الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم والبحث العلمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
قسنطينة

كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية
قسم الفقه وأصوله

الرقم التسلسلي
الرقم.....2010

أثر الاختلاف في التعليل في الفقه الإسلامي

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله

إعداد الطالب:
بوبكر بعداش

بإشراف:
أ.د نذير حمادو

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الصفة	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية
1أ.د.كمال لدرع	رئيسا	أستاذ دكتور	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
2أ.د.نذير حمادو	مشرفا ومقررا	أستاذ دكتور	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
3أ.د.عبد الكريم حامدي	عضوا	أستاذ دكتور	جامعة الحاج لخضر، باتنة
4د.عبد القادر جدي	عضوا	أ.محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
5د. نجيب بوحنيك	عضوا	أ. محاضر	جامعة الحاج لخضر باتنة
6د.نور الدين ميساوي	عضوا	أ. محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

السنة الجامعية: 1431-1432هـ/2010-2011م

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قال الله تعالى:

﴿ولو رَدُّوهُ إلى الرَّسُولِ وإلى أُوْلِي الامْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾. [النساء: 83]

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر و تقرير وعرفان

أتوجه بالحمد والثناء والشكر الجزيل لله تعالى أولا وآخرًا ظاهراً وباطناً ودائما، ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾[الضحى:11]

كما أتوجه بخالصي شكري وامتناني إلى سيدي الفاضل المشرف على هذا العمل سعادة الأستاذ الدكتور: نذير حمادو الذي ساعدني على المضي في هذا البحث، وعلى تخطي كل الصعاب، بإشرافه عليه طوال مراحله، ولم يبخل علي بملاحظاته وتوجهاته القيمة، فقد استفدت كثيراً من تصويباته النيرة فجزاه الله عني خير الجزاء. فإنه ﴿من لم يشكر الناس لم يشكر الله﴾ (رواه الترمذي، وأبو داوود).

كما أشكر السيد الفاضل سعادة الأستاذ الدكتور: مصطفى باجو الذي قبل الأشراف على هذا البحث منذ البدايات ودفع بي إلى سلوك هذا المرتقى الصعب.

ولا أنس بالشكر والتحية السيد الفاضل سعادة الأستاذ الدكتور: محمود بلال مهران، من جمهورية مصر العربية، أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة القاهرة، الذي قبل الأشراف الثاني على موضوع هذا البحث.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أتوجه بأسنى آيات الشكر والعرفان والتحية إلى السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الموقرة، الذين قبلوا قراءة هذا البحث، رغم كثرة التزاماتهم وارتباطاتهم وبُعد ديارهم، فقد تجشموا مشقة السفر والصعاب لمناقشة هذا الموضوع، فجزاهم الله عني كل خير.

وفي الأخير فإنني أشكر كل من ساعدني في إنجاز هذا العمل بهذا الشكل وفي هذه الصورة، من قريب أو بعيد.

بوبكر

تمت مناقشة هذه الرسالة من طرف اللجنة المذكورة، بتاريخ 13جمادى الثاني 1432هـ/ الموافق لـ17ماي 2011م، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، تخصص الفقه وأصوله، وقد نالت درجة:

مشرف جدا

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين: أمي وأبي رحمهما الله رحمة واسعة،
اللذين كانا أساس هذا الغراس

﴿وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً﴾

إلى رفيقة الدرب في هذه الحياة والتي ساعدتني كثيراً في انجاز هذه الرسالة:
أم أنس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إلى زهرات الأمل وبراعم الحياة وبلسم الروح، الذين قال فيهم ربنا عز وجل:

﴿زينة الحياة الدنيا﴾

أنفال - أنس عبد الرحمن - إسراء

إلى كل مسلم محب للخير غيور على دينه ووطنه وأمته

بوبكر

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقـــــدمـــــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقـــــدمـــــة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنـــا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شـــريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أدى الأمانة وبلغ الرسالة ونصح للأمـــة، وأزاح الظلمـــة وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديـــه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فاقتضت الحكمة الإلهية أن تركز في فطرة العقل البشري القابلية للتفكر والتدبر والاعتبار، فقال عز وجل: ﴿**ويتفكرون في خلق السماوات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سُبحانك**﴾ [آل عمران:191]؛ ومن جوانب هذه القابلية وتلك الفطرة إدراك العلاقة بين الأثر والمؤثر، والسبب والمسبب، وبين الأمور وعللها، والوصول إلى الأشياء الدقيقة السامية بواسطة الأشياء الواضحة القريبة، والإحساس بالتشابه والتناظر وبالتماثل والتنافر، وتفهم الربط بين الذوات والصفات، والإدراك الفطري لما يضر وينفع سواءً كانت هذه الأمور حسية أو معنوية.

ولقد شاءت قدرة الحكيم العليم أن لا يجعل أحكام شرعه بعيدةً عما فطره في عقول البشر من اكتشاف العلاقات بين الأشياء وأسبابها، أو التشابه بين الأمور ونظائرها؛ لتقوم الحجة على العقل بالنص، وليتمكن العقل من إدراك حكمة النص، والمقايسة عليه بعد بذل الجهد ضمن ما شرعه الله، بوسائل الاستنباط.

ومن هنا جاءت أحكام الشريعة معللة منوطة بأسبابها، قابلة للقياس عليها ما قامت معان ملحوظةٌ للشارع فيها، وقد تكون العلة مما أخبرنا النص به، أو قد تكون مما تدركه عقولنا بالاجتهاد والاستنباط، وربما تخفى بعض العلل مما استأثر الشارع بها، لتحقيق العبودية والطاعة الكاملة لله عز وجل، دون أن يكون للعقل المحدود حظ فيها، ولكي تبدو عبودية الإنسان كاملة لله عز وجل صادقة أساسها الحب والامتثال، وغايتها مرضاة الله والعاقبة الحسنة منه سبحانه و تعالى.

ولقد أدرك علماء الأمة قديما وحديثا على مختلف مذاهبهم وآرائهم، أن معظم أحكام الشريعة معللة سواءً تم إدراك العلل بالنص أو بالاجتهاد. ولم يخالف في ذلك إلا القليل، وخلافه عند التحقيق في اللفظ والمصطلح لا في المعنى والمبنى.

التعريف بموضوع البحث والإشكالية:

إن ربط أصول الشريعة بفروعها، وجعلها تواكب أمور الحياة وتطوراتها، أمر تفرضه النظرة الحديثة في منهاج البحث العلمي، ويقتضيه الحد من النزعة الفروعية، وطغيان النظرة الجزئية في تراثنا الفقهي، والارتقاء به إلى مستوى التكامل، والشمول بين النص والواقع، ومن هنا جاء اختيار موضوع " **أثر الاختلاف في التعليل في الفقه الإسلامي**".

لأن قضية التعليل والبحث عن معاني الأحكام الشرعية، أصبحت تحتل مركز الصدارة على صعيد التشريع الإسلامي؛ لما تثيره من إشكالات حول المنهج المتبع في فهم النص وتفسيره، وما يترتب على ذلك من الاختلاف بين الفقهاء في الاجتهاد والاستنباط، ثم ما انبنى عليها من جدل علمي تجلت فيه مدارك الأئمة وقدرتهم على النفاذ إلى أعماق الشريعة وروحها، أو الوقوف عند حدود نصوصها مع التسليم بظاهرها.

فالمتتبع للمسائل الفرعية في أبواب الفقه الإسلامي، يتبين له أن مسألة التعليل كانت هي حجر الأساس في الخلاف بين العلماء، وذلك لأمرين:

أحدهما: لصلتها الوثيقة بالنظر في مناهج الاجتهاد وأصول الاستنباط؛ لأن أحكام الوحي الإلهي توقيفية لا يجوز الخروج عنها ولا إعمال العقل فيها، لا بالتعليل ولا بالتأويل، فكان مثار النزاع حول دور العقل في النظر، أو مجال العقل في إدراك المعاني والحِكم التي جاءت بها النصوص، حتى اتسع الأمر ليشمل جانبا على غاية من الخطورة، وهو الجانب التعبدي، على حد تعبير الإمام المقَّري في القواعد: «...ولا سيما فيما ظاهره التعبد، إذ لا يؤمن فيه ارتكاب الخطر والوقوع في الخطأ»، ورغم ذلك فهناك من بالغ في البحث عن الحِكم وسط هذا المجال حتى قال «التعليل حتى يتعذر»، وفي المقابل نجد من وقف عند حد النصوص لا يتعداها ولا يتجاوزها، لا بالتعليل ولا بالتأويل، فالأصل عنده عدم معقولية المعنى.

وثانيهما: تنزيل الأحكام على الوقائع، وهذا مجال آخر لإدراك معقولية الأحكام، فتشهد الساحة العربية خصوصا والإسلامية عموما، رغبة جامحة في ممارسة التعليل والاجتهاد، ومحاولة

الخروج عن النص في بعض الأحيان بدعوى العصرنة والتقدم؛ إنْ على مستوى المعاملات الاجتماعية أو الاقتصادية كقضايا الزكاة، وقضايا التأمين والاحتكار والتسعير وغيرها.

وفي الطرف الآخر نجد رغبة في الجمود على النص، دون محاولة لتنزيله وتفريع المسائل على أساسه.

فهل تفهم أحكام الشريعة على أنها نصوص توقيفية تعبدية، لا يجوز تتبع المعاني المصلحية التي تهدف إليها؟، أو أنها نصوص كلية عامة منوطة بالعلل المعقولة والأوصاف الظاهرة المنضبطة؟، ولماذا وقع الخلاف في مسائل التعليل؟، وهل كان للتعليل العقدي في علم الكلام أثره البارز في التصرفات و الأحكام أو لا؟. وهل إنكار التعليل في علم الكلام والعقائد، يستلزم نفي الحكمة والعلة في أفعال الباري تعالى وأحكامه كما يدعي بعضهم؟ وهل إنكار التعليل في علم الكلام والعقائد، يستلزم إنكاره في علم أصول الفقه؟ وهل التعليل الكلامي العقدي هو نفسه التعليل الأصولي الفقهي؟ وما الفرق بين الفائدة العملية من العلة في العقائد، والفائدة العملية في علم الأصول؟

وكل هذه الأسئلة تجعلنا نحس بأهمية موضوع التعليل وخطورته؛ لأنه يتعلق بقاعدة خلود الشريعة وعمومها وصلاحها للتطبيق في كل الأزمنة وفق أصولها المقررة وقواعدها العامة، كما تتعلق بمفهوم التعليل عند علماء الكلام في باب العقائد، ومفهومه العام والخاص عند علماء الأصول.

أهمية موضوع البحث:

لموضوع البحث أهمية بالغة وذلك بالنظر إلى الأمور الآتية:

أ- فالبحث عن علل الأحكام وغاياتها وأهدافها أصبح يشكل أهمية كبيرة في عصرنا الراهن، بل أصبح هو جوهر الفقه ولبه، فما كان للفقه الإسلامي أن تكون له هذه الثروة الفقهية الضخمة، وأن يواجه هذه المستجدات والحوادث لولا أنه فقه يحكم بصحة العلة ويستخدم المعقول مع النصوص، وسنرى بأن من استبعد التعليل من الفقه، فقد استبعد من الفقه الكثير.

ب- تتجلى أهمية التعليل في القوة والمرونة التي يكسبها النصوص التشريعية؛ وذلك من خلال الارتقاء بدلالاتها اللغوية إلى منطقها التشريعي الرحب، حماية لحكمة التشريع وتحقيقا لإرادة الشارع في أوسع مدى، وتفاديا للتناقض في الاجتهاد.

ج- كما تتجلى أهمية التعليل في فهم النصوص التشريعية، فإن من يحاول فهمها مجردة من محتواها، أو أنها قوانين جافة جاءت لتعالج فئات من المجتمع وتنظم معاملات الناس، من غير أن يربطها بغاياتها وأهدافها وحِكمها، فلن يفهمها على وجهها الصحيح؛ لأن الفهم الصحيح هو ما قام على رد الجزئيات إلى كلياتها والفروع إلى أصولها، والنتائج إلى مقدماتها، والآراء إلى مقاصدها وعللها.

د- وأيضا، فإن الخلاف في تعليل الأحكام وعدم تعليلها، قد نتج عنه آثار سلبية كبيرة قديما وحديثا جرّت على الفقه وأهله الويلات، ومازلنا نعيش مرارتها إلى اليوم.

أسباب اختيار الموضوع:

دفعني لاختيار هذا الموضوع عدة أسباب منها الذاتية الشخصية والموضوعية العلمية:

أما الأسباب الذاتية الشخصية:

أ- فهي الرغبة في تناول هذه المسألة، و تفريع الفروع الفقهية على ضوئها بما يتناسب مع الرسائل العلمية الحديثة، ويتلاءم مع ظروف العصر الراهن.

ب- في أثناء تدريسي لمادة مقاصد الشريعة الإسلامية، لفت انتباهي رأي الإمام الشاطبي في التضييق من التعليل عند المالكية، والتوسع فيه عند الحنفية، فذهبت أتتبع المسألة في كتب الفروع؛ كالقواعد للمقَّري وبداية المجتهد لابن رشد، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني وبدائع الصنائع للكاساني، والمغني لابن قدامة، وكتب الأصول كالإحكام في أصول الإحكام للآمدي والموافقات للشاطبي، وكشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ومن ثم قررت ولوج هذا الخضم الخطير، وتنظيم هذه الفروع في إطار هذه القاعدة "التعليل".

وأما الأسباب الموضوعية العلمية:

أ- فمن خلال اطلاعي على ما كُتب في موضوع التعليل؛ وجدت أصحابه يركزون كثيرا على الناحية الأصولية دون إشارتهم إلى المجال المقاصدي التطبيقي، الذي لا يقل خطراً عن الناحية الأولى، إن لم نقل إنه أعظم خطراً؛ لأنه يتعلق بالتنزيل على الوقائع والآثار العملية في حياة الأمة، فما كتبه الدكتور: مصطفى شلبي، يُعد تأصيلا مهما لقضية التعليل دون آثارها العملية في الحياة الواقعية، فرأيت من الضروري تناول هذا الجانب بالتفصيل مع رد الفروع إلى أصولها في اجتهادات الفقهاء.

ب- حاولت مناقشة عنصر المعقولية في التشريع الإسلامي، بين مبالغ في رفضها؛ لأن الأصل عنده عدم المعقولية، ومغال في طرحها بشدة؛ لأنها الأساس في تكوين قناعات المكلفين والبعد عن العبث والتحكم.

ج- صياغة آثار الاختلاف في هذه القاعدة بما يتناسب ونظرة الإنسان في هذا العصر.

د- محاولة عرض الفقه الإسلامي بعيداً عن السطحية والبساطة الفكرية، كما يتصور بعض المثقفين، وإبراز القواعد الأصيلة في بناء الفروع الفقهية، ومحاولة الردّ على الطعون التي أثيرت في تراثنا الفقهي ببيان مكانة البحث عن العلل والحِكم في هذه الشريعة.

هـ- أرقتني كثيراً عبارات الفقهاء والأصوليين؛ «هذا غير معقول المعنى»، و«هذا الأصل فيه التعبد» أو «هذه المسألة مسكوت عنها»، أو ما قاله الجويني: «ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره جداً». فحاولت مناقشة هذه المسألة وتفريع الآثار العلمّية عليها.

و- محاولة إبراز أهمية التعليل في إثبات مقاصد الشريعة، وربطها بعنصر المعقولية من خلال المذاهب الكلامية والفقهية؛ لأنها شريعة غائية تستهدف مصلحة الإنسان بالدرجة الأولى، مع بيان أثر ذلك على الواقع الأخلاقي والسياسي والاجتماعي.

ز- ضرورة وضع الفروع الفقهية في إطارها الصحيح حتى يتسنى للفقيه والمجتهد إدراك معاني الأحكام عند تنزيلها على الوقائع والأحداث.

ح- كما حاولت توظيف الطريقة المنهجية، التي تعتمد القواعد الأصولية، ثم إخراجها إلى ميدان التطبيق والعمل، لتثمر أحكاماً قويمة سليمة منطلقة من أساس ومنضبطة بحدود.

المصادر والمراجع عرض وتحليل:

أما بالنسبة للمصادر والمرجع التي اعتمدت عليها في إنجاز هذه المادة العلمية، فيمكن تصنيفها على النحو الآتي:

- مصادر ومراجع علم الكلام والفلسفة والمنطق: باعتبار أن موضوع البحث مُتناول بالدرجة الأولى من وجهة نظر العقيدة الإسلامية وعلم الكلام، فكان لزاماً عليّ أولا: أن أرجع إلى مصادر علم الكلام القديمة؛ حيث ركزت على وجه الخصوص على كتب المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، بالإضافة إلى كتب الفلسفة والمنطق التي لها علاقة بالموضوع، لأتمكَّن من استقاء آراء العلماء في هذا الشأن من مظانها الأساسية، وفهمها على الوجه الصحيح ثم استخلاص الرأي

الراجح منها. فعند المعتزلة رجعت إلى المغني في أبواب التوحيد والعدل، وشرح الأصول الخمسة وكلاها للقاضي عبد الجبار، إذ يعدان المصادران الأصليان في عرض الآراء العقدية والكلامية عند المعتزلة، إلا أنهما امتازا بالاستطرادات الكثيرة في التعبير عن الفكرة الواحدة، سواء تعلق الأمر بالواجب والعدل أو تعلق بالعلة العقلية، الأمر الذي جعلني عند التحقيق اقتصر على المهم من الأفكار التي نسبت لهم؛ حتى استوثق من مصادرها. وعند الأشاعرة رجعت إلى مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، الذي يُعد الأساس في التعبير عن المذهب الكلامي والعقدي للأشاعرة، كما يتعرض في كثير من المسائل إلى ذكر رأي المعتزلة باعتبار أنه كان واحدا منهم. واعتمدت أيضا على كتب الأشاعرة الأخرى ككتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني، و نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني، والمواقف في علم الكلام للإيجي. وكلها تعرض مسائل علم الكلام على طريقة الأشاعرة، ولكني استفدت أكثر من «المسائل الخمسون في أصول الدين» لفخر الدين الرازي، وعند الماتريدية رجعت إلى كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي، الذي نهج فيه منهجا خاصا في العقائد خالف به منهج المعتزلة، ورجعت في بيان رأي الحنابلة إلى المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى الفراء، والإيضاح في أصول الدين لابن الزاغُوني وكيف أنهما اتفقا في إنكار التعليل الوجوبي كالأشاعرة. وعند الزيدية رجعت إلى «كتاب العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ» لصالح بن مهدي المقبلي الذي بيّن فيه عقيدة الزيدية في مسائل الحكمة والتعليل، وردّ على الأشاعرة في إنكارهم للتعليل، وقد أفدت منه كثيرا في بيان عقيدته وعقيدة الزيدية وأوجه الشبه بينهم وبين المعتزلة، كما رجعت إلى مشارق أنوار العقول للسالمي في بيان عقيدة الإباضية في مسألة التعليل وتبين لي من خلاله خلافهم للمعتزلة في عدم القول بالوجوب على الله تعالى.

– مصادر ومراجع في علم أصول الفقه: وذلك باعتبار أن موضوع البحث يقوم على بيان التعليل في باب الأصول؛ لأن القياس يعتمد عليه فكان لزاماً عليَّ ثانيا: أن أرجع إلى كتب الأصول، كالمعتمد لأبي الحسين البصري عند المعتزلة إذ يعتبر الأساس الأول في مباحث ومسائل الأصول، ثم البرهان للجويني والمستصفي و شفاء الغليل للغزالي، والمحصول في علم الأصول لفخر الدين الرازي وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي وهي كتب كلها مؤلفة على طريقة المتكلمين، والفصول في الأصول للجصاص، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي على طريقة الحنفية، وإحكام الفصول عند المالكية. وكتب أصولية أخرى ذكرتها في فهرس المصادر والمراجع.

– مصادر في مقاصد الشريعة: وهذا اعتبار آخر في البحث حيث أفادتني كثيراً هذه المصادر في بيان الآثار العملية والعلمية للرأي الذي أثبت التعليل، وأهم المصادر التي أفادتني: كتاب الموافقات من تأليف الإمام الشاطبي الذي يُعد بحق فتحا علما غير مسبوق، وكتاب مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور فقد أفادني في الرد على الظاهرية، والتأكيد على حجية البحث عن المعاني المصلحية من الأحكام الشرعية، ثم كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام.

– مصادر الفقه الإسلامي والقواعد الفقهية: وهذا أبرز ما نفعني وأفادني وخاصة في الفصل الأخير من الرسالة، حيث ركزت على الخلاف الفقهي في المذاهب الأربعة المشهورة، بالإضافة إلى المذهب الظاهري، حتى يتسنى لي معرفة آراء الفقهاء في تلك الفروع الفقهية. فاعتمدت على أمهات المصادر: ففي المذهب الحنفي رجعت إلى بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، وشرح فتح القدير على الهداية لابن الهمام، وفي الفقه المالكي رجعت إلى المدونة الكبرى لسحنون، وشروح الموطأ كالمنتقى للباجي، و مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير، وبلغت السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير، وفي الفقه الشافعي أفادني كثيرا مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج للشربيني الذي يُعد بحق رائد الفقه المقاصدي في الفقه الشافعي، والمجموع شرح المهذب للإمام النووي، واعتمدت في الفقه الحنبلي على المغني والشرح الكبير لابن قدامة المقدسي، وشمس الدين ابن قدامة، وأفادني كثيرا إذ يعتبر موسوعة فقهية قديمة جمعت الفقه المذهبي بالأدلة، كما رجعت إلى كتب الفقه في المذهب الظاهري وعلى رأسها المحلي لابن حزم الذي يزود الباحث بثروة فقهية كبيرة لا غنى عنها لأي باحث في ميدان الفقه الإسلامي.

كما أفادني كثيرا الفروق للقرافي، في بعض القواعد الفقهية، والقواعد للمقَّري، وعدة الفروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق للونشريسي.

واعتمدت أيضا على كثير من الكتب الحديثة المعاصرة، وكلها مدونة في فهرس المصادر والمراجع.

منهج البحث المتبع:

بعد استعراضي لنوعية المصادر والمراجع التي استقيتُ منها مادة هذا البحث، أوضح كيفية معالجة هذه المادة ونسق تنظيمها وترتيبها، فقد أتبعتُ المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي، وكذا

المنهج المقارن. حيث قمت بتتبع أقوال العلماء وعرض آرائهم الكلامية، والأصولية والفقهية ما أمكن. ثم المقارنة بينها بعد تحرير محل النزاع، وبيان الراجح من المذاهب والآراء. ففي كل مبحث من المباحث أحاول بيان الآراء العقدية إن كان المبحث متعلق بمذاهب المتكلمين، أو الأصولية كان المبحث متعلق بمذاهب الأصوليين، ثم اذكر الأدلة المعتمدة في الاستدلال النقلية والعقلية منها، مع تحليلها ومناقشتها والمقارنة بينها.

منهجية البحث المتبعة:

بعد بيان المنهج المتبع في عرض مادة البحث فإن منهجيته تقوم على الاستفادة من المصادر القديمة، والاستعانة بالحديث منها، توخيا لتبسيط المادة وشرحها. كما رجعت إلى المصادر الأصلية الأساسية في الموضوع ما استطعت إلى ذلك سبيلا، حيث رجعت إلى كتب العقائد وعلم الكلام والفلسفة لإبراز آراء المتكلمين في المسألة، ورجعت إلى كتب الأصول المختلفة الحنفية والمالكية والشافعية، حرصا على نسبة الآراء إلى أصحابها، و قمت بعزو الأقوال إلى المذاهب الفقهية الأربعة المشهورة، والمذهب الظاهري، وذلك لما تقتضيه أمانة البحث العلمي من تحري الصحة والدقة. وحرصت كل الحرص على تدعيم مسائل البحث المختلفة بنصوص من الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة والتابعين، ثم أقوال الأئمة المجتهدين. كل ذلك من أجل التأصيل الشرعي لعناصر الموضوع ومباحثه.

وتجدر الإشارة إلى أنني أحلت في الهامش إلى الكتب والمراجع والمصادر التي اعتمدتها في كل ما نقلته عنها، مبينا في ذلك اسم المؤلِف وعنوان الكتاب واسم المحقق إن وجد، ثم دار الطبع ومكانها، ورقم الطبعة، وسنة النشر بالتاريخ الهجري والميلادي، وبعدها أذكر رقم الجزء والصفحة، أو رقم الصفحة فقط إذا لم تكن هناك أجزاء، كما أذكر أحيانا رقم القاعدة أو الفَرْق والمسألة في كتب القواعد والفروق.

وعزوتُ أيضا الآيات القرآنية التي استشهدت بها إلى مواطنها من سور القرآن الكريم برواية ورش، ذاكرا مع كل آية رقمها، واسم السورة التي جاءت فيها، في المتن، أو في الهامش إذا كانت من اقتباس. وكذلك فعلت مع الأحاديث النبوية الشريفة، فأخرجتها من مظانها الأولى من كتب الحديث، بالرجوع إلى الصحيحين والموطأ ومسند الإمام أحمد، وكتب السنة الأخرى، مستعينا ببعض كتب التخريج المعتمدة أحيانا، فإن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بذلك، وإن كان في غيرهما، فإنني اذكر كتب السنة التي ذُكر فيها الحديث زيادة في

الفائدة العلمية، مع ملاحظة أن الأحاديث المخرجة من الصحيحين قد أخذتها من فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، وصحيح مسلم بشرح الإمام النووي، وما أخرجه الترمذي أخذته من عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي لابن العربي، وأبو داود أخذته من سنن أبي داود بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، وما أخرجه النسائي أخذته من سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي.

وقد ترجمت لأغلب الأعلام الذين وردت أسماؤهم في الرسالة لتعريف القارئ بهم، بالرجوع إلى كتب التراجم المشهورة، وأما من كانت أسماؤهم مشتهرة، ككبار الصحابة وبعض التابعين والأئمة الأعلام وبعض المتأخرين من العلماء ممن يعرفهم العام والخاص، فقد استغنيت عن التعريف بهم لشهرتهم، كما شرحت بعض المصطلحات الغريبة التي لها علاقة بالبحث في الهامش لتيسير فهمها للقارئ.

وكتتمة للفائدة العلمية في هذا البحث، وضعت فهارس فنية في آخر الرسالة: وهي فهرس الآيات القرآنية مرتبة حسب السورة التي جاءت فيها الآية، وفهرس للأحاديث النبوية، وفرس للأعلام وفهرس للفرق والطوائف والملل، ، وفهرس الموضوعات؛ ليسهل الرجوع إليها.

الدراسات السابقة:

بعد اطلاعي على موسوعات الرسائل الجامعية هنا في الجزائر وخارجها، عن طريق مراكز البحوث العلمية؛ كمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، والمركز العالمي للفكر الإسلامي. وبعد مشاوراتي الكثير مع الباحثين والأساتذة.

لم أعثر على موضوع بهذه الكيفية، ولم أر من عالج القضية بهذا الشكل وفي بحث موسع متخصص مستقل، في بيان أثر الاختلاف في التعليل، وأوسع ما وجدته فيها:

- ما كتبه الأستاذ الدكتور: محمد مصطفى شلبي في تعليل الأحكام، وهو بحث أصولي رصين ولكنه لم يهتم كثيرا ببيان الأثر المترتب على اعتبار التعليل، والتحقيق في محل النزاع عند كل المسائل، فقد اهتم الأستاذ الدكتور: ببيان الأدلة على إثبات التعليل، من خلال نصوص القرآن والسنة النبوية، ثم أقضية وفتاوى الصحابة والتابعين. كما تعرض لذكر التعليل في عصر تأليف الأصول، وكيف تأثر علماء الأصول بالتعليل في علم الكلام، ثم ذكر مسالك العلة لبيان طريقة علماء الأصول في التعليل هل هي نفس الطريقة التي انتهجها الصحابة أو أن علماء الأصول خالفوا طريقة الصحابة في التعليل.

– وأيضا ما تقدم به الدكتور: ربيع بن هادي المدخلي، بعنوان: الحكمة والتعليل في أفعال الله، وأصله رسالة علمية تقدم بها الباحث لنيل درجة الماجستير بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، وهي عامة في ذكر الأقوال في المسألة، فذكر قول السلف بمفهومه هو له، وأقوال المخالفين، وهم الفلاسفة والمعتزلة والماتريدية والأشاعرة، وهي رسالة مختصرة جدا في هذا الباب، رغم كونها عامة ودقيقة في ذكر الأقوال وعزوها إلى أصحابها في المسألة. ومما يؤخذ عنه أنه اعتمد اعتماداً كليا على أقوال ابن تيمية في مسألة: «أَقوَمُ ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل».

– وكذلك ما جاء في رسالة: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند أهل السنة والجماعة عرض ودراسة، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة، من جامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية، من إعداد الطالب: عبد الله بن ظافر الشهري، وموضوع الرسالة في بيان عقيدة أهل السنة مفصلا في هذه المسألة، وكان هدفه من ذلك إبراز هذا المعتقد وتأصيله، وذكر الأدلة النقلية والعقلية عليه، وما يتعلق بها من مسائل، والإجابة على ما يدور حولها من شبهات، ولكن ما ميز هذه الرسالة هو ما توصل إليه الباحث في الباب الثاني: قواعد أهل السنة في الحكمة وذكر فيه إحدى عشر قاعدةً، في التعليل بالحكمة.

– ويضاف إلى هذا ما كتبه الأستاذ عادل الشويخ: في تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية بقسم الدراسات العليا بكلية الشريعة، جامعة طنطا جمهورية مصر العربية، وهو بحث أصولي على غرار ما كتب الأستاذ مصطفى شلبي، ولكنه امتاز بذكر جذور المسألة الكلامية والعقدية، حيث تعرض لمسألة التحسين والتقبيح العقليين، ودور العقل عند الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية، ولكنه بشكل مختصر جدا، كما عرض الرأي الذي نفى التعليل وأطال النفس في مناقشته، والرد عليه، وذكر بعده فصل: التأصيل قبل التعليل، وحاول من خلاله التأصيل لمسألة التعليل. ولكنه لم يهتم كثيراً بدور التعليل في الاختلاف الأصولي والفقهي، واستطرد في بيان مسالك العلة وقوادحها، وهو استطراد غير مناسب للموضوع.

وبعد هذا التقديم الموجز للموضوع وإشكاله وأهميته وأهدافه، أعرض العناصر الأساسية للخطة وهي كالآتي: لتحقيق ما سبق ذكره في منهج البحث ومنهجيته، اتبعت خطة تقضي بتقسيم هذه الرسالة إلى ثلاثة فصول وخاتمة أثبتت فيها النتائج المتوصل إليها في هذا البحث، وسأذكر محتوى

هذه الفصول بإيجاز حتى يكون القارئ على علم مسبق بأهم القضايا التي دُرست في هذا البحث قبل الشروع في قراءته:

الفصل التمهيدي: وهو بعنوان **حقيقة الاختلاف والتعليل**، وقسمته إلى مبحثين: الأول خصصته لبيان حقيقة الاختلاف، وأهم أقسامه وأسبابه. وأما الثاني: فتناولت فيه حقيق التعليل والعلة عند العلماء.

أما الفصل الأول من هذا البحث فكان بعنوان: **مذاهب العلماء في التعليل**، وهو يهدف إلى بيان آراء العلماء في مسألة التعليل إن على مستوى علم الكلام، وإنْ على مستوى الفقه وأصوله، وأثر ذلك على السياسة والاجتماع. ولذلك قسمته إلى مبحثين الأول: خصصته للمتكلمين، وهو مذاهب المتكلمين في التعليل. والثاني: وهو مذاهب الأصوليين والفقهاء في التعليل. وما ترتب على القول بالتعليل في الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

والفصل الثاني: تناولت فيه **البعد الأصولي لمسألة التعليل**، وقد تجلى ذلك في المباحث الآتية:

المبحث الأول: تأثير تعليل النص على دلالته. وذلك من خلال عملية تأثير التعليل على النص أو على العلة، وما تقتضيه هذه العملية، وأثر ذلك في الفرع الفقهية. وأوضحت أسباب ظهور البحث في هذه المسألة.

المبحث الثاني: الوصف الشبهي والتعليل به، وعلاقته بمسألة التعليل. وبعض الآثار المترتبة على القول بحجيته عند الأصوليين.

المبحث الثالث: التعليل و القواعد الأصولية. وفصلت هذا المبحث في مطالبين: الأول خصصته للقواعد الأصولية المختلف فيها بسبب أصل القياس، والثاني: للقواعد الأصولية المختلف فيها بسبب علة القياس.

و الفصل الثالث والأخير والمعنون بـ: **الآثار الفقهية المترتبة على اعتبار التعليل**، ذكرت فيه نماذج لبعض الفروع والمسائل في باب العبادات، وأخرى في باب المعاملات؛ فكان المبحث الأول خاصا بأثر اعتبار التعليل في العبادات، والمبحث الثاني: أثر اعتبار التعليل في المعاملات.

وفي الخاتمة: ذكرت أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث.

وإني بذلت ما استطعت من جهد في سبيل إنجاز هذا البحث، على هذا النحو، ولا أدعي أني أوفيت الموضوع حقَّه كما كنت أتمنى وأطمح، ويبقى دائماً عمل المرء عرضة للنقص، والزلل، وهو يحتاج في كل مرة إلى النصيحة والتوجيه، والكمال لله عزوجل.

ولا يفوتني في الختام أن أجدد شكري وامتناني إلى السيد الفاضل المشرف على هذا العمل سعادة الأستاذ الدكتور: نذير حمادو الذي ساعدني كثيرا في إنجاز هذا البحث فجزاه الله خير الجزاء، وكذلك لا يفوتني أن أشكر لجنة المناقشة التي بذلت جهدها في تصويب هذا الموضوع، وتوجيه النصح والإرشاد للباحث ما استطاعت، فجزاها الله خيراً.

وفي الأخير أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا العمل وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم، إنه ولي ذلك والقادر عليه، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصـــــــل التمهيـــــــدي

حقيقـــة الاختلاف والتعليل

وفيه مباحثان:

المبحث الأول: حقيقـــة الاختلاف

المبحث الثـــاني: حقيقـــة التعليـــل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل التمهيدي: حقيقة الاختلاف والتعليل

يقتضي مني حسن الولوج في أساسيات وتفصيلات هذا الموضوع ودراسته دراسة منهجية؛ فهم مداخله، وأهم مداخل أي موضوع مصطلحاته التي تحمل كل واحدة منها دلالتها الخاصة التي تعطي للموضوع بُعْدَهُ المميز، ومن ثمَّ تحدد المفاهيم الأولية، أو الكلية التي يراد بحثها فيما بعد. وبالمقابل فإن سوء فهم مصطلحات أي موضوع يراد دراسته مؤداه خلط، تتشعب فيه مداخل البحث وتختلط فيه المعاني والمفاهيم، فيفقد الموضوع توازنه ووضوحه وأبعاده المرداة منه، وتكون النتيجة عدم تفاعل الغير معه، وذلك هو الأساس؛ لأن الحكم على الشيء والتفاعل معه فرع عن تصوره وتصور مداخله؛ لأجل ذلك فَضَّلتُ أن يكون هذا الفصل فصلا تمهيدياً يمثل أهم مداخل البحث ومصطلحاته، بحيث أتناول فيه مدلولات المصطلحات -التي تشكل المادة الأولى لهذا الموضوع- بالبيان والتحليل وذلك من خلال المبحثين الآتيين: المبحث الأول في حقيقة الخلاف والاختلاف الفقهي وأهم أسبابه وأقسامه. والمبحث الثاني في حقيقة التعليل ومفهومه عند العلماء وما كان حوله من نقاشات.

المبحث الأول: حقيقة الاختلاف والخلاف

وأعرض في هذا المبحث لمعنى الخلاف والاختلاف في اللغة ثم في الاصطلاح الشرعي، وأعرج بعد ذلك بذكر مجالات الاختلاف وأهم أسبابه في الفروع، ثم أبين أنواع الاختلاف السائغ والمحمود والمذموم، وأحاول بعدها الإجابة عن إشكالية الاختلاف ومناقضة الاجتهاد! وذلك من خلال أربعة مطالب، الأول: يكون في مفهوم الخلاف الفقهي، والثاني: يُخصَّصُ لظهور الخلاف في الفروع وأهم أسبابه، والثالث: يكون في الاختلاف المشروع والاختلاف المذموم، وأما الرابع: فسيكون في الاختلاف ومناقضة الاجتهاد.

المطلب الأول: مفهوم الخلاف الفقهي

وسأبدأ في هذا المطلب بتعريف كلمة **اختلاف وخلاف** ومالها من مدلول لغوي واصطلاحي، ثم أذكر معنى كلمة **الفقهي** في الفرع الثاني.

الفرع الأول: تعريف الخلاف والاختلاف

أولا: معنى الخلاف والاختلاف لغة واصطلاحا

1 – أما في اللغـــــة:

الخلافُ المضادَّةُ، وقد خالفهُ مخالفةً وخِلافاً، وتخالف الأمران واختلفا لم يتفقا، وكـــل مـــا لم يتساوَ فقد تخالفا واختلف، ومنه قوله تعالى: ﴿**والنَّخلَ والزرع مُختلِفاً أكْلُهُ**﴾ [الأنعام: 142]. أي في حال اختلاف أُكْلِهِ؛ يعني طعمه منه الجيد والدُّون.[1]

والاسم الخِلفَةُ، ويقال: القوم خِلفَةٌ؛ أي مختلفون، وهما خِلفان أي مُختلفان، وكذلك الأنثى، ويقال: لكل شيئين اختلفا هما خِلفان، وقال الكِسائي[2]: «هما خِلفتان، ولها ولدان خِلفان إذا كان أحدهما طويلاً والآخر قصيرًا، أو كان أحدهما أبيض والآخر أسود».[3]

فالخلاف والاختلاف والمخالفة والخِلفة بمعنى واحد، وإذا علم هذا، فقد ذكر علماء اللغة لكلمة خلاف عدة معان يمكن من خلالها توضيح الكلمة أكثر، فمن ذلك:

أ– أن الكلمة تطلق على عدم التساوي بين الشيئين أو التنوع بين الأمرين: قال اللَّحيانيّ[4]: «يقال: لكل شيئين اختلفا هما خِلفان أو هما خِلفتان هذا طويل وهذا قصير...».[5] ومنه قوله تعالى: ﴿**مُختلفاً ألوانه**﴾ [النحل: 13].

أي هيئاته ومناظره، يعني الدواب والشجر وغيرها.[6]

---

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الحديث، القاهرة، ط2، 1416هـ-1996م، 99/7.

(2) علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي الكوفي، المعروف بالكِسائي أبو الحسن، مقرئ، مجرد، لغوي، نحـــوي، شـــاعر. نشـــأ بالكوفة، وتنقل في البلدان واستوطن بغداد، وتعلم على كبر، وأخذ اللغة من أعراب الحطيمة، وروى الحـــديث وأخـــذ عـــن الرؤاسي وحمزة الزيات، وتوفي برنبوية إحدى قرى الري سنة180هـــ، ومن تصانيفيه الكـــثيرة: المختصـــر في النحو،كتـــاب القراءات، معاني القرآن، مقطوع القرآن وموصوله، أشعار المعاياة وطرائقها. انظر: إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف، اسطنبول، 1955م،668/1.

(3) ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ طبع، 1240/2-1242.

(4) علي بن حازم اللّحياني، لغوي، عاصر الفراء، وتصدر في أيامه، أخذ عنه القاسم بن سلام، وكانت وفاته سنة 207هـــ، من آثاره: كتاب النوادر. انظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، تراجم مصنِّفي الكُتب العربية، دار إحيـــاء التـــراث العـــربي، بيروت،56/7.

(5) ابن منظور: المصدر السابق، 1240/2.

(6) القرطبي: المصدر السابق، 21/10.

وقوله تعالى: ﴿**واختلاف ألسنتكم وألوانكم...**﴾[الروم: 21]؛ بمعنى اختلاف الألوان في الصور من البياض والسواد والحمرة فلا تكاد ترى أحدا إلا وأنت بينه وبين الآخر.[7]

ب – وتطلق الكلمة على التردد على المكان المرة تلو المرة: فيقال: «يختلف إلى المسجد» وفي اللسان: «قولهم هو يخالف إلى امرأة فلان؛ أي يأتيها إذا غاب عنها زوجها، وخلفَ فلان بعقب فلان إذا خالفَهُ إلى أهلِهِ، ويقال: امرأة فلانٍ تخُلفُ زوجَها بالنّزاعِ إلى غيره إذا غاب عنها».[8]

ج–كما تطلق على التغيّر: فخلفَ يخلفُ خلوفاً وأخلف تغير منه: نوم الضحى مخلفَةٌ للفم؛ أي يُغيِّرُهُ: وخلف فم الصائم خلُوفاً؛ أي تغيّرت رائحته[9]، وروي عن النبي ﷺ: ﴿**ولَخُلُوفُ فمِ الصائم**﴾[10]، وفي رواية ﴿**خِلفَةُ فمِ الصائم أطيب عند الله من ريح المسك**﴾.[11]

يقال: خَلَفَ الرجل عن خُلُفِ أبيه يخلُفُ خلُوفاً إذا تغيّر عنه، ومنه قول ابن أحمر[12]:

بان الشبـــابُ وأخلفَ العُمـــرُ وتنـــكّرَ الإخـــوانُ والدَّهـــرُ

وأخلف هنا بمعنى تغيّر من الشباب إلى الكهولة أو الشيخوخة.[13] ومنه أيضا خَلَـــفَ اللـــبنُ وغيرُهُ وخلُف تغيّر طعمه وريحُهُ.[14]

د– وأيضا من معانيها التنحية والمحو: ومنه قوله تعالى: ﴿**وهو الذي جعل الليل والنهار خِلفةً لمن أراد أن يذكَّر أو أراد شُكوراً**﴾ [الفرقان: 62]؛ فمعناه أن كل واحد منهما يخلف صاحبه،

---

(7) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 20/20.

(8) ابن منظور: لسان العرب، 1239/2.

(9) ابن منظور: المصدر نفسه، 1241/2.

(10) أخرجه البخاري عن أبي هريرة في كتاب، الصوم باب: هل يقول إني صائم إذا شُتم؟، رقم: 1904، انظر: ابـــن حجـــر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث، القاهرة، ط1، 1407هـــ-1986م، 141/4.

(11) لم أجده في كتب الحديث بهذا اللفظ، وقد أورده ابن منظور كشاهد لغوي في لسان العرب، 1241/2.

(12) هو عمرو بن أحمر بن العمرَّد بن تميم بن ربيعة بن حرام، يكنى أبا الخطاب الباهلي شاعر جاهلي مخضرم عمَّر طويلا نحـــو تسعين عاما، ولد ونشأ في نجد، أدرك الإسلام وأسلم وشارك في الفتوحات الإسلامية بالروم وأصيبت إحدى عينيه، نزل بالشام مع خالد بن الوليد حين وجهه إليها أبو بكر، ثم سكن الجزيرة، أدرك أيام عبد الملك بن مروان، مدح الخلفاء الراشدين عدا أبي بكر، ومدح بعض الخلفاء الأمويين، وهجا يزيد بن معاوية، فطلبه فهرب، وكان من المطالبين بدم عثمان والمعادين لعي بن أبي طالب، واختلف في تاريخ وفاته والأرجح أنها كانت في خلافة عبد الملك بن مروان سنة 65هـــ. انظر: د.عزيزة فوال بـــابتي: معجم الشعراء المخضرمين والأمويين، دار صادر، بيروت، ط1، 1998، ص311-312.

(13) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1402هـــ-1981م، مادة: خلف، 212/2.

(14) ابن منظور: المصدر السابق، 1241/2.

إذا ذهب هذا جاء هذا، وإذا جاء هذا ذهب هذا.[15] فالاختلاف هنا بمعنى يذهب هذا ويجيء هذا، وكل شيء يجيء بعد شيء فهو خِلفةٌ.[16]

وقولهم: فمن هذِي تخُلف هذِي، واختلف الناس في كذا، والناس خِلفة؛ أي: مختلفون؛ لأن كلَّ واحد منهم ينحِّي قول صاحبه، ويقيم نفسه مُقام الذي نحاه، ومنه قوله تعالى: ﴿**فَخلفَ من بعدهم خَلْفٌ**﴾[مريم: 59]. فالخَلَفُ ما جاء بعدُ[17]، وهو خَلَفُ صدقٍ من أبيه، وخَلَفُ سوءٍ من أبيه.[18]

هـ- تطلق ويراد بها اختلاف الوجهة والاتجاه: ومنه قوله ﷺ: ﴿**لَتُسوُّنَّ صفُوفَكم أو ليخالفِنَّ الله بين وجُوهِكم**﴾[19]، يريد أن كلاً منهم يعرض وجهه عن الآخر ويوقع بينهم التباغض، فإن إقبال الوجه من أثر المودَّةِ والألفة.[20]

قال العلامة المناوي[21] في معنى الحديث: «**سووا صفوفكم**»؛ أي اعتدلوا على سمت واحد حتى تصيروا كالرمح، أو القدح، أو الرقيم، أو سطر الكتابة، أو ليخالفن ؛ أي ليوقعن الله المخالفة بين وجوهكم؛ بأن تفترقوا فيأخذ كلٌّ وجهاً غير الذي أخذ صاحبه؛ لأنه تقدم البعض على

---

(15) الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، دار الفكر، بيروت، 1398هـ-1978م،20/19/7.

(16) ابن منظور: لسان العرب، 1237/2.

(17) الطبري: المصدر السابق، مج74/16/7.

(18) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، 213/2.

(19) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب: تسوية الصفوف عند الإقامة وبعدها، رقم: 717. انظر: ابن حجر، فتح الباري، 242/2. ومسلم في كتاب الصلاة، باب: تسوية الصفوف وإقامتها، عن النعمان بن بشير. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ-1987م، مج156/4/2-157. وأخرجه ابن ماجة، في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: إقامة الصفوف. رقم: 994. انظر: ابن ماجه: سنن ابن ماجه، تحقيق وتعليق، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، 318/1.

(20) ابن منظور: المصدر السابق، 1235/2.

(21) هو عبد الروؤف بن محمد بن تاج العارفين بن علي زين العابدين الملقب بزين الدين الحدادي الْمُنَاوي القاهري، الشافعي، عالم مشارك في أنواع من العلوم. توفي بالقاهرة سنة: 952هـ-1621م. من تصانيفه الكثيرة: غاية الإرشاد في معرفة الحيوان والنبات والجماد، الروض الباسم في شمائل المصطفى أبي القاسم، شرح التحرير في فروع الفقه الشافعي، وفيض القدير شرح الجامع الصغير، والتوقيف على مهمات التعاريف. انظر: المُحِبِّي: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 412/2-416. وإسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين،510/1-511.

البعض مظنة للكبر المفسد للقلوب وسبب لتأثرها الناشئ عن الحنق والضغائن، فالمراد: ليوقعن العداوة والبغضاء بينكم ومخالفة الظاهر سبب لاختلاف الباطن.[22]

و- وتعني أيضا المنازعة تجري بين المتعارضين؛ لتحقيق حق أو لإبطال باطل، قال الجرجاني[23] في التعريفات: ومنه قوله تعالى: ﴿**فاختلف الأحزاب من بينهم**﴾ [مريم: 36]؛ أي اختلفت الفرق من أهل الكتاب في أمر عيسى عليه السلام».[24] قال الراغب[25]: «ولما كان الاختلاف بين الناس في القول يقتضي التنازع استُعير ذلك للمنازعة والمجادلة».[26]

ز- وقد تعني الاضطراب وعدم الاستقامة مع أحوال الغير: ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿**أفلا يتدبَّرُن القرآن ولو كان من عند الله لوَجدوا فيه اختلافاً كبيرًا**﴾ [النساء: 81]، قال ابن عاشور[27]: أريد به اختلاف بعضه مع بعض؛ أي اضطرا به، ويحتمل أنه اختلف مع أحوالهم؛ أي: لو وجدوا فيه اختلافا بين ما يذكره من أحوالهم وبين الواقع فليكتفوا بذلك في العلم بأنه من عند الله.[28]

---

[22] المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الفكر، ط2، 1391هـ-1972م، 153/4، الحديث رقم: 4730.

[23] هو علي بن محمد بن علي الجرجاني، الحسيني، الحنفي، ويعرف بالسيد الشريف، أبو الحسن، عالم، حكيم، أصولي، مشارك في أنواع من العلوم. ولد سنة740هـ بجرجان، ببلدة مجهولة (تاكو)، من أعمال طبرستان، وتوفي سنة 816هـ بشيراز. ومن تصانيفه الكثيرة: حاشية على شرح التفتازاني في الأصول، شرح التذكرة النصيرية في الهيئة، حاشية على تفسير البيضاوي وحاشية على وقاية الراوي في مسائل الهداية في فروع الفقه الحنفي. انظر: إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين،728/1-729.

[24] الجرجاني: التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1418هـ- 1998م، ص135.

[25] هو الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم أديب، لغوي، حكيم، مفسر. المتوفى سنة 502هـ، وذكر الرازي في تأسيس التقديس في الأصول أن الراغب من أئمة السنة وقرنه بالغزالي، ومن تصانيفه الكثيرة: تحقيق البيان في تأويل القرآن، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ومحاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، مفردات ألفاظ القرآن، وتفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين. انظر: حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طبع وكالة المعارف، 1360هـ_1941م، 36/1-131-1773.

[26] الراغب الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ-2006م، ص119.

[27] هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، فقيه أصولي، مفسر، محدث، لغوي، ولد بالمرسى التونسية، سنة 1879م، ونشأ بها، وتولى التدريس بالجامع الأعظم،كما تولى القضاء والإفتاء ومشيخة الإسلام. وتوفي بتونس، سنة 1973م. ومن آثاره الكثيرة: مقاصد الشريعة الإسلامية، التحرير والتنوير في التفسير، وكشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، موجز البلاغة وأصول الإنشاء والخطابة. انظر: بلقاسم الغالي، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور، حياته وآثاره، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1417هـ-1996، ص35- إلى ص71.

[28] ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، 138/5.

ونخلص من هذا كله إلى أن كلمة **اختلاف وخلاف** تطلق على التردد والتغيّر والتنحية والمحو، وعدم التساوي وعدم الاتفاق، واختلاف الوجهة والاتجاه والمنازعة بين المتعارضين كما تطلق على الاضطراب وعدم الاتفاق مع الحال والواقع، لا فرق في ذلك بين الخلاف والاختلاف.

2- وأما الخلاف والاختلاف اصطـــــلاحا:

فلا نكاد نعثر على تعريف جامع مانع لمصطلح الخلاف والاختلاف في كتب الخلاف علـــى كثرتها، إلا ما ذكره الراغب الأصفهاني في: معجم مفردات ألفاظ القرآن حيث قال: «الاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو قوله»[29]؛ أي من غير تنـــازع ولا شقاق كما يدل عليه تمام كلامه: ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع استعير ذلك للمنازعة والمجادلة.

فالاختلاف في الأصل لا يحمل معنى المنازعة والمشاقة، وإنما واقع الناس ونفوسهم التي لا تحتمل ذلك وصدورهم التي تضيق عن مخالفة غيرهم لهم، يجعل هذا الاخـــتلاف ســـببا إلى المنازعـــة، والمشاقة، فجاء في القرآن الكريم في بعض آياته يقرر هذا المعنى الحاصل كنتيجة وليس كأصـــل، قال تعالى: ﴿**ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنـــهم مـــن كفـــر..**﴾ [البقـــرة:251]. قـــال القرطبي[30]: «وإنما اختلف الناس بعد كل نبي فمنهم من آمن ومنهم من كفر بغياً وحسدًا علـــى حطام الدنيا، وذلك بقضاء وقدر وإرادة من الله تعالى، ولو شاء خلاف ذلـــك لكـــان، ولكنـــه المستأثر بسرِّ الحكمة في ذلك الفعل لما يريد».[31]

فاختلاف البشر في طبائعهم وميولهم ومداركهم، يجعل فيهم استعدادًا كافيًا للاختلاف المقيت الذي تكون فيه المنازعة والمشاقّة، فإذا ما تهيأت الظروف والأســـباب أدت إلى المجادلـــة وعـــدم الاتفاق.

---

[29] الراغب الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص119.

[30] هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرْح الأنصاري الأندلسي القرطبي المفسر، كان من عبـــاد الله الصـــالحين والعلماء العارفين، جمع في تفسير القرآن كتابا كبيرا في اثني عشر مجلدا سماه كتاب جامع أحكام القرآن، والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن، وهو من أجل التفاسير وأعظمها نفعا، وله أيضا كتاب التذكرة بأمور الآخرة، وله تآليف وتعاليق مفيدة في غير ما ذكر. توفي سنة671هـــ.انظر: ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـــ-1996، ص406. ومحمد مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر، 197/1.

[31] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 263/3.

أما إذا بقيت الفطرة سليمة أدرك البشر الحق وزالت عنهم أسباب الاختلاف الداعي إلى المشاقّة والمنازعة يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿**فأقم وَجهَكَ للدّين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾ [الروم: 29].

وأما الخلاف فقد قال الراغب نفسه في تمام كلامه السابق: «الخلاف أعم من الضد؛ لأن كلّ ضدّين مختلفان؛ وليس كل مختلفين ضدين».[32] والسواد والبياض مثلا ضدان ومختلفان، أما الحُمرة والخُضرة فمختلفان وليس ضدين، والخلاف أعمُّ من الضدِّية، فإنه يحمل معنى الضدية ومعنى المغايرة مع عدم الضدِّية.[33]

وبناء على ما تقدم يمكن القول بأن الخلاف والاختلاف، يراد به مطلق المغايرة في القول أو الرأي أو الحالة أو الهيئة أو الموقف.[34]

ثانيا: الفرق بين الخلاف والاختلاف في اصطلاح الفقهاء والأصوليين

تردد لفظ الخلاف والاختلاف على لسان الفقهاء والأصوليين بمعنى واحد؛ إذ هو اختلاف الآراء والنحل والأديان والمعتقدات بما يسعد الإنسان به أو يشقى في الدنيا والآخرة. فيستعملون اللفظين بمعنى واحد، فكل أمرين خالف أحدهما الآخر خلافا فقد اختلفا خلافا.

غير أن بعضهم حاول أن يوجد فرقا بين الخلاف والاختلاف؛ فالأول يستعمل فيما لا دليل عليه، والثاني يستعمل في قول بني على دليل، وأيد هذا التهانويُّ[35] في كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: «بأن القول المرجوح في مقابلة الراجح يقال له خلاف لا اختلاف» ثم قال: «والحاصل منه ثبوت الضعف في جانب المخالف في الخلاف كمخالفة الإجماع وعدم ضعف

---

[32] الراغب الأصفهاني: معجم مفردات القرآن، ص119.

[33] الراغب الأصفهاني: المصدر نفسه، ص157.

[34] طه جابر العلواني: أدب الاختلاف في الإسلام، طبع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط6، 1420هـ-2000م، ص22.

[35] محمد بن علي بن محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي، الحنفي، التهانوي، لغوي، مشارك في بعض العلوم، من أهل الهند، توفي سنة1158هـ،1745م، من آثاره: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، وسبق الغايات في نسق الآيات. انظر:= =البغدادي: هدية العارفين، 326/2. وخير الدين الزِركلي: الأعلام، قاموس تراجم، لأشهر الرجال والنساء العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1986،7/188-189.

جانبه في الاختلاف».[36] وذلك لا يعني أن الحكم بالراجح يقطع الحكم المرجوح بالكلية، بل يجب العطف على المرجوح بحسب مرتبته؛ وهذا مستند مالك -رحمه الله- فيما كره أكله، فإنه حكم بالحلِّ عند ظهور الدليل، وأعطى المعارض شيئا من أثره فحكم بالكراهة. كما قال ابن العربي[37]: «فالحال في ذلك مترددٌ ولأجله اختار المتوسِّطون من علمائنا الكراهية في هذه المحرمات، توسُّطا بين الحلِّ والحرمة؛ لتعارض الأدلة، وإشكال مأخذ الفتوى فيها».[38]

وذهب إلى هذا الاتجاه الإمام الشاطبي[39] في الموافقات، حيث فرق بين الخلاف الذي هو متابعة الهوى، والاختلاف الذي يقع في الآراء الاجتهادية للمسائل الدائرة بين طرفين يتعارضان في أنظارهم أو إلى خفاء بعض الأدلة أو عدم الإطلاع عليها، فقال: «فالخلاف -الذي هو في الحقيقة خلاف- ناشئ عن الهوى المضل لا عن تحري قصد الشارع بإتباع الأدلة على الجملة والتفصيل،..وإذا دخل الهوى أدى إلى إتباع المتشابه..والتقاطع والعداوة والبغضاء لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى بإطلاق».[40]

ومن ثمة كان الخلاف في نظره اجتهاد غير معتبر شرعا؛ لأن التعبد به راجع إلى إتباع الهوى، لا إلى تحري مقصد الشارع بإتباع الأدلة.[41]

فالاجتهاد غير المعتبر، هو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه؛ لأن حقيقته أنه رأي لمجرد التشهي، وإتباع للهوى.[42]

---

[36] التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، 1382هـ-1963م، 220/2.

[37] هو محمد بن عبد الله بن محمد المعروف بابن العربي المعافري، من أهل إشبيلية يكنى أبا بكر الإمام الحافظ، المتبحر، لما جح مع أبيه لقي بالشام أبانصر المقدسي، وأبا سعيد الزنجاني، وأبا حامد الغزالي، وكان من أهل التفنن في العلوم، والجمع لها، وصنف في غير فن تصانيف مليحة كثيرة حسنة مفيدة منها: أحكام القرآن، وكتاب المسالك في شرح موطأ مالك، وكتاب القبس على موطأ مالك، والمحصول في أصول الفقه، وتوفي سنة543هـ. انظر: ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ص376-377-378. ومحمد مخلوف: شجرة النور الزكية،1/136-137.

[38] ابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، 1145/3.

[39] هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، المالكي الشهير بالشاطبي، أبو إسحاق، محدث، فقيه أصولي، لغوي، نحوي، مفسر، ورع، بارع في العلوم، من أفراد العلماء المحققين الأثبات، وأكابر الأئمة، توفي سنة 790هـ. ومن مؤلفاته: الموافقات في الأصول، شرح على الخلاصة في النحو، عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق، الاعتصام، والمجالس شرح به كتاب البيوع من البخاري. انظر: أحمد باب التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ص48-49. ومحمد مخلوف: المصدر السابق، ص231.

[40] الشاطبي: الموافقات، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 222/4.

[41] الشاطبي: الموافقات، 222/4.

وقال عن بيان ما لا يعد خلافا في نظره بالمعنى السابق ذكره ونعته بالاختلاف: «إن ما يُعتد به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة إلى الوفاق، وبيان ذلك: أن الشريعة راجعة إلى قول واحد والاختلاف في مسائلها راجع إلى دورانها بين طرفين واضحين يتعارضان في أنظار المجتهدين».[43] ثم قال: «فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد»[44].

ومن هنا يتبين الفرق بين الخلاف بهذا الاستعمال، والذي عرفه أهل اللغة بأنه المضادة وبين الاختلاف الذي سبق الكلام عنه. وأوضح أن الاختلاف ناشئ عن الاجتهاد المعتبر شرعا والخلاف ناشئ عن الهوى، وأن الآراء التي يُتَوَصَّلُ إليها عن طريق النظر في الأحكام الشرعية تدخل في موضوع الاختلاف إذا وقعت موقعها وصدرت عمن هو أهل لها، أما إذا كانت مخالفة للكتاب والسنة والإجماع، أو قولا من غير دليل فلا تكون معتبرة وتكون خلافا.

والحقيقة أن التفرقة بين الخلاف والاختلاف التي قال بها الإمام الشاطبي، هي منه محض اصطلاح لا نرى بها سندا قويا ينهض حجة للتفرقة بينهما، فمعظم الفقهاء يستعملون الخلاف والاختلاف في معنى واحد، هو: ما لا يتفق عليه الفقهاء في مسائل الاجتهاد بغض النظر عن صواب أو خطأ أو شذوذ الرأي الذي يقال، فمن هذه الاستعمالات قول ابن السيد البطليوسي[45]: «وليس غرضي من كتابي هذا أن أتكلم في الأسباب التي أوجبت الخلاف الأعظم بين سلف وخلف من الأمم، وإنما غرضي أن اذكر الأسباب التي أوجبت الخلاف بين أهل ملتنا الحنيفية، حتى صار من أهلها المالكي والشافعي والحنفي والأوزاعي ومن ذوي مقالاتهم»[46] وما

---

[42] الشاطبي: المصدر نفسه، 167/4.

[43] الشاطبي: المصدر نفسه، 220/4.

[44] الشاطبي: المصدر نفسه، 220/4-221.

[45] عبد الله بن محمد بن السيِّد البطليوسي (أبو محمد) أديب، نحوي، لغوي، فقه أصولي، مشارك في أنواع من العلوم، ولد سنة(444 هـ) في مدينة بطَلْيوس بالأندلس، وسكن بلنسية، وتوفي بها(521هـ)، من تصانيفه الكثيرة: شرح سقط الزند لأبي العلاء المعري، وشرح موطأ الإمام مالك، والإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم. انظر: ابن فرحون: الذيباج المُذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت،= =ط1417،1هـ-1996م، ص228-229. ومحمد مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، 130/1. وعمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، 121/6.

[46] ابن السيد البطليوسي: الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أو جبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم، تحقيق، د. محمد رضوان الدّاية، دار الفكر، دمشق ، سورية، ط3، 1407هـ-1987م، ص29.

قاله شيخ الإسلام ابن تيمية[47] في مجموع الفتاوى: «هو أقوى من كثير من الأقيسة... التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذاهب والخلاف وأصول الفقه».[48] وجاء في مقدمة ابن خلدون: «فاعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافا لابد من وقوعه لما قدمناه...».[49] وهذا هو رأي القرطبي حيث ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿**ولا تفرقوا**﴾ [آل عمران: 103]، فقال: «وليس فيه دليل على تحريم الاختلاف في الفروع؛ فإن ذلك ليس اختلافا إذ الاختلاف ما يتعذر معه الائتلاف والجمع، وأما حكم مسائل الاجتهاد فإن الاختلاف فيها بسبب استخراج الفرائض ودقائق معاني الشرع؛ ومازالت الصحابة يختلفون في أحكام الحوادث وهم مع ذلك متآلفون».[50]

والواضح من كلام البطليوسي وابن تيمية وابن خلدون والقرطبي أن المراد من كلمة الخلاف هو ما يصدر عن الفقهاء من آراء بغض النظر عن قيمتها أو صوابها أو خطئها، وهذا هو معنى الاختلاف.

والصواب: أن الاصطلاح الفقهي يشمل الخلاف والاختلاف لا فرق في ذلك عند جمهور الفقهاء والأصوليين، كما يشمل معنى التعارض والتضاد بين الآراء في فهم نصوص الشريعة؛ إذ موضوع الاختلاف عند الأصوليين: هو ما تعددت فيه آراء المجتهدين في المسائل التي لم يرد فيها دليل قطعي من الأمة، إذ محل الاجتهاد المعتبر هو ما يتردد فيه طرفان ويظهر في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في إحداهما والنفي في الآخر، فلم تنصرف البتة إلى طرف النفي أو إلى

---

(47) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن علي بن عبد الله بن تيمية الحراني، ثم الدمشقي، الحنبلي، شيخ الإسلام (تقي الدين أبو العباس)، محدث، حافظ، مفسر، فقه، مجتهد، مشارك في أنواع من العلوم. ولد بحران سنة661هـ، وقدم مع والده وأهله إلى دمشق وهو صغير. حدث بدمشق، ومصر، والثغر، وقد امتحن، وأوذي مرات، وحبس بقلعة القاهرة والإسكندرية، وبقلعة دمشق مرتين، وتوفي بها سنة728هـ. ومن مصنفاته الكثيرة: مجموعة فتاويه، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، منهاج السنة النبوية، وبيان الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. انظر: ابن حجر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م، 1/88-89 وما بعدها. وابن كثير: البداية والنهاية، دار البيان العربي، القاهرة، 2006م، 7/507-508-509.

(48) ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، 20/42.

(49) عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، ص456.

(50) القرطبي:جامع لأحكام القرآن، 4/168.

طرف الإثبات. وكل المسائل التي وقع فيها الاختلاف إنما وقع فيها؛ لأنها دائرة بين طرفين واضحين فحصل الإشكال والتردد.[51]

وعلى ذلك يكون الاختلاف بمعنى التعارض عند معظم الأصوليين.

ثالثا- **الفرق بين الاختلاف والتعارض**

1- **التعارض في اللغة**: هو اعتراض كل واحد من الأمر الآخر، مأخوذ من أن كل أمر أصبح في عَرض الآخر دون طوله، قال صاحب القاموس: «اعترَضَ صار كالخشبة المُعترِضَةِ في النهر، والاعتراض المنع، والأصل فيه أن الطريق إذا اعترض فيه بناءٌ أو غيره منع السابلَة من سُلوكِه».[52]

ومنه سمِّي السحاب عارضا في قوله تعالى: ﴿**قالوا هذا عَارِضٌ مُّمطِرُنَا**﴾ [الأحقاف: 23]؛ لأنه يمنع ضوء الشمس من الوصول إلى الأرض، وذلك لعرضه في بعض أرجاء السماء حين نشأ.[53] ومنه أيضا: تعارض البيانات لدى القاضي، فإن كل بينةٍ تعترض الأخرى وتمنع نفاذها. ومنه اعتراضاتُ الفقهاء؛ لأنها تمنعُ من التمسُّكِ بالدليل.[54]

2- **وأما التعارض في اصطلاح الأصوليين**: فقد تتعددت فيه التعاريف، وكثرت حوله العبارات، والمغايرة في القيود؛ ومنها ما ذكره صاحب البحر المحيط فقال عنه: «هو تقابل الدليلين على سبيل الممانعة»[55]، بمعنى أن يقتضي أحد الدليلين حكما في واقعة ما، خلاف ما يقتضيه الدليل الآخر فيها؛ بحيث يظهر للمجتهد تمانع الدليلين في محل ما، ظاهريا لا جوهريا؛ إذ لا تناقض في أحكام الشريعة؛ لأنها جارية على نسق واحد لا اختلاف فيه.[56] بل هو من باب تصحيح الصحيح، وإبطال الباطل في حالة التعارض الذي لا يمكن معه الجمع مطلقاً؛ كأن يكون أحد الدليلين أقوى من الآخر بالذات؛ أي بوصف غير تابع كالنص مع القياس، والواجب في هذا القسم العمل بالأقوى وترك الأضعف، ولا يسمى هذا ترجيحا؛ لأن الترجيح مبني على التعارض،

---

[51] الشاطبي: الموافقات، 4/155-156.

[52] الفيروزابادي: القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ-1995م، 2/513.

[53] الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، مج9/26/17.

[54] الفيومي: المصباح المنير، معجم عربي-عربي، المكتبة العصرية، بيروت، 1425هـ-2004م، ص209.

[55] الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب، القاهرة، ط1، 1414هـ-1994م، 8/119.

[56] الشاطبي: المصدر السابق، 4/118-120.

كما ذهب إلى ذلك الزركشي[57] حيث قال: «والقصد منه -التعادل والترجيح- تصحيح الصحيح، وإبطال الباطل،...ذلك أن الأدلة الظنية قد تعارض بعارض في الظاهر بحسب جلائها وخفائها، فوجب الترجيح بينهما والعمل بالأقوى، والدليل على تعيين الأقوى، أنه إذا تعارض دليلان أو أمارتان فإما أن يعملا جميعا، أو يلغيا جميعا، أو يعمل بالمرجوح والراجح وهذا متعين».[58]

ولذلك فسر القرطبي قوله تعالى: ﴿**أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كبيرًا**﴾ [النساء:81]، فقال: «وإنما أراد اختلاف التناقض».[59]

وفصل الجصاص[60] معنى الاختلاف في هذه الآية وحمله على ثلاثة أوجه:

- **أحدها**: اختلاف التناقض بأن يدعو أحد الشيئين إلى فساد الآخر.

- **والثاني**: اختلاف التفاوت؛ وهو أن يكون بعضه بليغا وبعضه مرذولا ساقطا، وهذان الضربان من الاختلاف منفيان عن القرآن وهو إحدى دلالات إعجازه؛ لأن كلام سائر الفحصاء والبلغاء إذا طال مثل السور الطوال من القرآن، لا يخلو من أن يختلف اختلاف التفاوت.

---

[57] هو محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشي، الشافعي، بدر الدين أبو عبد الله ، فقيه، أصولي، محدث، أديب، تركي الأصل، مصري المولد سنة 745هـ، أخذ عن جمال الدين الإسنوي، وسراج الدين البلقيني ولازمه حتى ولي القضاء، ورحل إلى حلب، وسمع الحديث بدمشق وغيرها، ودرّس وأفتى، وولي مشيخة خانقاه كريم الدين بالقرافة الصغرى، وكان منقطعا في منزله لا يتردد إلى أحد، وتوفي بالقاهرة، سنة 794هـ، ومن تصانيفه: البحر المحيط في أصول الفقه، شرح التنبيه للشيرازي في فروع الفقه الشافعي، شرح جمع الجوامع للسبكي، شرح علوم الحديث لابن الصلاح، وشرع في شرح البخاري فتركه مسودة. انظر: ابن حجر العسقلاني: الدُرر الكامِنة في أعيان المائة الثامنة، 241/3-242. والبغدادي: هدية العارفين، 184/2-185.

[58] الزركشي: البحر المحيط، 119/8.

[59] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 290/5.

[60] هو أحمد بن علي أبو بكر الرازي، الحنفي، المعروف بالجصّاص، الإمام الكبير الشأن، فقيه مجتهد، أصولي، مفسر، ولد سنة 305هـ، ورد بغداد في شبيبته، ودرس، وجمع، وتخرج به المتفقهة، إمام أصحاب أبي حنيفة في وقته، وأمتنع عن تولي القضاء، وتوفي ببغداد سنة 370هـ. ومن تصانيفه: شرح الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني، شرح مختصر الطحاوي في فروع الفقه الحنفي، الفصول في الأصول، وأحكام القرآن، وشرح كتاب الخصاف في أدب القاضي على مذهب أبي حنيفة. انظر: أبو الوفاء الحنفي: الجواهر الْمُضيَّة في طبقات الحنفية، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة، القاهرة، ط2، 1413هـ-1993م، 220/1 ما بعدها. وحاجي خليفة: كشف الظنون،32/1-46. وابن كثير: البداية والنهاية، 344/6.

- **والثالث**: اختلاف التلاؤم وهو أن يكون الجميع متلائما في الحسن؛ كـــاختلاف وجـــوه القراءات ومقادير الآيات واختلاف الأحكام في الناسخ والمنسوخ، فقد تضمنت الآية الحض على الاستدلال بالقرآن لما فيه من وجوه الدلالات على الحق الذي يلزم اعتقاده والعمل به.[61]

والواقع أن التعارض أعم من الاختلاف؛ إذ التعارض حسب ما مر من الضد والمنافي والممانع ولا يلزم من كل المختلفين أن يكونا مختلفين متعارضين وإن كان كل ضدين مختلفين.

وعد الشاطبي الاختلاف والتعارض بمعنى واحد إذا لم يمكن الجمع بين الدليلين، حيث ذكـــر أن: «مَحال الاجتهاد المُعتَبِر هي ما ترددت بين طرفين وضح في كل واحد منها قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر، فلم تنصـــرف البتـــة إلى طـــرف النفـــي ولا إلى طـــرف الإثبات..لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف، حتى تنتـــهي إمـــا إلى العلم وإما إلى الشك. إلا أن هذا الاحتمال تارة ويقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى؛ فـــإن لم يقو رجع إلى قسم المتشابهات»[62] فسبب التعارض أن محال الخلاف دائرة بين طـــرفي نفـــي وإثبات غير واضحين لهما، وهي ما تسمى عنده بالواسطة، فإذا تجاذبها الدليلان معا: دليل النفـــي ودليل الإثبات، فتعارض عليها الدليلان، فـــاحتيج إلى التـــرجيح وإلا فـــالتوقف وتصـــير مـــن المتشابهات.[63]

فالتعارض والاختلاف عنده بمعنى واحد في هذا النوع، الذي يحصل فيه الإشكال والتـــردد؛ للمجتهد لعدم وجود كلية معينة تجمع شتات الجزئيات، حين تنـــزيل النصوص في الحادثة المجتهد فيها، بخلاف الأنواع الأخرى للتعارض الذي يمكن الجمع فيها بين الدليلين المتعارضين والتـــرجيح فيها راجع إلى وجه من وجوه الجمع وإبطال أحد المتعارضين.[64]

رابعا- مجـــالات الاختـــلاف

يمكن حصر مجالات الاختلاف في أربعة جوانب أساسية:

---

[61] الجصاص: أحكام القرآن، دار المصحف، القاهرة، دون تاريخ طبع، 182/3.

[62] الشاطبي: الموافقات، 155/4-156.

[63] الشاطبي: المصدر نفسه،295/4.

[64] الشاطبي: المصدر نفسه، 297/4-298.

أما **الأول**: فهو اختلاف عقول البشر ونفوسهم؛ كما قال تعالى: ﴿**ولا يزالون مختلفين إلا من رَحِمَ ربُك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربِّك...**﴾ [هود: 118]؛ قال ابن عاشور: «لكن الحكمة التي أقيم عليها نظام هذا العالم اقتضت أن يكون نظام عقول البشر قابلا للتّطوّح بهم في مسلك الضلالة أو مسلك الهدى...فلا جرم أن الله خلق البشر على نظام من شأنه طريان الاختلاف بينهم في الأمور، ومنها أمر الصلاح والفساد في الأرض وهو أهمها وأعظمها ليتفاوت الناس في مدارج الارتقاء ويسموا إلى مراتب الزلفى فتتميز أفراد هذا النوع في كل أنحاء الحياة».[65] فاختلاف العقول مؤدي إلى اختلاف الآراء والفهوم، وقد عبر الإمام الشافعي عن ذلك بقوله: «...لأن الرأي إذا كان تفُرِّق فيه»[66]، و«كان» هنا تامة، بمعنى: وُجِدَ؛ أي إذا وجد الرأي في أمر ما حصل التفرق ودخل الاختلاف، وتعددت الآراء، وتباينت المفاهيم.

ومن هنا كان الرأي مما تتعارض فيه الأمارات والقدرات العقلية، وتتفاوت فيه المهارات، والمدارك البشرية؛ ولأجل ذلك يتأكد التنبيه على اختلاف المدارك بين المتلقين للخطاب عن الرسول ﷺ، وبين المجتهدين في اعتمادهم على ذلك في استنباط الحكم الشرعي وتحريره.[67]

والثاني: فهو الاختلاف في الأديان؛ كشريعة محمد والشريعة اليهودية، والنصرانية وكذا التديّن بعدم الدين، كالإباحية والإلحاد، وسائر النحل، والفلسفات، والمعتقدات، والأهواء، ومحاولة كل أمة إقامة البراهين على صحة دينها ومعتقداتها كما في قوله تعالى: ﴿**وقَالتِ اليَهُودُ لَيْسَتِ النَّصارى على شيءٍ وقالتِ النَّصارى لَيْسَتِ اليَهُودُ على شيءٍ وهُم يَتْولُونَ الكِتَابَ**﴾ [البقرة: 112].

ويلحق بهذا أيضا الاختلاف في أصول الدين، فقد حذر الله سبحانه وتعالى منه في قوله: ﴿**ومَا اخْتَلَفَ الذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ إلا من بَعدِ ما جَاءَهُمُ العِلمُ بَغْياً بينَهُم**﴾ [آل عمران: 19]. فهذا إشارة إلى أن اختلافهم ناشئ عن بغي بعضهم على بعض، ومنها أنهم أجمعوا على مخالفة الإسلام والإعراض عنه بغيا منهم وحسدا.[68]

---

[65] ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، 188/12.

[66] الشافعي: الأم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دون تاريخ الطبع، كتاب: جماع العلم، باب: حكاية قول من رد خبر الخاصة، مج279/7/4.

[67] محمد الحبيب بن الخوجة: محمد الطاهر بن عاشور، وكتابه: مقاصد الشريعة الإسلامية، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ-2004م، 236/2.

[68] ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، 197/3-198

والثالث: فهو الاختلاف في أمور العقيدة في الشريعة المحمدية؛ كاختلاف الخوارج والشيعة والقدرية والجبرية، والجهمية، مما قد يؤول اختلافه إلى القسم الثاني؛ إذا كان في رد أصل من الأصول المجمع عليها كالكتاب والسنة.

أما الرابع: الاختلاف في الفروع الفقهية، والمسائل الفرعية الشرعية التي تعتمد غالبا على الأدلة الظنية سواء من حيث ثبوتها أو دلالتها؛ كاختلاف الصحابة والتابعين، وأصحاب المذاهب الفقهية من بعدهم[69]. فهذا هو الاختلاف الذي سوَّغه العلماء واستعملوه، وأقرَّ بعضهم بعضا عليه. وهو الذي قصده الإمام ابن قدامة[70] في مقدمة كتابه المغني، حين قال: «إن الله تعالى جعل هذه الأمة مع علمائها، كالأمم الخالية مع أنبيائها، وأظهر في كل طبقة فقهائها أئمة يتقدى بها، وينتهي إلى رأيها. وجعل في سلف هذه الأمة من الأعلام، من مهد بهم قواعد الإسلام، وأوضح بهم مشكلات الأحكام، اتفاقهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة، تحيا القلوب بأخبارهم، وتحصل السعادة باقتفاء آثارهم».[71] فانظر كيف اعتبر اختلاف الأئمة رحمة وسعة، فهي في ميدان الفروع نعمة على الأئمة والأمة لا نقمة، ومنفعة عامة لا مضرة.

فاختلاف المذاهب الفقهية نعمة كبيرة وفضيلة جسيمة خصت بها هذه الأمة، فلا تنحصر في تطبيق شرعي واحد حصرا لا مناص لها منه إلى غيره، بل إذا ضاق بالأمة مذهب أحد الأئمة الفقهاء في وقت ما، أو في أمر ما، وجدت في المذهب الآخر سعة ورفقا ويسرا، سواء أكان ذلك في شؤون العبادة أم في المعاملات وشؤون الأسرة والقضاء والجنايات على ضوء الأدلة الشرعية.

الفرع الثاني: تعريف الفقهي

أولا: تعريف الفقهي في اللغة:

---

[69] محمد عوّامة: أدب الاختلاف في مسائل العلم و الدين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط2، 1418هـ-1997م، ص14.

[70] هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الأصل ثم الصالحي الدمشقي، الحنبلي، أبو محمد، موفق الدين ، عالم، فقيه، مجتهد. ولد بجماعيل من عمل نابلس سنة541هـ، وقدم دمشق مع أهله وله عشر سنين، وأرتحل إلى بغداد مرتين، وتفقه بها على مذهب الإمام أحمد، وبرع وأفتى وناظر، ثم رجع إلى دمشق وكان شيخ الحنابلة في عصره، وإماماً من أئمة المسلمين، وتوفي بدمشق سنة 620هـ. ومن تصانيفه: البرهان في علوم القرآن، المغني في شرح الخِرَقِيِّ في الفقه، التبيين في أنساب القرشيين، الروضة في الأصول، الكافي، والمقنع للحفظ. انظر: أحمد بن رجب: كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت، 1952، 133/4 وما بعدها.

[71] ابن قدامة: المغني والشرح الكبير، دار الكتاب العربي، بيروت، 1403هـ-1983م،3/1.

نسبة إلى الفقه، والفقه في اللغة هو العلم بالشيء والفهم له، والفطنة، كما تطلق على فهم غرض المتكلم من كلامه، جاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس[72]: «الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح يدل على إدراك الشيء والعلم به، نقول: فقهت الحديث أفقهه، وكل علم بشيء فهو فقه».[73]

وجاء في لسان العرب لابن منظور: «الفقه، العلم بالشيء والفهم له، والفقه الفطنة».[74] فالفقه لغة ليس مجرد فهم اللفظ، وتصور معناه: إنه قدر زائد على هذا إنه الفهم الدقيق العميق الذي يقتضي بذلا للجهد العقلي، ولا يقف عند حد ظاهر اللفظ: ولكنه يتجاوزه إلى ما يوحي به –اللفظ– من دلالات، ويتضمنه من توجيهات وإشارات، وفي القرآن الكريم قال تعالى: ﴿**قالوا يا شعيب ما نفقَهُ كثيرًا مما تقول**﴾ [هود:91]؛ أي: ما نعلم حقيقة كثير مما تقول وتخبرنا به، أو ما نفقه كثيرا مما ترمي إليه من وراء ظواهر أقوالك.[75]

ويقول ابن القيم[76]: «والفقه أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرّد وضع اللفظ في اللغة وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم. وقد قال تعالى: ﴿**فَمَالِ هَؤُلاءِ القَومِ لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً**﴾ [النساء: 77]. فذم من لم يفقه كلامه».[77]

---

(72) هو أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرازي أبو الحسن اللغوي المالكي الهمداني، توفي سنة 369 هـ، وقيل سنة 390هـ.كان جوادا كريما، و فقيهاً شافعياً، فصار مالكياً، من تصانيفه اختلاف النحاة، أخلاق النبي، تمام الفصيح في اللغة، جامع التأويل في تفسير التنزيل، حلية الفقهاء، خلق الإنسان، ذخائر الكلمات، ذم الخطأ في الشعر، فقه اللغة، كتاب دار العرب، كتاب المثلثة في اللغةن كفاية المتعلمين في أخلاق النحويين، مأخذ العلم، الجمل في اللغة، المحصل في النحو، محنة الأريب، المسائل الفقهية في المقامة الطبية، مقاييس اللغة، المقدمة في النحو، الوجوه والنظائر. وانظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء، (أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط، 1411هـ-1991م، 533/1 وما بعدها.

(73) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، 442/4، مادة: فقه.

(74) ابن منظور: لسان العرب، 3450/5، مادة: فقه.

(75) الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، مج6/ 64/12.

(76) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي، ثم الدمشقي، الحنبلي ، المعروف بابن قيم الجوزية، شمس الدين، أبو عبد الله، فقيه، أصولي، مجتهد، مفسر، متكلم، نحوي، محدث، مشارك في غير ذلك. ولد بدمشق سنة 691هـ، وتفقه وأفتى، ولازم ابن تيمية، وسجن في قلعة دمشق، وتوفي سنة 751هـ، ومن تصانيفه الكثيرة: إعلام الموقعين عن رب= =العالمين، زاد المعاد في هدى خير العباد، تهذيب سنن أبي داود، وشفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. انظر: أحمد بن رجب: ذيل طبقات الحنابلة، 447/4 وما بعدها. وابن كثير: والبداية والنهاية: 7/594-595-596.

(77) ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، المكتبة العصرية، بيروت، 1407هـ-1987م، 219/1.

وأما الفهم فيطلق عليه الفقه، كما يطلق على مجرد تصوّر المعاني بحسب الوضع اللغوي، وهو أيضا يطلق على جودة استعداد الذهن للاستنباط، كما يقول الآمدي[78]: «الفهم عبارة عن جودة من جهة تهيئه لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب، وإن لم يكن المتصف به عالما كالعامي الفطن».[79]

ثانيا: **وأما الفقه اصطلاحا**: فهو وثيق الصلة بمعناه اللغوي، فيطلق على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية –قطعية كانت أم ظنية–؛ أي معرفة الإنسان بها معرفة تفصيلية مستمدة من أدلتها، فيكون الفقه صفة علمية للإنسان يعتبر بها فقيها[80]. وهو أمر يقتضي من المجتهد استفراغ الوسع في البحث والنظر، وهذا يقتضي دقة الفهم والتعمق في العلم والوقوف –بقدر الطاقة والاستطاعة– على بواطن الأمور دون الاكتفاء بظواهرها، فمن لا يعرف من الأمور إلا ظواهرها لا يسمى فقيها.[81]

فالفقه بهذا المعنى هو الاجتهاد؛ لأنه استنباط الأحكام الشرعية من دلائلها التفصيلية الخاصة بها، نصا أو دلالة ولا يتمكن من ذلك إلا المجتهد.[82]

و لم تكن كلمة الفقه يراد بها في العصر الأول، هذا المعنى الاصطلاحي المحدد الذي عرفه العلماء والفقهاء بعد تمايز العلوم. وإنما كان المراد بكلمة الفقه في ذلك العصر "العلم بأحكام الدين" بصفة عامة لا يميزون بين علم العقائد وعلم الوجدانيات (الأخلاق) والعبادات والمعاملات بجميع فروعها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**فَلَولاَ نَفَرَ من كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُم طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا في الدِّين ولِيُنذِرُوا قَوْمَهُمُ إذَا رَجَعُوا إليهِم لَعَلَّهُم يَحْذَرُون**﴾[التوبة: 123]. فالفقه في الدين، إنما هو العلم بالشريعة كلها، لا أحكام الشريعة التفصيلية العملية الخاصة.

---

[78] هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، الآمدي، الحنبلي ثم الشافعي، الدمشقي، سيف الدين أبو الحسن، فقيه، أصولي، متكلم، منطقي، حكيم. ولد بآمد سنة 551هـ، وأقام ببغداد، ثم انتقل إلى الشام، ثم إلى الديار المصرية، وتوفي بدمشق سنة 631هـ، ومن تصانيفه الكثير: غاية المرام في علم الكلام، دقائق الحقائق في الحكمة، إحكام الأحكام في أصول الفقه وأبكار الأفكار في أصول الدين، وغاية الأمل في علم الجدل. انظر: ابن خلّكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، بتحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1971، 3/293-294. وابن كثير: البداية والنهاية:7/189-190.

[79] الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، المكتب الإسلامي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دمشق، ط2، 1402هـ، 6/1.

[80] مصطفى الزرقاء: المدخل الفقهي العام، مطابع ألف باء الأديب، دمشق، 1967هـ-1968م، 54/1.

[81] محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 420/9.

[82] فتحي الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1414هـ-1994م، 15/1.

ثم بعد ذلك استقل الفقه بالجانب العملي من الشريعة، أو بتصرفات الإنسان من وصفها بالأحكام الشرعية من الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة، والحرمة، والصحة والفساد والبطلان.

فالخلاف والاختلاف الفقهي يدور حول هذا المعنى للفقه الإسلامي؛ إذ هو تعدد الفهوم وإدراك معاني النصوص وعللها ومراميها، عن طريق الاستنباط من النصوص اجتهادا، أو من معقولها فيما لا نص فيه، أو من معقول جملة نصوص، تنهض بمعنى عام كلي، وتبني عليها الأحكام فيما لا نص فيه. فالخلاف الفقهي فيه تتنوع النظريات والنظرات والمبادئ، والطرائق في استمداد الأحكام وتقريرها.

المطلب الثاني: ظهور الخلاف في الفروع وأهم أسبابه

وأتناول في هذا المطلب نشأة الاختلاف في الفروع الفقهية، وكيف توسع منذ زمن الصحابة والتابعين، وما هي أهم الأسباب الدافعة إليه؟.

الفرع الأول: ظهور الخلاف في الفروع

يعود ظهور الاختلاف في الفروع الفقهية إلى نشأة الاجتهاد في الأحكام، فقد بدأ يسيرا قليلا في زمن النبي ﷺ كاختلاف الصحابة في حكم الصلاة في الطريق إلى بني قريظة «**فذكر ذلك للنبي فلم يعنّف واحدا منهم**».[83] وما رواه أبو سعيد الخدري قال: «**خرج رجلان في سَفَرٍ، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فتيمما صعيدًا طيبا، فصليا، ثم وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما الوضوء و الصلاة، ولم يُعِدِ الآخر، ثم أتيا رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يعد: ﴿أصبتَ السُّنَةَ، وأجزَأتكَ صَلاَتكَ﴾، وقال للذي توضأ وأعاد: ﴿لكَ الأجرُ مرَّتين﴾**.[84]

---

[83] أخرجه البخاري في كتاب: صلاة الخوف، باب: الطالب والمطلوب راكبا وإيماءً، رقم: 946، انظر: ابن حجر: فتح الباري، 506/2. و أخرجه مسلم في كتاب الجهاد والسير، باب: المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين. النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج97/12/6.

[84] أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب: في المتيمم يجد الماء بعد ما يصلي في الوقت، رقم: 338. قال: أبو داود: وذِكرٌ أبي سعيد الخدري في هذا الحديث ليس بمحفوظ، وهو مرسل. انظر: أبو داود: سنن أبي داود، تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين

وقد استغنى الناس بالوحي الذي كان ينـــزل على رسول الله ﷺ، فلم يكونوا يختلفوا كـــثيرا، كما لم يكونوا يسألون إلا عما ينفعهم.[85]

ولكن الاختلاف توسع وزاد بوفاة رسول الله ﷺ، وتوزع الصحابة في الأمصار المفتوحة وهو أمر طبيعي؛ لأن حكمة الله اقتضت أن يكون كثير من النصوص محتملة لأكثر من معنى واحد؛ إذ أنزل القرآن بلسان عربي مبين واحتمال الألفاظ في اللغة أمر مُسَلَّمٌ به، وكـــأن الله أراد بـــذلك التوسعة على الناس، وإفساح المجال أمام العقول؛ لتعمل وتستنبط من كلامه وكلام رســـوله ﷺ، كما قال القاسم بن محمد[86]: لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز[87] -رحمه الله-: «ما أحب أن أصحاب محمد ﷺ لا يختلفون؛ لأنه لو كان قولا واحدا لكان الناس في ضيق، وأنهـــم أئمـــة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم لكان سنة».[88] ومعنى هذا أنهم فتحوا للنـــاس بـــاب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه؛ لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق، فوسع الله على الأمة بوجود الخلاف الفروعي فيهم، وفتح بابا للدخول في هذه الرحمة. وأشار إلى هذا المعنى الزركشي فقال: «اعلم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة بل جعلها ظنيـــة قصـــدا للتوسيع على المكلفين، لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه».[89]

كما اقتضت حكمة الله في خلقه، أن يجعلهم متفاوتين في عقولهم ومداركهم. ليكمل الكون، ويبرز ميدان التفاضل والتمايز بالعلم والعقل، فالبشر مختلفون في مواهبهم واستعداداتهم واتجاهاتهم

عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت،93/1. والدارمي في كتاب الصلاة والطهارة، باب: التيمم، رقم:735. الدارمي: سنن الدارمي، دار الفكر، بيروت.190/1.

[85] الدهلوي: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، دار النفائس، بيروت، ط2، 1404هـ-1984م، ص16.

[86] هو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، تفقه على عمته عائشة ﷺ، وهي التي ربته، قال أبو الزناد: ما رأيت فقيها أعلم من القاسم وما رأيت أحدا أعلم بالسنة منه، توفي سنة 106هـ. انظر: ابن حجر العسقلاني: كتاب تهـــذيب التهـــذيب، دار الفكر، ط1، 1404هـــ-1984م، 299/8-300. والحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإســـلامي، دار الكتـــب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـــ-1995م،355/1.

[87] هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص الأموي، أمير المؤمنين ، الخليفة العادل، المجمع على عدالته، الإمام الحافظ، كان عمر تابعيًّا جليلا، روى عن أنس بن مالك، والسائب بن يزيد، وروى عن خلق مـــن التـــابعين، وتـــوفي ســـنة 101هـــ. انظر: ابن حجر: المصدر السابق،418/7 ما بعدها. وابن كثير: البداية والنهاية، 307/5 وما بعدها إلى 325.

[88] الشاطبي: الاعتصام، تحقيق العلامة: السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1408هـــ-1988م، 170/2-171.

[89] الزركشي: البحر المحيط، 119/8.

وعقولهم وطبائعهم وغرائزهم، وقد أشار القرآن إلى هذا الاختلاف ونبه إلى دلالته فقال تعالى: ﴿**ومن آياتِهِ خَلْقُ السَّمَوَات والآرضِ واختِلاَفُ ألْسنَتِكُم وألْوَانِكُمُ**﴾ [سورة الروم:21].

وبناء عليه توالى الاختلاف في الأحكام في زمن الصحابة رضوان الله عليهم، حتى امتد إلى تابعيهم، واتسع نطاقه في زمن التابعين وتابعيهم، تبعا لكثرة الحوادث الجديدة، والمسائل المستحدثة التي تحتاج إلى بيان الحكم فيها، فكان اتساع الاختلاف في الأحكام الفقهية الفرعية أمرا طبيعيا، اقتضته طبيعة الحياة العلمية والعملية وظروف البلاد والعباد.

ولقد كان لهذا الاختلاف الذي نشأ بعدهم عند التابعين وتابعيهم وأصحاب المذاهب الفقهية أسباب كثيرة دعت إليه.

الفرع الثاني: أسباب الاختلافات الفقهية

تبين مما سبق ذكره أن اختلاف العلماء في استنباط المسائل الفقهية الفرعية وتعدد الآراء في المسألة الواحدة، أمر طبيعي تبعا للأسباب الأساسية المقتضية لذلك الاختلاف، حيث يرجع إلى أصلين أساسين:

أحدهما: الاختلاف الذي يدخل من خلال النصوص الظنية.

والثاني: والاختلاف الواقع في المدارك والأفهام، ومن هنا اختلف العلماء في بيان أسباب الاختلاف بين مفصل لها ومجمِل ما فيها، وهي ترجع إلى:

- اختلافهم في كون النص دليلا أو غير دليل.
- اختلافهم في ثبوت النص أو عدم ثبوته.
- اختلافهم في الترجيح عند التعارض.
- اختلافهم في أنواع الدلالات وسائر طرق الاستفادة –القواعد الأصولية، والقواعد اللغوية–.
- اختلافهم في التمسك بظاهر النص أو بالمعنى المقصود منه.
- ثم يأتي بعد كل هذا تفاوتهم في الإحاطة وفي الأفهام وملكة الاستنباط وكمال الذوق الفقهي.

وقد عرض لهذه الأسباب ابن حزم[90] في الإحكام[91] وابن تيمية في: الملام[92] وقال كل منهما: إنها عشرة.

---

[90] هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف الفارسي الأصل، الأندلسي المولد، القرطبي، اليزيدي أبو محمد، أديب، أصولي، محدث، حافظ، متكلم، مشارك في التأريخ والأنساب والنحو واللغة والشعر والطب، والمنطق، والفلسفة

وأما ابن السيد البطليوسي فقد حصرها في ثمانية، في كتابه: الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف.[93]

وسأحاول حصر هذه الأسباب جميعا في نقاط إجمالية، تتفرع عنها الأسباب التفصيلية الأخرى:

النقطة الأولى: الاختلاف في ثبوت النص وعدم ثبوته بالنسبة للسنة النبوية؛ فقد يصل النص إلى هذا الإمام ولا يصل إلى غيره، وقد يثبت عند قوم ولا يثبت عند آخرين، وذلك تبعا لاختلاف معايير التوثيق والتضعيف للرجال والرواة، أو لوجود شذوذ في المتن أو في السند، إلى غير ذلك مما يتصل بهذه النقطة.

النقطة الثانية: الاختلاف في كون الدليل مصدرا أو غير مصدر؛ وهو أمر في غاية الأهمية بالنسبة للاختلافات الفقهية، في كون الدليل حجة تستنبط منه الأحكام، أو ليس بحجة، فلكل إمام قواعد وشروط في قبول هذا الدليل وفي رده، ولكل وجهته ومنهجه في الاستنباط.

فهناك من يأخذ بقول الصحابي أو بفتواه ويعتبره حجة قوية، وهناك من يخالفه في ذلك. ومنهم من يعتبر عمل أهل المدينة ويقدمه على غيره من النصوص، وبعضهم يجعل الاستحسان حجة شرعية يبني عليه أحكاما فقهية، وهناك من يرى أنه من استحسن فقد شرَّع، كما أن من الفقهاء من يعتمد على القياس في اجتهاده، ومنهم من لا يراه حجة ودليلا أصلا، إلى غير ذلك مما هو مبسوط في محله من كتب الأصول.[94]

وغيرها. ولد بقرطبة سنة 384هـ، وكان يستنبط الأحكام من ظاهر الكتاب والسنة، ولهذا يلقب بالظاهري، وانتقد كثيرا من العلماء والفقهاء، فاجمع هؤلاء على تضليله وحذروا أرباب الحل والعقد من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو منه، والأخذ عنه فأقصي وطُرد، فرحل إلى بادية لبلة بالأندلس، فتوفي بها سنة 456هـ. ومن تصانيفه الكثير: الفصل في الملل والأهواء والنحل، الإحكام في أصول الإحكام في الأصول، الإعراب عن الحيرة والالتباس الواقعين في مذاهب أهل القياس، والمحلى في فروع الفقه الظاهري. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان، 1/428-431. وابن كثير: البداية والنهاية، 6/487-488. وخير الدين الزِّركلي: الأعلام، 4/254-255.

[91] ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ الطبع، مج1/2/257-258، باب:11.

[92] ابن تيمية: رفع الملام عن الأئمة الأعلام، تحقيق: حسين الجمل، شركة الشهاب، الجزائر، ص24-48.

[93] ابن السيد البطليوسي: الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، ص33.

[94] انظر بتوسع أكثر: علي الخفيف: أسباب اختلاف الفقهاء، دار الفكر، القاهرة، ط2، 1416هـ-1996م، ص173وما بعدها.

النقطة الثالثة: الاختلاف في الترجيح عند التعارض الظاهري بين بعض النصوص الشرعية، فيختلف العلماء في الجمع بين الظاهر والتوفيق بين المعنى، أو في ترجيح بعضها على بعض مما يؤدي إلى الاختلاف في الأحكام الشرعية.

النقطة الرابعة: اختلافهم في أنواع الدلالات وسائر طرق الاستنباط؛ أو ما يسمى بالقواعد الأصولية والقواعد اللغوية، أو الاختلاف في فهم النصوص، وذلك راجع إلى القرآن والسنة فيما يدل عليه كل منهما من أحكام؛ ككون اللفظ مشتركا بين معان كثيرة، أو ككون اللفظ مجملا لم يبين معناه و لم يتضح المراد منه للمجتهد، أو كون اللفظ جاء على سبيل الحقيقة أو المجاز، أو كون النهي يقتضي الفساد أو البطلان، وكون الأمر يقتضي الوجوب أو الندب أو الإباحة، أو أن اللفظ العام يدل دلالة قطعية أو ظنية. إلى غير ذلك مما يعرفه أهل اللغة والبيان، وسواء في ذلك الاختلاف الذي يعود إلى اختلاف القدرات والإمكانات في الفهم عند المجتهدين، وتفاوتهم في الإحاطة وملكة الاستنباط وكمال الذوق الفقهي، أو الاختلاف الذي يعود إلى النص نفسه كما ذكرنا. فيكون الفهم هنا سببا رابعا من أسباب الاختلاف. وهذا ما ذكره ابن القيم في الصواعق المرسلة بقوله: «ووقوع الاختلاف بين الناس أمر ضروري لا بد منه لتفاوت إرادتهم وأفهامهم وقوى إدراكهم، ولكن المذموم بغي بعضهم على بعض وعدوانه؛ إلا فإذا كان الاختلاف على وجه لا يؤدي إلى التباين والتحزب..فإنه أمر لابد منه في النشأة الإنسانية»[95].

النقطة الخامسة: الاختلاف في التمسك بظواهر النصوص أو بالمعنى المقصود من تشريع الحكم، وهو المراد بالاختلاف في التعليل، فمن المجتهدين من يقف عند جهة المعنى ودلالته، ومنهم من يقف عند ظاهر النص وجهة الكلام فيما وقع، وهاتان الناحيتان هما اللتان نعني بهما اختلاف النزعات الاجتهادية، وقد كان لهما كبير الأثر في الفروع الفقهية.

والمجتهدون من هذه الناحية كانت لهم اتجاهات ثلاث؛ اتجاهان لأرباب المعاني، واتجاه لأرباب الظاهر.

أما **أرباب المعاني**، فينقسمون إلى قسمين:

أ– قسم منهم يتغلغل ويتعمق في المعاني ويسبر أغوارها ويتحرى مراميها وما تهدف إليه، ولا يبخس النظر في الألفاظ ومدلولاتها وما لها من حق، وهؤلاء هم "المتعمقون في القياس"

---

[95] ابن القيم: كتاب الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق وتخريج: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط3، 1418هـ-1998م، 519/2.

المقدمون له على النصوص.[96] وقد نسبه المقَّري[97] في القواعد إلى الإمام أبي حنيفة فقال: «خلافا لأبي حنيفة الذي يرى أن الأصل التعليل حتى يتعذر».[98]

ب– وقسم منهم يهاب من التغلغل في التعليل والقياس، ويقف عند ما تدل عليه الألفاظ، ولا يبخس حق المعاني ومدلولاتها ومراميها، ويرعى ذلك بقدر، وهم الوسطية الذين اعتبروا الألفاظ والمعاني.[99] كالإمام مالك والشافعي وأحمد على حد قول المقَّري: «نصوص الزكاة في بيان الواجب غير معللة عند مالك وأحمد والشافعي؛ لأن الأصل في العبادات ملازمة أعيانها فالواجب أعيانها. وقال النعمان: معللة بالمالية الصالحة لإقامة حق الفقير».[100]

وهكذا شأن المجتهدين الفقهاء الذين يرون التعليل والاعتماد على القياس في تناولهم للأحكام الفقهية واجتهادهم في استنباطها، فكلهم يعطي الألفاظ حقها ورعايتها، وكلهم يقيس الأشياء بنظائرها.

وأما **أرباب الظاهر**: فإنهم ينكرون ما للمعاني من دلالة ولا يقولون بتعليل ولا قياس، ولا يعتمدون إلا على ظاهر النص، ويرون أنه لا حاجة إلى القول بالتعليل والقياس، والنصوص تفي بالأحكام ما دامت هذه الحياة. فما أوجبه الله تعالى من طريق الوحي بدلالة لفظه الظاهرة فهو واجب وما نهى عنه من هذا الطريق فهو محرم، وما عدا ذلك فمباح ومنه المكروه والمندوب. كما قال ابن حزم في الإحكام: «إن كل شيء نص الله تعالى ورسوله فهو حق، وكل ما أوردوه –الفقهاء– بآرائهم مما ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله فهو باطل وإفك».[101]

---

[96] الشاطبي: الموافقات، 393/2.

[97] هو محمد بن محمد بن أحمد القرشي التلمساني، الشهير بالمقَّري أبو عبد الله، قاضي الجماعة بفأس، فقيه، أصولي، أحد محققي المذهب المالكي الثقات، المتفنن في العلوم، حج ولقي أعلاما وأخذ عنهم، وعنه أخذ جماعة منهم الشاطبي ولسان الدين بن الخطيب وابن خلدون وابن عباد وغيرهم كثير، تولى القضاء فقام به علما وعملا فحمدت سيرته، وتوفي وهو يتولاه سنة756هـ. ومن مصنفاته: القواعد في الفقه، حاشية على مختصر ابن الحاجب الفروعي، والحقائق والرقائق في التصوف. انظر: محمد مخلوف: شجرة النور الزكية، ص232.

[98] المقَّري: القواعد، تحقيق: أحمد الدردابي، مركز إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، 298/1، القاعدة: 74.

[99] الشاطبي: المصدر السابق، 393/2.

[100] المقَّري: المصدر السابق، 527/2، القاعدة: 296.

[101] ابن حزم: الإحكام، مج2/ 596/8.

وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقا.[102] فلا اجتهاد عند هذا الفريق إلا للوصول إلى حكم الوحي وتفهم المراد من لفظه وليس هناك اجتهاد آخر؛ لعدم الحاجة إليه.

فأسباب الاختلاف قديما وحديثا فيما لا نص فيه، أو فيما فيه نص محتمل، ترجع إلى اختلاف الفقهاء في مدى إدراكهم وتقديراتهم وإدراكهم لوجود المصلحة والمفسدة وعلل الأحكام ومرامي النصوص ومقاصد الشريعة، وتطبيق ذلك على الوقائع والأحداث التي يفتون بها أو يقضون فيها، وهذا هو **الأساس الذي بنيت عليه هذه الدراسة**، حول الأثر الذي ترتب على اختلاف الفقهاء في تعليل الأحكام وعدم تعليلها وما كان له من أثر في اعتبار المقاصد الشرعية أو في إغفالها وإهمالها. إلا أن هذا الاختلاف قد يكون مذموما منهيا عنه في الشرع، وقد يكون محمودا كما حصل بين الصحابة الأجلاء f.

المطلب الثالث: الاختلاف المشروع والاختلاف المذموم

سبقت الإشارة إلى أن الاختلاف بين البشر واقع، وأنه مما تقتضيه طباعهم البشرية وما جبلوا عليه من تفاوت في المدارك والفهوم، والمذاهب والنحل والأديان والاتجاهات. إلا أن هذا لا يعني أن جميع أنواع الاختلاف مختلفة محرمة مذمومة. كما نص على ذلك الكتاب،[103] والسنة، ولا أن جميع المختلفين مذمومون منسبون إلى الكفر والبدعة والضلالة والعياذ بالله، كما جاء في الحديث: ﴿**إنما أهلك من كان قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم**﴾،[104] كما أنه لا يعني أن جميع أنواع الاختلاف مندوب إليها ومحمودة، وأن جميع أهلها محمدون منسبون إلى الحق والهدى والرشاد، فقد تبين بالاستقراء لنصوص الشريعة وأحوال المختلفين، أن الاختلاف

---

[102] الشاطبي: الموافقات، 2/391-392.

[103] ذم الله التفرق والاختلاف في العديد من المواضع، أحصيتها فوجدتها حوالي اثنين وثلاثين (32) موضعا.

[104] أخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب: وجوب إتباعه 9. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج8/15/109. وأخرجه الترمذي في أبواب العلم، باب: في الانتهاء عما نهى عنه رسول الله، 9 رقم: 2679، انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي، بشرح صحيح الترمذي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ-1997م، مج5/10/109. والنسائي في كتاب مناسك الحج، باب: وجوب الحج، رقم: 2618، انظر: السيوطي: شرح سنن النسائي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1411هـ-1991م، 5/116-117. وابن ماجه في: المقدمة، باب: إتباع سنة رسول الله 9. رقم: 2، انظر: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، 1/3.

الواقع بين بني البشر يقع على ثلاثة أنحاء، على ما ذكر أهل التفسير[105]، وأصحاب الأصول[106] وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

الفرع الأول: الاختلاف المحرم والمذموم

وهذا من أقبح أنواع الاختلاف، حيث ينقسم البشر به إلى مؤمن بالله ورسله وكتبه، وكافر بذلك، وهو الذي أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿**ولكن اختلفُوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر**﴾ [البقرة:251]، وقوله تعالى: ﴿**هذان خصمان اختصموا في ربهم**.....﴾ [الحج: 19]، قال الطبري[107]: مثل المؤمن والكافر اختصامهما في

البعث[108]، وهذا اختيار الرازي[109]؛ حيث قال: «المراد طائفة المؤمنين وجماعتهم والكفار وجماعتهم وأن كل الكفار يدخلون في ذلك».[110] ومن الواضح أن الكافرين مخالفين للمؤمنين

---

[105] ما جاء في تفسير ابن جرير الطبري في قوله تعالى: ﴿**هذان خصمان اختصموا في ربهم**...﴾، والزمخشري في الكشاف، والرازي في مفاتيح الغيب، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن، ابن كثير في تفسيره.

[106] الشافعي: الرسالة، المكتبة العلمية، بيروت، دون تاريخ الطبع، ص560. والسبكي علي بن عبد الكافي: الإبهاج في شرح المنهاج، شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: أحمد الزمزمي، ونور الدين صغيري، ط1، دار البحوث للدراسات الإسلامية، وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي، 1424هـ-2004، 2220/6-2221. وابن حزم: الإحكام، مج61/5/2.

[107] هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، الإمام المفسر، المقرئ، المحدث، المؤرخ، الفقيه الأصولي، من أكابر الأئمة المجتهدين، ولد في آمل سنة 224هـ، رحل إلى الري ثم إلى بغداد، ثم إلى الكوفة، وعرج على الشام، وأقام في بيروت، مدة يلقى فيها العباس البيروني المقريء، يقرأ عليه القرآن، واندفع إلى مصر سنة253هـ وأقام في الفسطاط مدة، وأخذ المذهب الشافعي على الربيع بن سليمان المرادي، وله التصانيف الكثيرة منها: جامع البيان في تفسير القرآن، وكتاب اختلاف الفقهاء وكتاب تاريخ الأمم والملوك، توفي سنة310هـ. انظر: أبو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 162/2 وما بعدها.

[108] الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، مج99/17/7.

[109] هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التيمي، البكري، الطبرستاني الأصل، الرازي المولد، القرشي النسب، الشافعي، المعروف بالفخر الرازي، وبابن خطيب الري أبو عبد الله،. مفسر، متكلم، فقيه، أصولي، أديب، شاعر، طبيب، مشارك في كثير من العلوم، الشرعية والعربية، والحكمية، والرياضية. ولد بالري من أعمال فارس سنة 543هـ، ورحل إلى خوارزم وما وراء النهر، وكان ذا ثروة ومماليك واحترام لدى الملوك، وتوفي بهراة سنة606هـ. ومن تصانيفه الكثيرة: مفاتيح الغيب في تفسير القرآن، وشرح الوجيز للغزالي في فروع الشافعية، والمحصول في الأصول، والمباحث المشرقية، وله شعر بالعربية والفارسية. انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين بإشراف: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3،

وخلافهم ذميم محرم؛ لأنه خلاف في الأصول، كما قال السبكي[111]: «والاختلاف على ثلاثة أقسام: أحدهما في الأصول، وهو المشار إليه في القرآن، ولا شك أنه بدعة وضلال».[112]

والذي صرح بأنه حرام الإمام الشافعي حيث قال: «الاختلاف من وجهين: أحدهما محرَّم، ولا أقول ذلك في الآخر...والمحرم كل ما أقام الله به الحجة في كتابه وعلى لسان نبيه منصوصا بينا، لم يحلَّ الاختلاف فيه لمن علمه».[113]

ويتبع هذا النوع من الخلاف، خلاف أهل الأهواء والبدع من المنتسبين إلى الإسلام؛ كالخوارج لما تأولوا القرآن حسب أهوائهم فخالفوا الحق الذي عليه جماعة المسلمين، وانفصلوا عنهم واستحلوا دماءهم،[114] فقد روى ابن وهب[115] عن بكير أنه سأل نافعاً كيف كان رأي ابن عمر dفي الحرورِّية؟ قال: يراهم شرارَ خلق الله، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين. قال الشاطبي: «فهذا الرأي الذي نبه ابن عباس عليه، وهو الناشيء عن

1405هـ-1985م، 115/13. والإسنوي: طبقات الشافعية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407-هـ 1987م، 123/2 وما بعدها.

[110] الرازي: مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار الفكر، بيروت، ط3، 1405هـ-1985م، مج12/23/22.

[111] هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام الأنصاري، الشافعي، أبو نصر، تاج الدين، فقيه، أصولي، مؤرخ، أديب، ناظم، ناثر، ولد بالقاهرة سنة727هـ، وقدم دمشق مع والده، ولزم الذهبي، وتخرج به، وولي بها القضاء وخطابة الجامع الأموي، ودرس في غالب مدارسها، وتوفي بها سنة 771هـ، ومن تصانيفه: طبقات الشافعية الصغرى والوسطى والكبرى، معيد النعم ومبيد النقم، شرح منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل سماه رفع الحاجب عن شرح مختصر بن الحاجب، والإبهاج في شرح منهاج الوصول للبيضاوي. انظر: ابن حجر: الدرر الكامنة، 2/258-259. والبغدادي: هدية العارفين، 639/1.

[112] السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج، 2220/6. وانظر: ابن القيم: كتاب الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، 514/2.

[113] الشافعي: الرسالة، ص560.

[114] هي فرقة من جماعة الإمام علي بن أبي طالب dأمير المؤمنين، خرجت عليه بعد أن قبل التحكيم الذي جرى إثر صفين، تلك المعركة التي جرت بينه وبين معاوية سنة 38هـ. وسموا بالخوارج لخروجهم على علي ومن قبل التحكيم، ومنابذتهم بالسيف. وانقسموا فرقا كثيرة في الحكم على مخالفيهم. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط5، 1416هـ-1996م، 1/131-132.

[115] هو عبد الله بن وهب بن مسلم الفهمي القرشي، أبو محمد، المصري الإمام، وأحد الأئمة الأعلام، تفقه على الليث، ومالك وصحبه من سنة 148هـ إلى أن توفي، وكان مالك يحبه ويعظمه، قال أحمد: ما أصح حديثه، وقال ابن معين: ثقة، وقال ابن حبان: حفظ على أهل مصر والحجاز حديثهم، أخرج له الستة جميعاً، توفي سنة 199هـ. انظر: ابن فرحون: الديباج المذهب، ص214-215. ومحمد الحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، 1/519-520.

الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن».[116] وكذا خلاف بعض المرتدين الذين كانوا في ردتهم على قسمين: قسم نبذ الشريعة وخرج عليها، وقسم نبذ وجوب الزكاة واعترف بوجوب غيرها؛ قالوا نصوم ونصلي ولا نزكي [117]، فقد قام الخلفاء بقتال الفريقين فدل ذلك على مخالفتهم للمسلمين في الأصول؛ لأن سنة الخلفاء الراشدين من الدين وقد أمر الرسول بإتباعها.[118]

وعلى هذا يحمل التحذير من الخلاف والتفرق في نصوص الكتاب والسنة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون**﴾ [الجاثية: 16]، وقوله ﷻ: ﴿**إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب**﴾[119]، وقوله أيضا ﷻ ﴿**إِنَّمَا أَهلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُم الاختلافُ**﴾[120]، وقول ابن مسعود d: «**الخلاف شرّ والفرقة شرّ**»[121].

قال ابن كثير[122]: «أي سيفصل بينهم بحكمه العدل، وهذا فيه تحذير لهذه الأمة أن تسلك مسلكهم وأن تقصد منهجهم...». [123]

---

[116] الشاطبي: الموافقات، 348/3.

[117] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 210/6.

[118] ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 108/4. والحديث: ﴿**عليكم بسنتي**..﴾ أخرجه الترمذي، في أبواب: العلم، باب: ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم: 2676، انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج104/10/5. وأبو داود، في كتاب السُّنَّة، باب: في لزوم السنة، رقم:4607. انظر: أبو داود: سنن أبي داود، 201/4. وابن ماجه، في المقدمة، باب: إتباع سنة الخلفاء الراشدين المهدين،رقم: 42. انظر: أبن ماجه: سنن ابن ماجه،15/1-16.

[119] أخرجه مسلم في صحيحه، عن عبد الله بن عمرو، في كتاب العلم، باب: النهي عن إتباع متشابه القرآن وتحذير متتبعه، انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج218/16/8. والدارمي في سننه (المقدمة) باب: من لم ير كتابة الحديث، بلفظ: ﴿**بإتباعهم الكتب وتركهم كتابهم**﴾ رقم: 468. انظر: الدارمي: سنن الدارمي، 123/1-124.

[120] أخرجه أحمد عن عبد الله بن مسعود من حديث طويل جاء فيه: ﴿أقرأني رسول الله سورةً من آل حم﴾. رقم:3981. انظر: الإمام أحمد: المسند، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة التراث الإسلامي، ط1، 1414هـ-1994م، 6/ 35.

[121] ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، تصحيح: محمد زهير النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1386هـ-1966م، ص22.

[122] هو إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصروي ثم الدمشقي، أبو الفداء، عماد الدين، المحدث، الحافظ المؤرخ الفقيه. ولد في قرية من أعمال بصرى الشام سنة 701هـ، وانتقل مع أخ له إلى دمشق سنة 706 هـ، ورحل في طلب العلم. اشتهر بالضبط والتحرير، انتهت إليه رئاسة العلم، وهو من محدثي الفقهاء، ذكره الحجوي في فقهاء الشافعية، توفي بدمشق سنة 774هـ. وتناقل الناس تصانيفه في حياته ومنها: البداية والنهاية في التاريخ على نسق الكامل لابن الأثير انتهى فيه إلى حوداث

فالاختلاف المذموم هو ما أدى إلى بغي الناس بعضهم على بعض وعدوانهم، بأن يكون مع كل فرقة من أهله بعض الحق وكثير من الباطل، فلا يقر له خصمه به بل يجحده إياه بغيا ومنافسة؛ فيحمله ذلك على تسليط التأويل الباطل على النصوص التي مع خصمه، وهذا شأن جميع المختلفين بخلاف أهل الحق، وأما إذا كان على وجه لا يودي إلى التباين والتحزب والتفرق، وكل من المختلفين قصده طاعة الله ورسوله ﷺ لم يضر ذلك الاختلاف فإنه أمر لا بد منه في النشأة الإنسانية.[124]

الفرع الثاني: الاختلاف المحمود والممدوح

وهذا من أحسن أنواع الاختلاف؛ لأنه من لوازم الاستمساك بالدين الحق، وقد أمرت الشريعة بمخالفة المشركين ونهت عن التشبه بهم، سواء كان أمرها ونهيها على وجه الحتم والإلزام أو على وجه الندب والاستحباب، وسواء كان ذلك مما يتعلق باعتقاداتهم الباطلة وأهوائهم وأحوالهم الظاهرة كما قال تعالى: ﴿**ثم جعلناك على شريعةٍ من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون إنهم لن يغنوا عنك من الله شيئا...**﴾[الجاثية: 17-18]، فقوله تعالى: ﴿**ثم جعلناك**﴾؛ أي على طريقة من الدين، وهي ملة الإسلام، فاتبع تلك الشريعة التي جعلناك عليها. وقد دخل في قوله تعالى: ﴿**الذين لا يعلمون**﴾كل من خالف شريعته، ودخل في أهوائهم كل ما يهوونه، وما عليه المشركون من أحوالهم الظاهرة التي هي من موجبات دينهم الباطل وتوابع ذلك. ثم قال تعالى: ﴿**إنهم لن يغنوا عنك من الله شيئا**﴾، ولا يعظم عليك خلاف من خالف أمره وإن كثر عددهم؛ لأنهم لن يضروك، ما كان الله وليك وناصرك.[125]

سنة 767هـ وبداء حوادث 768هـ ولم يكملها، و شرح صحيح البخاري لم يكمله، و طبقات الفقهاء الشافعيين كتب في حياته سنة 749هـ و تفسير القرآن الكريم، والاجتهاد في طلب الجهاد، وجمع المسانيد العشرة. انظر: ابن حجر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، 124/1-125. والزركلي: الأعلام، 320/1. والحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، 412/2-413.

[123] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الفيحاء، دمشق، دار السلام، الرياض، ط1، 1414هـ-1994م، 191/4.

[124] ابن القيم: الصواعق المرسلة، 515/2-519.

[125] الطبري: جامع البيان، مج89/25/9.

ولقد علَّم النبي ﷺ لأمة هذا السنن في الآذان[126] فأراد أن تتميز هذه الأمة في إعلامها للعبادة، ولا تتبع طرائق الأمم الأخرى، فلم تتبع طريق المجوس في رفع النار، ولم تتبع طريق اليهود في اتخاذ البوق، ولم تتبع طريق النصارى في اتخاذ الناقوس[127]؛ بل كان الإعلام للعبادة بطريقة مميزة عن باقي الأمم الأخرى وهذا يدل على الخلاف المحمود والمندوب إليه.

ومما يدخل في الخلاف المحمود مخالفة المسلم لأعياد وعبادات وتقاليد وعادات الجاهلية، قال تعالى: ﴿**ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى**﴾ [الأحزاب: 33].

قال القرطبي: «وإن المقصود من الآية مخالفة من قبلهن من المشية، وإظهار المحاسن للرجال إلى غير ذلك مما لا يجوز شرعا».[128]

وإذا كان المطلوب مخالفة أفعال الجاهلية، وهذا يقتضي هجرها وتركها والعزوف عنها، فمن أحياها وطلبها أو دعا إليها، فإنه يقع في الإثم والمعصية الكبيرة المخالفة للشرع الإسلامي، ويؤكد ذلك ما جاء في الحديث: ﴿**أبغضُ النَّاسِ إلى الله ثلاثةٌ: مُلْحِدٌ في الحَرمِ، ومُبْتغٍ في الإسلام سُنَّةَ الجَاهليَّةِ، ومُطَّلِبُ دمِ امرئٍ بغيرِ حقٍ لِيهريقَ دَمَهُ**﴾[129]، فكل من أراد في الإسلام أن يعمل بشيء من سنن الجاهلية دخل في معنى هذا الحديث، والمقصود بسنة الجاهلية عادتهم في العبادات وغيرها.[130] وقيل المراد من يريد بقاء سيرة الجاهلية، أو إشاعتها أو تنفيدها. ويعم جميع ما كان أهل الجاهلية يعتمدونه من أخذ الجار بجاره، والحليف بحليفه، ويلتحق بذلك ما كانوا يعتقدونه.[131]

ومن ذلك ما جاء في الحديث الصحيح: ﴿**لَتركَبُنَّ سنَنَ من كان قبلكم شبراً بشبر وذِرَاعاً بذراع حتى لو أن أحدهم دخل جُحرَ ضبٍّ لدخلتُم، وحتى لو أن أحدهم جامع امرأته**

---

[126] كما جاء في البخاري، عن أنس قال: ﴿**ذكروا النار والناقوس، فذكروا اليهود والنصارى، فأمر بلال أن يشفع الأذان وأن يُوتِر الإقامة**﴾، أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب: بدء الأذان، رقم: 603. انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، 22/2.

[127] ابن حجر العسقلاني: المصدر نفسه، 95/2.

[128] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 175/14.

[129] الحديث أخرجه البخاري في كتاب: الديات، باب: من طلب دم امرئ بغير حق، رقم: 6882، انظر: ابن حجر: فتح الباري، 219/12.

[130] المناوي: فيض القدير، 108/1.

[131] ابن حجر: المصدر السابق، 219/12-220.

بالطريق لَفَعَلتُمُوهُ﴾.[132] قال المناوي: «وهو كناية عن شدة الموافقة لهم في المخالفات والمعاصي، لا في الكفر، ثم إن هذا لفظ خبر معناه النهي عن إتباعهم ومنعهم من الالتفات لغير دين الإسلام».[133] ولهذا كانت المخالفة لهم محمودة ممدوحة؛ لأنها من لوازم التمسك بالإسلام الحق، وبالشريعة التي نسخت كل الشرائع. وكان بعض السلف كسفيان بن عيينة يقول: «من فسد من علمائنا ففيه شبه من اليهود، ومن فسد من عبادنا ففيه شبه من النصارى».[134]

الفرع الثالث: الاختلاف السائغ المقبول

وهو الاختلاف الواقع بين المجتهدين والفقهاء والمفتين في المسائل الاجتهادية التي يجوز فيها الاجتهاد والاختلاف، وقد أشار إليه الإمام الشافعي في الرسالة حيث قال: «وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياسا، فذهب المتأول أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره لم أقل إنه يضيَّق عليه ضيق الخلاف في المنصوص».[135]

وهو المقصود عند السبكي في الإبهاج بقوله: «والثالث في الفروع: كالاختلاف في الحل والحرمة ونحوهما»[136]، وهو الذي لا يوجد فيه نص قطعي أو دلالة صريحة من الكتاب والسنة، وقد اختلف الصحابة والتابعون من بعدهم في مسائل كثيرة جدا، ولم ينكر بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد، بل كانت قلوبهم الكريمة الطهور تتسع لمثل هذه الأمور. قال ابن تيمية: «وقد اتفق الصحابة في مسائل تنازعوا فيها، على أن إقرار كل فريق للفريق الآخر على العمل باجتهادهم».[137] وقال ابن القيم: «وهذا الاختلاف اختلاف رحمة وهدى يقر -المختلفين-

---

[132] أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: قول النبي ﷺ: ﴿**لتتبعُنَّ سنن من كان قبلكم**﴾، رقم: 7319. انظر: ابن حجر: المصدر نفسه، 313/13. والبخاري ومسلم في كتاب العلم، باب: إتباع سنن اليهود والنصارى رقم: 1708. انظر: محمد فؤاد عبد الباقي: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، دار الفكر، دون سنة الطبع، 216/3. وابن ماجه في كتاب الفتن، باب: افتراق الأمم، رقم:3991. بلفظ: ﴿**لتتَّبِعُنَّ سنة من كان قبلكم، باعاً بباعٍ، وذراعاً بذراع، وشبراً بشبرٍ**﴾. انظر: ابن ماجه: سنن ابن ماجه، 1322/2.

[133] المناوي: المصدر السابق،333/5.

[134] الأثر ذكره المناوي: المصدر نفسه، 333/5.

[135] الشافعي: الرسالة، ص560.

[136] السبكي: الإبهاج، 2220/6.

[137] ابن القيم: الصواعق المرسلة، 517/2.

بعضهم بعضا عليه ويواليه ويناصره، وهو داخل في باب التعاون والتناظر الذي لا يستغني عنه الناس في أمور دينهم ودنياهم بالتناظر والتشاور، وإعمال الرأي، وهذا الاختلاف لا يوجب معاداة ولا افتراقا في الكلمة ولا تبديدا للشمل».[138]

وهو الذي قال الله تعالى عن أهله: ﴿**فَهدَى اللهُ الذِينَ آمنُوا لِمَا اختلَفُوا فِيهِ من الحقِّ بإذنِهِ وَاللهُ يَهدِي مَنْ يَّشَاءُ إلى صِرَاطٍ مُستقِيمٍ**﴾ [البقرة:213]. فأخبر سبحانه أنه هدى عباده لما اختلف فيه المختلفون. قال القرطبي: «أي فهدى الله أمة محمد ﷺ إلى الحق بأن بيّن لهم ما اختلف فيه من كان قبلهم، أو فهدى الله المؤمنين لبعض ما اختلفوا».[139]

ولذلك كان النبيﷺ يقول في دعائه إذا افتتح صلاته بالليل: ﴿**اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل فاطرَ السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكُمُ بين عبادك فيما كانُوا فيه يختلفُون اهدني لما اختُلِفَ فيه من الحق بإذنك إنك تَهدي من تشاءُ إلى صراط مستقيم**﴾.[140] فمن هداه الله إلى الأخذ بالحق حيث كان ومع من كان، ولو كان مع من يبغضه ويعاديه، وردّ الباطل مع من كان ولو كان مع من يحبه ويواليه، فهو ممن هدى لما اختلف فيه من الحق.

وهو الذي جاء معناه في الحديث الصحيح: ﴿**إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**﴾[141]، فهذا الحديث صريح الدلالة في أن إمكان خطأ المجتهد، ومعنى ذلك إمكان وقوع الاختلاف بين المصيب والمخطئ، وقد تحقق هذا الإمكان بوقوع الاختلاف حقّاً، ولما كان الحديث يقرر حصول الأجر للمصيب وللمخطئ؛ أي للمختلفين من المجتهدين، فمعنى ذلك أن اختلافهم سائغ مقبول؛ لأن الأجر لا يترتب على شيء

---

[138] ابن القيم: المصدر نفسه، 33/2

[139] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 36/3-37.

[140] أخرجه مسلم بسنده عن عائشة، في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: صلاة النبيﷺ ودعائه بالليل. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج54/6/3-55. و ابن ماجه، في كتاب، إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: ما جاء في الدعاء إذا قام الرجل من الليل، رقم:1357، ابن ماجه: سنن ابن ماجه، 431/1-432.و النسائي، في كتاب قيام الليل وتَطَوُّعِ النهار، باب: بأي شيء يستفتح صلاة الليل. رقم:1624. انظر: السيوطي: شرح سنن النسائي، 234/3-235.

[141] أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب، أو أخطأ، رقم: 7352. انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 320/13. ومسلم في كتاب الأقضية، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج13/12/6. والترمذي في أبواب الأحكام، باب: ما جاء في القاضي يصيب ويخطئ، رقم: 1326. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج56/6/3.

مذموم، وهذا واضح.[142] فهذا الاختلاف أصحابه بين الأجرين والأجر، وكل منهم مطيع لله تعالى بحسب نيته واجتهاده وتحريه الحق والصواب.

ومن هذا الوجه يصح أن يقال: الاختلاف رحمة؛ إذ الرخص رحمة، ولذلك قال النووي:[143] «وهذا الاختلاف إنما هو الاجتهاد في الفروع، فأما أصول التوحيد فالمصيب فيها واحد بإجماع...».[144]

ولهذا الاختلاف شروط أساسية لازمة له منها:

- أن يكون من أهل الاجتهاد والاستنباط.
- أن يكون في المسائل الفرعية التي يسوغ الاجتهاد فيها.
- أن يكون قصد المجتهدين الوصول إلى الصواب والحق لا غير.
- أن يبذل المجتهدون أقصى الجهد للوصول إلى الحق.
- ويشترط أيضا فيه أن لا يؤدي إلى التفرقة، والتقاطع واختلاف القلوب؛ الذي يوقع في الفتنة والخصومة، أو الشجار ونحو ذلك.[145]

المطلب الرابع: الاختلاف ومناقضة الاجتهاد

إذا كان حكمُ الاجتهاد السائغ والمقبول، في الفروع العملية والمسائل الظنية جَائِزًا بشروطه وضوابطه كما سبق الذكر، فهل هذا الاختلاف يناقض الاجتهاد؟، أم أن هذا الاختلاف آية كمال الشريعة وخلودها، واتساعها للنوازل الجديدة؟ وهل تصح العبارة "هذا مما يسع فيه

---

[142] المناوي: فيض القدير، 426/1.

[143] هو محيي الدين أبو زكرياء، يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حسين بن محمد بن جمعة بن حزام النووي، الدمشقي، الشافعي، فقيه، محدث، حافظ، لغوي، مشارك في بعض العلوم. ولد بنوا من أعمال حوران سنة 631هـ، وقرأ القرآن بها، وقدم دمشق، فسكن المدرسة الرواحية، ولازم كمال الدين إسحاق المغربي، وقرأ الفقه وأصوله والحديث وأصوله والمنطق والنحو وأصول الدين، وولي مشيخة دار الحديث بعد شهاب الدين أبي شامة، ويعتبر محرر المذهب الشافعي، وتوفي بنوى سنة 676هـ، وله من المصنفات: الأربعون النووية في الحديث، والمجموع شرح المهذب في فروع الشافعية، والتبيان في آداب حملة القرآن، وشرح صحيح مسلم، وروضة الطالبين في فروع فقه الشافعي. انظر: الإسنوي: طبقات الشافعية، 266/2-276. والبغدادي: هدية العارفين، 524/2-225.

[144] النووي: المصدر السابق، مج14/12/6.

[145] النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج218/16/8-219.

الاختلاف"؟، أو أن اختلاف العلماء رحمة كما يقولون؟، أم أنها عبارات لا تصح، فهي باطلة، وكل خلاف يعتبر نقمة وعذابا؟.

فنحن إذن أمام اتجاهين اثنين:

– اتجاه يرى بأن الاختلاف السائغ في الفروع آية كمال الشريعة، بل يُعدُ من المفاخر والذخائر الدالة على الثروة التشريعية للأمة الإسلامية، التي تغنيها عن باقي التشريعات الأخرى[146].

– واتجاه يرى بأن الاختلاف لا يجوز مهما كان في الفروع أو في الأصول، بل هو نقمة وعذاب دخل على الأمة الإسلامية.[147] وبناء عليه نقسم هذا المطلب إلى فرعين:

الفرع الأول: الاختلاف يناقض الاجتهاد

وهذا رأي المدرسة الظاهرية، التي ذهبت إلى إبطال الاختلاف بكل أشكاله، قال ابن حزم: «وهذا باطل والاختلاف لا يسع البتة، ولا يجوز...وإنما الفرض علينا إتباع ما جاء به القرآن عن الله تعالى، الذي شرع لنا دين الإسلام، وما صح عن رسول اللهﷺ»[148]، ثم يرد على من قال بأن الاختلاف رحمة، فيقول: «وقد غلط قوم فقالوا: الاختلاف رحمة...بل لو كان رحمة لكان الاتفاق سخطا»[149]، وقد جمع الاختلافات المذمومة التي لا يحل إتباعها، فقال: «إن كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ فرض قبوله، وأنه لا يحل لأحد معارضته بشيء من ذلك ولا مخالفته، وبقيت سائر الأقوال المأخوذة من تقليد فلان وفلان، ومن القياس، ومن الاستحسان، وهي الاختلاف المذموم...فمن تركها فقد ترك الاختلاف ورجع إلى حبل الله تعالى وصراطه...، قال تعالى: ﴿**ولا يزالُون مُختلفين إلا مَنْ رَحِمَ رَبُّك ولذلك خلقَهم...**﴾[هود: 118]».

ثم قال: «خلق أهل رحمته ألا يختلفوا، قال ابن وهب: سمعت مالكا يقول في هذه الآية: الذين رحمهم لم يختلفوا».[150]

---

[146] الزرقاء: المدخل الفقهي العام، 212/1.

[147] ابن حزم: الإحكام، مج64/5/2.

[148] ابن حزم: المصدر نفسه، مج61/5/2.

[149] ابن حزم: الإحكام، مج61/5/2.

[150] ابن حزم: المصدر نفسه، مج65/5/2-66

ثم ساق الأدلة على ما ذهب إليه منها قوله ﷻ: ﴿**إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب**﴾[151]، وعن ابن مسعود عن رسول الله ﷺ: ﴿**ولا تختلفوا**﴾[152]، وقد نص تعالى على أن الاختلاف شقاق، وأنه بغي ونهي عن التنازع والتفرق في الدين، وأوعد على الاختلاف بالعذاب العظيم، وأخبر أن الاختلاف تفريق عن سبيل الله، ومن عاج عن سبيل الله تعالى فقد وقع في سبيل الشيطان[153]، قال تعالى: ﴿**قد تبيَّن الرشد من الغي**﴾ [البقرة: 255].

وذكر مصطفى الزرقاء[154] أن هذا مذهب بعض المعاصرين، الذين ظنوا أن اختلاف الاجتهادات في الفقه الإسلامي نقيصة، ويتمنون لو لم يكن إلا مذهب واحد، بل ويذهبوا إلى أبعد من هذا حين يرون أن اختلاف المذاهب الفقهية قد يوهم التناقض في المصدر التشريعي الأول.[155] وأن السنة النبوية تصرح بذم الاختلاف وأنه مؤد إلى الهلاك، فقد جاء في الحديث: ﴿**لا تختلفوا فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا**﴾.[156] فهذه الفئة من الناس هي التي ذكرها قرار المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة المنعقد بمكة المكرمة. حيث قال: «وأما تلك الفئة الأخرى التي تدعو إلى نبذ المذاهب، وتريد أن تحمل الناس على خط اجتهادي جديد لها، وتطعن في المذاهب القائمة وفي أئمتها أو بعضهم، ففي بياننا الآنف عن المذاهب الفقهية ومزايا وجودها وأئمتها ما يوجب عليهم أن يكفوا عن هذا الأسلوب البغيض الذي

---

(151) سبق تخريجه، ص27.

(152) ذكره ابن حزم: المصدر السابق، بسنده عن شعبة، مج2/5/63.

(153) ابن حزم: المصدر نفسه، مج2/5/63-64.

(154) هو مصطفى بن أحمد بن محمد بن السيد عثمان بن الحاج الزرقا، ولد بحلب سنة 1904م، ونشأ بها في بيت علم، وفي بيئة علمية، وجمع بين الثقافات الثلاث: الشرعية والقانونية والأدبية، فقد تخرج من كليتي الحقوق والآداب العليا، وتولى التدريس مبكرا بالمدرسة الخسروية، كما اشتغل بالمحامات لمدة عشر سنين، وانتخب عن مدينة حلب نائبا في المجلس النيابي السوري لدورتين، عام 1956، ثم1962. ومن مصنفاته الكثيرة: المدخل الفقهي العام، نظام التأمين والرأي الشرعي فيه، صياغة شرعية لنظرية التعسف في استعمال الحق، الفعل الضار والضمان فيه غيرها كثير، واختير عضوا في العديد من المجامع الفقهية والعلمية، وتوفي بالمملكة العربية السعودية في شهر يوليو سنة1999. انظر: محمد أحمد مكي: فتاوى مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، 1420هـ- 1999م، ص21-36.

(155) الزرقاء: المدخل الفقهي العام، 211/1.

(156) أخرجه البخاري في كتاب الخصومات، باب: ما يذكر في الأشخاص والملازمة، والخصومة بين المسلم واليهودي، رقم: 2410، انظر: ابن حجر: فتح الباري، 85/5.

ينتهجونه، ويضللون به الناس ويشقون صفوفهم، ويفرقون كلمتهم».[157] وهذا لعمري هو الضلال بعينه؛ لأنه خلاف ما كان عليه السلف من العلماء والمجتهدين كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد.

والحقيقة أن هذا النوع من الخلاف المحذر منه إنما هو اختلاف في العقائد والأصول، ومنه يظهر أنه ليس هو محل النزاع بين هذا الرأي الأول وبين الرأي الثاني، فمحل النزاع هو في الفروع العملية والمسائل الظنية.

الفرع الثاني: الاختلاف لا يناقض الاجتهاد:

الاختلاف السائغ لا يناقض الاجتهاد، بل هو من عوامل السعة والمرونة في التشريع، «فلو كان قولا واحدا لكان الناس في ضيق»[158]، وكما قال الأستاذ محمد أبو زهرة[159]: «نحن لا نرى الخلاف في الفروع إلا ثمرات ناضجة لما بثه القرآن الكريم والسنة النبوية في نفوس الناس من البحث بعقولهم وتدبير شؤونهم بالشورى ومبادلة الرأي، مستضيئين بسنة النبي ﷺ، ومستظلين بأحكام القرآن...».[160] ثم إن ذلك الاختلاف كان فيه شحذ للأذهان، واستخراج للأحكام من القرآن، واستنباط قانون شرعي عام، وإن لم يكن مسطورا.

فلو أن الشارع نص على القواعد التفصيلية، الجزئية لجميع الأحكام نصوصاً خاصة، و لم يجعل لأولي الأمر من الأمة الإسلامية مجالا للتفكير والبحث والاستنباط، لم تظهر مواهِب العقول التي هي

---

(157) رابطة العالم الإسلامي: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد الثالث، السنة الثانية، الدورة العاشرة، مكة المكرمة، ص173.

(158) الشاطبي: الاعتصام، 11/2.

(159) هو الشيخ محمد بن أحمد بن مصطفى أبو زهرة الششتاوي، علم من أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، فقيه، أصولي، مؤرخ، ولد بمدينة المحلة الكبرى بمصر سنة 1898م، في بيت علم وصلاح، وانتقل بعد تخرجه من الأزهر الشريف بطنطا إلى مدرسة القضاء الشرعي، ثم التحق بدار العلوم وحصل على دبلوم في اللغة العربية، وتتلمذ على عدد كبير من الأساتذة والعلماء، أمثال الشيخ أحمد إبراهيم، وعبد الوهاب خلاف، وعبد الحكيم بن محمد، والشيخ محمد الخضر، وتولى التدريس بالأزهر الشريف، ثم انتقل إلى كلية الحقوق مع بقائه منتدبا للتدريس بالأزهر، واختير عضوا في مجمع البحوث الإسلامية وكانت له مشاركات فعالة في مؤتمراته، وتوفي سنة1974م. ومن مصنفاته الكثير التي تركها: أصول الفقه، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة و العقائد والمذاهب الفقهية، الخطابة، تاريخ الجدل وغير ذلك كثير. انظر: خير الدين الزِّركلي: الأعلام، 25/6. ومحمد عثمان بشير: فتاوى محمد أبو زهرة، دار القلم، دمشق، ط1، 1428هـ-2006م، (المقدمة) ص12-28.

(160) محمد أبو زهرة: كتاب الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية (المقدمة)، دار الفكر العربي، القاهرة، دون تاريخ الطبع ص23-24، فقرة: 13.

من فضل الله ونعمته على عباده، ولحلَّ الجمودُ محل النَّشاط الفكري في التشريع لأمور الدنيا التي هي في تغيُّرٍ على الدوام، ولأصبح الإنسانُ ذلك المخلوقُ العجيبُ الذي خلقه بارئُه في أحسن تقويم، وعلَّمه البيان، وأودع فيه أسرار الكائنات،-لأصبح- كآلة تتحرك بتحريك غيرها إياها، وهذا مما يُخرِجُ الأشياء عن وضعِها، ويفسدُ كِيَانَها، ويُتلفُها، ويجعلها غير صالحة لما هُيِّئَتْ له. لهذا جاءت نصوص خاصة فيما لا يستقل بمعرفته الفكر الإنساني، وهو من المسائل الاجتماعية الأساسية. ونصوص عامة تجد فيها عقول الناظرين مجالا للسير فيها أيَّ مجال، فيظهرُ نشاطها بمنتهى قوته، وتُلقي رِداءَ الجمود، وتتخلَّى عنه، ملتمسةً الصالح والأصلح من شؤون دنياها التي وَكَل الله إليها أمرها بعد أن أرشدها إلى النصوص الخاصة والعامة التي أنارت لها الطريقَ بضوئها، ووضعت الأصول والقواعد العامة التي جعلت المناط في الأحكام الدنيوية رعايةَ المصالح ودرء المفاسد فضلا من الله ونعمة. وبهذا تمَّ الدين وكَمَل، وأصبحت أحكامُه صالحةً للعمل بها في كلِّ زمان ومكان.[161]

فالاختلافات الفقهية في الأحكام الشرعية تعد من الذخائر؛ لأنها ثروة تشريعية متكاملة، كلما اتسعت كانت أنفع وأنجع بحيث تجعل الأمة ممثلة في قضاتها ومفتيها ومشريعها في غنا من تشريعها عن غيرها من سائر الأمم؛ لا يضيق بها عن حاجاتها ومستجداتها المختلفة، إنْ في مجال السياسة والحكم، أو في الاجتماع والاقتصاد، أو في أحكام المعاملات المدنية.

وهذا ليس بدعاً من الرأي والنظر، فقد اختلف السلف الصالح في مسائل كثيرة جدا، ولم يكن ينكر بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد، يقول الزركشي: «إن الصحابة تكلموا في زمن النبي في العلل»[162]، وكذا التابعون من بعدهم ، ثم لم يزل العلماء المجتهدون يعللون الأحكام بالمصالح، ويفهمون معانيها، ويخرجون للحكم المنصوص مناطا مناسبا قد يتفقون على القول به وقد يختلفون. وكما قال يحيى بن سعيد الأنصاري:[163] «مابرح أولوا الفتوى يختلفون، فيحل هذا ويحرم هذا، فلا يرى المحرِّم أن المحِلَّ هلك لتحليله، ولا يرى المحِلَّ هلك لتحريمه»، فعن أسامة

---

[161] عبد الفتاح أبوغدة: في تراجم ستة من فقهاء العالم الإسلامي، في القرن الرابع عشر وآثارهم الفقهية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1417هـ-1997م، ص127-128. نقلا عن: أحمد إبراهيم إبراهيم: بحث مستفيض جامع في ميراث الإخوة والجدّ.

[162] الزركشي: بحر المحيط، 33/7.

[163] يحيي بن سعيد بن فروخ التميمي، القطان، الأنصاري، البصري، مؤرخ، توفي سنة 194هـ. من آثاره: مصنف في المغازي. حاجي خليفة: كشف الظنون،146/1. والبغدادي: هدية العارفين،513/2.

بن زيد قال: سألت القاسم بن محمد عن القراءة خلف الإمام فيما لم يجهر فيه، فقال: إن قرأت فلك في رجال من أصحاب رسول الله أسوة، وإذا لم تقرأ فلك في رجال من أصحاب رسول الله أسوة.[164] وقال سفيان الثوري[165]: «ما اختلف فيه الفقهاء فلا أنهي أحدا من إخواني أن يأخذ به».[166]

فالاختلاف الفقهي في بعض المسائل له أسباب علمية اقتضته ولله سبحانه في ذلك حكمة بالغة، منها: الرحمة بعباده، وتوسيع مجال استنباط الأحكام من النصوص، ثم هي بعد ذلك نعمة وثروة فقهية تشريعية تجعل الأمة الإسلامية في سعة من أمر دينها وشريعتها، فلا تنحصر في رأي واحد يضيق بها. فهو ليس نقيصة ولا تناقضا في ديننا وشريعتنا، ولا يمكن أن لا يكون، فلا توجد أمة فيها نظام تشريعي كامل بفقهه واجتهاده ليس فيها هذا الاختلاف الفقهي الاجتهادي.[167]

ولعل هذا هو السرّ في إجمال آيات الأحكام دون التفصيل في جزئياتها وكيفياتها؛ حتى تتسع لما يجد من الحاجات الجزئية مادامت قانونا عاما للناس كافة في كل زمان وأي مكان، فلابد أن تتقبل هذه النصوص المصالح المختلفة ويكون لولاة الأمر الديني فيها سعة؛ حتى لا يضيقوا بمصلحة أو يقصروا عن حاجة، فالسكوت عن التفصيل الذي يتوهم قصار النظر أنه نقص في التشريع هو المثل الأعلى وحد الكمال للتشريع العام الذي لا يخص أمةً دون أمة، ولا عصراً دون عصر. وفيه الإرشاد إلى الحكمة في التشريع، وأن يكون على قدر حاجات من شرع لهم، ولا يكون فيه تشريع لحوادث فرضية أو صور ذهنية، وأن تكون إلى جانب الأحكام التفصيلية أصول عامة يرجع إليها، في تعرف حكم ما لم ينص على حكمه؛ فتكون من باب صوغ الأحكام بصيغ كلية، ومن الإشارة إلى عللها وحكمة تشريعها، ومن تقرير قواعد عامة معها، كل ذلك تشريع كامل لا يضيق بأي حاجة أو مصلحة، وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿**اليومَ أكملتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وأَتْمَمتُ عَلَيْكُم نِعْمَتِي ورَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً**﴾ [المائدة: 4].[168]

---

[164] ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 80/2.

[165] سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، الكوفي، أبو عبد الله. محدث، فقيه، توفي بالبصرة سنة161هـ، وله من الكتب: الجامع الصغير، الفرائض، ورسالة إلى عباد بن عباد الارسوفي. ابن حجر: تهذيب التهذيب، 111/4-115.

[166] الخطيب البغدادي: كتاب الفقيه والمتفقه، المكتبة العلمية، دون تاريخ الطبع، 69/2.

[167] مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، السنة الثانية، العدد الثالث، ص173.

[168] عبد الوهاب خلاف: السلطات الثلاث في الإسلام، التشريع-القضاء- التنفيذ، دار القلم، الكويت، ط2، 1405هـ-1985م، ص9- 10.

المبحث الثاني: حـــقيقة الـــتعـــــليل

حتى يتسنى لي توضيح مصطلحات البحث الذي نحن بصدده، ومن أهمها العلة والتعليل، ومـــا دار حولهما من نقاشات كثيرة، وتباين في وجهات النظر؛ سواء في علم الكلام، أو في علم أصول الفقه؛ فإني سوف أتناول ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول ويكون في تعريف العلة والتعليل لغة واصطلاحا.

والمطلب الثاني في تعريف العلة والتعليل عند الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين.

والمطلب الثالث في تعريف العلة والتعليل عند الأصوليين.

المطلب الأول: تعريف العلة والتعـــــليل لغة واصطلاحا

أتناول في هذا المطلب معنى العلة والتعليل في اللغة والاصطلاح بصفة عامة، كما ورد ذلك في كتب اللغة، والاصطلاحات.

الفرع الأول: تعريف التعليل والعلة في اللغة

التعليل مصدر علَّ؛ أي مرض، والعَلُّ الشِّربة الثانية، أو الشُّرب بعد الشرب تِباعا[169]، وعلَّلَ يُعَلِلُ تعليلا الأمر بين علته، فسَّره وأثبته بالدليل، وتعلَّل بالشيء اتخذه حجة، والتعليـــل جمـــــع تعليلات ما يُستدل به من العلة على المعلول، ولهذا يقال: هذا علة لهذا؛ أي سبب له؛ بناء علـــى ترادف العلة والسبب.[170]

وجاء في تاج العروس: «وعلَّه ويُعِلّه علا وعللا وأعله سقاه ثانية، وتعلل بالأمر؛ أي تشاغل، أو علّل به وتلهى وتجزأ كما في الصحاح، كاعتل، وعلله بطعام وغيره تعليلا شغله به، كما تعلل المرأة صبيَّها بشيء من المرق ونحوه؛ ليجزأ به عن اللبن».[171]

---

[169] الفيروزآبادي: القاموس المحيط، 577/3.

[170] ابن منظور: لسان العرب، 3080/4، مادة "علل". وانظر: جماعة من كبار اللغويين العرب: المعجم العربي الأساسي، توزيع ونشر لاروس Alecso، 1989، ص859-860.

[171] محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1414هـــ-1994م، 516/15، باب اللام، مادة علل.

وعلّل الرجل سقاه ثانية، أو تباعا، وعلل فلان سقى سقيا بعد سقى، والثمرة جناها مـــرة بعد الأخرى، وعلل فلانا بطعام وغيره شغله به ولهّاه، والشيء بيَّن علته وأثبته بالدليل.[172]

وعلّل سقوا إبلهم عللا بعد نَهَلٍ وعالَلْتُ النَّاقَةَ حلبتها صباحا ومساء وظهرا، ومن المستعـــار، علَّه ضرباً إذا تابع عليه الضرب.[173]

والعِلة بالكسر معنىً يحل بالمحل فيتغيّر به حال المحل، ومنه سمي المـــرض عِلة؛ لأن بحلوله يتغيـــّر الحال من القوة إلى الضعف.[174]

وجاء في الكليات أن التعليل هو: أن يريد المتكلم ذكر حكم واقع أو متوقع فيقدم قبل ذكـــره علة وقوعه، لكون العلة متقدمة على المعلول كقوله تعالى: ﴿**لولا كتابٌ من الله سَبَقَ لمسَّكُم فيما أخَذتُم عَذَابٌ عظِيمٌ**﴾ [الأنفال: 68]؛ فسبقُ الكتاب من الله علة النجاة من العذاب.[175]

والتعليل في اللغة سواء كان بالمعنى الحقيقي أو المجازي فإنه يدل على جملة معان وهي:

الأول: يدل على معنى معاودة الأمر مرة بعد مرة؛ كالسِقية الثانية، أو الشرب بعد الشـــرب، أو الشرب بعد نهلٍ أو جني الثمرة مرة بعد أخرى، أو يطلق مجازا في الضرب بعد الضـــرب أو في الضرب المتتابع، كما قال صاحب أساس البلاغة: «سئل تابعي عمن ضرب رجلا فقتله، فقـــال: إذا علّه ضربًا ففيه القَوَدُ»[176]؛ أي: إذ ضربه مرة بعد مرة تباعا، ففيه القصاص. ومن هنا استعير هذا المعنى للتعليل؛ لأن المجتهد يعاود النظر بعد النظر في استخراج العلة؛ ولأن الحكـــم يتكـــرر بتكرارها ووجودها.[177]

والثاني: يفيد معنى الشغل والتلهية؛ كما تعلل المرأة صبيها بشيء ما، لينشغل ويتلهى.

---

[172] إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، مطابع دار المعارف، مصر، ط2، 1393هـــ-1973م، 623/2، مادة علل.

[173] الزمخشري: أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، ط1، 1412هـــ-1992م، ص433-434.

[174] الزبيدي: المصدر السابق، 517/15.

[175] أبو البقاء الكفوي: الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: د.عدنان درويش ومحمد المصري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975، 71/2.

[176] الزمخشري: أساس البلاغة، ص434.

[177] الزركشي: البحر المحيط، 142/7.

والثالث: استنفاد الجهد والطاقة في الأمر؛ ومنه استنفاد ما بقي في الضرع عند حلب الناقة، كما قال الزمخشري[178]: «وهو يتعال ناقته؛ أي يحلب علالتها، وهي اللبن الذي يجتمع في ضرعها بعد الحلب الأول، والصبي يتعال ثدي أمه -أي يشرب ما بقي في الثدي-، ومنه ما هي إلى علالة أتعلل بها، وهي اسم ما يتعلل به».[179]

والرابع: يدل على معنى المرض، وهو من قولهم علَّ؛ أي مرض، وتغيّر حاله من الصحة إلى السقم، أو من القوة إلى الضعف[180]ومنه استعملوا العلة؛ لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض.

والخامس: يدل على ما يريد المتكلم من ذكر حكم واقع أو متوقع، فيقدم قبل ذلك علة وقوعه؛ لأن العلة سابقة على المعلول.

والسادس: يدل على معنى السببية والتأثير في الشيء، وهذا علة لهذا أي: سبب له، ومنه حديث عائشة g قالت: «**فكان عبد الرحمن بن أبي بكر**(أخو عائشة)، **يضرب رجلي بعلة الراحلة**»[181]؛ أي بسببها، يظهر أنه «**يضرب جنب البعير برجليه وإنما يضرب رجلي**»، والضرب هنا للتأثير على الراحلة في السير، أو يضرب رجلي بسبب الراحلة؛ أي يضرب رجلي عامدا لها، في صورة من يضرب الراحلة. وقولها: «**بعلة**» أو«**بثفنة**»؛ أي بسبب، والمعنى أنه يضرب رجلها بسوط، أو عصا، أو غير ذلك، حين تكشف خمارها عن عنقها، غيرة عليها. كما قالت - g-: «**فجعلت أرفع خماري أَحْسُرُهُ عن عنقي**»، ثم تقول له: «**هل ترى من أحد؟**»؛ أي نحن في خلاء ليس هنا أجنبي أستتر منه، وهذا التأويل المتعين.[182]

---

[178] هو محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي، الزمخشري، أبو القاسم، جار الله مفسر، محدث، متكلم، نحوي، لغوي، بياني، أديب، ناظم، مشارك في عدة علوم. ولد بزمخشر من قرى خوارزم سنة 467هـ، وقدم بغداد، وسمع الحديث وتفقه، ورحل إلى مكة فجاور بها مدةً فسمي جار الله، وكان يظهر مذهب الاعتزال، ويصرح بذلك في تفسيره ويناظر عليه، توفي بجرجانية خوارزم بعد رجوعه من مكة سنة 538هـ. ومن تصانيفه: الكشاف في حقائق التنزيل، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، الفائق في غريب الحديث، المفصل في صنعة الإعراب، وديوان شعر. انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 107/2-110. وابن كثير: البداية والنهاية، 605/6.

[179] الزمخشري: المصدر السابق، ص434.

[180] الجرجاني: كتاب التعريفات، ص201.

[181] الحديث أخرجه مسلم بسنده عن عائشة، في كتاب: الحج، باب: مذاهب العلماء في تحلل المعتمر والمتمتع. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج4/8/156-157.

[182] النووي: المصدر نفسه، مج4/8/156-157. وانظر الزبيدي: تاج العروس، 518/15.

ولعل هذا المعنى هو المناسب للتعليل بالمعنى الاصطلاحي؛ لأن العلة سبب في ثبوت الحكـــم في الفرع المطلوب إثبات الحكم له، كما سنبين ذلك لاحقا.

الفرع الثاني: تعريف العلة والتعليل في الاصطلاح

لم يضع العلماء اصطلاحا خاصا لكلمة التعليل بمعناها الدقيق الذي يختلف عن الدلالة اللغويـــة للكلمة، كما هو الشأن في الاصطلاحات عادة، إلا عند فريقين منهم:

أولهما: أهل البحث والمناظرة الذين يستدلون بالتعليل على الانتقال من العلة إلى المعلول كما ذكر ذلك الجرجاني في التعريفات، والأحمد نكَري[183] في جامع العلوم في اصطلاحات الفنـــون، حيث قالا: «التعليل هو بيان علة الشيء وتقدير ثبوت المؤثِّر لإثبات الأثر».[184]

فالتعليل هو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر، كانتقال الذهن من النار إلى الدخـــان[185]، وقيل:

التعليل هو الإعلال[186] عند علماء الصرف والنحو.

وثانيهما: المتكلمون والأصوليون عندما يخصون التعليل بما هو مجال بحثهم، أمـــا المتكلمـــون فيقولون: «بأنه الموجب بالذات». أو «ما يتوقف عليه ذلك الشيء». أو هي؛ أي –العلة– «التي تؤثر في المعلول موجدة له».[187] وأما الأصوليون فيقولون عنه بأنه بيان العلل الباعثـــة للشـــارع

---

[183] هو القاضي عبد النبي عبد الرسول بن أبي محمد بن عبد الوارث الكبرينجي الكجراتي ببلدة أحمد نكَر، نشأ في أسرة تهـــتم بالعلم وتعنى به، فأبوه كان قاضيا. ففي هذا الجو العلمي العريق نشأ مؤلف جامع العلوم، ومن أهم مصنفاته: جامع الغمـــوض ومنبع الفيوض وهو شرح بسيط على كافية ابن الحاجب في الصرف والنحو، وحاشية بسيطة على شرح التهذيب لليزيـــدي في المنطق. انظر: علي دحروج: مقدمة موسوعة مصطلحات جامع العلوم الْمُلقب بدستور العلماء، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1997، ص3-4-5.

[184] الأحمد نكري: المصدر نفسه، ص271.

[185] الجرجاني: التعريفات، ص86.

[186] الإعلال عند النحويين: هو تغيير حرف العلة للتخفيف ويطلق عليه الإبدال. وقيل: هو تخفيف حرف العلة بالإسكان والقلب والحذف. انظر: أبو البقاء الكفوي: الكليات،241/1. وجورج متري عبد المسيح، وهاني جورج تابري: الخليل، معجم مصطلحات النحو العربي، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1410هـــ-1990م، ص28.

[187] المناوي: التوقيف على مهمات التعريفات، معجم لغوي مصطلحي، تحقيق: د.محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط1، 1410هـــ- 1990م، ص523.

على تشريع الحكم، أو هي العلامات المعرِّفة لحكم الشارع، وكيفية استخراجها بأن يبحث المجتهد في حادثة المستجدة عن معنى يصلح مناطا لحكم شرعي يحكم به بناء على ذلك المعنى، وهو المسمى عندهم الاستصلاح. أو بأن يبحث عن علة الحكم المنصوص لا لتعديته، وهو ما سموه بالتعليل بالعلة القاصرة، أو هو بيان الحكم.[188]

ومن ثمة وجب علينا البحث عن هذا المصطلح عند المناطقة، والنحويين، ليتضح الغرض منه بشكل جلي ظاهر يخدم الموضوع بكل تفصيلاته.

أما العلة فقد تعددت تعريفاتها الاصطلاحية، لمدلولها بحسب المجال الذي يراد البحث فيه كما سيأتي البيان .

أولا: أما التعليل في اصطلاح أهل المنطق والمناظرة: فهو تبين علة الشيء كالاستدلال، فيعم اللِمِي والإنِّي[189]، أو برهان "لِـم" وبرهان "إن"، ويطلق أيضا على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول ويسمى البرهان اللمي.[190]

ووجه التسمية بذلك أنه يعطي اللمية في الذهن والخارج معا، فهو منسوب إلى (لِـم) الاستفهامية، ومعنى إعطاء اللمية في الذهن؛ إعطاء السبب في التصديق، ومعنى إعطاء اللمية في الخارج إعطاء سبب الحكم في الوجود الخارجي، فهو بذلك يعطي اللمية على الإطلاق فيكون كاملا في إفادتها، في الذهن والخارج.

والإني ما لا يكون علة للنسبة إلا في الذهن فهو برهان إني؛ لأنه يفيد إنية النسبة في الخارج دون للميتها، فهو لا يعطي علته في الوجود، ولكن يعطي ثبوته في العقل؛ كقولنا: هذا محموم، وكل محموم متعفن الأخلاط، فهذا متعفن الأخلاط. فالحمى وإن كانت علة لثبوت تعفن الأخلاط في الذهن، إلا أنها ليست علة في الخارج.[191]

---

[188] مصطفى شلبي: تعليل الأحكام، عرض وتحليل لطرقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، دار النهضة العربية، بيروت، 1401هـ-1981م، ص12.

[189] الأحمد نكري: موسوعة مصطلحات جامع العلوم، ص209.

[190] حمد عبيد الكبيسي: مقدمة شفاء الغليل للغزالي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390هـ-1981م، ص29. وقد فصل الغزالي الكلام في هذا النوع: عند بيان أشكال البراهين النظرية، الجارية في المسائل الفقهية، ص435-441.

[191] الأحمد نكري: موسوعة مصطلحات جامع العلوم، ص209-210 .

وهذا خاص بأهل البحث والمناظرة عندما يطلقون التعليل على خصوص وظيفة (المدَّعِي) من طرف المناظرة في التصديق، كما أن وظيفة المعترِض هو الطرف الآخر يسمى سؤالا، ويسمى صاحبها سائلا.

وبهذا تطلق العلة عندهم على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول، ويسمى بالبرهان، أو تبين علة الشيء، بمعنى ذكر سببه، وهو بعينه المدلول اللغوي للكلمة على ما سبق بيانه في اللغة.

ثانيا: أما التعليل في اصطلاح النحويين: فهو الإعلال بمعنى تغيير حرف العلة للتخفيف، أو يطلق عليه الإبدال، بمعنى إبدال الشيء بغيره، ومنه اتخذه عوضا عنه، وحذف حرف ووضع آخر مكانه سواء أكان الحرفان من أحرف العلة نحو؛ "قال" أصله: "قول"، أو كانا صحيحين نحو؛ "تلغذم" و"تلعثم" أم كانا مخالفين نحو؛ "اتصل"، أصله: "اوتصل".[192]

فالعلاقة بين التعليل الفقهي الأصولي والتعليل النحوي علاقة تكامل، بل إن علل جل النحويين، وأعني بذلك حذاقهم، كما يقول ابن جني[193]: أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين، وذلك أنهم إنما يحيلون على الحس ويحتجون به بثقل الحال أو خفتها على النفس.[194]

المطلب الثاني: التعليل والعلة في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين

بحث علماء الكلام والفلاسفة الإسلاميين والحكماء قضية التعليل والعلة والسبب ضمن أحد مبادئ العقل الأولية، فقد ذكرها الباقلاني[195] في باب الكلام عن: الاستدلال وأقسامه[196]؛ ذلك

---

[192] جورج متري عبد المسيح، وهاني جورج تابري: الخليل، معجم مصطلحات النحو العربي، ص28.

[193] عثمان بن جنيٍ أبو الفتح النحوي وكان جني أبوه مملوكاً رومياً لسليمان بن فهد الأزدي الموصلي، من أحذق أهل الأدب وأعلمهم بالنحو والتصريف، وصنف في ذلك كتباً أبر بها على المتقدمين، وأعجز المتأخرين، ولم يكن في شيءٍ من علومه أكمل منه في التصريف، ولم يتكلم أحد في التصريف أدق كلاماً منه، مشارك في بعض العلوم. ومات لليلتين بقيتا من صفرٍ سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة في خلافة القادر، ومولده قبل الثلاثين وثلاثمائةٍ. من مصنفاته: الخصائص في النحو. انظر: حاجي خليفة: كشف الظنون،706/1. وياقوت الحموي: معجم الأدباء، 461/3 وما بعدها. وإسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين:345/1.

[194] ابن جني: الخصائص، المكتبة العلمية، دون تاريخ الطبع، باب: في تخصيص العلل، 144/1-145.

[195] أبوبكر محمد بن الطيب القاضي، المعروف بالباقلاني، الملقب بشيخ السنة ولسان الأمة، المتكلم على مذهب أهل السنة وأهل الحديث وطريقة الأشعري، انتهت إليه رئاسة المالكيين بالعراق، صنف التصانيف الكثيرة منها: كتاب الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة، وكتاب الاستشهاد، التمهيد، شرح اللمع، الأمانة الكبيرة، التقريب والإرشاد في أصول الفقه وغيرها كثير، وتوفي في ذي القعدة سنة 403هـ. انظر: القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1998م، 203/2 وما بعدها. ومحمد مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، 92/1-93.

لأن هذه المصطلحات تضم في مضمونها العديد من المفاهيم التجريبية والإنسانية، والميتافيزيقية، التي كانت مثار جدل ونقاش في مجال الفكر عامة –فقد اعتبر كانت[197] أن السببية إحدى المماثلات الضرورية لتفسير التجربة–، والفكر الكلامي والأصولي الإسلامي خاصة.

وسوف أحاول تحديد مدلول العلة والسبب والتعليل عند المتكلمين والفلاسفة على النحو الآتي:

- تعريف العلة والسبب عند متكلمي المعتزلة.
- تعريف العلة والسبب عند متكلمي الأشعرية.
- تعريف العلة والسبب عند الفلاسفة المشائية الإسلامية.

الفرع الأول: تعريف العلة والسبب عند متكلمي المعتزلة:

ذهب المعتزلة[198] إلى اعتبار العلة العقلية المؤثرة بذاتها؛ وهي التي متى وجدت أنتجت شيئا مشابها دون حاجة إلى شيء أخر، فالعلة بهذا المعنى وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل –كما سيأتي البيان–.[199]

---

[196] الباقلاني: كتاب التمهيد، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م، ص11–12. وانظر في هذا المعنى: جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1414هـ–1994م، 649/1. وانظر أيضا: أحمد محمد جاد عبد الرزاق: مبدأ العلية بين المتكلمين والفلاسفة دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، بكلية دار العلوم قسم الفلسفة الإسلامية، جامعة القاهرة، 1411هـ–1990م، ص9.

[197] كانت أو كَنْت إمانويل (Immanuel kant) فيلسوف ألماني وُلد في كينجسبرغ سنة 1724، في بروسيا الشرقة، وكان والده سرّاجا مجتهداً في عمله، أما والدته فكانت شديدة التدين، حريصة على سماع مواعظ فرانس شولتس مدير معهد فريدريك. ولهذا ألحقت ابنها به سنة1732، واستمر فيه حتى 1740 ثم التحق بجامعة كينجسبرغ، وتخرج منها بعد أن حصل على الماجستير سنة 1755، وعين مدرسا فيها، ثم أصبح عضوا في مجلس الشيوخ الأكاديمي، وله كتب كثيرة منها: نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي، ونقد الحكم وأسس ما ورائية الأخلاق، يحاول في فلسفته الإجابة على الأسئلة الأساسية التالية: ماذا أستطيع أن أعرف؟ ماذا يجب أن أعمل؟ وهل هناك إمكانية للرجاء؟. وتوفي سنة1804 ودفن في قبور الأساتذة في كينجسبرغ. انظر: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، 269/2– 270 وما بعدها.

[198] المعتزلة: فرقة إسلامية نشأة في العصر الأموي، وشغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي ردحا طويلا من الزمن، ويختلف العلماء في وقت ظهورها، وسبب تسميتها، فبعضهم يرى أنهم جماعة من أصحاب الإمام علي d، اعتزلوا السياسة وانصرفوا إلى العقائد عندما نزل الحسن عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان، ويسمون أيضاً بأصحاب العدل والتوحيد، ويلقّبون بالقدرية، لإحالة الأحوال كلّها على القدر، ويلقبون بالعدلية؛ لأنهم اتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من الحكمة رعايةُ مصالح العباد، وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف، وسمَّوا هذا النمط: عدلاً، وهم أصحاب واصل ابن عطاء الغزَّال، الذي كان تلميذاً للحسن البصري. انظر: بتوسع مبادئ هذه الفرقة وأفكارها وأصحابها، الشهرستاني: الملل

واعتبروا العلة الشرعية أيضا؛ وقالوا عنها بأنها: ما يتعلق به الحكم من الأوصاف علـــة؛ لأنهـــا عندهم سبب الحكم، والوجه في حسن اعتقاده.[200] وجاء في كتاب المعتمد: «أن العلة الأصولية لا تكون إلا شرعية؛ لأن طريقها هو، وكيفية ثبوت حكمها وتأثيرها فيه، فيثبت الحكم بثبوتهـــا، وينتفي بانتفائها، وذلك متوقف على الشرع؛ لأن حكمها وكيفية ثبوتها بحسب العلة حاصـــلان بالشرع فقط».[201] وقال عنها أيضا: والعلة هي التي لأجلها يثبت الحكم.[202] بمعنى أنها المـــؤثر في الحكم عن طريق الشرع، لا بذاتها أو بالعقل كما ينسب إليهم، وقال فيه المعتمد : «فإن قيل: هل توصلتم إليها بأمارة من جهة العادات، كما تتوصلون إلى قيم المتلَفات وجهة القبلة بأمـــارات من جهة العادات؟ قيل: إنما صاغ في القيم؛ لأن العادات قد جرت بذلك، فأما العلل الشـــرعية، فأحكامها شرعية لم تثبت بالعادات، فتعلم علتها بكيفية ثبوتها في العادة. وليس كذلك الأحكـــام الشرعية مع أمارات العادات. وإن قيل: أليس نستدل بعقولنا على أن الحكم الشرعي إذا حصـــل عند صفة، وارتفع عند ارتفاعها، فهو مؤثر فيه؟ قيل: إنا لا ندفع أن الاستدلال بالأمارات والأدلة إنما يتمكن منه بالعقول، ولكنا أنكرنا أن تكون الأمارة عليها أمارة عقلية. وما ذكرتم من الأمارة شرعي».[203] فهذا هو رأيهم في العلة الشرعية.

أما العلة العقلية التي تؤثر بذاتها دون كونها مؤثرة بفعل الشارع لها، فقد اعترف بها المعتزلـــة -كذلك- وذلك فرع عن اعترافهم بالحسن والقبح العقليين. ولقولهم كـــذلك بـــالأحوال[204]،

والنحل، 56/1-57-58 وما بعدها، وانظر: أيضاً أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996. ص124 وما بعدها. وانظر: في الأصل التاريخي لكلمة المعتزلة، علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط9، دون تاريخ الطبع، 373/1 وما بعدها.

[199] انظر معنى العلة العقلية عند الإباضية: السالمي: كتاب شرح طلعة الشمس على الألفية، المسماة بشمس الأصول، بمطبعة الموسوعات بشارع باب الخلق، بمصر، دون تاريخ النشر، 103/2.

[200] القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1385هـ-1965م، 91/11.

[201] أبو الحسين البصري: كتاب المعتمد في أصول الفقه، ويليه زيادات المعتمد والقياس الشرعي، اعتنى بتهذيبه: محمد حميد الله، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1385هـ-1965م، 773/2.

[202] أبو الحسين البصري: المصدر نفسه،1032/2، ف: 230.

[203] أبو الحسين البصري: كتاب المعتمد في أصول الفقه، 773/2-774.

[204] القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل،282/17. وانظر أيضا: أحمد محمد عبد الرزاق: مبدأ العلية بين المتكلمين والفلاسفة دراسة مقارنة، ص13.

ومن ثمَّ اصطلح المعتزلة على تعريف العلة العقلية بأنها: **السبب الموجب** واصطلح بعضهم على أنها: **التي توجب حالا لما تختص به من الموجودات**[205]، ومن ثَمَ كان السبب يُعرف لدى المعتزلة: «بأنه موجب للحكم بذاته أو لصفة ذاتية قائمة به»[206]؛ والمراد بالصفة الموجودة بناء على عدم تجويز تعليل الحال بالحال كما هو رأي الأكثرين، أو الثابتة بالحال الخامس، ومعنى الإيجاب ما يصحح قولنا: وجد فوجد؛ أي ثبت الأمر الذي هو العلة فثبت الأمر الذي هو المعلول. والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس، وليس المراد مجرد التعقيب، فخرج بقيد الصفة الجواهر؛ فإنها لا تكون عللا للأحوال، ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فإنهما علتان لعالِميته وقادِريته، والمحدَثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه.

والمعنى أن العلة صفة قديمة كانت أو محدثة توجب تلك الصفة؛ أي قيامها بمحلها حكمًا؛ أي أثر يترتب على قيامها بأن يتصف ذلك المحل به ويجري عليه، وفي قولهم: لمحلها: إشعار بأن حكم الصفة لا يتعدى محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والإرادة للمعلوم والمقدور. والمراد حكما؛ لأنها غير قائمة بها كيفٌ، ولو أوجبت لها أحكاما لكان المعدوم الممتنع إذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي وهو محال.

واعلم أن هذا التعريف إنما كان على اصطلاح مثبتي الأحوال دون نفاتها؛ لأن المثبتين كلهم قائلون بالمعاني الموجبة للأحكام في محلها، وهي عندهم علل تلك الأحكام.[207]

ووجه الاتفاق بين مصطلحي السبب والعلة، فهو ترتيب المسبب والمعلول عليها، وقد اختلف المعتزلة في العلة من ناحية أنواعها، باعتبار التقدم والتأخر، أو من ناحية العلاقة الزمنية بين العلة ومعلولها.

---

(205) الحال هي: ما كان الإنسان عليه من خير وشر، يذكر ويؤنث، يطلق على المعاني التي لا وجود لها في الذهن لا في الخارج كعرضية العَرَض، وجسمية الجسم، وإنسانية الرجل والمرأة فإنها مقومة لا قائمة؛ وعلى المعاني التي لها وجود في الخارج، كالعدد من الثلاثية والأربعية والعشرية، وعلى المعاني الخارجية التي يصدر عنها الفعل والانفعال؛ كالحلم والشجاعة وأضدادهما. وأثبت بعض المتكلمين واسطة بين الموجود والمعدوم وسماها الحال، وعرَّفها بأنها لا موجودة ولا معدومة، لكنها قائمة بموجود كالعالمية، وهي النسبة بين العالم والمعلوم. انظر: أبو البقاء الكفوي: الكليات، 2/209-210.

(206) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1411هـ-1990م، 97/2. وانظر أيضا: أحمد محمد عبد الرزاق: المصدر السابق، ص13.

(207) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1213/2.

فقال بعضهم: العلة علتان، فعلة مع المعلول، وعلة قبل المعلول؛ فعلة الاضطرار مع المعلول، وعلة الاختيار قبل المعلول: فعلة الاضطرار بمنزلة الضرب والألم، إذا ضربت إنسانا، فالألم مع الضرب هو الاضطرار. وكذلك إذا دفعت حجرا، فالدفع علة للذهاب، والذهاب ضرورة، وهي معه.[208]

وقال بعضهم: علة كل شيء قبله، ومحال أن تكون علة الشيء معه. وجعل قائل هذا القول نفسه، على أنه إذا حمل شيئا، فعلمه بأنه حامل له بعد حمله، يكون بلا فصل. وعلى أن عدوان الله تعالى للكافرين يكون بعد الكفر بلا فصل.[209]

وقال بعضهم: العلة قبل المعلول حيث كانت، والعلة علتان: علة موجِبة، وهي قبل الموجب، وهي التي إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرف في معناها، ولم يجز منه ترك لما أراده لها بعد وجودها. وعلة قبل معلولها، وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه، وذلك لأني قد أقول: أطعت الله لأن الله قد أمرني؛ أعني لأجل الأمر، ورغبت في طاعة الله وآثرتها، وقد تمكنني مخالفة الأمر، وترك المأمورية، وقد كان ذلك من كثير من الخلق. ومثله قوله: إنما جئناك لأنك دعوتنا، وجئتك لأنك أرسلت إليّ.[210]

قال قائلون: العلة علتان؛ علة قبل المعلول، وهي متقدمة بوقت واحد، وما جاز أن يتقدم الشيء أكثر من وقت واحد، فليس بعلة له، ولا يجوز أن يكون علة له. وعلة أخرى تكون مع معلولها، كالضرب والألم وما أشبه ذلك[211] وهذا قول الجبائي.[212]

وقال قائلون: العلة لا تكون إلا مع معلولها، وما تقدم وجوده وجود الشيء، فليس بعلة له، وزعم هؤلاء أن الاستطاعة علة للفعل وأنها لا تكون إلا معه.[213]

---

[208] الأشعري: مقالات الإسلاميين، 76/2.

[209] الأشعري: المصدر نفسه، 76/2.

[210] الأشعري: المصدر نفسه، 76/2.

[211] الأشعري: مقالات الإسلاميين، 76/2.

[212] عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام، أبو هاشم بن أبي علي الجبائي من معتزلة البصرة، ولد سنة 235هـ، وهو الذي ذلل الكلام وسهل ويسر ما صعب منه، شيخ المعتزلة، انتهت إليه رئاسة البصرين في زمانه، وصنف الكتب على مذاهبهم. سكن بغداد إلى حين وفاته، وتوفي سنة 321هـ ببغداد. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 12/327-328. وانظر: ابن النَّديم: الفَهْرِست، تحقيق وتعليق: إبراهيم رمضان: دار المعرفة، بيروت، ط1، 1414هـ-1994م، ص 213.

[213] الأشعري: المصدر السابق، 76/2.

وقال بعضهم: العلل منها ما تقدم المعلول، كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك مما يتقدم المعلـــول. وعلة يكون معلولها معها،كحركة ساقيَّ التي أبني عليها حركتي. وعلةُ تكون بعدُ، هي الغـــرضُ، كقول القائل: إنما بنيت هذه السقيفة لأستظلّ بها، والاستظلال بها يكون فيما بعدُ.[214] وهـــذا قول النظام[215]، وهذا هو الذي كان مثار جدل بين المعتزلة والأشاعرة[216]؛ فكلمة (فيما بعدُ) هي الغرض والداعي لإنشاء العلة مع معلولها.

وكذلك يقال في السبب مع المسبب فقد اختلف مثبتوا التولد من المعتزلة في الأســـباب الـــتي تكون عنها المُسَبَّبات هل هي متقدمة لها أو موجودة مع وجودها؟.

فقال بعضهم: السبب مع المسَبِّب، لا يجوز أن يتقدمه.

وقال بعضهم: السبب الذي يتولد عنه المُسبَّب لا يكون إلا قبله.

وقال بعضهم: من الأسباب ما يكون مع مسبباتها المتولَدة عنها، ومنها ما يتقدَّمُ المسببات بوقت (كالعلة)، فأما ما كان قبل المسبب بوقتين فليس ذلك المسَّبب متولدا عنه.[217]

واختلف المعتزلة أيضا في السبب الموجِب للمسبب. فهل السبب هو الذي يوجـــب المســـبب، فقال أكثر المثبتين للتولد منهم: الأسباب موجبة لمسبباتها.

وقال الجبائي: «السبب لا يجوز أن يكون مُوجبًا للمسبب، وليس الموجب للشيء إلا من فعله وأوجده».[218]

---

[214] الأشعري: المصدر نفسه، 77/2.

[215] إبراهيم بن سيار أبو إسحاق النظام، ورد بغداد وكان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة، وله في ذلك تصانيف عدة، وكان أيضا متأدبا وله شعر رقيق فيه المعاني على طـــريقة المتكلمين، وأبو عثمان الجاحظ كثير الحكايات عنه. أخبرني الأزهري عن عمرو بن بحر الجاحظ قال سمعت النظام يقول: العلم شيء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك فإذا أعطيته كلك فأنت من إعطائه لك البعض على خطر.توفي سنة 231هـــ. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 623/6. والزركلي: الأعلام، 43/1-44.

[216] الأشاعرة: أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، كان معتزليا ثم صار له مذهبا آخر يخالف فيه المعتزلة، وذلك في أواخر القرن الثالث الهجري، فقيل الاشعرية والأشاعرة، ثم توسعت هذه المدرسة وانتشرت حتى أصبحت لسان حال السنة في القسم الأكبر من العالم الإسلامي. وقد انجبت العديد من الأئمة الأعلام البارزين، كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وهو أول مـــن حاول صبغ الأشعرية بصبغة مذهبية، وتلميذه الجويني، وأبي اسحاق الاسفرائيني، والغزالي، والشهرستاني، وفخر الدين الرازي. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل،106/1 وما بعدها. وهنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة و حسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983، ص188 وما بعدها. وانظر بتوسع أكثر: أبو زهرة: تـــاريخ المـــذاهب الإسلامية، ص163 وما بعدها.

[217] الأشعري: مقالات الإسلاميين، 96/2-97.

وأنت تلاحظ أن مثبتي الأحوال والتولد من المعتزلة كلهم يقولون بالمعاني الموجبة للأحكام في محالها، وهي عندهم علل تلك الأحكام، وهذا على عكس نفاة الأحوال من الأشاعرة وغيرهم، فهم يقولون لا عِلِّية ولا معلولية فيما سوى ذاته تعالى، فضلا عن أنه يكون بطريق الإيجاب واللزوم العقلي لا للموجود ولا للحال.

الفرع الثاني: تعريف العلة والسبب عند متكلمي الأشعرية:

اعترف الأشاعرة بالعلة الشرعية الفقهية، وجعلوها مجرد أمارات ومعرِّفات لإيجاب الله تعالى الأحكام عندها، وقال عنها الباقلاني: «أن يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما، فيجب القضاء على أن كل من وُصِف بتلك الصفة في الغائب ، فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكمَ مستحقَها في الشاهد؛ لأنه يتسحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع ما يوجبها، وذلك كعلمنا بأن الجسم إنما كان جسما لتأليفه، وأن العَالِمَ إنما كان عَالِمًا لوجود عِلْمِهِ، فوجب القضاء بإثبات علم كل من وصف بأنه عالم، وتأليف كل من وصف بأنه جسم أو مجتمع؛ لأن الحكم العقلي المستحق لعلة لا يجوز أن يُستحق مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها؛ لأن ذلك يُخرجها عن أن تكون علةً للحكم».[219]

وذكر الإيجي[220]عنه أنه قال عنها: «هي الصفة الموجبة لمن قامت به حكما».[221]

---

[218] االأشعري: المصدر نفسه، 97/2.

[219] الباقلاني: كتاب التمهيد، ص12.

[220] عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي، الشيرازي، الشافعي، عضد الدين. عالم مشارك في العلوم العقلية والأصلين والمعاني والبيان والنحو والفقه وعلم الكلام. ولد بإيج من نواحي شيراز سنة: 708هـ، وتوفي مسجونا بقلعة دِرَيميان، سنة: 756هـ، من مصنفاته: الرسالة العضدية في الوضع، الفوائد الغياثية في المعاني والبيان، شرح منتهى السُول والأمل في علمي الأصول والجدل، المواقف في علم الكلام، وتحقيق التفسير في تكثير التنوير. انظر: تاج الدين السُبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط1، 1386هـ-1966م. 108/6. والبغدادي : هدية العارفين،527/1. والزركلي: الأعلام،195/6.

[221] الإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، دون تاريخ الطبع، ص92.

فيخرج الجواهر ويتناول الصفة القديمة والمحدثة، ومعنى الإيجاب، ما يصحح قولنا: وجد فوجد، ولمحلها يشعر بأن حكم الصفة لا يتعدى المحل، فلا يوجد العلم، والقدرة، والإرادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما.[222]

وقد أوضح السيد الشريف الجرجاني هذه العبارة فقال عنها: (فيخرج الجواهر) فإنها لا تكون علل للأحوال، (ويتناول الصفة القديمة) كعلم الله تعالى وقدرته، فإنهما علتان لعالميته وقدرته (والمحدثة) كعلم الواحد منا وقدرته؛ (ومعنى الإيجاب، ما يصحح قولنا: وجد فوجد) أي ثبت الأمر الذي هو العلة، فثبت الأمر الذي هو المعلول، والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها، دون العكس (ولمحلها يشعر بأنه حكم الصفة لا يتعدى المحل)؛ أي محل تلك الصفة، (فلا يوجد العلم، والقدرة، والإرادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما)؛ لأنها غير قائمة بها، كيف ولو أوجبت لها أحكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا إذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي، وهو محال.[223]

ومن ثم يكون المعلول: الحكم الذي توجبه الصفة في محلها، أو المعلول ما أوجبته العلة عقب معلولها بالاتصال إذا لم يمنع منه مانع نحو قولهم: كان كذا لأجل كذا. فدوري، وما تغيّر حكم محلها، أو التي يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة.[224]

أما العلة العقلية التي تكون مؤثرة بذاتها على عكس من العلة الشرعية، التي تؤثر بجعل الشارع لها، فقد أنكرها الأشاعرة إنكارا تاما، وذلك أن الممكنات مستندة مباشرة إلى الله بلا واسطة، فلا علة ولا معلول بين الممكنات، سواء من قال منهم بالأحوال أم لم يقل منهم بذلك: «أما عدم العِلّية للأحوال، فظاهر لعدم قولهم بالحال، وأما عدم العليّة للموجودات فلاستناد الموجودات كلها عندهم إليه –تعالى– ابتداء».[225] فلا وجود لشيء إلا واجب الوجود لذاته، والأسباب معدات لقبول الوجود، لا محدثات، والفعل يستند وجوده إلى القدرة التي تنتهي إلى مسبب الأسباب، فهو سبحانه الخالق للعلة وأثرها معا لا يشاركه فيها غيره. وعلى ذلك فإن الوجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا على الله تعالى ولا يقتضيه.

---

[222] الإيجي: المصدر نفسه، ص92.

[223] الشريف الجرجاني: شرح المواقف، ضبط وتصحيح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م، 185/4-186.

[224] الإيجي: المصدر السابق، ص92.

[225] التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1213/2.

وقد عبر الجويني[226]عن ذلك في عبارة صريحة، لا تقبل التأويل، إذ يقول: «والذي انتهى إليه اختيارنا، بعد استيعاب معظم العمر في المباحثة، أن ليس في العقل علة ولا معلول، فكون العالم عالما، وهو العلم بعينه، وإنما صار إلى القول بالعلة والمعلول من أثبت الأحوال، وزعم أن كون العالم عالما، معلول والعلم علة له، وهذا ما لا نرضاه ولا نراه، وهو غير معلل».[227] وهكذا يفرغ يديه من العلة العقلية مطلقا.

ثم يؤكد على أهمية التفرقة بين العلة العقلية والعلة الشرعية، فيقول: «العلل الشرعية لا تجري مجرى المعقولات، فإن الأحكام العقلية تستند إلى صفات الأنفس والذوات، والعلل الشرعية مستندها النصب، وليست هي مقتضية معلولاتها لأنفسها، وإذا كان انتصابها عللا راجعة إلى نصب ناصب إياها أعلاماً، فلا يمتنع تقدير حكمين كل منهما علم على الثاني، مشعر بوقوعه عند وقوعه».[228]

وهذا ما أكده الغزالي[229] في: المستصفى وهو يفرق بين العلة الشرعية والعلة العقلية، حيث قال: «ولم نر فيه فائدة؛ لأن العلة العقلية مما لا نراها أصلا، فلا معنى لقولهم: العلم علة كون

---

[226] عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله ضياء الدين أبو المعالي الجويني الشافعي الشهير بإمام الحرمين، ولد بنيسابور سنة 419هـ، فقيه، أصولي، متكلم، مفسر، أديب، قدم بغداد ثم سافر وجاور مكة والمدينة. ورجع إلى نيسابور يدرس العلم ويعظ إلى أن توفي بها سنة478هـ. ومن تصانيفه: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أساليب الخلاف، والبرهان في الأصول ، غياث الأمم في السياسة الشرعية، ورقات في الأصول مشهور عليه شروح والشامل في أصول الدين، ونهاية المطلب في دراية المذهب. انظر: تاج الدين السُبكي: طبقات الشافية الكبرى، 165/5-222. وإسماعيل باشا: هدية العارفين،626/1.

[227] الجويني: البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م، 154/2، فقرة: 1108. وانظر له أيضا: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مكتبة الخانجي، مصر، 1369هـ-1950م، ص83-85.

[228] الجويني: البرهان في أصول الفقه، 154/2، فقرة: 1108.

[229] أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الملقب حجة الإسلام زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي، لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله، اشتغل في مبدأ أمره بطوس على أحمد الراذكاني، ثم قدم نيسابور واختلف إلى دروس إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، ولازمه إلى أن توفي. وصنف الكتب المفيدة في عدة فنون منها: كتاب الوسيط والبسيط والوجيز والخلاصة في الفقه، ومنها إحياء علوم الدين وهو من أنفس الكتب وأجملها، وله في أصول الفقه المستصفى، وله المنحول، وتهافت الفلاسفة ومحك النظر، ومعيار العلم والمقاصد والمضنون به على غير أهله، والمنقذ من الضلال، وحقيقة القولين. وكتبه كثيرة وكلها نافعة. توفي في جمادى الآخرة سنة 505هـ بالطابران. انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 216/4-217-218.

العالم عالما، لا كون الذات عالمة، ولا أن العالمية حالٌ وراء قيام العلم بالذات. فلا وجه لهذا عندنا في المعقولات، بل لا معني لكونه عالما إلا قيام العلم بذاته».[230]

وأما السبب عندهم فهو ما أضاف الشارع الحكم إليه، وهو لا يوجب الشيء لذاته وعينه وإنما صار موجبا بجعل الشرع إياه موجبا؛ فهو غير فاعل بنفسه، بل إنما وقع المسبَّب عند لا به، وهذا بخلاف العلل العقلية.[231] فالأسباب ليست مؤثرة في الأحكام بذاتها عند جمهور الأشاعرة، ومن قال إن السبب موجب للحكم، فليس معناه الإيجاب العقلي لذات السبب، وإلا لكان السبب موجبا قبل ورود الشرع، وهو باطل، وإنما المراد الإيجاب الشرعي، فلم يخرج السبب عن أن يكون معرِّفاً.

فالسببية عندهم بمعنى الأعلام، وإن أريد بها معنى التأثير فباطل؛ لأن الحادث لا يؤثر في القديم، فالسبب حادث والحكم قديم؛ ولأن تأثيره فيه يستدعي تأخر وجوده، أو مقارنته له، كما أنه مبني على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو قول المعتزلة.[232]

وقد عبر عن ذلك الآمدي فقال: «وإذا أطلق على السبب أنه موجب للحكم، فليس معناه أنه يوجبه لذاته، وصفة نفسه، وإلا كان موجبا له قبل ورود الشرع، وإنما معناه أنه معرِّف للحكم لا غير».[233] وهو رأي وابن الحاجب[234] أيضا في منتهى الوصول.[235] وجعل الشاطبي في الموافقات استقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به.[236]

---

[230] الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: د. محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417هـ-1997م 353/2.

[231] الغزالي: المصدر نفسه 175/1-176. وانظر: الشاطبي: الموافقات 196/1.

[232] الإسنوي: نهاية السول في شرح منهاج الوصول، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1420هـ-1999م، 57/1-58-59.

[233] الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 128/1.

[234] هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الرويني الكردي الأصل، المعروف بابن الحاجب الملقب بجمال الدين أبي عمرو المالكي، فقيه، مقرئ، متلكم، أصولي، نحوي، صرفي، عروضي. ولد بسنا من بلاد صعيد مصر سنة 570هـ ودرس بدمشق، وتخرج به الأصحاب، ورحل إلى الكرك، وتوفي بالإسكندرية سنة 646هـ، ومن تصانيفه: الإيضاح شرح المفصل للزمخشري، الكافية في النحو، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، جامع الأمهات في فروع الملكية، والمقصد الجليل في علم خليل. انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 395/1-396. وابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص289-290-291. ومحمد مخلوف: شجرة النور الزكية، ص167-168.

[235] ابن الحاجب: منتهى الوصول في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ-1985م، ص40-41.

[236] الشاطبي: الموافقات، 196/1-191.

الفرع الثالث: تعريف العلة والسبب عند الفلاسفة المشائية الإسلامية:

ارتبط بحث مصطلح العلة لدى فلاسفة المشائية الإسلامية[237] بالمفهوم الأرسطي للعلة، فلم نجد لديهم نفس المدلول الذي وجدناه لدى الاتجاهات الإسلامية الكلامية الأخرى، ويبدو أن نظرية العلل الأربعة التي وجدها لدى فلاسفة الإسلام في مصنفاتهم ، قد أخذوها عن أرسطو[238] في الفلسفة اليونانية، وقد شاع التقسيم الرباعي للعلل في العصور الوسطى إسلامية كانت أم مسيحية؛ وهي المادة، والصورة، والفاعل، والغاية، فما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته كالمادة والصورة، أو في وجوده كالغاية والفاعل والموضوع، وذلك الشيء المحتاج إليه يسمى معلولا.[239]

ومن هنا عرف فلاسفة الإسلام العلة "la cause" بأنها: «كل ذات وجود ذات أخرى بالفعل من وجود هذا الفعل، ووجود هذا بالفعل، ليس من وجود ذلك الفعل».[240]

فالعلة بهذا المعنى هي ما يتوقف عليها وجود الشيء، ولا يكون وراءه شيء يتوقف عليه.

أما المعلول "l'effet"، «فهو كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها، ووجود ذلك الغير ليس من وجودها»[241]، ومعنى قولنا من وجودها غير قولنا مع وجودها؛ لأن المقصود بقولنا:

---

[237] الفلاسفة الإسلاميين؛ لقب يطلق على الفلاسفة العرب، الذين أخذوا الفلسفة اليونانية وصبغوها بالصبغة العربية، وذهبوا بها إلى أبعد شأو يبلغه العقل في عصورهم، فبحثوا في الطبيعة والمادة والنفس والخالق. ومن أشهر الفلاسفة الإسلاميين: الفارابي الذي لقب بالمعلم الأول، وأبو علي بن سينا الشيخ الرئيس، والكندي الذي لقب بفيلسوف العرب، وغيرهم. انظر: محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، بيروت، 415/7. وما بعدها.

[238] أرسطو أو أرسطوطاليس(Aristoteles)، أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الإنسانية، ويمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية. وهو واضع علم المنطق، ومن هنا لقب بالمعلم الأول، وصاحب المنطق، ولد سنة384 ق.م، بمدينة اسطاغيرا، وكان أبوه نيقوماخوس، من جماعة الاسقلابيين، وهي نقابة الأطباء في بلاد اليونان وكان طبيبا خاصا لأمونتاس ملك مقدونية، وحوالي 366 ق.م جاء إلى أثينا ودخل الأكاديمية، وهي المدرسة التي كان يدرس فيها أفلاطون مؤسسها. فدرس على أفلاطون وظل يتتلمذ عليه حتى وفاة الأستاذ. مؤلفات أرسطو عديدة متنوعة منها: المقولات، والعبارات، والتحليلات الأولى، وفي النفس، والأخلاق الكبرى وغيرها كثير، وتوفي سنة 322 ق.م وهو في سن الثانية والستين. انظر: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة،99/1 وما بعدها.

[239] التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1209/2. وانظر: إخوان الصفاء: رسالة لإخوان الصفاء وخِلاّن الوفاء، تحقيق وتقديم: عامر تامر، دار النشر للجامعيين، 1378هـ-1959م، ص187.

[240] ابن سينا: كتاب الحدود"Livre Des Définitions"، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، دراسة وتحقيق: جواشون، وقارن، 1963م، ص41، الفقرة: 101، الحد: 67.

[241] ابن سينا: المصدر نفسه، ص41، الفقرة: 102، الحد: 68.

من وجودها، أن هذه الذات لا توجد بالفعل، إلا من ذات أخرى موجودة بالفعل، والمقصود بقولنا: مع وجودها، أن كل واحد من الذاتين، إذا فرض موجودا، وجب أن يكون الآخر موجودا، وإذا فرض مرفوعا، وجب أن يكون الآخر مرفوعا. فوجود العلة يوجب إذن وجود المعلول، ورفعها يوجب رفعه، أما المعلول فإنه إذا كان موجودا وجب أن تكون العلة المحدثة له موجودة.[242]

والخلاصة؛ أن المعلول هو الأثر أو المسبَّب، وهو ما يحدث عن علة أو سبب معين، وهو أحد طرفي العلاقة السببية.

وقد تعددت تعريفات الفلسفة الإسلامية المشائية للعلة والمعلول، وهي إن كانت تختلف في الصياغة إلا أنها تتفق في المحتوى والمضمون.

وأما عن مفهوم السبب "la raison" فقد عرفه بعضهم بأنه: «هو كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير أن يكون وجود ذلك الشيء داخلا في وجوده، أو متحققا به وجوده».[243]

أما المبدأ "le Principe": فيقال على كل ما يقال عليه السبب، وقد يقال على ما منه يبتدئ الشيء بالحركة، مثل الطريق: فإنه مبدأ للمشي، وقد يقال المبدأ على الذي يجوز منه كون الشيء، مثال ذلك التعليم؛ فإنه ربما يُبتدأ فيه من الأوائل بالطبع، بل من الذي هو أسهل.[244] وإن كان المبدأ أعلم من السبب في التسمية، فإن "النقطة" في الخط، و"الآن" في الزمان ليستا بسببين ولا علتين، وهما مبدآن. وعلى أية حال فإن المبدأ والعلة يطلقان على طريق الترادف بمعنى واحد، فيقال: مبدأ؛ بمعنى العلة، ومبدأ؛ بمعنى الطرف في المسافة والمقدار، والعدد والمعدود.[245]

والمبدأ الأول عند الفارابي[246] وابن سينا[247] هو الله.[248]

---

[242] ابن سينا:المصدر نفسه، ص41. وانظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، 397/2.

[243] ابن سينا: عيون الحكمة، نشره حلمي ضيا أولكن، 1953م، ضمن رسائل ابن سينا، 45/2.

[244] ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه وقدم له: د.عثمان أمين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، القاهرة، 1958م، ص30-31.

[245] أبو البركات البغدادي: المعتبر في المنطق والحكمة الإلهية، ط2، دار ومكتبة بيبليون، 2007م، 52/3.

[246] هو محمد بن محمود بن اوزلغ بن طرخان الفارابي أبو نصر الحكيم الفيلسوف الشهير بالمعلم الثاني. تركي الأصل والبيئة، ولد سنة 257هـ بمدينة فاراب وهي إحدى مدن الترك من وراء النهر، وكان أبوه فارسياً، تزوج من امرأة تركية، وأصبح قائد الجيش، وبالرغم من حياة اليسار التي اعدها له أسرته، عدل عن هذه الحياة، ومال إلى العزلة والتأمل، دخل الفارابي العراق واستوطن بغداد فصحب فيها أبا بشر متى بن يونس، ثم سافر إلى دمشق، ثم قدم على سيف الدولة الحمداني في حلب، وأقام في كنفه مدة، ثم رحل في صحبته إلى دمشق فأدركه أجله في الطريق سنة 339هـ، وصنف من الكتب الكثير منها: آراء أهل

وقد قسم الجرجاني الأسباب إلى نوعين:

- السبب التام: وهو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط.
- السبب غير تام: هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط.[249]

أما فيما يتعلق بالتفرقة بين مصطلحي العلة والسبب في الفلسفة الإسلامية، فقد وجد من يوحد بين المصطلحين في الاستخدام، فابن رشد[250] يقرر أن السبب والعلة مترادفان.[251] ويفرق

المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة، وكتاب اتفاق أرسطو وأفلاطون في الجن، وكتاب الاجتماعات المدنية، وكتاب إحصاء الإيقاع، وكتاب إحصاء العلوم وغير ذلك. انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 416/15 وما بعدها. وإسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين، 39/2-40. والشيخ عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ الطبع، ص503 وما بعدها. وجميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1989، ص135. وما بعدها.

(247) الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا البلخي، الملقب بالشيخ الرئيس، الحكيم المشهور؛ فيلسوف وطبيب، وشاعر، مشارك في أنواع العلوم، كان أبوه من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى، وكان من العمال الكفاة، وتنقل الرئيس في البلاد، واشتغل بالعلوم وحصل الفنون، ولما بلغ خمسة عشر سنة من عمره كان قد أتقن علم القرآن العزيز، والأدب وحفظ أشياء من أصول الدين وحساب الهندسة والجبر والمقابلة، ومن تصانيف الكثيرة: القانون في الطب، وتقاسيم الحكمة، لسان العرب في اللغة، والموجز الكبير في المنطق، والاشارات، وديوان شعر. وكانت ولادته في سنة 370هـ، وتوفي بهمذان سنة 428هـ، ودفن بها. انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء بني الزمان، 157/2-158. الذهبي: سير أعلام النبلاء، 531/17 وما بعدها. والشيخ عبد الله نعمة: المصدر السابق، ص256 وما بعدها.

(248) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، 322/2.

(249) الجرجاني: التعريفات، ص154-155.

(250) هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ويعرف بابن رشد الشهير بالحفيد (أبو الوليد) العلامة، فيلسوف الوقت، عالم، حكيم، مشارك في الفقه والطب والمنطق والعلوم الرياضية والإلهية. ولد بقرطبة قبل موت جده بشهر، سنة 520هـ، ونشأ بها، ودرس الفقه والأصول وعلم الكلام، ثم أقبل على علوم الأوائل، ومال إلى علوم الحكماء، وولي قضاء قرطبة، وتوفي بمراكش سنة595هـ. من تصانيفه: الكليات في الطب، كتاب الحيوان، كتاب في المنطق، بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، ومختصر المستصفى في أصول الفقه، وكتابه في العربية وغير ذلك. انظر: ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ص378-379. والذهبي: سير أعلام النبلاء، 307/21-308. وحاجي خليفة: كشف الظنون63/1، 512، 1261.

(251) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص29.

التوحيدي[252] بين السبب والعلة، فإن السبب هو الأمر الداعي إلى الفعل؛ ولأجله يفعل الفاعل، وأما العلة، هي الفاعلة بعينها، ولذا صار السبب أشد اختصاصا بالأشياء العرضية، وصارت العلة أشد اختصاصا بالأمور الجوهرية.[253]

وعلى أية حال، فإن النظار يفرقون بين السبب والعلة من وجهين: **أحدهما**: أن السبب ما يحصل الشيء عنده، لا به، خلافا للمعتزلة، والعلة ما يحصل به. **والثاني**: أن المعلول يتأثر عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط، على حين أن السبب يفضي إلى الحكم بواسطة أو بوسائط، ولذلك يتراخى الحكم عن السبب، حتى توجد الشرائط وتنتفي الموانع، وأما العلة فلا يتراخى الحكم عنها؛ إذ لا شرط لها، بل متى وجدت أوجبت معلولها بالاتفاق؛ ومعنى ذلك أن السبب أعم من العلة؛ لأن كل علة سبب وليس العكس.[254]

ويرى جميل صليبا، أن العلة وإن كانت ترادف السبب إلا أنها قد تغايره، فيراد بالعلة المؤثر، وبالسبب ما يفضي إلى الشيء في الجملة، أو ما يكون باعثا عليه.[255] فالسبب معرّف لا مؤثر في الغالب؛ إلا في بعض الحالات التي قد يلتبس فيها السبب بالعلة، حيث يكون هو علة الحكم؛ «وهو أن الحكم لم يحصل به إلا بواسطة العلة، كما لا يحصل الوصول بالطريق إلا بواسطة العلة. والعلة ها هنا حاصلة بالسبب. وهذا الجنس من السبب له حكم المباشرة...أو تسميتهم العلة

---

(252) هو علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، شيرازي الأصل، وقيل نيسابوري، قدم بغداد فأقام بها مدة ومضى إلى الري، وجاور بيت الله الحرام، يقال كان من أعيان الشافعية، متفنناً في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام على رأي المعتزلة، اشتهر بالذكاء والفطنة، والفصاحة ومكنة اللسان، وكان كثير التحصيل للعلوم في كل فن حفظه، واسع الدراية والرواية، وكان مع ذلك محدوداً محارفاً يشتكي صرف زمانه، ويبكي في تصانيفه على حرمانه كان حيا قبل 380هـ. وله تصانيف كثيرة منها: كتاب رسالة الصديق والصداقة، كتاب الرد على ابن جني في شعر المتنبي، كتاب الامتناع والمؤانسة (جزءان)، كتاب المقابسة، كتاب رياض العارفين، كتاب ذم الوزيرين، الرسالة الصوفية، كتاب بصائر القدماء وبشائر الحكماء وهو عشر مجلدات كل مجلد له فاتحة وخاتمة، كتاب المحاضرات والمناظرات. انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء بني الزمان، 112/5-113. والذهبي: سير أعلام النبلاء، 119/17 وما بعدها. وعمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، 205/7.

(253) أبو حيان التوحيدي: الهوامل والشوامل، مصر، القاهرة، 1951م، مسألة اختيارية لِمَ تواصى الناس في جميع اللغات والنحل وسائر العادات، ص30.

(254) محمد صادق العطار: الرسالة الرافعة للنقاب عن الفرق بين العلل والأسباب، مخطوط بدار الكتب القومية المصرية، رقم: 366. حكمة وفلسفة، ص7-8. والنسخة الثانية: مخطوطة بمكتبة كلية الإلهيات، جامعة مرمرة، استانبول، تحت رقم: 19/302. عدد الأوراق: 6ق.

(255) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، 96/2.

الموجبة سببا، كتسمية علل الغرامات والعقوبات والكفارات: أسبابا، من باب الاستعارة؛ لأنها مضافة إلى العلة، ولا تضاف إلى السبب في الوضع».[256]

ومهما يكن من أمر فإنه يصعب التمييز بين مصطلحي علة وسبب في الفلسفة الإسلامية. ولهذا فقد آثر الفلاسفة المسلمون لفظ العلة؛ كالكندي[257]، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد.[258] واستعمل الغزالي والشاطبي وبعض المتكلمين لفظ السبب للدلالة على العلة، وهو ما جرى عليه العمل عندهم في مصنفاتهم.[259]

المطلب الثالث: العلة والتعليل عند الأصوليين:

تبعا للخلاف الواقع في علم الكلام حول معنى العلة والتعليل، وقع الاختلاف في تعريفهما في علم أصول الفقه، فتطلق عند الأصوليين على عدة معاني، بحسب المذهب الكلامي الذي ينتمي إليه الأصولي تنزيها وتقديسا للباري سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث ، ولذلك جاء في كتب الأصول المختلفة، أن العلة تطلق ويراد بها أحد المعاني الآتية: المعرِّف والأمارة، والداعي، والمؤثر، والعلامة، والباعث، والموجب، والسبب، والمناط، وسأورد أهم تلك المعاني على النحو الآتي:

---

[256] الغزالي: شفاء الغليل، ص591-592.

[257] هو يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل الكندي أبو يوسف عالم بالطب والفلسفة والحساب والمنطق والهندسة والنجوم وغير ذلك. ولد بواسط وقيل بالكوفة، حوالي سنة 185هـ، ونشأ في البصرة، وانتقل إلى بغداد، فتعلم، وأصاب عند المأمون والمعتصم منزلة عظيمة وإكراما، ووشي به إلى المتوكل العباسي فضرب وأخذت كتبه ثم ردت إليه، وتوفي ببغداد حوالي 252هـ وقيل 260هـ، ومن تصانيفه الكثيرة: كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد، رسالة في الحساب الهندي، المدخل إلى الموسيقى، الهندسيات، الطب البقراطي، وأسرار تقدمة المعرفة. انظر: الشيخ عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، ص581 وما بعدها.و هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص235 وما بعدها. وانظر أيضاً: البغدادي: هدية العارفين، 537/2-544.

[258] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص194. فصل: «إبطال الأسباب إبطال للحكمة والعلم».

[259] الغزالي: شفاء الغليل، ص591-592-593. فقد فرق بين السبب الذي هو علة العلة، والسبب الذي هو علة تخلفت الصفة عنها، والسبب الذي له شبهة العلة. وأيضا الشاطبي: الموافقات،196/1.

أما المعنى الأول: فهو الذي قاله الرازي في المحصول[260]، واختاره البيضاوي[261]في المنهاج،[262] وعليه كثير من الحنفية،[263] وبعض الحنابلة[264] ونسب إلى أهل الحق: بأن المراد بها المعرِّف للحكم؛ أو مجرد أمارة وعلامة نصبها الشارع دليلا على الحكم.

وهي بهذا المعنى تكون عَلَمًا على الحكم فمتى وُجد المعنى المعلل به عرف الحكم، بل إن بعضهم صرح بكونها كذلك فقال: «ما جعل علما على حكم النص»؛ وعنوا بقولهم: «علما»؛ أي أمارة وعلامة؛ لأن العلل الشرعية كلها معرِّفات وأمارات؛ أي أمارة على وجود الحكم في الفرع والأصل معا، أو علامة على وجوده في الفرع فقط. فمعنى كون الإسكار مثلا علة أنه معرِّف؛ أي علامة على حرمة المسكر، كالخمر، والنبيذ وهذا لإخراج التأثير فالعلة بهذا المعنى ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى.[265]

واعترض عليه بأنه غير مانع ولا جامع: أما أنه غير مانع؛ فلأنه يصدق على العلامة وهي غير العلل الشرعية وهذا يعني أنه لا فرق بين العلامة وبين العلة الشرعية مع أن الفرق بينهما ظاهر؛ لأن الأحكام الشرعية مضافة إلى العلل فيقال: الشراء علة للملك، والقتل علة للقصاص، وليست مضافة إلى العلامة، فلا يصح أن يضاف الرجم إلى الإحصان مثلا؛ لأنه مجرد علامة وليس بعلة، إنما العلة الزنا؛ بدليل أنه يصح إضافة الرجم إليه.

---

[260] الرازي: المحصول في علم الأصول القسم الثاني، تحقيق: د. طه جابر العلواني، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1400هـ-1980م، 184/2.

[261] ناصر الدين أبو الخير، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، من قرية يقال لها: البيضاء من عمل شيراز، كان عالماً بعلوم كثيرة صالحاً خيّراً، تولى القضاء بإقليمه. صنَّف التصانيف الكثيرة منها: المنهاج في الأصول، ومختصر الكشاف وهو معروف بتفسير القاضي، ومختصر الوسيط في الفقه المسمى بالغاية، وتوفي سنة 691هـ. انظر: الإسنوي: طبقات الشافعية، 136/1.

[262] السبكي: الإبهاج شرح المنهاج، 2285/6.

[263] عبيد الله بن مسعود: شرح التوضيح في حل غوامض التنقيح، دار الكتب العلمية، بيروت، 62/2.

[264] ابن النجار: شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413هـ-1993م، 39/4. وانظر: آل تيمية: المسوَّدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ الطبع، ص385. فقد جاء فيه: «قد أطلق غير واحد من أصحابنا...في غير موضع أن علل الشرع إنما هي أمارات وعلامات نصبها الله أدلة على الأحكام، فهي تجري مجرى الأسماء. وهي موجبة لمصالح ودافعة لمفاسد وليست من جنس الأمارات الساذجة العاطلة عن الإيجاب».

[265] التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1206/2.

وقد فرق علماء الأصول بين العلة والعلامة؛ بأن العلامة: ما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا بوجوبه، كالآذان فإنه علامة للصلاة، والإحصان في الزنا فإنه علامة للرجم، ولا كذلك العلة فإن الحكم فيها يكون متعلقا بها وجودا وعدما.

والجواب على هذا، أن العلل الشرعية ليست بموجبة للأحكام بأنفسها، إنما الموجب لها هو الله تعالى، وقد وضعت العلل، تيسيرا على العباد، فصارت العلل موجبة في الظاهر بجعل الله تعالى إياها كذلك، فهي إذا في حق الشارع أعلام خالصة للعباد على الإيجاب لا أنها أعلام في حقه[266]، ومنه يتضح أن تسمية العلل علامات تسمية صحيحة.

الاعتراض الثاني: قالوا: إنه غير جامع؛ لأنه لا يشمل العلة المستنبطة، وهي قسيم العلة المنصوصة، فالمستنبطة عرفت بالحكم الذي يكون باستطاعتنا الوقوف على الوصف الذي قام به الحكم؛ لنعرف علة ذلك الحكم، فلو كانت العلة معرفة للحكم لتوقفت معرفته على معرفتها، ويكون العلم بها سابقا على معرفته، فليزم الدور.[267]

والجواب: أن المعرِّف للعلة المتقدم عليه هو حكم الأصل، والمعرِّف بالعلة المتأخر عنها حكم الفرع فلا دور.

ويدل على ذلك ما قاله المحققون من الأصوليين: وليس معنى كون الوصف معرفا للحكم أنه لا يثبت الحكم إلا به، كيف وهو حكم شرعي لابد له من دليل شرعي نص أو إجماع، بل معناه أن الحكم ثبت بدليله، ويكون الوصف أمارة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادة؛ مثلاً إذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مائعا أحمر يقذف بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الخمر وبهذا يندفع الدور.

والحاصل أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية.[268]

---

[266] عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة ، دون تاريخ الطبع، 4/171-172.

[267] الرازي: المحصول، القسم الثاني2، /185.

[268] سعد الدين التفتازاني: حاشية السعد على العضد، موجود مع مختصر المنتهى لابن الحاجب، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1403هـ-1983م، 2/214 .

ويعلق صاحب نبراس العقول على هذا المعنى قائلا: فإن قلت: هل جعل العلة معرفة وأمـــارة يتفق مع جميع المسالك لاستنباطها؟، وهل يتفق ذلك أيضا مع اشتراطهم فيها أن تكون ضـــابطة لحكمة.

قلتُ: نعم؛ إذ المعنى من قولهم: معرفة للحكم أن لا تكون مؤثرة فيه، ولا باعثة عليه فلا ينافي أن تكون مناسبة له يترتب على شرع الحكم معها مصلحة.[269]

وقد ذهب إلى هذا المعنى من قال: إن أفعال الله تعالى معللة بالمصالح والحكم، ومن قال بـــأن الأفعال كلها من الله، وهو تعالى فاعل بالاختيار لا مؤثر بالذات فلا وجود للعلة المؤثرة وهـــذا مذهب الحكماء.[270]

- **أما المعنى الثاني**: وهو الذي ذهب إليه الغزالي في شفـــاء الغليل[271]، وبعض الأصوليين كصفي الدين الهندي[272]، بأن العلة هي: «الوصف المؤثر في الأحكام بجعل الشارع لا لذاته». ويقول الغزالي في تعريف العلة: «والعلة في الأصل عبارة عما يتأثر المحل بوجوده ولذلك سمي المرض علة، وهي في اصطلاح الفقهاء على هذا المذاق»[273]، وكما قال التهانوي: «وهي مستعملة فيما يؤثر في أمر سواء كان المؤثر صفة أو ذاتا».[274]

فالغزالي يقول بأن العلة هي المؤثر بإذن الله تعالى بجعله، قال رحمه الله: «العلل الشرعية أمارات وأن المناسب المتخيل لا يوجب الحكم لذاته، ولكن يصير موجبا بإيجاب الشرع ونصبه سببا، لأن

---

[269] عيسى منون: نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ-2003م، ص227.

[270] السبكي: الإبهاج شرح المنهاج، 2286/6-2287.

[271] الغزالي: شفاء الغليل، ص20، وص569.

[272] هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي، أبو عبد الله، صفي الدين الهندي، فقيه أصولي.ولد بالهند سنة 644هـ، وخرج من دهلي سنة 667 هـ فزار اليمن، وحج، ودخل مصر والروم، واستوطن دمشق سنة 685هـ، وتوفي بها سنة= =715هـ ووقف كتبه بدار الحديث الاشرفية. وله مصنفات منها: نهاية الوصول إلى علم الأصول، والنِّهاية في أصول الفقه، والفائق في أصول الدين، و الزُّبدة في علم الكلام، والرسالة التسعينية في الأصول الدينية. انظر: السبكي: طبقات الشافعية، 162/9-163. و ابن كثير: البداية والنهاية، 452/7. و الزركلي: الأعلام،200/6.

[273] الغزالي: شفاء الغليل، ص20-21.

[274] التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1206/2.

تأثير الأسباب في اقتضاء الأحكام عرف شرعا...كما عرف كون مس الذكر مؤثرا في إيجاب الوضوء، وإن لم يناسب».[275]

والملاحظ على هذا التعريف أنه قال جعل العلة وصفا، وهو يشمل كل وصف، سواء كان مؤثرا أو معرفا فقط.

وأما وصفها بالمؤثر فهو قيد أخرج به العلامة فإنها لا تأثير فيها، فلا تسمى علة على هذا التعريف، وكذلك يخرج الشرط والسبب لأن المتبادر بالتأثير ما هو الكامل منه، وهو التأثير ابتداءً بلا واسطة، ولهذا قيل العلة في الشرع عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً، بأن كان موضوع الحكم به.[276] والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء؛ كالشمس للضوء والنار للإحراق.

فالغزالي أراد بالمؤثر ما يوجد الشيء عند وجوده لا به؛ لأن أهل السنة والجماعة يرون أن ربط العلة بمعلولها ربطا عاديا، فوجود العلة يستلزم وجود المعلول عندها لا بها، وهكذا الشأن في ربط المسببات بالأسباب؛ كالاحتراق عند النار لا بها، والموت عند السم لا به، وإزهاق الروح عند حز الرقبة لا به، وبهذا يخالف الغزالي رأي المعتزلة، ويتفق مع مذهب الجمهور في هذا الشأن، يقول الإمام الشاطبي: «إن السبب غير فاعل بنفسه بل إنما وقع المسبب عنده لا به».[277]

واعترض عليه: أن الأوصاف من فعل المكلفين وهي حادثة، والحكم الشرعي قديم، فكيف يعقل أن تكون الصفة المحدثة موجبة للقديم، سواء كانت الموجب بالذات أو بالجعل.

وأجيب عليه: بأن المراد بالحكم هنا الحكم المصطلح، الذي هو أثر حكم الله القديم وهو حادث لا في نفس الحكم.

كالإيجاب فإنه غير الوجوب، فالأول هو القديم، والثاني هو الحادث، وكذلك الأمر في إطلاق الوصف بأنه المؤثر، فليس المراد أنه مؤثر في الإيجاب القديم بل في الوجوب الحادث، فحينما يقول الله تعالى: ﴿**أقم الصلاة لدلوك الشمس**﴾[الإسراء: 78]. فإن الإيجاب بالأمر القديم مرتب عليه الوجوب بأمر حادث وهو الدلوك، وهو المسمى بالعلة. جاء في التوضيح: «المراد بكونه مؤثرا، أن الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأمر؛ كالقصاص بالقتل والإحراق بالنار، ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية، فكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها، يجعل العلل الشرعية كذلك

---

[275] الغزالي: المصدر السابق، ص21-31.

[276] التهانوي: المصدر السابق، 1206/2.

[277] الشاطبي: الموافقات، 196/1.

وهم المعتزلة، فكما أن النار علة للإحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق، فإن القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص أيضا عقلا، وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة؛ بمعنى أنه جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقيب ذلك الشيء، فيخلق الاحتراق عقيب ممارسة النار، لا أنها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بأنه تعالى حكم أنه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقبيه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقب ممارسة النار فإن المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل السنة والجماعة».[278]

وأيضا أن التأثير هنا بالنسبة إلينا، فإن الأحكام كلها تضاف إلى العلل والأسباب في حقنا، فالقائل مثلا: يجب القصاص وإن كان المقتول قد مات بأجله في الحقيقة، إلا أن السبب الظاهر الذي يمكن أن ينسب إليه الموت، فالذي يجب في القصاص هو القتل.

يعني أن الموجب للأحكام هو الله تعالى؛ إلا أن الإيجاب لما كان غيبًا عنا، ونحن عاجزون عن إدراكها، شرع العلل موجبات للأحكام في حق العمل، ونسب الوجوب إليها فيما بين العباد؛ فإنا مبتلون بنسبة الأحكام إلى الأسباب الظاهرة؛ فيجب القصاص بالقتل وإن كان المميت والمحي هو الله تعالى في الحقيقة، ثم جعلت الإماتة مضافة إلى القاتل، ففي ظاهر الشرع أن الأحكام مضافة إلى الأسباب فهذا معنى كونها مؤثرة، وأنها غير موجبة بذواتها.[279]

واعترض أيضا بأن القول بتأثير الوصف في الحكم مبني على الأفعال تشتمل على مصلحة؛ أي مفسدة تجعلها حسنة أو قبيحة، وأن العقل يدرك تلك المصلحة أو المفسدة. والأشاعرة لا يقولون بهذا، والغزالي واحد منهم، وعليه فإن التعريف لا يتفق ومذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح.

وأجيب عليه: بأن الغزالي وإن عرف العلة بالمؤثر فإنه لا يذهب مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح، بل هو لا ينفي أن العقل يدرك في الأفعال حسنا وقبيحا في الجملة، والذي ينكره الإمام الغزالي أن يستقل بإدراك الحسن والقبح بالنسبة لأفعال الله، وهو ما يتفق مع مذهب الأشاعرة كما جاء في المستصفى بعد أن ذكر تفصيلا دقيقا للحسن والقبح ما نصه: «ثم نقول: نحن لا ننكر أن أهل العادة يستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب، وإنما الكلام في القبح والحسن

---

[278] صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود: شرح التوضيح في حل غوامض التنقيح، بهامش شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح للتفتازاني، 62/2. وانظر: الشاطبي: الموافقات،196/1. حيث ذكر: «أنه إذا تسبب المكلف فالله خالق السبب، والعبد مكتسب له».

[279] صدر الشريعة: شرح التوضيح، 63/2. وانظر: عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، 172/4.

بالإضافة إلى الله تعالى. ومن قضى به فمستنده قياس الغائب على الشاهد. وكيف يقيس والسيد لو ترك عبيده وإماءه، وبعضهم يموج في بعض، ويرتكبون الفواحش، وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم، لَقَبُحَ منه، وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده، ولم يقبح منه، وقولهم: إنه تركهم لينـــزجروا بأنفسهم فيستحقوا الثواب، هوس؛ لأنه علم أنهم لا ينـــزجرون، فليمنعهم قهرا، فكم من ممنوع عن الفواحش بعنة أو عجز، وذلك أحسن من تمكينهم مع العلم بأنهم لا ينـــزجرون».[280]

وكلام الغزالي هذا يشير بوضوح إلى أنه لا ينكر أن للعقل مدركا خاصا في حسن الأشياء وقبحها، لكن فيما يختص به الشارع من أفعال، فإن هذه لا تدرك إلا بورود الشرع بها.

- **المعنى الثالث**: وهذا المعنى هو الذي كان مثار جدل وخلاف بين الأصوليين؛ لأنه يوهـــم بأن الحـــكم شـــرع لأجـــل الداعـــي والغـــرض[281]، وهو ما جـــرى عليه الحنـــفية[282]،

والآمدي[283] من الشافعية، وابن الحاجب من المالكية[284].

فذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن العلة: هي الباعث والداعي للشـــارع على شرع الحكم.[285] وقـــال صاحب التنقيح عنها: «وقيل: الباعث لا على سبيل الإيجاب»[286] والباعث ما يكون للشارع على شرع الحكم فالقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفس، وقوله: «لا على سبيل الإيجاب» احتراز على مذهب المعتزلة؛ فإن العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم على ما عرف أن الأصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم.

وهذا الباعث ينبغي أن يشتمل على حكمة مقصودة للشارع على شرعه الحكم، والمراد من كونه مشتملا على حكمة أن ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة؛ فإن العلة لوجوب

---

[280] الغزالي: المستصفى، 119/1.

[281] ابن تيمية: منهاج السنة، المكتبة العلمية، بيروت، دون تاريخ الطبع، 126/1.

[282] عبيد الله بن مسعود: المصدر السابق، 63/2.

[283] الآمدي: الأحكام، 202/3. العبادي: الآيات البيانات على شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ-1996م، 48/4.

[284] ابن الحاجب: مختصر المنتهى، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1403هـ-1983م، 213/2.

[285] الزركشي: البحر المحيط، 144/7

[286] عبيد الله بن مسعود: شرح التوضيح لمتن التنقيح، 63/2.

القصاص القتل العمد والعدوان، ولا يتصور اشتماله على الحكمة إلا بهذا المعنى، من جلب نفع للعباد أو دفع ضر عنهم، وهذا مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا [الحنفية] مع أن الأصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة.[287]

ومن عبر عنها بالباعث من الفقهاء؛ أراد أنها باعثة للمكلف على الامتثال؛ لأن الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء.[288]

وهذا ما قرره العلامة الشربيني في التقريرات على شرح المحلى على جمع الجوامع حيث قال: «لأن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض؛ وأما ما اشتهر عند الفقهاء من أن أفعال الباري تابعة للحكم والمصالح تفضلا لا وجوبا كما يقول المعتزلة. فمرادهم: أنها مرتبطة بالحكم والمصالح لا بمعنى أنها تابعة لها في الوجود، بل بمعنى ترتب الحكم والمصالح على شرعيتها، وأنها ثمرات لتعلقها تعود تلك الحِكَم والمصالح علينا؛ لا لأنها تابعة لها في الوجود حتى تكون علة غائية باعثة له تعالى كما تقول المعتزلة. وما ورد مما يخالف ذلك محمول على ما ذكرناه من اشتمال الأفعال على المصالح التي تعود علينا دون الغرض والعلة الغائية وعلى ذلك يحمل كلام الآمدي وابن الحاجب».[289]

وقد عرف العلة بهذا الإطلاق أبو المنصور الماتريدي[290] حيث ذهب إلى أنها: المعنى الذي إذا وجد يجب به الحكم معه. قال السمرقندي[291] في ميزان الأصول: وهذا هو الصحيح فإن العلة

---

[287] عبيد الله بن مسعود: المصدر نفسه، 63/2.

[288] جلال الدين المحلي: شرح جمع الجوامع، مع الآيات البينات، 49/4.

[289] عبد الرحمن الشربيني: تقريرات على جمع الجوامع للإمام تاج الدين السبكي، حاشية بهامش العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، 274/2.

[290] هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور المأتُريديّ، نسبته إلى ما تُريد محلة بسمرقند، من أئمة الكلام، يقال له: إمام الهدى، توفي بسمرقند سنة 333هـ، بعد وفاة أبي الحسن الأشعري بقليل، ومن كتبه: التوحيد، وكتاب المقالات، وكتاب رد أوائل الأدلة، وأوهام المعتزلة، ومآخذ الشرائع في أصول الفقه، وتأويلات القرآن، وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب، بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن، وتأويلات السنة. انظر: أبو الوفاء القرشي: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، 360/3-361. والزركلي: الأعلام، 19/7.

[291] محمد بن عبد الحميد بن الحسن بن حمزة الاسمندي علاء الدين أبو بكر السمرقندي الفقيه الحنفي، ولد سنة: 488هـ، وتوفي 552هـ، له من التصانيف: بذل النظر في الأصول، تحفة الفقهاء في الفروع، تفسير القرآن، حصر المسائل وقصر الدلائل في شرح منظومة النسفي، وميزان الأصول في نتائج العقول وغير ذلك. انظر: البغدادي: هدية العارفين، 92/2.

ما يجب بها الحكم. فإن وجوب الحكم وثبوته بإيجاب الله تعالى، لكن أوجب الحكم لأجل هـــذا المعنى، وبسبب هذا المعنى.[292]

ومعنى "ما" في قول السمرقندي: "ما يجب" للنفي وليست موصولة؛ فكأنه يريد أن يقول: إن الحكم لا يجب بالعلة بل بإيجـــاب الله تعالى، والحقيقة أن هـــذا ما يتفق والمعنى الذي يشـــير إليه التعريف.[293]

وبيّن عبد العزيز البخاري[294] في: كشف الأسرار أسباب اختيار أكثر الحنفية لهذا التعريف فقال: «لو جعلنا العلل موجبة بذواتها لأدى ذلك إلى الشركة في الألوهية، فإن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى. ولا يجوز أن تجعل أعلاما محضة أيضا؛ لأن أفعال العباد تخرج عن البين فتصير الأحكام جبرية بدون أسباب، والقصاص شرع جزاء على الفعل. وكذلك الحدود فإذا جعلنا الأسباب علامات لا تكون العقوبات أجزية؛ فثبت أن القول العدل ما ذكرنا وهو أنها موجبة بجعل الله تعالى إياها كذلك في حق العمل»[295]؛ أي أن العلة هي الموجب للحكم لا بذاته بل بجعل الشارع.

واعترض الإمام الرازي في المحصول على هذا التعريف، بأنه يلزم عليه أن يكون الداعي موجبا؛ لأن القادر لما صح منه فعل الشيء وفعل ضده لم تترجح فاعليته للشيء على فعاليته لضده؛ إلا إذا علم أن له فيه مصلحة، فذلك العلم هو الذي لأجله صار القادر فاعلا لهذا الضد بدلا عن كونه فاعلا لذلك الضد، فذلك العلم موجب لتلك الفاعلية ومؤثر فيها فمن قال: أكلت للشبع كان معناه ذلك.[296]

وهذا في حق الله تعالى محال لوجهين كما ذكر:

---

[292] السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط2، 1418هـ-1997م، ص580-581.

[293] عبد الحكيم السعدي: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1406هـ-1986م، ص90. (هامش3).

[294] هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، الإمام البحر في الفقه والأصول، تفقه على عمِّه الإمام محمد الْمَايـْمـَرْغِي ومن تصانيفه: شرح أصول الفقه للبزدوي، المسمى كشف الأسرار وشرح أصول الأخْسِيكَثِي، ووضع كتاب على الهداية، بسؤال قِوام الدين الكاكي له، حين اجتمع به بتِرمِذ، وتوفي سنة 730هـ. انظر: أبو الوفاء القرشي: الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية،428/2.

[295] عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 173/4.

[296] الرازي: المحصول، القسم الثاني، 184/2 وما بعدها.

الوجه الأول: أن كل من فعل فعلا لغرض فإنه مستكمل بذلك الغرض؛ والمستكمل بغيره ناقص بذاته. وذلك على الله محال.

فإن قلت: أن الله يفعل لا لغرض يعود إليه بل لغرض يعود إلى العبد!.

والجواب: أن كونه تعالى فاعلا للفعل الذي أولى بالعبد، وكونه غير فاعل إما أن يتساويا بالنسبة إليه من جميع الوجوه أو لا. فإن كان الأول استحال أن يكون ذلك داعيا إلى الله تعالى، وأيضا فكيف يعقل هذا مع أن المعتزلة يقولون: لو لم يفعل هذا لاستحق الذم ولما كان مستحقا للمدح ولصار سفيها غير مستحق للإلهية، وإن كان أحدهما أولى عاد الإشكال.[297]

الوجه الثاني: أن البديهة شاهدة بأن الغرض والحكمة ليس إلا جلب المنفعة ودفع المضرة، والوسيلة مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات هو اللذة، وكذا وسيلة الألم مهروب عنها بالعرض والمهروب عنه بالذات هو الألم فيرجع حاصل الغرض إلى تحصيل اللذة ودفع الألم. وإذا ثبت هذا فنقول: لما لم تكن فاعلية الله لتحصيل اللذات ودفع الآلام متوقفا ألبته على وجود هذه الوسائط لم تكن فاعليته للوسائط متوقفة على فاعليته لتلك اللذات والآلام. وحينئذ استحال تعليل أحدهما بالآخر، وإذ بطل التعليل بطل كونها داعية لما بينا أن الداعي علة العلة الفاعلية.[298]

وأجاب الأصفهاني في شرح المحصول بما حاصله: إن ما ذكره الإمام إنما هو في الشاهد فإن الواحد منا إنما يفعل فعلا لمصلحة ترجع إليه؛ وذلك هو الغرض؛ وهو مستكمل به ناقص بذاته، وأما بالنسبة إلى الله تعالى فلا، فإنا نختار أنه يفعل لمصلحة تعود إلى غيره، وأما قوله: «من أن حصول المصلحة للغير؛ لو لم يكن أولى له من لا حصوله، لما فعله». فغير مسلم، بل يجوز أن يفعله؛ مع استواء الحصول واللاحصول للغير بالنسبة إليه، ومع ذلك يفعله؛ لكونه جوادا لذاته مريدا للخير الممكن لذاته، فيفعله مع تساوي الطرفين بالنسبة إليه، فإن الجواد على الإطلاق هو الذي يفعل فعلا يرجع إلى غيره منه مصلحة ولا يرجع إليه مصلحة.

أما من فعل فعلا لمصلحة تعود إليه فلا يسمى جوادا مطلقا، بل هو معتاض، وأما من فعل فعلا؛ لأمر يرجع إلى الغير فيه مصلحة، ولا يرجع إليه منه مصلحة فهو الجواد المطلق لذاته؛

---

[297] أبو الحسن عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، كتاب استحقاق الذم، 191/14 وما بعدها. وانظر له أيضا: رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق: د.محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1407هـ-1987م، ص262.

[298] الرازي: المحصول، القسم الثاني، 185/2وما بعدها.

فالداعي بالنسبة إلى الله ليس على وزان داعية العبد فليفهم ذلك، وإذا تحرر ذلك جاز تعليل فعله بالداعي.[299]

وقد حقق السيد الشريف الجرجاني هذا الموضوع، فقال ما نصه: «إذا ترتب على فعل أثر فمن حيث إنه ثمرته يسمى فائدة، ومن حيث إنه طرف الفعل غاية، ثم إن كان سببا لإقدام الفاعل يسمى بالقياس إلى الفاعل غرضا، وإن لم يكن فغاية فقط، وأفعال الله تعالى يترتب عليها حِكَم وفوائد لا تعد؛ فذهبت الأشاعرة والحكماء إلى أنها غايات ومنافع راجعة إلى الخلق، لا غرض وعلة لفعله لوجهين:

الأول: أن الفاعل لغرض لابد أن يكون الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه؛ وإلا لم يكن غرضا فالفاعل مستفيد لتلك الأولوية ومستكمل بالغير، ولا يكفي رجوع المنفعة إلى الخلق فقط؛ لأن الإحسان إليهم وعدمه إن تساويا بالنسبة إليه تعالى لا يصح أن يكون الإحسان غرضا، وإن كان أولى به لزم الاستكمال.

الثاني: أن الغرض لما كان سببا لإقدام الفاعل؛ كان الفاعل ناقصا في فاعليته مستفيدا من غيره، ولا مجال للنقصان بالنسبة إليه؛ بل كماله في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليته وأفعاله. وكمالية أفعاله تقتضي مصالح ترجع إلى العباد؛ فلا شيء خَالٍ من الحكمة والمصلحة، ولا سبيل للنقصان والاستكمال إليه تعالى، وهو المذهب الصحيح، والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبة، والآيات والأحاديث محمولة على الغايات ومن قال: بظاهرها فقد غفل عما تشهد به الأنظار الصحيحة والأفكار الدقيقة، أو أراد إظهار ما يناسب إفهام العامة على مقتضى: (كلم الناس على قدر عقولهم)».[300]

وقال الشيخ عيسى منون[301] معترضا على ما قاله السيد الشريف: ويكون معنى كون العلة باعثة أنه يترتب على شرع الحكم حِكم، ومصالح ومنافع للعباد، ولا يخفى أن إطلاق الباعث على هذا المعنى مجاز مع أنه لا يجوز إطلاقه بالنسبة إلى الله تعالى؛ لعدم الإذن فيه.

---

[299] الأصفهاني العجلي: الكاشف عن المحصول في الأصول، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوَّض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م، 299/6. وانظر: العبّادي: الآيات البينات، شرح جمع الجوامع، 49/4-50.

[300] نقله عنه البنَّاني في حاشيته على شرح الجلال محمد المحلي على متن جمع الجوامع، دار الفكر، بيروت، 1402هـ-1982م، 233/2. وانظر: العبّادي: الآيات البينات، 50/4.

[301] هو الشيخ عيسى منون فقيه أصولي شافعي المذهب، وُلد بفلسطين في عين كارم سنة1889م، وتعلم في الأزهر الشريف على يد كبار علمائه، وعاد إلى مسقط رأسه وعمل مدرساً، ثم انتسب إلى الأزهر مرة أخرى عام 1904م، ليستزيد من العلم،

فإن قلتَ: ما الفرق بين القول بأن العلة هي المعرِّف، وبين القول بأنها الباعث على هذا التفسير السابق؟.

قلتُ: لا فرق بينهما؛ لأنه لا خلاف في أن أفعال الله وأحكامه لا تخلوا من حكم ومصالح تعود على العباد، فلم يبق إلا الفرق في العبارة فقط. لكن في بعض كتب الحنفية ما يقتضي أن الباعث ليس بهذا المعنى السابق، وعبارة التوضيح: «أي ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب. ثم قال: إن هذا مبني على أن أفعال الله معللة بمصالح العباد عندنا مع أن الأصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة، ثم شنع على من أنكر التعليل بقوله: وما أبعد عن الحق قول من قال: إنها غير معللة بها فإن بعثة الأنبياء –عليهم الصلاة والسلام– لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى: ﴿**وما خلقتُ الجنَّ والإنس إلا ليعبدون**﴾[الذاريات: 56]. وقوله تعالى: ﴿**وما أمروا إلا ليعبدوا إلها**﴾[التوبة:31] ثم قال: وأيضا لو لم يفعل لغرض أصلا يلزم العبث».[302]

وكذلك ضعف صاحب الآيات البينات هذا المعنى للعلة، حيث قال: «وأما تفسيره العلة بالباعث فشيء قاله الآمدي وحاد به عن مسلك أئمتنا أجمعين وهو عندنا من أرد المذاهب لإفضائه إلى تعليل أفعال الرب تعالى بالأغراض، فلو عرف قائله غائلته لأبعد عنه، فإنه شر مذاهب القدرية فإن الرب لا يبعثه شيء على شيء، فإن قلت: قولك: «مقصودة للشارع من شرع الحكم» معناه أنه شرعه وهذا هو البعث والداعي؛ وحاصله أنك تقول إن الرب جل جلاله حرم الخمر مثلا؛ لأجل الإسكار ذلك هو الفعل لغرض الذي تنـــزه الباري جل جلاله عنه؛ لأن من فعل فعلا لغرض لا بد أن يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من عدم حصوله وإلا لم يكن غرضا».[303]

ثم نقل ما ذكر الأصفهاني في شرحه على المحصول مشيرا إلى وجه الرد حيث قال: «وأما التفسير بالداعي فنقول: لا شك أن الأمر في الشاهد كما ذكره وهو أن الواحد منا إنما يفعل فعلا

وعُيِّن أستاذاً في الأزهر، وألف كتابه: نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، وحصل على عضوية كبار العلمـــاء، وانتخب بـــعد ذلك شيخاً لـــ (رواق الشوام)، وتوفي بالقاهرة، سنة 1956م، ودفن فيها رحمه الله. انظر: عبد الله العقيـــل : «العلامة الأصولي الشيخ عيسى منون» مجلة المجتمع الكويتية (أسبوعية)، جمعية الإصـــلاح الاجتمـــاعي، ع/1870، الســـنة: 2009/10/02.

[302] سعد الدين التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، 63/2.

[303] العبّادي: الآيات البينات، 49/4.

لمصلحة ترجع إليه وذلك هو الغرض؛ وهو مستكمل بالغير ناقص لذاته، وأما بالنسبة إلى الله تعالى فلا».[304]

– **المعنى الرابع**: ما ذهب إليه ابن حزم الظاهري حيث عرف العلة: «بأنها اسم لكل صفة توجب أمرا ما إيجابا ضروريا». وذكر أن العلة لا تفارق المعلول، ومثل لذلك: بالنار التي هي علة للإحراق والثلج علة للتبريد، وقرر أنه لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلا ولا بعده.[305]

والحق أن تفسير العلة بما ذهب إليه ابن حزم تفسير للعلة العقلية، والذي يبدو أنه لا يفرق بين العلة العقلية والعلة الشرعية، ولذا نراه لا يرتضي القول بتعليل الأحكام، بل ويشن حملة كبيرة على من يقول بذلك، وما ورد مما ظاهره التعليل في النصوص الشرعية سماه السبب.

وقد أنكر ابن حزم على من أوقع اسم العلة في الشريعة على معنى السبب، وعلى من قال: إن الله تعالى شرع عللا لم ينص عليها هو سبحانه وتعالى ولا رسوله، إلا أنه لم ينكر أن يكون الله تعالى جعل بعض الأشياء سببا لبعض ما شرع من الشرائع، ومثل بأمثلة كثيرة؛ منها جعل السرقة بصفة ما سببا للقطع والقذف بصفة ما سببا للحد.[306]

فابن حزم يفرق بين مصطلح العلة والسبب؛ لأن العلة عنده صفة تُوجب أمرا إيجابا ضروريا كالنار للإحراق، والثلج للتبريد، وليس السبب كذلك؛ لأنه كل أمر فعل المختار فعلا من أجله لو شاء لم يفعله. من هنا قلنا بأن السبب لا يوجب الشيء المسبب بالضرورة، كما أنه يفرق بينهما بأن العلة لا تـــفارق المعلول البتة، بينما ينبغي للسبب أن يقع قبل الفعل المتسبب منه.[307]

وقد صرح بذلك في غير ما موضع فقال: «لا يفعل الله شيئا من الأحكام وغيرها لعلة أصلا بوجه من الوجوه. فإذا نص الله تعالى أو رسوله ﷺ على أن كذا لسبب كذا، أو من أجل كذا..، فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسبابا لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها. ولا توجب تلك الأسباب شيئا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة».[308]

---

[304] الأصفهاني العجلي: الكاشف عن المحصول، 299/6. وانظر: العبّادي: المصدر السابق، 49/4-50.

[305] ابن حزم: الإحكام، 603/8. وانظر: المصدر نفسه، 44/1

[306] ابن حزم: الإحكام، 605/8.

[307] ابن حزم: المصدر نفسه، 603/8.

[308] ابن حزم: المصدر نفسه، 603/8.

ويقول أيضا: «إننا لم ننكر وجود النص حاكما بأحكام ما لأسباب منصوصة، لكنا أنكرنا تعدي تلك الحدود إلى غيرها، ووضع تلك الأحكام في غير ما نصت فيه، واختراع أسباب لم يأذن بها الله تعالى».[309] وقال في موضع آخر: «إن الشيء إذا جعله الله سببًا لحكم ما، في مكان ما، فلا يكون سببا إلا فيه وحده لا في غيره».[310]

من هنا نرى ابن حزم يجيز أن يحكم للشيء بحكم نظيره في النوعية أو الجنس؛، فإذا حكم الله تعالى في البُر كان ذلك في البُرّ، وإذا حكم في الزاني، كان ذلك في كل زان، لا أن يحكم للتين حكم البر، أو للجوز حكم التمر. وهو وإن وافق على أن الأسباب ونحوها تعليلا في المعنى إلا أنه لا يسميها تعليلا لعدم ورود النص بذلك حيث قال: «فصح بالنص أن الشيء إذا حكم الله به فقد لزم دون تعليل ومن أراد أن يحكم بمثل ذلك بما لا نص فيه، فقد قال منكرا من القول وزورا».[311] ويقول فيما ورد من النصوص معللا أيضا: «وهذا قولنا نفسه حاشا التسمية بعلة أو سبب، فإنا لا نطلقه؛ لأن النص لم يأت به».[312]

كما ينكر ابن حزم تسمية العلل معاني وعلامات؛ لأن المعنى عنده هو تفسير اللفظ؛ مثل قول القائل: ما معنى الحرام؟ فتقول له: هو كل ما لا يحل فعله، أو يقول: ما معنى الفرض؟ فتقول: هو كل ما لا يحل تركه. والعلامة هي صفة يتفق عليها اثنان، فإذا رآها أحدهما علم الأمر الذي اتفقا عليه، وذلك كقول النبي ﷺ لابن مسعود d: ﴿**إذنك علي أن يُرفع الحجاب وأن تستمع سِوَادِي حتى أنهاك**﴾.[313] فكان رفع الحجاب واستماع حركة النبي ﷺ علامة الإذن لابن مسعود؛ وإذا كانت العلامة موضوعة لأن يعرف بها شيء ما، فلا سبيل أن يعرف بها شيء آخر بوجه من الوجوه، وكل هذه التسميات لا تثبت بها علة الشرائع ولا توجب قياسا.[314] وبذلك يفرغ ابن حزم يديه من كل الاصطلاحات المشابهة للعلة حتى لا تكون حجة عليه.

---

[309] ابن حزم: المصدر السابق، 595/8.

[310] ابن حزم: المصدر نفسه، 594/8-595.

[311] ابن حزم: الإحكام ، 534/8.

[312] ابن حزم: المصدر نفسه، 589/8.

[313] أخرجه مسلم في كتاب السلام، باب: جواز جعل الأذن رفع حجاب أو غيره من العلامات، انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج150/14/7. و ابن ماجة في المقدمة، باب: فضل عبد الله بن مسعود d، رقم: 136. ابن ماجه: سنن ابن ماجه، 49/1.

[314] ابن حزم: المصدر السابق، 603/8-604.

بيد أن ما سماه ابن حزم سببا يسميه الجمهور علة أيضا، وقالوا بتعليق الكثير من الأحكام بعللها، بحيث لا تتعداها إلى غيرها.[315] ولهذا قال أبو حامد الغزالي: «ولا يبعد تسمية السبب علة».[316] وكذلك الأمر عند الإمام الشاطبي «على أنه قد يطلق لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما ولا مشاحَّة في الاصطلاح» كما جاء في الموافقات.[317]

ومن هنا قال الشوكاني[318]: «وللعلة أسماء، تختلف باختلاف الاصطلاحات، فيقال: لها السبب والأمارة...».[319] فالخلاف إذن يقف عند حد اللفظ، ولا يتعداه إلى المعنى فيما ذهب إليه ابن حزم الظاهري.

وأما الغرض عنده فهو: الأمر الذي يجري إليه مفاعل ويقصده ويفعله، وهو بعد الفعل ضرورة؛ فالغرض من الانتصار إطفاء الغضب وإزالته، وإزالة الشيء هي شيء غير وجوده، وإزالة الغضب غير الغضب، والغضب هو السبب في الانتصار، وإزالة الغضب هو الغرض في الانتصار، فالانتصار بين الغضب وبين إزالته وهو مسبب للغضب وإذهاب الغضب وهو الغرض منه.[320]

وقد يكون الغرض اختيارا، كمراد الله تعالى بشرع الشرائع تعذيب من عصاه وتنعيم من أطاعه.[321] والتعبير بالاختيار دلالة على عدم القول بالوجوب، ولهذا يقول في تعليل بعثة الرسل: «ولكن الله تعالى أراد الإحسان إلى من آمن من المُنْذَرِينَ بالرسل، وأراد الإعذار إلى من لم يؤمن [بهم] منهم، فهذا غرض الله تعالى فيهم ومراده وليس هذا علة».[322] فهو يفرق أيضا بين العلة

---

[315] إبراهيم محمد عبد الرحيم: الفكر الفقهي لابن حزم الظاهري، رسالة ماجستير، قسم الشريعة الإسلامية كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1401هـ-1981م، ص475.

[316] الغزالي: المستصفى، 177/1.

[317] الشاطبي: الموافقات، 265/1.

[318] هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، الصنعاني، اليماني، الفقيه المجتهد المحدِّث الأصولي، ولد بهجرة شوكان من بلاد خولان باليمن سنة 1173هـ-1760م، ونشأ بصنعاء وولي قضاءها، ومات حاكماً بها، وكان يرى تحريم التقليد، ألف كثيراً من الكتب النافعة منها: فتح القدير في التفسير، ونيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، وإرشاد الفحول في الأصول، وتوفي سنة 1250هـ-1834م. انظر: الزركلي: الأعلام، 298/6.

[319] الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق: محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط6، 1415هـ-1995م، ص351-352.

[320] ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، 603/8.

[321] ابن حزم: المصدر نفسه، 44/1.

[322] ابن حزم: المصدر نفسه، 591/8.

والغرض والسبب وينفي عن أفعال الله تعالى وشرائعه ذلك نفيا تاما؛ إلا ما كان غرضه تعالى في الاعتبار، بحيث يعتبر "بالأغراض" المعتبرون من إدخاله تعالى من شاء الجنة ومن إدخاله من شاء النار وتسبيبه ما شاء لما شاء فكل ذلك أفعال، وأحكام من أحكامه لا سبب لها أصلا، ولا غرض له فيها البتة، غير ظهورها وتكوينها فقط.[323] وأنت كما ترى هذا من باب الإعراض عن جوهر القضايا الأساسية كما جاءت سلفا عن خلف.

المعنى الخامس: وهو ما ذهب إليه المعتزلة، فقد عرفوا العلة بما يتفق مع مبدئهم؛ بأنها الوصف المؤثر بذاته في الحكم. وفي لفظ آخر قالوا عنها: هي الموجب للحكم بذاته بناء على جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصدها الشارع. **وهذا التعريف نقله الأصوليون عن المعتزلة**. كما في البحر المحيط: «أنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله وهو قول المعتزلة؛ بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقلي، والعلة وصف ذاتي لا يوقف على جعل جاعل، ويعبرون عنه تارة بالمؤثر».[324] وفي المحصول: «وأما المعتزلة فإنهم يفسرون العلة الشرعية تارة بالموجب وتارة بالداعي».[325] وتعريف الفخر الرازي هذا فيه شيء من الإنصاف والموضوعية.

وأما المعتزلة أنفسهم فقد عرفوا العلة الشرعية بأنها: ما يتعلق به الحكم من الأوصاف علة، لأنها عندهم سبب الحكم، والوجه في حسن اعتقاده.[326] فقال عنها القاضي عبد الجبار[327]: «بأنها: السبب الموجَب. واصطلح بعضهم على أنها التي توجب حالا لما تختص به من الموجودات».[328]

---

[323] ابن حزم: المصدر نفسه، 8/606-607.

[324] الزركشي: البحر المحيط، 7/144.

[325] الرازي: المحصول، القسم الثاني، 2/189.

[326] القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، 11/91.

[327] عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي، أبو الحسن: قاض، أصولي متكلم، كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، ولي القضاء بالري، وكان ينتحل مذهب الشافعي في الفروع، ومذاهب المعتزلة في الأصول، ورد بغداد حاجا وحدث بها، ومات فيها سنة 415 هـ. له تصانيف كثيرة منها: تنزيه القرآن عن المطاعن و الامالي و المجموع في المحيط بالتكليف الأول منه، وشرح الأصول الخمسة و المغني في أبواب التوحيد والعدل أحد عشر جزءا، وتثبيت دلائل النبوة و متشابه القرآن. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، 12/ 414. وخير الدين الزِّركلي: الأعلام، 3/273-274.

[328] القاضي عبد الجبار: المصدر السابق، 11/91.

أو هي: «ما له تأثيرا في الحكم حتى لولاه كان لا يكون ذلك الحكم، فلا فرق بين ما يكون موجبا، أفي حكم الموجب، وبين غيره في أن هذه الطريق لا بد من إثباتها، وإلا لم يكن لقولنا: بأنها علة معنى؛ لأن ما يكون الحكم مع وجوده وعدمه على كل وجه ثابتاً لا تعلق له بالحكم، فكيف يقال: إنه علة فيه! لكنها قد تكون لداع، وعادة، واختيار مختار، وقد تكون كذلك على طريق الإيجاب، والكل يتفق فيما قلناه».[329] والمعنى من هذا أن العلة هي المؤثرة في الحكم، ولولها لم يحصل الحكم؛ سواء في النفي أو في الإثبات، وليس معناه أنها مؤثرة بذاتها كما قالوا عنهم؛ لأن طريق العلم بها يختلف، فربما كان دليلها العقل، وربما كان دليلها الشرع كما ذكر صاحب المغني في أبواب التوحيد: «وعلمنا بالدليل ماله كان ذلك الحكم، فتتضح عند ذلك طريقة القياس؛ لأنا متى علمنا أنه ثبت لبعض الأمور صار ذلك الأمر الذي عبرنا عنه بأنه علة كالدليل على الحكم، فلو جوزنا حصوله ولا يحصل الحكم لانتقض كونه دليلا؛ لكن كونه دليلا يختلف، فربما كان دليلا بطريق العقل، وربما كان دليلا بالسمع».[330]

وأما أبو الحسين البصري[331] في المعتمد فقد فصل معناها في باب القياس الشرعي فعرفها بقوله: «وأما العلة في اصطلاح الفقهاء، فهي ما أثرت حكما شرعا، وإنما يكون الحكم شرعيا إذا كان مستفادا من الشرع».[332] وهذا صريح في أن العلة ليست مؤثرة بذاتها، وإنما تستفاد من حكم الشرع. ويؤكد هذا ما جاء في باب القياس، حيث قال عنها: «إن العلة الأصولية لا تكون إلا شرعية؛ لأن طريقها هو، وكيفية ثبوت حكمها وتأثيرها فيه، فيثبت الحكم بثبوتها، وينتفي بانتفائها، وذلك متوقف على الشرع لأن حكمها وكيفية ثبوتها بحسب العلة حاصلان بالشرع فقط».[333] وقال عنها أيضا: «والعلة هي التي لأجلها يثبت الحكم».[334] بمعنى أنها

---

[329] القاضي عبد الجبار: المصدر نفسه، 285/17-286.

[330] القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، 285/17-286. وهذا لا يختلف مع قول الجمهور في شيء. انظر: السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول، ص590.

[331] هو محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري، أحد أئمة المعتزلة. ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها سنة 436هـ. قال الخطيب البغدادي: له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته. من كتبه: المعتمد في أصول الفقه، وتصفح الأدلة، وغرر الأدلة، وشرح الأصول الخمسة كلها في الأصول، وكتاب في الإمامة، وشرح أسماء الطبيعي. انظر: الزركلي: الأعلام، 275/6. أبو بكر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد 95/3.

[332] أبو الحسين البصري: كتاب المعتمد في أصول الفقه، 704/2.

[333] أبو الحسين البصري: المصدر نفسه، 773/2.

[334] أبو الحسين البصري: المصدر نفسه، 1032/2، ف:230.

المؤثر في الحكم عن طريق الشرع، لا بذاتها أو بالعقل كما ينسب إليهم، ثم قال: «فإن قيل: هل توصلتم إليها بأمارة من جهة العادات، كما تتوصلون إلى قيم المتلَفات وجهة القبلة بأمارات من جهة العادات؟ قيل: إنما ساغ في القيم؛ لأن العادات قد جرت ببيع الأشياء التي من جنس الملَف، وأمكن أن يعرف قيمة الملِف باعتبار ثمن نظيره. فأما العلل الشرعية، فأحكامها شرعية لم تثبت بالعادات، فتعلم علتها بكيفية ثبوتها في العادة. وليس كذلك الأحكام الشرعية مع أمارات العادات. وإن قيل: أليس نستدل بعقولنا على أن الحكم الشرعي إذا حصل عند صفة، وارتفع عند ارتفاعها، فهو مؤثر فيه؟ قيل: إنا لا ندفع أن الاستدلال بالأمارات والأدلة إنما يتمكن منه بالعقول، ولكنا أنكرنا أن تكون الأمارة عليها أمارة عقلية. وما ذكرتم من الأمارة شرعي».[335] وهذا يدل دلالة واضحة وصريحة على أنهم يقولون: بأن الموجب للأحكام حقيقة هو الله، وليست العلل ولا الأسباب.

وفي باب الأمارات وأحكامها أكد على هذا المعنى حين قال: «وإذا ثبت أن ذلك الوصف هو علة الحكم في الأصل ثبت كونه أمارة على وجوب الحكم في الفرع،..وتكون العلة أمارة على وجود الحكم في الفرع».[336]

وكذلك قال: في إثبات الطريق إلى صحة العلل الشرعية: «اعلم أن العلة الشرعية قد يجوز كونها معلومة، فيكون طريقها نصا من الله، أو من رسوله ﷺ أو من الأمة متواترا؛ ويجوز أن يكون مظنوناً كونها علة. وأكثر العلل الشرعية مظنونة فيجب أن يكون طرقها أمارات مظنونة».[337]

ولذلك فرق القاضي عبد الجبار في المغني بين العلة في القياس الشرعي والعلة في القياس العقلي، فقال: «فالقياس الشرعي لا يخالف القياس العقلي، إلا أن العلل في القياس العقلي تكون موجبة ومؤثرة، كما أن حكمنا كالموجب، وليس كذلك العلل الشرعية؛ لأنه لا يجوز في العلل

---

[335] أبو الحسين البصري: كتاب المعتمد في أصول الفقه ، 2/773-774.

[336] أبو الحسين البصري: المصدر نفسه، 2/696-697.

[337] أبو الحسين البصري: المصدر نفسه، 2/774.

أن تكون موجبة؛ والحكم يتبع المصلحة، والاختيار، فكل واحد منهما تحصل عليه في موضوعه مطابقة لحكمه؛ لأنه متى لم تحصل كذلك تناقضت».[338]

فهذا هو رأي المعتزلة في العلة الشرعية. فهم لا يقولون بأن العلل موجبة للأحكام بخاصة أنفسها كم نقل عنهم، أو مؤثرة بذواتها على الحقيقة وإنما أرادوا بذلك: أن الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر عقب ذلك الأمر. فكون العلل موجبة عندهم بمعنى عدم انفكاك الحكم عنها عقلا، وليس المراد أنها موجبة للحكم على الحقيقة، أو مؤثرة بذاتها؛ لأن الأشياء كلها بخلق الله تعالى. فقد جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقب ذلك الشيء، فيخلق الإحراق مثلاً عقيب ملامسة النار، ويخلق الأحكام عقب وجود أسبابها بطريق جري العادة، فكلما وجد ذلك الشيء عقيبه الوجوب.[339]

ورغم ذلك فقد اختلف الأصوليون في تصوير معنى العلة عند المعتزلة:

فبعضهم فسر معنى العلة عندهم بأنها الوصف المؤثر بذاته في الحكم، ولا يتوقف على حكم الشرع بل إن العقل يحكم بوجوب شيء أو عدم وجوبه من غير توقف على إيجاب موجب؛ فالقتل العمد العدوان أمر يدرك العقل أنه موجب للقصاص، وأنه تعالى يجب عليه شرع ذلك القصاص، جلبا للمصلحة ودفعا للمفسدة، وهذا يعني أنه متى ما تحققت العلة بالدليل حكم العقل حكمه، لذلك عبروا عنها تارة: بالمؤثر، وتارة بالموجب، ولا شك أن هذا مبني على أن الحكم يتبع المصلحة والمفسدة، على مذهبهم في الحسن والقبح العقليين، وحاصل مذهبهم أن العلل الشرعية عندهم مؤثرة في الحكم بلا خلق الله تعالى، كما أن العلل العقلية عندهم مؤثرة بذواتها بلا خلق الله تعالى؛ كالنار فإنها مؤثرة بطبعها في الإحراق، فكذلك القتل العمد العدوان مؤثر في وجوب القصاص عقلا.

ونوقش ذلك بأن؛ كون القتل موجدا لوجوب القصاص والوقت لوجوب الصلاة ونحو ذلك مما لم يقل به عاقل؛ لأن هذه أعراض وأفعال لا يتصور منها إيجاد ولا تأثير. وكون العلة الشرعية عندهم مؤثرة في الحكم كالعلة العقلية فباطل؛ كما مر بيانه في كتاب المعتمد.

---

[338] القاضي عبد الجبار: المغني في لأبواب التوحيد والعدل، قسم الشرعيات،282/17. وانظر: الفرق بين العلة العقلية والعلة الشرعية عند الإباضية، السالمي: كتاب شرح طلعة الشمس على الألفية، المسماة بشمس الأصول، 103/2.

[339] عبيد الله بن مسعود: شرح التوضيح في حل غوامض التنقيح، 63/2.

وأجيب عنه؛ أن معنى تأثيرها بذواتها أن العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان ومن غير توقف على إيجاب من موجب. وكذا في كل ما تحقق عندهم أنه علة، ولا يرد على هذا المذهب أن الحكم خطاب الله هو قديم فكيف يكون أثراً للصفات الحادثة؛ لأن المعتزلة لا يقولون بقدم الحكم إذ ليس عندهم كلام نفسي ولا خطاب قديم، وأما ما يتعلق بإبطال قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فمن وجهين:

الأول: لو كانت العلة مؤثرة في الحكم لما اجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة لكنه يجتمع فليست مؤثرة.[340]

الثاني: لو كان القتل العمد العدوان قبيحا وموجبا ومؤثرا في وجوب القصاص مع أن العدوانية عدمية؛ لأن معناها أنها غير مستحقة أو متحققة، لزم أن يكون العدم جزءا من علة الأمر الوجودي وهو محال.

وذهب فريق آخر إلى تفسير ما ذهب إليه المعتزلة من كون الوصف مؤثرا بذاته، وأن الحكم للعقل مطلقا لا للشرع؛ بأن هذه مبالغة ومزايدة على المعتزلة لا يرضاها الإنصاف والموضوعية، فإن المعتزلة لم يقولوا بحاكم غير الله، وهو ما يتفق ومذهب أهل الحق، إلا أنهم يرون أن العقل يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح أولا، ثم يدرك له حكما في ذلك الفعل حسبما أدركه العقل، ثم يرتب عليه ثوابا وعقابا على حسب ذلك الفعل. وهذه نظرة بعض المنصفين من الحنفية لمعنى العلة عند المعتزلة كما ذكر ابن الهمام[341] في مسايرته، حيث قال: «الأصل الخامس: في الحسن والقبح، وأشار بعضهم-أي بعض مشايخ سمرقند من الحنفية- إلى أن مأخذ النقل عنهم-أي عن المعتزلة-، قولهم بوجوب رعاية الأصلح عليه تعالى من ذلك؛ فإنه إذا أدرك العقل القبح أوجب عدم وجوده منه تعالى. قلنا: ردا لما نقل عنهم في معنى إيجاب العقل عندهم ليس ما ذكر، بل معناه أن العقل إذا علمه عندهم علم وجوبه الثابت في نفس الأمر أعني استحالة

---

[340] عيسى منون: نبراس العقول، ص228.

[341] محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد ابن مسعود، السيواسي ثم الإسكندري،كمال الدين، المعروف بابن الهمام: إمام، من علماء الحنفية، عارف بأصول الديانات والتفسير والفرائض والفقه والحساب واللغة والموسيقى والمنطق، أصله من سيواس، ولد بالإسكندرية سنة 790هـ، ونبغ في القاهرة. وأقام بحلب مدة، وجاور بالحرمين.ثم كان شيخ الشيوخ بالخانقاه الشيخونية بمصر، وكان معظما عند الملوك وأرباب الدولة، توفي بالقاهرة سنة861 هـ، من كتبه: فتح القدير في شرح الهداية، ثماني مجلدات في فقه الحنفية، و التحرير في أصول الفقه، و المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، و زاد الفقير مختصر في فروع الحنفية. انظر: الزركلي: الأعلام، 255/6.

عدمه على زعمهم. (فحاصل مذهب المعتزلة) هو أن العقـــل إذا أدرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا –وهو أن يستلزم ترك الفعل قبحا– في فعل يصح نسبته إليه تعالى ونسبته إلى العباد كإيصال رزق الفقير، أدرك العقل وجوب وقوعه منه سبحانه وتعالى؛ وفسر معنى الوجوب بقوله: لا بد منه لاستحالة غيره، وأدرك العقل أمره سبحانه عباده بذلك الفعل الحسن كالزكاة، بخلاف وجوبه عليه تعالى بالمعنى الذي قالوا»[342]، ثم قال: «وحيث اقتضى ما نقلوه عنهم أن العقل إذا أدرك الحسن والقبح لا يمكن ترك مقتضاه؛ أي مقتضى ما أدركه من الحسن أو القبح، أدرك العقل انفراده تعالى بإيجابه عليهم. فظهر أن ليس للعقل ذلك عند المعتزلة سوى إدراك الحكم، وإذا لم يوجب العقل ذلك لم يبق إلا السمع كما قالت الماتريدية[343]».[344]

فحقيقة مذهب المعتزلة حسب هذا الفهم؛ هو أن العقل يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح أولا، ثم يدرك أن لله حكما في ذلك الفعل على حسب ما أدركه العقل، ثم يرتب عليه ثوابا أو عقابا على حسب ذلك الفعل؛ و لم يقولوا إن العقل يحكم على الله تعالى كما ظن البعض.

ونحن إذا تتبعنا ما نقله كثير من أهل السنة والجماعة عن المعتزلة، نجد أنهم لم يقولوا بالحكم المطلق للعقل، بل إن من الأفعال ما يكون له في نفسه جهة إدراك محسنة ومقبحة بينهما الشرع.

فقد جاء في شرح الكوكب المنير: «وقال أبو الحسن التميمي من أصحابنا، والشيخ تقي الدين، وابن القيم، وأبو الخطاب[345]، والمعتزلة، والكرَّامِيَّة[346]، والعقل يُحسِّن ويُقبِّح ويوجب

---

[342] الكمال بن أبي شريف: كتاب المسامرة بشرح المسايرة في علم الكلام، لابن الهمام، ط1، المطبعة الكبرى الأميرية ببـــولاق مصر، 1317هـــ، ص159.

[343] نسبة إلى الماتريدي، محمد بن محمود المعروف بأبي منصور الماتريدي، ولد بماتريد– وهي محلة بسمرقند فيما وراء النـــهر– ظهر في الثلث الأخير من القرن الثالث الهجري، وكان حنفي المذهب، ولقد قرر الكثيرون من علماء الحنفية أن النتـــائج الـــتي وصل إليها تتفق تمام الاتفاق مع ما قرره أبو حنيفة في العقائد، وكانت له مناظرات في الرد على المعتزلة، ولكن بمنهج غير منهج الأشعري، وإن تلاقيا في كثير من النتائج. انظر: أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص176.

[344] الكمال بن أبي شريف: كتاب المسامرة، ص160-162.

[345] هو محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذَاني، أبو الخطاب البغدادي الفقيه. أحد أئمة المـــذهب وأعيانه، وُلد ســـنة 432 هـــ. وسمع الحديث من الجوهري والعُشَاري، والقاضي أبي يعلى، وأبي جعفر بن المسلمة، وأبي الحسين بـــن المهتـــدي، وغيرهم. وكتب بخطه كثيرًا من مسموعاته. ودرس الفقه على القاضي أبي يعلى، ولزمَهُ حتى برع في المذهب والخلاف، وقـــرأ عليه بعض مصنفاته، وقرأ الفرائض على أبي عبد الله الوني، وبرع فيها أيضًا، وصار إمام وقته، وفريد عصره في الفقـــه. ودرَّس وأفتى، وقَصَده الطلبة. وصنف كتبًا حسانًا في المذهب والأصول والخلاف، وانتُفع بها بحسن قصده، فمن تصانيفه: الهدايـــة في الفقه، والخلاف الكبير المسمى بالانتصار في المسائل الكبار، والخلاف الصغير المسمى برؤوس المسائل. ونُقل عن صاحب المحرر أبي البركات بن تيمية: أنه كان يشير إلى أن ما ذكره أبو الخطَّاب في رؤوس المسائل هو ظاهر المذهب. ولـــه أيضًـــا كتـــاب

ويحرم، ونقل عن الحنفية، والمالكية، والشافعية قولا».[347]

واستطرد في ذكر تأويل ما ذهب إليه المعتزلة قائلا: قال ابن قاضي الجبل[348] أيضا: «ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب أو المحرم، بل معناه عندهم: أن العقل أدرك أن الله تعالى بحكمته البالغة كلف بترك المفاسد، وتحصيل المصالح، فالعقل أدرك الإيجاب والتحريم؛ لا لأنه أوجب وحرم، فالنـــزاع معهم في أن العقل أدرك ذلك أم لا؟، فخصومهم يقولون: ذلك جائز على الله تعالى، ولا يلزم من الجواز الوقوع».[349]

والخلاصة: إن الخلاف ينحصر في مدى استقلال العقل بإدراك الحكم من عدمه، وما دمنا نجد الفرقتين ترى أن الحكم لله تعالى أصلا، وأنه لا حاكم سواه، يستوي في ذلك ما كان مدركا للعقل أو غير مدرك، فإن الخلاف يكون إلى اللفظي أقرب منه إلى المعنوي.

التهذيب في الفرائض، والتمهيد في أصول الفقه، توفي رحمه اللّه في سنة 510هـ، وتُرك يوم الخميس، وصُلي عليه يوم الجمعة في جامع القصر. ودُفن إلى جانب قبر الإمام أحمد رضي اللّه عنه. انظر: أحمد بن رجب: كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، 116/3 وما بعدها.

(346) الكَـرَّامِيـَّة: فرقة من الفرق الإسلامية ظهرت بخرسان، ولها أصناف ثلاثة: حقائقية، وطرائقية، وإسحاقية، وزعيمها المعروف محمد بن كرَّام، كان مطرودا من سجستان إلى غرجستان، دعا أتباعه إلى تجسيم المعبود، وزعم أنه جسم له حد ونهاية تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه، ووصف ابن كرام معبوده في بعض كتبه بأنه جوهر كما زعمت النصارى أن الله جـوهر، وذلك أنه قال في خطبة كتابه المعروف بكتاب عذاب القبر: «إن الله تعالى أُحَدِيُّ الذات أحَدِيُّ الجوهر». انظر: عبد القـاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، بيروت، ص161-162.

(347) ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 302/1.

(348) أحمد بن الحسن بن عبد الله بن أبي عمر بن قدامة، شرف الدين، ابن قاضي الجبل، شيخ الحنابلة في عصره. أصله من القدس، ومولده ووفاته في دمشق. ولد سنة693هـ، وكان يحفظ 20 ألف بيت من الشعر. يقال أن ابن تيمية أجازه بالإفتاء، وكان يعمل الميعـاد فيزدحم إليه الفضلاء والعامة، وكان صاحب نوادر، طُلب إلى مصر فدرس في مدرسة السلطان حسن الحنبلية، وعاد إلى دمشق فـولي بها القضاء سنة 767هـ، فلم يحمد في ولايته، وتوفي في رجب سنة 771هـ، وهو قاض، ومن تصانيفه القصد المفيد في حكـم التوكيد، ومسألة رفع اليدين والكلام على قوله تعالى: ﴿**أأنت قلت للناس اتخذوني**﴾ [المائدة:116] وله نظم ونثر و(الفـائق) في فروع الفقه في المذهب، و(أصول الفقه) لم يكمله. انظر: ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائـة الثامنـة، 74/1. وخير الدين الزِركلي: الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء العرب والمستعربين والمستشرقين، 111/1.

(349) ابن النجار: المصدر السابق، 302/1-303.

ويبدو من خلال ما تقدم من التعريفات السابقة للعلة؛ أنه لا خلاف بينها إلا من حيث اللفظ؛ سواء ما ذهب إليه المعتزلة أو ما ذهب إليه الجمهور؛ ولعل الأقرب إلى الصواب منها هو تعريف أبومنصور الماتريدي والآمدي وابن حاجب، وجمهور الحنفية –خاصة بعد الاعتراض الذي أورده الفخر الرازي على المعنى الأول بأنها المعرِّف– فالعلة عندهم ما شرع عنده الحكم تحصيلا للمصلحة، أو هي الباعث على التشريع بجعل الله إياها كذلك.

ولكن رغم ذلك يبقى جوهر الإشكال قائما في تعريف التعليل والعلة لأمرين:

الأول: أنه يظهر من التعريفات السابقة أن العلة مبنية على أن أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد وهذا ما صرح به كثير من الأصوليين أو أشاروا إليه.

وظاهر هذا أنه لا يتفق مع ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة في العقائد من تنـــزيه الله تعالى عن الأغراض في الأفعال والأحكام.

والثاني: أن تعبيرهم بالباعث على الحكم، يستلزم هو الآخر، إثبات الدافع والمحرك والغاية لأحكام الله تعالى، وهذا مما ينـــزه أصحاب هذا القول رب العزة سبحانه منه، ولهذا نسب بعضهم إلى هذا الفريق الاضطراب حينا والتناقض حينا آخر. من هنا كان الرد على تشنيع تاج الدين السبكي في جمع الجوامع، وفي رفع الحاجب[350]، بأن المراد بالباعث؛ اشتمال الأفعال والأحكام على المصالح التي تعود علينا دون الغرض والعلة لغائية، وإذا استقرّ ذلك لم يلزم التشنيع المذكور.[351]

وبناء عليه ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى اعتبار الخلاف في اللفظ وليس في المعنى[352]، وهذا هو الراجح عندي لأسباب كثيرة وهي:

---

[350] حيث ذكر في رفع الحاجب ما نصه: «وأما تفسير العلة بالباعث، فشيء قاله الآمدي، وحاد به عن مسلك أئمتنا أجمعين، وهو عندنا من ذوي المذاهب، لإفضائه إلى تعليل أفعال الرَّب بالأغراض، فلو عرف قائله غائِلَته لأبعد عنه، فإنه شر من مذهب القدرية؛ فإن الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء. فإن قلت: ليس الباعث بهذا التفسير، بل المشتمل على حكمـــة مقصـــودة للشارع من شرع الحكم. قلت: قولك: مقصود للشّارع من شرع الحكم، معناه: أنه لأجلها شـــرعه، وهـــذا هـــو الباعـــث والداعي». انظر: تاج الدين السبكي: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق ودراسة: علي محمد معوض و عادل أحمـــد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1419هـــ-1999م، 4/176-177.

[351] الشربيني: تقريرات على جمع الجوامع، حاشية بهامش حاشية العطار، 2/274.

[352] كالأستاذ مصطفى شلبي: تعليل الأحكام، حيث قرر: «أن الخلاف بعد طول المطاف يرجع إلى الوفاق في المعنى المقصود»، ص108-109. ود.عبد الكريم النملة: الخلاف اللفظي عند الأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1417هـــ-1996م،

– محاولة تقريب شقة الخلاف بين الجمهور والمعتزلة، وقراءة تراث الفرق الإسلامية –بالأخص المعتزلة منهم– قراءة سليمة صحيحة بعيدا عن التعصب والانتصار لفرقة على حساب أخرى، وبعيدا عما نقل عنهم، خاصة إذا علمنا أن الكل ذهب إلى ما ذهب إليه بدافع التنـــزيه والتقديس للذات الإلهية سواء من حاول نفي الغرض والعلة الغائية، أو من حاول القول بالوجوب (وجوب الالتزام وليس وجوب الإلزام تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا) ورعاية الأصلح.

– أن العلة الشرعية عند الأصوليين هي نفسها العلة الشرعية عند المعتزلة لا فرق في ذلك؛ وإنما الخلاف في تأثير العلة العقلية والأمر الباعث أو الدافع لله تعالى على إيجاب الحكم عندهم.

– إن الخلاف في المسألة بعد طول نقاش وتشعب، لا تنبني عليه ثمرة عملية حقيقية، إنما هو مجرد سجال وجدال كانت تعقد له المناظرات بين أتباع المذاهب الكلامية المختلفة.

– وأما القول بالوجوب على الله ليس كما فهم الخصم؛ لأن حقيقته –كما سيأتي بيانه– وجوب جُودٍ وكَرمٍ، وليس وجوب حَتْمٍ وإِلْزَامٍ. كما نقل ذلك الشيخ صالح بن المهدي المقبلي[353] في كتابه العلم الشامخ عن معتزلة بغداد، حيث قال: «فالبغدادية قد صرحوا بأن التكاليف الشرعية وجه وجوبها أنها شكر على سابقة الإنعام ولهذا قالوا: الثواب تفضل وإن لم يتهيأ في أصل الخلق إلا أنهم قد اكتفوا برجحان الشكر في نفسه، وإن ذلك يكفي في كونه حاملا للمكلف على التكليف فوافقوا على أن كون الشيء راجحا في نفسه يثبت له حظ البعث على الفعل وأنه ليس من تتمة العلة الباعثة النفع أو الدفع».[354] وإذا كان هذا هو معنى الواجب عليه عند المعتزلة البغدادية، فإنه لا يبعد كثيرا عن وجوب التفضل والإحسان كما هو مذهب الجمهور.

فالخلاف في جوهره وأساسه يعود إلى اللفظ دون المعنى.

278/1. وكذلك د. على الضويحي يرى الخلاف لفظيًا لا تترتب عليه ثمرة عملية، في كتابه: آراء المعتزلة الأصولية، دراسة وتقويما، مكتبة الرشد، الرياض، ط3، 1421هـــ-2000م، ص400 وما بعدها.

[353] صالح بن المهدي بن علي بن عبد الله المقبلي اليمني الزيدي، عالم مشارك في التفسير، وعلوم القرآن والحديث وعلوم اللغة العربية، والتصوف والفقه، ولد سنة 1040هـــ في قرية المقبل من أعمال كوكبان، وانتقل إلى صنعاء، ثم سكن مكة، وتوفي بها سنة1108هـــ، من مؤلفاته: العلم الشامخ، حاشية على كتاب البحر الزخار وحاشية على الكشاف في التفسير ونجاح الطالب على مختصر ابن الحاجب. انظر: عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، 14/5.

[354] صالح بن المهدي المقبلي: العلم الشامخ، في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، ط1، بمصر، 1328هـــ، ص29.

الفصـــل الأول

مذاهـــب العلمـــــاء في التعليـــل

وفيه مباحثان:

المبحث الأول: مذاهب المتكلـــــــمين في التعليل

المبحث الثاني: مذاهب الأصوليين والفقهاء في التعليل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

في الكشف عن مناهج الأدلة[1]، وابن تيمية في منهاج السنة النبوية وتلميذه ابن القيم في شفاء العليل وإعلام الموقعين، وابن الوزير اليماني[2]في إيثار الحق على الخلق، بل وما كتب الأشاعرة أنفسهم قديما[3]، وحديثا كما جاء في موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين لمصطفى صبري[4]، وما ذكره الشاطبي[5]في الموافقات عن الفخر الرازي، وما نقل في بعض الرسائل الجامعية حديثا[6]، يكاد يجزم أن المذهب الوحيد الذي نفي التعليل هم الأشاعرة؛ ومن ثم وقع الطعن فيهم بدوافع شتى، فاتهموهم بإخلاء أفعال الله عن الحكمة والمصلحة اللازمة، وبإلغاء أوضح الأدلة على وجود الصانع العليم الحكيم للعالم، كما اتهموا بإنكار اسم الحكيم من أسمائه الحسنى [7]،

---

[1] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص194. فصل: «إبطال الأسباب إبطال للحكمة والعلم».

[2] محمد بن إبراهيم الوزير بن علي بن المرتضى بن الهادي، الصنعاني المعروف بابن الوزير (أبو عبد الله) متكلم، ناظم، ولد سنة 765هـ، بهجر الظهراويين من شطب أحد جبال اليمن، وتعلم بصنعاء، وصعدة، ومكة، توفي بصنعاء سنة 840هـ. ومن تصنفاته الكثيرة: إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى مذاهب الحق، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، البرهان القاطع في معرفة الصانع، الحسام المشهور في الذب عن الإمام المنصور، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان. انظر: البغدادي: هدية العارفين، 190/2-191. وانظر أيضا: عمر ورضا كحالة، معجم المؤلفين، 210/8.

[3] ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج160/3/2. فقد علق على ما جاء في فضل شهر رمضان فقال: «فإن الباري لا تجوز عليه الغفلة ولا الإهمال بحال ولا بوجه، وقد وهم في ذلك المتكلمون من علمائنا في بعض الإطلاقات على الله عز وجل، وذلك قبيح لا ينبغي فلا تلتفتوا عليه».

[4] مصطفى صبرى من علماء الحنفية، فقيه باحث، تركي الأصل والمولد والمنشأ، ولد في (توقات) سنة 1869م، وتعلم بقيصرية (في الأناضول)، وعين مدرسا في جامع محمد الفاتح باستانبول، وهو في الثانية والعشرين من عمره. ثم تولى مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية. وقاوم الحركة (الكمالية) بعد الحرب العالمية الأولى. وهاجر إلى مصر، بأسرته وأولاده (سنة 1922) فألف كتبا بالعربية، منها: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين في أربعة مجلدات، ومن كتبه بالعربية أيضا: موقف البشر تحت سلطان القدر والنكير على منكري النعمة في الدين والخلافة و الأمة و مسألة ترجمة القرآن والقول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون وله مؤلفات بالتركية طبع بعضها. وتوفي بالقاهرة سنة 1954م. انظر: خير الدين الزركلي: الأعلام، 236/7.

[5] للتحقيق في أشعرية الشاطبي، انظر: عبد الحميد عبد المنعم مدكور: «الأصول الاعتقادية في فكر الإمام الشاطبي»، مجلة المسلم المعاصر، جمعية المسلم المعاصر، القاهرة، ع113، سبتمبر2004، ص19-60.

[6] مصطفى شلبي: تعليل الأحكام، ص97.

[7] ابن الوزير: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م، 308/7-309. وكما فعل صالح بن المهدي، فقد شن حربا نارية على مذهب الأشاعرة في مواضع من كتابه؛ وما ذلك إلا لميله إلى مذهب الاعتزال رغم نفيه لذلك، انظر: صالح بن المهدي المقبلي اليمني: في كتابه العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، ص623-626-627.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

رعاية الحكمة لأفعال الله وأحكامه جائز واقع و لم ينكره أحد، وإنما أنكرت الأشعرية العلة والغـــرض والتحسين العقلي ورعاية الأصلح».[1]

الاتجـــاه الثاني: يقول بنفي التعليل، لكن مع التسليم بوجود مصالح وحِكم راجعة إلى العباد، ومترتبة على الأحكام وجدت بعدها ثمرة ونتيجة، لا أنها مشروعة لأجلها ومعللة بها.

وهذا الذي يمكن أن يستفاد من قول الشهرستاني[2]في نهاية الإقدام: «القاعدة الثامنة عشر: في إبطال الغرض والعلة في أفعاله تعالى؛ مذهب أهل الحق أن الله خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض، وأصناف الخلق والأنواع، لا لعلة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة، نافعة له أو غير نافعة، إذ ليس يقبل النفع والضر، أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق، إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل، بل علة كل شيء صنعه، ولا علة لصنعه».[3]

ثم أكده في موضع آخر، فقال: «مسلَّم أن الحكيم من كانت أفعاله محكمة متقنة، وإنما تكون محكمة إذا وقعت على حسب علمه، وإذا حصلت على حسب علمه لم تكن جزافا ولا وقعت بالاتفاق».[4]

وقريبا من هذا المعنى ما جاء في غاية المرام: «مذهب أهل الحق أن البارئ تعالى خلق العالم وأبدعه، لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه».[5]

وهذا المعنى هو الذي اختاره ودافع عنه شيخ الإسلام مصطفى صبري في تحقيق نفي تعليل أفعاله تعالى، حيث يقول: «فنفي التعليل من أفعاله تعالى معناه؛ أنه لا ينبني أفعاله عليهما -أي العلة

---

(1) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه،7/156-157.

(2) هو محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، أبو الفتح الشافعي، فقيه، حكيم، مـــتكلم علـــى مـــذهب الأشعري، ولد بشهرستان بين نيسابور وخوارزم سنة 469هـــ ورحل إلى بغداد وأقام بها ووعظ، وسمع الحـــديث بنيســـابور، وكتب عنه السمعاني، وتوفي بشهرستان سنة 548هـــ، له من التصانيف الكثيرة: الإرشاد إلى عقائد العباد، تـــاريخ الحكمـــاء، تفسير سورة يوسف، الملل والنحل قال عنه السبكي: وهو عندي خير كتاب صُنِّف في هذا الباب، له أيضا (الشهرستاني): نهايـــة الإقدام في علم الكلام، وتلخيص الأقسام لمذاهب الأنام في علم الكلام، وكتاب الأقطار في الأصول، والمناهج والبيان وغير ذلك. انظر: السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، 6/128-129-130. والبغدادي: هدية العارفين، 2/91.

(3) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفرد جيوم، القاعدة الثامنة عشر: في إبطال الغرض والعلة في أفعال الله تعالى وإبطال القول بالصلاح والأصلح، ص397.

(4) الشهرستاني: المصدر نفسه، ص401-402.

(5) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص224. وانظر له أيضا: الإحكام، 3/286.

والغرض-؛ لأن هذا شأن المفكرين في العواقب، وعملهم القلبي الذي ننـــزهه تعالى عنه، ولا ينافه أن أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح من غير بنائها عليها، لكنها لا يعبر عنها بالعلل الغائية لأن العلة الغائية؛ ما يبني الفاعل فعله عليه في ذهنه، ويفكر فيه قبل الإقدام على الفعل، ومن هنا قلنا: الحكمة تتبع أفعاله، ولم نقل أفعاله تتبع الحكمة».[1] ثم يورد اعتراضات المعترضين في الاستغراب من هذا الموقف فيقول: «ولا شيء في تبعية الحكمة لأفعاله تعالى مما يوجب الاستغراب،...وما قالوا عنه دليل العلة الغائية، إنما يكون دليلا على وجود الله من دلالته على أن فاعل تلك الأفعال فعلها عالما بغاياتها، لا من حيث إن تلك الغايات علل دافعة للفاعل إلى تلك الأفعال».[2]

والملاحظ على نصوص ونقولات هذا الاتجاه أن الحِكم والمصالح، مرادة للشارع ومعلومة له ابتداء، في علمه قبل فعلها. وهذا مخالف لما دلت عليه ظواهر النصوص، من تعليل الأحكام، فكيف يصح القول بأن الأحكام مشتملة على مصالح وحِكم، مع الاعتراف بأن هذه المصالح مقصودة للشارع ابتداء؟، ثم يزعمون أنها حصلت عقب الأحكام ثمرة ونتيجة، أشبه ما تكون بالأمر الاتفاقي؛ فقصدها يدل على أنها مقصودة من التشريع وهذا هو عين التعليل المقصود.

كما يلاحظ على هذا الاتجاه خوفهم من التصريح بالتعليل؛ لأنه يوهم استكماله تعالى بما وقع التعليل به من المصالح، وعدم الاختيار في الأفعال، وما يوجب الشيء بذاته، وهذا وارد بمجرد القول أن الأحكام مشتملة على مصالح مقصودة للشارع ومعلومة له. ولا يصح أن ينكر ذلك أحد.

أما إيهام استكماله تعالى بهذه المصالح غير وارد؛ لأن شيئا منها غير عائد إليه سبحانه وتعالى بالاتفاق، أما وإنها عائدة على العباد فهي فرع كمالاته التي لا تتناهى، فمن اتصف بأقصى صفات الكمال لا يستبعد في أحكامه أن تكون للمصالح عباده؛ لذلك كان القول بالتعليل هو الأقرب لنصوص الشريعة ومقاصدها.

الاتجـــاه الثالث: يقول بنفي التعليل وجوبا لا جوزا، وبالمصالح لا بالأغراض، فالممتنع عند أصحاب هذا الاتجاه القول بالإيجاب على الله عز وجل، والتعبير بلفظ الغرض والعلة الغائية.[3]

---

[1] مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار إحياء التـــراث العـــربي، بـــيروت، ط3، 1413هـــ-1992م، 16/3.

[2] مصطفى صبري: المصدر نفسه، 3/ 16-17.

[3] سعد الدين التفتازاني: شرح مقاصد الطالبين في علم أصول الدين، دار الطباعة الكائنة بدار الخلافة، 1277هـــــ-طباعـــة قديمة-، 2/113-115-116. وانظر: ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، 126/1.

الفصل الأول: ـــــــ

وبه كان القياس حجة».[1]

وقد نقل ابن الوزير اليماني في العواصم الإجماع على التعليل[2]، وكذا صالح بن مهدي المقبلي في العلم الشامخ.[3]

كما اشتهر النقل عن كثير من الفقهاء بأن الأحكام شرعت لرعاية مصالح العباد ففي المحصول: «والفقهاء يقولون إنما شرع الله الأحكام لمصالح العباد تفضلا منه وإحسانا لا وجوبا».[4]

وقد صور ابن تيمية في منهاج السنة مذهب الأشاعرة فقال عنه: «وأما تعليل أفعاله وأحكامه بالحكمة ففيه قولان مشهوران والغالب عليهم عند الكلام في الفقه وغيره التعليل، وأما في الأصول فمنهم من يصرح بالتعليل ومنهم من يأباه».[5] فبيِّن عليه –رحمة الله– أن الأشاعرة إذا كانوا متكلمين تارة يصرحون بلفظ التعليل، وتارة يأبون التصريح به، الأمر الذي يشير إلى أنهم يقولون بمعناه دون لفظه، وأما إذا كانوا فقهاء فالغالب عليهم التصريح بلفظ التعليل. قلت: وهذا راجع إلى مفهوم التعليل عندهم، وليس في تناقض كما يقولون.

وقد حقق الشريف الجرجاني هذه النقطة؛ مبينا مذهب الأشاعرة بقوله: «إذا ترتب على فعل أثر، فمن حيث ثمرته يسمى فائدة، ومن حيث إنه في طرف الفعل يسمى غاية، ثم إذا كان سببا لإقدام الفاعل، يسمى بالقياس إلى الفاعل: غرضا، وإن لم يكن فغاية فقط. وأفعال الله تعالى تترتب عليها حِكَم وفوائد لا تعد، فذهبت الأشاعرة والحكماء إلى أنها غايات ومنافع راجعة إلى الخلق، لا غرض وعلة لفعله».[6]

وبعد أن يستدل لمذهب الأشاعرة في نفيهم الغرض في أفعال الله يقرر أن كمالية أفعال الله تقتضي الغايات؛ بمعنى ضرورة مراعاتها لمصالح ترجع إلى العباد، فلا شيء خال عن الحكمة والمصلحة، وليس في ذلك نقص أو استكمال بغيره تعالى. وعلى ذلك فالآيات والأحاديث الدالة على التعليل محمولة على الغايات لا الأغراض.[7]

---

(1) سعد الدين التفتازاني شرح مقاصد الطالبين في علم أصول الدين، 116/2.

(2) ابن الوزير اليماني: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، 299/7-300.

(3) صالح بن المهدي المقبلي: العلم الشامخ، ص98.

(4) الفخر الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، القسم الثاني، 242/2.

(5) ابن تيمية: منهاج السنة، 126/1.

(6) نقله عنه البنَاني في حاشيته على شرح الجلال محمد المحلي على متن جمع الجوامع، 233/2.

(7) البناني: حاشية على متن جمع الجوامع، 233/2.

أولا: أدلة الأشاعرة في نفي التعليل ومناقشتها:

استدل الأشاعرة الذين صرحوا بنفي التعليل بأدلة كثيرة، بعضها نقلية، وأخرى عقلية ونذكر أهمها:

1 – **فأما الأدلـــــــة النقـــــــــلية:** فهي

أ– الآيات المصدرة بـــ: ﴿**لو شاء**﴾ مسندة إلى الله، مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿**فلو شاء ربك ما فعلوه**﴾[الأنعام: 113]. ﴿**ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها**﴾[السجدة: 13]. ﴿**ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون**﴾ [الأنعام: 138]. ﴿**ولو شاء الله لهداكم أجمعين**﴾[النحل: 9]. ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة**﴾[هود: 118]. ﴿**أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا**﴾[الرعد: 32] ﴿**ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا**﴾[يونس: 99]؛ فأخبر أنه لو لم يرد منهم العصيان والتكذيب والخلاف، لما كان، ولا فعلوه؛ وأنه لو شاء أن يؤمنوا جميعا، لآمنوا واهتدوا.[1]

فهذه الآيات وغيرها تنطق بأن الله لو شاء أن يفعل غير ما فعله لفعل، وكان له ذلك، فلو لم يكن له ذلك لما صحت هذه الآيات، أي بأن كانت مقيدة بحكم ومصالح دافعة له، سبحانه وتعالى.[2]

ثم إن المصلحة في فعل الله لا تتصور على أن تكون دافِعته إليه، بل تابعة له، فإذا لم تكن الحكمة تابعة لأفعاله تعالى، بل كانت أفعاله تابعة للحكمة دائرة معها، لزم أن لا يكون الله مختارا في أفعاله، كما لم يكن الإنسان العامل بالداعية (والعلة الغائية) مستقلا في اختياره، فتقييد الله في أفعاله بأي قيد حتى بقيد الحكمة، لا يتفق مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب، ولا يتفق أيضا مع هذه النصوص القرآنية، التي تصرح بأنه تعالى له أن يفعل على أي وجه شاء، وله أن لا يفعل إذا شاء، فليس يجب عليه شيء. فبطل بذلك القول بالوجوب عليه سبحانه وتعالى.

وتأكيدا لذلك يقول الشهرستاني: «إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه».[3]

---

[1] الباقلاني: كتاب التمهيد، ص280.

[2] مصطفى صبري: موقف العقل والعلم، 3/6-7.

[3] الشهرساتاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص397-381.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

وتعالى، كما قال الفخر الرازي في المسألة السابعة والثلاثين: «في أنه لا يجوز أن تكون أفعاله معللة بعلة أصلا؛ والحجة الأولى: هي أن كل من فعل فعلا لغرض؛ كان بحيث إذا فعل ذلك الفعل، كاملا عند حصول الغاية وناقصا عند عدمها. وكل من كان كذلك كان كاملا بالغير لا بالذات. وهو على الله محال».[1]

واعترض عليهم؛ أن قولهم: من فعل فعلا لغرض يتحقق له من الكمال بفعل ذلك الغرض ما لم يكن له من قبل غير مسلم؛ لأن المقاصد المطلوبة بأفعاله تعالى وأحكامه لا تراد لتكميل ذاته، فإنه تعالى مستغن بذاته عن كل ما عداه وإنما تراد لتكميل المكلفين، ورعايته سبحانه لذلك مع استغنائه عن كل ما سواه، ضرب من الكرم، ومظهر من مظاهر الحكمة البالغة والرحمة بالعباد.

ب- إن القول بالغرض والعلة، يترتب عليه التسلسل، وهو محال. وبيانه؛ أن الغرض محتاج إلى غرض آخر، والآخر أيضا حادث فيفتقر إلى غرض آخر وهكذا، فلابد في قطع التسلسل من الانتهاء إلى ما يكون غنيا عن العلة، وأولى الأشياء بذلك ذات الله وصفاته، وكما أن ذاته منزهة عن الافتقار إلى المؤثر والعلة، وصفاته مبرأة عن الافتقار إلى المبدع والمخصص، فكذا فاعليته يجب أن تكون مقدسة عن الاستناد إلى الموجب والمؤثر.[2]

وإذا وجب أن يكون لكل حادث علة، وإن عُقل الأحداث بلا علة، لم يحتج إلى إثبات علة. فهم يقولون: إن أمكن الإحداث بغير علة، لم يحتج إلى علة، ولم يكن ذلك عبثا. -وهذا يناقض مثبتي التعليل- وإن لم يكن وجود الأحداث إلا لعلة، فالقول في حدوث العلة كالقول في حدوث المعلول، وذلك يستلزم التسلسل، وهو محال[3].

ونوقش ذلك؛ بأنه لا مانع من الانتهاء إلى الفعل غير محتاج إلى غرض، وهذا الجواب بيّن الضعف؛ لأنه تسليم بأن بعض الأحكام ليس لغرض وهو خلاف المدعى. والجواب الصحيح على ما ذكر ابن تيمية: أنا نختار عدم الانتهاء إلى فعل لا غرض فيه، حيث قال: إن هذا التسلسل في الحوادث المستقبلة لا في الحوادث الماضية، فإنه إذا فعل فعلا لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد الفعل، فإذا كانت تلك الحكمة يطلب منها حكمة بعدها، كان تسلسل في المستقبل، وتلك الحكمة

---

[1] الفخر الرازي: المسائل الخمسون في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، المكتب الثقافي، القاهرة، ط2، 1410هـ- 1990م، ص62. وانظر له أيضا: التفسير الكبير، 169/11.

[2] الفخر الرازي: التفسير الكبير، 156/11. وانظر له أيضا: المسائل الخمسون، ص62.

[3] ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، 35/1.

الحاصلة محبوبة له وسبب لحكمة ثانية، فهو لا يزال سبحانه يحدث من الحكم ما يحبه ويجعله سببا لما يحبه. والتسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين وغيرهم.[1]

ج- أن جميع الأغراض يرجع حاصلها إلى شيئين: تحصيل اللذة والسرور، ودفع الألم والحزن والغم؛ والمولى تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شيء من الوسائط، ومن كان قادرا على تحصيل المطلوب ابتداء بغير واسطة كان توسله إلى تحصيله بالوسائل عبثا، وهو على الله محال.

وإذا ثبت هذا فنقول: لما لم تكن فاعلية الله لتحصيل اللذات، ودفع الآلام متوقفا البتة على وجود هذه الوسائط؛ لم تكن فاعليته للوسائط متوقفة على فاعليته لتلك اللذات والآلام. وحينئذ استحال تعليل أحدهما بالأخر.[2]

والجواب عنهم: أنه تعالى حكيم لا يفعل شيئا إلا لحكمة، وتوسيط الوسائل هنا لحكمة. يقول ابن القيم في هذا الشأن: «هل يقدر سبحانه على إيجاد تلك الحوادث بدون توسط موادها الحاملة لها والشروط الحاصلة لتلك المواد، أو لا يمكن؟ فإن قلتم: يمكن ذلك، كان توسطها عبثا، وإن قلتم: لا يقدر كان تعجيزا، فإن قلتم: هذا فرض مستحيل والمحال ليس بشيء، قيل: صدقتم».[3]

ثم إذا كان في خلق تلك الوسائط حِكم أخرى تحصل بخلقها للفاعل، وفي خلقها مصالح ومنافع لتلك الوسائل لم يكن توسطها عبثا، ولم تكن الحكمة حاصلة بعدمها. وإذا تأملت الوجود رأيته قائما بذلك شاهدا على منكري الحكمة؛ فكم لله سبحانه في إحداث تلك الوسائط من حِكم ومصالح ومنافع للعباد، لو بطلت تلك الوسائط لفاتت تلك الحِكم والمصالح.[4]

وفي الأخير يمكن القول إجمالا؛ أن الأشاعرة يرون أن الله تعالى غني عن خلقه، وأنه لم يخلق الخلق لاجتلاب نفع إلى نفسه ولا دفع ضرر عن نفسه، ولو لم يخلقهم لجاز، ولو أدام حياتهم لجاز، ولو أفناهم في حال واحدة لجاز.[5]

---

(1) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، 1/35-36.

(2) عيسى منون: نبراس العقول، ص231-232.

(3) ابن القيم: شفاء العليل، ص408.

(4) ابن القيم: المصدر نفسه، ص408.

(5) عبد القاهر التميمي البغدادي: كتاب أصول الدين، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1401هـ-1981م، ص82.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الشريف الجرجاني مبينا هذا الانفكاك: «الغرض والعلة الغائية ما لأجله إقدام الفاعل على الفعل، وقد يخالف الفائدة، كما إذا أخطأ في اعتقاده».[1]

وجاء في المواقف: «قد تسمى الحكمة والفائدة غاية تشبيها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل».[2] فهذه الحكم والفوائد التي ذكرها الفقهاء، لم ينكرها المتكلمون، ولكنهم تحرجوا أن يسموها عللا؛ لأن العلل في مباحثهم إذا أطلقت تتعلق بالكلام عن ذات الله تعالى من حيث ما يجب له وما يستحيل وما يجوز، فكان إطلاق هذه الألفاظ يوهم خلاف المقصود والمراد. وليس الأمر كما زعموا من أنه كثير الاضطراب والتناقض.

ثانيا- موقف صالح بن المهدي المقبلي اليمني:

ذكر العلامة صالح بن المهدي المقبلي في العلم الشامخ، أن جماعة من متأخري المتكلمين منهم «قالوا: يستحيل تعليل أفعال البارئ تعالى. وظهر هذا المذهب وغلب حتى يظن من لم يكثر من مطالعة كتبهم أنهم مجمعون عليه، وأما المكثر لمطالعة كتبهم فيجد القائل بهذه المقالة هم الأقل في المتأخرين فضلا عن القدماء، ويرشدك إلى ذلك إطباق فقهاء الأشاعرة على تعليل الأحكام في جميع التصرفات، بل وفي التصانيف البسيطة في المناسبات؛ كالقواعد لابن عبد السلام[3]،

---

[1] الشريف الجرجاني: شرح المواقف، 4/107-108.

[2] الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص85. وانظر: أيضا الجرجاني: المصدر السابق، 4/108.

[3] حفل كتاب القواعد بذكر تعليل الأحكام في جميع التصرفات، فمن ذلك: قاعدة اختلاف أحكام التصرفات لاختلاف مصالحها، قال رحمه الله: «اعلم أن الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه». انظر: عز الدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مؤسسة الريان، بيروت، 1410هـ-1990م،2/293. وفي فصل: فيما يتفاوت أجره بتفاوت تحمل مشقته، يقول: «وقد علمنا من موارد الشرع ومصادره أن مطلوب الشرع إنما هو مصالح العباد في دينهم ودنياهم، وليس المشقة مصلحة». انظر: عز الدين بن عبد السلام: المصدر نفسه، 1/30-31. وفي فصل: في بيان أقسام العبادات والمعاملات، قال: «فائدة، التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم والله غني عن عبادة الكل. وقد أجرى أحكامه في الدنيا على أسباب، ربط بها ليُعرف العباد بالأسباب أحكامها ليسارعوا بذلك إلى طاعته واجتناب معصيته إذا وقفوا على أسبابها». انظر: عز الدين بن عبد السلام: المصدر نفسه، 2/240-241.

وابن عبد السلام الذي ذكره المصنف هو: عبد العزيز بن عبد السلام، السّلمي المغربي أصلا، الدمشقي مولداً، المصري دارا ووفاة، عز الدين الملقب بسلطان العلماء، والملقِب له هو ابن دقيق العيد، فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد، وُلد ونشأ في دمشق سنة578هـ، وزار بغداد سنة 599هـ، فأقام شهراً، وتولى الخطابة والتدريس بدمشق، كما تولى القضاء والخطابة بمصر، وتوفي بالقاهرة سنة 660ه. ومن كتبه التفسير الكبير، الإلمام في أدلة الأحكام وقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، وترغيب أهل الإسلام في سكن الشام. انظر: عبد الرحيم الإسنوي: طبقات الشافعية، 2/84-85. وطاش كبرى زاده: موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ص 699.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

شك أن هذا يناقض كلامهم في هذه المسألة، ويناقض كلام الغزالي نفسه فلاشك أنه عدو نفسه.[1]

أقول: ومن يطالع ما كتب الغزالي في المستصفى، في باب الاستصلاح وشروط اعتباره عند الشافعية، وما ذكره في باب القياس، في مسألة العلة القاصرة[2]، وما كتبه في شفاء الغليل، وما جاء وفي المنقذ من الضلال عند تقريره لحقيقة النبوة واضطرار كافة الخلق إليها[3]؛ وما ذكره في الحكمة في مخلوقات الله عز وجل[4]–فمن يطالع هذا– لا يستغرب موقفه من التعليل مطلقا. بل إن الإمام الغزالي ليس عنده شيء من التناقض في هذه المسألة البتة، لا في علم الكلام ولا في علم أصول الفقه.

ثالثا– موقف الإمام ابن عاشور:

تعجب ابن عاشور مما ذهبت إليه الأشاعرة؛ كيف يسلِّمون أن أفعال الله تعالى لا تخلو عن الثمرة والحكمة، ويمنعون أن تكون تلك الحكم عللا وأغراضا، مع أن ثمرة فعل الفاعل العالم بكل شيء لا تخلو من أن تكون غرضا؛ لأنها تكون داعيا للفعل ضرورة تحقق علم الفاعل وإرادته. ثم يعرب عن حيرته وتعجبه فيقول: «ولم أدر أي حرج نظروا إليه حين منعوا تعليل أفعال الله تعالى وأغراضها. ويترجح عندي أن هاته المسألة اقتضاها طرد الأصول في المناظرة. بين الأشاعرة والمعتزلة؛... وهناك سبب آخر لفرض المسألة؛ وهو التنـــزه عن وصف أفعال الله بما يوهم المنفعة له أو لغيره وكلاهما باطل؛ لأنه لا ينتفع بأفعاله؛ ولأن الغير قد لا يكون فعلُ الله بالنسبة إليه منفعة».[5] فلا يعدو أن يكون الخلاف فيها لفظياً.

---

[1] المقبلي: العلم الشامخ، ص616-617.

[2] فقد جاء فيه: «أن معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم، استمالةً للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع، والمسارعة إلى التصديق. فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح، أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد. ولمثل هـــذا الغـــرض استُحِب الوعظ وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها». انظر: الغزالي: المستصفى، 2/369-370.

[3] عبد الحليم محمود: كتاب المنقذ من الضلال للغزالي، مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط6، 1388هـــ-1968م، ص140-141.

[4] الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، الرسالة الأولى: الحكمة في مخلوقات الله عزَّ وجل، دار الفكر، بيروت، 1429هـــــ-2008م، ص7.

[5] ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، 1/380-281.

المطلب الثاني: المذهـــب القائـــل بإثبات التعليل

ذهب هذا الفريق إلى إثبات الحكمة والغرض في أفعاله تعالى وأحكامه؛ وفسروا الحكمة بما في خلقه وأمره ونهيه من العواقب المحمودة والغايات والأغراض المحبوبة، إلا أنهم اختلفوا في الواجب على الله؟، وعلى من تعود الحكمة في أقواله وأفعاله تعالى؟.

ففريق قال بأن العدل الإلهي يقتضي الحكمة؛ ومن ثمة قال بالوجوب؛ فالواجب هو ما تقضي به الحكمة، فما تقضي به الحكمة في الفعل الإنساني، تقضي به أيضا في الفعل الإلهي، الذي هو الحكمة، والغرض هو انتفاء القبح عن أفعاله، فالصفة الجامعة لكل أفعاله هي الحسن.

فيرى القاضي عبد الجبار؛ أنه لا يجب على الله إلا ما أوجبه بالتكليف من التمكين والألطاف، وإثابة من يستحق الثواب، وما أوجبه بفعل الآلام من الأعواض[1]؛ أي أن الواجب هو ما يقتضيه التكليف، ويمكن القول وفقا لهذا: إنه لا يجب على الله تعالى إلا ما أوجبه على نفسه، وأما الحكمة في أفعاله فهي المصالح التي تعود من الفعل على الخلق فيما كلف وألزم، ولا يعود منها حكم على الله تعالى، بل الحكمة مخلوقة منفصلة وليست صفة له.[2]

وفريق آخر قال بعدم الوجوب، بل إن الحكمة والمصلحة هي تفضلٌ منه وإحسانٌ، وتنـــزيهٌ له عن العبث، وهو أن يعمل عملا لا لحكمة، فهذا من جنس اللعب؛ ولذلك فهم يرون أن الفعل الإلهي لا يكون إلا لحكمٍ وعلل غائية وغايات حميدة، وأنه مما ينافي كماله ورحمته وحكمته أن تكون أفعاله وأحكامه بمحض المشيئة والإرادة، كما يقول النفاة.

والظاهر من هذا افترق هذا الرأي إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: الذين أثبتوا التعليل من باب الوجوب ورعاية الأصلح، وهم المعتزلة، ومن وافقهم من الشيعة الإمامية والزيدية.[3]

والاتجاه الثاني: الذين أثبتوا التعليل من باب التفضل والرحمة بعباده؛ وهم جماهير أهل السنة من أهل التفسير، والفقه، والحديث، والتصوف، والكلام وغيرهم. الأمر الذي يقتضي تقسيم هذا المطلب إلى فرعين؛ أتناول في الأول منهما مذهب المعتزلة وأدلته، وفي الثاني مذهب الماتريدية وأهل الحديث والفقهاء.

---

[1] القاضي عبد الجبار: المغني، 14/44-45.

[2] القاضي عبد الجبار: المصدر نفسه، 14/54.

[3] المقبلي: العلم الشامخ، ص 4-5-7. و انظر: ابن تيمية: منهاج السنة، 1/30-35.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الشياطين، والمفسدين؛ لأن إقامة الجزاء عليهم استدراك لمقتضى الحق. وأما قوله تعـــالى: ﴿**ذلك ظن الذين كفروا**﴾؛ فليس المراد المجبرة والمخالفين، -كما زعم أصحاب التعصب المقيت- بل هي في سياق مخاطبة منكري البعث من المشركين الذين يعلمون أن الله هو خالق السماوات والأرض وما بينهما، فجاء النفي أن خالقهما حكيم عادل وأن تصرفات الفاعل يستدل بالظاهر منها على الخفي، فكان حقا على الذين اعتادوا بتحكيم المشاهدات -والماديات- وعدم تجاوزها، أن ينظروا بقياس ما خفي عنهم على ما هو مشاهد لهم، فلما استقرّ أن نظام السماء والأرض وما بينهما كان جاريا على مقتضى الحكمة وكامل النظام، فعليهم أن يتدبروا فيما خفي عنهم من وقوع البعث والجزاء -غدا يوم القيامة-. فإذا اتضح هذا، لزم أن يكون منكر البعث قائلا بأن خلق السماء والأرض وما بينهما من الباطل، وقد دلت الدلائل الأخرى أن لا يكون في خلق ذلك شيء من الباطل بقياس الخفي على الظاهر، فبطل ما يفضي إلى القول بأن في خلق ما ذكر شيء من الباطل.[1]

ج- وكما استدلوا بقوله عز وجل: ﴿**وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين**﴾[الأنبياء: 16]؛ أي ما سوينا هذا السقف المرفوع، وهذا المهاد الموضوع وما بينهما من أصناف الخلائق مشحونة بضروب البدائع والعجائب، للهو واللعب، وإنما سويناها للفوائد الدينية والحكم الربانية، لتكون مطارح افتكار واعتبار واستدلال ونظر لعبادنا، مع ما يتعلق لهم بها من المنافع التي لا تعد والمرافق التي لا تحصى، ثم بين أن السبب في ترك اتخاذ اللهو واللعب وانتفائه عن أفعاله هو أن الحكمة صارفة عنه، وإلا فأنا قادر على اتخاذه إن كنت فاعلا لأني على كل شيء قدير، وقوله: ﴿**لا اتخذناه من لدنا**﴾[الأنبياء:17]، وكقوله: ﴿**رزقا من لدنا**﴾[القصص:57]؛ أي من جهة قدرتنا، بل إضراب عن اتخاذ اللهو واللعب، وتنـــزيه منه لذاته، كأنه قال: سبحاننا أن نتخذ اللهو واللعب، بل من عادتنا وموجب حكمتنا واستغنائنا عن القبيح أن نغلب اللعب بالجد، وندحض الباطل بالحق.[2]

واعترض عليه بأن الله تعالى مستغن عن جميع الأفعال حسنة كانت أو غيرها، مصلحة كانت أو مفسدة، وأن كل موجود من فاعل وفعل على الإطلاق فبقدرته وجد، فليس في الوجود إلا الله وصفاته وأفعاله، وهو مستغن عن العالم بأسره، وحسنه وقبحه وقد جاء في الحديث القدسي: ﴿**يا**

---

[1] ابن عاشور: التحرير والتنوير، 17/246-247-248.

[2] الزمخشري: تفسير الزمخشري، 3/107.

الفصل الأول: ـــــــ

يكسبه، أو حمد وأجر يحصله، لم يكن غنيا حميدا مطلقا ولا براً جوادا مطلقا، بل كان فقيرا محتاجا إلى كسب[1].

ب- وقالوا: قد قام الدليل على أنه تعالى حكيم، والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان، فلا يفعل فعلا جزافا -أو عبثا-، فإن وقع خيرا فخير، وإن وقع شرا فشر، بل لا بد وأن ينحو غرضا ويقصد صلاحا ويريد خيرا. ثم إن النفع ينقسم إلى ما يرجع إلى الفاعل إن كان محتاجا إليه، أو إلى غيره، وإن كان الفاعل غنيا غير محتاج؛ كإنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى مستحسن في العقل، وربما لا يكون المنقذ مكتسبا نفعا ومتوقعا حمدا أو أجرا عن ذلك.[2]

والجواب عنهم؛ أنه مسلم عند أهل العقول الراجحة، أن الحكيم من كانت أفعاله محكمة متقنة، وإنما تكون محكمة إذا وقعت على حسب علمه، وإذا حصلت على حسب علمه لم تكن جزافا ولا وقعت بالاتفاق.

وأما قولهم: لابد وأن ينحو غرضا ويريد صلاحا، قلنا لهم: فما معنى الغرض؟، وما معنى الصلاح؟، وهم ولا شك يفسرون الغرض باجتلاب نفع أو دفع ضرر؛ إذ القادر الحق على كل شيء، والغني المطلق عن كل شيء، متقدس عن الضرر والنفع والألم واللذة، ويتعالى عن أن يكون محلا للحوادث، قابلا للاستحالة والتغيرات، وإن فسرتموه بنفع الغير وصلاحه فما النفع المطلق وما الصلاح المطلق في خلق العالم بأسره، وإن قلتم يستدل بوجود دلائله على وحدانيته.

قيل لهم: والحكيم إذا فعل فعلا لغرض معين، وجب أن يحصل له ذلك الغرض من كل وجه ولا يتخلف غرضه من وجه وإلا فينسب إلى الجهل والعجز، وهو في حقه محال.[3]

ج- واستدلوا أيضا بوجوب رعاية الأصلح على الله تعالى؛ لأنهم يقولون: لو لم يفعل الأصلح لم يكن جوادا، وإذا لم يكن كذلك وجب كونه بخيلا[4]، وذلك ذم فتوصلوا بهذه الطريقة إلى وجوب

---

[1] الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص399.

[2] الشهرستاني: المصدر نفسه، ص400-401.

[3] الشهرستاني: المصدر نفسه، ص402.

[4] انظر تفصيل معنى البخيل عند المعتزلة، ولماذا كان هذا الإطلاق في حق الله تعالى؟ عند القاضي عبد الجبار: المغـــني، 48/14-52-49.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

يجب على الله تعالى شيء تكليفا، ولكن يجب له من حيث الحكمة تقريرا أو تدبيرا؛ فالوجوب عليه وجوب الحكمة لا وجوب التكليف».[1]

والجواب عنهم: إن هذا معلوم بالاتفاق، وإنما أنكرنا عليهم قياس البارئ تعالى على بعض عبيده في وجوب قضاء الدين، ورد الوديعة، وشكر المنعم، والألطاف العقلية والسمعية. كما ذكر صاحب المغني حين قال: «ولا يجب عندنا لحق الغير الفعل، لصفة ترجع إلى الفاعل أو المفعول به البتة، وإنما يجب ذلك عند حدوث أسباب تقتضيه، كما نقول في رد الوديعة، وقضاء الدين، والإنصاف. والذي نقوله في ذلك لا يخالف القوم فيه، وإنما الخلاف في وجوب الفعل من حيث يختص المفـــعول به، لكونه نفعا محضا، والفاعل بألا يضره ذلك إذا فعل، ولا ينفعـــه إذا منع».[2]

و- واستدلوا أيضا بأن الحسن للحسن لا للمنفعة، فقد قال قاضي القضاة في شرح الأصول: «أن أحدنا لو لم يفعل الحسن إلا لجر منفعة، أو دفع مضرة لوجب أن لا يوجد في عالم الله تعالى منعم على غيره؛ لأن المنعم إنما يكون منعما إذا قصد بالمنفعة وجه الإحسان إلى الغير، حتى لو لم يكن كذلك لم يكن منعما. وقد قيل: إن كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال، وأن يقول للأعمى وقد أشرف على بئر يكاد يتردى فيه: يمنة أو يسرة، لا ذاك إلا لحسنة وكونه إحسانا فقط».[3]

وأجيب عنهم: بأنهم متناقضون في هذا القول؛ لأن الإحسان إلى الغير محمود لكونه يعود منه على فاعله حكم يحمد لأجله؛ إما لتكميل نفسه بذلك، وإما لقصده الحمد والثواب بذلك، وإما لرقة وألم يجده في نفسه يدفع بالإحسان ذلك الألم، وإما للتذاذه وسروره وفرحه بالإحسان؛ فإن النفس الكريمة تفرح بالخير الذي يحصل منها إلى الغير، فالإحسان إلى الغير محمود لكون المحسن يعود إليه من فعله هذه الأمور حكم يحمد لأجله، أما إذا قدر أن وجود الإحسان وعدمه بالنسبة إلى الفاعل؛ سواء لم يعلم أن مثل هذا الفعل يحسن منه، بل مثل هذا يعد عبثا في عقول العقلاء، وكل من فعل فعلا ليس فيه لنفسه لذة، ولا مصلحة، ولا منفعة بوجه من الوجوه، لا عاجلة ولا

---

[1] الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص374.

[2] القاضي عبد الجبار: المغني، 24/14، في حصر وجوه الواجبات.

[3] القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص308.

آجلة، كان عابثا و لم يكن محمودا على هذا. وأنتم عللتم أفعاله فرارا من العبث فوقعتم في العبث؛ فإن العبث هو الفعل الذي ليس فيه مصلحة ولا منفعة ولا فائدة تعود على الفاعل.[1]

فقد بين ابن تيمية في هذا تناقض المعتزلة؛ لأنهم يوجبون أن تكون أفعاله تعالى لحكمة؛ وهي الإحسان إلى الغير دون أن يعود إلى الله من ذلك حكم، ويقرر أن الفاعل ما لم يعد عليه من فعله فائدة ولا منفعة، فإنه يعدّ عبثا؛ ومقصوده بما يعود إلى الله هو حبه ورضاه لتلك المصالح، ولا يصح أن يقال: إنه يعود إليه نفع من تلك الحكم لأنه تعالى منـــزه عن الاحتياج والانتفاع بالغير.

ثانيا: أسباب إثبات المعتزلة للتعليل والغرض في أفعاله وأحكامه تعالى

ذهب المعتزلة إلى هذا الرأي بناء على مبدأ العدل عندهم؛ فإذا كانوا في أصل التوحيد قرروا إثبات التنـــزيه المطلق للذات الإلهية، حتى قالوا بنفي الصفات القديمة عنه تعالى، فإنهم في هذا الباب حاولوا تنـــزيه الفعل الإلهي عن كل معاني الظلم والنقص، أو ما يُخل بالعدل الإلهي، ولقد تمسكوا بهذا المبدأ وأولوه عناية خاصة حتى سموا به، وكان من نتائجه القول بإثبات الحكمة الإلهية ومن ثَمَ العلة الغائية، وبوجوب رعاية الأصلح وباللطف على نحو ما سنبين في النقاط الآتية:

1- تنـــزيه الفعل الإلهي عن الظلم: وهذا هو السبب الرئيس للقول بالعلة الغائية والغـــرض في أفعاله وأحكامه؛ لأن العدل عند المعتزلة معناه أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يُخل بما هو واجب عليه، وأنه تعالى أفعاله كلها حسنة، وأنها كلها لا تكون إلا حكمة وصوابا، وأنـــه لا يكـــذب في خبره ولا يجور في حكمه، ولا يعذِّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجـــزة علـــى الكذابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يُقدرهم على ما كلفهم، ويُعلِمهم صفة ما كلفهم، ويدلهم على ذلك ويبين لهم؛ ﴿**ليهلِك من هَلَك عن بيِّـــنَةٍ ويحيـــا مـــن حَيـــيَّ عـــن بيِّـــنَةٍ**﴾[الأنفال: 43]. وأنه تعالى إذا كلَّف المكلف وأتى بما كُلِّف على الوجه الذي كُلِّف فإنـــه يثيبه لا محالة، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم فإنما فَعَله لصلاحه ومنافعه -أي العبد-، وإلا كان مُخِلاً بواجب. وأن يعلم أنه تعـــالى أحسنُ نظرا بعباده منهم لأنفسهم فما يتعلق بالدين والتكليـــف.[2] فالمعتزلة مجمعون على أن الله تعالى عادل، وأنه لا يظلم الناس شيئا، وأنه يريد من عباده الطاعـــات ويكره لهم المعاصي.

---

[1] ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، 8/89-90.

[2] القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص133-301. وانظر له أيضا: المغني، ص48-132-134.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

وكذلك الأمر في معنى الخذلان؛ يحتمل أن يكون الخذلان من الله تعالى هو تسميته إياهم بأنهم مخذولون، وقال آخرون: الخذلان عقوبة من الله سبحانه وهو ما يفعله بهم من العقوبات.[1]

وكذلك القول في الختم والطبع؛ فالختم من الله سبحانه والطبع على قلوب الكفار، هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون، وليس بمانع لهم من الإيمان، وقال آخرون: الختم والطبع هو السواد في القلب، كما يقال: طبع السيف؛ إذا صدى من غير أن يكون ذلك مانعا لهم عما أمرهم به، وقالوا: جعل الله ذلك سمة لهم تعرف الملائكة بتلك السمة في القلب، أهل ولاية الله.[2]

ونلاحظ أن هذه المعاني كلها تجعل صدور الأفعال من الإنسان، ولا تنسبها إلى الله تعالى، حتى يتحقق عندهم العدل الإلهي، الذي ينتفي معه ظلم؛ أي واحد من عباده، وأن يتحقق للإنسان حريته في أفعاله ومسؤوليته عنها.

الفرع الثاني: مذهب الماتريدية وأهل الحديث والفقهاء

ذهب أصحاب هذا الرأي إلى القول بلزوم الحكمة في أفعاله تعالى؛ بمعنى أن الحكمة تترتب على أفعاله على سبيل اللزوم؛ أي عدم جواز انفكاكها تفضلا لا وجوبا. فهم يخالفون المعتزلة في أن الأصلح واجب على الله تعالى، وإنما هو التفضل منه والإحسان الذي يجري مجرى السنة الإلهية.

وهذا ما ذكره أبو منصور الماتريدي في كتاب التوحيد من أنه تعالى: «خلق العالم لعلل يكون منها وفيها وما بعدها، وذلك هو المعقول من جميع الحكماء أنه لمقاصد يعقب الصنيع...، وقد ثبت أنه إنما خلقهم لإظهار الحكمة والسَّفه فيهم، فهم المقصودون من الخلق».[3]

وأصحاب هذا الاتجاه؛ هم الحنفية بصفة عامة، كما ذكر ابن الهمام في المسايرة؛ حيث قال: «في الأصل الرابع في بيان أنه لا يجب على الله تعالى فعل شيء، وأنه تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتطول بتكليف العباد وليس الخلق والتكليف واجبا عليه».[4]

وهذا ما جاء في التوضيح: «ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب». ثم قال صدر الشريعة: «إن هذا مبني على أن أفعال الله معللة بمصالح العباد عندنا مع أن الأصلح لا

---

[1] الأشعري: مقالات الإسلاميين، 328/1.

[2] الأشعري: المصدر نفسه، 323/1.

[3] أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986م، ص98.

[4] ابن الهمام: المسايرة، ص139-140.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الجمهور بصفة عامة؛ الذين يرون أن أحكام الشريعة منها ما هو معقول المعنى ويجري فيه الاجتهاد والقياس، ومنها ما هو تعبدي الأصل فيه التوقف. وبين الظاهرية بصفة خاصة؛ الذين يرون أن أحكام الشريعة غير معقولة المعنى ولا يجري فيها القياس، ومن ثمة ذهبوا إلى نفي التعليل والقياس والقول بالمعنى في جميع الشريعة. وقالوا إن النصوص وإن كانت معقولة المعنى ظاهرة الحكمة، إلا أنه يجب الوقوف منها عند المنصوص، فإذا جاء النص بعلة، أو صرح بسبب قلت به ووقفت عنده، ولا أتطلع، أو ألتفت إلى استنباط علة منه لنعمم بها الحكم في موضع آخر؛ لأن ذلك خلاف ما دل عليه النص. وهو معنى قول ابن حزم: «إننا لم ننكر وجود النص حاكما بأحكام مَّا لأسباب منصوصة، لكنا أنكرنا تعدي تلك الحدود إلى غيرها، ووضع تلك الأحكام في غير ما نصَّت عليه، واختراع أسباب لم يأذن بها الله تعالى».[1] وأما الجمهور وإن اتفقوا على القول بالتعليل، ومعقولية المعنى من حيث الجملة؛ فإنهم اختلفوا من حيث التفصيل، فمنهم من جعل الأصل هو التعليل مطلقا بكل وصف صالح لإضافة الحكم له، حتى يقوم مانع على عدم إرادة بعض الأوصاف، ومنهم من ضيق مجال التعليل حتى يقوم الدليل على أن النص معلل، وهذا هو الذي كانت له آثار كبيرة في الاجتهاد، وإعمال المقاصد، ورعاية المصالح، كما سأبين ذلك في المطلبين الآتيين إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول: المذهب القائل بنفي التعليل وأثره في إبطال المقاصد

إن المذهب الذي نفى التعليل مطلقا وبصفة قاطعة في هذا المجال، هو المذهب الظاهري؛ فاعتبر أن أحكام الشريعة تعبدية وغير معللة، إلا ما جاء به النص، وكان لذلك آثار خطيرة على الفقه والفقهاء الذين قالوا به؛ تمثلت في انحراف الفهم وسوء التأويل والتفسير، والجمود على المنصوص وعدم تجاوزِه إلى غيره من الأحكام، مما أدى إلى ضيق الأفق ومحدودية النظر الفقهي، وتغليب الجزئيات على الكليات، وتحميل الظواهر ما لا تحتمل، وتعطيل عمل العقل خوفا على الوحي قرآنا وسنة –وإن شئت فقل سنة فقط– ومن ثمة نشأ الجمود وتكاملت حلقاته، في النظر إلى واقع الأحكام الشرعية، أو في النظر إلى واقع الحياة البشرية بكل أبعادها ونواحيها.

الفرع الأول: مذهب الظاهرية ونفي التعليل مطلقا

الظاهرية نسبة إلى مبدئهم في التمسك بظواهر آيات القرآن والسنة، وتقديمها في التشريع على مراعاة المصالح والمعاني التي لأجلها وقع تشريع الحكم، ومن هنا فقد أنكروا التعليل سواء بمفهومه

---

[1] ابن حزم: الإحكام، مج595/8/2.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

ثم إن ابن حزم نفسه يقرر في موضع آخر عكس هذا المعنى؛ حيث قال: «والبحث عن المعنى الذي أراده الله تعالى فرض على كل طالب علم، وعلى كل مسلم فيما يخصه».[1]

ولست أدري كيف يبحث عن المعنى من يتمسك بالظاهر؟، إنهما طرفان لا يلتقيان. اللهم إلا إذا كان المراد به هو البحث عن المعنى الظاهري للنص، بالرغم من أنه لا يحتاج إلى بحث كبير، فأحسب أن ذلك لا يؤثر فيما فهمته من أنه تناقض وتراجع عن عمومياته في عدم البحث عن علة بعض الأحكام التي تقبل التعليل. ويؤكد هذا ما قرره من أن الأسباب والأغراض لا تطلب إلا من النص.[2]

فإذا علمنا أن العلل والأسباب تُستعملان بمفهوم واحد عند بعض القائلين بالعلل، وكذلك الحال في المعاني والأغراض والمقاصد، ثم إن القائلين بالتعليل لم يقولوا غير ما قاله ابن حزم من أن الأسباب والأغراض والمعاني لا تطلب إلا من النص، إذا علمنا ذلك أمكن القول بأن الخلاف لا يعدو أن يكون في اللفظ فقط.

ب- قوله تعالى: ﴿**فعال لما يريد**﴾[البروج: 16]؛ وهذه الآية كسابقاتها في استدلال ابن حزم بها، في الرد عليه. -وأضيف هنا- أن تعليل أفعاله تعالى وأحكامه لا ينافي اختياره؛ لأن الله تعالى «يفعل بقدرته بناء على علمه وإرادته ما يلائم كماله من الأفعال التي لا تخلو من حكمة، فلزوم الحكمة في أفعاله ناشئ من كماله، فلا يكون منافيا لاختياره».[3] وفوق هذا فإن المجيزين للتعليل لا يَدَّعُون وجود العلل والحِكَم -فيما يمكن وجودهما- قطعا، بل ظاهرا ما نص عليه.[4]

ج- قوله تعالى حاكيا عن إبليس؛ إذ عصى وأبى السجود وقال: ﴿**أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين**﴾ [الأعراف:11]؛ يقول ابن حزم: «فصح يقينا بهذا النص البين أن **تعليل أوامر الله تعالى معصية**، وأن أول ما عصي الله تعالى به في عالمنا هذا القياسُ، وهو قياس إبليس على أن السجود لآدم ساقط عنه؛ لأنه خير منه، إذ إبليس من نار وآدم من طين».[5]

---

[1] ابن حزم: الإحكام، مج114/8/2.

[2] ابن حزم: المصدر نفسه، مج606/8/2. وانظر: أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره- آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978، ص396-406.

[3] علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص294.

[4] الآمدي: الإحكام، 419/3.

[5] ابن حزم: المصدر نفسه، مج614/8/2-615.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

وهذا غير وارد إلا في العلة المستنبطة، -أو حتى كذلك في المنصوصة- إذا وجدتا معارضة في بعض صورها، فليس ذلك بلازم أن تكون العلل كلها ساقطة، ثم لو كان وجود المعارض يؤدي إلى إسقاط الأدلة جملة، لأدى ذلك إلى اضطراب اللغة وإبطال فائدة وضعها[1]، ولكان من الممكن أن يقال بإسقاط النصوص التي فيها نسخ -ولا يعرف فيها المتقدم من المتأخر- أو التي فيها تقييد لمطلق، أو تخصيص لعام، أو كانت محتملة -أعني مشتركة- بدون ترجيح، وهذا ما لم يقله مسلم.

هـ- لو كانت العلة التي تدعون في الشرائع موجبة لما ادعيتم من تحليل أو تحريم، لكانت غير مختلفة أبدا، كما أن العلل العقلية لا تختلف أبدا.[2]

والجواب عن ذلك؛ أن الاجتهاد في استخراج العلل، هو بحث العقل عن المناسبة من ترتيب الحكم على وفقها، بحصول ما يصلح أن يكون مقصودا من تشريع ذلك الحكم. وسواء كان ذلك المقصود جلبَ مصلحة، أو دفعَ مفسدة. وهو أيضا غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط، وكل ماله تعلق بغيره وارتباط فإنه يصح لغة أن يقال: إنه مناسب له، ولا يخفى إمكان إثبات مثل ذلك في مقام النظر على الخصم، بما لو أعرض عنه الخصم وأصر معه على المنع، كان معاندا.[3]

و- لم يقل بالعلل أحد من الصحابة بوجه من الوجوه، ولا أحد من التابعين، ولا من تابعي التابعين، وليس منهم أحد قال: إن الله تعالى حكم في شيء من الشريعة لعلَّة -فهذا أمر مجمع عليه، ولاشك فيه البتة-، وبرهان ذلك؛ أنه لا يختلف اثنان في أن جميع الصحابة مصدقون بالقرآن وفيه: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي**﴾[المائدة: 4]. وإنما ابتدع هذا القول متأخرو القائلين بالقياس من أصحاب الشافعي واتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة، ومالك.[4]

وعلى فرض صحة هذا القول؛ فيكفي أنهم كانوا يطبقونها في اجتهاداتهم -عند عدم النص- وفي فتواهم، وأقضيتهم؛ لأنهم كانوا يدركون أن الأحكام التشريعية شرعت لعلل تقتضيها، ومقاصد تؤدي إليها وأنها تدور مع عللها وجودا وعدما، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى.[5]

---

[1] راجع ما ذكره الآمدي في المسألة الثامنة من جواز تخصيص العلة المستنبطة في كتابه الإحكام، 3/218- 219-220.

[2] ابن حزم: الإحكام، مج2/8/106، وص483-484.

[3] الآمدي: المصدر السابق، 3/270.

[4] ابن حزم: المصدر السابق، مج2/8/608. وص547. وانظر له أيضا: المحلى، 1/58-59-60.

[5] انظر مثلا: الآمدي: المصدر السابق، 3/286-287. وابن القيم: إعلام الموقعين، 1/63-64- 216-217.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

– وعلى فرض أنه حدث تناقض منهم في بعض الأقيسة؛ فإن مرجعه إلى اختلافهم في علة الحكم التي لم ينص عليها، أو اختلافهم في تخريجها واستنباطها، وربما يرجع ذلك التناقض إلى فساد في القياس، ولكن ذلك لا يعني إبطال كل الأقيسة الصحيحة، ولا العلل المنصوصة والمستنبطة. فهذا النظر بعيد عن الموضوعية والعلمية، والقول به بإطلاق أخذ في طرف تشهد الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا؛ لأن النسبية في أدوات النظر مما تقتضيه العقول الراجحة والأذواق السليمة.

ثانيا: أسباب إنكار الظاهرية للتعليل

أرى من المنطق والمعقول عدم تجاهل الأسباب التي أدت بابن حزم الظاهري خاصة، والظاهرية بصفة عامة، إلى إنكار القياس والتعليل، وهل يُعد ابن حزم في إنكاره المطلق لمصادر الاجتهاد مشروع ثقافي معرفي، ومنحى في مسار الفكر الإسلامي بوجه عام كما يرى البعض؟ [1]، أو أنه مجرد خروج عن المألوف المعهود الذي قالت به الأمة سلفا عن خلف، والتنكب عن المنهج الصحيح؟. أو أن الأمر قد يكون رد فعل لظروف فكرية وتاريخية وسياسية أوجبت لديه ذلك.[2]ومهما يكن من أمر فإن رفض ابن حزم يحتاج إلى تحليل وتفسير وذلك على النحو الآتي:

1- أرى بأن الدافع الأول للإنكار عقدي محض؛ فهو يرفض رفضا تاما مذهب المعتزلة في الوجوب على الله تعالى؛ حيث ذهب إلى أن الله خلق كل شيء، لغير علة أوجبت عليه أن يخلق، ومن هنا كان رفضه بإطلاق لمبدأ العلة، وأنها مؤثرة وغير مؤثرة وعلامة وأمارة، مما جعله ينفي نهائيا العلة والتعليل.

2- وكما قدمت –في الفصل التمهيدي– القول بأن ابن حزم لا يفرق بين العلة العقلية والعلة الشرعية، ولذا أراه يرفض القول بتعليل الأحكام رفضا قاطعا، ولم يعترف بالعلة في شيء من الدين، كل ذلك خروجٌ من الخلاف الطويل والنقاش العريض الذي نشأ بين الفرق الإسلامية في معنى العلة والغرض.

3- والرفض نفسه أجده في إطار رده للقياس؛ حيث ذهب إلى نفي الاستدلال بالشاهد على الغائب لخروجه عن بديهة العقل التي تقتضي بالتفرقة بين عالم الغيب والشهادة، كما ذهب إلى نفي

---

[1] نعمان بوقزة: «نحو مشروع ثقافي أصيل في فكر ابن حزم الأندلسي»، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 18، السنة الخامسة، 1420هـ-1999م، ص89. وانظر أيضا: إبراهيم محمد عبد الرحيم، الفكر الفقهي لابن حزم الظاهري، رسالة ماجستير، ص474.

[2] عبد الحليم عويس: ابن حزم الأندلسي، وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط2، 1409هـ-1988م، ص87.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

احتجاجهم بأن الأسماء مشتقة من اللغة.[1] ولذلك يقول أبو زهرة: «وإذا كان ابن حزم يرد المصادر الفقهية كلها غير الكتاب والسنة والإجماع في الحدود الضيقة التي رسمها، فإن ذلك أساسه نفي الرأي في الدين جملة».[2] حتى وإن ظهر بأنه يعتبر بعض الحِكَم والمقاصد.

رابعا: توسع ابن حزم في الأخذ بالاستصحاب

عرَّف ابن حزم الاستصحاب بأنه: «ما ثبت فهو ثابت أبداً في كل زمان وفي كل مكان، وعلى كل حال، حتى يأتي نص بنقله عن حكمه في زمان آخر، أو مكان آخر، أو حال أخرى،... ويبين لنا ذلك في النص، وجب ألا يتعدى النص».[3] فمعنى الاستصحاب عنده؛ بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل فيهما على التغيير أو التبديل؛ وهو بذلك لا يوسع مجال الاستصحاب؛ بل يقيده بكون الأصل مبنياً على نص، وليس على مجرد أصل ثابت من الإباحة الأصلية؛ -كما هو حاله عند الأصوليين.[4]- وذلك لأن الأصل عند ابن حزم في الأشياء ليس هو الإباحة الأصلية؛ بل التوقف حتى يرد النص من الشرع أي شرع كان. فقد قال في بيان استصحاب الحال وبطلان جميع العقود والعهود إلا ما أوجبه منها قرآن أو سنة: «إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما، ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه، أو لتبدل مكانه، فعلى مدعي انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان من نص قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ ثابتة على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، فإن جاء به صح قوله، وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك، والفرض على الجميع الثابت على ما جاء به النص ما دام اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه؛

---

(1) ابن حزم: الإحكام، مج/597/8/2.

(2) أبو زهرة: ابن حزم، ص378.

(3) ابن حزم: المصدر السابق، مج6/5/2.

(4) كما سماه الزنجاني الاستدلال بعدم الدليل على نفي الحكم، في: تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: د.محمد أديب الصالح، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1420هـ-1999م، ص156. وكما عرفه الأصوليون بقولهم: «الحكم بثبوت أمر أو نفيه في الزمان الحاضر أو المستقبل، بناء على ثبوته أو عدمه في الزمان الماضي، لعدم قيام الدليل على تغييره». أو «هو أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن الحاضر والمستقبل» انظر: الإسنوي: نهاية السُول، 937/2. والشوكاني: إرشاد الفحول، ص208.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

فكيف حكم هو بعلة العداوة والبغضاء في كسب المال والاتجار والجاه في الدنيا، وليس فيها نص كما في الخمر والميسر، رغم ما ذكره من حديث النبيﷺ: ﴿**والله ما الفقرَ أخشى عليكم**﴾.[1] وهذا ليس كافيا في جعل علة العداوة والبغضاء، أساسا لتحريم كسب المال والجاه في الدنيا؛ فهو تقول على الله ما لم يقل. وهو تناقض مع قول ابن حزم نفسه: «إنما ننكر أن نحكم في الدين للمتشابهين في بعض الصفات بحكم واحد، من إيجاب أو تحريم أو تحليل بغير إذن من الله تعالى، أو من رسولهﷺ، ففي هذا أنكرنا، وفي هذا خالفنا، لا في تشابه الأشياء، فلو تركوا التمويه الضعيف لكان أولى بهم».[2] وقال في موضع آخر: «إن الشيء إذا نص الله عليه بلفظ يدل على أنه سبب لحكم ما في مكان ما، فلا يكون سببا البتة في غير ذلك الموضع لمثل ذلك الحكم أصلا».[3] ولكن ابن حزم خالف ذلك ومثلَّ للقياس من حيث لا يدري.

وكذلك رد على ما احتجوا به من القياس بقوله تعالى: ﴿**فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم**﴾[النساء: 160]. وهذا لا يصح الاستدلال به؛ لأننا نحن نظلم من بكرة إلى المساء و لم يحرم علينا طيبات أحلت لنا، فصح أن الظلم ليس علة في تحريم الطيبات، ولا سببا له إلا حيث جعله الله بالنص سببا له فقط، لا فيما عدا ذلك المكان البتة.[4]

وهذا من ابن حزم لعمري غريب عجيب؛ فكيف يحرم علينا، وزمن التحليل والتحريم قد انتهى والله تعالى قد أكمل الدين وأتم النعمة على جميع المسلمين إلى يوم القيامة، وهو عز وجل القائل في سورة المائدة: ﴿**اليوم أحل لكم الطيبات**﴾[المائدة: 6]. وهي من آخر ما نزل بالمدينة، فكيف يقيس هذه الأمة على الذين هادوا؟، والفرق بينها وبين الذين أوتوا الكتاب كالفرق بين الثرى والثريا، وفضائل هذه الأمة أكثر من أن تحصى، وإذا كان فيها العصاة والمقصرون فهو لا يعني ظلم الذين هادوا، ومن يدري ما ظلم الذين هادوا، هل هو الشرك والكفر؟ أو هو ظلم من نوع آخر، الله أعلم. وقد ذكر الشاطبي أن الله خص هذه الأمة بالستر، ولعلها من الحكمة في تأخير هذه الأمة

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: ما يُحذَرُ من زهرة الدنيا، والتنافس فيها، رقم:6425. انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري،11/247-248. ومسلم في كتاب الزهد، في فاتحته. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج7/18/95. والترمذي في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب: 28، رقم: 2462. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج5/9/208.

(2) ابن حزم: الإحكام، مج2/8/442.

(3) ابن حزم: المصدر نفسه، مج2/8/592 .

(4) ابن حزم: المصدر نفسه، مج2/8/594.

عن سائر الأمم أن تكون ذنوبهم مستورة عن غيرهم، وليس كما كان الأمر عند بني إسرائيل؛ أنهم كانوا إذا أذنب أحدهم ذنبا أصبح وعلى بابه معصيته مكتوبة، وفي ذلك افتضاح المذنب، إلى ما أشبه ذلك.[1]

الفرع الثاني: الأثر المترتب على نفي التعليل عند الظاهرية

فقد ترتب على نفي التعليل وإبطال القول به عدة أمور، تجعلني أؤكد أن عدم التعليل، كان له أثره الخطير على ملامح الفقه الظاهري وأصوله بصفة خاصة، وعلى الفقه المذهبي بصفة عامة، بل إن القول بعدم تعليل النصوص ليمثل منعطفا حادا في مسار الفكر الإسلامي بوجه عام، وأثر ذلك واضح في النواحي الآتية:

أولا: الرفض المطلق والقاطع لمصادر الاجتهاد

ترتب على نفي التعليل، الرفض المطلق والقاطع لوسائل الاستنباط التي اتفق فقهاء الأمة على ضرورتها، وأهميتها لاستنباط الأحكام الشرعية لكل الوقائع التي تحدث في المجتمع الإسلامي، خاصة ما يتعلق منها بأمور الناس العملية، والتي لم يرد فيها نص قطعي الدلالة والثبوت، مع الوضع في الاعتبار أن لا تكون هذه الوقائع مخالفة لروح التشريع، ولا لنص من نصوصه الثابتة، وأن لا تكون في مجال العقائد والعبادات والمقدرات الشرعية، وغير ذلك من الأحكام التي ليست محلا للاجتهاد أصلا.

ومن هذه الأدلة –التي رفضها أهل الظاهر عامة، وابن حزم خاصة بمقتضى نفي التعليل، وحصر الحجة في النصوص، ودليلها– القياس، الاستحسان، والمصالح المرسلة، والعمل بسد الذرائع (الذي يسميه قطع الذرائع)، ودليل الخطاب.

وإذا كان فقهاء الأمة قد اختلفوا في مدى الاحتجاج بهذه الأدلة –ما بين مقل ومكثر– إلا أنهم أخذوا بها جميعا عند التحقيق والتطبيق، كما يتضح ذلك بالاستقراء لكتب المذاهب، حتى أولئك الذين رفضوا بعضها، فإن اختلافهم لم يكن إلا من حيث التوسيع والتضييق، والاصطلاح والتسمية فقط.

والذي لا شك فيه أن الفقه الإسلامي ما كان ليتسع أفقه، ولا يعالج مشاكل الناس، ولا يخرج بتلك القواعد الفقهية التي تجمع متفرق المسائل –لولا تعليل النصوص والربط بين الفروع المختلفة

---

[1] الشاطبي: الموافقات،181/4.

بروابط جامعة من علل مستنبطة من النصوص عامة، أو بعلة خاصة من نص خاص-، فإن التعليل هو الذي فتح عين الفقه -كما يقول أبو زهرة[1]- بل إن التعليل هو الفقه، أو هو لباب الفقه، وهؤلاء الذين يغلقون باب التعليل، يغلقون باب الفقه نفسه، وهم إذ يغلقون باب التعليل لا يجدون ما يحل محله من أساليب الاستنباط، فيتركون الأمر للاستصحاب، الذي أدى بهم للآراء الغريبة التي نتجت من توسعهم في الاستصحاب، ووقوفهم عند حدود الظاهر، ورفضهم أدلة الاجتهاد الأخرى التي قال بها جمهور الفقهاء الذين قالوا بالتعليل. وما التعليل إلا تعرف لمقاصد الشارع الحكيم من النصوص، ومن يمنع من ذلك فإنما يضيق واسعا، ويحجر على العقول أن تفكر في شرع الله لتطبيقه على كل ما يجد من أحداث مع احترام كل النصوص وضرورة توفر شروط فهمها.

ثانيا: سلب الشريعة الإسلامية أهم سماتها:

فالقول بنفي القياس والتعليل يؤدي إلى سلب أهم ميزات الشريعة وخصائصها، التي تميزها عن غيرها من النظم، وهي مرونتها في الفروع، وصلاحيتها لكل زمان ومكان، فالشريعة -بمعناه العام والفقه الإسلامي بمعناه الخاص- كانت وما تزال ثابتة على الأصول والكليات، مرنة متطورة في الفروع والجزئيات. وقد شاءت حكمة الله تعالى أن يكون من مصادر هذا الدين وأدلته القطعي اليقين، الذي لا يقبل النقاش ولا التغيير، وأن يكون -بجوار هذه المصادر اليقينية- مصادر أخرى إجماعية اتفاقية، وأدلة ظنية، ليتسع المجال للنظر والترجيح، ومن هنا لم يجد بعض المحققين من الفقهاء المسلمين -في مختلف العصور-؛ أي حرج في إعلان وجوب تغير الفتوى في الأحكام الاجتهادية بتغير الأزمة والأمكنة والأعراف والأحوال، وهؤلاء لهم في الكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة مستند لا شبهة فيه؛ فقد فرضت الصدقات من غالب قوت البلد، وحرمت الخمر والربا بالتدرج، وأُخرت الحدود في دار الحرب أو في الغزو.[2]

ثالثا: تعطيل العمل بالمصالح والمقاصد وقصور في فهم الشريعة:

وهذه من أهم الآثار المترتبة على إنكار التعليل والقياس، فالعلماء الذين يفرِّعون الأحكام بالرأي عندما لا يكون نص في المسألة، ويلتمسون ذلك من القواعد التي يستنبطونها من الأحكام عامة؛

---

[1] أبو زهرة: ابن حزم، ص405.

[2] انظر: القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبوغدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1416هـ-1995م، ص218 وما بعدها عند السؤال التاسع والثلاثين. وانظر: ابن القيم: إعلام الموقعين، 14/3، وما بعدها.

كنظرية المصالح المرسلة، أو الاستحسان، أو من نص خاص بالقياس، يقولون: إن الشريعة في جملتها وتفصيلها جاءت لتحقيق مصالح الناس، وما من حكم خاص إلا يقصد مصلحة خاصة أساسها المحافظة على أحد الضروريات الخمس؛ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهذا هو الظاهر من الشريعة في جملة مقاصدها، ولا يمكن أن يكون حكم شرعي إلا وهو يتجه إلى ناحية من هذه النواحي، ويحقق مصلحة من هذه المصالح، وإن من يظن أو يتوهم أن الشريعة لا تحقق ذلك فهو ناشئ عنده من عدم فهمه للشريعة -كما يقرر أبو زهرة-[1]، بل إن الاستقراء والتتبع للنصوص كلها ينتهي إلى ذلك؛ فلو بحث أي باحث في تعرف آثار أي حكم من الأحكام المنصوص عليها، لوجدها تتجه إلى واحد من هذه الأمور الخمسة التي أشرنا إليها. وإذا كانت الشريعة تتجه ذلك الاتجاه، وتنحو هذا المنحى، فإنه يجب تعليل نصوصها بما يكون في دائرة ذلك المقصود العام، وبذلك تكون كل الأحكام الشرعية تسعى نحو تحقيق تلك الغاية التي وجهنا إليها العليم الحكيم في كثير من النصوص المعللة.

ونتيجة للأمور السابقة اختلف ابن حزم وأهل الظاهر، مع جمهور الفقهاء في كثير من المسائل الفقهية العملية القائمة أصلا على طرائق الاجتهاد في النصوص، أو على فهم معانيها وغاياتها التي تتجه إلى تحقيقها في حياة الناس. هذا وجل طرائق الاجتهاد أو وسائله المختلفة تقوم أساسا على ما في النصوص من مقاصد، ومصالح، وعلل منصوصة، أو مستنبطة.

رابعا: غياب عناصر التفكير العلمي في البحث عن الأسباب

ذلك لأن النشاط العقلي للإنسان لا يكون علما تاما بالمعنى الصحيح، إلا إذا ارتقى إلى البحث عن الأسباب والعلل والغايات، ومن هنا اتخذ كثير من المؤرخين -لفلسفة العلوم- من آراء الفلاسفة اليونانيين القدماء نقطة بداية للعلم الحديث؛ وما ذلك إلا لأن هؤلاء الفلاسفة قد تفوقوا على غيرهم في التساؤل، وفي البحث عن الأسباب، وليس مهمًا هنا ما وصلوا إليه من إجابات؛ قد تكون ساذجة أحيانا، أو قاصرة أحيانا أخرى، ولكن المهم أن يكون البحث عن الأسباب عن طريق السؤال، فتلك هي الخطوة الأولى في طريق العلم.

وما تطورت العلوم الحديثة كالرياضيات والفيزياء، وعلم الفلك، والرقمية، والطب وعلم الميكانيكا وغيرها من العلوم، إلا عن طريق فكرة السببية.

---

[1] أبو زهرة: ابن حزم، ص393.

الفصل الأول: ـــــــ

أولا: موقف ابن تيمية وابن القيم من الظاهرية

يفرد شيخ ابن تيمية مذهب الظاهرية بالنقد، والتحليل، والمناقشة؛ وإنما كان يذكرهم في خلال حديثه عن منكري التعليل من حيث الجملة، وكان رده لحججهم ودحضه لها، ردا ودحضا لحجج الظاهرية، وهو يشير في مواضع من كتبه ورسائله أن ابن حزم كان يسرف في نفي المعاني ودعوى متابعة الظواهر.[1]

وقد صب جام غضبه ونكيره وتشنيعه على الأشاعرة، ومع ذلك فإنه يقول عن ابن حزم: «وأبو محمد مع كثرة تبحره، وما يأتي به من الفوائد العظيمة، له من الأقوال المنكرة الشاذة ما يعجب منه، كما يعجب مما يأتي به من الأقوال الحسنة الفائقة».[2] ويقول عنه في موضع آخر: «وأبو محمد بن حزم في مسائل الإيمان والقدر أقوم من غيره وأعلم بالحديث وأكثر تعظيما له ولأهله من غيره، لكن قد خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صرفه عن موافقة أهل الحديث في معاني مذهبهم في ذلك..و بمثل هذا صار يذمه من يذمه من الفقهاء والمتكلمين وعلماء الحديث بإتباعه لظاهر لا باطن له، كما نفى المعاني في الأمر والنهي والاشتقاق..إلى ما في كلامه من الوقيعة في الأكابر والإسراف في نفي المعاني ودعوى متابعة الظواهر. وإن كان له من الإيمان والدين والعلوم الواسعة الكثيرة، ما لا يدفعه إلا مكابر».[3]

وجاء في كتاب الاستقامة عند رده على المنكرين لدلالة نصوص الكتاب والسنة، قوله: «وبإزاء هؤلاء أهل الظاهر كابن حزم ونحوه، ممن يدعي أن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية التي لا تحتاج إلى استنباطٍ واستخراج أكثر من جمع النصوص، حتى تنفي دلالة فحوى الخطاب وتثبته في معنى الأصل، ونحو ذلك من المواضع والآثار التي يدل فيها اللفظ الخاص على المعنى العام..».[4]

أما تلميذه ابن القيم فقد خص أدلة الظاهرية بالنقد والمناقشة سواء ما تعلق بأدلة التعليل ونفي الحكمة والمصلحة أو ما يتعلق بالقياس وشخصية ابن حزم.

---

[1] ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 207/21.

[2] ابن تيمية: المصدر نفسه، 326/4.

[3] ابن تيمية: المصدر نفسه، 19/4.

[4] ابن تيمية: الاستقامة، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، ط2، مؤسسة قرطبة، الهَرم، 7/2.

فمن ذلك رده على احتجاج ابن حزم بالآية القرآنية من سورة الأنبياء: ﴿**لا يسأل عما يفعل وهم يسألون**﴾[الآية: 23]؛ فقال: «إن عدم سؤال الله في الآية؛ إنما هو لكمال علم الله وحكمته، ولا لعدم أسباب وحكم وغايات مشيئة، وأيضا فسياق الآية في معنى آخر وهو إبطال إلهية من سواه سبحانه وإثبات الألوهية له وحده، فإنه سبحانه قال: ﴿**أم اتخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون، لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون**﴾ [الأنبياء: 21-22]».[1]

ثم يقول: «فأين في هذا ما يدل على إبطال التعليل بوجه من الوجوه؟ ولكن أهل الباطل يتعلقون بألفاظ نزلوها على باطلهم لا تنزل عليه، وجها متشابهة يشتبه فيها الحق بالباطل، فعمدتهم المتشابه من الألفاظ والمعاني فإذا فصلت وبينت أنها لا دلالة فيها، وأنها مع ذلك قد تدل على نقيض مطلوبهم».[2]

ويقول في موضع آخر: «فلم تكن الآية مسوقة لبيان أنه لا يفعل بحكمة ولا لغاية محمودة مطلوبة بالفعل».[3]

فهذه بعض المناقشات التي أوردها ابن القيم في موقفه من أدلة الظاهرية في التعليل.

وأما رده على الدليل الثاني؛ وهو استدلاله بالآية القرآنية: ﴿**فعال لما يريد**﴾[البروج: 16]، حيث قال: هذه الآية فيها الإخبار عن إرادته لفعله لا لأفعال عبيده، وهذا الفعل والإرادة لا ينقسم إلى خير أو شر، فانظر ما في إطلاق هذه الألفاظ في النفي والإثبات من الحق والباطل الذي يتبين بالاستقصاء والتفصيل. وإن الصواب الإرادة لا تنقسم بل كل ما أراده من أفعاله فهو محبوب.[4]

وكذلك ما أورده في إعلام الموقعين عند الرد على الظاهرية في نفيهم للقياس؛ حيث ذكر أن لأهل الظاهر حسنات يقابلها سيئات، فقد أحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها، والمحافظة عليها، وعدم تقديم غيرها عليها من رأى أو قياس أو تقليد، وأحسنوا في رَدِّ الأقيسة الباطلة، وبيانِهِم تناقضَ أهلها في نفس القياس وتركهم له، وأخذهم بقياس وتركهم ما هو أولى منه. ولكن أخطأوا من أربعة أوجه؛ **أحدها**: رد القياس الصحيح، الذي دل عليه النص. **والثاني**: تقصيرهم في

---

(1) ابن القيم: شفاء العليل، ص496.

(2) ابن القيم: المصدر نفسه، ص496.

(3) ابن القيم: المصدر نفسه، ص496.

(4) ابن القيم: المصدر نفسه، ص500.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

خامسا: موقف العلماء حديثا من الظاهرية، القرضاوي نموذجا

تعرض الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه دراسة في فقه مقاصد الشريعة لمنهج الظاهرية الحديثة بالنقد والتحليل، في محاولة منه لوضع منطلقات أساسية ومرتكزات رئيسية لفقه الشريعة الذي ننشده؛ وهو أن نفقه النصوص الشرعية الجزئية في ضوء مقاصد الشرع الكلية، بحيث تدور الجزئيات حول محور الكليات، وترتبط الأحكام بمقاصدها الحقيقة، ولا تنفصل عنها. إلا أن المدرسة الظاهرية خرجت عن هذا السنن واعتنت كثيرا بالنصوص الجزئية، والفهوم الحرفية، بمعزل عن مقاصد الشارع، فكان للدكتور، بعض المآخذ على هذا المنهج، ومنها:

1- الأخذ بظواهر النصوص، دون التأمل في معانيها وعللها ومقاصدها فما أفادته هذه الظواهر أخذوا به، دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة البحث في النص، وهل للشارع مقصد منه أو لا؟ وما أخذوه من حكم شرعي هل هو موافق لمقصود الشارع أو لا؟.[1]

2- أنهم ينكرون تعليل الأحكام بعقول الناس واجتهادهم، ولا يثقون بالعقل الإنساني في فهم النصوص، فالعقل عندهم متهم، ومن عوّل عليه من العلمـــاء اتهموه بشتى التهـــم، رغم أن مهمة العقل هي فهم خطاب الشارع الذي جاء به وحي الله، لا أن يكون منازعا للشارع.[2]

3- أنهم يتهمون الرأي، بل يدينونه، ولا يرون استخدامه في فهم النصوص وتعليلها، بل يرون إتباع الرأي والتوسع فيه أمرا مبتدعا ومذموما.[3]

4- أن المدرسة الحرفية تنهج -بصفة عامة- نهج التشدد في الأحكام وتميل دائما إلى الأخذ بالأحوط مع أنه مخالف لهديه ﷺ.[4] كما أنها لا تعترف بما حدث من تطور في العالم، ولهذا فهي

---

[1] يوسف القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة، بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئيـــة، دار الشـــروق، القـــاهرة، ط1، 1427هـــ-2006م، ص61.

[2] يوسف القرضاوي: المرجع نفسه، ص61-62.

[3] يوسف القرضاوي: المرجع نفسه، ص62.

[4] فقد جاء في الحديث أن رسول الله ﷺ: ﴿**ما خُير بين أمرين إلا أخذ أيسرهما، ما لم يكن إثما**﴾ أخرجه البخاري في كتاب الحدود، باب: إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله، رقم: 6786. ومسلم في كتاب الفضائل، باب: مباعدته ﷺ للآثام واختياره من المباح أسهله، انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي مج8/15/83.

لا تراعي تغير الزمان والمكان والأعراف والأحوال، التي ذكر المحققون من أنها توجب تغير الفتوى بتغيرها.[1]

المطلب الثاني: المذهب القائل بالتعليل وأثره في إثبات المقاصد

وأعني به المذهب الذي صرح بالتعليل مطلقا، ولم يتردد في إثباته سواء بالحكمة والمصلحة أو بالغرض والفائدة العائدة إلى المكلفين.

الفرع الأول: المذهب القائل بالتعليل مطلقا

وهذا الفريق قال بالتعليل مطلقا؛ إن على مستوى العقائد، في الأفعال أو على مستوى الأصول وعلم الفقه في الأحكام؛ لأنه لم يتحرج في إطلاق الفائدة والمصلحة في أفعاله وأحكامه سبحانه وتعالى، بل قال: إن الله تعالى شرع الشرائع لمصالح محمودة وغايات مقصودة يحبها ويرضاه، وأما الغرض والفائدة فليس شيء منها عائد إليه تعالى، بل الكل عائد إلى العباد. وقد ذهب إليه جمهور الحنفية وأكثر الحنابلة كما سيتبين في الآتي.

أولا: المذهب الحنفي والتعليل

اتفقت كلمة الحنفية في هذا الباب واختاروا المنهج الأنسب في التعبير عن المسألة، وفي مخالفة المعتزلة؛ فلم يقولوا بنفي الغرض والعلة الغائية كالأشاعرة، ولا قالوا بإثبات الوجوب ورعاية الأصلح عليه تعالى سواء في العقائد أو في الأصول، وذلك بداية من الإمام أبي حنيفة الذي نُقل عنه القول بالتعليل بصفة عامة.[2]

وكذلك أبو منصور الماتريدي؛ الذي يرى -كما أسلفنا- أن العلة هي المعنى الذي إذا وُجد يجب به الحكم معه، بإيجاب الله تعالى، لكن أوجب الحكم لأجل هذا المعنى وبسبب هذا المعنى. قال السمرقندي: «ويجوز أن يقال: يجب به؛ لأن الله تعالى قد يفعل فعلا ابتداء، وكذا قد يثبت حكما بسبب، وحكما ابتداء بلا سبب، وفعله وحكمه لا يخلوان عن الحكمة قط؛ عرفنا وجه الحكمة أولا».[3]

---

[1] يوسف القرضاوي: المرجع السابق، ص63-64.

[2] الكاساني: كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 42/2. فقد ذكر جواز إخراج قيمة الشاة عند الإمام. وانظر: الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، ص49.

[3] السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول (المختصر)، ص580-581.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

والعالم الأسفل، ويدل على كونه في نهاية العلم وعلى كونه في نهاية الحكمة، ويدل أيضا على أن مدار الشرائع على رعاية مصالح الخلق، كما قال تعالى: ﴿**إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها**﴾ [الإسراء: 7]».[1]

ونقل الزركشي في البحر المحيط قول بعض المتأخرين: «اشتهر عند المتكلمين أن أحكام الله لا تعلل، واشتهر عند الفقهاء التعليل، وأن العلة بمعنى الباعث، ويتوهم كثير من الناس أنها الباعث للشرع، فيتناقض كلام الفقهاء وكلام المتكلمين؛ وليس كذلك ولا تناقض بل المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف».[2]

وهو ما يستفاد من تعبير التفتازاني في شرح المقاصد: «والحق أن تعليل بعض أفعال الله تعالى سيما الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر، كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك. وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث».[3]

ومن هنا؛ سمى كثير من الأشاعرة لام التعليل الداخلة على أفعال الله، بلام العاقبة، دون الداخلة على الأحكام الشرعية، يقول ابن تيمية: «إن الأشعري ومن وافقه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، يقولون ليس في القرآن لام التعليل في أفعال الله، بل ليس إلا لام العاقبة، وأما الجمهور فيقولون لام التعليل في أفعال الله وأحكامه».[4]

ولهذا الاحتياط أيضا، كانت عادة السلف أنهم لا يستعملون لفظ "العلة"، وإنما يستعملون للدلالة عليها لفظ "المعنى" كما ذكر صاحب كشف الأسرار.[5]

ولذلك رأينا ابن تيمية يتحاشى التعبير بلفظ الغرض؛ لأنه يوهم النقص والحاجة، وعليه فإن التعليل بمعنى الفوائد والحكم ورعاية مصالح المكلفين لم ينكره المتكلمون والفقهاء بصفة عامة، يقول الشهرستاني في نهاية الإقدام: «ونحن لا ننكر أن أفعال الله تعالى اشتملت على خير وتوجهت إلى صلاح، وأنه لم يخلق الخلق لأجل الفساد، ولكن الكلام إنما وقع في أن الحامل له على الفعل ما كان صالحا يرتقبه وخيرا يتوقعه، بل لا حامل له».[6]

---

[1] الفخر الرازي: التفسير الكبير، 188/1وص273.

[2] الزركشي: البحر المحيط، 158/7.

[3] سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد الكلامية، 116/2.

[4] ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، 35/1.

[5] عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 12/1.

[6] الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص400.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

أمر مخترع لوالد المصنف، لا معنى له؛ لأن البعث للحاكم على شرع الحكم لا للمكلف.[1]

فسميت باعثة تجوزا، فهذا لا يجوز إطلاقه على الباري لما فيه من إيهام المحال، إلا أن يتحقق إذن من الشارع في إطلاقه ولا سبيل إليه.[2]

ثم يؤكد على هذه المعاني حين يقول: ونحن معاشر الشافعية؛ إنما نفسر العلة بالمعرِّف، ولا نفسرها بالباعث أبدا ونشدد النكير على من يفسرها بذلك؛ لأن الرب تعالى لا يبعثه شيء على شيء، ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث أراد أنها باعثة للمكلف على الامتثال.[3]

وإذا رجعنا إلى أئمة الشافعية؛ فإننا نجدهم يصرحون بالتعليل في باب الأصول؛ سواء منهم من قال بالجواز، أو قال بالمنع، وذلك بداية من المؤسس الأول للمذهب الإمام الشافعي في الرسالة وفيما نقل عنه كما قال: الزنجاني في تخريج الفروع على الأصول: «ذهب الشافعي إلى التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع، وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة: جائز...فلابد من طريق آخر، يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع، ومقاصده على نحو كليٍّ، وإن لم يستند إلى أصل جزئي».[4] ثم من بعده الغزالي، يؤكد على معنى كون العلة مؤثرة في الحكم في شفاء الغليل بقوله: «قلنا المعاني المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها، وفي إطلاق لفظ المصلحة أيضا نوع إجمال، والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة والعبارة الحاوية لها، أن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود...أما المقصود فينقسم: إلى ديني ودنيوي، وكل واحد ينقسم إلى تحصيل، وإبقاء؛ وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة، وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد».[5] فهذا الكلام واضح في اعتبار التعليل ووجوه المصالح في الأحكام الشرعية، ويؤكد ذلك فيقول: «ثم الشيء ينبغي أن يكون مقصودا للشارع، حتى تكون رعايته مناسبة في أقيسة الشرع، فقد علم على القطع أن حفظ النفس، والعقل، والبضع، والمال، مقصود في الشرع، فجعل القتل سببا لإيجاب القصاص؛ لمعنى معقول مناسب، وهو حفظ النفوس والأرواح المقصود بقاؤها في الشرع، وعرف كونها مقصودة على القطع»؛ والقطع هنا هو الاستقراء لتفاصيل الأحكام المتعلقة بهذه المسائل كما فصل ذلك وبينه،

---

[1] العطار: حاشية على جمع الجوامع، 275/2.

[2] السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج، 2287/6 وما بعدها.

[3] أحمد المحلي: شرح جمع الجوامع، لتاج الدين السبكي، ، مطبوع مع الآيات البينات للعبادي، 49/4.

[4] الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، ص278-280.

[5] الغزالي: شفاء الغليل، ص159.

الفصل الأول: ـــــــ

كان شرع الأحكام في حق العباد لا لحكمة، لكانت نقمة لا رحمة، لكون التكليف بها محض تعب ونصب[1]، ثم ساق الأدلة على أن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد وهذا ما نقله الزركشي في البحر، حيث قال: «والحقُّ أن رعاية الحكمة لأفعاله الله وأحكامه جائز واقع و لم ينكره أحد...وإذا أردت معرفة الحكمة في أمر كونيٍّ أو دينيٍّ أو شرعي، فانظر إلى ما يترتب عليه من الغايات في جزئيات الكونيات والدينيّات متعرفا بها من النقل الصحيح نحو قوله تعالى: ﴿**لنريه من آياتنا**﴾ [الإسراء:1]، في حكمة الإسراء وبملاحظة هذا القانون يتضح كثير من الإشكال ويطلع على لطف ذي الجلال»[2]، ثم نقل الإجماع عن الشافعية في المسألة.

ثالثا: المذهب المالكي والتعليل

يعد المذهب المالكي من أبرز المذاهب الأصولية القائلة بالتعليل؛ لأنه اعتمد على مراعاة المصالح، باعتبارها المقصد العام للتشريع، فقد نقلت كتب الفقه والأصول بصفة عامة، أن الإمام مالكًا –رحمه الله– قد استرسل في العمل بالمصالح استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه، ولا يناقض أصلا من أصوله.[3]

بل إن النظر المصلحي المقاصدي، هو أحد الاعتبارات المرجحة في المذهب المالكي، كما يقول القاضي عياض في ترتيب المدارك: «الاعتبار الثالث: يحتاج إلى تأمل شديد، وقلب سليم من التعصب شهيد، وهو الالتفات إلى قواعد الشريعة ومجامعها، وفهم الحكمة المقصودة بها من محاسن، وزجرا على مناكر وفواحش، وإباحة لما به مصالح هذا العالم وعمارة هذه الدار ببني آدم. وأبواب الفقه وتراجم كتبه كلها دائرة على هذه الكلمات،..».[4]

ومما يدل على هذا النظر السديد؛ ما جاء في الموطأ من تعليل تحريم لحوم الخيل، بأنها للركوب لا لأكل؛ قال مالك: أحسن ما سمعت في الخيل والبغال والحمير أنها لا تؤكل؛ لأن الله تبارك وتعالى قال: ﴿**والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة**﴾ [النحل: 8]. وقال تبارك وتعالى في الأنعام: ﴿**لتركبوا منها ومنها تأكلون**﴾ [غافر: 78-79]. قال: فذكر الله الخيل والبغال للركوب والزينة،

---

(1) الآمدي: الإحكام، 286/3.

(2) الزركشي: البحر المحيط، 158/7.

(3) الشاطبي: الاعتصام، 132/2-133. و انظر له أيضا: الموافقات، 306/2-307. وانظر: الغزالي: شفاء الغليل، ص188.

(4) القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، لمعرفة أعلام مذهب مالك، 40/1.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

ويقول أيضا: «ولا تتعلق الأحكام بالألفاظ، إلا أن ترد على موضوعاتها الأصلية في مقاصدها المطلوبة، فإن ظهرت في غير مقصدها لم تعلق عليها مقاصدها. ألا ترى أن البيع والشراء معلوم اللفظ والمعنى، وقد قال تعالى: ﴿**إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله**﴾[التوبة:111]».[1]

فهو يرى أنه متى ظهرت المقاصد والعلل، أخذ بها وبني عليها، ولا عبرة باللفظ. ومتى ثبت اللفظ، وتردد بين معنيين أو أكثر، حمل على المعنى الموافق للقصد. وقال في قوله تعالى: ﴿**إنما المشركون نجسٌ فلا يقربوا المسجدَ الحرام**﴾ [التوبة: 28]. «فرأى الشافعي[2] أن هذا مخصوص بالمسجد الحرام لا يتعداه إلى غيره من المساجد. وهذا جمود على الظاهر، والذي يسقط هذا الظاهر، أن الله لم يقل: لا يقرب هؤلاء المسجد الحرام؛ فيكون الحكم مقصورا عليهم، بل أكد على الحال ببيان **العلة** وكشفها، فتعدت **العلة** إلى كل موضع محترم بالمسجدية، فمنع من دخول سائر المساجد تعليلا بالنجاسة، ولوجوب صيانة المسجد عن كل نجس».[3] وهو بهذا المنهج يرجح رأي المالكية، أو يرجح رأي غيرهم إذا ظهرت العلة؛ والمعنى المقصود من الحكم دون تعصب أو انحياز.[4]

ويؤكد على اعتبار المقاصد في الاستنباط صراحة عند ذكر مقاصد التحكيم بين الناس بقوله: «قال مالك: إذا حكَّمَ رجلٌ رجلاً فحكمُه ماضٍ، وإن رُفع إلى قاضٍ أمضاه إلا أن يكونَ جَـــوراً بيّناً...وتحقيقُه أن الحكم بين الناس إنما هو حقُّهم لا حق الحاكم، بيد أن الاسترسال على التحكيم خرمٌ لقاعدة الولاية ومؤدٍّ إلى تَهَارُجِ الناس تهارج الحمر، فلابد من نَصْبِ فاصل؛ فـــأمر الشـــرع بنصب الوالي ليحسم قاعدة الهرج، وأذن في التحكيم تخفيفاً عنه وعنهم في مشقّةِ الترافـــع، لتـــتمَّ المصلحتان، وتحصل الفائدتان. والشافعي ومن سواه لا يلحظون الشريعة بعين مالك رحمه الله، ولا

---

(1) ابن العربي: أحكام القرآن، 1500/3. وانظر: 445/1.

(2) انظر: رأي الإمام الشافعي: في الأم، 54/1. فقد قال: «ولا بأس أن يبيت المشرك في كل مسجد إلا المسجد الحرام».

(3) ابن العربي: المصدر السابق، 913/2-914.

(4) انظر على سبيل المثال ترجيح رأي الحنفية في مسألة وجوب الزكاة في كل ما أخرجت الأرض، حيث قال: «وأما أبوحنيفـــة فجعل الآية مرآته فأبصر الحق، وقال: إن الله أوجب الزكاة في المأكول قوتا كان أو غيره وبين النبي ﷺ، ذلك في قولـــه: «فيمـــا سقت السماء العشر». ابن العربي: المصدر نفسه، 759/2. وترجيح رأي الجمهور في القول بسنية سجود الشكر والإمام مالك لا يره، فقال: «ولـــمَ لا يرى –السجود– والسجود لله دائماً هو الواجب؟ فإذا وجد أدنى سبب في السجود له فليغتنم». انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج55/7/4-56.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

وقال أيضا: في رد القول بتصويب المجتهدين: «لنا: أن الله تعالى شرع الشرائع لتحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة، أو درء المفاسد الخالصة أو الراجحة، ويستحيل وجودها في النقيضين فيتحد الحكم».[1]

الفرع الثالث: أثر هذه المذاهب في إثبات المقاصد الشرعية

إن المذهب الذي أثبت التعليل، توسع في اعتبار المعاني والمصالح التي بنيت عليها الأحكام الشرعية، والمقاصد التي جاءت لتحقيقها، فكان أوسع أفقا وأرحب فهما لمراد الشارع؛ لأن التعليل الذي اعتمد عليه لم يمكنه من إنضاج الاجتهاد وتقويمه فحسب، بل مكنه من توسيع أدوات النظر لتشمل، وتستوعب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها. ويتضح ذلك في النقطتين الآتيين:

أولا: القول بالمقاصد والواقع الفقهي

وأقصد بذلك بناء الأحكام الفقهية على ضوء واقع الحياة المعاصرة،[2] وربط الأحكام الشرعية بالمصالح والحكم التي جاءت لتحقيقها، ويتجلى ذلك في أمرين أساسيين:

1- التعليل بالمصلحة والحكمة وأهمية مراعاتها في الاجتهاد المعاصر:

وهذا من أهم المسائل التي ترتبت على القول بالتعليل بمفهومه العام؛ فإنه لا يمكن أن تتسع أحكامُ الشريعة لتصرفات الناس وحوادث الحياة إذا قلنا بعدم التعليل؛ لأن نصوص الشرع متناهية وأفعال العباد متعددة وغير متناهية، ولا يمكن أن تشملها الأحكام إلا باستخراج العلل من النصوص، واستنباط القواعد الكلية وتطبيقها على الجزئيات مهما تنوعت وتعددت.

وما كان للفقه الإسلامي أن يواجه المستجدات والحوادث، لولا أنه فقه يحكم بصحة العلة والحكمة ويستخدم المعقول مع المنصوص، فمن استبعد التعليل من الفقه، فقد استبعد من الفقه الكثير، ووصم الشريعة بالجمود، ورماها بعدم الصلاحية لكل زمان ومكان.

---

[1] القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، ص344.

[2] والمقصود هنا فقه الواقع؛ وفهم الواقع، إلى جانب فقه النص، ثم يكون تنزيل النصوص كنتيجة وثمرة لتفاعل النص مع الواقع، أو هو فقه التنزيل. انظر: ابن القيم: إعلام الموقعين،1/87-88. ود.أحمد بوعود: فقه الواقع أصول وضوابط، دار السلام، القاهرة، ط1، 1426هـ-2006م، ص40-41.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

في ضوء أصول الشريعة ومقاصدها، وفي طليعتها دفع الحرج، يقول الأستاذ الزرقا في هذا الصدد: «وفي نظري أن الحكم المناسب في هذا الموضوع وهو الذي لا يترتب عليه حرج ولا إخلال: وهو أن القادمين بالطائرات اليوم لا يجب عليهم الإحرام إلا من بعد أن تهبط الطائرة بهم في البلد الذي سيسلكون بعده الطريق الأرضي، ويكون عندئذ ميقاتهم للإحرام هو الميقات الذي سيمرون به، فيصبح كأهله فلا يجوز له أن يتجاوزه إلا محرما».[1]

وأحسب أن هذا الرأي من النظر السديد والعقل الرشيد، الذي أستطاع النفاذ إلى جوهر المسألة، في ضوء مقاصد الشريعة، وما قررته من مبدأ رفع الحرج، خاصة بعد أن ذكر الحرج الذي يمكن أن يسببه الإحرام في الطائرة، أو الإحرام بالملابس في الطائرة، ثم يخلعها بعد الهبوط ويفدي بدم جزاء، وأشد من ذلك كله هو القول بالإحرام من بيته قبل الركوب، وهذا من أغرب الآراء التي تتنافى مع مبدأ الشريعة في رفع الحرج والتيسر، والنظر إلى النصوص الشرعية في ضوء ملابساتها.

2- القول بالمقاصد وأثره في تغير الفتوى بتغير الزمان:

إن القول بالمقاصد له أثر بارز في تغير الفتوى، والحكم الشرعي في المسائل الظنية؛ لاختلاف أسبابهما ومصالحهما، ولاتساع دائرة التشريع والاجتهاد فيما لا نص فيه؛ ولأن الأحكام المترتبة على العوائد والتصرفات تدور معها، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين.[2] وأيضا لا يمكن القول بوجود مقاصدٍ للشارع من شرعه للأحكام إلا مع القول بالتعليل، بل إن هذه القضية هي التي كانت سببا في نشأة علم المقاصدِ كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين المعاصرين.[3]

فمن أعظم القواعد التي تبنى عليها الأحكام الشرعية، ربط الأحكام بالمصالح، والعلل، والأوصاف المعتبرة، التي ينبغي أن يتغير الحكم تبعا لها، فالمعلول يدور مع علته وجودا وعدما، ويشهد لاعتبار المصالح في تغير الأحكام وتبدلها، ما ورد في السنة أن النبي ﷺ قال للسيدة عائشة :

---

[1] مصطفى أحمد الزرقا: العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط2، 1423هـ-2002م، ص115-116.

[2] القرافي: الفروق، 1/176-177. الفرق:28.

[3] حمادي العبيدي: الشاطبي ومقاصد الشريعة ، دار قتيبة، ط1، 1992، ص124.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

نَفْسِ الشرع يوجب ذلك».[1] ومعنى قوله: «فإن نفس الشرع، يوجب ذلك»؛ أي أن روح التشريع العامة، هي الأساس للاجتهاد السياسي فيما لا نص فيه، فهي التي توجب الأحكام والتنظيمات الاجتهادية على ما تقتضيه مصالح الأمة، مهما تنوعت واختلفت، فسياسة التشريع في الإسلام تقوم أساسا على فقه المصالح فيما لا نص فيه، وهذا هو «الاستدلال الصحيح» كما يسميه العز بن عبد السلام.[2]

وقد بيَّنه ابن فرحون وهو بصدد تحديد مصدر السياسة الشرعية في الإسلام بقوله: «وتوهموا أن السياسة الشرعية قاصرة عن سياسة الخلق ومصلحة الأمة، وهو جهل وغلط فاحش، فقد قال عز من قائل: ﴿**اليَوْمَ أكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ [المائدة: 3] فدخل في هذا جميع مصالح العباد، الدينية والدنيوية، على وجه الكمال. و قال ﷺ: ﴿**تَركتُ فِيكُم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتابَ الله تعالى وسُنتي**﴾[3]».[4]

فمجال السياسة الشرعية التي تعتمد على المصالح؛ والمقاصد العامة أوسع أفقا وأرحب ميدانا، بما يضمن من حياة طيبة كريمة؛ لأن جميع الأحكام ترتبط بالمصالح؛ إذ الغاية منها، جلب المنافع ودرء المفاسد، حتى أن رسول الله ﷺ كان ينهى عن الشيء لمصلحة تقتضيه، ثم يبيحه، إذا تغيرت الحال، وصارت المصلحة في إباحته،[5] فغاية الشرع هو المصلحة، فهي غاية التشريع وأساس أحكامه، جملة وتفصيلا، مما يدل على وثوق الصلة بين هذا التشريع والواقع الحيوي المعيش، في كل عصر وبيئة؛ ذلك لأن المصلحة إنما تعني الحاجات، والمطالب التي يفتقر إليها الإنسان: الفرد والأمة والدولة على السواء، وفي بناء الأحكام عليها، استجابة لتلك المطالب وتحقيقا لها عملا.[6]

---

[1] عز الدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 327/2.

[2] عز الدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 10/1.

[3] الحديث أخرجه مالك في الموطأ، في كتاب القدر، باب: النهي عن القول بالقدر، انظر: الإمام مالك: الموطأ، 899/2. والترمذي: في أبواب المناقب، باب: مناقب أهل بيت النبي ﷺ رقم: 3786.انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج163/13/7.

[4] ابن فرحون: تبصرة الحكام، 115/2.

[5] كما هو الحال في الإذن بزيارة القبور بعد النهي عنه، والإذن في ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث بعد المنع منه، والإذن عن الإنتباذ في الظروف بعد النهي عنه.

[6] عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، مؤسسة الرسالة، ص6-7. وانظر له: السلطات الثلاث في الإسلام، التشريع، القضاء، التنفيذ،ص9-10.

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصل الأول: ـــــــ

الفصـــل الثـــاني

البعـــد الأصـــولي لمســـألة التعليل

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تأثير تعليل النص على دلالته

المبحث الثاني: الوصف الشبهي والتعليل به

المبحث الثالث: التعليل والقواعد الأصولية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني: البعد الأصولي لمسألة التعليل

إذا كان للتعليل بعدٌ مقاصديا بالدرجة الأولى، نظرا لمفهومه العام؛ في البحث عن الحِكم والمصالح، بالنظر في مقاصد النصوص من الكتاب والسنة، وتفسيرها واستثمار معانيها ومقتضياتها، وفق ما لاح للمجتهد من مقاصد ومصالح، -وهو ما يعرف بالتفسير المصلحي للنصوص-. إذ أن هذه الشريعة وضعت لمصالح العباد في عاجل أمرهم، وما يحقق سعادتهم في الآخرة، أقول -إذا كان للتعليل هذا البعد-. فإن له أبعادا أصولية تتعلق بمفهومه الخاص، في باب القياس، والقواعد الأصولية والفقهية، كانت مثار جدل واختلاف بين الأصوليين؛ سواء تعلق ذلك بمفهوم التأثير؛ أي تأثير التعليل على النص ودلالته، بحيث يحصل الحكم بسببه أو بأثره. أو تأثير التعليل على العلة من حيث المناسبة والمعقولية في إنتاج الصلاح العام، فيكون الحكم ثمرة من ثمارها ومسلك قوي في وفهمها، وتعقلها، أو تعلق البعد بالوصف الشبهي من حيث كونه معتبراً عند طائف من العلماء، وذلك لغموض مرتبته وصعوبة تمييزه عن الْمُخيل والطرد، لأنه لا يصار إليه إلا بعد تعذر قياس العلة، في استنباط حكم الواقعة المستجدة، أو لأن المناسبة فيه معدودة فيما لا نظير له، ثم ما أنبى على القول به إذا تعذر قياس العلة، ولم يوجد إلا وصف شبهي، فهل يصح التعليل به؟ وهل يصح القياس بالجمع بين الفرع والأصل بوصف شبهي؟ وكذا إذا تعلق الأمر بالقواعد الأصولية في جريان القياس فيها أم لا؟ فقد وقع الخلاف في جريان القياس في الحدود؛ كجلد الثمانين في القذف، والكفارات؛ كصيام شهرين متتابعين في كفارة القتل الخطأ، والمقدرات؛ كتقدير الدية، وأنصبة الزكاة، والرخص؛ كالمشقة في قصر صلاة المسافر وإفطاره والجمع بين الصلاتين وما أشبه ذلك؛ لأن الغالب فيها جانب التعبد، ولا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية التفصيلية، حتى يقاس عليها غيرها، وكذا أصول العبادات كتشريع صلاة سادسة مثلا.

وسوف أتناول آراء العلماء في هذه المسائل بشيء من التفصيل في المباحث الآتية:

المبحث الأول: تأثير تعليل النص على دلالته.

المبحث الثاني: الوصف الشبهي والتعليل به.

المبحث الثالث: التعليل والقواعد الأصولية.

المبحث الأول: تأثير تعليل النص على دلالته

فعملية تأثير تعليل النص على دلالته أو على دلالة العلة من أهم المسائل، التي كانت الأساس في ظهور فكرة التأويل، والتعليل عند الأصوليين؛ لأنها تتعلق بالعلة من حيث هي معنى مناسب ينتج مصلحة، أو يدرأ مفسدة، وبالنص من حيث هو خطاب ذو صيغة معينة. ولا يتأثر أحدهما بالآخر، وإنما الذي يحصل به التأثير المقصود هنا؛ هو ما تدل عليه العلة أو ما تقتضيه، وما يدل عليه النص، أو ما يقتضه. وسوف أتناول المسألة بالتفصيل في المطلبين الآتيين:

الأول منهما يخصص: لمعنى أثر التعليل وأسباب ظهوره في الأصول. والثاني: لآراء الأصوليين في تأثير تعليل النص على دلالته.

المطلب الأول: معنى أثر التعليل وأسباب ظهوره في الأصول

الفرع الأول: تعريف التأثير

أولا: التأثير في اللغة

التأثير من تأثر به، أو منه؛ أي: حصل فيه، أو منه أثر.[1] والأثر حصول ما يدل على وجود الشيء، والنتيجة.[2] والأثر ما بقي من رسم الشيء، ترك فيه أثراً، والتأثير إبقاء الأثر في الشيء، والآثار الأعلام، والأثرةُ علامة تجعلها العرب في خفّ البعير.[3] والمؤثر: هو الفَعَّال أو ذو أثر قوي، ومنه ألقى خطابا حماسيا مؤثراً.[4]

ثانيا: تعريف التأثير اصطلاحا

إن التأثير هو عملية ما تدل عليه العلة أو ما تقتضيه؛ بحيث يحصل الحكم بسببها أو من أثرها، وكذلك النص، وهو الطرف الثاني في هذه المسألة، ما يدل عليه النص أو ما يقتضيه، بحيث يحصل الحكم بسببه أو بأثره.

---

[1] الفيروز آبادي: القاموس المحيط، 2/3-3. وجبران مسعود: الرائد معجم لغوي عصري، دار العلم للملايين، بيروت، ط6، 1990، 348/2.

[2] المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف، ص33-34.

[3] ابن منظور: لسان العرب، 25/1.

[4] جماعة من كبار اللغويين العرب: المعجم العربي الأساسي، ص70.

وهذا التأثير يؤدي إلى تأكيد معنى النص الظاهر وتقويته، أو إلى تأويل ذلك المعنى الظاهر إلى غيره من المعاني المشتركة.

ومن هنا نرى بعض الأصوليين يعرف هذه العملية فيقول عنها:

- لا معنى للتأثير –العلة- إلا حصول الحكم من أثرها وبسببها. فالمؤثر عند الغزالي في شفاء الغليل؛ هو الذي: دل النص أو الإجماع على كونه علة للحكم في محل النص، أو في غير محل النص، فهذا الذي رأينا تلقيبه بالمؤثر.[1] وما عرف جعل الشرع إياه علة، فقد عرف تأثيره.[2]

ثم عرف تأثير النص فقال: «ويلتحق بالمؤثر، إذ ظهر بالنص تأثير هذا الوصف؛ حيث نبّه على إثارته العداوة والبغضاء، ولكن لو لم يكن في القرآن التعرض لهذا واقتصر على ذكر التحريم على تجريده، لكان تعليله بالإسكار وإزالة العقل، تعليلا بكلام مناسب لما فيه من وجه المصلحة للحكم».[3]

وتأثير النص في التعليل، هو الذي ذكره صاحب التلويح على التوضيح فقال: «وجه السؤال أنكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين، بعلة دفع حاجة الفقير، وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب؛ أن تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان أرزاق العباد وإيجاب الزكاة في أموال الأغنياء وصرفها إلى الفقراء».[4]

وعرف هذه المسألة الزركشي فقال: «قال القاضي في التقريب: معنى كون العلة مؤثرة في الحكم هو: الحكم بأن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها.

والمراد من تأثيرها في الحكم دون ما عداها؛ أنها جعلت علامة على ثبوت الحكم فيما هي فيه؛ وليس المراد أنها موجبة لثبوت الحكم، لا محالة كالعلة العقلية التي يستحيل ثبوتها مع انتفاء الحكم، أو ثبوت حكمها مع انتفائها، وقيل معناه: إنها جالبة للحكم ومقتضية له، ويجب أن يكون معنى

---

[1] الغزالي: شفاء الغليل، ص144.

[2] الغزالي: المصدر نفسه، ص145.

[3] الغزالي: المصدر نفسه، ص146.

[4] التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، 59/2 وما بعدها.

هذه الألفاظ أجمع أنها علامة على ثبوت الحكم لا يوجبه في حق من غلب على ظنه كونها مـــؤثرة فيه».[1]

والحاصل: أن مفهوم مسألة التأثير هذه، تعود بالأساس إلى ما يقتضيه النص، أو إلى ما تقتضيه العلة من مناسبة بين الوصف والحكم؛ بمعنى هل يضاف ثبوت الحكم إلى العلة المؤثرة في الحكم إلى النص دون حاجة إلى البحث عن مؤثر؟، أو إليهما معا؟.

ومثاله ما ذكره الغزالي في شفاء الغليل؛ هل ثبت حكم تحريم الخمر بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿**إنما الخمر والميسر والأنصاب...**﴾[المائدة: 90]؛ فهي تؤدى إلى وقوع العداوة، والبغضاء بين الناس، والصد عن ذكر الله والصلاة.[2] أو أنه ثبت بالعلة؛ وهي الإسكار المؤدي إلى زوال العقل، فإنه ملاك أمور الدين والدنيا، فبقاؤه مقصود للشرع؛ لأنه مناط التكليف، وتفويته مفسدة، فحرم لما فيه من الإفضاء إلى المفسدة.[3] أم أن التحريم ثبت بالعلة والنص جميعا؟.

ومثال الجواز دفع قيمة الشاة في زكاة الغنم عند الحنفية؛ فالجواز عندهم ثابت بتأثير النص، الذي يدل على ضمان أرزاق العباد، ودفع القيمة الواجبة في زكاة أموال الأغنياء، وصرفها إلى الفقراء.

والخَطْبُ في هذه المسألة كما سيأتي التفصيل والبيان بإذن الله سهل يسير، يدور حول اللفظ والعبارة فمن قال: إن الحكم في محل الأصل يثبت؛ فمراده أن النص هو الذي كشف عن هذا الحكم، وعرف به، ولولاه لما أمكن الوقوف عليه.

ومن قال: ثبت بالعلة؛ فمراده أن العلة هي التي بعثت عليه، وأنه شرع من أجلها، وبدوافع منها.

ومن قال: إن الحكم ثبت بالعلة والنص معا؛ فقد جمع بين الأمرين كما قال الغزالي في بيان منشأ الخلاف في مسألة العلة القاصرة، بين الشافعية والحنفية: «وهذه المسألة عندي لفظية تنبني على بيان حد العلة وما هو المراد بإطلاقها».[4]

وقد بينا أن الفقهاء يطلقون اسم العلة (القاصرة) على العلامة الضابطة لمحل الحكم، وقد تطلق على الباعث الداعي إلى الحكم؛ وهو: وجه المصلحة. وقد تطلق على السبب الموجب للحكم الذي

---

[1] الزركشي: البحر المحيط، 167/7.

[2] الغزالي: شفاء الغليل، ص145.

[3] الغزالي: المصدر نفسه، ص146.

[4] الغزالي: المصدر نفسه، ص537.

يتنـــزل في الإيجاب، وإضافة الموجَب إليه، منـــزلة العلة العقلية، بنصب الشرع. وإذا خرّجت المسألة على هذه المآخذ ارتفع الخلاف.[1]

وهذا ما ذكره الآمدي أيضا في الإحكام؛ حيث قال: «واعلم أن الخلاف في هذه المسألة آيل إلى اختلاف في اللفظ؛ وذلك أن قول أصحابنا بأن الحكم ثابت بالعلة؛ لا يريدون به أن العلة معرِّفة له بالنسبة إلينا ضرورة أنها مستنبطة منه، وأنها لا تعرف دون معرفته؛ وإنما يريدون به أنها الباعثة للشارع على إثبات الحكم في الأصل؛ وأنها التي لأجلها أثبت الشارع الحكم، وأصحاب أبي حنفية غير منكرين لذلك، حيث قالت الحنفية: إن العلة غير مثبتة للحكم، لم يريدوا بذلك أنها ليست باعثة؛ إنما أرادوا بذلك أنها غير معرِّفة لحكم الأصل بالنسبة إلينا، وأصحابنا غير منكرين لذلك، فلا خلاف في المعنى؛ بل اللفظ...».[2]

وهذا ما صرح به الحنفية في كتب الأصول فقد جاء في كشف الأسرار: «لأن علل الشرع أمارات على ثبوت الأحكام، فإنها غير مثبتة بذواتها؛ إذ المثبت في الحقيقة هو الله جلا له، وإذا كانت أمارات لم يشترط فيها أن تكون معقولة المعاني...».[3]

ويمكن من خلال هذا التحديد لمفهوم المسألة، أن أستعرض الأسباب التي أدت إلى ظهور الخلاف في معنى التأثير وصحته.

الفرع الثاني: أسباب ظهور أثر التعليل في كتب الأصول

تعود أسباب ظهور قضية أثر تعليل النص على دلالته، إلى الخلاف في جملة من المسائل الأصولية نفصلها على النحو الآتي:

أولا: الخلاف في صحة العلة القاصرة

وهي العلة الواقفة، التي لم تتعد الأصل إلى الفرع؛ لأنها إذا ثبتت في محل من المحال كانت مقصورة عليه غير موجودة فيما سواه، وذلك مثل قول الجمهور: بأن بيع الذهب بالذهب، والفضة

---

[1] الغزالي: شفاء الغليل، ص537-538. وانظر له أيضا: المستصفى في الأصول، 371/2.

[2] الآمدي: الإحكام، 247/3.

[3] عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 366/3.

بالفضة حرام؛ وعلة ذلك أنهما أصول الأثمان، وبهما تقويم الأشياء، وهذه علة معدومة فيما سواهما فلا يقاس عليهما.[1]

ويؤكد هذا السبب، أن معظم الأصوليين بحثوا هذه المسألة عقب بحث العلة القاصرة مباشرة. كما نجد ذلك عند الغزالي في شفاء الغليل؛ حيث ذكر: «أن الشافعي قال بصحة العلة القاصرة، وليس للتعدي مدخل في التصحيح، وقال أبو حنيفة إنها باطلة فإنه لا حكم لها؛ إذ الحكم في محل النص ثابت بالنص، و لم يثبت بها حكم في غيره».[2] ثم قال: «ونشأ من هذا أمر، وهو: أن الحكم في الأصل هل يضاف إلى العلة، و لا؟، فهم يزعمون أن المضاف إلى العلة حكم الفرع. فأما حكم الأصل، فمضاف إلى النص لا إلى العلة؛ لأن العلة إذا كانت منصوصا عليها، جاز الحكم إليها، كحد السرقة مثلا، وإن كانت قاصرة فهي مستنبطة بالظن فلا يضاف الحكم إليها؛ لأن المضاف وهو الحكم مقطوع به، فيستحيل أن يكون المضاف إليه مظنونا، والعلة المستنبطة مظنونة، فالحكم بأن الحكم حصل بها إضافة مقطوع به إلى سبب مظنون، وإضافته إلى النص القاطع أولى من إضافته إلى العلة المظنونة».[3]

فقيل لهم: لا نسلم ذلك لكم؛ لأن الحكم ثابت بالنص ومضاف إليه، والسبب الباعث للشرع على النص، المصلحة الفلانية التي قد يستوفيها النص ويستوعب مجرياتها، وقد يقصر النص عنها، فيلحق به غيره، وقد نقصر على النص فيخصص النص بها، وإذا كان الأمر كذلك ارتفع الخلاف.[4]

فالخلاف في مسألة العلة القاصر؛ لفظي وليس بحقيقي كما ذكر الزنجاني فقال: «وهي من المسائل اللفظية في علم الأصول».[5] ثم قال: «وتولد من هذا النظر مسألة أخرى لفظية في الأصول أفردها الأصوليون بالنظر، وهي: أن الحكم في محل النص يضاف إلى النص أو العلة، قال الشافعي رضي الله عنه يضاف إلى النص، وقال أبو حنيفة رحمه الله يضاف إلى العلة».[6]

---

(1) الباجي: الحدود في الأصول، تحقيق: نذير حماد، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1392هـ-1973م، ص73-74.

(2) الغزالي: شفاء الغليل، ص537.

(3) الغزالي: المصدر نفسه، ص537-538.

(4) الغزالي: المصدر نفسه، ص538-539.

(5) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، ص54.

(6) ا الزنجاني: المصدر نفسه، ص54-55.

وقد أحسن الأستاذ مصطفى شلبي، حين جعل النـــزاع في المسألة نزاعًا لفظيًا، مبنياً على ما روي عن الإمام الشافعي من جعله علة الربا في الذهب والفضة الثمينة، وهي قاصرة عليهما، والحنفية جعلوا العلة الجنس والوزن وهي موجودة في غيرهما، ومن ثمّ كثر الأخذ والرد، بين أتباع المذاهب، وأيهما ترجح في مقام الترجيح أو مجالس المناظرات.[1]

فسبب ظهور مسألة ثبوت الحكم في المحل، هل هو بالعلة أو بالنص، أو بهما معا، مسألة تفرعت عن الكلام في العلة القاصرة، والخلاف بين الأصوليين حولها.

ثانيا: الخلاف في جواز تخصيص العموم بالمعنى أو بالقياس

ضعف الشافعية قول من جوز إخراج قيمة الشاة لدفع الحاجة؛ بأنه معنى مستنبط يعود على الأصل بالبطلان فلا يجوز، وكذلك القول في إسقاط الولي في عقد النكاح الثابت بالنص، فإنه معلل بطلب الحظ والكفء، فإذا تولت هي ذلك سقط اعتباره، وقال الشافعية هذا القياس غير جائز؛ لأنه يؤدي إلى إسقاط النص. وكل معنى مستنبط يؤدي إلى إسقاط النص فلا يجوز.[2]

ومن هنا تفرعت مسألة جواز التخصيص بالمصلحة، ومراعاة قصد الشارع عند الأصوليين والفقهاء، وممن تعرض لبيان تأثير علة النص على مفهومه الإمام الشاطبي في كتاب الأدلة من الموافقات، حيث قرر أن النص يمكن النظر إليه من ناحيتين:

– **الناحية الأولى**؛ من حيث مجرده، لا يعتبر فيه علة مصلحية، وهذا نظر من يجري مع الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل، فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر، ولا بين نهي ونهي.[3] وهؤلاء هم الظاهرية، ومن قال بعدم تأثير التعليل على النص. وحاصل هذه الناحية أن كل معنى يؤدي إلى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهي لا سبيل إلى الرجوع إليه، فإذا المعنى المفهوم للأمر والنهي إن كرّ عليه بالإهمال فلا سبيل إليه[4]، ثم بين أن الصيغ في هذه الناحية كالأصل والمعاني كالفرع، ولا يصح إتباع الفرع مع إلغاء الأصل، فقال: «فإتباع أنفُس الصيغ التي هي الأصل واجب، عند هذا الفريق».[5]

---

[1] شلبي: تعليل الأحكام، ص164-165.

[2] الزركشي: البحر المحيط، 491/4.

[3] الشاطبي: الموافقات، 144/3.

[4] الشاطبي: المصدر نفسه، 147/3.

[5] الشاطبي: المصدر نفسه، 148/3.

– **الناحية الثانية**؛ هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات، والمفاسد والمنهيات.[1] وحاصل هذه الناحية اعتبار المعاني المصلحية؛ فهي التي تخصص الصيغ اللفظية، فلا يحصل الفرق بين أمر وأمر، ولا بين نهي ونهي إلا بإتباع المعاني والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع.[2]

ثم أكد نظر هذا الفريق بالاستقراء المعنوي[3] الذي لم يستند فيه لمجرد الصيغة، «بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لابد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة

---

[1] الشاطبي: الموافقات، 3/148-149.

[2] الشاطبي: المصدر نفسه، 3/152-153.

[3] الاستقراء المعنوي: مصطلح من ابتكار الإمام الشاطبي، وهو يحمل في طياته دلالات ومعاني تختلف إلى حد ما عن مفهوم الاستقراء في المنطق الأرسطي والمنطق الأصولي، فيعرف الأمام الشاطبي الاستقراء المعنوي بقوله: «الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضافٌ بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة؛ على حدٍّ ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة علي d، وما أشبه ذلك. فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد (يعني الضرورية، والحاجية، والتحسينية) على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى أَلْفَوْا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، وهذا مع ما يضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة». الشاطبي: الموافقات، 2/50-51.

ومعنى هذا أن الاستقراء المعنوي عنده ليس استقراءً لأوصاف عرضية، ولا هو استقراء لذات الأدلة، جزئية كانت أم كلية، إنما هو استقراء لمقتضيات أدلة وردت بأشكال وصيغ مختلفة، لأغراض شتَّى، وفي أبواب متفرقة، لكنها تشترك في معنى من المعاني، يكمِّل كلٌّ منها الآخر فيه، ويسند كلٌّ منها ما سبقه من أدلة إلى أن يصل الناظر فيها إلى اليقين، والقطع بكون المعنى الذي اشتركت فيه هذه الأدلة مقصداً من مقاصد الشارع. ولهذا عدّه الإمام الشاطبي نوع من أنواع التواتر، وأن المسوِّغ الذي يجعل الاستقراء يفد القطع هو المسوِّغ ذاته الذي أوجب القطع في نتيجة التواتر، ويؤكد ذلك بقوله: «وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق. ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، فالاستقراء المعنوي شبيهاً بالتواتر المعنوي». الشاطبي: الموافقات، 1/36.

وهزْءة...فلو اعتبر اللفظ بمجرده، لم يكن له معنى معقول، فما ظنك بكلام الله وكلام الرسول ﷺ».[1]

وبناء على هذه الناحية الثانية؛ كانت الدعوة إلى النظر المصلحي، والمقاصدي للنصوص، كما نادى بذلك الدكتور حسين حامد في كتابه: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حيث قال: «وقد ينص الشارع على حكم واقعة معينة، دون أن يدل النص على المصلحة التي قُصد بالنص تحقيقها، ويجد الفقيه أن فهم النص، وتحديد مضمونه ونطاق تطبيقه، يتوقف على معرفة هذه المصلحة، فعند ذلك يجتهد الفقيه في التعرف على هذه المصلحة، أو الحكمة، أو العلة، أو الوصف المناسب، مسترشدا بما عرف من عادة الشرع وتصرفه في الأحكام، مستعينا بروح الشريعة وعللها المنصوصة، وقواعدها أو مصالحها المستنبطة. فإذا ما توصل إلى هذه الحكمة وتعرف على تلك المصلحة فسَّر النص على ضوئها وحدد نطاق تطبيقه على أساسها».[2]

وهذا هو موقف الدكتور أحمد الريسوني في كتابه نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، وهو بصدد بحث مجالات العقل في تقدير المصالح، بما سماه: التفسير المصلحي للنصوص.[3] وكذلك بحثه الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة وهو بصدد الحديث عن التعامل المصلحي مع النصوص.[4] ولذلك جعلنا عنوان هذا الفصل الأبعاد الأصولية لمسألة التعليل.

ثالثا: الخلاف في شروط العلة

وهو ما ذكره الشيرازي[5]، في وجوه الترجيح لإحدى العلتين على الأخرى، وهو الشرط الرابع والعشرون: «أن تكون إحدى العلتين عائدة إلى الأصول بالإسقاط كعلة أصحاب أبي حنيفة في

---

(1) الشاطبي: المصدر نفسه،153/3. وقد نبه على هذا المعنى قبله، ابن القيم في معرض رده على منكري القياس، حيث قال: «فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب إتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده، ووضَحَ بأي طرق عُمِلَ بمقتضاه». ابن القيم: أعلام الموقعين، 217/1.

(2) حسين حامد حسان: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المتنبي، القاهرة،1981، المقدمة،ص (م).

(3) أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، /224-225.

(4) أحمد الريسوني، ومحمد جمال باروت: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1420هـ-2000م، /49.

(5) هو إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، أبو إسحاق، العلامة المناظر. ولد في فيروزاباد بُليدَة بفارس سنة 393هـ، وانتقل إلى شيراز فقرأ على علمائها. وانصرف إلى البصرة، ومنها إلى بغداد سنة 415 هـ فأتم ما بدأ به من الدرس والبحث. وظهر نبوغه في علوم الشريعة، فكان مفتي الأمة في عصره، واشتهر بقوة الحجة في الجدل والمناظرة. وبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية على شاطئ دجلة، فكان يدرس فيها ويديرها. عاش فقيراً صابراً. وكان حسن المجالسة، طلق الوجه،

الربا فإنهم يقولون: إن العلة هو الكيل، لقوله ﷺ: ﴿**ولا تبيعوا البُرَّ بالبُرِّ**﴾[1] إلى آخر الخبر، ثم يخصون بهذه العلة، القليل من البر، والشعير، والملح، والتمر ويقولون: إنه غير مكيل؛ فعلتهم مستنبطة من الخبر، وقد عادت على أصلها بالإسقاط؛ لأن التخصيص إسقاط، وعلتنا الطعم، وليست بعائدة على أصلها بالإبطال، وهذا يقتضي أن تكون صحيحة، غير أن ما يعود على أصله بالإبطال أقوى».[2]

ثم قال: «والذي يدل على فساده، أنها إذا كانت عائدة على أصلها بالتخصيص؛ بان أنه لم يعلل الأصل وإنما علل بعض الأصل، وتعليل بعض الأصل لا يكون صحيحا».[3]

فهذا الشرط أدى إلى الخلاف في تأثير تعليل النص على دلالته، وهذا ما ذكره الزركشي في الشرط السابع عشر، إن كانت مستنبطة (العلة)، فالشرط أن لا يرجع على الأصل بإبطاله، أو إبطال بعضه؛ لئلا يفضي إلى ترك الراجح إلى المرجوح، إذ الظن المستفاد من النص، أقوى من المستفاد من الاستنباط؛ لأنه فرع لهذا الحكم، والفرع لا يرجع إلى إبطال أصله، وإلا لزِمَ أن يرجع إلى نفسه بالإبطال.[4]

رابعا: الخلاف في تأويل الظاهر

فصيحاً مناظراً، ينظم الشعر. وله تصانيف كثيرة، منها: التنبيه و المهذب في الفقه، والتبصرة في أصول الشافعية، وطبقات الفقهاء، واللّمع في أصول الفقه، وشرحه، والملخص والمعونة في الجدل. مات ببغداد سنة476 هـ وصلى عليه المقتدي العباسي. انظر: السبكي: طبقات الشافعية، 215/4 إلى256. والزركلي: الأعلام،51/1.

[1] لم أقف على الحديث بهذا اللفظ، ولكن أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب: بيع الذهب بالذهب، رقم:2175، بلفظ: ﴿**لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا سواءً بسواءٍ**﴾، انظر: ابن حجر: فتح الباري، 443/4. ومسلم في كتاب المساقاة، باب: الربا، بلفظ ﴿**لا تبيعوا**.. ﴾ وبلفظ «نهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر». انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج6/11/9-13. ومالك في كتاب البيوع، باب: بيع الذهب بالفضة تبرا وعينا، رقم: 30، الإمام مالك، الموطأ، 632/2. والترمذي، في أبواب البيوع، باب: ما جاء في الصرف، رقم:1241، انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج199/5/3.

[2] الشيرازي: شرح اللمع، 964/2.

[3] الشيرازي:المصدر نفسه، 965/2.

[4] الزركشي: بحر المحيط، 193/7.

عرف الآمدي التأويل -بعد اعتراضه على تعريف الغزالي[1]- فقال عنه هو: «حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له».[2] فالتأويل الصحيح المقبول عنده؛ هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يُعضده. ويقصد بالاحتمال، وجها من وجوه المعاني الذي يغلب على ظن المجتهد أنه مراد الشارع، ولكن المعنى المحتمل الذي يؤول إليه اللفظ معنى مرجوح؛ لأنه خلاف المعنى الحقيقي الظاهر المتبادر، ومع ذلك؛ فإن دليل التأويل الأقوى يُصيِّر هذا المعنى المرجوح راجحا؛ أي يغلب على ظن المجتهد أنه مراد الشارع، كما رجحه الدليل.[3] ولذلك قال: «مع احتماله له» احتراز عما إذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلا؛ فإنه لا يكون تأويلا صحيحا.[4]

فالتأويل بهذا المفهوم؛ هو تغيير للمعنى اللغوي الظاهر من النص المتبادر من الصيغة اللغوية، إلى معنى آخر، تحتمله الصيغة بوجه من وجوه الاحتمال المعتبرة، بدليل قوي مرجح.[5] ومن هنا قلنا: تأويل الظاهر؛ لأنه لا يتطرق إلى النص ولا إلى المجمل، وإنما يتطرق إلى ما كان ظاهرا لا غير.

والغرض منه كما يقول الدكتور فتحي الدريني: «هو التنسيق بين المعاني المتعارضة للنصوص، ليرفع هذا التعارض الظاهري إلى معناه الحقيقي، إما بالتوفيق بين النصين، أو ترجيح أحدهما، إذا استحال -التوفيق-؛ إذ التشريع الإسلامي ليس من سماته التعارض أو التناقض».[6]

فغرضه إذن؛ هو التصرف في المعاني لا في الألفاظ، بالتنسيق بينها ليبين مقصد الشارع منها؛ والمراد من الحكمة التشريعية، وكل ذلك بشروط تسوغ التأويل المقبول والمعمول به، منها -كما أسلفنا- أن يكون اللفظ قابلا للتأويل، بأن يكون ظاهراً فيما صرف عنه محتملا لما صرف إليه، وأن يكون الدليل الصارف للفظ مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله؛ ليتحقق صرفه عنه

---

(1) عرفه الغزالي بأنه «احتمال يعضدُه دليلُ يصير به أغلبَ على الظن، من المعنى الذي يدل عليه الظاهر». انظر: المستصفى، 49/2

(2) الآمدي: الإحكام، 53/3.

(3) فتحي الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1418هـ-1997م، ص167-168.

(4) الآمدي: الإحكام، 53/3.

(5) فتحي الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ص145.

(6) كما ذكر ذلك الشاطبي في مسألة: أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا في فروعها، وأنها راجعة إلى قول واحد. انظر: الموافقات، 118/4. وانظر: فتحي الدريني: المصدر السابق، ص147.

إلى غيره. وعلى حسب قوة ظهور المعنى وضعفه وتوسطه يجب أن يكون التأويل.[1] فقد يكون قريبا ظاهرا فيترجح بأدنى مرجح، وقد يكون بعيداً فيحتاج لبعده لأقوى مرجح، وقد يكون متعذراً فلا يقبل.[2]

وبناء عليه وقع ردّ التأويلات البعيد عند الحنفية؛ -من طرف بعض المالكية والشافعية-؛ لأنها لا تناسب المنطق التشريعي، والحكمة المرداة من التأويل، كما ذكر الآمدي وابن الحاجب، كتأويل الحنفية المراد بإطعام ستين مسكينا في كفارة الظهار، الثابتة بقوله تعالى: ﴿**فإطعامُ سِتِّينَ مِسكِينًا**﴾[المجادلة:4]. وإطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين الثابتة بقوله تعالى: ﴿**فكفَّارَتُهُ إطعامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ**﴾[المائدة:91]. إلى أن المراد المقصود من الإطعام دفع الحاجة، ولا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكيناً، ودفع حاجة مسكين واحد في ستين يوماً، قال الغزالي: «ومنع قوم الصرف إلى مسكين واحد في ستين يوماً وقطعوا ببطلان تأويله، وجعلوه نصًا في وجوب رعاية العدد».[3] ثم ردَّ على الجمهور بقوله «فهذا غير مرضي؛ لأنه يجوز أن يكون ذِكرُ المساكين لبيان مقدار الواجب، ومعناه؛ فإطعام طعام ستين مسكينا. وليس هذا ممتنعاً في توسُّع لسان العرب. ودليل تجريد سدّ الخلة».[4]

وجاء تأويل ذلك عند الحنفية في كشف الأسرار: «إذا صُرف الطعام إلى مسكين واحد في عشرة أيام -في كفارة اليمين- جاز عندنا، وقال الشافعي: لا يجوز؛ لأن الواجب عليه بالنص إطعام عشرة مساكين، بتجدد الأيام والحاجة لا يصير عشرة مساكين؛ كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الأداء».[5] ثم قالوا: «وإن صُرف الطعام إليهم باعتبار الحاجة لا لأعيانهم، وإن ذُكر العدد لبيان عدد الحوائج، فعرفنا أن الواجب في الحقيقة قضاء عشر حاجات. فدل ذلك على أن المقصود قضاء الحوائج لا أعيانُ المساكين».[6]

وأولوا التخصيص بالدَّفع إلى عشرة مساكين؛ ليتمكن المكفِّر من الخروج عن الذي ارتكبه بأسرع الأوقات، فإنه لو لم يَجُزْ التفريق على المساكين في يومٍ واحد، ربما عجلَتُهُ منيته فيبقى ذنبه

---

(1) الآمدي: المصدر السابق، 54/3.

(2) ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل، ص145.

(3) الغزالي: المستصفى، 55/2.

(4) الغزالي: المصدر نفسه، 56/2.

(5) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 218/2-219.

(6) عبد العزيز البخاري: المصدر نفسه، 219/2-220.

غير مكفَّر؛ لا أن ذلك يُفوِّتُ المعنى الذي يقع به التكفير. فلا يمنع الجواز إلى مسكين عشرة أيامٍ؛ لأنه مسكينٌ في كل يوم بتجدد الحاجة.[1] فهذا هو تأويل الحنفية للمسألة، فهم قد نظروا إلى الحكمة من الدفع إلى عشرة مساكين بالتحديد، وكيف تبرأ ذمة المكفِّر بأسرع وقت، بخلاف الشافعي الذي نظر إلى ما يحصل من دعائهم وبركتهم إذا كانوا عشرة مساكين[2].

وأيضا أوَّل -الحنفية- الإطعام من باب طعام الإباحة والتمكين لا التمليك؛ كما دل عليه قوله تعالى: ﴿**ويُطعِمُونَ الطَّعامَ على حُبِّهِ مَسكِينًا ويَتِيمًا وأَسِيرًا**﴾[الإنسان: 8] والمراد بالإطعام الإباحة لا التمليك؛ فدل على أن الإطعام هو التمكين من التطعم؛ لأنه إذا ملكه فقد مكنه من ذلك. فالنص معللٌ بدفع حاجة المسكين وغيره من المساكين، فكان في إضافة الإطعام إلى المساكين إشارة إلى أن الإطعام هو الفعل الذي يصير به المسكين متمكناً من التطعم لا التمليك. ومن هنا جاز الصرف إلى مسكين واحد عشرة أيام أو ستين يوما، أحق بحصول المقصود من التمليك.[3]

واعترض عليهم أصوليو الشافعية، الذين جعلوا تأويل الحنفية من التأويلات البعيد، فقال الآمدي: «وهذا بعيد؛ لأن فعل الإطعام لا بد له من مفعول يتعدى إليه، والطعام وإن كان صالحا أن يكون هو مفعول الإطعام؛ إلا أنه غير ظاهر ومسكوت عنه. فتقدير حذف المظهر، وإظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في اللغة والواجب عكسه. وإذا كان ذلك ظاهرا في وجوب رعاية العدد فيما استنبط منه يكون موجباً لرفعه فكان ممتنعا؛ كيف وأنه لا يبعد أن يقصد الشارع مع ذلك رعاية العدد دفعاً لحاجة ستين مسكينا، نظرا للمكفر بما يناله من دعائهم له، واغتنامه لبركتهم. وقلما يخلو جمع من المسلمين عن ولي من أولياء الله تعالى، يكون مستجاب الدعوة، مغتنم الهمة، وذلك في الواحد المعين مما يندر».[4]

وهكذا كان الخلاف في تأويل الظاهر، أحد أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور مسألة أثر تعليل النص على دلالته.

وبعد هذا العرض لأسباب ظهور المسألة أتناول فيما يأتي آراء الأصوليين حول تأثير تعليل النص على دلالته.

---

[1] عبد العزيز البخاري: المصدر نفسه، 2/218-219.

[2] عبد العزيز البخاري: المصدر نفسه، 2/218-219-220.

[3] الكاساني: بدائع، 5 /168-169.

[4] الآمدي: الإحكام، 3/57.

المطلب الثاني: آراء الأصوليين في تأثير تعليل النص على دلالته

تبين من خلال ما سبق، أن الأصوليين انقسموا في مسألة أثر تعليل النص على دلالته إلى فريقين؛ فريق قال بجواز عود العلة على النص، أو بتأثير العلة على النص؛ كالشافعية والمالكية والحنابلة، وفريق قال بعدم جواز عود العلة على النص، أو بعدم تأثير العلة على النص؛ كالحنفية وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

الفرع الأول: الفريق القائل بجواز تأثير تعليل النص على دلالته

نسب علماء الأصول القول بجواز تأثير تعليل النص على دلالته إلى الإمام الشافعي، كما ذكر إمام الحرمين في البرهان[1]، الآمدي في الإحكام[2]، والزنجاني في تخريج الفروع على الأصول[3]، وهذا ما يستفاد من أقوال علماء الأصول؛ من الشافعية والمالكية والحنابلة، حيث قالوا: إن العلة إذا أبطلت القيود اللفظية للنص عادت عليه بالتأثير وهذا النوع من التأويل والتخصيص لا يجوز.

أولا: أصحاب هذا الرأي

ذهب إلى هذا الرأي الإمام الشافعي فيما نقل عنه[4]، ونسبه الغزالي إلى الأئمة: أبي حنيفة ومالك والشافعي[5]وهو قول الآمدي وابن الحاجب والإسنوي في شرح المنهاج[6]، وابن

---

(1) الجويني: البرهان، 209/1.

(2) الآمدي: الإحكام، 247/3.

(3) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، ص54-55.

(4) الجويني: المصدر السابق، 209/1.

(5) الغزالي: المستصفى، 162/2.

(6) الإسنوي: نهاية السُول في شرح منهاج الوصول، 529/1-530. وانظر: العطار: حاشية العطار على جمع الجوامع، 291/2.

السبكي في جمع الجوامع ، ومذهب ابن تيمية في المسودة[1]، وتلميذه ابن القيم في إعلام الموقعين[2]، وهو اختيار الشاطبي في الموافقات[3]، وبه قال ابن دقيق العيد[4] في عمدة الأحكام [5] وحكاه السمرقندي عن مشايخ سمرقند من الحنفية.[6] وهو رأي أبي الخطاب وابن عقيل الحنبليين؛ كما أورده في شرح الكوكب المنير.[7]

ثانيا: أدلة هذا الرأي ومناقشتها

استدل هذا الفرق بأدلة كثير، وذلك من خلال الكثير من الفروع الفقهية كما سيأتي بيانه، ومن أدلتهم التي استدلوا بها:

– ما ذكره الجويني في البرهان أن الإمام الشافعي قال: «في قوله تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء...**﴾[التوبة: 60]. أضاف الله تعالى الصدقات بلام الاستحقاق على أصناف موصوفين بأوصاف، فرأى بعض الناس جواز الاقتصار على بعضهم ذهابا إلى أن المرعي الحاجة، وهذا التحقيق تأسيس معنى يعطل تقييدات أمر الله تعالى، فلو كانت الحاجة هي المرعية لكان ذكرها أكمل، وأشمل، وأولى من الأقسام التي اقتضاها اللفظ ومقتضاها الضبط».[8]

ووجه الدلالة من ذلك؛ أننا إذا قلنا بأن الحكم مضاف إلى العلة، وهي الحاجة المرعية، أبطلنا القيود اللفظية للنص بالتأويل، وهذا يعني أنها عادت على الحكم بالتأثير فلا يجوز. وقد ذكر الجويني أن أبا حنيفة يرعى الحاجة في جميع الأصناف، فالمصير إلى الكفاية ببعض جهات الحاجات تحكّم،

---

(1) آل تيمية: المسودة في أصول الفقه، 199/1-200.

(2) ابن القيم: أعلام الموقعين، 217/1-218-219.

(3) الشاطبي: الموافقات، 144/3-147-148.

(4) هو محمد أبو الفتح ابن الإمام أبي الحسن علي بن أبي العطاء المعروف، بتقي الدين بن دقيق العيد، المالكي الشافعي، الإمام المفتي في المذهبين الفقيه الأصولي العالم، وله يد طُولَى في علم الحديث، وعلم الأصول، والعربية، وسائر الفنون، سمع كثيراً، ورحل إلى الحجاز، والشام، وسمع بدمشق، وله تآليف منها: شرح العمدة الأحكام، والإمام في أحاديث الأحكام، والاقتراح في بيان الاصطلاح، وما أضيف إلى ذلك من الاحاديث الصحاح. ولي قضاء القضاة الشافعية بالديار المصرية، وتوفي سنة 702هـ، ودفن بالقرافة. انظر: ابن فرحون: الديباج المذهب، ص411-412. ومحمد مخلوف: وشجرة النور الزكية، 189/1.

(5) ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام، 115/3. في النهي عن تلقي الركبان.

(6) السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول، ص627.

(7) ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 735/4.

(8) الجويني: البرهان، 209/1.

والنص مصرح بذكر جميع الحاجات في معرض التشريك والعطف والتمليك، فاستبان أن ما صار إليه المؤول تعطل، وليس بالتأويل.[1]

وكما يقول الغزالي: «فإن قيل: إن من مشهور كلام الأصوليين، أن كل علة مستنبطة من أصل، عكَّرت على الأصل بالتخصيص، فهي باطلة، وإن من شرط تعليل الحكم، أن لا يتضمن تغييرا لحكم المنصوص عليه. ومهما اقتضت الصيغة العموم، ثم تخصصت بعلة مستنبطة منها فقد تغير حكم النص، وعكَّرت عليه العلة بالتخصيص، فكيف جاز ذلك»[2]، «قلنا: إن أبا حنيفة يطلب معنى ظهر بالشرع تأثيره في غير هذا المحل، وهو أبدا يطلب للأحكام عللا بَانَ بشهادة الشرع تأثيرها، ولا يكتفي بالمناسبة».[3]

فإن قيل: قد أفضى مساق كلامكم إلى تجويز التصرف في النصوص، بتغير ظاهرها لمعان مفهومه منها، ومعلوم أن سدّ الخَلَّة ودفع الحاجة، معنى يسبق إلى الفهم من الزكوات؛ فهلاَّ ساعدتم أبا حنيفة على مصيره إلى تسليط هذا المعنى على الظاهر بالتغيير في مسألة أخذ القِيم في الزكوات، وفي مسألة صرف الزكاة إلى الأصناف الثمانية وغيرها؟.

قلنا: لم نساعده، لا لامتناع هذا التصرف؛ ولكن لأن معنى سدِّ الخَلّة لم يتمحض اعتباره في الزكاة، بل انضم إليه التعبدُّ...والإعراض عن القيمة في الأصل، والباب باب العبادة، فراعينا المعنى و لم يتمحض اعتباره، بل ضممنا إليه التعبد، لدلالة الأدلة عليه.[4]

ولذلك نقل عن الباقلاني قوله: «كل تأويل تضمن الحط عن المنصوص فهو باطل»[5]، وقال في اجتهاد الحنفية بجواز دفع القيم في الزكوات نظرا لعلة سدّ الحاجة: «وهذا دليل مستنبط من النص يكر على ظاهره بالإبطال والرفع، وهذا الفن باطل».[6]

وقال إمام الحرمين: «لا تجوز إزالة الظاهر؛ بمعنى يستنبط منه يتضمن تخصيصه وقصره على بعض المسميات، فإذا ظهر من رسول الله ﷺ لفظ يدل على تعليل حكم، فلا يرى الشافعي إزالة ذلك الظاهر بقياس، وهذا كما رُويَ أن النبي لما سئل عن بيع الرطب بالتمر، قال للسائل: ﴿**أينقصُ**

---

(1) الجويني: المصدر نفسه، 1/209-210.

(2) الغزالي: شفاء الغليل، ص80.

(3) الغزالي: المصدر نفسه، ص82.

(4) الغزالي: المصدر نفسه، ص96.

(5) الغزالي: المنخول، ص192-193.

(6) الغزالي: المصدر نفسه، ص201.

الرُّطَبُ إذا يَبِسَ؟، فقال: نعم، قال ﷺ: فلا إذًا﴾[1]، فعلل ﷺ منع بيع الرُّطب بالتمر بنقصان الرُّطب عند الجفاف عن التمر، وهذا إن لم يكن نصا في وضع اللسان في التعليل، بحيث لا يقبل إمكان التأويل، فهو ظاهر فيه، فمن أراد أن يزيل هذا الظاهر بقياس كان ما يحاوله مردودا عليه».[2]

وذلك أن السبب في نظره راجع إلى أصل القياس فيه؛ فإذا كان القياس قياسا معنويا معلّلا. والقايس مطالب بإثبات العلة، وقد يتعلق إذا طولب بمسلكٍ من الظنون، فظهور كلام الرسول ﷺ في التعليل مقدم على ما يظهر في ظن المستنبط، ويرجع بناءُ الكلام إلى تقديم مرتبة الخبر – والنص– على مرتبة ظن القياس.[3]

وأما الكلام الذي تعلق به ذلك، فلم يقصد الشافعي منع التخصيص بالقياس؛ وإنما قصد أنه لا يجوز ترك الظاهر بالقياس، وذلك أنه ذكر في مسألة النكاح بلا ولي، فروى حديث: ﴿**أيُّما امرأةٍ نُكِحَتْ بِغَيرِ إذنِ وليِّها، فنِكَاحُهَا باطلٌ**﴾[4]، ثم حكى عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا: العلة في طلب الولي أنه يطلب الحظ للمنكوحة، ويضعها في كفء، فإذا تولت هي ذلك لم يُحتَج إلى الولي.[5] وإنما يطالب الولي بالتزويج كي لا تنسب إلى الوقاحة، ثم في ظاهر الرواية لا فرق بين الكفء وغير الكفء ولكن للولي الاعتراض في غير الكفء. فالتفويض إليهن مخل بقاصد الزواج، لأنهن سريعات الاغترار سيئات الاختيار.[6]

---

(1) الحديث أخرجه الترمذي في أبواب البيوع، باب: ما جاء في النهي عن المُحاقَلَةِ والمُزَابَنَةِ، رقم: 1225. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج/186/5/3. و أبو داود في كتاب البيوع ، باب: في التمر بالتمر، رقم: 3359 و3360. انظر: أبو داود: سنن أبي داود، المكتبة العصرية، بيروت،251/3. والنسائي في كتاب البيوع، باب: اشتراء التمر بالرطب، رقم: 4559 و4560. انظر: السيوطي: سنن النسائي بشرح السيوطي، 310/7-311.

(2) الجويني: البرهان، 212/1.

(3) الجويني: المصدر نفسه، 212/1-213.

(4) الحديث أخرجه الترمذي في أبواب النكاح، باب: ما جاء لا نكاح إلا بوليٍّ، رقم: 1102. قال أبو عيسى: هذا حديث حسنٌ. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج12/5/3. وأبو داود في كتاب النكاح، باب: في الولي، رقم:2083. انظر: أبو داود: سنن أبي داود، المكتبة العصرية، بيروت،229/2. وابن ماجه في كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بوليّ، بلفظ: ﴿ **أيُّمَا امرأةٍ لم يُنكِحها الوليُّ، فنكاحُها باطلٌ**﴾. رقم:1879. انظر: ابن ماجه، سنن ابن ماجه،605/1.

(5) الزركشي: البحر المحيط، 491/4.

(6) ابن الهمام: شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، دار الفكر، بيروت، ط2،256/3-257-258.

وقال بعضهم: لا نسلم أنها تصرفت في خالص حقها بل في حق تعلق به حق الأولياء؛ (وهو حق مشترك) ولهذا لا يجوز إذا لم يكن كفء.[1]

فقال الشافعي هذا القياس غير جائز؛ لأنه يعمد إلى ظاهر الحديث فيسقطه، فإن ما ذكروه يفضي إلى سقوط اعتبار الولي، وذلك يسقط نص الخبر، واستعمال القياس لا يجوز، وإنما يجوز حيث يخص العموم. وحاصله أنه استنباط معنى من النص يعود عليه بالإبطال لا يجوز.[2]

فهذه الأدلة والأقوال تدل على أن مذهب الشافعي؛ هو منع كل تأويل يؤدي إلى تعطيل اللفظ أو النص؛ ومعنى هذا أنه يقول بعدم تأثير علة النص على دلالته.

وقد نقل الزركشي عن الكِيَا الهرّاسي[3]تأكيدا لهذا المعنى في هذه المسألة عن الإمام الشافعي فقال: «المنقول عن الشافعي أنه لا يجوز تخصيص العموم بالمعنى؛ لأن العموم ينبغي أن يفهم، ثم يبحث عن دليله، فإنَّ فَهْمَ معنى اللفظ سابق على فهمِ معناه المستنبط، وإذا فهم عمومه، فكيف يتجه بناء علة على خلاف ما فهم منه؟».[4]

مع أن هذا الذي ذكره إلْكِيَا ونقله إمام الحرمين في البرهان؛ هو أحد القولين عن الإمام الشـــافعي –رحمه الله– في هذه المسألة، وأما القول الآخر؛ فهو يقضي بجواز تأثير العلة على النص، كما قال الزركشي عقب مسألة تخصيص العموم بالقياس: «فإن تلك للشافعي فيها قولان، ولهذا تردد في نقض الوضـــوء بالمحارم لأجل عموم ﴿**أو لامستم النساء**﴾ [النساء: 43]، والتخصيص بالمعنى –وهو الشهوة– منتفية فيهم، وكذا في القاتل بحق مع حديث: ﴿**القاتِلُ لا يَرِثُ**﴾[5]،

---

[1] البابرتي: شرح العناية على الهداية، بهامش شرح فتح القدير،257/3.

[2] البابرتي: المصدر نفسه، 491/4.

[3] هو علي بن محمد بن علي إلكِيا الهراسي الطبرستاني، عماد الدين، أبو الحسن، فقيه، أصولي، متلكم، ولد سنة 450هـ، تفقه على إمام الحرمين، إمام أصحاب الشافعي في زمانه، والمناظر عنهم، ولي تدريس النظامية ببغداد، وتخرج به الأصحاب من تصانيفه: أحكام القرآن، ونقد مفردات الإمام أحمد، ولوامع الدلائل في زوايا المسلسل، وشفاء المسترشدين في مباحث المجتهدين، والتعليق في أصول الفقه، وتوفي سنة: 504هـ، انظر: السبكي: طبقات الشافعية الكبرى،331/7-334. والبغدادي: هدية العارفين694/1. وابن بدران الدمشقي: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط4، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1411هـ، ص457. وعمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، 220/7.

[4] الزركشي: البحر المحيط، 500/4.

[5] الحديث أخرجه الترمذي في أبواب الفرائض عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في إبطَالِ مِيرَاثِ القَاتِلِ، رقم: 2109. قال أبو عيسى: هذا حديث لا يصح لا يعرف إلا من هذا الوجه، وإسحاق بن عبد الله بن فروة قد تركه بعض أهل الحديث، منهم أحمد بن حنبل، والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرثُ كان القتلُ عمداً أو خطأً. وقال بعضهم: إذا كان القتلُ خطأ فإنه

وقوله9: ﴿**أيما إهابٍ دُبغ فقد طهر**﴾[1]، استنبطوا منه ما خصص جلد الكلب والخنـــزير.[2] وما تولد منهما أو من أحدهما فلا يطهر جلدهما بالدباغ كالحياة، ثم الحياة لا تدفع النجاسة عن الكلب والخنـــزير فكذلك الدباغ.[3] فقد ذكر للطهارة سبباً هو الدباغ؛ واقتضى عمومه طهارة جلد الكلب بالدباغ، وقد استنبط الإمام الشافعي –رحمه الله– من الدباغ معنى، بالنظر الصحيح والفكر المستقيم؛ وهو أن الدباغ يُبعِد الجلد عن العفونات، ويعصمه عن الفساد، ويؤثر فيه مثل تأثير الحياة، ويقوم مقامها في التأثير واقتضاء الطهارة.[4]

واقتضى مَسَاقُ هذا الكلام إخراج جلد الكلب منه بعد تناوله؛ بدليل أن الكلب نجس في حال الحياة. فهذا نوع تخصيص بعلة مستنبطة من المخصوص، وليس أمثاله ممنوعا: إذ العام يطلق ويُراد به الخاص وهو غالب في عادة العرب، وإتباع المعنى أولى من الجمود على محض الصيغة، وخروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع –عند التعرض للدباغ– ليس بعيدا، بل هو الغالب الواقع، ونقيضُه هو الغريب المستبعد. فتجاسرنا على هذا التخصيص، وإن لم يكن المعنى سابقا إلى الفهم.[5]

ثم قال الزركشي: وقد نقَّح إمام الحرمين في النهاية الفارق بين المسائل، فقال بعد تجويزه التخصيص بالقياس: هذا فيما يتطرق إليه المعنى، وأما ما لا يتطرق إليه معنى مستمر جائز على السير فالأصل فيه التعلّق بالظاهر وتنـــزيله منـــزلة النص، **ولكن قد يلوح مع هذا مقصود الشارع بجهة من الجهات، فيتعين النظر إليه**. ثم ذكر أمثلة توضح هذا المعنى؛ فقال: وهذا له أمثلة منها؛ أن الله تعالى ذكر الملامسة في قوله: ﴿**أو لامستم النساء**﴾ فحملها الشافعي على الجس باليد، ثم تردد نصُه في لمس المحارم. من جهة أن التعليل لا جريان له في الأحداث الناقضة، وما لا يجري القياس في

يرث وهو قول مالك. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج4/8/196-197. وابن ماجه في كتاب الديات، باب: القاتل لا يرث، رقم:2645.ابن ماجه: سنن ابن ماجه،883/2.

[1] أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب: طهارة جلود الميتة بالدباغ، بألفاظ مختلفة، منها ﴿**إذا دُبِغَ الاهـــابُ فقـــد طَهُـــرَ**﴾، مج52/4/2. والترمذي في أبواب اللباس عن رسول الله 9، باب: ما جاء في جلود الميتة إذا دُبِغَتْ، بهـــذا اللفظ، ﴿إيُّما إهابٍ دُبِغَ فقد طهر﴾. رقم: 1728. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج4/7/170. والنسائي في كتاب الفَرَعِ والعَتِيرَةِ، باب: جلود الميتة، رقم: 4252. انظر: السيوطي: سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي،195/7. وأبو داود في كتاب اللباس، باب: في أُهُبِ الميتة، رقم: 4123. انظر: أبو داود: سنن أبي داود،66/4.

[2] الزركشي: المصدر السابق،498/4.

[3] الشيرازي: المهذب،16/1.

[4] الغزالي: شفاء الغليل، ص86.

[5] الغزالي: المصدر نفسه، ص87.

إثباته فلا يكاد يجري في نفيه، فمالَ الشافعي في ذلك -أي في قوله الأول- إلى إتباع اسم النساء، وأصح قوليه القول الثاني؛ وهو أن الطهارة لا تنتقض بمسهن؛ لأن ذكر الملامسة المضافة إلى أن يقع شيء من الأحداث يُشعر بلمس اللاتي يُقصدن باللمس.[1]

وتجدر الإشارة هنا؛ إلى أن القولين المحكيين عن الشافعي في جواز وعدم جواز أن تعود العلة على النص بالتأثير، إنما هما في صورة محددة من صور التأثير، وهي صورة عود العلة على النص بالتخصيص، وأما عودها عليه بالتعميم فالقول عنده واحد وهو الجواز. لذلك قال ابن السبكي في جمع الجوامع: «وفي عودها (أي العلة) على الأصل بالتخصيص لا التعميم قولان»[2]، فاستثنى التعميم. قال شارحه المحلي وقوله: (لا لتعميم) إشارة إلى أنه يجوز العود به قولا واحدا كتعليل الحكم في حديث الصحيحين ﴿**لا يحكم أحدٌ بين اثنين وهو غضبَانُ**﴾[3] بتشويش الفكر، فإنه يشمل غير الغضب أيضا.[4]

وعقب الزركشي على المسألة، بعد بيان قولي الشافعي في عود العلة على النص بالتخصيص فقال: «واعلم أنه لا يجوز أن يستنبط من النص معنى يعممه قطعا، كاستنباط ما يشوش الفكر من قوله: ﷺ﴿**لا يقضي القاضي وهو غضبان**﴾[5] وكاستنباط الاستنجاء بالجامد الطاهر القالع من الأمر بالأحجار وهو غالب الأقيسة، ولا يجوز أن يستنبط منه معنى يعود عليه بالبطلان؛ كمسألة قيمة الشاة عند الحنفية».[6]

ونحن إذا تتبعنا المسألة عند بعض الأصوليين؛ نرى أنهم يفرقون بين تخصيص النص بما يستنبط منه من علة، وبين تخصيص النص بعلة مستنبطة من نص آخر؛ ففي **الحالة الأولى**: تتضمن عود الفرع على أصله بالإبطال، وهذا لا يجوز بخلاف **الحالة الثانية**: فالعلة فيها لا تخصص الأصل، وإنما تخصص نصا آخر وهو الصحيح، وهذا ما ذكره الشيرازي في اللمع حيث قال: «الجلي يجوز

---

(1) الزركشي: بحر المحيط، 4/498-499.

(2) ابن السبكي: جمع الجوامع، 2/291.

(3) أخرجه مسلم بهذا اللفظ في كتاب الأقضية، باب: كراهية قضاء القاضي وهو غضبان، انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج6/15/12. وأخرجه البخاري، في كتاب الأحكام، باب: هل يقضي القاضي أو يُفتي وهو غضبان؟، بلفظ «لا يَقضين حكم بين اثنين وهو غضبان» رقم: 7158. انظر: ابن حجر: فتح الباري، 13/146.

(4) جلال الدين المحلي: شرح جمع الجوامع، 2/291.

(5) سبق تخريجه في الفصل الأول، ص198.

(6) الزركشي: البحر المحيط، 4/500.

التخصيص به قطعا، وأما الخفي، فإن كان مستنبطا من الأصل لم يجز تخصيصه به قطعا؛ كعلة الحنفية في الربا أنه الكيل، وهو عام في القليل والكثير، والعلة التي استنبطوها توجب التخصيص فيما لا يمكن كليه فلا يجوز؛ لأنه يعترض الفرع على أصله، وهولا يصح، وإن كان غير مستنبط من الأصل جاز».[1]

والجواب: أن معنى الأصل في القياس المستنبط من الأصل فرع له؛ فلو قلنا: يجوز تخصيصه، لاعترضنا بالفرع على أصله، والفرع إذا اعترض على أصله بطل الفرع وبقي الأصل، فإن هذا القياس المستنبط من أصل آخر ويوجب تخصيص آخر، والفرع يجوز أن يعترض على أصل آخر.[2]

وإذن؛ فمن قال بجواز تخصيص العام بالقياس –وهم الجمهور من الأصوليين[3]– يلزمه حتما القول بتأثير تعليل النص على دلالته، ولا سيما وقد أشار إلى أبتناء القول بتأثير تعليل النص على دلالته على القول بتخصيص العام بالقياس الإسنوي –رحمه الله–؛ حيث رجح جواز أن تعود العلة على أصلها بالتخصيص قياسا على جواز تخصيص اللفظ العام بها.[4]

وممن تعرض لمسألة تأثير تعليل النص على دلالته شيخ الإسلام ابن تيمية–رحمه الله– في مسائل النسخ من المسوَّدَة فجاء فيها بتفصيل جيد؛ حيث قال: «الحكم العام أو المطلق، هل يجوز تعليله بما يوجب تخصيصه أو تقييده، سواء كان ثابتا بخطاب أو بفعل؟ هذا فيه أقسام:

القسم الأول: ما كان عاما للمكلفين فيدّعي تخصيصه بنفي التعليل، فمنه ما علم قطعا بالاضطرار عمومه، فمُخصِّصه كافر؛ كمدعي تخصيص تحريم الخمر بمن قد سبقه، أو بغير الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وسقوط الصلاة عمن دام حضور قلبه، إلى غير ذلك من دعوى اختصاص

---

(1) الشيرازي: شرح اللمع، 384/1-385، ف:358. والزركشي: البحر المحيط، 495/4-496.

(2) الشيرازي: اللمع، 387/1.ف:361.

(3) أبو الحسين البصري: المعتمد، 275/2. والرازي: المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ-1988م،436/1. ابن الحاجب: منتهى الوصول في علمي الأصول والجدل، ص134. والزركشي: البحر المحيط، 369/3-347. محمد أمين بادشاه: تيسير التحرير على كتاب التحرير لابن الهمام، دار الفكر، دون تاريخ الطبع،321/1. في الكلام في جواز التخصيص بالقياس. والإسنوي: نهاية السُول في شرح منهاج الوصول،529/1. وانظر أيضا: ابن قدامة: روضة الناظر وجُنَّة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط3، 1410هـ-1990م، 169/2-170.

(4) الإسنوي: المصدر السابق، 922/2. وانظر: العطار: حاشية العطار على جمع الجوامع، 290/2-291.

الفصل الثاني: ـــــــ

- عموم النص في الأحوال.

وهذه العمومات الثلاث يجوز تخصيصها بالتعليل بشرطين:

أحدهما: أن يكون التعليل في ذاته صحيحا.

والثاني: أن يكون النص معللا بعلة واحدة فقط، حتى يلزم من ارتفاعها ارتفاع الحكم، وإلا فلو وُجدت علة أخرى لثبت الحكم بها. ثم فرق بين ارتفاع المحل المحكوم فيه لزوال علته مع بقاء الحكم، (كمسألة الرمل[1] والاضطباع[2]) وبين زوال نفس الحكم بالنسخ فلا يكون إلا بالشرع.

وكلام ابن تيمية هذا واضح، لا إشكال فيه. فهو قد فصل فيما يجوز تخصيصه بشروط. ثم بين رحمه الله في موضع آخر من كتاب النسخ، مسألة نسخ النص الشرعي بالعلة المستفادة منه، وفرق بينهما، وبين تخصيص العموم الزماني للنص بالعلة، فمنع من النسخ بالعلة، وفصّل في التخصيص بها بالنظر إلى نوع الخطاب.

---

(1) الرمل: وهو أن يمشي في الطواف سريعا، ويهز في مشيته الكتفين، كالمبارز بين الصفين. انظر: الجرجاني: التعريفات، ص150. فالرمل في الطواف؛ وهو شدة السعي في الأشواط الثلاثة الأولى شُرع لعلة إظهار القوة للمشركين. قال ابن عباس d عنهما: ﴿**قدم رسول الله 9 وأصحابُه فقال المشركُون: إنه يقدَمُ عليكم وقد وَهنَهُم حُمى يَثربَ فأمرهم النبيُّ 9 أن يَرمُلوا الأشواطَ الثلاثةَ، وأن يَمشوا بين الركنين، ولم يمنعهم أن يأمرهم أن يَرمُلوا الأشواطَ كلَّها إلا الإبقاءُ عليهم**﴾. أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب: كيف كان بدءُ الرمل، رقم: 1602. انظر: ابن حجر: فتح الباري، 548/3. وفي هذا دليل على عدم جواز تخصيص العموم الزمني للنص الشرعي بما يستفاد منه من علة؛ أو بعبارة أخرى دليل على عدم جواز تأثير تعليل النص على دلالته.

(2) الاضطباع: من الضبع بسكون الباء وهو وسط العضد، وقيل هو العضد، وقيل النصف الأعلى من العضد، وقيل هو ما تحت الإبط، ويقال: للاضطباع أيضا التوشح والتأبط. وهو أن يأخذ الإزار أو البرد فيجعل وسطه تحت إبطه الأيمن ويلقي طرفه على كتفه الأيسر من جهتي صدره وظهره؛ كدأب الشطارة، وسمي بذلك لإبداء الضبعين. وقيل: إنما فعل ذلك إظهارا للتشجع؛ كالرمل في الطواف. قال الأمام النووي: «ويسن الرمل والاضطباع في طواف يعقبه سعي وهو إما القدوم وإما الإفاضة، وقال أصحابنا (يعني الشافعية) ويفترق الرمل والاضطباع في شيء واحد، وهو أن الاضطباع مسنون في جميع الطوافات السبع وأما الرمل إنما يسن في الثلاث الأول ويمشي في الأربع الأواخر». انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج175/8/4. وله أيضا: المجموع شرح المهذب، دار الفكر، 19/8-20. وقال ابن حجر في الفتح: «والمراد به هيئة تعين على إسراع المشي بأن يدخل رداءه تحت إبطه الأيمن ويرد طرفه على منكِبه الأيسر فيبدي منكبه الأيمن ويستر الأيسر، وهو مستحب عند الجمهور سوى مالك». انظر: ابن حجر: فتح الباري، 551/3. وانظر: الصديقي العظيم أبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1421هـ-2001م،175/5. وحديث الرمل ذكره مسلم في الصحيح، في كتاب الحج، باب: حجة النبي 9، انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج170/8/4وما بعدها. وأخرجه الترمذي في كتاب الحج، باب: ما جاء أن النبي 9، طاف مضْطَبِعاً. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج72/4/2.

فقال رحمه الله: «ما حَكَمَ به الشارع مطلقاً أو في أعيان معينة، فهل يجوز تعليله بعلة مختصة بذلك الوقت، بحيث يزول ذلك الحكم زولاً مطلقاً؟ قد ذهب الحنفية والمالكية –في بعض الفروع الفقهية– إلى جواز ذلك».[1]

ثم عقب على ذلك بقوله: «وهذا عندي اصطلام[2] للدين، ونسخ للشريعة بالرأي، ومآله إلى انحلال من بعد الرسول ﷺ عن شرعه بالرأي؛ فإنه لا معنى للنسخ إلا اختصاص كل زمان بشريعة، فإذا جوَّز هذا بالرأي، نسخ بالرأي، وأما أصحابنا وأصحاب الشافعي رحمه الله يمنعون ذلك ولا يرفعون الحكم المشروع بخطاب إلا بخطاب، ثم منهم من يقول: قد تزول العلة ويبقى الحكم كالرمل والاضطباع، ومنهم من يقول: النطق حكم مطلق وإن كان سببه خاصا، فقد ثبتت العلة بها مطلقاً».[3]

وفصل بعد ذلك القول في هذا الطريق، وقسمه إلى ثلاثة أقسام؛ نذكر منها الثالث وهو قوله: «أن لا يكون خطاباً وإنما يكون فعلاً أو إقراراً، وينبغي أن يذكر هذا في مسألة النسخ بالقياس ويسمى النسخ بالتعليل، فإنه تعليل للحكم بعلة توجب رفعه وتسقط حكم الخطاب».[4]

وخلص إلى القول: «فإن كان الحكم مطلقًا فهل يجوز تعليله بعلة قد زالت، لكن إذا عادت يعود؟ فهذا أخف من الأول، –يعني النسخ بالتعليل– وفيه نظر، وعكسه أن ينسخ الحكم بخطاب

---

(1) آل تيمية: المسودة، ص159.

(2) الإصطلام: هو الاستئصال والقطع. والصلم القطع، انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط،99/4. ويستعمل في الإبادة الجماعية، فإذا أُبيد قوم من أصلهم قيل: اصطلموا، واصطلمهم: استأصلهم. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل،178/1. وممن استعمل هذا المصطلح كثيرا ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في كتبهما. كما جاء عن ابن تيمية في الصارم المسلول قوله: «فإن الساب ونحوه انتهك حرمة الرسول ﷺ ونقص قدره، وآذى الله ورسوله وعباده المؤمنين،وأجرأ النفوسَ الكافرة والمنافقة على اصطلام أمر الإسلام وطلب إذلال النفوس المؤمنة وإزالة عز الدين وإسفال كلمة الله، وهذا من أبلغ السعي فساداً». وقال في موضع آخر: «يوضح ذلك أن العقوبات التي شرعها الله نكالا مثل قطع السارق ونحوه لا تسقط بإظهار التوبة؛..فإن هذا اللفظ يشعر بأن المقصود اصْطِلاَمُ صاحبه، واستئصاله، واجْتِيَاحُه، وقطع شنآنه». انظر: ابن تيمية: السارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت،1411هـ-1990م، ص385-458. وانظر: ابن القيم: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين،267/2.

(3) آل تيمية: المسودة، ص160.

(4) ا آل تيمية: المصدر نفسه، ص160.

فيعلل الناسخ بعلة مختصة بذلك الزمان بحيث إذا زالت العلة زال النسخ،...وهو خطاب مطلق أو معين أو فعل أو إقرار، فأما الفعل والإقرار فيقع هذا فيه كثيرا؛ إذ لا عموم له. وكذلك يقع في القضية التي في عين كثيراً، لكن وقوعه في الخطاب العام فيه نظر».[1]

وحاصل هذا القول: أن ابن تيمية رحمه الله يفرق بين النسخ بالتعليل، وبين تخصيص العموم الزماني به، بأن النسخ بالتعليل هو رفع الحكم مطلقا لارتفاع العلة، وحتى لو عادت لا يعود، وأما التخصيص بها فهو وإن استلزم رفع الحكم بارتفاع العلة في زمن من الأزمان، إلا أنه يستلزم عوده إذا عادت هذه العلة.

فهو لا يقول بجواز التخصيص بإطلاق، ولا بعدم جوازه بإطلاق، وإنما ينظر إلى كل مسألة على حدة، فإن رجح ظن العلة على الظن المستفاد من ظاهر اللفظ قيل بالتخصيص، وإلا فلا.

وهذا هو الذي اختاره من قبل الآمدي في الإحكام؛ حيث ذكر أن العلة الجامع في القياس إذا كانت ثابتة بالتأثير؛ أي بنص أو إجماع جاز تخصيص العموم بها وإلا فلا. وأما إذا كانت مستنبطة غير مؤثرة، فإنما قلنا بامتناع التخصيص بها.[2] وكذا ابن الحاجب في المنتهى فقد قال: «والمختار إن ثبتت العلة بنص أو إجماع، أو كان الأصل محل تخصيص به، وإلا فالمعتبر القرائن في آحاد الوقائع بما يظهر بها من ترجيح خاص القياس، وإلا فعموم الخبر»[3]؛ ثم فصل في أسباب الاختيار، وهذا ما حكاه الإسنوي عنهما في شرح المنهاج.[4]

الفرع الثاني: رأي الفريق القائل بعدم جواز تأثير تعليل النص على دلالته

ذهب إليه عامة الحنفية الذين قالوا: بعدم جواز تأثير العلة على دلالة النص؛ لأن النصوص وإن كانت معلولة في الأصل، ولكن لابد من دليل زائد على أن الأصل الذي نريد استخراج العلة منه[5]، أنه معلول كما في النص الوارد في باب الربا وهو قوله ﷺ: ﴿**الحنطة بالحنطة**﴾[6]، فإن

---

(1) آل تيمية: المصدر نفسه، ص160.

(2) الآمدي: الإحكام، 337/2.

(3) ابن الحاجب: منتهى الوصول، ص134.

(4) الإسنوي: نهاية السُول في شرح منهاج الوصول، 530/1.

(5) السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول، ص642-643

(6) الحديث أخرجه ومسلم بهذا اللفظ في كتاب المساقاة والمزارعة، باب: الربا. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج15/11/6/. والبخاري في كتاب البيوع، باب: بيع التمر بالتمر، رقم: 2170، بلفظ: ﴿**البُرُّ بالبُرِّ رِباً إلا هاءَ وَهاء**﴾،

حكم النص: حرمة فضل الحنطة على حنطة البيع، وبالتعليل يتغير ويصير حكم النص هو حرمة بيع المكيل بالمكيل في الجنس متفاضلا، سواء كان حنطة أو غيرها. وأما عند الشافعية فحكم النص حرمة بيع المطعوم بالمطعوم متفاضلا سواء كان حنطة أو غيرها، وإذا كان كذلك؛ فالأصل هو إجراء النص على حكمه دون التغيير، وإنما يثبت التغيير بدليل. وذلك رغم وجود الكثير من المسائل الفرعية التي تخالف هذه القاعدة وقد تضمنت تأثيرا لتعليل النص على دلالته، ولذلك وجدنا جمهور الفقهاء قد اعترضوا على الفروع الفقهية التي تضمنت عود العلة على النص بالتأثير؛ كمسألة دفع القيم في الزكاة ومسألة صرف الزكاة إلى صنف واحد من الأصناف الثمانية عند الحنفية.

قال الكاساني معبراً عن رأي أصحابه: «ولا يجوز الاشتغال بالتعليل؛ لأنه يبطل حكم النص، ولهذا لا يجوز إقامة السجود على الخد أو الذقن مقام السجود على الجبهة والأنف، والتعليل فيه بمعنى الخضوع...وجواز أداء البعير عن خمس من الإبل عندي باعتبار النص، وهو قوله ﷺ: ﴿**خذ من الإبل الإبل**﴾.[1] إلا أن عند قلة الإبل أوجب من خلاف الجنس تيسيراً على أرباب الأموال، فإذا سمحت نفسه بأداء بعير من الخمس فقد ترك هذا التيسير فجاز بالنص لا بالتعليل».[2]

أولا: أصحاب هذ الرأي

هم مشايخ العراق من الحنفية[3]؛ كأبي زيد الدبوسي[4]، والإمام البزدوي، والسرخسي[1]، وهو الصحيح من مذهب القاضي الباقلاني المالكي، كما ذكره الغزالي في

انظر: ابن حجر: فتح الباري،441/4. والنسائي في كتاب البيوع، باب: التجارة، بيع التمر بالتمر، رقم:4573. انظر: السيوطي: سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي، 316/7. والترمذي، في أبواب البيوع، باب: ما جاء في الصرف، رقم:1243، انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج199/5/3.

[1] الحديث أخرجه الدارقطني في باب: ليس في الخضروات صدقة، رقم:23. بلفظ: ﴿**والبعير من الإبل**﴾، و هذا مرسل؛ لأن في إسناده عطاء عن معاذ و لم يسمع منه؛ لأنه ولد بعد موته أو في سنة موته أو بعد موته بسنة، وقال البزار: لا نعلم أن عطاء سمع من معاذ، واستدل بهذا الحديث من قال إنها تجب الزكاة من العين ولا يعدل عنها إلى القيمة إلا عند عدمها، وعدم الجنس. انظر: محمد العظيم آبادي: التعليق المغني على الدارقطني، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1403هـ_1982م، 99/2-100.

[2] الكاساني: بدائع الصنائع، 42/2.

[3] السمرقندي: ميزان الأصول، ص642-643.

[4] هو عبد الله وقيل: (عبيد الله) بن عمر بن عيسى، أبو زيد، الدَّبُوسي نسبة إلى (دبوسية) أو الدبوس بلدة بين بخارى وسمرقند، أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، من كبار فقهاء الحنفية، ممن يضرب به المثل، وهو أحد القُضاة السَّبعة. وكانت وفاته في بخارى سنة 430هـ، عن 63 سنة. من مصنفاته: تأسيس النظر في ما اختلف به الفقهاء أبو حنيفة وصاحباه ومالك

المنخول وبه أخذ إمام الحرمين الجويني[2]، وأبي إسحاق الإسفراييني[3]، وأبي منصور البغدادي[4]وتلميذه أبي إسحاق الشيرازي كما سبق الذكر في الرأي الأول.

وبالغ السرخسي في أصوله؛ حين ادعى الإجماع على عدم جواز أن يعود التعليل على النص بالتغيير أو بالإبطال.[5] وأضاف إلى شروط القياس الأربعة التي ذكرها البزدوي، شرطا جديدا يزيد من التأكيد على أنه لا يجوز للتعليل أن يؤثر على النص بحال؛ فقال في شروط القياس: «وهذه الشروط خمسة...والرابع أن يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله». ثم ذكر الخامس فقال: «أن لا يكون التعليل متضمناً إبطال شيء من ألفاظ المنصوص».[6] ومثَّل له بقوله: «أنه لا يجوز قياس السباع سوى الخمس المؤذيات على الخمس بطريق التعليل في إباحة قتلها للمُحرِم، وفي

والشافعي، و الأسرار في الأصول والفروع عند الحنيفة، وتقويم الأدلة في الأصول، والأمد الأقصى. انظر: أبو الوفاء القرشي: الجواهر المضيَّة، 499/2-500. وابن كثير: البداية والنهاية، 443/6- 444. والزركلي: الأعلام، 109/4.

(1) هو محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر شمس الأئمة قاض، مجتهد، من كبار فقهاء الحنفية، كان إماماً متكلماً، فقيهاً، أصولياً، مناظراً، من أهل سَرْخَسَ في خراسان. أشهر كتبه المبسوط في الفقه والتشريع، ثلاثون جزءا، أملاه وهو سجين بالجب، في أُوزْجَنْد بفرغانة، وله شرح الجامع الكبير للإمام محمد منه مجلد مخطوط، وشرح السير الكبير للإمام محمد وهو شرح لزيادات الزيادات للشيباني، و الأصول في أصول الفقه، وشرح مختصر الطحاوي، وكان سبب سجنه كلمة نصح بها الخاقان، ولما أطلق سكن= =فرغانة إلى أن توفي سنة 483هـ وقيل: سنة 490هـ. انظر: أبو الوفاء القرشي: الجواهر المضَّية، 78/3- 79-80. و الزركلي: الأعلام، 315/5.

(2) ونقل الآمدي عن القاضي والجويني، القول بالتوقف في مسألة التخصيص بالقياس. انظر: الآمدي: الإحكام،337/1.

(3) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني، نسبة إلى أسْفَرَاين، أحد أئمة الدين، كلاما، وأصولاً، وفروعا، جمع أشتات العلوم، واتفقت الأئمة على تبجيله، وتعظيمه، وجمعه شرائط الإمامة. وقيل كان يلقب ركن الدين: وله التصانيف الفائقة، منها: كتاب الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين، ومسائل الدور، وتعليقة في أصول الفقه، وغير ذلك. وتوفي سنة 418هـ. انظر: تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، 256/4-260.

(4) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الاسفراييني، أبو منصور، عالم متفنن، من أئمة الأصول. كان صدر الإسلام في عصره، ولد ونشأ في بغداد، ورحل إلى خراسان فاستقر في نيسابور. وفارقها على أثر فتنة التُّرْكُمان، ومات في أسفرائين سنة 429 هـ.كان يدرس في سبعة عشر فنا. ومن تصانيفه: أصول الدين، والناسخ والمنسوخ، وتفسير أسماء الله الحسنى، والتكملة في الحساب، وتأويل المتشابهات في الأخبار والآيات، وتفسير القرآن، ومعيار النظر، والإيمان وأصوله، والملل والنحل، والتحصيل في أصول الفقه، والفرق بين الفرق، ونفي خلق القرآن والصفات. انظر: السبكي: المصدر نفسه، 136/5 إلى 149. والزركلي: الأعلام، 48/4.

(5) السرخسي: أصول السرخسي، تحقيق: أبوالوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ الطبع، 193/3.

(6) السرخسي: المصدر نفسه، 150/2.

الحرم؛ لأن في النص قال ﷺ: ﴿**خمسٌ يُقتلن في الحل والحَرَمِ**﴾[1] وإذا تعدى الحكم إلى محل آخر، يكون أكثر من خمس، فكان في هذا التعليل إبطالُ لفظٍ من ألفـــاظ النص، –وهو خمس– بخلاف حكم الربا فإن النبي ﷺ لم يقل: الربا في ستة أشياء ولكن ذكر حكم الربا في أشياء فلا يكون في تعليل ذلك النص إبطال شيء من ألفاظ النص».[2]

ثم ذكر عدة أمثلة تبين هذا الشرط؛ ومنها تعليل رد شهادة القاذف للفسق الثابت بالقذف، فإنه إبطال لبعض ألفاظ النص وهو قوله تعالى: ﴿**ولا تقبلوا لهم شهادةً أبدًا**﴾[النور: 4]؛ فإن رد الشهادة باعتبار الفسق لا يتأبد، فكيف يتأبد وسببه وهو الفسق بعرض أن ينعدم بالتوبة، فإذا تاب قُبلت شهادته؛ لأن العدالة تعود بالتوبة، فإن هذا تعليل عاد على أصله بالإبطال[3]، لتضمنه إبطال لفظ من ألفاظ النص، وهو التأبيد الذي أفاد القطع بدوام الحكم في كل الأحوال، والتعليل بقبول الشهادة مظنون أفاد حكم غير ذلك، فإذا تعارض ظني مع نص قطعي لم يكن شكٌ في بطلان ما هو ظني.[4]

قال الجصاص في قوله تعالى: ﴿**ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون**﴾، ثم استثنى ﴿**إلا الذين تابوا**﴾ فتاب عليهم من الفسق وأما الشهادة فلا تجوز. ثم نقل عن أبي حنيفة قوله: لا تقبل شهادته إذا تاب.[5]

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب جزاء الصيد، باب: ما يقتل المحرم من الدواب، بلفظ: ﴿**خمسٌ من الدَّوابِّ كلُّهُنَّ فاسِقٌ يُقـــتَلنَ في الحَرَمِ**﴾. انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري،42/4، رقم: 1829. ومسلم في كتاب الحج، باب: ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج113/8/4. والنسائي في كتاب مناسك الحج، باب: قتل الحية في الحرم، رقم:2882. انظر: السيوطي: سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي، 228/5–229.

(2) السرخسي: أصول السرخسي، 170/2.

(3) الجصاص: أحكام القرآن، 118/5. والسرخسي: المصدر السابق،170/2.

(4) التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، 167/1. فقد أورد مصطلح عدم العمل بالتعليل المظنون، في مسألة وجوب التصدق بالعين أو بالقيمة في الأضحية.

(5) الجصاص: المصدر السابق، 118/5. وأما ابن العربي فقد قال: «قلنا نحن إنما حكم علته الفسق، فإذا تاب زالت العلةُ –وهي الفسق– بالتوبة قُبلت الشهادة، كما في سائر المعاصي. (وبهذا أخذ المالكية والشافعية)، ثم نقل مذهب أبي حنيفة، فقال: فعنده لا تقبل شهادته قبل الحد، ولا تُقبلُ بعده وإن تاب؛ لأنه يجعل رد الشهادة من جملة الحد». انظر: ابن العـــربي: أحكـــام القـــرآن، 1336/3–1337. وذكر الزنجاني سببا آخر لذلك فقال: «وقال أبو حنيفة: لا تقبل شهادته أبدا؛ لاختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة». انظر: الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، ص329–330.

فقال البزدوي: «وأما الشرط الرابع: وهو أن يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل؛ فلأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل كما أبطلناه في الفروع؛ وذلك مثل قول الشافعي في طعام الكفارة بشرط التمليك فإنه تغيير لحكم النص بعينه؛ لأن الإطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعما، وهو الأكل على ما قلنا؛[1] ومثل قوله: في حد القذف إنه لا يبطل الشهادة وهذا تغيير؛ لأن النص يوجب أن يكون حكم القذف إبطال الشهادة حدا وقد أبطله، فجعل بعض الحد حدا؛ لأن الوقت من الأبد بعضه، وأثبت الرد بنفس القذف دون مدة العجز وهو تغيير، وزاد النفي على الجلد وهو تغيير وجعل الفسق مبطلا للشهادة والولاية، وهو تغيير؛ لأن حكم الفسق بالنص التثبت والتوقف، دون الإبطال، ومثله كثير».[2]

وجاء في كشف الأسرار: فإنه إذا ارتكب كبيرةً يصيرُ ساقط الشهادة من غير توقف على مُضيِّ زمان، وهو تغييرٌ؛ أي إثباتُ الرَّدِّ بنفس القذف، تغييرٌ لموجِب النصِّ؛ فإنه تعالى قال: ﴿**ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا**﴾ رتبَّ الرد على القذف.[3]

وكما لا يجوز التغيير عندهم بالتعليل، فلا يجوز أيضا بخبر الواحد؛ لأنه لا يصلح معارضاً للكتاب كالقياس.[4] حسب ما يأتي بيانه في الأمثلة، إن شاء الله تعالى.

وجدير بالملاحظة في هذا المقام أن الحنفية منقسمون حول هذه الشروط–التي ذكرها السرخسي في أصوله–، والذي رجحه السمرقندي في ميزان الأصول عند أهل التحقيق من مشايخ سمرقند، – بعد أن ذكر شروط صحة القياس عند أبي زيد الدبوسي– قال: «إن ما ذكر لا يصلح أن يكون شرط صحة القياس؛ لأنه يمنع ثبوت حكم القياس، فيمنع وجود القياس، ولا يتصور وجود حكم القياس مع هذه الشرائط».[5]

فظهر من هذا؛ أن أصوليي الحنفية منقسمون في اعتبار هذه الشروط،–ومنها شرط أن يؤثر تعليل النص على دلالته– إلى قسمين: فأهل العراق يعتبرونها شرطا، وأهل سمرقند لا يعتبرونها، وهم في هذا مع الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة.

---

[1] انظر في توضيح هذا المثال وما يليه من أمثلة عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، 3/331-332.

[2] عبد العزيز البخاري : كشف الأسرار عن أصول البزدوي، 3/331.

[3] عبد العزيز البخاري: المصدر نفسه،3/362.

[4] عبد العزيز البخاري: المصدر نفسه،3/363.

[5] السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول، ص642-643.

وبيان ذلك عند السمرقندي: «أن حكم القياس ثبوت عين الحكم المنصوص عليه بعين الوصف الذي تعلق به الحكم، أو ثبوت مثل ذلك الحكم بمثل ذلك الوصف. وهذا لا يتصور ثبوته في الفرع مع هذه الشروط».[1] ثم ساق حكم ظاهر النص في قوله φ: ﴿**الحنطة بالحنطة، مِثلاً بمثلٍ، يدًا بيد، والفضل ربا**﴾.[2] فقال: «فثبوت حرمة الفضل على الكيل في الحنطة، وعين هذا الحكم أو مثله لا يتحقق في الجص،.. فكان القول باشتراطه إنكارا للقياس...وبالتأمل في دلائل الشرع، يعرف إما بدليل قطعي أو بدليل اجتهادي، على أن حكم النص حرمة فضل مكيل جنس مطلقاً، أي شيء كان: البر أو غيره، ويكون الوصف المؤثر هو كونه فضل مكيل جنس، فأمكنه التعدية إلى الجص والأرز وكل مكيل، وإن كان هذا تغيير ظاهر النص، ولكن لما عرف بما يعرف به سائر الأشياء، إما النص أو الاستدلال، على أن حكم النص هذا، دون ما هو حكم ظاهر النص، يجب القول به، وبثبوت مثله في الفرع».[3] ويخلص بعد هذا إلى أن أحكام الله لم تتعلق بالألفاظ والأسامي، وإنما تعلقت بالحكم والمعاني، فلا يكون تغييراً حقيقة، وهو الرد على نفاة القياس.

ثانيا: الأدلة التي اعتمدوا عليها ومناقشتها

f

هي جملة من الوقائع الاجتهادية التي صدرت عن الصحابة في حياة النبي φ، منها ما تضمنت إتباع الظاهر دون الالتفات إلى العلة، فأقرهم عليها، ومنها ما تضمنت التعليل فلم يقرهم عليها. فمن ذلك:

d

1- ما روي عن أبي سعيد بن المعلى أنه قال: ﴿**كنت أصلي فمربي رسول الله φ فدعاني فلم آته حتى صليتُ، ثم أتيتهُ فقال: ما منعك أن تأتي؟ ألم يقلِ الله: ﴿يا أيها الذين أمنوا استجيبُوا لله وللرسُول إذا دعاكمُ﴾**[الأنفال:24]. قال: بلى يا رسول الله، ولا أعود إن شاء الله﴾.[4]

---

[1] السمرقندي: المصدر نفسه، ص644.

[2] سبق تخريجه، ص239.

[3] السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول، ص644.

[4] الحديث أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب: «يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم..»؛ استجيبوا أجيبوا، لما يحييكم لما يُصلِحُكم. حديث رقم: 4647. انظر: ابن حجر: فتح الباري، 158/8.

قال الشاطبي: «فهذا منه ﷺ إشارة إلى النظر لمجرد الأمر وإن كان ثَمَّ معارض».[1] وهو مذهب من نظر إلى من يجري مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل.[2]

ويرد عليهم بأن هذا اجتهاد من أبي سعيد وليس من قبيل تأثير النص بما يستنبط منه علة؛ وذلك لأن علة أمر النبي ﷺ بإجابته غير معروفة، حتى يقال بأن أبا سعيد فهم من علة الأمر عدم لزوم الإجابة على الفور. وإنما الذي فعله أبو سعيد هو الموازنة بين أمرين:

الأول: يقتضي إتمام الصلاة وهو مأخوذ من الآية: في قوله تعالى: ﴿**ولا تبطلوا أعمالكم**﴾ [محمد:33]

والأخر: يقتضي قطع الصلاة وإجابة أمر النبي ﷺ لما دعاه.

فأبو سعيد جمع بين النصين؛ بأن أتم الصلاة ثم أجاب النبي ﷺ بعد ذلك. وقد أخطأ في هذا الاجتهاد؛ لأن إتمام النافلة نافلة عند الشافعية خلافا للحنفية والمالكية[3]، وإجابة النبي ﷺ فرض، ولا تقدم النافلة على الفرض، فلامه ﷺ على ذلك بأن بين له الخطأ في هذا الاجتهاد، وعليه فلا دلالة في الحديث على عدم جواز تأثير تعليل النص على دلالته.

2- واستدلوا أيضا بما روته عائشة رضي الله عنها قالت: ﴿**لدَدْنا**[4]**رسول الله ﷺ في مرضه، وجعل يُشيرُ إلينا: لا تلدُّوني؟ فقلنا:كراهية المريض للدواء، فلما أفاق قال:ألم أنهَكم أن تَلدُّوني؟ قالت: قلنا:كراهية المريض للدواء، فقال رسول الله ﷺ لا يبقى أحدٌ منكم إلا لُدَّ وأنا أنظر**﴾.[5]

---

[1] الشاطبي: الموافقات، 145/3.

[2] الشاطبي: المصدر نفسه، 144/3.

[3] اختلف علماء الأصول في هذه المسألة على قولين: فذهب الشافعية إلى أن المندوب يبقى على حاله بعد الشروع فيه، ولا يجب إتمامه، وإن تركه الفاعل فلا إثم عليه، ولا يجب عليه قضاؤه. انظر: في هذا المعنى، البناني: حاشية البناني على جمع الجوامع،90/1-91. والسرخسي: أصول السرخسي،115/1-116. و ذهب الحنفية والمالكية إلى أن المندوب ينقلب إلى واجب، ويصبح لازما بالشرع، وأن المكلف إذا شرع في المندوب وجب عليه إكماله، وإن تركه وجب عليه قضاؤه. انظر: عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار،396/3. والسرخسي: المصدر السابق،115/1-116.

[4] أي وضعنا الدواء في جانب فمه دون اختياره ورضاه. انظر: ابن حجر: فتح الباري، 7/ 754. وإبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، 854/2.

[5] أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب: مرضه ﷺ ووفاته، رقم:4458. انظر: ابن حجر: فتح الباري،754/7.

ووجه الدلالة من هذا الحديث أن نساء النبي φ عمدن إلى مخالفة ظاهر النهي لهن عن صب الدواء في فمه دون اختياره؛ وذلك بناء على حملهن هذا النهي على أنه إنما كان لعلة كراهية المريض للدواء إذا لم يوافقه، وفي هذه الحالة لا يؤخذ بأمر المريض ونهيه.

ثم إن النبي φ بعد أن أفاق من إغماءته، لم يقبل باجتهادهن، هذا في مورد نهيه φ ولذلك عاقبهن بأن يُلددن جميعا حتى من كانت صائمة، كما جاء ذلك في بعض الراويات، فلقد التدَّت ميمونة وهي صائمة.[1]

ويرد عليه أن هذا الحديث لا يتضمن حكما شرعيا، وإنما كان نهي النبي φ لزوجاته عن لدّه أمراً جبلياً يتعلق بشخص النبي φ؛ من حيث إرادته أو عدم إرادته التداوي بدواء معين أو غيره، وهذا خارج عن أمر التشريع، وقيل كره اللدّ مع أنه كان يتداوى؛ لأنه تحقق أنه يموت في مرضه، ومن تحقق ذلك كره له التداوي.[2]

وكذلك تأويل أزواجه φ لنهيه أنه كان من أجل كراهية الدواء، كان تأويلا بعيدا ولا يعذر به صاحبه كما ذكر ابن حجر.[3]

وما كان كذلك فلا ينبغي الاستدلال به على ما يحتمل ظاهره التعليل بخلاف نصوص الشريعة التي جاءت لتقرير أحكام مصلحية ظاهرة.

3- و استدلوا أيضا بما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي φ قال: ﴿**لا تُسافر المرأةُ ثلاثة أيَّامٍ إلا معَ ذي مَحْرَمٍ**﴾.[4]

وما روي عن أبي سعيد الخدري d أن النبي φ قال: ﴿**لا تُسافر المرأةٌ مَسِيرَةَ يومَينِ ليسَ مَعَهَا زَوْجُها أو ذُو مَحْرَمٍ**﴾.[5]

---

(1) ابن حجر: المصدر السابق، 7/754-755.

(2) ابن حجر: المصدر نفسه،7/754.

(3) ابن حجر: فتح الباري، 7/754.

(4) أخرجه البخاري في كتاب تقصير الصلاة، باب: في كم يَقصُرُ الصلاةَ؟ وسمَّى النبي ϑ يوماً وليلةً سفراً، رقم: 1086. انظر: ابن حجر: المصدر السابق، 2/659.

(5) أخرجه البخاري في كتاب جزاء الصيد، باب: حجِّ النِّسَاء، رقم:1864. انظر: ابن حجر: المصدر نفسه، 4/87.

وعن أبي هريرة d قال: قال النبي φ: ﴿**لا يحِلُّ لامرأَةٍ تُؤمنُ باللهِ واليوم الآخر أن تُسافِرَ مَسِيرَةَ يومٍ وليلةٍ ليس معَها حُرمةٌ**﴾.[1]

ووجه الدلالة منه؛ أن هذه الأحاديث نصت على اشتراط المحرم في سفر المرأة، فلا يجوز الاكتفاء بوجود رفقة مأمونة، أو نسوة ثقات أو حتى امرأة واحدة ثقة، أو أن تسافر وحدها؛ إذا كان الطريق آمناً. فكل ذلك يتضمن تعليلا للنص الشرعي، بحيث يعود هذا التعليل على النص بالتأثير وهو باطل. قال الشاشي الحنفي[2]: «إذا قلنا جاز حج المرأة مع المحرم فيجوز مع الأمينات، كان هذا قياسا بقابلة النص. ومن شروطه –القياس– عنده أن لا يتضمن تغيير حكم من أحكام النص».[3]

ولذلك قال الجصاص في أحكام القرآن: «وعندنا أن وجود المحرم للمرأة من شرائط الحج، فثبت بذلك أن وجود المحرم للمرأة من شرائط الاستطاعة، فلما كان ذلك معتبرا، وجب أن يكون نهيه φ للمرأة أن تسافر بغير محرم معتبراً فيها».[4]

وجاء في مجمع الأنهر: «ولأنها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة، وتزاد بانضمام غيرها إليها فلا يفيد كون النساء الثقات معها. وهذا الحديث معلل بدفع خوف الفتنة، والزوج ادفع له، فيلحق بالمحرم دلالة، ولا خوف فيما دون الثلاثة فلا يتناوله الحديث».[5]

واعترض عليهم بما ردت به عائشة g عن أبي سعيد الخدري d حيث قالت: «ما كلهن لها ذو محرم»؛[1] والظاهر من قولها: أنها أخذت بظاهر الحديث، وبفعل الصحابة كما روى

---

[1] أخرجه البخاري في كتاب تقصير الصلاة، باب: في كم يَقصُرُ الصلاةَ؟ وسمَّى النبي φ يوماً وليلةً سفراً، رقم: 1088. انظر: ابن حجر: المصدر نفسه، 659/2. ومسلم في كتاب الحج، باب: سفر المرأة مع محرم إلى الحج وغيره. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج/102/9/5-103. والترمذي في أبواب الرضاع، باب: ما جاء في كراهية أن تُسافر المرأةُ وحدها، رقم: 1169 -1170. قال أبو عيسى: هذا حديث حسنٌ صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم. يكرهون للمرأة أن تسافر إلا مع ذي محرم. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج3/5/94-95.

[2] هو إسحاق بن إبراهيم، أبو يعقوب الخرساني، الشاشي، فقيه الحنفية في زمانه، نسبته إلى الشاش، (مدينة وراء نهر سيحون) انتقل على مصر، وولي القضاء في بعض أعمالها، وتوفي بها سنة 325هـ . وله كتاب أصول الفقه يعرف بأصول الشاشي، وكان يروي الجامع الكبير، عن زيد بن أسامة، وكان ثقة. انظر: أبو الوفاء القرسي: الجواهر المضيَّة، 364/1. والزركلي: الأعلام، 293/1. وعمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، 226/2.

[3] الشاشي: أصول الشاشي، تحقيق: الشيخ خليل الميس، دار الكتاب العربي، بيروت، 1402هـ-1982م، ص314.

[4] الجصاص: أحكام القرآن، 308/2-309.

[5] دامادا أفندي: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 262/1.

البخاري عن عبد الرحمن بن عوف قال: «**أذِنَ عُمرُ d لأزواج النبي φ في آخِرِ حجَّةٍ حَجَّهَا، فبعَثَ عثمانَ بنَ عفَّانَ وعبد الرحمنِ عوفٍ**»[2]وفي رواية عند غيره: «**فكان عثمان يسير أمامهن وعبد الرحمن خلفهن**»[3] قال الحافظ بن حجر: «استدل به على جواز حج المرأة بغير محرم».[4] والذي فعلته عائشة وعمر وباقي الصحابة؛ لا يحتمل إلا معنى واحدا، وهو النظر إلى علة اصطحاب المحرم فإذا هي حصول الأمن، فرأوه كما يحصل بالمحرم يحصل بغيره، ولذلك خصصوا عموم النهي الوارد في الأحاديث بهذا التعليل، فأخرجوا عن العموم حالة الأمن، وجوزوا سفر المرأة إلى الحج عند الأمن؛ فلم يشترطوا وجود المحرم أو الزوج بل يكفي تحقق الأمن بوجود رفقة مأمونة.[5]

وهذا هو مذهب مالك في المدونة[6] والشافعي والأوزاعي وغيرهم من فقهاء الأمصار.[7] قال ابن سيرين[8]حين سئل عن سفر المرأة بغير محرم: «رُبَّ من ليسَ بذِي مَحْرمٍ خيرٌ من مَحرَمٍ».[9] وعلل ابن العربي المسألة فقال: وهذا بأنه لا يحل لأحد أن يخلو بامرأة ليس بينهما أحد، فإن الشيطان ثالثهما، ومعناه: ليس بينهما أحد من جنسه، إذ قد يكونا رجلين وكل واحد منهما لا

---

(1) ذكره البيهقي: في معرفة السنن والآثار، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م، 243/4. ورواه عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عمرة عن عائشة به وإسناده صحيح.

(2) أخرجه البخاري في كتاب جزاء الصيد، باب: حجِّ النِّسَاء، رقم: 1860. انظر: ابن حجر: فتح الباري،86/4.

(3) ابن حجر: المصدر نفسه،88/4.

(4) ابن حجر: المصدر نفسه،88/4.

(5) النووي: المجموع شرح المهذب،86/7.

(6) الإمام مالك: المدونة الكبرى، فقد جاء فيها: «قلت: فما قول مالك في المرأة تريد الحج وليس لها وليّ؟ قال: تخرج مع من تثق به من الرجال والنساء». انظر: المدونة، 457/1.

(7) ابن عبد البر: الاستذكار، تحقيق: د.عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة، دمشق، بيروت، دار الوعي، حلب، القاهرة، ط1، 1414هـ-1993م،369/13.

(8) هو محمد بن سيرين الأنصاري أبو بكر بن أبي عمرة البصري، إمام وقته، أحد الفقهاء من أهل البصرة المشهورين بالورع، تابعي ثقة، قال ابن سعد: «كان ثقة مأموناً عالياً رفيعاً فقيهاً إماماً كثير العلم ورعا»، حافظا متقنا يعبر الرؤيا. وهو ممن أنكر القياس. مات وهو ابن 77 سنة، وكان كاتب أنس بن مالك بفارس. مات سنة 110هـ أو بعدها. انظر: ابن حجر: تهذيب التهذيب، 190/9-191. والحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، 364/1-365. انظر: الحافظ المزي: تهذيب الكمال في الأسماء والرجال، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1413هـ-1992م، 344/25-354.

(9) ابن عبد البر: المصدر السابق، 368/13-369.

يحل له الخلوة بانفراده إلا أن يكون معها من يحميها لـــحرميّة، فلما ثبت هذا الأصل، وفهم العلماء العلة قالوا: إنها يجوز لها السفر في الرفقة المأمونة الكثيرة الخلق الفضلاء من الرجال.[1]

ثم علق على رأي أبي حنيفة بقوله: «وقال أبو حنيفة: بل عين المحرم شرط، وأعجب له يعلل العبادة، ثم يأتي إلى هذه المسألة ولا يعللها، ويدعي أن المحرم عين معينة فيها، إن هذا لشيء عجاب».[2]:

وأما تحديد أيام السفر بيوم وليلة، أو بثلاثة أيام، كما ورد في الأحاديث فقد قال: عنها ابن حزم: «أما قول أبي حنيفة في التحديد الذي ذُكر فلا نعلم له سلفاً فيه من الصحابة والتابعين».[3]

قلت: والتحديد المذكور الذي قال به الحنفية مأخوذ من النص الصحيح الصريح، فقد جاء في قوله ϕ: ﴿**لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر يوما وليلة وليس معها ذو حرمة**﴾. وفي رواية ﴿**مسيرة يوم**﴾ وفي رواية ﴿**مسيرة ليلة**﴾ ولفظ البخاري ﴿**ثلاثة أيام**﴾. فاشتراط المحرم بهذا التحديد مما يخاف عليها الفتنة، وتزاد (أي الفتنة)بانضمام غيرها إليها فلا يفيد كون النساء الثقات معها –كما قال الجمهور–. وهذا الحديث معلل بدفع خوف الفتنة والزوج ادفع له فيلحق بالمحرم دلالة، ولا خوف فيما دون الثلاثة فلا يتناوله الحديث، فالمحرم شرط الوجوب إن كان بينها أي بين مكان المرأة وبين مكة مسافة سفر أي مسافة ثلاثة أيام ولياليها؛ لأنه لو كان أقل منها يجوز بل محرم.[4] فبان من هذا أن الحنفية يجيزون السفر بدون محرم إذا كانت المسافة أقل من ثلاثة أيام ولياليها.

والحاصل من هذه المسألة ما قاله الإمام النووي: «لا يلزم المرأة الحج إلا إذا أمنت على نفسها بزوج أو محرم، نسب أو غير نسب أو نسوة ثقاة، فأي هذه الثلاثة وجد لزمها الحج بلا خلاف».[5]

---

[1] ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج96/5/3.

[2] ابن العربي: المصدر نفسه، مج96/5/3.

[3] ابن حزم: المحلى بالآثار، 20/5-21.

[4] دامادا أفندي: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، 262/1. وانظر: ابن الهمام: شرح فتح القدير،420/2. والنووي: المجموع شرح المهذب،86/7.

[5] النووي: المصدر نفسه،86/7.

4-كذلك قالوا: كما لا يجوز التغيير بالقياس -كما أسلفنا-، فإنه لا يجوز أيضا بخبر الواحد، ومثله ما جاء في قوله ρ: ﴿**البكر بالبكر جلد مائةٍ وتغريب عام**﴾.[1] زاد النفي في الحقيقة بخبر الواحد؛ لأنه لا يصلح معارضاً للكتاب كالقياس.[2]

ومن هنا قال الحنفية: بأن التغريب والحبس غير واجبين، فمن أوجبهما فقد زاد على كتاب الله عز وجل والزيادة عليه نسخ، ولا يجوز نسخ النص بخبر الواحد، استدلوا أيضا: بأن الله تعالى جعل الجلد جزاء؛ والجزاء اسم لما يقع به الكفاية، فلو أوجبنا التغريب لا تقع الكفاية بالجلد، وهذا خلاف النص. ولأن التغريب تعريض للمغرِب على الزنا؛ لأنه ما دام في بلده يمتنع عن العشائر والمعارف حياء منهم، وبالتغريب يزول هذا المعنى، فيعرى الداعي عن الموانع فيقدم على الزنا.[3]

وقالوا أيضا: إن التغريب والحبس لم يذكرا في آية الجلد، وما ورد من أحاديث التغريب وفعل الصحابة فهو محمول على مصلحة التعزير، فقد روي عن سيدنا عمر d أنه نفى رجلا فلحق بالروم فقال: لا أنفي بعدها أبداً، وعن سيدنا علي d أنه قال: كفى بالنفي فتنة. فدل أن فعلهم كان على طريق التعزير.[4]

قال الكاساني: «ونحن به نقول أن للإمام أن ينفي إن رأى المصلحة في التغريب، ويكون النفي تعزيراً لا حداً».[5]

وفي كشف الأسرار: «لم يعمل علماؤنا به؛ (أي بالتغريب) لأن عمر d نفى رجلا فلحق بالروم مرتداً فحلف وقال: والله لا أنفي أحداً أبداً. فلو كان النفي حداً لما حلف؛ لأن الحد لا يترك بالارتداد، فعرفنا أن ذلك كان بطريق السياسة والمصلحة»[1].

---

(1) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الحدود بألفاظ أخرى، باب: البكران يُجلدان ويُنفَيان، رقم:6831. ومواضع أخرى من الصحيح، انظر: ابن حجر: فتح الباري، 162/12. ومسلم في كتاب الحدود، باب: حد الزنا، بلفظ ﴿**البِكرُ بالبكرِ جلدُ مائةٍ ونفيُ سنةٍ**﴾، مج188/11/7. والترمذي في أبواب الحدود عن رسول الله ρ، باب: ما جاء في الرجم على الثَّيِّب، رقم: 1434. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج166/6/3. وأبو داود في كتاب الحدود، باب: في الرجم، رقم:4415.انظر: أبو داود: سنن أبي داود، 144/4. ابن ماجه في كتاب الحدود، باب: حد الزنا، رقم: 2550. ابن ماجه: سنن ابن ماجه، 852/2-853.

(2) ابن الهمام: المصدر السابق، 242/5-243.

(3) الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 63/7.

(4) الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع،63/7.

(5) الكاساني: المصدر نفسه، 7/ 63-64.

وأجيب عنهم بأن ذكر التغريب في الأحاديث الثابتة باتفاق أهل العلم بالحديث، عن طريق جماعة من الصحابة، وعمل به الخلفاء الراشدون، و لم ينكره أحد فكان إجماعاً منهم.[2]

كما قال الشوكاني: إن أحاديث التغريب قد جاوزت حد الشهرة المعتبرة عند الحنفية فيما ورد من السنة زائداً على القرآن، فليس لهم معذرة عنها بذلك. وقد عملوا بما هو دونها بمراحل، كحديث نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة، وحديث جواز الوضوء بالنبيذ، وهما زيادة على ما في القرآن.[3]

قلت وهذا الرد من الشوكاني غريب وعجيب، فكيف يقيس التغريب في الزنا الذي هو حد من الحدود على أحكام جزئية متعلقة بالطهارة، لم يأت التفصيل فيها على المعهود من أحكام من القرآن الكريم. وقد ردوا حديث المسيء صلاته في عدم اشتراط الطمأنينة في الصلاة، وهذه هي القاعدة عندهم؛ قال ابن رشد: «إن رأي الحنفية مبني على أن الزيادة على النص نسخ، وأنه ليس يُنسَخُ الكتاب بأخبار الآحاد. وقد روي الخلاف في التغريب عن الخلفاء الراشدين فروي عن عمر، وغيره أنه حدَّ و لم يُغرِّب. وروى الكوفيون عن أبي بكر، وعمر، أنهم غَرَّبُوا».[4]

وبعد هذا العرض لرأي المجيزين والمانعين من تأثير تعليل النص على دلالته، وما ورد حولها من نقاش في الفروع الفقهية؛ يتبن بوضح رجحان الرأي الأول؛ القائل بجواز تأثير تعليل النص على دلالته، لقوة أدلته وسلامتها من التناقض والتعارض، على خلاف أدلة الرأي الثاني القائل بعدم جواز

---

(1) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، 66/3.

(2) الإجماع هنا سكوتي، وهو مختلف فيه والذي أختاره الغزالي في المستصفى، أنه ليس بإجماع، ولا حجة، ولا هو دليل على تجويز الاجتهاد في المسألة، إلا إذا دلت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمِرين الرضا وجواز الأخذ به عند السكوت. والدليل عليه أن فتواه إنما تعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه احتمال وتردد. والسكوت متردد، فقد يسكت من غير إضمار الرضا، لسبعة أسباب ذكرها بالتفصيل. ثم علق المحقق في الهامش (1) فقال: فليس ما يسمى بالإجماع السكوتي إجماعا، لكن قد يقال: إنه حجة ودليل، وخاصة على رأي من ذهب إلى قول الصحابي حجة. فهذا الذي انتشر بين الصحابة وسكتوا عليه من أعلى درجات قول الصحابي. لكنه دليل ظني وليس قطعيا؛ وهو معنى قول من قال: «الإجماع السكوتي حجة وليس إجماعاً». وفرق بين كونه حجة وبين كونه إجماعاً، فإن كونه إجماعا يمنع الاجتهاد بخلافه، ويكفر منكره إن كان من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة. وأما كونه حجة فالمراد به أنه دليل ظني كخبر الواحد والقياس، فلا يمتنع المخالفة له بالنظر في أدلة الشرع الأخرى. انظر: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، 359/1-360.

(3) الشوكاني: نيل الأوطار، مج94/7/4. وانظر: رد ابن العربي على الحنفية في عارضة الأحوذي، مج164/6/3-165.

(4) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق وتعليق ودراسة: علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ-1996م، 131/6.

أن تؤثر علة النص على دلالته، وذلك لوجود وفرة من الفروع الفقهية في مذهبهم تتضمن تأثيرا لتعليل النص على دلالته، فإن الناظر في كتبهم يجد أنهم، بعد تقريرهم ما ذهبوا إليه، قد أوردوا كثيرا من الفروع الفقهية التي انتقدت عليهم؛ لأنها تضمنت عود العلة على النص بالتأثير، وأخذوا في الإجابة عنها وتخريجها مخارج أخرى في غالبها تكلف.

هذا باستثناء ما أورده الباقلاني، والجويني اللذين ردا عن كثير من فروع الحنفية الفقهية. فقد نقل الغزالي في المنخول-كما أسلفنا- عن الباقلاني قوله في اجتهاد الحنفية بجواز دفع القيم في الزكوات نظرا لعلة سدّ الحاجة: «وهذا دليل مستنبط من النص يكر على ظاهره بالإبطال والرفع، وهذا الفن باطل».[1] وقال إمام الحرمين: «لا تجوز إزالة الظاهر؛ بمعنى يستنبط منه يتضمن تخصيصه وقصره على بعض المسميات، وهذا إن لم يكن نصا في وضع اللسان في التعليل؛ بحيث لا يقبل إمكان التأويل، فهو ظاهر فيه، فمن أراد أن يزيل هذا الظاهر بقياس كان ما يحاوله مردودا عليه».[2]

وهو ما يؤيد عندي قوة الرأي الأول. قال: الغزالي مجيبا عن بعض إشكال الخصم: «فإن قيل: فالحكم لا يثبت إلا توفيقاً ونصاً فلتكن العلة كذلك قلنا: لا يثبت الحكم إلا توقيفا؛ لكن ليس طريق التوقيف في الأحكام مجرَّدُ النص، بل النصُّ والعموم والفحوى، ومفهوم القول وقرائن الأحوال وشواهد الأصول، وأنواع الأدلة، فكذلك إثبات العلة تتبع طرقه ولا يُقتصر فيه على النص».[3] فإذا تقرر هذا؛ لم يكن القول بتأثير تعليل النص على دلالته قولا بتقديم العقل على النقل، بل هو إعمال للنقل والعقل معا؛ لأن التعليل ليس عملا عقليا محضاً، وإنما هو محاط بقيود شرعية مدلول عليه بأدلة سمعية توقيفية، كما قال الغزالي: «إن الأدلة على العلة لا تكون إلا سمعية، وتعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها، لا يكون إلا بالأدلة السمعية كما يثبت الحكم الشرعي، فلا فرق بين وضع الحكم، وبين وضع العلامة ونصبها أمارة على الحكم».[4] فلا إشكال إذن في القول بتأثير تعليل النص على دلالته، وإن تضمن ما يفهم عند البعض بأنه تقديم للعقل على النقل؛ فإن هذا إنما كان بموافقة الشرع وإقراره. وهو ما يظهر جليا عند تعارض دليلي العموم والعلة،

---

[1] الغزالي: المنخول، ص201.

[2] الجويني: البرهان، 212/1.

[3] الغزالي: المستصفى، 292/2.

[4] الغزالي: المصدر نفسه، 292/2.

فلدفع هذا التعارض والترجيح بين الأدلة، قيل بتخصيص عموم النص بالعلة، وتخصيص العموم صرف للنص عن معناه الظاهر إلى المعنى المؤول، وعليه فالقول: بتخصيص العام بالقياس، ما هو إلا قول: بتقديم مقتضى العلة على مقتضى ظاهر النص عند التعارض، فإذا كان كذلك فأي فرق بين أن يقدم مقتضى العلة المستنبطة من نص ما على مقتضى ظاهر آخر -كما هو الحال في تخصيص العام بالقياس-، وبين أن يقدم مقتضى العلة المستنبطة من نص ما على مقتضى ظاهر النص نفسه الذي استنبطت منه العلة -كما هو الحال في تأثير تعليل النص على دلالته-؟.

وأيضا فإن ظاهر النص قد يقتضي حكما ما في محل ما، والعلة -بطردها- قد تقتضي ذات الحكم في ذات المحل في ذهن المجتهد قصد الشارع إلى المعنى الظاهر من النص، وقد تقتضي العلة -بعكسها- نفي هذا الحكم عن ذات المحل، ويوافقها على ذلك مقتضى المعنى المؤول للنص، فيترجح في ذهن المجتهد قصد الشارع إلى هذا المعنى من النص دون المعنى الظاهر. والأمثلة لهذا الترجيح كثيرة.

وإذا قوى التعليل المعنى المؤول للنص أو رجَّح أحد معاني المشترك ففائدة ذلك عظيمة،؛ وهي تكمن في الكشف عن مقصد الشارع من النص، والحكمة المرداة من التشريع، ومن ثمة تحديد الحكم الشرعي الملائم والمناسب لإرادة الشارع هذه، وفي هذا أمان من الخطأ في تقرير الأحكام الشرعية، وأمان من الخطأ في إتباع ظاهر النص على الإطلاق، ولذلك كان التأويل الصحيح من أنفع مباحث الأصول وأجلها. [1]

الفرع الثالث: أثر الاختلاف في تأثير تعليل النص على دلالته

وأتناول فيه مسألة من المسائل التي كانت مثار نقاش بين الفقهاء والأصوليين؛ وهي:

دفع الزكاة إلى بعضٍ من مصارفها الثمانية

بين الله تعالى مصارف الزكاة فقال: ﴿**إنما الصَّدقاتُ للفقراءِ والمساكين والعَاملين عليها والمؤلفةِ قُلوبُهُم وفي الرِّقاب والغَارِمين وفي سبيلِ الله وابنِ السبيلِ فريضةً من الله والله عليمٌ حَكيمٌ**﴾[التوبة:60].

واختلف العلماء في الواجب على الإمام أو المزكي؛ هل يجب عليه أن يستوعب جميع الأصناف المذكورة في الآية عند أداء الصدقة؟، أو أنه يجزئه الدفع إلى بعض هذه المصارف، دون البعض؟.

---

[1] الزركشي: البحر المحيط، 35/5.

فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنه يجوز للإمام أن يصرفها في صنف واحد أو أكثر من صنف واحد إذا رأى ذلك بحسب الحاجة[1]، وقال الشافعي: وليس لأحد أن يقسمها على غير ما قسمها الله عز وجل عليه ذلك ما كانت الأصناف موجودة. فلا يجوز ذلك، بل يقسمها على الأصناف الثمانية كما سمّى الله تعالى.[2]

وسبب اختلافهم كما ذكر ابن رشد: «مُعارَضةُ اللفظ للمعنى؛ فإن اللفظ يقتضي القسمَةَ بين جميعهم، والمعنى يقتضي أن يؤثر بها أهل الحاجة؛ إذ كان المقصود سَدَّ الخلة، فكان تَعْدِيدُهُم في الآية عند هؤلاء إنما ورد لتمييز الجنس، أعني: أهل الصدقات، لا تشريكهم في الصدقة، فالأول أظهر من جهة اللفظ، وهذا أظهر من جهة المعنى».[3]

ووجه اقتضاء اللفظ لوجوب القسمة على المصارف الثمانية؛ هو أن النص مصرح بإضافة الصدقة للفقراء والمساكين بلام التمليك مع وجود الواو العاطفة الدالة على الجمع والتشريك، وهذا يدل على وجوب اشتراك جميع هذه المصارف في الصدقة لا الاقتصار على بعضها.

ووجه اقتضاء المعنى –أو العلة– لجواز الاقتصار على بعض هذه المصارف، هو أن سدّ الحـــاجة –وهو الغرض المقصود من الصدقة– متحقق وحاصل سواء أدُفعت هذه الصدقة لجميع المصارف أم اقتصر بها على بعضها.

واعترض الشافعية على مذهب الجمهور؛ لأن هذا الاجتهاد يتضمن تعليلا للنص عاد عليه بالتعطيل والإبطال، ومن هنا نقل الجويني عن الإمام الشافعي –رحمه الله– قوله: «أضاف الله تعالى الصدقات بلام الاستحقاق، إلى أصناف موصوفين بأوصاف، فرأى بعض الناس جواز الاقتصار على بعضهم ذاهبًا إلى أن المرعي الحاجة. وهذا في التحقيق تأسيس معنى يعطل تقييدات أمر الله تعالى؛ فلو كانت الحاجة هي المرعية لكان ذكرها أكمل وأشمل، وأولى من الأقسام التي اقتضاها اللفظ ومقتضاها الضبط».[4] ثم قال: «فإذا قال المؤول الغرض التعرض للحاجة في جهة من هذه الجهات، كان معطلاً مؤولاً؛ فإن الحاجة قد لا تستمر في بعض الأصناف، فقد بطل التعويل على الحاجة، فاستبان أن ما صار إليه المتعرضون تعطيل وليس بتأويل».[5]

---

[1] انظر عند المالكية الإمام مالك: المدونة، 342/1-343. وعند الحنفية ابن الهمام: شرح فتح القدير، 259/2.

[2] الشافعي: الأم، 71/2-72. وابن رشد: بداية المجتهد، 122/3-123.

[3] ابن رشد: المصدر السابق، 123/3.

[4] الجويني: البرهان في أصول الفقه، 209/1. ف:477.

[5] الجويني: المصدر نفسه، 209/1.

وقد تابع الشافعي فيما ذهب إليه كثيرٌ من الأصوليين كالقاضي الباقلاني[1]، وإمام الحرمين الجويني[2]، والزركشي[3]، وقال الآمدي في الإحكام: «ومما يلحق بالتأويلات البعيدة -عند الحنفية- ما يقوله بعض الناس في قوله تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين...**﴾[التوبة: 60] من جواز الاقتصار على البعض؛ نظراً إلى أن المقصود من الآية إنما هو دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة، لا دفع الحاجة عن الكل؛ لأن الآية ظاهرة في استحقاق جميع الأصناف المذكورة للصدقة؛ حيث إنه أضافها إليهم بلام التمليك في عطف البعض على البعض بواو التشريك، وما استُنبط من هذا الحكم من العلة يكون رافعاً لحكم المستنبط منه فلا يكون صحيحاً».[4] من هنا كان المُقتصِرُ على الإعطاء لصنف واحد معطلاً لا مؤولاً.[5]

ونقاش بعض الأصوليين اجتهاد الشافعية، في عدم جواز قصر الصدقة على بعض مصارفها؛ لأنه من قبيل إبطال العلة للنص الذي استنبطت منه فقال الغزالي: «قال قوم في قوله تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين...**﴾[التوبة:60] نصٌ في التشريك فالصرف إلى واحد إبطال له»[6]؛ أي للنص الصريح. ثم قال: «وليس كذلك عندنا، بل هو عطف على قوله تعالى: ﴿**ومنهم من يلمِزُكَ في الصدقات فإن أُعطُوا مِنهَا رَضُوا وإن لم يُعطوا منها إذا هم يَسْخَطُونَ ولو أنهم رَضُوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سَيُؤتِينا الله من فضله ورسوله إن إلى الله راغبون**﴾[التوبة: 58-59] إلى قوله تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين...**﴾[التوبة: 60]؛ يعني أن طمعهم في الزكاة مع خلوهم عن شروط الاستحقاق باطل. ثم عدَّد شروط الاستحقاق، ليبين مصرف الزكاة، ومن يجوز صرف الزكاة إليه. فهذا محتَمَل، فإن مَنَعُه-أحدٌ- فللقصور في دليل التأويل، لا لانتفاء الاحتمال».[7]

ومن الذين ناقشوا رأي الشافعية أيضا، ابن الحاجب المالكي وهو بصدد بيان أمثلة التأويلات البعيدة؛ حيث قال: «وقد عد بعضهم قول مالك في قوله تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء**

---

(1) الغزالي: المنخول، ص212.

(2) الجويني: المصدر السابق، 209/1-210.

(3) الزركشي: البحر المحيط، 55/5.

(4) الآمدي: الإحكام، 56/3-57.

(5) الزركشي: المصدر السابق، 55/5.

(6) الغزالي:المستصفى، 55/2. وانظر له كذلك: شفاء الغليل، ص96.

(7) الغزالي: المستصفى، 55/2.

والمساكين...﴾[التوبة:60] إنه لبيان المصرف من ذلك وليس منه -أي من التأويلات البعيدة-؛ لأن سياق الآية من الردّ على لمزهم في المعطين ورضاهم في إعطائهم، وسخطهم في منعهم يدل عليه».[1]

ومنهم كذلك أصوليو الحنفية؛ فقد نقل صدر الشريعة -عن البزدوي[2]- قوله: «اللام في قوله تعالى: ﴿**للفقراء**﴾ للعاقبة وليس للتمليك وإنما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك؛ فيلزم حينئذ دفع مِلك شخص إلى شخص آخر».[3] وجاء في كشف الأسرار: «اللام للعاقبة؛ أي يصير لهم لعاقِبتِه؛ أو لأنه واجب لهم بعد ما صَارَ صدقةً، وذلك بعد الأداء إلى الله تعالى، فصَارُوا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة. وهذه الأسماءُ أسبابُ الحاجة وهم بجملتهم للزكاة مثل الكعبة للصلاة..وكان قول الشافعي تغييراً بأن جعل الزكاة حقاً للعباد، وهو خطأٌ عظيمٌ».[4]

وأفاد الجصاص في أحكام القرآن: «أن ظاهر الكتاب يدل على هذا قال تعالى: ﴿**إن تُبْدُوا الصَّدقاتِ فَنِعِمَا هِيَ وإن تُخفُوهَا وتُؤتُوهَا الفُقَرَاءَ فهُوَ خَيْرٌ لَّكُم**﴾[البقرة:270]. وذلك عموم في جميع الصدقات؛ لأنه اسم للجنس لدخول الألف واللام عليه، فاقتضت الآية دفع جميع الصدقات إلى صنف واحد من المذكورين وهم الفقراء، فدل على أن مراد الله تعالى في ذكر الأصناف إنما هو بيان أسباب الفقر لا قِسمَتُها على ثمانية. ويدل عليه أيضا قوله تعالى: ﴿**والذين في أموالِهم حقٌ مَعلُومٌ لِلسَّائِل والمَحْرُومِ**﴾[المعارج:24-25]. وذلك يقتضي جواز إعطاء الصدقة لهذين دون غيرهما وذلك ينفي وجوب قسمتها على ثمانية».[5]

ويتلخص مما سبق؛ أن الخلاف في المسألة يدور حول معنى اللام في الآية: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين...**﴾، فإن قيل بأنها للتمليك اقتضى ذلك وجوب التشريك. وإن قيل بأنه لبيان العاقبة أو للأهلية والانتفاع اقتضى ذلك جواز الاقتصار على بعض المصارف دون البعض. وإن قيل بأنها مشترك لفظي بينهما توقف الأمر في هذه المسألة على دليل خارجي، كما نقل الزركشي عن بعض الحنفية قوله: «فإن كان معنى اللام مشترك بين الجهتين، مفتقر إلى البيان في الحالين، فيكون

---

[1] ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل، ص147.

[2] عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار على أصول البزدوي، 339/3.

[3] صدر الشريعة: التنقيح في حل غوامض التوضيح، 61/2.

[4] عبد العزيز البخاري: المصدر السابق، 370/3.

[5] الجصاص الرازي: أحكام القرآن، 345/4.

كل واحد مفتقراً إلى الدليل، أو نُسلَّم ظُهور ما قالوه، فتخرج المسألة عن تعطيل النصوص وتكون من التأويلات المقبولة التي يحتاج من صار إليها إلى دليل يُعضِّدُهُ».[1] وقال في فصل الصريح والكناية: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين**...﴾ وعلى المعنى الأول أخذ الشافعي وهو أظهر، وقول مالك ممكنٌ إن عُضِّدَ بدليل خارجي.[2]

ثم عقب على المسألة فقال: «أن اللام وإن لم تكن نصاً في إفادة معنى المِلك؛ -لأنها حقيقة في الاختصاص- إلا أنها ظاهرة فيه؛ أي في المِلك، وهذا يعني أنها مؤولة -مجازا- في إفادة معنى بيان العاقبة وهو الراجح».[3] وقد صار الجمهور إلى أن اللام في آية المصارف محمولة على المعنى المؤول؛ وهو الأهلية والانتفاع وبيان العاقبة. وهذا هو الراجح للاعتبارات الآتية:

- أن سياق الآية جاء للرد على الطامعين في الزكاة؛ ببيان أنهم ليسوا من أهلها، وإنما أهلها أصحاب هذه المصارف المذكورة كما أشار إليه الغزالي وابن الحاجب.

- دليل التعليل؛ فإن القول بأن القصد من أداء الزكاة هو سد الحاجة، يقتضي جواز الصرف إلى بعض المصارف؛ لأن العلة المراد تحقيقها حاصلة في مثل هذه الحالة.

- ما ورد من أحاديث وعمل الصحابة، يدل على الاقتصار على بعض المصارف دون بعض.[4]

وبناء عليه فإن الرأي الراجح في هذه المسألة؛ هو رأي الحنفية والمالكية، الذين قالوا بجواز الاقتصار في دفع الزكاة إلى بعض مصارفها، وهذا لم يتضمن تعليلا للنص الشرعي، بحيث عاد عليه بالتعطيل والإبطال -كما زعم الخصم- وإنما عاد عليه بمساعدة أدلة أخرى خارجة-بالتأويل حيث صرفته من الدلالة على المعنى الظاهر إلى الدلالة على المعنى المؤول وهو الصحيح.

المبحث الثاني: الوصف الشبهي والتعليل به

قبل الحديث عن الأبعاد الأصولية لمسألة التعليل من خلال مسلك الوصف الشبهي، الذي يعد من أهم مسالك العلة العقلية؛ إذ هو محل تجاذب الآراء، ومحط اختلاف أنظار المجتهدين، وعلى قدر

---

[1] الزركشي: البحر المحيط، 56/5.

[2] الزركشي: المصدر نفسه، 151/3.

[3] الزركشي: المصدر نفسه، 55/5-56.

[4] الإمام مالك: المدونة، 342/1-343. وانظر: ابن الهمام: شرح فتح القدير، 259/2-260.

معرفته وإدراك حقيقة التعليل به، يكون التعمق في علم الأصول والفقه، والرسوخ في مراتب الاجتهاد. وسوف أتناول ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف الشبه وغلبة الأشباه في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: آراء الأصوليين في التعليل بالوصف الشبهي.

المطلب الثالث: أثر الاختلاف في حجية الوصف الشبهي.

المطلب الأول: تعريف الشبه وغلبة الأشباه في اللغة والاصطلاح

قبل الولوج في عرض آراء الأصوليين في التعليل بالوصف الشبهي، وما كان فيها من اختلاف بينهم؛ حيث اعتبره البعض ورفضه البعض الأخر، وذلك لغموض مرتبته وصعوبة تمييزه عن المخيل والطرد، وإجرائه على نهج لا يمتزج بأحدهما، فكان لازما علينا أن نحدد معناه في اللغة ومفهومه في اصطلاح الأصوليين، ثم نبين بعد ذلك بعض الآثار والفروع المترتبة على اعتباره، حتى يتضح لنا جليا البعد الأصولي لهذه الجزئية .

الفرع الأول: تعريف الشبه لغة واصطلاحا

أولا: معنى الشبه في اللغة

الشِّبْهُ والشَّبَهُ والشَّبيهُ؛ المِثلُ والجمع أشباه، وأشبه الشيءُ الشيءَ ماثله واختلط به.[1] وإذا اتضح هذا فإن كلمة الشبه في اللغة تطلق على عدة معان مختلفة منها:

أ- المماثلة: فيقال الولد شبه أبيه؛ أي يماثله في صفاته، وجاء في المثل: «من شابَهَ أباه فما ظلم».[2]

والتشبيه التمثيل، ومنه المتشابهـــات بمعنى المتماثلات، وفي قوله تعالى: ﴿**ولكن شبّه لهم**﴾[النساء: 157]؛ أي وقعت لهم المشابهة والمماثلة في الصورة.[1]

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، 2189/4.

[2] ابن منظور: المصدر نفسه، 2189/4.

وفي رسالة عمر بن الخطاب dإلى أبي موسى الأشعري: «**واعرف الأمثال، ثم اعـــمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق**»[2]؛ فالأمثال والأشباه كلها أقيسه عقلية، ينبه بها الله عباده على أن حكم الشيء حكم مثله؛ وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلا تتضمن تشبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما في الحكم.[3]

ب- الاختلاط والالتباس: يقال: اشتبه عليه الأمر؛ أي اختلط بغيره، ومنه «شبه على فلان»؛ أي خلَّط عليه الأمر حتى اشتبه بغيره، واشتبهت القبلة؛ أي لم تتميز و لم تتضح، واشتبهت؛ أي التبست.[4] وشبه عليه الأمر تشبيها التبس عليه، وفي القرآن المحكم والمتشابه، وتشابها واشتبها أشبه كل منهما الآخر حتى التبسا.[5]

والشبهة؛ هي أن لا يتميز أحد الشيئين من الآخر لما بينهما من التشابه عينًا كان أو معنىً.[6]

فالشبه على هذا النحو؛ هو الأمر الذي لم يظهر و لم يتميز والتبس بغيره التباسا تاما.

وبناء عليه يمكن القول بأن الشبه بمعناه اللغوي الأول؛ يطلق على عملية القياس عموما، فكل قياس شبه؛ وذلك لأن الجامع بين الفرع والأصل تماثلهما في صفة ما، قال الغزالي: «اعلم أن اسم الشبه يطلق على كل قياس، فإن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه».[7] وليس كل شبه معتبر في القياس؛ لأن العلة إن كانت مؤثرة بذاتها سميت مناسبة، وإن لم تكن مؤثرة بذاتها سميت طردا ومشابهة.

---

(1) ويحتمل أن يكون المعنى ولكن شبه لليهود الأولين والآخرين خبر صلب المسيح؛ أي اشتبه عليهم الكذب والصدق، وتكون على هذا اللام، لام الأجل؛ أي التبس الخبر كذبه بالصدق لأجلهم؛ أي لتضليلهم. انظر: الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 21/6.

(2) ذكره بسنده الخطيب البغدادي في كتاب الفقيه والمتفقه، 200/1. وأخرجه الدارقطني في كتاب الأقضية والأحكام، رقم: 4425، انظر: الدارقطني: سنن الدارقطني، عالم الكتب، ط2، 1403هـ-1983م، 132/04. والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب: لا يحيل حكم القاضي على المقضي له والمقضى عليه، دار الفكر، 150/10. وقد احتفى به ابن القيم في أعلام الموقعين، عند حديثه عن النوع الرابع من الرأي المحمود، وذكره بسنده، ثم قال: «وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه و إلى تأمله و تفقه فيه»، انظر: ابن القيم: أعلام الموقعين، 85/1-86.

(3) ابن القيم: المصدر نفسه، 130/1.

(4) ابن منظور: لسان العرب، 2190/4.

(5) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، 299/4.

(6) المناوي: التوقيف على مهمات التعريفات، ص422-423.

(7) الغزالي: المستصفى، ص318.

وقال الزركشي: «الشبه ويسميه بعض الفقهاء الاستدلال على مثله، هو عام أريد به خاص، إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس؛ لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبها بالأصل بجامع بينهما».[1]

وليس هذا على إطلاقه، فإن للأصوليين تفصيلات دقيقة في كتب الأصول، بين الوصف الشبهي والوصف الطردي في مسالك العلة.

ثانيا: معنى الشبه اصطلاحا

اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفهم للشبه اصطلاحا اختلافا كثيرا، حتى قال إمام الحرمين: «لا يتحرر في ذلك عبارة مستمرة في صناعة الحدود»[2]، وقال الجلال المحلي[3]: «وقد تكاثر التشاجر في تعريف هذه المنـــزلة»[4]، والسر في ذلك أن الوصف الشبهي وسط بين الوصف المناسب، والوصف الطردي، وفيه شبه بكل منهما، ولذلك سمي الشبه فكان تميزه عنهما عسيرا، ولهذا وقع الاضطراب في تعريفه، والذين عرفوه اختلفوا في تحديد ماهيته.

فذهب بعضهم إلى إنه: يفيد المناسبة، أو يوهم ذلك على ما ذكر الغزالي في شفاء الغليل[5]، فالشبه بهذا المعنى هو: الوصف الذي يظن به صلاحيته للمناسبة من جهة ذاته.

وذهب بعضهم الآخر؛ إلى أنه الوصف الذي لا يفيد المناسبة لذاته، ولكنه يستلزمها بالتبع، كما ذكر ذلك الرازي في المحصول[6]، والقرافي في شرح تنقيح الفصول؛ حيث قال: «هو الوصف الذي لا يناسب لذاته ويستلزم المناسبة لذاته، وقد شهد الشرع لتأثير جنسه القريب في جنس الحكم القريب».[7] فهو بهذا المعنى الوصف المقارِن للحكم لا يناسب بالذات لكنه يستلزم المناسبة.

---

(1) الزركشي: البحر المحيط،300/7.

(2) الجويني: البرهان، 53/2، (الفقرة: 825).

(3) هو محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي الشافعي، أصولي، مفسر. مولده بالقاهرة سنة 791هـــ، ووفاته بها سنة 791هـــ. وكان يقال له: تفتازاني العرب.كان مهيبا صدّاعا بالحق، يواجه بذلك الظلمة الحكام، ويأتون إليه، فلا يأذن لهم، وعرض عليه القضاء الأكبر فامتنع. وصنف كتابا في التفسير أتمه الجلال السيوطي. فسمي تفسير الجلالين، وله كنـــز الراغبين في شرح المنهاج في فقه الشافعية، والبدر الطالع، في حل جمع الجوامع في أصول الفقه، وشرح الورقات في الأصول، والأنوار المضيَّة شرح مختصر للبردة، والقول المفيد في النيل السعيد، و الطب النبوي. انظر: الزركلي: الأعلام، 333/5.

(4) العطار: حاشية العطار على جمع الجوامع، على شرح الجلال المحلي، 332/2.

(5) الغزالي: شفاء الغليل، ص306.

(6) الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، القسم الثاني، 277/2-278. في قياس الشبه.

(7) القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص306.

وهذا ما يمكن أن يتلخص في إطلاقين اثنين:

– الإطلاق الأول: ويراد به الوصف الشبهي؛ وهو بهذا المعنى من العلل الجامعة.

– الإطلاق الثاني: ويراد به المعنى المصدري؛ أي أن كون المصدر شبيها، وهو بهذا المعنى مسلك من المسالك المثبتة للعلية.[1]

لكن المنقول عن أكثر المحققين من الأصوليين؛ أن الوصف الشبهي هو الوصف الذي لا تظهر مناسبته بعد البحث، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام، فهو دون المناسب؛ لأنه غير ظاهر المناسبة في ذاته؛ بمعنى أن العقل لا يدرك ملائمته للحكم، وإنما علم من التفات الشارع إليه أنه مناسب على الإجمال، بما يترتب على مشروعية الحكم لأجله من مصلحة؛ لأن الله إنما شرع الأحكام لمصالح العباد. بخلاف المناسب؛ كالإسكار للتحريم، والصغر للولاية. وهو أيضا فوق الطردي؛ لأن الشارع لم يلتفت إليه –الوصف الطردي– في شيء من الأحكام؛ ولكونه وسطا بين المناسب والطردي وفيه شبه بكل منهما؛ سمي الشبه.[2]

وهذا التعريف هو الذي اختاره صاحب نبراس العقول وقال: «هو الصحيح».[3] وقد نقله الآمدي عن أكثر المحققين وقال: «هو الأقرب إلى قواعد الأصول».[4] وذكر الغزالي قريبا من هذا التعريف.[5]

الفرع الثاني: تعريف غلبة الأشباه لغة واصطلاحا

أولا: معنى غلبة الأشباه لغة

غَلَبَ يَغْلِبُ عليه الشيء كثر عنده، وكان أكثر خصاله، فيقال: غلب على فلان الكرم؛ أي هو أكثر خصاله.[6]

فغلبة الأشباه بهذا المعنى هي المشابهة والمماثلة بين قياسين مناسبين، وأغلب ما يكون ذلك في الأحكام غير معقولة المعنى.

---

(1) البناني: حاشية البناني على جمع الجوامع، 287/2.

(2) الآمدي: الإحكام، 296/3.

(3) عيسى منون: نبراس العقول، ص353.

(4) الآمدي: الإحكام، 296/3.

(5) الغزالي: المستصفى، 319/2.

(6) ابن منظور: لسان العرب، 3279/5. وانظر: جماعة من كبار اللغوين: المعجم العربي الأساسي، ص898.

ثانيا: معنى غلبة الأشباه اصطلاحا

هو القياس الذي يجمع فيه بين فرع متردد بين قياسين مناسبين، أحدهما الغالب شبهه في الحكم والصفة على شبهه بالآخر فيهما.[1] فقياس غلبة الأشباه إذن هو: إلحاق فرع بأكثر الأصلين شبها في الصفات التي تعتبر مناطا للحكم.

وحاصله أن يتردد فرع بين أصلين لمشابهته لكل منهما، فيلحق بأعظمهما شبها في صفات مناط الحكم؛ كاشتراط النية في الوضوء بين الجمهور والحنفية، قال ابن رشد: «وسبب اختلافهم تردد الوضوء بين أن يكون عبادة محضة؛ أعني غير معقولة المعنى، وإنما يقصد بها القربة فقط؛ كالصلاة وغيرها، وبين أن يكون عبادة معقولة المعنى؛ كغسل النجاسة...والوضوء فيه شبه بين العبادتين ولذلك وقع الخلاف فيه؛ وذلك أنه يجمع عبادة ونظافة، والفقه أن ينظر بأيهما هو أقوى شبها، فيلحق به».[2] وهذا لا نزاع في حجيته واعتباره عند الأصوليين، فقد صرح الغزالي في المستصفى، بأنه ليس محل خلاف.[3] وذكر الجويني في البرهان قريبا منه.[4]

والخلاصة: إن القياس محل النزاع، هو الذي يجمع فيه بين الفرع والأصل بوصف شبهي، وهو القياس المسمى: **قياس الشبه**. ونحاول فيما يأتي عرض آراء الأصوليين في حجيته.

المطلب الثاني: آراء الأصوليين في التعليل بالوصف الشبهي

اتفق القائلون بالقياس على أنه إذا وجدت العلة المؤثرة على اصطلاح الحنفية، أو الملائمة على اصطلاح الجمهور، فإن التعليل بها صحيح، والقياس المبني عليه صحيح كذلك، وهو قياس العلة، وهو مقدم على غيره من الأقيسة.

فمهما أمكن إثبات الحكم في الحادثة بقياس العلة، فلا يصار إلى غيره، فإذا تعذر قياس العلة وثمة حاجة إلى تعليل النص لاستنباط حكم الواقعة المستجدة، ولم يوجد إلا وصف شبهي، فهل يصح التعليل به؟ وهل يصح القياس بالجمع بين الفرع والأصل بوصف شبهي؟

---

(1) الإسنوي: نهاية السول، 866/2.

(2) ابن رشد: بداية المجتهد، 349/1-350.

(3) الغزالي: المستصفى، 334/2.

(4) الجويني: البرهان، 54/2.

في هذا خلاف بين القائلين بالقياس، وقبل أن نخوض في غمار المسألة نشير إلى أن الوصف الشبهي على قسمين:

الأول: الشبهي الثابت بنص أو إجماع؛ وذلك بأن ينص الشارع على علية وصف لا تظهر مناسبة بينه وبين الحكم في ذهن المجتهد، أو يجمع المجتهدون عليه؛ فهذا الشبهي لا خلاف في جواز التعليل به.

الثاني: الشبهي الذي لم ينص، أو يجمع على عليته قطعا، و لم يعرف بالتفات الشارع إليه دون النص عليه في بعض أحكامه.

وهذا القسم وقع الخلاف بين القائلين بالقياس في إفادته للعلية، وهل هو مسلك من مسالكها؟ ومن ثَمَّ هل يصح القياس المبني عليه، والمسمى قياس الشبه؟.

وقد ردّ بعض المعاصرين كالعلامة عيسى منون الخلاف في هذه الجزئية إلى ثلاثة مذاهب.[1]

كما أرجعها بعضهم إلى أربعة مذاهب[2]، والتحقيق أن المذاهب اثنان: مذهب القائلين به، ومذهب المنكرين له، وأما الثالث وهو مذهب من يشترط ورود دليل منفصل على كون الشبهي صالحا للتعليل فهو راجع إلى مذهب المنكرين كما سنوضحه فيما بعد، على النحو الآتي:

الفرع الأول: القول بحجية الوصف الشبهي

وبه قال جمهور العلماء من المالكية، والشافعية، والحنابلة، كما نقل الباجي[3]في أحكام الفصول حيث قال: «وأكثر شيوخنا على أنه صحيح».[4]

وقال الزركشي: «إنه حجة وحكاه أحمد القرطبي[1] عن أصحابنا وأصحابهم».[2]

---

[1] عيسى منون: نبراس العقول، ص363.

[2] عبد الحكيم السعدي: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، ص463.

[3] أحمد بن سليمان بن خلف التميمي الباجي الفقيه، أبو القاسم بن القاضي أبي الوليد الحافظ العالم المتفنن المؤلف المتقن، رحل إلى المشرق سنة426هـ وحج أربع حجج وأقام بكة أربع أعوام، كما أقام ببغداد ثلاثة أعوام يدرس بها ويقريء الحديث، صنف كتبا كثيرة نافعة منها: ألف كتابه معيار النظر وكتاب سر النظر وكتاب التسديد إلى معرفة التوحيد وإحكام الفصول وترتيب الحجاج والمنتقى شرح فيه موطأ مالك في سبع مجلدات وهو أحسن كتاب ألف في مذهب مالك وغير ذلك وهي ثلاثون مؤلفا، وتوفي سنة474هـ. انظر: محمد مخلوف: شجرة النور الزكية،1/120-121.

[4] الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، حققه وقدم له: د عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1407هـ-1986م، ص629، فقرة:661.

بل هو مذهب الإمام الشافعي في الرسالة كما جاء في باب البيان الخامس: «وموافقته –القياس– تكون من وجهين؛ أحدهما أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء أو أحله لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى في ما لم ينص بعينه كتاب ولا سنة أحللناه أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال أو الحرام.

أو نجد الشيء يشبه الشيء منه والشيء من غيره، ولا نجد شيئا أقرب به شبها من أحدهما فنلحقه بأولى الأشياء شبها به».[3]

فبمقابلة الشافعي قياس الشبه لقياس العلة، دليل على أن قياس الشبه إلحاق للفرع بالأصل بوصف يشبهه لم يعرف كونه علة للأصل، كما أن إلحاقه الفرع بأولى الأشياء شبها به اعتبار منه لقياس الشبه، وكذلك إلحاقه الفرع بالأصل الذي يشبهه في خصلتين دون الأصل الذي يشبهه في خصلة واحدة اعتبار منه لقياس غلبة الأشباه، ومن هنا نقول: إن الشافعي يحتج بقياس الشبه، وقياس غلبة الأشباه.

وذكر ابن النجار في الكوكب المنير، أنه مذهب الحنابلة حيث قال: «فإن عدم إمكان قياس العلة حجة؛ أي فقياس الشبه حجة عندنا وعند الشافعية، حتى قال ابن عقيل: لا عبرة بالمخالف».[4] بدليل:

1- من القرآن

قوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾ [الحشر: 2]؛ ووجه الدلالة أن الله سبحانه أمر بمطلق الاعتبار، وهو مجاوزة الحالة إلى مثيلاتها، والانتقال من الشيء إلى غيره، وذلك متحقق في القياس

---

(1) هو أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن مضاء بن عمير اللخمي، الجيَّاني الأصل، القرطبي، قاضي الجماعة، أبو العباس، نشأ منقطعا إلى طلب العلم، وعُني بلقاء الشيوخ، والأخذ عنهم، فكان أحد من خُتِمَت المائة السادسة من أفراد العلماء وأكابرهم، ذاكراً لمسائل الفقه، عارفاً بأصوله، متقدماً في علم الكلام، ماهراً في كثير من علوم الأوائل، ولد بقرطبة سنة 513هـ، ومات باشبيلية سنة 592هـ، ومن مؤلفاته: المشرِق في إصلاح المنطق وهو لباب كتاب سيبويه، الرد على النحويين وتنزيه القرآن عما لا يليق بالبيان. انظر: ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ص 116-117. وعمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، 268/1.

(2) الزركشي: البحر المحيط،298/7.

(3) الشافعي: الرسالة، باب: البيان الخامس، ص40.

(4) ابن النجار: الكوكب المنير، 190/4. وانظر: آل تيمية: المسودة، ص375.

الشرعي، الذي يشمل جميع حالات العلة سواء كانت ثابتة بالنص، أو بالإجماع، أو بمناسبة أو بشبه؛ إذ لا تقييد في الآية، وهذا هو المعتمد عند المحققين من أهل اللغة والتفسير، فقد روي عن ثعلب أنه قال: «الاعتبار أن يعقل الإنسان الشيء فيفعل مثله أو يفرع عليه مثله»[1]، كما أن سيدنا عبد الله بن عباس dفسر الاعتبار بالقياس، حين قال في ديّة الأصابع: اعتبرها بها؛ وأراد بذلك نقل حكم الأصابع إلى الأسنان، والأصل في الإطلاق الحقيقة[2]، قال ابن عاشور: «والاعتبار النظر في دلالة الأشياء على لوازمها وعواقبها و أسبابها وهو افتعال من العبرة، وهي الموعظة».[3]

وقد نوقش هذا الدليل من المنكرين للقياس بصفة عامة، ولقياس الشبة بصفة خاصة؛ حيث قالوا: «إن الآية ليست أصلا بوجه من وجوه القياس، ولا علم أحد قط في اللغة التي نزل بها القرآن أن الاعتبار هو القياس، وإنما أمرنا تعالى أن نفكر في عظيم قدرته في خلق السموات والأرض، وأخذ العبرة بما حل بالعصاة»،[4] ومن هنا قالوا: إن الشيء إذا نص الله عليه بلفظ يدل على أنه سبب لحكم ما في مكان ما، فلا يكون سببا البتة في غير ذلك الموضع لمثل ذلك الحكم أصلا.[5]

يقول ابن حزم: «وما فهم أحد قط من اعتبروا حكموا للشيء بحكم نظيره، وهذا تحريف للكلم عن مواضعه والقول على الله تعالى بالباطل وبما لم يقل».[6]

وأجيب: عنهم بأن في الآية صيغة عموم تقتضي العمل بكل قياس بل هي مطلقة، فيكفي في العمل بها العمل بالقياس العقلي. كما أن الأمر بالاعتبار وهو ردّ الشيء إلى نظيره بأن يحكم بحكمه، يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والقياس الشرعي، وسوق الآية للاتعاظ فتدل عليه عبارة وعلى القياس إشارة.[7]

وأجيب عنهم أيضا أن المقصود من الآية إعمال الرأي في أحوالهم بالامتناع مما كان مهلكاً لمن قبلهم حتى لا يهلكوا ومباشرة ما كان سببا لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك، ومما يعلم بحاسة السمع ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود، وليس ذلك من حكم الشريعة في شيء فقد كان

---

(1) ابن القيم: أعلام الموقعين، 246/1.

(2) الآمدي: الإحكام، 29/4.

(3) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص72/28. وانظر: القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص299.

(4) ابن حزم: الإحكام، مج405/8/2.

(5) ابن حزم: المصدر نفسه، مج592/8/2.

(6) ابن حزم: المحلى، دار الفكر،363/9.المسالة: 1776.

(7) الألوسي: روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 42-41/28.

الوقوف على معاني اللغة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة. وعلى ذلك يحمل ما يدرك بالحس والعيان مثل المثلات والكرامات يحمل على ما ورد من الأمر بالاعتبار.[1]

وقيل الاعتبار التبين ومنه قوله تعالى إخباراً ﴿**إن كنتم لِلرُّؤْيا تَعْبُرُون**﴾ [يوسف: 43]؛ تبينون والتبين الذي يكون مضافاً إلينا هو إعمال الرأي في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره، فيكون داخلا تحت الأمر بالقياس؛ لأنه رد الشيء إلى نظيره.[2]

وذكر بعض الأصوليين: أن الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة عن الشيء إلى غيره مشتق من العبور فثبت بهذا الاستعمال كون الاعتبار حقيقة في الانتقال والمجاوزة إلى الغير وذلك متحقق في القياس

فإنه عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع فكان داخلا تحت الأمر.[3]

2- من السنة

- ما ورد عن النبي ﷺ أنه أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن قاضيا وسأله: ﴿**بم تحكم؟ قال: بكتاب الله فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله، قال فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي وآلو -أي لا أقصر- فقال النبي ﷺ:الحمد لله الذي وفَّقَ رَسُولَ رسُولِ الله لما يحبه ويرضاه رسول الله**﴾.[4]

---

[1] عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، 275/3.

[2] عبد العزيز البخاري: المصدر نفسه، 275/3-276.

[3] عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، 276/3.

[4] أخرجه أبو داود في كتاب الأقضية، باب: اجتهاد الرأي في القضاء، رقم: 3592. انظر: أبو داود: سنن أبي داود، 303/3. والترمذي في أبواب الأحكام، باب: ما جاء في القاضي كيف يقضي، رقم:1327. وقال أبو عيسى: «هذا حديثُ لا نعرفُهُ إلا من هذا الوَجهِ، و ليس إسنَادُهُ عندي بِمُتصل». انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج3/6/58-59. وأخرجه الدارمي في المقدمة، باب: الفتيا وما فيه من الشدة، رقم:167. انظر: الدارمي، سنن الدارمي،60/1. وابن عبد البر: في جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، 55/2-56.

قلت: وقد اختلف الناس في هذا الحديث فمنهم من انتصر لصحته، كالخطيب البغدادي: في كتاب الفقيه والمتفقه، 188/1-189. وابن العربي: في عارضة الأحوذي، مج57/6/3. حيث قال: «اختلف الناس في هذا الحديث، فمنهم من قال: إنه لا يصح، ومنهم من قال: هو صحيح.والدينُ: القول بصحته». وابن القيم: أعلام الموقعين،202/1. واستدل به الشاطبي على أن رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار. انظر: الموافقات، 7/4.

ومنهم من قال لا يصح كنفاة القياس وعلى رأسهم ابن حزم الظاهري: الإحكام، مج438/7/2-439؛ حيث قال: «هذا حديث ساقط، ظاهر الكذب والوضع». وقال مصحح التيسير: «أورد الجوزقاني هذا الحديث في الموضوعات، وقال هذا حديث باطل جاء بإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة» انظر: تعليق عبد الله دراز، بهامش الموافقات، 7/4-8.

ووجه الدلالة من هذا الحديث، أن النبي ﷺ أقر معاذ بن جبل على الاجتهاد برأيه، دون تفريق بين اجتهاد واجتهاد، وقياس الشبه نوع من الاجتهاد بالرأي في تحصيل وصف صالح لإضافة الحكم إليه، فدل ذلك على جوازه.

وقد نوقش هذا الدليل؛ بأنه مخالف لعموم قوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم**﴾ [المائدة: 4]؛ إذ كيف يؤخذ الدين بعد ذلك بما لا يوجد في القرآن عن طريق الرأي، سواء كان قياس علة، أو قياس شبه، وكذلك من المحال البين، أن يقول الله تعالى مخاطبا رسوله ﷺ: ﴿**لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ [النحل: 44]، ثم يقع في الدين ما لم يبينه عن طريق الرأي.

وأجيب عنه: بأن هذا من أفحش الجمود والقعود عن استعمل العقل والرأي، ولو كان المسلمون بهذا الفهم لتعطلت الشريعة ولتوقف الاجتهاد، وأما عموم الآية فهو أصل في إطلاق ملكات الرأي والاجتهاد؛ لأن النصوص محدودة معدودة، والحوادث متجددة مع الحياة غير محدودة لا معدودة، ومن هنا كان الأمر بتتبع النظائر وحفظها، ليقاس عليها ما ليس بمنقول، ومن ذلك قياس الشبه.

– ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ جاءه أعرابي فقال: ﴿**يا رسول الله إن امرأتي وَلَدَتْ غُلاماً أسوَدَ، فقال: هلْ لكَ من إبلٍ؟ قال: نعم، قال: فمَا ألوَانُهَا، قال: حُمْرٌ، قال: فهَلْ فِيهَا من أَوْرَقٍ[1]؟ قال: نعم، قال: فأنَّى تَرَى أتَى ذلك؟ قال: أراهُ عِرقٌ نَزَعَهُ، قال: فلعل ابنك هذا نزعهُ عِرقٌ**﴾.[2]

---

[1] الأورق: فهو الذي فيه سواد ليس بصاف ومنه قيل للرماد أورق وللحمامة ورقاء وجمعه ورق. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج133/10/5.

[2] أخرجه البخاري في صحيحه بهذا اللفظ في كتاب الحدود، باب: ما جاء في التعريض، رقم: 6847. وفي مواضع أخرى. انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، 182/12،. ومسلم في كتاب اللعان، بدون ترجمة، انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج133/10/5-134. وأبو داود في كتاب الطلاق، باب: إذا شك في الولد رقم: 2260، بلفظ: ﴿**قال: عسى أن يكون نزعه عرق**﴾. انظر: أبو داود: سنن أبي داود، 278/2-279. وابن ماجه في كتاب النكاح، باب: الرجل يشك في ولده، رقم:2002، انظر: ابن ماجه: سنن ابن ماجه، 645/1. والنسائي في كتاب الطلاق، باب: إذا عرض بامرأته وشكت في ولده وأراد الانتفاء منه، رقم: 3478. انظر: السيوطي: سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي، 489/6. والترمذي في أبواب الولاء والهبة عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في الرجل ينتفي من ولده، رقم: 2128، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج219/8/4.

ووجه الدلالة من الحديث، أن النبي ﷺ شبه حال نزع الغلام من أجداده، بنـــزع عرق الإبل من أصولها، وهو جمع بشبه محض، فكان قياس شبه حجة، قال النووي: ومعنى نزعه أشبهه واجتذب إليه، فكأنه جذبه إليه لشبهه، وفيه إثبات القياس والاعتبار بالأشباه وضرب الأمثال[1].

ونوقش هذا الاستدلال أن النبي ﷺ قد أبطل قياس الشبه؛ لأن الرجل جعل خلاف ولده في شبه اللون علة لنفيه عن نفسه، بدليل ترجمة الحديث عند النسائي باب: إذا عرض بامرأته وشكت في ولده وأراد الانتفاء منه، فأبطل رسول الله ذلك، وأخبره أن الإبل الورق قد تلد الإبل الحمر. فأبطل ﷺ أن تتساوى المتشابهات في الحكم. ومن غير المعقول أن نقيس ولادات الناس على ولادات الإبل. ثم إن القياس إنما هو رد فرع إلى أصله وتشبيه ما لم ينص بمنصوص وهذا غير موجود في الحديث.[2]

قلت: وهذا كلام غير مسلم؛ لأن النبي ﷺ أراد من خلال هذا الحديث، أن يعلم القياس، لا أن يقيس ولادات الناس على ولادات الإبل!.

3- مـــن عمل الصحابة

فقد دلت الآثار المروية عنهم أنهم مثلوا الوقائع بنظائرها، وشبهوها بأمثالها، وردوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد، ونهجوا لهم طريقهم فيما لم يرد فيه نص في الكتاب أو السنة، وأوصوا بذلك قضاتهم ومفتيهم، ومن ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب d أنه كتب كتابا لأبي موسى الأشعري جاء فيه: «**الفهم، الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله تعالى وأشبهها بالحق**».[3]

فهذا الكتاب استدل به أهل القياس و لم ينكره أحد من الصحابة، وتلقته الأمة بالقبول، بل كانوا متفقين على القول بالقياس بصفة عامة، وهو أحد أصول الشريعة، ولا يستغنى عنه فقيه، ومنه قياس الشبه.

---

(1) النووي: المصدر السابق، مج5/10/133-134. وانظر: ابن حجر: المصدر السابق، 13/310-311.

(2) ابن حزم: الإحكام، مج2/8/434.

(3) سبق تخريجه، ص258.

وقد اعترض عليه بأنه كتاب باطل ولا يصح؛ لأن القايس لا يدري إذا شبهت الوجوه أيها أحب إلى الله عز وجل، أو أيها أقرب إليه؟ وهذا ما يقطعون به، ولا يقطع به أحد له حظ من علم. ثم إن وجه الدلالة في قوله: اعمد إلى أشبهها بالحق، غير مسلم؛ لأنه إن كان حقا فلا يجوز أن يقال في الحق إنه أشبه طبقته ونظرائه بالحق، ولكن يقال في الحق، إنه حق بلا شك، ولا يجوز أن يقال فيه يشبه الحق، فصح أن القياس باطل بلا شك، وبطلت تلك الرسالة.[1]

قلت: ليس من السهل الطعن في مثل هذه الرسالة بهذه الكيفية من ابن حزم الظاهري؛ لأن هذا كتاب جليل تَلقَّاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوجُ شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه.[2]

بل هذه الرسالة هي ملاذ الحُكام في الأحكام، فيما تضمنته من فصول القضاء ومعاني الأحكام، فينبغي حفظها والاعتناء بها.[3]

وأما قولهم أن القايس لا يدري إذا شبهت الوجوه أيها أحب إلى الله تعالى: فغير مسلم؛ لأن التشبيه هنا معناه إلحاق النظير بنظيره، إذا كانت هناك أمارات، وليس معناه الالتباس والاختلاط. ولهذا أجمع الفقهاء أن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس؛ لأنه تشبيه بالحق فيما يراه المجتهد، فهو مكلف بأن يتحرى الصواب، وليس عليه أن يدرك الصواب في نفس الأمر، ولا أن يصل إلى اليقين. بل تكفي غلبة الظن.

4- مـــن المعقول

إن قياس الشبه كقياس المعنى (العلة) في إفادة كل منهما الظن، وقياس العلة حجة فيكون قياس الشبه حجة كذلك، وحيث صح قياس العلة، فيصح قياس الشبه؛ إذ لا فرق بين قياس وقياس، فإن الأدلة التي أثبتت حجية القياس عممت ولم تخصص، والفرق بين قياس الشبه وقياس العلة؛ أن الحكم في قياس العلة معلق على سبيل العلة، وفي الشبه على سبيل الأمارة والعلامة.[4]

الفرع الثاني: القول بعدم حجية الوصف الشبهي

---

[1] ابن حزم: الإحكام، مج2/8/469.

[2] ابن القيم: أعلام الموقعين، 86/1.

[3] ابن الشاط الاشبيلي: تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، عالم الكتب، بيروت، الفرق: 35، 4/128-130.

[4] ابن السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميـــة، بـــيروت، ط1، 1418هـــــ-1999م، 2/169-170.

وبه قال الحنفية وبعض الشافعية كأبي بكر الصيرفي[1]، وأبي إسحاق المروزي الشيرازي، وبعض المالكية كأبي بكر الباقلاني. وقيل هو مذهب القاضي عبد الوهاب[2] المالكي، وابن الحاجب[3]، وأحد الروايتين عن الحنابلة، كما نقله صفي الدين البغدادي[4] الحنبلي في قواعد الأصول.[5]

أما نسبته إلى الحنفية على الإطلاق وإلى الشيرازي، فبحث يحتاج إلى تحقيق، كما قال ابن السمعاني[6] في القواطع: «وقال كثير من أصحاب أبي حنيفة: إن قياس الشبه ليس بحجة، وإليه ذهب من ادعى التحقيق منهم»[7]، فقد نسب المذهب إلى أكثر الحنفية وكان بهذا شديد الدقة

---

(1) هو محمد بن عبد الله الصَّيْرَفِي، أبو بكر، أحد المتكلمين الفقهاء، الشافعي، من أهل بغداد.كان يقال: إنه أعلم خلق الله تعالى بالأصول بعد الشافعي. له كتب منها: البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام في أصول الفقه، وكتاب في الفرائض، وكتاب في الإجماع، وشرح الرسالة للشافعي، توفي بمصر سنة 330هـ. انظر: السبكي: طبقات الشافعية، 3/186-187. والزركلي: الأعلام، 6/224.

(2) هو عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي، أبو محمد، قاض من فقهاء المالكية، له نظم ومعرفة بالأدب. ولد ببغداد سنة 362هـ، وولي القضاء في أسعرد، وبادرايا وباكُسايا في العراق ورحل إلى الشام، فمر بمعرة النعمان واجتمع بأبي العلاء. وتوجه إلى مصر، فعلت شهرته وولي قضاء المالكية هناك في آخر عمره وتوفي بها قاضا سنة 422هـ. وكتب مصنفات مفيدة منها: كتاب المعونة لمذهب عالم المدينة، والتلقين في فقه المالكية، وعيون المسائل والنصرة لمذهب مالك، وشرح المدونة والإشراف على مسائل والخلاف جزآن، وغرر المحاضرة ورؤوس مسائل المناظرة، وشرح فصول الأحكام واختصار عيون المجالس. انظر: ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، والزركلي: الأعلام، 4/184.

(3) ذكر هذه الآراء، عبد العلي اللكّنوي: في فواتح الرحموت بشرح مُسلَّم الثُّبوت، لمحب الله عبد الشكور، تحقيق: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م، 2/354.

(4) هو عبد المؤمن بن عبد الحق، ابن شمائل القطيعي البغدادي، ثم الحنبلي، صفي الدين، عالم بغداد في عصره. مولده سنة 658هـ ببغداد، كان يضرب به المثل في معرفة الفرائض. له معجم في رجال الحديث، و مراصد الاطلاع في الأمكنة والبقاع= =اختصر به معجم البلدان لياقوت، و تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل، و اللامع المغيث في علم المواريث، وشرح المحرر لمجد الدين ابن تيمية، في الفقه، واختصار تاريخ الطبري، ومنتهى أهل الرسوخ في ذكر من أروي عنه من الشيوخ مشيخته، وله نظم، ووفاته ببغداد سنة739هـ. انظر: ابن حجر: الدرر الكامنة، 1/330. والزركلي: الأعلام، 4/170-171.

(5) هذا ما أشار إليه رمضان عبد الودود اللخمي: الأنوار الساطعة في طرق إثبات العلة الجامعة، ص421.

(6) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزى، ابن السمعاني التميمي، الحنفي ثم الشافعي، أبو المظفر، مفسر، من العلماء بالحديث. من أهل مرو، ولد بها سنة 426هـ. كان مفتي خراسان، دخل بغداد سنة 461هـ، وناظر بها الفقهاء، وقدمه نظام الملك على أقرانه في مرو. وتوفي بها سنة 489هـ، له: تفاسير السمعاني، والانتصار لأصحاب الحديث، والقواطع في أصول الفقه، والمنهاج لأهل السنة، والإصطلام في الرد على أبي زيد الدبوسي، وغير ذلك. وهو جد السمعاني صاحب الأنساب عبد الكريم بن محمد. انظر: السبكي: طبقات الشافعية، 5/335-346. و الزركلي: الأعلام، 7/304-305.

(7) ابن السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، 2/165. والزركشي: البحر المحيط، 7/300.

والتحري. كما أكد صاحب مسلم الثبوت، في صحة نسبة هذا المذهب إلى الحنفية حيث قال: «الشبه ليس بعلة ولا مسلك عندنا»[1]؛-أي الحنفية- وليس ذلك على إطلاقه، إنما هو عند أكثرهم.

لأن متقدمي الحنفية كان فيهم من يرى جواز التعليل بالشبه، مثل أبي الحسن الكرخي[2] والجصاص، وكان فيهم من يرى الأخذ بطريقة الشبهين؛ كالدبوسي وفي ذلك إعمال للشبه بمعناه الأعم.[3]

وقد نقل صاحب البرهان عن أبي حنيفة بأنه يقول: أن الشبه الصوري (الحسي) هو أضعف الأقيسة، فقد ألحق أبو حنيفة -كما نقله عنه إمام الحرمين- التشهد الثاني بالتشهد الأول في عدم الوجوب خلافا للإمام أحمد.[4]

وأكد ذلك الغزالي في شفاء الغليل، أن أبا حنيفة، ومالكا، والشافعي، يقولون بالشبه بطريق تمسكهم به.[5]

وصرح أبو إسحاق الشيرازي في التبصرة واللمع، بأن أصحاب أبي حنيفة يقولون بقياس الشبه...وقال بعض الفقهاء من أهل العراق: يكفي في القياس تشبيه الفرع بالأصل بما يغلب على الظن أنه مثله.[6]

---

(1) عبد العلي اللكّنوي: فواتح الرحموت بشرح مُسلَّمِ الثُّبوت، 354/2.

(2) هو عبيد الله بن الحسين الكرخي، أبو الحسن، فقيه انتهت إليه رياسة الحنفية بالعراق. مولده في الكرخ سنة 260هـ ، ووفاته ببغداد سنة 340هـ. له: رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية وشرح الجامع الصغير وشرح الجامع الكبير. انظر: الزركلي: الأعلام، 193/4.

(3) ذكر الجصاص في الفصول: فصل فيما احتج به مبطلو القياس حيث قالوا: «بأن أحكام الشرع ليست مبنية على مقادير العقول؛لأن وجدنا الله تعالى قد حكم في أشياء مشتبهة بأحكام مختلفة. وفي أشياء مختلفة بأحكام مشتبهة، وكذلك حكم في أشياء مشتبهة بأحكام مشتبهة، وفي أشياء مختلفة بأحكام مختلفة». انظر: الجصاص: أصول الفقه المسمى بالفصول في الأصول، 84/4-85. والجواب عنهم: «وأما ذكرهم لاختلاف أحكام الأشياء المشتبهة، واتفاق أحكام الأشياء المختلفة، فلا معنى له؛ لأنا لم نقبل بوجوب القياس من حيث اشتبهت المسائل في صورها وأعيانها وأسمائها، ولا أوجبنا المخالفة بينها، من حيث اختلفت في الصور،= =والأعيان، والأسماء، وإنما يجب القياس بالمعاني التي جعلت أمارات للحكم بالأسباب الموجبة له، فنعتبرها في مواضعها. ثم لا نبالي باختلافها، ولا اتفاقها من وجوه أخر غيرها». انظر: الجصاص: أصول الفقه المسمى بالفصول في الأصول،4 /84-85-86.

(4) الجويني: البرهان في أصول الفقه، 54/2، فقرة: 827.

(5) الغزالي: شفاء الغليل، ص311.

(6) الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه، شرح وتحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط1، 1403هـ-1983م، ص458. وانظر: اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ-1985م، ص106.

وقد أخذ المتأخرون من الحنفية برد قياس الشبه؛ فقد جاء في ميزان الأصول للسمرقندي «قياس الشبه، وكل قياس لابد فيه من الشبه بين الفرع والأصل، ومطلق الشبه غير كاف، وصحيح أن يكون بينهما مشابهة بوصف مؤثر والقياس الفاسد أن يكون بينهما مشابهة، إما من حيث الصورة، وإما من حيث الأحكام من غير تأثير».[1] والتأثير أحد شرطي صحة التعليل بالوصف عندهم.

ونستنتج من هذه النقول عن أئمة الأصول: أن فيها شيئا من التعارض والتناقض في نقل مذهب الحنفية، ولاسيما أنهم لا يقولون بالإخالة، بل لابد من النص أو الإجماع على كون الوصف مؤثرا، حتى يكون مناسبا، ولعل السر في هذا التعارض، هو اختلاف نظر أئمة الحنفية في تطبيق بعض المسائل على مسالك العلة المعتبرة عندهم.

ومن هنا نرى أن المنكرين لقياس الشبه هم الأكثر، وليس الكل، فيكون مذهب أبي حنيفة وبعض أصحابه والقلة من الحنفية يقولون بقياس الشبه، كما أن أكثر محققيهم؛ كأبي زيد الدبوسي ومن وافقه ينكرونه.[2]

وأما مذهب الشيرازي في رد قياس الشبه، كما نص على ذلك في التبصرة: «لا يصح رد الفرع إلى الأصل إلا بعلة مقتضية للحكم أو شبه يدل عليه».[3] فهو بهذا يرى صحة التعليل بالشبه، ولكنه في اللمع أنكر التعليل به؛ حيث قال: «والأشبه عندي أن قياس شبه لا يصح؛ لأنه ليس بعلة الحكم عند الله ولا دليل العلة فلا يجوز أن يعلق الحكم به».[4]

والمتأمل في هذا التعارض بين القولين، ينبغي أن يعلم المتأخر منهما من المتقدم، فكتاب اللمع متأخر عن التبصرة فقد ألفه بعدها، كما صرح بذلك في مقدمة اللمع.[5] فيعتبر معبرا عن آخر رأيه وأنه كان يرى عدم صحة التعليل بقياس الشبه.

وأما المذهب الثالث فيرى أصحابه أن الشبه ليس علة ولا مسلكا لها، إذ لا يفيد إلا ظنا ضعيفا، فلابد لإثباته من دليل منفصل، وهذا الدليل إما النص أو الإجماع أو السبر، وليس المناسبة؛ لأنه لو ثبتت عليته بالمناسبة لكان وصفا مناسبا لا شبهيا.

---

[1] علاء الدين السمرقندي: ميزان الأصول في نتاج العقول، ص608.

[2] رمضان عبد الودود اللخمي: الأنوار الساطعة في طرق إثبات العلة الجامعة، ص423-424.

[3] الشيرازي: التبصرة، ص458.

[4] الشيرازي: اللمع، ص101.

[5] فقد قال: «سألني بعض إخواني أن أضيف له مختصرا في المذهب في أصول الفقه ليكون ذلك مضافا إلى ما عملت في التبصرة في الخلاف فأجبته إلى ذلك إيجابا لمسألته، وقضاء لحقه»، الشيرازي: اللمع، ص3.

وهذا ما ذهب إليه ابن الحاجب واختاره كما جاء في شرح المختصر حول الشبه: «تثبت عليته بجميع المسالك، وفي إثباته بتخريج المناط نظر-إذ يخرجه إلى المناسبة-، ومن ثمَّ قيل هو الذي لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل».[1]

ويظهر من هذا أن ابن الحاجب؛ يميل إلى الرأي الذي ينكر صحة التعليل بالشبه؛ إذ أن نقطة البحث هي ثبوت علية الشبه استقلالا بمسلك الشبه، لا تبعا لمسلك آخر؛ فإذا اشترطنا ثبوت الشبه بمسلك آخر، كان الشبهي علة بسبب ثبوته بذلك المسلك لا لأنه شبهي.

والنتيجة؛ إن الأمر يؤول إلى عين مذهب المنكرين، ويؤيد هذا أن الحنفية المنكرين لحجية الشبه نصوا على مثل ما ذهب إليه ابن الحاجب كما في التقرير: «وعلى هذا فمرجعه -أي الشبه- إلى إثبات علية وصف بأحد المسالك، وليس شيء آخر. فينتفي تصريح الآمدي وغيره بأنه من مسالك العلة».[2]

فلم يبق إلا المذهب الذي أنكر التعليل بقياس الشبه للأدلة الآتية:

1- مـــن القرآن الكريم

فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿**إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا**﴾ [النجم: 28]؛ ووجه الدلالة أن الآية ذمت إتباع الظن، ووضحت أنه لا يغني عن الحق شيئا، وإنما خالفنا منطوق الآية في قياس المناسبة؛ لأن عليتها قوية، بينما لا يفيد الشبه إلا ظنا ضعيفا[3]، فبقي الشبه على موجب الدليل من المنع.

ونوقش هذا الدليل؛ بأن الآية تذم الظن في مسائل الاعتقاد كما هو واضح من سياقها، أما مسائل العمليات فإنها قائمة على الظن، وإن القول بجواز الاجتهاد فيها دليل على أن الظن فيها متبع. فالمراد بقوله تعالى: ﴿**إن الظن**﴾ استعمال الظن في مواضع اليقين وليس المراد به إبطال الظن بدليل صحة العمل بظواهر الكتاب والسنة.[4]

2- مـــن الســـنة

---

[1] ابن الحاجب: المنتهى الوصول والأمل، ص184. وانظر: شرح المختصر العضد على ابن الحاجب، 244/2.

[2] ابن أمير الحاج الحلبي: التقرير والتحبير على التحرير، 255/3.

[3] عبد العلي اللكّنوي: فواتح الرحموت بشرح مُسلَّمِ الثُّبوت، لمحب الله عبد الشكور، 354/2.

[4] الألوسي: روح المعاني، (سورة النجم)، ص86/72.

ما جاء في حديث سمرة بن جندب قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿**أحب الكلام إلى الله عز وجل أربع**﴾ فذكر الحديث وفي آخره ﴿**لا تسمين يسارا ولا رباحا ولا نجيحا ولا أفلح، فإنك تقول: أثَمَّ هو؟ فلا يكون، فيقول: لا، إنما هن أربع فلا تَزِيدُنَّ عليَّ**﴾.[1]

ووجه الدلالة من الحديث؛ أنه ﷺ لم يُجزْ سمرة أن ينهي عما عدا الأربع قياسا عليها، وجعل ذلك زيادة فلم يزد على الأربع بقياس باقي الأسماء؛ كسعدٍ وفَرَج وخير وبركة ونحوها، فبطل بذلك القياس ومنه قياس الشبه.

واعترض على ذلك بأن الأسماء التي سكت عنها في الحديث أولى بالنهي؛ فيكون إلحاقها بقياس الأولى أو مثله، قال النووي: «وليس فيه منع القياس على الأربع وأن يلحق بها ما في معناها، قال أصحابنا يكره التسمية بهذه الأسماء المذكورة في الحديث وما في معناها»[2]؛ أي ويقاس عليها ما في معناها من بشاعة الجواب -وهي علة هذا النهي-، كما قال: فإنك تقول: أثَمَّ هو؟ فلا يكون، فيقول: لا!.

3- مـــن عمل الصحابة

فالمعتمد في إثبات القياس عمليا عمل الصحابة، و لم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه أو عملوا به، فدل ذلك على عدم الأخذ به.

ونوقش هذا الاستدلال أنه مخالف لمثله؛ فيقال: إن الصحابة ثبت عنهم التمسك بالشبه، والعمل به، كما وضح المثبتون في استدلالهم، والثابت الذي لا يُعْدَلُ عنه أن الصحابة اتبعوا غلبة الظن كيفما نشأت، حيث كانوا يجتهدون في النوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بنظيره، قال المزني: «فلا يجوز لأحد إنكار القياس؛ لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها».[3]

وهذا ما نقله الغزالي عنهم؛ حيث قال: «فُهِمَ من مسلك الصحابة إتباعهم غلبات الظنون، وهو الحكم بالرأي الراجح، وما تركوه إنما كان لمخالفته نصا أو قياسا أو رأيا أغلب على الظن منه، فأما إعراضهم عن الرأي الغالب السليم عن القوادح والمعارضة، فلا يظن بهم، ولا يستجيز مسلم

---

[1] أخرجه مسلم في كتاب الآداب، باب: كراهية التسمية بالأسماء القبيحة وبنافع ونحوه. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج7/14/117-118. وقد أورده ابن القيم: أعلام الموقعين، فصل: الصحابة نهوا عن القياس أيضا، 251/1.

[2] النووي: المصدر السابق، مج7/14/119.

[3] ابن قيم: أعلام الموقعين، 205/1.

أن يتقول ذلك على صحابي أو إمام متدين؛ فإن من أنكر الشبه أنكره من حيث إنه لم يُبِن له وجه غلبة الظن منه، ومن اعترف بحصول غلبة الظن، ثم أنكر الحكم به كان معاندا».[1]

4- من المعقـــول

واستدل النافون لقياس الشبه بأنه ليس مناسبا للحكم، وكل ما ليس بمناسب فهو مردود، والشبه غير مناسب بالإجماع، فشابه الطرد، فلا يكون صالحا للتعليل به.

قال الجويني: «فأما من رده، فمتعلقه أن الشبه ليس مناسبا للحكم، و لا مشعرا به فشابه الطرد، فإن الطرد إنما رد من جهة أنه لا يناسب الحكم».[2]

ونوقش هذا الاستدلال بعدم التسليم به؛ لأن المناسبة قد تكون ذاتية وقد تكون تبعية. والمناسبة المتفق على قبولها هي المناسبة الذاتية، ونحن نسلم بأن لا شبه غير مناسب بالذات ولكنه مناسب تبعا، على معنى أنه يستلزم المناسب أو يوهم الاشتمال على مناسب الحكم، والطرد وصف لا يناسب من كل الوجوه، لا ذاتا ولا تبعا، فهذا الذي يرد على رأي أغلب الأصوليين.[3]

كما استدلوا بقولهم: إن اعتبار الشبه يؤدي إلى حدوث تناقض في أحكام الشرع، ذلك أنه ما من فرع إلا ويشبه أصله من جهة ويخالفه في أخرى، وليس الجمع بينهما لأجل الشبه أولى من التفريق بينهما لأجل الاختلاف، وهذا يستلزم إثبات أحكام متضادة في الواقعة الواحدة.

واعترض عليه بأن القائلين بالشبه لا يوجبون التعليل بمجرد الشبه، وإنما يشترطون أن يدل دليل على أن الجمع بين الفرع والأصل لأجل الشبه أولى من التفريق بينهما، لأجل اختلافهما[4].

كما أن الشارع اعتبر قياس الشبه في بعض أحكامه[5]؛ لأنه يوقع في النفس ظن العلية، وهو ظن ناشئ عن دليل، فلابد إذن من دليل يثبت غلبة الظن.

والناظر في حجج الفريقين ونصوص علماء الأصول في مصنفاتهم؛ يتبين له أن رأي الجمهور هو الأولى بالصواب والأجدر بالإتباع لصحة قياس الشبه، إذ يلزم عدم القول بصحته تعطل

---

[1] الغزالي: شفاء الغليل، قياس الشبه، ص356.

[2] الجويني: البرهان، 58/2.

[3] الجويني: المصدر نفسه، المذاهب في رد قياس الشبه وقبوله، 60/2. وانظر: الإسنوي: نهاية السول، مسالك العلة، الطريق الخامس: الشبه، فقد أورد فيه استدلال القاضي الباقلاني، 863/2-864.

[4] الباجي: إحكام الفصول، فصل: في قياس الدلالة، ص631، فقرة: 664.

[5] وقد انفرد الغزالي بإيراد قدرا من الأمثلة وافيا للتدليل على قياس الشبه، بما يوضح المقصود و يدفع الإبهام، وقد أجاد في تحليلها بلغة أصولية فريدة، وذلك في كتابه: شفاء الغليل، ص314 وما بعدها.

الأحكام، فقد تحدث مستجدات في واقع الحياة، لا يمكن إعطاؤها حكما إلا إذا اعتبرنا القياس بكل أنواعه، كما سيأتي بيانه في الفروع المترتبة على اعتبار حجية الشبه، وهذا ما تطمئن إليه النفس من صحة التعليل بالشبه وقوته.

المطلب الثالث: أثر الاختلاف في حجية الوصف الشبهي

ترتب على الاختلاف في اعتبار قياس الشبه الكثير من المسائل الفقهية الفرعية، في شتى مناحي أبواب التشريع المختلفة. وقد اقتصرت على مثالين اثنين لتوضيح ذلك.

الفرع الأول: حكم الوضوء للطواف

وقع الخلاف بين الفقهاء في اشتراط الوضوء لصحة الطواف؛ فذهب مالك والشافعي إلى أن الوضوء شرط لصحة الطواف، وذهب أبو حنيفة إلى عدم اشترط الوضوء للطواف.

قال ابـــن رشد: «وسبب اختلافهم تردد الطـــواف بين أن يلحق حكمه بحكم الصلاة أو لا يلحق، وذلك أنه ثبت أن رسول الله ﷺ **﴿منع الحائض الطواف كما منعها الصلاة﴾**[1]، فأشبه الطواف من هذه الجهة الصلاة، وقد جاء في بعض الآثار تسمية الطواف صلاة.[2] وحجة أبي حنيفة أنه ليس كل شيء منعه الحيض، فالطهارة شرط في فعله إذ ارتفع الحيض كالصوم عند الجمهور».[3]

وصورة قياس الشبه لمن اشترط الطهارة للطواف؛ أن الطواف أحد ممنوعات الحيض، فتشترط له الطهارة، كالصلاة. فوصف ممنوع بالحيض غير مناسب بذاته لحكم اشتراط الطهارة يناسبه من حيث كونه أمرا تعبديا فمناسبته بالاستلزام، وقد التفت الشارع إليه في بعض أحكامه حيث اعتبر

---

[1] متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب: تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت، رقم: 305، انظر: ابن حجر: فتح الباري، 485/1-486. ومسلم في كتاب الحج، باب: بيان وجوه الإحرام، انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج4/8/138-139.

[2] أخرجه الترمذي في أبواب الحج، باب: ما جاء في الكلام في الطواف، رقم:960. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج144/4/2. والنسائي في كتاب الحج، باب: إباحة الكلام في الطواف، رقم: 2922، 244/5.

[3] ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الطهارة، 525/1

في الصلاة التي هي ممنوعة بالحيض حكم اشتراط الطهارة لها، فأوهم هذا الالتفات اشتمال الوصف على مناسب الحكم، فكان وصفا شبيها.

فحديث ابن عباس الذي جاء فيه: ﴿**الطواف بالبيت مثل الصلاة**﴾؛ وإن لم يفد كونه صلاة حقيقية، فإنه يفيد التسوية بينهما في شرطها وهو الطهارة؛ لأنها عبادة غير معقولة المعنى، فكان من شرطها الطهارة كالصلاة.[1]

وقد سمى النبي ﷺ الطواف صلاة، وقوله هذا لا يستقيم إلا بالتقدير؛ إذ إن ذات الطواف وهي الدوران تختلف عن ذات الصلاة، والتي هي أقوال وأفعال مخصوصة مفتتحة بالتكبير ومختتمة بالتسليم، فكان لابد من تقدير كلمة في الحديث ليستقيم معناه شرعا، وذلك بأن يحمل الحديث على أن مراد النبي ﷺ أن حكم الطواف كحكم الصلاة. وهذا ما يسمى بدلالة الاقتضاء.[2]

ومن المعلوم أن من أحكام الصلاة عدم الاعتداد بها دون طهارة، فكان الطواف كذلك فتشترط الطهارة له.

وأما الحنيفة فقد استدلوا على عدم اشتراط الوضوء للطواف. بمطلق القرآن في قوله تعالى: ﴿**وليطوفوا بالبيت العتيق**﴾[الحج: 27]؛ فهو أمر بالطواف مطلقا عن شرط الطهارة، ولا يجوز تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد، فيحمل على التشبيه كما في قوله تعالى: ﴿**وأزواجه أمهاتهم**﴾ [الأحزاب: 6]؛ أي كأمهاتهم. ومعناه الطواف كالصلاة إما في الثواب أو في أصل الفرضية...؛ لأن كلام التشبيه لا عموم له فيحمل على المشابهة في بعض الوجوه عملا بالكتاب والسنة، أو نقول: الطواف يشبه الصلاة وليس بصلاة حقيقية؛ فمن حيث إنه ليس بصلاة حقيقية لا تفترض له الطهارة، ومن حيث إنه يشبه الصلاة تجب له الطهارة. ولهذا فالطهارة ليست بشرط لجواز الطواف وليست بفرض عندنا، بل يجوز الطواف بدونها.[3]

كما قالوا: بأن الطواف ركن للحج، فلا تشترط له الطهارة، كالوقوف بعرفة، وهو قياس شبه؛ إذ وصف الركنية غير مناسب بذاته، لحكم عدم اشتراط الطهارة، فهو وصف طردي، إلا أن التفات الشارع إليه في ركن الحج وهو الوقوف بعرفة، حيث لم تشترط له الطهارة، وأوهم اشتماله على مناسب للحكم فكان لهذا وصفا شبيها. هذا على ما يبدو حجة أبي حنيفة.

---

[1] ابن العربي: المصدر السابق، مج144/4/2.

[2] البوطي: أصول الفقه، مباحث الكتاب والسنة، جامعة دمشق، 1407هـ-1987م، ص78.

[3] الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 207/2.

أما ما ذكره ابن رشد حجة له فليس بحجة، بل هو نقض منه لقياس مخالفيه، حيث أثبت وجود الوصف مع تخلف الحكم في صورة فنقض علية الوصف إذ إن النقض من قوادح العلة.

والصورة التي وجد فيها الوصف وتخلف الحكم فيها عنه هي الصوم؛ إذ هو من ممنوعات الحيض، ولا تشترط له الطهارة إجماعا.

والراجح هو قول الجمهور؛ لأن التسوية بين الصلاة والطواف في شرط الطهارة؛ يدل على أنهما عبادة غير معقولة المعنى، فكان من شرطها الطهارة كالصلاة لصحة الأدلة، وللعمل به عند أكثر أهل العلم.

الفرع الثاني: إخراج الزكاة قبل الحول

ذهب مالك إلى عدم جواز تقديم الزكاة على الحول. وأجاز أبو حنيفة والشافعي إخراج الزكاة قبل الحول.

قال ابن رشد: «وسبب الخلاف: هل هي عبادة، أو حق واجب للمساكين؟؛ فمن قال: عبادة وشبهها بالصلاة، لم يجز إخراجها قبل الوقت، ومن شبهها بالحقوق الواجبة المؤجلة، أجاز إخراجها قبل الأجل على جهة التطوع».[1]

وصورة قياس الشبه في المثال؛ هي تردد الفرع الذي هو الزكاة المعجلة قبل الحول بين إلحاقها بالصلاة أو بالديون، فمنهم من غلب جانب العبادة، ومنهم من غلب جانب الحاجة.

فذهب المالكية إلى قياسها على الصلاة، فقالوا: الزكاة عبادة مؤقتة بوقت فلا تصح قبله؛ كالصلاة فلا يجوز إخراج الزكاة قبل الحول؛ لأنها عبادة تشبه الصلاة، فلم يجز إخراجها قبل الوقت.[2]

ووصف التأقيت مناسب لحكم عدم التقديم على الوقت؛ حيث ثبت اعتبار الشارع له في الصلاة ولمصلحة التعبد المترتبة على التأقيت، وربما استدل المالكية بأن الحول أحد شرطي الزكاة فلم يجز التقديم عليه كالنصاب. واحتج ابن قدامة في المغني لهذا المذهب بحديث النبي ﷺ، قال: ﴿**لا تؤدى**

---

[1] ابن رشد: بداية المجتهد، 120/3.

[2] ابن جزيّ: القوانين الفقهية، دار القلم، بيروت، ص67. وانظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج153/3/2-154.

زكاة قبل حلول الحول﴾.[1] ولأن الحول أحد شرطي الزكاة فلم يجز تقديم الزكاة عليه كالنصاب، ولأن للزكاة وقتاً لم يجز تقديمها عليه كالصلاة.[2] وذكر النووي عدم الجواز عن بعض الشافعية؛ لأنها زكاة لم ينعقد حولها، فلم يجز تقديمها كالزكاة قبل أن يملك النصاب.[3]

وذهب الجمهور إلى قياس الزكاة على الديون المؤجلة؛ لأنها حق للمساكين مؤجل للرفق بهم فيجوز إخراجها قبل الحول؛ كأداء الدين قبل حلوله تطوعا، وكأداء دية القتل الخطأ، فهي تشبه الحقوق المالية المؤجلة.[4]

فالقول: بأنه حق للمساكين مؤجل، وصف مناسب لجواز التقديم مطلقا قبل الحول؛ حيث ثبت اعتبار الشارع له في الحث على إبراء الذمة من ديون العباد، وسد الخلة، وذلك هو المقصود من الزكاة. لما روي عن علي dأن العباس بن عبد المطلب dسأل النبي 9 «ليعجل زكاة ماله قبل محلها، فرخَّصَ له في ذلك».[5]

كما احتج الشافعي والأصحاب بحديث نافع أن ابن عمر «كان يُعطيها الذينَ يَقبَلونها، وكانوا يُعطونَ قبل الفطرِ بيومٍ أو بيومينِ»[6]، ومن هنا رأوا جواز تعجيلها قبل يوم الفطر على جهة

---

(1) ذكره ابن قدامة: في المغني، 499/2. ولم أجده بهذا اللفظ في كتب الحديث. إلا ما أخرجه الدارقطني في كتاب الزكاة، باب: وجوب الزكاة بالحول، رقم:1، بلفظ: ﴿**لا زكاة في مال امرىء حتى يحول عليه الحول**﴾. انظر: الدارقطني: سنن الدارقطني،90/2. وأخرجه مالك في الموطأ موقوفاً عن نافع عن ابن عمر dكان يقول: «لاتجبُ في مالٍ زكاةٌ حتى يحُولَ عليه الحولُ». انظر: الإمام مالك: الموطأ،246/1.

(2) ابن قدامة: المغني والشرح الكبير،499/2.

(3) النووي: المجموع شرح المهذب، 145/6.

(4) النووي: المصدر نفسه، 144/6-145.

(5) أخرجه الترمذي في كتاب: الزكاة، باب: ما جاء في تعجيل الزكاة، رقم: 678. وغيره بإسناد حسن ولفظه: قال علي: «**أن العباس d سأل رسول الله9في تعجيل صدقته قبل أن تحل، فرخص له في ذلك**» ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج152/3/2. وأبو داود في كتاب: الزكاة، باب: في تعجيل الزكاة، رقم: 1624، «قال مرة: فأذن له في ذلك» انظر: أبو داود: سنن أبي داود، 115/2. و ابن ماجه في كتاب، الزكاة، باب: تعجيل الزكاة قبل محلها، رقم: 1795. انظر: ابن ماجه: سنن ابن ماجه، 572/1.

(6) أخرجه البخاري في كتاب: الزكاة، باب: صدقة الفطر على الحر والمملوك، رقم: 1511، انظر: ابن حجر: فتح الباري، 439/3. ومسلم في كتاب: الزكاة، باب: الأمر بإخراج زكاة الفطر قبل الصلاة، رقم 22-23، انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج63/7/4. ومالك في الموطأ، كتب الزكاة، باب: وقت إرسال زكاة الفطر، رقم55، 285/1.

الاستحباب[1] فإذا جاز هذا في زكاة الفطر، فإنه من باب أولى أن يكون في الزكاة الواجبة. ولهذا قال الترمذي: وذهب أكثر أهل العلم إلى جواز تعجيل الزكاة قبل وقتها.[2]

والراجح هو مذهب الجمهور الذين قالوا بتعجيل الزكاة، مراعاة للحاجة وسدا للخلة، والأمر بعد ذلك متروك لولي الأمر، فإن شاء قبضها قبل حلول وقتها، إذا كان الفقير والمسكين غناه منها. وقد ذهب مذهب التعجيل في وقتنا الراهن الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه فقه الزكاة.[3]

المبحث الثالث: علاقة القواعد الأصولية بالتعليل

بعد أن أوضحنا البعد الأصولي لمسألتي تأثير تعليل النص على دلالته والوصف الشبهي؛ سأحاول في هذا المبحث عرض بعض القواعد الأصولية التي كانت محل اختلاف ونقاش فيما له علاقة بالتعليل.

وسوف أقتصر على ثلاثة قواعد أساسية في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: القواعد الأصولية المختلف فيها بسبب أصل القياس.

والمطلب الثاني: القواعد الأصولية المختلف فيها بسبب علة القياس.

المطلب الأول: القواعد الأصولية المختلف فيها بسبب أصل القياس

المقصود بأصل القياس أو المحل المقِيس عليه أمران.

- **الأول**: ما يبنى عليه غيره، (أو ما يبنى عليه القياس)؛ كقولنا مثلاً: إن معرفة الله أصل في معرفة رسالة الرسول، من حيث إن معرفة الرسول تنبني على معرفة الْمُرْسِلِ. وكقولنا: الأصل في تحريم الخمر قول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا إِنَّما الخَمرُ والْمَيسِرُ والأنصاب والأزلاَمُ رِجْسٌ مِن عَمَلِ الشَّيطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لعلَّكم تُفلِحُون**﴾ [المائدة: 90]. وما في معنى الدليل من الكتاب والسنة والإجماع.

---

[1] ابن حجر: المصدر السابق، 441/3.

[2] ابن العربي: المصدر السابق، مج153/3/2.

[3] د.يوسف القرضاوي: فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1405هـ-1985م، 825/2-826.

- **والثاني**: ما عرف بنفسه من غير افتقار إلى غيره، إن لم يبن على غيره؛ كقول الأصوليين في تحريم الربا في النقدين؛ فإنه أصل وإن لم يبن عليه غيره.[1]

وبناء على تفسير معنى الأصل هل هو النص الدال على الحكم في محل التحريم أو التحليل؟، أو هو الحكم الثابت من خلال النص؟، أو هو عين الشيء المحرم؛ كالخمر في تحريم الخمر أو البُّر في تحريم ربا التفاضل في الأصناف الستة في الحديث؟. قال الآمدي: «يطلق الأصل على ما يتفرع عليه غيره وما يعرف بنفسه وإن لم يبن عليه غيرهُ، كقولنا: تحريم الربا في النقدين أصل، وهذا منشأ الخلاف في أنه هل الأصل في تحريم النبيذ الخمر أو النص أو الحكم؟».[2] ثم قال: «واتفقوا على أن العلة ليست أصلاً».[3]

فذهب بعض المتكلمين كالقاضي أبي بكر الباقلاني[4]، وأبو الحسين البصري المعتزلي[5] إلى أن الأصل هو النص الدال على التحريم، أو على ثبوت الحكم في محل الوفاق؛ فمثلا: تحريم الخمر؛ فإنه ثابت بالنص الدال على الحكم، وتحريم الربا في البُّر ثابت بالنص الدال على الحكم. وقالوا: بأن النص هو الذي بني عليه التحريم والأصل ما بني عليه غيره.[6]

واعترض عليهم: بأن الأصل ليس هو النص؛ لأنه هو الطريق إلى العلم بالحكم، ولو تصور العلم بالحكم في الخمر مثلاً دون النص، كان القياس ممكننا؛ ولأنه لو كان النص هو الأصل؛ لكونه طريقا إلى معرفة الحكم باتفاق، لكان قول الراوي هو أصل القياس بطريق الأولى، لكونه طريقا إلى معرفة النص.[7]

وقال الفخر الرازي في المحصول: «وأما قول المتكلمين فضعيف، فلم يكن النص أصلاً للقياس».[8]

---

(1) انظر هذا المعنى عند الآمدي: الإحكام، 191/3.

(2) الآمدي: المصدر نفسه، 191/3.

(3) الآمدي: المصدر نفسه، 191/3. وانظر أيضا: آل تيمية: المسوَّدة، ص255. فقد نقل الخلاف في المسألة.

(4) كما ذكره الزركشي: في البحر المحيط، 95/7.

(5) أبو الحسين البصري: المعتمد، 700/2.

(6) الفخر الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، 24/2/2. والآمدي: المصدر السابق، 191/3.

(7) الآمدي: الإحكام، 192/3.

(8) الفخر الرازي: المصدر السابق، 2 /25/2.

وذهب الفقهاء إلى أن الأصل هو محل الحكم المشبَّه به، أو محل الحكم المنصوص عليه؛ كما إذا قيس الأرز على البُر في تحريم بيعه بجنسه، كان الأصل هو البُر عندهم؛ لأن الأصل ما كان حكم الفرع مقتبساً منه، ومردوداً إليه وذلك هو البُر في هذا المثال.[1]

فإطلاق الأصل على المحل هو الصحيح عندهم، لافتقار الحكم ودليله إلى المحل ضرورة من غير عكس؛ لأن المحل غير مفتقر إلى الحكم ولا إلى دليله؛ ولأن المطلوب بيان الأصل الذي يقبل الفرع في التركيب القياسي ولا شك أنه بهذا الاعتبار هو المحل.[2]

وهذا هو الذي رجحه الفخر الرازي في المحصول[3]، والآمدي في الإحكام حيث قال: «والأشبه أن يكون الأصل هو المحل، على ما قاله الفقهاء؛ لافتقار الحكم والنص إليه ضرورة من غير عكس؛ فإن المحل غير مفتقر إلى النص ولا إلى الحكم».[4] وقال عنه الشوكاني: «وهذا هو الصحيح».[5]

ومهما كان الإطلاق، فإن الخلاف في هذه المسألة لفظي لا ينبني عليه كبير عمل عند الأصوليين، لصحة إطلاق الأصل على كلٍّ منهما.[6]

ومما تفرع عن الكلام في أصل القياس؛ قاعدة القياس جار في الشرعيات والأسباب، وقاعدة لا قياس مع النص. وتفصيل البحث فيهما بإذن الله على النحو الآتي.

الفرع الأول: قاعدة القياس جار في الشرعيات والأسباب

تكلم الأصوليون عن هذه القاعدة في باب ما يدخله القياس، أو ما يعلل وما لا يعلل، فقالوا: إذا كان لا بد للقياس من أصل فهل يجوز ثبوت كلّ الأحكام بالقياس؟؛ لأن في الأحكام الشرعية ما يعقل معناه؛ بأن يعرف المعنى المعلل به الحكم في الأصل؛ كعلة القصاص في القتل العمد العدوان،

---

[1] عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار على أصول البزدوي، 301/3.

[2] عبد العزيز البخاري: المصدر نفسه، 301/3

[3] الفخر الرازي: المصدر السابق، 27/2/2.

[4] الآمدي: المصدر السابق، 192/3.

[5] الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص348.

[6] ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 14/4-15.

وفيها ما لا يعقل معناه، كضرب الدية على العاقلة[1]، فإجراء القياس في مثلها متعذرٌ. ويلحق بهذا العبادات والمقدرات والحدود والكفارات، كما سيأتي بيانه في المطلب الثاني.

فهل في الشريعة جملة من المسائل لا تعلل بالقياس أحكامها، أو لا؟ فمنهم من قال: لا، بل لابد من استقراء مسألة مسألة. وبعضهم قال: فيها جملة من الأحكام لا تعلل؟.[2]

وهذا ما قصده الجويني في البرهان بقوله: «وقد تحصل من مجموع ما ذكرنا؛ أن الذي لا يعلل أصلاً، هو الذي لا ينقدح فيه معنى مناسب ولا شبه، والمعلل هو الذي ينقدح فيه معنى مُخيل أو شبه على شرط السلامة».[3]

ومن هنا وقع الخلاف في جواز إجراء القياس في جميع الأحكام الشرعية، أو في الأسباب؛ وقد جعلتهما مسألة واحدة على خلاف البحث الأصولي لعلاقتهما الوثيقة بأصل القياس.

فذهب جماهير الشافعية؛[4] وعلى رأسهم الغزالي في المستصفى وشفاء الغليل، وهو اختيار أحمد القرطبي، ورأي بعض الحنابلة؛ كابن تيمية وتلميذه ابن القيم.[5] ونسبه صدر الشريعة إلى فخر الإسلام البزدوي من الحنفية فقال: «لأن مذهب فخر الإسلام رحمه الله أنه يصح إثبات السبب والشرط بالرأي والقياس إذا وجد له أصل في الشرع».[6]

---

[1] قال: بعضهم ضرب الدية على العاقلة على خلاف القياس وغير معقول المعنى، ولهذا لا تحمل في العمد، و لا يجري فيها القياس، قلت هذا صحيح؛ ولكن ابن القيم حاول إبراز المعنى المعقول منها فقال: «وذلك أن دية المقتول مال كثير، والعاقلة إنما تحمل الخطأ، ولا تحمل العمد بالاتفاق، ولا شبهه على الصحيح، والخطأ يُعذَر فيه الإنسان، فإيجاب الدية في ماله فيه ضرر عظيم عليه من غير ذنب تعمده، وإهدَارُ دم المقتول من غير ضمان بالكلية فيه إضرار بأولاده وورثته، فلابد من إيجاب بدله؛ فكان من محاسن الشريعة وقيامها بمصالح العباد أن أوجَبَ بدله على من عليه موالاة القاتل ونُصرته، فأوجب عليهم إعانته على ذلك. وهذا كإيجاب النفقات على الأقارب وكسوتهم...وكإيجاب فكاك الأسير من بلد العدو؛ فهذا أسيف (أجدر) بالدية التي لم يتعمد سبب وجوبها ولا وجبت باختيار مستحقها، فالقاتل في الغالب لا يقدر على حملها، فكانت كغيرها من الحقوق التي أوجبها الله لبعض العباد على بعض. وهذا بخلاف العمد؛ فإن الجاني ظالم مستحق للعقوبة ليس أهلا أن يُحمل عنه بدلُ القتل. وهذا من تمام الحكمة التي بها قيامُ مصلحة العالم». انظر: ابن القيم: أعلام الموقعين، 2/16-17-18.

[2] العجلي الأصفهاني: الكاشف عن المحصول في علم الأصول، 602/6.

[3] الجويني: البرهان في أصول الفقه،68/2. وانظر: ابن النجار: المصدر السابق، 224/4-225.

[4] الزركشي: البحر المحيط، 85/7.

[5] ابن النجار: شرح الكوكب المنير،224/4-225.

[6] عبيد الله بن مسعود: التنقيح في حل غوامض التوضيح، 161/2. وانظر: عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، 390/3.

وهو ما ذكره صاحب كشف الأسرار بقوله: «ولا خلاف بين الفقهاء أن إثبات سبب أو شرط أو حكم بالرأي ابتداء من غير أن يكون له أصل باطل».[1]

فهؤلاء قالوا: بجواز إجراء القياس في جميع الأحكام، وفي الأسباب؛ فقال الغزالي: «كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جار فيه»[2]؛ لأن الحكم الشرعي يمكن أن تعقل علته، ويمكن أن يتعدّى إلى سبب آخر. فمثلاً؛ نصب الزنا سبباً لوجوب الرجم، صيانة للنسل عن الانقطاع، (والأصح عن الفساد؛ فبذلك يستقيم المعنى؛ لأن النسل باق بالزنا ولكنه فاسد)، وزجرا عن تضييع الماء، وهو جار في اللواط. فيقال: وجب الرجم في الزنا لعلة كذا، وتلك العلة موجودة في اللواط، فنجعله سبباً وإن كان لا يسمى زنا.[3] وأيضاً نصب السرقة علة للقطع؛ صيانة للأموال المحرزة عن الاختلاس؛ وذلك جار في أخذ النباش.[4]

واحتجوا بأن السببية حكم شرعي فجاز القياس فيها كسائر الأحكام؛ ولأن السبب إنما يكون سبباً لأجل الحكمة التي اشتمل عليها، فإذا وجدت في غيره وجب أن يكون تكثيراً لتلك الحكمة.[5]

قال الغزالي: «فإن قيل: إنما نعني بالحكمة معنى الزجر في العقوبات؛ من القتل، والرجم، والقطع في السرقة، فإن ذلك حكمة الحكم وثمرته لا علته...قلنا: الحاجة إلى الزجر هي العلة في نصب القتل سبباً لإيجاب القصاص؛ لما فيه من الفساد، وفوات النفوس المقصود بقاؤها. والحاجة سابقة على السبب، فصلحت؛ لأن تكون علة باعثة عليه، ولا نعني بالحكمة والمعنى المُخيل إلا الباعث على شرع الحكم. وهذا كقول القائل: خرجت من البلدة للقاء زيد الذي هو خارج البلدة؛ فاللقاء مرتب على الخروج، ويسمى علة الخروج، وهو ثمرة الخروج ومقصوده وصلح؛ لأن يجعل علة وحقيقة ترجع إلى التعليل بحاجة اللقاء، وحاجة اللقاء مقدم على الخروج؛ فكذلك القول بالتعليل بالحِكَم التي هي مقاصد الأحكام».[6]

---

[1] عبد العزيز البخاري: المصدر نفسه، 390/3.

[2] الغزالي: المستصفى، 348/2.

[3] الغزالي: المصدر نفسه، 348/2. وانظر له أيضا: شفاء الغليل، ص618.

[4] الغزالي: شفاء الغليل، ص618. وما بعدها فقد أورد مزيد شرح وتفصيل لهذه المسألة. من ص617 إلى 730.

[5] القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص322.

[6] الغزالي: شفاء الغليل، ص614-615.

وهذا نظر مقاصدي سديد معتبر غير مسبوق، بل هو ثمرة هذا البعد الأصولي لمسألة التعليل. فالغزالي وسع دائرة النظر في وسائل التعليل؛ لتشمل عنده الأسباب والحكمة ومقاصد الأحكام، ولذلك قال الشاطبي في الموافقات: «أن أصل السبب قد فرض لحكمةٍ، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسبما هو مبين في موضعه. فلو ساغ شرعه مع فِقدانها جملة لم يصح أن يكون مشروعاً؛ وقد فرضناه مشروعاً. وهذا خلف. وكذلك -لو لم يكن لحكمة- لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر، والعبادات لغير قصد الخضوع لله، وكذلك سائر الأحكام. وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام».[1] ثم بنى على ذلك قاعدة قال عنها: «إذا تخلفت حكمة السبب لأمر خارجي هل تؤثر في مشروعيته، أو يجري السبب على أصل المشروعية؟ هذا محتمل، والخلاف فيه سائغ».[2] وأطال في عرض أدلة المجيز وأدلة المانعين في مسألة وجود الحكم إذا كان جاريا على أصل المشروعية، وتخلف الحكمة.

وأورد القرافي حجة المانعين جوابا عن ذلك فقال: «إن الحكمة غير منضبطة؛ لأنها مقادير من الحاجات، وإنما المنضبطة الأوصاف؛ ولذلك إنما ترتب الحُكْمُ على سببه وجدت حِكمة أم لا؟، فعلمنا أن الحِكمة إنما هي مرعية في الجملة، والمعتبر إنما هو الأوصاف، فإذا قسنا فإنما نجمع بالحكمة وهي غير منضبطة، والجمع بغير المنضبط لا يجوز».[3]

وأجاب الغزالي بأن هذا يصح في العلة التي تنتقض ولا تنضبط أطرافها، وتنثلم حواشيها وجوانبها. فليبطل الحكم بالنقض لا بكونه حكمة، وليسلم أن الحكمة إذا عقلت و لم تنتقض، جاز التعليل للأسباب بها، حتى يرتفع الخلاف المتعلق بالنظر الأصولي.[4]

واستدلوا أيضا؛ بأن جميع الأحكام الشرعية من جنس واحد، ولهذا تدخل جميعها تحت حد واحد، وهو الحكم الشرعي، وتشترك فيه، وقد جاز على بعضها أن يكون بالقياس، وما جاز على بعض المتماثلات كان جائزا على الباقي.[5]

واعترض عليهم: بأنه غير صحيح؛ وذلك أن جميع الأحكام وإن دخلت تحت حد الحكم الشرعي، وكان لها من حيث هو حكم شرعي جنساً غير أنها متنوعة ومتمايزة بأمور موجبة

---

[1] الشاطبي: الموافقات، 250/1.

[2] الشاطبي: المصدر نفسه، 250/1-251.

[3] القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص322-323.

[4] الغزالي: شفاء الغليل، ص615-616.

[5] الآمدي: الإحكام، 68/4.

لتنوعها. وعلى هذا فلا مانع أن يكون ما جاز على بعضها، وثبت له أن يكون ذلك لـه باعتبار خصوصيته وتعينه، لا باعتبار ما به الاشتراك وهو عام لها.[1]

وممن أطال النفس في المسألة، شيخ الإسلام ابن تيمية، وتبعه تلميذه ابن القيم؛ وقد ذكرا أنه ليس في الشريعة ما يخالف القياس وما لا يعقل معناه، وبيَّن ذلك ابن القيم في إعلام الموقعين فقال: «قال: شيخنا وما عرفتُ حديثا صحيحاً إلا ويمكن تخريجه على الأصول الثابتة، قال: وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع فما رأيت قياساً صحيحاً يخالف حديثاً، كما أن المعقول الصحيح لا يخالف المنقول الصحيح، بل متى رأيت قياساً يخالف أثراً فلابد من ضعف أحدهما، لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثيرٌ منه على أفاضل العلماء فضلاً عمن هو دونهم، فإن إدراك الصفة المؤثرة في الأحكام على وجهها ومعرفة المعاني التي عُلِّقت بها الأحكام من أشرف العلوم».[2] ثم ذكر أسباب خفاء بعض الأقيسة على أكثر الناس؛ فقال: «فمنه -أي القياس- الجلي الذي يعرفه أكثر الناس، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خَوَاصُّهم؛ فلهذا صارت أقيِسَة كثير من العلماء تجيء مخالفة للنصوص لخفاء القياس الصحيح، كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام».[3] وحاول ابن القيم رد جميع الأحكام التي توهم البعض أنها على خلاف القياس إلى وفق القياس الصحيح؛ كالإجارة، وحمل العاقلة للدية فإنه مطابق للقياس، وحديث المُصَرَّاة، وفي أمر الذي صلى فَذًّا بالإعادة، والحكم في امرأة المفقود. وكثير من الأحكام الثابتة على خلاف القياس عند الجمهور، ردها إلى طبق القياس.[4] وقد أبدع في ذلك أيما إبداع، وأفاد وأجاد، وتميز بعقلية فقهية، تنم عن عالم من الأعلام الذين أوتوا الفهم الصحيح السديد.

وذهب أصحاب أبي حنيفة؛ كأبي زيد الدبوسي، وجماعة من الشافعية؛ منهم الآمدي[5]، والبيضاوي[6]، وبعض المالكية؛ كابن الحاجب[1] والقرافي،[2] وكثير من أهل الأصول، ونسبه في شرح الكوكب المنير إلى الجمهور[3]، وهو مذهب أبو الخطاب الحنبلي في التمهيد[4]، وقال

---

(1) الآمدي: المصدر نفسه، 68/4.

(2) ابن القيم: أعلام الموقعين، 28/2.

(3) ابن القيم: المصدر نفسه، 28/2.

(4) ابن القيم: أعلام الموقعين، 28/2-51.

(5) الآمدي: الإحكام، 68/4.

(6) السبكي: الإبهاج في شرح منهاج الوصول، 1484/3.

الأصفهاني شارح المحصول إنه الأظهر.[5] فقالوا: لا يجوز ثبوت كل الأحكام بالقياس؛ لأن القياس لابد له من أصل معقول المعنى؛ ولأن في الأحكام ما لا يعقل معناه، فكيف يصح القياس عليه.

واستدل أصحاب هذا الرأي، بأن جريان القياس في الأحكام يمتنع لثلاثة أوجه، ذكرها الآمدي في الإحكام وهي:

الأول: إنا قد بينا امتناع إجراء القياس في الأسباب والشروط، وبينا أن حكم الشارع على الوصف بكونه سببا وشرطاً حكم شرعي.

والثاني: أن ذلك مما يفضي إلى أمر ممتنع، فكان ممتنعاً؛ وبيان ذلك أن كل قياس لابد له من أصل يستند إليه، على ما علم، فلو كان كل حكم يثبت بالقياس، لكان حكم أصل القياس ثابتاً بالقياس، كذلك حكم أصل أصله، فإن تسلسل الأمر إلى غير النهاية امتنع وجود قياس ما، لتوقفه على أصول لا نهاية لها، وانتهى إلى أصل لا يتوقف على القياس على أصل آخر فهو خلاف الفرض؛ أي على خلاف المفروض.[6]

والثالث: أن من الأحكام ما ثبت غير معقول المعنى؛ كضرب الدية على العاقلة ونحوه، وما كان كذلك فإجراء القياس فيه متعذر؛ وذلك لأن القياس فرع تعقل علة حكم الأصل وتعديتها إلى الفرع فما لا يعقل له علة، فإثباته بالقياس يكون ممتنعاً.[7]

واعترض الغزالي على الجمهور؛ من الحنفية والمالكية المانعين من جريان القياس في الأسباب، فقال: قياسُنا اللائط والنباشَ على الزاني والسارق، مع الاعتراف بخروج النباش واللائط عن اسم الزاني والسارق، كقياسِكُم الأكل على الجماع في كفارة الفطر، مع أن الأكل لا يسمى وِقاعاً.

---

[1] ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل، ص191.

[2] القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص322.

[3] ابن النجار: شرح الكوكب المنير، 4/224-225.

[4] أبو الخطاب: التمهيد في أصول الفقه، دراسة وتحقيق، د.محمد بن علي بن إبراهيم: دار المدني، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1406هـ-1985م، 3/440-441.

[5] العجلي الأصفهاني: الكاشف عن المحصول في علم الأصول، 6/594.

[6] كما ذكره في المعارضة الثامنة من معارضات مانعي القياس، وهي أنه لو جاز التعبد بالقياس عقلاً في الفروع لظن المصلحة، لجاز مثل ذلك في أصول الأقيسة وهو محال لما فيه من التسلسل. انظر: الآمدي: الإحكام، 4/11.

[7] الآمدي: المصدر نفسه، 4/67.

وقد قال الأعرابي: واقعتُ في نهار رمضان[1]. فإن قيل: ليس هذا قياسًا، فإنا نعرف بالبحث أن الكفارة ليست كفارة الجماع بل كفارة الإفطار. قلنا: وكذلك نقول ليس الحدُّ حد الزنا، بل حدُّ إيلاج الفرج المحرم قطعاً المشتهى طبعاً، والقطعُ قطعُ أخد مالٍ مُحرزٍ لا شبهةَ للآخذ فيه. فإن قيل: إنما القياس أن يقال: عُلِّق الحكم بالزنا لعلة كذا، وهي موجودة في غير الزنا. وعلِّقت الكفارةُ بالوقاع لعلة كذا، وهي موجودة في الأكل، فهذا الطريق جار لنا في اللائط والنباش بلا فرق، وهو نوع إلحاقٍ لغير المنصوص بالمنصوص بفهم العلة التي هي مناط الحكم. فيرجعُ النزاع على الاسم.[2]

ثم بنى على هذا الاعتراض اعتراضا آخر يُعد لازما له؛ وهو أتّباع الحِكم والتعليل بها، فقال: «إنا لسنا نعني بالحكمة إلا المصلحةَ والمُخيِلَة المناسبة، كقولنا: إن الصبي يُولَّى عليه لحكمةٍ، وهي عجزه عن النظر لنفسه. فليس الصبا سبب الولاية لذاته، بل لهذه الحكمة، فننصب الجنون سبباً قياساً على الصغر».[3]

وزاد الغزالي على هذا؛ بأن مثل لذلك ببعض اجتهادات الصحابة؛ كاتفاق عمر وعلي رضي الله عنهما على قتل الجماعة بالواحد. وعلل ذلك بالزجر وعصمة الدماء، وهذا المعنى يقتضي إلحاقَ المشارِك بالمنفرد.

والحاصل مما تقدم أن مسألة إثبات القياس في الأسباب والأحكام الشرعية، مسألة مهمة ينبني عليها جزء كبير من الخلاف الفقهي المتعلق بالتعليل، حتى قال بعض الشافعية كما في البحر المحيط: «هذه من أعظم مسائل الأصول، فقد زلَّ فيها الجماهير، وأثبتوا القياس في الأسباب بوجه يخل بمقصود القياس».[4] ثم قال: الصحيح إجراء القياس على حقيقته في الأسباب، ولا فرق في تصور القياس بين تعليل الأسباب وتعليل الأحكام[5]؛ لأن الأسباب والموانع والشروط أحكام شرعية

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب: إذا جامع في رمضان و لم يكن له شيء فتُصُدق عليه فليُكفِّر، رقم: 1936. انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري،193/4. ومسلم في كتاب الصوم، باب: تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم، ووجوب الكفارة الكبرى فيه. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج224/7/4-225. والترمذي في أبواب الصوم، باب: كفارة الفطر في رمضان، رقم:724. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج198/3/2-199.

(2) الغزالي: المستصفى، 349/2.

(3) الغزالي: المستصفى، 349/2-350.

(4) الزركشي: البحر المحيط،88/7.

(5) الزركشي: المصدر نفسه،88/7.

جرى فيها القياس،كالوجوب والندب، وغير ذلك، فتخصيص القياس ببعض الأحكام دون بعض تحكم على الأمر بالاعتبار من غير دليل، وكذا عمل الصحابة fغير مختص بصورة دون صورة، فلا وجه إذاً للتخصيص، فيكون القياس جارياً فيها كباقي الأحكام.

وهو الراجح عندي في المسألة، كما ذكر تاج الدين السبكي في الإبهاج؛ حيث قال: «والحق عندي جريان القياس فيها، إن قلنا برجوع السببية إلى الأحكام الشرعية، فإنه حينئذ يشملها دلائل العمل بالقياس في الأحكام».[1]

ولأنه لا يجوز القياس حيث لا تعقل العلة، أو لا تتعدى، وأما إذا اعترف الخصم بإمكان معرفة العلة وتعديتها -ولكنه يسميها سببًا-، فقد ارتفع الخلاف وزال الإشكال، فلا تعليل إلا حيث يكون المعنى المناسب لذلك؛ وهو الذي رجح به أحمد القرطبي حيث ذكر: «أن الأولى جريانه، لأنا عقلنا أن الزنا إنما نصب سببًا للرجم لعلة كذا، ووجدناها في اللواط مثلاً، فليزم نصب سببها. وكذلك هو في السرقة حتى يلحق بها نبش القبر وأخذ الأكفان، فهذا إن تمَّ على شروطه قياس صحيح». [2] والله أعلم.

الفرع الثاني: قاعدة لا قياس مع النص

ومما يلحق بالقواعد المختلف فيها بسبب أصل القياس؛ هذه المسألة التي بحثها علماء الأصول ضمن شبه المنكرين للقياس، فقالوا: إنما يستعمل القياس إذا عدم النص، كما نص على ذلك الشافعي في الرسالة فقال: «ونحكم بالإجماع ثم القياس، ولكنها منزلةُ ضرورةٍ؛ ولأنه لا يحلُّ القياس والخبر موجود، كما يكون التيمُّمُ طهارةً في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكونُ طهارةً إذا وُجد الماء».[3]

وهذا الذي نقله ابن القيم في الأصل الخامس من أصول الاجتهاد عند الإمام أحمد: «فإذا لم يكن عنده في المسألة نص ولا قول الصحابة أو واحدٍ منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف[4] عدَلَ إلى

---

[1] السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ودار ابن حزم، بيروت، ط1، 1425-2004م، 1486/3.

[2] الزركشي: البحر المحيط، 86/7-87.

[3] الشافعي: الرسالة، ص599-600.

[4] انظر تفصيل معنى الضعيف عندهم: كما قال أبو زهرة: وتقسيم الحديث إلى الأقسام الثلاثة لم يكن معروفا في عصر أحمد، بل جاء من بعده، إنما كانت الأحاديث عند أحمد إما صحيحة تتوافر فيها كل حدود الحديث الصحيح، فتقبل، وإما أحاديث ضعيفة

الأصل الخامس؛ وهو القياس فاستعمله للضرورة، وقد قال في كتاب الخلاَّل: سألت الشافعي عن القياس، فقال: إنما يُصار إليه عند الضرورة».[1]

وذكره أبو يعلى في العدة من قبل حيث قال: «كما وجب تقديم خبر الواحد على القياس وإن لم يكن مقطوعا به».[2]

وهو الذي رجح به صاحب المغني مذهب أحمد؛ في مسألة: «من اطَّلع في بيت إنسان من ثَقْبٍ، أو شَقِّ بَابٍ، أو نحوه، فرماه صاحبُ البَيت بحصاة أو طعَنَهُ بِعُودٍ فقلَعَ عَيْنَهُ لم يَضْمَنْهَا، وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: يضمنها؛ لأنه لو دخل منزله ونظر فيه أو نال من امرأته ما دون الفرج لم يجز قلع عينه، فمجرد النظر أولى. ولنا ما روى أبو هريرة d أن رسول الله 9 قال: ﴿**لَوْ أَنَّ امْرَأً اطَّلَعَ عَلَيْك بِغَيْرِ إذْنٍ، فَحَذَفْته بِحَصَاةٍ، فَفَقَأْت عَيْنَهُ، لَمْ يَكُنْ عَلَيْك جُنَاحٌ**﴾[3]، وعن سهل بن سعد أن رجلا اطَّلع في حُجْرٍ من باب النبي 9، ورسول الله 9 يَحُكُّ رَأْسَهُ بِمِدْرَى فِي يَدِهِ ، **فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ** 9: ﴿**لَوْ عَلِمْت أَنَّك تَنْظُرُنِي لَطَمْت، أَوْ لَطَعَنْت بِهَا فِي عَيْنِك**﴾[4]، ويفارق ما قاسوا عليه؛ لأن من دخل المنزل يُعلم به فَيُسْتَتَرُ منْه، بخلاف الناظر من ثقب، فإنه يرى من غير علم به، ثم الخبر أولى من القياس، وظاهر كلام أحمد، أنه لا يُعتبر في هذا أنه لا يُمْكِنُهُ دفعه إلا بذلك، لظاهر الخبر».[5]

لا يتوافر فيها ذلك...وعلى ذلك يدخل الحسن فيها كما يدخل الضعيف، الذي تعددت طرقه، ورفعته إلى درجة الحسن، وأول من قسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف أبو عيسى الترمذي. أبو زهرة: ابن حنبل حياته وعصره-آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1418هـ-1997م، ص184.

[1] ابن القيم: أعلام الموقعين،32/1.

[2] أبو يعلى: العدة في أصول الفقه، 1188/4.

[3] أخرجه البخاري في كتاب الديات، باب: من أخذ حقه أو اقتص دون السلطان، رقم: 6887. انظر: ابن حجر: فتح الباري، 225/12. ومسلم في كتاب الآداب، باب: تحريم النظر في بيت غيره. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج138/14/7.

[4] الحديث أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان، قريبا من هذا اللفظ باب: الاستئذان من أجل البصر، رقم:6241. وفي باب: من اطلع في بيت قوم ففقأوا عينه فلا دية له، رقم:6901. ومواضع أخرى من الصحيح، انظر: ابن حجر: المصدر السابق، 26/11. ومسلم في كتاب الآداب، باب: تحريم النظر في بيت غيره. انظر: النووي: المصدر السابق، مج136/14/7. والترمذي في أبواب الاستئذان، باب: من اطَّلَعَ في دار قَومٍ بغيرِ إذنِهم، قال أبو عيسى: هذا حديث حسنٌ صحيحٌ. رقم: 2709. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج129/10/5.

[5] ابن قدامة، المغني والشرح الكبير،355/10.

ومن هنا بحث العلماء المسألة بين الوجوب والجواز؛ فإذا لم يكن في الأمر نص ولا إجماع وجب القياس فيه وإلا جاز. وهل يعمل به قبل البحث عن النصوص وجميع دلالتها؟. في المسألة تفصيل ذكره ابن تيمية في المسوَّدَة فقال: هذه المسألة لها ثلاث صور:

أحدها: الحكم به قبل طلبه من النصوص المعروفة، وهذا لا يجوز بلا تردد.

والثانية: الحكم به قبل الطلب من نصوص لا يعرفها مع رجاء الوجود لو طلبها؛ فهذه طريقة تقتضي جوازه، ومذهب الشافعي وأحمد وبعض المجتهدين: أنه يجوز؛ ولهذا جعلوا القياس بمنزلة التيمم، وهم لا يجيزون التيمم إلا إذا غلب على الظن عدم الماء فكذا النص. وهو معنى قول الإمام أحمد: ما تصنع بالقياس وفي الحديث ما يغنيك؟.

وهذه المسألة هي الأم في الفرق بين أهل الحديث، وبين أهل الرأي، لكن يتفاوت أهل الحديث في طلب النصوص، وطلب الحكم منها، ولها شبه بجواز الاجتهاد بحضرة النبيϑ، فإن وجود النبي ϑ بمنزلة النص يحتمل الجواز إذا خاف الفوت على حكم الحادثة.

والثالثة: أنه ييأس من النص ويغلب على ظنه عدمه، فها هنا يجوز القياس قطعاً.[1]

ومما تفرع عن هذه المسألة خلاف العلماء في تقديم الخبر المرسل والضعيف على القياس، وكذا قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف.

فذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن الخبر المرسل والضعيف أولى من القياس، ولا يحل القياس مع وجوده،[2] قال السرخسي في أصوله: «فلأن العمل بالقياس يكون بعد النص، وفي الحكم الثابت بالنص لا مدخل للقياس في التغيير كما لا مدخل له في الإبطال؛ ولأن النص مقدم على القياس بلفظه ومعناه».[3] وكذلك رواية الصاحب –عندهم– الذي لا يعرف له مخالف منهم أولى من القياس، كما جاء في كشف الأسرار: «قال أصحابنا، إن القياس فيمن أُغمِيَ عليه وقت صلاة، أن لا قضاء عليه، إلا أنهم تركوا القياس، لما روي عن عمار dأنه أُغمي عليه يوماً وليلةً فقضى. فتركوا القياس لفعل عمار d (أي الصحابي)».[4]

---

[1] آل تيمية: المسوَّدة في أصول الفقه، ص254-255.

[2] الشاشي: أصول الشاشي، ص275. وهذا ليس على إطلاقه فقد روي عنه رد خبر الآحاد بالقياس في مسائل كثيرة.

[3] السرخسي: أصول السرخسي،150/2.

[4] الجصاص: الفصول في الأصول، 361/3.

فحديث الصحابة f -المعروفون بالفقه؛ كأبي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن الزبير- حجة إن وافق القياس أو خالفه، فإن وافقه تأيد به؛ أي قوي الحديث بالقياس، فيكون التمسُّك بالحديث لا بالقياس؛ بل يكون القياس مُؤيداً له.[1]

كذلك قبول قول الصحابي يكون لازماً -عند الحنفية- في المقادير التي لا سبيل إلى إثباتِهَا من طريق المقاييس والاجتهاد. قال أبو الحسن: «فلمَّا لم يكن لنا سبيلٌ لإثبات هذه المقادير من طريق الاجتهاد والمقاييس، وكان طريقُهُ التوقف أو الاتِّفاق، ثم وجدنا الصحابي قد قطع بذلك وأثبتهُ، دل ذلك من أمره: على أنه قاله توقيفاً؛ لأنه لا يجوز أن يُظن بهم أنهم قالوه تخمينا وتظنُّناً. فصـــار ما كان هذا وصفه من المقادير إنما يلزم قبولُ قول الصحابي الواحد فيه، ويجب إتباعه من حيث كان توقيفا».[2]

فقياس الصحابي أرجح من قياسنا وأقوى، لعلمهم بأحوال المنصوصات بمشاهدة النبي ﷺ، فكان بمنزلة خبر الواحد عن النبي ﷺ في كونه مقدما على القياس مع عدم العلم بوقوع مخبره. وكذلك اجتهاد الصحابي لما كان أقوى من اجتهادنا- وجب أن يكون مقدما على رأينا.[3]

والقياس الذي يُعضدُهُ قول الخلفاء الراشدين هو أولى من قياس يخالفُهُ قول هؤلاء الخلفاء، إذا عارض القياس الأول، ويكون لهذا القياس ضرب من الرُّجحان[4] لقوله ﷺ: ﴿**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**﴾.[5]

وقد يقوى أحد القياسيين بأن يُعضِّده أثر عن رسول الله ﷺ لو انفرد بنفسه لم يُوجب حكماً لضعف مُخرِّجه، فإذا عاضد أحد القياسيين صار لهذا القياس مزيةٌ ورُجحان على الآخر بهذا الخبر، فيكون أولى.[6]

وهذا ما ذهب إليه الإمام الشافعي في الرسالة حيث ذكر أنه لا يجوز القياس مع نص القرآن أو خبر مسند صحيح، وأما عند عدمهما فإن القياس واجب في كل حكم.[1]

---

[1] عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 377/2.

[2] الجصاص: المصدر السابق، 364/3-365.

[3] الجصاص: الفصول في الأصول،362/3.

[4] الجصاص: المصدر نفسه،210/4.

[5] سبق تخريجه في الفصل التمهيدي، ص27 (هامش5).

[6] الجصاص: المصدر السابق، 210/4.

أما أقوال الصحابة إذا تفرقوا فالمصير في ذلك إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو كان أصحَّ في القياس.[2]

وحُكي عن مالك رحمه الله، أنه رجَّح القياس على خبر الواحد؛ فإنه عمل بالقياس في الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً[3]، و لم يعمل بالخبر الوارد فيه. واحتج في ذلك بأنه قد اشتُهر عن الصحابة الأخذ بالقياس وردُّ خبر الواحد في وقائع كثيرة، و لم يشتهر هذا المذهب عنه.[4]

قال صاحب القواطع: «وقد حُكي عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل، وهذا القول سمج مستقبح عظيم وأنا أُجل منـــزلة مالك رحمه الله عن مثل هذا القول، وليس يدرى ثبوت هذا منه».[5] قلت: لم يشتهر عنه وليس يدري ثبوته؛ لغموض معنى القياس المقدم عنده. فإن الأصوليين: فهموا أن مالكا رحمه الله يقدم القياس الأصولي المنطقي الفرعي وليس هذا هو المقصود عنده كما سأبين.

وفصل ابن رشد الجد في البيان والتحصيل هذه المسألة فقال عنها: «وحدث عن مالك عن ابن شهاب أنه قال : دعوا السنة تمضي لا تعارضوا. قال محمد بن رشد: هذا كما قال: إن السنة تمضي

---

(1) الشافعي: الرسالة، ص 598-599.

(2) الشافعي: المصدر نفسه، ص 596-597.

(3) الحديث مروي عن أبي هريرة dقال: قال رسول الله 9: ﴿**مَنْ نَسِيَ وهو صَائِمٌ فأكلَ أو شَرِبَ فَلْيُتِمَّ صومَهُ فإنَّمَا اللهُ أطعَمَهُ وسَقَاهُ**﴾. أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب: الصائم إذا أكل أو شربَ ناسياً، بغير هذا اللفظ. انظر: ابن حجر: فتح الباري، 184/4. فذهب الجمهور إلى عدم الوجوب استنادا إلى الخبر، وعن مالك يبطل صومه ويجب عليه القضاء، قال ابن العربي: تمسك جميع فقهاء الأمصار بظاهر هذا الحديث، وتطلع مالك إلى المسألة من طريقها فأشرف عليه؛ لأن الفطر ضد الصوم والإمساك ركن الصوم فأشبه ما لو نسي ركعة من الصلاة. قال: وقد روى الدراقطني فيه ﴿**لا قضاء عليك**﴾،- في كتاب الصيام، باب: تبيت النية من الليل وغيره. وقال: «وفيه الحكم بن عبد الله وهو ابن سعد الايلى ضعيف الحديث». انظر: الدارقطني: سنن الدارقطني، رقم:33. 179/2.- فتأوله علماؤنا على أن معناه لا قضاء عليك الآن وهذا تعسف، وإنما أقول ليته صح فنتبعه ونقول به، إلا على أصل مالك في أن خبر الواحد إذا جاء بخلاف القواعد لم يعمل به، فلما جاء الحديث الأول= =الموافق للقاعدة في رفع الأثم عملنا به، وأما الثاني فلا يوافقها فلم نعمل به. واعترض ابن حجر على ابن العربي: فقال: وأما القياس فهو في مقابلة النص فلا يقبل، ورده للحديث مع صحته بكونه خبر واحد خالف القاعدة ليس بمسلم. وقال الدوادي: لعل مالكا لم يبلغه الحديث، أو أوَّله على رفع الإثم. قال عياض: هذا هو المشهور عنه وهو قول شيخه ربيعة وجميع أصحاب مالك، لكن فرقوا بين الفرض والنفل؛ لأن الرواية الصحيحة عند الجمهور لم تعين الصوم الـــذي نسي فيه. انظر: ابن العربي: عـــارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج196/3/2-197. وابن حجر: فتح الباري، 184/4-185-186.

(4) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 378/2.

(5) أبو المظفر السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، 258/1.

لا تعارض برأي، يريد إذا صحبها العمل. وأما ما كان من السنن التي اتصل العمل بخلافها فيقدم ما اتصل به العمل عليها؛ لأن اتصال العمل بخلافها دليل على نسخها. وإذا عارض القياس ظاهر السنة تُؤُوِّلت على ما يوجبه القياس. واختلف إن لم يمكن تأويلها على ما يوجبه القياس على الأصول أيهما يقدم؟ فذهب مالك رحمه الله على ما حكاه ابن القصار[1] إلى تقديم القياس عليها إذا كانت من السنن المروية من طريق الآحاد التي لا يقطع على صحتها. وذهب أبو حنيفة إلى تقديم السنة على القياس».[2] وهو ما أكده أبو الفرج القاضي[3]، وأبو بكر الأبهري[4]، المالكيان، فالقياس عندهما أولى من خبر الواحد المسند والمرسل.[5]

ومعنى القياس هنا؛ هو ما استند إلى أصول عامة فقهية تضافرت مصادر الشرع على ثبوتها، وصارت في حكم المعلوم من الشرع الإسلامي بالضرورة، فكانت هذه الأقيسة ترتفع إلى مقام المعارضة لبعض النصوص التي يثبت الحكم فيها بطريق ظني؛ إما لأن دلالتها ظنية كألفاظ العموم،

---

(1) هو علي بن عمر بن أحمد أبو الحسن، البغدادي المعروف بابن القصار. الإمام الأصولي الحافظ النظار، قاضي بغداد. قال أبو إسحاق الشيرازي: تفقه بالأبهري وغيره. وله كتاب في مسائل الخلاف. لا أعرف للمالكيين كتاباً في الخلاف أحسن منه. وولي بغداد. قال أبو ذر: هو أفقه من رأيت من المالكيين. وكان ثقة، قليل الحديث. يروي عن أبي الحسن علي بن المفضل. أخذ عنه ابن عمروس وأبو ذر الهروي. توفي، فيما قيل: سنة 378هـ أو 398هـ. انظر: القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المالك، 214/2. ومحمد مخلوف: شجرة النور الزكية، 92/1. قال في المقدمة: «ومذهب مالك رحمه الله أن خبر الواحد إذا اجتمع مع القياس، و لم يمكن استعمالهما جميعا، قدَّم القياس». انظر: ابن القصار: مقدمة في أصول الفقه، تحقيق وتعليق، د.مصطفى مخدوم، دار المعلمة للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1420هـ-1999م، ص265.

(2) ابن رشد الجد: البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408هـ-1988م، 482/18.

(3) عمرو أبو الفرج بن عمرو الليثي القاضي، ويقال: بن محمد بن عبد الله البغدادي، نشأ ببغداد وأصله من البصرة، صحب إسماعيل وتفقه معه، وكان من كتابه فيما ذكر، وصحِب غيره من المالكيين، وولّي قضاء طرسوس وأنطاكية، والمصيصة، والثغور وكان فصيحاً لغوياً فقيهاً متقدماً، و لم يزل قاضياً إلى أن مات سنة 330هـ. وقيل سنة331هـ. وله: الكتاب المعروف بالحاوي في المذهب، وكتاب اللمع في أصول الفقه. انظر: ابن فرحون: الديباج المُذهب في معرفة أعيان المذهب، ص309.

(4) هو أبو بكر محمد بن عبد الله الأبهري الكبير، الفقيه المقريء الحافظ النظار، القيم برأي مالك إليه انتهت الرئاسة ببغداد، سكن بغداد وحدث بها، قال تلميذه الأصيلي: وله التصانيف في شرح مذهب مالك رضي الله عنه، والاحتجاج له والرد على من خالفه. وكان إمام أصحابه في وقته. و عنه انتشر مذهب مالك في البلاد، وله الفقه الجيد والتصانيف المهمة منها: شرح المختصر الكبير والصغير لابن عبد الحكم، وكتاب الأصول وكتاب إجماع أهل المدينة وكتاب الأمالي. وتوفي في شوال سنة393هـ. انظر: القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، 124/2وما بعدها. ومحمد مخلوف: شجرة النور الزكية،91/1.

(5) الزركشي: البحر المحيط،47/7.

فإن دلالتها عند مالك من قبيل الظاهر الذي يدخل دلالتها الاحتمال؛ وإما لأن طريق ثبوتها ظني؛ لأنها خبر آحاد فإن نسبتها إلى الرسول ﷺ أمر ظني.[1]

فالقياس عند مالك رحمه الله يعتمد على الأحكام المنصوص عليها في القرآن الكريم، والأحكام المستمدة من الأحاديث النبوية، ثم بعد ذلك يفرع الفروع، ويلحق الأشباه بأشباهها، والأمثال بأمثالها، وكذلك يقيس على الأمور التي رأى أنها موضع اجتماع أهل المدينة؛ لأنها عنده سنة فكان يذكر في الموطأ الأمر المجتمع عليه، ثم يفرع الفروع أخذا بمبدأ التساوي في الأحكام عند وجود التماثل في الملابسات التي تحيط بالمسائل التي كان يستفتي فيها.[2] وهذا هو القياس بمعناه الكلي، لا الجزئي الذي هو قياس الفرع على الأصل بعلة جامعة.

وجدير بالملاحظة أن الإمام مالكاً استدل بنوعين من السنة النبوية؛ وهما السنة المرفوعة، المتمثلة في الأحاديث الصحيحة سواء كانت خبر آحاد أو متواتر. والنوع الثاني: هو السنة الأثرية، وهي أقوال الصحابة، وفتاويهم، وعمل أهل المدينة وأعرافهم. وقد كان يفرق بين الحديث الذي صاحبه العمل، والحديث الذي لم يصاحبه العمل. ولقد كانت هذه التفرقة أمراً مرضياً عند علماء عصره.[3]

وحكى الشيخ شهاب الدين أبو شامة[4] في كتاب الجهر بالبسملة، عن القاضي ابن العربي أنه سمع أبا الوفاء بن عقيل في رحلته إلى العراق يقول: مذهب أحمد أن ضعيف الأثر خيرٌ من قوي النظر. قال ابن العربي: وهذه وهلة من أحمد لا تليق بمنصبه، فإن ضعيف الأثر لا يحتج به مطلقاً. وقال بعض أئمة الحنابلة المتأخرين منهم: هذا ما حكاه عن أحمد ابنُه عبد الله، ذكره في مسائله.

---

[1] محمد أبو زهرة: مالك حياته–عصره–آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1997م، ص275–276.

[2] محمد أبو زهرة: المرجع نفسه، ص275–276.

[3] محمد ولد أباه: مدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص61–62–66.

[4] هو عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي، أبو القاسم، شهاب الدين، أبو شامة، مؤرخ، محدث، باحث. أصله من القدس، ومولده في دمشق، سنة599هـ، وبها منشأه، ووفاته بها سنة665هـ. ولي بها مشيخة دار الحديث الاشرفية، له مصنفات كثيرة منها: كتاب الروضتين في أخبار الدولتين: الصلاحية والنورية، وذيل الروضتين سماه ناشره تراجم رجال القرنين السادس والسابع، و مختصر تاريخ ابن عساكر، و المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، وكتابان في تاريخ دمشق. وله إبراز المعاني في شرح الشاطبية، والباعث على إنكار البدع والحوادث، و كشف حال بني عبيد الفاطميين والوصول في الأصول ومفردات القراء، وغير ذلك. ووقف كتبه ومصنفاته جميعها في الخزانة العادلية بدمشق. انظر: الزركلي، الأعلام،299/3.

ومراده بالضعيف غُير ما اصطلح عليه المتأخرون من قسم الصحيح والحسن، بل عنده الحديث قسمان: صحيح وضعيف، والضعيف ما انحط على درجة الصحيح، وإن كان حسناً.[1]

وهو بهذا قد قسم الضعيف إلى قسمين: متروك وغير متروك، وليس المراد بالحديث الضعيف الذي كان يحتج به الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روايته متهم؛ لكن المراد به قسم من أقسام الحديث الحسن باصطلاح المحدثين بعده، فهو عنده قسيم للصحيح، فإذا لم يجد في الباب أثراً يدفعه ولا قول صحابي، ولا إجماعاً على خلافه؛ كان العمل به عنده، -ولو كان ضعيف السند- أولى من القياس، وذلك من باب الاحتياط في الدين لاحتمال صحته، و لم يقبل رحمه الله خبراً يحكم عليه بأنه موضوع.[2]

وقد فصل أبو الحسين البصري المعتزلي في المعتمد مسألة القياس إذا عارضه خبر واحد تفصيلا جيدا؛ فقال ما نصه: «إن القياس إذا عارضه خبر واحد فإن كانت علة القياس منصوصةً بنصٍ قطعي وخبر الواحد ينفي مُوجبَها، وجب العمل بالقياس بلا خلاف؛ لأن النص على العلة كالنص على حُكمها فلا يجوز أن يُعارضها خبر الواحد. وإن كانت منصوصةً بنصٍّ ظني تتحقق المُعارضةُ ويكون العمل بالخبر أولى من القياس بالاتفاق؛ لأنه دالٌ على الحكم بصريحه والخبر الدَّالُ على العلة يدُّلُ على الحكم بواسطةٍ، وإن كانت مستنبطةً من أصل ظني، كان الأخذ بالخبر أولى بلا خلاف؛ لأنه الظن والاحتمال كلما كان أقلَّ كان أولى بالاعتبار وذلك في الخبر، وإن كانت مستنبطة من أصل قطعي والخبر المعارضُ للقياس خبر واحد فهو موضع الخلاف».[3]

فبعضهم رجَّح القياس على خبر الواحد وهو المشهور عن أبي حنيفة ومالك وأصحابه[4]، وبعضهم قدم الخبر على القياس في هذه الحالة، وهو لجمهور العلماء منهم الشافعي وأحمد والكرخي وأبو حنيفة ومالك[1]، وهو رأي البيضاوي في المنهاج.[2] وقال: أبو بكر الباقلاني بالوقف؛ بمعنى أنه لا يعمل بواحد منهما حتى يقوم العمل على ترجيحه.[3]

---

[1] الزركشي: البحر المحيط،47/7. وانظر: أبو زهرة: ابن حنبل حياته وعصره-آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1418هـ-1997م، ص187.

[2] انظر: محمد إبراهيم الحفناوي: مصطلحات الفقهاء والأصوليين، دار السلام، مصر، القاهرة، ط2، 1428هـ-2007م، ص180.

[3] أبو الحسين البصري: المعتمد، 653/2-654-655.وانظر: ما نقله عنه عبد العزيز البخاري بشيء من التصرف: كشف الأسرار، 377/2.

[4] ابن القصار: مقدمة في أصول الفقه، ص265. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 118/2.

وقال عيسى بن أبان[4]: إن كان راوي الخبر ضابطا عالما غير متساهل فيما يرويه وجب قبول خبره وترك القياس به، وإن كان الراوي خلاف ذلك كان موضع الاجتهاد.[5]

والحاصل من هذه القاعدة أنها ليست على إطلاقها، فقد يُعمل بالقياس مع وجود النص في بعض الحالات؛ **أحدها**: أن يكون النص عاماً والقياس خاصاً، والجمهور على القول بجواز تخصيص العموم بالقياس، فيكون القياس مقدماً في هذه الحالة.

والثانية: أن يكون أصل القياس ثبت بنص أقوى من ذلك النص المعارِض وقُطع بوجود العلة في الفرع، فإنه يقدم على النص.

والثالثة: أن يكون النص مخالفاً للقياس من كل وجه على رأي الحنفية، فإنهم يقدمون القياس على خبر الواحد، وهو المروي عن مالك.[6]

ولذلك نقل الزركشي عن أبي الحسن إِلْكِيَا الطبري[7]: «أنه لا يمتنع القياس مع وجود النص، وفائدتُهُ تشحيذ الخاطر».[8]

ولا يخفى على أحد فوائد القياس مع وجود النص، فإن الاجتهاد في التنزيل يُعد من هذا الباب، الذي عبر عنه الغزالي بالاجتهاد في تحقيق المناط. وعمل على توسيع مدلوله، ليكون ضربا اجتهاداً متجاوزا القياس الأصولي، بعد أن قرر اتفاق الأمة على جوازه فقال: «أما الاجتهاد في

---

(1) ابن رشد الجد: البيان والتحصيل، 482/18. والآمدي: المصدر السابق،118/2.

(2) الإسنوي: نهاية السُول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول،707/2.

(3) الآمدي: المصدر السابق،118/2.

(4) هو عيسى بن أبَان بن صَدَقَة، أبو موسى، قاض من كبار فقهاء الحنفية، كان سريعا بإنفاذ الحكم، عفيفا خدم المنصور العباسي مدة. وولي القضاء بالبصرة عشر سنين، وتوفي بها سنة 221هـ. له كتب منها: إثبات القياس و اجتهاد الرأي و الجامع في الفقه، والحجة الصغيرة في الحديث.انظر: أبو الوفاء القرشي: الجواهر المضيَّة، 401/1. والزركلي، الأعلام، 100/5.

(5) أبو المظفر السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، 358/1. وعبد العزيز البخاري: المصدر السابق، 377/2-378.

(6) الزركشي: البحر المحيط،47/7.

(7) ولعله يقصد علي بن محمد بن علي أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بالْكِيَا الهراسي، وقد سبقت ترجمته، وليس عليَّ بن محمد بن محمد بن علي القاضي الطَّبري الآمُلي، من بلدة آمُل بطبرستان، وقد اشترك أبو الحسن هذا وإلكيا الإمام في الاسم والكنية واسم الأب والجد، والطَّبَرستيَّة، وهو أسَنُّ من إلكيا الهراسي، فإنه سمع إملاء الحافظ الجِنارِيّ سنة 432هـ، ومولد إلكيا سنة 450هـ. انظر: السبكي: طبقات الشافعية، 291/5-292.

(8) الزركشي: المصدر السابق، 67/7.

تحقيق المناط فلا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه؛ لأن المناط معلوم بنص أو إجماع لا حاجة إلى استنباطه، لكن تعذَّرت معرفتُهُ باليقين. فاستُدِلَّ عليه بأمارات ظنية. هو ضرورةُ كل شريعةٍ».[1]

كما أشار إلى أن الجاري في بعض الأحكام ليس قياساً بل هو تنقيح المناط، فبعد أن ذكر جملة من الأحكام في الكفارات، قال: «وهذه إلحاقاتُ معلومة، تنبني على تنقيح مناط الحكم، بحذف ما عُلم بعادة الشرع في موارده ومصادره في أحكامه أنه لا مدخل له في التأثير».[2]

من هنا كانت العلة عنده ثابتة بنوع من الاستدلال، فلا يفارق تحقيق المناط وتنقيح المناط، وقد يقوم الدليل على كون الوصف مؤثراً بالإجماع فيلحق به ما لا يفارقه إلا فيما لا مدخل له في التأثير.

ومما يؤكد مدى أهمية هذا النوع من الاجتهاد والقياس للشريعة، ما ذكره الإمام الشاطبي في باب الاجتهاد باعتباره القسم الأكبر المستمر؛ فقال: «الاجتهاد على ضربين؛ **أحدهما**: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، **والثاني**: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله».[3]

فهذا الاجتهاد الدائم الذي يضمن للشريعة الديمومة والمرونة، هو الذي جعله الشاطبي منهجاً في تطبيق الأحكام الشرعية على الإطلاق، بأي سبيل حصلت، أو بأي دليل تأتت، فالحكم الشرعي يحصل في الذهن كلياً، والمطلوب أن يطبَّق على أفراد الأفعال والصور وهي جزئية مشخصة، وهي أيضاً متشابهة ومتداخلة.[4]

وفي الانتصار لتحقيق المناط بهذا المعنى يقول الشاطبي: «لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزّل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعيّن يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام».[5]

---

[1] الغزالي: المستصفى، 2/238-239.

[2] الغزالي: المصدر نفسه، 2/240.

[3] الشاطبي: الموافقات، 4/89-90.

[4] عبد المجيد النجار: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1992، ص195. وانظر: مزيد تفصيل وبيان للمسألة، د. بشير جحيش: في الاجتهاد التنزيلي، كتاب الأمة، ع93، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، السنة: 23، 1424هـ، ص43 وما بعدها.

[5] الشاطبي: المصدر السابق، 4/93.

المطلب الثاني: القواعد الأصولية المختلف فيها بسبب علة القياس

ومما تفرع عن هذه القاعدة أذكر:

- القواعد الأصولية المختلف فيها بسبب إدراك العلة.
- القواعد الأصولية المختلف فيها بسبب تحديد العلة.

الفرع الأول: القواعد المختلف فيها بسبب إدراك العلة

إن ضابط إجراء القياس في الأحكام الشرعية، هو إدراك العلة؛ فإن أدركت صح القياس وجرى بلا إشكال وإلا فلا، وبناء على ذلك فالصحيح المعتمد عند جمهور الأصوليين، أن القياس لا يجري في جميع الأحكام؛ لأن منها ما لا يدرك معناه، ولا تعرف علته، ومنها ما تدرك علته ويعرف معناه، فلا شك في جريان القياس فيه، إلا إذا كان هناك مانع يمنع منه. ولهذا وقع الخلاف بسبب جريان القياس في الحدود والكفارات والمقدرات والرخص؛ لأن الغالب فيها جانب التعبد، ولا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية، حتى يقاس عليها غيرها، وكذا أصول العبادات؛ وأفصل الكلام فيها على النحو الآتي:

أولا: الحدود والكفارات والرخص تثبت بالقياس

جعل بعض الأصوليين هذه المسألة تابعة للكلام عن إثبات أسباب الأحكام بالقياس؛ كالغزالي في المستصفى، والفخر الرازي في المحصول. وأساس الخلاف فيها هو إدراك علة القياس؛ لأن الحدود والكفارات من الأمور المقدرة التي لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها، والقياس فرع تعقل علة حكم الأصل، فما لا تعقل له معنى من الأحكام علة، فالقياس فيه متعذر. ونازع البعض فقال: إنما نقول بالقياس؛ حيث ظفرنا بالمعنى الذي لأجله ثبت الحكم؛ سواء تعلق الأمر بالحدود أو بالكفارات والمقدرات، فحيث وجدنا المعنى المناسب قلنا بالقياس، وإذا تعذر ذلك المعنى وكان تعبداً أمتنع القياس.

فذهب الجمهور من الشافعية[1]، والحنابلة[1] وهو رأي ابن القصار[2] والباجي المالكيين،[3]

---

[1] الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 62/4.

إلى جواز إثبات التقديرات، والكفارات، والحدود، والرخص بالقياس.[4]

وتمسكوا بعموم قوله تعالى: ﴿**فاعتَبِرُوا يَا أُولِي الأبْصارِ**﴾[الحشر: 2]. وبإطلاق قول معاذٍ d: «**أجتَهِدُ رأيي**»[5]مع أن الرسولgصوبه في إطلاقه، وبأنه يجب العمل بالصواب المظنون. فذهبوا إلى جواز، وحديث معاذ هذا جاء فيه الإذن بالاجتهاد مطلقاً من غير تفصيل، وهو دليل الجواز، وإلا لوجب التفصيل؛ لأنه في مظنة الحاجة، وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع.[6]

ومن الإجماع: فإن الصحابة fلما تشاوروا في حد شارب الخمر، إذا شربها الرجل فقال عليٌّ dلعمر بن الخطاب d: «**نرى أن تَجلِدَهُ ثمانينَ؛ فإنَّهُ إذا شَرِبَ سَكِرَ؛ وإذا سَكِرَ هَذَيَ، وإذا هَذَيَ افترَى. أو كما قال: فجلَدَ عُمرُ في الخمر ثمانين**».[7] فحدوه حد المفتري، فقاسوه على المفتري الوارد به النص، و لم ينقل عن أحد من الصحابة في ذلك نكير فكان إجماعاً.

ولهم من المعقول: فإنه مغلب على الظن، فجاز إثبات الحد والكفارة به لقولهg: ﴿**نحن نحكم على الظاهر والله يتولى السرائر**﴾[8]، وقياساً على خبر الواحد.[9]

وذهب الحنفية إلى منع القياس في الحدود والكفارات والمقدرات والرخص؛ لأنه لا يعقل معنى هذه الحدود والتقديرات؛ كجلد الزاني مائة، والكفارات؛ كصيام ثلاثة أيام، وصيام شهرين

---

(1) قال أبو يعلى: « يجوز إثبات الحدود والكفارات والمقدرات والأبدال بالقياس،ويجوز قياسها على المواضع التي أجمع على ثبوت ذلك فيها». انظر: أبويعلى: العدة، 1409/4. وقال أبو الخطاب: « يجوز إثبات الكفارات والحدود، والمقدرات بالقياس؛ إذا علم علة ذلك و لم يمنع مانع أومأ إليه أحمد رضي الله عنه». انظر: أبو الخطاب: التمهيد في أصول الفقه، 449/3.

(2) قال في المقدمة: «الذي يدل عليه مذهب مالك رحمه الله أنه يجوز أن تؤخذ الحدود والكفارات والمقدرات من جهة القياس». انظر: ابن القصار: مقدمة في أصول الفقه، ص265.

(3) الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص662-663، ف:651. وانظر: القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص324.

(4) الفخر الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، 471/2/2.

(5) سبق تخريجه، انظر: ص266.

(6) الآمدي: المصدر السابق، 62/4.

(7) الأثر ذكره الإمام مالك في الموطأ، كتاب الأشربة، باب: الحد في الخمر، انظر: الإمام مالك: الموطأ، 842/2.

(8) قال الشوكاني في المجموعة المفيدة حديث: ﴿**نحن نحكم على الظاهر**﴾. يحتج به أهل الأصول، ولا أصل له. أقول قد ورد من الأحاديث ما يشهد لمعناه، مثل قوله g لأسامة: ﴿**أشققت على قلبه**﴾، إنكارا لا اعتذاره عن قتله من قال: لا إله إلا الله بأنه إنما قالها تعوذا. وهو في الصحيح أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: تحريم قتل الكافر بعد قوله لا إله إلا الله. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج98/2/1.

(9) الآمدي: الإحكام، 62/4.

متتابعين لا يعقل معناها فيتعذر القياس فيها.[1] فلا مدخل للقياس عندهم في إثبات المقادير، التي هي حقوق الله تعالى، كمدة الحيض، ومدة النفاس، ومدة السفر والإقامة، (والأصح ربما مسافة السفر) فلا يسوغ القياس في إثبات الحدود، والكفارات، ولا يجوز قياس بعض المنصوصات بعضها على بعض.[2]

قال في كشف الأسرار:«صح إثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص و لم يجز بالقياس».[3]

وقال في موضع آخر «ولا يجوز إثبات الحدود والكفارات بالقياس عندنا. وعند الشافعي رحمه الله يجوز؛ لأن القياس من دلائل الشرع فيجوز أن يثبت به الحدود والكفارات كما يثبت بالكتاب والسنة؛ ولأن الدلائل التي قامت على صحة القياس لا تفصل بين موضع وموضع فصح استعماله في كل موضع إلى أن يمنع مانع و لم يوجد».[4]

واستدلوا بأن الحدود عقوبات، وكذلك الكفارات فيها شائبة العقوبة، وقد شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب أسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر أيضا لما عرف، وكذا الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي أسبابها؛ وفيها معنى الطهر أيضا بشهادة صاحب الشرع، ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الأجرام وآثامها ومعرفة ما يحصل به إزالة آثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك، فلا يمكن إثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي، ثم أن القياس يدخله احتمال الخطأ، وذلك شبهة والعقوبات مما تدرأ بالشبهات[5]؛ لقوله ﷺ: ﴿**ادرؤوا الحدود بالشبهات**﴾.[6]

---

(1) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 3/304-305.

(2) الجصاص: الفصول في الأصول، 4/105-106.

(3) عبد العزيز البخاري: المصدر السابق، 2/221.

(4) عبد العزيز البخاري: المصدر نفسه، 2/221.

(5) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار، 2/221. والآمدي: الإحكام، 4/62.

(6) الحديث أخرجه الترمذي في أبواب الحدود، باب: ما جاء في دَرْءِ الحدود، رقم: 1424. بلفظ: ﴿**ادرؤُوا الحُدُودَ عن المسلمين ما استطعتُم، فإن كان لَهُ مَخرَجُ فخلُّوا سبيلَه؛ فإنَّ الإمَامَ أن يُخطئ في العفو خيرٌ من أن يُخطئ في العُقُوبة**﴾. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج3/6/158.

والجواب عنه: لا نسلم احتمال الخطأ في القياس على قولنا أن كل مجتهد مصيب، وإن سلمنا احتمال الخطأ فيه، لكن لا نسلم أن ذلك يكون شبهة مع ظهور الظن الغالب، بدليل جواز إثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد مع احتمال الخطأ فيه لما كان الظن فيه غالباً.[1]

وأيضا قالوا: بأن الشارع أوجب القطع بالسرقة، ولم يوجب بمكاتبة الكفار مع أنه أولى بالقطع، وأوجب الكفارة بالظهار لكونه منكراً من القول وزوراً ولم يوجبها في الردة مع أنها أشد في المنكر وقول الزور، فحيث لم يوجب ذلك فيما هو أولى، دل على امتناع جريان القياس فيه.[2]

والجواب عن ذلك أن منع الشارع من إجراء القياس في بعض صور الحد والكفارة، لا يدل على المنع مطلقاً؛ بل يجب اعتقاد اختصاص تلك الصور؛ بمعنى خاص لا وجود له في غيرها.

كما أن هناك فرقاً بين حد السرقة وما يترتب عليها من مفاسد في ديار المسلمين، فلولا شرع حد القطع لكانت مفسدتها مما تقع غالباً، بخلاف الأمر في مكاتبة الكفار. وأما بين الظهار والردة، فهي أن الحاجة إلى شرع الكفارة في الردة دون الحاجة إلى شرعها في الظهار؛ وذلك لما يترتب على الردة من شرع القتل الوازع عنها بخلاف الأمر في الظهار.

وقد أورد الشافعية مناقضة في هذا الباب للحنفية، الذين منعوا إيجاب الكفارة بالقياس وأوجبوا الكفارة بالأكل والشرب في نهار رمضان بالقياس على المجامع، كما ذكر الفخر الرازي في المحصول: «وأما الكفارات؛ فقد قاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع، وقاسوا قتل الصيد ناسيا، على قتله عمداً، مع أن تقييد النص بالعمد في قوله تعالى: ﴿**ومن قَتَلَهُ مِنكُم مُتعَمِّداً فَجَزَاءُ مِثْلِ ما قَتلَ مِنَ النَّعَمِ**﴾ [المائدة: 95]».[3]

فأجاب الحنفية بأن هذا ليس قياساً، وإنما هو استدلال -أي بعلة مومى إليها، وهي التي ثبت اعتبارها بالنص لا بالحكم- قال السرخسي: «بل ثبت بالنص المساواة بين الأكل والشرب والجماع في حكم الصوم؛ وإن ركن الصوم هو الكف عن اقتضاء الشهوتين جميعاً، فيكون الحكم الثابت بالنص في أحدهما ثابتاً في الآخر بالنص لا بالمقايسة؛ لأنه ليس بينهما فرق في حكم الصوم الشرعي سوى اختلاف الاسم؛ فإن الإقدام على كل واحد منهما فيه تفويت ركن الصوم. وهو

---

[1] الآمدي: المصدر السابق، 63/4.

[2] الآمدي: المصدر نفسه، 63/4.

[3] الفخر الرازي: المحصول في علم الأصول، 473/2/2.

نظير جز الرقبة مع شق البطن فإنهما فعلان مختلفان في الاسم، وكل واحد منهما قتل موجب للقود بالنص لا بالقياس».[1]

فالقياس لا بد فيه من النظر إلى حكم الأصل؛ إذ هو أحد أركان القياس لضرورة اعتبار العلة الجامعة، والعلة إذا كانت منصوصة أو مومى إليها، فقد ثبت اعتبارها بالنص لا بحكم الأصل، وما كان ثابتاً لا بنص ولا إجماع ولا قياس، فالذي ثبت به هو المعبر عنه بالاستدلال عندهم.[2]

وهكذا هي إجابات الحنفية في المسألة؛ فتارة يقولون هذا ليس قياساً إنما هو استدلال، وأخرى يقولون هذا معدول به عن سنن القياس؛ وفرعوا عن ذلك فروعا كثيرة حتى تَعدَّوها إلى الاستحسان كما ذكر الفخر الرازي عن الشافعي.[3] ومن ذلك قولهم: ببقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسياً، فإنه معدول به عن القياس بالنص، ومن سبقه الحدث في خلال الصلاة بأي وجه سبقه؛ فإنه يتوضأ ويبني على صلاته بالنص وذلك معدول به عن القياس.[4]

وأما المقدرات؛ فهي كالنُّصُبِ في الزكواة، والمواقيت في الصلوات. وقالوا: العقول لا تهتدي إليها. وكذلك الرخص فإنها منح من الله تعالى، فلا يعدل بها عن مواضعها.[5]

والقول بالقياس على الرخص يؤدي إلى كثرة مخالفة الدليل، فوجب أن لا يجوز. وحكى المالكية عن مذهب مالك قولين في جواز القياس على الرخص؛ وخرجوا على القولين فروعاً كثير في المذهب، منها لبس خف على خف وغير ذلك.[6]

وأجاب الجمهور عن ذلك فقالوا: أن الدليل إنما يخالفه صاحب الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة ذلك الدليل عملاً بالاستقراء، وتقديم الأرجح هو شأن صاحب الشرع وهو مقتضى الدليل، فإذا وجدنا تلك المصلحة التي خولف الدليل لأجلها في صورة، وجب أن يخالف الدليل بها أيضاً عملاً برجحانها، فنحن حينئذ كثرنا موافقة الدليل لا مخالفته.[7]

---

[1] السرخسي: أصول السرخسي، 2/153-154-163.

[2] الآمدي: الإحكام، 4/64.

[3] الفخر الرازي: المصدر السابق، 2/2/472.

[4] السرخسي: المصدر السابق، 2/153-154.

[5] الفخر الرازي: المصدر السابق، 2/2/476.

[6] القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص324.

[7] القرافي: المصدر نفسه، ص324.

وذكر الشافعية جملة من الفروع الفقهية، المتعلقة بإثبات القياس في الرخص؛ منها أن صلاة شدة الخوف لا تختص بالقتال، بل لو ركب الإنسان سيلاً يخاف الغرق وغيره من أسباب الهلاك فإنه يصلي ولا يُعيد قياساً على الصلاة في القتال.

ومنها: أن الرخصة وردت بالجمع بين الصلاتين بالمطر وألحقوا به الثلج والبرد إن كانا يذوبان، وقيل: لا يرخصان اتباعاً للفظ المطر.[1]

وذكروا في المقدرات، التي يجري فيها القياس ميقات المحرم من العراق ذات عرق، واختلفوا هل هو بالنص عليه كباقي المواقيت أو باجتهاد عمر d؟. فيه وجهان عندهم؛ **الأول**: وهو قول جمهور الشافعية، أنه منصوص عليه ومذهبه ما ثبتت به السنة كباقي المواقيت، والدليل عليه ما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: ﴿**يهلُّ أهلُ المشرق من ذاتِ عِرقٍ**﴾.[2] **والثاني**: اجتهاد عمر dوهو الصحيح عند الإمام الشافعي حيث قال: ولو أهل المشرق من العقيق كان أحب إليّ؛ لأنه روي عن ابن عباس dعنهما قال: «وقَّتَ رسول اللهﷺ لأهل المشرق العقيق»؛[3] ولأنه أبعد من ذات عرق فكان أفضل، وهذه المواقيت لأهلها ولكل من مر بها من غير أهلها، فمن سلك طريقا لا ميقات له فيه من برٍ وبحر، فميقاته إذا حاذى أقرب المواقيت إليه؛ لأن عمر بن الخطاب dلما اجتهد في ميقات أهل العراق اعتبر ما ذكرناه.[4]

---

[1] انظر هذه الأمثلة وغيرها عند الزركشي: البحر المحيط، 76/7. وما بعدها.

[2] أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب: ذاتُ عرقٍ لأهل العراق، رقم: 1531. وهو عنده أثر مروي عن عمر بن الخطاب، انظر: ابن حجر: فتح الباري، 455/3. ومسلم في كتاب مواقيت الحج، باب: مواقيت الحج، بلفظ: ﴿**ومُهلُّ أهل العراق من ذَاتِ عِرقٍ**﴾. قال: النووي: هذا صريح في كونه ميقات أهل العراق لكن ليس رفع الحديث ثابتا، و قد سبق الإجماع على أن ذات عرق ميقات أهل العراق ومن في معناهم. قال الشافعي: ولو أهلوا من العقيق كان أفضل والعقيق أبعد من ذات عرق بقليل فاستحبه الشافعي لأثر فيه. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج86/8/4. والنسائي في كتاب مناسك الحجِّ، باب: ميقات أهل العراق، رقم:2655. انظر: السيوطي: سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي،133/5-134. وأبو داود في كتاب المناسك، باب: في المواقيت، رقم: 1739. انظر: أبو داود، سنن أبي داود، 143/2.

[3] أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب: قول النبيِّ ﷺ العقيقُ وادٍ مبارك، رقم: 1534. انظر: ابن حجر: فتح الباري، 458/3. وأبو داود في كتاب المناسك، باب: في المواقيت، رقم:1740. انظر: أبو داود، سنن أبي داود، 143/2.

[4] الشيرازي: المهذب في فقه مذهب الإمام الشافعي،283/1-384.

فلو جاء الغريب من ناحية لا يحاذي في طريقه ميقاتاً فله أن يُحرم إذا لم يكن بينه وبين مكة إلا مرحلتان، قياساً على قضاء عمر dفي تأقيت ذات عرق لأهل الشرق، قاله إمام الحرمين تفقهاً، وتابعه الرافعي[1] والنووي في المجموع.[2]

ومن أمثلة القياس في الكفارات؛ اليمين الغموس على كفارة اليمين الوارد بها النص، وكفارة القتل العمد العدوان على القتل الخطأ، قال الشافعي: إذا وجبت الكفارة في الخطأ، ففي العمد أوجب.[3]

ونخلص من هذه المسألة؛ أن من لم يجوز القياس في الحدود والكفارات والمقدرات والرخص وقف عند حد النص وهذا أسلم، ولكنه أبدع في الصناعة الفقهية لما وسع وجوه الاستدلال وقاعدة المعدول به عن القياس بالنص، وأما رأي الجمهور الذين جوزوا القياس فيها فإنه لا يخلو من تكلف أحيانا خاصة لما قالوا: بعدم وجوب الكفارة على من أفطر عمدا بغير الجماع في رمضان؛ لأنه لم يرد فيه توقيف. وقد أحسن ابن رشد المالكي توجيه رأي المالكية في المسألة حين قال: «ومن رأى أنه وإن كانت الكفارةُ عقاباً لانتهاك الحرمة، فإنها أشدُّ للجماع منها لغيره؛ وذلك أن العقاب المقصود به الردع، والعقاب الأكبر قد يوضع لما إليه النفس أميل، وهو لها أغلب من الجنايات. وإن كانت الجناية مُتقَارِبَةً؛ إذ كان المقصود من ذلك التزام الناس الشرائع، وأن يكونوا أخياراً عدولاً».[4]

ثانيا: لا قياس في العبادات التي لا يعقل معناها

تبعا للخلاف في جريان القياس في الكفارات والحدود والمقدرات، وقع الخلاف أيضاً في جريانه في العبادات التي لا يعقل معناها؛ كزيادة صلاة سادسة قياساً على الصلوات الخمس، أو إثبات الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس.

---

(1) هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني، فقيه، من كبار الشافعية، ولد سنة 557هـ، صاحب الشرح الكبير المسمى ب: العزيز، كان له مجلس بقزوين، للتفسير والحديث، وتوفي فيها سنة623 هـ، ونسبته إلى رافع بن خديج الصحابي، له: التدوين في ذكر أخبار قزوين، و الإيجاز في أخطار الحجاز، وهو ما عرض له من الخواطر في سفره إلى الحج، و الْمُحَرَّر في الفقه، وفتح العزيز في شرح الوجيز للغزالي في الفقه، وشرح مسند الشافعي، والأمالي الشارحة على مفردات الفاتحة. انظر: والسبكي: طبقات الشافعية، 119/5. والزركلي: الأعلام، 55/4.

(2) الزركشي: البحر المحيط،80/7. وانظر: النووي: المجموع شرح المهذب،198/7-199.

(3) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، ص127.

(4) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 195/3.

فذهب الجبائي والقاضي عبد الجبار من المعتزلة [1] وعامة الحنفية منهم الكرخي؛ إلى عدم جواز إثبات أصول العبادات بالقياس. واستدلوا بأن الدليل ينفي العمل بالظن، خالفناه في إثبات فروع العبادات بالقياس فيبقى على مقتضى الدليل في أصولها. والفرق أن أصل العبادة أمر مهم في الدين، فيكون بالتنصيص من جهة صاحب الشرع لاهتمامه به، والفرع بعد ذلك ينبه عليه أصله فيكفي فيه القياس.[2]

وذكر صاحب المعتمد فقال: «اعلم أن أبا عليٍّ لا يجوز تعليل الأصول؛ ولا يجوز إثبات صلاة سادسة بالقياس، ولا بتعليل الحدود، وهو قول أبي الحسن؛ ولهذا منع من قطع المختلس بالقياس، ومنع من إثبات صلاة بإيماء الحاجب، ومنع من تعليل الكفارات وإثبات كفارة بالقياس، وأعمل الاستدلال في موضعها وفي موضع الحدود، وحكى عن أبي حنيفة شبيهاً بذلك».[3]

والعجيب أن الحنفية الذين منعوا القياس في العبادات قاسوا فيها فقالوا: «أما التكبير فلا نقول حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلاة، ولكن الواجب التعظيم باللسان؛ لأن اللسان من الأعضاء الظاهرة من وجه، والصلاة تعظيم الله بجميع الأعضاء، فتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم، ثم التعظيم باللسان يكون بالثناء والذكر؛ فكان ذكر الله على سبيل التعظيم لتحقيق أداء الفعل المتعلق باللسان, ولا عمل لذلك الفعل في تعيين التكبير، بل التكبير آلة صالحة لذلك، وقد بقيت بعد هذا التعليل آلة صالحة لإقامة هذا الفعل بها كما قبل التعليل».[4]

ولعمري إذا لم يكن هذا قياساً، فما هو القياس إذن عندهم!. ويطرد الأمر عندهم في كل الأحكام التعبدية على هذا النحو. ومن هنا وقع تنويه الشاطبي برأي مالك في هذه المسائل التي وقف فيها عند حد النص التعبدي فكان أبرع وأحكم؛ حيث التزم في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني وإن ظهرت لبادي الرأي، وقوفاً مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه. فامتنع من إقامة التكبير والتسليم والقراءة بالعربية مقامها في التحريم والتحليل والإجزاء، ومنع من إخراج القِيَمِ في الزكاة واقتصر في الكفارات على مراعاة العدد.[5]

---

[1] القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل،324/17.

[2] القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص323.

[3] أبو الحسين البصري: المعتمد، 264/2.

[4] السرخسي: أصول السرخسي، 169/2-170.

[5] الشاطبي: الاعتصام، 132/2.

ثم قال الشاطبي: «فإذا ثبت هذا لم يكن بدٌ من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حده الشارع. وهو معنى التعبد؛ ولذلك كان الواقف مع مجرد الإتباع فيه أولى بالصواب، وأجرى على طريقة السلف الصالح».[1]

وذهب الشافعية إلى جواز القياس في أصول العبادات، وحجتهم في ذلك عموم قوله تعالى: ﴿**فاعتَبِرُوا يَا أُولِي الأبْصارِ**﴾[الحشر: 2]. وبما أنه يفيد ظن الضرر فيكون العمل به واجباً.[2]

واستدلوا أيضاً بأن الشريعة إذا وجد فيها أصل عبادة لنوع من المصالح، ووجد ذلك النوع من المصالح في فعل آخر وجب أن يكون مأموراً به عبادة، قياساً على ذلك النوع الثابت بالنص تكثيراً للمصلحة. وكذلك فإن الأدلة الدالة على القياس لم تفرق بين مصلحة ومصلحة، وما ذكرتموه من الفرق معارض بأن مصلحة أصل العبادة إما أعظم من مصلحة الفرع أو مثلها؛ لأن الأصل لا يكون أضعف من فرعه، وعلى تقدير وجب القول بالقياس تحصيلاً لتلك المصلحة التي هي أعظم بطريق الأولى، أو المصلحة المساوية؛ لأن حكم أحد المثلين حكم الآخر.[3]

وقد نقل الغزالي عن أبي زيد الدبوسي كلاماً أشار فيه إلى تناقضه مع كلام آخر له في تعليل الأسباب، ومما قاله: «وأما أصل الحكم فكالاختلاف في أن الركعة الواحدة مشروعة صلاة أم لا؟ والأربعة مشروعة على المسافر أم لا؟ وصوم بعض اليوم مشروع أم لا؟ والقراءة تسقط بالاقتداء أم لا؟...ثم قال: وهذا الذي ذكره ليس يتعلق به نظر أصولي لنخالفه فيه؛ فإنه ليس يدعي نبوّ هذه الأحكام عن القياس لأمر يرجع إلى ذات الحكم. ولكن المفهوم من كلامه: أن الحكم لا يجوز أن يثبت بالرأي ابتداء، وإنما الثابت بالقياس: احتذاء مورد الشرع. وإذا وقع النزاع في أصل الحكم أشرع أم لا؟ فلا يلفى مشروعاً بالاتفاق في موضع، حتى يعدى. وهذا لا معترض عليه. وحاصله راجع إلى أن القياس من غير أصل، غير صحيح، وهو كما ذكر. ولكن قد ننازع في دعواه –في بعض الأمثلة– أنه لا يلفى له أصل يقاس عليه، فيخرج الكلام عن مقصود الأصول، وعند هذا يرتفع الخلاف والنزاع الأصولي. فلا ذاهب إلى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة، فاحرص على النظر فيه

---

[1] الشاطبي: الموافقات، 304/2.

[2] الفخر الرازي: المحصول، 470/2/2.

[3] القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص324.

لتتبين حقيقة الموضوع».[1] وكلام الغزالي هذا في تصوير القياس في أصل الحكم، مخالف لكلام أبي الحسين، وأبي زيد الدبوسي.

والصواب أن القياس يكون حيث تعقل علة الحكم فعلاً من غير تكلف ولا تعسف، وحيث خفيت علة الحكم ولم تتضح بمسالك العلة المعروفة وجب التوقف.

الفرع الثاني: القواعد المختلف فيها بسبب تحديد العلة

وقع الخلاف في بعض القواعد الأصولية والفقهية بسبب عدم وجود علة واضحة للحكم، وذلك في العبادات والمعاملات، فإن الأحكام تناط بأسبابها؛ ولذلك استعان الفقهاء ببعض القواعد المستنبطة من قياس الطرد أو قياس الدلالة، التي ترجح أحد المعاني المناسبة للتعليل؛ ويسمى التعليل بالوصف المشترك. ومن ذلك:

أولا: ما قارب الشيء يعطى حكمه

والمقصود بهذه القاعدة عند الفقهاء التعليل؛ بأقرب المعاني للأصل، فإن ما قرُب من الشيء في بعض أوصافه أو في بعض صوره، أو غلب على الظن بسبب ظهور بوادره، فهل يعطى حكمه، أولا؟.

اختلف المالكية والشافعية في إعطاء ما قَرُب من الشيء حكمه أو بقائه على أصله؛ لأن الأصل أن كل شيء يعطى حكم نفسه لا حكم غيره، أما إعطاؤه ما قاربه فهو محل خلاف؛ كما ذكر المقَّري في القواعد قال: «هل ما قرب من الشيء له حكمَه؟ اختلف المالكية في إعطاء ما قرب من الشيء حكمَه أو بقائه على أصله».[2] وقريبا منها: الحكم المنوط بقاعدة يناط بما يقرب منها؛ «فإذا أثبت الشرع حكماً منوطاً بقاعدة، فقد نِيط بما يقرب منها، وإن لم يكن عينها، وعليها قال مالك ومحمد: الصلاة في غاية القرب من الإسلام، وتركُها في غاية القرب من الكفر الموجبِ للقتل. وقال ابن حبيب: أخواتُها مثلها؛ لقول الصديق d: «**لأُقَاتِلَنَّ من فرَّق بين الصلاة**

---

[1] الغزالي: شفاء الغليل، ص606-607.

[2] المقَّري: القواعد، 313/1، القاعدة:88.

والزكاة»،[1] فحكم أخواتها حكمُها».[2] والتحقيق: أن أخواتها أقرب العبادات إليها، لا إليه. بمعنى؛ أن الصلاة أقرب العبادات إلى الإسلام، وأخوات الصلاة، كالزكاة أقرب العبادات إلى الصلاة لا إلى الإسلام. ومن ثمة كان القريب إلى الأصل لا يعتبر أصلاً، فيلحق به ما قرُبَ منه، وإلا أدَّى إلى إلحاق سائر العبادات.[3]

وقال عنها الونشريسي[4] في إيضاح المسالك: «ما قرب من الشيء، هل له حكمَه، أو لا؟».[5] هكذا بصيغة الاستفهام لبين بأن القاعدة ليست محل اتفاق. ثم ساق تطبيقات كثيرة عند المالكية لهذه القاعدة.

فهذه القاعدة من أهم القواعد المتعلقة بالتعليل التقريبي عند الترجيح، ولها تطبيقات كثيرة في الفقه الإسلامي، وهي متفرعة عن القاعدة: هل العبرةُ بالحال أو بالمآل؟، قال في الأشباه والنظائر: القاعدة الخامسة عشرة «هل العبرة بالحال أو بالمآل؟»، فيه خلاف، والترجيح مختلف، ويعبَّر عن هذه القاعدة بعبارات منها؛ ما قارب الشيء، هل يُعطى حكمه؟ والمشرف على الزوال، هل يعطى حكم الزَّائل؟ والمُتَوقَّع، هل يجعل كالواقع؟.[6]

---

[1] أخرجه البخاري، في كتاب الزكاة، باب: وجوب الزكاة، رقم: 1400، انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 308/3. ومسلم في كتاب الإيمان، باب: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج207/1/1.

[2] المقَّري: القواعد، 383/2، القاعدة: 133.

[3] المقَّري: المصدر نفسه، 383/2.

[4] هو أحمد بني يحيى بن محمد الونشريسي التلمساني، أبو العباس، فقيه مالكي، وُلد بها سنة 834هـ وأخذ عن علماء تلمسان، ونقمت عليه حكومتها أمرا فانتهبت داره وفر إلى فاس سنة 874هـ، فتوطنها إلى أن مات فيها، عن نحو 80 عاما سنة 914هـ. من كتبه: إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، و المعيار المعرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس وبلاد المغرب، و القواعد في فقه المالكية، والمنهج الفائق، والمنهل الرائق في أحكام الوثائق، وغنية المعاصر والتالي على وثائق الفشتالي، ونوازل المعيار، وكتاب الولايات في مناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية مع ترجمة فرنسية، وله اختصارات، منها المختصر من أحكام البرزلي صغير، في الرباط و عدة الفروق في مسائل الفقه، وشروح وتعاليق. الزركلي: الأعلام، 269/1-270. ومحمد الحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، 315/2.

[5] الونشريسي: إيضاح المسالك إلى مذهب الإمام أبي عبد الله مالك، دراسة وتحقيق: د. الصادق عبد الرحمن الغرياني، دار ابن حزم دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1427هـ-2006م، ص70.

[6] السيوطي: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ-1990م، ص178.

ومعنى ألفاظ القاعدة؛ ما قارب: من القُرب وهو الدنو، يقال: قرب من مسكنه دنا منه، وقارب يُقاربُ مقاربةً، دناهُ، قاربه في رأيه.[1]

ويعطى حكمه؛ أي يأخذ نفس حكم الأصل، أو يبقى على أصله هو؛ لأن الأصل أن كل شيء يعطى حكم نفسه لا حكم غير، لقوله تعالى ﴿**ولا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزرَ أُخرَى**﴾[الأنعام: 164]؛ أي لا تحمل نفس مذنبة عقوبة أخرى؛ وإنما تؤخذ كل نفس منهم بجريرتها التي اكتسبتها.[2] أما إعطاؤه ما قاربه فهو محل خلاف كما أسلفت، فإن كان ما قارب الشيء مما لا يتم إلا به، كإمساك جزء من الليل لتصحيح صوم النهار فهذا يتجه؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وإن كان غير ذلك فيحتمل. وكإحياء الليل في العشر الأواخر، كما جاء في الصحيح عن عائشة gقالت: «**كان النبيُّ9 إذا دخلَ العَشْرُ شَدَّ مِئْزَرَه، وأحيَا ليلَهُ، وأيقَظَ أهلَهُ**».[3] والمعنى أحيا أغلب الليل، فما قارب الشيء يعطى حكمه.

أما اصطلاحاً: فإن معنى ما قارب من الشيء؛ إدراك أمر ما وتصوره، على صورة قريبة من صور الحقيقة الكاملة لذلك الشيء وهو المعبّر عنه بالتقريب.[4] فالأخذ بالتقريب، يرجع إلى عنصر القرب من الأصل ومن التمام والأخذ بالتغليب، يرجع إلى عنصر الغلبة، أياً كان موجبها، وهو عنصر موجود في معنى الظن، ولكنه غير ظاهر في اللفظ.[5]

من الأمثلة التوضيحية لهذه القاعدة: ما ذكره صاحب أضواء البيان: «في تفسير قوله تعالى: ﴿**فإذا بلغن أجلهُنَّ فأمسِكُوهُنَّ بمعرُوفٍ أو فارقُوهُنَّ بمعرُوفٍ**﴾[الطلاق: 2]؛ قال: إن الإمساك بمعروف إذا بلغن أجلهن، مع أنهنَّ إذا بلغنَ إلى ذلك الحد خرجن من العدة وانتهى وجه المراجعة؛ ولكن المراد هنا إذا قاربن أجلهن و لم يتجاوزنه أو يصلن إليه بالفعل، والقاعدة: أن ما قارب الشيء يُعطى حكمه، ومثل الآية الحديث النبوي في قـــول أنس dكان النبي9: إذا دخل الخلاءَ قال:

---

(1) الفيروز آبادي: القاموس المحيط، 152/1-153. وجماعة من كبار اللغويين: المعجم العربي الأساسي، ص975.

(2) ابن العربي: أحكام القرآن، 773/2.

(3) الحديث أخرجه البخاري في كتاب فضل ليلة القدر، باب: العمل في العشر الأواخر من رمضان. رقم: 2024. انظـــر: ابـــن حجر: فتح الباري، 316/4.

(4) أحمد الريسوني: نظرية التقريب والتغليب، وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، دار الكلمة، مصر، المنصورة، ط1، 1418هـــــ-1997م، ص30.

(5) أحمد الريسوني : المرجع نفسه، ص31.

﴿**اللهم إني أعوذُ بك من الخُبْثِ والخَبَائِثِ**﴾،[1] مع أنه عند الإتيان أو أثناءه لا يحق له أن يقول ذلك، وإنما يقول إذا قارب دخوله، فكذلك هنا».[2]

ومن الأمثلة أيضا، ما جاء عن عبد الرحمن بن أبي ليلى[3] قال: لـــقيني كعب بنُ عُجرةَ dفقال: ألا أهدي لك هديَّةً؛ أن النبيQخرج علينا فقلنا: يا رسُولَ الله قد علمنا كيف نُسلِّمُ عليك فكيف نُصلِّي عليك؟ فقال: ﴿**قُولُوا: اللهم صلِّ على محمدٍ وعلى آل محمدٍ كما صليتَ على إبراهيم إنك حميدٌ مجيدٌ**﴾.[4]

ومعنى قولهQ: ﴿**إنك حميدٌ مجيدٌ**﴾؛ أي محمود ورد بصيغة المبالغة؛ لأنه مستحق لأنواع المحامد؛ ومجيد مبالغة من ماجد، والمجد الشرف فيكون ذلك كالتعليل لاستحقاق الحمد بجميع المحامد، وهذا كالتعليل للصلاة المطلوبة فإن الحمد والشكر متقاربان فحميد قريب من معنى شكور. وما قارب الشيء يعطى حكمه.[5]

ومثله أيضا معنى فتنة المحيا والممات في الحديث النبوي، الذي ذكره صاحب عمدة الأحكام: عن أبي هريرة dقال كان رسولُ الله Q يدعو: ﴿**اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر ومن عذاب النار ومن فتنة المحيا والممات ومن فتنة المسيح الدجال**﴾؛[6] وفتنة الممات يجوز أن يراد بها

---

[1] أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب: ما يقول عند الخلاء، وقال غُنْدَرٌ عن شعبة «إذا أتى الخلاء». رقم: 142. انظر: ابن حجر: فتح الباري،292/1. ومسلم في كتاب الحيض، باب: ما يقول إذا أراد دخول الخلاء، وفي رواية «إذا دخل الكَنِيـــفَ». انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج70/4/2. والترمذي في أبواب الطهارة، باب: ما يقول إذا دخل الخلاء، رقـــم: 5-6. قال: أبو عيسى: حديث أنس أصحُّ في الباب وأحسنُ. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صـــحيح الترمـــذي، مج20/1/1-21.

[2] محمد الأمين الشنقيطي: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الجزء الثامن من التتمة من عمل تلميذه: عطية محمد سالم، طبع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العربية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، 1403هـــ-1983م، 360/8.

[3] هو محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى يسار، وقيل: داود، ابن بلال الأنصاري الكوفي: قاض، فقيه، من أصحاب الرأي. وليّ القضاء والحكم بالكوفة لبني أمية، ثم لبني العباس. واستمر 33 سنة. له أخبار مع الإمام أبي حنيفة وغيره. ومات بالكوفة سنة 148 هـــ. انظر: ابن حجر: تهذيب التهذيب، 301/9. والزركلي: الأعلام، 189/6.

[4] أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب: 10.رقم:3370. انظر: ابن حجر: المصـــدر الســـابق، 469/6-470. ومسلم في كتاب الصلاة، باب: الصلاة على النبي Qبعد التشهد. انظر: النووي: المصدر السابق، مج124/4/2-125.

[5] ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، 75/2.

[6] أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: استحباب التعوذ من عذاب القبر وعذاب جهنم. انظـــر: النـــووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج87/5/3.

الفتنة عند الموت أضيفت إلى الموت لقربها منه، ويكون فتنة المحيا على هذا ما يقع قبل ذلك في مدة حياة الإنسان وتصرفه في الدنيا؛ فإن ما قارب شيئاً يعطى حكمه فحالة الموت شبه بالموت ولا تعد من الدنيا ويجوز أن يكون المراد بفتنة الممات فتنة القبر.[1]

ومنه أيضا معنى الكفر في الحديث الصحيح الثابت عنه ﷺ الذي قال فيه: ﴿**لَيسَ من رجُلٍ ادَّعى لغير أبيهِ وهُوَ يعلمُهُ إلا كَفَرَ باللهِ**﴾.[2] فقوله: «إلا كفر» فهذا متروك الظاهر عند الجمهور فيحتاجون إلى تأويله وقد تؤول بكفر النعمة، أو بأنه أطلق عليه الكفر؛ لأنه قارب الكفر لعظم الذنب فيه تسمية للشيء باسم ما قاربه.[3]

دليل العمل بهذه القاعدة في إعطاء حكم الأصل ما قرب منه أو بقائه على أصله، ما جاء في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: ﴿**المرءُ مع من أحب**﴾.[4] وقوله ﷺ: ﴿**الخالةُ بمنـــزلة الأم**﴾.[5] وقـــوله ﷺ: ﴿**ابنُ أُختِ القومِ منهم**﴾.[6] وذلك فيما يرجع إلى المناظرة والمناصرة والتعاون. قال النووي: «استدل به من يُورث ذوي الأرحام وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد وآخرين ومذهب

---

(1) ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام، 75/2-76.

(2) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب:5، بلا ترجمة قال ابن حجر: «وهو كالفصل من الباب الذي قبله، ووجه تعلقه به من الحديثين الأولين ظاهر وهو الزجر عن الادعاء إلى غير الأب الحقيقي؛ لأن اليمن إذا ثبت نسبهم إلى إسماعيل فلا ينبغي لهم أن ينسبوا إلى غيره، ثم قال: فالمراد بالكفر كفر النعمة، وظاهر اللفظ غير مراد، وإنما ورد على سبيل التغليظ والزجر لفاعل ذلـــك» رقم: 3508.انظر: ابن حجر: فتح الباري، 623/6.ومسلم في كتاب الإيمان، باب: بيان حال من رغب عـــن أبيـــه وهـــو يعلم.بغير هذا اللفظ، وخرجه نحوا من هذا اللفظ في باب:بيان حال إيمان من قال:لأخيه المسلم يا كافر. انظر: النووي: المصدر السابق، مج49/2/1-51-52. والترمذي في أبواب الوصايا، بـــاب: ما جاء لا وصية لوارث، بغير هذا اللفظ، قـــال أبـــو عيسى: وهو حديث حسن صحيح.رقم: 2120، انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج209/8/4.

(3) ابن دقيق العيد: المصدر السابق، 75/4.

(4) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب: علامة الحبِّ في الله، لقوله تعالى: ﴿**قُل إن كُنتُم تُحِبـــونَ الله فاتَّبِيـــعُوني يُحبـــبكُم اللهُ**﴾[آل عمران:31]. رقم: 6168. انظر: ابن حجر: المصدر السابق، 573/10.

(5) أخرجه البخاري في كتاب الصلح، باب: كيف يُكتب: هذا ما صالح فلانُ بنُ فُلانٍ فُلانَ بنَ فُلانٍ، رقم: 2699. انظر: ابن حجر: المصدر نفسه، 358/5. والترمذي في أبواب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في برِّ الخالة، رقـــم: 1904. قـــال أبو عيســـى: وفي الحديث قصـــة طويلة، وهذا حديـــث صحيـــح. انظـــر: ابـــن العـــربي: المصـــدر نفســـه، مج75/8/4.

(6) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب: ابن أخت القوم منهم، ومولى القوم منهم، رقم: 3528. انظر: ابن حجـــر: فـــتح الباري، 638/6. ومسلم في كتاب الزكاة، باب: إعطاء المؤلفة ومن يخاف على إيمانه إن لم يعط، انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج151/7/4-152.

مالك والشافعي وآخرين أنهم لا يرثون، وأجابوا: بأنه ليس في هذا اللفظ ما يقتضي توريثه؛ وإنما معناه أن بينه وبينهم ارتباطا وقرابة ولم يتعرض للإرث، فقد قال ﷺ: ﴿**أَفِيكُم أحدٌ من غيرِكُم، فقالوا: لا إلا ابنُ أُختٍ لنا**﴾.[1] وسياق الحديث يقتضي أن المراد أنه كالواحد منهم في إفشاء سرهم بحضرته».[2]

وأيضا ما جاء في حديث أبي هريرة، قال: «أُرسل ملك الموت إلى موسى عليهما السلام، فلما جاءهُ صكَّهُ، فرجع إلى ربه فقال: أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت. فرد الله عليه عينه وقال: ارجع فقل له يضعُ يده على مَتـــنِ ثَورٍ، فله بكل ما غطت به يدُهُ بكل شعرة سنةٌ. قال: أيْ ربِّ، ثم ماذا؟ قال: ثم الموتُ. قال: فالآن. فسأل الله أن يُدنيَهُ من الأرض المقدَّسةِ رميةً بحجرٍ. قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿**فلو كنتُ ثَمَّ، لأريتُكم قبرهُ إلى جانب الطريق عند الكُثيب الأحمر**﴾.[3]

قال ابن حجر: «وقوله فيه: "رميةً بحجرٍ"؛ أي قدر رمية حجر؛ أي أدنني من مكان إلى الأرض المقدسة هذا القدر، فكأن موسى عليه السلام، لما لم يتهيأ له دخولها لغلبة الجبارين عليها، ولا يمكن نبشه بعد ذلك لينقل إليها طلب القرب منها؛ لأن ما قارب الشيء يعطى حكمه».[4]

وأما من العقل: فإن العقول تقضي بإعطاء حكم الشيء ما قاربه، في الأوصاف والأشباه وهو مسلك قويم مادام مقتفيا أثر الشرع. قال ابن القيم وهو بصدد بيان أنواع الرأي المحمود: «النوع الرابع من الرأي المحمود: أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها في القرآن ففي السنة، فإن لم يجدها في السنة، فبما قضى به من الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده فبما قاله واحد من الصحابة رضي الله عنهم. فإن لم يجده، اجتهد رأيه ونظر إلى أقْرَبِ ذلك من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وأقضية أصحابه».[5]

ولعل الفقهاء والقضاة والمجتهدين هم أكثر الناس احتياجا إلى العمل بهذه القاعدة في الاجتهادات والأحكام؛ لكثرة ما يعرض عليهم من غريب النوازل والقضايا المستجدة. خاصة فيما

---

(1) أخرجه مسلم في كتاب الزكاة، باب: إعطاء المؤلفة ومن يخاف على إيمانه إن لم يعط، انظـــر: النـــووي: المصـــدر الســـابق، مج151/7/4.

(2) انظر: النووي: المصدر نفسه، مج152/7/4.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب: من أحب الدفن في الأرض المقدسة أو نحوها، رقم: 1339. انظر: ابـــن حجـــر: المصدر السابق، 245/3-246.

(4) ابن حجر: المصدر نفسه،246/3.

(5) ابن القيم: أعلام الموقعين،85/1.

لا نص فيه. وهذا ما نص عليه الخليفة عمر بن الخطاب dحين قال في رسالته الشهيرة إلى قاضيه أبي موسى الأشعري: «**ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورَدَ عليك، مما ليس في قرآن ولا سنة. ثم قايِسِ الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحَبِّها إلى الله وأشبهها بالحق**».[1]

وقد أصبحت هذه الوصية محجة للفقهاء والقضاة يتواصون بها ويسيرون على هديها، فهذا الإمام مالك –رحمه الله– يجعلها منهجا في اجتهاداته الخاصة عندما يفتقد النصوص والآثار، وما سبق من اجتهاد الصحابة والتابعين وغيرهم فيقول: «وأما ما لم أسمع منهم، فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته حتى وقع موقع الحق أو قريبا منه..».[2]

وهذا ابن عبد البر يبّن أن القاضي إن لم يجد الحكم لا في الكتاب ولا في السنة، ينظر فيما جاء عن الصحابة رضي الله عنهم: «فإن كانوا قد اختلفوا، تخير من أقاويلهم أحسنها وأشبهها بالكتاب والسنة. فإن أشكل عليه الأمر، شاور من يثق بفقهه ودينه من أهل العلم، ثم نظر إلى أحسن أقاويلهم وأشبهها بالحق فقضى به، فإن رأى خلاف رأيهم أحسن وأشبه بالحق عنده قضى به».[3]

وجعل الجصاص الحنفي من يرد الأشبه إلى الأصول علامة من علامات الفقه والاجتهاد، فيقول: «إن الذي يجوز له القياس من الفقهاء، من حفظ أكثر الأصول وعرفها، وعرف طرق المقاييس، وردَّ الفروع إلى الأصول، فمن كان بهذه المنـــزلة جاز له القياسُ –وإن خفي عليه بعض الأصول– ولم يكلف حينئذ حكمَ ما خفي عليه، وإنما يردُّ الحادثة إلى أشبه الأصول التي تحضُرُه وتخطر بباله عند اجتماع رأيه، وحضور ذهنه».[4]

ويمكن أن نستفيد من هذه القاعدة في الصفات والشروط المطلوبة في بعض المناصب المهمة، التي عزت في هذا الزمن؛ كالشروط المطلوبة في منصب الخليفة ومن يتولى القضاء والإفتاء، والشهادة. فإن كثيراً من الصفات التي اشترطها الفقهاء قديما تكاد تنعدم كلاً أو بعضاً، وفي هذه الحالة لا نجد فقيهاً يقول ببقاء منصب الخليفة شاغراً حتى يوجد من تتوافر فيه الشروط بتمامها، ولا من يقول

---

[1] سبق تخرجه، ص258.

[2] ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص73.

[3] ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة المالكي،كتاب أدب القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1413هـــ-1993م، ص501.

[4] الجصاص: الفصول في الأصول، 91/4.

بتعطيل ولاية القضاء، حتى يوجد الجامعون لشرائط القضاء، من عدالة وفطنة وبلوغ لمرتبة الاجتهاد وعن الإمام مالك رحمه الله قال: لا ترى خصال القضاء تجتمع اليوم في أحد؛ فإذا اجتمع له منها خصلتان ولي القضاء: العلم والورع» [1]، وحين لا نجد شهوداً عدولاً -كما أمر الله- وخاصة بعد أن قلت العدالة في الناس، لا يقول عاقل بله، ولا يقول فقيهاً بإغلاق باب الشهادة، بل في جميع هذه الحالات -ونظائرها- يعمدون إلى التقريب، ويطلبون الأقرب فالأقرب من أصحاب الأوصاف، ويقبلون أشبههم بالصورة المثلى، وكلما تعذرت درجة نزلوا إلى أقرب درجة منها، مع بقاء الصورة المثلى مطلوبة دائماً.[2] قال المقَّري: «كتولية الأشبه عند تعذر المستحق».[3] وقال أيضا: «لكل عمل رجال، فيقدم في كل ولاية الأقوم بمصالحها».[4]

وقال القرافي معلقاً على طلب الحلال وتجنب الحرام: «والحاصل أنه يطلب الأشبه فالأشبه بحسب الإمكان».[5]

وقد أحسن ابن القيم في بيان هذا المعنى بما يليق بالشريعة في تحصيل مصالح العباد بحسب، حين قال: «إذا لم يجد السلطان من يوليه إلا قاضياً عارياً من شروط القضاء، لم يعطل البلد عن قاض، وولى الأمثل فالأمثل. ونظير هذا، لو كان الفسق هو الغالب على أهل تلك البلد، وإن لم تقبل شهادة بعضهم على بعض، وشهادته له، تعطلت الحقوق وضاعت، قَبِل شهادة الأمثل فالأمثل. ونظيرها لو غلب الحرام المحض أو الشُّبهَة حتى لم يجد الحلال المحض فإنه يتناول الأمثل فالأمثل».[6]

وكذلك إذا لم يكن في البلد من يفتي؛ بحيث لا يجد المستفتي من يسأله سواه فلا ريب أن رجوعه إليه أولى من أن يقدم على العمل بلا علم، أو يبقى مرتبكا في حيرة مترددا في عَمَاهُ وجهالته، بل هذا هو المستطاع من تقواه المأمور بها.[7]

---

[1] أحمد ميارة الفاسي: الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام، دار الفكر، دون تاريخ الطبع، 13/1.

[2] انظر في هذا المعنى: أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، ص85.

[3] أشار إليها د.أحمد الريسوني: نظرية التقريب والتغليب، ص85، القاعدة: 1160. ولكن كتاب القواعد للمقري الذي بين يدي، دراسة وتحقيق: د. أحمد بن عبد الله بن حميد، يقف عند حد القاعدة: 404 فقط.

[4] المقري: المصدر نفسه، 427/2. ق:180.

[5] ابن الشاط: تهذيب الفروق والقواعد السنية، بهامش الفروق، 73/4. الفرق: 220.

[6] ابن القيم: أعلام الموقعين، 197/4.

[7] ابن القيم: أعلام الموقعين، 197/4.

ومن هذا القبيل، ما ذهب إليه الإمام مالك رحمه الله؛ من اعتبار القمح والشعير جنسا واحداً في الزكاة وقيده بعضهم بأن يكون نوع الشعير قريباً وشبيهاً بالقمح.[1]

وكذلك عند الشافعية، إذا لم يكن لهم في البلد قوتٌ معلوم يلزمهم في الفطرة قوتُ أقرب البلاد إليهم. فإن ما قارب الشيء أُعطي حكمه.[2]

ونظرا لأهمية هذه القاعدة الأصولية فقد كثرت تطبيقاتها الفقهية، فما من باب فقهي إلا وكانت حاضرة فيه؛ في العبادات والمعاملات. وسأذكر بعضا منها على سبيل الإجمال، دون التفصيل.[3]

ومثاله عند الحنفية: ما جاء في مجمع الأبحر، في إحياء الموات: «وإن أحيا مواتاً؛ أي أحيا المسلم الأرض التي لا مالك لها ولا ينتفع بها واحد، يعتبر قُربُهُ فإن قَرُبَ من أرض الخراج فخراجيٌ أو أرض العشر فعشريٌ، وتذكير الضمير باعتبار المكان عند (أبي يوسف)؛ لأن ما قرُب من الشيء يأخذ حكمه كفناء الدار لصاحبها الانتفاع به، وإن لم يكن ملكاً له، ولذا لا يجوزُ إحياء ما قرب من العامر».[4]

وقال عن رمي جمرة العقبة في الحج: «وفي رمي الجمرة، ينبغي أن يكون بين الرامي وبين موضع السقوط خمسة أذرع؛ لأن ما دون ذلك يكون طرحاً ولو طرحها أجزأه؛ لأنه رمى إلى قدميه إلا أنه مسيء لمخالفته السنة، ولو رماها فوقعت قريباً من الجمرة أجزأه؛ لأن ما قرب من الشيء له حكمه».[5]

وجاء في الجوهرة النيرة عند الحنفية: الإضافة في تكبير التشريق-في قول صاحب النظم: «ويخطب بعدها خُطبتين يعلمُ الناس فيهما الأضحية وتكبيرَ التشريق»-، لا تستقيم إلا على قولهما؛ لأن بعض التكبير يقعُ في أيام التشريق. وأما على قول أبي حنيفة، فلا يقع شيء منه فيها، فلا

---

[1] ابن العربي: كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، دراسة وتحقيق، د. محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت،ط1، 1992، 803/2. والونشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ-1981م،363/1.

[2] الزركشي: المنثور في القواعد، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، ط2، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بالكويت، 1993. 3/ص144.

[3] قدم الأستاذ أحمد الريسوني: رسالة دكتوراه في هذا المجال فأفاد وأجاد بما فيه الكفاية تحت عنوان: «نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية».

[4] دامادا أفندي: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، 666/1.

[5] دامادا أفندي: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، 279/1.

تستقيمُ الإضافة وكيف ينفعُ التعليم في شيء قد فرغَ لكن قد قيل التشريق اسمٌ لصلاة العيد وفجر عرفة قريبٌ منه، وما قارب الشيء سُمِّي باسمه، وإنما سُمِّيت صلاة العيد تشريقاً؛ لأنها تُؤدى بعد تشريق الشمس وارتفاعِهَا.[1]

وعند المالكية تطبيقات كثيرة لهذه القاعدة رغم الخلاف في إعطاء ما قرب من الشيء حكمَه أو بقائه على أصله.

منها جواز إخراج الزكاة قبل الحول بيسير فيما لا ساعي فيه؛ فرخصةٌ على خلاف المعتمد في المذهب؛ لأن ما قارب الشيء يُعطى حكمه.[2] ومعنى المقاربة هنا أن الزكاة قد قاربت ما هو شرط في الوجوب بما هو شرط في الأداء وإلا أجزأ الفعل قبل وجوبه عنه بعده، ولا ينتقض بإجزاء الزكاة قبل الحول بيسير؛ لأنه بناء على ما قارب الشيء مثله وإلا أجزأت قبله مطلقاً.[3]

وقال الحطاب في مواهب الجليل: «إذا فـــرق الوضوء تفريقاً يسيراً فهو مغتفر، فيجوز له البناء على ما تقدم من وضوئه. وحكى عبد الوهاب فيه الاتفاق، وابن الحاجب وغيره يمنع البناء، وهمـــا على الخلاف فيما قارب الشيء هل يعطى حكمه أم لا؟».[4]

وفي السلم جاز تأخيرُهُ بعد العقد ثلاثاً من الأيام، ولو بشرطٍ لخفة الأمر؛ لأن ما قارب الشيء يعطى حكمه. وهذا إذا لم يكن أجل السلم كيومين وذلك فيما شرط قبضه ببلد آخر، وإلا فلا يجوز تأخيره هذه المدة؛ لأنه عين الكالئ بالكالئ، فيجب أن يقيض بالمجلس أو ما يقرب منه.[5]

وأيضاً ما جاء في تزويج الحاكم ابنة الغائب المجبرة دون غيره من الأولياء، في غيبته البعيدة كإفريقيَّةَ، إذا لم يرج قدومه بسرعة ولو لم يستوطن ولو دامت نفقتها و لم يخف عليها ضيعة، وأذنها صمتها فإن خيف فسادها زوجها ولو جبراً على المعتمد.[6]

ثم قال عليش[1] في التقريرات: «ويبقى الكلام في الغيبة المتوسطة والظاهر أن ما قارب الشيء يعطى حكمه، ويبقى الكلام في النصف والظاهر أنه يحتاط فيه ويلحق بالغيبة القريبة فيفسخ».[2]

---

[1] أبو بكر العبّادي: الجوهرة النيرة، المطبعة الخيرية، 95/1.

[2] الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 5/2.

[3] الحطاب: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، 425/3.

[4] الحطاب: المصدر نفسه، 324/1.

[5] الدسوقي: المصدر السابق، 315/4.

[6] الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 27/3.

وعند الشافعية قال الزركشي في المنثور: «ما قارب الشيء أُعطي حكمه؛ إذا لم يكن لهم في البلد قوتٌ معلوم يلزمهم في الفطرة قوتُ أقرب البلاد إليهم. ولو لم يكن نقدٌ وأتلف على رجلٍ مالاً فيقوم بنقد أقرب البلاد إليهم. ولو عين موضعاً للتسليم فخرِبَ وخرج عن صلاحية التسليم فالأصح في زوائد الروضة أنه يتعين أقرب موضع إليه صالح للتسليم».[3]

وقال السيوطي: في الأشباه والنظائر: «وأعم من هذه القاعدة: قاعدة ما قارب الشيء هل يعطى حكمه؟ وفيه فروع منها:

– الديون المساوية لمال المفلس؛ هل توجب الحجر عليه؟ وجهان. الأصح، لا. وفي المقاربة للمساواة الوجهان وأولى بالمنع.

– الدم الذي تراه الحامل حال الطلق ليس بنفاس على الصحيح».[4]

ثانيا: الغالب كالمحقق

ومفاد هذه القاعدة الحكم بغلبة الظن والأشباه والأمارات؛ وهي من القواعد الفقهية المشهورة عند المالكية، كما ذكر المقَّري في القواعد قال: «المشهور من مذهب مالك أن الغالب مساو للمحقق في الحكم».[5] وجعلها الونشريسي في إيضاح المسالك القاعدة الأولى، فقال: «الغالب هل هو كالمحقق أو لا؟ وساق أمثلة على ذلك؛ كسؤر ما عادته استعمال النَّجاسة، ولباس الكافر وغير المصلِّي، ومن أدرك الصَّيد منفوذ المقاتل، وظنَّ أنه المقصود، أو اشترك مع معلَّم، وظنَّ أن المعلَّم هو القاتل، ومن علق الطَّلاق بالحيض أو الحمل في التنجيز والتأخير».[6]

---

(1) هو محمد بن أحمد بن محمد عليش الطرابلسي الدار المصري الدار والقرار، أبو عبد الله، شيخ السادة المالكية بمصر ومفتيها، الإمام الكبير والعلم المنير، الجامع بين العلم والعمل، تخرج عليه من علماء الأزهر طبقات متعددة، وألف تآليف كثيرة في فنون من العلم وغالبها طبع وحصل النفع بها: كشرح المختصر وحاشية عليه، وشرح مجموع الأمير وحاشية عليه، وحاشية على أقرب المسالك، وحاشية على كبرى السنوسي، وله فتاوى مجموعة في مجلدين وغير ذلك مما هو كثير، امتحن بالسجن لما احتلت دولة الانكليز مصر ومات بأثر ذلك سنة1299. انظر: محمد مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية،385/1.

(2) الدسوقي:حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، وبهامشه: عليش: تقريرات بهامش حاشية الدسوقي، 27/3.

(3) الزركشي: المنثور في القواعد، 144/3-145.

(4) السيوطي: الأشباه والنظائر، ص182.

(5) المقَّري: القواعد، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبد الله بن حميد، 241/1. ق:17.

(6) أحمد بن يحيى الونشريسي: إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك، ص56-57.

ثم تبعهما المتأخرون من المالكية على وجه الخصوص، حتى عدها بعضهم من القواعد الفقهية الخاصة بالمالكية، وإن كان الأمر بخلاف ذلك، فقد ذكرها بعض أهل المذاهب الأخرى، كما سنبين إن شاء الله.[1]

وذكرتها ضمن القواعد الأصولية المختلف فيها؛ بسبب تحديد العلة؛ لأن مصدرها الأساسي هو القياس، وبالأخص ما يتعلق بقياس الطرد. فقد لجأ الفقهاء في الفروع الفقهية إلى استعمال جميع أنواع القياس بما في ذلك قياس الطرد، أو قياس الدلالة، وإن كان الأول أكثر استعمالا عندهم. وهذه القاعدة مخرجة عن طريق قياس الطرد من حيث إدراك التشابه في الأحكام والأحوال وإلحاق كل شبه بشبهه.

أما الصيغة المشهورة للقاعدة فهي: الغالب هل هو كالمحقق، أو لا؟ كما عبر عنها الونشريسي، أو: الغالب مساو للمحقق في الحكم، بتعبير المقَّري، ونظم هذا اللفظ الزقاق.[2] في قواعده بقوله:

هلَ غالبٌ أو ما بشرعٍ قد عُدِم أو ضِدَهُ كمَا بتحقيقٍ قد عُلِم[3]

قال الشارح: «اشتمل كلامه على ثلاث قواعد الأولى: هل الغالب كالمحقق و لا؟. والثانية: هل المعدوم شرعا كالمعدوم حسًا أو لا؟. والثالثة: هل الموجود شرعاً كالموجود حقيقةً وحسًا أو لا؟. أشار إلى الأولى بقوله: هل غالبٌ، والثانية بقوله: أو ما بشرعٍ قد عُدم، وإلى الثالثة بقوله: أو ضِدَه. قوله: كما بتحقيق عُلم راجع إلى الثلاث».[4]

وكذلك السِّجلماسي.[5]بقوله:

---

[1] الزركشي: المنثور في القواعد، 3/243-244.

[2] هو علي بن قاسم الزقاق التجيبي نسبة لتجيب قبيلة من قبائل اليمن الفاسي، أبو العباس المعروف بالزقاق، الإمام العلامة المتفنن في علوم شتى العمدة الفهامة أخذ عن أبي عبد الله القوري والإمام المواق وغيرهما، وعنه أخذ ابنه أحمد واليسيتني وغيرهما وألف لامية في الأحكام معروفة بلامية الزقاق ومنظومة في القواعد، وتقييد على مختصر خليل، وشرح بعض الرسالة والمدونة.وتوفي عن سن عالية سنة 912هـ. انظر: محمد مخلوف: شجرة النور الزكية،1/274.

[3] أحمد بن علي المنجور: شرح المنهج المنتخب على قواعد المذهب (المالكي)، مركز مخطوطات الأزهر الشريف، مصر، ورقة 5.

وهو شرح لأرجوزة في القواعد الفقهية من نظم الشيخ أبي الحسن علي بن قاسم الزقاق في 437بيتاً وهو كالنظم لكتاب الونشريسي (إيضاح المسالك)، مخطوطة تحت رقم:300171، عدد الأوراق: 157ورقة.

[4] أحمد بن علي المنجور: شرح المنهج المنتخب على قواعد المذهب (المالكي)، الورقة 5.

[5] هو علي بن عبد الواحد بن محمد بن عبد الله الأنصاري الأصل، السِّجلماسي المولد والنشأة، الجزائري الدار، المالكي المذهب، يكنى بأبي الحسن وأبي الصلاح، ويرتفع نسبه إلى الصحابي سعد بن عبادة الأنصاري، سيد الخزرج، الإمام الفقيه المتفنن المحقق ،

في غَالِبٍ هَـلْ هُو كالْمُحَقَّـقِ كَلُبْـسِ كَـافِرٍ وغَيْرِ مُتَّقِ[1]

وقال عنها محمد الولاتي[2] في القواعد:

هل غالبُ الحصولِ كالمحقَّق حصولُه أو لافعٍ وحقِّقِ[3]

وعبَّر عنها المقَّري بلفظ آخر فقال عنها: «زيادة الشَّبه مقوِّية للحكم، فمن ثمة قال: المالكية في الحُلي المنظوم إنه يزكى بالقيمة تغليباً، لشبه العَرض بالربط»[4]، وقال أيضا : «يجب الرجوع إلى العوائد فيما كان خِلقة؛ كالحيض، والبلوغ، فإن اختلفت فإلى الغالب».[5] «والغالب كالمتعين».[6]«والغالب كالمتعين».[7]وهذا هو المعنى الذي قصده ابن فرحون في التبصرة بقوله: «الظن الغالب ينزل منزلة التحقيق»[8]، وأشار إليها الونشريسي في عدة البروق بقوله:

المؤلف المتقن، قرأ بفاس، ورحل إلى المشرق، فأخذ عن علماء مصر، واستوطن سلا، ونشر علمه، وألف تآليف: كاليواقيت الثمينة نظم في قواعد المذهب، وعقد الجواهر في نظم النظائر في الفقه على نسق منهج الزقاق، وله نظم في السيرة النبوية، ونظم في قواعد الإسلام، وشرح على التحفة، ونظم في الطب والتشريح والأصول، ونظم أصول الشريف التلمساني، وغير ذلك وأثنى عليه في الصفوة، ونفح الطيب، والبدور الضاوية، وفي آخر أمره استوطن الجزائر، وتوفي بالطاعون سنة 1057. وقيل سنة 1054. والأول هو الراجح. انظر: محمد مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية،308/1. ومحمد الحجوي: الفكر السامي، 330/2.

[1] أبو القاسم السِّجلماسي: شرح اليواقيت الثمينة فيما انتمى لعالم المدينة، في القواعد والنظائر والفوائد الفقهية، دراسة وتحقيق د.عبد الباقي بدوي، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 1425هـ-2004م،153/1.

[2] هو محمد يحي بن محمد المختار بن أحمد حاج الدوادي نسباً الولاتي وطناً، ويعرف لدى الناس بالفقيه وأولاده يسمونه (بابا) بتفخيم الباءين، وقد ولد سنة1259هـ في ولاية وتوفي سنة 1330هـ بها. وقد نشأ في بيت علم، وكان جادا في طلب العلم وتحصيله،ومن مصنفاته الكثيرة: المطبوعة الرحلة الكبرى، فتح الودود على مراقي السعود، اختصار موافقات الشاطبي، وقواعد فقه المذهب المالكي، المسمى الدليل الماهر، وغيرها الكثير منها المخطوط والمطبوع. محمد يحي الولاتي: قواعد فقه المذهب المالكي المسمى الدليل الماهر، مكتبة الولاتي لإحياء التراث الإسلامي، نواكشوط، موريتانيا، 1427هـ-2006م، انظر أب بن سيدي محمد (الحفيد المؤلف): مقدمة الدليل الماهر الناصح شرح نظم المجاز الواضح على قواعد المذهب الراجح، ص3ومابعدها.

[3] أب بن سيدي محمد: المصدر نفسه، ص14.

[4] أبو عبد الله المقَّري: القواعد، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبد الله بن حميد،511/2، ق:273.

[5] أبو عبد الله المقَّري: المصدر نفسه،345/1، ق:117.

[6] أبو عبد الله المقَّري: القواعد،267/1، ق:43.

[7] أبو عبد الله المقَّري: المصدر نفسه،267/1، ق:43.

[8] ابن فرحون: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، 110/1.

«الظن في الأحكام الشرعية كالقطع»[1]، وذكرها الشاطبي بقوله: «الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم».[2]

وقال عنها القرافي في الفرق التاسع والثلاثين والمائتين: بين قاعدة ما اعتبر من الغالب وبين ما ألغي من الغالب. وقسمها إلى قسمين؛ الأول: ما ألغي فيه الغالب وقدم النادر عليه وأثبت حكمه دونه رحمة بالعباد؛ ومثاله: إذا تزوجت فجاءت بولد لستة أشهر، جاز أن يكون من وطء قبل العقد وهو الغالب أو من وطء بعده وهو النادر؛ فإن غالب الأجنة لا توضع إلا لتسعة أشهر، وإنما يوضع في الستة سقطاً في الغالب، ألغى الشرع حكم الغالب وأثبت حكم النادر، وجعله من الوطء بعد العقد لطفاً بالعباد لحصول الستر عليهم وصون أعراضهم.[3] والثاني: ما ألغى الشارع الغالب والنادر معا فيه. ومثاله: شهادة الصبيان في الأموال إذا كثر عددهم جداً الغالب صدقهم والنادر كذبهم، ولم يعتبر الشرع صدقهم ولا قضى بكذبهم؛ بل أهملهم رحمة بالعباد ورحمة بالمدعى عليه. وأما الجراح والقتل فقبلهم مالك رحمه الله وجماعة.[4]

ثم جاء إلى القسم الثالث؛ وهو أن الأصل اعتبار الغالب، وما ذكره من أمثلة إلغى الغالب استثناء على خلاف الأصل، ثم قال: والفرق في ذلك لا يتيسر على المبتدئين ولا على ضعفة الفقهاء، وإذا وقع لك غالب ولا تدري هل هو من قبيل ما ألغي، أو من قبيل ما اعتبر، فالطريق في ذلك أن تستقرى موارد النصوص والفتاوى استقراء حسناً مع أنك تكون حينئذ واسع الحفظ جيد الفهم.[5]

---

[1] الونشريسي: عدة البروق في جمع ما في المذاهب من الجموع والفروق، دراسة وتحقيق، حمزة أبو فارس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1410هـ-1990م، ص122. الفقرة: 66. فروق كتاب الصلاة.

[2] الشاطبي: الموافقات، 360/2.

[3] والأصل في أقل مدة الحمل وأنها ستة أشهر قوله تعالى: ﴿**وحمله وفصاله ثلاثون شهراً**﴾[الأحقاف: 15]، جعل الله تعالى ثلاثين شهراً مدة الحمل والفصال جميعاً، ثم جعل سبحانه وتعالى الفصال وهو الفطام في عامين، بقوله تعالى: ﴿**وفصاله في عامين**﴾[لقمان: 14]، فيبقى للحمل ستة أشهر، وهذا الاستدلال منقول عن ابن عباس d، فإنه روي أن رجلاً تزوج امرأة، فولدت لستة أشهر من وقت الزواج، فرفع الأمر إلى عثمان d، فهمَّ برجمها، فقال ابن عباس d: «أما إنها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم- أي غلبتكم- قال الله تعالى: ﴿**وحمله وفصاله ثلاثون شهراً**﴾[الأحقاف: 15] وقال: ﴿**وفصاله في عامين**﴾[لقمان: 14]، فلم يبق للحمل إلا ستة أشهر»، فأخذ عثمان dبقوله ودرأ عنها الحد. فقد أشار إلى ما ذكرنا أي -الحنفية- فدل أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وأكثرها سنتان عندنا. انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، 331/3.

[4] القرافي: الفروق، 104/4-109. الفرق: 239.

[5] القرافي: الفروق، 104/4-109. الفرق:239.

وسأبين المعنى اللغوي والاصطلاحي لألفاظ هذه القاعدة، حتى يتضح المقصود منها وأكتفي بثلاثة ألفاظ، هي: الغالب، والظن، والمحقق؛ لأنها عين أركان القاعدة، إذ هي محصورة في: الظن الغالب وتنزيله منزلة المحقق.

– أما كلمة غلب؛ فمعناها كَثُر، يقال غلب عليه الشيء كَثُر عنده، وكان أكثر خصاله ومنها قولهم: غلب على فلان الكرم؛ أي أكثر أفعاله، وغلب عليه التفاؤل؛ أي أكثر أخلاقه.[1]

– وتأتي غلب بمعنى المحقق: وهو من باب: حقّق يحقّق تحقيقا، وتحقق عنده الخبر صحّ، وكلام محقق رصين، ومنه قول الراجز: دعْ ذا وحبِّرْ منطقاً مُحقَّقا.[2]

وحققت قوله: صدقت، وأحققت الشيء: أوجبته، وثوب محقق محكم النسج، والحق اليقين بعد الشك. وأحققتُه إذا غلبته على الحق وأثبته عليه، وحقه على الحق وأحقه غلبه عليه[3]

– وأما الظن فمعناه؛ الاتهام، يقال: جعلته موضع ظني، وأظننته اتهمتُه، والظن التُّهمةُ[4]. ومنه قوله تعالى: ﴿**اجتَنِبُوا كثيرًا من الظَّنِّ**﴾[الحجرات: 12]؛ أي لا تظنوا بأهل الخير سوءاً إن كنتم تعلمون من ظاهر أمرهم الخير.[5]

ومَظِنَّة الشيء موضعه، ومنه قول النابغة[6]:

فإن يكُ عامراً قد قال جهلاً فإنَّ مَظِنَّةَ الجهلِ الشّبابُ[7]

---

[1] جماعة من كبار اللغويين: المعجم العربي الأساسي، ص898. وانظر: الزمخشري: أساس البلاغة، ص453.

[2] ابن منظور: لسان العرب، 942/2.

[3] ابن منظور: المصدر نفسه، 940/2.

[4] ابن منظور: المصدر نفسه، 2763/4.

[5] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 315/16.

[6] هو زياد بن معاوية بن ضباب بن جابر بن يربوع بن غيظ بن مرّة بن عوف بن سعد بن ذبيان. جاهلي، كنيته أبو أمامة، ولقبه النابغة لُقب به لنبوغه في الشعر وإكثاره منه بعد أن أسن واحتنك. وكان في شعره مدافعا عن قبيلته أمام الملوك، اتصل بملوك الحيرة، وحدثت جفوة بينه وبين النعمان بن المنذر، فتوجه إلى ملوك غسَّان في الشام، ثم عاد معتذرا إلى النعمان. عدّه ابن سلام من شعراء الطبقة الأولى وقرنه بامرئ القيس وزهير والأعشى. وكانت وفاته سنة 602م. انظر: د.حاكم حبيب الكريطي: معجم الشعراء الجاهليين والمخضرمين، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2001، ص247. وانظر: كرم البستاني: مقدمة ديوان النابغة الذبياني، دار صادر، بيروت، ص5-8.

[7] النابغة الذبياني: ديوان النابغة الذبياني، ص19.

وقد يوضع الظن بمعنى العلم، قال ابن عطية[1]: «وقد يوقع الظن موقع اليقين في الأمور المتحققة، لكنه لا يوقع فيما قد خرج على الحس».[2]

كقوله تعالى: ﴿**وظنَّ أنَّهُ الفِرَاقُ**﴾ [القيامة: 28]؛ أي أيقن الإنسان أنه الفراق، فراق الدنيا والمال والولد، وذلك حين عاين الملائكة.[3] وقال الراغب: والظن هنا بمعنى اليقين.[4]

ومنه قوله تعالى: ﴿**الذين يَظُنُّونَ أنَهُم مُلاقُوا ربِّهم وأنَّهُمُ إليهِ رَاجِعُونَ**﴾[البقرة: 45]؛ أي يستيقنون أنهم يبعثون يوم القيامة بعد الموت، وإنما سمي اليقين ظناً؛ لأن في الظن طرفاً من اليقين، فيعبَّر بالظن عن اليقين.[5] ومنه قول دُريد بن الصِّمَّة[6]:

فقُلتُ لَهُم: ظُنُّوا بألفَي مُدَجَّجٍ سَراتُهُم في الفارِسِيِّ الْمُسَرَّدِ[1]

---

[1] هو عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن غالب بن تمام بن عبد الرؤوف بن عطية بن خالد المحاربي، الغرناطي، المالكي، يكنى أبا محمد، كان فقيهاً عالماً بالتفسير، والأحكام والحديث، والفقه، والنحو، واللغة، والأدب، ولي القضاء بمدينة المريّة وكان غاية في الدهاء والذكاء، والتهمّم بالعلم، رحل إلى المشرق، وتوفي بلُوَرَقة سنة546هـ: ومن مؤلفاته: الجامع المحرر الصحيح، الوجيز في تفسير الكتاب العزبز، أحسن في وأبدع، وبرنامج ضمنه مروياته وأسماء شيوخه. انظر: ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص275-276. ومحمد مخلوف: شجرة النور الزكية،129/1.

[2] ابن عطية: المحرر الوجيز، دار الفكر، ط1، 1403هـ-1983م،185/1. عند تفسير قوله تعالى: ﴿**الذين يَظُنُّونَ أنَّهُمُ مُّلاقُوا رَبِّهم وأنَّهُمُ إليهِ رَاجِعُونَ**﴾ [البقرة: 46].

[3] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 109/19.

[4] الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، ص238.

[5] السَّمَرْقَنْدي: تفسير السمرقندي المسمى (بحر العلوم) أو تفسير أبي الليث، تحقيق وتعليق: د. علي محمد معوض، و عادل أحمد عبد الموجود، و زكريا عبد المجيد النوتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ-1993م،116/1. وقال الزركلي: في صحة نسبة هذا التفسير للسمرقندي المذكور، والصواب أن بحر العلوم هذا من تأليف سمرقندي آخر، اسمه علي من أبناء المائة التاسعة، كما في كشف الظنون، فقد جاء فيه: وبحر العلوم هذا في التفسير، للشيخ الفاضل السيد علاء الدين، علي السمرقندي ثم القراماني، تلميذ الشيخ علاء الدين البخاري، التهانوي: كشف الظنون، 225/1. وتفسير السمرقندي هذا اسمه، تفسير القرآن الكريم، أو تفسير أبي الليث. انظر: الزركلي: الأعلام، 8/ 27-28.

[6] هو دريد بن الصِّمَّة بن بكر بن علقمة بن خزاعة بن غزيَّة، الفارس المشهور، جاهلي، كان رئيس هوازن في أغلب أيامها. أمه ريحانة أخت عمرو بن معد يكرب الزبيدي، له أربعة أخوة. قتل بعضهم في يوم اللواء بسيوف غطفان، وأدرك بعض ثأره في يوم الغدير. تغزل بالخنساء الشاعرة، وخطبها فرفضت وثار بينهما الهجاء، قتل في معركة حنين مشركاً وهو شيخ كبير، وأخرجته هوازن في هذا اليوم تتيمن به. انظر: د.حاكم حبيب الكريطي: معجم الشعراء الجاهليين والمخضرمين، ص86.

ودليل العمل بالظن الغالب ما ثبت عن طريق النقل والعقل، أما النقل فهو فعل النبي ﷺ؛ قد روى البخاري: عن أم سلمة ﷺ: أن رسول ﷺ قال: ﴿**إنَّكم تَخْتصِمُونَ إليَّ ولَعَلَّ بعضَكم أَلْحَنَ بحُجَّتِهِ من بعضٍ فمن قَضَيْتُ له بحقِّ أخيهِ شيئًا بقولِهِ فإنَّمَا أقطَعُ له قِطعَةً من النَّار فلا يَأْخُذْها**﴾.[2]

ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ عمل بغالب الظن، إذ لو كان ﷺ متيقنا من صاحب الحق لما وعد آخذه بقطعة من النار.

وأما العقل؛ فهو ما من عقل سليم إلا وهو يقطع أن الصواب هو إتباع الغالب والراجح كلما تعذر اليقين، فإتباع الغالب من حيث الأصل صواب تقطع به العقول وتسلم به. قال القرطبي: «للظن حالتان؛ **حالة**: تعرف وتَقْوَى بوجه من وجوه الأدلة فيجوز الحكم بها، وأكثر أحكام الشريعة مبنية على غلبة الظن؛ كالقياس وخبر الواحد، وغير ذلك من قِيَم المتلفات وأروش الجنايات. **والحالة الثانية**: أن يقع في النفس شيء من غير ذلك دلالة فلا يكون ذلك أولى من ضده، فهذا هو الشك، فلا يجوز الحكم به، وهو المنهي عنه».[3]

ثم رد على بعض المبتدعة الذين أنكروا جواز التعبد بالظن فقال: «وقد أنكر جماعة من المبتدعة تعبد الله بالظن وجواز العمل به، تحكُّماً في الدين ودعوى في المعقول. وليس في ذلك أصل يعول عليه؛ فإن البارئ تعالى لم يذم جميعه، وإنما أورد الذم في بعضه. فظهر من ذلك أن الظن في الشريعة قسمان: محمود ومذموم؛ فالمحمود منه ما سلم منه دين الظان والمظنون به عند بلوغه، والمذموم ضده».[4]

---

[1] دُريد بن الصِّمَّة: ديوان دريد بن الصِّمة، تحقيق: د. عمر عبد الرسول، دار المعارف، القاهرة، ص60. والبيت من قصيدة طويلة مطلعها: أرثَّ جديدُ الحبلِ من أمِّ معبدِ...بعاقِبةٍ وأخلَفَتْ كُلَّ موعد. ويروى البيت بـ: علانيَةً ظُنُّوا بألفي مُدجَّج. وذكره إميل يعقوب: المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1417هـ-1996م، 389/2.

[2] أخرجه البخاري في كتاب الشهادات، باب: من أقام البَيِّنَةَ بعد اليمين، بهذا اللفظ، رقم: 2680. انظر: ابن حجر: فتح الباري، 340/5. ومسلم في كتاب الأقضية، باب: بيان أن حكم الحاكم لا يغير الباطن، بألفاظ أخرى، انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج4/12/6-5. والترمذي في أبواب الأحكام، باب: ما جاء في التشديد على من يُقْضَى له بشيءٍ، ليس له أن يأخُذَهُ، بلفظ «إنما أنا بشرٌ»رقم: 1339.انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج67/6/3.

[3] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 316/16.

[4] القرطبي: المصدر نفسه، 316/16.

هذا وقد تضافرت أقوال العلماء على قبول الظن الغالب وإيجاب العمل به، متى توفرت فيه شروطه، صار معتبرا شرعا، يقول ابن القيم: «وليس المطلوب إلا الظن الغالب والعمل به متعين»[1]، ويقول أيضا: «وإذا كان المطلوب في الحادثة إنما هو ظن راجح ولو استند إلى استصحاب أو قياس علة أو دلالة أو شبه، أو عموم مخصوص».[2] ويقول ابن رشد: «فإن الظنون التي تستند إليها الأحكام محدودة بالشرع؛ أعني التي توجب رفعها أو إيجابها، وليست هي أي ظن اتفق؛ ولذلك يقولون: إن العمل ما لم يجب بالظن، وإنما وجب بالأصل المقطوع به، ويريدون بذلك الشَّرع المقطُوع به الذي أوجب العمل بذلك النوع من الظن.. وهي طريقة جَيِّدَةٌ مَبنِيَّةٌ على أصول الكلام الفقهي».[3]

أما المعنى الاصطلاحي للقاعدة؛ فإنني لم أجد -في حدود علمي- من أفرد الغالب والمحقق بمعنى خاص، بل استعمل أصحاب القواعد المعنى اللغوي نفسه فيهما، إضافة إلى أن منهم من جعل الغالب مرتبة من مراتب الظن، كما سيأتي البيان.

ولهذا سوف أذكر المعنى الاصطلاحي للظن فقط؛ فقد اتفق العلماء على معنى واحد للظن، ولكنهم اختلفوا في التعبير عنه، فقالوا الظن هو: الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك. أو هو أحد طرفي الشك بصفة الرجحان.[4]

وهناك تعريفات أخرى ليس هذا محلها.[5]

وأما فيما يتعلق بمراتب الظن؛ فقد فرق العلماء بين الظنون، فلم يجعلوها في مرتبة واحدة، وإن كان يشملها تعريف واحد، يقول الشاطبي: «لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف، حتى تنتهي إما إلى العلم، وإما إلى الشك..»؛[6] وهو معنى قول صاحب عدة البروق: إن الظنون تختلف بالقوة والضعف.[7] ويوضح ذلك الأستاذ عبد الرحمن

---

(1) ابن القيم: أعلام الموقعين، 148/4.

(2) ابن القيم: المصدر نفسه، 147/4.

(3) ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 99/2.

(4) الجرجاني: التعريفات، ص187.

(5) انظر: أبو يعلى الحنبلي: العدة في أصول الفقه، 83/1. فقد ذكر تعريف الظن، والفرق بينه وبين الشك، وحكم الظن.

(6) الشاطبي: الموافقات،156/4. وعلق عبد الله دراز، على هذه العبارة فقال: أي إلى المرتبة التي يليها العلم، أو إلى المرتبة الضعيفة التي يليها الشك مباشرة، وليس المراد أن العلم أو الشك يكون من مراتب الظنون، وهو واضح ما دامت في انتهائها لم تخرج عن الموضوع وأنها من الظنون. انظر: تعليق عبد الله دراز: الموافقات، 156/4، هامش: 2.

(7) الونشريسي: عدة البروق، ص124.ف:73.

حبنكة الميداني أكثر بقوله: ودون مرتبة اليقين مرتبة الظن الراجح. والظن الراجح: «درجات أعلاها، وهو الذي يقارب اليقين، حتى لا يكاد يخطر على الفكر أن نقيضه ربما كان ممكناً؛كأكثر قضايا العدل، والفضائل، وتتنازل الدرجات حتى تنتهي بأدناها، وهي التي ليس بينها وبين الشك درجة».[1]

ومن هنا قال الراغب الأصفهاني: «الظن اسم لما يحصل عن أمارة، ومتى قويَتْ أدّت إلى العِلْمِ، ومتى ضعُفَتْ جداً لم يتجاوز حدَّ التَّوَهُمِ أو الظن».[2]

وقد جعل العلماء للظن مرتبتين؛ هما: الظن والظن الغالب، والمعتبر في الأحكام الشرعية الظن الغالب يقول ابن فرحون: «وينزل منزلة التحقيق الظن الغالب...وغالب الأحكام والشهادات إنما تنبني على الظن وتتنزل منزلة التحقيق».[3]

والفرق بين الظن وغالبه؛ أن الظن ما يترجح رجحانا قليلا، وغالب الظن ما يكون رجحانه قويا وهو ملحق باليقين عند الفقهاء، قال الشيرازي: «غلبة الظن أن تتزايد الأمارات الموجبة للظن وتتكاثر».[4]

ولهذا قال القرطبي في قوله تعالى: ﴿**ولا تقفُ مَا لَيْسَ لكَ به عِلْمٌ**﴾[الإسراء: 36]. قال ابن خُوَيْزِ منداد[5]: «تضمنت الآية الحكم بالقافة؛ لأنه لما قال: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علمٌ**﴾؛ دَّل على جواز ما لنا به علم، فكل ما علمه الإنسان أو غلب على ظنه جاز أن يحكم به، وبهذا احتججنا على إثبات القُرعة والخرص؛ لأنه ضرب من غلبة الظن، وقد يُسمى علماً اتساعاً.

---

[1] عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط5، 1419هـ-1998م، ص125.

[2] الراغب الأصفهاني: مفرادات غريب القرآن، ص238.

[3] ابن فرحون: تبصرة الحكام،110/1.

[4] الشيرازي: شرح اللمع،150/1. ف: 10.

[5] هو محمد بن أحمد بن علي بن إسحاق بن خويز منداد الفقيه المالكي البصري يكنى أبا عبد الله، الإمام العالم المتكلم الفقيه الأصولي أخذ عن أبي بكر الأبهري وغيره وصنف كتبا كثيرة، منها: كتابه الكبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه، وكتاب في أحكام القرآن، وعنده شواذ عن مالك، واختيارات وتأويلات لم يعرج عليها حذاق المذهب، ولم يكن بالجيد النظر، ولا بالقوي الحجة، وقد تكلم فيه أبو الوليد الباجي، وطعن ابن عبد البر فيه أيضا، وكان في أواخر المائة الرابعة. انظر: القاضي عياض:ترتيب المدارك وتقريب المسالك، لمعرفة أعلام مذهب مالك،217/2. ومحمد مخلوف: شجرة النور الزكية،103/1. وذكره ابن حجر العسقلاني: في لسان الميزان، دراسة وتحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ-1996م، 290/5، ترجمة رقم:7840.

فالقائف يُلحق الولد بأبيه من طريق الشبه بينهما كما يُلحق الفقيه الفرع بالأصل من طريق الشبه».[1]

ومن هنا جعل المقَّري الظن بمنزلة العلم في القاعدة:71 حين قال: «تُقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة، ولا تترك لها. فمن ثَّم أقيم الظن مقام العلم؛ لأن مقتضى الدليل انتفاؤه، ﴿**ولا تقف**..﴾[الإسراء: 36]. ﴿**إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً**﴾ [النجم: 28]. فالظن منتف ما لم يثبته العلم، فيكون هو المقفو المتبع، وإنما يثبته العلم بشرطين؛ **أحدهما**: تعذره أو تعسره. **والأخرى**: دعوى الضرورة، أو الحاجة إلى الظن، كما في الفقهيات».[2]

واعتبر الإمام النووي في المجموع التمييز بين مراتب الظنون رتبة عزيزة سبق إليها المتقدمون، فقال: «وإنما جمد على ذلك أكثر المتأخرين لبُعدِهم عن التَّكيُّف بفهم نفس الشريعة، والتمييز بين مراتب الظنون، وما يقضي نفسُ الشارع في اعتباره والغايةُ، وهذه رتبةٌ عزيزةٌ سبق إليها المتقدمون، ولو حاول محاولٌ ضبط ما يحصل من اجتماع تلك الأمور بالموازنة بينه وبين الظن المستفاد من قياس صحيح واحدٍ من أول درجات القياس، أو خبر –لذلك قياساً– واهٍ اعتُبرَ، ما نقص عنه المعنى لم يكن مُبْعَداً لكنه ليس كمال المعنى المُشار إليه بل هو غايةُ ما تحيطُ به العبارةُ لمن يبغي ضبط ذلك بقواعد كلية، ويؤتي الله تعالى وراء ذلك لبعض عباده من الفهم ما يقصر عنه الوهم، ومن جدَّ وَجَدَ، ومن ذاق اعتقد، ﴿**ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نورٍ**﴾ [النور:39]».[3]

وليس من الصحة بمكان إطلاق القول بقبول الظن دون قيد أو شرط، بل لابد في اعتباره شرعا من توفر الشروط والضوابط التي حددها العلماء للعمل بالظن، وهي:

– أن تكون المسألة المعمول فيها بالظن من المسائل الظنية؛ أي الفروع و الجزئيات، فلا سبيل للظن في المسائل القطعية؛ أي القرآن الكريم، وأصول العقائد، وأصول الشريعة ومقاصدها العامة.

– أن يتعذر أو يتعسر جدا اليقين والضبط التام.

– أن يستند الظن الغالب إلى دليل معتبر أو أمارة مرجحة؛ لأن الظن المجرد ما هو إلا خرص وإتباع للهوى، والهوى في حكم العدم.

– أن لا يعارضه ما هو أقوى منه.

---

[1] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 263/10.

[2] المقَّري: القواعد، 294/1-295، ق:71.

[3] النووي: المجموع شرح المهذب، 205/11-206.

-أن يكون الظن متعلقا بمحل الحكم الشرعي.

هذا إذا توفرت الشروط، وتحققت الضوابط، فلا مجال لترك العمل بالظن الغالب.

ونظرا لأهمية هذه القاعدة الأصولية فقد كثرت تطبيقاتها الفقهية، فما من باب فقهي إلا وكانت حاضرة فيه، في العبادات والمعاملات. وسأذكر بعضا منها على سبيل الإجمال، ثم أُفصّل القول في مسائل مختارة منها.

عرض المسائل إجمالا كما ذكرها أصحاب القواعد:

- في باب العبادات:

هل يصلى بثياب الكفار؟ ووَدَكُ الميتة يختلط بالسمن، الأقل والأكثر في الحيض، سؤر الحائض والجنب، إذا اضطرب الجارح على صيد وتحفز له فأرسله الصائد فوجده مقتول لمنافذ، من رمى بحصاة إلى المرمى، وغلب على ظنه أنها وقعت، هل يقضى له بذلك؟ طين الشوارع، هل يقضى بنجاسته؟ هل يحكم بطهارة أواني مدمني الخمر؟ إذا جرح الصيد وغاب عنه ثم وجده مقتولا.

- وفي باب المعاملات:

صاحب الدين الذي لا يعرف غناه ولا فقره، إذا علق الطلاق على الحمل أو الحيض هل ينجز عليه الطلاق؟ لو عصر عنبا ثم قال لزوجته: إن لم يكن تخمر فأنت طالق، فوجده خلا فهل تطلق؛ لأن الغالب أنه لا يتخلل حتى يصير خمرا؟ اعتبار ثمن السلم كالموجود تغليبا للغالب.

- وفي باب الأقضية والحدود:

قطع اليد المتآكلة؛ حفظا للروح، إذا كان الغالب السلامة، عدم حد الزوج حد القذف؛ لأن الغالب صدقه، إذا اختلفا في الصلح أعلى الإنكار أم الاعتراف؟ قُدم الإنكار على الغالب، جواز استرقاق من في دار الحرب عملا بغلبة وصف الكفر عليهم.

وسأكتفي بمسألة من كل باب من هذه الأبواب؛ إذ الغرض من العرض أخذ بعض النماذج لا استقصاؤها، وهذه المسائل هي:حكم الصلاة في ثياب الكفار، وحكم تعليق الطلاق بالحمل أو الحيض، من حيث تنجيز الطلاق وعدمه، وقطع اليد المتآكلة؛ حفظا للروح، إذا كان الغالب السلامة.

المسألة الأولى: حكم الصلاة في ثياب الكفار.

قبل عرض آراء الفقهاء لا بد من تحرير محل النزاع، في ثياب الكفار على ثلاثة أقسام:

- ثياب الكفار الجديدة غير الملبوسة.
- ثياب الكفار المحقق نجاستها.
- ثياب الكفار التي لم تثبت طهارتها و لم تتحقق نجاستها.

اتفقوا الفقهاء على طهارة الأول، ونجاسة الثاني، أما الثالث فهو محل النـــزاع ، وإليك عرض آراء الفقهاء على النحو الآتي:

يرى الحنفية أن الأصـــل في ثيابهم الطهارة فلا تثبت نجاستها بالشك؛ ولأن التوارث جار بين المسلمين بالصلاة في الثياب المغنومة من الكفرة قبل الغسل، وإنما يكره الإزار والسراويل؛ لقربهما من موضع الحدث؛ ولأنهـــم لا سيتنـــزهون من البول فصار شبيه يد المستيقظ، والقول بالكراهة لأبي حنيفة ومحمد بن الحســـن، بخلاف أبي يوسف فإنه لا يرى كراهة لبسهما، فإن صلى فيهما جاز؛ لأنه على يقين من الطهارة.[1]

وأما الديباج الذي ينسجه أهل فارس؛ فقالوا عنه: «إنه لا تجوز الصلاة فيه؛ لأنهم يستعملون فيه البول عند النسيج، يزعمون أنه يزيد في بريقه ثم لا يغسلونه؛ لأن الغسل يفسده، فإن صـــــح أنهـــم يفعلون ذلك فالشك أنه لا تجوز الصلاة معه».[2] والمشهور عند المالكية، أنه لا يصلى فيها وتحمـــل على النجاسة، تقديما للغالب وجعله كالمحقق، قال مـــالك رحمه الله تعالى: «لا يصلى بثياب أهـــــل الذمة التي يلبسونها قال: أما ما نسجوا فلا بأس به، قال: مضى الصالحون على هـــذا»[3]، لا بـــأس بالثوب ينسجه الكفار بأيديهم مع عدم تحرزهم من النجاسات فالغالب نجاسة أيديهم، لكن الشارع أثبت حكم النادر في هذه الحالة وجوز لبسه توسعة على العباد.[4] وقال خليـــل في المختصـــر: «ولا يصلى بلباس كافر...»[5]، وفي بلغة السالك لأقرب المسالك: «ولا يصلى بما غلبت عليـــه كثـــوب كافر، قال الشارح: قوله: ولا يصلى بلباس كافر؛ مبنية على أنه إذا تعارض الأصل والغالب، قـــدم الغالب فإن الأصل فيما ذكر الطهارة والغالب النجاسة. وقولي: ولا يصلي بما غلبت؛ أي النجاســـة

---

[1] الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 139/1.

[2] الكاساني: المصدر نفسه، 139/1-140.

[3] الإمام مالك: المدونة، 140/1.

[4] القرافي: الفروق، 105/4، الفرق: 239.

[5] خليل بن إسحاق: مختصر خليل، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ص11.

عليه إشارة لقاعدة؛ هي كل ما غلبت النجاسة عليه فلا يصلى به، فلباس الكافر لا يصلى بـــه؛ لأن شأن الكافر عدم توقي النجاسة بخلاف نسجه، فإن الشأن فيه توقي النجاسة».[1]

– وقال الشافعي في الأم: «والاختيار ألا يصلى في ثوب المشرك ولا سراويل ولا إزار ولا رداء حتى يغسل من غيـــر أن يكون واجبا، وإذا صـــلى رجل في ثوب مشرك أو مسلم ثم علم أنـــه نجســـاً أعـــاد ما صلى فيه ».[2] وقال أيضا: «وأحب إليَّ لو توقى ثياب المشركين كلها ثم ما يلي سفلتهم منها مثل الأزر والسراويلات».[3] وأما ما ينسجه المشركون فهو على الطهارة حتى يعلـــم أن فيـــه نجاسة.[4] وفي المجموع: «وزاد بعضهم: هل تثبت النجاسة بغلبة الظن؟ فيه قولان؛ والراجح المختـــار في هذا كله طريقة العراقيين وهي القطع بطهارة كل هذا وشبهه»[5] وقال الســـيوطي في الأشـــباه والنظائر: «الشيء الذي لا يتيقن نجاسته، ولكن الغالب فيه النجاسة..كأواني وثياب الكفار، قـــولان أصحهما الحكم بالطهارة استصحابا للأصل».[6]

– والمروي عن الإمام أحمد: أن ما علا من ثيابهم و لم يستعملوه كالعمامة والثوب الفوقي فهو طاهر، ولا بأس بلبسه، وما لاقى عوراتهم كالسراويل والثوب السفلاني، والإزار غير طاهر، يعيد من صـــلى فيها.[7]

وجاء في قواعد ابن رجب الحنبلي[8]: «ثياب الكفار وأوانيهم فيها روايات عن أحمد؛ **أحـــدها**: الإبـــاحة ترجيحا للأصل، وهو الطهارة. **والثانية**: الكراهة لخشية إصـــابة النجاســـة لهـــا، إذ هـــو

---

[1] أحمد الصاوي: بلغة السالك لأقرب المسالك،على الشرح الصـــغير، دار الكتـــب العلميـــة، بـــيروت، ط1، 1415هـــ-1995م، 50/1.

[2] الشافعي: الأم، ص55.

[3] الشافعي: المصدر نفسه، 89/1.

[4] الشافعي: المصدر نفسه، 55/1.

[5] النووي: المجموع شرح المهذب، 206/1.

[6] السيوطي: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ص65.

[7] ابن قدامة: المغني والشرح الكبير،68/1.

[8] هو عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، السلامي البغدادي ثم الدمشقي، أبو الفرج، زين الدين، حافظ للحديث، من العلماء. ولد في بغداد سنة 736هـــ، ونشأ وتوفي في دمشق سنة 795هـــ. من كتبه: شرح جامع الترمذي وجـــامع العلـــوم والحكـــم في الحديث، وهو المعروف بشرح الأربعين، و فضائل الشام والاستخراج لأحكام الخراج، والقواعد الفقهية ولطـــائف المعـــــارف، وفتح الباري، شرح صحيح البخاري لم يتمه، و ذيل طبقات الحنابلة تتمة لطبقات ابن أبي يعلى، والاقتباس من مشكاة وصية النبي ﷺ لابن عباس، ورسالة في شرح حديث بدأ الإسلام غريبا، والتوحيد ورسالة في معنى العلم. انظر: الزركلي: الأعلام، 294/3-295.

الظـــاهر. **والثالثة**: إن قوي الظاهر جداً؛ لم يجز استعمالها بدون غسل. ويتفرع على هـــذه الروايـــة روايتان؛ **إحداهما**: إنه يمنع من استعمال ما ولي عوراتهم من الثياب قبل غسله دون ما عـــلا منـــها. **والثانية**: يمنع من استعمال الأواني والثياب مطلقاً ممن يحكم بأن ذبيحته ميتة؛ كالمشـــركين والمجـــوس دون غيرهم، وزاد بعضهم: المنع من استعمال ثياب من لا تحل ذبيحته؛ كالمجوس مطلقاً، وما ســـفل من ثياب أهل الكتاب ولصق بأبدانهم حتى تغسل».[1] فمن لا تباح ذبيحته لا يباح لباســـه، ويبـــاح لباس غيرهم.

المسألة الثانية: إذا علق الطلاق على الحيض، هل ينجز عليه الطلاق، أم لا؟

فإذا علق الزوج الطـــلاق على حيض زوجته، فهل ينتظر حيضها فتطلق؟ أو ينجز عليه الطلاق؛ لأن الغالب حيضها، فينـــزل منـــزلة المحقق؟

– فالمعمول به عند فقهاء المالكية هو تنجيز الطلاق، عملا بالغالب، ففي المدونة: «قلت: أرأيـــت إن قال: لها إذا حِضْت فأنت طالق؟ قال: هي طالق الساعة وتعتد بطهرها الذي هي فيه من عدتها، وليس هذا يمينا؛ لأن هذا يلزم الزوج الطلاق مـــكانه حين تكلم به، وهذا هو قـــول مالك»[2]، وهو المشهور من المذهب؛ لأنه علق الطلاق على أمر غالب وقوعه، كإن حِضت أو إذا حِضت فأنت طالق، فينجـــز علـــيه بمجرد قـــوله ذلك تنـــزيلا للغالب منـــزلة المحقق، إذا كانت ممن تحيض أو يتوقع حيضها.[3]

– ويرى جمهور الفقهاء –من الحنفية والشافعية والحنابلة–: أن الطلاق المعلق على شـــرط محتمل الوقوع يقع متى وقع الشرط، سواء أكان التعليق قسمياً أم شرطياً، وحكى مذهب الجمهور صاحب المغني.[4]

ولابن تيمة، وتلميذه ابن القيم، رأي وهو إن كان التعليق قسمياً أو على وجه اليمين ووجد المعلق

---

[1] ابن رجب الحنبلي: تقرير القواعد وتحرير الفوائد، دراسة وتحقيق: أبو عبيدة مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الخبر، المملكة العربية السعودية، ط1، 1419هـ–1998م، 182/3.

[2] الإمام مالك: المدونة،66/2.

[3] الدسوقي: حاشية الدسوقي،287/3.

[4] قال ابن قدامة: وإذا أوقع الطلاق في زمن، أو علقه بصفة، تعلَّق بها، ولم يقع حتى تأتي الصفة والزمن، وهذا قول: ابن عبـــاس، وعطاء، وجابر بن زيد، والنخعيِّ، وأبي هاشم، والثوري، والشافعي، وإسحاق، وأبي عبيد، وأصحاب الرأي. وقال: سعيد بـــن المسيب، والحسن، والزهري، وقتادة ويحيى الأنصاري، وربيعة، ومالك: إذا علق الطلاق بصفة تأتي لا محالة، طلقـــت في الحـــال. انظر: ابن قدامة: المغني والشرح الكبير،318/8.

عليه لا يقع، ويجزيه عند ابن تيمية كفارة يمين إن حنث في يمينه، ولا كفارة عليه عند ابن القيم، وأما إن كان التعليق شرطياً أو على غير وجه اليمين، فيقع الطلاق عند حصول الشرط.[1]

وقد نص أحمد على أنه إذا قال: إن حِضت حِيضةً فإنت طالق، وإذا قال: إذا صُمتِ يوماً فأنت طالقٌ، أنها لا تُطلق حتى تحيض حِيضةً كاملةً.[2]

المسألة الثالثة: قطع اليد المتآكلة أو المتأكِّلة بالشدة[3]؛ حفظا للروح والنفس، إذا كان الغالب السلامة.

قبل أن أعرض آراء الفقهاء في هذه المسألة؛ من أجاز ومن منع ذلك. يجدر التنبيه أولاً أن الفقه الإسلامي، بحث هذه الجزئية ضمن حكم الانتفاع ببعض أجزاء الإنسان الحي لمنفعة نفسه في حالة الضرورة. أو حكم انتفاع الشخص بجزء من نفسه لنفسه في حالة الضرورة.

وهنا ينبغي أن نفرق بين نوعين من الانتفاع؛ لأن ما يحتاج الإنسان إليه من أجزاء بدنه، **تارة يكون للتصحيح والتعويض**، لبعض التشوهات والنقائص في الخِلقة، كأن يكون به عيب ظاهر فيحتاج إلى إصلاح هذا العيب الظاهر-كما يحدث عقب الحروق والحوادث التي قد تبتر أو تقطع عضواً، أو تحدث به منظراً غير مألوف -كالأذن أو الأنف أو الفم- أو قد يولد الإنسان بهذه الكيفية ويمكن عن طريق الجراحة إصلاح هذا العيب. فهذا النوع من الجراحات التصحيحية أوالتجميلية، لا يعتبر تغييرا للخلقة؛ بل هو إعادة لها إلى حالتها الطبيعية، إعادة لها إلى حالتها المألوفة ونسقها وهيئتها المعتادة، وإبعاد لما قد يصاحب بقاءها من منظر متغير، أو شكل غريب ملفت للنظر وهيئتها المعتادة، وكل ذلك غرض وهدف لا يأباه الشرع الحكيم.[4]

وقد جوز الفقه الشافعي (قطع السِّلعة)[5] فقال الشربيني: «وله قَطعُ السِّلْعَةِ وَاليَدِ الْمُتَأَكِّلَةِ

---

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 32/84-91. وابن القيم: أعلام الموقعين، 70/3.

(2) ابن قدامة: المغني والشرح الكبير، 8/364-365.

(3) معنى المتآكلة والمتأّكلة: من أكِلَ الشيءُ وائْتَكَلَ وتَأكَّلَ: أكل بعضه بعضاً، والاسم الأُكالُ والإكال، ومنه الأكِلَة، مقصورة: داءٌ في العضو فيأْتكِلُ منه. وتأكَّل الرجل وائتكل: غضب وهاج وكاد بعضه يأكُلُ بعضاً. انظر: ابن منظور: لسان العرب، 102/1.

(4) انظر: منظمة المؤتمر الإسلامي: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، بجدة، الدورة: 4، ع: 4، السنة 1408هـ- 1988م، 267/1.

(5) والسِّلْعَةُ بالكسر: المتاع، وما تُجر به، وهي أيضاً: زيادةٌ في البدن كالغُدة تتحرَّك إذا حُرِّكت، وتكون من حِمَّصَةٍ إلى بَطيخَة، وخُراجٌ في العُنُق، أو غدة فيها. انظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط، 52/3.

وَالْمُدَاوَاةُ إذا غلبت السَّلامة، وإلا امتنع عليه ذلك».[1] وقد أعاد النبي ﷺ عين قتادة بن النعمان[2]، «لما أُصِيبَتْ عَينُهُ يوم بدر، فَسَالَت حَدَقَتُهُ على وجنته، فأرادُوا أن يقطعُوها، فسألُوا رَسُولَ اللهﷺ فقال: لا، فدَعَا بِهِ فَغَمَزَ حَدَقَتَهُ بِرَاحَته، فكان لا يدري أَيَّ عينَيه أُصِيبَتْ. وفي رواية: فكانت أَحسَن عَينَيهِ».[3]

وأمرُهُ ﷺ عَرْفَجَةَ[4] باتخاذ أنفٍ من ذهب.وذلك لما أُصِيبَ أَنْفُهَ يوم الْكُلابِ[5]، فاتَّخَذَ أَنْفًا من وَرِقٍ فَأَنْتَنَ عليه، فَأَمَرَهُ النبي ﷺ أن يَتَّخذَ أَنْفًا من ذَهَبٍ.[6]

وليس هذا هو المقصود هنا. بل المقصود النوع الثاني: **وهو الانتفاع لإنقاذ حياة الإنسان من نفسه؛** كأن يشتد به الجوع ولا يجد ما يأكله، فيلجأ إلى قطع جزء من نفسه ليأكله، فتمتد به حياته بعض الوقت إلى أن يجد مخرجاً من حالة الاضطرار أو المخمصة، أو يشتد به المرض في عضو من أعضائه؛ كيده ورجله فيخاف أن يسري ذلك لجميع بدنه، ويؤكد له هل الخبرة والدراية بأن هذا نافع لبقاء حياته.

وهذا ما قرره القرافي المالكي في الفروق: لما ميز بين نوعين من المفاسد: فإذا لم يجد المصلي ما يستره إلا حريراً، أو نجساً، قال أصحابنا: يصلي في الحرير ويترك النجس؛ لأن مفسدة النجاسة خاصة بالصلاة، و مفسدة الحرير لا تعلق لها بخصوص الصلاة، بل لأمر عام يتعلق بحقيقة الحرير لا بخصوص

---

(1) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج،، دار الفكر، 136/2. والسِّلعة: وهي لحم زائد على البدن، وفي قطعها إزالة الشين وتوقع الشفاء ودوام البقاء، فهو من باب المداواة. انظر: الخطيب الشربيني:المرجع نفسه، 430/4.

(2) هو عمر بن قتادة بن النعمان الظفري الأنصاري المدني، روى عن أبيه وله صحبة وعن علي بن الحسين، روى عنه ابنه عاصم وذكره ابن حبان في الثقات، روى له الترمذي حديثا واحدا، وقع بقريش فنال منهم فقال له رسول اللهﷺ: ﴿**لا تسبن قريشاً**﴾. الحديث. انظر: ابن حجر: تهذيب التهذيب، رقم: 814. 430/7.

(3) الأثر ذكره ابن كثير: في البداية والنهاية، رَدُّه عليه السَّلام عَينَ قَتَادَةَ، 298/2.

(4) هو عَرْفَجَةَ بن أسعد التميمي العطاردي، أصيب أنفه يوم الكُلاب، الحديث رواه عبد الرحمن بن طَرَفَة عن جده عرفجة. انظر: ابن حجر: المصدر السابق، رقم:16، 10/5.

(5) الكُلاب بضم الكاف، موضع ماء بين البصرة والكوفة، سمي به يوم من أيام العرب في الجاهلية، وقعت فيه واقعة بين بعض القبائل العربية، بعد مقتل عمرو بن ماء السماء اللخمي صاحب الحيرة، وكان يلقب (مضرط الحجارة). انظر: ابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 1427هـ-2006م، 433/1-434 وما بعدها.

(6) أخرجه أبو داود في كتاب الخاتم، باب ماجاء في ربط الأسنان بالذهب، عن عبد الرحمن بن طَرَفَةَ أن جدَّه عرفجة بن أسعد التميمي، رقم: 4232. وأورده أبو جعفر الطحاوي: في شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1415هـ-1994م، 33/4. رقم:1411.

الصلاة إذ لا منافاة بينهما. ومن هنا قلنا إذا كانت مفسدةُ الشيء تَثبُتُ في جميع الأحوال، ومَفسدةُ غيره لا تَثبُتُ إلا في حالةٍ، دلَّ ذلك على أن اعتِنَاءَ صاحب الشرع بما تعُمُّ مفسَدَتُهُ جميع الأحوال أقوى، وأن المَفسدةَ أعظمُ. والقاعدة إذا تعارضَت المَفسدة الدُّنيا والمفسدة العُليَا، فإنا نَدفَعُ العُليَا بالتزام الدُّنيا، كما نَقطَعُ اليدَ الْمُتَآكِلَةَ لِبقاءِ النَّفسِ؛ لأن مفسَدَتَها أعظمُ وأشمل فكذلك هاهُنا. [1]

فهل يجوز إتلاف بعض الإنسان لاستبقائه كله، فأشبه قطع اليد أو الرجل بسبب الأكلة، اختلف الفقهاء في جواز ذلك وعدمه.

فذهب الحنفية إلى عدم جواز أن يقطع الإنسان جزءاً من بدنه في حالة اضطراره. [2]كما جاء في الأشباه والنظائر: « ولا يأكل المضطر طعام مضطر آخر، ولا شيئاً من بدنه، فإن اضطر وعنده ميتة ومال الغير فإنه يأكل من الميتة، ولو اضطر وعنده صيد، ومال الغير، فالصيد أولى من مال الغير. وكذا الصيد أولى من لحم الإنسان». [3]

لكن عبارة الكاساني توحي بالجواز وهو؛ إذ قال وهو يعدد ما يباح للمحرِم فعله: «وكذا قلعُ الضرس، وهو أيضاً من باب إزالة الضرر، فيشبه قطعَ اليد من الأكَلَةِ، وذا لا يُمنعُ منه الْمُحرِمُ كذا هذا». [4]

فإذا كان الْمُحرم لا يُمنع من قلع الضرس في أيام إحرامه، فلا يمنع من قطع اليد من الأكلة. وجاء في حاشية ابن عابدين : «ولا بأس بشرب ما يُذهب العقل فيقطع الأكلة ونحوه»[5] ، ومعلوم أن التدوي بالمحرم لا يجوز عندهم، قال في رد المحتار على الدر المختار: «و حرم الانتفاع بها-أي

---

[1] القرافي: الفروق، 211/1.الفرق: 38، بين قاعدة النهي الخاص وبين قاعدة النهي العام.

[2] هذا ما جاء في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة: 4،ع:4، السنة 1408هـ-1988م، 267/1. عن الحنفية والمالكية؛ وبعد البحث في نصوص المذهب الحنفي تبين لي أن الحنفية يقولون: بالجواز، فإن الذي يقرأ ما قاله: الكاساني في البدائع، 306/2. وما جاء في حاشية ابن عابدين، 389/6. يتأكد من صحة ما قلناه، والله أعلم.

[3] ابن نجيم: الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ-1993م، ص85-86-90. عند شرح قاعدة الضرر لا يزال بالضرر.

[4] الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 306/2. فصل: وأما الذي يرجع إلى الطيب وما يجري مجراه من إزالة الشعث وقضاء التفث.

[5] ابن عابدين: حاشية ردّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، ط6، 1399هـ-1979م، 389/6.

الخمر–ولو لسقي دواب أ لطين أو و في دواء أو دهن أو طعام».[1] فهذه النصوص تدل على الجواز وليس على عدم الجواز.

وعند المالكية لا نجد عبارة صريحة واضحة في المسألة إلا ما ذكره القرافي عنهم –كما سبق البيان–، في مسألة الموازنة بين المفاسد: «فإذا تعارضَت المَفسدة الدُّنيا والمفسدة العُليَا، فإنا نَدفَعُ العُليَا بالتزام الدُّنيا».[2] ولهذا يجوز قطع اليد أو الرجل التي قد تضر بجميع البدن. وهذا ما نص عليه الونشريسي في القواعد: لما ذكر قاعدة: «درءُ المفاسد مُقدَّم على جلب المصالح».[3] وقاعدة: «إذا تقابل مكروهان أو محظوران أو ضَرَرَان، و لم يُمكِن الخروجُ عنهما، وجب ارتكاب أخفَّهما».[4]

ولعل هذا ما يرجح الجواز عندهم نظراً للقواعد الفقهية الكثيرة، التي تدل على أنه يرتكب الضرر الأخف ومقابل الضرر الأعظم.

وأجاز الشافعية انتفاع المضطر بجزء من بدنه –على الأصح– بشرط عدم وجود غير هذا السبيل، وأن يكون الخوف في قطع هذا الجزء أقل من الخوف في ترك الأكل، فإن كان مثله أو أكثر حَرُمَ جزماً، فالعبرة عندهم بغالب السلامة، وأن يقول أهل الخبرة إنه نافع، ففي هذه الحالة يجوز القطع.

جاء في مغنى المحتاج: «(والأصحُّ) حيث لم يجد المضطر شيئاً يأكله (تحريمُ قطعِ بعضِهِ) كجزء من فخذه؛ (لأَكْلِه) لأنه قد يتولد منه الهلاك. قلتُ: أخذاً من الرافعي في الشرح (الأصحُّ جوازُهُ)؛ لأنه إتلاف بعضه لاستبقاء كله، فأشبه قطع اليد بسبب الأكلة؛ (وشرطه) أي الجواز أمران: أحدهما: فقد الميتة ونحوها. والثاني: (أن يكون الخوف في قطعه أقل) من الخوف في ترك الأكل، فإن كان مثله أو أكثر حرم جزماً».[5]

وفي روضة الطالبين: و«لو أراد المضطر أن يقطع قطعة من فخده أو غيرها ليأكلها، فإن كان الخوف منه كالخوف في ترك الأكل أو أشد حرم، وإلا جاز على الأصح، بشرط أن لا يجد غيره».[6]

ثم قال: «وقطع اليد المتآكلة، إنما يجوز إذا قال أهل الخبرة: إنه نافع، ومع ذلك ففيه خلاف وتفصيل. يأتي إن شاء الله تعالى، في باب ضمان الولاة من كتاب الجنايات، فحيث لا يجوز القلع أو

---

[1] ابن عابدين: المصدر نفسه، 449/6.

[2] القرافي: الفروق، 211/1. الفرق: 38، بين قاعدة النهي الخاص وبين قاعدة النهي العام.

[3] الونشريسي: إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك، ص 89–90. القاعدة: 37.

[4] الونشريسي: المصدر نفسه، ص 95. القاعدة: 45.

[5] الخطيب الشربيني: مغنى المحتاج، 310/4.

[6] النووي: روضة الطالبين، تحقيق: عادل عبد الموجود و علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 551/2.

القطع فالاستئجار له باطل؛ لأن هذه الإيلامات إنما تباح بالحاجة، وقد تزول الحاجة».[1] فالإمام النووي يشترط للقطع أهل الخبرة بذلك، وهذا في غاية الأهمية.

وقريب من ذلك ما ذكره العز بن عبد السلام في قواعده، حيث قال: «وما لا يمكن تحصيلُ مصلحته إلا بإفساد بعضه، كقطع اليد المتآكلة حفظاً للروح، إذا كانت الغالبُ السلامة، فإنه يجوز قطعُها، وإن كان إفسادًا لها؛ لما فيه من تحصيل المصلحة الراجحة وهو حفظُ الرُّوحِ».[2]

وفي موضع آخر يقول بالتخيير إذا تكافأت المصلحة والمفسدة، «وأما ما رَجَحَت مَفسدتُهُ على مصلحته، فكقطع اليد المتآكلة حفظاً للروح إذا كان الغالب السَّلامة بقطعها. أما ما تكَافَأَت فيه المصلحة والمفسدة، فقد يُتَخَيَّرُ فيه وقد يُمتَنَعُ كما ذكرناه، وهذا كقطع اليد الْمُتَآكِلَةِ عند استواء الخوف في قطعها وإبقائها».[3] وهكذا يقرر صراحة جواز قطع عضو من إنسان لضمان استمرار سلامة البدن.

وقال الحنابلة: «إن لم يجد المضطر شيئاً لم يسمح له أكل بعض أعضائه، وقال بعض أصحاب الشافعي: له ذلك؛ لأن له أن يحفظ الجملة بقطع عضو، كما لو وقعت فيه الأكلة. ولنا أي (الحنابلة) أن أكله من نفسه ربما قتله، فيكون قاتلا نفسه، ولا يتيقن حصول البقاء بأكله، أما قطع الأكلة، فإنه يخاف الهلاك بذلك العضو، فأبيح له إبعاده ودفع ضرره المتوجه منه بتركه، كما أبيح قتل الصائل عليه، و لم يبح له قتله ليأكله».[4] وهذا صريح في جواز القطع إذا خاف، الهلاك بذلك العضو، قياساً على دفع الصائل.

والحاصل أن حفظ الكليات الخمس واجب شرعاً عند العلماء، ومن ذلك حفظ النفس بإنقاذ حياتها من الهلاك، بقطع عضو من أعضائها، لضمان سلامة الكل، من أهم المقاصد التي ينبغي تعقلها، يقول الإمام الشاطبي: «لما كانت المصالح الدنيوية لا يتخلص كونها مصالح محضة، وإنما تكون على مقتضى ما غَلب، فإن كانت المصلحة هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد. وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة

---

(1) النووي: المصدر نفسه، 4/259-260

(2) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 1/70.

(3) العز بن عبد السلام: المصدر نفسه، 1/90-91.

(4) موفق الدين ابن قدامة: المغني مع الشرح الكبير، 11/79.

بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي». [1]، وهكذا يقال في حكم هذه المسألة، فإذا تبع هذه المفسدة ألم فليس هو المقصود بذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل. ومن هنا وجب تحمل الضرر الأخف لدرء الضرر الأشد.

ونظيره شق بطن المرأة على الجنين المرجو حياته[2]؛ لأن حفظ حياة الجنين أعظم مصلحة من مفسدة انتهاك حرمة أمه، فالمصلحة ما دامت هي المقصودة من التصرف، لا تمنع بمجرد وقوع المفسدة مادام أن المصلحة هي الراجحة. ويقول العز بن عبد السلام : «وربما كانت أسبابُ المصالح مفاسد فَيُؤمَرُ بها أو تُباحُ لا لكونها مفاسد بل لكونها مُؤَدِّيَةً إلى مصالح، وذلك كقطع الأيدي المتآكلة حفظا للأرواح، وكالْمُخَاطرة بالأرواح في الجهاد، وكذلك العقوبات الشَّرعية كلها ليست مطلوبَة لكونها مفاسد، بل لكونها المقصودة من شرعها....كل هذه مفاسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رُتِّبَ عليها من المصالح الحقيقة». [3] والشريعة الإسلامية إنما تهدف بالجملة إلى تحقيق المصالح ودرء المفاسد.

وفي الأخير أقول: من المعلوم أن القواعد الفقهية أغلبية، فما من قاعدة فقهية إلا ولها مستثنيات –غالباً–، والقاعدة محل الدراسة لها مستثنيات مبثوثة في كتب الفقه، ولعل الضابط الذي يجمعها، والمعيار الذي عن غيرها يفرقها، هو إذا اختل شرط من الشروط المعتبرة للعمل بالظن لم تدخل المسألة ضمن هذه القاعدة، وإليك بعض المستثنيات:

– المكي الذي يستطيع استقبال عين الكعبة، لا يصح منه الاجتهاد بغلبة الظن.

– اشتراك الجارح المُعَلَّم مع غيره والظن أن المُعَلَّم هو القاتل، لا يجوز العمل بالظن في المشهور؛ لأن الظن تعلق بالسبب لا بالحكم.

– المشهور أن الطعام الذي أكل منه حيوان يستعمل النجاسة لا يعمل فيه بالظن.

وبقي أن نذكر ما يلحق بهذه القاعدة من فروع:

– **النادر هل يلحق بالغالب**: ومثاله؛ كمن خُلِقَت بلا بكارةٍ داخلة في حكم الأبكار قطعاً في الاستئذان.[4] ومن الأمثلة أيضاً؛ طين المطر الواقع في الطرقات وممر الدواب، والمشي بالأمدسة[5] التي

---

[1] الشاطبي: الموافقات، 2/26-27. وما بعدها.

[2] ابن نجيم: الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، ص88.

[3] العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 1/13.

[4] الزركشي: المنثور في القواعد، 3/243.

[5] الأمدسة: بفتح الميم، وحكي كسرها، من الدوس والمداس، ومنه الدواسة وهي ما يوضع أمام البيت لتنظيف الحذاء، وما يوضع تحت المكتب لرفع القدم فوقه قليلا، والدواسة خشبة يدوسها الحائك في أسفل النَّول، أو هي ما يلبس في القدم عند الوضوء،

يجلس بها في المراحيض، الغالب عليها وجود النجاسة من حيث الجملة، وإن كنا لا نشاهد عينها، والنادر سلامتها ومع ذلك ألغى الشارع حكم الغالب واثبت حكم النادر توسعة ورحمة بالعباد فيصلي به من غير غسل.[1]

– **والنادر إذا دام يعطى حكم الغالب**: ومثاله؛ المستحاضة غير الْمُتحيرة لا تقضي الصلاة مع الحدث؛ لأنه وإن كان نادراً إلا أنه يدوم، ويجوز القصر في السفر وإن لم تلحق المسافر مشقة. ومنه أثر دم البراغيث معفو عنه؛ لأنه يدوم.[2]

– **والنادر هل يعتبر بنفسه أم بجنسه**: ومثاله؛ من ولدت بلا دم ولا رطوبة، فإنه من النادر الذي لا يكاد يقع، وفيه خلاف، مأخذه هذا الأصل، ووجوب الغسل في حال خروج الولد بلا دم أصلاً بناء على إعطاء الصورة النادرة حكم غالبها؛ لأن الغالب خروج الولد بدم، أي معه أو قبله لأجله أو بعده، وهو المعبر عنه بالنفاس. فإنه تنفس الرحم وقد وجد[3] وقال مالك في العتبية: في التي تلد ولا ترى دماً تغتسل أو في ذلك شك؟؛ لا يأتي الغسل إلا بخير.[4] وهذا هو التعليل الصحيح، وينطبق عليه ما يحصل اليوم عند الولادة بالطريقة القيصرية، فإن المرأة لا ترى الدم ولا يأتيها وهي التي تسمى ذات الجفوف بمعنى الجفاف[5]. فالجمهور على أنه يجب عليها أن تغتسل وعللوا ذلك؛ بأن الولادة مظنة النفاس الموجب فقامت مقامه في الإيجاب كالتقاء الختانين؛ ولأنها يستبرئ بها الرحم فأشبهت الحيض. وعللوا كذلك بوجوب الغسل بخروج المني، فقالوا: بأن الولد منعقد من المني، أي من مني الرجل ومن مني المرأة، والمرأة إذا أنزلت منيها وأخرجته وقذفته فإنه بالإجماع يجب عليها أن تغتسل.[6]

(وبلغة العصر القبقاب). أو هو ما يُلبَس في الرجل كالحذاء. انظر: النووي: تحرير التنبيه معجم لغوي، تحقيق: محمد رضوان الدّاية و فايز الدّاية، دار الفكرالمعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1410هـ-1990م، ص322. وجماعة من كبار اللغويين: المعجم العربي الأساسي، ص471. وجبران مسعود: الرائد معجم لغوي عصري،685/1.

[1] القرافي: الفروق، 105/4. الفرق: 239.

[2] الزركشي: المنثور في القواعد، 244/3.

[3] محمد الخُرشي: الخرشي على مختصر سيدي خليل، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ط2،1317هـ،156/1.

[4] الحطاب: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل،452/1.

[5] النووي: المجموع شرح المهذب، 522/2.

[6] انظر: تفصيل المسألة في المذاهب عند، ابن قدامة: المغني والشرح الكبير،206/1-209. والنووي: المصدر السابق، 523/2.

والخلاصة: أن المتتبع للأبعاد الأصولية لمسألة التعليل، وامتداداتها التشريعية، يلاحظ بصورة واضحة وجلية، أهمية التعمق في البحث الأصولي المقاصدي، وكيف أن الأصولي بحاجة إلى فهم النصوص في ضوء مقاصدها، وهذا ما نراه واضحاً في فكر العلماء الراسخين الذين زاوجوا بين الدرس الأصولي النظري، والدرس المقاصدي التطبيقي؛ كإمام الحرمين الجويني في البرهان والغياثي، والإمام الغزالي في شفاء الغليل، والعز بن عبد السلام في قواعد الأحكام، والشاطبي في الموافقات والاعتصام، وهذا هو مضمون الدعوة التي وجهها محمد الطاهر بن عاشور في العصر الحديث، من اعتبار المقاصد الشرعية أصلاً مقطوعا به، لأنه دليل شرعي كلي ثابت بعدة أدلة ومعطيات شرعية جزئية متظافرة، وهذه ترقى به إلى مستوى القطع.

فأحكام هذه الشريعة في أساسها بُنيت على أبعاد مصلحية، تسعى لإظهارها وإيجادها في حياة المكلفين، وهي في ذلك لا تقتصر على المنباني والظواهر والأشكال الخارجية، والمظاهر السطحية، بل تدخل في عمق الأشياء وفي باطن النصوص؛ من أجل كشف الحقيقة الواقعية والشرعية.

وهذا ما رأيناه في مسألة التأثير، وما تعطيه من قوة الدلالة على الحكم الشرعي، وكيف تعامل معها الأصوليون، وكيف أن الوصف الشبهي ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام، دون مناسبة؛ لأنه غير ظاهر المناسبة في ذاته؛ وإنما علم من التفات الشارع إليه أنه مناسب على الإجمال، بما يترتب على مشروعية الحكم لأجله من مصلحة. وكذا القواعد الأصولية المتعلقة بأصل القياس، أو المتعلقة بعلة القياس، فإن الباحث فيها باحث عن السبب لأجل الحكمة التي اشتمل عليها، فإذا وجدت في غيره، وجب أن تكون تكثيراً لتلك الحكمة.

فالبعد الأصولي للتعليل يكشف عن طاقة العقل المسلم، ومدى إبداعه في تعقل الشريعة، والدخول في نسق تفكيرها، والاندماج مع روح التشريع، بعيداً عن الفلسفات الحديثة، التي حاولت فهم الشريعة بغير عقلها، وفي ناحية أخرى من روحها ومصادرها، فضلت وأضلت والله الهادي إلى سواء السبيل لا رب سوه.

الفصـــل الثالث

الآثار الفقهية المترتبة على اعتبار التعليل

وفيه مباحثان:

المبحث الأول: أثر اعتبار التعليل في العبادات

المبحث الثاني: أثر اعتبار التعليل في المعاملات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث: الآثار الفقهية المترتبة على اعتبار التعليل

لقد انبنى على اعتبار التعليل والقول به الكثير من المسائل الفرعية العملية، في أبواب الفقه الإسلامي المختلفة، وسوف أتناول في هذا الفصل أهم المسائل الفقهية المختلف فيها بسبب التعليل، وذلك في المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: أثر اعتبار التعليل في العبادات

المبحث الثاني: أثر اعتبار التعليل في المعاملات

المبحث الأول: أثر اعتبار التعليل في العبادات

إذا كان الأصل في العبادات بالنسبة للمكلف هو التعبد والوقوف عند حد النص، فإن العلماء اختلفوا في بعض أحكام العبادات وفروعها التي يدخلها التعليل، هل هي من قبيل معقول المعنى فيدخلها التعليل؟، أو هي من قبيل غير معقول المعنى فلا تعلل حينئذ؟. فينبغي فيها التسليم والوقوف مع المنصوص، كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء.

وسأحاول في المطالب الآتية عرض بعض النماذج للفروع الفقهية التي كانت محل خلاف حول هذا المعنى.

المطلب الأول: الاختلاف في غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه

اختلف العلماء في توجيه الآثار الصحيحة الواردة في غسل الإناء إذا ولغ أو شرب الكلب فيه، الثابتة بقول رسول الله ρ قال: ﴿**إذا وَلَغَ الكَلبُ في إنَاءِ أحَدِكُم فليُرِقْهُ ثُـمَّ ليَغْسِـلْهُ سَـبْعَ مِرَارٍ**﴾، [1] وفي بعض طرقه ﴿**أُولاَهُنَّ، أو أُخْرَاهُنَّ بِالتُّرَابِ**﴾. [2] على قولين:

---

[1] أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب: حكم ولوغ الكلب، انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج/182/3/2. وأخرجه مالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب: ولوغ الكلب في الإناء. بدون ذكر الإراقة من طريق مالك عن أبي الزِّناد، عن الأعرج عن أبي هريرة مرفوعا، «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات». انظر: الإمام مالك: الموطأ، رقم:35، 34/1.

[2] أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب: حكم ولوغ الكلب، انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج/183/3/2. والترمذي في أبواب الطهارة، باب: ما جاء في سُؤْرِ الكَلْبِ، رقم:91. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي=

هل أن ذلك على وجه التعبد المحض؟ من غير بحث عن علة ولا عن حكمة في عدد الغسلات التي وردت في النص بناء على أن سُؤر الكلب طاهر، وإنما ورد الأمر بالغسل من الولوغ تعبدا كما في أعضاء الوضوء الطاهرة تغسل عبادة.

أو أن الأمر واضح الحكمة معلل معقول المعنى بناء على ما يصيب الكلب من أمراض أو ميكروبات مسمومة، تؤدي إلى تنجس الإناء والماء الذي هو فيه.

القول الأول: الغسل عبادة غير معللة

وبه قال مالك وأصحابه، وهو مذهب داود الظاهري،[1] والإمام البخاري في الصحيح، [2] فذهبوا إلى أن الأمر في الحديث **عبادة غير معللة**، وسؤر الكلب طاهر والإناء يغسل منه سبعا نظافة، ولا يهرق شيء مما ولغ فيه غير الماء وحده لِيسارَةِ مئونته.[3]

- الأدلـــة:

- قول ابن رشد الحفيد: «وذهب مالك في الأمر بإراقة سؤر الكلب وغسل الإناء منه، إلى أن ذلك عبادة غير معلَّلة، وأن الماء الذي يَلَغُ فيه ليس بنجس،..وجعل الغسل من الولوغ عبادة و لم يُعَرِّجْ على سائر تلك الآثار لضعفها عنده؛ ولأنه لا يدري ما حقيقتها ولا ما حكمها». [4]

- وابن العربي: «والدليل على أنه محل عري عن النجاسة هاهنا ذكر العدد فيه، وخلط التراب معه، وهذا يدل على أنه طاهر عبادةً، فإن غسل النجاسة لا يكون فيه العدد، ولا مدخل للتراب عليه، فإن قيل: لا عبادة على الإناء وإنما للنجاسة، قلنا: العبادة على مستعمل الإناء، كما عليه أن يتوضأ إذا لمس النساء أو ذكره، فإن قيل: إنما جعلت بالعدد وزيد فيه التراب تغليظاً، قلنا: البول والغائط أحقّ بالتغليظ؛ لأنه لا يختلف في نجاسته، ونجاسة الكلب مختلف فيها. ثم قال: ويحتمل ضعفه؛ -أي الحديث- لأنه لا يتحقق أن غسله للنجاسة أو العبادة؟». [5]

=بشرح صحيح الترمذي، مج/111/1/1. والنسائي في كتاب الطهارة، باب: تعفير الإناء الذي ولغ فيه الكلب بالتراب، رقم: 67، انظر: السيوطي: سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي،57/1-58.

[1] ابن عبد البر: الاستذكار، ج2، ص208

[2] وهو ما ذكره ابن حجر، حيث قال: والظاهر من تصرف المصنف أنه يقول بطهارته، انظر: فتح الباري،328/1.

[3] ابن عبد البر: المصدر السابق،208/2. وانظر: النووي: المجموع شرح المهذب، 581/2.

[4] ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 466/1-467.

[5] ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج/113/1/1.

وابن حزم: «ومالك وأصحابه موافقون لنا على أن هذا الخبر لا يتعدى به إلى سواه، وأنه لا يقاس شيء من النجاسات بولوغ الكلب، وصدقوا في ذلك، إذ من ادعى خلاف هذا فقد زاد في كلام رسول الله ما لم يقله قط». [1]

وقال قبل ذلك: «ويغسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً إحداهن بالتراب، وبهذا قال: الأوزاعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهوية، وأبو عبيد وأبو ثور وداود وجملة أصحاب الحديث». [2]

واستدل المالكية: بأدلة كثيرة تدل على أن الأمر في الحديث غير معقول المعنى، ويحمل على التعبد لا مجال لذكرها في هذا المقام.

القول الثاني: علة الغسل بالتراب من الولوغ معقولة المعنى

وبه قال الشافعية،[3] وهو الصحيح من مذهب الحنابلة،[4] والحنفية،[5] وبعض محققي المالكية كابن رشد الجد في المقدمات، [6] وكذلك ابن رشد الحفيد،[7] **فذهبوا إلى أن علة الغسل بالتراب من الولوغ معقولة معللة**، وهي أن الكلب وما تولد منه، نجس ويغسل ما يتنجس منه سبع مرات إحداهن بالتراب. بل لقد ذهب الإمام أحمد أنه يجب غسل الإناء ثمانية إحداهن بالتراب.[8]

الأدلة: واستدل أصحاب الرأي الثاني بأدلة كثيرة منها:

وقالوا: إذا ثبتت نجاسة فم الكلب بنص الحديث، والفم أطيب أجزائه لكثرت ما يلهث فبقيته أولى، ومادام الحديث علق طهارته بسبع مرات فدل أن لا يحصل بما دونه.[9]

---

(1) ابن حزم: المحلى، 1/ 152، المسألة: 136.

(2) ابن حزم: المصدر نفسه، 1/ 112، المسألة: 128.

(3) النووي: المجموع شرح المهذب، 580/2.

(4) ابن قدامة: المغني والشرح الكبير، 1/45-46.

(5) ابن الهمام: شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، 109/1.

(6) ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام، ملحق بالمدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ-1994م، 20/5.

(7) ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 468/1.

(8) ابن قدامة: المصدر نفسه، 1/45-46.

(9) النووي: المصدر السابق، 580/2.

ورجح ابن رشد في بداية المجتهد رأي الجمهور فقال: «ولعل الأرجح أن يستثنى من طهارة أسآر الحيوان الكلب والخنزير والمشركُ؛ لصحة الآثار الواردة في الكلب؛ ولأن ظاهر الكتاب أولى أن يُتبعَ في القول بنجاسة عين الخنزير، والمشرك من القياس وكذلك ظاهر الحديث وعليه أكثر الفقهاء، أعني: على القول بنجاسة سؤر الكلب، فإن الأمر بإراقة ما ولغ فيه الكلب مُخيلٌ ومُنَاسِبٌ في الشرع لنجاسة الماء الذي ولغ فيه، أعني أن المفهوم بالعادة في الشرع من الأمر بإراقة الشيء وغسل الإناء منه هو لنجاسة الشيء».[1]

أن الحديث علق طهارة الإناء بسبع مرات؛ فدل على أنه لا يطهر بما دونه، والأفضل أن يجعل التراب في غير السابعة ليرد عليه ما ينظفه، وفي أيها جعل جاز لعموم الخبر.[2]

الترجيح بين القولين:

وقد رجح الطب الحديث الرأي القائل بأن الكلب وما تولد منه، نجس ويغسل ما يتنجس منه سبع مرات إحداهن بالتراب؛ حيث أكتشف الأطباء أن أصل علة النجاسة في الكلب من فمه وأنفه فهما منبع الداء، وجسمه يتلوث كلما مسه بأنفه وفمه ولعابه، ويسبب مرض الكَلَبِ الفتاك la rage.[3] وإذا ولغ بالإناء ينقل دودة تسمى Ténia cinococcus أو (الدودة الشريطيَّة) إلى الإنسان، فتصل إلى الكبد، والرئتين والكليتين والمخ، والأعضاء التناسلية على شكل أكياس متحوصلة تضغط على الشرايين والأوردة والأعصاب وتؤدي إلى آلام وأمراض، وإذا انفجرت هذه الأكياس كانت الكارثة. وكما ينقل الكلب مرض الجرب lagale؛[4] حيث تتمركز طفيلياته على قنطرة أنف الكلب، وعندما يحك جسمه بأنفه يتلوث كله، فإذا داعبهُ أحدٌ انتقلت إليه العدوى.[5]

فهذا ما توصل إليه الطب الحديث، وهو يتفق تمام الاتفاق مع توجيه الفريق الثاني للحديث النبوي الشريف؛ فكان معجزة من معجزات النبيφ في الأخبار بهذا الأمر الغيبي؛ الذي لم يكشف العلم عن خفاياه ودقائقه إلا مؤخرا عند تطور الأجهزة الحديثة.

---

(1) ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد، 468/1.

(2) الشيرازي: المهذب في فقه مذهب الإمام الشافعي، 68/1.

(3) Dictionnaire Hachette, Encyclopédique, SPA DEM, ADAGP, Paris, 1997,p1569 .

(4) Ibid, p790.

(5) محمد كامل عبد الصمد: الإعجاز العلمي في الإسلام، السنة النبوية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط2، 1413هـ-1993م، ص51-52.

وكما وقع الخلاف في تعليل المعنى من حديث الولوغ، وقع الخلاف أيضا في قياس غير التراب عليه؛ كالصابون والأشنان، ومواد التنظيف بصفة عامة. فهل يجزئ ذلك أو لا؟.

فاختلف الفريق الذي قال: بأن علة الغسل بالتراب من الولوغ معقولة معللة، هل يقوم التراب مقام الصابون في الغسل أو لا؟

وفيه قولان:

– فذهب الشافعية: إلى التفصيل فقالوا: إن جعل بدل التراب الجص أو الأشنان وما أشبهها ففيه قولان: **أحدهما**: لا يجزئه؛ لأنه تطهير نص فيه على التراب فاختص به كالتيمم، **والثاني**: أنه يجزئه؛ لأنه تطهير نجاسة نص فيه على جامد فلم يختص به؛ كالاستنجاء والدباغ، والقولين في حال عدم التراب، وأما مع وجود التراب فلا يجوز بغيره قولاً واحداً.[1]

– وعند الحنابلة قالوا: «فإن جعل مكان غيره من الأشنان والصابون، والنخالة ونحو ذلك أو غسله غسلة ثامنة. فقال: أبو بكر فيه وجهان، **أحدهما**: لا يجزئه؛ لأنه طهارة أمر فيها بالتراب فلم يقم غيره مقامه،كالتيمم؛ ولأن الأمر به تعبد غير معقول فلا يجوز القياس فيه. **والثاني**: يجزئه؛ لأن هذه الأشياء أبلغ من التراب في الإزالة، فنصه على التراب تنبيه عليها؛ ولأنه جامد أمر به في إزالة النجاسة فألحق به ما يماثله كالحجر في الاستجمار».[2] وهذا إذا قلنا بأن الأمر معقول المعنى.

ثم قال صاحب المغني: «وأما الغسلة الثامنة فالصحيح أنها لا تقوم مقام التراب؛ لأنه إن كان القصد به تقوية الماء في الإزالة فلا يحصل ذلك بالثامنة؛ لأن الجمع بينهما أبلغ في الإزالة وإن وجب تعبدا امتنع إبداله والقياس عليه. وقال بعض أصحابنا إنما يجوز العدول إلى غير التراب عند عدمه أو فساد المحل المغسول به، فأما مع وجوده وعدم الضرر فلا وهذا قول: ابن حامد[3] ».[4]

---

[1] الشيرازي: المهذب في فقه مذهب الإمام الشافعي،68/1.

[2] ابن قدامة: المغني،46/1.

[3] هو الحسن بن حامد بن علي بن مروان، أبو عبد الله الوراق، البغدادي، إمام الحنابلة في زمانه، له عدة مؤلفات منها: الجامع في اختلاف العلماء، وشرح مختصر الخرقي، وله في أصول الدين والفقه، وعليه اشتغل القاضي أبو يعلى الفراء، توفي سنة 403هـ. وهو عائد من مكة المكرمة. انظر: ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، 63/2. وما بعدها. وابن كثير: البداية والنهاية، 394/6.

[4] ابن قدامة: المصدر السابق،46/1. وانظر: الغزالي: شفاء الغليل، ص427. ورأي الشافعية في غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه، الغزالي: المصدر نفسه، ص424-425-426.

وأما قوله بالتراب فاختلف فيه؛ فمنهم من ألحق به الصابون والأشنان، وقال: المعقول مزيد تغليظ بجمع غير الماء إلى الماء، وذكر التراب لوجوده غالبا، وهذا كالضعيف الذي لا يصلح للاعتماد عليه.[1]

– وذهب ابن حزم إلى عدم جواز الغسل بغير التراب؛ لأن الحديث نص على التراب فقط فلا ينبغي أن يتعدى حد النص، فقال: «ولا يجزئ بدل التراب غيره؛ لأنه تعد لحد رسول اللهφ».[2]

والخلاصة أن الفقهاء اختلفوا في تعليل قول النبيφ ﴿**إحداهن بالتراب**﴾ أو ﴿**السابعة بالتراب**﴾، ﴿**والثامنة عفروه بالتراب**﴾ فمن فهم أن الغسل معلل بالنظافة جعل الغسل بالتراب وبغير التراب، ومن فهم أن الغسل غير معقول المعنى بل هو من باب التعبد اقتصر على التراب خاصة و لم يتعد حد النص.

المطلب الثاني: الاختلاف في تحديد زمن صوم رمضان بالرؤية أو بالحساب الفلكي

أجمع المسلمون قديما وحديثا على وجوب رؤية الهلال في صوم رمضان وفي الإفطار منه، متى كانت السماء صافية الأديم. كما أجمعوا على عدم صحة الدخول في رمضان والخروج منه بدون رؤية شرعية صادقة للهلال في حالة الصحو، فقد كان من هديه φ أن لا يدخل في صوم رمضان إلا برؤية محققة، أو شاهد واحد، كما صام بشهادة ابن عمر، وصام مرة بشهادة أعرابي، واعتمد في خبرهما، و لم يكلّفهما لفظ الشهادة.[3]

وقد بنوا إجماعهم[4] على دليلين اثنين من الأدلة الشرعية:

الدليل الأول: نص الآية الصريحة في قوله تعالى: ﴿**يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج**﴾ [البقرة: 189].

---

[1] الغزالي: شفاء الغليل، ص427-428.

[2] ابن حزم: المحلى، 111/1، المسألة: 128.

[3] ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية الكويت، ط14، 1407هـ-1986م، 38/2. وأما حديث شهادة الواحد على رؤية الهلال وتكليف الشهادة، فقد أخرجهما أبو داود في كتاب الصوم، باب: في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان، رقم: 2340-2341. انظر: أبو داود: سنن أبي داود،302/2.

[4] انظر: حكاية الإجماع واتفاق الأئمة الأربعة، محمد أمين ابن عابدين: تنبيه الغافل والوسنان على أحكام هلال رمضان، مطبوع ضمن أربع رسائل في هلال خير الشهور، دار ابن حزم، ط1، 1421هـ-2000م، ص86.

فقد دلت الآية على أن الأهلة هي مواقيت وقت يحتاج الناس إليها في صومهم وفطرهم، وعدة نسائهم، ومحل ديونهم وحجهم، فبين سبحانه أن وجه الحكمة في زيادة القمر ونقصانه ما تعلق بذلك من مصالح الدين والدنيا؛ لأن الهلال لو كان مدورا أبدا، مثل الشمس لم يكن التوقيت به.[1]

إذ المواقيت ليست لذوات؛ وإنما المعنى مواقيت لمقاصد الناس، المحتاج فيها للتأقيت دينا ودنيا.[2]

والدليل الثاني: نصوص الأحاديث الصريحة والصحيحة التي جاءت تحث جميع المسلمين على الاعتناء برؤية الأهلة، والعمل بها في العبادات والأحكام التوقيتية.

فمن ذلك ما رواه مالك في الموطأ من حديث عبد الله بن عمر قوله φ: ﴿**لا تَصُومُوا حتَّى تَرَوُا الهلالَ و لا تُفْطِرُوا حتى تَرَوْهُ، فإن غُمَّ عَلَيكُم فاقْدُرُوا لَهُ**﴾.[3] وفي رواية ﴿**فإن غُمَّ عليكم فأَكْمِلُوا العَدَدَ(العِدَّةَ) ثَلاثِين**﴾؛[4] ومعنى: ﴿**فاقدُرُوا له**﴾ في ختام الحديث أتموا له العدد ثلاثين يوما، عند تعذر الرؤية بسبب وجود سحاب أو غيم أو ضباب أو مانع آخر يحول بين البصر والهلال.

وقد وقع الخلاف في دلالة الآية السابقة، وهذه الزيادة المؤكدة في نص الحديث النبوي ﴿**فاقدروا له**﴾، فهل التقدير معناه انظروا في أول الشهر واحسبوا ثلاثين يوما، كما جاء في باقي روايات الحديث الدالة على إكمال الشهر ثلاثين يوما عند تعذر رؤية الهلال بالأبصار، وحرصا على أداء عبادة الصوم كاملة غير منقوصة، وأن لا يضيع يومٌ منها أو تقع الزيادة فيها؛ لأن

---

(1) أبو الفضل الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1406هـ-1986م، 508/2.

(2) أبو حيان الغرناطي: تفسير البحر المحيط، دار الفكر، ط2، 1403هـ-1983م، 62/2.

(3) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الصيام، باب: ما جاء في رؤية الهلال للصوم والفطر في رمضان، انظر: الإمام مالك: الموطأ،286/1. والبخاري في كتاب الصوم، باب: قول النبي φ: ﴿**إذا رأيتُمُ الهلالَ فصُومُوا، وإذا رأيتمُوهُ فأَفطِرُوا**﴾ رقم:1906. انظر: ابن حجر: فتح الباري، 143/4. ومسلم في كتاب الصوم، باب: وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال، انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج189/7/4.

(4) وهذه الرواية عند البخاري في كتاب الصوم، باب: إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتمُوهُ فأفطروا، رقم: 1907. انظر: ابن حجر: المصدر السابق، 143/4. ومالك في الموطأ، في كتاب الصيام، باب: ما جاء في رؤية الهلال للصوم، انظر: الإمام مالك: المصدر السابق، 287/1.

الأحاديث ربطت العبادة بميلاد الأهلة وحلول الشهر بالرؤية البصرية، وهذا من شؤون العبادات التي تبني فيه الأحكام على **النص تعبدا دون النظر إلى العلل ولا إعمال للأقيسة.**

أو أن التقدير معناه الاعتماد على الحساب الفلكي في تحديد أوائل الشهور القمرية عندما تمتنع الرؤية البصرية لعارض يحجبها، خاصة في النص الذي دل على **معقولية معنى التقدير**، وهو مروي عن ابن عمر في قوله φ: ﴿**إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لاَ نَكتُبُ ولا نَحسُبُ، الشَّهرُ هكَذَا وهكذا وهكـذا، وعقَدَ الإِبهَامَ في الثَّالثة، (يعني تسعةً وعشرين)، والشَّهرُ هكَذَا وهكذا و هكذا يعـني تَمَـامَ ثلاَثِينَ**﴾[1]. **فتكون الرؤية وسيلة معقولة معلل.**

فقد علل رسول الله φ أمره باعتماد رؤية بصرية لبدء الصوم والإفطار؛ بأنه من أمة أميـة لا تكتب ولا تحسب. فإذا خرجت الأمة عن أميتها وصارت تكتب وتحسب، وأمكـن النـاس أن يصلوا إلى اليقين في حساب أول الشهر. إذا صار هذا شأنهم وزالت علة الأمية وجب أن يرجعوا إلى اليقين الثابت، وأن يأخذوا في إثبات الأهلة بالحساب وحده، وألا يرجعوا إلا حين يستعصى عليهم العلم به.[2]

القول الأول:

ذهب جمهور العلماء إلى أن وجه الدلالة من الآية ﴿**يسألونك عن الأهلة**﴾ واضح علـى أن الصوم لا يثبت بالعدد، وأنه يثبت بالهلال؛ لأنه سبحانه وتعالى نص على أن الأهلة هي المعتبرة في المواقيت والدلالة على الشهور، فلو كانت الشهور إنما تعرف بطريق العدد لخص العدد دون رؤية الأهلة؛ لأن عند أصحاب العدد لا عبرة برؤية الأهلة في معرفة المواقيت.

والملاحظ على هذا النص إبطال قول من قال بالحساب والعدد في إثبات الهلال، دون رؤيـة صادقة.

قال الزرقاني: في الزيادة المؤكدة في نص الحديث النبوي ﴿**فاقدروا له**﴾ تأكيد لقوله φ: ﴿**لا تصوموا حتى تروا الهلال**﴾؛ إذ المقصود حاصل به، ثم قال: و الأئمة الثلاثة والجمهور أن معناه:

---

[1] أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب: قول النبي φ: ﴿**لا نكتبُ ولا نحسبُ**﴾، رقم:1913. انظر: ابن حجر: فتح الباري، 151/4. ومسلم في كتاب الصوم: باب: وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال. انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج193/7/4.

[2] أحمد شاكر: أوائل الشهور العربية، طبع مكتبة ابن تيمية، ص13.

قدّروا له تمام العدد ثلاثين يوما؛ أي انظروا في أول الشهر، واحسبوا ثلاثين يوما،[1] كما ورد هذا المعنى عند الترمذي من حديث أبي هريرة: ﴿**أحصُوا هِلاَلَ شَعبَانَ لِرمضَانَ**﴾.[2]

وقال الإمام أحمد ومعظم أصحابه: معنى ﴿**فاقدروا له**﴾؛ ضيقوا له وقدروه تحت الحساب. قال منصور البهوتي الحنبلي:[3] معنى ﴿**فاقدروا له**﴾؛ أي ضيقوا لقوله تعالى: ﴿**ومن قُدِرَ عليه رزقه**﴾ [الطلاق:7]؛ أي ضُيق بالبناء للمجهول، وهو أن يجعل شعبان تسعة وعشرين يوما، ويجوز أن يكون معناه؛ اقدروا زمانا يطلع في مثله الهلال وهذا الزمن يصح وجوده فيه؛ أي يكون معناه: فاعلموا من طريق الحكم أنه تحت الغيم، كقوله تعالى: ﴿**إلا امرأَتَهُ قَدَّرنَاهَا من الغَابِرِين**﴾ [النمل:57]؛ أي علمناها[4].

وما ثبت أيضا من هديه الفعلي ρ حديث عائشة قالت: ﴿**كان رسول اللهρيَتَحَفَّظُ من شعبان ما لا يَتَحَفَّظُ من غيره، ثم يصوم لرؤية رمضان، فإن غُمَّ عليه عدَّ ثلاثين يوما ثم صام**﴾[5].

ووجه الدلالة من الحديث؛ أن الشرع أناط الحكم بأول الشهر بوجود الهلال حقيقة لا بوجوده تقديرا، وأن وجوده حقيقة بالرؤية البصرية بالإهلال، أو بالإكمال وأنه بأمر لا مدخل للعباد فيه بل هو سنة كونية ثابتة، وصاحب الشرع أشعر بحصر السبب فيهما و لم ينصب سببا سواهما.

ووجه التيقن بالإكمال أيضا هو استصحاب الأصل، إذ الأصل بقاء الشهر وكماله فلا يترك هذا الأصل إلا ليقين؛ بناء على أن ما ثبت بيقين لا يزول إلا بمثله، قال ابن عبد البر –رحمه الله–: في الاستدلال من حديث ابن عباس: «و فيه إعلام أن الأحكام لا تجب إلا بيقين لا شك فيه، وهذا أصل عظيم في الفقه أن لا يدع إنسان ما هو عليه من الحال المتيقنة إلا بيقين من انتقالها،

---

(1) محمد بن عبد الباقي الزُّرقاني: شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، 206/2.

(2) لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة، سوى الترمذي، وأخرجه في أبواب الصيام، باب: ما جاء في إحصاء هلال شعبان لرمضان، رقم: 687. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي، 163/3/2-164.

(3) هو منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن أحمد البُهُوتي، فقيه حنبلي مصري. توفي بمصر سنة 1051هـ، له: الروض المربع في شرح زاد المستقنع في اختصار المقنع لابن قدامة، ودقائق أولي النهى لشرح المنتهى، وعمدة الطالب لنيل المآرب، وكشف القناع عن الإقناع وكلها في فروع الفقه الحنبلي. انظر: الزركلي: الأعلام، 249/8. و وعمر كحالة: معجم المؤلفين، 22/13-23.

(4) البهوتي منصور: كشاف القناع على متن الإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت، 300/2. وانظر: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي: شرح منتهى الإرادات، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية، تحقيق: مؤسسة أل البيت، ط1، 1411هـ-1990م، 438/1.

(5) أخرجه أبو داود في كتاب الصوم، باب: إذا أغمي الشهر، رقم: 2325. انظر:أبو داود: سنن أبي داود، 298/2.

وقوله φ: ﴿**فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين يوما**﴾ يقضي استكمال رمضان أيضا. فهذا كله يقين يعلم ضرورة، ولا يمكن للمرء أن يشكك في ذلك نفسه».[1]

ثم قال: «وعلى هذا المذهب جمهور أهل العلم أن لا يصام رمضان إلا بيقين من خروج شعبان، واليقين في ذلك رؤية الهلال، أو بإكمال شعبان ثلاثين يوما».[2]

وأن الأحاديث دلت بمجموعها على انحصار الوصول إلى اليقين المذكور بأحد الطريقين: فالصيام حكم سببه الرؤية للهلال أو الإكمال للشهر. فمنها ما يفيد بمنطوقة وجوب الصوم والفطر بعد الرؤية، أو الإكمال كقوله φ: ﴿**إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين**﴾.

ومنها ما يفيد منطوقه تحريم الصوم والفطر قبل الرؤية والإكمال كقوله φ: ﴿**لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين**﴾ وأنه ليس في شيء من الأحاديث إناطة الحكم الشرعي بالحساب الفلكي، وتسمية الشهر به بل تعليقه الحكم بأمر يقيني من رؤية أو إكمال؛ يدل دلالة واضحة على نفي إناطة الحكم بأي سبب آخر ففي هذا فطم عن الاعتماد على الحساب في هذا الحكم.[3]

و ذكر علي الموسوي العاملي[4] في مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، أن المذهب الراجح عند الشيعة الإمامية عدم اعتبار الحساب الفلكي والجدول، فقال في الشرح المذكور: «وأما قوله: «ولا اعتبار بالجدول» هو حساب مخصوص مأخوذ من سير القمر واجتماعه بالشمس، ولا ريب في عدم اعتباره، لاستفاضة الروايات بأن الطريق إلى ثبوت دخول الشهر أحد أمرين؛ إما رؤية الهلال، أو مضي ثلاثين يوما من الشهر المتقدم، ولو كان الرجوع إلى المنجم حجة لأرشدوا إليه، وأيضا فإن أكثر أحكام التنجيم مبني على قواعد ظنية مستفاد من الحدس

---

[1] مصطفى صميدة: فتح المالك بترتيب التمهيد لابن عبد البر على موطأ الإمام مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1998م، 5/94-95.

[2] مصطفى صميدة: المرجع نفسه، 5/94-95.

[3] بكر بن عبد الله أبو زيد: فقه النوازل، قضايا فقهية معاصرة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1416هـ-1996م، 2/196-197.

[4] هو محمد بن علي بن الحسين بن أبي الحسن الموسوي العاملي، الجعبي، أحد أعلام الشيعة الإمامية، ولد عام 946هـ، وتوفي سنة 1009هـ في قرية جبيع، ومن مصنفاته: مدارك الأحكام، وحاشية على الاستبصار، وحاشية على تهذيب الأحكام. انظر: جواد الشهرستاني: مقدمة تحقيق مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، 1/28-35.

الذي يخطئ أكثر مما يصيب، وأيضا فإن أهل التقويم لا يثبتون أول الشهر بمعنى جواز الرؤية، بل بمعنى تأخر القمر عن محاذاة الشمس ليرتبوا عليه مطالبهم من حركات الكواكب وغيرها، ويعترفون بأنه قد لا تمكن رؤيته والشارع إنما علق الأحكام على رؤية الهلال لا على التأخر المذكور، وحكى الشيخ (صاحب المتن الحِلِّي[1]) في الخلاف عن شاذٍ منا العمل بالجدول. ونقله في المنتهى عن بعض الجمهور، تمسكا بقوله تعالى: ﴿**وبالنجم هم يهتدون**﴾[النحل: 16]. وبأن الكواكب والمنازل يرجع إليها في القبلة والأوقات وهي أمور شرعية، فكذا هنا، والجواب عن **الأول**: أن الاهتداء بالنجم يتحقق بمعرفة الطرق ومسالك البلدان وتعريف الأوقات. وعن **الثاني**: بأن الذي يُرجع إليه في الوقت والقبلة مشاهدة النجم، لا ظنون أهل التنجيم الكاذبة في أكثر الأوقات. قال في التذكرة، وقد شدد النبي φ في النهي عن سماع كلام المنجم حتى قال φ: ﴿**من صدَّق كَاهِناً أو مُنجماً فهو كافر بما أُنْزِلَ على محمَّدٍ**φ﴾[2]».[3]

وهذا يصدق على التنجيم بالمفهوم القديم، الذي هو الظنون الكاذبة، والتخمينات والطلاسم، وأما الحساب والهندسة والفلك(علم الهيئة)[4] بالمفهوم الحديث فهي علوم صادقة يقينية، دقيقة،

---

(1) هو جعفر بن الحسن بن يحيي بن الحسن بن سعيد الهذلي، الحِلِّي، من أعلام الشيعة الإمامية، المعروف بالمحقق، أبو القاسم نجم الدين، ولد سنة 602هـ وتوفي سنة 676هـ، عالم فقيه، أصولي، متكلم، أديب. من تصانيفه: شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، نهج الوصول إلى معرفة علم الأصول، المسلك في أصول الدين، وله نثر ونظم. انظر: عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، 137/3. والزركلي: الأعلام،123/2.

(2) أخرجه أحمد عن أبي هريرة في مسند المكثرين، لفظ: ﴿**من أتى حائضاً أو امرأةً في دبرها أو كاهناً فصدَّقه بما يقولُ فقد كفر بما أُنزل على محمدϑ**﴾ رقم: 9279. انظر: الإمام أحمد: المسند، 56/18. ورقم:10170. المصدر نفسه ، 143/19. والترمذي في أبواب الطهارة، باب: ما جاء في كراهية إتيان الحائض، بلفظ: ﴿**من أتى حائضا.. أو كاهناً: فقد كفر بما أنزل على محمد ϑ**﴾. رقم:135. قال أبو عيسى: «لا نعرفُ هذا الحديثَ إلا من حديثِ حكيمٍ الأثرم عن أبي تَميمةَ الهُجَيْمِي عن أبي هريرة. وإنما معنى هذا الحديث عند أهل العلم على التغليظ». انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج176/1/1. وأبو داود في كتاب الطب، باب: في الكاهن، بلفظ: ﴿**من أتى كاهناً فصدَّقَهُ بما يقول**﴾. رقم: 3904. انظر: أبو داود: سنن أبي داود، 21/4. وابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها، أبواب التيمم، باب: النهي عن إتيان الحائض، رقم: 639. انظر: ابن ماجه:سنن ابن ماجه،209/1.

(3) محمد بن علي الموسوي العاملي: مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، بيروت، ط1، 1411هـ- 1990م، 176/6.

(4) وهو علم يعرف منه أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية، وأشكالها وأوضاعها ومقاديرها وأبعادها. وموضعه الأجرام المذكورة. وقد يذكر هذا العلم تارة مع براهينه الهندسية، كما هو الأصل، وقد ألف فيه العلماء الأعلام، كالسيد الشريف الجرجاني، في شرح الملخص للمحمود الخوارزمي في الهيئة البسيطة، وكفى هذا العلم شرفاً قوله تعالى: ﴿**الذين يذكُرُون الله=**

ونفعها للبشر في مجالات حياتهم لا يخفى على أحد. وعلى هذا يحمل قول العلماء قديما: «العلوم ثلاثة: عقليٌّ محض: لا يحث الشرع عليه، ولا يندب إليه، كالحساب والهندسة، والنجوم، وأمثاله من العلوم. فهي بين ظنون كاذبة، وبين علوم صادقة لا منفعة لها، ونعوذ بالله من علم لا ينفع».[1]

القول الثاني: جواز الحساب الفلكي

ذهب جماعة من العلماء قديما وحديثا إلى القول بجواز الحساب الفلكي، والاعتماد عليه في حالة الوجوب وفي حالة الجواز؛ بمعنى القول بالحساب الفلكي في حالة الجواز أو في حالة النفي لا في حالة الإثبات والوجوب. وهناك من قال بالحساب في حالة النفي والإثبات. فقالوا: إن معنى قوله:ϕ ﴿**فاقدروا له**﴾؛ أي تقدير حساب بمنازل القمر.[2]

ومنهم: أبو عبد الله بن مُطرِّف بن عبد الشِخير الحرشي العامري التابعي[3]، وأبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري[4]، وأبو العباس أحمد بن عمر بن سُرَيج الشافعي.

=**قياماً وقُعُوداً وعلى جُنُوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك**﴾. [آل عمران: 191]. انظر: طاش كبرى زادة: موسوعة مصطلحات مفتاح دار السعادة، ص 978-980. فبان الفرق بين علم الهيئة والتنجيم المذكور.

[1] انظر: الغزالي: المستصفى من علم الأصول،32/1. ومن هنا قال طاش كبرى زاده: و اعلم كثيراً من العلماء على تحريم علم النجوم مطلقاً، وبعضهم على تحريم اعتقاد أن الكواكب مؤثرة بالذات. وقد ذُكر عن الشافعي رحمه الله أنه قال: «إن كان المنجّم يعتقد أنْ لا مؤثر إلا الله لكن أجرى الله تعالى عادته بأنه يقع كذا عند كذا، والمؤثّر هو الله، فهذا عندي لا بأس به». و حيث جاء الذم ينبغي أن يُحمل على من يعتقد تأثير النجوم. ذكره ابن السبكي في طبقاته الكبرى. وفي هذا الباب أطنب صاحب مفتاح دار السعادة (ابن القيم)؛ لأنه أفرط في الطعن.(وفي الإنكار كما هو رأي شيخه ابن تيمية في المسألة). انظر: طاش كبرى زادة: موسوعة مصطلحات مفتاح دار السعادة ومصباح السّيادة في موضوعات العلوم، علم أحكام النجوم، ص 89.

[2] ابن تيمية: مجموع الفتاوى ابن تيمية، 25/181-182.

[3] هو مُطرِّف بن عبد الله بن الشِخِّير الحَرَشي العامري التابعي، أبو عبد الله البصري، كان يلبس المطارف ويركب الخيل، ويغشى السلطان، ذكره ابن سعد في الطبقة الثالثة من أهل البصرة، وكانت وفاته سنة 87هـ في طاعون الجارف. انظر: ابن حجر العسقلاني: كتاب تهذيب التهذيب،10/157-158.

[4] هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد، من أئمة الأدب، ومن المصنفين المكثرين. ولد ببغداد سنة 213هـ، وسكن الكوفة، ثم وليّ قضاء الدينور مدة، فنسب إليها، وتوفي ببغداد سنة 276هـ. و من كتبه تأويل مختلف الحديث، و أدب الكاتب والمعارف، وكتاب المعاني ثلاثة مجلدات، وعيون الأخبار، والشعر والشعراء، والإمامة والسياسة وللعلماء نظر في نسبته إليه، و الأشربة و الرد على الشعوبية و فضل العرب على العجم، والرحل والمنزل رسالة، والاشتقاق ومشكل=

وقد روى عن محمد بن سيرين أنه قال: خرجت في اليوم الذي يشك فيه، فلم أدخل على أحد يؤخذ عنه العلم إلا وجدته يأكل إلا رجلا كان يحسب، ويأخذ بالحساب، ولو لم يعمله لكان خيرا له. وقد قيل إن الرجل مطرِّف بن عبد الله بن الشخير، وهو رجل جليل القدر، إلا أن صح عنه فهي من زلات العلماء. وقد حكى هذا القول عن أبي العباس بن سُرَيج أيضا.[1]

وجاء في المصنف لعبد الرزاق الصنعاني،[2] عن ابن سيرين قال: «أصبحوا يوما شاكين في الصيام، وذلك في رمضان فغدوت إلى أنس بن مالك فوجدته قد غدا لحاجة، فسألت أهله، أصبح صائما أو مفطرا؟ قالوا: قد شرب خريدة، أو خزيرة (شبه عصيدة بلحم و مرق من بلالة النخيل) ثم غدا. قال: ثم دخلت على مسلم بن يسار فدعا بالغداء. قال: فلم أدخل على رجل من أصحابنا إلا رأيته مفطرا إلا رجلا واحدا، وددت لو لم يكن فعل، قال: وأراه كان يأخذ بالحساب».[3]

كما مال إلى هذا الرأي العلامة ابن دقيق العيد في شرح عمدة الأحكام حيث ذكر: «عن بعض المتقدمين أنه رأى العمل به، وركن إليه بعض البغداديين من المالكية، وقال به بعض أكابر الشافعية.-بالنسبة إلى الحساب- ثم قال: والذي أقول به أن الحساب لا يجوز أن يعتمد عليه في الصوم لمفارقة القمر للشمس، على ما يراه المنجمون من تقديم الشهر بالحساب على الشهر بالرؤية بيوم أو بيومين، فإن ذلك إحداث لسبب لم يشرعه الله تعالى، وأما إذا دل الحساب على أن الهلال قد طلع من الأفق على وجه يرى لولا وجود المانع كالغيم مثلاً فهذا يقتضي الوجوب لوجود السبب الشرعي، وليس حقيقة الرؤيا بمشروطة في اللزوم؛ لأن الاتفاق على أن المحبوس في

=القرآن و المشتبه من الحديث والقرآن و العرب وعلومها و الميسر والقداح و تفسير غريب القرآن. انظر: الزركلي: الأعلام، 137/4.

[1] ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، 182/25.

[2] هو عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري، أبو بكر الصنعاني، من حفاظ الحديث الثقات، من أهل صنعاء. كان يحفظ نحوا من سبعة عشر ألف حديث ولد سنة 126هـ، وتوفي سنة211 هـ. له: الجامع الكبير في الحديث، قال الذهبي: وهو خزانة علم، وله كتاب في تفسير القرآن والمصنف في الحديث ويقال: له الجامع الكبير، حققه حبيب الرحمن الاعظمي الباكستاني المعاصر، ونشره المجلس العلمي الباكستاني في 11 جزءا. انظر: ابن حجر: تهذيب التهذيب، 354/2. والزركلي: الأعلام، 353/3.

[3] عبد الرزاق الصنعاني: المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ، 159/4.

المطمورة إذا علم بإكمال العدة أو بالاجتهاد بالأمارات أن اليوم من رمضان، وجب عليه الصوم، وإن لم ير الهلال، ولا أخبره من رآه».[1]

وقال ابن السبكي في فتاويه: «إن الحساب إذا دل بمقدمات قطعية على أن الرؤية غير ممكنة، لا يقبل قول الشاهد، بالرؤية، ويكذب؛ لأن الحساب قطعي والشهادة والخبر ظنيان، والظن لا يعارض القطع، فضلا عن أن يقدم عليه».[2]

كما صرح بترجيح مذهب ابن سُرَيج الشافعي، في رسالة العلم المنشور حيث قال: «فأنا أختار في ذلك قول ابن سُرَيج ومن وافقه في الجواز خاصة لا في الوجوب، وشرط اختياري للجواز حيث ينكشف من علم الحساب انكشافا جليا إمكانُهُ ولا يحصل ذلك إلا لماهر في الصنعة والعلم».[3]

وممن جنح إلى القول بالحساب الفلكي العلامة بخيت المطيعي؛[4] حيث قال في كتابه: إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة، بعد أن نقل كلام الإمام ابن السبكي، وأقول: «مما يؤيد العمل بالحساب الصحيح أن أهل الشرع من الفقهاء وغيرهم يرجعون في كل حادثة إلى أهل الخبرة بها وذوي البصارة فيها، فإنهم يأخذون بقول أهل اللغة في معاني ألفاظ القرآن والحديث، وبقول الطبيب في إفطار شهر رمضان، وغيرُ ذلك كثيرٌ، فما الذي يمنع من بناء إكمال شعبان ورمضان وغيرهما من الأشهر على الحساب والرجوع في ذلك إلى أهل الخبرة العارفين به إذا أشكل علينا الأمرُ في ذلك، مع كون مقدماته قطعيةً وموافقة لما نطقت به آيات القرآن كقوله سبحانه وتعالى:

---

[1] ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، 206/2.

[2] ابن السبكي: فتاوى السُبكي، تحقيق: حُسام الدين القدسي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م، 208/1-209.

[3] تقي الدين السبكي: العلم المنشور في إثبات الشهور، ضمن أربع رسائل في هلال خير الشهور، دار ابن حزم، ط1، 1421هـ-2000م، ص22. وانظر: تفصيل مذهب ابن سريج عند النووي: في المجموع، 279/6-280.

[4] هو محمد بخيت بن حسين المطيعي الحنفي مفتي الديار المصرية، من كبار فقهائها. ولد رحمه الله بناحية المطيعية بمدرية أسيوط، في مصر سنة 1271هـ-1854م، وتعلم بالأزهر على كبار علمائه، كان من أشد المعارضين للشيخ محمد عبده في إصلاح مناهج التعليم بالأزهر. وتقلب في عدة مناصب علمية وقضائية، وحل بين علماء عصره بالمحل الأرفع والمقام الأسمى، ثم عُين مفتياً للديار المصرية سنة 1333هـ1914م، وبقي في منصبه هذا إلى سنة 1339هـ1921م، ثم اعتزل في بيته يفتي ويدرس إلى أن وافاه الأجل سنة 1354هـ1935م، وله مصنفات قيمة حافلة بالتحقيق والتدقيق منها: أحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبدعة من الأحكام، والقول المفيد في علم التوحيد، والبدر الساطع على جمع الجوامع، والكلمات الحسان في الأحرف السبعة وجمع القرآن. انظر: الزركلي: الأعلام، 50/6.

﴿**لِتعلَمُوا عَدَدَ السِّنينَ والحِسَابَ**﴾ [يونس: 5]؛ ألا ترى أن الحاسب إذا قال بناءً على حسابه: إن الخسوف أو الكسوف يقع ساعةَ كذا من يوم كذا وقع كما قال قطعا ولا يختلفُ».[1]

وكذلك مال إلى القول بالحساب تلميذ المطيعي الشيخ أحمد الغماري؛[2] حيث قال في كتابه توجيه الأنظار لتوحيد المسلمين في الصوم والإفطار: «والحق وجوب الصوم والفطر بالحساب بشرطين: **أحدهما**: أن يكون المُخْبِرُ بذلك من أهل الحساب جماعة متعددة يُؤمَنُ معهم الخطأ، ويتحصل العلم أو الظن القوي من اتفاقهم على عدم الخطأ في الحساب. **وثانيهما**: أن يكون ذلك في حالة الغيم لا في حالة الصحو».[3]

وهذا الذي رجحه الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء، في كتابه العقل والفقه في فهم الحديث النبوي،[4] والدكتور يوسف القرضاوي، في كتابه كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط.[5] وهو هذا يدل على أن معنى: ﴿**فاقدروا له**﴾؛ فاقدروه بحساب المنازل؛ أي احسبوا له. قال الشيخ بخيت: «والحسابات كلُّها أمور قطعية برهانيةٌ لا سبيل إلى مجاحدتها، فإنكارها مكابرة. وقد قال صاحب الهداية في مختار النوازل: علم النجوم في نفسه حسن غير مذموم إذ هو قسمان: حسابي وإنه حق وقد نطق به الكتاب قال الله تعالى: ﴿**الشَّمسُ والقَمَرُ بِحُسبَانٍ**﴾ [الرحمن: 5]؛ أي سيرهما بحساب. واستدلاليٌّ بسير النجوم وحركة الأفلاك على الحوادث، وهو جائز؛ كاستدلال الطبيب بجس النبض على الصحة والمرض، وقولهφ: ﴿**إنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لاَ نَكتُبُ ولا نَحسُبُ**﴾، ليس فيه ما يدل على تخطئة الكتاب والحساب، بل يدل على تصويبهما وتصديقهما، فإن صدوره في معرض إظهار المعجزة وبيان أن معارفه الإلهية بوحي يُوحى من عند الله تعالى، فإن حاصل المراد منه أنا نعرف ذلك بإعلام الله تعالى وتعريفه لنا لا بغيره؛ لأنا أمةٌ

---

(1) محمد بخيت المطيعي: كتاب إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة، تحقيق: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م، ص181-182.

(2) هو أحمد بن محمد بن الصديق الغماري التجكاني، أبو الفيض، الإدريسي الحسني. ولد في قبيلة بني سعيد القريية في مساكنها من منازل غمارة شمال المغرب سنة1901، وتوفي سنة 1960، وله عدة مصنفات: منها تخريج الدلائل لما في رسالة القيرواني من الفروع والمسائل، مغني النبيه عن المحدث والفقيه، ومسالك الدلالة في شرح متن الرسالة. انظر: الشريف أبا محمد الحسن الكتاني: فقه الحافظ أحمد بن الصديق الغماري دراسة مقارنة، دار البيارق، عمان، الأردن، ط1، 1422هـ-2001م، ص51 وما بعدها.

(3) أحمد الغماري: توجيه الأنظار لتوحيد المسلمين في الصوم والإفطار، دون تاريخ النشر، ص52-53.

(4) مصطفى أحمد الزرقاء: العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، ص71-97.

(5) يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط، ص145-154.

أمية لا نستعمل الحساب ولا نتداول الكتابة. وإنما يعرفه الحُسَّابُ بمزاولة حسابهم، والكُتَّابُ بالكتابة عن غيرهم».[1]

المطلب الثالث: الغسل يوم الجمعة

ورد الحث على الغسل يوم الجمعة والترغيب فيه، لما لهذا اليوم من الخصائص والمزايا؛ لأنه يوم عيد يجتمع فيه المسلمون فشرع له التنظيف والتطيب. فهل يكون الغسل واجبا تعبدا غير معقول المعنى، كما جاء به ظاهر النص؟، أو أنه شرع على جهة الاستحباب للنظافة والتطيب، فيكون معقول المعنى، حتى قال بعضهم: يجزئ عن الاغتسال للجمعة التطيب؛ لأن المقصود النظافة، وعدم الإيذاء بالروائح الكريهة. فلا يشترط له الماء المطلق بل يجزئ بماء الورد ونحوه.[2]

القول الأول:

ذهب جماعة من أهل العلم،[3] إلى القول: بوجوب الغسل يوم الجمعة أخذا بظاهر الأحاديث الدالة على الوجوب؛ منها ما أخرجه البخاري عن أبي سعيد الخُدريِّ d أن رسولφقال: ﴿**غُسلُ يوم الجمعة واجب على كل مُحتلمٍ**﴾.[4] وما جاء عن ابن عمر d أن رسول الله φ قال: ﴿**إذا جاء أحدُكمُ الجمعة فليغتسِل**﴾.[5] هكذا بصيغة الأمر.

وما روى سالم بن عبد الله عن أبيه d: «**أن عمر بنَ الخطاب dبينما هو قائم في الخطبة يوم الجمعة إذ دخلَ رجلٌ من المهاجرين الأولين من أصحاب النبي φ، (هو عثمان بن عفان) d فناداه عمرُ: أيَّةُ ساعة هذه؟ قال: إني شُغِلْتُ فَلم أنْقَلِب إلى أهْلِي حتى سَمِعتُ**

---

(1) محمد بخيت المطيعي: كتاب إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة، ص81-82.

(2) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، 423/2.

(3) ذكره ابن حجر العسقلاني، في فتح الباري، 420/2. عن أبي هريرة وعمار بن ياسر وهو قول أهل الظاهر وإحدى الروايتين عن أحمد وحكاه ابن حزم عن عمر بن الخطاب dوجمع من الصحابة. انظر: ابن حزم: المحلى، 19/2. المسألة: 178.

(4) أخرجه البخاري، في كتاب الجمعة، باب: فضل الغسل يوم الجمعة، وهل على الصبي شهود يوم الجمعة، أو على النساء، رقم:879. انظر: ابن حجر: المصدر السابق، 415/2.

(5) أخرجه البخاري، في كتاب الجمعة، باب: فضل الجمعة، رقم:877. انظر: ابن حجر: المصدر نفسه، 415/2.

التَّأذِينَ، فلم أزِدْ أن تَوضَّأتُ. فقال: والوُضوءُ أيضاً؟ وقد علمتَ أنَّ رسولَ الله φ كان يأْمُرُ بالغُسل».[1]

قالوا: «فدلت قصة عمر مع عثمان d على وجوب الغسل؛ لأن عمر d ترك الخطبة واشتغل بمعاتبة عثمان d وتوبيخ مثله على رءوس الناس، فلو كان ترك الغسل مباحا لما فعل عمر ذلك، وإنما لم يرجع عثمان للغسل لضيق الوقت إذ لو فعل لفاتته الجمعة».[2]

وادعى ابن حزم أنه قول جماعة من الصحابة والتابعين، منهم عمر بن الخطاب d بحضرة الصحابة f لم يخالفه فيه أحد منهم، أبو هريرة وابن عباس وأبو سعيد الخدري وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن مسعود، وعمرو بن سليم وعطاء وكعب والمسيب بن رافع.[3]

ثم قال: «ما نعلم أنه يصح عن أحد من الصحابة f إسقاط فرض الغسل يوم الجمعة».[4]

وفصل بعد ذلك في هذا الوجوب؛ بأنه لليوم لا للصلاة فقال: «وغسل الجمعة إنما هو لليوم لا للصلاة، فإن صلى الجمعة والعصر و لم يغتسل أجزأه ذلك. وأول أوقات الغسل المذكور إثر طلوع الفجر من يوم الجمعة، وأفضله أن يكون متصلاً بالرواح إلى الجمعة، وهو لازم للحائض والنفساء كلزومه لغيرهما».[5]

القول الثاني:

وذهب ابن عباس d إلى رأي مخالف –في المسألة– لمن قال بالوجوب، **بناه على التعليل** وهو الذي عليه الجمهور[6]، فقد روي عنه أنه سُئل عن غسل الجمعة أواجب هو؟ فقال: «لا ولكنه أطهر، وخير لمن اغتسل، ومن لم يغتسل فليس بواجب عليه، وسأخبركم كيف بدء الغسل؟: كان الناس مجهودين يَلبَسُون الصوف ويعملون على ظُهُورهم، وكان مسجدهم ضَيِّقاً مُقَارِب السَّقْفِ، إنما هو عريش، فخرج رسول الله φ في يوم حارٍ وعرق الناس في ذلك الصوف حتى ثارت منهم رِيَاحٌ آذى بعضهم بعضاً، فلما وجد رسول الله φ تلك الريحَ»، قال: ﴿**أيها الناس إذا كان هذا**

---

(1) أخرجه البخاري، في كتاب الجمعة، في نفس الباب، رقم: 878. ابن حجر: فتح الباري، 415/2.

(2) ابن حجر: المصدر نفسه، 421/2.

(3) ابن حزم: المحلى، 9/2. المسألة: 178.

(4) ابن حزم: المصدر نفسه، 10/2. المسألة: 178.

(5) ابن حزم: المصدر نفسه، 19/2. المسألة: 179.

(6) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 348/2. وهو رأي ابن حزم: المصدر السابق، 19/2.

اليوم فاغتسلوا، وليمس أحدكم أفضلَ ما يجد من دُهْنِهِ وطيبه﴾. قال ابن عباس d: «ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف، وكُفُوا العَمَل ووُسِّعَ مسجدهم، وذهب بعضُ الذي كان يؤذي بعضهم بعضاً من العرق».[1]

والمتأمل في قول ابن عباس dهذا يجد أنه نظر إلى علة الأمر بالغسل، فوجدها ما يترتب على تركه من أذى الناس بعضهم بعضاً، لما كان من ضيق المسجد ولبس الصوف والعمل قبل الصلاة، ولما جاء الله بالخير ولم يعد الأذى متحققا ولو ترك الغسل انتفت هذه العلة؛ لأن الناس لا يلبسون الصوف ولا يعملون قبل الصلاة والمسجد متسع، وإذا انتفت العلة انتفى الحكم، فأفتى بناءً على ذلك بعدم وجوب الغسل.

ومن ثمة كان اجتهاد ابن عباس d، تخصيص لعموم الأمر القاضي باستغراق الحكم جميع الأحوال بالتعليل، فمن احتمل أن يؤذي غيره برائحته أو غير ذلك وجب عليه الغسل، ومن لا فلا يجب عليه.

وهذا هو رأي السيدة عائشة gكما نقل ذلك ابن العربي في العارضة؛ حيث قال: قالت عائشة g، «**كان الناس ينتابون الجمعة من منازلهم ومن العوالي، وكان الناس أهل عمل ولم يكن لهم كفاة، يأتون في العباء فيصبهم الغبار فيكون لهم الثقل–أو الثفل– وتخرج منهم الريح، فأتى رسول الله φرجل منهم وهو عندي فقال رسول الله φ: ﴿لو تطهرتم ليومكم هذا﴾**؛[2] فبينت عائشة g العلة الموجبة للأمر بالغسل، وأنه لإزالة التفث، كالغسل المشروع لإزالة النجس، فإذا لم يكن تفث فلا غسل يجب، كما لا يجب إزالة نجس ليس في المحل؛ أما أن الاستحباب لما فيه من معنى النظافة؛ ولأنه يوم عيد فشرع له التنظيف والتطيب.. ثم قال: ولما فهم أصحابنا؛ هذا قالوا: يجزئ عن الاغتسال للجمعة التطيب؛ لأن المقصود النظافة».[3]

---

[1] أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب: في الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة، رقم:353. أبو داود: سنن أبي داود،97/1. وذكره ابن حجر: فتح الباري، وقال عنه: أخرجه أبو داود والطحاوي وإسناده حسن، 422/2. وذكره ابن حزم: المحلى، 11/2.

[2] أخرجه البخاري في كتاب الجمعة، باب: وقت الجمعة إذا زالت الشمس، بلفظ «كان الناس مهنة أنفسهم، وكانوا إذا راحوا إلى الجمعة راحوا في هيئتهم، ﴿**فقيل لهم: لو اغتسلتم**﴾. رقم:903. انظر: ابن حجر: فتح الباري، 449/2. وذكره ابن حزم في المحلى، وقال عنه خبر صحيح، انظر: ابن حزم: المصدر السابق، 14/2.

[3] ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج1/2/233-234-236.

الفصل الثالث: ـــــــ

فالتزم جمهور فقهاء المالكية، [1] والشافعية، [2] والحنابلة، [3] ظاهر النص بأن أوجبوا إخراج عين ما وجبت فيه الزكاة، و لم يجوزوا إخراج القيمة في شيء من الزكاة.

أما فقهاء الحنفية فقد اجتهدوا في مورد النص بالتعليل؛ حيث رأوا أن العلة في إعطاء الزكاة للفقير هي سد حاجته، وعليه أجازوا دفع عين ما وجبت فيه الزكاة أو إخراج ما يساوي قيمتها؛ وذلك لأن سد الحاجة حاصل بالطريقين ولربما كان قضاء الحاجة بطريق إخراج القيم أتم.[4]

قال ابن الهمام: «ومعنى أداء الشاة وغيرها لغرض إيصال الرزق الموعود لأنه تعالى وعد أرزاق الكل، فظهر أن هذا ليس إبطال النص بالتعيل؛ بل إبطال أن التنصيص على الشاة ينفي غيرها، مما هو قدرها في المالية».[5]

وقد لخص المسألة ابن رشد في بداية المجتهد مشيرا إلى سبب الخلاف فيها فقال: «واختلفوا هل يجوز فيها أن يخرج بدل العين القيمة، أو لا يجوز؟.

قال مالك، والشافعي: لا يجوز إخراج القيم في الزكوات بدل المنصوص عليه في الزكوات. وقال أبو حنيفة: يجوز، سواء قدر على المنصوص عليه، أو لم يقدر.

وسبب اختلافهم: هل الزكاة عبادة، أو حق واجب للمساكين؟ فمن قال إنها عبادة، قال: إن أخرج من غير تلك الأعيان لم يجز؛ لأنه إذا أتى بالعبادة على غير الجهة المأمور بها، فهي فاسدة. ومن قال: هي حق للمساكين، فلا فرق بين القيمة، والعين عنده.

وقد قالت الشافعية: لنا أن نقول: وإن سلمنا أنها حق للمساكين، فإن الشارع إنما علق الحق بالعين؛ قصدا منه لتشريك الفقراء مع الأغنياء في أعيان الأموال.

---

[1] انظر: الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بهامشه تقريرات العلامة عليش، 115/2. قال القرطبي: «واختلفت الرواية عن مالك في إخراج القيم في الزكاة؛ فأجاز ذلك مرة ومنع منه أخرى فوجه الجواز حديث «ايتوني بخَمِيس أو لَبِيس آخذه منكم مكان الذرة والشعير في الصدقة، فإنه أيسر عليكم وأنفع للمهاجرين بالمدينة، وهذا هو قول أبي حنيفة». القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 163/8.

[2] قال النووي: «اتفقت نصوص الشافعي أنه لا يجوز إخراج القيمة في الزكاة، وبه قال: مالك وأحمد وداود». انظر: النووي: المجموع شرح المهذب، 428/5-429.

[3] جاء في الشرح الكبير على متن المقنع: «وظاهر المذهب أنه لا يجوز إخراج القيمة في شيء من الزكوات، وبه قال: مالك والشافعي، وقال: الثوري وأبو حنيفة يجوز». انظر: أحمد بن قدامة المقدسي: الشرح الكبير على متن المقنع، 524/2-525.

[4] ابن الهمام: شرح فتح القدير، 191/2-192.

[5] ابن الهمام: المصدر نفسه، 192/2.

والحنفية تقول: إنما خصت بالذكر أعيان الأموال؛ تسهيلا على أرباب الأمـــوال؛ لأن كل ذي مال؛ إنما يسهل عليه الإخراج من نوع المال الذي بين يديه، ولذلك جاء في بعض الآثار أنه جعل في الدية على أهل الحُلَلِ حُلَلاً[1] –على- ما يأتي في: كتاب الحدود».[2]

واستدل الجمهور بقول النبيq: ﴿**في خمسٍ من الإبلِ شَاةٌ**﴾.[3] ﴿**وفي أربعين شاةً شاةٌ**﴾.[4] فنص على الشاة، فإذا لم يأت بها لم يأت بمأمور به، وإذا لم يأت بمأمور به فالأمر باقٍ عليه.[5]

---

[1] الحُلَل: مفرد حُلَّة: وهي رداءٌ وقميص وتَمامُها العِمامة، وكلُّ ثوبٍ جيد جديدٍ تَلبَسُه، غليظ أو دقيق فهو حُلَّة. ابن منظور: لسان العرب، 978/2.

[2] ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 109/3-110. وهذه إشارة منه إلى ما روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده؛ أنه قال: «كانت قيمة الدِّية على عهد رسول الله 9 ثمانمائةِ دينارٍ وثمانية آلاف درهم، وديةُ أهل الكتاب يومئذ النِّصف من دية المسلمين»، قال: فكان ذلك كذلك حتى استُخلِف عمرُ d، فقام خطيبا، فقال: ألا إن الإبل قد غَلَتْ، فَفَرَضَهَا عمر d على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الوَرِقِ اثني عشرة ألفاً، وعلى أهل البقر مائتَيْ بقرة، وعلى أهل الشاء ألفي شاة، وعلى أهل الحُلل مائتي حُلَّةٍ، وترك دية أهل الذمة لم يرفعها فيما رفع من الدية». والأثر أخرجه أبو داود في كتاب الديات، باب: الدية كَمْ هي؟، رقم: 4542. انظر: أبو داود: سنن أبي داود، 184/4. فتقدير الدية عند الفقهاء، قال به أبو يوسف، ومحمد بن الحسن من الحنفية، والفقهاء السبعة المدنيون: فعندهم توضع على أهل الشاة ألفا شاةٍ، وعلى أهل البقر مائتا بقرة، وعلى أهل البُرُودِ مائتا حُلَّةٍ، (والبُرد: ثوب فيه خطوط، مفردها بُرْدَةٌ؛ كساءٌ يُلتَحفُ به تَلبَسُه الأعراب. ابن منظور: لسان العرب،1 /250.) وعمدتهم، حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده المتقدم، وما أسنده أبو بكر بن أبي شيبة عن عطاء: «أن رسول الله 9 وضَعَ الدية على النَّاس في أموَالهم ما كانت: على أهل الإبلِ مائة بَعيرٍ، وعلى أهلِ الشَّاء ألفَي شَاةٍ، وعلى أهل البَقَر مائتي بقرَةٍ، وعلى أهل (البزور) أو البُرُودِ مائتي حُلَّةٍ. قال: وقد جعل على أهل الطعام شيئاً لا أحفظه». أخرجه ابن أبي شيبة، في كتاب الديات، رقم: 6779. انظر: ابن أبي شيبة: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، مطبوعات الدار السلفية، الهند، ط1، 1401هـــ 1981م، 127/9-128. وأبو داود في كتاب الديات، باب: الدية كم هي؟. بلفظ: «وعلى أهل الحُلل مائتي حلة، وعلى أهل القمح شيئاً لم يحفظه محمد». (محمد بن إسحاق الذي أخبر بالحديث)، رقم: 4543. انظر: أبو داود: سنن أبي داود، 184/4. وعمدة الفريق الأول –أي مالك وأبو حنيفة وجماعة من الفقهاء-: أنه لو جاز أن تُقوم بالشاة، والبقر، لجاز أن تُقوَّم بالطعام على أهل الطعام، وبالخيل على أهل الخيل، وهذا لا يقول به أحد. انظر: ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 60/6.

[3] أخرجه الترمذي في أبواب الزكاة، باب: ما جاء في زكاة الإبل والغنم، رقم:621. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج2/3/88-89-90. وأبو داود في كتاب الزكاة، باب: في زكاة السائمة، رقم:1568. انظر: أبو داود: المصدر السابق، 98/2. وابن ماجه في كتاب الزكاة، باب: صدقة الإبل، رقم:1798. ابن ماجه: سنن ابن ماجه،1/573-574.

[4] أخرجه الترمذي في أبواب الزكاة، باب: ما جاء في زكاة الإبل والغنم، رقم:621. انظر: ابن العربي: المصدر السابق، مج2/3/88-89-90. وأبو داود في كتاب الزكاة، باب: في زكاة السائمة، رقم:1568. انظر: أبو داود: المصدر السابق، 98/2. وابن ماجه في كتاب الزكاة، باب: صدقة الغنم، رقم:1805. ابن ماجه: المصدر السابق،577/1.

[5] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن،163/8.

فقال φ: ﴿**وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة**﴾[1] وقال: ﴿**ومن لم يكن معه إلا أربع من الإبل فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها، فإذا بلغت خمسا من الإبل ففيها شاة**﴾.[2]

القول الثاني:

استدل فيه الحنفية، وهي الرواية الثانية عند مالك، بما جاء في نصوص السنة النبوية من جواز دفع القيمة بدل العين:

فقد جاء في حديث معاذ بن جبل: «**ايتوني بخَمِس أو لَبِيس آخذه منكم مكان الذرة والشعير في الصدقة، فإنه أيسر عليكم وأنفع للمهاجرين بالمدينة، فقال عمرو: ائتوني بعرض ثياب**»[3]، وثبت في صحيح البخاري من حديث أنس بن مالك dعن النبي φ: ﴿**من بلغَتْ عندَهُ من الإبل صدقةُ الْجَذَعةِ وليس عندهُ جَذَعةٌ وعنده حِقَّةٌ، فإنها تقبل منه الحِقة ويجعل معها شاتين إنِ استَيْسَرَتا له أو عشرين دِرهماً**﴾.[4]

وقالφ: ﴿**أغنوهم عن الطواف في هذا اليوم**﴾؛[5] يعني يوم الفطر. وإنما أراد أن يغنوا بما يسد حاجتهم، فأيّ شيء سد حاجتهم جاز. وقد قال الله تعالى: ﴿**خذ من أموالهم صدقة**﴾[التوبة: 103]؛ و لم يخص شيئا من شيء، ولا يدفع عند أبي حنيفة سكنى دار بدل الزكاة.[6]

كما استدلوا من المعقول؛ بأن النبي φ نص على الشاة، فإذا لم يأت بها لم يأت بمأمور به، وإذا لم يأت بالمأمور به فالأمر باقٍ عليه.[1]

---

[1] أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب: زكاة الغنم، رقم: 1454. انظر: ابن حجر: فتح الباري،3/371-372.

[2] أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب: زكاة الغنم، رقم: 1454. انظر: المصدر نفسه،3/371-372.

[3] الحديث أخرجه الدارقطني في باب: ليس في الخضروات صدقة، رقم:23.و هذا مرسل؛ لأن طاووس لم يدرك معاذا، انظر: الدارقطني: سنن الدارقطني، 2/100. قال أبو الطيب محمد العظيم آبادي في تعليقه على الدارقطني: «قوله بخمس أو لبيس»، الخمس برد من برود اليمن، ولبيس على وزن أمير، الثوب قد أكثر لبسه فأخلق، والحديث فيه دفع الزكاة من غير الجنس بالقيمة، لكنه فيه انقطاع وإرسال، فطاووس لم يدرك معاذاً». انظر: محمد العظيم آبادي: التعليق المغني على الدارقطني، 2/100.

[4] أخرجه البخاري في الزكاة، باب: زكاة الإبل، رقم: 1453. انظر: ابن حجر: المصدر السابق، 3/371. والدارقطني في باب: زكاة الإبل والغنم. انظر: الدارقطني: المصدر السابق، 2/112-113.

[5] الحديث أخرجه الدارقطني في كتاب زكاة الفطر، بلفظ: ﴿أغنوهم في هذا اليوم﴾، رقم: 68 انظر: الدارقطني: المصدر نفسه، 2/152-153.

[6] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 8/163.

وانتقد الآمدي من الشافعية اجتهاد الحنفية بقوله: «ومن جملة التأويلات البعيدة ما يقوله أصحاب أبي حنيفة في قوله φ: ﴿**في أربعين شاة شاة**﴾[2] من أن المراد به مقدار قيمة الشاة؛ وذلك لأن قوله φ: ﴿**في أربعين شاة شاة**﴾ قوي الظهور في وجوب الشاة عينا؛ حيث إنه خصصها بالذكر...ولا يخفى أنه يلزم من تأويل ذلك بالحمل على وجوب مقدار قيمة الشاة بناء على أن المقصود إنما هو دفع حاجات الفقراء وسد خلاّتهم جواز دفع القيمة، وفيه رفع الحكم وهو وجوب الشاة بما استنبط منه من العلة وهي دفع حاجات الفقراء واستنباط العلة من الحكم إذا كانت موجبة لرفعه كانت باطلة».[3]

وأجاب الحنفية بما أورده صدر الشريعة حيث قال: «إنما كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص إذا كان الأصل هو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه، وليس كذلك فإن الزكاة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وإنما هي حق الله تعالى، لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب بإذنه بدلالة النص؛ لأنه تعالى وعد أرزاق الفقراء بقوله: ﴿**إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا**﴾ [هود: 6] ثم أوجب على الأغنياء مالاً مسمى ثم أمر بأداء تلك المواعيد وهي الأرزاق المختلفة من ذلك المسمى، ولا يمكن ذلك الأداء إلا بالاستبدال فيكون متضمنا للأمر بالاستبدال؛ كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه بأدائها من مال معين عنده يكون إذنا بالاستبدال، فكذا ها هنا. فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير للنص بل يكون التغيير في الحكم الأول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل، فيكون تغيير النص بالنص مجتمعاً مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص، وهذا معنى قول البزدوي رحمه الله: فصار التغيير مجامعا للتعليل. وقد قال أيضا: فصار صلاح الصرف إلى الفقير بعد الوقوع لله بابتداء اليد ليصير مصروفا إلى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه إلى سائر الأموال».[4]

---

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 163/8.

(2) سبق تخريجه، ص360.

(3) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 79/3.

(4) عبيد الله بن مسعود: التنقيح في حل غوامض التوضيح، 59/2.

ونظرا لتكلف هذا الجواب وصعوبة مدركه فقد اعترف صدر الشريعة بعد إيراده بقوله: «وهذه المسألة مع هذه العبارة -يعني بها عبارة فخر الإسلام آنفة الذكر- من مشكلات كتب أصحابنا في الأصول».[1]

وقد أشار إلى ذلك -أعني كون اجتهاد أبي حنيفة من قبيل توسيع حكم النص لا من قبيل إبطال النص-الغزالي رحمه الله فقال: «قال بعض الأصوليين: كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل، ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسألة الإبدال، حيث قال φ: ﴿**في أربعين شاة شاة**﴾[2] فقال أبو حنيفة: الشاة غير واجبة وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان قال: فهذا باطل؛ لأن اللفظ نص في وجوب شاة وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رفعا للنص...وهذا غير مرضي عندنا فإن وجوب شاة إنما يسقط بتجويز الترك مطلقا، فأما إذا لم يجز تركها إلا ببدل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة فإن من أدى خصلة من خصال الكفارة المخيَّر فيها فقد أدى واجبها وإن كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى، فهذا توسيع للوجوب واللفظ نص في أصل الوجوب لا في تعيينه وتصنيفه، ولعله ظاهر في التعيين محتمِل للتوسيع وهو كقولهφ: ﴿**وَلْيَسْتَنْجِ أَحَدُكُمْ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ**﴾،[3] فإن إقامة المدر[4] مقامه لا يبطل وجوب الاستنجاء، لكن الحَجَرُ أن يتعّين ويجوز أن يتخيَّر بينه وبين ما في معناه».[5]

و لم أجد من متقدمي الحنفية من تنبه إلى هذا الذي ذكره الغزالي رحمه الله، إلا أن صاحب الخمسين في أصول الحنفية أشار خفية فقال: «التمسك بقوله φ: ﴿**في أربعين شاة شاة**﴾ لإثبات عدم جواز دفع القيمة ضعيف؛ لأنه -أي الحديث- يقتضي وجوب الشاة ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في سقوط الواجب بأداء القيمة».[6]

---

[1] عبيد الله بن مسعود: التنقيح في حل غوامض التوضيح، 60/2.

[2] سبق تخريجه، ص360.

[3] أخرجه وأبو داود في كتاب الطهارة، باب: الاستنجاء بالحجارة، رقم:40. انظر: أبو داود: سنن أبي داود، 10/1-11. والنسائي في كتاب الطهارة، باب: النهي عن الاكتفاء في الاستطابة بأقل من ثلاثة أحجار، رقم:41. انظر: السيوطي: سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي،41/1-42.

[4] المدر: هو الطين الشديد. انظر: النووي: تحرير التنبيه، معجم لغوي، ص255. وفي المعجم الوسيط: هو الطين اللزج المتماسك، انظر: إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط،893/2.

[5] الغزالي: المستصفى،394/1-396.

[6] أبو علي الشاشي: أصول الشاشي أو الخمسين، ص178.

قال محشيه: «لا خلاف في وجوب الشاة، وإنما الخلاف في سقوط الواجب بأداء القيمة والنص ساكت عنه فلا يصح التمسك به -أعني الحديث-؛ لأن النص لا يتعرض لعدم سقوط الواجب بأداء القيمة».[1]

أما ابن الهمام من متأخري الحنفية فقد صرح بأن تعليل أبي حنيفة للحديث ﴿**في أربعين شاة شاة**﴾ «لم يكن مبطلا للمنصوص عليه بل توسعه لمحل الحكم فإن الشاة المنصوص عليها بعد التعليل محل للدفع كما أن قيمتها محل أيضا وليس التعليل حيث كان إلا لتوسعة المحل».[2]

وحاصل ما سبق أن النص ﴿**في أربعين شاة شاة**﴾ ذكر إجزاء الشاة وسكت عن إجزاء القيمة، فقاس أبو حنيفة قيمة الشاة على الشاة في حصول الإجزاء بها، والعلة الجامعة هي حصول سد حاجة الفقير في كل من دفع الشاة أو قيمتها، فلم يخالف أبو حنيفة النص وإنما قاس عليه ووسع منه، وهذا المسلك في الاجتهاد جائز عند القائسين بلا خلاف.

المبحث الثاني: أثر اعتبار التعليل في المعاملات

وقصد الشارع في هذا الباب إتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، فتوسع في بيان الحِكم والعلل قاصدا لمصالح العباد في العاجل والآجل، فكانت أحكام المعاملات دائرة مع المصالح حيثما دارت فترى الحكم الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، دفعا لمفسدة واقعة أو متوقعة، فإذا كانت هناك منفعة ومصلحة تجلب جاز؛ وسوف أفصل بعض هذه المعاني في المطالب الآتية:

المطلب الأول: الاختلاف في جواز التسعير

التسعير في اللغة: من سعر الشيء أي قدر له سعرا معينا، أو هو جعل ثمن معين لبضاعة معينة على سبيل الاختيار في الظروف العادية، أو على سبيل الجبر في الظروف غير العادية للسوق.
وقلص السِّعر والأسعارُ، وأسعرَ الأميرُ للناس وسعر لهم.[3]

وفي اللسان: سعر: السِّعرُ الذي يقوم عليه الثمن، وجمعه أسعار، وقد أسعروا وسعَّرُوا؛ بمعنى

---

[1] محمد فيض الحسن الكنكوهي: حاشية الكنكوهي على أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1402هـ ص148.
[2] ابن الهمام: شرح فتح القدير، 192/2. وانظرله أيضا: التحرير، 155/1.
[3] الفيروز آبادي: القاموس المحيط، 112/2. والزمخشري: أساس البلاغة، ص296.

واحد: اتفقوا على سِعرٍ. وفي الحديث أنه قيل للنبي ﷺسَعِّرْ لنا، فقال: ﴿**إن الله هو المُسَعِّر القَابِضُ البَاسِطُ الرَّازقُ، و إنِّي لأَرجُو أن ألْقَى اللهَ عز وجل ولا يطلُبُنِي أحدٌ منكم بِمظلَمَةٍ في دمٍ أو مالٍ**﴾؛[1] أي أنه هو الذي يرخص الأشياء ويغليها، فلا اعتراض لأحد عليه، ولذلك لا يجوز التَّسعيرُ، والتَّسعِيرُ هو تقدير السِّعْر.[2]

أما في الاصطلاح الفقهي فقد عرف بعدة تعريفات منها:

– تقدير السِّعر، وذلك بأن تأمر الدولة أهل السُّوق أن لا يبيعوا بضاعتهم إلا بسعر كذا، لمصلحة تراها فيمنعوا من الزيادة عليه أو النقصان.[3]

– ومنها: التسعير هو أن يأمر السلطان أو نوابه، أو كل من ولي أمور المسلمين أهل السوق أن يبيعوا أمتعتهم بسعر كذا، فيمنعوا من الزيادة عليه، أو النقصان منه.[4]

وبهذا يكون التسعير؛ وضع ثمن محدد للسلع التي يراد بيعها، بحيث لا يظلم المالك أولا، ولا يرهق المشتري ثانيا، مما يستوجب تحديد السعر العادل ثالثا، وإعلانه للجمهور رابعا، واعتبار كل السلع القابلة للبيع قابلة للتسعير خامسا.

مع مراعاة مصلحة البائع؛ بحيث لا يظلم ببيع سلعته بأقل من ثمنها، أو دون احتساب تكلفتها و مراعاة مصلحة المشتري، بحيث لا يرهق في أمواله، ومداخليه، خمسة عناصر يلزم، خمسة عناصر يلزم تحقيقها في التسعير.

دليل التسعير: ليس في التسعير دليل صريح **بالمنع أو الجواز** إلا ما كان من حديث رسول اللهﷺ عن أنس dقال: ﴿قد غلا السعر على عهد رسول اللهﷺ فقالوا: يا رسول الله غَلاَ السِّعرُ فسَعِّر لنا، فقال رسول اللهﷺ: ﴿**إن اللهَ هو الْمُسَعِّرُ، القَابِضُ البَاسِطُ الرَّازقُ، و إنِّي لأَرجُو أن ألْقَى اللهَ عز وجل ولا يطلُبُنِي أحدٌ منكم بِمظلَمَةٍ في دمٍ أو مالٍ**﴾.

---

[1] البيهقي: في كتاب البيوع، باب: ما جاء في التسعير، وانظر: البيهقي: السنن الكبرى، 29/6. وأبو داود في كتاب الإجارة، باب: في التسعير، رقم: 3450-3451. بلفظ: ﴿**وليس أحد يُطَالبني بمظلمة في دم ولا مال**﴾. انظر: أبو داود: سنن أبي داود، 272/3.

[2] ابن منظور: لسان العرب، 2015/3.

[3] سعدي أبو جيب: القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر، ط2، دمشق، سوريا، 1408هـ-1988م، ص 172.

[4] الشوكاني: نيل الأوطار، 220/5.

وعن أبي هريرة أن رجلا جاء رسول الله φ **فقال: يا رسول الله سَعِّر، فقال: بل أدعو، ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله سَعِّر فقال**φ: ﴿**بل الله يخفض ويرفع، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مَظْلِمَة**﴾.[1]

وروى البيهقي بعد هذين النقلين أثرا عن عمر بن الخطاب d جاء فيه، عن سعيد بن المسيب، قال: مر عمر بن الخطاب على حاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيبا له بالسوق، فقال له عمر: إما أن تزيد في السعر وإما أن ترفع من سوقنا فهذا مختصرا وتمامه فيما روى الشافعي... عن القاسم بن محمد عن عمر أنه مر بحاطب بسوق المصلى وبين يديه غرارتان فيهما زبيب فسأله عن سعرهما، فسعر له مدين لكل درهم فقال له عمر: قد حدثت بعير مقبلة من الطائف تحمل زبيبا وهم يعتبرون بسعرك، فإما أن ترفع في السعر وإما أن تدخل زبيبك البيت فتبيعه كيف شئت، فلما رجع عمر حاسب نفسه، ثم أتى حاطبا في داره، فقال له أن الذي قلت ليس بعزمه ولا قضاء إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع.[2]

آراء الفقهاء في التسعير:

ويؤخذ من هذه الأدلة والنصوص الواردة في التسعير على عهد رسول الله، أن تسعير أثمان السلع والمبيعات لم يرضه رسول الله φبصفته إماما للمسلمين، وأيضا ما يفهم من ندم عمر d لما أراد إلزام حاطب بالسعر، بأن ذلك ليس بعزمه، ولا قضاء، وإنما هو شيء أراد به الخير لأهل البلد.

فهل يفهم من هذا أن المنع من التسعير، وعدم الجواز من **باب التعبد** بالرغم من وقوعه في باب العادات والمعاملات؟، أو يفهم منه **معقولية المعنى**، وأن الأصل في المعاملات البحث عن الحكمة والمعنى من ذلك؟.

القول الأول:

وهو مذهب الجمهور من العلماء، الذين قالوا بعدم جواز التسعير؛ فلا فرق عندهم بين حالة الغلاء والرخاء، ولا بين الحاجات التي توجد بالبلد أو المجلوبة إليه، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن التسعير مظلمة تستوجب التحريم لما فيها من الضرر بالناس (التجار) المسلطون على أموالهم،

---

[1] البيهقي: السنن الكبرى، 29/6، وأبو داود في كتاب الإجارة، باب: في التسعير، بهذا اللفظ، رقم: 3450. انظر: أبو داود: سنن أبي داود،272/3.

[2] البيهقي: المصدر السابق،29/6.

والتسعير حجر عليهم ، والإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين، وليس نظره في مصلحة المستهلك برخص الثمن أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن، وإذا تقابل الأمران وجب تمكين الطرفين من الاجتهاد لأنفسهم بالمشاحة.[1]

والنص يتضمن أن رسول الله φ لا يرضى بالتسعير ويشير إلى أنه ظلم لما فيه من جبر الناس بالباطل إلا إذا كانت تجارة عن تراض، ولا يجوز إكراه أحد الطرفين على أمر لا يرضاه، لقوله تعالى: ﴿**إلا أن تَكُونَ تجارةٌ عن تَرَاضٍ منكُم**﴾ [النساء:29].

وسند المانعين للتسعير الحديث السابق: ﴿إن الله هو المسعر القابض الباسط الرَّازقُ، وإنِّي لأَرجُو أن ألْقَى اللهَ عز وجل ولا يطلُبُني أحدٌ منكم بِمظلَمَةٍ في دمٍ أو مالٍ﴾، فالنص واضح الدلالة على أن التسعير الجبري مظلمة في المال، والرسول φيرجو الله تعالى ألا يقع في مثل هذه المظلمة، ويسوي φبين مظلمة التسعير- بما هو اعتداء على المال- ومظلمة الدم، وهو القتل بغير حق، فكلاهما ظلم، والظلم محرّم، فالتسعير الجبري محرّم.[2]

وجاء في سبل السلام: «والحديث دليل على أن التسعير مظلمة، وإذا كان مظلمة فهو محرم. وإلى هذا ذهب أكثر العلماء».[3] وكذلك ما روي عن عمر بن الخطاب d في المسألة؛ فهو حجة في عدم الجواز.

وأيضا لو أبيح التسعير لاستغله بعض الحكام للتضييق على التجار للنيل من أموالهم بغير حق، فيكون ذريعة لما هو أشد ضررا، وهو ما يرى اليوم في الأسواق. وهذا ما ذكره ابن القيم: حيث قال:«فإجبار الناس على التسعير ظلم لهم».[4]

القول الثاني:

وقال به الإمام مالك؛ فقد أفتى بجواز التسعير عند الحاجة إليه، قال ابن عبد البر: «لا يسعر -أي لا يقوم الحاكم بالتسعير- على أحد ماله، ولا يكره على بيع سلعته ممن لا يريد، ولا بما لا يريد، إلا أن يتبين في ذلك ضرر داخل على العامة، وصاحبه —أي صاحب المال-في غنى عنه،

---

[1] الشوكاني: نيل الأوطار، 220/5.

[2] محمد فتحي الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص159.

[3] محمد بن اسماعيل الصنعاني: سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1417هـ-1997م، 40/3.

[4] ابن القيم: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الجيل، بيروت، ط1، 1418هـ-1998م، ص327.

فيجتهد السلطان في ذلك، -أي يسعر- ولا يحل له ظلم أحد، ولم يرى مالك رحمه الله أن يخرج أحد من السوق إن لم ينقص من السعر، وقد روي عنه أنه من حط سعراً أُمـــر بإلحاقـــه بســـعر السوق، فإن أبى أخرج منها»،[1] وذلك على ما روي عن عمر بن الخطاب dفي قصة حاطـــب، وقال به: طائفة من أهل المدينة.[2]

وفي البيان والتحصيل: «وسئل مالك عن السوق إذا أفسده أهله حطوا سعره، أترى لمن وليه أن يسعره ويخيرهم أن يبيعوا أو يقوموا أو لا يلزمهم ذلك؟ فكره التسعير ولم يره وأنكره. قـــال محمد بن رشد: ومعنى قوله حطوا (سعره)؛ أي حطوا من المثمون لا من الثمن؛ لأن إفساد السوق لا يكون إلا بذلك، لا بالحط(من الثمن)».[3]

فمالك نظر إلى حديث النهي أنه لأجل الظلم؛ فالظلم محرم بالإجماع، والمعتبر عنده على مـــن يقع الظلم، فرأى أن هذا الظلم يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، فإذا كان الظلم واقعاً علـــى التجار، كما كان ذلك في عهد رسول الله ρ، فإن الغالب فيهم الأمانة والصدق، وكانوا يبيعون بثمن المثل فلا يجوز التسعير رفعا للظلم عن التجار أرباب السلع، وإذا كان الظلم واقعـــا علـــى الناس نتيجة جشع التجار وحيلهم في الحصول على الأثمان للسلع وكانوا يبيعون بأكثر من ثمـــن المثل، كما هو الحال في زماننا هذا، وفي زمن الإمام مالك كان التسعير جائزا رفعا للظلم الـــذي هو علة في النهي عن التسعير؛ لأن الظلم واقع على الناس بسبب احتكار أرباب السلع، فـــالجواز مبني على تحقيق منـــاط الحكم، وفهم العـــلة التي ورد من أجلها النهي.[4]

والمصلحة التي اعتمد عليها مالك رحمه الله تعالى ليست مجرد مصلحة مرسلة عارية عن الدليل، بل إنها مصلحة معتبرة شهدت لها النصوص الشرعية بالاعتبار؛ لأنها مصلحة عامة ضرورية فتقدم على المصلحة الخاصة غير الضرورية، والإمام مالك رأى أنها مصلحة عامة؛ لأنها تتعلـــق بكـــل الناس، ورأى أنها ضرورية؛ لأنها تتعلق بقوتهم وطعامهم، والذي يتحكم في قوت الناس يكـــون ظالماً، فارتفاع السعر بلا سبب ظلم يجب رفعه، والضرورات تبيح المحظورات.[5]

---

[1] ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة، ص360.

[2] ابن عبد البر: المصدر نفسه، ص360.

[3] ابن رشد الجد: البيان والتحصيل، 9/355-356.

[4] رمضان عبد الودود عبد التواب اللخمي: التعليل بالمصلحة عند الأصوليين، دار الهدى للطباعة، القـــاهرة، 1407هـــ-1987م، ص 282-283.

[5] رمضان عبد الودود عبد التواب اللخمي: المصدر نفسه، ص 283.

ولهذا جاء في سبل السلام: «قال المهدي: إنه استحسن الأئمة المتأخرون تسعير ما عدا القوتين كاللحم والسمن، رعاية لمصلحة الناس ورفع الضرر عنهم».[1]

وذهب ابن القيم إلى تقسيم التسعير إلى قسمين: جائز، وهو المحقق للعدل الذي يمنع الظلم من التجار، ومحرم وهو الممنوع الذي يقع فيه الظلم على التجار فقال: «وأما التسعير فمنه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل وجائز؛ فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمنٍ لا يرضونه، أو منعهم مما أباح الله لهم فهو حرام، وإذا تضمن العدل بين الناس، مثل إكراههم على ما يجبُ عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرمُ عليهم من أخذ الزيادة على عِوَضِ المثل فهو جائز، بل واجب».[2] ثم فصل في وجه المنع في الأول: الذي لم يفعله رسول الله φ، هو إلزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها، وهذا إكراه بغير حق. وأما الثاني: فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها، مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل. فالتسعير ههنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به.[3]

المطلب الثاني: الاختلاف في منع الاحتكار

تعريف الاحتكار:

الاحتكار في اللغة: مأخوذ من حَكِر (بكسر الكاف) بمعنى استبد بالشيء وحبسه، ومن حَكَر بالفتح بمعنى تنقصَهُ وظلَمَهُ، ومنه الاحتكار من احتكر؛ أي اختص بالشيء على وجه الاستبداد والظلم، واسم الفعل منه الحُكْرَةُ والقائم به المْحتكِر. والحَكْرُ ادِّخار الطعام للتربص، وصاحبُه مُحتكِر، أو هو جمع الطعام ونحوه مما يُؤكل واحتباسُه انتظار وقت الغلاء به.[4]

أما في الاصطلاح الفقهي:

فقد صور الحديث النبوي مفهوم الاحتكار ونفسية المحتكر؛ فعن معاذ بن جبل dقال سألت رسول الله φعن الاحتكار ما هو، قالφ: ﴿**إذا سمع برخص ساءه وإذا سمع بغلاء فرح، بئس**

---

(1) الإمام الصنعاني: سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، 40/3.

(2) ابن القيم: الطرق الحكمية، ص312.

(3) ابن القيم: المصدر نفسه، ص312.

(4) ابن منظور: لسان العرب، 949/2. وانظر: سعدي أبو جيب: القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، ص95-96.

الفصل الثالث: ـــــــ

الشراء في حال الغلاء، فيستوي لديهم ويتحقق الاحتكار سواء تم الشراء في حال الرخص أو الغلاء.[1]

إلا أن المالكية توسعوا في تعريفهم للاحتكار، وجعلوا علة المنع هو الإضرار بالناس والسوق فما كان احتكاره يضر بالناس منع محتكره من الاحتكار، وإن لم يضر ذلك بالناس ولا بالأسواق فلا بأس به.[2]

فالذي رواه ابن المواز، وابن القاسم عن مالك أن الطعام وغيره من الكتان والقطن وجميع ما يحتاج إليه في ذلك سواء فيمنع من احتكاره ما أضر ذلك بالناس، ووجه ذلك أن هذا مما تدعو الحاجة إليه لمصالح الناس فوجب أن يمنع من إدخال المضرة عليهم باحتكاره كالطعام.

قال محمد بن رشد: «وسئل أيحتكر الرجل ما عدا القمح والشعير من الطعام ؟ فقال: لا بأس بذلك. ثم قال: أما قوله: إنه لا بأس باحتكار ما عدا القمح والشعير، معناه إذا كان ذلك في وقت لا يضر احتكاره فيه بالناس؛ إذ لا اختلاف في أنه لا يجوز احتكار شيء من الطعام ولا غيره في وقت يضر احتكاره بالناس، ويغليه عليهم؛ فهذا يدل على أنه لم يجز احتكار القمح والشعير خاصة بحال، ومذهب ابن القاسم وروايته عن مالك في المدونة إجازة احتكار الطعام وغيره في الأوقات التي لا يضر الاحتكار فيه».[3]

الأدلة على منع الاحتكار

أجمع العلماء على أن الحكمة من تحريم الاحتكار؛ هي رفع الضرر العام الذي يلحق بالكافة، قال النووي: «والحكمة في تحريم الاحتكار دفع الضرر عن عامة الناس، كما أجمع العلماء على أنه لو كان عند إنسان طعام واضطر الناس إليه، و لم يجدوا غيره أجبر على بيعه دفعا للضرر عن الناس».[4] و نقل مالك –رحمه الله– أن رفع الضرر عن الناس هو القصد من التحريم، حيث قال: «إن كان لا يضر بالسوق فلا بأس، قال الباجي: إذا ثبت ذلك فإن احتكار الأقوات وغيرها ليس بممنوع، روى ابن المواز عن مالك –رحمه الله– أنه سئل عن التربص بالطعام وغيره رجاء

---

(1) أسامة السيد عبد السميع: الاحتكار في ميزان الشريعة الإسلامية وأثره على الاقتصاد والمجتمع رؤية فقهية جديدة، ص17.

(2) الحطاب: مواهب الجليل، 12/6.

(3) ابن رشد الجد: البيان والتحصيل، 360/7.

(4) النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج43/11/6.

الغلاء قال: ما علمت فيه بنهي، ولا أعلم به بأسا يحبس إذا شاء ويبيعه إذا شاء». [1] وهذا قول عامة الفقهاء.

فيمنع احتكار ما تدعو الحاجة إليه لمصالح الناس، فوجب أن يمنع من إدخال المضرة عليهم باحتكاره كالطعام. [2]

وورد في منع الاحتكار أحاديث كثيرة تتدرج من الصحة إلى الضعف، إلا أنها جميعها تفيد نفي الضرر الذي يلحق المسلمين من ممارسة الاحتكار؛ ومن هذه الأحاديث قوله ﷺ: ﴿**لا يَحتَكِرُ إلا خَاطِئٌ**﴾[3]، وقوله ﷺ: ﴿**من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم كان حقا على الله أن يقذفه في معظم من النار يوم القيامة**﴾[4]، وقوله ﷺ: ﴿**من احتكر يريد أن يغالي بها على المسلمين فهو خاطئ وقد برئت منه ذمة الله**﴾.[5] وقوله ﷺ: ﴿**من احتكرَ على المسلمين طعاماً ضربَه اللهُ بالجُذَامِ والإفلاَسِ**﴾.[6]

حكم الاحتكار:

القاعدة أنه لا يجبر أحد على بيع ما يملك إلا عن طيب نفس منه، لافتقار البيع والشراء إلى إيجاب وقبول، إلا أن هذه القاعدة مقيدة بقاعدة: «رفع الضرر واجب»، فإذا تصرف الإنسان فيما يملك فعليه أن لا يحدث ضررًا بغيره، وإلا منع من هذا التصرف؛ لأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، ولما كان الضرر عاما في الاحتكار اتفق الفقهاء على حظره، إلا أنهم اختلفوا في

---

[1] الباجي: المنتقى شرح موطأ مالك،66/7.

[2] الباجي: المصدر نفسه،69/7.

[3] أخرجه مسلم في كتاب المساقاة والمزارعة، باب: تحريم الاحتكار في الأقوات، بهذا اللفظ وبلفظ: «**من احتكر فهو خاطئ**». انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج43/11/6. وأبو داود في كتاب: البيوع والإجارة، باب: النهي عن الحُكرَةِ، بهذا اللفظ، رقم: 3447، أبو داود: سنن أبي داود، 271/3. وابن ماجه، كتاب: التجارات، باب: الحكرة والجلب، رقم: 2154. انظر: ابن ماحه: سنن ابن ماجه، 728/2.

[4] أخرجه البيهقي في كتاب البيوع، باب: ما جاء في الاحتكار، انظر: البيهقي: السنن الكبرى، 30/6.

[5] أخرجه البيهقي في كتاب البيوع، باب: ما جاء في الاحتكار. انظر: البيهقي: المصدر نفسه، 30/6. وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد،كتاب البيوع، باب: الاحتكار، وقال عنه: فيه زيد بن مرة أبو يعلى و لم أجد من ترجمه، وبقية رجاله رجال الصحيح. انظر: الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 101/4.

[6] أخرجه ابن ماجه، في كتاب التجارات، باب: الحكرة والجلب، رقم:2155. وقال عنه المحقق: «وفي الزوائد: إسناده صحيح، ورجاله موثقون. أبو يحي المكي والهيثم بن معين، ذكرهما ابن حبان في الثقات، والهيثم بن رافع وثقه ابن معين وأبو داود، وأبو بكر الحنفي». انظر: ابن ماحه: المصدر السابق، 729/2.

التعبير عن هذا المنع على قولين نظرا لاختلاف الروايات الواردة في منع الاحتكار، واجتهادهم في وجود العلة وعدمها:

– فعن سعيد بن المسيب dعن معمر بن أبي معمر، أحد بني عدي بن كعب d قال: قال رسول اللهφ: ﴿**لا يحتكرُ الا خاطيء**﴾، «فقلت لسعيد فإنك تحتكرُ قال: ومعمر dكان يحتكر الزيت، قال صاحب السنن (أي البيهقي): وظني بهما أنهما احتكرا على غير الوجه المنهي عنه، وروينا عن أبي أمامة قال: نهى رسول الله φأن يحتكر الطعام».[1]

قال النووي: معلقا على هذا الحديث قال أصحابنا: «الاحتكار المحرم: هو الاحتكار في الأقوات خاصة؛ وهو أن يشتري الطعام في وقت الغلاء للتجارة، ولا يبيعه في الحال بل يدخره ليغلوا ثمنه، فأما إذا جاء من قريته أو اشتراه في وقت الرخص وادخره أو ابتاعه في وقت الغلاء لحاجته إلى أكله أو ابتاعه ليبيعه في وقته، فليس باحتكار ولا تحريم فيه، وأما غير الأقوات فلا يحرم الاحتكار فيه بكل حال...وأما ما ذكر عن سعيد بن المسيب ومعمر راوي الحديث f أنهما كانا يحتكران؛ فقال ابن عبد البر وآخرون: إنما كان يحتكران الزيت، وحملا الحديث على احتكار القوت عند الحاجة إليه والغلاء، وكذا حمله الشافعي وأبو حنيفة وآخرون وهو الصحيح».[2]

فيحصل من هذا أن اجتهاد معمر وسعيد من باب تخصيص عموم النص بالتعليل، وذلك أنهما رأيا أن العلة في النهي عن الاحتكار ليست هي مجرد صورته؛ وإنما ما يترتب عليه من الضرر والخطر كغلاء السعر واحتياج الناس، فحيث تحققت العلة ثبت النهي وحيث لم تتحقق انتفى، وإن كان في ذلك مخالفة لظاهر نص النهي القاضي باستغراق جميع صور الاحتكار في جميع الأحوال والصور.

وقد سئل سعيد بن المسيب عن وجه احتكاره فقال: «ليس هذا الذي قال رسول اللهφ ، إنما قال رسول الله φ: أن يأتي الرجل السلعة عند غلائها فيغالي بها، فأما أن يأتي الشيء وقد اتضع فيشتريه ثم يضعه فإن احتاج إليه الناس أخرجه فذلك خير».[3]

وقال الدكتور فتحي الدريني معلقا على كلام ابن المسيب: «فهذا–كما ترى– ادخار للتوسعة وهو رفق وإحسان لا استغلال فيه ولا إضرار، فلم يتحقق فيه مناط الاحتكار المحرم

---

[1] ذكره البيهقي في كتاب البيوع باب: ما جاء في الاحتكار. البيهقي: السنن الكبرى، 30/6.

[2] ذكره النووي: صحيح مسلم بشرح النووي،مج 43/11/6.

[3] أبو إسحاق الشيرازي: المهذب، 405/1.

المنظور إليه من حيث أثره ومآله. وهو وإن اتفق مع الاحتكار صورة لكنه على النقيض منه أثـــراً ومآلاً؛ ولأن التصرفات محكومة شرعاً بنتائجها».[1] وعلى هذا فالاحتكار محـــرم وممنـــوع، لا لذاته، بل لأثره ومآله[2]، وهو يتفق تمام الاتفاق مع ما ذهب إليه المالكية.

ومن هنا ذكر مالك في الموطأ أنَّه بلغه أن عُمر بن الخطَّاب d قال: «لا حُكْرَةَ فِي سُـــوقِنَا لا يَعْمِدُ رِجَالٌ بِأَيدِيهِم فُضُولٌ مِن أَذهَاب، إلى رِزقٍ مِن رِزقِ الله نـــزلَ بِسَاحَتِنَا فَيحتَكِرُونَهُ عَلَينَا، وَلَكِن أَيُّمَا جَالِبٍ جَلَبَ عَلَى عَمُودِ كَبِدِهِ فِي الشِّتَاءِ وَالصَّيفِ فَذَلك ضَيفُ عُمَرَ، فَلْيَبِع كيـــف شَاء اللهُ وَلْيُمسِك كَيْفَ شَاءَ اللهُ».[3]

قال الباجي معلقا على هذا الأثر: «قوله رضى الله عنه (لا حكرة في سوقنا) يريد مـــن المنـــع مـــن الاحتكار في سوق المدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام؛ لأن غالب أحوالهـــا غـــلاء الأسعار وقلة الأقوات وضيقها على المتقوتين بها، وذلك يمنع الادخار لما فيه من التضـــييق علـــى الناس في أقواتهم».[4]

وقد قال ابن أبي زيد[5]فيما ذهب إليه مطرِّف وابن الماجشون[6]: من أنه لا يجوز احتكار شيء من الأطعمة، معناه في المدينة؛ إذ لا يكون الاحتكار أبداً إلا مضرا لأهلها؛ لقلة الطعام بها.[7]

وهذا يوافق قول القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُرِد فِيهِ بِإِلحَادٍ بِظُلم**﴾ [الحج:25]:

---

(1) محمد فتحي الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، 1/479-517.

(2)محمد فتحي الدريني : المرجع نفسه1/517.

(3)أخرجه مالك في الموطأ كتاب البيوع، باب: الحكرة والتربص. انظر: الإمام مالك: الموطأ،2/651.

(4) الباجي: المنتقى شرح موطأ مالك،7/65.

(5) هو عبد الله أبو محمد بن أبي زيد عبد الرحمن نفزي النسب، سكن القيروان وكان إمام المالكية في وقته، وقـــدوتهم وجـــامع مذهب مالك وشارح أقواله، وكان واسع العلم كثير الحفظ والرواية، وكتبه تشهد له بذلك، حاز رئاسة الدين والدنيا وإليـــه كانت الرحلة من الأقطار ونجب أصحابه وكثر الآخذون عنه، وهو الذي لخص المذهب وضم نشره وذب عنه وملأت الـــبلاد تآليفه. وكان يعرف بمالك الصغير. له: كتاب النوادر والزيادات على المدونة، ومختصر المدونة، وعلى كتابَيْه هذين المعـــوَّلُ في التفقه، وتهذيب العتبية، والذَّبِّ عن مذهب مالك، وتوفي سنة 386هـــ. انظر: ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيـــان المذهب، ص222-223.

(6) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله التيمي بالولاء، أبو مروان ابن الماجشون، فقيه مالكي فصيح، دارت عليه الفتيا في زمانه، وعلى أبيه قبله. أضر في آخر عمره. وكان مولعاً بسماع الغناء في إقامته وارتحاله. توفي سنة 212هـــ. انظر: الزركلي: الأعلام، 4/160.

(7) ابن رشد الجد: البيان والتحصيل،7/361.

أن أبا داود روى عن يعلَى بنِ أُمَيَّةَ أن الرسول قال: ﴿**احتِكَارُ الطَّعَامِ في الحَرَمِ إلحادُ فِيهِ**﴾».[1] وهو قول عمر بن الخطَّاب dوالعموم يأتي على هذا كله.[2] واستدل الكاساني على ذلك بحديث: ﴿**الْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ**﴾.[3] وحديث: ﴿**من احْتَكَرَ طَعَامًا أَرْبَعِينَ لَيْلَةً فَقَدْ بَرِئَ مِنَ اللهِ تبارك وتعالى، وَبَرِئَ اللهُ تبارك وتعالى مِنْهُ**﴾؛[4] ثم قال الكاساني: «ومِثل هذا الوعيد لا يلحق إلا بارتكاب الحرام، ولأنه ظلمٌ؛ لأن ما يُبَاعُ في المِصرِ فقد تعلق به حق العامة، فإذا امتنع المُشتري عن بيعه عند شدَّة حاجتهم إليه فقد منعهم حقهم، ومنع الحقِّ عن الْمُسْتَحِقِّ ظُلمٌ وحرامٌ، يستوِي في ذلك قليل المدة وكثيرها، لِتَحَقُّقِ الظُّلمِ».[5]

وإلى هذا ذهب الحنابلة فقال صاحب المغني: «ولا يحصل ذلك -أي الاحتكار- إلا بأمرين: **أحدهما**: يكون في بلد يضيق بأهله الاحتكار، كالحرمين، والثُّغُورِ. قال أحمد: «الاحتكار في مثل مكّة والمدينة والثُّغُورِ». فظاهر هذا أن البلاد الواسعة الكثيرة المرافق والجلب كبغداد، والبصرة ومِصر، لا يحرم فيها الاحتِكار؛ لأن ذلك لا يؤثر فيها غالبا. **الثاني**: أن يكون في حال الضَّيِّقِ، بأن يدخل البلد قافِلةٌ فيتَبَادَر ذَوُو الأموال فيشترونها، ويُضَيِّقُون على الناس».[6]

ومن هنا قال: الجمهور بالتحريم، وأدرجوا الاحتكار ضمن البيوع المنهي عنها.[7] وذهب بعض الحنفية، إلى القول: بالكراهة،[8] إلا أن الكراهة عندهم كراهة تحريم؛ كما قال الشافعية

---

(1) أخرجه أبو داود في كتاب المناسك، باب: تحريم حرم مكة، رقم: 2020. انظر: أبو داود: سنن أبي داود، 212/2-213.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 40/12.

(3) أخرجه ابن ماجه، في كتاب التجارات، باب: الحكرة والجلب، رقم: 2153. انظر: ابن ماجه: سنن ابن ماجه، 728/2.

(4) أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد، كتاب البيوع، باب: الاحتكار. انظر: أبو بكر الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 100/4.

(5) الكاساني: بدائع الصنائع، 217/5.

(6) ابن قدامة: المغني والشرح الكبير، 47/4.

(7) انظر: ابن الهمام: فتح القدير، 225/5. والنووي: والمجموع شرح المهذب، 44/13. وانظر أيضا: الشعراني: الميزان الكبرى، دار الفكر، 70/2.

(8) انظر: الكاساني: المصدر السابق، 378/5. وأحمد بن قودر: نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار، وهي تكملة شرح فتح القدير لابن الهمام، دار الفكر، بيروت، 58/10. وابن قدامة: المصدر السابق، 47/4.

بالكراهة، ومن ذلك ما ذكره النووي: «الاحتكار في الأقوات حرام، وهو أن يبتاع طعاما في الغلاء، ويمسكه ليزداد ثمنه، ومن أصحابنا من قال: يكره ولا يحرم، وليس بشيء».[1]

ومذهب المالكية: «أنهم متفقون على أن علة المنع من الاحتكار تغلية الأسعار؛ وإنما اختلفوا في جوازه لاختلافهم باجتهادهم في وجود العلة وعدمها، بمعنى أنه لا اختلاف في منع احتكار شيء من الأطعمة في وقت يضر احتكاره بالناس، وأما في وقت لا يضر احتكارها فيه، ففيه خلاف. ولا خلاف بينهم أيضا أن ماعدا الأطعمة من العصفر والكتان والحناء وشبهها من السلع يجوز احتكارها إذا لم يضر بالناس»[2]؛ فبان من ذلك أن علة المنع هي الإضرار بالناس.

- **شروط الاحتكار:**

من خلال تتبع أقوال الفقهاء في مسألة الاحتكار يتبن لنا أن هناك شروطاً متفق عليها للقول بحرمته وهي كالآتي:

أولها: أن يكون الاحتكار في وقت ضيق وضرورة، وهذا باتفاق الفقهاء، وقد حكى هذا الاتفاق الباجي في المنتقى حيث قال: «وفي حال الضرورة والضيق فهذا حال يمنع فيها – أي الشخص– من الاحتكار، ولا خلاف نعلمه في ذلك».[3]

وذهب بعض الفقهاء إلى أن الاحتكار بالشراء من أجل التضييق على الناس يحصل بأمرين: **أحدهما:** أن يكون في بلد يضيق بأهله كالحرمين مثلا، أما البلاد الواسعة الكثيرة المرافق والجلب كبغداد والبصرة مثلا فلا يحرم فيها الاحتكار. **وثانيهما:** أن يكون في حال الضَّيِّقِ، بأن يدخل البلد قافِلةٌ فيتَبَادَر ذَوُو الأموال فيشتروها، ويُضَيِّقُون على الناس».[4] فإن كان الاحتكار في وقت سعة وكثرة واختيار فلا بأس حينئذ.

ثانيها: أن يترتب على هذا الاحتكار إضرار بالناس كأن يكون المشترى قُوتًا فأما الإدام، والحلواء، والعسل، والزيت، وأعلاف البهائم، فليس فيها احتِكار محرَّم. فالاحتكار الذي يُكره هو إذا كان من قوت الناس. وهذا قول عبد الله بن عمرو، وكان سعيد بن المسيِّب وهو راوي

---

[1] انظر: النووي: المجموع شرح المهذب، التكملة الثانية،44/13. والشعراني أبو المواهب: الميزان الكبرى، 70/2. والدمشقي: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، بهامش الميزان الكبرى،177/1.

[2] انظر: الرهوني محمد: حاشية على شرح عبد الباقي الزرقاني على مختصر خليل، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ط1، 1306هـ، 5/11-12.

[3] الباجي: المنتقى شرح موطأ مالك،68/7.

[4] ابن قدامة: المغني والشرح الكبير، 47/4.

حديث الاحتكار يحتكر الزيت. قال أبو داود: كان يحتكر النَّوى، والخيط، والبِـزْرَ ولأن هـذه الأشياء مما لا تعم الحاجة إليها، فأشبهت الثياب، والحيوانات. [1]

ثالثها: أن يقصد بالاحتكار إغلاء السلعة على الناس وتحقيق الربح، بأن يكون الغـرض مـن الاحتكار هو تحقيق الربح عند تقلب الأسواق، وهذا باتفاق الفقهاء، كما هـو واضـح مـن عباراتهم، إذ أن معناه عندهم أن يشتري القوت وقت الغلاء ليمسكه ويبيعه بعد ذلك بأكثر مـن ثمنه للتضييق حينئذ. [2] فشرط الإغلاء الناتج عن الاحتكار هو التربح الفاحش أكثر من المعتـاد في السلعة، أما إذا كان ربحا معتاداً و لم يكن فيه استغلال فلا يسمى احتكاراً، ولذلك سئل مالك رحمه الله عن التربص بالطعام وغيره رجاء الغلاء، فقيل له: فمن يبتاع الطعام فيحب غلاءه؛ قال: مت من أحد يبتاع طعاما أو غيره إلا ويحب غلاءه. [3]

- ما يجري فيه الاحتكار:

اتجه الفقهاء ثلاثة اتجاهات في تحديد مجال الاحتكار:

فأما **الإتجاه الأول**: ما ذهب إليه أبوحنيفة ومحمد بن الحسن والشافعية إلى القـول: بـأن لا احتكار إلا في القوت خاصة، والحنابلة، [4] وابن القاسم في المدونة. واستدلوا بالأحاديث السابقة.

والاتجاه الثاني: وهو قول بأن لا احتكار إلا في القوت والثياب خاصة، وهو قول محمـد بـن الحسن ومذهب مطرف وابن الماجشون من المالكية.

والاتجاه الثالث: وهو مذهب المالكية، وأبي يوسف من الحنفية؛ حيث قالوا: يجري الاحتكار في كل ما يحتاجه الناس، ويتضررون من حبسه، من قوت وغيره، واستدل أصحاب هذا الاتجاه على قولهم بالأحاديث العامة، وقالوا: إن ما ورد من الأحاديث الخاصة هو من قبيل اللقب، واللقب لا مفهوم له. [5]

---

[1] ابن قدامة: المغني والشرح الكبير، 47/4. وذهب بعض المالكية: إلى أن جميع القطاني والحبوب التي هي للقوت والعلوفـة يتعلق بها هذا المنع. وكذلك الزيت والعسل والسمن والزبيب والتين وشبهها، فإن ذلك كله بمنـزلة القمح. انظـر: البـاجي: المنتقى شرح موطأ مالك، 68/7.

[2] الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، 472/3.

[3] الباجي: المصدر السابق، 66/7.

[4] ابن قدامة: المصدر السابق، 47/4.

[5] الرهوني: حاشية على شرح عبد الباقي الزرقاني، 11/5. الشوكاني: نيل الأوطار، 234/5-235.

ولعل الاتجاه الراجح هو الاتجاه الثالث نظرا لتماشيه مع تغيرات الزمان، والمكان، وما يعتبر ضروريا، لمراعاته صلاح الشريعة لكل زمان ومكان.

وذكر ابن رشد في البيان والتحصيل مجالات الاحتكار ومختلف الآراء في المذهب فقال: «لا اختلاف في أنه لا يجوز احتكار شيء من الأطعمة في وقت يضر احتكاره بالناس، وأما احتكارها في وقت لا يضر احتكارها فيه بالناس، ففيه أربعة أقوال أحدها: إجازة احتكارها كلها : القمح والشعير وسائر الأطعمة ، وهو مذهب ابن القاسم في المدونة. والثاني: المنع من احتكارها كلها جملة من غير تفصيل، للآثار الواردة في ذلك عن النبي عليه السلام وغيره فقد روي عن النبي عليه السلام أنه قال: ﴿**لا يحتكرُ إلا خاطئ**﴾ وهو مذهب مُطَّرِفٍ وَابْنِ الْمَاجِشُونِ. والثالث: إجازة احتكارها كلها ما عدا القمح والشعير، وهو دليل رواية أشهب عن مالك في رسم البيوع الأول من كتاب جامع البيوع. والرابع: المنع من احتكارها كلها ما عدا الأُدم والفواكه، والسمن، والعسل والتين، والزبيب وشبه ذلك. وقد قال ابن أبي زيد فيما ذهب إليه مُطَّرِفٌ وَابْنُ الْمَاجِشُونِ من أنه لا يجوز احتكار شيء من الأطعمة معناه في المدينة إذ لا يكون الاحتكار أبداً إلا مضراً بأهلها، لقلة الطعام بها. فعلى قوله، هم متفقون على أن علة المنع من الاحتكار تغلية الأسعار، وإنما اختلفوا في جوازه لاختلافهم باجتهادهم في وجود العلة وعدمها. ولا اختلاف بينهم في أن ما عدا الأطعمة من العصفر والكتان والحِنّا وشبهها من السِّلع يجوز احتكارها إذا لم يضر ذلك بالناس».[1]

- **الوقت الذي يمنع فيه الاحتكار:**

ذكر الباجي للوقت الذي يمنع فيه الاحتكار حالتين: **أحدهما**: حال ضرورة وضيق فهذا حال يمنع فيها من الاحتكار، ولا خلاف نعلمه في ذلك. **والثاني**: حال كثرة وسعة فها هنا اختلف أصحابنا، فالذي رواه ابن القاسم عن مالك أنه لا يمنع فيها من احتكار شيء من الأشياء. قال مالك: ومما يعيبه من مضى، ويرونه ظلماً منع التجر(أي التجارة) إذا لم يكن مضرا بالناس، ولا بأسواقه، وروى ابن حبيب عن مطرف، وابن الماجشون عن مالك، أن احتكار الطعام يمنع في كل وقت. فأما غير الطعام فلا يمنع احتكاره إلا في وقت الضرورة دون وقت السعة، وجه

---

[1] ابن رشد الجد: البيان والتحصيل، 17/284-285.

ما رواه ابن القاسم أن يمنع في وقت السعة منع أهل الاحتكار منفعة لا مضرة على غيرهم في إباحتها، ولا منفعة لهم في منعها، وذلك غير جائز كما لا يجوز أن يمنعوا الشرب من الدجلة.[1]

- **أنواع الاحتكار:**

والاحتكار الذي يمنع وهو من الظلم والبغي منه ما يكون في أصناف الطعام المختلفة، ومنه ما يكون في أصناف العمل، فهو نوعان إذًا: **احتكار الصنف، واحتكار العمل.**

أما **احتكار الصنف** أو **الأصناف:** فصورته أن تعطى رخص بيع المواد الأساسية أو غيرها إلى طائفة معينة معروفة، فلا يبيع تلك السلعة إلا هم، ويبيعونها هم بما يريدون، فلو باع غيرهم ذلك منع وعوقب، فهذا من البغي في الأرض، والفساد بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء، فإذا حدث هذا وجب التسعير منعا للظلم، وأن لا يبيعوا إلا بقيمة المثل، ولا يشتروا إلا بقيمة المثل، إذ أن العلة من الاحتكار هو منع أكل أموال الناس بالباطل.[2]

أما **احتكار العمل:** فكأن يشترك أصحاب حرفة أو صنعة تؤدي بأجرة، فيتضرر الناس باشتراكهم؛ كالأطباء، والمحامين، والموثقين والعدول، والخبراء، والحيسوبيين، فقد قال ابن القيم: «منع غير واحد من العلماء -كأبي حنيفة وأصحابه- القسَّامين، الذين يقسمون العقار وغيرها بالأجرة: أن يشتركوا، فإنهم إذا اشتركوا والناس يحتاجون إليهم أغْلَوْا عليهم الأجرة. وكذلك اشتراك كل طائفة يحتاج الناسُ إلى منافعهم، فينبغي لوالي الحسبة أن يمنع هؤلاء من الإشتراك، لما في ذلك من إغلاء الأجرة عليهم».[3]

المطلب الثالث: الاختلاف في العلة الموجبة للقتل في الجهاد

اتفق الفقهاء على تحديد مقاصد الجهاد وغاياته؛ وهي دفع الظلم ورد العدوان واحترام حق الإقامة والحرية في الوطن، كما جاء في آيات سورة الحج ﴿**أُذِنَ لِلذِينَ يُقَاتَلُونَ بأَنَّهُم ظُلِمُوا وإن اللهَ على نصرِهِم لقديرٌ**﴾ [الحج: 39]. «وهذا إذن في قتال الدفاع لدفع هجوم العدو».[4]

---

[1] الباجي: المنتقى شرح موطأ مالك، 68/7.

[2] ابن القيم: الطرق الحكمية، ص313.

[3] ابن القيم: المصدر نفسه، ص314.

[4] ابن عاشور: التحرير والتنوير، 200/2.

فتعليل الإذن بالقتال هو المدافعة في سبيل الله.[1] يقول الشيخ شلتوت[2] في علة الإذن بالقتال: «جاء الإذن في هذه الآية الكريمة بالقتال و لم يعلله بنشر الإسلام أو إلجاء الناس إليه، وإنما علّلته بما وقع على المسلمين من ظلم، وما أكرهوا عليه من الهجرة والخروج من ديارهم من غير حق إلا أن يقولوا كلمة الحق،..بل تبين أن هذا الإذن موافق لما تقضي به سنة التدافع بين الحق والباطل حفظاً للتوازن ودرءاً للطغيان، وتمكيناً لأرباب الخير والصلاح من التمسك بعقائدهم وأداء عبادتهم».[3] وقال الله تعالى: ﴿**والذين إذاَ أَصَابَهُم البَغيُ هُم يَنتَصِرُونَ**﴾ [الشورى:39]. فقد احتوت الآيات تقرير حق الانتصار، والدفاع والمقابلة للمبغيّ عليهم، ضد البغاة والظالمين، دون عدوان ولا إسراف.[4]

كما اتفقوا أيضا على أن من مقاصده منع الفتنة في الدين، وكفالة حرية العقيدة للناس جميعا؛ فهذه الحرية للناس جميعا واضحة من تعدد أماكن العبادة لملل مختلفة، من صوامع وبيع للنصارى، وصلوات لليهود، ومساجد للمسلمين، فقد أباح الحرب لصيانتها من عدوان المعتدين فقال سبحانه وتعالى: ﴿**الذين أُخرِجُوا من دِيارِهم بغير حق إلا أن يَقُولُوا ربُّنا اللهُ ولولا دِفَاعُ اللهِ النَّاسَ بعضهم ببعضٍ لَهُدِمت صَوامِعُ وبيعٌ وصلواتٌ ومساجدُ يذُكر فيها اسم الله كثيراً**﴾ [الحج: 40]. «فهذه آية واضحة، وهي أول آية نزلت في القتال، ليس فيها شائبة من شوائب

---

[1] محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم، 209/2.

[2] هو محمود شلتوت، فقيه مفسر عالم مصلح، مصري وُلد في منية بني منصور، بمحافظة البحيرة سنة 1893م، وتخرج من الأزهر سنة 1918م، وتنقل في التدريس إلى أن نقل للقسم العالي بالقاهرة، سنة 1927م، وكان داعية إصلاح نير لبفكر، يقول بفتح باب الاجتهاد. وسعى إلى إصلاح الأزهر، فعارضه بعض كبار الشيوخ وطرد هو ومناصروه، فعمل في المحاماة (1931-1935) وأعيد إلى الأزهر، فعين وكيلا لكلية الشريعة ثم كان من أعضاء كبار العلماء، سنة 1941م، ومن أعضاء مجمع اللغة العربية سنة 1946م، ثم شيخاً للأزهر من 1958 إلى 1963. وتوفي بمصر سنة 1963م، وكان خطيبا موهوباً، له 26 مؤلفاً مطبوعاً، منها: التفسير أجزاء منه في مجلد، و لم يتم، وفقه القرآن والسنة، والإسلام عقيدة وشريعة، وتوجيهات إسلامية، والإسلام والتكافل الاجتماعي، والقرآن والقتال، والقرآن والمرأة، والإسلام والوجود الدولي. انظر: الزركلي: الأعلام، 173/7.

[3] محمود شلتوت: تفسير القرآن الكريم، الأجزاء العشرة الأولى، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط9، 1402هـ-1982م، ص528-529.

[4] محمد عزة دروزة: الجهاد في سبيل الله، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1988، 57-63.

الإكراه في العقيدة، وإنما هي على العكس تقرر أن الحرب أمر لابد منه حفظاً للنظام، وتقليما لأظافر البغي والطغيان، ولولاها لفسدت الأرض وهدمت فيها أماكن العبادة بصفة عامة».[1]

كما اتفقوا على أنه ليس من مقاصد الجهاد ولا من غاياته سفك الدماء، وإزهاق الأرواح وتغليب عنصر على عنصر، وشعب على شعب فقد قال الله تعالى: ﴿**يا أيُّها النَّاسُ إنَّا خلقنَاكُم من ذَكرٍ وأُنثى وجعلنَاكُم شُعُوبًا وقَبائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ [الحجرات: 13]؛ فقد أكد الإسلام على حق الكرامة الإنسانية فقال تعالى: ﴿**ولقد كرَّمنا بني آدم وحملنَاهُم في البَرِّ والبَحْرِ ورزقْنَاهُم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً**﴾ [الإسراء: 70]؛ الكرامة للإنسان في واقع الحياة بوصفه إنساناً، بصرف النظر عن دينه، وجنسه، ولونه، ووطنه وأعطاه حق الحياة الحرة الكريمة،.. ولم يترك هذه الحقوق عرضة للعبث والضياع، ولم يضعها في أسلوب الحكم والنصائح، إنما جعلها من صميم العقيدة، لها حرمة الإيمان.كما جعلها فرضا على المجتمع والدولة.[2] وأكد الإسلام على حرمة الدم البشري، فحرم سفكه إلا بالحق، لا فرق بين إنسان وإنسان، قال تعالى: ﴿**ولا تقتلوا النفس التي حرَّم الله إلا بالحق**﴾،[الأنعام:151] وعظم من حرمة النفس البشرية، ومن وزر الاعتداء عليها، فاعتبر النفوس كلها وحدة، ومن اعتدى على إحداها فكأنما اعتدى عليها جميعا، لأنه اعتدى على حق الحياة.[3] وهذا إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**أنَّه من قَتَلَ نفسًا بغير نفسٍ أو فسَادٍ في الأرض فكأنما قتَل النَّاسَ جميعًا ومن أحياهَا فكأنَّما أحيَا النَّاسَ جميعًا**﴾ [المائدة:32].

وليس من مقاصده ولا أهدافه إجبار الناس على الإسلام والإيمان فقد قال الله تعالى: لا إكراه في الدين وقال تعالى ﴿**أفأنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حتَّى يَكُونُوا مُومِنِينَ**﴾ [يونس:99]كذلك لم يستهدف بتشريع القتال الغنائم والمنافع المادية والأغراض التوسعية، ولا الطمع في الكسب،[4] فقال الله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مومنا تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة**﴾ [النساء: 94]. وقال الله

---

[1] محمود شلتوت: تفسير القرآن الكريم، ص529.

[2] محمد شديد: الجهاد في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980، ص119.

[3] محمد شديد: الرجع نفسه، ص124.

[4] محمد رشيد رضا: بتفسير المنار، 215/2.

تعالى: ﴿**ما كان لِنَبِي أن يكُونَ له أَسرى حتَّى يُثخِنَ في الأرض تُريدُون عَرَضَ الدُّنيا واللهُ يُريدُ الآخرةَ**﴾ [الأنفال:67].

فالجهاد ما شرع لأهداف مادية صرفة، بل شرع تقربا إلى الله، وطمعاً في رحمته وثوابه، قال تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمت الله والله غفور رحيم**﴾ [البقرة:218].

وإنما وقع الخلاف في أصل علة مشروعية الجهاد، هل العلة في مشروعيته هي الكفر؛ بمعنى أن فرض الجهاد هو لإزالة الكفر من الأرض، فواجب قتال الكفار وإن لم يبدءوا بالقتال.[1] وهذا هو معنى الجهاد الهجومي العدواني Offensive؟. أو أن العلة في فرضية الجهاد هي رد الاعتداء على الإسلام ودفع الظلم والعدوان، وهذا هو معنى الجهاد الدفاعي Défensive؟.[2]

القول الأول:

ذهب الإمام الشافعي في قولٍ له وابن المنذر؛[3] وابن العربي المالكي،[4] إلى أن المبيح للقتل هو الكفر، وترتب عليه أنهم أجازوا قتل غير المقاتلة؛ كالراهب والشيخ الكبير والمقعد والأعمى والفلاح والسوقة، واستدلوا لذلك بعموم الآية: ﴿**وقاتلُوا الْمُشرِكين كآفَةً**﴾ [التوبة:36]، وبقولهρ: ﴿**اقْتُلُوا شُيُوخَ الْمُشركينَ واسحْيُوا شَرْخهُم**﴾[5]، قال الترمذي: «والشرخُ

---

(1) ابن العربي: أحكام القرآن، 109/1.

(2) ذكر هذا المصطلح الأستاذ أبو الأعلى المودودي في كتابه الجهاد في سبيل الله، ثم عقب بقوله: «لا مساغ لتقسيم الجهاد إلى الهجومي والدفاعي، ولا يصح إطلاقه على الجهاد البتة.وإنما يصدق هذا المصطلح على الحروب القومية والوطنية فقط». أبو الأعلى المودودي: الجهاد في سبيل الله، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979، ص41. كما علق على هذا المبدأ الدكتور وهبة الزحيلي في كتابه القيم: آثار الحرب فقال: «وهذا التقسيم لا ينطبق على نظام الجهاد الإسلامي، لأن الإسلام لا يؤمن بالحروب الحديثة حروب المطامع البشرية، فالجهاد عدل في الواقع، فالإسلام لا تحده حدود، حتى يلتزم الدفاع عنها فقط، وإنما نطاق الإسلام واسع، والجهاد حينئذ يلازم حماية الدعاة إليه، لنشر الدعوة، أو للدفاع عن المسلمين في كل مكان». انظر: وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، دار الفكر، دمشق، ط3، 1401هـ-1981م، ص124-125.

(3) الإمام الشافعي: الأم، 160/4. والخطيب الشربيني: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج،223/4. وأحمد بن قدامة المقدسي: الشرح الكبير على متن المقنع، بهامش المغني، 399/10.

(4) ابن العربي: المصدر السابق، 109/1.

(5) الحديث أخرجه الترمذي في أبواب السِّيَر، باب: ما جاء في النزول على الحكم، رقم:1583. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج60/7/4. وأبو داود في كتاب الجهاد، باب: في قتل النساء، بلفظ: ﴿**واستبقوا شرخهم**﴾، رقم: 2670. أبو داود: سنن أبي داود، 54/3.

الغِلمانُ الذين لم يُنْبِتُوا»[1]؛ وفي المبسوط: «والمراد بالشروخ الأتباع من الصغار والنساء والاستحياء الاسترقاق».[2]

فأذن بقتلهم-أي الشيوخ- ؛ لأنهم كفار، والكفر سبب للقتل في رأيهم.

القول الثاني:

وبه قال الجمهور، وهو القول الثاني للشافعي، وهو المنع؛ لأنهم لا يقاتَلون فأشبهوا النساء والصبيان.[3]

جاء في مغني المحتاج: «ويحل قتل راهب وأجير وشيخ وأعمى وزمن، وإن لم يحضروا الصف، لعموم قوله تعالى: ﴿**وقاتِلُوا الْمُشركين كآفةً**﴾[التوبة:36]؛ ولأنهم أحرار مكلفون فجاز قتلهم كغيرهم».[4]

اعترض عليهم: بأن النبي φقال: ﴿**لا تقتلُوا شيخاً فانيا، ولا طفلا، ولا صغيراً، و لا امرأةً**﴾[5]، قول رسولφ الله لرجل: انطلق إلى خالد بنِ الوليد، فقل له: إنَّ رسول الله φيأمُركَ، فيقول: ﴿**لا تَقتُلَنَّ ذُرِّيّةً ولا عَسِيفاً**﴾،[6] وروي عن أبي بكر الصديق dأنه أوصى زيد بن حارثة حين وجهه إلى الشام فقال: «**لا تقتلن امرأةً ولا صبياً ولا كبيراً هرماً**»،[7] وعن عمر dأنه أوصى سلمة بن قيس فقال: «**لا تقتل امرأة ولا صبيا ولا شيخا هرما**».[8]

---

(1) انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، مج60/7/4.

(2) السرخسي: كتاب المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1409هـ-1989م، 6/10.

(3) النووي: المجموع، 296/19.

(4) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، 223/4.

(5) أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب: في دعاء المشركين، رقم: 2614. أبو داود: سنن أبي داود،37/3-38.

(6) أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب: في قتل النساء، رقم:2669. أبو داود: المصدرنفسه، 53/3-54. وأخرجه ابن ماجه في كتاب الجهاد، باب: الغارة والبيات وقتل النساء والصبيان، رقم: 2842. ابن ماجه: سنن ابن ماجه، 948/2.

(7) أخرجه البيهقي في كتاب السير، باب: ترك قتل من لا قتال فيه من الرهبان والكبير وغيرهما. انظر: البيهقي: السنن الكبرى، 89/9.

(8) رواه سعيد بن منصور في سننه: رقم:2299. انظر: سعيد بن منصور: سنن سعيد بن منصور، دراسة وتحقيق: د. سعد بن عبد الله آل حُمَيِّد، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1417هـ-1997م، 112/6. وذكر ابن عبد البر في الاستذكار عن عبد الله بن عمر d قال: كتب عمر بن الخطاب d إلى أمراء الأجناد: «لا تقتلوا امرأةً، ولا صبياً، واقتُلُوا من جرت عليه الْمَوَاسِيُّ»، انظر: ابن عبد البر: الاستذكار، 64/14.

ولأنه ليس من أهل القتال فلا يقتل كالمرأة، وقد أومأ النبي φ إلى هذه العلة في المرأة فقال: ﴿**ما بالها قُتلت وهي لا تُقاتِل**﴾؛[1] وفيه دليل على أنه إنما نهى عن قتل المرأة إذا لم تقاتل وكذلك من كان من هؤلاء الرجال المذكورين، إلا إذا كان ذا رأي يعيين به في الحرب جاز قتله.[2]

والآية التي استدلوا بها مخصوصة بما روينا؛ ولأنه قد خرج عن عمومها المرأة والشيخ الهرم في معناها، وحديثهم إن صح؛ لأنه ضعيف بالانقطاع، أراد به الشيوخ الذين فيهم قوة على القتال ومعونة عليه برأي أو تدبير جمعا بين الأحاديث، ولأن حديثنا خاص في الشيخ الهرم، وحديثهم عام في الشيوخ، والخاص يقدم على العام، وقياسهم ينتقض بالعجوز التي لا تقع فيها.[3]

قلت: وحديث ﴿**اقتلوا شيوخ المشركين**﴾ ضعيف منقطع[4] بالحجاج بن أرطاة[5]، قال أبو عيسى: هذا حديث حسنٌ صحيحٌ غريب، رواه الحجاجُ بن أرطاةَ، عن قتادة نحوه[6]، فلا يصلح للمعارضة، ولو سلمت صحته فيجب تخصيصه كما سبق الذكر.

ويرد أيضا على هذا الرأي: بأنه لو كان مجرد الكفر مبيحا لما أنزل النبي بني قريظة على حكم

---

[1] أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب: في قتل النساء، بلفظ: ﴿**ما كانت هذه لتُقاتِل**﴾، رقم: 2669. أبو داود: سنن أبي داود، 72/3-73. وابن ماجه في كتاب الجهاد، باب: الغارة والبيان وقتل النساء والصبيان، بلفظ: ﴿**ما كانت هذه تُقاتِل فيمن يُقاتِل**﴾، رقم:2842. ابن ماجه: سنن ابن ماجه، 948/2.

[2] كما حصل لدريد بن الصِّمة في غزوة حنين؛ فإنه كان ذا رأي يعين به. انظر: أحمد بن قدامة المقدسي: الشرح الكبير على متن المقنع، 399/10.

[3] أحمد بن قدامة المقدسي: المصدر نفسه، 399/10.

[4] الحديث الْمُنقَطِع: هو ما لم يتصل إسناده، سواءٌ يسقط منه صحابيّ أو غيره، وبعبارة أخرى، سواء ترك ذكر الراوي من أول الإسناد أو وسطه أو آخره، إلا أن الغالب استعمالُهُ في رواية من دون التابعي عن الصحابة، كمالك عن ابن عمر. انظر: جمال الدين القاسمي: قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1399هـ-1979م، ص130.

[5] قال ابن معين: صدوق يدلس، وهو أول من ولي القضاء لبني هاشم في زمن أبي جعفر المنصور فقد ولاه قضاء البصرة، مات سنة 147هـ. انظر: الضَّبِّيّ البغدادي (وكيع): أخبار القُضاة، المكتبة التجارية الكبرى، بشارع محمد علي، القاهرة، ط1، 1366هـ-1947م، 50/2-54.

[6] انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج61/7/4.

سعد بن معاذ dفيهم ولو حكم فيهم بغير القتل لنفذ حكمه[1]. والجزية التي تقبل من غير المسلم ليست جزاء كفره، وإنما جزاء ذلك نار جهنم.[2]

ثم هناك نصوص قطعية لا تقبل التأويل مثل قوله تعالى: ﴿**وقَاتِلُوا في سبيل الله الذين يُقَاتِلُونكم ولا تعتَدُوا إن الله لا يُحِبُّ الْمُعتدِين**﴾[البقرة: 190].

قال ابن تيمية: «فإباحة القتال من المسلمين مبنية على إباحة القتال من غيرهم».[3] وقال تلميذه ابن القيم: «وفرض القتال على المسلمين لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم، قال تعالى: ﴿**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم**﴾ [البقرة:190]».[4]

وهذا الموقف الدفاعي، هو الذي سار عليه النبي 9 والمسلمون من بعده، فلم يقتل النبي 9 كفار قريش وهوزان، وما استباح الخلفاء يوما ما دم أحد من غير المسلمين في غير حرب.[5]

فإن قيل بأن هذه الآية منسوخة أو مخصصة كما جاء في الأم[6]، فإن دعوى النسخ تحتاج إلى دليل، وليس في القرآن ما يناقض هذه الآية، بل فيه ما يوافقها، فأين الناسخ؟.[7]

وما تضمنته الآية معاني لا تقبل النسخ، فقد تضمنت النهي عن الاعتداء، والاعتداء ظلم، والظلم من المعاني المحرمة في كل الشرائع وفي أحكام العقول، والله لا يبيح الظلم قط، فالنهي عنه لا يقبل النسخ، فلا يجوز القول بالنسخ فيه مطلقا.[8]

والحاصل من هذه المسألة كما قال ابن رشد: «والسبب الموجب بالجملة لاختلافهم: اختلافهم في العلة الموجبة للقتل، فمن زعم أن العلة الموجبة لذلك هي الكفر لم يستثن أحدا من المشركين، ومن زعم أن العلة في ذلك إِطَاقَةُ القتال للنهي عن قتل النساء مع أنهن كفار، استثنى

---

(1) الأثر ذكره الترمذي في أبواب السِّيَر،باب: ما جاء في النزول على الحكم، رقم: 1582. انظر: ابن العربي: المصدر نفسه، مج4/7/59.

(2) ابن تيمية: رسالة في قتال الكفار، فيها الإجابة عن سؤال: هل قتال الكفار سببه المقاتلة أو مجرد الكفر؟. مخطوطة بمكتبة جامعة الرياض، تحت رقم: 1684. تاريخ النسخ 1356هـ، باب : السير والفقه الإسلامي وأصوله، ص1-2.

(3) ابن تيمية: المصدر نفسه، ص1-2.

(4) ابن القيم: زاد المعاد، 58/2.

(5) وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص110.

(6) الشافعي: الأم، 160/4-161.

(7) ابن تيمية: المصدر السابق، ص2-3.

(8) ابن تيمية: المصدر نفسه، ص4.

من لم يُطِقِ القتال، ومن لم ينصب نفسه إليه؛ كالفلاح، والعسيف (الأجير)[1]».[2]

وذهب جمهور الفقهاء من حنفية[3] ومالكية[4] وحنابلة[5] وهو القول الثاني عند الشافعي،[6] إلى أن علة مشروعية القتال هي الحرابة والمقاتلة والاعتداء وليس الكفر، فلا يقتل شخص لمجرد مخالفته للإسلام أو لكفره، إنما يقتل لاعتدائه على الإسلام، فغير المقاتل لا يجوز قتاله، وإنما يلتزم معه جانب السلم[7]؛ لأن المبيح للقتل عندنا-أي الحنفية- هو الحراب، والشافعي رحمه الله يخالفنا في ذلك؛ لأن المبيح عنده هو الكفر والحجة عليه ما بينا-أي من الأدلة-، ولهذا لا يجوز قتل من لم تبلغه الدعوة إلى الإسلام إلا أن يدعوه؛ ولأنهم بالدعوة يعلمون أنا نقاتلهم على الدين لا على سلب الأموال وسبي الذراري، فلعلهم يجيبون فنكفي مؤنة القتال ولو قاتلهم قبل الدعوة أثم للنهي.[8] فهذا الرأي يدل بوضوح على أن علة الجهاد والقتال هي رد العدوان والظلم، والاعتداء.

ولهذا أنكر أمير المؤمنين في الحديث وأحد كبار المجتهدين، وأئمة الإسلام في عهده الأول -سفيان الثوري- فرضية القتال ابتداءً، كما نقل عنه صاحب العناية حيث قال: «وكان الثوري يقول: القتال مع المشركين ليس بفرض، إلا أن تكون البداية منهم، فحينئذ يجب قتالهم، دفعا لظاهر قوله تعالى: ﴿**فإن قَاتَلُوكُم فَاقْتُلُوهُم**﴾[البقرة:191]وقوله تعالى: ﴿**وقاتِلوا المشركين كآفةً كما يُقاتِلونكم كآفةً**﴾[التوبة:36]».[9]

فالجهاد ما شرع إلا وسيلة للهداية وحماية الدين والعقيدة، وليس القصد منه القتل وسفك

---

(1) العسيف: الأجير، وجمعه عسفاء كأجير وأجراء، ذكره النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج206/11/6.

(2) ابن رشد: بداية المجتهد، 425/3.

(3) ابن الهمام: فتح القدير،441/5.

(4) ابن الهمام: المصدر نفسه،422/3.

(5) أحمد بن قدامة المقدسي: الشرح الكبير،399/10-400.

(6) النووي: المجموع، 294/19.

(7) ابن الهمام: المصدر السابق، 452/5.

(8) ابن الهمام: المصدر نفسه، 452/5-453.

(9) البابرتي: العناية شرح الهداية حاشية على فتح القدير،441/5-442. وقد رد الحنفية رأي سفيان الثوري في عدم بدء المشركين بالقتال، بأن الآية التي استدل بها منسوخة ثم قال البابرتي: بعد أن بين التدرج في الأمر بالقتال: «ثم أُمروا بالقتال مطلقاً بقوله تعالى: ﴿**وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا**﴾[البقرة: 190]، فاستقر الأمر على هذا، ومطلق الأمر يقتضي اللزوم». انظر: والبابرتي: المصدر نفسه،442/5.

الدماء وإزهاق الأرواح، جاء في مغني المحتاج: «ووجوب القتال وجوب الوسائل لا المقاصد؛ إذ المقصود بالقتال إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة، وأما قتل الكفار فليس بمقصود حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد».[1]

وهذا نص في منتهى مراعاة مقاصد الأحكام، ومقاصد الخلق، وما يترتب عليها من آثار باعتبار المقاصد الأصلية والتابعة. وهو صريح الآية: ﴿**لا ينهاكم اللهُ عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرُّوهُم وتُقسِطُوا إليهم إن الله يُحب الْمُقسطين.إنَّما ينهاكم اللهُ عن الذين قاتَلُوكُم في الدين وأخرَجُوكم من دياركم وظاهرُوا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولَّهم فأولئك هم الظالمون**﴾[الممتحنة:8-9]، وقوله: ﴿**قاتلُوا الذين لا يُومِنُون بالله ولا باليوم الآخر ولا يُحَرِّمُون ما حرم اللهُ ورسولُهُ ولا يدينون دين الحق من الذين أوتُوا الكتاب حتَّى يُعطُوا الجِزيَةَ عن يدٍ وهم صاغِرُون**﴾[التوبة: 29] جعلت غاية القتال هي الوصول إلى المعاهدة التي كانت قديما نظام الذمة، ولو كان القصد منها أنهم يقاتَلون لكفرهم، وأن الكفر سبب لقتالهم لجعلت غاية القتال إسلامهم، ولما قبلت منهم الجزية وأقروا على دينهم.[2]

وبين ذلك أكثر حديث أبي هريرة في الصحيح: ﴿**أُمرت أن أُقاتلَ النَّاسَ حتَّى يَشهَدُوا أن لا إلهَ إلا الله وأن محمداً رَسُولُ الله، ويُقيمُوا الصلاةَ ويُؤتُوا الزكاةَ، فإذا فَعَلُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُم وأموالَهُم إلا بحقِّهَا وحِسَابُهُم على اللهِ**﴾؛[3] فهذا الحديث يوضح الغاية التي يباح قتالهم

---

[1] الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، 210/4.

[2] محمود شلتوت: تفسير القرآن الكريم، ص530.

[3] أخرجه البخاري بغير هذا اللفظ في كتاب الزكاة ومواضع أخرى من الصحيح، باب: وجوب الزكاة،بلفظ: ﴿**أُمرتُ أن أقاتلَ الناسَ حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني مالَهُ ونفسه إلا بحقِّه، وحسابه على الله**﴾. رقم: 1399. انظر: ابن حجر: فتح الباري، 308/3. ومسلم في كتاب الإيمان وللفظ له، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله.انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج212/1/1. والترمذي في أبواب الإيمان، باب: ما جاء في قول النبي φ: ﴿**أُمرت بقتالِهم حتى يقولوا لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة**﴾. ﴿**وفيه وأن يستقبلُوا قِبلتنا ويأكُلُوا ذبيحتنا، وأن يُصلُّوا صلاتنا، فإذا فعلوا ذلك حُرِّمَت علينا دماؤُهم وأموالُهُم إلا بحقِّهَا: لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين**﴾. رقم:2608. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح غريبٌ من هذا الوجه. وقد رواه يحيى بن أيوبَ عن حُمَيدٍ عن أنس نحوه هذا. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج52/10/5-53.

إليها، بحيث إذا فعلوها حرم قتالهم، والمعنى: أني لم أؤمر بالقتال إلا إلى هذه الغاية، وليس المراد أني أمرت أن أقاتل كل أحد إلى هذه الغاية. فإن هذا خلاف النص والإجماع، فإنه لم يفعل هذا قط، بل كانت سيرته أن من سالمه لم يقاتله، وقد ثبت بالنص والإجماع أن أهل الكتاب والمجوس- الذين فيهم شبهة أهل الكتاب- إذا أدوا الجزية حرم قتالهم.[1]

وقال صاحب المقدمات عقب هذا الحديث فقال: «وبهذا تجب الدعوة قبل القتال ليبين لهم عَلاَمَ يقاتَلون، لا من أجل أن دعوة الإسلام لم تبلغهم. والصحيح أن دعوة الإسلام قد بلغت جميع العالم».[2]

وقال السرخسي: «فإن كانوا يقاتِلون لم تبلغهم الدعوة فلا يحل قتالهم، حتى يدعوا..؛وهذا لأنهم لا يدرون على ماذا يقاتَلون، فربما يظنون أنهم لصوص قصدوا أموالهم؛ ولو علموا أنهم يقاتِلون على الدعاء إلى الدين ربما أجابوا وانقادوا للحق؛ فلهذا يجب تقديم الدعوة وإن كانوا قد بلغتهم الدعوة فالأحسن أن يدعوهم إلى الإسلام أيضا، فالجد والمبالغة في الإنذار ربما ينفع».[3]

فهذا لعمري الله هو الفقه الإسلامي الناصع الواضح، الذي قدم للبشرية في حياتها عبر التاريخ النموذج الكامل للتعامل الإنساني، في حال الحرب وفي حال السلم، وليس الفقه هو شطحات بعض ممن ينتسب إلى الفقه عن طريق الفتاوى الجاهزة من هنا وهناك معلومة المصدر أحيانا، ومجهولة الهوية والنسب أحيانا أخرى، الفتاوى التي تبيح الدم الإنساني بغير حق، فضلا عن الدم الإسلامي.

ومن يتتبع آيات القرآن الواردة في القتال يجدها جميعها واردة على هذا المبدأ: تقرر أن سبب القتال في الإسلام ينحصر في رد العدوان، وحماية الدعوة، وحرية الدين وتطهير الأرض من الطغيان والمظالم، وأن القتال لم يقصد به إذلال الضعفاء، ولا اتخاذه طريقا للإكراه على العقيدة والإيمان.[4]

---

[1] ابن تيمية: رسالة القتال، ص1-2. وانظر أيضا له: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الفكر، بيروت، 1422هـ-2002م، ص112.

[2] ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام، 184/5.

[3] السرخسي: كتاب المبسوط، 6/10.

[4] محمود شلتوت: تفسير القرآن الكريم،ص530.

وجملة القول في القتال: «إنه شرع للدفاع عن الحق وأهله وحماية الدعوة ونشرها،... وإلا فاتت الحكمة لشرعية القتال، وهي منع الظلم والعدوان، والفتنة والاضطهاد، وتقرير الحرية والأمان، والعدل والإحسان».[1] وقد دافع عن هذا رأي الشيخ محمد أبوزهرة في العلاقات الدولية،[2] والدكتور محمد خير هيكل في رسالته: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية،[3] وهو رأي الدكتور وهبة الزحيلي في رسالته: آثار الحرب في الفقه الإسلامي.[4]

وهذا هو الرأي الراجح والأولى بالصواب، والذي عليه الجماهير من العلماء والفقهاء والمفكرين والكاتبين على مستوى العالم الإسلامي. وهو الذي رجحه الأستاذ ظافر القاسمي بقوله: «وأما النظرية القائلة بأن الحرب المشروعة هي حرب الدفاع ومنع الفتنة: فإنها وحدها النظرية التي أرادتها الشريعة، وهي التي عمل بها صاحب الشريعة، ومبلِّغها، ومنفذها، محمد بن عبد الله -ﷺ- وهي النظرية الحقيقة الوحيدة الواجبة الإتباع».[5]

المطلب الرابع: الاختلاف في مشاركة المرأة للرجل في الوظائف العامة

أجمع المسلمون على أن خطاب التكليف يستوي فيه الرجال والنساء؛ فالله سبحانه وتعالى كما ساوى بين الرجل والمرأة في أصل الخِلقة ساوى بينهما في أصل التكاليف الشرعية، وفي الحقوق والواجبات، فقال الله تعالى: ﴿**من عَمِلَ صَالِحًا من ذِكَرٍ أو أُنثَى وهو مُومِنٌ فلَنُحْيِيَنَّهُ حياةً طَيِّبةً ولَنَجزِيَنَّهُم أجرَهُم بأَحسَنِ ما كَانُوا يَعمَلُون**﴾ [النحل: 97]، وقال عز وجل: ﴿**ولَهُنَّ مِثلُ الذي عليهن بالمعروفِ**﴾ [البقرة: 228]، ولقد أكرم الإسلامُ المرأةَ كما لم يُكرِمها أيُّ دين آخر؛ فأعطاها حقوقها كاملة، وأعلى قَدرَها ورفع شأنها، وجعل لها ذمةً مالية مستقلة، واعتبر تصرفاتها نافذةً في حقوقها المشروعة، ومنحها الحق في مباشرة جميع الحقوق المدنية ما دامت تتناسب مع طبيعتها التي خلقها الله عليها. ولم تقتصر مكانة المرأة في الإسلام على كونها أولَ مؤمنة في الإسلام -السيدة خديجة g-، وأول شهيدة – السيدة سمية g-، وأول مهاجرة –

---

(1) محمد رشد رضا: تفسير المنار،2/211-213.

(2) محمد أبوزهرة: العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، دار الكتاب الحديث، الكويت، ص 92-93.

(3) محمد خير هيكل: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، رسالة دكتوراه عن الجهاد في صدر الإسلام والفقه الإسلامي والعصر الحديث، دار البيارق، بيروت، ودار ابن حزم، بيروت، ط2، 1417هـ-1996م، ص584-585.

(4) وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص106-107وما بعدها.

(5) ظافر القاسمي: الجهاد والحقوق الدولية في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1982، 228.

السيدة رقيه g مع زوجها سيدنا عثمان d، بل تعدّت مكانتُها ذلك عبر العصور والـــدهور، فالتاريخ الإسلامي يشهد بأن المرأة حكمت وتولت القضاء، وجاهـــدت، وعلَّمـــت، وأفتـــت، وباشرت الحسبة وغير ذلك الكثير مما يشهد به تاريخ المسلمين.[1]

كما نبغ في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي الآلاف من العالمات الْمُبَـــرَّزات والمتفوقـــات في أنواع العلوم العربية والإسلامية، وقد ترجم الحافظ ابن حجر في كتابه الإصابة في تمييز الصـــحابة لثلاث وأربعين وخمسمائة وألف امرأة، منهن الفقيهات والمحدِّثات والأديبات.[2]

ووردت آثار في تولي المرأة السلطة التنفيذية، أو الشرطة، أو ما يســـمَّى في التـــراث الفقهـــي الإسلامي الحسبة، وكان ذلك في القرن الأول الهجري؛ فقد ولّى عمر بن الخطاب dالشـــفاء –وهي امرأة من قومه– على السوق، وروى أبو بلـــجٍ يحيي بن أبي سليـــم[3] قـــال: «رأيـــتُ سمـــراءَ بنت نَهيكٍ –وكانت قد أدركت النبي 9عليها دِرعٌ غَليظٌ وخِمارٌ غليظٌ، بيدِهَا ســـوطٌ تؤدِّب الناس، وتأمُرُ بالمعرُوف وتنهى عن الْمُنكر»،[4] وبناء على ذلك أجاز بعض الفقهاء تـــولي المرأة الوظائف الحسّاس في الدولة الإسلامية. وخالف البعض فلم يجيزوا لها ذلك. فوقع الخلاف في حكم تولي المرأة الوظائف العامة؛ كالإمارة والقضاء والحكم، وهل الـــذكورة شـــرط في تـــولي الوظائف العامة قياسا على الإمامة الكبرى، أو أن الذكورة ليست بشرط، قياسا علـــى جـــواز شهادتها في الأموال؟. وهل أن تولي تلك المناصب معلل بعدم الفلاح كما جاء في الحـــديث؟؛ أو أن ذلك إخبار عن حالة زوال ملك كسرى لما مزق كتاب النبي 9فسلط الله تعالى عليـــه ابنـــه

---

(1) انظر: أبو عبد الله المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: د.إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1388هـــ-1968م، 139/3 وما بعدها. فقد ذكر جملة من النساء الداخلات من المشرق إلى الأندلس لطلب العلم والمعرفة. وانظر: في هذا المعنى، عبد الله عفيفي: المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1402هـــ-1982م، ص129.

(2) ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، ذكرهن في كتاب النساء، دار الكتاب العربي، بيروت،219/4 إلى 483. وهذا ما فعله الإمام الطبراني من قبل في المعجم الكبير، فقد ذكر آثار وأحاديث الصحابيات والنساء في زمن النبوة، في المجلد الرابع والعشرين والخامس والعشرين. انظر: الطبراني: المعجم الكبير.

(3) هو أبو بلج الفزاري الواسطي، واسمه يحيي بن سليم بن بلج. ويقال: ابن أبي سليم، ويقال: يحيي بن أبي الأسود. وكنيته أبو بلج، قال عنه: ابن معين وابن سعد والنسائي والدارقطني ثقة، وقال البخاري: فيه نظر، وقال أبو حاتم: صالح الحديث لا بأس به، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: كان يخطئ. انظر: ابن حجر العسقلاني: كتاب تهذيب التهذيب، 49/12.

(4) الأثر ذكره الطبراني: المعجم الكبير، ورجاله ثقات، رقم: 785، انظر: الطبراني: المصدر السابق، 311/24.

الفصل الثالث: ـــــــ

قوله تعالى: ﴿**الرِّجالُ قوَّامُونَ على النِّسَاءِ بِمَا فضَّلَ اللهُ بعضَهُم على بعضٍ وبِمَا أنفَقُوا من أموَالِهِم**﴾ [النساء:34]؛ ووجه الاستدلال: أن (**أل**) هنا للاستغراق فتشتمل جميع النساء والرجال في جميع الأحوال، والأصل وجوب العمل بالعام حتى يأتي ما يخصصه ولا مخصص له.

قال ابن كثير: «أي هو رئيسها، وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذ أعوجت، ﴿**بما فضل الله بعضهم على بعض**﴾؛ أي لأن الرجال أفضل من النساء-في نظره-، والرجل خير من المرأة، ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال، وكذلك الملك الأعظم لقوله ﷺ: ﴿**لن يفلح قومٌ ولَّوا أمرهم إلى امرأة**﴾[1]، وكذا منصب القضاء وغير ذلك. ﴿**وبما أنفقوا من أموالهم**﴾؛ أي من المهور، والنفقات والكلف التي أوجبها الله عليم لهن في كتابه وسنة نبيه ﷺ، فالرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها والإفضال، فناسب أن يكون قيماً عليها، كما قال تعالى: ﴿**وللرجال عليهن درجة**﴾[البقرة: 228]».[2]

وقالوا: «لم يصرَّح بما به التفضيلُ من صفات كمالِه؛ التي هي كمالُ العقلِ وحسنُ التدبيرِ ورزانةُ الرأي ومزيدُ القوة في الأعمال والطاعاتِ، ولذلك خُصّوا بالنبوة والإمامةِ والولايةِ وإقامةِ الشعائرِ، والشهادةِ في جميع القضايا، ووجوبِ الجهادِ والجمعةِ وغير ذلك».[3]

وأجيب عنهم: بأن القوامة المذكورة في الآية هي للرجل في بيته، وداخل أسرته، ولا علاقة لها بجواز أن تكون المرأة قاضية أو رئيسة، بدليل تمام الآية: ﴿**وبما أنفقوا من أموالهم**﴾. وأما قوله تعالى: ﴿**وللرجال عليهن درجة**﴾؛ أي في إدارة البيت والإشراف على شؤون الأسرة، والإرشاد والمراقبة، وذلك كله غرم يتناسب مع قدرات الرّجل على تحمل المسؤوليات وأعباء الحياة. وأما المرأة فلها ذمة مالية مستقلة وحرية تامة في أموالها.[4]

وكما أجيب عنهم: بأن لهذا الاهتمام مقصدان؛ أحدهما: دفع توهم المساواة بين الرجال والنساء في كل الحقوق، توهماً من قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ **ولهن مثل الذي عليهن**

---

[1] سيأتي تخريج الحديث مفصلا عند الاستدلال به.

[2] ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 653/1.

[3] أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى تفسير القرآن الكريم، 201/2-202.

[4] وهبة الزحيلي: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1411هـ-1991م، 55/5.

الفصل الثالث: ـــــــ

بيوتها دون جيش ولا حرب، وقيل: أراد أن يأخذه قبل أن يعصمها وقومها الإسلام ويحمي أموالهم.[1]

فالقصة من أولها إلى آخرها ليس فيها دليل واحد ينهض حجة على عدم تولي المرأة الحكم أو القضاء، فسقط الاستدلال بها حينئذ.

- ومن السنة قوله ﷺ: ﴿**لن يُفلِحَ قومٌ وَلَّوْا أمَرَهُمُ امْرَأَةً**﴾[2]؛ وذلك عندما أخبر أن أهل فارس قد ملَّكوا عليهم بنت كسرى بعد أبيها.

ووجه الاستدلال: أن النبي ﷺ جعل من أسباب عدم الفلاح تولي المرأة للولايات العامة؛ والقضاء نوع من أنواع الولاية، وإن كان الحديث جاء في موقف خاص فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

قال ابن العربي تعليقا على هذا الحديث: «وهذا يدل على أن الولاية للرجال ليس للنساء فيها مدخل بإجماع، اللهم إلا أن أبا حنيفة قال: تكون المرأة قاضية فيما تشهد فيه، يعني على الخصوص، بأن يجعل إليها ذلك الرأي أو يحكمها الخصمان. وقد رُوِيَ أن عمر رضي الله عنه قدَّم على السوق امرأةً متجالة،[3] ليس للحكم ولكن ربيئة[4] على أهل الاعتلال والاختلال».[5]

وقال الصنعاني: «فيه دليل على عدم جواز تولية المرأة شيئاً من الأحكام العامة بين المسلمين، وإن كان الشارع قد أثبت لها أنها راعية في بيت زوجها، والحديث فيه إخبار عن عدم فلاح من

---

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 210/13-211.

(2) أخرجه البخاري في كتاب المغازي عن أبي بكرة قال: «لقد نفعني الله بكلمةٍ سمعتُها من رسول الله ﷺ أيامَ الجمل بعد ما كِدتُ أن ألحقَ بأصحاب الجمل فأقاتل معهم». ثم ذكر الحديث، باب: كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، رقم:4425. انظر: ابن حجر: فتح الباري،732/7.والترمذي في أبواب الفتن، باب:75. قال: ابن العربي: باب: ما جاء لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، رقم:2262. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج85/9/5. والنسائي في كتاب آداب القضاة، باب: النهي عن استعمال النساء في الحكم، رقم:5403. انظر: السيوطي: سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي، 618/8-619.

(3) تجالَّت المرأة: أسنَّت وكَبِرَت.والتجال: التعاظم، والترفع. انظر: ابن منظور: لسان العرب،663/1.

(4) صار لهم ربيئة: أي عينا يرقب لهم؛ والرَبِيئَةُ: طليعةٌ يرقبُ العدو من مكان عال لئلا يدهم قومه. انظر: جماعة من كبار اللغويين العرب: المعجم العربي الأساسي، ص497.

(5) ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج86/9/5. وأما في أحكام القرآن فقد ذكر ما يشبه التناقض في الاستدلال بهذا الأثر فقال رحمه الله: «وقد روي أن عمر قدَّم امرأةً على حسبة السوق، ولم يصح فلا تلتفتوا إليه؛ فإنما هو من دسائس المبتدعة في الأحاديث. انظر: ابن العربي: أحكام القرآن، 1457/3

الفصل الثالث: ـــــــ

واعترض عليهم بأن هذا الحديث وارد على سبب خاص، فلفظ البخاري عن أبي بكرة d قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملّكُوا عليهم بنت كسرى قال ﷺ: ﴿**لن يُفلِحَ قومٌ وَلَّوا أمرَهُمُ امْرَأَةً**﴾، وذلك أن كسرى لما مزّق كتاب النبي ﷺ سلط الله تعالى عليه ابنه فقتله، ثم قتل إخوته، حتى أفضى الأمر بهم إلى تأمير المرأة، فجر ذلك إلى ذهاب ملكهم ومزِّقوا كما دعا به رسول الله ﷺ، فلما علم النبي ﷺ بتأمير المرأة أخبر أن هذا علامةُ ذهاب ملكهم وتمزّقه، و لم يكن ذلك إخبارا من المصطفى ﷺ وأن كل قوم يُولُّون عليهم امرأة فإنهم لا يفلحون، وقد تقرر في علم الأصول أن وقائع الأعيان لا عموم لها، [1] ونقل الزركشي في مسألة ترك الاستفصال في وقائع الأحوال عن الإمام الشافعي قوله: «أن قَضايَا الأحوال إذا تطَرَّق إليها الاحتمالُ، كَسَاهَا ثَوبَ الإجمال وسَقَط بها الاستدلال» [2]؛ أي أن هذا الحديث لما كان واردا على قضية عين لم يصح حمله على عمومه ابتداءً من غير دليل آخر.

– واستدلوا أيضا بقول النبي ﷺ: ﴿**ألا كُلُّكُم رَاعٍ وكُلُّكُم مَسؤولٌ عن رَعِيَّتِهِ، والأمِيرُ الذي على النَّاسِ رَاعٍ ومَسؤولٌ عن رَعِيَّتِهِ، والرَّجُلُ رَاعٍ في أهلِ بَيتِهِ وهو مَسؤولٌ عنهم، والمرأةُ رَاعِيةٌ على بيتِ بَعلِهَا وَوَلَدِهِ وهي مسؤولةٌ عنهم، والعبدُ راعٍ على مالِ سَيِّدِهِ وهو مَسؤولٌ عنه، أَلا فكُلُّكُم راعٍ وكُلُّكُم مَسؤولٌ عن رَعِيَّتِهِ**﴾. [3]

ووجه الدلالة؛ بيان أهم واجبات المرأة العامة التي تسأل عنها بين يدي الله تعالى (ديانة) وهي مسئوليتها عن بيتها وأولادها، وهو صريح في أن هذا الواجب مقدم على غيره من الواجبات الأخرى، ثم قام بالمنع من غيره في الولاية العامة ما تقدم من الأدلة، ويعضد هذا: صيغة الحديث في مبدئها، حيث بينت وحددت مسئولية الواجبات على أفراد المؤمنين رجالا ونساءً في الجملة –أعني

---

[1] الزركشي: البحر المحيط، 201/4. وهذا ما قرره الرازي من قبل في المحصول في المسألة التاسعة: من كتاب العموم والخصوص، حيث ذكر قول الشافعي: «تركُ الاستفصال في حكاية الحال–مع قيام الاحتمال– يتزلُ منزلةَ العموم في المقال». انظر: الفخر الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، 386/2.

[2] الزركشي: المصدر السابق، 208/4.

[3] أخرجه البخاري في كتاب الأحكام وفي مواضع أخرى مختلفة بغير هذا اللفظ، باب: قول الله تعالى: ﴿**أطيعُوا الله والرسُولَ وأُولي الأمرِ مِنكمُ**﴾ [النساء: 59]، رقم: 7138. انظر: ابن حجر: فتح الباري، 119/13. ومسلم في كتاب الإمارة بهذا اللفظ، باب: فضيلة الأمير العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية، انظر: النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، مج213/12/6. والترمذي في أبواب الجهاد، باب: ما جاء في الإمام، رقم:1705.قال أبو عيسى: وحديث ابن عمر dحديثٌ حسنٌ صحيح. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج146/7/4.

الواجبات الاجتماعية بين الناس مع بعضهم- إذ قال ﷺ: ﴿**ألا كُلُّكُم رَاعٍ وكُلُّكُم مَسؤولٌ عن رَعِيَّتِهِ**﴾.

قال في شرح السنة: «معنى الراعي ها هنا: الحافظ المؤتَمن على من يليه؛ أمرهم النبي ﷺ بالنصيحة فيما يلونه، وحذَّرهم الخيانة فيه بإخباره أنهم مسئولون عنه. فالرعاية: حفظ الشيء وحسن التعهد، فقد استوى هؤلاء في الاسم (الراعي) ولكن معانيهم فيه مختلفة؛ فرعاية الإمام: ولاية أمور الرعية، والخياطةُ من ورائهم، وإقامة الحدود، والأحكام فيهم، ورعاية الرجل أهله: بالقيام عليهم بالنفقة وحسن العشرة، ورعاية المرأة في بيت زوجها بحسن التدبير في أمر بيته والتعهد لخدمه وأضيافه».[1]

ونقل ابن حجر عن الخطابي قوله: «اشتركوا أي الإمام والرجل ومن ذكر في التسمية أي في الوصف بالراعي ومعانيهم مختلفة، فرعاية الإمام الأعظم حياطة الشريعة بإقامة الحدود والعدل في الحكم،ورعاية الرجل أهله سياسته لأمرهم وإيصالهم حقوقهم، ورعاية المرأة تدبير أمر البيت والأولاد والخدم والنصيحة للزوج في كل ذلك، ورعاية الخادم حفظ ما تحت يده والقيام بما يجب عليه من خدمته».[2]

والحديث ظاهر في أن الأصل في المرأة العمل داخل البيت لا خارجه، وما عداه فيحتاج فيه إلى المبرر على الخروج، والولاية العامة قد علم الناس جميعا أن الأصل فيها الخروج والبروز لا البقاء في البيت، وعن ابن مسعود d قال: «إن الله عز وجل سائل كل ذي رعية فيما استرعاه أقام أمر الله فيهم أم أضاعه؟ حتى إن الرجلَ ليُسأل عن أهل بيته».[3] ولأحمد من حديث ابن عمر أن النبيﷺقال: ﴿**لا يَسترعِي الله تَبارك وتعالى عبدًا رَعِيَّةً قَلَّتْ أَو كَثُرَتْ إلا سَألَهُ اللهُ تبارَكَ وتعالى عنهَا يومَ القِيامَةِ أَقَامَ فِيهم أَمرَ اللهِ تبارَكَ وتعالى أَمْ أَضَاعَهُ حتَّى يَسألَهُ عن أَهلِ بيتِهِ**

---

[1] البغوي: شرح السنة، 5/311-312.

[2] ابن حجر: فتح الباري، 13/121.

[3] أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، رقم: 8855. وقال: عنه وقتادة لم يسمع من ابن مسعود ورجاله رجال الصحيح، انظر: الطبراني: المعجم الكبير، 9/191.

خَاصَّةً﴾[1]، ولابن حبان بسند صحيح عن أنس d قال: ﴿**إن اللهَ سائلٌ كُلَّ رَاعٍ عمَّا استَرْعَاهُ أحفظ أم ضيَّع**﴾.[2] وفي رواية عن الحسن أن النبي qقال: ﴿**إن اللهَ سائلٌ كُلَّ رَاعٍ عمَّا استَرْعَاهُ أحفظ أم ضيَّعَ، حتى يسأل الرجلَ عن أهل بيتِه**﴾.[3]

ويؤيد هذا الأصل المفهوم من الحديث ما قرره ابن حجر في شرح الحديث: قوله ﴿**المرأة راعية في بيت زوجها**﴾. قال: «إنما قيد بالبيت –أي الرعاية– لأنها لا تصل إلى ما سواه غالبا إلا بإذن خاص».[4] فإن توليته تكون مضيعة –في الغالب– لواجبها الأهم وهو مسؤولياتها داخل بيتها.

وهذا من باب توزيع المهام والواجبات على الرجل والمرأة لإدارة شؤون البيت، وفيه الإشارة إلى أعظم المهام المنوطة بكل واحد منهم، فإذا كانت للمرأة القدرة على القيام بواجباتها داخل بيتها وهو الأصل، وممارسة بعض الواجبات والمهام خارج بيتها فما المانع الذي يمنع من ذلك.

واستدلوا من إجماع الصحابة f؛ أن المرأة تعرض لها عوارض مستمرة، كالحيض والحمل والرضاع ونحوها مما قد يؤثر عليها في الحكم بين الناس وتقلد الوظائف التي تحتاج إلى الوجود المستمر والنشاط الدائم.

وأنه ثبت واقعيا وعملياً عدم تحمل المرأة النظر في بعض القضايا التي فيها قتل ودماء، وإجرام وخصام ونحوها، وذلك لنفسيتها الضعيفة، وإحساسها الرهيف.

وهذا الواقع لا يستند إلى أدلة حقيقية، أو إلى دراسات علمية تؤكد صحة هذا الأمر بنسبة قطعية يقينية، بل لعل العكس هو الحادث، وأن بعض النساء أثبتن كفاءتهن في الكثير من الميادين.

---

(1) أخرجه الإمام أحمد في الخلافة والإمارة والقضاء، رقم: 4637. انظر: الإمام أحمد: المسند، 292/6.

(2) أخرجه ابن حبان في كتاب السير ذكر ما جاء في الخلافة والإمارة، باب: ذكر الأخبار بسؤال الله جل وعلا كل من استرعى رعيته عن رعيته، رقم: 4475. انظر: علاء الدين بن بلبان الفارسي: الإحسان بترتيب صحيح ابن حَبان، دار الكتب= =العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ–1987م، 12/7. والترمذي في أبواب الجهاد، باب: ما جاء في الإمام، مرسلا عن أنس، انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج148/7/4.

(3) أخرجه ابن حبان في كتاب السير ذكر ما جاء في الخلافة والإمارة، باب: ذكر الأخبار بسؤال الله جل وعلا كل من استرعى رعيته عن رعيته، رقم: 4476. انظر: علاء الدين بن بلبان الفارسي: الإحسان بترتيب صحيح ابن حَبان، 12/7.

(4) ابن حجر: فتح الباري، 215/5.

وقد أجاب الفقه الحنفي عن هذه الشبهة، بما جاء في مجمع الأنهر حين قسم العقل الإنساني إلى أربع مراتب، فقال شيخي زادة[1]: «ولا نُقصَانَ فِي عَقلِهِنَّ فِيما هو مَناطُ التَّكلِيف، وبيانُ ذلك أن للنفس الإنسانية أربع مراتِبَ. **الأولى**: استعدادُ العقل، ويُسمَّى العَقلَ الْهَيُولانِيَّ وهو حاصلٌ لجميع أفراد الإنسان في مَبدَأِ فطرتهم، **والثانية**: أن تَحْصِيلَ الْبَدِيهِيَّاتِ باستعمال الحواسِّ في الجُزئيات، فَيَتَهَيَّأُ لاكتساب الفكريات بالْمُفَكِّرَةِ ويُسمَّى العقلَ بِالْمَلَكَةِ وهو مناطُ التَّكلِيف، **والثالثة**: أن تَحَصُّلَ النَّظرِيَّات الْمَفْرُوغِ عنها متى شاء من غير افتقار إلى اكتساب ويُسمَّى العَقلَ بالفِعلِ، **والرابعة**: هو أن يَسْتَحضِرَها ويَلْتَفِتَ إليها مُشَاهَدَةً ويُسمَّى العَقلَ بِالْمُسْتَفَادِ ولَيس هو مناطَ التكليف، وإنما هو العَقلُ بِالْمَلَكَةِ وهو فيهنَّ نُقصَانٌ بِمُشَاهَدَةِ حَالِهِنَّ في تَحصِيلِ البَدِيهِيَّاتِ، باستِعمالِ الحَوَاسِّ في الجُزئيات وبالتَّنبيه، إن شئتَ قُلتَ: فإنَّه لو كنَّ في ذلك نُقْصَانٌ لكان تكلِيفُهُنَّ دون تكليف الرِّجال في الأركان وليس كذلك، وقولُهُ: ﷺ ﴿**هن ناقصَاتُ العَقلِ**﴾[2]، المُرادُ به العَقلُ بالفعلِ؛ ولذلك لَمْ يَصلُحنَ للولاية والخلافة والإمارة».[3]

القول الثاني:

ذهب الحنفية إلى جواز تولي المرأة القضاء فيما تصح شهادتها من الأحكام، مع أن هناك قولا لمتأخريهم: بصحة قضائها مع إثم من يوليها لقوله ﷺ: ﴿**لن يُفلِحَ قومٌ وَلَّوا أمَرَهُمُ امْرَأَةً**﴾.

قال الإمام الكاساني: «وأما الذكورة فليست من شرط جواز التقليد: في الجملة؛ لأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة إلا أنها لا تقضي بالحدود و القصاص؛ لأنه لا شهادة لها في ذلك وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة».[4]

---

[1] هو عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، المعروف بشيخي زاده، ويقال له الداماد، فقيه حنفي، من أهل كليبولي (بتركيا) من قضاة الجيش، له: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، فرغ من تأليفه ببلدة أدرنة، ونظم الفرائد في مسائل الخلاف بين الماتريدية والاشعرية، توفي سنة 1078هـ. انظر: الزركلي: الأعلام، 332/3.

[2] أخرجه الترمذي في أبواب الإيمان، باب: ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه رقم: 2613. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي،مج61/10/5-62. وأبو داود في كتاب السنة، باب: الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، رقم: 4679. انظر: أبو داود: سنن أبي داود، 219/4-220. وابن ماجه في كتاب الفتن، باب: فتنة النساء، انظر: ابن ماجه: سنن ابن ماجه، رقم:4003 ، 1326/2-1327.

[3] دمادا أفندي: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر،188/2.

[4] الكاساني: بدائع الصنائع،6/7. وانظر أيضا ابن قدامة: المغني والشرح الكبير، 380/11.

جاء في مجمع الأنهر:« (و) شُرِط (للقصاصِ وبقيَّة الحُدُود) وكذا لإسلام كافرٍ ذَكَـــرٍ، وردَّةِ مُسلمٍ. (رجُلان) لقوله تعالى: ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِجَالِكُم**﴾[البقرة:282]. فلا تُقبَـــلُ شَهَادَةُ النِّساء، لقول الزُّهرِيِّ: مضت السُّنَّة من لَدُن رسُول اللهg والخليفتين مـــن بعـــده أن لا شهادةَ للنِّساء في الحُدودِ والقِصَاصِ ولِشُبهة البَدَلِيَّة[1]؛ لأنَّـــها قائِمة مقام شَهَادتهم، والحـــالُ أن الحُدُود وَالقصَاصَ تندريء بالشُّبُهات».[2]

واستدلوا على ذلك بالنص والقياس:

– فمن النص قوله g: ﴿**إنَّما النِّسَاءُ شقائِقُ الرِّجَالِ**﴾،[3]ووجه الاستدلال منه، أن الحديث عام في كل ما يخص الرجال والنساء، فلم يفرق بين القضاء وغيره من الوظائف.

والجواب عنهم: أن الحديث لا علاقة له بموضوع القضاء والوظائف العامة، وإنما هو متعلـــق بالاغتسال من الجنابة؛ فقد سُئل رسول اللهg عن الرجل يجد البلل ولا يـــذكر احتلاما؟ قـــال: يغتَسِلُ، قالت أم سلمة g: يا رسول الله، هل على المرأة ترى ذلك غُسلٌ؟ قـــال: ﴿**نعـــم، إن النِّسَاءَ شقائِقُ الرِّجَالِ**﴾.

– وقوله g: ﴿**والمرأة راعية في بيت زوجها**﴾؛ ووجه الدلالة أن النص قد جعل لها الولاية في بيت زوجها، خاصة في أمر من أهم الأمور؛ ألا وهو تربية الأبناء، والقيام على شـــؤون البيـــت بحسن الرعاية والتدبير. فهذا دليل على أنها أهل للولاية فيما عدا ذلك من الأمور.

يقول ابن عاشور: «وديـــن الإسلام حري بالعناية بإصلاح شأن المرأة، وكيـــف لا وهـــي نصف النوع الإنساني، والمربية الأولى، التي تفيـــض التربية السالكة إلى النفوس قبل غيرها، والتي تصادف عقولاً لم تمسها وسائل الشر، وقلوباً لم تنفذ إليها خراطيم الشيطان. فإذا كانـــت تلـــك التربية خيراً وصدقاً وصواباً وحقاً،كانت أول ما ينتقش في تلك الجواهر الكريمـــة، وأسبـــق مـــا

---

[1] دمادا أفندي قال: عن معنى البدلية؛ وفيه شبهة البَّدلية عن الشهادة: وفي قبول إثباتهما قيل فيه شُبهةُ التَّبديل، والتَّزوير وهمـــا يسقُطان بالشُّبُهات، كالحدود والقصاص. المصدر السابق، 211/2.

[2] دماد أفندي: المصدر نفسه، 187/2.

[3] أخرجه الترمذي في أبواب الطهارة، باب: ما جاء فيمن يستيقظ فيرى بللاً، ولا يذكر احتلاماً، رقم: 113. قال أبو عيسى: وإنما روى هذا الحديث عبد الله بن عمر عن عُبيد الله بن عمر: حديث عائشة g في الرجل يجد البلل ولا يذكر احتلاماً. وعبد الله بن عمر ضعفه يحيي بن سعيد من قبل حِفظه في الحديث. انظر: ابن العربي: عارضة الأحوذي، مج1/1/141-142. وأبو دود في كتاب الطهارة، باب: في الرجل يجد البَلَّةَ في منامه، رقم: 236، أبو داود: سنن أبي داود،102/1.

يمتزج بتلك الفطر السليمة، فهيأت لأمثالها من خواطر الخير منزلاً رحباً، و لم تغادر لأغيارها من الشرور كرامة ولا حباً. ودين الإسلام دين تشريع ونظام، فلذلك جاء بإصلاح حال المرأة، ورفع شأنها لتتهيأ الأمة الداخلة تحت حكم الإسلام، إلى الارتقاء وسيادة العالم».[1] ففي هذا السياق والمقام ينبغي أن تفهم قضية تولي المرأة للوظائف العامة.

– وأما من القياس: فقد قاسوا القضاء على الشهادة، فأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة وهذا أقوى دليل لديهم.[2]

القول الثالث:

ذهب آخرون إلى الإباحة المطلقة لإمارة المرأة وقضائها في جميع الأحكام، منهم: محمد بن جرير الطبري، فيما نُقل عنه، رغم أن هناك من لا يصحح نسبة ذلك إليه[3]، وابن حزم الظاهري[4]، وأبو الفتح بن طرار الشافعي[5]، وابن القاسم المالكي[6]، ورواية عن الإمام مالك[1].

---

[1] ابن عاشور: التحرير والتنوير،2/400-401.

[2] الكاساني: بدائع الصنائع،7/6.

[3] ابن العربي: أحكام القرآن،3/1457. قال ابن العربي: «ونقل عن محمد بن جرير الطبري إمام الدين أنه يجوز أن تكون المرأةُ قاضية؛ و لم يصح ذلك عنه؛ ولعله كما نقل عن أبي حنيفة أنها إنما تقضي فيما تشهد فيه، وليس بأن تكون قاضيةً على الإطلاق، إلا في الدماء والنكاح، وإنما ذلك كسبيل التحكيم أو الاستبانة في القضية الواحدة، وهذا الظن بأبي حنيفة وابن جرير».

[4] ابن حزم: المحلى، 9/429-430. المسألة: 1800. وقال ابن حجر في الفتح: «والمنع من أن تلي-المرأة- الإمارة والقضاء قول الجمهور، وأجازه الطبري وهي رواية عن مالك، وعن أبي حنيفة: تلي الحكم فيما تجوز فيه شهادة النساء». ابن حجر: فتح الباري، 7/735.

[5] ابن العربي: المصدر السابق، 3/1457. قال ابن العربي: «وقد تناظر في هذه المسألة، القاضي أبوبكر بن الطيب المالكي الأشعري مع أبي الفرج بن طرار شيخ الشافعية ببغداد، فقال أبو الفرج بن طرار: الدليل على أن المرأة يجوز أن تحكم؛ أن الغرض من الحكم تنفيذ القاضي له، وسماعُ البينة عليها، والفصل بين الخصوم فيها، وذلك يمكن من المرأة، كإمكانه من الرجل. فاعترض عليه القاضي أبوبكر، ونقض كلامه بالإمامة الكبرى».

[6] فقد روي عنه القول بجواز توليها القضاء، ثم اختلفوا في توجيه هذا الجواز، قال الحطاب في مواهب الجليل: «قال في التوضيح: وروى ابن أبي مريم عن ابن القاسم جواز ولاية المرأة. قال ابن عرفة: قال ابن زرقون: أظنه فيما تجوز فيه شهادتها. قال ابن عبد السلام: لا حاجة لهذا التأويل، لاحتمال أن يكون ابن القاسم قال كقول الحسن والطبري بإجازة ولايتها القضاء مطلقاً. قلت: الأظهر قول ابن زرقون لأن ابن عبد السلام قال: في الرد على من شذ من المتكلمين. وقال: والفسق لا ينافي القضاء، ما نصه: وهذا ضعيف جداً؛ لأن العدالة شرط في قبول الشهادة والقضاء أعظم حرمة منها. قلت: فجعل ما هو منافٍ للشهادة منافٍ للقضاء، فكما أن النكاح والطلاق والعتق والحدود لا تقبل فيها شهادتها فكذلك لا يصح قضاؤها». انظر: الحطاب: مواهب الجليل، 8/65-66. وانظر أيضا: الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 3/6. فقد نقل عدم الجواز في المذهب مطلقا.

يقول الإمام ابن حزم الظاهري في كتابه المحلى: «وجائز أن تليَ المرأة الحكمَ، وهو قول أبي حنيفة، وقد رويَ عن عمر بن الخطاب dأنه ولَّى الشفاء –امرأة من قومه– على السوق، فإن قيل: قد قال رسول الله 9﴿**لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة**﴾، قلنا: إنما قال ذلك رسول الله 9 في الأمر العام الذي هو الخلافة، برهان ذلك: في قوله 9: ﴿**المرأةُ راعيةٌ على مال زوجها وهي مَسْئُولةٌ عن رعيتها**﴾[2]، وقد أجاز المالكيون أن تكون وصيَةً ووَكيلةً[3]، ولم يأت نص من منعها أن تلي بعض الأمور».[4]

– قصة ملكة سبأ بلقيس وأنها أثبتت حكمتها في الولاية والملك الذي وصفه الهدهد بقوله: ﴿**إني وجدتُ امرأةً تَملِكُهُم وأُتِيت من كلِّ شيءٍ ولها عرشٌ عظيم**﴾ [النمل: 23]. وحين تلقت كتاب سليمان aتروَّت في الرد عليه، واستشارت رجال الدولة قائلة: ﴿**ما كنت قاطعةً أمراً حتى تشهدون**﴾ [النمل:32]. فسارعوا إلى مساندتها ودعمها في أي قرار تتخذه، فقالوا: ﴿**نحنُ أُولُوا قُوَّةٍ وأُولُوا بأسٍ شَديدٍ والأمرُ إليك فانظُري ماذا تأمُرين**﴾ [النمل:33].

ثم أثبتت خبرتها وحسن تجربتها بقولها: ﴿**إن المُلوك إذا دخلوا قريةً أفسَدُوها وجعلُوا أعزَّةَ أهلِها أذِلَّةً وكذلك يفعلون**﴾[النمل:34]. وقد صدقها القرآن في ذلك.

---

(1) انظر: ابن حجر: المصدر السابق،735/7. ولم أجده في كتب المالكية التي وقفت عليها.

(2) أخرجه البخاري بغير هذا اللفظ في كتاب النكاح، باب: المرأة راعية في بيت زوجها، رقم:5200. انظر: ابن حجر: فتح الباري، 210/9.

(3) وهذا ما فصله أحمد ميارة في شرح تحفة الحكام حيث قال: «**والمرأة الوَصِيُّ ليست تَعقِدُ...إلا بتقديم امرئ يُعتَمدُ**. إذا كانت المرأَةُ وصِيًّا أي على أُنثَى، فَلا يجوز لها أن تُبَاشِر عقد نكاحها؛ لأن من شرط الوليِّ الذُّكُورةَ. وإنما تُقَدِّمُ رجُلا يلي العقد على المحجورَة المذكورة، وذِكْرُ المَسألة: في سياق الوليِّ من جهة المرأة يدل على أن المراد هُنا بالوَصِيِّ على أُنثَى. وأما الوصِيُّ على ذكر فتعقِدُ لهُ، كما يأتي في قوله: **والعبدُ والمرأة حيثُ وُصِّيَا...وَعَقَدَا عَلَى صَبِيٍّ أُمضِيَا**. (ففي الْمُغَرِّب) قلت له: أيجُوزُ للمرأة أن تَعقِدَ النِّكاح على ابنتِها؟، فقال: قال: مالك لا تَعقِدُ المرأة النكاح على ابنتِهَا، ولا على أحد من النِّساء، إلا أن تكون وَصِيًّا، فيجُوزُ لها أن تستخلِف من يُزَوِّجُهَا، وإن استَخلَفَت أجنبيًّا جازَ، وإن كان أولياء الابنة حضُورًا.(قال ابن يونس) ولما كانت المرأة لا تعقِدُ على نفسها، كان عقدُها على امرَأَةٍ غَيرِهَا أحرى أن لا يجُوزُ. فقد قال رسول اللهg: ﴿**لا تُنكِحُ المرأةُ المَرأَةَ ولا المَرأَةُ نفسَهَا**﴾، أخرجه ابن ماجه في كتاب النكاح، بلفظ: ﴿ **لا تُزَوِّجُ المرأةُ**﴾، باب: لا نكاح إلا بوليّ، رقم:1882. انظر: ابن ماجه: سنن ابن ماجه،606/1. ويلحَقُ بالمرأة الوصِيُّ المرأة المالكة تريدُ تزويج أمتِهَا والكافِلَةُ في مَكفُولَتِهَا والمُعتِقَةُ بِكَسْرِ التَّاءِ في مُعتَقَتِهَا، وقال مالك: الأولى للمرأة الوصية أن تولي أجنبياً على العقد فيجوز وإن كره الأولياء». انظر: أحمد ميارة الفاسي: الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام،163/1-164.

(4) ابن حزم: المحلى، 429/9-430. المسألة: 1800.

و لم تغتر المرأة الواعية بقوتها ولا بطاعة قومها لها، بل قالت: نختبر سليمان لنتعرف عليه أهو جبار من طلاب السطو والثروة أم هو نبي صالح صاحب إيمان ودعوة؟ فقالت: إني مرسلة إليهم بهدية ﴿**وإني مُرسِلةٌ إليهم بهَدِيةٍ فنَاظِرةٌ بما يرجعُ المُرسلُون**﴾[النمل:35]. ولما التقت بسليمان a بقيت على ذكائها واستنارة حكمها تدرس أحواله وما يريد وما يفعل، فاستبان لها أنه نبي صالح.[1]

ثم يسأل الشيخ محمد الغزالي قائلا: «هل خاب قوم ولوا أمرهم امرأة من هذا الصنف النفيس؟ إن هذه المرأة أشرف من الرجل الذي دعته ثمود لقتل الناقة ومراغمة نبيهم صالح a ﴿**فنادَوا صَاحِبَهُم فتعَاطى فعقَرَ فكيفَ كان عذَابِي ونُذُرِ**﴾[القمر:29-30]».[2]

– وبقول الله تعالى: ﴿**إنَّ اللَّهَ يَأمُرُكُم أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهلِهَا وَإِذَا حَكَمتُم بَينَ النَّاسِ أَن تَحكُمُوا بِالعَدل**﴾[النساء:58]. «وهذا مُتوَجِّهٌ بِعُمُومِه إلى الرجل والمرأة والحرِّ والعَبدِ، والدِّينُ كلُّه واحد، إلا حيث جاء النَّص بالفرق بين المرأة والرَّجلِ، وبين الحرِّ والعبد فَيُستَثْنَى حِينئذٍ من عُمومِ إجمال الدِّين».[3]

– استشارة النبي ﷺ لأم سلمة g في عمرة الحديبية، عندما رفض أصحابه التحلل، فأشارت عليه أن يفعل التحلل أمامهم و يذبح الهدي، لأن العمل يؤثر في الأتباع أكثر من القول، و لم يجد النبي ﷺ غضاضة في أن يتبع ما أشارت به غير متردد، لأن الحق أحق أن يتبع، ولنتعلم أن هدي النبي ﷺ أن يتبع الحق حيثما كان وممن يكون، ولنجعل للمرأة الكريمة الطاهرة العاقلة مكانتها وحق التقدير والاعتبار[4]، ففعل ﷺ واستجاب الصحابة له وبادروا إلى فعل ما أمرهم به.[5]

وهذا ما ذكره البخاري في الصحيح عن عروة بن الزبير والمِسْوَرِ بنِ مَخْرَمَةَ ومروانَ، يصدِّقُ كُلُّ واحدٍ منهما حديث صاحبه، ومما جاء فيه: «فَلَما فرغ من قضيَّةِ الكِتَاب قال رَسُولُ الله ﷺ لأصحابِهِ ﴿**قُومُوا فَانْحَرُوا ثُمَّ احلِقُوا**﴾، قَالَ: –الراوي– فَوَ اللهِ مَا قَامَ مِنهُم رَجُلٌ حَتَّى قَالَ ذَلِكَ ثَلاثَ مَرَّاتٍ فَلَمَّا لَمْ يَقُم مِنهُم. أَحَدٌ دَخَلَ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ g فَذَكَرَ لَهَا ما لَقِي مِن النَّاس

---

(1) محمد الغزالي: السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1996، ص51-52.

(2) محمد الغزالي: المرجع نفسه، ص51-52.

(3) ابن حزم: المحلى، 430/9. المسألة:1801.

(4) أبو زهرة: خاتم النبيين ﷺ، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1021/2.

(5) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 409/5.

الفصل الثالث: ـــــــ

الفصل الثالث: ـــــــ

الخـــــــــاتمـــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخـــــــــاتمة

وبعد هذه الرحلة الطويلة والممتعة مع مباحث وفصول هذه الرسالة ومسائلها المتعددة، فـــإني أختم ذلك بذكر أهم النتائج التي تجلت لي أثناء هذه الدراسة، ويمكن تقسيمها إلى قسمين: نتائج عامة لا تختص بمسألة معينة ولا بجزئية من الجزئيات، وأخرى خاصة تهتم بآحاد المسائل الجزئيـــة التفصيلية، وذلك على النحو الآتي:

النتائج العامة الكلية وهي:

1- **مفهوم التعليل عند العلماء**: للتعليل مفهوما عاما؛ يشمل معنى الحِكم والمصالح والغايات من تشريع الأحكام، وهذا النوع يُعد فرع اتصاف الله تعالى بالحكمة واللطف والتنـــزه عن العبث، وهذا لا يختلف فيه العقلاء. ومعنى العلة هنا لا يقتصر على المفهوم الأصولي الخاص، بل يتعدى ذلك إلى غايات التشريع العامة، ومقاصده الكلية، والثمرة المرجوة من كل حكم شرعي. وله مفهوم خاص عند الأصوليين، وهو التعليل الأصولي في باب القياس، وهذا النوع محل اتفاق بين القائلين بالقياس، وفيه يظهر التفاوت بين العلماء في تعقل نصوص الشريعة، خاصة بالنسبة للقواعد المتعلقة بسبب أصل القياس أو المتعلقة بعلة القياس وما تفرع عنهما.

2- **أهمية القول بالتعليل بمفهومه العام والخاص**: إن الرأي الذي قال بالتعليل فتح الباب واسعا وترك الأفق عاليا، في إدراك أهداف الشريعة من البشر على كافة المستويات، الاجتماعية والسياسية، والاقتصادية، وفي استثمار الحكم الشرعي، واستمراره في تحقيق مصالح العباد، وفق ما أراده الشارع الحكيم لهم، عندما تتوسع أمور عيشهم وتكثر مسائلهم، مما لم تحط به نصوص الشريعة المباشرة. ولذلك كان التعليل بالحكمة حجة عند الأصوليين؛ باعتبارها أساس التشريع وأساس المناسبة في التعليل.

3- **التناسق الكامل والانسجام التام بين أصالة التشريع الإسلامي وعقل المجتهد**: وذلك من خلال البعد الأصولي والفقهي لمسألة التعليل، والتي تدل دلالة واضحة على دقة التشريع الإسلامي، وعلى أصالة العقل المسلم الذي شرفه الله بالاستنباط والاستدلال، واستثمار مداركه التي فطره الله عليها داخل هذا النسق البديع، ويتجلى هذا التناسق في أمرين هما:

أ- **استقامة الفهم أساس البحث في مقاصد الشريعة**: إن البحث في المقاصد من أشرف العلوم وأدقها وأعظمها فائدة، ولهذا أهتم بها أفاضل العلماء والراسخون منهم، حتى عدّ البحث فيها طور من أطوار التفكير العلمي، ومستوى من المستويات العليا في القياس.

ب- **القول بالتعليل يعصم العقل من الانحراف والزيغ**: إن القول بالتعليل ليس فيه تعدٍ على النصوص أو تنكب على الصراط السوي -كما يقول نفاة التعليل-، بل هو يمنع تجاوز البشر لحكم الله تعالى فيهم، أو أن تكون أحكامهم مبنية على الهوى والتشهي، فلابد أن تكون الأحكام المستنبطة إذن وفق ضوابط وأصول يشهد لها الشارع الحكيم، ومن ثمة فهي تحقق المصلحة التي يعلمها الله، وتحقق العبودية الكاملة لله في إتباع شرعه.

4- **العلاقة المتينة بين علم القواعد والتعليل**: لقد ظهر علم القواعد الأصولية والفقهية أو ما يسمى بالأشباه والنظائر، كنتيجة ملازمة للاقتناع بفكرة التعليل، حيث رُدت كل مجموعة من المسائل الفقهية الجزئية إلى قاعدة واحدة، ولا يمكن اجتماع مثل هذه المسائل لو لم تكن مشتركة بعللها، وغاياتها.

5- **التأصيل للقياس الشرعي**: إن القياس أول ثمرة من ثمرات القول بالتعليل؛ لأن نصوص الشارع في ربط الأحكام بعلل هي أوصاف في الأفعال المحكوم عليها، تعتبر إيذانا في القول بالقياس. فكل من قال بالتعليل فقد قال بالقياس، بل حتى من عرَّف العلة بمعنى الأمارة فقد أقر بالقياس، ولم يخالف في إنكار ذلك من علماء الأمة إلا الظاهرية؛ حيث ضيقوا نطاقه جداً، وحصروا القول به في العلة المنصوصة، وخلافهم يكاد ينحصر في الألفاظ والمباني لا في الأشكال والمعاني.

6- **التفريق بين التعليل الأصولي والتعليل الكلامي**: فالتعليل الأصولي متعلق باستنباط الأحكام الشرعية التي لا تخلو من حِكم ومقاصد؛ والعلة في هذا الباب أمارة على الأحكام وعلامة عليها، وليست على جهة الإيجاب للأحكام؛ كإيجاب العلل العقلية لأحكامها. وأما التعليل الكلامي في باب العقائد، فهو متعلق بجانب من جوانب العقيدة وهو فعل الله تعالى؛ فالعلماء في هذه الناحية يبتعدون عن كل ما يوهم النقص في حقه تعالى، ولذلك فهم يتحرجون في تسمية الغرض والعلة الغائية؛ لأن العلل في مباحث علم الكلام إذا أطلقت يتبادر منها العلل الحقيقة التي هي بمعنى الأغراض العائدة إلى الله تعالى.

النتائج الخاصة: وهي النتائج التفصيلية الجزئية الخاصة بآحاد المسائل الفرعية وهي كالآتي:

1- **رأي الأشاعرة في التعليل**: رأي الأشاعرة في التعليل مبني على معنى العلة في علم الكلام؛ والتي هي بمعنى الباعث والداعي لخلق الخلق، فقد قالت المعتزلة: أنه خلق الخلق لعلة، فرد عليهم الأشاعرة، بأنه لم يخلقهم لغرض وعلة، ولمحرك اقتضى إيجاد العالم، دون نفي للحكمة البالغة والرحمة الواسعة بالعباد.

2- **رأي الحنابلة في التعليل**: رأي أكابر وأفاضل الحنابلة؛ كأبي يعلى في المعتمد في أصول الدين، وابن الزاغوني في الإيضاح، وأبو الخطاب، والزعفراني والحلواني، موافق لرأي الأشاعرة في مسألة التعليل، ومضاد لرأي المعتزلة في القول بالوجوب على الله تعالى. وقد مرت معنا عباراتهم الصريحة الواضحة في ذلك.

وأما رأي شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم؛ فهو مبني على معنى التعليل، وهو الذي قال عنه القرطبي: لا خلاف فيه بين العقلاء، فإن شرائع الأنبياء؛ قُصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية، بل هو محل إجماع بين العلماء. وقد حاول ابن القيم جهده الرد على منكري التعليل بمعنى نفي الحكمة والغاية المصلحية من الأحكام، فلم يأت بجديد يذكر في الباب، وقد سبقه إلى بيان ذلك العلماء الراسخون؛ كالجويني في الغياثي، والغزالي في الحكمة في مخلوقات الله عزَّ وجلّ.

3- **رأي الظاهرية في التعليل**: وهو قريب إلى حد ما من رأي الجمهور في بعض الوجوه والصور، لولا أن ابن حزم عقد فصلا كاملا لإنكار التعليل واعتبار المعاني. وبالرغم من ذلك فإن الفقه الظاهري مبني على التعليل في الكثير من القضايا الفقهية، منها جواز تولي المرأة الوظائف العامة.

4- **رأي المالكية في التعليل**: امتاز الفقه المالكي بمراعاة المصالح، والاسترسال في العمل بها، حتى أصبح النظر المصلحي المقاصدي أحد الاعتبارات المرجحة في المذهب، كما نبه إلى ذلك القاضي عياض في ترتيب المدارك.

5- **اتفاق المذاهب على القول بالتعليل**: اتفقت المذاهب الفقهية بصفة عامة؛ الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي والإباضي وحتى الظاهري، على القول بتعليل الأحكام، واعتباره في الناحية

التعبدية والعادية، إلا أن منهم من توسع في النظر إلى المعاني المصلحية، والمقاصد المتوخاة من الحكم الشرعي، ومنهم من ضيق المجال جداً. بينما توسع أخرون في الأحكام المعقولة المعنى، واقتصر على محض المنصوص أو ما مثله في باب العبادات.

6- **تفسير معنى الواجب على الله تعالى**: حاول العلماء تفسير الواجب عند المعتزلة، فقالوا: الواجب بمعنى الالتزام وليس الإلزام، فالقول بالوجوب على الله ليس كما يفهم البعض، بل هو وجوب جُودٍ وكَرمٍ، وليس وجوب حَتْمٍ وإِلْزَامٍ.

فجميع أحكامه وأفعاله عندهم لغرض ومصلحة عائدة على خلقه، فلو لم تكن معللة بالأغراض والمصالح لكان صدورها من باب العبث والله، منـــزه عن ذلك. فكان من مقتضى العدل والرحمة والجود والكرم، أنه التزم اتجاه خلقه بالحكمة والغرض. وأقول: أن هذا الالتزام أيضا يوحي بمعنى الواجب عندهم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الفـــــهـــــارس:

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية والآثار
- فهرس الأعلام
- فهرس الفرق والطوائف والملل
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فـــــهـــرس الآيـــــات القرآنـــــية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

فـــــهـــرس الأحـــاديث النبـــوية والآثـــار

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

فـــــهـــــرس الأعـــــــــلام

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

فـــــهـــرس الفرق والطوائف والملل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

فـــــهـــرس الموضـــــوعـــــات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الفهارس ـــــــ

الملـــــــخصات

- ملخص باللغة العربية
- ملخص باللغة الفرنسية
- ملخص باللغة الإنجليزية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

وبعد:

فهذا البحث والذي هو بعنوان " **أثر الاختلاف في التعليل في الفقه الإسلامي**" مقدم لنيل درجة الـــدكتوراه، في الفقه وأصوله، وموضوعه: هو بيان قضية التعليل و البحث عن معاني الأحكام الشرعية، التي أصبحت تحتل مركـــز الصدارة على صعيد التشريع الإسلامي، لما تثيره من إشكالات حول المنهج المتبع في فهم النص و تفســـيره، و مـــا يترتب على ذلك من الاختلاف بين الفقهاء في الاجتهاد و الاستنباط، ثم ما أنبنى عليها من جدل علمي تجلت فيـــه مدارك الأئمة، و قدرتهم على النفاذ إلى أعماق الشريعة و روحها، أو الوقوف عند حدود نصوصها مـــع التســـليم بظاهرها.

فهذه المسألة (التعليل) وما يتعلق بها من أبحاث، الهدف منها هو إبراز دور العقل في النظر، والبحث عن المعاني و الحِكم التي جاءت بها النصوص، و محاولة عرض الفقه الإسلامي بعيداً عن السطحية والبساطة الفكرية، كما يتصور بعض المثقفين، وإبراز القواعد الأصيلة في بناء الفروع الفقهية، ثم محاولة الحد من الطعون في تراثنا الفقهـــي، ببيـــان مكانة البحث عن العلل والحِكم في أحكام هذه الشريعة.

وقد اتبعت خطة تقضي بتقسيم هذه الرسالة إلى ثلاثة فصول وخاتمة، أثبتت فيها نتائج هذا البحث، وسأذكر محتوى هذه الفصول بإيجاز حتى يكون القارئ على علم مسبق بأهم القضايا التي درست في هذا البحث قبل الشـــروع في قراءته:

الفصل التمهيدي: وهو بعنوان حقيقة الاختلاف و التعليل، وقسمته إلى مبحثين: الأول منهما خصصـــته لبيـــان حقيقة الاختلاف و أهم أقسامه وأسبابه. وأما الثاني منهما: فتناولت فيه حقيق التعليل والعلة عند العلماء.

أما الفصل الأول من هذا البحث فكان تحت عنوان: مذاهب العلماء في التعليل، وهو يهدف إلى بيان آراء العلمـــاء في مسألة التعليل إن على مستوى علم الكلام، أو على مستوى الفقه وأصوله، وأثر ذلك على السياسة والاجتمـــاع والواقع. ولذلك قسمته إلى مبحثين الأول منهما: خصصته للمتكلمين، وهو مذاهب المتكلمون في التعليل. والثاني: وهو مذاهب الأصوليين والفقهاء في التعليل.

والفصل الثاني: تناولت فيه البعد الأصولي لمسألة التعليل، وقد تجلى ذلك في المسائل الآتية:

المبحث الأول: تأثير تعليل النص على دلالته.

المبحث الثاني: الوصف الشبهي و التعليل به.

المبحث الثالث: التعليل و القواعد الأصولية.

وفي الأخير الفصل الثالث: الآثار الفقهية المترتبة على اعتبار التعليل، وتتبعت هذه الآثار في باب العبادات وفي باب المعاملات فكان المبحث الأول خاصا بأثر اعتبار التعليل في العبادات، والمبحث الثاني: أثر اعتبار التعليل في المعاملات.

وفي الخاتمة: ذكرت أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث.

– كمفهوم التعليل عند العلماء: فللتعليل مفهوما عاما يشمل معنى الحِكم والمصالح والغايات من تشريع الأحكام، له مفهوما خاصا عند الأصوليين، وهو التعليل الأصولي في باب القياس.

– وأهمية القول بالتعليل بمفهومه العام والخاص: فالرأي الذي قال بالتعليل فتح الباب واسعا وترك الأفق عاليا، في إدراك أهداف الشريعة من البشر على كافة المستويات، الاجتماعية والسياسية، والاقتصادية، وفي استثمار الحكم الشرعي، واستمراره في تحقيق مصالح العباد، وفق ما أراده الشارع الحكيم لهم، عندما تتوسع أمور عيشهم وتكثر مسائهم مما لم تحط به نصوص الشريعة المباشرة.

– القول بالتعليل يعصم العقل المسلم من الانحراف والزيغ: فالقول بالتعليل ليس فيه تعد على النصوص أو تنكب على الصراط السوي –كما يقول نفاة التعليل– بل هو يمنع تجاوز البشر لحكم الله تعالى فيهم، أو أن تكون أحكامهم مبنية على الهوى والتشهي، فلا بد أن تكون الأحكام المستنبطة إذن وفق ضوابط وأصول يشهد لها الشارع الحكيم، ومن ثمة فهي تحقق المصلحة التي يعلمها الله، وتحقق العبودية الكاملة لله في إتباع شرعه، ولهذا قال: العلماء بأن الحكم المعقول المعنى أكثر أجراً من الحكم التعبدي، لأنه يؤدي إلى استغلال الطاقات الأصيلة للعقل.وفي الأخير أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا العمل ويجعه خالصا لوجهه إنه ولي ذلك والقادر عليه.

Louanges à Allah Le Tout Puissant et Salut et Bénédiction sur Son Prophète Mohammed.

La présente recherche dont le titre est: « la divergence en argumentation et son effet en Jurisprudence (Fiqh) islamique », préparée pour l'obtention du Doctorat en Fondements du Fiqh (Fiqh wa oussoulouh), a pour thème de : chercher à démontrer l'importance de l'argumentation et dégager la ou les significations que recèlent les jugements de la Charia, qui à conduit à ce que ces mêmes jugements occupent une place prépondérante au sein de la législation islamique. Car, elles évoquent des problématiques ayant trait à la méthodologie poursuivie pour comprendre le texte sacré et l'appréhender; et par la suite faire son exégèse. La divergence des avis des jurisconsultes (Fouqaha) concerne la production du jugement interprétatif (Ijtihed) et l'usage des méthodes déductives qui sont les outils dont ils ont fait usage. Cet état des choses, a engendré une dialectique qui a mis en exergue les aptitudes et facultés de ces jurisconsultes à pouvoir, d'un côté, pénétrer au cœur de la Charia pour essayer d'atteindre son âme, ou de l'autre, interpréter les textes sacrées dans leurs aspects apparaissant.

L'argumentation de par la place qu'elle a occupée, fait apparaitre le rôle dévolu à la raison lors de l'interprétation des textes Coraniques au biais de l'observation et de la recherche dans le but de dévoiler les Intentions Divines. Egalement, le but voulu est, d'essayer de présenter le Fiqh islamique sous un aspect qui s'éloigne du superficiel comme disent certains penseurs, et mettre en évidence les règles originales dans l'architecture des branches du Fiqh, afin d'essayer de réfuter les critiques et reproches envers le Fiqh et son patrimoine, pour dégager l'importance de la recherche argumentaire et les considérations qui en découlent dans les jugements de la Charia.

Dans le but de démontrer l'importance grandissante de la recherche argumentative et sa portée au sein des jugements de la Charia, j'ai établi ce présent exposé en (03) trois chapitres, ainsi qu'un résumé comportant les conclusions de cette recherche.
Dans ce qui va suivre, je citerai, succinctement, le contenu de ces chapitres pour que le lecteur en soit informé.

Le préambule intitulé la divergence en argumentation, divisé en deux sous-chapitres, le premier concernant la divergence, ses parties et ses causes. Le second au sujet de l'argumentation et l'argument qui sont contenus dans les écrits des jurisconsultes (Fouqaha).

Le premier chapitre intitulé : les doctrines d'argumentation des jurisconsultes, qui traite des avis des jurisconsultes en matière d'argumentation, concernant, d'une part, la théologie scolastique en Islam (علم الكلام في الإسلام), de l'autre, tout ce qui a trait aux Fondements du Fiqh ou jurisprudence.

Le premier de ces deux sous-chapitres cite les théologiens scolastiques en Islam (المتكلمون) et leurs tendances.

Quant au second, il relate les tendances des savants en Fondements du Fiqh et des jurisconsultes.

En atteignant le second chapitre, celui-ci traite de la portée des méthodes argumentatives influencées par les Fondements du Fiqh, divisé en trois sous-chapitres :

Le premier s'intéresse à l'effet argumentatif ressenti sur le texte sacré et sa portée significative.

Le second sous-chapitre évoque la description par ressemblance et son usage argumentatif.

Le troisième sous-chapitre révèle le lien existant entre l'argumentation et les règles des Fondements du Fiqh.

Enfin, le troisième et dernier chapitre traite des conséquences jurisprudentielles quant à l 'usage argumentatif, dans les pratiques cultuelles (العبادات) et dans les pratiques de conduite (المعاملات).
Le premier sous-chapitre englobant les conséquences de l'argumentation dans les pratiques cultuelles (العبادات), le second sous-chapitre traite des conséquences de l'argumentation dans les pratiques de conduite (المعاملات).

En résumé, je suis parvenu à dégager les conclusions suivantes:
La notion d'argumentation chez les savants musulmans: le recours à l'argumentation revêt une signification générale, d 'une part, englobant les considérations, intérêts et objectifs des jugements de celle-ci au sein de la législation; et d'autre part, une signification spécifique, aux yeux des savants des Fondements du Fiqh, reposant sur les Fondements du Fiqh, et s'insérant dans le syllogisme.
L 'importance de l'usage de l'argumentation dans ses deux sens général et spécifique: pour ceux qui ont opté pour son usage, ils visent à laisser la porte grande ouverte à toutes tentatives visant l 'assimilation des buts de la législation islamique par les humains à tous les niveaux : social, politique, et économique; en exploitant à bon escient, le jugement de la Charia pour qu'il puisse réaliser les objectifs bénéfiques pour les fidèles (serviteurs de Dieu) conformément à la Volonté Divine, prenant en compte les changements qui s 'opèrent, impérativement et continuellement, dans leur vie.

Par ailleurs, opter pour l'argumentaire permet de sauvegarder le raisonnement du musulman de toute déviance et de tout écart de conduite. L'argumentation ne porte aucun préjudice aux textes sacrés et n 'est nullement une déviation du droit chemin, comme disent ceux qui rejettent l'usage de l'argumentaire; car, il permet aux humains de ne pas surpasser Le Jugement Divin ou de L'interpréter à leur gré. Ceci, doit être exécuté dans un cadre régi par des règles et fondements divinement inspirés réalisant ainsi la Volonté Divine qui Veut que la Charia soit la seule référence et l'unique appui sur lequel doit se fonder toute la vie humaine, ici bas. C'est dans le même contexte que certains savants avancent que le jugement raisonné vaut plus que le jugement cultuel, puisqu 'il permet d'exploiter les aptitudes de la raison.

Enfin, j'invoque Allah Le Tout Puissant pour que ce travail soit bénéfique et qu'il soit destiné à Lui Seul en toute loyauté et sincérité. Puisse Allah l'Omniscient et l'Omnipotent exaucer mon invocation.

Praise be to Allah the Almighty and salvation and mercy upon His prophet Mohammed,

This research with the title: the difference in argument and its effect in jurisprudence (fiqh), Islamic) prepared by obtaining a Ph.D. in foundations of fiqh (fiqh wa oussoulouh) has the theme: trying to demonstrate the importance of argument and identify the meaning or meanings that lie behind the rulings of sharia that led to these same judgments occupy a prominent place in Islamic law. because they evoke issues relating to the methodology pursued to understand the sacred text and understand, and thereafter make its exegesis (explanation). the divergent opinions of Jurists (fuqaha) the production of interpretive ruling (ijtihed) and use deductive methods which are the tools they used. This state of things, has created a dialectic which highlighted the skills and abilities of the lawyers in power, one side into the heart of Sharia law to try to reach his soul either interpret the sacred texts appearing in the aspects.

The argument by the place it has occupied; brings up the role of reason in the interpretation of the Koranic texts through observation and research in order to reveal God's purpose, too, the desired goal is to try to present the Islamic fiqh under an aspect that moves away from the superficial thinkers as some say, and highlight the original rules in the architecture of the ramifications of fiqh, in an attempt to refute criticism and reproach to the fiqh and its assets to clear the importance of research arguments and considerations resulting in judgments of the Shariah.

In order to demonstrate the growing importance of research and argumentation within the scope of sharia judgments that I have prepared this statement into three chapters and a summary containing the findings of this research.

In what follows, I will mention, briefly, the contents of these chapters the reader is informed

The preamble called the divergence argument divided into two sub-chapters on the first divergence, its parts and its causes, the second about the argument and the argument that are contained in the writings of jurists (fuqaha)

The first chapter: the doctrines of lawyers'arguments, which deals with the opinions of jurists in the field of argumentation on the one hand, scholastic theology in Islam and the other, everything that relates to the foundations of fiqh or jurisprudence.

The first of these two sub-chapters cites the scholastic theologians in Islam and their trends.

When the second, he relates the trends in foundation of fiqh scholars and jurists.

Upon reaching the second chapter, it addresses the scope of argumentation methods influenced by the foundations of fiqh, divided into three chapters:

The first focuses on the argumentative effect felt on the sacred text and its increased significantly.

The second sub-chapter discusses the description by similarity and its use argumentative

The third sub-chapter is the relationship between argumentation and the rules of the foundations of fiqh

The third and final chapter deals with the consequences for the judicial use argumentative, in cultural practices and driving practices.

The first sub-chapter covering the consequences of the argument in the cultural practices

the second sub-chapter deals with the consequences of the argument in driving practices. In short, I managed to draw the following conclusions:

The notion of argument among Muslim scholars: the use of argument is of general significance, first, encompassing considerations, interests and goals of judgments it within the law, and secondly specific meaning in the eyes of the scholars of the foundations of fiqh, which is based on the foundations of fiqh, which fits into the chapter of the syllogistic..

The importance of the use of argumentation in both general and specific sense: for those who opted for its use, they aim to leave the door wide open to all attempts to assimilate the aims of the legislation, the trial in humans at all levels: social, political, and economic operator wisely, the decision of the sharia so that he can achieve the benefits to the faithful (servants of god) in accordance with the divine, taking into account the changes taking place, absolutely and continuously in their lives.

Also, opt for the argument saves the reasoning of Muslim deviance of any and all wrongdoing. argument does no harm to the sacred texts and is not a deviation from the straight path, as said by those who reject the use of the argument, because, it allows humans to not surpass the ruling or the divine interpret as they please, this must be done within a framework governed by the rules of foundations divinely inspired and realizing the divine will is that Sharia is the only reference and the only support which must be based on any human life. Down here and the hereafter. In the same context that some scholars argue that the reasoned judgments worth more than the ruling cultural as it allows to exploit the abilities of reason.

Finally, I invoke Almighty Allah that this work is beneficial and whether for itself in all loyalty and sincerity. May Allah the almighty omniscient and hear my prayer.

This document was created with Win2PDF available at http://www.daneprairie.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.