



جامعة غرداية

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الإنسانية

شعبة العلوم الإسلامية

التَّعْلِيلُ بِالْحِكْمَةِ وَ أَمْرُهُ فِي الاجْتِهَادِ الْفِقْهِيِّ

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في العلوم الإسلامية

تخصص: الفقه وأصوله

إشراف:

الدكتور عمر مونه

إعداد الطالبة :

حنان بهاز

الموسم الجامعي: 1434_1435 هـ / 2013_2014 م.



جامعة غرداية

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الإنسانية

شعبة العلوم الإسلامية

التَّعْلِيلُ بِالْحِكْمَةِ وَ أَثْرُهُ فِي الاجْتِهَادِ الْفِقْهِيِّ

مذكرة مقدمة ليل شهادة الماستر في العلوم الإسلامية

تخصص: الفقه وأصوله

إشراف:

الدكتور عمر مونه

إعداد الطالبة:

حنان بهاز

الموسم الجامعي: 1434_1435 هـ / 2013_2014 م.



إلهاء

إلى المؤثرين على أرواحهم...

إلى الملتحقين أرقاً وتنام عيوني...

إلى منبع السكينة والوفاء...

إلى قناديل الضياء التي تنير دربي:

أبي وأمي.

إلى القلوب الدافئة التي تحيطني:

إخوتي وأنتاي.

إلى زوجات إخوتي وأولادهم.

إلى قريباتي جميعاً... صديقاتي جميعاً... بناتي جميعاً.

إلى الفلاحين معولهم التفاؤل والأمل...

والصدق... والوفاء.

إلى الأرواح التي هزهزت الأمل...

التحدّي... والإرادة... والعزم.

..إلهي هذا العمل.

كلمة شكر وتقدير وثناء.

الحمد لله المُجزل العَطَايَا، المُسبِّح النَّعم على عباده، أشكره سبحانه أولاً
وآخرًا، شكرا يليق بجلاله وعظيم سلطانه، على ما مدّني به من وسائل لطلب
العلم التي لولاها لما جرى لي قلمٌ، وأصلّي وأسلم على مُعلم الأمة
ومُبلغها محمد بن عبد الله ﷺ وعلى آله وصحبه، وبعد:
فقد منّ الله سبحانه وتعالى علي بإتمام هذا البحث، إلا أنه ما كان ليرى
النور لولا وجود أهل الفضل والعلم، أستاذي المشرف:

الدكتور ممر مونه على ما صبر معنا خلال إنجازهِ.
وكذلك كل أساتذتي الذين وقفوا معي، ونخص بالتقدير والشكر:

الأستاذ حدبون محمد قاسم.

الأستاذ مصطفى وينتن.

الاستاذ حمادي عبد الحاكم.

الأستاذ أولاد سعيد أحمد.

الأستاذ مصطفى باجو.

الأستاذ لخضر بن قومار.

الأستاذ محمد العربي الشايش .

الأستاذ عبد القادر جعفر.

وكلّ من ساهم من قريب أو بعيد في إنجاز هذا العمل .

فهرس الموضوعات.

أ	إهداء.....
ب	كلمة شكر وتقدير ودعاء.....
ت	فهرس الموضوعات.....
س	الملخص باللغة العربية.....
ض	مقدمة.....
1	الفصل الأول: التأصيل النظري لمسألة التعليل بالحكمة.....
2	مبحث تمهيدي: التأصيل للمفاهيم.....
2	المطلب الأول: التعليل والعلة والحكمة في الأصل اللغوي.....
2	الفرع الأول: العلة والتعليل لغة.....
5	الفرع الثاني: الحكمة لغة.....
8	المطلب الثاني: التعليل والعلة والحكمة في الاصطلاح.....
8	الفرع الأول: التعليل اصطلاحاً.....
8	المستوى الأول: التعليل بالنظر إلى العلم الذي يتناوله.....
8	أولاً: التعليل عند الفلاسفة.....
8	ثانياً: التعليل عند المتكلمين.....
8	ثالثاً: التعليل عند أهل أصول الفقه.....

- 9 المستوى الثاني: التعليل بالنظر إلى مبحثه أو وضعه أو زاوية النظر التي تناوله.
- 10..... أولاً: التعليل باعتبار الحاجة إليه
- 11..... ثانياً: التعليل باعتبار إثبات وجوده.
- 12..... الفرع الثاني: العلة اصطلاحاً.
- 12..... أولاً: العلة في التصور الأصولي.
- 17..... ثانياً: تحرير محل النزاع في تعريف العلة عند الأصوليين.
- 21..... الفرع الثالث: الحكمة اصطلاحاً.
- 24..... المبحث الأول: المذاهب الكلامية في مسألة التعليل بالحكمة.
- 25..... المطلب الأول: الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة.
- 26..... الفرع الأول: مذهب المعتزلة في تعليل أفعال الله تعالى بالحكمة.
- 27..... الفرع الثاني: مذهب الأشاعرة في تعليل أفعال الله تعالى بالحكمة.
- 32..... المطلب الثاني: تحرير محل النزاع في مسألة تعليل الأحكام بالحكمة.
- 41..... المبحث الثاني: التأصيل الأصولي لمسألة التعليل بالحكمة.
- 41..... المطلب الأول: المذاهب المذكورة في التعليل بالحكمة وأدلتها.
- 41..... الفرع الأول: المذاهب المنسوبة للأصوليين في التعليل بالحكمة.
- 43..... الفرع الثاني: أدلة المذاهب في التعليل بالحكمة.
- 51..... المطلب الثاني: حقيقة استعمالات الأصوليين لمصطلح الحكمة.
- 51..... الفرع الأول: مفهوم مصطلح الحكمة عند الأصوليين حسب ما نقله الزركشي.

- 53..... الفرع الثاني: مظانّ الكلام عن الحكمة والتعليل بها في مؤلفات الأصول.
- 56..... الفرع الثالث: حقيقة الحكمة التي دار الخلاف في التعليل بها.
- 60..... الفرع الرابع: معايير التمييز بين أنواع الحكمة عند الأصوليين.
- 62..... المعيار الأول: التعريفات المذكورة في حكاية مذاهب المسألة.
- 67..... المعيار الثاني: الأمثلة المذكورة في مسألة التعليل بالحكمة.
- 67..... أولاً: أمثلة من نُسب إليه جواز التعليل بالحكمة مطلقاً.
- 68..... ثانياً: أمثلة من نسب إليه منع التعليل بالحكمة مطلقاً.
- 69..... ثالثاً: أمثلة مذهب المفصّلين.
- 70..... الفرع الخامس: مرجعية نقل الخلاف في مسألة التعليل بالحكمة.
- 74..... المبحث الثالث: نماذجٌ للآراء في مسألة التعليل بالحكمة قبل الرازيّ.
- 74..... المطلب الأول: نموذج الإمام الغزاليّ في التعليل بالحكمة.
- 74..... الفرع الأول: منشأ مسألة التعليل بالحكمة عند الغزاليّ.
- 77..... الفرع الثاني: العلاقة بين التعليل بالمناسب والتعليل بالحكمة عند الغزاليّ.
- 80..... الفرع الثالث: مُسوِّغات التعليل بالحكمة عند الغزاليّ.
- 81..... الفرع الرابع: العلاقة بين الحكمة والحكمة عند الغزاليّ.
- 84..... الفرع الخامس: هل يُعلّل الغزاليّ بالحكمة التي هي ثمرة الحكم؟.
- 85..... الفرع السادس: أقسام المناسب عند الغزاليّ.
- 86..... أولاً: تقسيم المناسب بحسب المقاصد.
- 86..... ثانياً: المناسب بحسب الاقتضاء العقليّ.

87	ثالثاً: المناسب بحسب اعتبار الشّرع له
93	المطلب الثاني: نموذج الإمام أبي المعالي الجويني
96	المطلب الثالث: نموذج المعتزلة
96	الفرع الأول: ماهيّة الحكمة التي يُعلّل بها المعتزلة
97	الفرع الثاني: المناسبة عند المعتزلة
99	الفرع الثالث: هل يُعلّل المعتزلة بالحكمة التي هي بمعنى ثمرة الحُكم
100	المطلب الرابع: نموذج المتقدمين من الحنفية
100	الفرع الأول: ماهيّة السّبب عند الحنفية
103	الفرع الثاني: موقف الحنفية من التعليل بالحكمة
104	الفرع الثالث: المناسبة عند الحنفية
106	المبحث الرابع: مسألة التعليل بالحكمة عند الرّازي ومن جاء بعده
106	المطلب الأول: نموذج الإمام الرّازي
106	الفرع الأول: موقف الرّازي من التعليل بالحكمة
109	الفرع الثاني: ماهيّة الحكمة التي يُعلّل بها عند الرّازي
115	الفرع الثالث: فلسفة الرّازي في الأصل الذي يُقاس عليه
117	الفرع الرابع: حقيقة مذهب الرّازي في التعليل بالحكمة
120	الفرع الخامس: مؤيدات النتائج المتوصّل إليها في نموذج الرّازي
125	المطلب الثاني: نموذج الإمام الطوفي

المطلب الثالث: مسألة التعليل بالحكمة بعد الرّازي.	129
الفصل الثاني: مسألة التعليل بالحكمة بين التّأثير والتّأثير.	132
المبحث الأول: العوامل المُسوِّغة للخلاف في مسألة التّعليل بالحكمة.	133
المطلب الأول: مسائل أصولية لها تعلقٌ بالحدود والتعريفات.	133
الفرع الأول: تعريف الحُكم الشرعي.	133
الفرع الثاني: تعريف السّبب.	134
الفرع الثالث: مسائل أخرى.	137
المطلب الثاني: مسائلٌ لها تعلقٌ باختلاف المناهج الأصولية.	144
الفرع الأول: هل الأصل في التّصوص التعليل أم عدم التعليل؟	144
الفرع الثاني: الفرق بين الجمهور والحنفية في مبحث الدلالات.	146
أولاً: منهج الحنفية في بحث الدلالات.	147
ثانياً: منهج الجمهور في بحث الدلالات.	149
الفرع الثالث: الاختلاف في مدرك حكم المسكوت عنه الثابت عن طريق دلالة النّص.	150
الفرع الرابع: علاقة دلالة النّص بمسألة التعليل بالحكمة.	151
الفرع الخامس: الفرق بين منهج الجمهور والحنفية في تعليل الأسباب.	153
الفرع السادس: الفرق بين الحكمة الثابتة بدلالة النّص والأخرى الثابتة بالاستنباط.	159
المبحث الثاني: مُقومات وأُسُس منهج التعليل بالحكمة.	162

162	المطلب الأول: الفرق بين تعليل الحكم وتعليل السبب.
167	المطلب الثاني: شروط التعليل بالحكمة.
167	الفرع الأول: شهادة الشرع لها بالاعتبار.
168	الفرع الثاني: شروط التأويل.
171	الفرع الثالث: السلامة من النقض، وعدم انحراف المناسبة.
179	المطلب الثالث: حجّة التعليل بالحكمة.
179	الفرع الأول: عادة الشرع.
181	الفرع الثاني: قضية ثبوت وتشمول الشريعة.
182	الفرع الثالث: تعميم الحجج بالقياس.
183	المبحث الثالث: أسباب المنع من التعليل بالحكمة وآثاره.
183	المطلب الأول: أسباب المنع من التعليل بالحكمة.
183	الفرع الأول: أسباب منع الحنفية لتعليل الأسباب.
185	الفرع الثاني: أسباب المنع من التعليل بالحكمة التي هي بمعنى ثمرة الحكم.
186	الفرع الثالث: أسباب ميل الأكثرين إلى منع التعليل بالحكمة المرسلة.
187	الفرع الرابع: دعوى غلق باب الاجتهاد كانت تحول دون تأييد منهج التعليل بالحكمة.
189	الفرع الخامس: قاعدة لا اجتهاد مع النص.
190	الفرع السادس: الخلاف في حجّة مسلك عادة الشرع.
194	الفرع السابع: عدم تحرير محل النزاع في المسألة.

- المطلب الثاني: آثار المنع من التعليل بالحكمة على المسائل الأصولية. 197
- الفرع الأول: القياس في الحدود والكفارات والمقدرات والأبدال. 197
- الفرع الثاني: القياس في الرخص. 198
- الفرع الثالث: العلة القاصرة. 199
- الفرع الرابع: التخريج بلازم المذهب. 204
- المسألة الأولى: الإقالة هل هي ابتداء لبيع ثانٍ أم فسخ؟ 206
- المسألة الثانية: الخلع هل هو طلاق أم فسخ؟ 207
- المطلب الثالث: آثار المنع من التعليل بالحكمة على المسائل الفقهية. 209
- الفرع الأول: لحوق نسب ولد المغربية بزوجه المشرقي مع القطع بعدم التقائهما. 209
- الفرع الثاني: وجوب استبراء الجارية إذا تقايل المتبايعان في المجلس. 211
- الفرع الثالث: لحوق النسب بالمطلق لأقل من أربع سنين. 212
- الفرع الرابع: فقه مفترض انتصاراً لمنع التعليل بالحكمة. 213
- المبحث الرابع: إمكانية تعليل الأحكام الشرعية بمقاصدها. 214
- المطلب الأول: دعوة المعاصرين إلى تعليل الأحكام الشرعية بمقاصدها. 215
- الفرع الأول: نموذج معاصر لإناطة الحكم بمقصده. 216
- الفرع الثاني: كيف يتم إناطة الأحكام الشرعية بالمقاصد الكلية. 220
- المطلب الثاني: البعد التنظيري لتعليل الأحكام الشرعية بمقاصدها. 223

- 223 الفرع الأول: الاتجاه نحو بناء النظريات التي ترتبط بها الأحكام.
- 227 الفرع الثاني: سبب امتناع الأولين عن الكلام في النظريات الكلية، وعن إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها.
- 231 المبحث الخامس: نماذج لاجتهادات فقهية على وفق هذا الرسم التشريعي.
- 232 المطلب الأول: تطبيقات من الاجتهاد البياني.
- 232 الفرع الأول: زواج الرجل من ابنته من الزنا.
- 234 الفرع الثاني: هل لمس النساء ناقض للوضوء.
- 235 الفرع الثالث: زكاة السائمة التي أعدت عروضاً للتجارة.
- 239 المطلب الثاني: تطبيقات من الاجتهاد القياسي.
- 239 الفرع الأول: القياس على الترخيص.
- 239 أولاً: مسألة الجمع في الحضر للمريض.
- 240 ثانياً: مسألة الجمع في الحضر بسبب الثلج.
- 241 الفرع الثاني: القياس على الحدود والكفارات.
- 241 أولاً: قطع يد النباش.
- 242 ثانياً: الحد في اللواط.
- 245 ثالثاً: قياس المثقل على الجارح في إيجاب القصاص.
- 246 رابعاً: حكم من أكل أو شرب متعمداً في نهار رمضان.
- 249 الفرع الثالث: اجتهادات قياسية متنوعة.

249	أولاً: ما هي الأصناف الربوية
250	ثانياً: ميراث المطلقة المبتوتة من مرض الموت
253	المطلب الثالث: تطبيقات من الاجتهاد الاستصلاحي
253	الفرع الأول: حكم نكاح المريض مرض الموت
254	الفرع الثاني: قول مالك رَحِمَهُ اللهُ الشَّرِيفَةُ لا يجب عليها إرضاع ولدها
258	المطلب الرابع: تطبيقات من الاجتهاد التنزيلي
258	الفرع الأول: ضوابط الحكم بالقصاص من الجماعة عند من القائلين به
260	الفرع الثاني: الجمع بين التغريب والجلد في حدّ الزاني البكر
261	المطلب الخامس: تطبيقات اجتهادية معاصرة في التعليل بالحكمة
261	الفرع الأول: ثمنية الأوراق النقدية
262	الفرع الثاني: قراءة معاصرة في مسألة التسعير الجبري
267	خاتمة
272	فهرس الآيات القرآنية الكريمة
273	فهرس الأحاديث النبوية الشريفة
274	فهرس المصادر والمراجع
297	الملخص باللغة الإنجليزية

الملخص باللّغة العربية.

التعليل بالحكمة وأثره في الاجتهاد الفقهي.

لقد تناولت هذه الدراسة مسألةً مهمّةً في باب القياس، وهي المسألة المعروفة بالتعليل بالحكمة بدلاً من الوقوف عند ألفاظ العِلل التي أناطت بها التّصوص الشرّعية الأحكام.

ولقد حاولت هذه الدّراسة المسبوقه بغيرها، إعادة البيان للمسألة بشكل آخر فيه نوعٌ من التجديد في طريقة تناول المسألة، بحيث بَحَثت في ما كتبه أهلُ الأصول المنسوبُ إليهم المذاهب المتنازعة في التعليل بالحكمة، وحاولت أن تُدقق في المسألة ومَرَجِيّة الخلاف فيها، بالنّظر في أدلة المذاهب حتّى تَسْتَشِفَ منه حقيقة ذلكم الخلاف القائم.

ثمّ وبعد تصوير المسألة والخلاف القائم فيها، هدفت هذه الدراسة إلى الرّبط بين هذا الخلاف القائم في مسألة التعليل بالحكمة وبين الخلاف في بعض المسائل الأصولية، والخلاف في بعض المناهج الأصولية الأخرى، أي تلكم المسائل والمناهج التي كان الخلاف في مسألة الدراسة أثراً للخلاف الواقع فيها.

وربطت هذه الدراسة أيضا بين الخلاف في التعليل بالحكمة وبين المسائل التي وقع عليها أثر الخلاف في التعليل بالحكمة.

ولقد جمعت هذه الدراسة بعض العوامل المسوغة للخلاف، واستتبعته بالأسباب التي قد تقف وراء الاعتراض على التعليل بالحكمة، حيثما كان يُفترض أن يكون هذا النوع من التعليل مُسَلِّمًا بين القائسين من أهل أصول الفقه.

وكذلك عرّضت هذه الدراسة لبعض المسائل الأصولية والفقهية التي كانت نتاجًا لمنع التعليل بالحكمة سواء:

ما نتج عن المنع الحقيقي للتعليل بالحكمة، والذي هو منع تعليل الأسباب الذي يرى به الحنفية. أو ما نتج عن المنع الذي فهم عن الإطلاق في نسبة المنع إلى الأكثرين من أهل الأصول، مع أنّ منشأ النزاع المسألة في حقيقته كان بين جمهور المتكلمين القائلين بتعليل الأسباب، والحنفية المانعين لتعليلها، وهذا الأمر-أي إطلاق النسبة- قد أورث اشتباها قويّ الأثر في القضية.

كما أنه أيضا: كان لمنع الحنفية من تعليل الأسباب بعض الآثار التي أشارت هذه الدراسة إليها، ولقد خُتِمت هذه الدراسة ببعض التّماذج للاجتهادات الفقهية في المسائل الفروعية التي يبني الخلاف فيها على الخلاف في مسألة التعليل بالحكمة، وحاولت التفريق حيث أمكن بين مُدرك كل اجتهاد فقهي في

الحكمة التي يعلل بها، نعي هل مدرکها كان استنباطيا قائما على أعمال الرأي والنظر، أم أن مدرکها

كان المفهوم من الوضع اللغوي، فليس من الاستنباط الذي يندرج في باب القياس؟

ولعلّ أهم النتائج المتوصل إليها في هذه الدراسة أنّ المذهب المنسوب إليه التعليل بالحكمة مُطلقاً من غير

ضابطٍ يضبطُ ذلك المسلك الاجتهاديّ، لا وجود له في حقيقة الأمر وواقع المنسوب إليهم، بل ما

توصلت إليه هذه الدراسة أنّ أولئك إنما يضبطون الحكمة التي يعلون بها عن طريق مسلك المناسبة،

فكان يلزم جميع من يرى حجته تجويز التعليل بالحكمة أيضاً.

وعليه فإن مذهب المُفصّلين كما أثبتته الدراسة هو الذي وقع فيه هذا الاشباه الذي توارثته المُصنّفات

بعده على أساس يُوحيه وجودُ هذا المذهب الوسط في القضية.

وتوصي الدراسة، بمزيد الاهتمام بقضية التعليل بالحكمة، وكذا المزيد من محاولات الكشف عن أبعادها.

هذا ومن الله التوفيق، وهو أعلم بوجه الحق والصواب.

مُفَدِّمَةٌ

الحمد لله، جليل المنّة، على ما أعطى للخليفة من اللبّ الذي سما به إلى أعلى المكارم والتفضيل، ليميز الحلال من الحرام، والطاهر من الخبيث، إمّا باتباع القياس أو الاجتهاد، وإن اتفقا من أنّ الأول وسيلة للتّاني، وافتراقاً في أنّ لا بُدّ للأول من أصلٍ يقاسُ عليه الفرع، وعلّة تجمعُ وحكمة تُتبع، والصلاة والسلام على مُعلّم الأمة ومُبلغها محمد بن عبد الله ﷺ وعلى آله وصحبه، وبعد:

إنّ القُدّامى من أهل العلم قد طرّقوا أبواباً كثيرة من موضوعات الأصول، إمّا بالتفصيل أو بالإجمال أو بالإشارة والايحاء إلى ما يمكن أن يصبح من الموضوعات المهمة إذا أُستجمعت الهِمَمُ لدراسته. لذلك كان لمن جاء بعدهم ليتناول في دراسته مسائلَ أصولية، أن يجد من آثارهم ما يحتاج للتفصيل كالاستدلال بتصرفات النبي ﷺ، والاستدلال بعمل أهل المدينة وقول الصحابيِّ ونحوها، وما يحتاج للجمع والدراسة مثل أصل مراعاة الخلاف، وفقه التّوازل، وسدّ الدّريعة ونظرية الاحتياط، وما يحتاج للفحص والنّظر والتّمحيص والنّخل مثل مسألة التعليل بالحكمة، والتي هي موضوع بحثنا.

إذ إنه من مباحث التعليل التي نبت عليها علماء الأصول في باب القياس مبحث التعليل بالحكمة وهو مبحثٌ جليلٌ اختلفت فيه مذاهب العلماء، وتَشَعَّبت فيه آراؤهم، وتباينت فيه وجهات النّظر؛ وقد تمرّغت هذه القضية كما عبّر الغزاليُّ في " غطاءٍ من الإشكال لا يكشفه إلاّ التّفصيل،... والنّظرُ فيها

يَتَعَلَّقُ بِقَضِيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ، وَأُخْرَى جَدَلِيَّةٍ، وَأُخْرَى اجْتِهَادِيَّةٍ فِقْهِيَّةٍ"⁽¹⁾، بل الكلام عن التعليل بأسره بعد أن شاع التأليف في أصول الفقه أصبح (مثار نزاعٍ طويلٍ في شكِّه وموضوعه، بعد أن كان فيما مضى يسيرُ سيرهً واحدةً لا اختلافَ فيها ولا اضطرابَ... [و] موضعَ اتفاقٍ من الجميع؛ فطائفةٌ نظرت إليه أنه عقيدةٌ من العقائد، وأخرى على أنه أصلٌ من أصولِ التفرُّع، ومن هؤلاء من أنكره من أساسه، ومنهم من جوزه ولكن في دائرة ضيقة محدودة... فعلماء الكلام بحثوا فيه منعًا وجوازًا من جهة ما يلحق المولى جلَّ وعلا منه من نقصٍ أو كمالٍ؛ والفقهاء والأصوليون نظروا له من ناحية التشريع وهل يصحُّ أن يكون أصلًا من أصوله أو لا يصحُّ الاعتمادُ عليه في التفرُّع بل الأمرُ قاصِرٌ على النصوص وما شابهها من إجماعٍ وغيره)⁽²⁾؛ وعليه فإنَّ الخلاف في مسألتنا أيضا كان ينبني على ذلك الخلاف في علم الكلام، فعلم أصول الفقه والأحكام كما قال السمرقندي فرعٌ لعلم أصول الكلام، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مُصنّف الكتاب⁽³⁾.

(1) (ينظر): تعبير الغزالي هذا في: شفاء الغليل، ص: 515.

(2) محمد مصطفى شلي، تعليل الأحكام، ص: 94.

(3) السمرقندي، ميزان الأصول، ج 01، ص: 01.

أسباب اختيار الموضوع:

كثيرا ما كان يتردد على النفس من خلال المطالعات المتبعثرة هنا وهناك، خلال مراحل التدرج الجامعية تساؤلا، يكون كثيفا - خاصة إذا ما صادفنا ردّ البعض على حجج الآخر ب: "أنّ هذا تعليلٌ بالحكمة، والتعليل بالحكمة فيه خلافٌ بين العلماء، والأكثرون على منعه" - نقول: كثيرا ما كان يَحْزُنُ في العقل التساؤل: عن السبب الذي صرف هذا الأكثر من أهل العلم عن القول بالتعليل بالحكمة؟

ثم إنه قد كان لما قرأناه من مقالات أهل العلم في مسألة تعليل الأحكام، ولما طالعناه من خلال الممارسات البحثية في مسالك العلة وشروطها، أثرا قويا أوقع في القلب التساؤل مرارا وتكرارا عن حقيقة منهج التعليل بالحكمة، أهو منهج شرعي أم منهج عقلي حتى يقع فيه كلّ ذلك النزاع الذي قرأناه عنه؟ ونحن إن افترضناه منهجا شرعيا -ولسنا نبعد ذلك- فما الذي حدا بالمانعين له في أصول الفقه إلى ذلك الموقف منه، حيثما كان منهجا شرعيا أصيلا تنطق به التصوص صراحة، وتشتممه الحجة من ذات نفس الشرع؟ كيف وهو أسلوب قرآني أصيل؟ كيف وهو منهج تزخر به السنة المشرفة؟ أيعقل مثلا أن منعه لأجل أن قد يتعارض ذلك مع النصّ؟.. وهل بالإمكان أن يتعارض النص والحكمة أصلا؟ ...

كلّ ذلك التفاعل المتنافر للتساؤلات، كان دافعا لنا للبحث في هذا الموضوع خصوصا.

إشكالية الدراسة:

رغم ما بادرت إليه بعض المصادر والدراسات من تجريد لهذا المبحث، وبتُّ في قضية الخلاف فيه، إلا أن الموضوع تَبَقَّى فيه كثيرٌ من الإشكالات العالقة، إذ إنَّ أغلب الدراسات التي تطرقت إليه إنما حشدت المهِّم لسرد الخلاف في مسألة التعليل بالحكمة، وأدلة المختلفين، والترجيح لأدلة أحد الخائضين فيها، والإنتصارَ لمذهبه؛ أما مآلات طرح المسألة سواء بالمنع أو بالجواز أو بالجواز المشروط وما ترتب عنها في واقع الاجتهاد الفقهي، فقليلًا ما يُومأ إليه أو يُترشد به للتعبير عن أهمية المسألة؛ لذلك جاءت إشكالية دراستنا مهمة بإبراز هذا الأثر الذي سَيَسْتَتبع الخلاف في قضية التعليل بالحكمة، والأبعاد الأصولية والفقهيّة المؤثرة والمتأثرة بالقضية، وكذا الأبعاد التنزيلية للمسألة على جزئيات المسائل في الفروع، وتتوزع هذه الإشكالية الأساسية المطروحة إلى إشكالات فرعية هي:

- 1) ما حقيقة الخلاف في مسألة التعليل بالحكمة؟.
- 2) ما هي المسوغاتُ والحججُ للقول بجواز التعليل بالحكمة؟.
- 3) وما هي المسوغات والمبرراتُ لمنع التعليل بها؟.
- 4) ثم هل يُمكن أن يكون الخلاف في مثل هذه المسألة سائغا؟.
- 5) وما هي الضوابط التي تحدُّ من الآثار التي تَحَوِّف منها المانعون للتعليل بالحكمة؟.
- 6) وما المسائل الأصولية والفقهيّة التي انبى خلافها على الخلاف في هذه المسألة.
- 7) وكيف أثر الخلاف في مسألتنا على الاجتهاد الفقهي القديم والمعاصر؟.

أهمية الدراسة:

لا شك أنّ الوصول إلى التّصوّر الأوضح للمسائل الأصولية التي يقع فيها الخلاف، من خلال الدّراسات المتخصصة مثلما هو الواقع في مسألتنا، يقع في الأهمية القصوى التي تحتاجها الأمة المسلمة. وعلى أية حالٍ فإنّ لكلّ عملٍ أهميته العامّة والخاصة.

ولعلّ أهمية دراستنا العامة: ما ذكرناه من الحاجة إلى مثلها، فقضية التعليل بالحكمة هي السّياق الذي برز فيه التّنظير لمقاصد الشريعة، واتضحت من خلاله أبعاده وتكامل في إطاره مفهوم المصلحة، وتميّزت أقسامها وأنواعها؛ وعليه فإنّ من عُقِلت عنده أهميّة هذا العلم-نعني علم مقاصد الشريعة- فلا بدّ وأن تُعقل عنده أهمية هذه الدراسة.

ثمّ بما أنّ هذا الموضوع قد كان فيه لغيرنا السّبِقُ، توسّعاً أو اختصاراً أو إيماءً له، فقد يبدو لقارئ عنوانه أنّه قد حُرِقَ بحثاً بما لا مزيدَ عليه حتّى إنه لا ظمناً يُجَوِّجُ إلى معاودة العَلَلِ منه!!!.

لكننا نُحِيلُ هَذَا المُسْتَشْكَلَ من القول، ونعتبرُ أنّه مهما تكن ضآلة العمل، إلّا ويُرجى منها تَوْخِيّ الفائدة، لا سيما وأنّ الفوائد العلميّة تَرَاكُمِيَّةٌ، كما أنّ العُلُومَ في دَائِمَا تَرَاكُمِيَّةٌ، والبحوثُ العلميّة يُكْمَلُ بعضها بعضاً؛ وأهمية هذا البحث الخاصّة تقع في هذه الدائرة وهذا المقام، إذ لم تلتزم دراستنا الترجيح في مسألة الخلاف بين المذاهب المذكورة للعلماء في مسألة التعليل بالحكمة كسابقاتها، وإنّما فَتَشَتْ ونَقَّبَت في الموروث الأصولي عن العوامل المُسَوِّغَةَ للخلاف في مثل هذه الرّسم التشريعيّ، فحاولت ربط

المسألة بمسائل أخرى مغمورة في أصول الفقه، وبما كان من اختلاف مناهج المختلفين فيها فيه، وهذا العمل لا شك وأنه "مغاصّة عظيمة، والخوض فيها جرّ بنا إلى بذل الوسع -على قدر الإطاقة- للغوص في ما هو مظنة الغموض" علنا نعود محمّلين بما نصّه أهل الفهم والنظر "دستورًا" يُتّكّم إليه في هذا "الفصل المغبوط التي تكثُر إليه الحاجة" في مسائلٍ عصرنا المتشعبة.

وليس يخفى ما للفقهاء التنزيليّ من أهميّة، فالشريعة لا تعمل في فراغ! وغايتها أن تُطبّق على أرض الواقع! فبدون التطبيق لا جدوى من تفسير النصوص! وعملية تنزيل الحكم وتحقيق مناطه، ولحظ مآله، تعتمد أكثر ما تعتمد على تبصّر المجتهد بحكم ومقاصد الشارع في أحكامه، وتَشوُّفه بل وقُدْرته على التنبؤ بما سيحصل من مآلاتٍ ونتائج عند تنزيله للأحكام على الواقع؛ فإن كان تنزيله على وجه ما آيلاً إلى تحقيق مقصد الشارع من تشريعه؛ أمضاه وأجراه، فيكون أيضاً من أهمية موضوعنا هذا الذي قلناه، لِمَا لمسألة التعليل بالحكمة من ارتباطٍ وثيقٍ به.

أهداف الدراسة:

بما أنّ مسألة التعليل بالحكمة والخلاف الذي دار حولها له أهمية جلية في الاجتهاد الفقهي، مما يجعل هذه المسألة من المسائل التي تتطلب تحقيقاً وتحريراً للأقوال المذكورة فيها، واستقصاءً لأبعادها، وتحريراً دقيقاً لمحل النزاع فيها، وهو ما ينبأ إليه هذا البحث من خلال:

- 1) الاتصال بالخلاف في المسألة وبيان حقيقته.
- 2) محاولة الإبانة عن حقيقة هذا المسلك الاجتهادي الرامي إلى تعقل النصوص واستبطنها، وكذا محاولة الكشف عن الضوابط والموجهات التي تحكمه.
- 3) محاولة الكشف عن تجليات هذا المسلك في الاجتهاد الفقهي.
- 4) محاولة الربط بالمسائل الأصولية والفقهية التي ترتبت أو رتبت الخلاف في التعليل بالحكمة.
- 5) إنّ لعلم أصول الفقه مصطلحات تخصّه وألفاظاً تُعربُ عنه، وإن كان ذلك قد تمّ على نحو متدرج من خلال تراكم الجهود العلمية لعلمائه المحققين، إلا أنه في هذه المسألة قد يكون مصطلح "الحكمة" محلّ الخلاف في التعليل بها لا يزال مغموراً يحتاج سعيًا لضبطه ومعرفة نوعه، وهو ما تهدف أيضا هذه الدراسة بإذن الله وتوفيقه المحاولة فيه.
- 6) ليس من غرض البحث سرد ما قرره أهل الأصول من شروط العلة ومسالكتها وقوادحها إلا ما نجده مرتبطا بمسألتنا، فهو مما قد بسطت له المصنّفات بما لا مزيد عليه.

7) لا نريد بقولنا أثره على الاجتهاد الفقهي حصر جميع الفروع المعلّلة بالحكمة أو المنوعة عن ذلك في جميع المذاهب الفقهية، وإنّما القصد إثبات وجود هذا النوع من التعليل وإن اختلفت المدارك والمسّميات في الاجتهادات الفقهية التي وصلنا إليها، من المذهب الحنفيّ، والمالكيّ، والشافعيّ، والحنبليّ، والإباضيّ.

خطة الدراسة:

جاءت هذه الدراسة في مقدمة وفصلين وخاتمة، فالأول من الفصول: هو في التأسيس التّظري لمسألة التعليل بالحكمة، وقد توزع على خمسة مباحث؛ أحدها جاء تمهيدياً في التأسيس للمفاهيم والمصطلحات المتعلّقة بعنوان الدراسة، وأما المبحث الأول: فقد تكلمنا فيه عن المذاهب الكلامية في مسألة التعليل بالحكمة، ولم نلتزم فيه سوى تحرير محلّ النزاع فيها، واستجلاب بعض التّوجيهات التي اخترنا أنّها متوجّهة فيما يخدم مسألتنا في الدّراسة؛ والمبحث الثاني: كان في التأسيس الأصولي لمسألة التعليل بالحكمة، أوردنا فيه المذاهب المنسوبة للعلماء فيها مع أدلتها، وحاولنا استبيان حقيقة استعمال الأصوليين لمصطلح الحكمة، مع محاولة ضبط المعايير التي يُستشف من خلالها المقصود من الحكمة حسب موضعه من الكلام، ثمّ الوصول إلى نوع الحكمة التي وقع الخلاف في التعليل بها؛ وتوصلنا في الأخير إلى إبراز نوع من الإشكال في تحديد المصطلح محلّ النزاع كان له تعلقٌ بمسائل أصولية أخرى، فحررنا مرجعية الخلاف في مسألتنا وربطناها بما كان من كلام الفخر الرّازي في كتابه "المحصول" و"المعالم"، ومن ثمّ في المبحث الثالث والرابع: من هذا الفصل التّأسيليّ النظريّ قمنا بتحليل بعض

نماذج المنسوب إليهم المنع أو الجواز في مسألة التعليل بالحكمة، وقَسَمْنَا ذلك إلى من كان قبل الرازيّ وهو موضوع المبحث الثالث منه: وفيه ذكرنا نموذج الغزاليّ وشيخه إمام الحرمين والمعتزلة ومتقدّمي الحنفية رحم الله الجميع، وفي المبحث الرابع: تكلمنا عن التعليل بالحكمة عند الرازيّ ومن جاء بعده، والتزمنا الكلام عن نموذج الفخر الرازيّ والنجم الطّوّيّ رَحِمَهُمُ اللهُ وأَجْمَلْنَا في الأخير الكلام عن غيرها.

أما الفصل الثاني من هذه المذكرة، فقد وقّع في الكلام عن مسألة التعليل بالحكمة وأنها وقعت مؤثّرة في غيرها، ومتأثّرة بغيرها، ووسمنا الفصل الثاني بعنوان: "مسألة التعليل بالحكمة بين التّأثّر والتأثير"، وقد جاء في خمسة مباحث أيضا، المبحث الأول: كان في الكلام عن بعض العوامل الموسّعة للخلاف في مسألة التعليل بالحكمة؛ والمبحث الثاني: وهو في الحديث عن مقوّمات وأسس منهج التعليل بالحكمة، والمبحث الثالث: كان في ذكر الأسباب التي تقف وراء منع المانعين للتعليل بالحكمة، وكذلك الآثار التي خلّفها المنع على بعض المسائل الأصولية والفقهية مما وجدناه متناثرا في الموروث الأصولي والفقهية؛ أما المبحث الرابع: فقد تكلمنا فيه عن إمكانية تعليل الأحكام الشرعية بمقاصدها، وحاولنا فيه معرفة السبب الذي منع الأوّلين عن تأصيل مسألة التعليل بالمقاصد الشرعية رغم أنّهم عرّفوا المقاصد في تقسيماتهم للمناسبات، وأيضا حاولنا معرفة السبب الذي يقف وراء امتناعهم عن التأصيل للنظريات العامّة والكلّية التي ترتبط بها الأحكام على النّحو المعروف في الفقه الوضعي، والتي بات ينادي بها العديد من المعاصرين كالنّظرية الأخلاقية لمحمد عبد الله دراز، والنّظرية الجنائية لعبد القادر عودة، والنظرية الحقوقية لعبد الرزاق السنهوري... إلخ.

والمبحث الخامس والأخير: أسميناه: " نماذجُ لاجتهادات فقهية على وفق هذا الرّسم التشريعي " وهو كذلك؛ فيه نماذجٌ من تطبيقاتٍ في أنواع الاجتهاد: البياني، والقياسي، والاستصلاحي والتنزيلي، وكذلك أضفنا ما وجدناه على وفق هذا الرسم التشريعي من الاجتهاد المعاصر، وفي الأخير: خاتمة وقد ذكرنا فيها أهمّ النتائج التي حققتها هذه الدراسة.

الدراسات السابقة للموضوع:

أولاً: دراسات أمكننا تحصيلها والاطلاع عليها: ورتبها بحسب أهميتها وقربها من موضوعنا، فنذكر الأهم منها ثم المهم كالاتي:

1) رسالة التعليل بالحكمة وأثره في قواعد الفقه وأصوله: لرائد نصري جميل أبو مؤنس، وهي رسالة ماجستير مقدّمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه وأصوله بكلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية نوقشت وأجيزت بتاريخ: 2001/01/15م، وهي من أهمّ ما كتب في المسألة، إذ التزم فيها صاحبها الكلام عن الخلاف القائم بتبيين أثر ذلك على قواعد الفقه وأصوله، وابتدأ هذا الباحث دراسته بفصل تكلم فيه بالتفصيل التاريخي المطوّل عن اتجاهات الأصوليين في حقيقة مصطلح الحكمة، مبتدأ من مرحلة النشوء، ومنتقلا إلى مرحلة ظهور المناهج الأصولية فنسب إلى الأئمة مناهج أسماها بأسمائهم ثم أدرج فيها من وافقهم ذلك المنهج، وممن ذكر منهج الرّازي وأتباعه، ومنهج الآمدي وأتباعه، ومنهج الحنفية، ومنهج آل السبكي، وتوصل في آخر فصله هذا إلى حصلة في استعمالات أهل الأصول "لمصطلح الحكمة" وأنه قد جاء ذا منازع شتى تتأرجح في أبعاد: إما فلسفية أو مصلحة

مقاصدية ... على تفصيل ذكره رائد نصري جميل أبو مؤنس بحسب ما توصلت إليه دراسته، وانتهى في الأخير إلى ترجيح المذهب الذي قصد بالحكمة "المعنى المناسب لشرع الحكم" وهو منهج الغزاليّ وشيخه ومن وافقهما؛ ثمّ استبعد التفسيرات الأخرى كتفسير الرّازيّ لأنّ بحثه خرج بنتيجة وهو أنّ الرّازيّ يفسر "الحكمة بمحصول المصلحة أو دفع المفسدة، ويُفسر المصلحة باللذّة ووسيلتها، والمفسدة بالألم ووسيلته" وبناء عليه، فقد أخلط هذا التفسير، وشوّش على من جاء بعد الرّازيّ وعلى الرّازيّ نفسه، مما حدا به إلى التراجع عن تجويز التعليل بالحكمة، وحدا بغيره من الأشاعرة إلى منع ذلك، كونُ هذا التفسير لا يليق بمعتقدهم الأشعريّ الذي يمنعُ تعليل أحكام الله تعالى بهذا النوع من الحكمة، الذي هو جلب اللذائد ودفع الآلام؛ ودقّق أيضا رائد أبو مؤنس في بعض الاتجاهات الأخرى في تفسير الحكمة التي أضافت بعدا زائدا على ما كان عند الرّازيّ من حيث التوجيه في باعثة الحكمة أهي باعثة الله تعالى على شرع الحكم كما هو عند متأخري الحنفية، أم باعثة للمكلّف على الامتثال كما فسره السبكيّ وتبعه عليه ابنه وآخرون؛ وهذا الذي كان من الباحث من التقسيم إلى هذه النماذج إنّما أوقعه فيه بحثه عن مفهوم مصطلح الحكمة من غير أن يتحرّى الموضوع المذكور فيه ذلك المفهوم، من حيث بحث في مواضع شتى في كتب الأئمة سواء كان تعلق تعريفهم للحكمة بالقياس أو غيره كما هو الشأن في كلامهم عن تعليل أفعال الله عز وجلّ بالحكمة؛ ثمّ هذا الباحث لما انتهى من تحديد المصطلح الذي يبني عليه بحثه، واصل في تحليل نماذج من التعليل بالحكمة، ثمّ بعد ذلك تكلم عن منهج التعليل بالحكمة وقومه، وذكر مواقف أهل الأصول فيه، وخلص إلى ذكر مقوماته والخطط التشريعية التي تنتهض به، وبين أثر ذلك على القياس الأصولي وفصل في شروط ومسالك هذا المنهج.

والفرق بين دراستنا ودراسة هذا الباحث: أنّ دراستنا إنّما التزمت تفسير الحكمة في موضع الكلام عن التعليل بها بديلا عن العلة، ومحاولة فهم مقصود النموذج المنسوب إليه جواز التعليل بها مطلقا، لما سيتضح من خلال البحث بضرورة التزام ذلك، وكيف يكون أثره على فهم مقصود النموذج من الحكمة التي يُعلّلُ بها أو لا يُعلّلُ بها، وسيتضح ذلك أكثر عند كلامنا عن الإمام الرّازي رَحِمَهُ اللهُ، بينما لم يلتزم رائد نصري جميل أبو مؤنس ذلك، فأدى به الأمر إلى تقديم كثير من التفسيرات، والغوص في كثير من التعقيدات خلال محاولة بحثه عن حقيقة الحكمة المختلف في التعليل بها.

(2) رسالة مسلك المناسبة عند الإمام أبي حامد الغزالي والأصوليين، لأيمن مصطفى حسين الدباغ، وهي رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات درجة الماجستير في الفقه وأصوله بكلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، نوقشت وأجيزت في 28/05/2000 وهو بحث متخصص في مسلك المناسبة فصلّ فيه الباحث فيه هذا المسلك عند الإمام الغزالي وبين الفروق بينه وبين غيره من الأصوليين، وهذا البحث يمسّ موضوع التعليل بالحكمة كما سيتضح في نموذج الغزالي ومن سيوافقه فيه، لذلك كانت هذه الدراسة تتكلم عن مسألة التعليل بالحكمة في كثير من الأحيان، وللعلاقة الكبيرة بين دراستنا وهذه الرسالة في المناسبة الشرعية فإنّ كثيرا من الجوانب في الكلام عن مسألة التعليل بالحكمة سيرتبط بموضوع هذه الرسالة.

والفرق بين دراستنا وهذا الدراسة: أنّ دراستنا جاء فيها التفصيل عن المسألة المسماة التعليل بالحكمة على النحو الذي بيّناه في الكلام عن خطة الدراسة، بينما الكلام عن في رسالة أيمن مصطفى حسين الدباغ جاء عرضياً، وإن كان لبّ مسألته في المناسبة يخدم موضوعنا كما سيّضح، ورأينا أنه قد أجاد التفصيل في المناسبات عند الغزالي خصوصاً، ثمّ عند غيره من الأصوليين.

(3) حقيقة الخلاف في التعليل بالحكمة وأثره في الفقه الإسلامي، لعلي بن عباس بن عثمان الحكمي، وهو بحث في مجلة جامعة أم القرى، في العدد التاسع من السنة السابعة، الموافق لعام: 1414هـ، وهو بحث موجزٌ نقل الخلاف والمذاهب المذكورة في كتب الأصوليين عن المسألة وأدلتها، ويذكر صاحبه أنه حاول الوصول من خلاله إلى أنّ الخلاف المذكور إنما نشأ لدى أتباع المذاهب الفقهية المشهورة، وأنّ المنع من التعليل بالحكمة له أسباب غير تلك الأدلة التي ساقها المانعون كالخلفيات الكلامية الراسخة في معتقاداتهم عن التعليل بالحكم والمصالح لأفعال الله وأحكامه، وبَيَّنَّ كيف يكون لهذا المنع أثره الضار على مسيرة الفقه الإسلامي، ثمّ على الشريعة ككلّ، ورجّح الحكمي في بحثه هذا جواز التعليل بالحكمة سواء أكانت ظاهرة منضبطة بنفسها أم خفية في نفسها، ولكن قام دليل خارجيٌّ عنها يقتضي العلم أو الظنّ بها، ثمّ ذكر أدلته في ذلك وناقش أدلة المانعين والمفصّلين في المسألة.

4) التعليل بالحكمة لرائد سبتي يوسف سليمان، وهي رسالة مقدمة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في الفقه والتشريع بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، ونوقشت وأجيزت في 2003/12/14، وصاحبها إنما ناقش مسألة التعليل بالحكمة داخل بحثه على النحو الذي ذكرناه عن البحث السابق للحكمي، فذكر مذاهب العلماء وأدلتهم، ثم رجح مذهب المفصلين في مسألة التعليل بالحكمة، وراح يستدلّ له من النصوص وغيره من اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم وأئمة المذاهب المشهورة، وحتى أنه جاء من عند المنسوب إليهم المنع للتعليل بالحكمة بما يؤكد أنهم لم يثبتوا على موقفهم عند التعرّض لأحكام الفروع، وهو كذلك ما ذكره الحكمي في بحثه الموجز، وأما صاحب هذه الرسالة فقد تكلم في تعريف الحكمة وعلاقتها بغيرها من غير أن يوضح نوع الحكمة التي وقع الخلاف في التعليل بها، وبنى بحثه على الترجيح الذي ذكرناه عنه عن طريق النصوص و... إلخ، وذكر عن شروط التعليل بالحكمة وغير ذلك ما يتطلبه المقام كالحجية وآلية التعليل بها، وربط بين التعليل بالحكمة وبعض الأسس التشريعية الأخرى كالاستحسان والمصالح المرسلّة وبَيّن أثر التعليل بالحكمة فيها؛ وانتهى إلى بيان أثره في فهم النصوص وتطبيقها من خلال عرض بعض النماذج الفقهية.

والفرق بين دراستنا والدراسة الثالثة والرابعة، بل ودراسة رائد نصري جميل أبو مؤنس أنّ هذه المذكورة لم ترجح أحد المذاهب لتستطيع استكمال الدراسة، وإنما حاولت الكشف عمّا يكون عاملاً مسوّغاً لهذا الخلاف القائم بين المذاهب في المسألة، وكذلك محاولة الكشف عن البديل الذي سيستعاض به المانعون

للتعليل بالحكمة عندما لا يُمكن الإلحاق إلا عن طريق الحكمة إذا ما شحت النصوص عن الإمداد بالعلل التي يكون عن طريقها الإلحاق، أو لما يكون في تنزيل الحكم نوعاً من العلواء عند الاطراد في إجراء القياس عن طريق المنصوص من العلة، أو عند وجود صورة هي أولى من المنصوص عليه بالحكم أو تساويه، ولم تكن مما يتناوله اللفظ بعمومه.

ولقد حاولت هذه الدراسة أيضاً أن تُبيّن بعض الفوارق في مدارك المسائل الفقهية التي ظهر عند الدراسات السابقة أنّ بعض المانعين للتعليل بالحكمة -الحنفية منهم خصوصاً- لم يلتزموا مذهبهم في المنع عندها، فوضحت أنّ ذلك ليس منهم عدم التزام بمنهجهم في منع التعليل بالحكمة.

ثانياً: دراسات سمعنا عنها، ولم نستطع تحصيلها: ومنها:

- 1) التعليل بالحكمة عند الأصوليين لـ: حسين بن خلف الجبوري.
- 2) التعليل بالحكمة في الاجتهاد القياسي رسالة ماجستير لـ: نجاة تيفجاجين.
- 3) الوصف المناسب والتعليل به عند الأصوليين لـ: علي بن عبد العزيز العميريني.
- 4) إثبات العلة الشرعية بالأدلة العقلية لـ: أحمد إبراهيم الذروي.
- 5) العلة عند الأصوليين لـ: عبد العزيز عبد الرحمن الربيعة.
- 6) التعليل بالمصلحة عند الأصوليين لـ: رمضان عبد الودود عبد التواب مبروك محمد اللخمي.

7) الاجتهاد الاستصلاحي وأثره في ثبات وتغيّر الحُكْم والفتوى دراسة مقاصدية تطبيقية لـ: عبد العزيز وصفي.

8) موازنة بين دلالة النص والقياس الأصولي وأثر ذلك على الفروع الفقهية لـ: حمد بن حمدي الصاعدي.

9) تعليل الأحكام الشرعية دراسة وتطبيقا لـ: أحمد بن محمد العنقري.

10) تحرير محل النزاع في المسائل الخلافية المتعلقة بالقياس رسالة دكتوراه لـ: تراوري مامادو.

المنهج المتبع في البحث:

اتبعنا في هذه الدراسة المنهج الوصفي في ذكر المسألة محلّ الدراسة كما ترجم لها الأصوليون، وذلك في موضع ترتيب الأقوال والأدلة فيها، وكذلك في المسائل التي كان لمسألتنا التأثير والتأثير فيها. ولقد كان في بعض المواضع من هذه الدراسة مُتّبعا عندنا المنهج التاريخي، حيث حاولنا البحث في نشوء المسألة وكلام أهل الأصول عنها، وخلفية ظهور هذه المذاهب الثلاث المختلفة، والتي نجدها في المصادر عن مسألة التعليل بالحكمة، وكذلك حيثما تكلمنا عن تأثير اللاحق من أهل العلم بالسابق، ومن الذي قلّد ومن الذي جدّد، وغير ذلك مما له تعلق بهذا الضرب من المناهج، حيثما يُعتبر العامل الزمني في تطور المسألة المدروسة.

وكان لنا في بعض المواضع من دراستنا اللّجأ إلى المنهج التحليلي في الكلام عن التّماذج المدروسة وأقوالها، فاهتمنا بالإتجاهات والحقائق والأفكار العامّة، التي كانت تحكم أولئك المتنازعين في مسألتنا، سواء من جهة مناهجهم أو عقائدهم أو غير ذلك.

الصعوبات التي واجهت البحث: أهمها أمران:

- 1) صعوبة إعادة التّأصيل للمسألة بغير ما جاء به من سبق إليها.
- 2) عدم وضوح المسألة في المصادر الأصولية، وعدم تحرير محل النزاع فيها-نعني نوع الحكمة المتنازع في التعليل بها-.

الفصل الأول: التأسيس النظري لمسألة التعليل بالحكمة.

وفيه:

مبحث تمهيدي: التأسيس للمفاهيم.

المبحث الأول: المذاهب الكلامية في مسألة التعليل بالحكمة.

المبحث الثاني: التأسيس الأصولي لمسألة التعليل بالحكمة.

المبحث الثالث: نماذج للآراء في مسألة التعليل بالحكمة قبل الرازي.

المبحث الرابع: مسألة التعليل بالحكمة عند الرازي ومن جاء بعده.

مبحث تمهيدي: التأصيل للمفاهيم.

المطلب الأول: التعليل والعلة والحكمة في الأصل اللغوي.

الفرع الأول: العلة والتعليل لغة.

جاء لفظ التعليل والعلة في اللغة على عدّة معان منها:

- 1) **المعاودة والدوام والتكرار:** فالتعليل وهو سَقِيٌّ بعد سَقِي، وجني الثمرة مرّة بعد أخرى⁽¹⁾؛ والتعليل مصدر عَلَّ، يقال: العَلُّ والعَلَلُ: الشَّرْبَةُ الثَّانِيَةُ، وقيل: الشُّرْبُ بعد الشُّرْبِ تَبَاعًا، ويُقال عَلَّتِ الإِبِلُ تَعَلًُّ وتَعَلُّ إذا شربت الشربة الثانية، فإذا وردت الإبل الماء فالسَّقِيَةُ الأُولَى النَّهْلُ، والثانية العَلَلُ، يقال: عَلَلْتُ بعد نَهْلٍ، وَعَلَّه يَعْلُّهُ وَيَعْلُهُ إذا سقاه السَّقِيَةَ الثَّانِيَةَ⁽²⁾؛ وَعَلَّ الضَّارِبَ المَضْرُوبَ إذا تابع عليه الضرب⁽³⁾.
- 2) **الضربة:** فالعلة بالفتح بمعنى الضربة، ومنه بنو العلات أي بنو رجلٍ واحدٍ من أمّهات شَتَّى، وسميت الزوجة الثانية علةً، لأنها تعلّ بعد صاحبتهَا، من العلل كما في المعنى السابق⁽⁴⁾.

(1) (ينظر): الجوهري، الصحاح، ج04، ص: 1773-1774.

(2) (ينظر): ابن منظور، لسان العرب، ج04، ص: 3078؛ الجوهري، الصحاح، ج04، ص: 1773؛ الزبيدي، تاج العروس، ج30، ص: 44.

(3) (ينظر): ابن منظور، لسان العرب، ج04، ص: 3079؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج04، ص: 20-21.

(4) (ينظر): ابن منظور، لسان العرب، ج04، ص: 3080.

3) المانع والعدر والعائق: فالعلة: الحدث يشغل صاحبه عن حاجته، كأن تلك العلة صارت شغلا

ثانيا منعه عن شغله الأول؛ وفي حديث عاصم بن ثابت:

ما علّتي وأنا طبُّ خاتلٍ*** والقوس فيها وترٌ عُنَابِلُ*** تزلُّ عن صفحتِهِ المعَابِلُ* (1)

أي ما عذري في ترك الجهاد ومعى أهبة القتال؟ فوضع العلة موضع العذر (1).

4) الشاغل: تعلل بالأمر أي تشاغل، أو تعلل به تلهي وتجزأ، قال الشاعر:

فاستقبلت ليلة خمس حنان*** تَعْتَلُّ فيه برجيع العيدان.

أي أنّها تشاغل بالرجيع، الذي هو الجرّة، تُخرّجها وتمضّعها، وتعلل بالمرأة تلهي بها، ومنه سمي العلل للذي

يزورهن (2).

5) المؤثر والمرض: فالعلة بالكسر معى يحلّ بالمحلّ فيتغيّر به حال المحلّ، ومنه سمي المرض علة لأنه

بحلوله يتغيّر الحال من القوة إلى الضعف؛ يقال: علّ الرجل يعلّ من المرض، يقال أعلّ الله فهو

(*) العُنَابِلُ: بالضم الغليظ؛ والمعَابِلُ: جمع المعبلة: نصلٌ طويلٌ عريضٌ، (ينظر): ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص:3120،

ص: 2789؛ الزبيدي، تاج العروس، ج30، ص: 64؛ ج29، ص: 420.

(1) (ينظر): ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص:3080؛ الزبيدي، تاج العروس، ج30، ص:48.

(2) (ينظر): الجوهري، الصحاح، ج4، ص:1773-1774؛ ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص:3079-3080.

مَعْلُولٌ⁽¹⁾، قال الفيروزآبادي: (وأعلّه الله تعالى فهو مُعَلٌّ وَعَلِيلٌ، ولا تُقَلُّ مَعْلُولٌ، والمتكلمون يقولونها
ولست منه على ثَلَجٍ)⁽²⁾.

(6) السَّبَبُ والدَّاعِي: يقال: هذه عِلَّتُهُ أي سببه، وفي حديث عائشة: أنّ عبد الرحمن أَرَدَها على جمل
لَهُ منطلقاً بها إلى التنعيم، قالت: (فَجَعَلْتُ أَرَفْعَ خِمَارِي أَحْسَرُهُ عَن عُنُقِي، فيضرب رجلي بعلّة
الراحلة)⁽³⁾، أي بسببها، يُظهِر أَنَّهُ يَضْرِبُ جَنْبَ البَعِيرِ بِرِجْلِهِ وَإِنَّمَا يَضْرِبُ رِجْلِي⁽⁴⁾.

(7) الحُجَّةُ: يقال اعتلّ إذا تمسك بحُجَّةٍ، وأَعَلَّهُ جعله ذا عِلَّةٍ، ومنه إعلالات الفقهاء واعتلالاتهم⁽⁵⁾.

(1) (ينظر): ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص:3080؛ الزبيدي، تاج العروس، ج30، ص:47.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج4، ص:20.

(3) أخرجه مسلم من حديث عائشة في الصحيح: كتاب الحج/ باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران.../
حديث رقم: 1211، ج01، ص: 553.

(4) (ينظر): ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص:3080؛ الزبيدي، تاج العروس، ج30، ص:48.

(5) (ينظر): الفيومي، المصباح المنير، ج02، ص:426.

الفرع الثاني: الحكمة لغة.

أصل الحكمة في اللغة من حَكَم، قال ابن فارس: (الحاء والكاف والميم) أصل واحد وهو المنع، وأوّل ذلك الحُكْم، وهو المنع من الظُّلم، وسمّيت حَكَمَةُ الدابة لأنها تمنعها، قال جرير:

أبني حنيفة أَحْكِمُوا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضبا⁽¹⁾.

والحكمة هذا قياسها، لأنها تمنع من الجهل⁽²⁾.

والحكمة هي الحِلْم، وهو ضبط النفس والطبع عن هيجان الغضب⁽³⁾، وقد استعملت في اللّغة في معانٍ أخرى أكثرها متقاربة منها:

(1) الحكمة: معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم⁽⁴⁾.

(2) إتقان الفعل والقول وإحكامهما⁽⁵⁾؛ والحكمة: وضع الشّيء في موضعه وصواب الأمر وسداده⁽¹⁾؛
والحكمة: العدل والقضاء به⁽²⁾.

(1) (ينظر): ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، ج 02، ص: 466.

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 02، ص: 91؛ و(ينظر أيضا): الأزهرى، تهذيب اللغة، ج 04، ص: 111؛ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج 01، ص: 167؛ الفيومي، المصباح المنير، ج 01، ص: 145؛ أحمد رضا، متن اللغة، ج 02، ص: 139.

(3) (ينظر): الزبيدي، تاج العروس، ج 31، ص: 513؛ أحمد رضا، متن اللغة، ج 02، ص: 140.

(4) (ينظر): ابن منظور، لسان العرب، ج 02، ص: 951.

(5) (ينظر): التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 01، ص: 701.

3) الحكمة: العلم مع العمل؛ والحكمة: كل كلام وافق الحق⁽³⁾؛ والحكمة إصابة الحق بالعلم والعقل، فالحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات، وفعل الخيرات⁽⁴⁾.

4) الحكمة: هي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مالها وما عليها⁽⁵⁾.

5) الحكمة: البرهان والحجة⁽⁶⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ﴾ (النحل: ١٢٥).

6) الحكمة: العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الاستطاعة البشرية، وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مالها وما عليها⁽⁷⁾.

(1) (ينظر): الكفوي، الكليات، ص: 382.

(2) (ينظر): ابن منظور، لسان العرب، ج02، ص: 953؛ الزبيدي، تاج العروس، ج31، ص: 512؛ الأزهرى، تهذيب اللغة، ج04، 111؛ الكفوي، الكليات، ص: 382.

(3) (ينظر): الجرجاني، التعريفات، ص: 96.

(4) (ينظر): الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج01، ص: 167؛ الزبيدي، تاج العروس، ج31، ص: 513.

(5) (ينظر): الكفوي، الكليات، ص: 382؛ الزبيدي، تاج العروس، ج31، ص: 512؛ الجرجاني، التعريفات، ص: 96.

(6) (ينظر): التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج01، ص: 701.

(7) (ينظر): الزبيدي، تاج العروس، ج31، ص: 512؛ الكفوي، الكليات، ص: 382؛ الجرجاني، التعريفات، ص: 96.

7) الحكمة: الكلمة والموعظة والمثل، والكلام المعقول المصون عن الحشو⁽¹⁾، وفي الخبر: «الكَلِمَةُ الحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا»⁽²⁾؛ وقال ﷺ: «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ حِكْمَةً»⁽³⁾؛ و«إِنَّ مِنَ البَيَانِ لَسِحْرًا»⁽⁴⁾.

(1) الجرجاني، التعريفات، ص: 96.

(2) أخرجه الترمذي في السُّنَنِ من حديث أبي هريرة: أبواب العلم/باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة/ حديث رقم: 2687، ج04، ص: 417، قال أبو عيسى: غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه فيه إبراهيم بن الفضل المدني يضعف في الحديث من قبل حفظه؛ وذكره الذهبي في: تلخيص العلل المتناهية: كتاب العلم/ حديث رقم: 42، ص: 38، قال الذهبي: فيه إبراهيم بن الفضل وإه؛ وقال الألباني: ضعيف جدا، (ينظر): ضعيف الجامع: حديث رقم: 4302، ص: 625.

(3) أخرجه البخاريُّ من حديث أبي بن كعب في الصحيح: كتاب الأدب/ باب ما يجوز من الشعر والرجز والحذاء.../ حديث رقم: 6145، ج08، ص: 34.

(4) أخرجه البخاريُّ من حديث عبد الله بن عمر في الصحيح: كتاب الطب/ باب من البيان سحرا/ حديث رقم: 5767، ج07، ص: 138.

المطلب الثاني: التعليل والعلّة والحكمة في الاصطلاح.

الفرع الأول: التعليل اصطلاحاً.

يمكن أن نتناول التعريف الاصطلاحي للتعليل على مستويين:

المستوى الأول: بالنظر إلى العلم الذي يتناوله.

والمستوى الثاني: بالنظر إلى مبحثه أو وضعه أو زاوية النظر التي تتناوله في العلم الواحد.

المستوى الأول: التعليل بالنظر إلى العلم الذي يتناوله.

فهناك التعليل الفلسفي والتعليل الكلامي، والتعليل الأصولي.

أولاً: التعليل عند الفلاسفة: يطلق على ما يستدل فيه بالعلّة على المعلول، ويسمى برهاناً لِمَيّاً لذلك

قالوا في تعريفه: (التعليل: تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، كانتقال الذهن من النار التي هي المؤثر إلى

الدخان الذي هو الأثر)⁽¹⁾.

ثانياً: التعليل عند المتكلمين: ويراد بالتعليل هنا بأن أفعال الله وأحكامه عزّ وجل وضعت لمصالح

العباد في العاجل والآجل أي معلّلة برعاية المصالح، وهو مسألة الخلاف الواقعة في تعليل أفعال الله

وأحكامه، فمن المتكلمين من قال أن رعاية المصالح علّة لأفعاله وأحكامه سبحانه، ومنهم من نفى ذلك

ثالثاً: التعليل عند أهل أصول الفقه: وهو ما سنفصله في المستوى الثاني.

(1) (ينظر): التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج01، ص: 789؛ الكفوي، الكليات، ص: 294؛ الجرجاني، التعريفات،

المستوى الثاني: التعليل بالنظر إلى مبحثه أو وضعه أو زاوية النظر التي تناوله.

جمهور الأصوليين على أنّ الأحكام الشرعية معلّلة، ويمكننا أن نقول بأن مفهومهم للتعليل منطلق من

اعتبارين لاحظناهما في ما جمعنا لتعاريف التعليل:

الاعتبار الأول: بالنظر إلى الحاجة إليه: أي في تقرير حكم لم يدل عليه نصّ.

الاعتبار الثاني: بالنظر إلى إثبات وجوده: أي في إثبات كون الأصل في أحكام الشرع هو التعليل.

أولاً: التعليل باعتبار الحاجة إليه: كقولهم: التعليل: (هو الحاق المعلل الفرع بالأصل، لوجود العلة التي تقتضي ذلك الإلحاق)⁽¹⁾؛ وهذا من تعاريف القياس، فكلّ من عرّفه على نحو تعاريف القياس فهو يراه انطلاقاً من هذا الاعتبار، أي أنه عند الحاجة لحكم المسألة أثبت لها علّة تشترك فيها مع أصل موجود حكمه، ويسمّى عمله هذا تعليلًا.

لكن قد يحتاج المجتهد إلى حكمٍ لا يمكن إلحاقه بأصل يشهد له الشرع بعينه، فلا يجد له وصفا ظاهراً، ولا حكمة لائحة في دليل منصوص بعينه، لذلك نجد البعض يذهب إلى تعريف التعليل بأنه: (بحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مناطاً لحكم شرعي يحكم به على وفق ذلك المعنى، ابتداءً من غير إلحاق بحكم مذكور في دليل بعينه)⁽²⁾، وهذا ما يسمى بالمصلحة المرسلة، وفي كلّ ما ذكرنا هاهنا كانت الحاجة إلى حكم غير المنصوص الدافع إلى عملية التعليل، فالتعليل إذا أطلق في باب القياس يكون بمعنى الإلحاق، والتعليل إذا ذكر في باب الأدلة المختلف فيها- نقصد في مبحث الاستصلاح- فهو بمعنى بناء الحكم عليها ابتداءً.

(1) (ينظر): قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص: 138.

(2) (ينظر): يوسف حامد العالم، المقاصد العامة، ص: 124؛ محمد مصطفى شلي، تعليل الأحكام، ص: 12.

ثانيا: **التعليل باعتبار إثبات وجوده:** أي باعتبار الكشف عن وجوده في نصوص الشرع، بغض النظر عن استعماله في القياس أحتاج إليه أم لا يُحتاج، كقولهم: **التعليل هو:** (بيان الوصف الذي يناط به الحكم وجودا وعدما)⁽¹⁾، لمجرد البيان فلا يذكر قضية إلحاق غيره به.

وقد نجد أيضا من يبحث عن علة الحكم المنصوص لا لأجل التعليل بها، بل يريد إبراز تعبدية حكمها، وأنه رغم ذلك معلل، وهو ما يسمى **بالتعليل بالعلة القاصرة** أو "بيان الحكمة من نصوص الشرع"، فلا يُتعدى بها عن محلّها⁽²⁾ وهذا العمل لا شك وأنه يدخل في معنى الكشف عن مقاصد الشارع؛ وهذا النظر في معنى التعليل -أي من جهة إثباته- مما يتكلم عنه أهل الأصول والفقهاء لإبراز محاسن الشريعة، ودقة نظامها الذي تجسده أحكامها، وهو بهذا المعنى التعليل الذي يدور عليه علم المقاصد.

(1) (ينظر): قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص: 138.

(2) (ينظر): محمد منظور إلهي، القياس في العبادات، ص: 318؛ يوسف حامد العالم، المقاصد العامة، ص: 123-124.

الفرع الثاني: العلة اصطلاحاً.

يرتبط مفهوم العلة في أصول الفقه بمفهومها في علم الكلام ارتبطا وثيقا، بما عاد أثره على تعريفها في علم الأصول.

أولاً: العلة في التصور الأصولي.

يعدّ تحديد مصطلح العلة من أدق المباحث الأصولية وأوعرها، لأنك عند التنقيب في مصادر الأصوليين تجد لها إطلاقات عدّة، فقد جاءت تعريفاتهم لها متباينة مختلفة، فبعضهم تجده يطلق عليها المعرّف والأمانة، وآخر الموجب، والمؤثر، والحامل، والمقتضي، والداعي، والمستدعي، والباعث، والمناطق، والدليل... إلخ⁽¹⁾ من التعاريف التي لا يمكن أن تُحصى هنا كثرة وتنوعا.

ولكنّ هذه التعريفات جميعها لا تخرج عن كونها تعريفاً للعلة:

(1) إمّا: بحسب مظهرها.

(2) أو بحسب حقيقتها ووظيفتها.

(1) (ينظر): القنوجي، الجامع لأحكام وأصول الفقه (حصول المأمول من علم الأصول)، ص: 325.

1) تعريف العلة بحسب مظهرها: وهذه التعاريف إنّما جاءت بناء على اعتبار كلامي ينفي التأثير الذاتي للعلّة، وذلك تمييزاً لها عن العلة العقلية، فجاءت هذه التعاريف غير منتصبة لبيان حقيقة العلة ووظيفتها تجنّباً لما يؤهم الإيجاب والتأثير من العلل في الأحكام الشرعية، وهو منهج الأشاعرة ومن وافقهم، ومن ذلك: تعريفهم للعلّة بأنها (المعرّف للحكم)⁽¹⁾، وأنها جعلت علماً له⁽²⁾ إن وجد المعنى عُرف، لأنّها (لم تكن موجبة للحكم، لجواز وجودها عارية منه، وكانت كالأمانة)⁽³⁾، فالعلّة (العقلية موجبة، والشرعية أمانة، والأمارات والدلائل قد تدلّ على الشيء فيعلم، وليس إذا لم تدلّ يُعدم)⁽⁴⁾ وقد تبع الأشاعرة في هذه التعاريف كثيرون⁽⁵⁾.

(1) (ينظر): الرازي، المحصول، ج05، ص: 135؛ البدخشي، مناهج العقول، ج03، ص: 37.

(2) (ينظر): الدبوسي، تقويم الأدلة، ص: 292.

(3) الجصاص، الفصول في الأصول، ج04، ص: 11.

(4) ابن عقيل، الواضح، ج02، ص: 60.

(5) (ينظر): السعدي، مباحث العلة، ص: 70.

2) تعريف العلة بحسب حقيقتها ووظيفتها: وهذه التعاريف إنما جاءت تُعرّف حقيقة العلة من حيث

التأثير أو من حيث الأثر:

أ) تعريف العلة من حيث الكشف عن تأثيرها: وهو اتجاه المعتزلة في تعريف العلة ومن وافقهم، وقد

عبّروا عنها بالمؤثر أو الموجب أو الباعث أو الجالبة للحكم، أو المقتضي... إلخ، ومن ذلك: قولهم بأنها

المؤثر في الحكم (فما لا يؤثر في الحكم لا يكون علة)⁽¹⁾، حتى لولاها (كان لا يكون ذلك الحكم... لأن

ما يكون الحكم مع وجوده وعدمه على كل وجه ثابتا، لا تعلق له بالحكم، فكيف يقال: إنه علة

فيه!)⁽²⁾.

وقريب من تلكم التعاريف للمعتزلة، من عرفها بـ: (الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الأصل)⁽³⁾؛

و(الجالبة)⁽⁴⁾؛ أو (المقتضية)⁽⁵⁾؛ أو (المعنى المثير)⁽⁶⁾ للحكم.

ويذكر أيضا أنها تعرّف بـ: (حكمة الحكم)⁽¹⁾؛ وهذا له مُتعلّق بمفهوم الحكمة، وكذلك من قال

إنها: (الحكم والمصالح التي تعلق بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلق بها التواهي) أو على

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد، ج 02، ص: 784.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني، ج 17، ص: 285.

(3) (ينظر): السمرقندي، ميزان الأصول، ج 02، ص: 867؛ التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج 02، ص: 274.

(4) (ينظر): ابن العربي، المحصول، ص: 124؛ الباجي، الحدود في الأصول، 72.

(5) (ينظر): الكلوزاني، التمهيد، ج 04، ص: 33؛ أبو يعلى الفراء، العدة، ج 01، ص: 176؛ الشيرازي، التبصرة، ص: 465.

(6) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ج 04، ص: 187.

الجملة العلة هي: (المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لا مظنتها)⁽²⁾، وهو تعريف الشاطبي للعلّة ولا شكّ أنه مرتبط بمفهوم الحكمة أيضا.

وقد نجد بعض الأشاعرة عرفها بالموجب أيضا، ولكن مع تقييدات تُوافق أشعريته كقول الغزالي: (والعلّة مُوجبةٌ، أما العقلية فبذاتها، وأما الشرعية فبجعل الشرع إياها علّة موجبة، على معنى إضافة الوجوب إليها)⁽³⁾، فالعلّة في تحريم النبيذ هي الشدّة المطربة، وقد كانت موجودة قبل تعلّق التحريم بها، ولكنها علّة بجعل الشارع⁽⁴⁾.

ب) تعريف العلة من حيث الكشف عن أثرها: وهي تعريفات ربطت تعريف العلة بما ينتج عن ترتيب الحكم عليها من حكم ومصالح ومقاصد، نحو تعريف الآمدي وابن الحاجب حيث عرفاها بـ(الباعث على التشريع)، بمعنى أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم⁽⁵⁾، أو نحو تعريف ابن الهمام: (العلّة: ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة،

(1) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 115؛ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج01، ص: 441.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج01، ص: 410-411.

(3) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 21؛ له، المستصفى، ج01، ص: 130.

(4) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 112؛ محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، ج04، ص: 51.

(5) (ينظر): الآمدي، الإحكام، ج03، ص: 254؛ العضد الإيجي، شرح مختصر المنتهى، ص: 295.

جلب مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها⁽¹⁾، ولا شك أن لهذه التعريفات ارتباطا وتداخلا بمفهوم الحكمة.

وأما تعريف العلة بأنها: "الوصف الظاهر المنضبط الذي يلزم من ترتيب الحكم عليه مصلحة للمكلف من دفع مفسدة أو جلب منفعة"، والذي درجت عليه كتب المعاصرين⁽²⁾، هو في حقيقة الأمر حصراً لمفهوم العلة بذكر شروطها، وإنما نجده عند الأقدمين يُذكر في تعريف المناسب⁽³⁾.

(1) (ينظر): ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج03، ص: 141.

(2) (ينظر): محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص: 216؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج12، ص: 318.

(3) وهو مثلاً: تعريف الآمدي للمناسب حيث قال: "المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم"، (ينظر): الآمدي، الإحكام، ج03، ص: 339؛ ونحوه تعريف ابن الحاجب للمناسب (ينظر): ابن الحاجب، مختصر المنتهى، ج02، ص: 1085.

ثانيا: تحرير محلّ النزاع في تعريف العلة عند الأصوليين.

منشأ النزاع بين الأصوليين، خصوصا بين الأشاعرة والمعتزلة منهم - كما حرّره إمام الحرمين -: بأنهم وإن اتفقوا على إطلاق اسم القياس والعلّة على المعاني الشرعية، لكنهم اختلفوا هل ذلك حقيقة فيها كالعقليات أم لا؟ (فمنهم من قال أنها أمارات وعلامات على الأحكام لأنها عللٌ، وأنّ العلل الحقيقية هي الموجبات، والشرعيات غير موجبات) فقد وُجدت قبل ورود الشرع ولم توجب أحكامها (وإنما صارت عللا لهذه الأحكام بجعل جاعل لا بأنفسها، بخلاف العقليات ...، ومنهم من قال هي علل على الحقيقة ما دام الشرع قائما، وقيام الشرع أحد أوصافها، فهي مع هذا الوصف موجبة لا محالة، وفقد الشرع فقدّ لبعض أوصافها، وفقد شرط في العلة يحلّ بحكمها، عقلية كانت أو شرعية)⁽¹⁾.

وهذا الكلام للإمام صحيح، لأننا وجدنا المعتزلة لا ينكرون كون العلل الشرعية ليست موجبة بذواتها، ويذكرون أنّه لا يجوز (أن تجري مجرى العلل العقلية إلى الأمور المؤثرة فيها)⁽²⁾، وعلى هذا فهم أيضا ربطوا تأثير العلة وإيجابها للحكم بعد ورود الشرع أي يجعل الله لها موجبة، فلا يمتنع عقلا عندهم في (العلة الشرعية أن تكون موجودة غير مؤثرة في الحكم)، ولكنّه لا بدّ وأنّ (الحكم يجب أن يتبع العلة الشرعية أينما وجدت بعد تقرّر الشرعية على ما تقررت عليه كما يجب ذلك في العلة العقلية)⁽³⁾، ولا

(1) الجويني، الكافية في الجدل، ص: 63.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني، ج 17، ص: 282.

(3) أبو الحسن البصري، شرح العمدة، ج 02، ص: 59.

يُمتنع أن يُطلق على العلة أمانة عندهم (على معنى أنها مضمون كونها علة، و...إنها أمانة على وجه المصلحة بمعنى أنها يُقارنُها)⁽¹⁾ وجه مصلحة.

وطريق العلة الشرعية في نظر المعتزلة (الشرع فقط،...لأن طريق العلة الشرعية هو كيفية ثبوت حكمها وتأثيرها فيه،...ومعلوم أن ذلك موقوف على الشرع)⁽²⁾؛ فالعقل...لا يُغني في هذا الباب، بل لا بدّ فيه من مواد سمعية)⁽³⁾.

إذن: فالقوم لا يعتبرون العقل في معرفة العلة! فلا يبقى بعد إقرارهم هذا- وأنّ العلة الشرعية موجبةً يجعل الله لها كذلك- أيّ فرقٍ يُحدثه اتجاه الأشاعرة إلى تعريف العلة بالموجب والمؤثر و...إلخ، مع تقييدهم لها بأنّ ذلك الايجاب يجعل الله.

ولعلّ تلكم التعريفات من الأشاعرة جاءت منهم استشعاراً لما سيردُ على تعريفهم للعلة بالأمانة والمعرف من الاعتراضات؛ لذلك وجدنا بعضهم كابن السمعاني- وهو أشعريّ- يذكر: (وأما قولهم إنّ علة الشرع أمارات وليست بموجبات، قلنا: لا يسلم هذا الأصل على الإطلاق، فإنّ الفقهاء [الأشاعرة] وإن

(1) أبو الحسن البصري، المعتمد، ج2، ص: 804.

(2) نفسه، ج2، ص: 773.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني، ج17، ص: 287.

كانوا يطلقون هذا، ولكن معنى ذلك: أنها لا توجب بذواتها شيئاً بل يجعل الشارع إياها موجبة⁽¹⁾؛
ويبرز البعض الآخر إطلاق العلة بمعنى "الأمارات الشرعية" أنه من باب التجوّز والتوسع⁽²⁾ إذ لا سبيل
للتفريق بين العلة والشّروط والعلامة إذا لم تكن العلة موجبة لحكمها مؤثرة فيه⁽³⁾.

أما الإمام الشيرازي رحمته الله فيقول: إنّ علل الشّرع بعد أن جعلها الشّارع عللاً (وجب طردها وجريانها
كالعلل العقلية، لأنّها بعد جعلها علة في اقتضاء الحكم بمنزلة العلل العقلية في جميع الأزمان)، وبذلك
فإنّ الخلاف القائم في اقتضاء العلة الحكم أهو بنفسها من حيث هي مؤثرة في معلولها، أم بنصب
ناصبٍ وجعل جاعل لا يعود إلى فائدة، وإنما هو اختلاف في الإسم⁽⁴⁾.

ولعل الإمام الشيرازي رحمته الله في كلامه هذا، كان ينبّه إلى ضرورة تجاوز الجدل الكلامي الذي استغرق كثيراً
من جهود الأصوليين تناظراً حول إيجاب العلل الشرعية وعدم إيجابها، وسعيًا للتمييز بينها وبين العلل
العقلية!

(1) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ج 04، ص: 197.

(2) (ينظر): ابن فورك، الحدود في الأصول، ص: 153.

(3) (ينظر): الرازي، المحصول، ج 05، ص: 134؛ الزركشي، البحر المحيط، ج 05، ص: 112؛ الأزميري، حاشية على مرآة

الأصول، ج 02، ص: 298؛ البدخشي، مناهج العقول، ج 03، ص: 37-38؛ عيسى منون، نبراس العقول، ج 01،

ص: 216-217؛ محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، ج 04، ص: 53؛ السعدي، مباحث العلة، ص: 71-72.

(4) (ينظر): الشيرازي، شرح اللمع، ج 02، ص: 790، ص: 833.

إذن: فلا فرق بين الطرفين في حدّ العلة الشرعية بالنظر إليه في نفسه، إذا ما تأملناه منحولاً عنه تكم

الأبعاد الكلامية بين الطرفين، وعليه فإننا نختار تعريف العلة الشرعية بأنها:

"المعنى المناسب الموجب للحكم الشرعي".

● فهي "معنى مناسب" إذ العلة ليست مجرد وصفٍ نيظ به الحكم، فالحكم قد يُنيط بما تضمنه الوصف

من معنى يستدعي هذا الحكم بعينه، وهو الحكمة على ما سيثبته البحث.

● وقيدنا الحكم بـ"الشرعي" لأننا نريد العلة الشرعية، وهي موجبةٌ لا محالة للحكم بعد ورود الشرع.

وبناء على ذلك يكون التعليل بالحكمة في بحثنا أنواعا ثلاثة:

الأول: الحاق المعلل الفرع بالأصل، لوجود المعنى المناسب الذي يقتضي ذلك الإحاق.

الثاني: بيان المعنى المناسب الذي يناط به الحكم وجودا وعدما.

الثالث: بحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مناطا لحكم شرعي يحكم به على وفق ذلك

المعنى، ابتداءً من غير إحاق بحكم مذكور في دليل بعينه، وهو بناء الأحكام ابتداءً على المصالح المرسلة.

الفرع الثالث: الحكمة اصطلاحاً.

حتى اصطلاح الحكمة لم يسلم من اضطرابٍ والتجاذب في تحديده كذاك الذي كان في اصطلاح العلة، ولا غرو من حيث عُرف أنّ التباين في تحديد مصطلحي العلة والحكمة هو مدارُ الخلاف في مسائل باب القياس، بل وفي كثير من مسائل الأصول ومسائل الاعتقاد.

والعائدُ إلى المصادر الأصولية لتحديد مصطلح "حكمة" يجد نفسه في مسارٍ غير قارٍ من الاستعمالات لهذه الكلمة، إذ به قد جاء لا على نسقٍ واحد بين المؤلفين في أصول الفقه، بل لا على نسقٍ واحد عند المؤلف الواحد، فتارة تراه يُطلق الحكمة على اعتبارها "معنىً مُناسباً"، وأخرى باعتبارها "مقصداً" وأخرى... "مصلحةً أو وجهها" أو "غرضاً" أو... إلخ، فلا يحظى الباحث المستعجل إلا "ببضاعةٍ مزجاجةٍ" لا تُوفِّي عمق الخلاف الواقع في مسألة التعليل بالحكمة حظّها من التأصيل، ولا تُرسيه على "قرار متين" فيها؛ فمن الأصوليين من اعتبر الحكمة: (العلة المخيلة والمعنى المناسب)⁽¹⁾؛ فهي: المصلحة المنطوية في ضمن محل النص⁽²⁾؛ أو بعبارة أوضح: هي نفس المصالح والمفاسد⁽³⁾.

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 613.

(2) ابن بدران، نزهة الخاطر، ج 02، ص: 276.

(3) (ينظر): ابن التلمساني، شرح المعالم، ج 02، ص: 405؛ القرافي، شرح التنقيح، ص: 301.

وَمِنَ الْأَصُولِيِّينَ مَنْ يَذْكَرُ أَنَّ الْحِكْمَةَ هِيَ ثَمَرَةُ الْحُكْمِ، وَالباعثة عليه⁽¹⁾؛ كحفظ الأنفس والأموال بشرع القود والقطع⁽²⁾، فهى: المعنى الجالب للمصلحة، أو النافى للمفسدة⁽³⁾، بمعنى حصول منفعة أو تكميلها، أو دفع مضرة أو تقليلها، أو ما يتركب من ذلك⁽⁴⁾، فالحكمة هى جهة المصلحة والغرض من شرع الحكم⁽⁵⁾، ولكن يُنظر إلى حال من يضاف إليه اللفظ، فإن أضيف اللفظ إلى من يجوز عليه النفع والضرر سُمي غرضاً، وإن أضيف إلى من يستحيل عليه ذلك سمي حكمة⁽⁶⁾،... إلخ من تعريفات الحكمة التى وجدنا أهل أصول الفقه يذكرونها.

(1) (ينظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 604، ص: 612.

(2) (ينظر): الطوبى، شرح مختصر الروضة، ج01، ص: 386.

(3) نفسه، ج01، ص: 423.

(4) (ينظر): ابن التلمساني، شرح المعالم، ج02، ص: 337.

(5) الرازي، المحصول، ج05، ص: 176.

(6) (ينظر): الرازي، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ص: 45.

وإنَّ استقصاء استعمالات أهل الأصول لهذه الكلمة العميقة الأبعاد يصعبُ بحالٍ تناوله بالبساطة التي قد يراها البعض، فالكلمة وما أثارته من نزاعاتٍ بين العلماء جعلت منها مفهوماً بعيدَ العمقِ، مُتَشَعِّبَ المداركِ، جليلَ الخطرِ في بعض المواضعِ إذا دُكِرَ أو خَطَرَ، ولا أدلَّ على ذلك من نزاع المعتزلة والأشاعرة فيه.

لذلك كلُّه: فإن للعدولِ عن النَّمطِ المنهجي في هذا المقام، وتأجيلِ تحديد مفهوم الحكمة الذي يرتبط بمسألتنا إلى موضعٍ آخر من البحث: وجهُ أقوى ليس يبيِّنُ إلَّا في مَوْضعه، وهو ما عزمنا عليه.

المبحث الأول: المذاهب الكلامية في مسألة التعليل بالحكمة.

إذا كان علم أصول الفقه - كما هو معلوم - قد تأثر بالمقولات الكلامية للمذهب العقدي الذي ينتمي إليه المؤلفون فيه، بحيث كان من الضرورة أن يقع التصنيف في كثير من مسأله بناء على اعتقاد المصنّف كما قال السمرقندي⁽¹⁾، والأزميري⁽²⁾، وغيرهما.

فقد بات إذن من المحطّات الواجب الوقوف عندها، محطّة النزاع الذي قام بين أهل الكلام في مسألة "تعليل أفعال الله وأحكامه بالحكمة"، حيث إنه من المناسب للباحث في مسائل التعليل أن يتطرق لهذا الخلاف القائم عند المتكلمين، لا ليأخذ منه حكم القضية في ذاتها بل ليسير في بحث كلامهم في الأصول على هدى - كما قال محمد مصطفى شلبي -⁽³⁾.

(1) (ينظر): السمرقندي، ميزان الأصول، ج1، ص: 01.

(2) (ينظر): الأزميري، حاشية على مرآة الأصول، ج2، ص: 300.

(3) محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ص: 96.

المطلب الأول: الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة.

ليس أكثر ما تجد الصّراع يحتدُّ إلا حيثُ ذُكر الأشاعرة والمعتزلة في المسألة، أمّا غيرهم فليس من همّنا ذكرُ موقفهم، فهو مَبْتَوثٌ في الدّراسات التي بحثتها في علم أصول الدين؛ لذلك سنقصر هاهنا الإشارة على هذين المنهجين فلا نزيد، وأكثرُ كلامنا إنّما هو تحريراً لمحلّ النزاع، لا في تفاصيل المسألة وأغوارها، مما لا نروم منه غرضاً يخدم بحثنا.

وإنّ الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة التعليل جاء متفرعاً: عن خلاف في مسألة كلامية أخرى هي: هل يجب الصّلاح والأصلح على الله تعالى كما تقول المعتزلة، أو لا يجب عليه شيء كما تقول الأشاعرة؟ وهذه المسألة أيضاً فرع عن مسألة التحسين والتقييح العقليين التي قال بها المعتزلة، ونفاها الأشاعرة؛ كما أن هذه المسألة الأخيرة متفرعة أيضاً: عن خلافهم في أفعال العباد هل هي مخلوقة لله كما قالت الأشاعرة؟ أو بقدرة العبد استقلالاً كما قالت المعتزلة؟ وهذه المسألة الأخيرة هي أول مسألة نشأ فيها النزاع بين المعتزلة وبين الأشاعرة؛ إذ كانت المعتزلة تأتي بمقالات يقابلها الأشاعرة بالرفض والرّد والتقييد⁽¹⁾.

(1) (ينظر): محمد مصطفى شليبي، تعليل الأحكام، ص: 98؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص: 88؛ علي سامي النشار، مناهج

البحث عند مفكري الإسلام، ص: 115؛ حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ص: 433؛ محمد العروسي عبد القادر،

المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، ص: 270 وما بعدها.

الفرع الأول: مذهب المعتزلة في تعليل أفعال الله تعالى بالحكمة.

المنسوب إلى المعتزلة إثبات التعليل في أفعال الله تعالى وأحكامه، وأنها معللة بالعرض، لأنه تعالى حكيم واجب الحكمة، والحكيم من تكون أفعاله وأحكامه على إحكام وإتقان، فلو لم تكن أفعاله وأحكامه معللة لزم العبث عليه وهو منفي بالاتفاق، والقول بوجود الحكيم مع نفي كونها باعثة أو مقصودة، يترتب عليه أن يكون نظام العالم ومحاسن الشريعة كلها اتفافية، وهذا أيضا لا يخفى ما فيه من إلحاق النقص بالباري جلّ وعلا⁽¹⁾.

وقول المعتزلة بوجوب التعليل نابع من عقيدتهم في الوجوب العقلي على الله تعالى وخاصة القول بالصّلاح والأصلح ووجوب اللّطف عليه تعالى⁽²⁾.

ولقد اتفق المعتزلة في أصل القول بتعليل أفعال الله تعالى وأحكامه مع جمهور السلف، غير أنهم يختلفون عنهم في أمور منها:

(1) (ينظر): القاضي عبد الجبار، المغني، ج11، ص: 22؛ الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص: 393؛ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج01، ص: 318.

(2) (ينظر): القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: 312، ص: 519؛ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج01، ص: 313؛ المقبلي، العلم الشامخ، ص: 22.

أولاً: أنهم أعادوا الحكمة إلى المخلوق، ونفوا عودتها إلى الخالق سبحانه بناء على أصلهم في نفي قيام الصفات به، فنفوا الحكمة من حيث أثبتها وجحدوها من حيث أقرّوا بها، وجمهور السلف يُثبتون حكمةً تعود إلى الله يحبّها ويرضاها من شرع الأحكام والطاعات، وحكمةً تعود إلى العباد هي نعمة عليهم يفرحون بها، ويتلذذون بها في المأمورات والمخلوقات.

ثانياً: أن المعتزلة وضعوا لله تعالى شريعة بقولهم، فأوجبوا على الرّب تعالى بها وحرّموا عليه، وشبهوه بخلقه بحيث ما حسنّ منهم حسنّ منه، وما قبحّ منهم قبحّ منه، بناء على قاعدتهم في التحسين والتقييح، وجمهور السلف لم يوجبوا على الله شيئاً إلا ما أوجبه على نفسه في كتابه أو على لسان رسوله كقوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ٥٤)، وأثبتوا له حكمة تليق به⁽¹⁾.

الفرع الثاني: مذهب الأشاعرة في تعليل أفعال الله تعالى بالحكمة.

مذهب الأشاعرة نشأ أساساً مُنصّباً للاعتراض على مقالات المعتزلة، وأهم ما اعترضوه أمران:

الأول: إطلاق الغرض في جانبه تعالى: فالغرض ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل، فهو باعث لله على الفعل وهو يوهم القهر، تعالى الله عزّ وجل عن ذلك.

(1) (ينظر): محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص: 80-81 (هامش)

الثاني: الوجوب: فهو ممتنع في جانب الله لأن جميع أفعاله تتضمن الحكمة لا تخلو عنها، ولأنه محمود على الاطلاق لا يذم أصلاً⁽¹⁾.

والأشاعرة: مذهبهم قائم على أن أفعال الله تعالى لا تُعلل بالأغراض والغايات، وإنما يفعل تعالى بمحض المشيئة والإرادة دون أن يتوقف فعله على الحكمة؛ فلا يبعثه باعث على الفعل، ويترتب على فعله حكم ولكنها غير مقصودة، بل هي مترتبة على الفعل وحاصلة عقبه⁽²⁾؛ فأصل مذهبهم في نفي التعليل معتقد أبي الحسن الأشعري في نفي العلل، ومنه قوله في رسالته إلى أهل الثغر: (الإجماع الثاني عشر: وأجمعوا على أنه عز وجل غير محتاج إلى شيء مما خلق،... وأنه لا يسأل في شيء من ذلك عما يفعل، ولا لأفعاله عللٌ لأنه مالكٌ غير مملوكٍ، ولا مأمورٍ ولا منهيٍّ)⁽³⁾؛ وقد نقل ابن فورك عنه أنه كان: (يُحيل قول من قال: إنّ الله تعالى فعل كذا لكذا،... وذلك لإحاطته أن يفعل الله تعالى الشيء لعلّة أو سبب)⁽⁴⁾.

(1) (ينظر): محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ص: 99.

(2) (ينظر): الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج1، ص: 350، الأمدي، غاية المرام، ص: 224، الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص: 390.

(3) أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ص: 340.

(4) ابن فورك، مقالات أبي الحسن الأشعري، ص: 130.

لذلك فإن الأشاعرة ينفون الحكمة عن الله تعالى، فهم يقولون إن الله سبحانه قديمٌ، والقديم لا يوصف

خلقه وأمره بالعلّة، لأن العلل حادثة، والقديم سبحانه تنزه عن التأثر بالعلل والأغراض.

ومن اعتبارات الأشاعرة في التّفي أيضا: أنهم اعتبروا القول بالتعليل يلزم منه استكمال الباري بالغير وهو

محالٌ، إذ القول بذلك كالتقول بأنه قد كُملَ بعد نقصان بتحقيق ذلك الغرض، وهو محالٌ في حقه

سبحانه وتعالى⁽¹⁾.

وقد اعترضَ على هذا القول منهم: بأن الاستلزام المذكور بأنه مستكمل بغيره باطلٌ، فإن ذلك إنما

حصل بقدرته ومشيتته لا شريك له في ذلك، فلم يكن في ذلك محتاجا إلى غيره، وإذا قيل كُملَ بفعله

الذي يحتاجُ فيه إلى غيره كان كما لو قيل كُملَ بصفاته، أو كُملَ بذاته.

وايراد الدليل بهذه الصورة مغالطةٌ نشأت من الغلط في أنه هل يقال للحاصل للغير أولى أن يحصلَ

للفاعل أو ليس يُقال⁽²⁾؟

(1) (ينظر): الأمدي، غاية المرام، ص: 226 وما بعدها، الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج01، ص: 350؛ البوطي،

ضوابط المصلحة، ص: 89، محمد مصطفى شلي، تعليل الأحكام، ص: 100.

(2) (ينظر): ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج08، ص: 146.

ومما احتج به الأشاعرة أيضا لردّ التعليل:

أولاً: إنّ القول بالعرض يترتب عليه مُحال وهو التسلسل، فإذا فعل لعلّة فتلك العلة أيضا حادثة، فتفتقر إلى علة، وهذا إنما يكون إذا قلنا أنه وجب أن يكون لكلّ حادث علة، لكن إن عُقِلَ الإحداث بلا علة لم يُحتج إلى إثبات علة⁽¹⁾، أي: أنه لا يلزم العبث إذا قلنا بإمكان الإحداث بغير علة فإن الإحداث ممكن بمحض المشيئة، ولا يحتاج إلى علة؛ أما إذا قلنا أنه لم يكن الإحداث إلا لعلّة فالقول في حدوث العلة كالقول في حدوث المعلول، وذلك يستلزم التسلسل.

ثانياً: أنه لا غرض يُتصور هنا إلا اللذة والنعمة ودفْع الألم، والمولّى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداءً فلا فائدة لتوسّط السبب⁽²⁾.

وقد أجيب عن الحجة الأولى: بأنّ التسلسل نوعان:

أحدهما: تسلسل في المؤثرات، ومن هذا الباب تسلسل الفاعلين والخالقين والمُحْدِثِينَ، مثل أن يقال: هذا المُحْدِثُ له مُحْدِثٌ، وللمُحْدِثِ مُحْدِثٌ آخر إلى ما لا يتناهى من المُحْدِثِينَ، فهذا مما اتفق العقلاء على امتناعه لأن كل مُحْدِثٍ لا يوجد بنفسه، فلو قُدِّرَ من الحوادث والمعدومات والممكنات ما لا نهاية له، وقُدِّرَ أن بعض ذلك معلول لبعض أو لم يُقَدَّر ذلك، فلا يوجد شيء من ذلك إلا بقاعل صانع لها،

(1) (ينظر): الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج 01، ص: 351.

(2) نفسه.

خارج عن هذه الطبيعة المشتركة المستلزمة للافتقار والاحتياج، فلا يكون فاعلها معدوما ولا مُحدثا ولا مُمكنا يقبل الوجود والعدم، بل لا يكون إلا موجودًا بنفسه واجب الوجود لا يقبل العدم قديمًا ليس بمُحدثٍ.

والنوع الثاني: تسلسل في الآثار كوجود حادثٍ بعد حادثٍ فهذا يُجَوِّزُه أكثرُ أهل الملل والحديث والفلاسفة.

فنحن نختار التسلسل لكن نقول: هذا التسلسل في الحوادث المستقبلية لا في الحوادث الماضية⁽¹⁾.

وأجيب عن الحجة الثانية: بأنه حكيم لا يفعل شيئًا إلا لحكمة، وتوسيطه السبب هنا لحكمة، وقولكم هذا يلزم منه أن تكون كل أفعاله عبثًا، فإن كان العبث عليه محالً سبحانه، لزم أن لا يفعل ولا يأمر إلا لمصلحة وحكمة، فبطل قولكم بقولكم، وإن لم يكن العبث عليه محالًا بطلت هذه الحجة فيتحقق بطلانها على التقديرين⁽²⁾.

(1) (ينظر): ابن تيمية، منهاج السنة، ج 01، ص: 146، ص: 436.

(2) (ينظر): ابن القيم، شفاء العليل، ص: 430؛ محمد مصطفى شلي، تعلييل الأحكام، ص: 101.

المطلب الثاني: تحرير محلّ النزاع في مسألة تعليل الأحكام بالحكمة.

نحن إذا استثنينا من مذهب المعتزلة الأبعاد الإضافية كالقول بالوجوب على الله وغيره، ونظرنا في منطق وأصل التعليل فحسب، فلا نجد بعد ذلك غير الأشاعرة، ممن سيحصلُ عنده التناقض في موقفه بين علم الكلام وبين أصول الفقه، حيث سيضطر إلى الاعتراف بالتعليل في باب القياس إذا كان مُعتبراً إياه حجّةً.

وهذا ما حصل فعلا، إذ أنّ كثيراً من الأشاعرة الذين ألفوا في علم الكلام وعلم أصول الفقه فهم من موقفهم التناقض والتّردّد والاضطراب⁽¹⁾، كالرازيّ لما قرّر في أربعينه أن الله تعالى لا يفعل فعلا لغرض لأنه لو كان كذلك كان مُستكملاً بذلك الغرض⁽²⁾؛ بينما يقول في محصّوله إنّه تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد⁽³⁾؛ وكذلك العبد الايجي حينما ناقض في ما ألفه في أصول الفقه ما انتهض إليه مدافعا

(1) عبّر عن هذا التناقض شيخ الإسلام رحمه الله فقال: (وأما الفقهاء من المالكية والشافعية والحنبلية ... فإنهم يثبتون السبب والحكمة لكن كثيرا من هؤلاء يتناقض فيتكلم في الفقه بلون، وفي أصول الفقه بلون، وفي أصول الدين بألوان، ففي الفقه يثبت الأسباب والحكم وفي أصول الفقه يسمي العلل الشرعية أمارات خلاف ما يقوله في الفقه وفي أصول الدين ينفي الحكمة والتعليل بالكلية، لظنه أن قول القدرية لا يمكن إبطاله إلا بذلك والقليل من هؤلاء هو الذي يحقق الحكمة، ويبين رجوعها إلى الفاعل الحكيم مع حصول موجبها في مخلوقاته)، (ينظر): ابن تيمية، تلخيص كتاب الاستغاثة، ج01، ص: 444.

(2) (ينظر): الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج01، ص: 350.

(3) (ينظر): الرازي، المحصول، ج05، ص: 172.

عنه في علم الكلام⁽¹⁾؛ بل الآمدي حين كان يحكى الإجماع عن أئمة الفقه على أنّ أحكام الله لا تخلو من حكمة ومقصود، وأنه شرعت لمصالح العباد⁽²⁾، كان أيضاً حاكياً في غاية مرامه نفى التعليل وأنه تعالى لا يفعل لحكمة وغرض، وعكس مقاله في الأحكام⁽³⁾؟

لذلك فإن أكثر المواقف التي سيُضطرّ في أصول الفقه إلى تبريرها وفضّ إشكالها: موقف الأشاعرة من مسألة التعليل ونفي الحكمة عن أحكام الله تعالى.

ولقد تطلّع كثيرٌ من أهل العلم إلى ذلك، وسنذكر هاهنا بعض التوفيقات التي غلب على ظننا أنها مُتوجهة:

التوجيه الأول: أنّ الأشاعرة يقولون بالحكمة التي هي الفائدة الحاصلة من التكليف، أي ثمرته، ولا ينفونها، لأنّ الآثار التي تترتب من وقوع الفعل أنواع:

فالنوع الأول: هو ما إذا ترتب على الفعل أثر من حيث إنّه ثمرته، فهو يسمى فائدةً، وهذا لم يمنع الأشاعرة، وعبروا عنه بالحكمة، فقالوا إنّ أفعال الله تعالى تترتب عليها حكّم وفوائد لا تُعدّ.

(1) (ينظر): العضد الإيجي، شرح مختصر المنتهى، ص: 319؛ المرجاني، شرح المواقف، ج08، ص: 202.

(2) (ينظر): الآمدي، الأحكام، ج03، ص: 357.

(3) (ينظر): الآمدي، غاية المرام، ص: 226.

والنوع الثاني: الأثر الذي هو طرفُ الفعل، وهو يسمى غاية، فإن كان سببا لإقدام الفاعل يُسمى بالقياسِ إلى الفاعل غرضاً، وهذا الذي منعه الأشاعرة، أي أنهم يمنعون العلة الغائية، والتي هي عند الفلاسفة **علة فاعلية لفاعلية الفاعل**⁽¹⁾.

إذن فالأثر الذي لم يكن علة غائية فيُسمى غايةً فقط، ولقد اعترف الأشاعرة بأن المترتب على أفعال الله وأحكامه غاياتٌ ومنافعٌ راجعةٌ إلى مخلوقاته، فهذه لا يستلزم القول بها استكمال الباري، وبذلك يحصلُ التوفيق عند نفي الحكمة التي هي بمعنى الغرض، فلا يستلزم من نفيها أن يكون شيء من أفعاله عبثاً خالياً عن الفوائد، فكلّ ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعال الله عزّ وجل فهو محمولٌ على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلّة الغائية⁽²⁾.

التوجيه الثاني: أنّ مذهب الأشاعرة اضطرارٌ، فهم ربّما قد اضطروا إلى هذا الإنكار في علم الكلام لما وجدوا أمامهم مقولات والزامات اعتزالية استثنعوها، ففروا من القول بالتعليل لكونه مقدمة للقول بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى⁽³⁾، حتّى أدّى بهم الأمر إلى نفي الحكمة والتعليل بالكلية

(1) (ينظر): الجرجاني، شرح المواقف، ج08، ص: 205.

(2) نفسه؛ (وينظر أيضاً): التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ص: 1249.

(3) (ينظر): ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج01، ص: 380؛ الريسوني، نظرية المقاصد، ص: 230.

لظنهم أنّ قول المعتزلة لا يمكن إبطاله إلا بذلك⁽¹⁾، فكأنهم لما وجدوا فريقاً من مثبته يبحثون عن علة كل فعلٍ، فأتوا بأشياء بعيدة عن الحكمة، ووجدوا بعض الأشياء غير ظاهر فيها حكمة كتخليد الكفار في النار وإيلاء الأطفال والبهائم وغير ذلك، أرادوا حسم مادة النزاع فنفوا التحسين والتقبيح العقليين، وربّوا على ذلك نفي الغرض، وتغالوا في الردّ فنفوا كلّ غرض لأنه لو كان لظهر في كلّ شيء، ودعموا مقالتهم تلك بتسمية الحكمة غرضاً وعلة باعثة، وهما يوهمان النقص والقهر من الغير، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً⁽²⁾.

وعلى هذا يعود الكلام إلى ما ذكرنا في التوجيه الأول، وأنهم أرادوا انحصار الفاعلية في ذات الله تعالى، لذلك وجدناهم في علم الأصول يذكرون أنّ أفعاله وأحكامه جاءت مقترنة بالمصالح العائدة إلى العباد اقتراناً جرّث به عادة الشرع، لا اقتران علة بمعلول، فهم في علم الكلام يرفضون التعليل العقلي، وفي علم الأصول لاحظوا أن الأحكام الشرعية تتبعها المصالح، فأقرّوا ذلك الذي يثبت باستقراء الشريعة مما لا طائل من إنكاره، فقالوا إنّ الله تعالى شرع الأحكام وجعلها مقرونة بالمصالح العائدة إلى العباد في عادة شرعه، وهذا الاقتران لا يدل على مراعاة هذه المصالح في الأحكام الشرعية عقلاً، وإنما كما ذكرنا يثبت بالاستقراء، وقد أشار شيخ الإسلام إلى هذا بقوله: (وهم لا يقولون إنه لا يفعل مصلحة ما، فإن هذا مكابرة، بل يقولون إن ذلك ليس بواجب عليه، وليس بلازم وقوعه منه، ويقولون إنه لا يفعل شيئاً

(1) (ينظر): ابن تيمية، تلخيص كتاب الاستغاثة، ج01، ص: 444.

(2) (ينظر): محمد مصطفى شلي، تعليل الأحكام، ص: 103.

لأجل شيء ولا بشيء، وإنما اقترن هذا بهذا لإرادته لكليهما، فهو يفعل أحدهما مع صاحبه، لا به ولا لأجله، والاقتران بينهما مما جرت به عادته، لا لكون أحدهما سببا للآخر ولا حكمة له⁽¹⁾.

التوجيه الثالث: أنّ الخلاف في تفسير الحكمة:

فالأشاعرة فسّروها إمّا بالعلم أو بالقدرة أو بالإرادة، فأنكروا أن يكون فيما يفعله سبحانه وتعالى غرض ومقصود، فأثبتوا الإرادة ونفوا الحكمة، لأنّ من يفعل لحكمة عندهم هو من يفعل لغرضٍ يعود إليه، وهذا يكون في من يجوز عليه اللذة والألم والانتفاع والضّرر، وهو سبحانه مُنزّهٌ عن ذلك، فإذا كانت الحوادث كلّها مرادةً لله فامتنع إذن أن يفعل لحكمة.

وهذا التفسير يوافق نظرية الكسب الأشعري، وهو أنّ الفعل يوجد باعتبارين: الإيجاد والكسب، فالأول من الله، والثاني من العبد.

وأما **المعتزلة** فقد فسّروا الحكمة بالإحكام في العمل، فيفعل سبحانه لاجتلاب المنافع إلى عباده أو ليدفع المضار عنهم⁽²⁾، لأنّ الله إمّا يأمرنا بمصالحنا، ويستحيل عليه المنافع والمضار⁽³⁾.

والمعتزلة لا يفسّرون المنفعة باللذة، ولا المضرة بالألم، بل يجوز عندهم (مع كون الألم ألمًا أن يحسّن ومع كون التّفنّع نفعًا أن يقبح)⁽¹⁾.

(1) ابن تيمية، منهاج السنة، ص: 464.

(2) (ينظر): محمد العروسي عبد القادر، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدّين، ص: 277-278.

(3) (ينظر): أبو الحسين البصري، المعتمد، ج 02، ص: 709-717؛ القاضي عبد الجبار، المغني، ج 17، ص: 287.

وأما الأشاعرة ففسّروا الحكمة بجلب المنافع ودفع المضارّ، وفسّروا المنفعة باللذّة أو وسيلتها، وفسّروا المضرة بالألم أو وسيلته: يقول الرازي: (البديهة شاهدَةٌ بأنّ العَرَضَ والحِكْمَةَ ليسَ إلّا جلبُ المنفعة أو دفع المضرة، والمنفعة عبارة عن اللذّة، أو ما يكون وسيلة إليها، والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون وسيلة إليه، ... فيرجع حاصل الغرض والحكمة إلى تحصيل اللذّة ورفع الألم)⁽²⁾.

ويفرّق الأشاعرة بين لفظ الغرض ولفظ الحكمة بالنظر إلى حالٍ من يُضاف إليه اللفظ فيصحّ إطلاق الغرض على من يصحّ الضّرر والتّفع عليه، وأما من يستحيل عليه ذلك فنقول أنّ فعله حكمة؛ فالحكمة التي هي الغرض بمعنى تحصيل اللذّة ورفع الألم لا يقصد الأشاعرة إضافتها إلى الله عز وجل، وإنّما يمتنعون أن تكون أحكام الله كلّها جلب لذائد ودفع آلام عن الفاعل أو المفعول فيه⁽³⁾.

أما الأشعري فيقول: (ليس مجرى قولنا في الثّبيء إنه صلاح ومصلحة وأصلح مجرى قولنا فيه إنه حكمة أو صواب أو حق، لأن كثيرا من الأشياء قد يكون حكمة وحقا وصوابا ولا يكون في نفسه صلاحا

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد، ج01، ص: 400.

(2) الرازي، المحصول، ج05، ص: 133، ونحوه من فسرّها كذلك (ينظر مثلا): آل السّبكي، الإبهاج، ج03، ص: 54.

(3) (ينظر): الرازي، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ص: 45، ص: 53.

ومصلحة،... إنَّ أفعال الله تعالى كلها حكمةٌ وحسنٌ وصوابٌ وحقٌ وعدلٌ وبعضها مصلحةٌ وصلاحٌ وأصلح لمن فعل فيه⁽¹⁾.

فالأشعري يُفرِّق بين الحكمة والمصلحة، فالحكمة عنده أعمّ من المصلحة، إذ الحكمة قد تكون ألياً لكنّها حقٌّ وعدلٌ وصوابٌ، أمّا المصلحة فما هي إلّا جلب المنفعة التي هي اللذة أو وسيلتها، أو دفع المضرة التي هي الألم أو ووسيلته للفاعل أو المفعول فيه، وهذه الأخيرة هي عند الرّازي الحكمة والمنفعة والغرض التي تُضاف للعبد لا للرّب؛ والمصلحة التي تكلم عنها الرّازي بأنّها قد تكون شرع الضّرر وفعله هي الحكمة التي تكلم عنها الأشعري.

إذن: فهذا التبادل في المواضع عند اطلاق مصطلح الحكمة شكّل هذا الخلاف الذي قام على مسألة التعليل في علم الكلام خصوصاً عند الأشاعرة، أمّا المعتزلة فحيث تكلموا على المضاف إلى الله تعالى فحسب، فلم نجد عندهم هذا التدقيق في إطلاق لفظ "الحكمة"؛ فالغرض والمصلحة والحكمة أمر واحدٌ، وهو جلب النفع أو دفع الضّرر عن العباد، وقد يأمر سبحانه بما هو ألمٌ لأنّ فيه مصلحة، وقد يمنع ما هو نفعٌ لأنّ فيه مفسدة، وكلّ ذلك هو حكمةٌ ومصلحةٌ وغرضٌ للشّارع من حكمه؛ هذا والله أعلم.

(1) ابن فورك، مقالات أبي حسن الأشعري، ص: 128.

وعلى العموم: فنحن إذا ما رجعنا إلى الوراء، حيث ينعدم أو يتضاءل تأثير علم الكلام في المجال الفقهي والأصولي، فإننا لن نجد إلا القول بالتعليل أو ممارسته تطبيقيا في الفقه وأصوله، وأنّ التعليل مسألة مُسلّمة، بحيث يُنظر إلى الشريعة على أنها رحمةٌ وخيرٌ وصالحٌ وعدلٌ وتزكيةٌ، وأنها لم تترك ضُرّاً إلا دلت عليه، ولم تترك شرّاً إلا نَهت عنه، وسدّت طريقه، وأنّ هذه غايتها وعلتها⁽¹⁾؛ وهو الذي قرره المقبلي حيث قال: (إنّ متأخري المتكلمين من الأشاعرة هم من قال باستحالة تعليل أفعال البارئ تعالى، وظهر هذا المذهب وغلب حتّى يظنّ من لم يُكثر من مطالعة كتبهم أنّهم مُجمعون عليه، وأمّا المكثر فيجد القائل بهذه المقالة هم الأقل في المتأخرين فضلا عن القدماء، ويرشدك إلى هذا إطباق فقهاء الأشاعرة على تعليل الأحكام، بل التصانيف البسيطة في المناسبات كالقواعد لابن عبد السلام وعلى ذلك بُني القياس)⁽²⁾.

إذن: فالمسألة تقول من الناحية التطبيقية إلى الوفاق في ما يتعلق بما نحن بصدده من إثبات التعليل بالحكمة في الأحكام الشرعية، وإلا فقد ذكر العلماء عِظَمَ شأنِ هذه المسألة باعتبار ما انبنت عليه وما يلزم منها من العقائد.

(1) (ينظر): محمد مصطفى شليبي، تعليل الأحكام، ص: 96؛ الريسوني، نظرية المقاصد، ص: 226-227.

(2) المقبلي، العلم الشامخ، ص: 142.

فلا يبقى في علم الأصول إلا: (أنه تعالى حكيمٌ بإجماع المسلمين، والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة، فإن من يفعل لا لمصلحة يكون عابثًا، والعبث على الله تعالى محالٌ للنص والإجماع والعقول)⁽¹⁾؛ فأما النصوصُ فكثيرةٌ منها قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون: ١١٥)، و(أما الإجماعُ فهو أن أئمةَ الفقهِ مُجمعةٌ على أن أحكامَ الله تعالى لا تُخلو عن حكمةٍ ومقصودٍ، وإن اختلفوا في كون ذلك بطريقِ الوجوبِ كما قالتِ المعتزلةُ، أو بِحُكْمِ الاتفاقِ والوقوعِ من غيرِ وجوبِ كقولِ)⁽²⁾ الأشاعرة؛ وأما العقولُ فكأثما (مشيرةٌ إلى إحالةِ كلِّ حُكْمٍ على معني، والاعترافُ بالتحكمِ ضرورةَ العجزِ، فإذا فقدَ وجهٌ سوى الوجوهِ الخفيةِ الضعيفةِ وجبَ التعليلُ بها)⁽³⁾.

(1) التزاي، المحصول، ج05، ص: 173.

(2) الأمدى، الإحكام، ج03، ص: 358.

(3) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 205.

المبحث الثاني: التأصيل الأصولي لمسألة التعليل بالحكمة.

المطلب الأول: المذاهب المذكورة في التعليل بالحكمة وأدلتها.

المذاهب المذكورة في بعض المصادر عن مسألتنا هي الجواز مطلقاً، والمنع مطلقاً، والتفصيل بين ما إذا كانت ظاهرة منضبطة فيجوز وإلا فلا⁽¹⁾، ولنتكلم نحن عن المذاهب أولاً، ومن ثم أدلتها.

الفرع الأول: المذاهب المنسوبة للأصوليين في التعليل بالحكمة.

المذهب الأول: النسبة بجواز التعليل بالحكمة مطلقاً.

المنسوب إلى أصحاب هذا المذهب أنه يجوز التعليل بالحكمة مطلقاً إذا كان الوقوف عليها ممكناً، وإن كانت غير ظاهرة ولا منضبطة، وقد نُسب إلى الغزالي⁽²⁾، والفخر الرّازي في محصولة⁽³⁾ وعزاه شرح المنهاج إلى البيضاوي والجويني⁽⁴⁾، وذكر الزركشي في التشنيف أنه الأصحّ عند الإمام، وفي البحر حكاة

(1) (ينظر): حكاية هذه الأقوال مثلاً في: الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 133؛ محمد مصطفى شليبي، تعليل الأحكام،

ص: 135؛ محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، ج04، ص: 126.

(2) (ينظر): السعدي، مباحث العلة، ص: 112.

(3) (ينظر): المرادوي، التحبير شرح التحرير، ج7، ص: 3195؛ محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، ج04، ص: 126.

(4) آل السبكي، الإبهاج، ج03، ص: 140؛ الآسنوي، نهاية السؤل (مع حاشية سلّم الوصول)، ج04، ص: 260.

عن الشافعي⁽¹⁾ واختاره الطوفي⁽²⁾، ونسبه الآمدي للأقلين ولم يُسمّهم⁽³⁾، واعتبر محمد مصطفى شلي أنه المذهب الذي يستقيم مع مذهب المعتزلة⁽⁴⁾.

المذهب الثاني: النسبة بمنع التعليل بالحكمة مطلقا.

الظاهر المنع من كلام الرازي في المعالم⁽⁵⁾، ونسبه الآمدي إلى الأكثرين⁽⁶⁾، وجاء في البحر المحيط أنه المنقول عن أبي حنيفة⁽⁷⁾، وذكر ابن النجار أنه قول أكثر الحنابلة⁽⁸⁾ وظاهر كلام التاج السبكي في جمع الجوامع المنع⁽⁹⁾، واختاره محمد الأمين الشنقيطي؛ وغيره من المعاصرين⁽¹⁰⁾.

(1) الزركشي، تشنيف المسامع، ج 03، ص: 127؛ له: البحر المحيط، ج 05، ص: 133.

(2) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج 03، ص: 446.

(3) الآمدي، الإحكام، ج 03، ص: 255.

(4) محمد مصطفى شلي، تعليل الأحكام، ص: 120.

(5) (ينظر): ابن التلمساني، شرح المعالم، ج 02، ص: 376.

(6) الآمدي، الإحكام، ج 03، ص: 254.

(7) الزركشي، البحر المحيط، ج 05، ص: 133.

(8) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج 04، ص: 47.

(9) (ينظر): العطار، حاشية على شرح المحلي، ج 02، ص: 279.

(10) محمد الأمين الشنقيطي، نثر الورود، ج 02، ص: 463؛ و(ينظر): محمد حسن هيتو، الوجيز، ص: 402؛ عبد الكريم

زيدان، الوجيز، ص: 203؛ عبد الكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه، ص: 365.

المذهب الثالث: القائلون بالتفصيل.

هو اختيار الآمدي⁽¹⁾، ونُسب إلى الصفيّ الهندي⁽²⁾، واختاره آل السبكي في الإبهاج⁽³⁾، وابن مفلح⁽⁴⁾، وكلام ابن الحاجب يقتضي رُجحانه⁽⁵⁾، واختاره البدخشي⁽⁶⁾.

الفرع الثاني: أدلة المذاهب في التعليل بالحكمة.

لعله يكون من الأنسب أن نُورد أدلة المتناظرين في المسألة ممزوجة ببعضها، فترتيبها كذلك: يسدُّ الخلة ويُقرَّب الأدلة إلى الأدلة، ويُذيل الاعتراض بتلوّ الجواب، حيثما نذكر أدلة المجيزين ثمّ نعقبها باعتراضات المانعين، والرّد إن وُجد، ثمّ نقلب المواقع فنبدأ بأدلة المانعين نُعقبها بجواب المجيزين،... وليس لنا مأربٌ في ذكر جميع الأدلة واعتراضاتها، وإنما اخترنا بعضاً منها بما يُقرَّب المقصد في هذا الباب، ومن ذلك:

(1) الآمدي، الإحكام، ج03، ص:255.

(2) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص:133؛ له، تشنيف المسامع، ص:127.

(3) آل السبكي، الإبهاج، ج03، ص:140.

(4) ابن مفلح، أصول الفقه، ج03، ص:1210.

(5) (ينظر): العضد الإيجي، شرح مختصر المنتهى، ص:295؛ الأصفهاني، بيان المختصر، ج03، ص:27.

(6) البدخشي، مناهج العقول، ج03، ص:105.

قال الرّازيُّ: إنّ المجتهد إذا ظنّ استناد الحكم المخصوص في مورد النص إلى الحكمة المخصوصة، ثم ظنّ حصول تلك الحكمة في صورة أخرى تولّد عنده لا محالة في ذينك الظنّين ظنّ حصول الحكم في تلك الصورة، والعمل بالظنّ في الفروع واجب⁽¹⁾.

وقد اعترض عليه بمانع: كون الشّرع لم يعتبر مطلق الظنّ، بل مراتب مخصوصة⁽²⁾، لذلك كان التعليل بالوصف مقدّمًا على التعليل بالحكمة، لأن الوصف أدخل في الضبط من الحاجة، فلهذا المعنى ترجح الوصف على الحكمة، فأقامه الشارع مظنةً للحكمة المقصودة لخفائها واختلافها بحسب الأشخاص والأحوال⁽³⁾، فأحكامه في الأكثر نيطة بالمظنّات دِمْنُ الحِكم، والظنّ يتبع الأغلب⁽⁴⁾.

الدليل الثاني للمميزين: قالوا: لو لم يصحّ التعليل بالحِكم: لما صحّ بالوصف المشتمل عليها، واللازم باطل، فإن الوصف الضابط للحِكم يصحّ التعليل به بالاتفاق؛ بيان المُلازمة: أنّ الوصف الضابط إنّما يصحّ التعليل به لاشتماله على الحِكم، فإذا حصل ظنُّ أن الحكم المخصوص في مورد النصّ مصلحة مخصوصة وجدت تلك المصلحة في الفرع: يحصل ظنُّ الحكم في الفرع، والعمل بالظنّ واجب⁽⁵⁾، ولأنّ

(1) الرّازي، المحصل، ج05، ص: 287.

(2) (ينظر): القرائي، نفائس الأصول، ج08، ص: 3497.

(3) (ينظر): الفناري، فصول البدائع، ج02، ص: 365.

(4) (ينظر): ابن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت، ج02، ص: 377؛ الآسنوي، نهاية السؤل (مع حاشية سلّم الوصول)، ج04، ص: 510.

(5) (ينظر): الأصفهاني، شرح المنهاج، ج02، ص: 731.

الحكمة هي أصل الوصف، وأصل الشيء لا يقصر عنه، ولأنها نفس المصلحة والمفسدة وحاجات

الخلق، وهذا سبب ورود الشرائع، فالاعتماد عليها أولى من الاعتماد على الفرع⁽¹⁾.

وقد اعترض عليه بمثله: لأنه لو صحَّ التعليل بالحكمة لامتنع التعليل بالوصف المشتغل عليها،

وبالإجماع هذا جائز، فذاك باطل؛ وبيان الملازمة: أن التعليل بالوصف إنما جاز لاشتماله على الحكمة،

والحكمة هي الأصل في هذه العلية، والوصف هو الفرع، ومتى كان التعليل بالأصل ممكناً، كان نفس

ذلك التعليل بالفرع تطويلاً من غير فائدة⁽²⁾ والأصل لا يُعدل عنه إلى فرعه إلا عند تعذره، والحكمة

ليست متعذرة، فلا يجوز العدول عنها، ومتى عُللَ بها سقط التعليل بالوصف، لكن المنع من الوصف

بخلاف إجماع القائسين⁽³⁾.

وقد رُدَّ على هذا الاعتراض: بأن الحكمة وإن ترجّحت لأصالتها، فالوصف ترجّح لظهوره⁽⁴⁾.

الدليل الثالث للجواز: الحكمة هي **علّة لعلية العلة**، فأولى أن تكون علّة للحكم، فالوصف لا يكون

مؤثراً في الحكم إلا لاشتماله على **جلب نفع**، أو **دفع مضرة**، فكونه علّة معلّل بهذه الحكمة، فالحكمة

بذلك هي الأصل والوصف فرع، وليس من المعقول أن يكون الأصل أقل درجة من فرعه، لأن المطلوب

(1) (ينظر): القراني، شرح التنقيح، ص: 316.

(2) (ينظر): ابن التلمساني، شرح المعالم، ج02، ص: 376.

(3) (ينظر): القراني، شرح التنقيح، ص: 316.

(4) (ينظر): الرّازي، المحصول، ج05، ص: 292.

بالذات هو الحكمة والوصف مطلوب بالعرض لأنه مظنة حصولها، فالاعتماد عليها أولى من الاعتماد عليه⁽¹⁾.

ويُعتَرَض عليه: بأنّ الحكمة تابعة للحكم وهي ثمرته، فالزجر مثلا تابع لحصول القصاص، وعلّة الشيء يستحيل تأخيرها عن الشيء، فالحكمة إذن لا تكون علّة للحكم⁽²⁾.

وأجيب عن الاعتراض: بأنّ ذلك في الوجود الخارجي لا في الذهن، ولهذا: قيل: (أولّ الفكر آخر العمل)⁽³⁾، فالحكمة تسبق في النفس وتتأخر في الوقوع⁽⁴⁾.

وسنبادل الآن في ترتيب ايراد الأدلة، فنبداً بدليل المانع ونُعقبه باعتراض المُجَوِّز.

قال المانع للتعليل بالحكمة: إنّ استقراء الشريعة يدلّ على أنّ الأحكام معللة بالأوصاف لا بالحكم، لأنّ لو فرضنا حصول الأوصاف الجليّة كالبيع والنكاح والهبة عارية عن المصالح لاستندت

(1) (ينظر): التّازي، المحصول، ج05، ص: 292.

(2) نفسه، ج05، ص: 290.

(3) نفسه، ج05، ص: 292.

(4) (ينظر): القراني، نفائس الأصول، ج08، ص: 3498.

الأحكام إليها، ولو فرضنا حصول المصالح دون هذه الأوصاف، لم تثبت بها الأحكام الملائمة لها، وذلك يدلّ ظاهراً على امتناع التعليل بالحجّم⁽¹⁾.

واعترضه المُجَوِّزُ: بعدم التسليم لهذا الاستقراء، بل الحاصل التعليل بالحكمة في صور كثيرة⁽²⁾.

الدليل الثاني للمنع: أنّ الحكمة لا تُعرف إلا بواسطة معرفة الحاجات، والحاجات أمورٌ باطنة، لا يُمكن معرفة مقاديرها إلا بمشقة شديدة⁽³⁾.

واعترض عليه: بأن لا نزاع في أنّ المناسبة طريق كون الوصف علّة، فنحن نستدل على مناسبة الوصف باشماله على المصلحة، فلا يخلو إما أن يكون الدالّ على علّيته اشتماله على مطلق المصلحة، أو اشتماله على مصلحة معينة، واشتماله على مطلق المصلحة باطلٌ، وإلا كان كلّ وصف مشتملاً على مصلحةٍ كيف كانت، واشتماله على مصلحة مخصوصة إما يُمكن يُطلع عليها أو لا يمكن الاطلاع، فإن امتنع الاطلاع امتنع الاستدلال على كون الوصف مناسباً للعلية، إذ مناسبة الوصف متوقفة على الإطلاع على المصلحة المخصوصة⁽⁴⁾.

(1) (ينظر): الرازي، المحصول، ج 05، ص: 290.

(2) نفسه، ج 05، ص: 292.

(3) نفسه، ج 05، ص: 289.

(4) نفسه، ج 05، ص: 291؛ و(ينظر): البدخشي، مناهج العقول، ج 03، ص: 106.

الدليل الثالث للمنع: إنه لو جاز التعليل بالحكمة، لَكَزِمَ تخلف الحكم عن علته، وهو نقضٌ لها وخلاف الأصل، فالعلة يلزم من وجودها وجود الحكم⁽¹⁾، ومثاله المشقة لو علل بها في السفر، ولكن وجدنا الشارع رخص في السفر ولم يرخص للحمال؟⁽²⁾ وقد وجدنا المترفة إذا سافر وأفطر لم يلزمه كفارة؟⁽³⁾. ويمكن أن يُعترض عليه: بأن تخلف الحكم عن العلة هل هو نقضٌ لها أم لا فيه خلاف⁽⁴⁾، وإن سلّمنا أنه كذلك ناقضٌ (فليبطل الحكم بالنقض لا بكونه حكمةً، وليُسَلِّمَ أن الحكمة إذا عقلت ولم تنتقض جاز التعليل للأسباب بها، حتى يرتفع الخلاف المتعلق بالنظر الأصولي، ويرتدّ التخاضع إلى طريق الاحتراز عن النقض)⁽⁵⁾.

تلكم هي بعض الأدلة والرّد عليها، أوردناها كما وجدناها في بعض المصادر والمراجع التي نقلت خلاف المانعين والمجيزين في مسألة التعليل بالحكمة..

(1) (ينظر): القراني، شرح التنقيح، ص: 316.

(2) (ينظر): المرادوي، التحبير شرح التحرير، ج07، ص: 3196.

(3) (ينظر): عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج04، ص: 284؛ التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج02، ص: 137.

(4) (ينظر): الشوكاني، إرشاد الفحول، ص: 431.

(5) (الغزالي، شفاء الغليل، ص: 616).

ولعلّه قد يُطرح التساؤل عن تجاوزنا لذكر حجج المُفصّلين الذين قالوا: إنّ الحكمة إذا ظهرت وانضبطت بنفسها⁽¹⁾ في بعض الصّور وسَلِمَت من الاعتراضات فهي أولى بالاعتبار لأنها المقصودة من شرع الحُكْم؛ وهو المذهب اختاره الأمدى في إحكامه، وربما يكون أول من تكلم عنه⁽²⁾.

والجواب عن ذلك: بأنّ حقيقة مذهب المفصلين لما عدنا إليه في المصادر التي ذكرته، وجدناه لا يتعدى كونه صيغةً توفيقيةً بين أقوال المتناظرين في المسألة، فظَهَرَ لأصحاب هذا المذهبِ بَحْثُ اعتراض الخفاء وعدم الظهور والانضباط بأن اشترطوا الظهور والانضباط في الحكمة، ثمّ منعوا إطلاق جواز التعليل بالحكمة بأدلة المانعين.

فلعله يكون من المناسب أن لا نعيد سرد أدلتهم باعتبارها راجعة إلى ما ذكرناه من التوفيق بين أدلة الفريقين، ولقد اخترنا في هذه الدراسة أن يبقى النظر منحصرًا أغلبه في الكلام عن آراء المانعين والمجيزين لمسألة التعليل بالحكمة.

(1) المراد بالظهور: الاتضاح، بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة، كالمقاصد الكلية من حفظ النفس والنسب... إلخ؛ والمراد بالانضباط: أن يكون للمعنى حدّ معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصودا قدرًا غير مُشكك، (ينظر): ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 252-253.

(2) الأمدى، الإحكام، ج03، ص: 255.

أما ترجيح البحث لأحد الطائفتين أي بين المانعين والمُجيزين: فلقد وقع في أثناء البحث بعد أن تأملنا حججَهما، والاعتراضات عليها والرد، أن لم يَقَرَّ عندنا ميلٌ إلى أحدهما، إذ كلُّما رَكْنَا إلى طَرَفٍ، شُدَّت بنا الرِّحال نحو نقيضه، على ما وجدنا من الجدلية في طرح هذه المسألة، وما لاقيناه من الصعوبة في ردِّ الاعتراضات المتوجهة إلى الأدلة.

ولربما من يُدَقِّق أيضا في عبارات المتنازعين في هذه المسألة الأصولية، سينتابه ما انتابنا من ريبٍ في وجود حلٍّ ما، يَشُوب القضية ويغمُرُها في ثوبٍ من الإشكالِ والتناقض!!!

فأيّ المذاهب يحقُّ لنا ترجيحه إذن!!! وقد لَامَسْنَا في القضية إشكالٌ مُعْتَرِضٌ، يَسْلُبُنَا حقَّ الترجيح، وقد قُلْتُم يا أهل الأصول "ترجيحٌ بلا مُرَجِّحٍ تحكِّم مدمومٌ"، واشترطتم "البينة على المدَّعي" فإن لم تكن بينةٌ فليتقوم "القرينة القاطعة أو الراجحة مقامها"!!!

إذن: فلنبحث نحن عن القرينة المرجحة في مسألة الخلاف، ولنبدأ أولا بحقيقة استعمال مصطلح "الحكمة" عند أهل الأصول.

المطلب الثاني: حقيقة استعمالات الأصوليين لمصطلح الحكمة.

الفرع الأول: مفهوم مصطلح الحكمة عند الأصوليين حسب ما نقله الزركشي.

سَبَقْنَا فِي الْمَبْحَثِ التَّمْهِيدِي لِهَذَا الْفَصْلِ أَنَّ الْحِكْمَةَ قَدْ جَاءَتْ عِنْدَ أَهْلِ الْأَصُولِ مُضْطَّرِبَةً مُلْتَجِجَةً لَا

تَقَرَّرَ عَلَى مَسَارٍ، وَلَا تَبَيَّنَتْ فِي مَدَارٍ، ذَلِكَ أَنَّ قَدْ جَاءَتْ اسْتِعْمَالَاتُ الْحِكْمَةِ عِنْدَهُمْ مُتَنَوِّعَةً فِي

كَلَامِهِمْ، إِذْنِ فَمَا مَفْهُومَهَا يَا تُرَى!!!

يُجِيبُنَا الزَّرْكَشِيُّ بِأَنَّ: (لفظ الحكمة يُطلق في استعمالهم لمعنيين:

أحدهما: بإزاء المصلحة المقصودة لشرع الحكم⁽¹⁾.

والثاني: بمعنى الوصف الضابط لها إذا كان خفيًا وهذا مجازًا، لأنه ضابط الحكمة لا نفس الحكمة من

باب تسمية الدليل باسم المدلول)؛ ويضيف الزركشي: (فأما الحكمة بالمعنى الأول فلا يصح نصبها

أمانة الحكم، إذ هي متأخرة عن الحكم في الوجود، فكيف يُعرف الشيء بما لا يوجد إلا بعد وجوده!

وكيف يُعلل الحكم بفرع ثبوته! وأما بالمعنى الثاني فيمتنع التعليل بما لحقها واضطرابها⁽²⁾.

(1) وهو ما عبر عنه التهانوي: الحكمة: فائدة ومصلحة تترتب على الفعل من غير أن تكون باعثة للفاعل على الفعل، وتسمى

بالغاية أيضا، (ينظر): كشاف اصطلاحات الفنون، ج01، ص: 701.

(2) الزركشي، تشنيف المسامع، ج03، ص: 126.

ونحن بما أن الذي يهمننا في الموضوع: هو الإطلاق المخصوص بالذكر في مسألة التعليل بالحكمة، فإنّ كلام الزركشي المقتضب لا يخلّ إشكالنا عن المعنى الذي انصبّ عليه الخلاف في التعليل بالحكمة أهو الأول أم الثاني؟ فالزركشي ذكر ترجيحه في المسألة فحسب، فأبي الحكمتين إذن هي التي شاع الخلاف في التعليل بها؟.

ولعله قد يتبادر جواباً الآن: بعد تأمل المذهب في التعليل بالحكمة في موضع كلام ابن السبكي⁽¹⁾ وهي الثلاثة التي حكيناها سابقاً⁽²⁾، إذ ربما يومض في الذهن ظنُّ يكون المذهب التي حُكيت هاهنا تعني الخلاف في الحكمة التي هي بالمعنى الثاني، أي بمعنى "الوصف الخفي الضابط للحكمة"، لأننا وجدنا المذهب الثالث افتراض الجواز عند الظهور والانضباط، وكلام الزركشي يذكّر الامتناع عن التعليل بها بسبب الخفاء والظهور عن المعنى الثاني.

أمّا بالمعنى الأول وهي "المصلحة المقصودة لشرع الحكم" أي المترتبة عنه كالزجر في الحدود، أو المقاصد الكلية من الأحكام فلم نجد في المذاهب المحكية في تشنيف الزركشي ما يثبت أو ينفي، ولكننا لما تكلمنا عن المذاهب المذكورة في مسألتنا رأينا أنّ بعض الاعتراضات كانت تعني المعنى الأول أيضاً، حيث يذكرون أنه يمتنع التعليل بالحكمة لأنها ثمرة الحكم!!!⁽³⁾.

(1) (ينظر): الزركشي، تشنيف المسامع، ج03، ص: 127.

(2) (ينظر): ص: 41 من هذه المذكرة.

(3) (ينظر): ص: 46 من هذه المذكرة.

ثم ما هي الحكمة التي تكون بمعنى الوصف الضابط للحكمة؟ وكيف يكون وصفًا خفيًا؟ وكيف

كان إطلاقهم هذا مجازًا؟ وما القرينة التي تُفرد بها عندما يُطلقونها على سبيل المجاز لا الحقيقة؟

ولمعرفة الإجابات عن هذه التساؤلات: لا بدّ لنا من معرفة المواقع التي تكلم فيها الأصوليون عن

الحكمة والتعليل بها من عدمه، لنستطيع التمييز بين الإطّلاقين حسب موضعه في الكلام.

الفرع الثاني: مظانّ الكلام عن الحكمة والتعليل بها في مؤلفات الأصول.

حيثما عُدنا إلى المصادر الأصولية وجدناهم يذكرّون ذلك في بعض المواضع منها:

الموضع الأول: عند الكلام عن تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه⁽¹⁾، والحكمة في هذا الموضع تكون

بالمعنى الأول الذي ذكره الزركشي؛ وقد تكلمنا عن الخلاف في هذه المسألة.

الموضع الثاني: في تعريف العلة: نحو قولهم: (العلّة: ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة)⁽²⁾، وهنا

الحكمة المذكورة هي **بالمعنى الأول** أي إزاء المصلحة المقصودة لشرع الحكم، وهذه في تعريفات العلة

بالنظر إلى أثرها؛ وربما نجد بعضهم قال: (العلّة هي حكمة الحكم)⁽³⁾ فهنا المراد **المعنى الثاني**، وهذا

يُشير إلى أنّ من يُعرّفها كذلك مُسلّمٌ بجواز التعليل بالحكمة وأنّ مذهبه في التعليل القياسي اعتبار

(1) (ينظر مثلاً): ابن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت، ج2، ص: 310؛ الفناي، فصول البدائع، ج2، ص: 336.

(2) (ينظر): ابن أمير الحاج، التقرير والتحجير، ج3، ص: 141.

(3) (ينظر): الشترى، شرح مختصر ابن اللحام، ص: 178؛ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج1، ص: 441.

الحكمة لا المظنّة، ونحن إنّما قلنا إنه من المعنى الثاني بناء على معايير سنكشفها لاحقا في تصنيفنا لتعاريف الأصوليين للحكمة.

الموضع الثالث: عند الكلام عن أنواع وأقسام العلة وبيان ما يجوز التعليل به وما لا يجوز، يفرضون مسألة التعليل بالحكمة مستقلة⁽¹⁾، ويحتمل في هذا الموضع أن تكون أحد المعنيين اللذين ذكرهما الزركشي.

الموضع الرابع: عند الكلام في مسلك المناسبة⁽²⁾، وهنا تكون بالمعنى الثاني.

الموضع الخامس: في الترجيح بين الأقيسة⁽³⁾، هنا تكون بالمعنى الثاني.

الموضع السادس: عند الكلام في بعض الاعتراضات على العلة⁽⁴⁾، أيضا هنا تكون بالمعنى الثاني.

الموضع السابع: في مسألة "تعليل الأسباب" كما فعل الغزالي، والمقصود بالحكمة هنا هو المعنى الثاني؛ ونفس الأمر عند الكلام عن جريان القياس في الكفارات والحدود وهي مرتبطة بمسألة تعليل الأسباب أيضا⁽⁵⁾.

(1) (ينظر): الرازي، المحصول، ج 05، ص: 287؛ آل السبكي، الإبهاج، ج 03، ص: 140.

(2) (ينظر): العطار، حاشية على شرح المحلي، ج 02، ص: 320؛ ابن التلمساني، شرح المعالم، ج 02، ص: 337.

(3) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج 06، ص: 181؛ ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج 03، ص: 255.

(4) (ينظر): الآمدي، الإحكام، ج 03، ص: 288؛ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج 04، ص: 281.

(5) (ينظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 604؛ له، المستصفى، ج 02، ص: 267-268.

الموضع الثامن: في الكلام عن شروط العلة ويذكرون الحكمة وارتباطها بالعلة ونجد هذا في موضعين:

الأول: إذا ذكروا شرط الإلحاق بما بسبب ما يشهد لصحتها وهو: "اشتمال علة الأصل على حكمة"⁽¹⁾، وهي هنا بالمعنى الأول، أي ثمرة الحكم ومقصوده.

الثاني: في الكلام عن شرط الإلحاق بالعلة بسبب ذاتها: كقولهم: (ومن شروط الإلحاق بما أن تكون وصفا ضابطا لحكمة)⁽²⁾، وهنا هم يقصدون المعنى الثاني في الأغلب، لكن قد وجدنا البعض يفهم من كلامه أنه يريد المعنى الأول كما سيأتي.

إذن: هذه هي المواضع التي وجدنا في مصادرنا ذكر مصطلح الحكمة فيه أو التعليل بها، وقد بينا المواضع التي تكون فيها بالمعنى الأول والمواضع التي تكون بالمعنى الثاني، والله أعلم.

والذي يهمننا نحن من تلك المواضع: قطعاً، هو كلامهم حيث يُفترض بالحكمة أن تكون علة لأصلٍ فتُلحق به فروعاً اشتملت عليها، أو تكون بحيث يُبنى عليها الحكم ابتداءً؛ وهذا يبدو بنا إلى البحث عن تعريفات الأصوليين للحكمة في موضع ذكر مذهب التعليل بها.

(1) (ينظر): الآمدي، الإحكام، ج03، ص: 254؛ ابن الحاجب، مختصر المنتهى، ج02، ص: 1039؛ ابن مفلح، أصول الفقه، ج03، ص: 1208.

(2) (ينظر): العطار، حاشية على شرح المحلي، ج02، ص: 279؛ المرادوي، التحبير شرح التحرير، ج07، ص: 3194.

الفرع الثالث: حقيقة الحكمة التي دار الخلاف في التعليل بها.

ذكرنا في ما سبق بأن لفظ الحكمة يُطلق في استعمال أهل الأصول على معنيين:

أحدهما: بإزاء المصلحة المقصودة لشرع الحكم؛ والثاني: بمعنى الوصف الضابط لها إذا كان خفيًا، بحسب ما قرره الزركشي⁽¹⁾.

وسنصنف هاهنا تعريفات الأصوليين في موضع النزاع في مسألة التعليل بالحكمة وفقا للمعنيين، ثم نُفصِح لاحقا عن معيارنا في ذلك.

أولا: تعريفات هي بالمعنى الأول الذي ذكره الزركشي.

أي الحكمة بمعنى المصلحة المقصودة لشرع الحكم، ويمكن أن نُدرج هاهنا مجموعة التعريفات الآتية:

(1) ما نقله الغزالي عن أبي زيد الدبوسي من أنّ الحكمة: (ثمرة الحكم ومقصوده لا علته)⁽²⁾.

(2) الحكمة هي: (الغاية والغرض من الحكم، كدفع المشقة بالنسبة إلى رخص السفر) وهذا قاله الأصفهاني⁽³⁾.

(1) الزركشي، تشنيف المسامع، ج03، ص: 126.

(2) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 604.

(3) (ينظر)، الأصفهاني، بيان المختصر، ج03، ص: 27.

3) تعبير الطوفي عن الحكمة بأنها: (التي لأجلها صار الوصف علّة، وإن شئت قلت هي الغاية المطلوبة من التعليل وهي جلب المصلحة أو دفع المفسدة كحفظ المال والعقل والنسب)⁽¹⁾؛ وتفسير الطوفي للحكمة محلّ النزاع بالغاية المطلوبة، فهمة كذلك بعض المعاصرين فاعتبروا الحكمة هي المصلحة المترتبة أو المقصودة، كأبي زهرة⁽²⁾، والشنقيطيّ في التّشر⁽³⁾؛ وغيرهما من المعاصرين لما تكلموا عن التعليل بالحكمة⁽⁴⁾.

ثانيا: تعريفات تُصنّف في المعنى الثاني الذي ذكره الزركشيّ:

أي: بمعنى الوصف الخفيّ الضابط للحكمة، وهنا نرتّب مجموعة التعاريف الآتية:

1) تعريف الغزاليّ للحكمة: (الحكمة هي العلة المخيلة والمعنى المناسب)⁽⁵⁾.

(1) (ينظر): الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج03، ص: 445.

(2) (ينظر): محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص: 217.

(3) عبد الله بن ابراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود، ج02، ص: 133.

(4) (ينظر): محمد الأمين الشنقيطي، نشر الورود، ج02، ص: 463؛ عبد الكريم زيدان، الوجيز، ص: 203.

(5) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 613.

2) الحكمة هي: (الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة)، وهو الذي عبّر عنه الرازيّ في المحصول عن مُسمّى الحكمة عند الفقهاء؛ وهي التي قال عنها أنّها علّة لعلية العلة، فأولى أن تكون علّة للحكم⁽¹⁾؛ وكذلك عرّفها الزركشيّ على نحو تعريفه⁽²⁾.

3) الحكمة هي: المصلحة والمفسدة، فالرازيّ الذي نُسب إليه منع التعليل بالحكمة في المعالم ذكرها بلفظ (التعليل بالمصلحة والمفسدة)⁽³⁾، وتبعه في ذلك التعبير البيضاوي: (قيل لا يُعلل بالحكم الغير مضبوطة كالمصالح والمفاسد)⁽⁴⁾.

4) وجمّع القرانيّ تعريف الرازيّ الأول والثاني للحكمة فقال: (هي التي لأجلها صار الوصف علّة، كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علّة... حجة الجواز: أن الوصف إذا جاز التعليل به فأولى بالحكمة لأنها أصله، وأصل الشيء لا يقصر عنه، ولأنّها نفس المصلحة والمفسدة وحاجات الخلق)⁽⁵⁾.

(1) الرازي، المحصول، ج05، ص: 287؛ ص: 292.

(2) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 133.

(3) (ينظر): ابن التلمساني، شرح المعالم، ج02، ص: 376.

(4) (ينظر): الآسنوي، نهاية السؤل (مع حاشية سلّم الوصول)، ج04، ص: 260.

(5) القراني، شرح التنقيح، ص: 316.

5) تعبير الطوفي عن الحكمة بأثما: (التي لأجلها صار الوصف علّة، وإن شئت ...⁽¹⁾)؛ وهذا الشطر

من كلام الطوفي الذي نقلنا منه في التعريفات المصنّفة في المعنى الأول، يدخل هنا في المعنى الثاني.

6) وقد يُعبّر البعض عن الحكمة بالمعنى الثاني الذي ذكره الزركشي بقولهم: الحكمة المجردة عن

ضابطها⁽²⁾ أي: مجردة عن الوصف الظاهر.

تلكم هي بعض التعريفات التي صنّفناها حسب معنَي الحكمة عند العلماء لا كلّها، ويبقى أمر ما

نُسب للبعض أنه مَنع أو أجاز في مذاهب الخلاف، ويلزم التّحقق من مفهوم الحكمة عنده.

لكن قبل ذلك يلزم أن نذكر المعايير التي صنّفنا وفقها التعريفات السابقة.

(1) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج03، ص: 445.

(2) (ينظر): الآمدي، الإحكام، ج03، ص: 254؛ حلولو، التوضيح شرح التنقيح، ج02، ص: 793.

الفرع الرابع: معايير التمييز بين أنواع الحكمة عند الأصوليين.

تمهيداً: في تصوير الإشكال القائم في تحديد الحكمة المختلف في التعليل بها:

لاحظنا من خلال تصنيفنا لتعريفات الأصوليين للحكمة في مواضع ذكر المذاهب في التعليل بالحكمة،

أن مفهومها لها يصبُّ في المعنيين اللذين ذكرهما الزركشي أي:

- **المعنى الأول:** الذي هو المصلحة المقصودة لشرع الحكم.
- **والمعنى الثاني:** الذي هو الوصف الخفي الضابط للحكمة.

ولقد اختلط علينا كثيراً خلال عملية البحث، والتبس علينا في كثير من المواضع ما هي الحكمة التي

وقع الخلاف فيها؟ بحيث عُدنا إلى كثير من المصادر علنا نظفر بالإجابة، حتى عثرنا على كلام

للمُحقق الشريبي في تقريراته على حاشية العطار يذكر: (وفي السعد: معنى اشتغالها على الحكمة أن في

ترتب الحكم عليها مصلحة) وهذه الحكمة بهذا المعنى لا تساوي معناها في قولهم إنها ضابط للحكمة،

فهم عند ذكرهم أن الوصف ضابط للحكمة يلونه بالتزاع حول التعليل بالحكمة فيذكر: (وقيل يجوز كونها

نفس الحكمة) فهذه الحكمة هنا معناها كما قرره الخطيب الشريبي (المعنى المناسب لشرع الحكم...،

وقد اشتبه أحد الموضوعين بالآخر على الحواشي... فكتبوا على قول الشارح الآتي كالمشقة أي كدفعها ظناً

أن المراد بالحكمة المصلحة المترتبة وليس كذلك بل المراد بها الأمر المناسب لشرع الحكم⁽¹⁾.

(1) (ينظر): تقريرات الشريبي في: العطار، حاشية على شرح المحلي، ج2، ص: 278.

وقد وجدنا أيضا الشيخ محمد بحيث المطيعي يذكر نفس الكلام، بأنّ الحكمة بمعنى الوصف المناسب
لشريعة الحكم هي التي وقع فيها الخلاف في أن يُعلل بها أو لا يعلل⁽¹⁾، وقد عَقَّب على كلام المطيعي
هذا محمد مصطفى شلي قائلا: (ومع ذلك فإن الكلام لا يزال في مجال النظر، لأن العبارات مختلفة في
التعبير عن تلك الحكمة...) (2).

وهذا الإشكال القائم في تفسير الحكمة محلّ الخلاف، قَدانا إلى البحث عن حقيقة الحكمة المتنازع
فيها، وقد أوردنا تعريفاتهم في حكاية المذاهب، ووجدناها كما ذكر محمد مصطفى شلي مُختلفة في
التعبير، لذلك فإنّ التسليم لما ذكره الشَّيخان الشَّريني والمطيعي: بأنّ خلافهم يندرج تحت الحكمة التي
هي "المعنى المناسب" فيه نظرٌ، ويبقى أن نكشف عن معيارنا في التفريق، وهما معياران:

الأول: التعريفات ذاتها.

والثاني: الأمثلة المذكورة في المسألة.

(1) (ينظر): كلام المطيعي في: الآسنوي، نهاية السؤل (مع حاشية سلّم الوصول)، ج04، ص: 261.

(2) محمد مصطفى شلي، تعليل الأحكام، ص: 136.

المعيار الأول: التعريفات المذكورة في حكاية مذاهب المسألة.

لنستوضح كيف ذلك، سنذكر أولاً مسألةً نجدها عند الأصوليين هي:

"هل يشترط في الوصف المناسب لإثبات الحكم أن يكون منشأً للحكمة؟" وهذا يذكرونه في

الكلام عن المناسب، وقد تجده في الكلام عن الحكم الوجودي هل يُعلَّل بالوصف العدمي؟

ومعنى السؤال إذاً: هل يشترط في الوصف لكي يكون مناسباً ويُبنى عليه الحكم أن يكون مُظهراً

للحكمة ودالاً عليها أم لا يُشترط؟

والجواب: قالوا: (لا يُشترط ذلك ولا يعتبر بل متى ما كان في إثبات الحكم عُقيب الوصف مصلحةً

فيكون مناسباً، ولو لم تُدرك الحكمة عنده وتظهر)، وقيل: يجب أن يكون منشأً للحكمة.

وحُجَّة من لا يشترط في الوصف أن يكون مُظهراً للحكمة، أنّ الوصف المناسب يصدق باعتبارات

ثلاث⁽¹⁾:

الاعتبار الأول: أن يكون الوصف منشأً للحكمة: كقولنا السَّفر منشأُ المشقة المبيحة للترخص، والقتلُ

منشأُ المفسدة وهي تفويت النفس، والزَّنى منشأُ المفسدة وهي تضييع الأنساب وإلحاق العار، فهذه

الأوصاف ينشأ عنها الحكمة التي ثبتت هذه الأوصاف لأجلها، وهذا تعليلٌ للمحكوم فيه فكانت

النتيجة: أنّ الحكمة هنا هي معنى مناسبٌ للوصف محلّ الحكم.

(1) (ينظر): الاعتبارات الثلاثة في: الطوي، شرح مختصر الروضة، ج3، ص: 386؛ البورنو، كشف الساتر، ج2، ص:

340؛ عبد الله الفوزان، تيسير الوصول، ص: 403.

أو نقول: إيجاب القصاص منشأً حكمة الردع عن القتل، وإيجاب حدّ الزنا منشأً حكمة الردع عن الزنا، فإن ذلك يتضمن تحصيل منفعة ودرء مفسدة، وهذا تعليلٌ لهم للحكم، فكانت النتيجة أنّ الحكمة هنا هي الحكمة ثمرة الحكم.

وبحسب هذا الاعتبار، وعلى كلا التقديرين المعلّل منشأً للحكمة، لكن الأول سببٌ، والثاني حكمٌ.

الاعتبار الثاني: أن يكون الوصف مُعرِّفاً للحكمة ودليلاً عليها: كقولنا: البيع الصادر من الأهل في المحل يُناسب الصّحة أي: يدلّ على الحاجة التي اقتضت جعل البيع سبباً للصّحة، فكانت النتيجة: أنّ الحكمة هنا هي الحاجة وهي علّة نصب السبب للحكم، فتلبية الحاجات مقصدٌ اقتضى نصب البيع سبباً للصّحة.

أو نقول: إنّ الحكمة هي الانتفاع بالمبيع مثلاً، والحاجة مناسبةٌ لتحصيل الانتفاع بواسطة البيع؛ والحكمة التي ذُكرت هنا ثمرة تطبيق الحكم، والحكم هو الصّحة، وهنا علل الحكم وهو الصّحة، فكانت حكمة الانتفاع معنى مناسباً تقتضيه حاجةٌ تصحيح هذا العقد؛ وعلى هذا الاعتبار: الوصف مُظهرٌ للحكمة، لكن ليست تنشأ عنه، وتكون النتيجة:

أ) إذا نظرنا علّة نصب السبب، وجدنا حكمة تسبق في النفس.

ب) وإذا علّل الحكم يذكر المعلل مصلحة مناسبة تتأخر في الوقوع.

فلو جمعنا النتيجتين نجد: (أولّ الفكر آخر العمل)⁽¹⁾، تسبق في النفس وتتأخر في الوقوع⁽²⁾.

(1) الرازي، المحصول، ج 05، ص: 292.

(2) القرابي، نفائس الأصول، ج 08، ص: 3498.

الاعتبار الثالث: أن تظهر الحكمة عند الوصف، ولم تنشأ عنه، ولم يدلّ عليها: مثل ملك النصاب مناسباً لحكمة الشكر، فملك النصاب وصف، والشكر وزيادة النعمة الحكمة، والحكم هو وجوب الزكاة، ولكن ملك النصاب ليس مظهرًا للحكمة ولا دالًا عليها، ولكن يلزم وجود الحكمة من ترتب الحكم على الوصف، فالحكمة مدلولٌ عليها، لأنه لزم من إخراج الزكاة (وهي الشكر) زيادة النعمة لقوله تعالى: ﴿لِيَن شَكَرْتُمْ لِأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (إبراهيم: ٧)؛ فالمعلّل هنا هو ملك النصاب، وزيادة النعمة هي الحكمة وهي ثمرة حكم وجوب الزكاة وهذه لا نقدر أن نعلل بها على هذا الشكل!

لكن: ماذا لو عللنا الحكم؟ فنقول: الغنى وصفٌ مناسبٌ لإيجاب الزكاة مواساةً للفقراء، ودفعًا لضرر الفقر عنهم، فالغنى هو الوصف، وإيجاب الزكاة هو الحكم، ومواساة الفقراء هي الحكمة؛ والنتيجة: أنّ الحكم مظهرٌ للحكمة!!!

وبناء عليه: ففي كلّ الاعتبارات السابقة لا بدّ وأن يكون الوصف أو الحكم منشأً للحكمة، لذلك يقول الطوفي: (وكل حكم شرعي تعليليّ، فلا بدّ له من سبب مناسب يقتضيه، ومن حكمة هي الغاية المطلوبة منه تترتب عليه، واعتبر هذا بالاستقراء والاستئناس بما ذكرناه من الأمثلة تجده صحيحًا وإنما قيّدنا الحكم بأنه تعليلي، لأن الحكم التعبدي وإن اقتضاه سبب، وترتبت عليه حكمة، لكن سببه تارة يناسب، وتارة لا يناسب كأكل لحم الجوز لنقض الوضوء)⁽¹⁾.

(1) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج 03، ص: 387.

والخلاصة مما سبق مايلي:

1) أننا قد لاحظنا الفرق بين أن يُعلل المحكوم فيه أو الحكم وهي مسألة خلاف، فمن الأصوليين من يرى أن المعلل هو الحكم، ومنهم من يرى أنه المحكوم فيه ومنهم من يرى أنه دليل حكم المحل (أي الدليل السمعّي) (1).

2) العلة هل هي أمانة للحكم؟ أم موجب للحكم؟ إن كانت أمانة فلا يشترط أن تكون منشأ للحكمة بل يكفي أن تكون أمانة عليها؟ وإن كانت موجباً فيجب أن تكون منشأ للحكمة (2).

3) من الأمثلة السابقة في الاعتبارات الثلاث نلاحظ:

الاعتبار الأول: أن يكون الوصف منشأ للحكمة: كتعليق أحكام: رخص المسافر، والقصاص، وحدّ الزنا.

أ) فإذا علل المحكوم فيه: فالحكمة = المشقة / تفويت النفس / تضييع النسب والحق العار.

إذن: الحكمة = مفسدة.

ب) وإذا علل الحكم: فالحكمة = رفع مفسدة (المشقة)؛ الردع عن مفسدة (تفويت النفس / تضييع النسب).

إذن: الحكمة = دفع مفسدة.

(1) (ينظر): البدخشي، مناهج العقول، ج03، ص: 38؛ أبو الحسين البصري، شرح العمدة، ج02، ص: 35؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج03، ص: 275.

(2) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 149.

الاعتبار الثاني: أن يكون الوصف مُعرِّفاً للحكمة ودليلاً عليها: ومثاله في تعليل حكم البيع والنكاح.

أ) إذا نظرنا علّة نصب السبب: فالحكمة = الحاجة للبيع أو للنكاح.

إذن: الحكمة = الحاجة التي اقتضت نصب سبب الحكم (تسبق).

ب) وإذا عُلل الحكم: فالحكمة = الانتفاع بالمبيع مثلاً.

إذن: الحكمة = تحصيل مصلحة بواسطة سبب نصبتة الحاجة دليلاً على صحة التحصيل (تتأخر).

والمجموع بين (أ) و(ب): حكمة تسبق في النفس تتأخر في الوقوع.

الاعتبار الثالث: أن تظهر الحكمة عند الوصف، ولم تنشأ عنه، ولم يدلّ عليها: ومثاله في تعليل

ملك النصاب الموجب للزكاة.

أ) فإذا علل المحكوم فيه: فالحكمة = زيادة النعمة = وهي متأخرة في الوقوع قطعاً.

إذن: الحكمة = تحصيل مصلحة متأخرة في الوقوع.

ب) وإذا علل الحكم: الحكمة = مواساة الفقراء.

إذن: الحكمة = تحصيل مصلحة ودفعة مفسدة متأخرة في الوقوع.

وسنطبق هذه النتائج السابقة على الأمثلة المذكورة في مسألة النزاع.

المعيار الثاني: الأمثلة المذكورة في مسألة التعليل بالحكمة.

أولاً: أمثلة من نُسب إليه جواز التعليل بالحكمة مطلقاً: كالغزالي والبيضاوي والرازي في المحصول.

المثال الأول: الغضبُ سببٌ لتحريم الفصل في الخصومات عنده، لحكمة دهشة العقل⁽¹⁾، وهذا تعليل للمحكوم فيه.

فالحكمة = دهشة العقل = مفسدة.

المثال الثاني: حكمة وجوب القصاص هي الحاجةُ إلى الزجر.

وهذه يجوز التعليل بها عند هذا الفريق لأنَّ (الحاجةُ إلى الزجر هي العلةُ دُونَ نفسِ الزجرِ، والحاجةُ سابقةٌ، وَحُصُولُ الزجرِ هُوَ الْمُتَأَخِّرُ)⁽²⁾.

فالحكمة = معنى مناسب لنصب سببٍ لحكمٍ يحصل به تلبية الحاجة = علةٌ لعلية العلة؛ وهذه التي عبّر

عنه الرازي بـ (أولّ الفكر آخر العمل)⁽³⁾، وشرح القرابي بأنّها (تسبق في النفس وتتأخر في الوقوع)⁽⁴⁾.

فالحكمة عند هذا الفريق: نفسُ المصلحة والمفسدة وحاجات الخلق.

(1) (ينظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 613.

(2) الغزالي، المستصفى، ج02، ص: 268.

(3) الرازي، المحصول، ج05، ص: 292.

(4) القرابي، نفائس الأصول، ج08، ص: 3498.

وهاهنا يتضح لنا معنى تعريف الشاطبي للعلّة الذي ذكرناه في تعاريفها، وأنها عنده (المصلحة نفسها أو

المفسدة نفسها لا مظنتها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة)⁽¹⁾، أي هي الحكمة.

ثانيا: أمثلة من نسب إليه منع التعليل بالحكمة مطلقا: وهو الذي صرح به الرازي في المعالم، ونُسب

للأكثرين.

ولم نجد الرازي في المعالم يذكر مثالا، وفي الحصول نجد من أدلة المنع:

المثال الأول: أنّ استقراء الشريعة يدلّ على أنّ الأحكام معللة بالأوصاف لا بالحكم، لأنّه لو فرضنا

الأوصاف الجليّة كالبيع والنكاح والهبة عارية عن المصالح لاستندت الأحكام إليها، ولو فرضنا حصول

المصالح دون هذه الأوصاف، لم تثبت بها الأحكام الملائمة لها، وذلك يدلّ ظاهرا على امتناع التعليل

بالحكم⁽²⁾.

فقوله: "إنّ الأحكام معللة بالأوصاف لا بالحكم" يعني أنّ:

المعلّل هو الحكم = صحة البيع/صحة النكاح/صحة الهبة.

وقوله: "لو فرضنا حصول المصالح دون هذه الأوصاف... إلخ"، يدلّ على أنّ:

الحكمة هي حصول المصالح: أي تحصيل النفع من البيع/أو النكاح/أو الهبة.

فالحكمة = تحصيل مصلحة متأخرة عن الحكم مقصودة من شرعه فيمتنع التعليل بها.

(1) الشاطبي، الموافقات، ج01، ص: 410-411.

(2) الرازي، الحصول، ج05، ص: 290.

المثال الثاني: الزجر تابعٌ لحصول القصاص، وعلة الشيء يستحيل تأخيرها عن الشيء، فالحكمة لا تكون علة للحكم⁽¹⁾؛ فالمعلل هو الحكم، أي حصول القصاص.

والحكمة = الانزجار، وهو متأخر عن الحكم فيمتنع التعليل به.

إذن: الحكمة عند هذا الفريق = مصلحة مقصودة مترتبة عن تطبيق الحكم.

ثالثاً: أمثلة مذهب المُفصّلين: كالآمدي ومن وافقه.

المثال الأول: تعليل صحة البيع بالتصرّف الصادر من الأهل لحكمة الانتفاع، وهذه ممتنع عند الآمدي التعليل بما خلفائها واضطرابها؛ وكذلك تعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر أو الجبر⁽²⁾.

والمعلل في هذا المثال هو الحكم: صحة البيع/وجوب القصاص.

والحكمة هي: الانتفاع/الزجر أو الجبر.

فالحكمة إذن: متأخرة عن الحكم وهي ثمرته، فيمتنع التعليل بها.

(1) (ينظر): الرازي، المحصول، ج05، ص:290.

(2) (ينظر): الآمدي، الإحكام، ج03، ص:255.

المثال الثاني: تعليل رخصة السفر بالمشقة، والحكم الترخّص والحكمة المترتبة عن الحكم التخفيف، ومفسدة المشقة ظاهرة منضبطة فجاز التعليل بها⁽¹⁾، لكن حصول التخفيف حكمة متأخرة في الوقوع لذلك يمنع التعليل بها⁽²⁾؛ إذن الحكمة الظاهرة المنضبطة هنا هي مفسدة المشقة، وليست الحكمة بمعنى جلب المصلحة ودفع المفسدة، لأنّ المفسدة لا يعقل أن تكون جلباً لمصلحة أو دفعا لمفسدة.

فالحكمة التي يجوز التعليل بها عند هؤلاء = نفس المصلحة أو المفسدة=معنى مناسب في المحكوم فيه.

الفرع الخامس: مرجعية نقل الخلاف في مسألة التعليل بالحكمة.

لعلّ الباحث في مسألة التعليل بالحكمة، حيثما يرجع إلى المصنّفات التي تنقل الخلاف في المسألة لا يعترضه غير **محصول الفخر الرازي** (ت606هـ) كأول مُصنّف نقل فيه مسألتنا على اعتبارٍ من كونها **مسألة نزاع بين قوم وقوم**، فلقد وجدنا الفخرَ ذكّرَ بأنّه قد اختلف في جواز التعليل بها بين مُجيزٍ ومانعٍ⁽³⁾، ثمّ اعتبر أنّ الأقرب جوازه، وذكر في ذلك حجّته، ومن ثمّ انتصب من حاله مُدلاًّ لِحجج المنع قائلًا: (ونحن نُبيّن امتناعه من وجوه)⁽⁴⁾، وفي ذات الوقت انتصب رادًّا عليها، **والظنُّ أنّ الذين جاؤوا من بعد الرّازي كالأمدي** (ت631هـ) **والبيضاوي** (ت685هـ) وغيرهما أنّ قد فرّغوا عنه تلكم المذاهب في

(1) الأمدي، الإحكام، ج03، ص:257.

(2) نفسه، ج03، ص:255.

(3) (ينظر): الرازي، المحصول، ج05، ص:287.

(4) نفسه، ج05، ص:288.

المسألة، لذلك فقد حَظَرَ في ظنّ الباحثة أنّ مسألة النزاع في التعليل بالحكمة أوّل من تكلم عنها على هذا النحو هو الرازيّ في محصولة وذلك لأمر:

الأول: أنّنا حاولنا الحصول على مصدرٍ ذُكرت فيه مسألة النزاع على هذا النحو المعروف قبل الرازيّ، فلم نظفر إلّا بما كان من الإمام الغزاليّ في احتجاجه لمسألة تعليل الأسباب، وهذا مؤشّر للاعتقاد بكون الرازيّ أوّل من طرح هذه المسألة على النحو الذي نجده مبيّثاً في مصنّفاتٍ من بعده من الأصوليين، والذي تتابعت بعض المصنّفات الحديثة في التعليل والعلّة⁽¹⁾ على إيرادها، كذلك الذي رأيناه عند الكلام عن المذاهب في المسألة، ونجد أغلب الكلام عنها يكون حيث تُذكر شروط العلة أو أنواعها.

الثاني: أنّ أدلة المذاهب في المسألة -غالبها- إن لم تُبالغ وتدّعي أنّها هيّ التي ذكرها الرازيّ.

الثالث: أنّ الرازيّ دَلّل للجواز بدليل لم ينسبه لغيره، وكذا انتهض مُفترضاً وجوهاً للمنع قد تَرَدّ على مذهبه في الجواز، ثمّ رَدَّ عليها واحداً واحداً، لكن لم يَجِدْه ضمنَ كلامه نسب اعتراضاً لشخصٍ ما أو

(1) (ينظر مثلاً): محمد مصطفى شليبي، تعليل الأحكام، ص: 135؛ السعدي، مباحث العلة، ص: 106.

أشار إليه، وأقصى ما يُوحىه كلامه إذا خاطب بـ "قوله... " و"قلنا..." أنه في حوار جدلي لا يكون غريباً على أصوليّ راسخ القَدَم في علم الكلام، وهو منهج أصحابه من المتكلمين عمومًا.

الرّابع: وهذا بيت القصيد: أنّ الرازي أتبع مسألة النزاع في المحصول بمسألة أخرى هي: (المسألة الثالثة: المعلّلون بالحكمة لما قيل لهم: إنّ الحكمة مجهولة القدر، فإنّ حاجة الإنسان في مبدأ زمان الجوع، دون حاجته في مقطع زمان الجوع، ولما كان الغالب فيها التفاوت: لم يكن القدر الموجود في الأصل ظاهر الوجود في الفرع: فلم يصحّ القياس، فمن الناس من أجاب عنه: بأننا نُعلّل بالقدر المشترك بين الصورتين لأنه حصل في الأصل قدرٌ معين من المصلحة، وفي الفرع قدر معين وكل مقدارين فلا بد وأن يكون بينهما اشتراك في قدر معين وذلك القدر المشترك يناسب التعليل به لكونها مصلحة مطلوبة الوجود فإذا قيل لهم إنه ينتقض بالحاجة الفلانية فإنها غير معتبرة قالوا نحن إنما عللنا بالقدر المشترك بين الأصل والفرع)⁽¹⁾.

وجه الشّاهد من هذا: أنّ كلام الرازيّ نقلٌ عن المعلّلين بالحكمة والاعتراض الذي ورد عليهم من طرف المانعين في كون مقدار الحاجات متفاوتٌ غير منضبطٍ، في ذاتها أوّلاً ثمّ بالنظر إلى غيرها، يدلّ على أنّ

(1) الرازي، المحصول، ج05، ص: 294.

الخلاف الذي تكلم عنه الرازي هنا إنّما هو الخلاف المذكور عن تعليل الأسباب بين الحنفية وغيرهم، وهو الذي انتهض الغزاليّ له مؤصلاً على ما سيأتي في المبحث الثالث من هذا الفصل.

لكن! لم يَصُمْ الرّازيّ مسألته هذه إلى السّابقة في ذكر الحجج والرّدّ عليها؟ ثمّ لم يدافع هاهنا عن التعليل بالحكمة!!! وأقصى ما علّق به عن جواب المجوّزين للتعليل بالحكمة بأن قال: (واعلم أنّ هذا الكلام ضعيفٌ)⁽¹⁾.

ولمعرفة من يقصد الرّازيّ في كلامه، علينا أن نتّجه إلى من كان قبله ونُسب إليه التعليل بالحكمة مطلقاً أو المنع مطلقاً، وقد وجدناهم كما سبق نسبوا الجواز مُطلقاً إلى المعتزلة والغزاليّ وشيخه، ثمّ المنع للحنفية.

(1) الرازي، المحصول، ج05، ص: 294.

المبحث الثالث: نماذجٌ للآراء في مسألة التعليل بالحكمة قبل الرازيّ.

هنا في هذا المبحث سنعود إلى من كان قبل الرازيّ، ونُسب إليه التعليل بالحكمة أو المنع منه، فتكلم عن الأقرب فالأبعد، ونبداً بالغزاليّ، ثمّ من بعده شيخه الإمام، ثمّ المعتزلة، ثمّ المتقدّمين من الحنفية.

المطلب الأول: نموذجُ الإمام الغزاليّ في التعليل بالحكمة.

الفرع الأول: منشأ مسألة التعليل بالحكمة عند الغزاليّ.

لعلّ اصطلاح مسألتنا المعبر عنه بالتعليل بالحكمة - بهذا اللفظ - الذي نجده اليوم مُنتشراً في المؤلفات، لم يكن قبل الغزاليّ واضحَ المعالم مُؤصّل الجوانب بالدقّة التي انتهجها صاحب المستصفى، فقد انطلق رحمته الله من قضية تعليل الأسباب ليثبت أنّه بالإمكان التعليل بالحكمة، وقد جاء كلامه عن التعليل بالحكمة في كتابه "شفاء الغليل" و"المستصفى" في موضع الكلام عن تعليل الأسباب ضمن مبحث المناسبة⁽¹⁾. والسبب عند الغزاليّ وأصحابه من المتكلمين: هو ما أضاف إليه خطابُ الشرع الحُكم⁽²⁾، وطريق معرفة سبب الحكم يكون بأحد مسالك التقلّل للعلّة، وتعليل هذا السبب هو تعليله بالحكمة، والحكمة (هي الباعثة للشرع على نصب السبب)⁽³⁾.

(1) (ينظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 603؛ له، المستصفى، ج 02، ص: 266.

(2) (ينظر): الغزالي، المستصفى، ج 01، ص: 128.

(3) (الغزالي، شفاء الغليل، ص: 612.

والغزالي رحمته الله يعتبر أن ما نصبه الشارع علة هو حكم يستوجب التعليل كما لو أنه حكم ثابت لم يُنط بسبب، لأنه (جواز أن تعقل علته، ويفهم بالبحث باعث الشرع وداعيه، ويتبع ذلك المعنى المفهوم، كنفس الحكم الثابت الذي لم يُنط بسبب) و(هذا قاطع في إثبات الجواز العقلي)، فهو مسلك كلي قاطع يدل على فساد قول من منع تعليل الأسباب⁽¹⁾، وقد كان رحمته الله في حديثه هذا بصدد الرد على ما نقله المتلقفون عن أبي زيد الدبوسي من أصحابه من: (أن الأحكام تتبع الأسباب دون الحكم، وأن الأسباب لا تُعلل، وأن وضع الأسباب بالرأي والقياس لا وجه له، وأن الحكمة ثمرة الحكم ومقصوده لا علته)⁽²⁾؛ فانتفض الإمام الغزالي يحتج عليهم بكون السبب المنصوب من الشارع إنما هو بمثابة الحكم الابتدائي فجاز أن يُعلل إذا عُقل معناه، إذ الأحكام الثابتة من جهة الشرع نوعان:

النوع الأول: نصب الأسباب عللاً للأحكام، كجعل الزنا موجبا للحد، وجعل الجماع موجبا للكفارة... إلى غير ذلك من الأسباب التي عُقل من الشرع نصبها عللاً للأحكام.

النوع الثاني: إثبات الأحكام ابتداء من غير ربط بالسبب.

وكلا النوعين قابلٌ للتعليل والتعدية مهما ظهرت العلة المتعدية؛ فيجوز أن يقال: (الجماع إنما نُصب سبباً لعله كذا، فيُنصب الأكل سبباً لوجود العلة، والزنا إنما نُصب سبباً للرحم لكذا، فاللواط يُنصب سبباً لوجود تلك العلة، وإن لم يكن اللواط زناً، والأول جماعاً، لأن نصب الشيء موجباً للحكم، قضية

(1) (ينظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 609.

(2) نفسه، ص: 604.

شرعيةً، كما أن إثبات الحكم قضيةً شرعيةً⁽¹⁾؛ والغزالي يقصد بالحكمة: (العلّة المخيلة والمعنى المناسب)⁽²⁾، (كقولنا: أن الجوع المفرط والألم في معنى الغضب في تحريم القضاء حيث قال رسول الله ﷺ: «لا يقض القاضي وهو غضبان»⁽³⁾، لأنه جعل الغضب سبباً لتحريم القضاء، فعقلت حكمته، وهو أن يدهش العقل، ويزيح عنه أبواب الصواب، ويمنعه من استيفاء الفكر في طلب النصفة، وتحرّي العدل في القضية، وهذه الحكمة بعينها تدعو إلى نصب الجوع المفرط والألم المبرح مانعاً، فهذه حكمة معقولة في تعليل السبب وتعديته)⁽⁴⁾، ويكون كل ما أدى إلى ذلك كذلك في حكم الغضب، بل حتى الغضب اليسير إذا انفك عن هذا الأثر لا يحرم القضاء⁽⁵⁾.

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 603؛ له، المستصفي، ج2، ص: 266.

(2) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 613.

(3) بهذا اللفظ أخرجه ابن العربي في: عارضة الأحوذبي: ج06، ص: 78، وقال: مشهور.

وأخرجه الترمذي من حديث نفيح بن الحارث الثقفي أبو بكر: بلفظ: «لَا يَحْكُمُ الْحَاكِمُ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ»: الجامع الكبير: أبواب الأحكام/باب ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان/ حديث رقم: 1334، ج03، ص: 13، قال أبو عيسى: حديث حسن صحيح.

ولفظه عند البخاري في الصحيح: «لَا يَقْضِيَنَّ حَكْمَ بَيْنِ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ»: كتاب الأحكام/ باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان/ حديث رقم: 7158، ج09، ص: 65.

(4) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 613.

(5) نفسه، ص: 61.

الفرع الثاني: العلاقة بين التعليل بالمناسب والتعليل بالحكمة عند الغزالي.

الوصف المناسب عند الغزالي لا يكون مناسباً حتى يتضمن ويشتمل على معنى مناسبٍ أي على "الحكمة"، والوصف المناسب لا يثبت (إلا بشهادة المناسبة وإثبات الحكم على وفقها)⁽¹⁾؛ والمناسبة عند الغزالي هي: (الاستدلال على كون الوصف علّةً بالمناسبة بينه وبين الحكم)⁽²⁾.

فالغزالي يريد أن يُنظر في الحكم المنصوص أولاً، ثمّ بمسلك السبر والتقسيم للأوصاف الموجودة في النص، تُثبت وصفاً إذا رجح له بالاعتناء العقليّ معنى مناسباً (حكمة)، فيغلب على الظنّ أن الشارع قد أضاف الحكم إلى هذا الوصف بالذات لعلاقة المناسبة بين هذا الوصف والحكم، فهو هنا يخرج مناط الحكم من المحلّ بناءً على إبداءٍ مُناسبةٍ بين الوصف المستنبط والحكم.

فالمناسبة إذن: هي علاقة بين الوصف وحكمه؛ وأما الوصف المناسب فهو نتيجةٌ من هذه العلاقة وتنقيحٌ لمناط الحكم، فلا تبين لنا مناسبة الوصف إلا إذا انتظم في هذه العلاقة بمعنى مناسبٍ هو (الحكمة) تشهد له مصلحةٌ مقصودة في الشرع وهي ثمرة الحكم⁽³⁾.

(1) الغزالي المستصفي، ج2، ص: 254.

(2) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 142.

(3) (ينظر): أيمن مصطفى حسين الدباغ، مسلك المناسبة عند الامام أبي حامد الغزالي والأصوليين (رسالة ماجستير) ص: 04-

فعلى هذا الحكمة عند الغزالي هي المعنى الثاني الذي ذكره الزركشي فهي المعنى الذي يُعقل من "تنقيح

لذات مناط الحكم"⁽¹⁾ وهو يختلف في ذلك عن تنقيح المناط من النص الذي ورد فيه الحكم، فهذا

الأخير استبعاد لما ليس معتبرا في الحكم، والأول تنقيح لما ليس معتبرا في الوصف.

وبهذا يتضح لنا تعبير الزركشي عن المعنى الثاني للحكمة في استعمالات الأصوليين، بأنه (الوصف

الضابط لها إذا كان خفياً وهذا مجازاً، لأنه ضابط الحكمة لا نفس الحكمة من باب تسمية الدليل باسم

المدلول)⁽²⁾.

فالمعنى المناسب وصف كذلك، وهو إدراك حقيقة الشيء على ما هو عليه، وهو خفي من حيث يُدركه

العقل لا ظاهراً، ومجازاً علاقته المسببية، أي تسمية السبب باسم المسبب، كقوله تعالى: ﴿وَيُنزِّلُ

لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ (غافر: ١٣).

ثم إن لذلك وجها من جهة اللغة أيضاً، فقد ذكرنا أنّ من معاني الحكمة في اللغة أنّها: (العلم بحقائق

الأشياء على ما هي عليه بقدر الاستطاعة البشرية)⁽³⁾ وملاحظة المعنى المناسب ما هو إلا ذاك!!! لذلك

وجدنا بعض أهل الأصول تساءلوا: (هل العلة حقيقة في الوصف المترجم عن الحكمة مجاز في الحكمة؟

(1) (ينظر): الغزالي، المستصفى، ج02، ص: 267.

(2) الزركشي، تشنيف المسامع، ج03، ص: 126.

(3) (ينظر): الزبيدي، تاج العروس، ج31، ص: 512؛ الكفوي، الكليات، ص: 382؛ الجرجاني، التعريفات، ص: 96.

أو العكس؟ لأن الحكمة هي المقصودة اعتباراً والملاحظ بالحقيقة إنما هو معناها، وتوسط الوصف مقصوداً لأجلها⁽¹⁾.

إذن: فقد تحقّق لدينا أنّ الذي يريده الغزالي بالتعليل بالحكمة أن نبحت في الوصف الذي غلب على ظننا تعلق الحكم به على "حكمة" ما هي إلا معنى معقول ظاهر في العقل (يتيسر إثباته على الخصم بطريق النظر العقلي: بحيث يُنسب الخصم في جرده بعد الإظهار بطريقه إلى التكر والعناد)⁽²⁾، فيكون هذا المعنى المعقول المناسب في ذاته علة نلحق بها فروغاً أخرى لتحقّقه فيها، فلا نبحت عن الوصف الذي عقلنا منه هذا المعنى فحسب لنلحق به، وإنما نلحق أيضاً بهذا المعنى المعقول إن وجدناه مُتحققاً في فرع آخر وإن لم يُماثل الأصل مُطلقاً في الوصف، (الفرع مثل الأصل فيما هو مناط الحكم وعلته، والافتراق بينهما في أمر خارج عن العلة)، وبهذا الطريق يثبت (عموم الحكم بعموم العلة، ويكون هذا مُتمسكاً بالعموم لا قياساً واستشهاداً)⁽³⁾.

لكن كيف خطرت للغزالي فكرة عموم العلة؟ وما حداه إليها؟ أليس القياس حجة لذاته بالإجماع؟

(1) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج 05، ص: 134.

(2) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 143.

(3) الغزالي، أساس القياس، ص: 16.

الفرع الثالث: مُسوِّغات التعليل بالحكمة عند الغزالي.

لعله تكون إشكالية التّطابق بين الأصل والفرع وامتناعها، هي التي دفعت الغزاليّ للبحث عن معنى عام يُعمّم به الحكم⁽¹⁾ وهو الذي أسماه الحكمة، حتّى يكون إلحاق الفرع بالأصل من باب الإلحاق بالعموم لا من باب القياس، ذلك أنّ القياس باطلٌ في العقل لأنه مبني على إثبات المماثلة بين الأصل والفرع، (وربّما يكون الحكم منوطاً بالوصف الذي فيه المغايرة، فإذا انتفى انتفى الحكم!!!) فلو أنّ المعلّل ادّعى أن الحكم يُناط بوصفه فقط، فلا يخلو: إما أن يدّعي أنّ الفرع مثل الأصل مطلقاً، أو يدّعي أنه مثله فيما هو مناط الحكم وعلته (فإن ادّعى أنه مثلٌ مُطلقاً فهو محالٌ، لأن المثيلين لا وجودَ لهما في الأعيان أصلاً)⁽²⁾؛ وبهذا يتضح لنا مكنون الفكر الغزاليّ من التعليل بالحكمة، وبأنه خروجٌ من هذا المأزق - أي إشكال المطابقة - المشتركة في القياس العقلي، لنربط الأعيان بمعانٍ تشملها بعمومها إذا عقلنا المعنى المناسب المتضمن في الوصف.

ولقد قرّر الغزاليّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنّ نصب السبب علّةً للحكم، حكمٌ من جهة الشّرع، فجاز أن تُعقل علته ويُفهم بالسّبر باعثُ الشّرع وداعيه، ويُتبع ذلك المعنى المفهوم كنفس الحكم الثابت الذي لم يُنط بسببٍ فإن سلّم في جواز تعليل الأسباب، وقال الخصم (هذا مجوزٌ ولكنه غير واقع لأنه لا نلقى للأسباب علّةً

(1) (ينظر): أيمن مصطفى حسين الدباغ، مسلك المناسبة عند الامام أبي حامد الغزاليّ والأصوليين (رسالة ماجستير)، ص: 38.

(2) الغزالي، أساس القياس، ص: 14.

مُستقيمة تَتَعَدَّى)، فجوابه أن: (الآن ارتفع النزاع الأصولي) إذ لا (دأهب إلى تجويز القياس حيث لا تُعقل العلة ولا يستقيم على السير المعنى المفهوم)⁽¹⁾.

ويضرب لنا الغزالي الأمثلة في التعليل بالحكمة كقياس اللاتط على الزاني، وقياس النباش على السارق، فالأول: إيلاج فرج في فرج مُحَرَّم قطعاً مُشْتَهَى طبعاً، فيوجب الحد كالزنا، وإن ارتفع اسم الزنا؛ والثاني: أخذ مالٍ محترم من حرز مثله ولا شبهة له فيه، فيلزمه القطع كالسارق وإن ارتفع اسم السرقة⁽²⁾، وبهذا لعله تنحلُّ عُقدة اللفظ الخفي، والذي تَدَنَدَنَتْ عليه العوارضُ فأشكَلَتْهُ في التطبيق وجعلت منه مُنوعاً لا يُنال إلا بالطلب!

الفرع الرابع: العلاقة بين الحكمة والحكمة عند الغزالي.

أي العلاقة بين الحكمة التي هي معنى مناسب، والحكمة التي هي مصلحة أي ثمرة الحكم، ولمعرفة ذلك ننظر في علاقة المناسب عند الغزالي بالمصالح والمقاصد، فنستنتج علاقة الحكمة كذلك.

يقول الغزالي بأن المراد بالمناسب: (مَا هُوَ عَلَى مِنْهَاجِ الْمَصَالِحِ بِحَيْثُ إِذَا أُضِيفَ الْحُكْمُ إِلَيْهِ انْتَضَمَ)⁽³⁾، فهو (مَا أَشَارَ إِلَى رِعَايَةِ أَمْرٍ مَقْصُودٍ)، حتى إذا ما انفك عن رعاية أمر مقصود: (فَلَيْسَ مُنَاسِبًا)⁽⁴⁾، والمناسب هو الوصف المستنبط الذي استخرجناه بمسلك المناسبة، بأن نَقَّحْنَاهُ بإبداء معنى مناسب

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 609.

(2) نفسه، ص: 610.

(3) الغزالي، المستصفى، ج02، ص: 237.

(4) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 159.

عقلي (حكمة)، فعرفنا عن طريق هذا المعنى بأن هذا الوصف قد جاء على منهاج المصالح، فكان مناسباً لتعليق الحكم عليه لينتظم في رعاية أمرٍ (يَبْغِي أَنْ يَكُونَ مَقْصُودًا لِلشَّارِعِ، حَتَّى تَكُونَ رِعَايَتُهُ مُنَاسِبَةً فِي أُفْسَسَةِ الشَّرْعِ)⁽¹⁾.

إذن فالحكمة ليست هي ذاتها الأمر المقصود ولا هي ذاتها المصلحة المترتبة على الحكم، ولا هي الوصف المناسب.

فالمصلحة عند الغزالي هي نتيجة لارتباط الوصف المناسب بحكمه، والرباط الذي يصحح العلة - أي حتى تسلم العلة من القوادح-، وليكون هذا الوصف بعينه هو الذي يُعَلَّقُ عليه الحكم يجب أن نُبدي له مناسبة عقلية تربط بينه وبين الحكم، هي المعنى المناسب أي هي الحكمة.

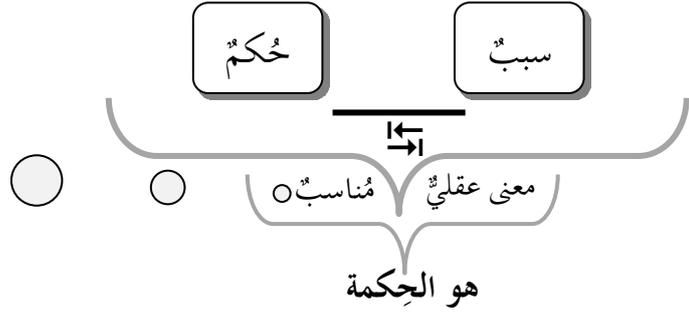
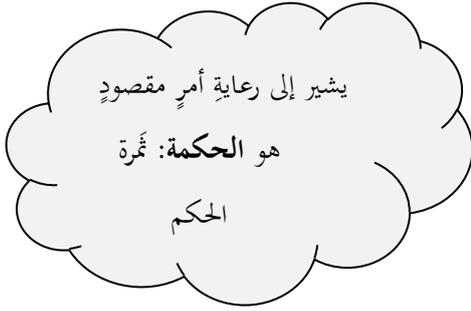
والمعنى المناسب ليس هو الوصف المناسب، ولا هو المصلحة المترتبة عن تعليق الحكم بالوصف، وإنما هو المعنى العقلي الذي ربط بين الوصف والحكم حتى أثبتته مناسباً دون غيره لتعليق الحكم عليه؛ أو بعبارة أخرى: الحكمة عند الغزالي هي المعنى الذي يقتضيه العقل للربط بين الوصف وحكمه الشرعي حتى يكون (عَلَى مِنْهَاجِ الْمَصَالِحِ بِحَيْثُ إِذَا أُضِيفَ الْحُكْمُ إِلَيْهِ انْتَضَمَ)⁽²⁾، فكل معنى انفك عن رعاية أمر

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 160.

(2) الغزالي، المستصفى، ج 02، ص: 237.

مقصود: (فليس مُناسبًا، وما أشار إلى رعاية أمرٍ مقصودٍ فهو المناسب) (1)، ولنستوضح معنى هذا الكلام

نلاحظ الرسم التوضيحي الآتي:



(*) رسم توضيحي (رقم: 01): الحكمة عند الغزالي (2).

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 159

(2) من إعداد الطالبة.

الفرع الخامس: هل يُعلّل الغزالي بالحكمة التي هي ثمرة الحكم؟.

مَا تَبَيَّنَ لَنَا مِنَ الْعَرْضِ السَّابِقِ لِمَعْنَى الْحِكْمَةِ عِنْدَ الْغَزَالِيِّ بِمَا هِيَ -مَعْنَى مَنَاسِبًا-، أَمْرٌ مُخْتَلِفٌ عَنِ الْحِكْمَةِ الَّتِي هِيَ بِمَعْنَى الثَّمَرَةِ الْمَرْجُوعَةِ مِنْ تَشْرِيعِ الْحُكْمِ، إِذْنِ فَالْحِكْمَةُ الَّتِي ذَكَرَهَا الْغَزَالِيُّ لِلتَّعْلِيلِ بِهَا، لَا يَرِدُ عَلَيْهَا اعْتِرَاضُ الْمَانِعِينَ لِلتَّعْلِيلِ بِالْحِكْمَةِ حَيْثُ قَالُوا: أَنَّ الْحِكْمَةَ هِيَ ثَمَرَةُ الْحُكْمِ وَأَنَّهَا مُتَأَخِّرَةٌ عَنْهُ فَكَيْفَ تَكُونُ عِلَّتَهُ؟ لَكِنْ مَعَ ذَلِكَ هَلْ يُعَلَّلُ الْغَزَالِيُّ بِحِكْمَةِ هِيَ الْمَصْلُوحَةُ؟

تَكَلَّمَ الْغَزَالِيُّ عَنِ اتِّفَاقِ عَمْرِ وَعَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَلَى قَتْلِ الْجَمَاعَةِ بِالْوَاحِدِ قِيَاسًا عَلَى الْمُنْفَرِدِ لِمَعْنَى الرَّجْرِ وَعَصْمَةِ الدِّمَاءِ ثُمَّ قَالَ: (فَإِنْ قِيلَ: الْمَانِعُ مِنْهُ أَنَّ الرَّجْرَ حِكْمَةٌ، وَهِيَ ثَمَرَةٌ وَإِنَّمَا تَحْصُلُ بَعْدَ الْقِصَاصِ وَتَتَأَخَّرُ عَنْهُ، فَكَيْفَ تَكُونُ عِلَّةً وَجُوبَ الْقِصَاصِ؟ بَلْ عِلَّةٌ وَجُوبَ الْقِصَاصِ الْقَتْلُ) قُلْنَا: (مُسَلَّمٌ أَنَّ عِلَّةً وَجُوبَ الْقِصَاصِ الْقَتْلُ، لَكِنَّ عِلَّةً كَوْنِ الْقَتْلِ عِلَّةً لِلْقِصَاصِ الْحَاجَةُ إِلَى الرَّجْرِ، وَالْحَاجَةُ إِلَى الرَّجْرِ هِيَ الْعِلَّةُ دُونَ نَفْسِ الرَّجْرِ، وَالْحَاجَةُ سَابِقَةٌ، وَحُصُولُ الرَّجْرِ هُوَ الْمُتَأَخَّرُ)⁽¹⁾، أَي أَنَّ الْقَتْلَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ، وَالْحَاجَةُ إِلَى الرَّجْرِ عِلَّةٌ كَوْنِ الْقَتْلِ وَصَفًا مَنَاسِبًا لِحُكْمِ الْقِصَاصِ، فَتُعَلَّلُ الْحُكْمُ بِالْحَاجَةِ إِلَى الرَّجْرِ وَهِيَ الْحِكْمَةُ، وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ هَذَا الْمَعْنَى يَعْنِي الْمَعْنَى الْمَنَاسِبَ فِي الْمَعَايِيرِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا لِلتَّمْيِيزِ بَيْنَ أَنْوَاعِ الْحِكْمَةِ، فَالْحَاجَةُ إِلَى الرَّجْرِ غَيْرُ نَفْسِ الرَّجْرِ فَهِيَ تَسْبِقُ فِي النَفْسِ وَهِيَ يَتَأَخَّرُ فِي الْوُقُوعِ.

✓ النتيجة: الحكمة عند الغزالي = معنى عقلي منضبط ظاهر مناسب للحكم.

(1) الغزالي، المستصفى، ج 02، ص: 268.

الفرع السادس: أقسام المناسب عند الغزالي.

قلنا إنّ الإمام الغزاليّ يعني بالحكمة المعنى المناسب، ووجدناه تكلم عن ذلك في تعليل السبب الذي هو عبارة عن ما أضاف إليه خطاب الشرع الحكيم⁽¹⁾، وعُرف بمسلك نقليّ، وقد صرّح بأن التعليل بالمعنى المناسب جائز على اعتباره علّة الوصف المناسب المستخرج من النص عن طريق المناسبة، وعرفنا من موقفه بأنه: متى عقل المعنى من السبب الذي نيظ به الحكم جاز لنا تعدية الحكم عن طريقه إلى غير محلّ الحكم، وهذا الذي صرّح باسمه أنه **تعليلٌ بالحكمة**.

فإذا كان المعنى المناسب عند الغزالي (معنى معقولاً ظاهرًا في العقل)⁽²⁾، وهو أمرٌ ملحوظٌ منتظمٌ في رعاية أمرٍ مقصودٍ؛ وهو في الحقيقة ليس إلّا الحكمة التي قال بالتعليل بها؛ فالسؤال الذي يطرح نفسه الآن: التعليل بالحكمة عند الغزاليّ هل ينحصر عند انتصاب الأسباب عللاً للأحكام؟ أم أنّه يعلّل بالمعنى المناسب وإن عُدّ سبباً منتصباً للحكم؟ خاصّة أننا نجدّه يقسّم المناسب إلى ما كان معتبرا شرعا بعينه أو جنسه وما لم يكن كذلك؟

وللإجابة عن هذا السؤال لا بدّ وأن نعرج على تقسيم الغزاليّ للمناسب بحسب المقاصد، وبحسب الاقتضاء العقلي، وبحسب اعتبار الشرع له.

(1) الغزالي، المستصفى، ج 01، ص: 128.

(2) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 143.

أولاً: تقسيم المناسب بحسب المقاصد: وزَّعه الغزالي على الرُّتب الثلاث المعروفة: ضرورات، فحاجيات، فتحسينيات وتزيينيات، والغزالي في هذا المناسب يضرب مُثلاً للمناسب في رتبة الضروري كإلحاق المثقل بالجرح في إيجاب القصاص حفظاً لمقصود النفس، وهذا إذا تأملناه، مع ما ذكر له من أمثلة أخرى⁽¹⁾، راجع إلى تعليل السبب.

ثانياً: المناسب بحسب الاقتضاء العقلي: وهو حقيقي وإقناعي، فالحقيقي هي الرتب الثلاث السابقة، والإقناعي هو ما تُحَيِّل مناسبة ولكن بمزيد التأمل والنظر يكتشف المجتهد أنّ رابطة المناسب بحكمه مما لا يقتضيها العقل⁽²⁾، هذا وإن كان معنيّ ضعيفاً، إمّا اعتبره الغزالي في محله من أجل إحالة كلّ حكمٍ على معنيّ، وشرح الغزاليّ بأنه مما (لَا يُنْتَفَعُ بِهَا غَالِبًا فِي تَعْدِيَةِ الْأَحْكَامِ) لأنّ الإقناعيات ممّا قد (يُمْكِنُ أَنْ يُذَكَرَ لِاخْتِصَاصِهَا بِمَحَلِّ النَّصِّ مَعْنَى عَلَى ذَلِكَ الْمَذَاقِ يَخُصَّهَا وَيَمْنَعُهَا مِنَ التَّعْدِيَةِ)، لكنّ -مع ذلك- وجدنا الغزاليّ أجاز اعتباره في القياس، إذا دلّ عليه مسلكٌ نقليّ معتبر⁽³⁾، وأما مجرد مناسبه فلا، وعليه فالحكمة الإقناعية مما يجوز التعليل بها.

وهذا راجعٌ أيضاً إلى قضية تعليل الأسباب؛ كتعليل حُرمة الرِّبَا في الأصناف الأربعة بالطَّعم، لأنّ للطعام حُرمة وعزّة، وما كان كذلك ناسب أن يضيق طريق تحصيله بشروط ومضائق، وأبطل الغزاليّ هذا بكون

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 161-164.

(2) نفسه، ص: 172.

(3) نفسه، ص: 174؛ ص: 205.

(العزیز المحترم یصان عن الإتلاف بالإسراف والتضييع، فأما أن یصان عن التّحصیل بطریق التّملك فلا،

بل یُهدّ إليه طریق التّملك، ویوسّع مسلكه لِشِدّة الحاجة إليه)⁽¹⁾، والحكمة في هذا المثال هي: حرمة

وعزّة الطعام.

ثالثاً: المناسب بحسب اعتبار الشّرع له: وهو إما: أن يكون من المناسبات المستنبطة من الأصول

المنصوصة وهو المؤثر والملائم والغريب⁽²⁾، أو يكون مرسلًا عنها لكنه على مذاق المصالح⁽³⁾، وهو ما

یعبّر عنه الأصوليون بـ "تقسيم المناسب من حيث اعتبار الشارع له"⁽⁴⁾ أي أن يكون معتبراً شرعاً، أو لا

يكون معتبراً.

وإذا كان معتبراً: فإما أن ينص الشارع، أو يحصل الإجماع على أنه علّة (وهو إما مؤثر أو ملائم)؛ أو

يكون اعتباره من الشّارع بإيراد الأحكام على وفقه بثبوت الحكم معه في المحلّ، إما إجماعاً، أو عند المعلل

وهذا هو المناسب الغريب عند الغزالي⁽⁵⁾.

ثم لا یخلو اعتبار الشارع له من أن يكون باعتبار عين الوصف في عين الحكم أو في جنسه، وهو ما

عبّر عنه الغزالي بالمؤثر، أو جنسه في جنس الحكم، أو عينه وهو الملائم عند الغزالي⁽¹⁾؛ وإن كان غير

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 174.

(2) نفسه، ص: 144.

(3) نفسه، ص: 207.

(4) (ینظر): الزركشي، البحر المحيط، ج 05، ص: 214؛ السّعدي، مباحث العلة، ص: 420.

(5) (ینظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 150؛ له، المستصفی، ج 02، ص: 238.

معتبر فإما: أن يُلغيه الشارع بأن يترتب الحكم على عكسه وهو المناسب الملغى، أو لا يعلم اعتباره، ولا إلغاؤه وهذا هو المناسب المرسل عند الغزالي وهو الإستصلاح⁽²⁾.

والخلاصة ممّا سبق مايلي:

أولاً: أنّ كلام الغزالي في تعليل الأسباب في المراتب الثلاث (المؤثر والملائم والغريب)، يكون بحيث يوجد نصّ شرعيّ نستخرج منه المعنى المناسب بالتّظر في السّبب والربط بينه وبين الحكم، فمتى عقل المعنى المناسب في الأصل وسلم من التّقض، فالغزاليّ يرى جواز تعديته إلا إذا قام دليلٌ مانع⁽³⁾.

ثانياً: لا يشترط أن يُعقل المعنى المُناسب في الوصف المؤثر: فقد يعقل المعنى المناسب في الوصف المؤثر وقد لا يعقل، لأنّ معيار تأثير الوصف هو اعتبار الشارع له بعينه في محلّ النصّ أو في غير محلّ النصّ في عين أو جنس الحكم، وقد ينصب الشارع عللاً مؤثرة في أحكامٍ ويتعبّدنا بذلك سواء عقلنا وجه المناسبة أو لم نعقله كالخارج من السبيلين مؤثر في وجوب الضوء وإن كان لا يناسبه⁽⁴⁾.

فالمؤثر على هذا النحو ثابت بالنصّ أو الإجماع لا بمناسبة الوصف للحكم، ومثله يُستغنى فيه عن إبداء المناسبة؛ وقد نجد فيه ما لا يعقل مناسبتة (وإن كان يبعُد انفكاكه عن مُناسبتة ما، فقلّ ما يُوجد في

(1) (ينظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 148؛ له، المستصفي، ج02، ص: 237، ص: 251.

(2) الغزالي، المستصفي، ج02، ص: 243؛ ج01، ص: 312.

(3) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 68.

(4) نفسه، ص: 47، ص: 128، ص: 147.

تَصَرَّفَاتِ الشَّرْعِ مَا يَجْرِي عَلَى مَذَاقِ التَّحَكُّمِ الْجَامِدِ الْمُحَضِّ⁽¹⁾؛ فَإِذَا عَقَلْنَا الْمَعْنَى الْمُنَاسِبَ فَذَلِكَ هُوَ الْمَرَادُ لِلتَّلْفِيحِ بِهِ؛ وَأَمَّا: الْمُنَاسِبُ الْمَلَائِمُ وَالْمُنَاسِبُ الْغَرِيبُ فَلَا يَعْقِلُ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ إِلَّا إِذَا أَبَدِينَا لَهُ وَجْهٌ مُنَاسِبَةٌ⁽²⁾.

فمثاله في الملائم: إذا قلنا القليل الذي لا يُسَكِّرُ من الأنبذة مُحَرَّمٌ قِيَّاسًا عَلَى قَلِيلِ الْخَمْرِ، وَعَلَّلْنَا تَحْرِيمَ قَلِيلِ الْخَمْرِ بِأَنَّهُ دَاعٍ إِلَى الْكَثِيرِ، وَأَنَّ الطَّبَاعَ تَخْتَلِفُ، وَالْقَدْرَ الَّذِي يُسَكِّرُ كُلَّ شَخْصٍ فِي كُلِّ حَالٍ لَا يَنْضَبُطُ فَيُحَسَبُ الْبَابُ بِحُكْمِ الْمَصْلُحَةِ-كَانَ هَذَا كَلَامًا مُنَاسِبًا: يَسْتَوِي فِيهِ النَّبِيذُ وَالْخَمْرُ، وَتُظْهِرُ مَلَاءِمَتَهُ لِتَصَرُّفَاتِ الشَّرْعِ: بِتَحْرِيمِ الشَّارِعِ الْخُلُوعَ بِالْأَجْنِبِيَّةِ وَالنَّظَرَ إِلَيْهَا لِأَنَّهُ دَاعٍ إِلَى الزَّانَا، وَمَا يَجْرِي بِجَرَاهِ مِنْ تَعْمِيمِ الشَّرْعِ التَّحْرِيمِ عَلَى مَقْدَمَاتِ الْمُحْظُورَاتِ وَدَوَاعِيهَا⁽³⁾.

ومثاله في المناسِبِ الْغَرِيبِ: قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ»⁽⁴⁾ فَنُعَلِّلُ مَنْعَ الْقَاتِلِ مِنَ الْمِيرَاثِ بِمُعَارَضَتِهِ بِنَقِيضِ قَصْدِهِ فِي اسْتِعْجَالِ الْحَقِّ قَبْلَ أَوَانِهِ، وَنَقِيضِ عَلَيْهِ الْمَطْلُوقَةَ ثَلَاثًا فِي مَرَضِ الْمَوْتِ لِدَاتِ الْمَعْنَى.

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 140.

(2) نفسه، ص: 47-48.

(3) نفسه، ص: 152.

(4) أخرجه الترمذي من رواية أبي هريرة في الجامع الكبير: أبواب الفرائض/ باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل/ حديث رقم:

2109، ج3، ص: 612، قال أبو عيسى: هذا حديث لا يصح ولا يعرف إلا من هذا الوجه، وإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة

قد تركه بعض أهل العلم، منهم أحمد بن حنبل، والعمل على هذا عند أهل العلم، أنّ القاتل لا يرث، كان القتل عمداً أو خطأ، وقال

بعضهم: إذا كان القتل خطأ فإنه يرث، وهو قول مالك؛ وقال النسائي: إسحاق متروك الحديث: السنن الكبرى: كتاب الفرائض/باب

توريث القاتل/حديث رقم: 6335، ج06، ص: 121.

فهذا (إن لم يُستعمل في معرض العقاب على عدوانه، يكون فتًا غريبًا من المعنى، لا يُلقى له نظير)⁽¹⁾.
إذن: لم يكن ليوجد قياسٌ على الوصف في الملائم والغريب إلا إذا عقلنا له وجه مناسبة، بل هو في
إلحاق الفرع بالأصل عن طريق الحكمة دون التعلق بالوصف الذي أُبديتْ مُناسبته، فالإسكار غير
الخُلوة، فلا هو عينها ولا من جنسها لكننا أبدينا المناسبة لمنع شرب قليل الخمر بالإفضاء إلى الكثير
وهو معنى مناسبٌ ألحقنا به النبذ، وهذا تعليل بالحكمة لا بالوصف، وكذلك هو الحال في القتل مع
الطلاق.

ثالثًا: المناسب المُرسَل عند الغزالي، تَرَجَّع حقيقته إلى التعليل بحكمة هي بمعنى المصلحة التي لم يشهد
لها نصٌّ بعينه، فليست مما سبق من المعنى المناسب الذي نَعقله من تنقيح وصفٍ في نصٍّ بعينه؛ والمناسب
المُرسل هو الذي يدور عليه الخلاف في المصالح المرسلَة وبناء الأحكام عليها ابتداءً، إذ التعليل بالمصالح
المرسلَة لمن يقول بحجيتها ما هو إلاّ تعليلٌ بالحكمة، سواء كان ذلك في بناء الحكم عليها ابتداءً أو
التخصيص بها لعلّة حكمٍ منصوصٍ ف:

- 1) البناء على المصلحة المرسلَة تعليلٌ بالحكمة مطلقًا، والحكمة هي جنسٌ في جنسٍ عالٍ بعيد.
- 2) والتخصيصُ بها هو الاستثناء من النص العام، أو القاعدة العامة بالمصلحة المرسلَة التي يشهد لها
بالاعتبار أصل قطعي عام من مثل: ^(أ)مبدأ دفع الحرج؛ ^(ب)أصل مآلات الأفعال؛ ^(ج)نفي مشروعية
الضرر؛ ^(د)أصل الباعث وأثره في صحة التصرف الشرعي وبطلانه استثناءً من القياس العام ⁽²⁾.

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 155.

(2) (ينظر): الدريني، المناهج الأصولية، ص: 467-472.

فالتخصيص بالمصلحة المرسلة هو تخصيص بالحكمة لمانع تقتضيه أصول قطعية؛ وهو الاستحسان المصلحي الذي يخص الحكم، بتغييره إلى ما يوافق تلك الأصول القطعية، فينتفي الحكم الأول في تلك المواقع التي اقتضاها التطبيق على جزئيات المسائل والنوازل⁽¹⁾.

والمصلحة المرسلة أو المناسب المرسل عند الإمام الغزالي مما اختلفت مناهجه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فيه بين كتبه: المستصفي وشفاء الغليل والمنحول⁽²⁾، ولقد اعتبره في المستصفي من الأصول الموهومة⁽³⁾، حتى لقد اختلفت آراء الأصوليين في مذهبه فيه كثيرا، ونحن إنما سنذكر هنا مُحَصَّلة ما توصل إليه بعض من درس رأي الغزالي في المصلحة ونكتفي به، ف"الْمُتَعَدِّرُ يَسْقُطُ اعْتِبَارُهُ، وَالْمُمْكِنُ يُسْتَصْحَبُ فِيهِ التَّكْلِيفُ"، ومما ذكره أهل العلم عن رأي الغزالي في المناسب المرسل مايلي:

أولاً: الغزالي يقول بكل مصلحة مرسلة إذا كانت ضرورية أو حاجية⁽⁴⁾.

ثانياً: المصلحة المرسلة عند الغزالي طريقة من طرق الاستدلال بالنصوص الشرعية، وليست دليلاً زائدا عليها ولا خارجاً عنها، كونها تُستنبط من مجموع النصوص⁽¹⁾.

(1) (ينظر): الدريني، المناهج الأصولية، ص: 475.

(2) (ينظر): أحمد بن محمود الشنقيطي، الوصف المناسب لشرع الحكم، ص: 337.

(3) الغزالي، المستصفي، ج 01، ص: 320؛ ويقصد بكون المصلحة المرسلة من الأصول الموهومة أنها ليست أصلاً خامساً بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل، بل المصلحة المرسلة طريقة من طرق الاستدلال على مقصود الشرع من الأصول الأربعة، (ينظر): جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص: 187.

(4) أحمد بن محمود الشنقيطي، الوصف المناسب لشرع الحكم، ص: 341-342.

ثالثاً: الغزالي يشترط في المصلحة المرسلّة أن تكون حديثة، بمعنى أنه لم يقع مثلها في زمن الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ من غير أن يشرعوا حكماً على وفقها، وأما مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فلم يشترط ذلك. وبهذا يتضح أن الغزاليّ قال بالمرسل ما لم تُكن المصلحة فيه تحسينية، شأنه في ذلك شأن غيره من الأئمة⁽²⁾.

فالمصلحة المرسلّة على هذا ماهي إلا الحكمة عند الغزاليّ فهي معنى مناسب مُقتطع من أصلٍ كُلّي، وهو يرى الاحتجاج بها؛ أي التعليل بها.

(1) حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص: 425.

(2) أحمد بن محمود الشنقيطي، الوصف المناسب لشرع الحكم، ص: 343.

المطلب الثاني: نموذج الإمام أبي المعالي الجويني.

بحثنا في كتاب البرهان للإمام الجويني على إطلاقه لمصطلح الحكمة حيث يراد التعليل بها، فوجدناه **رَحْمَةُ اللهِ** في كلامه عن العلة القاصرة يذكر: (ومن قال بالعلة القاصرة أبدأها وانتهاها حكمةً في حكم الشرع ولَسْنَا نبعُدُ ذلك، ولكن يتعيّن في ادعاء العلة القاصرة أن يكون المُدَّعى مُشعراً بالحُكم مناسباً له، مفضياً بالطّالب إلى التنبية على محاسن الشريعة والتدرب في مسالك المناسبات وشرط ذلك الإخالة لا محالة، وليست النقدية مشعرةً بتحريم ربا الفضل على ما قررت)⁽¹⁾.

ولقد كان الإمام **رَحْمَةُ اللهِ** في هذا الموضوع يردّ على الحنفية في قولهم إنّ العلة إنّما تُعنى لفوائدها وثمراتها، أي إنّما التعليل يكون للتعدية، والقاصرة لا فائدة ولا ثمرة مرجوة من تعليلها فيمتنع، وسيأتي الكلام عن مذهبهم في العلة القاصرة في هذا البحث⁽²⁾.

وكلام الجويني هذا مُشعراً أنّه يريد بلفظ "المُدّعى" الوصف الخفي الضابط للحكمة، أي المعنى المناسب، فهو يشترط في المدّعى علة قاصرة "المناسبة"، ويقول في موضع آخر أنّ (المعنى هو المناسب)⁽³⁾.

(1) الجويني، البرهان، ج 02، ص: 822.

(2) (ينظر): ص: 199 من هذه المذكرة.

(3) الجويني، البرهان، ج 02، ص: 870.

وفي موضع آخر قال **رَضِيَ اللهُ**: (فلو فرضنا علة متعدية عن محل النص، ففي ترجيحها على القاصرة خلاف... أما الجمهور من أرباب الأصول فذهابون إلى ترجيح المتعدية، ووجه قولهم إن العلة تُعنى لفوائدها، والفائدة المتعدية، فإن النص يُغني عن القاصرة فكان التمسك بالمتعدية أولى؛ ومن رجع القاصرة احتج بأنها مُتأيدةٌ بالنص وصاحبها آمنٌ من الزلل في حكم العلة فكان التمسك بها أولى؛ ووجه القاضي: إن الفوائد بعد صحة العلة وصحة العلة ترتبط بما يُصحّحها مما يقتضي سلامتها عن المبطلات فإذا دلّ الدليل على الصحة، واستمرت دعوى السلامة فلا نظر وراء ذلك في النتائج والفوائد قلّت أو كثرت وليس من الرأي الترجيح بحكم العلة وهو النتيجة والفائدة... وقول القاضي في المسلك الذي ذكره أوجهُ الأقوال في مقتضى الأصول، وما رآه الجمهور من النظر إلى الفوائد متروكٌ... والذي يَنبني وراء ما ذكرناه أن العلة المتعدية إذا صحّت على السبب ولم ينافِ صحتها طارئٌ، فقد وجدنا معني على شرط الصحة، ومقتضاه اعتبار غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه، وهو مستندٌ إلى أصل ثابت منشؤه من قاعدة شرعية، فلست أرى ردها لمكان حكمة تسخ من الفكر منطبقة على محل النص، فإن المعاني إذا اتصفت بالصفات التي ذكرناها من اجتماع الأمور المرعية والسلامة عن المبطلات والاستناد إلى منصوص عليه، فالأولون من الأئمة كانوا مُسترسلين على العمل بها...، فلا وجه لترك المتعدية قطعاً، وإنما المتروك من قول من يُرجح العلة المتعدية تعلقه بالفوائد ومصيره إلى أن العلة تُعنى لثمرتها وفوائدها، وهذا وإهٍ ضعيف، فالوجه التعلق باسترسال المجمعين على العمل بالقياس كما ذكرناه،

وهذا إذا ضُمَّ الناظر إلى ما حصَّلناه من القول في العلة القاصرة انتظم له فيه حقيقة المراد، وعندنا أن هذه المسألة غير واقعة في الشريعة⁽¹⁾، وإنما هي مقدّرة والشريعة عرِيَّة عن اتفاق وقوعها⁽²⁾.

إذن فالحكمة التي يريد بها الجويني في قوله: (ومن قال بالعلّة القاصرة أبدًاها وانتحاهَا حكمةً في حُكم الشرع ولَسْنَا نبعُدُ ذلك...) ⁽³⁾ هي ذاتها التي عبّر عنها الغزالي بـ "المعنى المناسب"⁽⁴⁾، أي المعنى الذي يكون على شرط الصحة كما قال الجويني، بحيث يجمع الأمور المرعية في مسلك المناسبة، ويسلم من الاعتراضات والقوادح.

ومذهب الغزاليّ ما هو إلا تأصيل لمذهب شيخه، ومزيد اعتناء به وكشف لأغواره؛ فلا حاجة إذن إلى مزيد كلامٍ عن تفاصيل المناسبات عند الجويني، إنما يكفي ما ذكرناه عن تلميذه حجّة الإسلام، والله أعلى وأعلم.

(1) يقصد الإمام وجود علتين قاصرة ومتعدية في نص واحد، وهو يبني على مسألة أن الحكم الواحد هل يعمل بأكثر من علة واحدة؟.

(2) الجويني، البرهان، ج 02، ص: 1265.

(3) نفسه، ج 02، ص: 822.

(4) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 613.

المطلب الثالث: نموذج المعتزلة.

الفرع الأول: ماهية الحكمة التي يعلل بها المعتزلة.

ذكرنا سابقا في تعاريف المعتزلة للعلّة أنهم قد يطلقون عليها أمانة (على معنى أنها مضمونٌ كونها علّة، ويمكن أن نقول إنّها أمانة على وجه المصلحة بمعنى أنّها يُقارنُها)⁽¹⁾ أي يقارن العلة وجه مصلحة، والعلل الشرعية كما ذكر أبو الحسين البصري (إما أن تكون وجه المصلحة وإما أن تكون أمانةً يصحبها وجه المصلحة فإن كانت وجه المصلحة فمعلوم أن وجه المصلحة يجوز أن يقتضي المصلحة)⁽²⁾.

فقول أبي الحسين (...وجه المصلحة يجوز أن يقتضي المصلحة) ليس يُفسّر إلا بالمعنى المناسب، فالعلّة عنده (إما أن تكون وجه المصلحة) أي معنى مناسباً وهو الحكمة، وإما أن تكون أمانةً يصحبها وجه المصلحة، وإلا فكيف إذن يُفسّر وجه المصلحة الذي يُقارن الأمانة أو يصحبها!!! فلا يُعقل أبداً أن تكون المصلحة بمعنى الثمرة مقارنةً للأمانة مصاحبة لها!!! وهو أيضا **رَضِيَ اللهُ عَنْهُ** يُفَرّق بين وجه المصلحة والمصلحة من حيث جعل الأولى مُقتضيةً للثانية؟.

وهذا الاستنتاج الذي ذكرناه، يدلّ عليه أيضا قول أبي عبد الله البصري: (ومن ترك فعلا لغرض فإنه يترك ما سواه في ذلك الغرض، فإذا حرّم الله تعالى الخمر لشدّتها فإن الشدّة تكون وجه المصلحة ولا يكون

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد، ج02، ص: 804.

(2) نفسه، ج02، ص: 714.

كذلك إلا ولها يُترك الفعل، وإذا كانت وجهها في التّرك وجب أن يشيع في تحريم كل شدّة⁽¹⁾، وليس

معنى الشدّة التي ينبغي أن يُعمّم تحريمها إلا الوصف المناسب الموجود في الخمرة.

وخلاصة القول: أنه يمكننا أن نستنتج مما سبق بأنّ تعبير "وجه المصالح" كان مصطلحا شائعا بين

علماء تلك المرحلة يُعبّرون به عن المعنى المناسب، وقد ذكره الجويني بلفظ المعنى أحيانا، وبلغظ "وجه

المصلحة" أخرى، وبلغظ الحكمة⁽²⁾، ووجه المصلحة الذي يجوز أن يقتضي المصلحة يُشبهه تعبير الغزالي في

قوله: (مَا أَشَارَ إِلَى رِعَايَةِ أَمْرٍ مَقْصُودٍ فَهُوَ الْمُنَاسِبُ)، أو ربّما قال: (وجه المناسبة)، والمعاني المناسبة التي

هي (على مذاق المصالح)⁽³⁾.

الفرع الثاني: المناسبة عند المعتزلة.

يُعتبر القاضي عبد الجبار أنّ العلة لا بُدَّ وأن يكون لها تعلقٌ بحُكم الأصل، والصحيح عنده أنه لا بدّ أن

يكون لها مُتعلّق بالحكم (لأنه لا بُدَّ من أن يكون لها تأثير)⁽⁴⁾ فالعلة الشرعية عند المعتزلة يدلّ على

صحتها من جهة الاستنباط أمورٌ منها: أن يكون لها (تأثيرٌ في قبيل ذلك الحكم وجنسه فيغلب على

الظنّ أن كونها علةً فيه أولى من غيرها) فكلّ حُكمٍ يثبت لغرضٍ من الأغراض فإننا نعلم أن زوال ذلك

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد، ج 02، ص: 757.

(2) (ينظر): الجويني، البرهان، ج 02، ص: 799-805.

(3) (ينظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 128، ص: 147، ص: 159؛ ص: 207.

(4) القاضي عبد الجبار، المغني، ج 17، ص: 334.

الغرض إلى خلافه يقتضي زوال ذلك الحكم⁽¹⁾؛ والعلّة حتّى وإن علمناها من طريق التنبيه (فإنه لا يمتنع أن تكون مؤثرة) في الحكم (لعللٍ لأنه يجوز أن يُعلّل كون الغضب مانعًا من الحكم بين الخصمين بأنه يشغل الذهن)⁽²⁾.

والنتيجة أنه: إذا ما كان التأثير شرطاً لصحة العلة عند المعتزلة، كتأثير البلوغ في رفع جنس الحجر، والحجر إنّما يثبت لغرضٍ قد علمناه وهو نقصان العقل المخجل بمعرفة مصالح الإنسان، وكذلك كلّ حكم يثبت لغرض من الأغراض فإننا نعلم أن زوال ذلك الغرض إلى خلافه يقتضي زوال ذلك الحكم⁽³⁾، والعلّة حتّى وإن علمناها من طريق الإيماء لا يمتنع أن نعللها بمعنى مناسب.

ولقد علمنا أنّ هذا الكلام هو استدلالٌ للمُناسباتِ عند الغزالي، ومثالٌ شغل الذهن عند الغضب الذي نقلناه يشهد له، فلا بدّ من أن يكون إذن:

وجه المصلحة=الغرض= المعنى المناسب=الحكمة.

وهذا هو عين المطلوب، فنوع الحكمة التي يعلّل بها المعتزلة هي المعنى المناسب الذي أصل له الغزالي، ودليل هذا أيضا كلام أبي الحسين في العلة القاصرة لما قال: (أَنَّ الْعِلَّةَ الشَّرْعِيَّةَ إِذَا دَلَّتْ عَلَيْهَا الْأَمَارَةُ

(1) أبو الحسين البصري، القياس الشرعي (مطبوع مع المعتمد)، ج 02، ص: 1037.

(2) أبو الحسين البصري، المعتمد، ج 02، ص: 779.

(3) نفسه، ج 02، ص: 779.

غلب على ظننا أنّها وجه المصلحة، وإن لم تتعدّ لأنّ وجه المصالح قد تختص نوعاً واحداً وقد تتعداه⁽¹⁾، والله أعلى وأعلم.

الفرع الثالث: هل يُعلّل المعتزلة بالحكمة التي هي بمعنى ثمرة الحكم.

عرفنا من كلامنا السابق أنّ المعتزلة يعلّلون الحكم بالمعنى المناسب المؤثر، لكن هل يرى المعتزلة التعليل بالحكمة التي هي بمعنى ثمرة الحكم وفائدته؟ أي جلب المصالح ودفع المفاسد؟

والجواب: أن كلام أبي الحسين البصري رحمته الله الذي نقلناه في أول الحديث عن المعتزلة لما قال: (وأما العلل الشرعية إمّا أن تكون وجه المصلحة وإمّا أن تكون أماراً يصحبها وجه المصلحة)⁽²⁾، ما هو إلا حصرٌ لأنواع العلل عندهم، فدلّ أنّ لا نوع ثالث وإلا كان أبانته!!! وقد يغلب على الظنّ أنه كذلك، إذ المعتزلة لا يذكرون غير التأثير من أنواع المناسب لإثبات صحة العلة، وهو عندهم عين الوصف في عين أو جنس الحكم⁽³⁾، فالأولى بهم أن يعتبروا غيره من أنواع المناسب من أن يعتبروا الحكمة التي هي بمعنى ثمرة الحكم وفائدته، ومذهبهم في المناسب يُشبهه مذهب المتقدمين من الحنفية كما سيأتي، والله أعلى وأعلم.

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد، ج02، ص: 802.

(2) نفسه، ج02، ص: 714.

(3) (ينظر): أبو الحسين البصري، القياس الشرعي (مطبوع مع المعتمد)، ج02، ص: 1037.

المطلب الرابع: نموذج المتقدمين من الحنفية.

الفرع الأول: ماهية السبب عند الحنفية.

ذكرنا في تصريح الغزالي سابقا، بأن إثارته لمسألة التعليل بالحكمة جاء في معرض الرد على منع الحنفية لتعليل الأسباب، فيكون من البديهي أن نوع الحكمة التي ذكر عن الحنفية أنهم منعوها إذن: هي المعنى المناسب للسبب، وهم قد يعبرون عنها أيضا بالمعنى الباطن، كقول السرخسي إن: (السبب الظاهر متى قام مقام المعنى الباطن ... دار الحكم معه وجودا وعدمًا)⁽¹⁾.

والحنفية يفرقون بين العلة والسبب:

فالعلة عندهم هي: معنى في التصوص يُوقف عليه بالاستنباط، يتغير حكم الحال بحلوله بالمحل، فإن قوله عليه السلام: «والحنطة بالحنطة... مثلاً بمثل»⁽²⁾، غير حال "بالحنطة"، ولكن في الحنطة وصف هو حال بها، وهو كونه مكيلا مؤثرا في المماثلة، ويتغير حكم الحال بحلوله فيكون علة لحكم الربا فيه حتى إنه لما لم يحل القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لا يتغير حكم العقد فيه، بل يبقى بعد هذا النص على ما كان عليه قبله⁽³⁾.

(1) السرخسي، أصول السرخسي، ج01، ص: 140.

(2) أخرجه مسلم من رواية أبي هريرة في الصحيح: كتاب المساقاة والمزارعة/باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا/حديث رقم: 1588، ج02، ص: 745.

(3) (ينظر): السرخسي، أصول السرخسي، ج02، ص: 301.

وأما السبب فهو ما: (يكون طريقا للوصول إلى الحكم المطلوب من غير أن يكون الوصول به، ولكنه طريق الوصول إليه)⁽¹⁾، وهو أنواع:

الأول: سببٌ اسما لا معنى وحكما (سببٌ مجازا): فهو ليس بسببٍ للحكم، ولكنه طريق الوصول إليه، كاليمين بالله في حق الكفارة، فإنها بعد الحنث تجب باليمين لا بالحنث، وهو سبب اسما، لكنه ليس سببا معنى لأنه موجود قبل وجود الشرط (الحنث).

الثاني: سبب اسما ومعنى (سبب محض): وهو ما يكون طريقا للوصول إلى الحكم، ولكن لا يضاف الحكم إليه وجوبا به ولا وجودا عنده بل يتخلل بين السبب والحكم العلة التي يُضاف الحكم إليها، وتلك العلة غير مضافة إلى السبب، كما لو أنّ إنسانا دلّ إنسانا على مال الغير فأتلفه أو على نفسه فقتله، لم يكن ضامنا شيئا، لأن الدلالة سبب محض من حيث إنه طريق الوصول إلى المقصود، ويتخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة وهو غير مضاف إلى السبب الأول، وذلك الفعل يباشره المدلول.

ومما هو في معنى السبب المحض ما هو أحد شطري علة الحكم، نحو إيجاب البيع وأحد وصفي علة الربا " الحنطة مثلا"، فإنه سبب محض على معنى أنه طريق الوصول إلى المقصود عند غيره، وذلك الغير ليس بمنضاف إليه، فيكون سببا محضا، فهذا وإن لم يتخلل بينه وبين المقصود ما هو علة للحكم، بل يتخلل الوصف الآخر وهو ليس بعلة للحكم بانفراده إلا أنه سبب محض، وبيانه: أن الحكم متى تعلّق بعلة ذات وصفين فإنه يضاف إلى آخر الوصفين وجودا، على معنى أنّ تمام العلة به حصل.

(1) (ينظر): السرخسي، أصول السرخسي، ج2، ص: 301؛ وتعريف الحنفية هذا هو الأقرب إلى التعريف اللغوي للسبب منه

عند الجمهور، ففي اللغة السبب هو: (كلّ شيء يتوصل به إلى غيره)، (ينظر): ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص: 1910.

الثالث: سبب هو علة العلة (سبب فيه شبهة العلة): كحفر البئر في الطريق، فإنه سبب للقتل من حيث إيجاد شرط الوقوع وهو زوال السكة، وليس بعلة في الحقيقة، فالعلة ثقل الماشي في نفسه، والسبب المطلق هو مشي المتردي في ذلك الموضع، فأما الحفر فهو إيجاد شرط الوقوع ولكن له شبهة العلة من حيث إن الحكم يضاف إليه وجودا عنده لا ثبوتا به، ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الميراث، فإن ذلك جزاء الفعل، وفعله تم من غير اتصال بالمقتول، وإنما اتصل بالمقتول عند الوقوع بسبب آخر وهو مشيّه، إلا أنه يجب ضمان الدية عليه، لأن ذلك بدل المتلف حتى لو اعترض على فعله ما يمكن إضافة الحكم إليه نحو دفع دافع إياه في البئر، فإنه يكون الضمان على الدافع دون الحافر.

الرابع: سبب هو علة معنى (سبب هو بمعنى العلة): فهذا السبب هو الذي يكون علة للحكم فهو الموجب للحكم بنفسه في الفرع بلا واسطة علة؛ ومثاله: النصاب فإنه سبب الوجوب، وعلة الوجوب تمام الحول، لأن الزكاة تجب بسبب الغنى، والغنى متحقق في النصاب دون الحول، فأسقط اعتبار الحول بعضا من أبعاد العلة، ولما لم تجب الزكاة بالنصاب نفسه علم أن معه معنى آخر تعلق التمام به، وهو أن يوصف بأنه حولي في ملكه، لأن الشرع علق الزكاة بمال نامي معنى، والنمو لا يكون إلا بمدة، فشرط صفة النماء حولا لتحقيق النمو فصار المال المرصد للنمو أصل العلة، والحولي وصفاً، فلم يعمل أصل العلة ما لم يتم بوصفه، وحولان الحول ليس بشرط وإنما توقيت لتحقيق الغنى⁽¹⁾.

(1) (ينظر): الدبوسي، تقويم الأدلة، ص: 373-381؛ السرخسي، أصول السرخسي، ج02، ص: 304-312.

ويتجاذب هذا النوع الرابع من الأسباب عند الحنفية عدّة أحكام:

- 1) فهو له حكم السبب المحض ابتداءً.
- 2) وله حكم بعض العلة في أن لا يجب الحكم عنده حتى يوجد الباقي.
- 3) وله حكم العلة: كما في تجويز تعجيل الأداء (الزكاة) بغير شرط الحول⁽¹⁾.

الفرع الثاني: موقف الحنفية من التعليل بالحكمة.

قسّم الجصاص العلل الشرعية إلى عِللِ المصالح، وعِللِ الأحكام، واعتبر الأحكام التي تعبدنا الله تعالى بها هي نفسها المصالح، وعِللُ المصالح هي الحكمة عنده، وهي لا يوقف عليها إلا من طريق التوقيف، فهي معان في المكلفين لا في الأصول المتعبد بها، فهي ليست العلل التي يقاس عليها أحكام الحوادث⁽²⁾. فعلل المصالح (الحكمة) عند الجصاص أمور لا نقدر على الوقوف عليها إذا لم يرد بها دليل سمعيّ، لأنها الثمرات المتوخاة من تشريع الأحكام.

ويصرّح الحنفية بنوع الحكمة التي اعتبرها العزاليّ، ويمنعون التعليل بها، فمثلاً (الرخصة بسبب السفر تثبت لدفع المشقة،... ثم حقيقة المشقة باطنٌ تختلف فيه أحوال الناس وله سببٌ ظاهر وهو السير المديد، فأقام الشرع هذا السبب مقام حقيقة ذلك المعنى، وأسقط وجود حقيقة المشقة في حق المقيم لانعدام

(1) (ينظر): الدبوسي، تقويم الأدلة، ص: 381.

(2) (ينظر): الجصاص، الفصول في الأصول، ج04، ص: 140-141.

السبب الظاهر إلا إذا تحققت الضرورة عند خوف الهلاك على نفسه، فذلك أمر وراء المشقة، وأثبت الحكم عند وجود السبب الظاهر وإن لم تلحقه المشقة حقيقة⁽¹⁾.

وهم أيضا لا يرون وجوب إثبات الحكم بمجرد ملاءمة الوصف، بل لا بدّ من دليل عليها، وذلك بكونه مؤثرا في ذلك الحكم⁽²⁾.

فالحنفية صرحوا بمنع التعليل بالحكمة التي تكون هي المعنى المناسب في السبب عند الجويني والغزالي؛ ومن حجتهم في المنع: أنّ إجراء القياس في الأسباب يؤول إلى إبطال الأصل المقيس عليه، ومن شروط القياس: ألا يعود التعليل والقياس على الأصل بالإبطال⁽³⁾، وهو ما شرحه الغزالي لما قال إنّه من ضرورة تعليل الأسباب تغييرها⁽⁴⁾.

الفرع الثالث: المناسبة عند الحنفية.

اعتبر الحنفية في الوصف الملائم التأثير كي يجب العمل، أما إذا دلّ الدليل على ملائمة فقط فإنه يصحّ العمل به للناظر ولا يجب على المناظر، أي أن التأثير شرطٌ ليكون حجة في إلزام الغير به، وهو المعبر عنه بـ(شهادة مستور الحال، لا يصلح حجة)⁽⁵⁾.

(1) السرخسي، أصول السرخسي، ج01، ص: 140.

(2) (ينظر): الدبوسي، تقويم الأدلة، ص: 304.

(3) (ينظر): ابن عابدين، نسمات الأسحار، ص: 216، ص: 223؛ الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 66-70.

(4) (ينظر): الغزالي، المستصفي، ج02، ص: 269.

(5) (ينظر): الحبازي، المغني، ص: 286.

وقد وجدنا الحَبَازِيَّ (ت691 هـ) يذكر تقسيم الحنفية للمناسب، وهو وإن كان متأخرا بعد الغزاليّ والرّازي، لكنّه يفسّر مذهب أصحابه لأننا لم نجدهم ذكروه على النحو الذي ذكره الغزالي بإدخال لفظ "عين" و"جنس" في التعريف.

قال الحَبَازِي: الوصف الذي يُتمسك به في الأقيسة ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما ظهر أثره في عين الحكم المدّعى تعديته: كقياس الفأرة على الهرة بعلة الطوف.

النوع الثاني: ما ظهر أثره في جنس الحكم المدّعى تعديته: كما لو قلنا هذه صغيرة فثبتت الولاية عليها بالقياس على مالها.

النوع الثالث: وهو أضعف وجوه الأقيسة، فهو القياس بالوصف المناسب بأن وجدنا وصفاً مُناسبا يُوجب الحكم ويتقاضاه عند تجريد النظر إليه، أضفنا الحكم إليه بالمناسبة، لا لشهادة الأصل بكونه علة⁽¹⁾، وهذا النوع الثالث عند الحنفية، يشمل باقي أقسام المناسب عدا المؤثر عند الغزاليّ، أمّا الأولان فهما في المؤثر.

(1) (ينظر): الحَبَازِي، المغني، ص: 304-306؛ و(ينظر أيضا): الشّاشي، أصول الشّاشي، ص: 232-236؛ والشّاشي

صاحب هذا المختصر في الأصول قد اختلف في من يلحق به، لأنّ عددا من علماء الحنفية حملوا نفس النسبة "الشّاشي"، لذلك لم نستطع الجزم بكون الشّاشي صاحب هذه المختصر المعروف بـ"أصول الشّاشي" هو ممن كان قبل الرّازي، فالذين حاولوا تحديد مؤلفه لم يُقدّموا ما يفيد القطع في ذلك، وقد ذكروا أسماء لعلماء نُسبوا إلى مدينة شاش كانت وفاتهم في السنوات: (781/344/325

هـ)، (ينظر): مقدمة المحقق محمد أكرم الندوي في: أصول الشّاشي، ص: 06.

المبحث الرابع: مسألة التعليل بالحكمة عند الرّازيِّ ومن جاء بعده.

نلتزم في هذا المبحث بذكر نموذج الرّازيِّ والطّوّفي، وأما غيرهما من الأصوليين إنّما سيكون إما موافق لأحدهما أو لأحد التّماذج ممن ذكرناه في المبحث السّابق.

المطلب الأول: نموذج الإمام الرّازيِّ.

الفرع الأول: موقف الرّازيِّ من التعليل بالحكمة.

ذكرنا فيما سبق بأن مسألة التعليل بالحكمة، على التّحو الذي نجده في المصنفات التي جاءت بعد الرّازيِّ، والتي تذكر الخلاف على اعتبار من كونها مسألة نزاع بين قوم وقوم؛ وقلنا إنّنا لم نجد هذا التّحو إلا بعدما كتب الرّازيِّ في محصولة ومعالمة عنها، وقد رأينا في ما سبق أنّ المسألة كانت مفترضة بين الحنفية المانعين لتعليل الأسباب، وبين من قال بتعليلها من الجمهور، ثمّ لما رجعنا إلى كتابي الرّازيِّ ومن جاء بعد الرّازيِّ، وجدناهم يذكرونها كمسألة مستقلة.

ولقد ابتدر الرّازيُّ رحمته الله ذكر المسألة في "محصوله" قائلا: (المسألة الثانية: الوصف الحقيقي إذا كان ظاهرا مضبوطاً جاز التعليل به، أما الذي لا يكون كذلك مثل الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي يُسمّيها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا في جواز التعليل به، والأقرب جوازه)⁽¹⁾.

(1) الرّازي، المحصول، ج05، ص: 287.

وحجة الرّازي في تجويزه: أنّ المجتهد إذا ظنّ استناد الحكم المخصوص في مورد النص إلى الحكمة المخصوصة، ثم ظنّ حصول تلك الحكمة في صورة أخرى تولّد عنده لا محالة في ذينك الظنّين ظنّ حصول الحكم في تلك الصورة، والعمل بالظنّ في الفروع واجب⁽¹⁾.

وبناء على هذا كلام الرّازي هذا، نُسب إليه في مذاهب مسألتنا جواز التعليل بالحكمة مطلقا في "المحصل"، لأنه لم يشترط لا ظهورا ولا انضباطا.

ثمّ حدث بعد ذلك، أنّ ألف الرّازيُّ كتابا أسماه "المعالم في أصول الفقه"، فأنكر فيه جواز التعليل بالمصلحة والمفسدة قائلا: (المسألة الخامسة: التعليل بالمصلحة والمفسدة لا يجوز خلافا لقوم)⁽²⁾، وبناء على هذا التصريح نُقل عن الرّازي انكار التعليل بالحكمة في معالمه؛ مما حدا ببعض الباحثين المعاصرين إلى تفسير موقفه هذا، بأنه منسجمٌ مع واقع الرّازيِّ كابنٍ للمدرسة الأشعرية في العقيدة، وكان هذا الباحث قد استطرد كثيرا في بيان مناهج العلماء في تفسير مصطلح الحكمة بدراسة تاريخية لنشوء المصطلح والأبعاد التي طرأت عليه، وخرج بنتائج منها أنّ الرّازيَّ يُفسر الحكمة بالمصلحة، وأنّ المصلحة عند الرّازيِّ ذاتٌ بُعدٍ فلسفيّ، فالحكمة عنده هي حصول المصلحة أو دفع المفسدة، والمصلحة عنده:

(1) (ينظر): الرّازي، المحصل، ج05، ص: 287.

(2) ابن التلمساني، شرح المعالم، ج02، ص: 376.

اللذة ووسيلتها، والمفسدة: الألم ووسيلته، واستشهد هذا الباحث بمواقع كثيرة من كلام الرازي، منها تفسيره لها في المحصول⁽¹⁾ والذي نقلنا بعضه في كلامنا عن المذاهب الكلامية في التعليل بالحكمة⁽²⁾.

وقد خرج هذا الباحث بنتائج منها أنّ هذا البُعد الفلسفي في تفسير الحكمة قد أثر على موقف الرازي، وحدها إلى التراجع عن موقفه الذي كان في المحصول، فإنّ ذلك يكون مما يناسب أشعريته⁽³⁾.

لكن هل يصحُّ هذا التفسير؟ وهذه النتائج؟ نقصد أنّ الحكمة التي يذكرها الرازي في التعليل بها: أهي حقيقة راجعة إلى تحصيل اللذة ووسيلتها ودفع الألم ووسيلته؟ وهل تراجع الرازي فعليًا عن موقفه؟ وهو الذي عهدناه المستدلّ المعرق لمسألة التعليل بالحكمة في محصولة!!!

(1) الرازي، المحصول، ج 05، ص: 133؛ وكلام الرازي هذا جاء في معرض الرد على المعتزلة في تفسيرهم للعلّة بالداعي والموجب؛

أي أنه ليس في موضع كلامه عن مسألة التعليل بالحكمة في باب القياس الأصولي.

(2) (ينظر): ص: 37 من هذه المذكرة.

(3) اسم الباحث رائد نصري جميل أبو مؤنس، وهو ممن بحث في منهج التعليل بالحكمة (ينظر): له، التعليل بالحكمة وأثره في

قواعد الفقه وأصوله، (رسالة ماجستير)، ص: 44، ص: 88، ص: 152، ص: 242.

الفرع الثاني: ماهية الحكمة التي يُعلّلُ بها عند الرازي.

كلام الرازي في المحصول وفي المعالم جاء كالآتي:

1) الحكمة في المحصول: هي الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي يسميها الفقهاء

بالحكمة⁽¹⁾، وقال الأقرب جواز التعليل بها.

2) الحكمة في المعالم: هي المصلحة والمفسدة⁽²⁾ وقال إنه لا يجوزُ التعليل بها.

ولنستطيع معرفة حقيقة الحكمة المعلّل بها عند الرازي، سنستحضر معاييرنا السابقة في التفريق بين أنواع

الحكمة، وكذلك المظان التي ذُكرت فيها مسألة الحكمة⁽³⁾، ولنحلل على ضوءها هذا الكلام.

أولاً: المواضع التي ذكر فيها الرازي المسألة.

في المحصول: نجد الرازي ذكرها في موضع ذكر فيه شرط الوصف الحقيقي (إذاً كان ظاهراً مضبوطاً

جاز التعليل به) وبالضبط في: "الباب الثالث: فيما يظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس

كذلك"⁽⁴⁾ فذكر مباشرة بعده تقسيمات العلة، فهو إذن كان في معرض ذكر بعض أنواع العلة التي ظنّ

أنها لا تصلح علة ويريد أن يُثبت العكس وهو أنها تصلح.

(1) الرازي، المحصول، ج 05، ص: 287.

(2) ابن التلمساني، شرح المعالم، ج 02، ص: 376.

(3) (ينظر): ص: 53، ص: 65 من هذه المذكرة.

(4) الرازي، المحصول، ج 05، ص: 281.

وفي المعالم: ذكر الرازيّ المسألة على أنّها خامسة المسائل⁽¹⁾ في باب القياس، على أساسٍ من أنّها مستقلة بذاتها، والمسألة الرابعة التي سبقت مسألتنا عنده هي في "الطرق الدّالة على أنّ الوصف لا يصلح للعلية"⁽²⁾، أي القوادح والاعتراضات.

ثانيا: العرض على المعايير التي نُفرّقُ بها بين أنواع الحكمة.
ذكرنا أنّ:

1) الحكمة في المحصول: هي الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي يسميها الفقهاء بالحكمة⁽³⁾، وقال الرازيّ: إن الأقرب جواز التعليل بها.

2) الحكمة في المعالم: هي المصلحة والمفسدة⁽⁴⁾ وقال الرازيّ إنه لا يجوزُ التعليل بها.

ولقد كنّا خَلَصْنَا في كلامنا عن معايير التفرقة بين أنواع الحكمة إلى اعتبارات هي كالآتي:

(1) (ينظر): ابن التلمساني، شرح المعالم، ج02، ص: 376.

(2) نفسه، ج02، ص: 367.

(3) الرازي، المحصول، ج05، ص: 287.

(4) (ينظر): ابن التلمساني، شرح المعالم، ج02، ص: 376.

الاعتبار الأول: أن يكون الوصف منشأ للحكمة:

كتعليل أحكام: رخص المسافر، والقصاص، وحدّ الزنا:

فإذا عللنا السبب: تكون الحكمة = المشقة/ تفويت النفس/ تضييع النسب والحق العار.

إذن: الحكمة = مفسدة.

وإذا عللنا الحكم: تكون الحكمة = (دفع المشقة/ دفع تفويت النفس/ دفع تضييع النسب ولحق العار).

إذن: الحكمة = دفع مفسدة.

● نسقط هنا الحكمة عند الرازي من محصله ومعالمه:

النتيجة: من "المحصول": لا نجد؛ ومن "المعالم": نجد كلمة مفسدة.

إذن هنا: تعليلٌ محلّ الحكم.

الاعتبار الثاني: أن يكون الوصف مُعرِّفاً للحكمة ودليلاً عليها.

كتعليل حكم البيع وحكم النكاح:

فإذا نظرنا علّة نصب السبب: فتكون الحكمة = الحاجة للبيع أو للنكاح.

إذن: الحكمة = الحاجة، وهي علّة نصب السبب الذي يحصل بواسطته تلبية الحاجة (تسبق).

وإذا عللنا الحكم: فتكون الحكمة = الانتفاع بالمبيع مثلاً.

إذن: الحكمة = تحصيل مصلحة بواسطة السبب (تأخر).

ومجموع ذلك كلّهُ: حكمة تسبق في النفس تتأخر في الوقوع.

● نسقط هنا الحكمة عند الرازي من محصله ومعالمه:

النتيجة: من "المحصول": نجد الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة، وقال الرازي إنّ هذا الذي يسميه الفقهاء الحكمة، وهي الحكمة التي عبّر هو عنها بـ(أولّ الفكر آخر العمل) وأتمّها (علّة عليّة العلة)⁽¹⁾؛ وأما من كتاب "المعالم": فلا نجد.

الاعتبار الثالث: أن تظهر الحكمة عند الوصف، ولم تنشأ عنه، ولم يدلّ عليها.

كتعليل ملك النصاب الموجب للزكاة:

فإذا عللنا السبب: وهو ملك النصاب: تكون الحكمة = زيادة النعمة = متأخرة في الوقوع قطعاً.

إذن: الحكمة = تحصيل مصلحة متأخرة في الوقوع.

فأمّا لو عللنا الحكم: وهو وجوب الزكاة، فيكون الوصف المناسب هو الغنى، والحكمة هي مواساة

للفقراء، فيكون على هذا الوصف وهو "الغنى" منشأً للحكمة.

إذن: الحكمة = تحصيل مصلحة ودفع مفسدة متأخرة في الوقوع.

● نسقط هنا الحكمة عند الرازي من محصولة ومعامله:

النتيجة: من "المحصول": لا نجد؛ ومن "المعالم": لا نجد.

(1) الرازي، المحصول، ج 05، ص: 292.

ولنضع الآن النتائج السابقة في جدول:

الاعتبار الثالث		الاعتبار الثاني		الاعتبار الأول		الكتاب
الحكم	المحل	الحكم	المحل	الحكم	المحل	
×	×	✓	✓	×	×	المحصول
×	×	×	×	×	✓	المعالم

تحليل النتائج:

1) منع الرازي في "المعالم" منصباً على تعليل المحل بالحكمة أي بالمعنى المناسب وهو نفس المصلحة ونفس المفسدة كما شرحه ابن التلمساني، فهو منع لتعليل السبب.

أ) فهل هو من مانعي تعليل الأسباب؟

ب) لكن تجويز الرازي في المحصول منصباً على تعليل المحل والحكم معاً؟ فكيف يستقيم هذا؟

فما هو المعلل عند الرازي هل هو المحل أم الحكم أم ماذا؟

2) يقول الرازي في المعالم: (لنا: أنه لو صحَّ التعليل بالمصلحة لامتنع التعليل بالوصف المشتغل على المصلحة، وبالإجماع هذا جائز، فذلك باطل؛ بيان الملازمة: أن التعليل بالوصف، إنما جاز لاشتماله على الحكمة، والحكمة هي الأصل في هذه العلية، والوصف هو الفرع، ومتى كان التعليل بالأصل

ممكنا، كان نفس ذلك التعليل بالفرع تطويلا من غير فائدة، فوجب ألا يجوز، فثبت أنّ التعليل بالمصلحة لو جاز، لما جاز التعليل بالوصف، ولما جاز هذا وجب أن لا يجوز ذلك⁽¹⁾.

يريد الرّازي بكلامه: أنّ المصلحة التي أريد ببناء الحكم على الوصف تحصيلها، سواء علّنا بالوصف أو بنفس المصلحة النتيجة سواء، لأنّ الوصف ما اعتبرناه علّة إلا لكونه مشتملا أي مُشيرا إلى تحصيل مصلحة، فوقع المصلحة نتيجة لحصول الوصف الذي هو في ذاته مصلحة، والوصف ليس علّة إلا لأنه متضمنٌ هذا التحصيل، فلا معنى لهذا التطويل فليس يصحّ، لأن وقوع نفس الوصف جالب للمصلحة؛ ولم يذكر المفسدة لأنه لا يكون وقوع المفسدة مشتملا على جلبٍ للمصلحة ودفعٍ للمفسدة، وإنما يكون مُستدعيا للحكم، وتطبيق الحكم هو الذي يجلب المصلحة ويدفع المفسدة، فكذلك ليس يصح أن نقول أنّ الحكم معلّلٌ بها، وإنما وقوع المفسدة يقتضي تطبيق الحكم.

فهل يصحّ تحليلنا هذا وما دليله؟

لنعرف ذلك لا بدّ من الإجابة عن سؤالنا السابق: ما هو المعلّل عند الرّازي هل هو المحلّ أم الحكم أم ماذا؟

(1) ابن التلمساني، شرح المعالم، ج 02، ص: 376.

الفرع الثالث: فلسفة الرازي في الأصل الذي يُقاس عليه.

قال الرازي بأن أصل القياس مما اختلف فيه أهل الأصول ف:

(1) الفقهاء: جعلوا الأصل اسماً لمحلّ الحكم المنصوص عليه (حكم المنصوص).

(2) والمتكلمون: جعلوه اسماً للنص الدالّ على ذلك الحكم (أي العين المنصوص على حكمها).

وذكر قبل ذلك احتمالين آخرين هما:

(1) أن يكون الأصل النصّ الدالّ على ثبوت ذلك الحكم وهو الدليل السّمعي، وهو قول المعتزلة⁽¹⁾.

(2) أن يكون الأصل **علة ذلك الحكم**، وهو مذهب الرازي الذي أثبتّه أصلاً للقياس عنده؛ فعند

الرازي: العلة (الوصف) تكون أصلاً للفرع؛ وعلة الحكم تكون أصلاً للحكم⁽²⁾.

ولعله بالمثل يتضح معنى ذلك: فعلة حرمة الربا في البرّ (وهي الاقتيات والادخار مثلاً) أصلٌ للدّرة، إذًا

أردنا إلحاقها به، فالاقتيات والادخار مؤثر في حرمة التفاضل فيها؛ والكيل والوزن علة لوجوب التماثل

فهو مؤثر فيه؛ فتكون العلة التامة عند الرازي لصحة الإلحاق بالبرّ: الاقتيات والادخار مع الكيل والوزن؛

والاقتيات والادخار مع الكيل والوزن علة تامة ليلحق الحكم الفرع.

(1) (ينظر): أبو الحسين البصري، شرح العمدة، ج2، ص: 35؛ له، المعتمد، ج02، ص: 700.

(2) الرازي، المحصول، ج05، ص: 16-19.

فالعلّة التامة لحكم بيع البرّ بالبرّ عند الرّازي:

الاقتيات: وهي علّة ماهية. } الكيل والوزن: وهي شرطٌ في الحكم، وهي علّة وجود.

(1) العلة التامة عند الفلاسفة.

إذن: فالفرق بين أصل القياس عند الرّازي والجمهور والحنفية، موضح في الجدول التالي:

مثال	الأصل	
البرّ	الوصف	الجمهور
وجوب التماثل	حكم الوصف	الحنفية
علّة وجوب التماثل في البرّ	علّة حكم الوصف	الرازي

(1) فالعلّة التامة: عند الفلاسفة: علة ماهية وعلة وجود، وعلّة الماهية: هي ما يتقوّم به الماهية من أجزائها فهي التي تكون داخلية

في الشّيء، وعلّة الوجود: هي ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي، وعلّة الوجود إمّا أن يكون الشّيء

بها: أي أن يوجد منها المعلول فتكون مؤثرة فيه موجدة له فهي العلّة الفاعلية (كالصانع والنجار)، وإمّا لا يكون الشّيء بها، فإذا كان

لأجلها فهي العلّة الغائية، أو لا يكون لأجلها وهي الشرط إن كان وجوديا، وارتفاع الموانع إن كان عدميًا، (ينظر): الجرجاني،

التعريفات، ص: 160.

الفرع الرابع: حقيقة مذهب الرازي في التعليل بالحكمة.

هنا سنطبق بعض الأمثلة من عندنا، على كلام الرازي في مسألة التعليل بالحكمة.

أولاً: أمثلة تطبيقية للحكمة في المعالم: وهي المصلحة والمفسدة.

التعليل بالحكمة	الحكمة	الحكم	الوصف	نوع الحكمة
تطويل غير جائز	منفعة	صحة البيع	البيع	مصلحة
	؟	الحدّ	الزنا	مفسدة
	الزجر	وجوب الحدّ	وقوع الزنا	
		عدم الحكم	عدم وقوع الزنا	
			= أسباب	

ثانياً: أمثلة تطبيقية للحكمة في المحصول: وهي الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة.

الأصل = علة الحكم				
التعليل بالحكمة	النتيجة	الحكم	الحكمة	سبب
يجوز	الانتفاع بالمبيع	صحة البيع	الحاجة التي اقتضت جعل البيع سبباً للصحة	البيع
يجوز	رواجها	وجوب التماثل	الحاجة التي اقتضت منع التفاضل في هذه الأصناف	بيع الأصناف الأربعة
			الحكمة = علة لعلة العلة	

ثالثاً: تحليل النتائج السابقة في الجداول:

أولاً: من كتاب "المعالم":

التعليل بالمصلحة: مثاله: المنفعة علّة البيع، والتعليل بالمصلحة تطويلٌ بلا فائدة.

والتعليل بالمفسدة: غير جائز، لأن المفسدة ليست بسببٍ للحكم، ولكنها طريق الوصول إليه،

فوجوب الحدّ مثلاً في الزّنا بوقوعه لا به؛ وأصل المسألة في "المعالم": راجع إلى المسألة التي قبلها وهي

المسألة الرابعة في "الطرق الدّالة على أنّ الوصف لا يصلح للعلية"⁽¹⁾، وقد تبه ابن التلمساني إلى ذلك

بأنّ البحث في هذه المسألة يرجع إلى الاعتراض على بعض مسالك التعليل وهو التخريج خاصّة، فهو

إنّ عدّ يكون من الاعتراضات⁽²⁾.

والنتيجة أنّ: الرازي رأى في التعليل بنفس المصلحة تطويلاً لم يستسغه لأنه بلا فائدة، أما التعليل بنفس

المفسدة فهو على ما ذكرنا لتعلّق الحكم بالوقوع؛ وهذا راجع إلى تعليل السبب وهو ممن يمنع تعليل

الأسباب⁽³⁾؛ فمذهبه يوافق الحنفية في منعهم تعليل الأسباب.

(1) (ينظر): ابن التلمساني، شرح المعالم، ج02، ص: 367.

(2) نفسه، ج02، ص: 404.

(3) (ينظر): الرازي، المحصول، ج05، ص: 345.

ثانياً: من كتاب المحصول:

الحكمة التي يجيز الرازي التعليل بها هي نفس أصل القياس عنده، فلذلك كان يدافع عن الأصل عنده لا عن التعليل بالحكمة الذي هو بمعنى تعليل الأسباب، وعليه فقد أورد المسألة في: "الباب الثالث: فيما يظن أنه من مُفسدات العلة مع أنه ليس كذلك"⁽¹⁾، بينما في المعالم أورد كما ذكرنا "الطرق الدالة على أنّ الوصف لا يصلح للعلية".

إذن الخلاف المذكور في "المحصول" في التعليل بالحكمة بينه وبين الحنفية؛ بينما خلافه في "المعالم" مع المعللين للأسباب، فامتناعه في "المعالم" عن تعليل الأسباب، وكلامُ الرازي الذي سبق أن نقلناه، في المسألة الثالثة بعد مسألة التعليل بالحكمة في المحصول، (المسألة الثالثة: المعللون بالحكمة لما قيل لهم: إنّ الحكمة مجهولة القدر... إلخ)⁽²⁾، علّق عليه الرازي فقال: (واعلم: أنّ هذا الكلام ضعيفٌ، وذلك لأنه يُجتمَل أن لا يكون بين القدر المشترك الحاصل في الأصل، والحاصل في الفرع اشتراكٌ إلّا في مسمّى كونه مصلحة، والتعليل بهذا المسمّى غير ممكن، وإلّا حصل النقضُ بجميع المصالح المنفكة عن هذا الحكم)⁽³⁾، وكلامُ الفخر هاهنا عن هذا "المسمّى"، هو عينُ كلامه هناك في "المعالم"، فهل يكون الرازيُّ تراجعَ مسافةً صفحة بين دفاعه عن التعليل بالحكمة، وامتناعه هاهنا؟.

(1) الرازي، المحصول، ج05، ص: 281.

(2) (ينظر): ص: 72 من هذه المذكرة.

(3) (ينظر): الرازي، المحصول، ج05، ص: 294-295.

إذن: تحصل عندنا مما سبق، أنّ موقف الرازيّ من التعليل بالحكمة ليس تراجعاً، وكلامه عن الحكمة في "المحصول" و"المعالم" لا يتواردان على محلّ واحد، وموقف الرازيّ في "المعالم" هو على مذهب الحنفية في منع تعليل الأسباب، والمنهجان مُتَّفِقان على عدم اعتبار السبب أصلاً للقياس، وإنّما يُعلّل الحنفية الحكم، ويعتبر الرازيّ "علّة الحكم" أصلاً للقياس عنده.

الفرع الخامس: مؤيدات النتائج المتوصل إليها في نموذج الرازيّ.

وتلك المؤيدات كثيرة يطول سردها هاهنا في هذا الفرع، وسنذكر أهمّها فحسب، منها مايلي:

أولاً: تعريف الحكمة عند الرازيّ: قال الرازيّ في الكاشف: (الحكمة هي الفائدة التي لأجلها تكون العلة، ولأجلها يُوجد الحكم، وهي التي يكون العلمُ بها داعياً إلى وضع السبب من الواضع، وإيجاد من الموجود، ووجودها أو استحقاق إيجادها يكونُ بعدَ وجودِ العلةِ وحكمِها، كالفائدة من وضع البيع وبناء الدار، يكون العلم بها بشرط الحاجة داعياً، ويترتب وجودها على وجود الدار، وهذا بعينه يسمّى غرضاً بالنسبة إلى من يصح الضرر والنفع عليه، وحكمةً في حقّ من يستحيل عليه ذلك)⁽¹⁾، وهذا معناه "الحاجة التي اقتضت نصب سببٍ لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة بواسطة الحكم"، وهو علة الحكم عند الرازيّ أي أصل القياس.

(1) الرازيّ، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، ص: 45.

ثانيا: السبب عند الرازي: السبب هو: الوصلة إلى الحكم الذي لا يكفي وحده لثبوت الحكم، فهذه الوصلة تحتاج إلى وسائط وشروط آخر ليرتب عليها الأثر⁽¹⁾، وهذا التعريف الذي ذكره يشبه ذلك الذي ذكره الحنفية، وليس يشبه تعريف المعللين للأسباب كالغزالي⁽²⁾.

ثالثا: تعريف المصلحة الشرعية عند الرازي: قال هي: (الوصف الذي يتضمن في نفسه أو بواسطة حصول مقصود من مقاصد الشرع، دينيا كان المقصود أو دنيويا)؛ (والمفسدة نقيض المصلحة وتبين حقيقتها، منها الضرر وكل ألم أو غم أو ما يؤدي إلى أحدهما)⁽³⁾ وهذه المصلحة أي والمفسدة هي التي منع الرازي التعليل بها في المعالم.

رابعا: المناسبة عند الرازي: أعم من المصلحة، فهي: (حالة إضافية تثبت بين أمرين معلومين، مستفادة من كون كل منهما على صفة وجهة لأجلها كان يلائم شيئا آخر لا مطلقا، بل من حيث كون ذلك للآخر على صفة أخرى لأجلها كانت ملائمة للأول باعتباره أخذ من النسبة)⁽⁴⁾.

(1) (ينظر): الرازي، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلال، ص: 44.

(2) عرفه الغزالي بأنه: ما أضاف إليه خطاب الشرع الحكم، (ينظر): المستصفي، ج01، ص: 128؛ وعرف السرخسي السبب بـ:

(ما هو يكون طريقا للوصول إلى الحكم المطلوب من غير أن يكون الوصول به، ولكنه طريق الوصول إليه)، (ينظر): السرخسي،

أصول السرخسي، ج02، ص: 301.

(3) الرازي، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلال، ص: 53.

(4) نفسه، ص: 51.

وهذا الكلام يوافق حقيقة الأصل عند الفخر أي (علّة الحكم) وهي: الحاجة التي اقتضت نصب سببٍ لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة بواسطة الحكم، فأصل القياس عند الرازي هو ذاته المعنى المناسب.

خامساً: التراجيح بين الأقيسة عند الرازي: ذكر الفخر الرازي أنّ الحكم الشرعي إمّا أن يكون مُعلّلاً بالوصف الحقيقي أو بالحكمة أو بالحاجة أو بالوصف العدمي... إلخ من أنواع العلل.

وذكر أنّ التعليل بالوصف الحقيقي أولى من التعليل بسائر الأقسام، لأنّ جواز التعليل به مجمّع عليه بين القائسين، والتعليل بسائر الأقسام مختلفٌ فيه، ثمّ ذكر أنّ: التعليل بالحكمة أولى من التعليل بالعدم. وهذا يعني أنّ الحكمة عنده هي الحاجة لأنّه تخطّى ذكرها، أي لم يقل التعليل بالحكمة أولى من التعليل بالحاجة وبالوصف العدمي... إلخ.

وأيضاً من كلام الرازي في التراجيح بين الأقيسة، قد وجدنا مجموعة ملاحظات أخرى منها:

الملاحظة الأولى: قال الرازي إنّ التعليل بالحكمة أولى من العدم، وبرّر كونه أولى بأنّ: (العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلّا إذا حصل العلم باشمال ذلك العدم على نوع مصلحة فيكون الداعي إلى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا العدم، وإذا كانت العلة هي المصلحة لا العدم، كان التعليل بالمصلحة أولى من التعليل بالعدم، فإنّ قلت: فهذا يقتضي أن يكون التعليل بالمصلحة أولى من التعليل

بالوصف، قلت: كان الواجب ذلك، إلا أنّ الوصف أدخل في الضبط من الحاجة، فلهذا المعنى ترجّح الوصف على المصلحة⁽¹⁾.

وجه الشاهد من هذا الذي نقلناه: أنّ الإمام الرازيّ قد يُناوب بين المصطلحين "المصلحة" و"الحكمة" والمسمّيات واحدة، لكن يُتحرّى الموضع في كلامه ماذا يقصد به، وذلك بالنّظر إلى سياق الحديث وقرائن المقال؛ وهذا يدعم تفسيرنا الذي شرحنا به حجته لمنع التعليل بالمصلحة والمفسدة في كتابه "المعالم"⁽²⁾.

الملاحظة الثانية: أنّ مسلك الايماء عند الرازيّ من المسالك النقلية خلافا للجمهور، فقد تكلم رَحِمَهُ اللهُ عن التراجع الحاصلة بسبب الطرق الدّالة على عليّة الوصف في الأصل، وهي المسالك النقلية والعقلية، وقال إنّ: (الوصف الذي يكون مناسبا راجحاً على ما لا يكون كذلك) كالوصف الذي دلّت عليه دلالة الايماء، واعتبر الايماء من المسالك النقلية⁽³⁾، وهذا يوافق رأي الحنفية⁽⁴⁾ ويخالف رأي الجمهور الذين اعتبروه من المسالك العقلية⁽⁵⁾.

(1) (ينظر): الرازي، المحصول، ج05، ص: 444-446.

(2) (ينظر): ص: 114 من هذه المذكرة.

(3) (الرازي، المحصول، ج05، ص: 452-453.

(4) (ينظر): الإسمندي، بذل النظر، ص: 618.

(5) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 184.

الملاحظة الثالثة: خالف الرّازي الجمهور فيما اتّفقوا عليه من أنّ ما ظهرت عليّته بالإيماء راجحٌ على ما ظهرت عليّته بالوجه العقليّة الأخرى كالمناسبة والدوران... إلخ؛ وبرّر موقفه بأنّ: (الإيماء لما لم يوجد فيه لفظٌ يدلّ على العليّة فلا بدّ وأن يكون الدّال على عليّته أمرٌ آخر سوى اللفظ، ولما بحثنا لم نجد شيئاً يدلّ على عليّتها إلاّ أحدُ أمورٍ ثلاثة: المناسبة والدوران والسّر... وإذا ثبت أنّ الإيماءات لا تدلّ إلاّ بواسطة أحد هذه الطرق الثلاث كان الأصل لا محالة أقوى من الفرع، فكان كلّ واحد من هذه الثلاثة أقوى من الإيماءات)⁽¹⁾.

الملاحظة الرابعة: أنّ مسلك المناسبة مقدّم على المسالك النقليّة، فالرّازي يعتبر المناسبة أقوى من التأثير: (لأنّه لا معنى للتأثير إلاّ أنّه عرف تأثير هذا الوصف في نوع هذا الحكم وفي جنسه، وكون الشّيء مؤثراً في شيء لا يوجب كونه مؤثراً فيما يشاركه في جنسه، أما كونه مناسباً فهو الذي لأجله صار الوصف مؤثراً في الحكم، فكان الاستدلال بالمناسبة على العليّة أقوى من الاستدلال بالتأثير عليها)؛ والمناسبة عنده أولى لأنّ (المناسبة علّة لعليّة العلة، وغير المناسبة ليس كذلك، فالاستدلال بالمناسبة على العليّة أولى)⁽²⁾، وعلّة عليّة العلة كما رأيناها هي الحكمة وهي أصل القياس عند الرّازي.

النتيجة إذن: الرّازي يعلّل بالحكمة ولم يتراجع عن ذلك أبداً، إذ الحكمة هي أصل القياس عنده.

(1) (ينظر): الرّازي، المحصول، ج 05، ص: 453.

(2) نفسه، ج 05، ص: 456-457.

المطلب الثاني: نموذج الإمام الطوفي.

حكى الإمام نجم الدين مسألة الخلاف في التعليل بالحكمة في "شرحه للروضة القدامية الصادرة عن الصناعة المقدسية"، فذكر حجج الفريقين من مجيز ومانع، ثم قال: إن الأشبه جواز التعليل بالحكمة⁽¹⁾، وقد ظهر من مذهبه أنه يجيز التعليل بالحكمة مطلقا، لأنه لم يذكر مذهبا للمفصلين ولم يتعرض له.

ونحن لكي نعرف نوع الحكمة التي يريد الطوفي التعليل بها، يمكننا ملاحظة الأمور الآتية:

أولا: عرّف الطوفي رَحْمَةً الْعَلَّةُ فقال: (العلّة تسمى داعيا ومستدعيا وباعثا للشرع لأنها تدعو الشارع إلى وضع الحكم عند وجودها، وتستدعي ذلك لمصلحة المكلف في معاشه ومعاده، فهي الباعث له والحامل على ذلك)⁽²⁾، ومن شرطها أنه لا بدّ (وأن تشتمل على الحكمة)⁽³⁾، والحكمة التي تشتمل عليها العلة (هي الغاية المطلوبة من التعليل، وهي جلب المصلحة أو دفع المفسدة كحفظ المال والعقل والنّسب)⁽⁴⁾؛ وهذه الحكمة التي ينبغي أن يشتمل عليها الوصف هي ثمرة الحكمة لا الحكمة التي تُلحق الفرع بالأصل، وهو يتكلّم هاهنا كالذين سبقوه عن أحد شروط الوصف المناسب

(1) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج3، ص: 446.

(2) نفسه، ج3، ص: 316.

(3) نفسه، ج3، ص: 339.

(4) نفسه، ج3، ص: 386؛ ص: 445.

ثانيا: الوصف المناسب فهو: (ما تتوقع المصلحة عقبيه لرابط ما عقلي)⁽¹⁾، ولا يشترط في الوصف المناسب أن يكون منشأً للحكمة المطلوبة من الحكم (بل المعتبر ثبوت المصلحة عقبيه، وهو أعم من أن يكون منشأ لها أو لا)⁽²⁾.

ثالثا: المصلحة هي: (السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة)⁽³⁾.

رابعا: مثال الحكمة المعتبرة في التعليل المشقة في السفر، تفيد التعليل بها (لإلغنا من الشارع رعاية المصالح، وبالجملة متى أفضى الحكم إلى مصلحة غُلب بالوصف المشتمل عليها)⁽⁴⁾ أي الوصف المناسب المشتمل على المصلحة يُعلل به والوصف المناسب هو الحكمة وهو العلة⁽⁵⁾.

إذن الطوفي يقول بالحكمة التي هي "معنى مُناسبٌ للحكم" كالغزاليّ والجويني ومن وافقهما، فهو يقول بتعليل الأسباب (لأنّ إجماع الصحابة رَضُوا اللهُ عَلَيْهِمْ عَلَى القياس من غير تفصيل، ولأنهم قالوا في السكران

(1) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج03، ص: 386؛ الطوفي، البلبل في أصول الفقه، ص: 159.

(2) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج03، ص: 386؛ الطوفي، البلبل في أصول الفقه، ص: 159.

(3) الطوفي، النعيين في شرح الأربعين، ص: 239.

(4) (ينظر): الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج03، ص: 381؛ له، البلبل في أصول الفقه، ص: 159.

(5) (ينظر): الطوفي، البلبل في أصول الفقه، ص: 31.

إذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، فيُحدّد حدّ المفترى، وهو قياسٌ سببيٌّ، ولأنّ منع القياس إن كان مع فهم المعنى فتحكّم وتَشَهَّه، ...، ولأنه مفيدٌ للظنّ وهو متَّبَعٌ شرعاً⁽¹⁾.

خامساً: الحكمة عند الطّوحي: هي نفس المصلحة ونفس المفسدة وحاجات الخلق والحكمة ثمرة الحكم، ودليل ذلك أنّ المعايير التي بنينا عليها التفرقة بين أنواع الحكمة، نقلناها جميعاً من عنده⁽²⁾.

سادساً: ذكر الطّوحي في شرح الروضة الخلاف في أصل القياس ما هو؟ فقال: (أمّا الأصل الذي هو أحد أركان القياس، اختلفوا فيه: هل هو (النص)^(أ) أو (محل النص)^(ب) أو (هو العين)^(ج)، أو (هو الفعل الذي تعلق به حكم النص، والحكم الذي ثبت بالنص في المحل)^(د)؛ ثمّ عقب عليه قائلاً: (والنزاع في هذا لفظي...، والقياس يتوقف على كل من هذه الثلاثة: النصّ، وحكمه، ومحلّه، وكذلك العلة الجامعة، فلا يمتنع إطلاق اسم الأصل على كل واحد منها)⁽⁴⁾.

(1) الطّوحي، اللبيل في أصول الفقه، ص: 165.

(2) (ينظر): ص: 62 من هذه المذكرة.

(أ): هو قول المعتزلة؛ (ب): هو قول الحنفية؛ (ج): هو قول الجمهور؛ (د): هو قول الرّازي؛ وقد سبق الحديث عن ذلك في البحث،

(ينظر): ص: 65، و: 115 من هذه المذكرة.

(4) الطّوحي، شرح مختصر الروضة، ج03، ص: 229-230.

إذن فلا يمتنع أن يُعلّل عند الطّوفي أي أصلٍ بحكمته، وهو يرى التعليل بالحكمة مطلقاً، لذلك رأيناه
يذكر في الاعتبارات الثلاثة لكون الوصف منشأً للحكمة: تعليل الحُكم وتعليل المحل⁽¹⁾، والله أعلى
وأعلم.

(1) (ينظر): ص: 62 من هذه المذكرة.

المطلب الثالث: مسألة التعليل بالحكمة بعد الرّازي.

نحن إذا استثنيا الطّويّ وبعض الأصوليين كالقراني وغيره ممن شرح المحصول أو لخصه أو شرح المعالم، فإنّ أغلب من جاء بعد الأمدي من الأصوليين قد ذكر المذهب الثالث المفصّل بين ما إذا كانت الحكمة ظاهرة ومنضبطة فالجواز وإلا فالمنع⁽¹⁾.

ونحن بعد الذي رأيناه من نماذج المنسوب إليهم الجواز المطلق في التعليل بالحكمة، على أساسٍ يُؤهمه هذا المذهب الثالث أنّه الوسطُ، تجدنا الآن على موقف الاعتراف من أنّ هذا المطلق من القول غير موجودٍ أساسًا، ولم يقل به واحدٌ ممن نُسب إليه ذلك، وإتّما التناقض الذي ظهر هو عند القائلين بالتفصيل، وقد لاحظنا ذلك لما أخضعنا قولهم لمعايير التفرقة بين نوعي الحكمة في هذا البحث⁽²⁾، فأصل القياس ليس سواء عندهم، فهم أجازوا التعليل للسبب، ومنعوا التعليل للحكم؟ بينما الكلام عند الأولين كان في تعليل السبب، والمعلّلون للأسباب يتكلّمون عن المعنى المناسب المتضمن في السبب.

(1) (ينظر مثلاً): الأمدي، الإحكام، ج03، ص: 254؛ الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 133 وغيرهم ممن نقلنا عنهم

المذاهب المنسوبة للأئمة في المسألة، (ينظر): ص: 41 من هذه المذكرة.

(2) (ينظر): ص: 69 من هذه المذكرة.

والقائلون بمذهب التفصيل قائلون بالمناسبة، فهم إذن ينتسبون إلى التعليل بالحكمة التي قال بها الجويني وتلميذه أبو حامد الطوسي ومن وافقهما.

وأما المانعون: فهم الحنفية الذين منعوا تعليل الأسباب.

وأما الرازي وموقفه من التعليل بالحكمة فقد شرحناه وذكرنا نتائج البحث فيه، وقد رأينا الغزالي أيضا أشار إلى الحكمة التي هي بمعنى الحاجة إلى نصب السبب⁽¹⁾، وهي أصل القياس عند الرازي.

وبناء على ما ذكرناه: كان يلزم جميع من قال بالمناسبة الشرعية أن يقول بالتعليل بالحكمة كما قال بها الغزالي ومن وافقه، لأن الإطلاق الذي نُسب إليه الإمام الطوسي منضبطٌ ظاهرٌ بمسلك المناسبة، عند جميع من يعتبرها مسلّكاً من مسالك العلة، لذلك وجدنا ابن الهمام الحنفي يقول: (إنّ كلّ من قال بالقياس واشترط المناسبة في العلة، فقد قال بأنّ الأحكام مبنية على المصالح)⁽²⁾.

فالعلل الشرعية كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية: (...ليست مجرد علامات وأمارات...، فإنّ من تأمل دلالة الكتاب والسنة وإجماع السابقين على توجيه الأحكام بالوجوه المناسبة للأحكام مناسبة معقولة يشهد فيها معنى الاقتضاء والطلب كما يشهد في سائر الأسباب المقتضية، ودخل مع الفقهاء من الأئمة المتبوعين وسائر المفتين...، ودخل معهم فيما هم مُجمعون عليه - إلا من لعله يشدّ من ظاهريّ

(1) (ينظر): ص:84 من هذه المذكرة.

(2) (ينظر): ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج03، ص:142.

صِرْفٍ لَا يَلْحَظُ الْمَعَانِيَّ أَلْبَتَّةً أَصْلًا فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَحْكَامِ وَمَا أَنْدَرُ هَذَا - وَدَخَلَ مَعَهُمْ فِيمَا هُمْ مُجْمَعُونَ عَلَيْهِ مِنْ تَوْجِيهِ الْأَحْكَامِ بِالْأَوْصَافِ الْمُنَاسِبَةِ وَالنَّعَوَاتِ الْمَلَائِمَةِ، بَلْ دَخَلَ مَعَ الْأُمَّةِ فِيمَا تَشْهَدُهُ بِبَصَائِرِهَا مِنَ الْحُكْمِ الْبَاهِرَةِ الْمُنْطَوِيَّةِ فِي الْأَحْكَامِ الظَّاهِرَةِ وَالْمَصَالِحِ الدِّينِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ الَّتِي جَاءَتْ بِهَا هَذِهِ الشَّرِيعَةُ الْحَنِيفِيَّةُ الَّتِي أَرَبَى نُورُهَا عَلَى الشَّمْسِ إِضَاءَةً وَإِشْرَاقًا، وَعِلَاءٌ إِحْكَامِهَا عَلَى الْفَلَكَ انْتِظَامًا وَاتِّسَاقًا، ثُمَّ نَازَعَ بَعْدَ هَذَا فِي أَنَّ الْأَسْبَابَ وَالْعِلَلَ [لَيْسَ؟] فِيهَا اقْتِضَاءٌ وَمَلَاءَمَةٌ، وَرَأَى مَا فِي الدَّلِيلِ الصَّرْفِ، فَهُوَ أَحَدُ رَجُلَيْنِ، إِمَّا مُعَانِدٌ يَقُولُ بِلِسَانِهِ مَا لَيْسَ فِي قَلْبِهِ...، وَإِمَّا ذَاهِلٌ، بَلْ جَاهِلٌ بِحَقِيقَةِ مَا يَقُولُهُ مِنْ أَنَّ الْعِلَلَ مُجَرَّدُ أَمَارَاتٍ مُعَرَّفَاتٍ مُصْرَفَاتٍ لَمْ يَجْمَعْ بَيْنَ مَعْنَى هَذَا الْقَوْلِ، وَبَيْنَ مَا هُوَ دَائِمًا يَرَاهُ وَيَقُولُهُ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ⁽¹⁾.

(1) ابن تيمية، بيان الدليل على بطلان التحليل، ص: 299.

الفصل الثاني: مسألة التعليل بالحكمة بين التّأثر والتّأثير.

وفيه:

المبحث الأول: العوامل المسوّغة للخلاف في مسألة التّعليل بالحكمة.

المبحث الثاني: مُقوّمات وأُسُس منهج التعليل بالحكمة.

المبحث الثالث: أسباب المنع من التعليل بالحكمة وآثاره.

المبحث الرابع: إمكانية تعليل الأحكام الشرعية بمقاصدها.

المبحث الخامس: نماذج لاجتهادات فقهية على وفق هذا الرّسم التشريعي.

المبحث الأول: العوامل المُسوِّغة للخلاف في مسألة التعليل بالحكمة.

لا شكّ وأنّه مما مرّ بنا في الفصل التأسيلي للمسألة، قد انقح في الأذهان، الترابط بين بعض المسائل الأصولية وبين مسألتنا، وكيف كان عاملاً مؤثراً في أقوال المذاهب في المسألة. من ذلك ما ذكرناه في الاختلاف في أصل القياس ما هو؟ هل هو النص أم الحكم أم العين أم علة الحكم؟ وقد رأينا كذلك منشأ الخلاف في المسألة ابتداءً، وكيف أنّه خيَضَ فيها لأجل إثبات أو نفي تعليل الأسباب.

وفي هذا المبحث سنكشف عن بعض الأبعاد الأخرى التي تقف وراء اختلاف المختلفين ومنع المانعين مما يجعل الخلاف في المسألة سائغاً، حيث اختلفت المناهج والمنطلقات الأصولية في ذلك.

المطلب الأول: مسائل أصولية لها تعلق بالحدود والتعريفات.

الفرع الأول: تعريف الحكم الشرعي.

تعريف الجمهور: الحكم الشرعي هو (خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقِ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ، اقْتِضَاءً أَوْ تَخْيِيرًا أَوْ وَضْعًا)⁽¹⁾.

تعريف الحنفية: الحكم الشرعي هو (الصِّفَةُ الَّتِي هِيَ أَثَرُ ذَلِكَ الْخِطَابِ) كالوجوب والحُرْمَةُ⁽²⁾.

(1) (ينظر): محمد الحضري بك، أصول الفقه، ص: 20؛ الغزالي، المستصفى، ج01، ص: 81.

(2) (ينظر): محمد الحضري بك، أصول الفقه، ص: 20؛ التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج01، ص: 23.

فالحنفية ينظرون إلى الحكم الشرعي من خلال محلّ تعلق هذا الحكم به وهو الأفعال التي تصدر من المكلفين، ويكون الحكم وصفاً شرعياً لها، فلم يعتبروا الخطاب نفسه حكماً كما فعل جمهور الأصوليين، بل جعلوا أثر الخطاب ومدلوله وهو الأمر الثابت به هو الحكم، ففرقوا بين الدليل وبين الحكم. بينما الجمهور يدجون بين الحكم والدليل، فلا يُفرّقون.

الفرع الثاني: تعريف السبب.

سبقت الإشارة إلى تعريف السبب بين الجمهور والحنفية:

فالسبب عند الجمهور: ما أضاف إليه خطاب الشرع الحكم⁽¹⁾.

والسبب عند الحنفية: ما هو يكون طريقاً للوصول إلى الحكم المطلوب من غير أن يكون الوصول به، ولكنه طريق الوصول إليه⁽²⁾.

فالسبب عند الحنفية إذن: هو طريق للحكم من غير تأثير، فلا بدّ أن يتوسط بينه وبين الحكم علة، فإذا كانت مضافة إليه، فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم إليه⁽³⁾ وهم على هذا يقصرون السبب على ما لم يكن بينه وبين حكمه مناسبة ظاهرة، وأما ما كان بينه وبين حكمه مناسبة ظاهرة فيسمونه علة ولا يسمونه سبباً⁽⁴⁾.

(1) (ينظر): الغزالي، المستصفى، ج01، ص:128.

(2) (ينظر): السرخسي، أصول السرخسي، ج02، ص: 301

(3) (ينظر): التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج02، ص: 285.

(4) (ينظر): أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج04، ص: 68؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج02، ص: 502.

أما السبب عند الجمهور: فهو الحال الذي يتفق بكونها نزول الحكم، كالوقت الذي يتفق فيه نزول الحكم، والعين الذي يتفق نزوله فيها⁽¹⁾، فالسبب عندهم لا يوجب تغير الحكم بل يوجب مصادفته وموافقته، فهم لا يطلقونه إلا على مظنة الحكمة، فالسبب ما يحصل الشيء عنده لا به⁽²⁾، فهو المعرف لا الموجب⁽³⁾، وهو في هذا يلتقي مع تعريف العلة عند من عرفها بالمعرف.

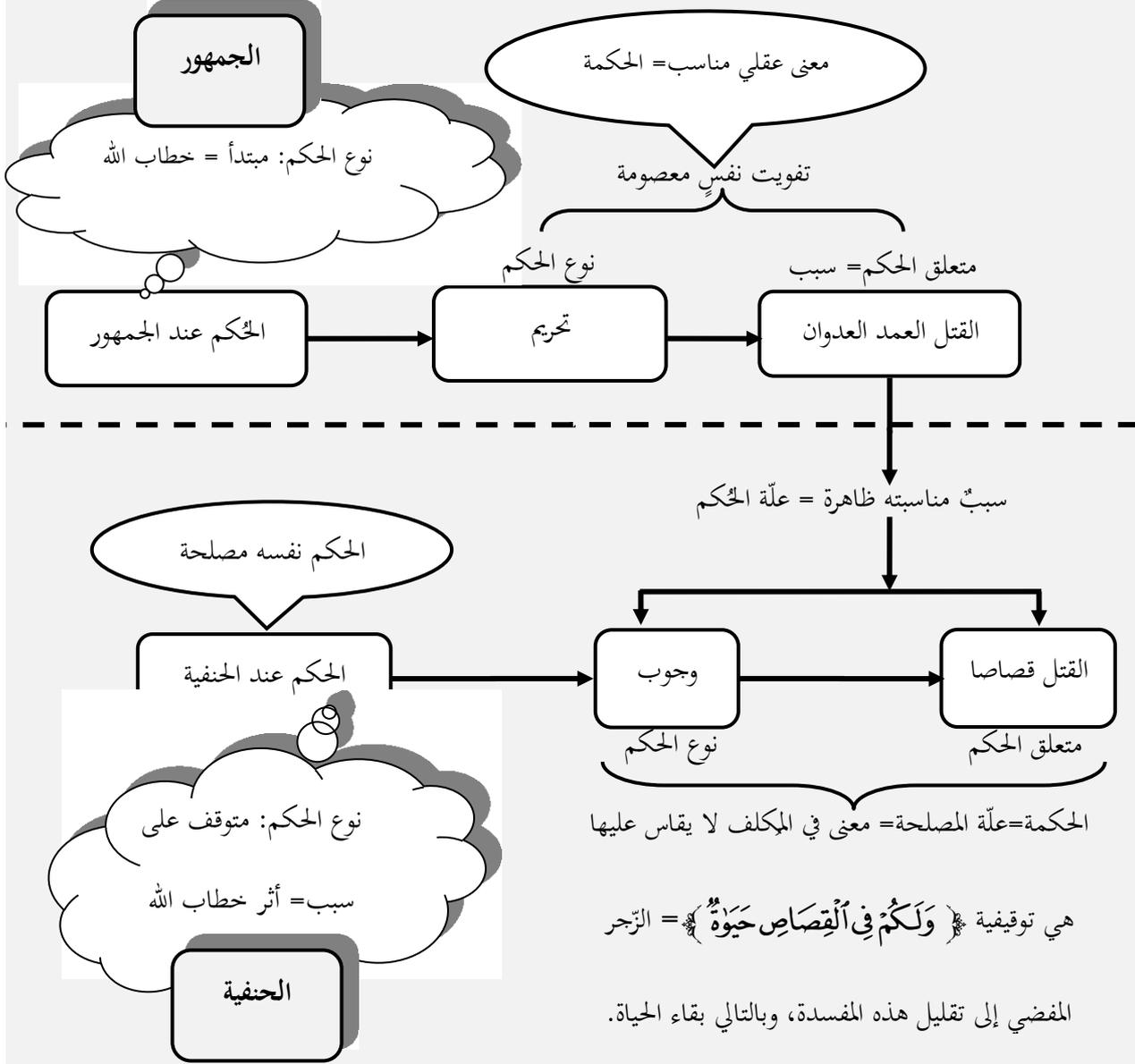
ولنتوضح ما ذكرناه من العلاقة بين ما عرفنا من تباين في تعريف الحكم الشرعي، وتعريف السبب عند الفريقين، وكيف ذلك يؤثر على رؤى الطرفين في تعليل الأسباب، نلاحظ المخطط الآتي في تعليل حكم القصاص:

(1) (ينظر): ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ج04، ص: 527.

(2) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ح05، ص: 115-117.

(3) (ينظر): الرازي، المحصول، ج01، ص: 92.

الحكم الشرعي للقصاص: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُذِّبَ عَلَيْكُمْ الْقصاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ (البقرة: 178)



(*) رسم توضيحي (رقم: 02): الفرق بين الجمهور والحنفية في تعليل الأسباب⁽¹⁾.

(1) من إعداد الطالبة.

بعد هذا المخطط يمكن أن نفهم معنى قول الجصاص بأنّ علل الشّرع علل مصالح، وعلل أحكام، وإنّ الأحكام التي تعبدنا الله تعالى بها هي نفسها المصالح، وعلل المصالح هي الحكمة، وهي لا يوقف عليها إلا من طريق التّوقيف، فهي معان في المكلفين لا في الأصول المتعبد بها، فهي ليست العلل التي يقاس عليها أحكام الحوادث⁽¹⁾؛ فالحكمة التي لا تكون عللا لأحكام الحوادث عند الجصاص هي الثّمرات المتوخاة من تشريع الأحكام، والله أعلى وأعلم.

الفرع الثالث: مسائل أخرى.

المسألة الأولى: هل الحكم في أصل القياس ثابت بالنّص أم بالعلّة؟

1) عند الحنفية: ثابت بالنّص دون العلّة، إذ لو كان الحكم ثابتا بها، لكان الأصل ثابتا بما لا ثبوت له دون ثبوته وهو دور⁽²⁾.

(1) (ينظر): الجصاص، الفصول في الأصول، ج04، ص: 140-141.

(2) (ينظر): التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج02، ص: 142؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج04، ص: 93؛ ابن

عابدين، نسمات الأسحار، ص: 223؛ ابن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت، ج02، ص: 344؛ وقال السمرقندي: أنه

عند مشايخ سمرقند ثابت بالعلّة كالجمهور، (ينظر): السمرقندي، ميزان الأصول، ج02، ص: 956، ص: 977.

2) عند الجمهور: ثابت بالعلّة، لأنه إن لم يكن ثابتا بالعلّة فكيف يثبت في الفرع بمثله؟ ولا يعني ذلك أنّها معرّفة له، لكن أنّها باعثة للشارع على إثبات الحكم في الأصل، فالحكم مضاف إلى الوصف المنصوص بالنّص، ولكنّ الاضافة إليه معلّلة بباعث الشّرع على الحكم⁽¹⁾.

المسألة الثانية: الفائدة من التعليل ما هي؟

1) الفائدة عند الحنفية إثبات حكم الفرع، لأنّ فائدة التعليل التعديّة، حتى لو لم يفد التعليل التعديّة كان فاسدا، فيكون التعليل والقياس عبارتين عن معنى واحد⁽²⁾.

2) الفائدة عند الجمهور إثبات الحكم المطلوب، أي اثبات تعلق النّص بتلك العلة لا التعديّة⁽³⁾.

ويتفرع عن هذا:

(1) (ينظر): الغزالي، المستصفى، ج2، ص: 282؛ القرافي، نفائس الأصول، ج07، ص: 3093؛ الزركشي، البحر المحيط،

ج05، ص: 129؛ الأمدى، الإحكام، ج03، ص: 310؛ السمرقندي، ميزان الأصول، ج02، ص: 956، ص: 977.

(2) (ينظر): السرخسي، أصول السرخسي، ج02، ص: 150، ص: 158؛ الدبوسي، تقويم الأدلة، ص: 294؛ التفتازاني،

التلويح على التوضيح، ج02، ص: 137؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج03، ص: 563؛ ابن عابدين، نسمات

الأسحار، ص: 223.

(3) (ينظر): الرازي، المحصول، ج05، ص: 19؛ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج04، ص: 245.

المسألة الثالثة: ما هو الفرع؟

الفرع عند الحنفية⁽¹⁾ هو غير المنصوص (أي المسكوت عنه)⁽²⁾.

والفرع عند الجمهور هو الحكم المطلوب إثباته (أي حكم المسكوت عنه) لأن المسكوت عنه غير

متفرّع عن الأصل، بل الحكم المطلوب إثباته فيه هو المتفرّع عليه⁽³⁾.

ولنتوضّح علاقة ما ذكرناه بمسألتنا نذكر مثالاً:

قال صحيح: «والْبُرُّ بِالْبُرِّ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ»⁽⁴⁾، إذا طَبَقْنَا نَظْرَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الطَّرْفَيْنِ عَلَيْهِ:

أولاً: يكون عند الحنفية: الحكم وهو وجوب التماثل والتناجز في البرّ، فهو أثر خطاب الشرع في فعل

المكلّف ثابت بالنّص؛ وعند الجمهور: الحكم وهو حرمة الرّبا في البرّ لأنه خطاب الشرع المتعلّق بفعل

المكلّف اقتضاءً، ثابت بالعلّة.

(1) (ينظر): الدبوسي، تقويم الأدلة، ص: 294؛ التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج2، ص: 112.

(2) وهو رأي الفخر الرازي (ينظر): المحصول، ج5، ص: 19.

(3) نفسه؛ (وينظر): الإحكام، ج3، ص: 239.

(4) أخرجه البخاريّ من حديث عمر بن الخطاب في الصحيح، كتاب البيوع/باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة/ حديث رقم:

2134، ج3، ص: 68.

ثانيا: يكون الفرع عند الحنفية هو الدّرة مثلا؛ وعند الجمهور هو حرمة الرّبا في الدّرة مثلا.

ثالثا: فائدة التعليل عند الحنفية: نقل حكم الأصل إلى الفرع، فيجب التماثل والتناجز في الدّرة؛ وعند الجمهور: إثبات الحكم المطلوب في الفرع، أي إثبات حرمة الرّبا في الدّرة.

رابعا: الحكمة عند الحنفية هي: الكيل أو الوزن في جنس البرّ⁽¹⁾ لأنّ أصل القياس هو الحكم أي وجوب التماثل؛ وعند الجمهور: أصل القياس هو البرّ وعليه تكون حكمة الرّبا فيه:

الاقتيات والادخار كما قال المالكية⁽²⁾؛ أو الطّعم كما عند الشّافعية ورواية عن أحمد⁽³⁾.

خامسا: يستنبط كلّ واحد من الفريقين الحكمة كما في الرّسم التوضيحي الآتي:

(1) (ينظر): الكاساني، بدائع الصّنائع، ج05، ص: 184.

(2) (ينظر): القاضي عبد الوهاب، المعونة، ج02، ص: 05.

(3) (ينظر): الماوردي، الحاوي الكبير، ج05، ص: 83، ص: 90؛ والرواية الثانية عن أحمد كالحنفية (ينظر): المرداوي،

الإنصاف، ج05، ص: 11-12؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج03، ص: 400.

كيف ينظر الحنفى للعلل؟

لماذا وجب التماثل في البر؟

نظر الحنفى هنا

الحكم = وجوب التماثل في البر
متعلق الخطاب

البر

معنى عقلي مناسب = حكمة

النتيجة: الذرة كالبر
في وجوب التماثل
الذرة: فرع

الحكمة ثمرة
الحكم:

لأنه مكيل أو موزون

كيف ينظر المتكلم للعلل؟

لماذا حُرِّم الربا في البر؟

الحكمة ثمرة
الحكم:

نظر المتكلم هنا

الحكم = حرمة الربا في البر
متعلق الخطاب

البر

معنى عقلي مناسب = حكمة

النتيجة: حرمة الربا في
الذرة
الفرع =

لأنه مقاتٌ مُدخَرٌ؟ لأنه مطعومٌ

وبالتالي يجب فيه التماثل والتناجز أيضا

(*) رسم توضيحي (رقم: 03): آلية استنباط الحكمة عند كل من المتكلمين والحنفية⁽¹⁾.

(1) من اعداد الطالبة.

سادسا: الفرق بين الجمهور والحنفية في عملية الاستنباط: لعلّ عملية الاستنباط عند الجمهور عند تعليل

السبب تمرّ بمرحلتين:

فالأولى: ملاحظة الحكم الابتدائي في خطاب الشرع، وهو متعلق بفعل المكلف مباشرة دون التوقف

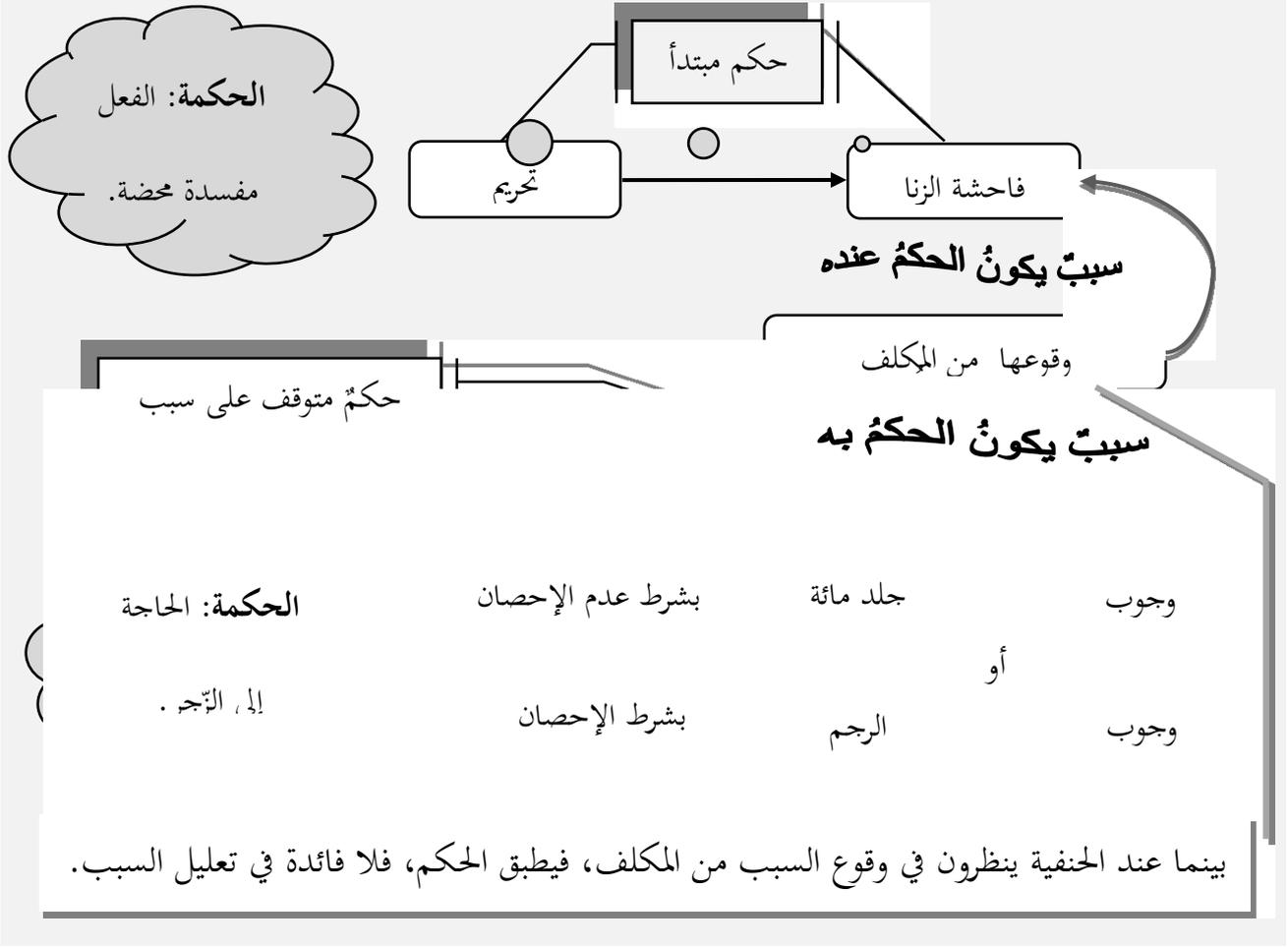
على سبب كتحريم الزنا والقتل والسرقة.

والثانية: ملاحظة الحكم المتعلق بفعل المكلف المتوقف على سبب خارجي، كوجوب الحدّ المتوقف على

ارتكاب الزنا، ووجوب القصاص المتوقف على القتل العمد العدوان، ووجوب القطع المتوقف على أخذ

نصاب محترم من مال الغير لا شبهة له فيه من حرز مثله خفية... إلخ؛ والمرحلتين كما في الرسم

التوضيحي الآتي:



(* رسم توضيحي (رقم: 04): مراحل عملية الاستبطان عند المتكلمين⁽¹⁾).

(1) من إعداد الطالبة.

المطلب الثاني: مسائل لها تعلق باختلاف المناهج الأصولية.

نقصد بالمناهج الأصولية: القواعد العامة والمعايير والبحوث العلمية التي يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام من الأدلة الشرعية⁽¹⁾.

الفرع الأول: هل الأصل في النصوص التعليل أم عدم التعليل؟

اختلف القائلون بالقياس هل الأصل في نصوص الأحكام التعليل أم عدمه؟ إلى أقوال أربعة:

القول الأول: لبعض الأصوليين، وهو أنّ النصوص غير معلولة في الأصل ما لم يقدّم الدليل على ذلك في كلّ أصل، فحينئذ يجوز تعليله والإلزام به على الخصم، لأنّ النصّ إنّما هو موجب للحكم بصيغته لا بعلمته، **والقول الثاني:** لبعض آخر من الأصوليين، قالوا بأنّ الأصل هو التعليل بكلّ وصف صالح لإضافة الحكم إليه، حتّى يوجد مانع⁽²⁾.

والقول الأول مع الثاني: ليس يرتبط من هجمهم بمسألتنا، لذلك فإنّ الذي يهمننا هو القول الثالث

والرابع في المسألة، وهما للجمهور والحنفية، ولقد اختلف منهج الحنفية عن الجمهور في ذلك:

فقال الجمهور: إنّّه وإن كان الأصل في النصوص هو التعليل، لكن لا بدّ لنا من دليل يميّز الوصف الذي هو علّة من بين سائر الأوصاف في كونه متعلّق بالحكم.

(1) (ينظر): الدريني، المناهج الاصولية، ص: 36.

(2) (ينظر): وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص: 1001؛ السّعدى مباحث العلة، ص: 710 وما بعدها.

وقال الحنفية: إنّ الأصل في النصوص التعليل إلا لمانع كالنصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات، واشتروا في العلة ما اشترطه الجمهور، لكن قالوا إنه لا بد من إقامة الدليل على كون النصّ المعين المراد تعدياً حكمه معلولاً ليكون حجّة في إلزام الغير به، لأنه وإن قلنا إن الأصل في النصوص التعليل، إلا أنّنا قد وجدنا من النصوص ما هو غير معلل بالاتفاق، واحتمل أن يكون هذا النصّ المعين المراد تعدياً حكمه من جملتها، فمع وجود هذا الاحتمال، نقول إنّ ظاهر الحال (وهو كون النصوص معللة) يصلح حجّة للدفع لا للإلزام⁽¹⁾.

والحاصل من اختلاف المنهج الأصولي بين الجمهور والحنفية: أنه لا فرق في اشتراط دليل تمييز

الوصف، فدليل تمييز الوصف شرط عند كليهما، والفرق بينهما:

أنه عند الجمهور عليّة الوصف في الأصل يكفي إثباتها بأحد المسالك الاستنباطية.

وأما عند الحنفية فيشترطون ثبوت تأثير الوصف الذي قيل إنّه علة لحكم ما بدليل في غير محلّ الأصل

المراد تعليله، فثبوت عليّة الوصف عندهم بمسالك العلة الاستنباطية لا يكفي بل يشترطون التأثير.

ولذلك لم يعتبر الحنفية مسلك الطرد⁽²⁾، فصحة عليّة الوصف المستخرج من أصل ما بالمسالك

الاستنباطية، يُشترط عندهم للإلزام بصحة عليّته اطراداً اعتبار عين الوصف في عين حكم الأصل أو جنسه.

(1) (ينظر): السرخسي، أصول السرخسي، ج2، ص: 144؛ الحبازي، المغني، ص: 286؛ السمرقندي، ميزان الأصول،

ج2، ص: 943؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج3، ص: 434.

(2) (ينظر): مسألة الخلاف في مسلك الطرد: السمرقندي، ميزان الأصول، ج2، ص: 947.

ولهذا أيضا: نجد الحنفية يعتبرون التأثير ويذكرون أنّ الملاءمة من الأقيسة الضعيفة، لأنّ العلة عندهم علة بأثرها، وهذا يُبرّر طبيعة الاستحسان عندهم وأنهم يستحسنون كثيرا بالقياس الخفي إذا قوي أثره⁽¹⁾؛ بينما يُعتبر الجمهور جميع أنواع المناسبة، لذلك من اعتبر منهم المناسب المرسل حجّة فإنه يُكثر من الاستحسان به كما هو الحال عند مالك رحمته الله⁽²⁾.

الفرع الثاني: الفرق بين الجمهور والحنفية في مبحث الدلالات.

مبحث دلالة التّصوص على معانيها من أهمّ البحوث التي يقوم عليها استنباط الأحكام الشرعية، إذ أنّه يستثمر كافة طاقات النّظم في الدّلالة على معانيه.

والدّلالة الوضعية للفظ على معناه أنواع ثلاثة:

- 1) دلالة مطابقة: إذا استعمل اللفظ في كامل معناه الموضوع له.
- 2) دلالة تضمن: إذا دلّ اللفظ على جزء معناه الذي وضع له.
- 3) دلالة التزام: إذا دلّ اللفظ على لازم عقلي أو عرفي على معناه⁽³⁾.

(1) ومثاله سؤر سباع الطير نجس في القياس الظاهر، طاهرٌ في الاستحسان، لأنها تأخذ الماء بمنقارها وهو عظم جافّ، والعظم من

الميت طاهر فمن الحيّ أولى، (ينظر): الخبازي، المغني، ص: 307.

(2) (ينظر): الشاطبي، الموافقات، ج05، ص: 197.

(3) (ينظر): الدريني، المناهج الاصولية، ص: 218.

أولاً: منهج الحنفية في بحث الدلالات.

قسّم الحنفية الدلالات إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: الدلالة اللفظية: وهي ما كان الدال فيها لفظاً أو صوتاً، وهي وضعية وطبيعية وعقلية،

والدلالة اللفظية الوضعية هي المقصودة للأصوليين عموماً، وقد اعتبرها الحنفية منهم ذات طرق أربعة:

عبرة النصّ - إشارة النصّ - دلالة النصّ - دلالة الاقتضاء⁽¹⁾.

(1) **عبرة النص هي:** "دلالة اللفظ على المعنى أو الحكم المقصود من سوجه أو تشريعه أصالة أو تبعاً"، وقد تكون دلالة اللفظ على

المعنى الموضوع له، أو على جزئه، أو على لازمه الذاتي المتأخر؛ فهي تشمل المعنى المطابقي والتضميني والالتزامي، ويعرف قصد المشرع

بالقرائن الخارجية أو من سياق النصّ نفسه كما هو الحال في الظاهر والنصّ، وعبرة النصّ تشمل جميع النصوص الواضحة (النصّ

والظاهر والمفسر والحكم) لأنّ الشارع قصد فيها معانيها، وساق النصّ من أجل تلك المعاني، وتشمل عبارة النصّ أيضاً "المعنى اللازم

الذاتي المتأخر"، (ينظر): الدريني، المناهج الاصولية، ص: 221-223.

وإشارة النصّ هي: "دلالة اللفظ على معنى أو حكم غير مقصود لا أصالة ولا تبعاً، لكنّه لازم ذاتي متأخر للمعنى الذي سيق النصّ

من أجله"، أي أنّ المعنى الإشاري خارج عن معنى النصّ لغة ولكنّه يستلزمه عقلاً أو عرفاً، فهو لا مطابقي ولا تضميني، والفرق بين

الإشارة والعبارة في قصد المشرع للمعنى الذي ساق النصّ من أجله أصالة أو تبعاً، وعدم قصده أصلاً، فالمقصود عبارة، وغير المقصود

إشارة، أمّا إذا كان المعنى الالتزامي ذاتي مقصود للشارع وساق النصّ من أجله فهو داخل في عبارة النصّ، أما دلالة الإشارة فلا تشمل

إلا المعنى الالتزامي الذاتي غير المقصود، لكنّ هذا المعنى الذي يدل عليه النصّ إشارياً هو ثابت بالنصّ من هذه الجهة، فالنصّ حجة

عليه على الرغم من كونه من لوازمه الذاتية المنطقية الخارجية، لأنّ الارتباط بين الملزوم واللازم قائم من طريق العقل والمنطق وعليه فإنّ

الحكم يثبت به بدلالة الإشارة قطعاً، ويخالف صدر الشريعة جمهور الحنفية في تحديد "إشارة النص"، فذهب إلى أنّ المعنى المستفاد عن

طريق إشارة النصّ مقصود للشارع تبعاً، إذ ليس من المعقول في نظره أن تكون الأحكام الثابتة عن طريق الإشارة غير مقصودة للشارع

مع أنّها كثيرة جداً، (ينظر): الدريني، المناهج الاصولية، ص: 225-244؛ التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج01، ص: 244.

أمّا دلالة النصّ فسنعرفها في متن الرسالة =

القسم الثاني: **الدلالة غير اللفظية**: وهي ما كان الدال فيها أثرًا أو إشارة ونحو ذلك، وهي ما يطلق

عليها "الضرورية"، وهي أيضا وضعية وطبيعية وعقلية، وليس يعني الأصوليين دراستها⁽¹⁾.

والحنفية في بحثهم للدلالات جعلوا دلالة اللفظ على المعنى متى كان ذلك مقصودا ولو تبعًا دلالة بعبارة

النص، وما كان بطريق الالتزام ولم يقصد أصلا إشارة النص، والدالتان: العبارة والإشارة من **منطوق**

النص.

وما دلّ عليه اللفظ بواسطة معنى مفهوم منه سمّوه **دلالة النص** وفحوى النص ومفهوم موافقة، ولم يجعلوه

منطوقًا لأنّ الملاحظ روح النص ومعقوله، وجعلوا دلالة اللفظ على ما يتوقف عليه صدق الكلام أو

صحته اقتضاءً، فهو ليس بمنطوق ولا مفهوم، واعتبروا **الدلالة على الحكم** بأية واحدة من هذه

الدلالات الأربع: دلالة بظاهر النص لا بالقياس والرأي⁽²⁾.

= وأما **دلالة الاقتضاء** فهي: " دلالة الكلام على معنى هو لازم متقدّم توقف على تقديره صحته شرعا"، فقصره على دلالة الشرع،

واعتبروا ما عداه من "المحذوف" لا من "المقتضى"، فالمقتضى عبارة عن معنى عقلي مقدّر لتصحيح الكلام في حكم الشرع لا تجري

عليه أحكام اللفظ وعوارضه من عموم أو قبول التخصيص، أو أن يقبل وجوه الدلالات من العبارة والإشارة والدلالة، بخلاف المحذوف

الذي يقبل كل تلك الأحكام وبالرغم من كونه مضمرا فهو كالممنطوق يؤثر إظهاره في إعراب الجملة التي يدخل عليها، وليس كذلك

المقتضى، والمقتضى الشرعي يثبت من أركانه وشروطه وآثاره ما لا يحتمل السقوط، وهذا الفريق من الحنفية بين المقتضى والمحذوف بناء

على رأيهم في عدم عموم المقتضى، حيث تخرجوا من التوسع في إثبات الأحكام اقتضاء لذلك قصر المقتضى فيما يكون شرعيا لأنه

مقدر للضرورة وهي تقدر بقدرها، (ينظر): الدرني، المناهج الاصولية، ص: 273-300.

(1) نفسه، ص: 216-220.

(2) (ينظر): محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج1، ص: 618.

ثانيا: منهج الجمهور في بحث الدلالات.

قسّم الجمهور الدلالات إلى مفهوم ومنطوق، والمنطوق إمّا يحتمل التأويل وهو الظاهر أو لا يحتمله وهو النص؛ والمنطوق ينقسم إلى: صريح وغير صريح، والمنطوق الصريح يشمل دلالة اللفظ على الحكم مطابقة أو تضمنا، والمنطوق غير الصريح فهو المعنى أو الحكم الذي دلّ عليه اللفظ التزاما لا وضعا⁽¹⁾ وهو إشارة أو اقتضاء أو إيماء⁽²⁾، وبعضهم اعتبر المنطوق غير الصريح من المفهوم⁽³⁾، والمفهوم نوعان: موافقة ومخالفة؛ فمفهوم الموافقة هو دلالة النص عند الحنفية، ومفهوم المخالفة لم يقل به الحنفية⁽⁴⁾.

(1) (ينظر): الشوكاني، إرشاد الفحول، ص: 347.

(2) اللازم الإشاري ذاتي متأخر غير مقصود من سوق الكلام، ولا يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا، أما اللازم الاقتضائي فمتقدم مقصودٌ وملحوظٌ في نفس كلام الشارع يتوقف عليه استقامة معنى الكلام واقعا وصدقا أو صحته عقلا أو شرعا، أما الإيماء فهي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمشرع أيضا ولكن تتوقف عليه بلاغة الكلام لا صدقه أو صحته عقلا أو شرعا، (ينظر): الدريني، المناهج الأصولية، ص: 356.

(3) وهو الإمام البيضاوي، فلم يعتبر من المنطوق إلا المدلول المطابقي والتضميني فقط، (ينظر): الآسنوي، نهاية السؤل (مع حاشية سلّم الوصول)، ج02، ص: 195.

(4) (ينظر): الدريني، المناهج الأصولية، ص: 268؛ عبد الله بن بية، أمالي الدلالات، ص: 138؛ محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج01، ص: 622.

فتقسيمات الحنفية والجمهور مآلها إلى الاتفاق إذا استثنينا مفهوم المخالفة، أمّا الإيماء فهو عند الحنفية داخل في عبارة النص، أي أن اختلاف منهجهم اختلافٌ في التنويع والتقسيم لا غير، على أنهم في النهاية متفقون على اعتبار طرق الدلالات الأربعة المعروفة حجة⁽¹⁾.

الفرع الثالث: الاختلاف في مدرك حكم المسكوت عنه الثابت عن طريق دلالة النص.

الذي يهمننا نحن من أنواع الدلالات هو دلالة النص أي مفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب أو لحن الخطاب -على تنوعٍ في مُسمّياتها- لارتباطها الوثيق بما نحن فيه من مسألة التعليل بالحكمة. ودلالة النص هي: (أن يُفهم نفس اللفظ ثبوت حكم الواقعة المنطوق بها، لواقعة أخرى غير مذكورة، لاشتراكهما في معنى يُدرك العالم باللغة أنه العلة التي استوجبت ذلك الحكم)، فالنص إذا لم يتناول الفرع نطقاً فهو يشمل بواسطة علة النص، وهي المعنى المناسب الذي بواسطته نستطيع أن نلحق صوراً كثيرة من الأفعال إذا اتحدت في الأثر⁽²⁾؛ ولقد اختلف أهل العلم في مُدرك حكم المسكوت عنه الثابت بدلالة النص هل هو ثابت باللفظ المنطوق نفسه أو بمفهومه أو القياس؟

فقال فريقٌ منهم: إنّ حكم المسكوت عنه ثابت بالقياس الجليّ وبه قال أكثر الجمهور⁽³⁾.

(1) (ينظر): الدرني، المناهج الأصولية، ص: 359.

(2) نفسه، ص: 245-272.

(3) (ينظر): الجويني، البرهان، ج02، ص: 786؛ الرازي، المحصول، ج05، ص: 121.

وقال كثيرون أغلبهم من الحنفية: إنّ حكم المسكوت عنه ثابت مفهوماً عن طريق دلالة النص⁽¹⁾.

وقال الغزالي والآمدّي: إنّ الحكم لغير المنطوق ثابت بالنصّ منطوقاً لا مفهوماً، وذلك من باب الدلالة

اللفظية المجازية، من إطلاق الأخصّ على الأعمّ⁽²⁾، وهناك تفصيل في المسألة ليس يرتبط بموضوعنا⁽³⁾.

والذي يهّمنا نحن أنّ المدرك مختلفٌ فيه بين الأصوليين.

ومُجملُ الأقوال: على أنّ المدرك: إمّا قياسٌ أو منطوقٌ أو مفهومٌ، فإذا حصرنا ذلك أكثر تكون حجّية

دلالة النصّ في المدرك إمّا من جهة كونها تصرفاً عقلياً قائماً على الاجتهاد بالرأي، وإما من جهة كونها

دلالة لغوية وضعية مستفادة من ذات النّظم⁽⁴⁾.

الفرع الرابع: علاقة دلالة النصّ بمسألة التعليل بالحكمة.

لقد تقدّم في البحث بأنّ الحنفية يشترطون التأثير في الوصف المناسب، والتأثير كما سبق ذكره توقيفي⁽⁵⁾.

فإذا كان المؤثر عين الوصف في عين الحكم: فهو دلالة النصّ ذاتها⁽⁶⁾، وعلى ذلك يكون المؤثر قد ثبت

بمعنى النصّ لغةً لا اجتهاداً ولا استنباطاً أيضاً، وهذا ينفي كونه قياساً، لكنّ الحنفية لما ذكروه في القياس،

(1) (ينظر): التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج01، ص: 256؛ البخاري، كشف الأسرار، ج01، ص: 116-117.

(2) (ينظر): الغزالي، المستصفى، ج02، ص: 153؛ الأمدّي، الإحكام، ج03، ص: 87.

(3) (ينظر): المسألة عند: عبد الله بن بيّة، أمالي الدلالات، ص: 139؛ الدريني، المناهج الأصولية، ص: 268؛ (هامش رقم: 01).

(4) (ينظر): محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ج01، ص: 622؛ عبد الله بن بيّة، أمالي الدلالات، ص: 138.

(5) (ينظر): ص: 88 من هذه المذكرة.

(6) (ينظر): الخبازي، المغني، ص: 305.

فلأن القول بأن دلالة النص ما ثبت بمعنى النص تساهلًا في التعريف، بل دلالة النص ثابتة بمعنى ذلك

المعنى، أو علة ذلك المعنى، فلهذا تراهم قد يثبتون حتى بعض الحدود والكفارات عن طريقها⁽¹⁾.

ودلالة النص عند الحنفية بما هي روح النص وحكمة تشريعه⁽²⁾، فهم يستثمرون عن طريقها اللفظ بأقصى

طاقاته الموضوع لها لغة، فلم يحتاجوا في باب القياس إلى تعليل الأسباب، لأنهم اعتبروا دلالة النص دلالة

بظاهر النص لا بالقياس، ويتفقون على وجود المعنى المناسب في السبب مع الجمهور لكن اختلافهم في

المدرك، وغاية الأمر حيث اختلفوا في المعنى أن يكون المعنى الذي أثبتته أحدهم يبطل بالفرق بحيث يُثبت

المعترض معنى آخر⁽³⁾.

وعليه يكون منشأ الخلاف بين الطرفين في حكم المسكوت عنه لحنفاء تحقّق هذا المناط المفهوم لغة فيه،

أو لتباين في انفهام المناط من المنطوق في النظم⁽⁴⁾، أو لكون بعض الحنفية ممن اعتبروا دلالة النص من

القياس لا من المفهوم، فحيث جعلوها كذلك فلا يعللون الأسباب بناءً على مذهبهم في منع تعليل

الأسباب، فيقفون عند حرفية اللفظ مثلاً في الحدود والكفارات فلا يثبتون بالقياس عليها فروعاً؛ فيبين عند

هذا: الخلاف في مسألة تعليل الأسباب في الفروع مع الجمهور⁽⁵⁾.

(1) (ينظر): عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج01، ص: 115-116.

(2) (ينظر): الدريني، المناهج الأصولية، ص: 297.

(3) (ينظر): الخيازي، المغني، ص: 305.

(4) (ينظر): حاشية المطيعي في: الآسنوي، نهاية السؤل (مع حاشية سلّم الوصول)، ج02، ص: 197.

(5) (ينظر): عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج01، ص: 117.

إذن غاية الأمر في المسألة أنّ المتكلمين والفقهاء حينما اتفقوا على ذكر معنى مناسبٍ في السبب، فلا يعني ذلك أنّ الفقهاء لم يلتزموا مذهبهم في عدم تعليل الأسباب، وإتّما ما يذكرونه من معنى هو المفهوم من صورة الحكم لغةً لا استنباطاً، أي أنّ دلالاته دلالة لغوية وضعية، بينما المعنى الذي يذكره غيرهم فهو مُعتبره مُستنبطاً بالرّأي؛ وقد يكون امتناع الحنفية أحياناً من الإلحاق عن طريق المعنى المناسب للسبب لعدم تحقق مناط الحكم في الفرع كما في اللّواط مع الزّنا، وأيضاً قد يكون الخلاف بينهم وبين الجمهور للتباين في الفهم كما في علّة كفارة الأعرابي الذي جامع أهله في نهار رمضان.

الفرع الخامس: الفرق بين منهج الجمهور والحنفية في تعليل الأسباب.

الفرق الأول: يظهر والله أعلم مما ذكرناه سابقاً:

أنّ الحنفية لما امتنعوا عن تعليل الأسباب، فلأنّ فائدة التعليل عندهم هو التّعدية، حتّى إذا ما وجدت صورةً مسكوتٌ عنها شابهت المعنى المتضمن في أصلٍ معيّن فإنهم عندئذٍ يلحقون المسكوت عنه بالمنطوق عن طريق دلالة النص؛ وهنا يظهر أيضاً قضيّة سدّهم طريق القول بالعلّة القاصرة، حيث لم يروا فائدة من تعليلها.

أما الجمهور فلأنّ فائدة التعليل عندهم هي معرفة علّة الحكم المبتدأ لا تعدية الحكم فحسب، فإنهم حيث يبحثون عن علّة السبب فإنّ ذلك لأجل معرفة علّة انتصابه علماً على الحكم، ولأجل إيجاد معنى يُعمّم بواسطته الحكم إلى غيره من الصّور التي شابهته في المعنى⁽¹⁾.

الفرق الثاني: أنّ من يعتبر المعنى المستفاد من دلالة النّص من القياس وكان يُجيزُ تعليل السبب، تكون عنده هذه الدلالة دلالة قياسية على حكم الوقائع الجديدة غير المنصوصة فهي إذن دلالة عقلية التزامية غير مباشرة، فالعلّة إذا اعتبرناها من باب القياس خفية، ففتفتقر إلى إعمال الفكر، فلذلك هي ظنيّة اجتهادية⁽²⁾.

ولكن هل يصحّ أنّ الذي يعتبر دلالة النّص من القياس، أنّها ليست عنده من المفهوم لغة؟ لأنّ القول بأنّها من القياس يردّ عليه إشكال، وهو أنّ من شروط القياس أن لا يتناول حكم الأصل الفرع إجماعاً⁽³⁾!!! وإذا كان كذلك فلا يكون المفهوم قياساً للزوم التناقض لأنه يكون مدلولاً للفظ وغير مدلول؟

وجواب السؤال: أنّ معنى كونه قياساً، أنه تعدّى فيه الحكم باعتبار معنى مناسب، لكن ذلك المعنى شرطاً للتعدّي لغة، أي تناول اللفظ له لغة لا أنه ثبت به الحكم.

(1) (ينظر): ص: 80 من هذه المذكرة.

(2) (ينظر): الدرني، المناهج الأصولية، ص: 298، ص: 459.

(3) (ينظر): التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج01، ص: 256.

لذلك قال بعض أهل العلم إنّ مفهوم الموافقة لا هو من المنطوق ولا من المفهوم لأنه باعتبار تناول اللفظ له لغةً يشبه المنطوق، وباعتبار ذلك التناول بواسطة معنى مناسب فهو شرطٌ للتعدي لغةً فيشبه المفهوم فكأنه وسطٌ بينهما، فكان قسيما لهما⁽¹⁾؛ ولذلك أيضا نقل علاء الدين البخاري عن شيخه أنه حتى الحنفية الذين اعتبروا دلالة النص من القياس، فإنهم يثبتون بمثل هذا القياس الجليّ الحدود والكفارات، ولا يتمتع عندهم ذلك لأجل كون المذهب يمنع تعليل الأسباب، فلا يظهر فائدة لخلافهم في المسألة⁽²⁾.

ويمكن أن نستوضح الفرق بين منهج الجمهور والحنفية في تعليل الأسباب من كلام الغزاليّ الذي سنقله كاملا على طوله، لما سيتبين منه من مقصود هذا الباب، حيث افترض رَحِمَهُ اللهُ أَنْهُ قد يُسلّم المانع لتعليل الأسباب جواز أن تعقل علّة السبب، فيفهم باعث الشرع وداعيه لنصب السبب علّة للحكم، لكنّه قد يُكرّر وقوع ذلك (لأنه لا نلقى للأسباب علّة مستقيمة تتعدى!!!)⁽³⁾.

فأجاب الغزالي رَحِمَهُ اللهُ قائلاً: (الآن ارتفع النزاع الأصولي، فلا ذاهب إلى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة، ولا يستقيم على السبب المعنى المفهوم، ونحن الآن نُبين تصور ذلك بالأمثلة، ونستنطق الخصم بالاعتراف به، ونذكر طريق القياس في تعليل الأسباب من وجهين:

أحدهما: أن قياس اللائط على الزاني، وقياس النباش على السارق، إلى أمثال ذلك مع الاعتراف بزوال اسم الزنا، كقياسهم [أي المانعون وهم الحنفية] الأكل على الجماع في الكفارة في نهار رمضان من

(1) (ينظر): حاشية المطيعي في: الآسوي، نهاية السؤل (مع حاشية سلّم الوصول)، ج02، 205.

(2) (ينظر): عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج01، ص: 117.

(3) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 609.

غير فرق، وقد قالوا بأجمعهم: إفطارٌ كاملٌ بمقصودٍ في نفسه فيوجب الكفارة قياسًا على الجماع؛ فنحن نقول ايلاجُ فرجٍ في فرجٍ محرمٍ قطعاً مشتهداً طبعاً فيوجب الحدَّ كالزنا، وأخذُ مالٍ محترمٍ من حرزٍ مثله ولا شبهةً له فيه، فيلزمه القطع كالسارق، فما الفرق بين المسألتين؟ ولسنا ندعي أنّ الاعتراض لا يتوجّه على هذه الأقيسة، ولكن: كلّ قياسٍ مستهدفٌ لاعتراضٍ المعترضين، وإمّا العَرَضُ إثبات أصلِ القياس.

● **فإن قيل: ليس ذلك قياسًا، فإن الكفارة ليست كفارة الجماع وإمّا هي كفارة الإفطار.**

● **قلنا:** وليس القطع قطع السرقة وإمّا هو قطع أخذ المال المحترم من حرز مثله، ولا الحدُّ حدُّ الزنا بل هو حدُّ تضييع الماء - لا على طريق طلب النسل - في محلٍّ مُشْتَهَى طَبْعًا، مُحَرَّمٌ قَطْعًا، إذ لا معنى لهذا الكلام إلا أنّ الكفارة ما نيّطت باسم الجماع، بل نيّطت بمعنى يتضمّنه، ونحن كذلك نقول في الزنا والسرقة وكل ما أطلقوه في ذلك المثال، لم يمتنع عن مثله في هذه الأقيسة.

● **فإن قيل: لسنا نُعلل الكفارة، ولا نقول: إنّما عُلق بالجماع لعلّه أنّه إفطار، بل يتبين بدلالة النصّ من الشرع أن الكفارة ما نيّطت من الجماع إلا بوصف الإفطار، فإن وصف كونه جماعًا ساقطٌ، فيكون تعلّقه بالأكلٍ بحكم النصّ داخلا تحت عُمومه لأنّه إفطارٌ، ورجع النظر إلى تنقيح مناط الحكم، على ما قدمتم أمثله في أحكام الأشباه.**

● **قلنا:** ونحن نُلقب قياسنا أيضًا: بتنقيح مناط الحكم، وندعي: أنّا -بأدلة النصّ والشرع- نعرّفنا أنّ

الحُكْمَ مَا يُنَاطُ بِالزَّنا: لكونه مُلقَّبًا بلقب الزنا، بل مُنَاطُ الحُكْمِ ما ذكرناه، ورجع حاصل هذا إلى تغيير

عبارة عن القياس.

● **فإن قيل:** بين هذا الجنس الذي هو تنقيح مناط الحكم، وبين جنس القياس - فرق: فإن القياس أن نقول: عَلَّقَ الشَّرْعُ الحُكْمَ عَلَى الجَمَاعِ لَعَلَّةِ كَذَا، فَنَعَلَّقُهُ عَلَى الأَكْلِ لوجود تلك العلة وهذا ممتنع، ونحن نُبَيِّنُ بالنَّظَرِ أن الحكم ما عُلِّقَ بالجماعِ وإِثْمًا عُلِّقَ بالإفطارِ، فلا نعلقه بغير ما عُلِّقَ الشَّرْعُ به، فيرجع النظر إلى الاستدلال على موضع الحكم، ويتعلق بالبحث عن مورد النص، فإن سَلِمَ لكم جنسُ هذا في الزنا والسرقَة وسائر الأسباب لم نمتنع منه، فإنه يرجع إلى تعرُّفِ مُتَعَلِّقِ الحكم، وهذا جارٍ دونَ البحث عن الحكمة التي هي الباعثةُ للشَّرْعِ عَلَى نَصْبِ السَّبَبِ⁽¹⁾، فاتباع الحكمة هو المستكْرُ دونَ هذا الجنس.

● **قلنا:** الآن إذن انفتح البابُ بهذا الجنس في الأسباب، ورجع النظر إلى تلقب هذا الباب، فننحدر منه إلى الوجه الآخر، وهو اتباع الحكمة، ولسنا نعني بالحكمة إلا العلَّةُ المخيلة والمعنى المناسب، كقولنا: إن الجوع المفرط والألم المبرح في معنى الغضب في تحريم القضاء، حيث قال رسول الله ﷺ: «لَا يَقْضِي القَاضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ» (سبق تخريجه: ص: 76)، لأنه جعل الغضب سبباً لتحريم القضاء، فعقلت حكمته وهو أن يدهش العقل ويزيح عنه أبواب الصواب، ويمنعه من استيفاء الفكر في طلب التَّصَفَةِ وتحرِّي العَدْلِ في القضية، وهذه الحكمة بعينها تدعو إلى نَصْبِ الجُوعِ المفرط والألم المبرح مانعاً، فهذه حكمة معقولة في تعليل السبب وتعديته... إلخ⁽²⁾.

(1) أي أنّ الحنفية ها هنا يستنكرون الحكمة التي هي بمعنى الحاجة إلى نصب السبب، وهي تلك التي انتصب لها الرزاري مدافعا في الحصول، وقد سبق الكلام عن ذلك، (ينظر): ص: 106 من هذه المذكرة.

(2) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 609-613.

وبهذا الذي نقلناه من كلام الغزالي يتبين أن خلاف الحنفية في مسألة تعليل الأسباب بالحكمة يرجع إلى أمور هي:

الأمر الأول: كونهم يعتبرون إلحاق الأسباب المسكوت عنها بالمنطوقة عن طريق دلالة النص، فامتناعهم يكون من جهة إطلاق اسم القياس عليه.

والأمر الثاني: أنهم لا يرون تعليل السبب قبل الحاجة إلى التعديّة على ما بيّناه من مذهبهم في فائدة التعليل عندهم.

الأمر الثالث: قد يرجع امتناعهم إلى تحقّق مناط الحكم أو انفهامه.

الأمر الرابع: أنّ الحكمة التي يمنع الحنفية التعليل بها هي تلكم التي كان الرّازيّ يحتجّ لها، أي الحكمة التي هي بمعنى الحاجة إلى نصب السبب⁽¹⁾.

(1) (ينظر): ص: 106 وما بعدها من هذه المذكرة.

الفرع السادس: الفرق بين الحكمة الثابتة بدلالة النص والأخرى الثابتة بالاستنباط.

أولاً: الحكمة التي يُتكلم عنها للتعليل بها في القياس تستنبط على أساس الرأي وإعمال الفكر، بمنهج المناسبة، لا بدلالة النص المعهودة في اللغة قبل ورود الشرع، وقبل القياس الأصولي الذي ثبتت حجته من الشرع، فلما كان القياس أصلاً ثابتاً بورود الشرع فلا تستنبط علته إلا بما هو معهود في الشرع من مناسبة الأسباب للأحكام على ذوق من مراعاة المصالح والمقاصد، أي أن تلك الحكمة لا يمكن استنباطها إلا عن طريق مسلك التخريج.

ثانياً: الحكمة التي تثبت عن طريق دلالة النص فهي تلك المفهومة الواضحة لكل عالم بوضع اللغة، فهي على هذا مما لا ينبغي أن يكون فيها خلاف، إذ هي مما يستوي في فهمها المجتهد والعالم اللغوي، لوضوحها وتبادرها من النص، فلذلك يكون الحكم الثابت عن طريقها قطعياً، لقطعية حكمته⁽¹⁾؛ حتى إنه يلزم من ذلك أن تثبت بواسطتها العقوبات والكفارات، بخلاف القياس الذي يكون ظنيّاً فلا يعتبر طريقاً لإثبات ما يندرى بالشبهات من الحدود والقصاص والكفارات⁽²⁾، فالحكم الذي تُظهره الدلالة القياسية في الفرع المقيس ظنيّاً لظنية حكمته.

(1) أي القطعية بمعناها العام، وهو عدم الاحتمال الناشيء عن دليل، لا عدم الاحتمال أصلاً، حتى إذا وُجد احتمال التأويل بدليل، صُرف الثابت بما عن القطعية إلى الظنية، (ينظر: الدريني، المناهج الأصولية، ص: 360 (هامش: 02).

(2) نفسه، ص: 254-256.

وبناء على هذا يُتفاوت في قوة الحجية: فالحكمة عن طريق دلالة النص أقوى اقتضاءً واستلزاماً للحكم من اقتضاء حكمة القياس له، لأن إرادة الشارع في دلالة النص مُفسرة، ويظهر أثر التفاوت في قوة الحجية عند التعارض⁽¹⁾.

لكن؟ على اعتبار دلالة النص مما ينبغي أن لا يُختلف فيها بين المجتهدين، فلم امتنع الأحناف من إلحاق بعض الصور التي يفهم بدلالة النص تناول الحكم لها؟ ولم وجدنا في واقع الموروث الفقهي اختلافًا حقيقياً بين آراء كبار الأئمة في مثل هذه المعاني التي ذكرنا: أن الظاهر كونها مستفاداً عن طريق فحوى النظم؟

يقول الدريني رحمته الله: إن الحكمة المستفادة حيث اختلفوا ليست من باب دلالة النص وإنما هي من باب القياس، لأن مثل هذه الحكمة اللائحة في دلالة النص يجب (ألا تكون محلاً لاختلاف وجهات النظر، بل يجب أن تكون مفهومة ظاهرة يُدركها أهل اللغة من المجتهدين وغيرهم، وإلا خرجت عن كونها دلالة النص) وكيف يُدرك مثل هذه الحكمة كل من يعرف اللغة! (والخلاف محتدم بين كبار أئمة الفقه في تحديدها،... مما يخرج بالمسألة من مجال دلالة النص إلى بحث القياس الأصولي الذي تختلف أنظار المجتهدين في تحديد علته)، ولا يتأتى هنا الاعتراض بزعم من قال إن دلالة النص منها ما يكون قطعياً ومنها ما يكون ظنياً،

(1) (ينظر): الدريني، المناهج الأصولية، ص: 298-299.

لأنه إذا كانت العلة في دلالة النصّ يمكن أن تكون ظنيّة كما هي ظنيّة في القياس، فما الذي يصلح بعد

ذلك فيصلا للفرقة بين مفهوميهما؟⁽¹⁾.

فالتمسك بمجرد دلالة النص لا يتفق دائما في إثبات المعاني المكونة في الأسباب، بينما التعليل يوسع من

أفق النص ويرتقي به من معناه اللغوي والحرفي المحدود إلى منطقته التشريعي الرّحب، تحقيقا لقصد الشارع،

وإلا ما كان ثمة فرق بين التفسير اللغوي والاجتهاد التشريعي⁽²⁾.

والذي يغلب على ظنّ الباحثة أنّ ما ذكره الدريني صحيح، فبحث مسألة تعليل الأسباب من حيث احتدم

النزاع والخلاف حولها، آيلة إلى النظر القياسي، لا الدلالي اللغوي فحسب، إذ لو كانت لغوية (لشرك

السامعون وأهل اللغة كلّهم الفقهاء في المقاييسات، ولما اختص بها الفقهاء علم أنّ المقاييس مبنية على معاني

تفقه لا أوصاف تُسمع⁽³⁾. والله أعلى وأعلم.

(1) (ينظر): الدريني، المناهج الأصولية، ص: 265-266.

(2) (ينظر): الدريني، بحوث مقارنة، ج01، ص: 109.

(3) (ينظر): الدبوسي، تقويم الأدلة، ص: 306.

المبحث الثاني: مقومات وأسس منهج التعليل بالحكمة.

المطلب الأول: الفرق بين تعليل الحكم وتعليل السبب.

يختلف تعليل الحكم وتعليل السبب على ما قرره الغزالي في كون:

1) تعليل السبب تنقيح مناط موجود بما هو أعم أو أخص منه، وليس استنباطا للمنطق، فالجاري في

أسباب الأحكام أن تعليلها إنما يكون تنقيحاً لمناط الحكم لا استنباطاً له.

2) أما تعليل الحكم فهو استنباط كامل لمناط غير موجود، يقول الغزالي: (فإنّ تعليل الحكم تعدية

الحكم عن محله، وتقريره في محله، فإننا نقول: حرّم شرب الخمر، والخمر محلّ الحكم، ونحن نطلب مناط

الحكم وعلته، فإذا تبينت لنا الشدة عدينا إلى التبيد، فضمنا التبيد إلى الخمر في التحريم ولم نُعير من

أمر الخمر شيئاً⁽¹⁾.

3) تعليل الأسباب هو تغيير للأحكام، بخلاف تعليل الأحكام فليس تغييراً، بل يبقى الحكم على ما

هو متقدراً في محله، بينما يكون من ضرورة تعليل الأسباب تغييرها (فإنك إذا اعترفت بكونه سبباً، ثم

أثبت ذلك الحكم بعينه عند فقد السبب، فقد نقضت قولك الأول إنه سبب، فإننا إذا ألحقنا الأكل

بالجماع، بأن لنا بالآخرة أن الجماع لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه وهو الإفطار، وإنما كان

(1) (ينظر): الغزالي، المستصفى، ج02، ص: 269.

يكون هذا تعليلاً لو بقي الجماعُ مناطاً، وأنضمَّ إليه مناطٌ آخرٌ يُشارِكُه في العِلَّة، كما لو بقي الخمرُ محلّاً للتَّحريمِ وانضمَّ إليه محلٌّ آخر وهو النبيذ، فلم يُخرج المحلَّ الذي طلبناه علَّةً حُكْمه عن كونه محلّاً، لكن انضمَّ إليه محلٌّ آخر وهو التَّبِيد، وكذلك ينبغي أن لا يخرج الجماع عن كونه مناطاً وينضمَّ إليه مناط آخر وهو الأكل، وذلك مُحالٌ، بل إلحاقُ الأكل يُخرج وصفَ الجماع عن كونه مناطاً للحكم ويُوجب حذفه عن درجَةِ الاعتبار، ويُوجبُ إضافةَ الحكم إلى معنى آخر حتى يصير وصفُ الجماع حَشَوْاً زائداً، وكذلك يصير وصفُ الزَّنا حَشَوْاً زائداً، ويعود الأمر إلى أن مناطَ الرَّجْمِ وصفٌ زائد، لأن مناطَ الرَّجْمِ أمرٌ أعمُّ من الزَّنا، وهو ايلاجُ فَرْجٍ في فَرْجٍ حرامٍ⁽¹⁾.

ومعنى تغَيُّرِ الحكم أن تنقيح المناط يكون حاصله تأويلٌ ظاهرٌ بالدليل، بأن ينحذف السببُ الأخصُّ كونه مرادَ اللَّفظِ ومحلَّ محلِّه المعنى الأعمُّ وهو مرادُ الشَّارع.

وتفريق الغزاليِّ بين تعليل الأحكام وتعليل الأسباب، واعتباره تعليل الأسباب تنقيحاً للمناط ليس إلا، يُعترض عليه بأمرين:

الأمر الأول: أن الصحيح إجراء القياس على حقيقته في الأسباب، ولا فرق في تصوُّر القياس بين تعليل الأسباب وتعليل الأحكام، وبيانه: هو أنه إذا حرِّمت الخمرُ فهل حرِّمت باعتبار خصوصية وصفها وهو الخمرية حتى لا يتعدى الحكمُ إلى النبيذ بحالٍ؟ أو حرِّمت الخمر من جهة كونها مُزيلة للعقل وهو الوصفُ

(1) الغزالي، المستصفى، ج2، ص: 269.

الأعمّ؟ فإنّها إذا كانت أصلاً باعتبار حكم الشّرع فيها، وقد بان لنا أنه إنّما حكم فيها من جهة اشتدادها وإسكارها، فهل يقال أنّ ذلك علّة من جهة كونها خمراً أو من جهة علّة أخرى أعمّ من هذا؟ وهذا تخريج للمناط لا تنقيح له⁽¹⁾.

ويمكن أن يُجاب عن هذا الاعتراض: بأنه مُسلّم قولكم، لكنّ الحاصل أنّه إذا نظرنا إلى تعليل السّبب في ابتداء الأمر، فيكون الفارق: أن تعليل السّبب يكون بتنقيح المناط أي تنقيح المعاني المكونة أو المتضمّنة في السّبب، بينما يكون إثبات المعنى المناسب للحكم بالتخريج بحيث يُشير إلى رعاية أمرٍ مقصودٍ.

فمن حيث المال فلا فارق، لأنّ المجتهد ينتهي في تنقيحه للسّبب إلى إثبات مناسبٍ جديدٍ واردٍ على الحكم الابتدائي مباشرة هو الحكمة، بحيث تكون هي المتبّع دون السّبب المنصوص، حتى إنّّه قد يوجد السّبب ولا يوجد الحكم لانعدام الحكمة، كالغضب اليسير لا يمنع من القضاء لأنه لا يُدهش العقل، ولا يمنع من إصابة وجه الحقّ والعدل.

الأمر الثاني: الذي قد يعترضُ كلام الغزليّ: هو أنه إذا كان تعليل الأسباب بالحكمة تغييراً للحكم، أي إلغاءً للسّبب المنصوب في الدليل الشّرعي، وعلى هذا يكون التعليل بالحكمة إلغاءً للحكم الأصل؟ وهذا

(1) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج5، ص: 68.

مشكلٌ إذ إنّ بعض الأصوليين يشترط في القياس أن: لا يرجع الوصفُ المعلّل به على الأصل بإبطاله أو ابطال شيء منه (1).

ويمكن أن يُجاب عنه بـ:

(1) أنّ من علّل بالحكمة مُستنبطٌ للمعنى لا مُبطلٌ له، ذلك أنّ المعلّل لم يمنع التعليل بالسبب الوارد في دليل الشرع، وإتّما المحضور هو تجويز ترك السبب مُطلقًا، وغاية ما يفعله المعلّل بالحكمة أنه يوسّع في أفق النصّ، ويلحظ مآله في التطبيق، فليس ذلك خروجًا عليه، أو إبطالًا للمنصوص عليه كليّة، فاتضح الفرق.

(2) أنّ التعليل بالحكمة إذا عضده الدليل، وترجّح للمعلّل بالقرائن أنّ السبب الوارد في النصّ لم يكن مقصودًا بعينه [كما لو قطع أنه على وجه التعبد] جاز (2).

(1) وقد استدلل الأصوليون على هذا بأنّ العلة لما كانت فرعًا لهذا الحكم من حيث إنّها مستنبطة منه، والفرع لا يجوز أن يعود على أصله بالإبطال، لأنه يلزم منه أن يرجع إلى نفسه بالإبطال أيضًا، باعتبار أن إبطال الأصل إبطال للفرع، فليس من الجائز إذن أن يكون الوصف المعلّل به مُبطلًا لحكم أصله أو جزء منه لأنّ إبطال الشيء نفسه محال، (ينظر): السعدي، مباحث العلة، ص: 264.

(2) (ينظر): الغزالي، المستصفى، ج 02، ص: 42، كلام الغزالي كان في مسألة: هل يشترط في التأويل الصحيح أن لا يعود على الأصل بالإبطال؟ ومثال الغزالي كان عن تأويل أبي حنيفة في مسألة الإبدال أي تجويز إخراج القيمة بدل الشاة؛ و(ينظر أيضا):

الدريني، المناهج الأصولية، ص: 172.

3) أنّ الحكمة تأويلٌ للفظ بتوسيع مدلوله أو تضييقه، والتأويل لا يرد على لفظ قطعي بمعناه الخاص مما لا يحتمل التأويل أصلاً، بحيث يكون من عناصر النظام الشرعي العام، فلا يكون التعليل بالحكمة إلا في ما كان يقبل التأويل كالقطعيّ بمعناه العام الذي يقبل التأويل الناشئ عن دليل كاللفظ العام أو الظاهر أو السبب الثابت بمسلك الإيماء بحيث إنّه ظنيّ الدلالة، فيجوز تغييره بالنظر إلى الحكمة، كتجوز القضاء مع الغضب اليسير لعدم تحقق الحكمة في المنع من القضاء⁽¹⁾.

4) ثمّ إنّ الحكمة لم تُستنبط من الحكم بعينه، أو من سببه فحسب، وإمّا هي أيضاً مُستنبطة من عموم النصوص التي يكون هذا الدليل داخلاً في عمومها، فقد سبقت الإشارة إلى أنّ الحكمة هي ما أشارت إلى رعاية أمرٍ مقصود⁽²⁾.

وبالتالي فلا شيء في الحكمة هنا مما يرجع على أصله بالإبطال، والله أعلى وأعلم.

(1) (ينظر): الدريني، المناهج الأصولية، ص: 160، ص: 171.

(2) (ينظر): ص: 81-82 من هذه المذكرة.

المطلب الثاني: شروط التعليق بالحكمة.

تكلّمنا كثيرا فيما سبق عن علاقة مسألة التعليق بالحكمة بمسلك المناسبة، وكذا علاقتها بمفهوم الموافقة، ويمكن أن نصل هاهنا إلى معرفة الشّروط التي ينبغي توفّرها في الحكمة ليجوز التعليق بها وهي:

1) شهادة الشّرع لها بالاعتبار.

2) شروط التّأويل.

3) السّلامة من النّقض وعدم انخراط المناسبة.

الفرع الأول: شهادة الشّرع لها بالاعتبار.

شهادة الشّرع بالاعتبار: أي أن تكون الحكمة (عَلَى مِنْهَاجِ الْمَصَالِحِ بِحَيْثُ إِذَا أُضِيفَ الْحُكْمُ إِلَيْهَا

انْتَضَمَتْ⁽¹⁾، والحكمة على حسب ما يشهد له الشّرع درجات:

أدناها: ما يرجع إلى القياس.

وأعلاها: ما عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها.

(1) الغزالي، المستصفى، ج02، ص: 237.

وأوسطها: ما كانت جارية على مقاصد الشّارع أو مندرجة تحت أصل من أصوله غير مُعيّن، ولا يردها أصلٌ مقطوعٌ به⁽¹⁾.

الفرع الثاني: شروط التّأويل.

بما أنّ التعليل بالحكمة ضربٌ من التّأويل، لأنها مما يتعلّق بإرادة الشّارع من النّص، لا بالنّص ذاته، إذ هي منهج من الاجتهاد يُحدد المعنى المراد بالدليل، فيلزم إذن توفر شروط التّأويل فيها وهي⁽²⁾:

الشرط الأول: أن يكون اللفظ مما يقبل التّأويل أصلاً وداخلاً في مجاله، بحيث لا يكون من عناصر النّظام العام، وعناصر النّظام العام هي:

1) النصوص المفسرة تفسيراً تاماً.

2) القواعد التشريعية المحكّمة.

3) القواعد العامة الفقهية.

4) المفهوم العام الثابت بالاستقراء والتتبع.

(1) (ينظر): جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص: 188.

(2) (ينظر): الدريني، المناهج الأصولية، ص: 168-183.

5) المصلحة الثابتة شرعا بصورة قاطعة من تتبع مقاصد الشرع عامّة كانت أو فردية.

6) الإجماع القطعي ثبوتا ودلالة والمبني على غير مصلحة زمنية متغيرة.

7) الأقيسة المنصوص على عللها بأصلٍ قطعيٍّ⁽¹⁾.

الشرط الثاني: أن يقوم التأويل على دليل صحيح قويّ يؤيّده، فلو حدث أن ترددت إضافة الحكم إلى جهتين: إلى سببه، أو إلى معنى يتضمنه هو حكمته، فإنّ الذي يلزمه الدليل هو (من يدعي إضافته إلى معنى يتضمنه، لأن المنطوق به هو العُضْب مثلا، فالظاهر أنه العلة، فمن يدعي أنه معللٌ بمعنى يتضمنه الغضب وهو كالمكتون فيه، وكالمستنبط بالنظر، فعليه إظهاره)⁽²⁾، فمتى أظهر المجتهد وجه المناسبة كان ذلك دليلا بمثابة بيان عدالة الشهود، فإن قدح الخصم في الشهود، أي في المعنى المناسب، وجب على الخصم إبداء المعنى القادح⁽³⁾.

(1) (ينظر): الدريني، المناهج الأصولية، ص: 197.

(2) (ينظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 65.

(3) (ينظر): ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ج02، ص: 315.

الشرط الثالث: أن يكون اللفظ مُحتملاً للمعنى الذي آل إليه لغةً، بطريق المنطوق أو المفهوم أو المجاز، أو أن يكون اللفظ مُحتملاً له على أساسٍ من عُرفِ الاستعمال أو عادة الشرع، وقد جرت عادة الشرع على اتباع المعاني والحكم⁽¹⁾.

الشرط الرابع: ألا يتعارض التأويل بالحكمة مع نصوصٍ قطعيةٍ الدلالة، أي تلك النصوص التي تكون من عناصر النظام العام، لأنّ التعليل بالحكمة طريق اجتهادي ظنيّ، والظني لا يقوى على معارضة القطعيّ؛ والتحقيق في هذا الشرط أنه يعود إلى شرط ابداء المناسبة أي شهادة الشرع على المعنى بالاعتبار⁽²⁾.

الشرط الخامس: أن يكون المعنى الذي يؤول إليه اللفظ أرجح من معناه الظاهر الذي صُرف عنه، وذلك بالدليل المرجح أي بإبداء وجه المناسبة، فالتأويل الذي يعتمد حكمة التشريع أرجح من ظاهر اللفظ قطعاً، لأنها روح النصّ المهيمن عليه، وهو غايته، ولا شك أنّ الغرض الذي من أجله شرع النصّ أقوى من ظاهر اللفظ⁽³⁾.

(1) (ينظر): الدريني، المناهج الأصولية، ص: 180.

(2) نفسه، ص: 181.

(3) نفسه.

الفرع الثالث: السّلامة من النّقض، وعدم انحرام المناسبة.

أولاً: السّلامة من النّقض.

النقض عند من لا يرى تخصيص العلة هو: (أن يوجد الوصف المدّعى عليّته، ويتخلف الحكم عنه) ويطلق عليها الحنفية "المناقضة"، ومن يرى "تخصيص العلة"، فهو ليس شرطاً⁽¹⁾.

لكنّ بعض أهل الأصول يعتبر أنّ تخلف الحكم عن حكمته لا عن علته يسمّى كسراً⁽²⁾.

فيكون إذن: إطلاق النّقض مختصّاً بالعلّة، وإطلاق الكسر مختصّاً بالحكمة.

ومثال تخلف الحكم المعلّل عن الحكمة مسألة حكمة الترخّص في السّفرة، وأثما المشقة، فيُعترض عليها بوجود المشقة في حقّ الحّمّال وأرباب الصنّاع في الحَضْر ومع ذلك فإنه لا رخصة.

فالنقض عند من لا يرى تخصيص العلة اعتراض صحيح؛ لكن بعض أهل الأصول يرى: أنّ انتفاء الحكم مع وجود الحكمة في دلّالته على إبطال التعليل بالحكمة مرجوح بالتّظر إلى دليل التعليل بها، وذلك لأنّه من المُحتمل أن يكون انتفاء الحكم في صورة النّقض لمعارضٍ، ومع هَذَا الاحتمال فتخلف الحكم عنها لا يدل على إبطالها، فالحكمة هي المقصودة من شرع الحكم، ونحن نفرض التعليل بها حيثما

(1) (ينظر): السعدي، مباحث العلة، ص: 556-557.

(2) نفسه، ص: 585.

كانت مضبوطة إما بنفسها أو بضابطها، وفرض وجود الحكمة في صورة النقض مجردة عن ضابطها يمنع كونها مقصودة، وبتقدير كونها مقصودة فالنقض إنما هو من قبيل المعارض لدليل كونها معللاً بها⁽¹⁾.

أي أنّ المعارضة منصّبة على اجتهاد المعلّل لا عليها، لأنّ التعليل بالحكمة بما هي المعنى المناسب في الحكم الأول، إذا تخلف الحكم عنها في بعض الصّور فلا تقتضي نقضاً، لأنّها المعنى الذي يقتضيه العقل للربط بين الوصف وحكمه الشرعي حتى يكون (على منهاج المصالح بحيث إذا أُضيفَ الحكمُ إليه انتظم)⁽²⁾، فما لا يكون على منهاج المصالح ليس حكماً أصلاً، فتخلفها يستلزم إعادة النظر بإبداء معنى جديد في السبب إذا صحّ بالبحث والسّر في صورة النقض عدم المعارض والمانع، إذ (الحكمة مقتضية للأحكام موجبة لها لا بنفسها بل باعتبار الشرع لها، فلا يتخلف عنها حكمها إلا لمعارضٍ مُعتبر شرعاً، من فقد شرطٍ أو وجود مانع)⁽³⁾.

وإنه حتى لو فرض وجود الحكمة في صورة النقض قطعاً، فقد ذكر الآمدي أن ذلك مما يمتنع وقوعه، وبتقدير وقوعه، فقد قال البعض من المتكلمين إنّه لا التفات إليه، مصيراً منه إلى أنّ التوسّل إلى معرفة ذلك في آحاد الصّور بخفائه وندرته مما يلزم منه نوعٌ عُسر وحرَج، ولا يُلزم مثله في التوسّل إلى معرفة

(1) الآمدي، الإحكام، ج03، ص: 288-289.

(2) (ينظر): الغزالي، المستصفى، ج02، ص: 237.

(3) الآمدي، الإحكام، ج03، ص: 366 (هامش المحقق رقم02).

الضوابط الجليّة، فكان من المناسب حطّ هذه الكلفة عن المجتهد وردّ الناس إلى الضوابط الجليّة المشتملة على احتمال الحكم في الغالب⁽¹⁾، أي أنّ ردّ الناس إلى مظنة الحكمة أولى⁽²⁾.

وقد يعترض على كلام الآمدي بـ:

(1) أنه على تقدير وجود الحكمة في بعض الصّور مماثلة لها في محلّ التعليل قطعاً، لو لم نقل بوجوب التعليل بها في غير محلّ التعليل لزم منه انتفاء الحكم مع وجود حكمته قطعاً، وذلك ممتنع.

(2) ثمّ بما أنه يمتنع اثبات الحكم مع انتفاء حكمته قطعاً - فيما عدا الصّور النادرة - فكذلك نقول أنه يصحّ إلغاء الحكمة عند تحلّف الحكم عنها مع تيقن وجودها في صورة التّقص، ويلزم من هذا أن يكون الحكم المعلّل ثبت بها مع كونها ملغاة قطعاً!!! ولا يخفى أنّ محذور إثبات الحكم لحكمة ألغاهما الشّارع،

(1) (ينظر): الآمدي، الإحكام، ص: 290.

(2) لذلك يرى الغزالي في مثل هذا أنّ اعتبار المظنة أولى، وهو ما نقله ابن التلمساني لما قال: (نعم إن تحقّق وجود تلك الحكمة في بعض الصّور قطعاً بدون الضابط، أو وُجد الضابط في صورة بدون الحكمة قطعاً - فهل الانتفات إلى الحكمة أو الضابط؟ فيه خلافٌ تقدّم، وميل الشّريف وغيره إلى أنّ النظر إلى الحكمة أولى، وميل الغزالي إلى أنّ النظر إلى المظنة أولى)، (ينظر): ابن التلمساني، شرح المعالم، ج: 02، ص: 405.

وذكره الزركشي أيضاً عن الغزالي وتلميذه محمد ابن يحيى، (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج: 05، ص: 133.

واختاره كذلك السبكي لأن الحكمة في مثل هذه الحالة لا تصلح للتعليل بها، والشّارع حينئذ قد أقام الوصف ضابطاً لها ولا مبالاة بوجودها والحالة هذه دون الوصف، فالاستقراء دالٌّ على أنه من محاسن الشريعة ردّ الناس فيما يضطرب ويختلف باختلاف الصّورة والأشخاص والأزمان والأحوال إلى المظان الواضحة التي يكشف غيبها ردّاً لما تدعّ العامة تحبّب عشواء، ونفياً للجرح والضراء، (ينظر):

آل السبكي، الإبهاج، ج: 03، ص: 141.

أو نفي الحكم مع وجود حكمته يقيناً أعظم من المحذور اللازم للمجتهد من البحث عن الحكمة في آحاد الصور⁽¹⁾.

وجوابه: أنّ هذا الكلام يكون فيما لو إذا فرضنا وجود الحكمة في صورة النقص أزيد منها في محلّ التعليل يقيناً، فإذا كانت مما قد ثبت معها في صورة النقص حكمٌ هو أليق بها بأن يكون وافياً بتحصيل أصل الحكمة وزيادة، ولو رتب على الحكمة في تلك الصورة الحكم المعلّل كان فيه إخلالاً بتلك الزيادة في صورة النقص، فلا يكون ذلك نقضاً للحكمة ولا إلغاءً لها، بل الواجب تخلف الحكم المعلّل عنها، وإثبات الحكم اللائق بها، الوافي بتحصيل الزيادة لما فيه من رعاية أصل المصلحة وزيادتها، فإنه أولى من رعاية أصل المصلحة وإلغاء الزيادة.

فإذن يكون انتفاء الحكم في هذه الصورة لا يدلّ على إلغاء الحكمة، بل على اعتبارها بأصلها وصفتها⁽²⁾.

(1) (ينظر): الآمدي، الإحكام، ص: 290.

(2) نفسه، ص: 290-291.

ثانيا: عدم انحراف المناسبة.

لا يلزم من اختلاف المعنى المرسل المدعى علة منع التعليل بالحكمة مُطلقا، وإنما يلزم دليلُ انحراف المناسبة⁽¹⁾، بأن يُظهر الخصمُ مناسبة أخرى تحقق الأولى⁽²⁾، أو يُبين سُقوط أثرها في الحكم بأن يُظهر بقاء الحكم مع انتفائها أي يُظهر عدم تأثيرها⁽³⁾.

والقَدح في مناسبة الحكمة يكون بإبداء مفسدةٍ راجحةٍ أو مُساويةٍ معها، وهو اعتراضٌ صحيحٌ عند الأصوليين، لأنَّ كون الوصف مناسبًا للحُكم شرطٌ متفقٌ عليه عند الجميع، فيلزم أنَّ الحكمة التي هي معنى

(1) بحث العلماء مسألة انحراف المناسبة بما يعارضها، وخلاصة رأيهم في ذلك أنهم ينقسمون إلى فرق ثلاثة:

الفريق الأول: يرى أن المناسبة تبطل بالمعارضة، وهو مذهب الأكثرين.

الفريق الثاني: يرى عدم بطلانها بالمعارضة، ولكننا لا نعتبر شرعا، فلا يترتب عليها الحكم، واختاره الرزائي وأتباعه منهم البيضاوي.

الفريق الثالث: يرى أنها لا تبطل شرعا، ويترتب عليه الحكم كما يترتب على المفسدة حثكهما، وبه قال الحنفية، ولذا قالوا بلزوم

نذر صوم يوم العيد مع أنَّ صومه حرام، فرتبوا على كلِّ من المصلحة والمفسدة حُكمها بوجوب الفطر، والقضاء.

ومُرادهم من انحراف المناسبة وبطلانها: أن لا يقضي العقل بمناسبتها للحكم عند وجود ما يُعارضها، وهذا يعني أن لا يكون لها أثر

في اقتضاء الحكم، وليس المراد من بطلانها أن يكون الوصف خاليا عن استلزام المصلحة ونفيها عنه؛ والخلاف في هذه المسألة إنما

يتجه عند القائلين بعدم جواز تخصيص العلة، أما عند من يرى جواز تخصيصها، فإنه لا ينبغي الخلاف حينئذ، لأنهم يقولون: بجواز

بقاء المناسبتين، أو اجتماع جهتي المصلحة والمفسدة، وهذا من مقتضى القول بجواز التخصيص، (ينظر): السعدي، مباحث العلة،

ص: 436؛ أحمد بن محمود بن عبد الوهاب الشنقيطي، الوصف المناسب لشرع الحكم، ص: 361-367.

(2) (ينظر): الغزالي، المستصفي، ج02، ص: 254.

(3) نفسه، ج02، ص: 237..

مناسب كذلك؛ وعلى المعلّل الجواب عن هذا الاعتراض إذا صحّ، كأن يكون بترجيح المصلحة التي

ذكرها المعلّل على المفسدة التي ذكرها المعترض، والترجيح في هذا أضرب منها:

(1) ما يكون بخصوص المسألة: كأن يقول المعلّل: ما ذكرته ضروري، وما ذكرته أنت حاجي،

والضروري مرجح على الحاجي.

(2) وما يكون بالإفضاء: بأن يقول المعلّل: إفضاء ما ذهبْتُ إليه قطعي أو على الأكثر، وإفضاء ما

ذكرته أنت ظني أو هو الأقل، والقطعي والأكثر مرجحان على الأقل والظني.

(3) وما يكون بالاعتبار: بأن يقول المعلّل: هذا اعتبر نوعه في نوع الحكم، وذلك اعتبر نوعه في

جنس الحكم، والنوع بالنوع مرجح على النوع بالجنس؛ أو أن يكون ما أتى به المعلّل من الضروري

الديني، وما أتى به المعترض ماليًا، وما إلى ذلك من أنواع البيان التفصيلي الذي يدلّ على رجحان

مصلحته على مفسدة المعترض بخصوصها، لأنه لا يكفي البيان على سبيل الإجمال، فحكم الأصل

على ما هو متقرّر لا بدّ وأن يكون مشتملا على مصلحة، لكن لا يلزم من ذلك رجحان مصلحة

المستدل على مفسدة المعترض لجواز أن يكون لتلك المصلحة غيرها في الفرع، والكلام فيه، فلا يكفي

فيه بيان الرّاجح إجمالاً بل لا بدّ من البيان التفصيلي⁽¹⁾.

(1) (ينظر): السّعدي، مباحث العلة، ص: 698-699.

ومثال اجتماع المصلحة مع المفسدة المساوية أو الراجحة: قول مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بجواز السجن في التُّهْم، ولقد نصَّ أصحابه على جواز الضرب بالتُّهْم لتعذر استخلاص الأموال من أيدي السراق والغصاب، إذ قد يتعذر إقامة البيّنة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلةً إلى التحصيل بالتعيين أو الإقرار⁽¹⁾، والمفسدة التي تُجامع هذه المصلحة: أنّ السجن والضرب نوعٌ من العقوبات، والعقوبات والتعزيرات مشروعةٌ بإزاء الجنايات، وفي تجويز هذا فتحٌ لباب تعذيب البريء، وهي مفسدةٌ تحرم مناسبة الحكمة المذكورة.

ويمكن أن يُجاب عن ذلك: بأنّ الإعراض عن الضرب فيه إبطال استرجاع الأموال، بل الإضرار عن التعذيب أشدُّ ضرراً، إذ لا يُعذب أحدٌ بمجرد الدّعى، بل مع اقتران تَهْمَةٍ تُحِيك في النَّفس وتؤثر في القلب نوعاً من الظنِّ، فالتعذيب في الغالب لا يُصادف البريء، وإن أمكن مصادفته فمغتفرٌ كما اغتفر في تضمين الصّناع.

فإن أُعترضَ بأنّ لا فائدة في إقراره إذا أُكْره، لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

فالجوابُ أنّ له فوائد ثلاث:

الأولى: أن يُعيّن المتاع، فتشهد عليه البيّنة لرّبه.

الثانية: أنّ غيره يزدجر، حتّى لا يكثر الإقدام، فتقلّ أنواع هذا الفساد.

(1) (ينظر): ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج 02، ص: 122-124، ص: 129.

الثالثة: ذكرها سُحنون، وهو أنّ الإقرار حالة التعذيب يؤخذ عنده بما أقرّ به في تلك الحال، لأنّه نزل الآية على من أكره بطريق غير مشروع كمن يُكره على طلاق زوجته، أما المكره بطريق مشروع فيؤخذ به كما يؤخذ على الكافر يُسلم تحت ضلال السيوف، ويتأيد ما ذهب إليه سحنون أكثر ما إذا تبادى على إقراره الذي أقره حال التعذيب بعد أمنه⁽¹⁾؛ وهذه المسألة كما ذكر الغزالي (في محلّ الاجتهاد)⁽²⁾.

ومثال اجتماع المصلحة مع المفسدة أيضا: مسألة قتل الجماعة بالواحد، فالحكمة أنّ القتل معصوم، فأهداره داعٍ إلى حرم أصل القصاص، واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعةً إلى التّشفي بالقتل إذا علم أنه لا قصاص فيه، والمفسدة المُصاحبة لهذه المصلحة: هي قتل غير القاتل إذ المشترك ليس بقاتل تحقيقاً، وجواب الاعتراض أنّ القتل مضافٌ إلى المشتركين تحقيقاً إضافته للشخص الواحد، وقد دعت المصلحة إلى تنزيلهم منزلة الشخص الواحد لما في القصاص منهم من حفظ مقاصد الشرع في حَقْنِ الدّماء⁽³⁾.

(1) (ينظر): الشاطبي، الاعتصام، ج03، ص: 23-25.

(2) (ينظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 234.

(3) (ينظر): الشاطبي، الاعتصام، ج03، ص: 40؛ الغزالي، شفاء الغليل، ص: 252.

المطلب الثالث: حجية التعليل بالحكمة.

مَّا يُقَوِّمُ مِنْهُجَ التَّعْلِيلِ بِالْحِكْمَةِ وَيَنْتَهِضُ بِحُجِّيَّتِهِ مَا يَلِي:

الفرع الأول: عادة الشرع.

مناط الحكم الشرعي سواء كان وصفاً أو حكمة لا يتجرد ويتلخص بتمييزا بحدّه على كلّ ما لا يُعتبر فيه ولا يكون جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه إلا إذا عرفناه من تعريفات الشارع، وتعريفات الشارع مختلفة بالإضافة إلى الطريق التي يكون بها التعريف؛ وهذه الطرق التي يكون بها التعريف بإرادة الشارع ثلاث:

أولاً: النصّ (سواء كان صريحاً أو عاماً أو خاصاً... إلخ).

ثانياً: أفعال النبي ﷺ (فعلاً، أو إشارة، أو تقريراً، أو تركاً).

ثالثاً: عادة الشرع في أحكامه: وهي: تكرر لأقوال وأفعال الشارع على وجه ما، في أمر ما، تكررًا لا يمكننا حصره، ينتج عنه علمنا بإرادة الشارع لذلك الوجه، ويكون هذا العلم معروف بتوقيف كما لو كان نصاً أو فعلاً⁽¹⁾، فهذا ما نُسَمِيهِ استقراءً لموارد الشرع، فهو ضربٌ من التوقيف وليس قولاً بالرأي؛ والحكمة المستندة إلى غلبة الظنّ الناتجة من ملاحظة عادة الشرع يجب العمل بها⁽²⁾؛ إذ حمل تصرفات

(1) (ينظر): الغزالي، أساس القياس، ص: 52-65.

(2) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 199.

الشّارع على التّحكّم أو على المجهول الذي لا يُعرف نوعُ ضرورةٍ يُرجع إليها عند العجز، فأما مع ظهور

المعنى المناسب فلا يتحقّق العجز، فيغلب على الظنّ أنه اتّبع المعنى الذي ظهر⁽¹⁾.

فلا يبقى للتعلّق بالزّعم وأن من تصرفات الشّرع ما لم يُعقل معناه ولم يطلّع عليه متعلّق، لأنّ ذلك إنّما

(يجري من تصرفات الشّرع مجرى الشاذّ النادر، والغالب من عاداته في التصرفات اتّباع المعاني، والواقعة

النّادرة لا تقطع الغالب المستفاد من العادة المتكررة)⁽²⁾، ونحن إنّما فرضنا المسألة حيث عُقل المعنى،

وأمكن التأويل، و(فرضُ المجتهد إذا جاء حُكْمٌ، وعرضت نازلةٌ أن يُلحظَ سبيل التعليل، ويُدخلها في

محلّ السّبر والتقسيم، فإن انقدهح له معنى مخيلٌ أو ظهر له لامعٌ من تعليل، فينبغي له أن يجعله مناط

حُكمه ويشدّ عليه نطاقَ علمه، فإن أجهمت الطريق ولم يتّضح له سبيل ولا اتّفق، ترك الحُكم بحاله،

وتحقّق عدم نُظرائه وأشكاله)⁽³⁾.

ودليلُ هذه العادة نصوصٌ كثيرة، ونحن على كثرة النصوص المعبّرة عن عادة تعليل الحُكم بالحكمة

استغنيانا عن سردها هاهنا، لأنّ (من تتبّع مَقاصِدَ الشّرع في جلبِ المصالحِ ودَرْءِ المَفاسِدِ، حَصَلَ لَهُ مِنْ

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص: 199.

(2) نفسه، ص: 201.

(3) ابن العربي، المحصول، ص: 132.

بمجموع ذلك اعتقاداً أو عِرْفَاناً بِأَنَّ هَذِهِ الْمَصْلَحَةَ لَا يَجُوزُ إِهْمَالُهَا، وَأَنَّ هَذِهِ الْمَفْسَدَةَ لَا يَجُوزُ قُرْبَانُهَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا إِجْمَاعٌ وَلَا نَصٌّ وَلَا قِيَاسٌ خَاصٌّ، فَإِنَّ فَهْمَ نَفْسِ الشَّرْعِ يُوجِبُ ذَلِكَ⁽¹⁾.

الفرع الثاني: قضية ثبوت وشمول الشريعة.

من المقررات المسلمة في الموروث الإسلامي، قضية ثبات هذه الشريعة وشمولها لجميع الحوادث والوقائع، وشمول هذه الشريعة إنما يتحقق لنا في الأحكام القياسية إذا لم تقتصر على ربط الحكم بالعلة فقط، بأن أجزنا التعليل بالحكمة بالشروط التي قررها الذين أسسوا لهذا المنهج التعليلي، فلا يُعَلَّلُ بها متى ما كانت مضطربة لأن ذلك يؤدي إلى اختلاف الحكم واضطرابه وهو ينافي الثبات، ويُعَلَّلُ بها متى سلمت من ذلك، ونحن على هذا وذاك نُعْمَلُ الأصل الثابت ونُحَافِظُ عليه، أما إعماله والاستفادة منه فيكون بنقل حكمه إلى "الفرع" الذي علمنا تحقق الحكمة فيه، وهنا نكون قد حققنا الاجتهاد وأدركنا الثبات والشمول في آن واحد⁽²⁾.

(1) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج2، ص: 314.

(2) (ينظر): عابد بن محمد السفياي، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية (رسالة دكتوراه)، ج01، ص: 372.

الفرع الثالث: تعميم الحجج بالقياس.

يتفق القائلون بحجته القياس على أنه مُتَعَبَّدٌ به، لأنَّ النَّصَّ على العلة لا يكفي في التَّعَدِّي دون التَّعَبْدِ به⁽¹⁾، وإنما كان مُتَعَبَّدًا به لِمَا فِيهِ مِنْ مِنْ إِحْيَاءِ الْحُجَجِ حَتَّى تَعَمَّ بِالتَّعْلِيلِ، فَيُتِمَّكَنْ مِنْ الْعَمَلِ بِهَا فِي غَيْرِ مَا تَنَاوَلَهُ النَّصُّ لُغَةً⁽²⁾.

لكنَّ تعميم الحجج إلى غير الصُّور المنصوصة عن طريق القياس باطلٌ في العقل، لأنَّ القياس مبنيٌّ على إثبات المماثلة والمطابقة بين الأصل والفرع، فلو أنَّ المَعْلَلَّ ادَّعى أنَّ الحكم يُنَاطُ بوصفه فقط، فلا يَخْلُو: إما أن يدَّعي أنَّ الفرع مثل الأصل مطلقاً، أو يدَّعي أنه مثله فيما هو مناطُ الحكم وعلته (فإن ادَّعى أنه مثلٌ مُطلقاً فهو محالٌ، لأنَّ المثلين لا وُجُودَ لهُمَا فِي الْأَعْيَانِ أَصْلًا)⁽³⁾؛ فلزم إذن أن نربط الأعيان بمعانٍ تشملها بعمومها إذا عقلنا المعنى المناسب المتضمن في الوصف، وهذه المعاني المناسبة هي الحكمة، وهذا المنطق مما يدعم حجج التعليل بالحكمة.

وقد تكلمنا عن هذه الحجّة في الكلام عن نموذج الإمام الغزالي⁽⁴⁾.

(1) (ينظر): ابن الحاجب، مختصر المنتهى، ج2، ص: 1110، ص: 1126؛ الزركشي، تشنيف المسامع، ج3، ص:

87؛ ابن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت، ج2، ص: 362.

(2) (ينظر): الدبوسي، تقويم الأدلة، ص: 268.

(3) الغزالي، أساس القياس، ص: 14.

(4) (ينظر): ص: 80 من هذه المذكرة.

المبحث الثالث: أسباب المنع من التعليل بالحكمة وآثاره.

المطلب الأول: أسباب المنع من التعليل بالحكمة.

الفرع الأول: أسباب منع الحنفية لتعليل الأسباب.

قد يُستغربُ كثيراً منع المذهب الحنفي لتعليل الأسباب، مع ما اشتهر عن هذا المذهب من كثرة الأخذ بالقياس والإقبال على الرأي، ولقد مرّ بنا في هذا البحث أنهم يَسْتَعِيضُونَ عن ذلك بتعميم معنى السبب عن طريق دلالة النص، لكننا قد وجَّهنا في كلامنا عن ذلك أن كثرة الخلاف في المسائل التي يفترض أن يكون مُدركها دلالة النص يُخرجها من مبحث الدلالات إلى باب القياس.

لذلك يكون الاستغراب المذكور في محلّه، وقد بَحَثنا عن أجوبة لذلك ووجدنا فيما وجدناه:

أولاً: ما نقله الزركشي عن ابن المنير من: (أن أبا حنيفة قد اشتهر عنه القول بالقياس والإقبال على الرأي والتقليل من التوقيف والأحاديث، فتبرأ أصحابه من ذلك فأظهروا أنهم امتنعوا من الرأي والقياس في كثير من القواعد التي قاس فيها أصحاب الحديث)، قال الزركشي: (وكذلك منعهم من التعليل بالعلّة القاصرة فهم يدعون أنا أقول بالقياس منهم)⁽¹⁾.

(1) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج5، ص: 56.

ثانياً: ما ذكره الإمام أبو زهرة حيث تكلم عن منع الحنفية القياس على المعدول به عن القياس فقال: (فإنّ نظر الحنفية وأشباههم له فائدة علمية وهي ضبط الفقه الإسلامي بقواعد محكمة قويّة، وليس في قولهم إنّ ذلك النصّ مخالفٌ للقياس تشويهٌ له، أو نقصٌ لقدره، لأنّهم أخذوا به، واعترفوا بتحقيق المصلحة، ولكنّهم سيّروا قاعدتهم على أطرافها لتضبط موازين الاستنباط ولتجمع قواعد الأحكام، ولكلّ وجهةً هو مؤيِّها)⁽¹⁾، وهذا الكلام يمكن إسقاطه على منعهم تعليل الأسباب أيضاً، حيث إنّ القول بجواز تعليل الأسباب مطلقاً له محذوراتٌ مختلفةٌ، منها:

1) التساهل في تعليل الأحكام في باب الاجتهاد.

2) فتح الباب للمساسر بقدسية النصّ لما يولّده فتح باب جواز ذلك من الجرأة على التعليل.

فرأى الحنفية تقييد ذلك بمنعه، لكنهم من حيث التطبيق أينما ظهرت الحكمة قطعاً في الأصل، وتحققت قطعاً في الفرع من جهة المساواة أو من جهة الأولوية فإننا وجدناهم في الفقه يفعلون، أي يعللون الأسباب بالحكمة عن طريق دلالة النصّ.

(1) (ينظر): محمد أبو زهرة، ابن حنبل، ص: 216.

الفرع الثاني: أسباب المنع من التعليل بالحكمة التي هي بمعنى ثمرة الحكم.

وضع الأصوليون شروطاً للحكمة التي يُعلَّل بها، وقد ذكرنا ذلك في المبحث السابق، ومما ذكرناه شرط عدم ورود النقص عليها وهذا مما يوجب تقييد المحالِّ الصالحة بقيود يُحترز بها عن المحالِّ المستثناة، أي كي يُحترز بها عن النقص، فإنَّما يمكن التعليل بالحكمة إذا تُصوِّر النَّقْضُ بعيداً.

فإذا قيل مثلاً في حكمة نَصِبِ السَّرْقَةِ سبباً للقطع أنَّها حفظ المال، لم تسلّم عن النقص بمحالِّ كثيرة فيها هذه الحكمة ولا يوجد حُكْمُها كما إذا كان المال دُونَ التَّصَابِ، أو في غيرِ حرزِهِ، أو كان مَالاً مَغْصُوباً، ولذلك تُصاغ هذه الحكمة بوصف جامعٍ لمحالِّها مع الاحتراز عن المحالِّ المنقوضة فيقال الحكمة: أخذ مالٍ محترمٍ من حرزٍ مثله من غير ملكٍ أو شبهة ملك.

لذلك يذكرُ الغزاليُّ: (فإن قال قائلٌ إنّما لم يجز التعليل بحكمة الرّجر لأنّها تنتقض ولا تنضبُ أطرافها، وتنشلم حواشيتها وجوانبها، فإن قال القائل: علّة نصب الرّنا سبباً للجلد هو الحاجة إلى الرّجر، فليتنصب اللّواط علّةً، بطل ذلك بكل معصيةٍ تشوف النفس والطبع إليها، وبطل بالقبلة والمعانقة... فيضطر إلى أن يقول: ليس كل حاجة علّة، وإنّما العلة حاجة خاصة وهو الحاجة إلى الرّجر عن فاحشة الرّنا، فإذا وقع مُقيداً بهذا لم تظهر له فائدة وإن لم يقيد به استهدف للنقض؛ قلنا: حاصل الكلام راجع إلى العلة المنقوضة لا يصلح الاعتماد عليها، وهذا مُسلّم، فليبطل الحُكْمُ بالنقض لا بكونه حكمةً، وليُسلّم أنّ الحكمة إذا عقلت ولم تنتقض جاز التعليل للأسباب بها⁽¹⁾.

(1) (ينظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 615.

الفرع الثالث: أسباب ميل الأكثرين إلى منع التعليل بالحكمة المرسلة.

لعلّ الخطر الذي كان أئمة الأصول منه على حذرٍ في المصالح المرسلة، هو الإسراف والإفراط في التشريع على أساس مصالح مزعومة أو وهمية تُضاد مقاصد التشريع الإسلامي وأصوله الثابتة، وذلك خشية العبث بمقررات الوحي، حيث يُدعى تحت ستار المصلحة أنّ المقصود هو تدعيم الحياة الإنسانية بكلّ مقوماتها الأساسية، وحينئذ يصبح التشريع بالمصلحة المزعومة ذريعة لهدم واجب، أو تحليل مُحَرَّم، أو الافتئات على حقّ ثابت أو وسيلة لأكل أموال النَّاس بالباطل، أو تقويض دعائم العدل المطلق من القواعد، وقد فسر بعض أهل العلم في بعض العصور رفض بعض أئمة عصرهم للاجتهاد على أساس المصلحة، بأنّ مردّ ذلك إلى أسباب سياسية، حيث طُفح العصرُ بأئمة الجور، فَنَخَف أولئك عند تقريرهم هذا الأصل تقريراً صريحاً أن يتخذ هؤلاء حجة لاتِّباع أهوائهم وإرضاء استبدادهم في أموال النَّاس ودمائهم، فكان اختيار المنع من التعليل بالحكمة أولى في ذلك العصر، وقالوا بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص، ولو بضربٍ من الأقيسة الخفية.

وهذا الخوف وإن كان في محلّه، لكنه لم يبقِ الأئمة من أهواء الحكام كما ينبغي، إذ كان يوجد في عهد كلِّ ظالمٍ من علماء السوء من يُمَّهّد له ولو لبعض ما يريد من الهوى⁽¹⁾.

(1) (ينظر): الدريني، بحوث مقارنة، ج01، ص: 116.

الفرع الرابع: دعوى غلق باب الاجتهاد كانت تحول دون تأييد منهج التعليل بالحكمة.

من المعروف أنّ الأصل في الفقيه أن يكون مجتهدا مستقلا لا يتقيّد بمذهب مُعيّن، وإمّا يتقيّد بنصوص الكتاب والسنة وما يؤديه إليه اجتهاده المقبول، وقد يتفق اجتهاده مع اجتهاد السابقين وقد يخالفهم، وقد يوفق للصواب وقد لا يوفق وهو في الحالتين مأجور.

إلا أنّه في منتصف القرن الرابع الهجري ضعفت همم الفقهاء واتهموا أنفسهم بالتقصير والعجز عن اللّحوق بالمجتهدين السابقين، بالرغم من رسوخهم في العلم والدين، ونادوا بإغلاق باب الاجتهاد، وقد كان من أحد الأسباب إلى دعوى غلق باب الاجتهاد ادعاء الاجتهاد ممّن ليسوا أهلا له، فخشي الفقهاء من عبث هؤلاء الأذعياء وإفسادهم دين النّاس بالفتاوى الباطلة التي لا تقوم على علم أو فقه، فأفتوا بسدّ باب الاجتهاد، دفعا لهذا الفساد وحفظا لدين الله⁽¹⁾.

ولا يخفى للنّاظر ما سيكون لهذه المسألة من أثر يستتبعها من منع التّظّر في الأحكام وتعليلها بما فيه التعليل بالحكمة، وقد وجدنا الشّاطي مثلا يقسّم الاجتهاد إلى ضربين:

الأول: الاجتهاد المتعلّق بتحقيق المناط، وهو لا ينقطع حتّى ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام السّاعة.

الثاني: الاجتهاد المتعلّق بتنقيح المناط وتخرجه، وهو الذي يمكن أن ينقطع قبل أشراط السّاعة⁽²⁾، أي أنه يجوز أن يخلو الرّمان ممّن يستطيع أن ينقّح ويُجرّج المناط في الأحكام.

(1) (ينظر): نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص: 218-219.

(2) (ينظر): الشاطي، الموافقات، ج5، ص: 11-19.

ومسألة جواز خلو الزّمان من المجتهدين من عدمه من القضايا المهمّة التي عاجلها الأصوليون في مؤلفاتهم، وتوزّعوا فيها إلى فريقين: قائلون بالجواز، وقائلون بعدم الجواز، على تفصيلات عندهم.

ثمّ إنّ القائلين بجواز خلو الزّمان من المجتهدين لم يكتفوا به، بل تجاوزوا ذلك في الواقع إلى عدم جواز وجود مجتهدٍ في عصرهم وما بعده، فكأنّ البحث لم يعد في جواز الخلو وعدمه، بل في جواز وجود المجتهد وعدمه، حتّى وقع لمن يدّعي أنه في مقام الاجتهاد التعرّض للحملات الشعواء، وإن كان ممن توافرت فيه كلّ الشّروط التي ذكرها للمجتهد المطلق، كالذي حصل مع الإمام السيوطي حيث ترجّح أن يكون مُحدّد المائة التاسعة قائلاً:

وهذه تاسعة المئتين قد أتت، ولا يُخلف ما الهادي وعدّ

وقد رجوت أنّي المجدد فيها ففضل الله ليس يُجدد

وقد قامت عليه رحمة الله بسبب ذلك القيامة، ولم تسلّم له في عصره هامة، وطلبوا أن يُناظروه فامتنع، وقال: لا أناظر إلا من هو مجتهدٌ مثلي، وليس في العصر مُجتهدٌ إلا أنا، كما حكاه هو عن نفسه⁽¹⁾.

(1) (ينظر): القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص: 91-93.

الفرع الخامس: قاعدة لا اجتهاد مع النص.

هذه القاعدة التي عُدلت من قاعدة: "لا مساغ للاجتهاد في مورد النص"⁽¹⁾، ليضيّق المجال بحيث لا يسوغ إعمال الاجتهاد بمجرد وجود النص، ولا يقتصر الإعمال في مقابلة النص، فهذه القاعدة على فرض أنها قاعدة، فهي لا تصلح للاستدلال بها على منع التعليل بالحكمة في مقابلة النصوص والنصوص النقلية، ذلك أنها فُهمت خطأ واستعملت في غير سياقها الذي وُضعت له، فإنّ هذه القاعدة قد وضعت في زمن دعوى إغلاق باب الإجهاد، وكان المراد بالنص ليس النص من الكتاب والسنة، بل هو المنقول من كتب المذهب، أي أنّ المراد: لا اجتهاد في مقابلة القول المعتمد في المذهب، يقول الشيخ أحمد الزرقا: (ويُتَمَل من وضع هذه القاعدة المذكورة للإمام للمفتين والقضاة بأن يقفوا عند حدّهم، ويقصروا أنظارهم أن تتطلّع وأعناقهم أن تمتد إلى مجاوزة ما فُوض إليهم من الإجهاد في ترجيح إحدى روايتين متساويتين، أو أحد قولين متعادلين)⁽²⁾، ثمّ سرعان ما انتقلت هذه القاعدة إلى نصوص التشريع ليحدث الالتباس، وليستدل بها على منع الاجتهاد ومنع التعليل لا سيما بالحكمة إذا ما كانت فيه معارضة ومقابلة للنص⁽³⁾.

(1) المراد بالنص الذي لا مساغ للاجتهاد معه هو المفسر والحكم، وإلا فغيرهما من الظاهر والنص لا يخلو عن احتمال التأويل.

(2) (ينظر): أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص: 147-150.

(3) (ينظر): رائد نصري جميل أبو مؤنس، التعليل بالحكمة وأثره في قواعد الفقه وأصوله، (رسالة ماجستير)، ص: 274.

الفرع السادس: الخِلافُ في حُجِّيةِ مَسَلِكِ عَادَةِ الشَّرْعِ.

ذكرنا آنفاً في بَحْثنا أَنَّهُ من الأدلَّةِ على حُجِّيةِ التَّعليلِ بالحِكمةِ "عَادَةُ الشَّرْعِ" تَرْجِيحًا مِنَّا نَحْنُ على اعتبارها حُجَّةً، ذلك أَنَّ هذه العَادَةَ هي الَّتِي كانَ يَبْنِي بِلِحْظِهَا العَامِلونَ بِمَسَلِكِ المُناسِبَةِ قولهم في المعنى أَنَّ "شَهِدَ لَهُ الشَّرْعُ بِالاعتبارِ".

ولقد قَضَى أَهلُ المُناسِبَاتِ بِأَنَّ ظهورَ المُناسبةِ في الحُكْمِ تُحَرِّكُ الظَّنَّ المَوْجِبَ للعملِ بها، لأنَّ هذا (الاستِمْدَادَ العامِ مِنْ مُمَلاحِظَةِ الشَّرْعِ جِنسَ المَصالِحِ) يَقْضِي بِذلك، حتَّى أَنَّهُ لأَجْلِ (سُمِّهِ من الالْتِفاتِ إلى عَادَةِ الشَّرْعِ أَيضًا أَفادَ الشُّبُهَةَ الظَّنَّ؛ لِأَنَّهَ عِبارةٌ عَن أنواعِ مِنَ الصِّفاتِ عُمَدَ مِنْ الشَّرْعِ ضَبَطُ الأَحْكامِ بِجِنسِها)، والمألوفُ من عَادَةِ الشَّرْعِ: هو الذي يُعَرَّفُنا بِمَقاصِدِهِ في الأحْكامِ⁽¹⁾.

ومَسَلِكِ عَادَةِ الشَّرْعِ اختلفَ العلماءُ في حُجِّيةِ كَطريقِ لِمَعْرِفةِ الحِكمةِ واعتبارها حيثما جاءت، وقد انقسموا في ذلك إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى أَنَّ عَادَةَ الشَّرْعِ ليست حُجَّةً في اعتبارِ المعانيِ المُناسبةِ لا سِيَّما إن كانت غريبةً، وهو رأيُ المانعينِ للتَّعليلِ بالمُناسبِ الملائمِ والغريبِ والمرسلِ، وهم الذين يشترطون التأثيرَ في الوصفِ: أي الحنْفيةِ والمعتزلةِ، ومن حَجَّجَهم في المنعِ أَنَّ من تصرفاتِ الشَّرْعِ ما لم يُعقلِ معناه ولم يُطَّلَعِ عليه، فيُحتمَلُ

(1) (ينظر): الغزالي، المستصفى، ج02، ص: 252.

أن يكون هذا التصرف من جملته، ويكون المناسب قد اقترن به وفاقا من غير أن يكون مقصودا⁽¹⁾؛ لأنه وإن قلنا إن الأصل في النصوص التعليل، إلا أننا قد وجدنا من النصوص ما هو غير معلل بالاتفاق⁽²⁾، ومع هذا الاحتمال لا يقوم لعادة الشرع حجة، فلأجل ذلك كان لا بد للقياس (من أمانة يستدل بها على علة الأصل، ومن دليل يدلنا على وجوب إلحاق حكم الأصل بالفرع الذي وجدت فيه علة الحكم)⁽³⁾.

الفريق الثاني: يرى أن عادة الشرع في اعتبار المعاني المناسبة والحكم حجة، فالشّارع (تعالى حكيم بإجماع المسلمين، والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة⁽⁴⁾)، لذلك كان من يقول بالقياس ويشترط المناسبة في العلة قائلا لا محالة بأن الأحكام مبنية على المصالح⁽⁵⁾، وهو لا محالة أيضا مُعترفٌ بهذه العادة للشّارع الحكيم.

ومنشأ الخلاف بين الفريقين: أنّ هذا المسلك في التعريف يكتنفه من الغموض والخفاء ما يحول دون إدراك بعض الناس له، فلا يجعلونه من جملة المدارك، ويبقى يرسخ في مناهجهم أنّ مدارك التعريف

(1) (ينظر): الغزالي، أساس القياس، ص: 90 وما بعدها؛ الغزالي، شفاء الغليل، ص: 200؛ الكلوزاني، التمهيد، ج3، ص: 373.

(2) (ينظر): السرخسي، أصول السرخسي، ج02، ص: 144؛ السمرقندي، ميزان الأصول، ج02، ص: 943؛ التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج02، ص: 136.

(3) (ينظر): أبو الحسين البصري، المعتمد، ج02، ص: 713.

(4) (ينظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 200؛ الرّازي، المحصول، ج05، ص: 173.

(5) (ينظر): ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج03، ص: 142.

محصورة في الأقوال والأفعال، مع التوهم أنّ ما لا يظهر له مستندٌ من قولٍ أو فعلٍ فهو مُستندٌ إلى الرأي لا التوقيف، وبما أنّ عادة الشرع نوعٌ من التعريف (ليس يمكن إسناده إلى قولٍ ولا إلى فعلٍ، بل هو يستند إلى عدم قولٍ وفعلٍ) فإنّ هؤلاء لا يعتبرونه (1).

وأما من يرى بحجّية عادة الشرع فإنه يقتنع بأنّها تصل إلينا:

(1) تارةً عن طريق النقل: كانتقال أخبار الأحكام إلينا إمّا بالتواتر وإمّا آحادًا.

(2) وتارةً لا تُنقل، ولكن نحن نستدل على وقوعها، بما نُقل من أفعال الصحابة رضي الله عنهم واتفاقاتهم حيث رأيناهم اجتمعوا في الوقائع وحكموا فيها برجم الظنون، فنعلم من فعلهم أنهم فهموا ذلك من الشارع بقرائن أحواله وتنبهات أفعاله وأقواله المتكررة، وبأنه رخص لهم في الاجتهاد ورجم الظنّ، فيكون فعلهم دليلًا على التوقيف، إذ لا فرق بين أن ينقل إلينا الصحابة بألفاظهم توقيفه، وبين أن يعرّفونا ذلك بأفعالهم (2).

(3) وتارةً نعلمها باستقراءنا الأحكام الجزئية، لنصل إلى العادة الكلية للشارع في أحكامه، لذلك قرّر المحققون من أهل العلم أنّ المعتمد (إنّما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنّها وضعت لمصالح العباد استقراءً) لا يُنارَعُ فيه (3)، (وإنّما يعرف ذلك من كان خبيرًا بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه

(1) (ينظر): الغزالي، أساس القياس، ص: 54 وما بعدها.

(2) (ينظر): الغزالي، أساس القياس، ص: 58-59.

(3) (ينظر): الشاطبي، الموافقات، ج02، ص: 12.

شريعة الإسلام من المحاسن التي تُفوقُ التعداد، وما تَضَمَّتْهُ من مَصَالِحِ العِبَادِ فِي المَعَاشِ والمَعَادِ، وَمَا فِيهَا مِنَ الحِكْمَةِ البَالِغَةِ والنِّعْمَةِ السَّابِغَةِ والعَدْلِ التَّامِ⁽¹⁾، فكانت هذه العادة إذن من مُوجِبَاتِ (فَهْمِ نَفْسِ الشَّرْعِ)⁽²⁾.

(1) (ينظر): ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج20، ص: 583.

(2) (العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج02، ص: 314.

الفرع السابع: عدم تحرير محلّ النزاع في المسألة.

نحن إذا ما فهمنا منطق الحنفية ومن وافقهم في منع تعليل الأسباب، ورأينا مُدركهم في ذلك، فإنّه يُشكل علينا عند من يقول بتعليل الأسباب ترجيحهم لمنع التعليل بالحكمة، مع أنّ التعليل بالحكمة عند الأولين لا يعني سوى تعليل السبب؟

ولقد كان عدم تحرير محلّ النزاع من أهمّ الأمور التي شوّشت على المسألة، ولعلّه يكون من أهم الأسباب المساعدة على عدم تحرير محلّ النزاع في المسألة:

أولاً: تداخل استعمالات مُصطلح "الحكمة": فقد كان لتعدد استعمالات مُصطلح "الحكمة" السهم الأوفر في عدم وضوح مسألة التعليل بها، فقد رأينا من خلال البحث كيف كان عدم وضوح مصطلح "الحكمة" المرادة للتعليل بها -سواء في علم الكلام أو في علم الأصول- مُدعماً للالتباس والإشكال فيها، فلقد كانت استعمالات العلماء لهذه الكلمة ذات منازعٍ شتى، مما ألبس قضية التعليل بها ما أخذ واعتراضات مُتوجهة، بناء على فهمٍ ومُعتقدٍ الخصم، أو بحسب خلفية المصطلح عند أهل مذهبه، فلقد رأينا في أدلة المانعين للتعليل بالحكمة: من يمنع التعليل بالحكمة لأنها بمعنى "الغرض والباعث"، ومن يمنعه لكونها ثمرة الحكم المترتبة عليه إذ "كيف يُعلل ما هو كائنٌ بما سيكُون؟"... إلخ مما مرّ بنا طرفاً منه خلال البحث.

ثانياً: التأثير العلمي المذهبي: ونعني بذلك الاتباع المطلق للمنتسب لإحدى المدارس الأصولية أو الكلامية، بحيث لا يجد بُدّاً من السير خلف آراء شيوخه وأساتذته وأصحاب مذهبه، خاصة لما فشى

التقليد وانتشر الالتزام باتباع المذاهب لأنّ الشّعار قائمٌ يُرفرفُ على الرؤوسِ بأن لا أحد يقدر على
"الإتيان بما لم يأت به الأوائل!!!"⁽¹⁾.

ولقد كان لهذا الأمر من الأبعاد ما يربط جأش الكثيرين عن التجديد بنبد التقليد ونخل المسائل المتراكمة
مما كان ينبغي نخله، بل إنّ كثيرا ممن جدّد واقتحم الصّرح بما يُلغي مقالاتٍ لمن قبله، نجدّه يُمهّد في مُداراةٍ
وحذرٍ بالتلميح دون التصريح ببعض الأمور، كقول الغزالي: فيما يخصُّ حفظ النفوس وأنه أمرٌ ضروري:
(والعُقُولُ مُشِيرَةٌ إِلَيْهِ وَقَاضِيَةٌ بِهِ لَوْلَا وُرُودُ الشَّرَائِعِ وَهُوَ الَّذِي لَا يَجُوزُ انْفِكَاكَ شَرِعَ عَنْهُ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ
بِتَحْسِينِ الْعَقْلِ وَتَقْيِيحِهِ وَحُنْ وَإِنْ قُلْنَا: إِنَّ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَنْ يَفْعَلَ مَا شَاءَ بِعِبَادِهِ وَأَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ
رِعَايَةُ الصَّلَاحِ، فَلَا نُنَكِّرُ إِشَارَةَ الْعُقُولِ إِلَى جِهَةِ الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ...، وَإِنَّمَا نَبَهْنَا عَلَى هَذَا الْقَدْرِ كَمَا
لَا نُنَسِبُ إِلَى اعْتِقَادِ الْاِعْتِرَالِ، وَلَا يَنْفَرُ طَبَعُ الْمِسْتَرَشِدِ عَنْ هَذَا الْكَلَامِ، خِيْفَةَ التَّضَمُّحِ بِعَقِيدَةٍ
مَهْجُورَةٍ يَرَسُخُ فِي نُفُوسِ أَهْلِ السَّنَةِ تَهْجِينُهَا. فَلْيُعْتَقَدَ -عَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ أَنَّ الْعُقُولَ تُرْشِدُ إِلَى الرَّجْرِ عَنِ
الْقَتْلِ، بِالْقَصَاصِ، فَكُلُّ مَنْاسِبَةٍ يَرْجِعُ حَاصِلُهَا إِلَى رِعَايَةِ مَقْصُودٍ يَفْعُ ذَلِكَ الْمَقْصُودُ فِي رُتْبَةٍ يُشِيرُ الْعَقْلُ
إِلَى حِفْظِهَا، وَلَا يَسْتَعْنِي الْعُقَلَاءُ عَنْهَا فَهُوَ وَقَعَ فِي الرُّتْبَةِ الْقُصُوى مِنَ الظُّهُورِ)⁽²⁾.

(1) (ينظر): رائد نصري جميل أبو مؤنس، التعليل بالحكمة وأثره في قواعد الفقه وأصوله، (رسالة ماجستير)، ص: 355.

(2) (ينظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 162-163.

فهذا الاعتراف لمن غريب ما تصنعهُ الخُصوماتُ والصِّراعاتُ!!! إن كنت تجد من عمالقة الفكر الإسلامي كالغزالي والرازي يخشى ويُحذر أن يُنسب إليه ما نُسب إلى المعتزلة، فقط لأن المعتزلة قد صرَّحوا بحقيقة هذا المقام، وكشفوا الغطاء عنه، وقالوا إنه يقبح من الله تعالى فعل القبيح، وفعل العَبَث، بل يجب أن يكون فعله مُشتملاً على جهة مصلحةٍ وعرَضٍ، وأما الفقهاء [الأشاعرة]: فإنهم يُصرِّحون بأنَّه تعالى إنما شرع الحكم لهذا المعنى، ولأجل هذه الحكمة، ولو سمعوا لفظ العَرَضِ لكفروا قائله، مع أنه لا معنى لتلك اللام إلا العَرَض⁽¹⁾.

وليس من سبب موضوعي يجعل من إطلاق لفظ العَرَضِ محذورًا!!! اللهم إلا كونه يسبق إلى الفهم منه ما هو مُقرَّر في الشاهد، وهو كون (ترجيح العبد للفعل أو التَّرك مَبِينًا على النَّفع والضَّرِّ، والبارئُ تعالى يُنزِّه عن ذلك، فالعَرَضُ لفظٌ مُوهِمٌ لم يردِّ به شرعٌ، فلا نُطلقه⁽²⁾!!!

(1) (ينظر): الرازي، المحصول، ج05، ص: 176.

(2) (ينظر): ابن التلمساني، شرح المعالم، ج02، ص: 297.

المطلب الثاني: آثار المنع من التعليل بالحكمة على المسائل الأصولية.

من المسائل الأصولية التي تأثرت بالمنع من التعليل بالحكمة:

الفرع الأول: القياس في الحدود والكفارات والمقدرات والأبدال⁽¹⁾.

وهي ترجع إلى مسألة تعليل الأسباب، فيكون من لازم مذهب الحنفية منع القياس في هذه الأصول، ومن لازم مذهب الجمهور جواز ذلك؛ ومن حجة الجمهور في الجواز: عموم أدلة القياس، وإجماع الصحابة رضيوا الله عنهم على القياس من غير تفصيل، وقياسهم في حدّ شارب الخمر؛ والقياس دليل ثبت به الحظر والاباحة في الأعيان والعقود فيثبت به الحدود والكفارات والمقدرات والأبدال أيضا⁽²⁾.

(1) المقدرات: معنى القياس على المقدرات أن يرد من الشارع تقديرٌ بعدد في موضع يمكن إدراك المعنى الذي تعلق به هذا المقدار، ويوجد هذا المعنى في موقع آخر، فهل يتعلق به ذلك التقدير كما تعلق في الموضع الأول؟ كما في تقدير نصاب السرقة بثلاثة دراهم، وتقدير الحدّ في الزنى بمائة جلدة؛ ومعنى الأبدال: أن يرد من الشارع اعتبار أمر قائما مقام أمرٍ لم يتمكّن من طولب به الاتيان به، مع إمكان إدراك المعنى الذي تعلق به هذا الاعتبار، فإن وجد هذا المعنى في محلّ آخر هل يُحكم على ما وجد فيه هذا المعنى بكونه بدلا كما حكم في الأول؟ ومثاله: المحصر إذا لم يجد هديًا، هل ينتقل إلى الصوم لأنه هديّ تعلق وجوبه بالإحرام فجاز الانتقال عنه إلى الصوم قياسا على سائر الهدايا، كدم التطيب واللباس في التمتع، (ينظر): عبد الكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ج4، ص: 1934، ص: 1937.

(2) (ينظر): ابن عقيل، الواضح، ج4، ق: 02، ص: 402؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج3، ص: 448؛ ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ج02، ص: 249؛ الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 51 وما بعدها؛ عياض بن نامي السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص: 178.

ورأي الحنفية: حجته الأولى: بأن الكفارات والحدود شرعا للزجر، وتكفير المأثم، والقدر الحاصل به ذلك غير معلوم، والحد يدراً بالشبهة، والقياس شبهة لظنيته.

والثانية: بأن هذه العقوبات تشتمل على تقديرات لا يعقل معناها فهي حق لله مُقدّر والقياس لا يصح إلا حيث عقل المعنى⁽¹⁾؛ وكذلك التقديرات فهي على ذلك من الأمور التعبدية فلا يجري فيها القياس⁽²⁾.

الفرع الثاني: القياس في الرخص.

قال الجمهور: بجواز القياس في الرخص لعموم أدلة القياس، ولأنّ الرخص تثبت بخبر الواحد فجاز إثباتها بالقياس أيضاً⁽³⁾.

وامتنع الحنفية من القياس على الرخص، وهو قول عند مالك⁽⁴⁾، وقول عند الشافعي⁽⁵⁾:

-
- (1) (ينظر): الجصاص، الفصول في الأصول، ج04، ص: 105؛ الصيرمي، مسائل الخلاف في أصول الفقه، ص: 264.
 - (2) (ينظر): السرخسي، أصول السرخسي، ج02، ص: 157؛ الجصاص، الفصول في الأصول، ج04، ص: 105.
 - (3) (ينظر): الرازي، المحصول، ج05، ص: 353؛ الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 57 وما بعدها؛ عياض بن نامي السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص: 178.
 - (4) اختلف عن الإمام مالك في تجويزه القياس على الرخص بين ناقلين للمنع وناقلين للجواز، (ينظر): القرائي، شرح التنقيح، ص: 324؛ ابن المشاط، الجواهر الثمينة، ص: 205؛ حاتم باي، التحقيق في مسائل أصول الفقه التي اختلف النقل فيها عن الإمام مالك بن أنس، ص: 405-410.
 - (5) نقل الرازي الإطلاق في تجويز الشافعي القياس على الرخص، (ينظر): المحصول، ج05، ص: 349؛ وقال الزركشي ليس كذلك، فقد نصّ الشافعي في "البويطي" على امتناع القياس فيها، (ينظر): البحر المحيط، ج05، ص: 57.

واحتج الحنفية بـ:

أولاً: أنّ الرّخص مخالفة للدليل، فالقول بجواز القياس عليها يؤدي ويفضي إلى كثرة مخالفة الدليل، فوجب أن لا يجوز.

وثانياً: بأنّ الرّخص منحّ وعطايا من الله فلا يُتعدى بها عن مواضعها لما في ذلك من الإحتكام على المعطي في غير محل إرادته، وهو غير جائز⁽¹⁾.

الفرع الثالث: العلة القاصرة.

العلة القاصرة تقابل العلة المتعدّية، وهي لا توجد في غير الأصل وهو محلّ النّص، وهي إما منصوبة أو مستنبطة، ومثال العلة القاصرة المنصوبة: السّفْر والمرضُ في إباحة الفطر للمسافر؛ ومثال المستنبطة: الثمنية في تحريم الربا في الذهب والفضّة، فإنها موجودة فيهما دون غيرهما كما قال الشافعية⁽²⁾.

(1) (ينظر): الدبوسي، تقويم الأدلة، ص: 282؛ عبد الكريم النملة، الرّخص الشرعية وإثباتها بالقياس، ص: 177.

(2) (ينظر): أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج4، ص: 04؛ عبد الله بن صالح الفوزان، تيسير الوصول، ص: 385.

ولقد اختلف العلماء في التعليل بالعلّة القاصرة، ومحلّ نزاعهم فيها: إن كانت منصوصة أو مجمّعا عليها: قيل: صحّ التعليل بها بالاتفاق، ونقله كثير من الأصوليين⁽¹⁾، ولقد حكى جواز التعليل بالمنصوصة عند الحنفية صدر الشريعة والفتازاني⁽²⁾، وعن المعتزلة أبو الحسين⁽³⁾، وعن الحنابلة الكلوزاني⁽⁴⁾؛ وقيل: إنّها لا تصحّ على الإطلاق، سواء كانت منصوصة أو مستنبطة؛ وإنّ كانت مستنبطة فهي محض الخلاف⁽⁵⁾.

ومذهب الحنفية وجمهور الحنابلة وبعض المعتزلة وبعض الشافعية: أنّ العلة القاصرة لا يصحّ التعليل بها، لأنّ التعليل شرطه التعدي، والعلّة الشرعية أمانة، والقاصرة ليست أمانة على شيء، فالعلّة تُستنبط وتُستثار لفوائدها ولا فائدة في العلة القاصرة، فحكم الأصل معروف بالتص⁽⁶⁾.

ومذهب الجمهور ومشايخ سمرقند وابن الهمام من الحنفية: أنّ التعليل بها يصحّ، لأنّ جواز تعدية العلة موقوف على معرفة صحّتها في نفسها، وليس للتعدي مدخل في التصحيح، بل هو نتيجة

(1) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 157؛ حاشية المطيعي في: الآسنوي، نهاية السؤل (مع حاشية سلّم الوصول)،

ج04، 277؛ عبد الله بن صالح الفوزان، تيسير الوصول، ص: 385.

(2) (ينظر): الفتازاني، التلويح على التوضيح، ج02، ص: 139.

(3) (ينظر): أبو الحسين البصري، المعتمد، ج02، ص: 801.

(4) (ينظر): الكلوزاني، التمهيد، ج04، ص: 61.

(5) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 157؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج04، ص: 05.

(6) (ينظر): السرخسي، أصول السرخسي، ج02، ص: 158؛ أبو يعلى الفراء، العدة، ج04، ص: 1379؛ أبو الحسين

البصري، المعتمد، ج02، ص: 801؛ الشيرازي، التبصرة، ص: 452.

التّصحيح، وقد صحّ ورود الشّرع بها، وهي مساوية للعلّة المتعدية في استجماع شرائط الصحة⁽¹⁾؛ وذكروا

للتعليل بالعلّة القاصرة مجموعة فوائد منها:

1) معرفة أنّ الحُكم الشرعي مطابق لوجه الحكمة والمصلحة، لأنّ النفوس أميل إلى قبول ما ظهرت حكمته، وأبعدُ عن قبول التحكم الصّرف والتعبد المحض؛ وإنّ العلم بالشّيء أعظم فائدة؛ وكذلك منع قياس غير الأصل عليه⁽²⁾.

2) وقال البعض إنّ من فوائدها: أنّه إذا حدثَ هناك ما يُشارك الأصل في المعنى فيتعدى حكمه إليه عن طريقها⁽³⁾؛ واعترض عليه: بأنّ المسألة مفروضة في القاصرة ومَتى حدث فرع يُشاركها في المعنى خَرَجت عن أن تكون قاصرة⁽⁴⁾، لذلك كان مثلاً تعليل حرمة الرّبا في التّقدين بالثّمنية والقول بأنّها علّة قاصرة فيه نظر، لتعامل النّاس قديماً وحديثاً بأثمان ليست من الذهب والفضّة، كالتعامل بالمقايضة والفلوس وحالياً بالأوراق التّقديّة⁽⁵⁾.

(1) (ينظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 537؛ الرازي، المحصول، ج05، ص: 312؛ الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص:

158، ص: 160؛ السمرقندي، ميزان الأصول، ج02، ص: 956؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج04، ص: 05.

(2) (ينظر): الرازي، المحصول، ج05، ص: 215؛ الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 158.

(3) (ينظر): الشيرازي، التبصرة، ص: 453؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج05، ص: 92.

(4) (ينظر): الجويني، البرهان، ج02، ص: 1083؛ الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 158.

(5) (ينظر): عبد الله بن صالح الفوزان، تيسير الوصول، ص: 385.

ومنشأ الخلاف في العلة القاصرة: قيل: لأنّ لها ارتباطاً بمسألة أن الحكم هل ثبت بالنصّ أو العلة؟
والفائدة من التعليل ما هي⁽¹⁾؟ وقيل: إنه مبنيّ على اشتراط التأثير في العلة عند الحنفية، وعلى الاكتفاء
بالإخالة عند الجمهور⁽²⁾.

وأما ثمره الخلاف في مسألة العلة القاصرة: فقد قيل إنه: لا ينبغي على الخلاف فائدة فرعية، لأننا إن
رددناها فلا إشكال في عدم فائدتها، وإن قبلناها فلا إشكال في أنّها لا يتعدّى بها حكمها، والنصّ في
الأصل مُغنٍ عنها، فرجع ثباتها إلى الفوائد العلمية لا العملية⁽³⁾.

فالخلاف إذن راجعٌ إلى اللفظ: فإذا قصد الجمهور بالصّحة المناسبة فلا مطمع للحنفية في دفعها، وإن
قصد الحنفية بفسادها عدم الفرع فلا مطمع للجمهور في رده، فالخلاف لفظي⁽⁴⁾، إلا على مذهب من
يرى أنّه قد يحدث لها فرعٌ فيلحق بالأصل عن طريقها، وقد بيّنا ما اعترض به عليه.

(1) (ينظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 537؛ الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 129؛ السمرقندي، ميزان الأصول،

ج02، ص: 956؛ التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج02، ص: 142.

(2) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 160.

(3) نفسه، ج05، ص: 161.

(4) (ينظر): ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ج02، ص: 273.

لكن يبقى مشكل في تعليل حرمة الربا في الذهب والفضة بالثمنية: فقد علل الشافعية بالثمنية حرمة الربا في التقدين، واعترض عليهم الحنفية بأنّ التعليل بالأثمان منتقض في الطرد والعكس، فنقض طرده بالفلوس وهي أثمان في بعض البلدان ولا ربا فيها على قول الشافعية لأنها ليست أثمان عندهم، ونقض عكسه بأواني الذهب والفضة وليست أثماناً وفيها الربا.

لذلك فقد صححه بعض الشافعية بأنّ الحكمة كونهما جنس الأثمان غالباً، وقال بعضهم لكونهما قيم المتلفات غالباً، وجمعهما البعض، وقد ذكر ذلك الماوردي والنووي⁽¹⁾، فقيّد الجنس لإدخال غير المضروب من الذهب والفضة كالأواني، وقيّد الغالبية لإخراج الفلوس.

وهذه الحكمة التي ذكروا قد تصدق على الأوراق النقدية في زماننا، فهل تجري ذلك ونلحق جميع أحكام التقدين بها؟ أم نعتبرها قاصرة؟

(1) (ينظر): الماوردي، الحاوي الكبير، ج05، ص: 91؛ النووي، المجموع، ج09، ص: 490.

الفرع الرابع: التّخريجُ بلازم المذهب.

أولاً: المراد بالتّخريج بلازم المذهب:

المقصود بالتّخريج هنا: بيان رأي الإمام في المسائل الجزئية التي لم يرد عنه نصٌّ عن طريق إلحاقها بما يشبهها من المسائل المروية عنه، أو بإدخالها تحت قاعدة من قواعده⁽¹⁾.

والمقصود بلازم المذهب أو القول: ما يلزم من ثبوت القول بثبوته عقلاً أو شرعاً أو لغةً ولم يذكر في الكلام⁽²⁾.

ولازم القول أنواع⁽³⁾، والذي نعنيه نحن التّخريج بلازم القول الذي هو بمعنى الاستدلال بالتلازم المنطقي⁽⁴⁾، فهو المقصود بيان أثر المنع من التعليل بالحكمة فيه، لأنّ هذا النوع من الاستدلال بالتلازم مما يصعب طرده في الأحكام الشرعية، نظراً لخصوصيات كثيرٍ من الوقائع الجزئية، ولما يُتطلب فيها من الشّروط، ولما فيها من الاستثناءات الكثيرة، فكان الأولى في كثير من المسائل الرّد إلى علّة الحكم وحكمته بدلاً من الاستدلال به.

ولقد اختلف العلماء في هذا النوع من اللازم، ومحلّ خلافهم فيه أنّه: إذا قال المجتهد قولاً يلزم منه قولاً أو أقوالاً في مسائلٍ أخرى، ولم يصحّح هو بالتزامه، ولم ينكر التزام ما يلزم من قوله، فهل يصحّح أن

(1) (ينظر): الباسين، التّخريج عند الفقهاء والأصوليين، ص: 12.

(2) (ينظر): عياض بن نامي السلمي، تحرير المقال، ص: 88.

(3) (ينظر): الباسين، التّخريج عند الفقهاء والأصوليين، ص: 281؛ عياض بن نامي السلمي، تحرير المقال، ص: 89.

(4) (ينظر): الباسين، التّخريج عند الفقهاء والأصوليين، ص: 283؛ (ينظر): الغزالي، شفاء الغليل، ص: 441.

تنسب إليه تلك اللوازم فتكون تلك اللوازم مذهبا له سواء كان لزومها عقليا أم شرعيا أم عاديا⁽¹⁾؟
وتفرقوا في هذا إلى مذاهبٍ ثلاثة⁽²⁾:

المذهب الأول: أن اللازم مذهبٌ للمجتهد وتصح نسبته إليه مطلقا ولم ينسب هذا القول لأحد⁽³⁾.

والمذهب الثاني: أنه ليس بمذهب للمجتهد ولا تصح نسبته إليه مطلقا، وصحح هذا القول

الزركشي⁽⁴⁾، ونسبه الشاطبي إلى البجائين والمغاربة والمحققين من المالكية⁽⁵⁾.

والمذهب الثالث: التفصيل بين ما إذا كان لازم قوله الحقّ فجاز إضافته للإمام إذا عُلم من حاله أنه لا

يتمتع من التزامه بعد ظهوره، لأن لازم الحقّ حقّ، وإلا فلا، وهو اختيار الإمام ابن تيمية، وهو المذهب

الراجح لدى البحث، لأنّ حجته كما استدل له شيخ الإسلام أقوى: فلازم القول الصحيح حق فلا

تمتع اضافته إلى المجتهد، إذ لا ضرر يلحقه في ذلك، وكثير مما يضيفه الناس إلى مذهب الأئمة من هذا

الباب؛ أما لازم قوله الذي ليس بحق فيمتنع إضافته إلى المجتهد، إذ أكثر ما فيه أنه تناقض، والتناقض

ليس مستحيلا على المجتهد، وليس مستبعدا، بل هو لا يكاد يسلم من أحد من الفقهاء، وإذا ثبت ذلك

احتمل أن يكون المجتهد لا يقول بلازم قوله فكيف ينسب إليه⁽⁶⁾؟

(1) (ينظر): عياض بن نامي السلمي، تحرير المقال، ص: 89.

(2) (ينظر): الباسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، ص: 288-291.

(3) (ينظر): عياض بن نامي السلمي، تحرير المقال، ص: 89.

(4) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج01، ص: 391.

(5) (ينظر): الشاطبي، الاعتصام، ج02، ص: 388.

(6) (ينظر): ابن تيمية، الفتاوى، ج29، ص: 42.

ثانيا: أثر المنع من التعليل بالحكمة في تخريج بعض المسائل عن طريق لازم المذهب.

من المسائل المذكورة في التخريج بلازم المذهب من غير ملاحظة حكمة الحكم مايلى⁽¹⁾:

المسألة الأولى: الإقالة هل هي ابتداء لبيع ثانٍ أم فسخٌ؟

○ ذهب مالك وأبو يوسف ورواية عن أحمد إلى أنّ الإقالة بيعٌ.

○ وذهب الشافعي ومحمد بن الحسن ومشهور الحنابلة أنّها فسخٌ.

وقد خُرج عن هذه الأقوال لوازم مختلفة منها:

(1) أنّ من قال إنها بيع: كان من لوازمه أنّ الإقالة يشترط فيها التقابض في المجلس في عقود الرّبا،

وعدم صحتها بعد النداء لصلاة الجمعة.

(2) ومن قال إنها فسخٌ: جازت عنده الإقالة من غير وجوب التقابض في المجلس في عقود الرّبا،

وصحتها بعد النداء لصلاة الجمعة⁽²⁾.

(1) (ينظر): الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، ص: 291-294-؛ عياض بن نامي السلمي، تحرير المقال، ص:

88، ص: 96.

(2) (ينظر): المنجور، شرح المنهج المنتخب، ص: 344؛ المقرّي، القواعد، (قاعدة رقم: 938)، ص: 439؛ الونشريسي،

إيضاح المسالك، (قاعدة رقم: 97)، ص: 146؛ ابن قدامة، المغني، ج06، ص: 199؛ ابن رجب، تقرير القواعد وتحرير

الفوائد، (الفائدة الخامسة)، ج03، ص: 309-322؛ الزركشي، المنثور في القواعد، ص: 44؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير،

ج06، ص: 449؛ ابن عابدين، رد المحتار، ج07، ص: 330.

ووجوب التقابض في عقود الربا: حكمته ألا يفضي التسيء إلى ربا الفضل، إذ لو جَوَّز الشَّارِع النَّسَاء في تلك الأصناف لدخلها: "إمَّا أن تقضي وإمَّا أن تُرْبِي"، فمَنع النَّسَاء بوجوب التقابض ومنع التفاضل بوجوب التماثل⁽¹⁾، وهذه الحكمة متحققة في إقالة العقود الربوية أيضا.

والبيع وقت النداء للجمعة: إمَّا نَهَى عنه الشَّارِع لئلا يُتخذ ذريعة إلى التشاغل بالتجارة عن حضورها⁽²⁾، وهذه الحكمة تتحقق في مجلس الإقالة أيضا.

المسألة الثانية: الخلع هل هو طلاق أم فسخ؟

○ ذهب الجمهور إلى أنه طلاق.

○ ومشهور الحنابلة، والشافعي في القديم أنه فسخ.

وقد خُرج عن هذه الأقوال أن:

1) من قال إنه طلاق: فيلزمه أن الخلع يُنقص عدد الطَّلقات، فلو كان مثلا طَلَّقها اثنتين ثم خالعاها حَرَمَتْ عليه حتى تنكح زوجا غيره، وكذا لو خالعا ثلاثا.

(1) (ينظر): ابن القيم، إعلام الموقعين، ج03، ص: 403.

(2) (ينظر): ابن القيم، إعلام الموقعين، ج05، ص: 06.

2) ومن قال إنه فسخ: فلا تحرم عليه حتى لو خالها مائة مرّة!!!، إذا خال بغير لفظ الطلاق ولم ينو⁽¹⁾.

مع أن الحكمة وهي الحاجة إلى زجر وعقاب المستهزئين بعقد الزواج، والتي لأجلها حرم الشارع تراجع الزوجين بعد الطلقة الثالثة إلا بشرطه⁽²⁾ موجودة في الخلع!!!.

(1) (ينظر): الدردير، الشرح الصغير، ج02، ص: 518؛ ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ج03، ص: 91؛ التّوي، المجموع، 18، ص: 156-158؛ ابن قدامة، المُغني، ج10، ص: 274-275؛ المرادوي، الإنصاف، ج08، ص: 392؛ الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج02، ص: 268؛ ابن عابدين، رد المحتار، ج05، ص: 92.

(2) (ينظر): ابن القيم، إعلام الموقعين، ج03، ص: 300.

المطلب الثالث: آثار المنع من التعليل بالحكمة على المسائل الفقهية.

كان القياس الأصولي الذي عرفه الأولون الخطة التشريعية الاجتهادية التي يُستنبط عن طريقها كثير من أحكام ما لم يرد فيه النص، وهو بذلك عند المحققين إجراءً يرتقي بالنص (من أفقه اللغوي المحدود إلى أفق منطقته التشريعي الرّحب الذي لا حدود له، فأضحى بذلك خطة تشريعية اجتهادية لتحقيق العدالة في جميع مظانّ حكمها في الفروع المستجدة إلى ما لا نهاية، حتى لا تجد بينها تخالفاً أو تناقضاً) وليس يُقصد بمنطق التشريع إلا ذلك، ومن أجل ذلك بات من الواضح (أنّ الوقوف عند حرفية النص اصطناعاً للمنهج اللغوي المحض إهدارٌ للمنطق التشريعي، بل إهدارٌ للعدالة نفسها، وهي أساس التشريع كلّه في جميع مظانّ أحكامها التي يمكن إثباتها عن طريق الاجتهاد القياسي القائم على أصل معيّن يشهد لعلته بالاعتبار⁽¹⁾).

ولقد كان من نتاج الدّعوة إلى الوقوف على المنهج اللغوي، ومنع التعليل بالحكمة مسائلٌ صادفناها في الموروث الفقهي، لعلنا نذكر بعضها كما وجدنا، ومن ذلك:

الفرع الأول: لحوق نسب ولد المغربية بزوجها المشرقيّ مع القطع بعدم التقائهما.

قال جمهور الحنفية من تزوّج بالمشرق امرأة وهي بالمغرب، فأنت بولدٍ فإنه يلحقه وإن قُطع بعدم تلاقي الزوجين، جعلاً منهم للعقد مظنة حصول النطفة في الرحم بينهما، وقالوا إنّ ثبوتها جائز لجواز أن يكون

(1) (ينظر): الدريني، المناهج الأصولية، ص: 460.

صاحب كرامة الطير وكرامة الأولياء ثابتة، أو صاحب جني⁽¹⁾؛ ومدرك هذا الحكم هو النظر إلى ظاهر العلة التي هي العقد، لا إلى ما تضمنته العلة من الحكمة.

وقال الجمهور: المقصود من التزويج هو حصول النطفة في الرحم ليحصل العلق فيلحق النسب، وهذا فائت قطعاً في هذه الصورة للقطع عادةً بعدم تلاقي الزوجين⁽²⁾، وبمذهب الجمهور قال الصحابان⁽³⁾.

ولهذه المسألة نظيرٌ عند أبي حنيفة وهي أنه: إذا قال رجل لامرأة بمجلس الحاكم: "إن تزوجتُك فأنت طالق"، ثم قبل نكاحها من الحاكم بإذنها، أو قال: "كلُّ امرأةٍ أتزوجُها فهي طالق"، فإنَّ الطلاق يقع عُقب النكاح، ولو أتت بولدٍ لسته أشهرٍ للحقَّة⁽⁴⁾، قال الإمام العزّ: (وهذا خروج عن العادة بالكلية، وهو أبعد من قوله في المشرقيّ والمغربية، إلا أنه يوجب اللعان على الزوج، وفيه إشكال، إذ لا تجب الأيمان في الشرع على من يُقطع بصدقه)⁽⁵⁾.

وكذلك لها نظيرٌ في ما حكاه الشافعيّ في القديم عن أبي حنيفة: في من تزوج بكراً، وغاب عنها قبل الإصابة، ثم بلغها خبرُ موته، فاعتدت وتزوجت ودخل بها الثاني سنين، وجاءت منه بأولاد ثم قدم

(1) (ينظر): ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج3، ص: 146؛ ابن نجيم، البحر الرائق، ج3، ص: 102.

(2) (ينظر): العطار، حاشية على شرح المحلي، ج2، ص: 321؛ الدسوقي، حاشية على الشرح الكبير، ج2، ص:

461؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج11، ص: 161؛ ابن قدامة، المغني، ج11، ص: 168؛ السلمي، طلعة الشمس، ج2،

ص: 124؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج40، ص: 234.

(3) (ينظر): ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج3، ص: 146.

(4) (ينظر): الكاساني، بدائع الصنائع، ج3، ص: 212؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج11، ص: 160.

(5) (ينظر): العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج2، ص: 225.

الأول، فإنه يلحقُ به جميع أولادها دون الثاني!!!، وإن كان الأولُ مُنكرٌ لم يَطأ، والثاني مُقرٌّ قد وطئ⁽¹⁾!!!

الفرع الثاني: وجوب استبراء الجارية إذا تقابل المتبايعان في المجلس.

مذهب جمهور الحنفية والشافعية ورواية عند الحنابلة وبعض الإباضية: وجوب استبراء الجارية التي اشتراها صاحبها بعد أن باعها في نفس المجلس مع عدم غيابها عن المجلس، فأقاموا حدوث ملك الحِلِّ بسبب ملك الرقبة مقام حقيقة استعمال الرّحم بالماء في وجوب الاستبراء، وقالوا إنّ هذا السّبب الظاهر يقوم مقام ذلك المعنى الحَقِّي، فيدور الحكم معه وجودا وعدما احتياطا للأبضاع؛ بينما ذهب المالكية وأبو يوسف صاحب أبي حنيفة، وابن تيمية وتلميذه ابن القيم، والسّلميّ إلى أنه: لا استبراء عليها فقد تيقن براءة رحمها، لأنها حكمة وجوب الاستبراء⁽²⁾.

(1) (ينظر): الماوردي، الحاوي الكبير، ج11، ص:160، وهذه المسألة لم تُوفَّق في العثور عليها في كتب أصحاب أبي حنيفة.

(2) (ينظر): السرخسي، المبسوط، ج24، ص:159؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج11، ص:343؛ الدردير، الشرح الصغير،

ج02، ص:702؛ السالميّ، طلعة الشمس، ج02، ص:123؛ المرادوي، الإنصاف، ج04، ص:479؛ الموسوعة الفقهية

الكويتية، ج03، ص:171.

الفرع الثالث: لحوق التّسبب بالمُطلق لأقلّ من أربع سنين.

إذا أتت المرأة بولد لأقلّ من أربع سنين⁽¹⁾ من حين طَلَّقها زوجها طلاقاً رجعيّاً، ولم تُقرّر بانقضاء عدّتها بالأقراء فإنّه يلحقه عند بعض الفقهاء، مع أنّ الغالب الظاهر أنّ الولد لا يتأخر إلى هذه المدّة، ولقد نيط الحُكم عند هؤلاء بأمر ماديّ ظاهر وهو أقصى مدّة الحمل، وحقّة هذا القول أنه يلحقه، لأنّ الأصل عدم الزّنا وعدم الوطء بالشبهة والإكراه⁽²⁾.

وقد ردّه الإمام العزّ: بأنّ وقوع الزّنا أو الإكراه عليه أو الوطء بالشبهة أغلب من تأخر الحمل إلى أربع سنين إلّا ساعة واحدة، (ولا يلزم من ذلك حدّ الزنا، فإنّ الحدود تُسقط بالشبهات، بخلاف إلحاق الأنساب، فإنّ فيه مفساد عظيمة، منها جريان التوارث، ومنها نظر الولد إلى محارم الزوج، ومنها إيجاب النفقة والكسوة والسكنى، ومنها الإنكاح والحضانة)⁽³⁾.

(1) هذا على رأي من يقول إنّ أقصى الحمل أربع سنين، والحنفية يذكرون أنّها سنتين (ينظر): المصادر في الهامش الموالي.

(2) (ينظر): الماوردي، الحاوي الكبير، ج 07، ص: 35؛ النووي، المجموع، ج 19، ص: 120؛ المرداوي، الإنصاف، ج 09، ص: 259؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج 04، ص: 315.

(3) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج 02، ص: 221.

الفرع الرابع: فقه مُفترض انتصاراً لمنع التعليل بالحكمة.

ومن ذلك الأمثلة التي وجدناها يُستدلّ بها في مذهب المنع من التعليل بالحكمة، منها⁽¹⁾:

المثال الأول: أن وصف الرضاع سبب تحريم النكاح، وحكمته صيرورة جزء المرضعة-وهو لبنها- جزءاً للرضيع فأشبهه منها الذي صار جزءاً للرضيع الحقيقي أي أنّ العلة هي الجزئية، وعليه لو أنّ صبيّاً أكل قطعة من لحم امرأة حتى صارت جزءاً كان يلزم منه التّحريم، ولم يقل به أحد، مع أن الحكمة في الرضاع موجودة وهي الجزئية.

ويمكن أن يجاب عنه: أنّنا لا نسلم أنّ الجزئية تتحقق بغير لبن الآدمية.

المثال الثاني: أن حكمة تحريم الزّنا حفظ الأنساب من الاختلاط والضياع، فلو عللنا التحريم ووجوب الحدّ بها لزم أن من قرّ بصبيان صغار عن آبائهم، وغيّبهم عنهم حتى صاروا رجالاً ولم يعرف بعضهم بعضاً، واشتبهت أنسابهم لزمه الحدّ لوجود مقتضيه، وليس الأمر كذلك.

ويُجاب عنه: بأنّ الحكمة في الزّنا ليست مجرد اختلاط النّسب، وإلاّ لزم جواز الزّنا بالصبيّة والآيسة إذ ليس فيهما ذلك المخدور، وهو باطلٌ، بل يُقال: الحكمة تمحّضُ مفسدة الفعل، فالزنا قُبْح عينه، وهو مُحَرَّمٌ لذاته لا لغيره، لما ويترتبُ عنه من المساس بالضروريات الخمس، كاختلاط النّسب ولحوق العار وغيره من المفاسد العامّة⁽²⁾.

(1) (ينظر): الطوحي، شرح مختصر الروضة، ج03، ص: 445؛ القراني، شرح التنقيح، ص: 316.

(2) (ينظر): السالمي، طلعة الشمس، ج02، ص: 172.

المبحث الرابع: إمكانية تعليل الأحكام الشرعية بمقاصدها.

عَرَفَت مصنِّفات الأوّلين الكلام عن أسرارٍ ومعاني علل الأحكام، وكشفت كتاباتهم عن غايات التشريع وأهدافه ومراميه، وكان في كلامهم الغزير عن محاسن الشريعة وحكمتها بواكيرٍ أُسِّس علم المقاصد الذي تطوّر اليوم واكتمل في صياغته التي عرفناها في المصنّفات القريبة.

والسؤال الذي يستشكله المقام عندنا: لماذا لم يقل الأوّلون بالتعليل بالمقاصد رغم أنهم عرّفوها؟

ولقد عَرَفْنَا الكثير من حرص الأوّلين على وضع القواعد والمناهج الحاكمة للاجتهاد القياسي!!! وبان لنا واتضح في ثنايا البحث أثر ذلك الحرص من خلال معالجتهم لمسألة التعليل بالحكمة!!! وقد فَهَمْنَا من خلال ما قدّمناه من نماذج أنّ الحكمة التي كانوا يعنون التعليل بها ليست بمعنى المقصد، رغم أننا وجدنا في كلامهم تأصيلا للمقاصد وتقسيمًا لها، كذلك الذي رأيناه عند حجّة الإسلام!!!.

المطلب الأول: دعوة المعاصرين إلى تعليل الأحكام الشرعية بمقاصدها.

نحن إذا استثنيا كلام الجويني حيث قال في برهانه: (وأنا أذكر الآن مسألة إيالّية كلىة، يقضي الفطن العجب منها، فأقول: لو درست تفاصيل الشريعة وتعاى نقلتها، وبقيت أصولها على بال من حملة الدين، فالذي يقتضيه التحقيق تصحيح كل بيع استند إلى رضا، ولو لم يُقل به، وتفاصيل الاستصلاحات لا تطلع عليها العقول، ولا يُجسم باب البيع في انحسامه ضرورة عظيمة، وقد ذكرت طرفا من هذا في الكتاب الغياثي، والغرض منه الآن أنّ الكلى ما يتطرق إليه العقل مع نسيان التفاصيل، وهذا كافٍ في هذا الضرب)⁽¹⁾، وكلام إمام الحرمين كما حدّد نطاقه بنفسه مُفترَض عند خلوّ الزمان عن نقلة المذاهب ودروس تفاصيل الشريعة - نقول - نحن إذا استثنينا هذا الكلام فرما لا نجد غيره في الأولين يُصرّح هذا التصريح بتعليل الأحكام بمقاصد الشرع الكلىة أي بمعنى تأسيس الأحكام وبنائها عليها، لذلك فقد كان هذا السؤال يلح علينا خلال البحث، لمحاولة الإجابة عليه، خاصة وأنه كان يصادفنا كثير من المصنفات الحديثة التي تدعو إلى إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها.

(1) الجويني، البرهان، ج 02، ص: 937.

الفرع الأول: نموذج معاصر لإناطة الحكم بمقصده.

نجد في هذا العصر دعوى صريحة في كتابات علم المقاصد الحديثة إلى مثل كلام الجويني الذي افترضه عند خلو الزمان من "إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها"، حيث يذكر بعض الباحثين وهو الدكتور جاسر عودة أنه وبالرغم من شيوع بعض تطبيقات مقاصد الشريعة في الفقه الإسلامي كإبطال التحيل عن طريق ترجيح اعتبار المقاصد الشرعية على اعتبار الشكليات والظواهر المجردة للأحكام، إلا أنّ تلك التطبيقات... افتقدت عنصراً منهجياً أساسياً، وهو عنصر الاطراد في التطبيق.

ويُقصد بالاطراد: (اعتبار مقاصد الشارع من الأحكام حاكمة على جميع جزئيات الفقه، بل على فهمنا وتفسيرنا للنصوص الشرعية أيضاً، فلم يحدث تاريخياً أن قُدمت المقاصد الشرعية كأصول ثابتة تُفسر على ضوءها جميع نصوص الأدلة التفصيلية من آيات وأحاديث، وتنفّر عن كل أحكام الفقه التفصيلية)⁽¹⁾، ونحن في هذا المطلب سنبين كيف سببني الدكتور جاسر عودة دعوته إلى إناطة الأحكام بمقاصدها على كلام الجويني في الغيائي.

(1) (ينظر): جاسر عودة، فقه المقاصد، (إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها)، ص: 51-52.

أولاً: حقيقة القول بإناطة الأحكام بمقاصد التشريع عند الجويني.

استثنى الدكتور جاسر عودة ما كتبه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في القرن الخامس الهجري، في كتابه الفذ "غياث الأمم في التياث الظلم" من عموم قوله السابق عن عدم الإطراد في تطبيق المقاصد الشرعية في الفقه الإسلامي، رغم أنه كان شائعا عند الأولين بعض التطبيقات للمقاصد الشرعية في تفسير النصوص وتنزيلها، ووضح جاسر عودة رؤية الجويني في هذا الكتاب⁽¹⁾، ونحن سنذكر ما تكلم عنه الدكتور في ذلك على شكل خطوات هي:

الخطوة الأولى: أن الجويني أعرب عن خوفه من انقراض حَمَلَةِ الشريعة ونَقَلَةَ المذاهب في يوم من الأيام⁽²⁾.

الخطوة الثانية: أن الجويني افترض جدلا في الجزء الأخير من كتاب الغياثي أن ذلك الخوف قد حدث فعلا، وبناء على هذا الافتراض الجدلي أوجد الإمام الجويني لنفسه مجالا للإبداع في الاجتهاد دون التقيّد بمذهب، بل دون التقيّد بظواهر النصوص الجزئية المتعارضة التي "تختلف فيها الأفهام" و"تختلف في توثيقها الآراء".

الخطوة الثالثة: بعد ذلك الافتراض عاش الجويني مرحلة الانقراض، وأخذ يبنى أحكام الشريعة في أبوابها المختلفة من الأساس على "أصول قطعية"، وعلى "المحكّمات التي لا يتطرّق إليها تعارضُ الاحتمالات

(1) (ينظر): جاسر عودة، فقه المقاصد، (إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها)، ص: 52.

(2) (ينظر): الجويني، الغياثي، ص: 429.

وطُرق التأويلات" على حدّ تعبيره، وأوضح الجويني أنّ منهجه كان استقراء هذه الأصول من دراسته الواسعة لمجموع النصوص والآراء، ثمّ قال: (نذكر في كلّ أصل من أصول الشريعة قاعدة تنزل منزلة القطب من الرّحى والأسّ من الميّ، ونوضّح أنّها منشأ التفاريع، وإليها انصراف الجميع)⁽¹⁾.

ثانيا: كيف يستفاد من حُلُول الجويني عند انقراض العصر من حملة الشريعة ونقله المذاهب؟

يرى الدكتور جاسر عودة أنّ منهج الإمام الجويني في كتاب "الغياثي" يُمكن أن يُستقى منه خطة تجديد شاملة وعميقة في مناهج الاجتهاد، وتتم خطة التجديد هذه على مراحل هي:

المرحلة الأولى: استقراء كلّ ما هو متاح من النصوص والآراء والمذاهب استقراء شاملا.

المرحلة الثانية: استنتاج مقاصد وأصول قطعية تكون حاکمة على عملية الاجتهاد ببعديها: الحديثيّ التقديّ، والفقهي الاستنباطيّ.

المرحلة الثالثة: تفرّيع الأحكام التفصيلية عن تلك المقاصد والأصول القطعية المستنتجة، بحيث لا تشدّ عنها، ولا تتناقض معها⁽²⁾.

(1) الجويني، الغياثي، ص: 435.

(2) (ينظر): جاسر عودة، فقه المقاصد، (إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها)، ص: 53.

ثالثاً: الخلفية وراء امتناع الجويني من التصريح بإنابة الأحكام بمقاصدها.

احتمل الدكتور جاسر عودة أنّ ذلك الامتناع للجويني ربما يرجع إلى ظروف الإمام السياسية، فهي التي تكون قد دعتّه إلى التّلميح دون التصريح بتلك المعاني في "الغيائي"، وهذا بخلاف التجديد الأصولي المعاصر عن طريق المقاصد، والذي لم يمتنع من التصريح بإنابة الأحكام الشرعية بمقاصدها كما تناط بعلمها، وقد ظهر له إرهافات في كتابات الأصوليين في العقود القليلة الماضية بدأت بالنقد الموضوعي الذي دُكر آنفاً، وانتهت مؤخرًا بمحاولات منهجية لبلورة هذا التجديد للأصول عن طريق توظيف المقاصد في "توسيع القياس" و"إخراجه من الجزئية إلى الكلية" وما شابه ذلك من المصطلحات، وهذه الأطروحات في التجديد قد بنت على ما نبّه عليه أئمة الأصول من قديم، من مراعاة للمصالح الكلية في الاجتهاد، وهو ما عبّر عنه الإمام الجويني بالقياس الكلي، وما عبّر عنه الإمام الشاطبي بثبوت القواعد الكلية في مقابل آحاد الجزئيات⁽¹⁾.

(1) (ينظر): جاسر عودة، فقه المقاصد، (إنابة الأحكام الشرعية بمقاصدها)، ص: 53.

الفرع الثاني: كيف يتم إناطة الأحكام الشرعية بالمقاصد الكلية.

ذكر الدكتور جاسر عودة أنّ بحثه يُحاول الإسهام في التجديد المعاصر عن طريق إعمال المقاصد في حلّ تعارض النصوص وتفسيرها، واقترح بأن: (تدور الأحكام الشرعية العملية مع مقاصدها وجودًا وعدمًا كما تدور مع عللها وجودًا وعدمًا) ثمّ أثار بعد ذلك التساؤل عن صلوحية المقصد وصفًا يتعلّق به الحكم، كما هو الحال في العلة التي يتفق على حجيتها أغلب الفقهاء⁽¹⁾؟

وبعد ذلك عالج إشكاله هذا في مبحث أسماه "ضوابط دوران الأحكام مع المقاصد"، وذكر أنّ بعض الأصوليين جوّز التعليل بالحكمة التي فسرها جاسر عودة بـ (المصلحة المترتبة على الحكم، ولو أنّ هذه المصلحة قد تخفى على العباد فتفتقد شرط الظهور، وقد تتغيّر حسب الأحوال والأشخاص فتفتقد شرط الانضباط، بل قد يتخلّف عنها الحكم أحياناً)⁽²⁾.

وقد حشد الدكتور جاسر عودة مجموعة من الأمثلة التي أتى بها من منع التعليل بالحكمة، وهي الأمثلة التي وجدناهم يذكرونها في مسألتنا عن تعليل الأسباب بالحكمة، كحكمة العدة، ورخصة السفر،... إلخ⁽³⁾.

(1) (ينظر): جاسر عودة، فقه المقاصد، (إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها)، ص: 54؛ وقد عالج ذات هذه الاشكالية في كتاب

آخر له أسماه: "الاجتهاد المقاصدي من التصوّر الأصولي إلى التنزيل العملي"، (ينظر منه): ص: 71-84.

(2) (ينظر): جاسر عودة، فقه المقاصد، (إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها)، ص: 56.

(3) نفسه، ص: 58-60.

وذكر بأنّه رغم أنّ (الحكمة من الحكم لا تختلف عن المقصد من الحكم عند كثير من الأصوليين، إلا أنه يبدو أنّ هناك فارقاً مُعتبراً بين ما يُراد بالحكمة وما يُراد بالمقصد، وهذا الفارق له أثره في مسألة التعليل)، والفرق هو أنّ:

(1) الحكمة مصلحةٌ تترتب بشكل ثانويّ على الحكم.

(2) أمّا المقصد الجزئي الذي يدور معه الحكم، فهو مصلحة أو مجموعة مصالح ينصّ الشارع أو يغلب على ظنّ المجهتد أنّها المقصودة من الحكم بشكل رئيسيّ، أي لولاها لَمَا شُرِعَ الحكم أصلاً.

وبنا على هذا الفرق، فإنّ الحكمة قد تختلف عن المقصد، وقد تكون جزءاً من المقصد، وقد تُساوي المقصد، وإنّ النّقد الموجه للتعليل بالحكمة وإناطة الحكم بها... لا يلزم أن ينطبق على التعليل بالمقصد⁽¹⁾.

وبعد هذا الفرق الذي وضّحه الدكتور جاسر عودة، طرق مجموعة من الأمثلة، هي تلكم المذكورة عند المانعين للتعليل بالحكمة وطرح البديل عن الحكمة وهو: "المقصد من الحكم" ليُعلّل به في هذه الأمثلة.

مثال ذلك: في رخصة الفطر (وعلتها المرض أو السّفَر، وحكمتها رفع المشقة، فالمقصد منها ليس رفع المشقة بل رفع الضّرر، وعليه فإذا اقتصر حكم رخصة الفطر على علّة السّفَر أو المرض لم يستوعب

(1) (ينظر): جاسر عودة، فقه المقاصد، (إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها)، ص: 61.

حالات أخرى يغلب على الظنّ أنّ الشّارع تعالى يقصدُ فيها رفع الحرج والضرر بإلزام المسلمين بالصّوم، مثل الجهاد والإرضاع، والحُمْل والكِبَر وغيرها من صور مظنّة الحرج أو الضّرر...⁽¹⁾.

وفي الأخير يُصرّح الدكتور جاسر عودة بأنّ التعليل بالمقاصد الذي يريده (ليس مطروحا بحالٍ من الأحوال كبديلٍ شاملٍ عن التعليل بالعلل المنضبطة الظاهرة، وإتّما التعليل بالمقاصد إضافة للتعليل بالعلل، وتوسيعٌ لمفهومها، فإنّ الشّارع الحكيم قد أناط كثيرا من شرائعه بالعلل المنضبطة الظاهرة، إذ علم سبحانه وتعالى عدم ظهور المقاصد أحيانا وصعوبة القياس عليها في حقّ كثير من المكلفين...)⁽²⁾.

(1) (ينظر): جاسر عودة، فقه المقاصد، (إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها)، ص: 61.

(2) نفسه، ص: 64.

المطلب الثاني: البُعد النظري لتعليل الأحكام الشرعية بمقاصدها.

الفرع الأول: الاتجاه نحو بناء النظريات التي ترتبط بها الأحكام.

لقد كانت المقاصد كما رسمها الأولون في الأساس موضوعاً وضغاً تبريرياً لما عليه أحكام الشريعة بإضفاء صبغة المقاصد والحكمة عليها، ولم توضع لأجل تأسيس الأحكام وبنائها، أي أنّها جعلت لتبرير ما هو كائن، وليس لما ينبغي أن يكون⁽¹⁾.

وهذه هي الحقيقة التي لأمسناها من خلال الكلام عن المناسبات عند الأئمة رحمهم الله، فالمقاصد الشرعية بما هي مُراد الشارع من شرع الأحكام كانت المنارة التي تُفسّر النصوصُ وتُستنبط العِلل على ضوء منها، ولقد رأينا في كلامنا عن الحكمة عند الغزاليّ مثلاً كيف تُستنبط المعاني المناسبة بلحظ المقاصد المتوخاة من تشريع الحكم، فتكون تلك المقاصد بمنزلة القيم الحاكم بغلبة الظنّ الموجب للعمل بالمعنى المستنبط على وفق المناسبة العقلية.

فلقد مارس هذا السلف الصالح اجتهادهم، ولم يفرقوا بين اجتهاد يعتبر روح التشريع وآخر لا يلتفت إليها، بل "كلّ من الرّوح واللفظ كانا يتكاملان معاً ليُحققا معنى الاجتهاد كما أمر به صاحب الشرع، وكما مارسه الصحابة رضي الله عنهم، ومن تبعهم"⁽²⁾.

(1) (ينظر): جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص: 198.

(2) (ينظر): عبد القادر بن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، ص: 44.

وإذا كان ذلك هو المسار المتبع في اجتهادات الأئمة الأولين، فإنّ الذي تطوّر من نظرية المقاصد اليوم وعيٌّ يُطالب بضرورة تجاوز المنحى التحزبي في تفهم أحكام الشريعة، ومعالجة المشكلات التي تواجه المسلمين وفق كلفة تُنزل الحلول الشرعية على الوقائع والنوازل، وقد تلازمت هذه الدعوة مع دعوة أخرى إلى ضرورة تجديد منهج تفسير النصوص المسمّى بالتفسير الموضوعي، للوصول إلى النظريات الأساسية والتصورات الرئيسية التي تمثل وجهة نظر الإسلام، لا أن يُكتفى بالبناءات العلوية والتشريعات التفصيلية، وبذلك نصل إلى مجموعة من المفاهيم التي تمثل نسقاً كلياً ومتربطاً.

وقد اتسمت الكتابات الحديثة بهذه السمة، وهي الموجة المعروفة بالنظريات الإسلامية، كالنظرية الأخلاقية لمحمد عبد الله دراز، والنظرية الجنائية لعبد القادر عودة، والنظرية الحقوقية لعبد الرزاق السنهوري...، حتى وصلنا إلى مرحلة منّهجة هذا الاتجاه التنظيري⁽¹⁾، وضرورة فقه صياغة هذه النظريات الشرعية في شكل منظومة تُوجّه الأوضاع المستجدة بما يُحقق المصلحة، وهي غاية الدين، وهي ليست أمراً هيئياً (بل هي على درجة كبيرة من الخطورة، باعتبار أنها اجتهادٌ دائمٌ لجعل الحياة تتحقق على سمت ديني، مع تغاير أنماطها وملاستها، وبقدر ما تكون هذه الصياغة مُترشدة، بقدر ما يكون في ذلك ضمان لجريان الحياة على سمت الدين المحقق للمصلحة)⁽²⁾.

(1) (ينظر): جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص: 198-199.

(2) (ينظر): عبد المجيد النجار، فقه التدين فهما وتنزيلاً، ج02، ص: 61.

والنّظرية هي: (مجموعة الأحكام المتقاربة في موضوع له مبناه الخاص وهدفه المعين وأرضيته الواحدة، ومن الممكن أن يكون هذا الموضوع باباً فقهيًا كنظرية القصاص أو نظرية الضمان، أو جزءاً من باب أو عدة أبواب من الفقه) كنظرية الضرورة الشرعية⁽¹⁾، وعلى هذا فالأحكام الفقهية الفرعية التي تتعلق بمسألة محددة لا تدخل في باب التّظريات الفقهية، حتى ولو أخذت صورة القاعدة، إذ إن صياغتها التقينية في صورة قاعدة لا تخرج بها عن كونها قاعدة فرعية تنطبق على مسألة محددة مهما تعددت التّصرفات والوقائع التي تنطبق عليها⁽²⁾.

بمختصر العبارة هذا المشروع لتنظيم المقاصد الشرعية يهدف إلى تطوير المقاصد لتكوين نسق فقهي كامل يستوعب كافة الفروع الحالية والمستقبلية، دون انتظار حدوث واقعة جزئية لإبداء الحكم الشرعي فيها، وقد حصر الدّعاة إلى هذا التنظير الخطوات العملية لتنفيذ هذا المشروع⁽³⁾، بحيث أصبح ربط قضية التعليل بالقياس، وجعله المستفيد الأول والأخير من التعليل، وكذا ربط العلة بالنّص (وتقييدها بالضوابط المعروفة، والفصل بينها وبين الحكمة باعتبار الأخيرة وصفًا غير منضبط) الأليق به أن يلحق في مجالات الفضائل، لا التعليل الفقهي المنتج لأنّ التمسك بتلك الطريقة القديمة تُعيق قضية التعليل

(1) (ينظر): جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص: 206.

(2) نفسه، ص: 208.

(3) نفسه، ص: 208، ص: 219.

وتُعَرِّقُ مَسَارَهَا فِي (بَلُوغِ الْمَدَى الْأَخِيرِ بِحَيْثُ تَقُودُ فِي نَهَايَةِ الْأَمْرِ إِلَى بَلُورَةِ الْفِكْرِ الْمَقْصَدِيِّ الْكَلِّيِّ،
بِحَيْثُ يَكُونُ الْقِيَاسُ بَعْضَ تَحْلِيَّاتِهِ أَوْ وَاحِدًا مِنْهَا)⁽¹⁾.

فَهَذَا التَّوْجُّهُ لِلْبَحْثِ وَالنَّظَرِ بِاتِّجَاهِ الْكُلِّيَّاتِ النَّازِمَةِ لِلْجُزْئِيَّاتِ وَالْفُرُوعِ (الَّتِي لَمْ يُعْهَدَ مِنَ الْفُقَهَاءِ
الِاتِّفَاتِ إِلَيْهَا بِالْقَدْرِ الَّذِي تَسْتَحِقُّهُ، وَرَبَطَهَا فِي مَجَالَاتِ الْاِسْتِمَارِ وَالِاسْتِنْبَاطِ الْفَقْهِيِّ) لَوْ قَدَّرَ لَهَا (أَنْ
تَأْخُذَ مَوَاقِعَهَا الْمُنَاسِبَةَ لَدَى الْفَقِيهِ، لِأَخَذَتْ بِيَدِهِ نَحْوَ مَرْكَزِيَّةِ الْفِعْلِ الْإِنْسَانِيِّ وَمُحَوَّرِيَّتِهِ فِي الْقَضِيَّةِ الْفَقْهِيَّةِ
وَلَأَدَّى ذَلِكَ إِلَى تَغْيِيرِ كَبِيرٍ فِي طَبِيعَةِ النَّظَرِ الْفَقْهِيِّ)⁽²⁾، كَمَا أَنَّهُ مِنْ شَأْنِ اعْتِمَادِهَا (التَّقْرِيبِ بَيْنَ مَدَارِكِ
الْفُقَهَاءِ وَالتَّوْحِيدِ فِي مَنْطَلِقَاتِهِمُ النَّظَرِيَّةِ)⁽³⁾.

هَذِهِ هِيَ خِلَاصَةُ الْهُمُومِ الْحَدِيثَةِ فِي الْفِكْرِ الْمَقْصَدِيِّ، أَوْجَزْنَا مِنْهَا بَعْضَ الْعِبَارَاتِ الَّتِي تَقِفُ فِي الْمِحْكِ
الْأَكْبَرِ الْمِتَطَّلِعُ نَحْوَ التَّطْبِيقِ وَالتَّفْعِيلِ.

وَنَحْنُ فِي ذَلِكَ، حَيْثَمَا نَقَلْنَا تَلَكُمُ الْهُمُومِ: لَيْسَ مِنْ مَبْتَغَانَا سَبْرَهَا تَحْتَ أَضْوَاءِ التَّحْلِيلِ وَالتَّدْلِيلِ
وَالنَّقْدِ، وَلَكِنْ إِنَّمَا يَهْمُنَا الْإِجَابَةُ عَنِ السُّؤَالِ الَّذِي أَثْرَنَاهُ فِي أَوَّلِ الْمَبْحَثِ عَنْ: سَبَبِ تَغَاظِي الْأَوَّلِينَ عَنِ
التَّأْصِيلِ لِلْمَقْصَدِ الشَّرْعِيِّ كَمِنَاطَاتٍ لِلْأَحْكَامِ، وَتَغَاظِيهِمْ عَنِ بِنَاءِ النِّظَرِيَّاتِ الْكَلِّيَّةِ؟.

(1) (يَنْظُرُ): حِوَارٌ مَعَ طَهْ جَابِرِ الْعُلُوَانِيِّ: عَبْدِ الْمَجِيدِ الرَّفَاعِيِّ، مَقْصَدُ الشَّرِيعَةِ (مَجْمُوعَةُ مَقَالَاتٍ)، ص: 77-78.

(2) نَفْسُهُ.

(3) (يَنْظُرُ): الْحَسَنِيُّ، نَظَرِيَّةُ الْمَقْصَدِ عِنْدَ الْإِمَامِ مُحَمَّدِ الطَّاهِرِ بْنِ عَاشُورٍ، ص: 98.

الفرع الثاني: سبب امتناع الأولين عن الكلام في النظريات الكلية، وعن إناطة الأحكام الشرعية

بمقاصدها.

يقول الدكتور فتحي الدريني وهو في معرض الكلام عن تخصيص العام بكل من القياس الخاص والمصلحة المرسله: (إذا كان كل من القياس الخاص، والمصلحة المرسله قاعدة الاجتهاد بالرأي، فإن تخصيص النص العام بأي منهما- والتخصيص أساسه المعارضة- يعتبر معارضة للنص بالرأي...؛ هذا وشروعية الحكم المستثنى الذي أنتجه الاجتهاد بالرأي على خلاف القياس بما يدرأ من مفسدة، أو يحقق من مصلحة عامة، أو يضع العدل في نصابه، أو يصون حقًا مشروعًا، لأكبر دليل على أن التشريع الإسلامي لا يعرف الجمود على القواعد العامة النظرية المجردة في معالجة جزئيات المسائل والنوازل، يطبقها آليًا دون وعي وتفهم المواقع وظروفه التي لها مدخل في تشكيل علّة الحكم، ولعلّ هذا هو السرّ في أن الأصوليين لم يُعنوا بتأصيل النظريات العامة في الفقه الإسلامي على النحو المعروف في الفقه الوضعي، ذلك؛ لأنّ الفقهاء المسلمين، آثروا معالجة المسائل، مسألةً مسألةً، بظروفها وملاساتها، بما يقتضيه العدل والمصلحة في كلّ منها على حدة، إذ قد يكون الجري على مقتضى حكم النظرية العامة في تطبيقها على جزئية من جزئياتها في بعض الظروف، مؤديًا إلى النقيض من أساس العدالة الذي بُنيت عليه⁽¹⁾).

(1) (ينظر: الدريني، المناهج الأصولية، ص: 474).

إذن: فقد عالج الفقهاء الواقع والوقائع المتجددة بقاعدة الاستثناء، واعتبروها خطة تشريعية على قدر كبير من الأهمية تتصل بالاجتهاد بالرأي في تطبيق الشريعة وأصولها العامة، فهي بديل يحقق العدل بما هو أنجع من صياغة النظريات الكلية.

والذي لا شك فيه، أنّ إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم، وأنّ البحث في ذلك لن يتوقف عند عصر معيّن، لكنّ الجهود في ذلك لا بدّ أن تضبط بقواعد العلم وأصول الشّرع، كما كان سلفنا الصالح في ذلك (أما هذه النظرة الجديدة لدلالة النصوص الشّرعية على مقاصد التشريع، فإنّها مُحمّلة ببعض الاندفاعات التي يمكن أن تُحمّل النّصوص فوق ما أريد منها)⁽¹⁾، ولعلّ الأسلم في هذا المقام الحرج اتباع المنحى الضبطيّ المستمدّ من نفس الشّرع، وهو ليس كما تُوحيه بعض الدراسات مُبتدعًا من الفقهاء تضيقًا وتشديدًا على النّاس، وإتّما طبيعة التشريع تقتضي هذا الضبط وهذا التحديد.

فالتعليل معنى من المعاني (والمعاني بطبيعتها تُستسقى من المباني، لذلك فلا سبيل إلى معرفة العلل المنصوصة سوى بالصور اللفظيّة المصاغة حسب قواعد نظم الكلام، لذلك فإنّ الصّلة العضوية بين الحكم الشرعي، وصيغته اللفظيّة كانت مبحثًا متميِّزًا عند الأصوليين القدماء، لتأكدهم بأنّ العلم بأحكام الشّرع مرتبطٌ بمعرفة أحكام النّظم والمعنى، ومن هنا كثرت عنايتهم بالمباني اللّغوية وصور التعبير

(1) (ينظر): عبد القادر بن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، ص: 108.

عن مُراد المتكلم للوصول إلى مقاصد الشّارع العامّة وإلى الحكمة في هذه المقاصد، وبالتالي إلى علل الأحكام الصّادرة منه إلى المكلفين⁽¹⁾.

ويبقى أنّ نشير أنّ هذا التوجه إلى فهم العلل الكلّية بدّلاً من العلل الجزئية، ما زال كثيره قابعا في الإطار النظري لم يرحل منه إلى الواقع، اللهمّ إلّا نماذج ذكر منها الدكتور جمال الدّين عطية في كتابه "نحو تفعيل المقاصد" بما عبّر عنه بمبحث: "الصّور الحاليّة لاستخدامات المقاصد" ومبحث: "الاجتهاد المقاصدي" وقال إنّّه حاول أن يجمع (ما يُمثّل الصّورة الحاليّة لاستخدامات مقاصد الشريعة من خلال الكتابات القديمة والحديثة، والتي لا تمثل تعديلاً أو إضافة إلى مناهج الأصول التقليدية)، وبعد أن أنهى مبحثه في "الاجتهاد المقاصدي" خلص الدكتور جمال الدّين عطية إلى أنّ الاجتهاد المقاصدي بالصورة التي عرضها في مبحثه - وفيه كان قد حلّل بعض النماذج الداعيّة إلى هذا النوع من الاجتهاد - فقال إنّها: (لا تستحقّ أن يُطلق عليها هذا المصطلح، فما هي في الحقيقة إلا المصلحة المرسلّة أو الاستصلاح، كدليل شرعي تكلم فيه الأصوليون منذُ القديم، وما عملنا فيه إلا التطوير لما كتبوا والبناء عليه، ولعله بذلك من الأصلح...، ألا تنفصل المقاصد عن أصول الفقه، وأن تظلّ فرعاً مُتطوراً منه، تدعّمه وتساعد في تطوير باقي فروعهِ)⁽²⁾.

(1) (ينظر): عبد القادر بن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، ص: 97.

(2) (ينظر): جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص: 197.

فآل الأمر إلى أنّ ما قام به الأوائل في إقامة الدلائل العقلية حسب النصوص التقلية، وتطبيق المنقول بالمعقول، والمسموع بالمفهوم، كتلكم الطرق التي يسلكها العقل للوصول إلى معاني الأحكام، ومنها المناسبة الشرعية مثلا، والتي ساهم علماء الأصول في إعدادها والكشف عنها تبقى هي الأنجع للاحتراز من الابتعاد عن إصابة مقاصد التشريع الحقيقية، ذلكم التحوط والاحتراز الذي كانت كتابات الرواد الأوائل في علم المقاصد مُشبعة به ومُنبهة إلى خطورة الغفلة عنه⁽¹⁾.

وقد وجدنا الإمام الشاطبيّ مثلا ينبه أنه: (لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طَلْفُهُمْ⁽²⁾ في مرامي الاجتهاد)⁽³⁾، لأنّ كُليّ المقصود الشرعيّ إنّما ينتظم للمجتهد (من التفقه في الجزئيات والخصوصيات ومعانيها ترقى إلى ما ترقى إليه، فإن تُكُنّ في الحال غير حاكمية عنده لاستيلاء المعنى الكليّ، فهي حاكمية في الحقيقة؛ لأن المعنى الكليّ منها انتظم)⁽⁴⁾؛ هذا والله تعالى أعلى وأعلم.

(1) (ينظر): عبد القادر بن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، ص: 115.

(2) بفتح الطاء واللام، أي: سيرهم وغايتهم، والطلق: الشوط والغاية التي يجري إليها الفرس، (ينظر): ابن منظور، لسان العرب، ج04، ص: 2695.

(3) (ينظر): الشاطبي، الموافقات، ج03، ص: 180.

(4) نفسه، ج05، ص: 226.

المبحث الخامس: نماذج لاجتهادات فقهية على وفق هذا الرّسم التشريعي.

تمهيد في معنى الاجتهاد وأنواعه: الاجتهاد هو عمل علمي فكري، يراد به استنباط الأحكام بـ: (استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيءٍ من الأحكام الشرعية على وجه يُحسّن من النفس العجز عن المزيد فيه)⁽¹⁾، وهو بحسب ما مارسه العلماء يكون إما فرديًا وإما جماعيًا، وهو أنواع:

أولاً: الاجتهاد البياني: وهو الاجتهاد في فهم النصوص الشرعية وبيان مضامينها ومعانيها وأحكامها، وهو الذي يُحتاج إليه في الفهم السليم لكافة النصوص الشرعية، وهو الأصل لبقية أنواع الاجتهاد.

ثانياً: الاجتهاد القياسي: وهو المعتمد على القياس، أي قياس الوقائع الجديدة التي لا نصّ فيها على نظائرها المساوية لها في علّة الحكم، وهذا النوع من الاجتهاد ينحصر في الوقائع الجديدة.

ثالثاً: الاجتهاد الاستصلاحي: وهذا النوع من الاجتهاد يكون في المسائل التي ليس فيها نصّ مباشر يتضمن حكمها، وليس لها نظير مماثل تقاس عليه، فحينئذ تكون عمدة المجتهد هي المصالح والمقاصد الشرعية، فيتحرّرها ويبيّن عليها، مستعينا في ذلك بالأصول والقواعد الشرعية ذات الصلّة، مثل أصل المصالح المرسلة.

رابعاً: الاجتهاد التنزيلي: ويدخل فيه ما يعرف عند الأصوليين بتحقيق المناط، وهو الفحص والتأكد من مفردات الأشياء والأشخاص والتصرفات، وما إن كانت مَعنِيّة وداخله دائرة الحكم الشرعي المراد تطبيقه عليها، أم أنّها ليست كذلك؛ كما يدخل فيه النظر في سلامة التنزيل وشروطه، أو أنّه يؤدي إلى الإخلال

(1) (ينظر): الأمدي، الإحكام، ج04، ص: 197.

بحكم شرعيّ آخر، أو يفضي في حالة ما إلى مضرة أو مفسدة غير مقصودة شرعاً⁽¹⁾، وهنا تتدخل قاعدة (النظر في مآلات الأفعال) كما عبّر عنها الشاطبي⁽²⁾، وما فيها من أصول كأصل الاستحسان، وسدّ الدرائع وفتحها، وقاعدة الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد.

المطلب الأول: تطبيقات من الاجتهاد البياني.

الفرع الأول: زواج الرجل من ابنته من الزنا.

اختلف الفقهاء في البنت من الزنا هل تحرم على أبيها أو لا تحرم على مذهبين:

المذهب الأول: وهو قول أبي حنيفة⁽³⁾ والحنابلة⁽⁴⁾ وذكر القراني أنه مشهور المالكية⁽⁵⁾: قالوا أنه يحرم على الرجل أن يتزوج ابنته المتخلقة من مائه، واعتبروا هذا النكاح إذا وقع من الأنكحة الفاسدة، لأنهم يشترطون في صحة النكاح أن لا تكون المرأة متخلقة من ماء الزوج، بغض النظر عن كونها من نكاح أو زنا، فالمعنى المناسب هو البعضية فبنت الزنا بضعة من أبيها قدرًا وإن كانت ليست ابنته شرعاً، إذن **حكمة الحرمة عند هؤلاء هي البعضية أي الجزئية.**

(1) (ينظر): الريسوي، أبحاث في الميدان، ص: 57-59.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج05، ص: 177.

(3) (ينظر): السرخسي، المبسوط، ج04، ص: 204-207؛ ابن عابدين، رد المحتار، ج04، ص: 101.

(4) (ينظر): ابن قدامة، المغني، ج09، ص: 526؛ البهوتي، الروض المربع، ص: 520.

(5) (ينظر): القراني، الدخيرة، ج04، ص: 158.

المذهب الثاني: للشافعية⁽¹⁾ وابن الماجشون والقاضي عبد الوهاب من المالكية، وصحّحه ابن عبد البر من مذهب مالك، وهو قول سحنون⁽²⁾: قالوا إنّ بنت الرّنا لا تحرم على أبيها، وزواجه بها صحيح، لكنّهم ذكروا كراهته للخروج من الخلاف، لأنّها أجنبية لا يثبت لها ميراث ولا نفقة، ولا تجب حضانتها ولا تثبت عليها ولاية، فهي داخلة في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾ (النساء: ٢٤)، وتمسكوا بقوله ﷺ: «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ»⁽³⁾، وهذا يقتضي حصر النّسب في الفراش، فلو كانت بنت الرّنا بنتاً للرّناي لبطل الحصر، وهو منتفٍ لوقوعه في خبر الشّارع ﷺ⁽⁴⁾؛ واعترض عليه: بأنّ انتفاء بعض الأحكام لا ينفي كونها بنتاً له، كما لو أنّ ولده كان كافراً فلا يرثه، وهو ليس بأجنبي؛ وعن الحصر في الحديث: أنه مُسلّم، لكنّ مقتضاه النّسب الشرعي الذي تترتب عليه أحكام الشرع من التوارث وغيره، وهو لا يدل على

(1) (ينظر): الجويني، نهاية المطلب، ج13، ص: 238؛ البخري، تحفة الحبيب، ج04، ص: 167؛ محمد نجيب المطيعي، تكملة المجموع، ج17، ص: 327.

(2) (ينظر): سحنون، المدونة، ج02، ص: 202؛ القرابي، الذخيرة، ج04، ص: 258؛ القاضي عبد الوهاب، الإشراف، ج03، ص: 325؛ ابن عبد البر، الكافي، ص: 244.

(3) أخرجه الشيخان من حديث عائشة: صحيح البخاري، كتاب الفرائض/باب الولد للفراش.../ حديث رقم: 6749، ج08، ص: 153؛ صحيح مسلم، كتاب الرضاع/باب الولد للفراش.../ حديث رقم: 1457، ج02، ص: 666.

(4) (ينظر): الرّملي، نهاية المحتاج، ج06، ص: 272؛ محمد نجيب المطيعي، تكملة المجموع، ج17، ص: 327؛ القاضي عبد الوهاب، الإشراف، ج03، ص: 325.

نفي النسب الحقيقي في غير الفراش، يؤيده أنه يحرم على الرجل أن يتزوج بنته من الرضاعة، وهي ليست من الفراش في شيء⁽¹⁾.

الفرع الثاني: هل لمس النساء ناقض للوضوء.

أحد موجبات الوضوء قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (المائدة: ٦)؛ فاختلف العلماء على ثلاثة أقوال:

القول الأول: للشافعية والظاهرية: قالوا إنّ من لمس المرأة بيده مفضيا إليها ليس بينها وبينه حجاب ولا ستر فعليه الوضوء، سواء التّد أو لم يلتد⁽²⁾.

والقول الثاني: لمالك ومشهور مذهب أحمد، بأنّه يجب الوضوء من لمس الزوجة إذا قارنته اللّذة، أو قصد اللّذة، سواء وقع بجائل أو بغير حائل⁽³⁾.

والقول الثالث: وهو قول الحنفية، وقول لأحمد، أنّه لا يجب الوضوء من التّساء، وفسّروا اللّمس في الآية بالجماع⁽⁴⁾.

(1) (ينظر): ابن تيمية، الفتاوى، ج36، ص: 134؛ ابن عابدين، رد المحتار، ج04، ص: 101 (هامش رقم: 01).

(2) (ينظر): الجويني، نهاية المطلب، ج01، ص: 125؛ ابن حزم، المحلى، ج01، ص: 248.

(3) (ينظر): البراذعي، تهذيب المدونة، ج01، ص: 180؛ ابن قدامة، المغني، ج01، ص: 256؛ ابن مفلح، الفروع، ج01، ص: 230؛ المرادوي، الإنصاف، ج01، ص: 211.

(4) (ينظر): السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج01، ص: 22؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج01، ص: 30؛ المرادوي، الإنصاف، ج01، ص: 211.

والسبب وراء هذا الخلاف بين الأقوال الثلاثة تفسير اللفظ المشترك: "اللمس": فالقول الأول والثاني: فسّر اللمس في الآية بالتقاء البشريتين لأنه يطلق حقيقة على الجسّ باليد، وحمل الكلام على الحقيقة أولى من المجاز⁽¹⁾؛ والقول الثالث فسّره بالجماع وهو مجاز في اللفظ، لكنهم قالوا إنّ اللمس إذا قرُن بالمرأة كان حقيقة في الجماع⁽²⁾؛ لكنّ القول الأول والثاني اختلفا في التعليل بالحكمة، فعلّل المالكية والحنابلة بحكمة السبب وهي المعنى المناسب المتضمن فيه وهو حصول اللذة أو القصد إليها، بينما وقف أصحاب القول الأول عند ظاهر اللفظ.

الفرع الثالث: زكاة السائمة التي أعدت عروضاً للتجارة.

تمهيد في تصوير المسألة:

السائمة والسوام لغة: كلّ ما رعى من المال في الفلوات إذا خلّي وسومه يرمى حيث يشاء⁽³⁾، وفي الاصطلاح: هي الإبل والبقر والغنم التي تُسام في البراري ويُطلب نماؤها بالدر والنسل⁽⁴⁾.

(1) (ينظر): ابن رشد الجد، المقدمات، ج 01، ص: 97؛ ابن قدامة، المغني، ج 01، ص: 258.

(2) (ينظر): ابن نجيم، البحر الرائق، ج 01، ص: 85.

(3) (ينظر): الزبيدي، تاج العروس، ج 32، ص: 431.

(4) (ينظر): النووي، المجموع، ج 05، ص: 310؛ السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج 01، ص: 285.

والعروض لغة: جمع عَرَضٍ خلاف النقد من المال، وهو المتاع التي لا يدخلها كيل ولا وزن⁽¹⁾؛
واصطلاحاً: هي ما أُعِدَّ للبيع والشراء لأجل ربح⁽²⁾، وهي تشمل كلَّ ما أُعِدَّ للتجارة كائنة ما كانت
سواء من جنس ما تجب فيه، أو لا كالثياب والحمير والبغال⁽³⁾.
وجمهور الفقهاء على أن المفتى به هو وجوب الزكاة في عروض التجارة⁽⁴⁾، وخالف أهل الظاهر⁽⁵⁾؛ لعدم
احتجاجهم بالقياس؛ وأما كيفية زكاتها عند الجمهور: فالأصل أن زكاتها تُخرج نقدًا بنسبة رُبع العُشر
من قيمتها وتجزئه اتفاقاً؛ وأما إن أخرج المُرَكَّبِ عروضاً فهي مسألة خلاف⁽⁶⁾.

(1) (ينظر): ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص: 2887.

(2) (ينظر): عبد الرحمن العاصمي النجدي، حاشية الروض المربع، ج3، ص: 260.

(3) (ينظر): الموسوعة الفقهية الكويتية، ج23، ص: 268.

(4) (ينظر): ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ج02، ص: 15؛ ابن قدامة، المغني، ج04، ص: 248؛ محمد أطفيش، شرح

النيل، ج03، ص: 130؛ النووي، المجموع، ج06، ص: 04؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج02، ص: 225.

(5) (ينظر): ابن حزم، المحلى، ج05، ص: 238.

(6) (ينظر): الجويني، نهاية المطلب، ج03، ص: 302؛ ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ج02، ص: 31؛ ابن قدامة،

المغني، ج04، ص: 250.

وأما زكاة الأموال التي يكون لها سبب آخر لزكاتها غير كونها عروضاً للتجارة، كونها من الأجناس الثلاثة، ولأنه لا تجتمع على المال الواحد زكاتان لقوله الكلية: «لَا تُنَى⁽¹⁾ فِي صَدَقَةٍ»⁽²⁾، فقد وقع الخلاف في كيفية زكاة هذه الأموال ونحن سنتكلم عن مثالها في زكاة السائمة المعدة للتجارة.

فقد اختلفوا في السائمة التي أعدت للتجارة: بأن بلغت نصاباً، على مذهبين:

المذهب الأول: للمالكية والشافعية في الجديد، قالوا: يكون فيها زكاة العين، كأن كان عنده خمس من الإبل للتجارة ففيها شاة، ولا تُعتبر القيمة، فإن كانت أقل من خمس فإنها تُؤمّم، فإن بلغت نصاباً من

(1) الثنّى: بالكسر والقصر، أن يُفعلَ الشيء مرتين: ابن الأثير، النهاية، ج 01، ص: 224؛ الزمخشري، الفائق، ج 01، ص: 177.

(2) أخرجه أبو عبيد مرسلًا في: الأموال، من حديث سفيان بن عيينة، عن الوليد بن كثير، عن حسن بن حسن، عن أمه فاطمة بنت حسين أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "...، باب فرض صدقة الإبل وما فيها من السنن/ حديث رقم: 952، ج 02، ص: 24؛ وبهذا الإسناد أخرجه ابن أبي شيبة في المُصنّف بلفظ: «لَا تُنَاءُ فِي صَدَقَةٍ»، كتاب الزكاة/باب من قال لا تؤخذ الصدقة في السنة إلا مرة واحدة/حديث رقم: 10828، ج 04، ص: 354؛ ورجال السنن قال الذهبي في الكاشف: سفيان بن عيينة ثقة ثبت حافظ إمام، (ينظر): ج 01، ص: 449، وقال: الوليد بن كثير المدني ثقة، (ينظر): ج 02، ص: 354، وذكر الذهبي الحسن بن الحسن بن الحسن بن علي رضي الله عنه ولم يذكر فيه تجريحاً: (ينظر): ج 01، ص: 322؛ قال ابن حجر في تهذيب التهذيب: أمه فاطمة بنت الحسين روى عن أمه وأبيه، له عند ابن ماجه حديث واحد، وقال ابن السعد كان قليل الحديث، وذكره ابن حبان في الثقات، وقالت فاطمة بنت الحسين لهشام لما سألها عن ولدها "أما الحسن فلساننا"، (ينظر): ج 02، ص: 263؛ وفاطمة بنت الحسين روت عن أبيها وأخيها زين العابدين وعمتها زينب بنت علي وجدتها فاطمة الزهراء مرسلًا...، ذكرها ابن حبان في الثقات... ووقع ذكرها في صحيح البخاري في الجنائز، (ينظر): ج 12، ص: 443؛ وأخرجه الديلمي في الفرْدوس بمأثور الخطاب، عن علي بلفظ: «لَا تُنَاءُ فِي صَدَقَةٍ»، حديث رقم: 7814، ج 05، ص: 160.

الأثمان وجبت فيها زكاة القيمة؛ واحتجوا لتقديم زكاة العين على زكاة التجارة بأنّ زكاة العين أقوى ثبوتاً لانعقاد الإجماع عليها، واختصاص العين بها، فكانت أولى⁽¹⁾.

والمذهب الثاني: للحنفية والحنابلة، قالوا إنّها تُركى زكاة التجارة لأنها أحظّ للمساكين، ولأنّها تجب فيما زاد بالحساب، وعند الحنابلة: إن بلغت عنده نصاب سائمة، ولم تبلغ قيمته نصاباً من الأثمان فلا تسقط الزكاة، بل تجب زكاة السائمة كمن عنده خمسٌ من الإبل للتجارة، لم تبلغ قيمتها مائتي درهم، ففيها شاة⁽²⁾، وهذا القول راعى **حكمة التشريع في الحكم**، وهو أنّ الزكاة إنّما وجبت مواساةً للفقراء، فكان الواجب إخراج ما هو أحظّ للفقراء في عروض التجارة، والحنفية إنّما يعللون الحكم وهو "وجوب الزكاة"، فلذلك جاز عندهم إخراج القيمة في الأجناس التي قدر الشّرّع نصابها ومقدارها، فليس يعود تعليلهم على الأصل بالإبطال.

(1) (ينظر): الدسوقي، حاشية على الشرح الكبير، ج01، ص: 472؛ القاضي عبد الوهاب، الإشراف، ج02، ص: 173؛

النووي، المجموع، ج06، ص: 08؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج03، ص: 393.

(2) (ينظر): السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج01، ص: 258؛ ابن قدامة، المغني، ج04، ص: 255.

المطلب الثاني: تطبيقات من الاجتهاد القياسي.

الفرع الأول: القياس على الرخص.

أولاً: مسألة الجمع في الحضر للمريض: وقد اختلف الفقهاء فيها على قولين:

القول الأول: أجاز الجمع في الحضر للمريض إذا خاف أن يُغى علىه، أو كان به علة شديدة يبطئه كالإسهال ونحوه، أو خاف الغلبة على عقله، وهو قول مالك وأحمد، والإباضية، وبعض الشافعية⁽¹⁾، وأجاز بعض الحنابلة الجمع للمرضع أيضاً للمشقة بكثرة النجاسة، والشيخ الضعيف وأشباههما ممن عليه مشقة في ترك الجمع⁽²⁾.

وأما القول الثاني: منع الجمع للمريض، وهو ظاهر مذهب الحنفية⁽³⁾ والمشهور عند الشافعية⁽⁴⁾.

(1) (ينظر): البراذعي، تهذيب المدونة، ج01، ص: 286؛ ابن مفلح، الفروع، ج03، ص: 104؛ محمد أطفيش، شرح النيل، ج02، ص: 389؛ النووي، المجموع، ج04، ص: 263.

(2) ابن قدامة، المغني، ج03، ص: 137؛ ابن مفلح، الفروع، ج03، ص: 104؛ البهوتي، كشف القناع، ج02، ص: 612.

(3) (ينظر): الموسوعة الفقهية الكويتية، ج15، ص: 289؛ ومصادر مذهب الحنفية عندنا لم نجد فيها التصريح بمنع الجمع في الحضر للمريض، ولم يذكروها فالظاهر من كلامهم أنه لا يجوز، (ينظر مثلاً): ابن نجيم، البحر الرائق، ج02، ص: 197؛ السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج01، ص: 189؛ ابن عابدين، رد المحتار، ج02، ص: 564.

(4) (ينظر): الشافعي، الأم، ص: 63؛ الرملي، نهاية المحتاج، ج02، ص: 282؛ الجويني، نهاية المطلب، ج02، ص: 465.

وسبب الخلاف في المسألة الخلاف في القياس على الرخص: في تعدّي حكمة المشقة في رخصة الجمع عند السفر، فمن أجاز التعليل بالحكمة رأى أنّ هذا من باب الأولى والأحرى، وذلك أنّ المشقة على المرض في أفراد الصلوات أشدّ منها على المسافر؛ ومن اعتبر حكمة السفر قاصرة لم يُجز القياس⁽¹⁾.

ثانيا: مسألة الجمع في الحضر بسبب الثلج: اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: إنّ الثلج تجمع من أجله الصلاتين قياسا على المطر، بجامع أنّ كلا منهما مشقة يتأذى منها المسلم وهو قول الشافعية⁽²⁾ والحنابلة⁽³⁾، ظاهر قول المالكية⁽⁴⁾.

والقول الثاني: وهو للحنفية، بأن لا يجمع بين الصلاتين من أجل الثلج، لأنّ الرخصة تخصّ المطر، وفعد الحنفية لا يكون الجمع الوقتي الحقيقي إلاّ في موضعين: الأول: بمزلفة بين المغرب والعشاء في وقت العشاء بأذان وإقامة فإن تطوع بينهما فبأذان وإقامتين، والثاني: بين الظهر والعصر بعرفة في وقت الظهر بأذان

(1) (ينظر): ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ج01، ص: 185.

(2) (ينظر): البُحَيْرِيُّ، تحفة الحبيب، ج02، ص: 383؛ النووي، المجموع، ج04، ص: 258، ص: 261؛

(3) (ينظر): ابن قدامة، المغني، ج03، ص: 133؛ البهوتي، كشاف القناع، ج02، ص: 613.

(4) في حاشية الصاوي أنّ الجمع عند المالكية لمطرٍ أو برّدٍ، وأما الثلج عن بعضهم أنه لا يعرف فيه نصّاً، والذي يظهر أنّه إن كثر

بحيث يتعذر نفضه جاز الجمع وإلا فلا، (ينظر): حاشية الصاوي في: الدردير، الشرح الصغير، ج01، ص: 490.

وإقامتين⁽¹⁾، فالجمع بعذر المطر والسفر عند الحنفية يجوز فعلا ولا يجوز وقتا، فهو جمع صوري لا حقيقي⁽²⁾.

الفرع الثاني: القياس على الحدود والكفارات.

أولا: قطع يد النّباش: اختلف العلماء في قطع يد النّباش أو لا، على قولين:

القول الأول: للجمهور وأبي يوسف من الحنفية، بأن تقطع يد النباش، قياسا على السارق بجامع أخذ مال غيره من حرز مثله، وللحاجة إلى الزجر عن الفعل⁽³⁾، والجامع هو الحكمة.

القول الثاني: لجمهور الحنفية بأنه لا تقطع يد النباش، فلفظ "السرقه" خفي في حق من اختصّ باسم آخر كالطّار والنّباش، وقد اشتبه الأمران اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة، أو زيادة فيه، فلا يقطع النباش بحالٍ سواء كان القبر في بيت أو لم يكن عند محمد وأبي حنيفة، ونقل السرخسي الخلاف عن الحنفية فيما إذا كان القبر في بيت مقفل، وقال في الأصح: إنه لا يجب القطع سواء نبش الكفن أو

(1) (ينظر): الكاساني، بدائع الصنائع، ج01، ص: 126، ابن عابدين، رد المحتار، ج02، ص: 45-46؛ الصّردني الرّيعي، المعاني البديعة، ج01، ص: 114.

(2) يؤخر الظهر ويعجل العصر فيصلى الظهر في آخر وقته، والعصر في أول وقته، (ينظر): البرني، التسهيل الضروري، ص: 90.

(3) (ينظر): البراذعي، تهذيب المدونة، ج04، ص: 439؛ الدردير، الشرح الصغير، ج04، ص: 479؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج13، ص: 313؛ البهوتي، كشاف القناع، ج09، ص: 3043؛ السرخسي، المبسوط، ج09، ص: 159.

سرق مالا آخر من ذلك البيت لأن بوضع القبر فيه احتل صفة الحرزية في ذلك البيت⁽¹⁾، ولأن الشبهة تمكنت في الملك لأنه لا ملك للميت حقيقة، ولا للوارث لتقدم حاجة الميت، وقد تمكن الخلل في المقصود وهو الانزجار لأن الجنابة في نفسها نادرة الوجود⁽²⁾؛ وسبب الخلاف: تنقيح مناط الحكم.

ثانيا: الحد في اللواط: ومحل النزاع في المسألة: في اللواط مع غير الزوجة والأمة، وقد اختلفوا على قولين: القول الأول: للجمهور مع الصّاحبين من الحنفية، قالوا إن اللواط كالزنا في إيجاب الحد، بجامع إيلاج فرج في فرج مشتهي طبعاً، فحرم شرعاً، بل اللواط فوق الزنا من هذه الجهة لأنه مستنكر شرعاً وعقلاً، وهو أفضح أنواع الزنا، وللحاجة إلى الزجر عنه، ولأن الله تعالى سمى الزنا فاحشة⁽³⁾ في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ أَفْحَشًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٣٢)، وكذلك سمى اللواط فاحشة في قوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ بُصُورٌ﴾ (النمل: ٥٤).

-
- (1) (ينظر): عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج 02، ص: 54-55؛ السرخسي، المبسوط، ج 09، ص: 159-160.
- (2) (ينظر): ابن نجيم، البحر الرائق، ج 05، ص: 93.
- (3) (ينظر): البراذعي، تهذيب المدونة، ج 04، ص: 475؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج 13، ص: 222؛ ابن مفلح، الفروع، ج 10، ص: 53؛ البهوتي، كشاف القناع، ج 09، ص: 2999؛ السرخسي، المبسوط، ج 09، ص: 77.

والفرق بين الجمهور والصاحيين: أنّ إلحاق الجمهور كان عن طريق القياس، بينما إلحاق الصاحيين كما

ذكره السرخسي عن طريق دلالة النص⁽¹⁾.

واختلف القائلون بالحدّ على اللائط في نوعه:

أ) فذهب فريق إلى أنّه يجب الرّجم على كلّ حال، سواء أحسن أو لم يحسن لقوله عليه السلام: «مَنْ وَجَدْتُمُوهُ

يَعْمَلْ عَمَلًا قَوْمِ لُوطٍ فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ بِهِ»⁽²⁾، وهو قول المالكية ورواية البغداديين عن الشافعي

وإحدى الروایتين عند الحنابلة يرجم سواء أحسن أو لا⁽³⁾.

ب) وروى البصريون عن الشافعي أنّه يقتل بالسّيف صبرا كالرّدة تعلقا بظاهر الحديث السابق⁽⁴⁾.

ج) وقال فريق آخر إنّ حكمه حكم الزاني، فيفرق بين المحسن والزاني في الحدّ، وبه قال الشافعي في الجديد

وهو مشهور مذهب أصحابه، والصاحيين من الحنفية، ورواية عند الحنابلة⁽⁵⁾.

(1) (ينظر): مصادر الجمهور المذكورة في الهامش السابق؛ والسرخسي، المبسوط، ج09، ص: 78.

(2) أخرجه الترميذي من حديث ابن عباس في: الجامع الكبير، أبواب الحدود/باب ما جاء في حدّ اللوطي/ حديث رقم: 1456،

ج03، ص: 124، قال أبو عيسى: في اسناده مقال؛ وأخرجه أبو داود في السنن، كتاب الحدود/باب فيمن عمل عمل قوم لوط/

حديث رقم: 4462، ج04، ص: 393، سكت عنه أبو داود؛ وصححه الألباني: صحيح الجامع، حديث رقم: 6589،

ج02، ص: 1121.

(3) (ينظر): البراذعي، تهذيب المدونة، ج04، ص: 475؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج13، ص: 223؛ ابن قدامة، المغني،

ج12، ص: 348.

(4) (ينظر): الماوردي، الحاوي الكبير، ج13، ص: 223.

(5) (ينظر): محمد نجيب المطيعي، تكملة المجموع، ج22، ص: 61؛ السرخسي، المبسوط، ج09، ص: 77؛ ابن قدامة،

المغني، ج12، ص: 348؛ المرداوي، الإنصاف، ج10، ص: 176.

القول الثاني: لأبي حنيفة، قالوا إنّ اللّواط غير الزّنا فحكمه يختلف عن الزّنا فلا يجب فيه الحدّ، ففعل اللّواط لا يطلق عليه زنا لغّةً، لأنه يمكن أن ينفي اسم الزنا عنه باثبات غيره، فيقال لاط وما زنا، وقد فصل أهل اللغة بين اللّفظين⁽¹⁾، وعليه لم تشمله دلالة النّص حتى يمكن الإلحاق بواسطتها⁽²⁾، كما أنّ الزّنا واللّواط إن كانا يتفقان في بعض المعنى، فإنهما يختلفان في بعضه أيضاً؛ **ووجه الوفاق:** أنّ المعنى المفهوم من لفظ الزّنا، أنّ فيه قضاء الشّهوة بسفح الماء في محلّ محرّم مُشتهى، وهذا موجود في اللّواط بل وزيادة، لأنّها في الحرمة وسفح الماء فوق الزنا فحرمة اللواط لا تزول أبداً، وسفح الماء تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد؛ **وأيضاً الشّهوة فهي مساوية للزّنا⁽³⁾؛ ووجه الفرق:**

- 1) أنّ الزّنا أكمل في سفح الماء والشهوة لأنّ فيه هلاك البشر فولدُ الزّنا هالكٌ حكماً، لأنه لا تجب تربيته على الزّاني لعدم ثبوت النسب منه، ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والإنفاق عليه فيهلك.
- 2) في الزنا إفسادُ فراشِ الزوج لأنه يجب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه ويشتهبه النسب.
- 3) تضييع الماء في اللواط قاصرٌ في الحرمة لأنه قد يجلُّ تضييعه بالعزل.
- 4) أنّ وجود الشّهوة يكون أكمل في الزّنا من الطرفين لميلان طبعهما إليه، بخلاف اللّواط لأنّ فيه ما يوجب النفرة وهو استقذار الجبلة السليمة له.

(1) (ينظر): السرخسي، المبسوط، ج09، ص: 78.

(2) (ينظر): عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج01، ص: 115-116.

(3) (ينظر): التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج02، ص: 250.

لذلك يكون الزنا أغلب وجودا وأسرع حصولا فيكون إلى الزّاجر أحوج، ولا يكون اللّواط على هذا موجبا للحدّ مثله، ولمّا كان ترجيحُ اللّوطة على الزّنا بمجرد الحرمة أيضا غير نافع في إيجاب الحدّ، لأنّ الحرمة المُجرّدة من المعاني المخصوصة في الزّنا وهي إهلاكُ البشر وإفسادُ الفراش واشتباه النسب⁽¹⁾.

أي أنّ المعنى المناسب المتضمن في الزّنا عند الحنفية ليس مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محلّ محرم مشتهى، بل هو إضافة إلى هلاك البشر وإفساد الفراش واشتباه التّسبب، فلما قصر المعنى في اللّواط، امتنع الإلحاق عن طريقه.

ثالثا: قياس المثقل على الجارح في إيجاب القصاص: اتفق جمهور الحنفية⁽²⁾ مع الجمهور على إثبات القصاص في المثقل:

ومدرك الجمهور: القياس عن طريق تعليل السّبب، وهو المناسب الملائم الذي شهد له أصل معين وهو الذي أترّ نوع الوصف في نوع الحكم، وأترّ جنسه في جنسه، وهو متفقٌ على قبوله بين القايسين⁽³⁾.

(1) (ينظر): التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج02، ص: 247-252.

(2) قال أبو حنيفة إنّ القصاص لا يجب في غير الجارح، لأنّ المعنى المعلوم بذكر السّيف لغة من قوله وَالَّذِينَ: «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِالسَّيْفِ»، أنّه ناقضٌ للبنية بالجرح، وظهور أثره في الظاهر والباطن، فلا يثبت هذا الحكم، فيما لا يماثله في هذا المعنى وهو الحجر والعصا، وخالفه الصاحبان (ينظر): السرخسي، أصول السرخسي، ج01، ص: 243.

(3) (ينظر): الزّازي، المحصول، ج05، ص: 166؛ الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 214.

أما **مُدرك الحنفية**: فهو دلالة النَّصِّ، فقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا قَوَدَ إِلَّا بِالسَّيْفِ»⁽¹⁾ عبارته أنه لا قصاص إلا بسبب القتل بالسَّيْفِ، والمعنى الذي يُفهم: أنّ القصاص يثبت للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النَّفسِ، والقتل نقض البنية بفعل القاتل الذي لا تحتمله البنية وهذا المعنى في المثلث أظهر، فإنَّ إلقاء حجر الرَّحَى مثلا على إنسان لا تحتمله البنية بنفسها، والقتل بالجرح لا تحتمله البنية بواسطة السَّراية، وإذا كان هذا أتم في المعنى المعتبر، كان ثبوت الحكم فيه بدلالة النَّصِّ، كما في الضرب مع التأفيف، فإنه حينئذ مهما تقع الجناية قصدا على النفس بالجراح أو المثلث... إلخ، يثبت الحكم⁽²⁾.

رابعا: حكم من أكل أو شرب متعمدا في نهار رمضان:

اتفق الحنفية مع المالكية: في إلحاق كلِّ من أكل أو شرب متعمدا بمن جامع أهله في نهار رمضان لحديث الأعرابيِّ وجواب النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن مسأله⁽³⁾، فذكروا أنّ حكمته الجناية الكاملة على الصَّوم أي: انتهاك حرمة الشهر والإفطار عمدا، لا نفس القُربِ مع أهله، ومدرك هذه الحكمة دلالة النَّصِّ، وقد ناسبت هذه

(1) أخرجه البيهقي من حديث النعمان بن بشير وأبي هريرة في: السنن الصغير، كتاب الجراح/باب القصاص بغير السيف/ حديث رقم: 2991، ج03، ص: 222، قال البيهقي: مرفوع لم يثبت فيه إسناد؛ وأخرجه الدارقطني عن أبي هريرة، في السنن، كتاب الحدود والديات/ حديث رقم: 3109، ج04، ص: 69، قال الدارقطني: فيه سليمان بن أرقط متروك؛ وأخرجه الألباني في ضعيف الجامع، حديث رقم: 6307، ص: 910.

(2) (ينظر): السرخسي، أصول السرخسي، ج01، ص: 243؛ التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج02، ص: 251.

(3) أخرجه البخاري عن أبي هريرة، في الصحيح، كتاب الصوم/باب المجامع في رمضان/حديث رقم: 1937، ج03، ص: 32.

الحكمة وجوب الكفارة في الأكل والشرب أيضا، للزجر والردع، إذ الكفارة لما وجبت بالجماع، كان وجوبها بالأكل والشرب أولى، لأنهما مادة الجماع وسببه المقوي عليه، ووسيلته المتوصل بها إليها، إذ الجائع لا يستطيعه، والشبعان ينشط له، فكان ايجاب الكفارة بهما من باب سدّ الذرائع وحسم مواد الفساد⁽¹⁾.

وقال الشافعي وأحمد: إنّ الحكمة هي الجنابة الكاملة عن طريق الافطار بالوقاع التام، فهي خاصة بالجماع، والجماع اختصّ بما يناسب اختصاصه بالكفارة من جهة أنّ النفس لا تنزجر عنه عند هيجان شهوته بمجرد الوازع الديني، فاحتيج فيه إلى زيادة في الوازع، وهي الكفارة، بخلاف الأكل والشرب في ذلك، فقد ثبت بذلك مناسبة خصوص الجماع لاختصاصه بوجوب الكفارة، فإلغاء هذه المناسبة لا يجوز⁽²⁾.

ف عند الحنفية والمالكية: تثبت الكفارة بالجنابة على الصوم بالأكل والشرب عن طريق دلالة النص، وثبوتها يكون أولى فيهما من ثبوتها عند الجنابة بالجماع لأنهما أحوج إلى الزاجر من الجماع لقلّة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لإلف النفس بهما وفرط الحاجة إليهما، ولأنّ الكفّ عن كلّ من شهوتي البطن والفرج ركنٌ في الصوم⁽³⁾.

(1) (ينظر): السرخسي، أصول السرخسي، ج02، ص: 153؛ التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج02، 250؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج01، ص: 229؛ الطوي، شرح مختصر الروضة، ج03، ص: 240؛ حاشية المطيعي في: الآسنوي، نهاية السؤل (مع حاشية سلّم الوصول)، ج02، ص: 197.

(2) (ينظر): الطوي، شرح مختصر الروضة، ج03، ص: 241؛ حاشية المطيعي في: الآسنوي، نهاية السؤل (مع حاشية سلّم الوصول)، ج02، ص: 197.

(3) (ينظر): التفتازاني، التلويح على التوضيح، ج02، ص: 250-251؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج02، ص: 332.

أما عند الشافعي وأحمد فعن طريق تعليل السبب⁽¹⁾.

والفرق بين الفريقين في هذه المسألة: في تنقيح المناط:

فإن الشافعي وأحمد: قد نقّحوا المناط مرّةً بحذف الأوصافِ، وهو المسلك المعروف في مسالك العلة

بالسبب والتقسيم، ثمّ أخرى بتعليل السببِ، ففتح المعنى الذي هو مخصوصٌ في الجماع.

وأما مالك وأبو حنيفة: فقد نقّحوا المناط أيضا مرّتين، الأولى كالشافعي وأحمد، والثانية، بدلالة النص،

وهي هنا بطريق الأولوية، ففتح عن ذلك زيادة بعض الأوصاف، فألغايا خصوص الوقاع، وأناط الحكم

بانتهاك حرمة رمضان⁽²⁾.

والخلاصة مما سبق: أنّ منشأ الخلاف بين الطرفين الحنفية والجمهور في حكم المسكوت عنه في المسائل

المذكورة سابقا في هذا الفرع هو: خفاء تحقق المناط المفهوم لغة فيه، كما في معنى الزنا حيث ذكر الحنفية أنه

لا يتحقق في اللواط بتمامه، وكذا الخلاف في انفعال المناط من المنطوق كما في كفارة الأعرابي⁽³⁾.

(1) (ينظر): الزركشي، البحر المحيط، ج05، ص: 62؛ الباجي، إحكام الفصول، ج02، ص: 628.

(2) (ينظر): الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ص: 381-382.

(3) (ينظر): حاشية المطيعي في: الآسنوي، نهاية السؤل (مع حاشية سلّم الوصول)، ج02، ص: 197، وقد ذكر المطيعي في

حاشيته أنّ الصاحبين اتفقوا مع الجمهور في إيجاب حد الزنا في اللواط في غير الزوجة والأمة.

الفرع الثالث: اجتهادات قياسية متنوعة.

أولاً: ما هي الأصناف الربوية: اتفق العلماء على جريان الرِّبا في الأصناف الأربعة، في قوله ﷺ: «التَّمْرُ بالتمر، والحِنْطَةُ بالحِنْطَةِ، والشعيرُ بالشعيرِ، والملحُ بالملح، مثلاً بِمِثْلِ، يَدًا بِيَدٍ...»⁽¹⁾، وذهب جمهور القائلين إلى أنه ليس خاصاً بها، بل يتعداها إلى غيرها، لكن اختلف الجمهور في علة ذلك⁽²⁾، على أقوال هي:

القول الأول: إن العلة هي الكيل أو الوزن في الجنس الواحد، وهذا مذهب الحنفية⁽³⁾ ومشهور الحنابلة⁽⁴⁾، والإباضية⁽⁵⁾.

والقول الثاني: إن العلة هي الطعم، فيحرم الرِّبا في كل مطعوم، سواءً كان مما يكال أو يوزن أو غيرهما، ولا يحرم في غير المطعوم، وهذا مذهب الشافعي⁽⁶⁾، ورواية عند أحمد⁽⁷⁾.

(1) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة في الصحیح، كتاب المساقاة/باب الصرف.../حديث رقم: 1588، ج02، ص: 845.

(2) (ينظر): مصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص: 428.

(3) (ينظر): الكاساني، بدائع الصنائع، ج05، ص: 184.

(4) (ينظر): المرادوي، الإنصاف، ج05، ص: 11؛ عبد الرحمن العاصمي النجدي، حاشية الروض المربع، ج04، ص: 518.

(5) (ينظر): محمد أطفيش، شرح النيل، ج08، ص: 281.

(6) (ينظر): الماوردی، الحاوي الكبير، ج05، ص: 83، ص: 90.

(7) (ينظر): المرادوي، الإنصاف، ج05، ص: 12؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج03، ص: 400.

والقول الثالث: إن العلة هي القوت والادخار، فكل ما يقتات مما يدخر يجري فيه الرّيا، وهذا مذهب مالك⁽¹⁾، واختاره ابن القيم⁽²⁾.

وهنا وإن اختلفوا في ماهية العلة، والتي هي المعنى المناسب والحكمة من الحكم، إلا أنّ جميعهم متفق على التعليل بالحكمة، والتعدية عن طريقها إلى الفروع، فرجع أمر خلافهم إذن إلى تباين في انْفَهَامِ المناط من المنطوق في التّظْم، وأيضا إلى تباين في المناهج الأصولية، نعني: المعلل ما هو؟ المحلّ أم الحكم.

ثانيا: ميراث المطلقة المبتوتة من مرض الموت: اختلفوا في المريض طلق طلاقا بائنا، ويموت من مرضه إلى أربعة أقوال:

القول الأول: لمالك وجمهور أهل المدينة والليث ومذهب عمر وعثمان وعليّ من الصحابة رضي الله عنهم، وغيرهما، بأنّ مُطَلَّقَتَهُ ترثه، سواء في العدة أو خارجها، تزوجت أو لم تتزوج، قياسا على منع قاتل العمد من الميراث، بجامع المعاملة بنقيض القصد السيء⁽³⁾.

(1) (ينظر): القاضي عبد الوهاب، المعونة، ج02، ص: 05.

(2) (ينظر): ابن القيم، إعلام الموقعين، ج03، ص: 401.

(3) (ينظر): سحنون، المدونة، ج02، ص: 132؛ القاضي عبد الوهاب، الإشراف، ج03، ص: 437-438؛ ابن عبد البر،

الكافي، ص: 270.

والقول الثاني: لأحمد وابن أبي ليلى، إنها ترثه في العدة وبعدها ما لم تتزوج، أيضا لحكمة المعارضة

بنقيض قصده قياسا⁽¹⁾.

والقول الثالث: لأبي حنيفة وأصحابه، والثوري، إنها ترثه ما دامت في العدة، أيضا معاملةً له بنقيض

القصده، لأنه قصد الفرار، فجعلوا النكاح قائما في العدة فأثبتوا به الميراث، لأنه قصد ابطال حقها عن

ميراثه، فبرّد عليه قصده⁽²⁾.

والقول الرابع: للشافعي في الجديد، والصحيح عنه، أن لا ترثه، وهو قول أبو ثور وعبد الرحمن بن عوف

وابن الزبير من الصحابة، لأنها فرقة بقطع ميراثه منها، فقطعت ميراثها عنه أيضا، وكما لو أنه أبانها في

حال الصحة، وكاللعان، ولأنها ليست بزوجة له بدليل أنه لا يلحقها طلاقه، ولا ايلاؤه، ولا ظهاره، ولا

عدة وفاته، فلا ترثه كالأجنبية⁽³⁾؛ أمّا على قول الشافعي في القديم فإنه يحتمل الدخول في الأقوال

الثلاثة السابقة على ما فصله أصحابه⁽⁴⁾.

(1) (ينظر) ابن قدامة، المغني، ج09، ص: 194؛ ابن مفلح، الفروع، ج08، ص: 58؛ البهوتي، شرح منتهى الإيرادات،

ج04، ص: 644.

(2) (ينظر): السرخسي، المبسوط، ج30، ص: 60؛ السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج02، ص: 186؛ ابن نجيم، البحر الرائق،

ج04، ص: 70.

(3) (ينظر): محمد نجيب المطيعي، تكملة المجموع، ج17، ص: 64؛ الماوردي، الحاوي الكبير، ج10، ص: 263.

(4) (ينظر): محمد نجيب المطيعي، تكملة المجموع، ج17، ص: 64-65.

فمن ورّثها في هذه المسألة: احتج بالمعنى المناسب الغريب، أي علل بالحكمة.

ولقد قال ابن رشد الحفيد: إنّ من ورّثها في العدة فلائّ العدة عنده من بعض أحكام الزّوجية، وكأنه شبهها بالمطلّقة الرجعية، أمّا من لم يورثها بعد العدة فإنّ الطّلاق ما دام وقع فيجب أن يقع بجميع أحكامه، لأنهم قالوا إنّّه لا يرثها إن ماتت، وإن كان لم يقع فالزّوجيّة باقية بجميع أحكامها، وإنّه يعسر أن يُقال إنّ في الشّرع نوعًا من الطّلاق توجد له بعض أحكام الطّلاق، وبعض أحكام الزّوجية، لكن إنّما أنسَ بهذا القائلون بميراثها لأنه فتوى عثمان وعمر رضي الله عنهما، حتى زعمت المالكية أنه إجماع الصحابة⁽¹⁾، ولا معنى لقولهم، فإنّ الاختلاف فيه عن ابن الزبير مشهور⁽²⁾.

(1) ممن احتج بهذا الإجماع من المالكية: القاضي عبد الوهاب، (ينظر): الإشراف، ج03، ص:437.

(2) (ينظر): ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ج03، ص:103.

المطلب الثالث: تطبيقات من الاجتهاد الاستصلاحي.

الفرع الأول: حكم نكاح المريض مرض الموت.

اختلف الفقهاء في نكاحه على قولين:

القول الأول: للجمهور، قالوا إنه جائز⁽¹⁾.

والقول الثاني: لمالك رحمته الله، قال في المشهور عنه: إنه لا يجوز، وإنه يفرق بينهما، وإن صحَّ من المرض، وخرَّج عن قولهم "المشهور عن مالك" أنّ له قولاً في أنه لا يفرق بينهما، وأنّ التفريق مستحب غير واجب⁽²⁾.

ورواية التفريق: علّلتها المالكية بأنه محجور عليه أن يُخرج ماله على غير معاوضة، فيما لا حاجة به إليه لحقّ الورثة، والنكاح يتضمن إخراج المال بالمهر والنفقة، ولأنّ كونه محجوراً عليه لحقّ الورثة، يقتضي منعه أن يدخل عليهم وارثاً، لأنه إخراج لهم من بعض الميراث، ولأنّ كلّ ما يتعلّق بإخراج الوارث عن الميراث فلا يجوز في المرض، كما في مسألة المطلقة المبتوتة⁽³⁾.

(1) السرخسي، المبسوط، ج18، ص: 142؛ ابن قدامة، المغني، ج10، ص: 189؛ محمد نجيب المطيعي، تكملة المجموع، ج15.

(2) (ينظر): سحنون، المدونة، ج02، ص: 186؛ ابن أبي زيد القيرواني، الذب عن مذهب مالك، ج01، ص: 404؛ ابن عبد البر، الكافي، ص: 248؛ ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ج03، ص: 69.

(3) (ينظر): القاضي عبد الوهاب، الإشراف، ج03، ص: 436.

وسبب الخلاف في هذه المسألة: شيثان:

أحدهما: الاختلاف في قياس النكاح على الهبة، لأنّ النكاح متردد بين البيع والهبة، فإذا كان هبة فلا تجوز هبة المريض إلا من الثلث.

والثاني: الاختلاف في القياس المصلحي، وهو هل يتّهم على اضرار الورثة بإدخال وارث زائد أو لا يتّهم⁽¹⁾؟

الفرع الثاني: قول مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الشريفة لا يجب عليها إرضاع ولدها.

مذهب مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في رضاع المرأة ولدها، أنّها يجب عليها أن ترضعه إلا أن تكون ممن لا ترضع مثلها، لشرف وغنى، فلا تجبر، وتجبر الوضيعة⁽²⁾ على رضاعه⁽³⁾.

(1) (ينظر): ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ج03، ص:69.

(2) الوضيعة أو الدنيئة: هي الخالية من الجمال والمال والحسب والنسب، فالخالية من النسب: بنت الزنا أو الشبهة أو المعتوقة من الجوّاري؛ والحسب: هو الأخلاق الكريمة كالعلم والحلم والتدبير والكرم ونحوها من محاسن الأخلاق، فالغنية ذات الجمال ليست بدنيئة وإن لم يكن لها حسب ولا نسب؛ والنسيئة: وإن كانت فقيرة أو قبيحة ليست بدنيئة، بل كل من اتصفت بصفتين من هذه الصفات الأربع فشريفة، بل وبصفة فقط على ما قاله بعضهم إذا كانت من أهل دين (ينظر): الدردير، الشرح الصغير، ج02، ص: 361.

(3) (ينظر): البراذعي، تهذيب المدونة، ج02، ص: 452؛ الدسوقي، حاشية على الشرح الكبير، ج02، ص: 525.

وجمهور الفقهاء لم يفرقوا تفریق الإمام مالك هذا، فأخذوا بظاهر قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ

أَوْلَادَهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٣)؛ فقالوا الأصل أن كلَّ أم يلزمها رضاع ولدها، كما أخبر الله عز وجل، فأمر الزوجات

بإرضاع أولادهنّ، وأوجب لهنّ على الأزواج التّفقة والكسوة والزوجية قائمة⁽¹⁾.

وقد تأول كثير من أهل العلم الآية، وأنها في المطلقة ولها الأجر⁽²⁾، فالمطلقات اللاتي لهنّ أولاد من

أزواجهنّ، حكمهنّ أمّهنّ أحقّ برضاع أولادهنّ من الأجنبيات، لأنهنّ أحقنّ وأرقنّ، وانتزاع الولد الصغير

إضراراً به وبها، وهذا يدلُّ على أنّ الولد وإن فطم فالأمّ أحقّ بحضانتها، لفضل حنوّها وشفقتها إذا لم

تنزوح⁽³⁾.

أمّا مذهب مالك في أنّ الأم لا تأخذ الأجر على الرّضاع إذا كان واجبا عليها، وأنّ التي ليس بواجب

عليها وهي الشريفة القدر فإنها تستحقّ الأجرة على الرّضاع⁽⁴⁾، فقد قوبل باعتراضات عليه، فحاول

أصحابه أن يقدموا لمذهبه تفسيرات منها: أنّ مالكاً رضي الله عنه ما استثنى الحسبية، وخصّصها بالعادة أو

العرف، ذلك بأن هذا الأمر كان في الجاهلية في ذوي الحسب، وجاء الإسلام فلم يُغيّره، وتمادى ذوو

الثروة والأحساب على دفع الرّضعاء للمراضع إلى زمانه، فقال به⁽⁵⁾؛ ومستند هذا العرف العملي الذي

(1) (ينظر): القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 04، ص: 124.

(2) (ينظر): ابن أبي زيد القيرواني، الذب عن مذهب مالك، ج 01، ص: 751.

(3) (ينظر): القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 04، ص: 106.

(4) (ينظر): الدسوقي، حاشية على الشرح الكبير، ج 02، ص: 525-526.

(5) (ينظر): القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 04، ص: 124.

عمل به مالك في التخصيص هو المصلحة المرسله⁽¹⁾، وذلك أن الله سبحانه يقول: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَالِدِهَا﴾ (البقرة: ٢٣٣)، وهذا من الضرر، أن يبلغ منها أن يُخرج بها إلى تحمل ما يشقّ عليها، وما ليس من شأنها ولا معرفتها، وما لا تقوم مثلها بمثله، ولا يقوم مثلها على إمساك الصبيان وتعاهدهم، والقيام عليها، فلا تكلف ذلك، لأنّ ذلك الضرر المرفوع، والعرف الجاري في الناس مأخوذ به، مرجوعٌ إليه في كثير من الأحكام، وأما إذا كانت تقدر على تحمل هذه الأمور، ولا يشقّ عليها في عادةٍ مثلها ذلك، فإن شاءت أَرْضَعَتْ أو آجَرَتْ من تقوم فيه مقامها⁽²⁾.

وقد اعترض الدريني رحمته الله على تخصيص مالك للشريفة، فقال إنّ العرف الذي خصص به مالك رحمته الله يستند إلى مصلحة كمالية لعلّها المحافظة على النظرة والجمال، أو دفع أذى التعبير بخدمة الولد، وأيا ما كان فإنها مصلحة كمالية لا ترقى إلى مستوى مصلحة الرضيع الضرورية، لأنّ رضاعه من أمه يكسبه صحة بدنية ونفسية معاً، بل قد تتوقف عليه حياته في تلك الظروف، ومن المقرر عقلاً وشرعاً، أنه إذا تعارضت مصلحتان، إحداهما ضرورية والأخرى كمالية، قدّمت الأقوى بدهاءة⁽³⁾.

(1) (ينظر): ابن العربي، أحكام القرآن، ج 01، ص: 275.

(2) (ينظر): ابن أبي زيد القيرواني، الذب عن مذهب مالك، ج 01، ص: 750.

(3) (ينظر): الدريني، المناهج الأصولية، ص: 454.

ويمكن أن يجاب عنه: بما ذكره أصحاب مالك من نوع المصلحة المخصص بها، وهي المشقة ورفع الضرر غير المعتادة لمثلها.

وكذلك يمكن أن يجاب عنه: بقيام المقتضي زمن التشريع للإلزام بالمحافظة على المصلحة الضرورية للرضيع التي ذكرَ الدرينيُّ، لكن مع ذلك لم نجده منع استئجار الأضرار، وتمادى السكوت عن ذلك إلى ما بعد زمن التشريع فكان إجماعاً سكوتياً، ولعلَّ المصلحة المُرجَّحة على مصلحة الرضيع الخاصة، هي المصلحة العامة، ذلك أنّ عادة إجارة الأضرار كانت مهنة كثير من الفقيرات، تكتسبن منها قوتهن وقوت عيالهن، ولا أدلّ على ذلك من قصة حليلة السَّعدية رضي الله عنها في إرضاع أشرف الخلق صلوات الله وسلامه عليه؛ ولا دليل أن غير لبن أمه أفيدُ له، هذا والله أعلى وأعلم.

المطلب الرابع: تطبيقات من الاجتهاد التنزيلي.

الفرع الأول: ضوابط الحكم بالقصاص من الجماعة عند القائلين به.

مذهب الجمهور أن الجماعة تقتل بالواحد، لأنّ قتل المشتركين في قتل معصوم الدّم مناسب لحكمة

القصاص، وهي تفويت النفس والحاجة إلى الزجر⁽¹⁾؛ لكنّهم اختلفوا في ضابط ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: للحنفية والشافعية وأحد الوجهين في مذهب أحمد، قالوا يُشترط لثبوت القصاص أن يكون

فعل كل واحد منهم لو استقل موجبًا للقصاص وإلا فلا قصاص، أما إن لم يكن موجبًا للقصاص كما لو

ضربه كل منهم بآلة لا تقتل غالبًا فمات من ذلك، فلا قصاص حتى ولو كان بينهم تواطؤ على قتله، وإن

كان فعل بعضهم مُرهبًا دون البعض فالقصاص على من كان فعله مزهقًا فقط، ويرجع في تحديد ذلك إلى

أهل الخبرة، وإذا لم تتميز أفعالهم فلم يعرف المزهق من غير المزهق فلا قصاص عليهم جميعًا، فأصحاب

هذا القول يشترطون لإيجاب القصاص أن يكون فعل كل واحد من الجناة لو استقل موجبًا للقصاص،

وإلا فلا⁽²⁾، وحسب هذا القول لا أثر للتمالؤ إذا لم يكن فعل الجاني الواحد قاتلا.

(1) (ينظر): القاضي عبد الوهاب، الإشراف، ج4، ص: 88؛ ابن قدامة، المغني، ج11، ص: 490؛ المواردي، الحاوي الكبير،

ج12، ص: 27؛ محمد أطفيش، شرح النيل، ج15، ص: 193؛ السرخسي، الميسوط، ج26، ص: 126.

(2) (ينظر): ابن قدامة، المغني، ج11، ص: 490؛ النووي، المجموع، ج20، ص: 289؛ ابن عابدين، رد المحتار، ج10،

ص: 206.

والقول الثاني: يرى التفرقة بين المتماثلين وغير المتماثلين، وهو مشهور مذهب أحمد، وأحد القولين في مذهب مالك، حيث يفرقون بين الاجتماع على الاعتداء إذا كان عن مملأة وتواطؤ على القتل، أو كان عن غير تطاؤ: فإن كان بينهم تطاؤ على قتله فيقتلون جميعًا وإن لم يكن فعل الواحد منهم موجبًا للقصاص، اعتبارًا لأفعالهم بمنزلة الفعل الواحد؛ أما إن لم يكن بينهم تطاؤ فيأخذون بتفصيل أصحاب القول الأول، فهم ينفقون مع أصحاب القول الأول في حال التوافق، أما مع التواطؤ فيكفي مجرد الاشتراك في مباشرة القتل ولو لم يكن الفعل موجبًا للقصاص⁽¹⁾.

والقول الثالث: وهو أحد الروايتين في مذهب مالك، ويرى أصحاب هذا القول أن الجماعة إذا قتلوا واحدًا فعليهم القصاص جميعًا، إذا ضربوه عمدًا عدوانًا، سواء تميزت أفعالهم أو لم تتميز، وسواء كان فعل الواحد منهم مزهقًا أو لم يكن كذلك، وسواء أكانت جنايتهم عن تمالؤ وتواطؤ أم لم تكن، فيقتلون جميعًا المباشر منهم والمتسبب، فهم يثبتون القصاص بمجرد الإعانة على الجناية بمباشرة أو تسبب أو غير ذلك⁽²⁾.

(1) (ينظر): ابن قدامة، المغني، ج11، ص:491؛ الدردير، الشرح الصغير، ج04، ص:344.

(2) (ينظر): الدردير، الشرح الصغير، ج04، ص:344.

الفرع الثاني: الجمع بين التعريب والجلد في حدّ الزاني البكر.

أجمع المسلمون على أنّ حدّ البكر الزاني جلدٌ مائة، لقوله تعالى: ﴿وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَجْهِ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور:

٢)؛ لكنّهم اختلفوا في جمع الجلد مع التعريب على ثلاثة أقوال:

القول الأول: للحنفية، بأن لا تعريب أصلاً؛ قالوا أن الآية جعلت الجلد لجميع حدّ الزنا، فلو أوجبنا معه

التعريب كان الجلد بعض الحدّ، فيكون زيادة على النّص وذلك يعدل النسخ⁽¹⁾.

القول الثاني: للشافعي وأحمد، قالوا بوجوب التعريب مع الجلد لكلّ زانٍ ذكرًا كان أو أنثى⁽²⁾، واحتج

هؤلاء بعموم قوله ﷺ: «والبكر جلدٌ مائة ثم نفي سنة»⁽³⁾.

القول الثالث: وهو لمالك والأوزاعي، بأنّ الرّجل يُعزّب، والمرأة لا تُعزّب⁽⁴⁾، فخصّصوا المرأة من عموم

الحديث بالحكمة المرسلة، لأنّ في تعريبها تعريض للهلك الذي هو ضد الصيانة، وفيه موقعة لمثل ما

عُزبت من أجله، وذلك إغراء لا ردع وزجر، فامتنع تعريب المرأة⁽⁵⁾.

(1) (ينظر): السرخسي، المبسوط، ج09، ص: 44؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج05، ص: 229.

(2) (ينظر): الرملي، نهاية المحتاج، ج07، ص: 428؛ البهوتي، شرح منتهى الايرادات، ج06، ص: 185.

(3) أخرجه مسلم من حديث عبادة بن الصامت في الصحيح، كتاب الحدود/باب حد الزني/ حديث رقم: 1690، ج02، ص: 806.

(4) (ينظر): القاضي عبد الوهاب، الإشراف، ج04، ص: 194؛ الدسوقي، حاشية على الشرح الكبير، ج04، ص: 322.

(5) (ينظر): ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ج04، ص: 220؛ القاضي عبد الوهاب، الإشراف، ج04، ص: 195.

المطلب الخامس: تطبيقات اجتهادية معاصرة في التعليل بالحكمة.

الفرع الأول: ثمنية الأوراق النقدية.

اختلف العلماء المعاصرون في ثمنية النقود الورقية على أقوال:

القول الأول: لبعض العلماء كابن بدران وأحمد الحسيني ومحمد الأمين الشنقيطي، وهؤلاء اعتبروا أنّ النقود

الورقية ليست نقوداً شرعية، وإنما هي سندات بديون على الدولة المصدرة لها، فهي لا تأخذ صفة الثمنية،

لانتفاء القيمة الذاتية لها، وإنما قيمتها وضعية بدليل التقارب في الحجم بين الأوراق ذات القيم المختلفة؛

وعليه فهي تأخذ أحكام الدين، فلا تباع بدين ولا يجوز بها سلم، وفيها الزكاة عند الحنابلة مطلقاً، وعند

الحنفية إذا كانت مرجوة الأداء⁽¹⁾.

القول الثاني: للبعض منهم عبد الرحمن السعدي، ويرون أنّ النقود الورقية عروض، فلا تأخذ صفة الثمنية،

وتسري عليها أحكام العروض، لأنها مال مُتَقَوِّم يُجَاز ويُدَّخَر، ويباع، ويُشْتَرَى، كالسِّلْع فهو يأخذ حكمها،

فلا يجري فيها الربا، ولا يصح بها السلم عند من يشترط النقد في أحد العوضين، ولا تجب فيها زكاة إلا إذا

أعدت للتجارة⁽²⁾.

(1) (ينظر): محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة، ص: 163؛ عبد الله بن منصور الغفيلي، نوازل الزكاة، ص: 149؛

عبد الله بن منيع، الورق النقدي، ص: 46.

(2) (ينظر): محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة، ص: 164؛ عبد الله بن منصور الغفيلي، نوازل الزكاة، ص: 149؛

عبد الله بن منيع، الورق النقدي، ص: 55.

القول الثالث: وهو لأغلب المعاصرين، وبه أفتت هيئة كبار العلماء في السعودية والمجمع الفقهي بمكة، ومجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي، واعتبروا أنّ النقود الورقية تعدّ بديلاً نقدياً عن النقود الذهبية والفضيئة، فهي تأخذ صفة الثمينة، وتسري عليها أحكام النقدين، من جريان ربا الفضل والنساء فيها، ويجوز جعلها رأس مال في السلم، وتجب فيها الزكاة إذا بلغت نصاباً؛ وهذا القول يرى أنّ النقود الورقية اتخذت صفة الثمنية التي في الذهب والفضة، لأنها أصبحت جنس الأثمان غالباً، فالعرف العام اعتبرها نقوداً شرعية وأعطاهها صفة الثمنية⁽¹⁾؛ وعليه فإنّ الذي نقلناه في العلة القاصرة أنّ من فائدة التعليل بها عند البعض إمكان حدوث فرع يتحقق فيه حكمها، موافقاً لاستدلال أصحاب هذا القول الثالث.

الفرع الثاني: قراءة معاصرة في مسألة التسعير الجبري.

الأصل في التسعير هو الحرمة بالإجماع، غير أنّه يصبح واجباً عند وجود ما يقتضيه، وهو تعارض المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة، بشرط أن يتعيّن وسيلة لدفع الضرر العام، بناءً على أنّ أحكام الشريعة معللة بمصالح العباد، أما إذا أفضت إلى نقيض مقصودها كانت محرّمة قطعاً، سدّاً للذريعة⁽²⁾. ولقد اختلف الفقهاء الأقدمون في التسعير:

(1) (ينظر): منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، ج3، ص: 409؛ مجلة البحوث الإسلامية،

ج01، ص: 211؛ يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، ج01، ص: 273؛ محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة، ص:

164؛ عبد الله بن منصور الغفيلي، نوازل الزكاة، ص: 150؛ عبد الله بن منيع، الورق النقدي، ص: 79.

(2) (ينظر): الدريني، بحوث مقارنة، ج01، ص: 575؛ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج03، ص: 588.

فقال المالكية والحنفية: إنّ لوليّ الأمر التسعير، إذا كان الباعة يتعدّون القيمة، وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير، بمشورة أهل الرأي والبصر⁽¹⁾.

وقال الشافعية والحنابلة والإباضية: بتحريم التسعير وكراهة الشراء به، وحرمة البيع، وبطلانه إذا كان بالإكراه⁽²⁾، لقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ، وَإِنِّي لَأَرْجُوا أَنْ أَلْقَى اللَّهَ، وَلَيْسَ أَحَدٌ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ، وَلَا مَالٍ»⁽³⁾.

ويرى بعض المعاصرين أنّ الذين قالوا بجواز التسعير اتفقوا على أنّ التسعير العادل واجب على وليّ الأمر، وملزّم للمالكين، إذا تعيّن طريقاً لدفع الظلم العام، ومستندهم في ذلك أنّ المصلحة العامة مقدّمة على المصلحة الخاصة⁽⁴⁾؛ لأنّ مسألة التسعير الجبري مثلاً لتعارض المفسد في كلّ واحد، فيقدّم الضرر العام على الضرر الخاص⁽⁵⁾؛ وإيجاب التسعير ليس مصادمة صارخة لأحاديث النهي عنه، لأن تلك الأحاديث محمولة على حالات خاصة، أما الحالات التي يناسبها التسعير فليست داخلة في مقتضى

(1) (ينظر): ابن عبد البر، الكافي، ص: 360؛ ابن عابدين، رد المحتار، ج 09، ص: 572-575؛ الحموي، غمز عيون البصائر، ج 01، ص: 282.

(2) (ينظر): محمد نجيب المطيعي، تكملة المجموع، ج 12، ص: 109؛ البهوتي، شرح منتهى الإبرادات، ج 03، ص: 165؛ محمد أطفيش، شرح النيل، ج 13، ص: 662.

(3) أخرجه أبو داود من حديث أنس بن مالك في سننه، كتاب البيوع والاحارات/باب التسعير/ حديث رقم: 3451، ج 03، ص: 471؛ وأخرجه الترمذي في السنن، أبواب البيوع/حديث رقم: 1314، ج 02، ص: 582، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح؛ وقال ابن الملقن: صحيح وله طرق (ينظر): البدور المنير، ج 06، ص: 507-508.

(4) (ينظر): الدريني، بحوث مقارنة، ج 01، ص: 573؛ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 03، ص: 588.

(5) (ينظر): يونس محي الدين فايز الأسطل، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة (رسالة دكتوراه)، ص: 133.

الحديث، بل هي داخلة في مقتضى أدلة أخرى تمنع الظلم، وتأمّر بإقامة القسط، والتوازن بين المصالح⁽¹⁾، لذلك كان من (أكثر النصوص حاجة إلى النظر المصلحي والتفسير المصلحي النصوص العامة والمطلقة كالأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الإضرار والبغي...، فرغم أنّ هناك نصوصاً تفصيلية لها، إلا أنّ ما يدخل تحتها لا يمكن أن يأتي عليه الحصر، ولا أن تستغرقه الحالات المنصوصة، فيبقى للنظر والاجتهاد مجال واسع للعمل بمقتضى هذه النصوص العامة)⁽²⁾.

ولقد استدللّ الدكتور الدريني رحمته الله لمسألة جواز التسعير في بحث واسع من بحوثه المقارنة، وقدم لذلك أدلة كثيرة، نأخذ نحن منها بعضاً مما يمسّ مسألتنا في التعليل بالحكمة، ومن ذلك:

الدليل الأول: الاستدلال بحكمة التشريع في حديث المنع من التسعير؛ وذلك أنّ مناط التحريم هو دفع الظلم عن التجار، بدليل ما جاء في الحديث: «وإني لأرجو أن ألقى الله، وليس أحدٌ يطلُبني بمظلمةٍ في دمٍ، ولا مالٍ» (سبق تخرجه: ص: 263)؛ فإذا وقع الظلم من التجار أنفسهم بإغلاء الأسعار تحكماً، أو احتكاًراً، أو غير ذلك من الأسباب، وجب دفعه أيضاً؛ إعمالاً لحكمة التشريع التي هي دفع الظلم، أيّا كان مصدره، التُّجارُ أو العامّة، لأنّ العدل لا يتجزأ في شرع الإسلام، والضرر في هذه الحالة أعظم بداهة، فوجب منعه بالتسعير على التجار عملاً بروح الحديث ومعقوله، وإلا وقع التناقض في التشريع بتحريم الظلم في موقع، وإباحته في موقع آخر أولى بالتحريم من الأول⁽³⁾.

(1) (ينظر): الريسوي، نظرية المقاصد، ص: 282.

(2) الريسوي، نظرية المقاصد، ص: 283.

(3) الدريني، بحوث مقارنة، ج 01، ص: 531، ص: 532، ص: 560، 561؛ و(ينظر): يونس محي الدين فايز الأسطل، ميزان

الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة (رسالة دكتوراه)، ص: 134.

الدليل الثاني: الاستدلال بالقياس الأولوي: أي دلالة النص، فقد ثبت في السنة النهي عن تلقي السلع، وعن بيع الحاضر للبادي، ويلحق بها التسعير الواجب، لأنّ عدم التسعير في هذه الحالة أشدّ ضررا من كلتا صورتين⁽¹⁾؛ بيان ذلك أنّ النهي عن تلقي الركبان، وعن بيع الحاضر للبادي وقع لالتقاء المفسدة اللاحقة بأهل السوق من جرّاء التحكم في الأسعار، عندما يبيع الحاضر للبادي، إذ يتحىّن الفرصة المناسبة لبيع الجلب، بخلاف البادي فإنّ همّه أن يبيع حالا، ليتمكن من الرجوع إلى رحاله أو حديقته، وبخلاف تلقي الركبان، حيث يشتري قلّة من التجار السلح المحلوّبة، ثمّ يتحكمون في بيعها للتجار الآخرين، فترتفع الأسعار⁽²⁾.

الدليل الثالث: التسعير تديبير وقائي يحول دون استغلال حاجة الناس، ويمنع التسبب في هذا الاستغلال قبل الوقوع، بمنع الاحتكار وفرض التسعير الجبري، كما أنه في الوقت نفسه تديبير علاجي أيضا، يعالج الأزمة إبان وقوعها، وذلك بفرض التسعير إذا عجز أولياء الأمر عن المحافظة على حقوق الناس و البلاد والأمة إلا به، وعملا بقاعدة "الضرر يزال"، وغيرها من القواعد⁽³⁾.

وبناء على ما سبق فإنّه يمكن أن يقاس على مسألة التسعير الجبري المسائل الآتية أيضا، وهي:

1) أنه يجوز للدولة، أو يجب عليها أن تتدخل لتحديد أجور العمال، أو أجرة المساكن، إذا اقتضت ذلك الحاجة والمصلحة، وإقامة العدل، ورفع الظلم.

(1) (ينظر): الدريني، بحوث مقارنة، ج01، ص: 517.

(2) (ينظر): يونس محي الدين فايز الأسطل، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة (رسالة دكتوراه)، ص: 137.

(3) (ينظر): الدريني، بحوث مقارنة، ج01، ص: 572.

2) تحديد أجور الكهرباء، وإسالة الماء والغاز في عقد الامتياز الممنوح لشركة ما.

3) كذلك لها التدخل لتحديد ساعات العمل، والإجازات الأسبوعية، والسنوية، والمرضية، ونحوها.

ولها تحديد المكافآت والادخارات، مما تقتضيه أوضاع العصر، وتَعَقَّد الحياة، سيما أنّ الوازع الديني قد

هزل في ضمائر الناس، فلم يعد يردعهم إلا سيف القانون الصارم⁽¹⁾.

(1) (ينظر): يونس محي الدين فايز الأسطل، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة (رسالة دكتوراه)، ص: 137.

خاتمة

إنه لما وقع الاختيار على ما أصبو إليه من المرام، ووقع التكليف بهذا البحث، استخرت ربي عز وجل، وشرعت فيه، أتطلع فيه إلى منتهى الإحاطة بحسب الاستطاعة، لكنّه يشاء الله أن لا تدوم الأحوال وأن تتغير الحال، وتغيّرُها كما قال أهل الفضلِ تتغير الأحكام، ورغم ذلك فإنّه كما قال سيّد الخلق ﷺ «لا يأتي الخَيْرُ إلّا بالخَيْرِ»⁽¹⁾؛ ولقد توصلت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمّها:

1) إنّ مسألة التعليل بالحكمة أول من أثارها بهذا اللفظ، الإمام الغزاليّ الطوسيّ وهو في ذلك مُتمّم مُوضّح معبّد ما بدأ به شيخه الجوينيّ رَحِمَهُمُ اللهُ جميعاً، في التعليل بالمعاني المناسبة المتضمنة في الأوصاف.

2) كان موضوع الخلاف في التعليل بالحكمة منشؤه تعليلُ الأسباب وعدمه، فالمانعون هم الحنفية، والمجيزون هم الجمهور من المتكلمين، وقد انتهض الغزاليّ يدلُّ للجواز ويُرَدُّ على الحنفية مقالة المنع من تعليلها.

3) أورث نقاش الفخر الرّازيّ لهذه المسألة نوعاً من الالتباس عند أغلب من جاء بعده، فصارت القضية في كتاباتهم مُنفكّةً عن الخلاف في تعليل الأسباب، حيث جاءت مناقشة الرّازيّ للمسألة في

(1) أخرجه الشيخان.

كتابه "المحصول" في الكلام عن: "ما يُظنُّ أنّه من مفسدات العلة مع أنّه ليس كذلك"، فذكر أنّ الأقرب جواز التعليل بها، وبناء عليه نُسب إليه مذهب الجواز المطلق في التعليل بالحكمة؛ ثمّ بعد تأليف الرّازي لكتابه "المعالم" ناقش المسألة في "الطرق الدّالة على أنّ الوصف لا يصلح للعلية" وذكرها بلفظ "المصلحة والمفسدة"، وبناء على هذا التبديل لموقع الكلام عن التعليل بالحكمة إلى مبحث شروط العلة، ومبحث الاعتراضات عليها، توارث عنه من بئى تصنيف كتابه في الأصول على تأليف الرّازي كالأمدي والبيضاوي وغيرهما هذا المنهج في طرح قضية التعليل بالحكمة، ولقد فهم عن الرّازي أنه أجاز مُطلقا في المحصول، ونُسب إليه التراجع عن ذلك بالمنع في "المعالم".

لكنّ ما توصلت إليه الدراسة في هذا أنّ الإمام الفخر الرّازي رَحِمَهُ اللهُ لم يتراجع، وإنّما كلامه في "كتاب المحصول" عن جواز التعليل بنوع خاصّ من الحكمة هي بمعنى الحاجة إلى نصب سبب الحكم، وهي الحكمة علة عليّة العلة والتي هي أصل القياس عنده، أمّا منع الرّازي في "كتاب المعالم" فمنصبُّ أساسا على تعليل الأسباب لأنّ مذهبه يوافق مذهب الحنفية في منع تعليلها.

4) ربطت هذه الدراسة بين منهج الحنفية في بحث دلالة النّص، وأنّ دلالتها عندهم ليست من الدلالة القياسية، وإنّما هي من المفهوم من النّظم لغة، وكيف كان لهذا علاقة باستغنائهم عن تعليل الأسباب في باب القياس؛ فالحنفية يلحقون عن طريق دلالة النّص ما تحقق فيه العلة المفهومة لغة، وهم حيثما اختلفوا في إلحاق بعض الصور عن طريق فحوى النّص، ولم يُوافقوا الجمهور في ذلك، فليس ذلك إلّا للخلاف في انفعال مناط الحكم عند الفريقين، أو للعدم التسليم بتحقيق المناط في الصورة المراد إلحاقها.

5) ختمت هذه الدراسة بمبحث أخير هو تطبيقي، اهتمّ ببيان أثر المسألة على الاجتهاد الفقهي، وحاول إبراز بعض النتائج المذكورة سابقا، فوجدت الدراسة في كثير من الخلاف أنه إما يرجع إلى خلاف في انفعال المناط، أو إلى خلاف في تحققه في الفرع، أو إلى مسائل مؤثرة أخرى. فكان المنع من التعليل بالحكمة في حقيقته ليس يعود إلى منع أصل التعليل بها، وإنما هو متعلقٌ بمدرك الحكمة هل هو القياس أو المفهوم من النص لغة؟ وأما المنع عند التنزيل على جزئيات المسائل في الفروع، فهو على ما ذكرنا من الاختلاف في انفعال المناط، أو في تحققه أو إلى مسائل أصولية أخرى مرتبطة.

ولقد انتهت هذه الدراسة إلى قاعدة هي القناعة لدى الباحثة: بأنّ التعليل بالحكمة هو ذلك المغمور الذي ترجّحه المعطيات العصرية، وأنه ليس انفلاتا من صرامة التنظير الأصولي، وإنما هو رسمٌ تشريعي أصيل، "يرتقي بالنصوص التشريعية من الأفق اللغوي إلى أفق تشريعي رحبٍ متماسك"، وهو إلى ذلك ورْدٌ مُستمرٌّ لمشارب الأحكام، بالنظر والاهتمام بالمصالح والمفاسد في ذاتها، وكذا "بالوسائل المفضية إليها، فهو قياس واسعٌ ينبني على كليّ ابتداءً، كما ينبني على الجزئي في تصويب وسائله"؛ وإنّ الخلاف الفقهي الذي لامسناه لدليلٍ على أنّ الرأي مشترك وأصحابه سواء.

وفي الأخير: توصي هذه الدراسة، الباحثين، بمزيد البحث ومحاولة الكشف عن ما قَصُرَتْ به نَفَقَةُ
الإستطاعةِ والوقت المضروب لإنجاز العمل، وقلة الرّاد من دُررِ هذا العلم، وأيضا إن أمكن تَخْلِيصُ هذه
الدراسة مما قد تكون خرجت به من شوائبِ العمل الإنساني، الذي لا يمثّل سوى حقيقة الإنسان، فنحن
لا ندّعي أننا أصبنا في كل ما تعرّضنا له، لأننا نقطع كما يقطع غيرنا بأن أيّ عملٍ مَهْمَا بَلَغَ من القُدْرَةِ
والجهد الذي بذله صاحبه، لا بد وأن يكون في عمله نقصٌ، وذلك لأنّ النقص والحطأ والسّهو من طبيعَةِ
البشرِ، وقد يؤخذ عليّ أنّي قد أطلت في بعض المباحث، أو كرّرت في بعض العبارات، أو أظهرت في
محلّ إضمار، أو غير ذلك، لكنني قد قصدت بذلك كلّهُ، توفية البحث حقّه، وإتمام الفائدة، وزيادة
الإيضاح وتجنّب اللبس، وقد قدر الله ﷻ أنّ الكَمَالَ له وحده لا شريك له، وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ
نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا
تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۗ وَاعْفُ عَنَّا
وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٨٦).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس الآيات القرآنية الكريمة.

الصفحة	السورة	رقمها	الآية
136	البقرة	١٧٨	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾
255	البقرة	٢٣٣	﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ ﴾
256	البقرة	٢٣٣	﴿ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَالِدِهَا ﴾
177	البقرة	٢٥٦	﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾
270	البقرة	٢٨٦	﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾
233	النساء	٢٤	﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾
234	المائدة	٦	﴿ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾
27	الأنعام	٥٤	﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾
64	إبراهيم	٧	﴿ لِيَن شَكَرْتُمْ لِأَزِيدَنَّكُمْ ﴾
06	النحل	١٢٥	﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ﴾
242	الإسراء	٣٢	﴿ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾
40	المؤمنون	١١٥	﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ﴾
260	النور	٢	﴿ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَجْهِ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾
242	النمل	٥٤	﴿ أَتَأْتُونَ الْفَلْحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ ﴾
78	غافر	١٣	﴿ وَيَزِيلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا ﴾

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.

الصفحة	طرف الحديث
264؛ 263	إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ...
07	إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ حِكْمَةً...
07	وَإِنَّ مِنَ الْبَيِّنَاتِ لَسِحْرًا...
249	التَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ...
246	حديث الأعرابيِّ جامع أهله في نهار رمضان...
89	الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ...
237(هامش02)	لَا بُنَاءَ فِي صَدَقَةٍ...
237	لَا تُنَى فِي صَدَقَةٍ...
246	لَا قَوْدَ إِلَّا بِالسَّيْفِ...
267	لَا يَأْتِي الْحَيْرُ إِلَّا بِالْحَيْرِ...
76(هامش03)	لَا يَحْكُمُ الْحَاكِمُ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ...
157؛ 76	لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضَبَانُ...
76(هامش03)	لَا يَقْضِيَنَّ حَكْمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ...
243	مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلِ قَوْمِ لُوطٍ فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ بِهِ...
139	وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ رَبًّا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ...
260	وَالْبِكْرُ جِلْدٌ مَائَةٌ ثُمَّ نَفِي سَنَةٍ...
233	الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ...

فهرس المصادر والمراجع.

أولاً: القرآن الكريم.

النسخة المعتمدة: مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي، الإصدار الأول؛ برواية حفص عن عاصم طبعة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1426هـ.

ثانياً: مصادر ومراجع تفسير القرآن.

- 1) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، طبعة الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م
- 2) محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (أبو عبد الله)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1427هـ-2006م.
- 3) محمد بن عبد الله (أبو بكر) المعروف بابن العربي، أحكام القرآن، راجع أصوله: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1424هـ-2003م، الناشر: محمد علي بيضون.

ثالثاً: مصادر ومراجع تخريج الحديث وشروحه.

- 1) أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الصغير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى: 1410هـ-1989م.
- 2) أحمد بن علي بن حجر (أبو الفضل)، تهذيب التهذيب، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند بمحروسة حيدرآباد الدكن، الطبعة الأولى، 1325هـ.

- 3) جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الفائق في غريب الحديث والأثر، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، الطبعة الثانية، السنة: غير متوفر.
- 4) سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (أبو داود)، سنن أبي داود، تحقيق: عزت عبید الدّعاس وعادل السيّد، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ-1998م.
- 5) شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمداني الملقب بالكيا (أبي الشجاع)، الفردوس بمأثور الخطاب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1406هـ-1986م.
- 6) عبد الرحمن أحمد بن شعيب التّسائي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شليبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ-2001م.
- 7) عبد الله بن محمد بن إبراهيم ابن أبي شيبة (أبو بكر)، المصنف، تحقيق: حمد بن عبد الله الجمعة ومحمد بن إبراهيم اللّحيدان، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1425هـ-2004م.
- 8) علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط و حسن عبد المنعم شليبي وسعيد اللحام، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى: 1424هـ-2004م.
- 9) عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي (أبو حفص) المعروف بابن الملقّن، البدور المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط عبد الحي، و عبد الله بن سليمان، وياسر بن كمال، دار الهجرة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1425هـ-2004م.
- 10) القاسم بن سلام (أبو عبيد)، الأموال، تحقيق: أبو أنس سيد بن رجب، دار الهدى النبوي، مصر، دار الفضيلة، السعودية: الطبعة الأولى، 1428هـ-2007م.
- 11) المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير مجد الدين أبي السعادات، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناجي، المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ، البلد: غير متوفر، الطبعة الأولى، 1383هـ-1963م.
- 12) محمد بن أحمد الذهبي (شمس الدين، أبو عبد الله)، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (مع حاشية سبط ابن العمري)، تحقيق: محمد عوامة، وأحمد محمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن، جدة، الطبعة الأولى، 1413هـ-1992م.

- 13) محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي، تلخيص كتاب العلل المتناهية لابن الجوزي، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم بن محمد، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1419هـ-1998م، الناشر: شركة الرياض للنشر والتوزيع.
- 14) محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة الجعفي البخاري (أبو عبد الله)، الجامع المسند الصحيح المختصر من حديث رسول الله ﷺ وأيامه - المعروف بصحيح البخاري - النسخة اليونانية - تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- 15) محمد بن عبد الله بن محمد بن أحمد المعافري الإشبيلي المعروف بابن العربي المالكي، عارضه الأهودي بشرح سنن الترميذي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: غير متوفر، السنة: غير متوفر.
- 16) محمد بن عيسى الترميذي (أبو عيسى)، الجامع الكبير (سنن الترميذي)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996م.
- 17) محمد ناصر الدين الألباني، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة: 1408هـ-1988م.
- 18) مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (أبو الحسين)، المسند الصحيح المختصر المعروف ب(صحيح مسلم)، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1427 هـ -2006م.

رابعاً: مصادر أصول الفقه وعلم الكلام.

- 1) إبراهيم بن علي الشيرازي (أبي إسحاق)، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1980م.
- 2) إبراهيم بن علي الشيرازي (أبي إسحاق)، شرح اللمع، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988م.

- (3) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (أبو إسحاق)، الاعتصام، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، طبعة دار التوحيد، رقم الطبعة: غير متوفر، سنة الطبع: غير متوفر.
- (4) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (أبو إسحاق)، الموافقات، علق عليه وضبط نصّه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1417هـ-1997م.
- (5) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير شرح التحرير، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، الطبعة الثانية، 1403هـ-1983م.
- (6) ابن عابدين محمد أمين بن عمر، شرح المنار المسمى نسمات الأسفار، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، الطبعة الثالثة، 1418هـ.
- (7) أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1415هـ-1995م.
- (8) أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـ/1993م.
- (9) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القراني، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1416هـ-1995م.
- (10) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القراني، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة: غير متوفرة، السنة: 1424هـ-2004م.
- (11) أحمد بن عبد الرحمن بن موسى الزليطيني القروي المعروف بجلولو، التوضيح في شرح التنقيح، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه، تحقيق: غازي بن مرشد بن خلف العتيبي، (جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا الشرعية، فرع أصول الفقه، العام الدراسي: 1425هـ).
- (12) أحمد بن علي الزاوي الحصاص، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الإدارة العامة للإفتاء والبحوث الشرعية، الكويت، الطبعة الثانية، 1414هـ-1994م.
- (13) أحمد بن علي بن الطيب أبي الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله بالتعاون مع آخرين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العليا العربية، دمشق، سوريا، الطبعة: 1384هـ-1964م؛ ومعه كتاب: " لقياس الشرعي ".

- 14) أحمد بن علي بن الطيب أبي الحسين البصري، شرح العمدة، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، دار المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1410هـ -
- 15) أحمد بن علي بن برهان، الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1404هـ - 1984م.
- 16) جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول (ومعه حاشية سلم الوصول لشرح نهاية السؤل لمحمد بخت المطيعي)، عالم الكتب، القاهرة، 1343.
- 17) حسن العطار، حاشية علي شرح المحلي علي جمع الجوامع (مع تقارير الشريبي ومحمد علي بن حسين المالكي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة الطبع: غير متوفر.
- 18) الحسين بن الصيرمي، مسائل الخلاف في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله الجهداني (أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه)، جامعة مارساي، فرنسا، 1991م.
- 19) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح علي التوضيح لمتن التنقيح، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة الطبع: غير متوفر.
- 20) سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشتر، شرح مختصر ابن اللحام، كنوز اشبيليا، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م.
- 21) سليمان بن خلف الباجي (أبو الوليد)، الحدود في الأصول، تحقيق: نزيد حماد، مؤسسة الزعي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1392هـ - 1973م.
- 22) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد (أبو سعيد) نجم الدين الطوني، البلبل في أصول الفقه، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، الطبعة الثانية: 1410هـ.
- 23) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد (أبو سعيد) نجم الدين الطوني، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثاني، 1419-1998م.
- 24) الشريف الجرجاني علي بن محمد، شرح المواقف للعضد الإيجي، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1998م، الناشر: محمد علي بيضون.

- 25) صالح بن مهدي المقبل، العلم الشامخ في إنبار الحق على الآباء والمشايخ، الطبعة الأولى بمصر، سنة 1328هـ.
- 26) عبد الجبار الأسدآبادي أبي الحسن (القاضي عبد الجبار)، المغني في أبواب التوحيد والعدل (الشرعيات)، تحقيق: طه حسين، 1958.
- 27) عبد الجبار الأسدآبادي أبي الحسن (القاضي عبد الجبار)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، 1996.
- 28) عبد الرحمن بن أحمد الایجي (العضد)، شرح مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق: فادي نصيف وطارق يحي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ-2000م.
- 29) عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، وضع حواشيه: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1418هـ/1997م.
- 30) عبد العلي محمد بن نظام الدين اللكنوي، فواتح الرّحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1423هـ-2002م، منشورات محمد علي بيضون.
- 31) عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين بن التلمساني أبو محمد الفهري المصري، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ-1999م.
- 32) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي الجويني، البرهان، تحقيق: عبد العظيم الديب، طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، أمير دولة قطر، الطبعة الأولى: 1399هـ.
- 33) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق: فوفية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي وشركاؤه، القاهرة، الطبعة: 1399هـ-1979م.
- 34) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (المعروف بالغيثي)، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار الطبع: غير متوفر، البلد: غير متوفر، الطبعة الثانية، 1401هـ.
- 35) عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ-2001م، منشورات محمد علي بيضون.

36) عثمان بن عمر بن أبي بكر جمال الدين أبو عمرو المعروف بابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول

والجدل، تحقيق: نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1427هـ-2006م، الشركة الجزائرية اللبنانية (الجزائر).

37) عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دار

القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1421هـ-2000م.

38) علي بن إسماعيل أبي الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل النغر، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجندي، مكتبة العلوم والحكم،

المدينة المنورة، الطبعة الثانية، 1422هـ-2002م.

39) علي بن إسماعيل أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة

العصرية، بيروت، لبنان، الطبعة: غير متوفر، 1411هـ-1990م.

40) علي بن سليمان المرادوي، التحبير شرح التحرير، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة، غير

متوفر.

41) علي بن عبد الكافي السبكي وابنه تاج الدين عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: شعبان محمد اسماعيل، مكتبة

الأزهرية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1401هـ-1981م.

42) علي بن عقيل بن محمد البغدادي الظفري، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: جورج المقدسي، دار الكتاب العربي، بيروت،

لبنان، 1919هـ، 1999م.

43) علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علّق عليه: عبد الرزاق عفيفي، دار الصّميعي، الرياض، المملكة العربية

السعودية، الطبعة الأولى، 1426هـ-2003م.

44) علي بن محمد الآمدي، غاية المرام من علم الكلام، تحقيق: حسام محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،

لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، مصر، 1391هـ-1971م.

45) عمر بن محمد بن عمر الخبازي، المغني في أصول الفقه، تحقيق: محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي

وإحياء التراث الإسلامي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1403هـ.

46) محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوزاني، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: محمد محمد أبو عمشة، دار المدني، جدة،

المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1406هـ-1985م، الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي.

- 47) محمد الأزميري، حاشية على مرآة الأصول، مطبعة محمد البرسنوي، 1285هـ.
- 48) محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، تيسير التحرير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة: غير متوفر، السنة: 1351هـ.
- 49) محمد بن أبي بكر بن أيوب (أبو عبد الله) المعروف بابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحرير: الحسائي حسن عبد الله، دار التراث، القاهرة، مصر، الطبعة: غير متوفر، السنة: غير متوفر.
- 50) محمد بن أحمد السمرقندي (أبو بكر) علاء الدين، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: عبد الملك عبد الرحمن أسعد السعدي (رسالة دكتوراه)، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1404هـ-1984م.
- 51) محمد بن أحمد بن عبد العزيز المعروف بابن التّجار، شرح الكوكب المنير المسمّى لمختصر التحرير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكات، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة، 1413هـ-1993م.
- 52) محمد بن الحسن البدخشي، مناهج العقول شرح منهاج البيضاوي (ومعه شرح الآسنوي)، مطبعة محمد علي صبيح، مصر، معلومات الطبع: غير متوفر.
- 53) محمد بن الحسن بن فورك أبو الحسن الأصبهاني، الحدود في الأصول، قرأه وقدم له: محمد سليمان، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1999م.
- 54) محمد بن الحسن بن فورك أبو الحسن الأصبهاني، مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الإسلامية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1425هـ-2005م.
- 55) محمد بن الحسين الفراء (أبو يعلى)، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار الطبع: غير متوفر، الطبعة الثانية: 1410هـ-1990م.
- 56) محمد بن بهادر بن عبد الله المعروف ببدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، ومراجعة: عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية، 1413هـ-1992م، الناشر: دار الصفاة، مصر.
- 57) محمد بن بهادر بن عبد الله المعروف ببدر الدين الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 2006م.

- 58) محمد بن حمزة بن محمد الفخاري الرّومي، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1427هـ-2006م.
- 59) محمد بن عبد الحميد الإسمندي، بذل النظر في الأصول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، القاهرة، مصر، مكتبة دار التراث، الطبعة الأولى: 1412هـ-1992م.
- 60) محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1430هـ-2009م.
- 61) محمد بن عبد الله (أبو بكر) المعروف بابن العربي، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين علي اليدر، وسعيد عبد اللطيف فودة، دار البيارق، عمان، الأردن، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ-1999م.
- 62) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين ميله، الجزائر، الطبعة: غير متوفر، السنة: غير متوفر.
- 63) محمد بن عمر بن الحسين المعروف بفخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986م.
- 64) محمد بن عمر بن الحسين المعروف بفخر الدين الرازي، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ-1992م.
- 65) محمد بن عمر بن الحسين المعروف بفخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: غير متوفر.
- 66) محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطّوسي (أبو حامد)، أساس القياس، تحقيق: فهد بن محمد السرحان، مكتبة العبيكان، الرياض، 1413هـ-1993م.
- 67) محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطّوسي (أبو حامد)، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: ناجي سويد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1429هـ-2008م، الناشر: شركة أبناء شريف الأنصاري.
- 68) محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطّوسي (أبو حامد)، شفاء الغليل في بيان الشبه والمُخَيَّل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390هـ-1971م.

- 69) محمد بن مفلح المقدسي، أصول الفقه، تحقيق: فهد بن محمد السدحني، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1420هـ-1999م.
- 70) محمد صديق حسن خان القنوجي، الجامع لأحكام وأصول الفقه (حصول المأمول من علم الأصول)، تحقيق: مصطفى قاسم الطهطاوي، دار الفضيلة، مصر، 2004م.
- 71) محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني، بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب)، تحقيق: محمد مظهر البقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1406هـ-1986م، دار المدني، (جدة).
- 72) محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني، شرح المنهاج للبيضاوي، تحقيق: عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1420هـ-1999م.
- 73) منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي (أبو المظفر)، قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1419هـ-1998م.
- 74) نظام الدين الشاشي، أصول الشاشي، تحقيق: محمد أكرم الندوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

خامسا: مصادر الفقه.

أ) مصادر الفقه الحنفي.

- 1) أحمد بن محمد الحنفي الحموي، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1405-1985م.
- 2) زين الدين بن إبراهيم (ابن نجيم المصري)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ، 1997، منشورات محمد علي بيضون.

- 3) السرخسي شمس الدين، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة: 1331هـ.
- 4) عثمان بن علي الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (مع حواشي الشلبي)، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، الطبعة الأولى، 1313هـ.
- 5) علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية: 1406هـ-1986م.
- 6) كمال الدين محمد بن عبد الواحد السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي، شرح فتح القدير على الهداية (شرح بداية المبتدي للمرغيناني مطبوع مع العناية للبابرتي)، علق عليه: عبد الرزاق غالب مهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ-2003م.
- 7) محمد أمين بن عمر (ابن عابدين)، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلى محمد معوض، دار عالم الكتب، طبعة خاصة بموافقة دار الكتب العلمية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1423هـ-2003م.
- 8) محمد بن أحمد السمرقندي (أبو بكر) علاء الدين، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1405هـ-1984.
- 9) محمد عاشق الهي البرني، التسهيل الضروري لمسائل القدوري، مكتبة الشيخ، بهادرآباد، كراتشي، الطبعة الثانية: 1411هـ.

ب) مصادر الفقه المالكي.

- 1) إبراهيم (برهان الدين أبي الوفاء) ابن الإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن فرحون اليعمرى المالكي، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، خرج أحاديثه وعلق عليه وكتب حواشيه: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1416هـ-1995م.
- 2) ابن رشد الحفيد أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، دار الحديث، القاهرة، مصر، طبعة: 1425هـ-2004م.
- 3) أحمد بن إدريس القراني، الذخيرة، تحقيق: محمد حجّي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994م.

- 4) حسن بن محمد المشاط، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، تحقيق: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1411هـ-1990م.
- 5) خلف بن أبي القاسم محمد الأزدي القيرواني (أبو سعيد البراذعي)، التهذيب في اختصار المدونة، تحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية، الطبعة الأولى، 1423هـ-2002م.
- 6) الدردير أحمد بن محمد، الشرح الصغير (مع حاشية أحمد بن محمد الصاوي)، قارنه بالقانون: مصطفى كمال وصفي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة والسنة: 1974.
- 7) سحنون بن سعيد، المدونة الكبرى، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة: 1424هـ-2004م.
- 8) عبد الله ابن أبي زيد القيرواني (أبو محمد)، الذب عن مذهب مالك، تحقيق: محمد العلمي، دار الأمان، الرباط، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، 1432هـ-2011م، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث الرابطة المحمدية للعلماء.
- 9) عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (أبو محمد) القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن القيم، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار ابن عفان، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1429هـ-2008م.
- 10) عبد الوهاب علي بن نصر المالكي (القاضي أبو محمد)، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1418هـ-1998م.
- 11) محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (أبو الوليد الجد)، المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والنحصيلات المحكمات لأمها مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988م.
- 12) محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (مع تقارير محمد عليش)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، الطبعة غير متوفرة، منشورات عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- 13) يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر التّمرّي القرطبي (أبو عمر)، الكافي في فقه أهل المدينة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية: 1413هـ-1992م.

ج) مصادر الفقه الشافعي:

- 1) أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1423هـ- 2003م، منشورات محمد علي بيضون.
- 2) سليمان بن محمد بن عمر البُخَيْرِيُّ الشافعي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ-1996م.
- 3) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي الجويني، نهاية المطلب في المذهب، تحقيق: عبد العظيم، محمود الديب، دار المنهاج، الطبعة الأولى، 1428هـ، 2008م.
- 4) علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي (أبو الحسن)، الحاوي الكبير، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـ-1994م.
- 5) محمد بن إدريس الشافعي، الأمم، اعتنى به حستان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: غير متوفر.
- 6) محمد بن عبد الله بن أبي بكر الصردفي الرمي، المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة، تحقيق: سيد محمد مهني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ-1999م، منشورات محمد علي بيضون.
- 7) يحيى بن شرف النووي، المجموع، تحقيق وتكملة: محمد نجيب إبراهيم المطيعي، جدة، المملكة العربية السعودية، مكتبة الإرشاد، الطبعة: غير متوفر، ج21.

د) مصادر الفقه الحنبلي:

- 1) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (تقي الدين أبو العباس)، بيان الدليل على بطلان التحليل، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1998م.
- 2) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (تقي الدين أبو العباس)، تلخيص كتاب الاستغاثة (المعروف بالزبد على البكري)، تحقيق أبو عبد الرحمن محمد بن علي عجال، مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة: غير متوفر، السنة غير متوفر، دار الحسن للنشر والتوزيع، الأردن.

- (3) أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة (تقی الدین أبو العباس)، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، مُجمَع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة، 1425هـ-2004م.
- (4) أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة (تقی الدین أبو العباس)، منهاج السنة، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الطبع: غير متوفر، الطبعة الأولى، 1406هـ-1986م.
- (5) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد (أبو سعيد) نجم الدين الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان، بيروت، المكتبة المكية، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1419هـ-1998م.
- (6) عبد الرحمن بن محمد قاسم العاصمي النجدي، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، دار الطبع والبلد غير متوفر، الطبعة الأولى، 1397هـ.
- (7) عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، المُعني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، 1417هـ-1997م.
- (8) عبد الله بن صالح الفوزان، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاهد الفصول (لعبد المؤمن عبد الحق البغدادي الحنبلي)، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، 1429هـ.
- (9) علي بن سليمان المرادوي علاء الدين (أبو الحسن) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، طبع ووزع على نفقة الملك سعود بن عبد العزيز، الطبعة الأولى: 1375هـ-1956م.
- (10) محمد بن أبي بكر بن أيوب (أبو عبد الله) المعروف بابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1423هـ.
- (11) محمد بن مفلح المقدسي، الفروع، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1424هـ-2003م.
- (12) محمد صدقي بن أحمد بن محمد البورنو، كشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1423هـ-2002م.
- (13) منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، الروض المربع شرح زاد المستقنع، (مع حاشية محمد بن صالح العثيمين وتعليقات عبد الرحمن بن ناصر السعدي)، دار المؤيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: غير متوفر.

14) منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، شرح منتهى الإيرادات، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، 1421هـ-2000م.

15) منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: إبراهيم أحمد عبد الحميد، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، طبعة خاصة: 1423هـ-2003م.

هـ) مصادر الفقه الإباضي:

1) محمد بن يوسف أطفيش، شرح النيل وشفاء العليل، مكتبة الإرشاد، جدة، دار الفتح، بيروت، الطبعة الثانية، 1393هـ-1973م.

و) مصادر الفقه الظاهري:

1) علي بن أحمد بن حزم، المُحَلَّى بالآثار شرح المُحَلَّى بالاختصار، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد منير الدمشقي، المطبعة المنيرية، مصر، الطبعة الأولى، 1347هـ-1352هـ.

سادسا: مصادر القواعد الفقهية.

1) أحمد بن علي المنجور، شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، تحقيق: محمد الشيخ محمد الأمين، دار عبد الله الشنقيطي، الطبعة: غير متوفر، السنة: غير متوفر.

2) أحمد بن يحيى الونشريسي، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك، (تحقيق: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1427هـ-2006م.

- 3) عبد الرحمن بن أحمد، الحافظ زين الدين الدين ابن رجب الحنبلي، تقرير القواعد وتحريم الفوائد (مع فهرست قواعد ابن رجب لجلال الدين أبي الفرج نصر الدين البغدادي)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عفان، الخبر، المملكة العربية السعودية، الطبعة: غير متوفر، السنة: غير متوفر.
- 4) محمد بن أحمد أبو عبد الله المقرئ قواعد الفقه، تحقيق: محمد الدردابي، دار الأمان، الرباط، الطبعة: غير متوفر، 2012م، الناشر: الأستاذة سناء الدردابي محامية بميثة تطوان.
- 5) محمد بن بهادر بن عبد الله المعروف ببدر الدين الزركشي، المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة الكويت، مصورة بالأوفيسست عن الطبعة الأولى، 1402هـ-1982م.

سابعاً: المراجع في أصول الفقه وعلم الكلام.

- 1) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1415هـ-1995م.
- 2) أحمد بن محمود بن عبد الوهاب الشنقيطي، الوصف المناسب لشرع الحكم، الناشر: عمادة البحث العلمي، بالجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة الطبعة: الأولى، 1415هـ.
- 3) إسماعيل الحسيني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، 1416هـ-1995م.
- 4) جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2013م.
- 5) جاسر عودة، فقه المقاصد، (إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية: 1929هـ-2008م، مكتب التوزيع في العالم العربي، بيروت، لبنان.
- 6) جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، طبعة معادة، 1424هـ-2003م.

- 7) حاتم باي، التحقيق في مسائل أصول الفقه التي اختلف النقل فيها عن الإمام مالك بن أنس، طبعة مجلة الوعي الإسلامي الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطاع الشؤون الثقافية، الكويت، الطبعة الأولى، 1432هـ-2011م، الإصدار التاسع عشر: 1432هـ-2011م.
- 8) حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1998هـ-1418م.
- 9) حسين حامد حسّان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المتنبي، القاهرة، 1981م.
- 10) عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي. مباحث العلة عند الأصوليين، بيروت، لبنان، دار البشائر، الطبعة الثانية: 1421هـ-2000م.
- 11) عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدومي دمشقي، نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر، دار الحديث، بيروت، مكتبة الهدى، رأس الخيمة، الطبعة الأولى، 1412هـ-1991م.
- 12) عبد القادر بن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1428هـ-2007م.
- 13) عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1420هـ-2000م.
- 14) عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1410هـ-1990م.
- 15) عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1420هـ-1999م.
- 16) عبد الكريم زيدان ، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1432هـ-2011م.
- 17) عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقبي السعود، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، سنة الطبع: غير متوفر.
- 18) عبد الله بن يّبة، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، 1427-2007م.

- 19) عبد الله بن حميد السّلميّ (أبو محمد) شرح طلعة الشمس على الألفية، مطبعة الموسوعات لصاحبها إسماعيل حافظ الخبير بالمحاكم الأهلية، مصر، طبع على نفقة سالم بن سلطان الريامي (نسخة الشاملة).
- 20) عبد المجيد النجار، فقه التدين فهما وتنزيلا، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، 1410هـ.
- 21) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1404هـ-1984م.
- 22) عياض بن نامي السلميّ، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، 1426هـ-2005م.
- 23) عياض بن نامي السلميّ، تحرير المقال فيما تصح نسبته للمجتهدين من الأقوال، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، الطبعة الأولى، 1415هـ.
- 24) عيسى منون، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، عني بتصحيحه ونشره: إدارة الطباعة المنيرية، مطبعة التضامن، الطبعة الأولى، السنة غير متوفر.
- 25) فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الإجتهد بالرأي، مؤسسة الرسالة، بيروت، دمشق، الطبعة الثالثة، 1429هـ-2008م.
- 26) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1420هـ-2000م.
- 27) محمد أبو النور زهير، أصول الفقه، المكتبة الأزهرية للتراث جامعة الأزهر كلية الشريعة والقانون، مصر، معلومات الطبع الأخرى: غير متوفر.
- 28) محمد أبو زهرة، ابن حنبل، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 2008م.
- 29) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، الطبعة: غير متوفر، السنة: 1427هـ/2006م.
- 30) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1413هـ-1993م.
- 31) محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه علي روضة الناظر، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1426هـ.

- 32) محمد الأمين بن محمد المختار الحكني الشنقيطي، نثر الورود على مراقبي السَّعود، تحقيق وإكمال: محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، دار المنارة، جدّة، المملكة العربية السعودية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1423هـ-2002م.
- 33) محمد الخضري بك، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة السادسة، 1389هـ-1969م.
- 34) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثالثة، 1432هـ-2011م.
- 35) محمد العروسي عبد القادر، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدِّين، مكتبة الرشد ناشرون، معلومات الطبع الأخرى، غير متوفر.
- 36) محمد حسن هيتو، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: 1417هـ-2006م.
- 37) محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1418هـ-1998م.
- 38) محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: غير متوفر، السنة: غير متوفر.
- 39) محمد مصطفى شلبي. تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، السنة غير متوفر.
- 40) محمد منظور إلهي، القياس في العبادات حكمه وأثره، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1424هـ-2004م.
- 41) مصطفى سعيد الحن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، الطبعة الحادية عشر. 1431هـ-2010م.
- 42) نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، مؤسسة الرسالة، سوريا، الطبعة الثالثة، 1406هـ-1986م.
- 43) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1406هـ-1986م.
- 44) يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: 1414هـ.

45) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر)، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، 1417هـ-1996م.

46) يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، 1415هـ-1994م، الناشر: الدار العالمية للكتاب الإسلامي.

ثامنا: المراجع الفقهية.

- 1) أحمد الريسوني، أبحاث في الميدان، دار الكلمة، القاهرة مصر، الطبعة الأولى، 1434هـ-2013م.
- 2) عبد الله بن سليمان بن منيع، الورق النقدي (حقيقته، قيمته، حكمه)، دار الطبع والبلد: غير متوفر، الطبعة الثانية، 1404هـ-1984م.
- 3) عبد الله بن منصور الغفيلي، نوازل الزكاة (دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزكاة)، دار الميمان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1429هـ-2008م، نشر مشترك بين بنك البلاد ودار الميمان، سنة النشر: غير متوفر.
- 4) فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1424هـ-2008م.
- 5) محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة، دار النفائس، عمان، الأردن، الطبعة السادسة، 1427هـ-2007م.
- 6) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، 1405هـ-1985م.
- 7) يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، البلد: غير متوفر، الطبعة الثانية، 1393هـ-1473.

تاسعا: مراجع القواعد الفقهية.

- 1) أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تنسيق: عبد الستار أبو غدة، دار القلم، دمشق، الطبعة الثاني، 1409هـ-1989م.

عاشرا: مصادر اللغة ومصطلحات العلوم.

- 1) ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة: غير متوفر، السنة: غير متوفر.
- 2) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، لبنان، الطبعة: غير متوفر، السنة: 1399هـ/1979م.
- 3) أحمد بن محمد بن علي المقري الفَيّومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة الطبع: غير متوفر.
- 4) أحمد رضا، متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1377هـ-1958م.
- 5) إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصّحاح (تاج اللغة وصّحاح العربية)، تحقيق: عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1990م.
- 6) أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (أبو البقا)، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة 1419هـ-1998م.
- 7) الحسين بن محمد أبو القاسم المعروف بالراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة: غير متوفر، السنة: غير متوفر.

8) ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، السنة: غير متوفر.

9) السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي هلاي وآخرون بإشراف لجنة فنية من وزارة الإرشاد والانباء ووزارة الإعلام...، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة الثانية، 1407هـ-1987م.

10) علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان، الطبعة: 1985م.

11) محمد بن أحمد الأزهرى (أبو منصور)، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد العظيم محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب، القاهرة، والطبعة والسنة، غير متوفر.

12) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي الشيرازي، القاموس المحيط، الهيئة العامة للكتاب، مصر، الطبعة: 1398 هـ-1978م؛ الناشر: المطبعة الأميرية سنة 1301 هـ

13) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج وآخرون، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، معلومات الطبع: غير متوفر.

إحدى عشرة: الدراسات والرسائل الجامعية.

1) أيمن مصطفى أحمد الدباغ، مسلك المناسبة عند الإمام أبي حامد الغزالي والأصوليون، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة الأردن، 24 صفر 1421 هـ الموافق لـ 28-05-2000م.

2) رائد نصري جميل أبو مؤنس، التعليل بالحكمة وأثره في قواعد الفقه وأصوله، (رسالة ماجستير)، الجامعة الأردنية، الأردن، 2001م.

3) عابد بن محمد بن عويض العمري السفياي، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية (رسالة دكتوراه)، جامعة ام القرى، المملكة العربية السعودية، 1407هـ-1987م.

4) يونس محي الدين فايز الأسطل، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة مع تطبيقات فقهية معاصرة (رسالة دكتوراه)،
الجامعة الأردنية، الأردن، 1416هـ-1996م.

إثنا عشرة: المجالات والموسوعات.

- 1) الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية (نسخة الشاملة).
- 2) منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي (نسخة الشاملة).
- 3) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، دار ذات السلاسل، الكويت، الطبعة الثانية،
1404هـ-1983م.

الملخص باللغة الإنجليزية

Resume in English

The impact of the use of sagacity in the doctrinal writings

The present study is about an important dilemma in the Islamic menstruation, known as using insight in making verdicts instead of sticking on what is sentenced in the holy text.

The in-hand study re-investigates the stated hypothesis from another perspective. Thus, it seeks out deeply in what has already been tackled focusing on each group apart.

Moreover; the study relates the present subject to another problems which affect the discussion including the reasons why some scientists have many objections about generalizing some judgments on the basis of others.

The study has also exposed some doctrinal writing issues that refuse the use of wisdom in making any judgments. However; the conflict is mainly between who are with and ELHANAFIYA who are against.

The main result that the study achieves is that using perception and wisdom in making judgments is in fact the same as comparing two nearly analogous acts and generalizing the ruling on one on the basis of another. So, ELMOFASILIN is the group where many doubtful opinions were made as it may be called the in- between group.

The present study recommends on further investigations.

God knows better.

