

المملكة العربية السعودية
جامعة أم القري
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
قسم الدراسات العليا الشرعية
فرع الفقه وأصوله
مكة المكرمة

قام الطالب، نعم الطاهر
محمد



٣٠١٠٢٠٠٠٠٠١٢٨٠

التشابه

عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير

إعداد الطالب

محمد عثمان علي الأريحي

٢٠١٧



إشراف فضيلة الأستاذ الدكتور

عبد الوهَّاب إبراهيم البوسينف

ملخص الرسالة :

عنوان الرسالة : (الشبه عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء)

إن الشبه أحد مسالك العلة لدى بعض الأصوليين ، و أحد أنواع القياس ، ولم يعتبره الآخرون ضمن مسالك العلة ، وهو ما اختلف الأصوليون فيه اختلافا عظيما .

وفي مراحل البحث لاحظت أن هناك أمورا لها علاقة بالاختلاف في الشبه ، وهذه الأمور قد أثرت تأثيرا كبيرا في اختلاف الأصوليين في الشبه ، لذا أحببت أن أسهد للبحث في الشبه بشئ منها لكي يساعد القارى على فهم مسأله .
وفي نظرى ان هذا الخلاف يبدأ من تعريف العلة ونظرتهم لها ويترتب عليه اختلافهم في الطرد والمناسبة ، خصوصا الغريبة منها ، حتى وصل بهم الأمر إلى الاختلاف في الشبه .

ولاحظت أيضا أن كثيرا منهم جعل مرتبة الشبه دون المناسبة الغريبة وفوق الطرد .

فرايت أن هذه الملاحظات ترسم منهج الرسالة وخطتها بنفسها لأسير عليها ، لأنه كان من الصعب فهم الشبه دون العام بهذا التمهيد .
على هذا كانت الرسالة مكونة من تمهيد وثلاثة أبواب . وفي التمهيد عرفت القياس - دون توسع - بما يفيد المقام ، ثم أشرت إلى أركان القياس حتى يتسنى لى الخوض في تعريف العلة ، وبيان وجه الخلاف فيها وأسبابه .

وفي الباب الأول : تناولت سلك الطرد والمناسبة باعتبار أن الشبه وسط بينهما هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لمعرفة موقف الأصوليين في طرفي الشبه تبين لى من خلال البحث فيهما أنه ليس هناك من يقول بالطرد المحض ، وإن كان يوجد من يتهم به .

كثير من كتب الأصول تتناول سلك المناسبة كأنه موضع وفاق بين المذاهب، دون إشارة إلى خلاف بعضهم - كالحنفية - في أهم موضع منه وهو حجية المناسبة العقلية وعدم حجيتها .

وقد رأيت أن الحنفية يخالفون المتكلمين في طريقة إثبات حجية المناسبة العقلية المعبر عنها بالإخالة ، وتوصلت - بعون الله وهدايته - إلى أن الخلاف في الإخالة يكاد يكون لفظيا وأن سببه هو ما توهمه هذه الكلمة (أى الإخالة) من معنى الخيال وما يقع في القلب من معنى الإلهام ، حتى أنى رأيت الحنفية يحاولون إبطال مذهب المتكلمين بما أخذتهم على ما توهمه هذه الكلمة مستعرضين الخلاف فيها كأنه حقيقى . أرجو أنى وفقت في كشف الغموض عن ذلك .

وفي الباب الثانى : تناولت الشبه ، وحاولت فيه عرض ما هيئت من خلال التعريفات المذكورة ، فوجدتهم يتعاضدوا في تعريف الشبه وتصوره لفظا ومعنى . ولم أستطع أن أستخلص ما قالوه ماهية الشبه . مرة خلطوه بقياس ما فى معنى الأصل . وأخرى جعلوه بين المنزلتين ، الطرد والمناسبة ، فيتحول حسب اجتهاد المعلل أو المجتهد إما إلى المناسبة وإما إلى الطرد . مع أن هذا شأن كل الأوصاف التى تتبادر إلى ذهن المستدل ، وليس هذا قاصرا على الشبه فقط .

ثم بعضهم خلطه بقياس غلبة الأشباه الذى هو نوع من قياس العلة والسبب هو قسيم الشبه .

بعد ذلك ذكرت المذاهب مع أدلتها فلم يقنعنى شىء منها ، لأن أصحابها لم يتحدوا فى الورد على محل واحد ، والمفروض أن الخلاف إذا وقع أن يقع فى محل واحد ، وليس فى محال متباينة .

ثم ذكرت ما يعد من الشبه وهو في الاصل ليس منه ثم سردت منه أنواعا .
وأختتمت هذا الباب بما رجحته في تصحيح العلل المستنبطة ، وهذا
الذي اقتنعت به هو مشيخ الفزالي ، وقد يكون رحمه الله تعالى أول من وضعه
وأبرزه . ولم أركن إليه إلا أنى رأيت أن طريقه هو الأسلم ، وأقرب إلى طلب
الحق .

وفي الباب الثالث : أحبيت أن أضيف إلى هذه الرسالة شيئا من التطبيق
في فروع الفقه إلى الجانب النظرى .
فأخترت من أبواب الفقه - حسب ما تيسر لى - كتاب الطهارة ، وتناولت
سألة (إزالة النجاسات بغير الماء) ، ثم مسألة (النية في الوضوء) ، ثم
(تكرار مسح الرأس أو عدم تكراره) .
ومن كتاب الصوم مسألة (تعيين النية في صوم رمضان) ، ومن كتاب البيوع
سألة (غلة الربا عند المذاهب) ، وحاولت فيها ربط المسائل بالشبه .
ثم ختمت الرسالة ببعض الملاحظات التي لفتت نظرى فأشرت إليها ، والله
الموفق .

شكر وتقدير

اللهم لك الحمد ولك الشكر ، أنت أهل الحمد وستحقه لا إله غيرك ولا رب سواك ، أنت مُقيِّض كل نعمة ، علمنا نبيك وحببيك محمد صلى الله عليه وسلم بأنه من لم يشكر الناس لم يشكر الله .

امتثالا لأمر رسولك الكريم صلى الله عليه وسلم ، وعرفانا للمعروف أشكركم أستاذى الجليل فضيلة الدكتور / عبد الوهاب أبو سليمان الذى لم يدخر جهدا فى الاشراف على هذه الرسالة ، وإبرازها على ما ^{هى} عليه اليوم ، حيث وجدت لديه حلما وافرا وصدرا واسعا ، ولطالما احتلتنى فى الجامعة وفى بيته مع ذلك وجدتته مرحبا مبتسما ، أظال الله فى عمره وأفاد به المسلمين .

كما أشكر مسؤولى جامعة أم القرى وخاصة القائمين على الدراسات العليا الشرعية الذين أتاحوا لى فرصة مواصلة دراستى ، ولا أملك إلا أن أدعولهم الله الذى يكافىء المحسن بأحسن الأجر حتى يرضى إنه سميع مجيب ، وجعل على هذا خالصا لوجهه الكريم .

محتويات البحث

الصفحة	الموضوع
٢	ملخص الرسالة
٥	كلمة " شكر وتقدير "
٩	المقدمة
١٤	التمهيد
١٤	تعريف القياس لغة
١٦	تعريف القياس اصطلاحاً
٢١	أركان القياس
٢٢	الركن الأول : الأصل
٢٣	الركن الثاني : الفرع
٢٤	الركن الثالث : حكم الاصل
٢٥	الركن الرابع : العلة وتعريفها لغة واصطلاحاً
٣٩	أنواع القياس حسب علة
٤٣	الباب الاول في المناسبه والطرده
٤٥	الفصل الاول : المناسبة
٤٥	البحث الاول : تعريف المناسبة لغة واصطلاحاً
٥٠	البحث الثاني : تقسيمات المناسب
٥٧	البحث الثالث : المناسب الغريب وآراء الاصوليين فيه
٦٢	البحث الرابع : منهج الحنفية في تصحيح العلل
٧٢	البحث الخامس : المقارنة بين منهج الاحناف والمتكلمين
	الفصل الثاني : الطرد
٨٢	البحث الاول : تعريف الطرد لغة واصطلاحاً
٨٥	البحث الثاني : آراء الاصوليين في الطرد مع ذكر الأدلة

<u>الصفحة</u>	<u>الموضوع</u>
٩٤	الباب الثانى
٩٥	فى الشبه
٩٥	الفصل الأول : تعريف الشبه لغة
٩٧	تعريفه اصطلاحاً
١٠٤	منزلة الشبه من المناسب والطرده
١٠٧	الفصل الثانى : قياس غلبة الأشباه
١١١	ترتيب قياس غلبة الأشباه
١١٤	الفرق بينه وبين الشبه
١١٩	الفصل الثالث : مذاهب الأصوليين فى الشبه
١١٩	المذهب الأول القائل بحجية الشبه وأدلته
١٢٧	الرد على أدلة المذهب الأول
١٣١	المذهب الثانى القائل بعدم حجية الشبه وأدلته
١٣٨	الرد على أدلة المذهب الثانى
١٤٢	المذهب الثالث المفصل وأدلته
١٤٤	أخراج المذهب الثالث عن دائرة الخلاف
	الفصل الرابع : مذاهب الأصوليين فى غلبة الأشباه الراجعة إلى
١٤٥	الشبه
١٥٢	الفصل الخامس : ما يعد من الشبه وهو ليس منه وأنواع ذلك
	الفصل السادس : الترجيح والطريق الأمثل فى تصحيح العسل
١٥٨	المستنبطة
١٦٧	الباب الثالث
١٦٨	أثر الخلاف فى الشبه فى اختلاف الفقهاء
١٦٩	المسألة الأولى : تعيين الماء لإزالة النجاسات
١٦٩	المذهب الأول القائل بتعيين الماء وأدلته
١٧٦	المذهب الثانى القائل بعدم تعيين الماء وأدلته
١٨١	التحليل والترجيح

<u>الصفحة</u>	<u>الموضوع</u>
١٨٢	المسألة الثانية : النية في الوضوء
١٨٢	المذهب الأول القائل باشتراط النية في الوضوء وأدلته
١٨٥	المذهب الثاني القائل بعدم اشتراطها فيه وأدلته
١٨٨	التحليل والترجيح
١٩٠	المسألة الثالثة : تكرار مسح الرأس
١٩٠	المذهب الأول القائل بعدم تكرار مسح الرأس وأدلته
١٩٣	المذهب الثاني القائل بتكرار مسح الرأس وأدلته
١٩٥	التحليل والترجيح
١٩٨	المسألة الرابعة : تعيين النية في صوم رمضان
١٩٩	المذهب الأول القائل بتعيين النية في صوم رمضان وأدلته
٢٠٢	المذهب الثاني القائل بعدم تعيينها فيه وأدلته
٢٠٤	التحليل والترجيح
٢٠٥	المسألة الخامسة : علة الريا
٢٠٥	الإلمام بالرياء وحرمة وأنواعه
٢٠٧	علة الرياء عند الأحناف واستدلالهم على صحة علتهم
٢١١	“ “ “ المالكية
٢١٣	“ “ “ الشافعية
٢١٦	“ “ “ الحنابلة
	ربط المسألة بالشبه ومدى تأثير الخلاف فيها في فروع
٢١٩	الرياء
٢٣١	الخاتمة
٢٤٠	مصادر البحث

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذى تنزهه عن الأشياء والتظائر ، والشكر له على ما أنعم علينا من
خير الدنيا والآخرة ، والصلاة والسلام على خير البرية وسيد المعلمين وامام
المتقين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدين .

بعد . .

فقد كنت حريصا أثناء دراستى فى الكليفرق فى السنة المنهجية على فهم مباحث
القياس ، والوصول إلى أغوار ذلك الدليل الرابع بعد كتاب الله تعالى ، وسنة
رسول الله عليه الصلاة والسلام ، والإجماع ، لدى جماهير علماء المسلمين ،
والذى يرجع إليه جلّ الرأى الجائز فى الدين .

وكنت قد عزمت أن يكون موضوع رسالتى فيه ، إن شاء الله عز وجل لى بتمهيد
الطريق إليه . وللمنحى سبحانه هذه الفرصة الثمينة فيما بعد ، وشاء الله العلى
القدير أن أكون أحد طلاب الدراسات بكلية الشريعة بجامعة أم القرى ، وأنهيت
السنة المنهجية ، وعشت بعدها دواة اختيار موضوع البحث فاخترت موضوعا
متعلقا بالعلة إلا أنه لم يحظ بالموافقة وما شاء الله كان .

وفى أثناء انتظار الموافقة على هذا الموضوع كنت أتابع المطالعة ، وفى أحد
الأيام أهدى لى أحد الزملاء الأفاضل نسخة مصورة من باب القياس من كتاب
" تقويم الأدلة " للمقاضى أبى زيد الديبوسى الحنفى - رحمه الله تعالى - فرأيت فى
فصل تصحيح العلل منتصرا لذهب بلسان فصيح وحجة قوية ، ورأيت يرد على
الشافعية قولهم فى الإخالة - خصوصا على المتأخرين منهم - باتقان شديد أعجبني .
وحيثما كنت أتابع مطالعتى فيه إذا باستاذى الفاضل يرشدنى إلى كتاب آخر ،

هو كتاب " شفاء الغليل " للغزالي - رحمه الله تعالى - من غير أن يعلم أنى منكب على مطالعة تقويم الأدلة للدبوسى .

لغت نظرى إشارة الغزالي لأبى زيد الدبوسى وما احتوى عليه كتابه التقويم وكان الشفاء كان ردا من الغزالي إلى الدبوسى على كتابه التقويم . ومن يطلع على ما فى الشفاء يدرك ذلك بعد لحظات . قال الغزالي فى شفاء الغليل :

" . . . وأنحيت على تقرير أمور خلت عنها هذه الطريقة وقد أحوج إلى استقصائها كلمات تداولتها السنة المتلقفين من كتاب القاضى أبى زيد الدبوسى رحمه الله ، فغلبت على كلام الخصوم فى مجارى الجدل ، والخصام ، وقد انسدل على وجهها جلاب من التعقيد ، والابهام ، فأورث ذلك على المعترضين خبطا فى الكلام " .
(١)

واتضح لى أن الغزالي تأثر إلى حد بعيد بشخصية أبى زيد الدبوسى وإن لم يوافق على بعض آرائه . على أى حال هذا أمر تاريخى لا يثبت بمجرد التخمين ، لكن الذى لا شك فيه هو أن رده على الدبوسى كان من أهم الأسباب التى دفعته إلى تأليف الشفاء وكان نعم السبب .

والممتع حقا هو ذلك الحوار العلمى بين عالمين عملاقين كأبى زيد الدبوسى والغزالي ما شدى إلى اختيار موضوع يكون له علاقة وثيقة بذلك الحوار العلمى . وقد لمست أثناء قراءة كتاب شفاء الغليل أن الغزالي أعطى اهتماما كبيرا لمبحث الشبه ، وأطال حديثه فيه .

كما لاحظت من خلال القراءة أن للشبه علاقة وثيقة بالمناسبة والإخالسة ، وإظهار التأثير الذى يصرّ عليه الدبوسى فى التقويم ، فزادت قناعتى بملاحيمة بحث الشبه موضوعا لرسالتى الماجستير ، بالإضافة إلى أن بعض الأصوليين اختلط

عليهم ما ليس يشبهه بالشبه .

كان هذا أحد البواعث لى على المضى فى دراسة هذا الموضوع بالرغم من صعوبته .

واستشرت فى دراسته بعض الأساتذة الأفاضل فوجدت منهم تشجيعا لى على دراسته والمضى فيه . فقامت بدورى بفحص قوائم الرسائل المسجلة لى الجامعات المختلفة ولم أجد من كتب فيه مستقلا ، ومن تناوله من الباحثين فإنما بحثه ضمن مسائل القياس . كل هذه الأسباب رجحت لى أن الموضوع يستحق الدراسة وتمت الموافقة عليه من قبل المجالس العلمية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية .

و من ثم بدأت البحث والدراسة فى تصور كامل لجوانبه فجاء مشتتلا على تمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة .

التمهيد : اشتمل على تعريف القياس ، وأركانه الأربعة وهى :

الأصل ، والغرض ، وحكم الأصل ، والعللة . وأطلت القول فى العلة . ثم

ذكرت بإيجاز أنواع القياس



الباب الأول : تناولت فيه المناسبة والطرء فى فصلين :

الفصل الأول : فى المناسبة

البحث الأول : تعريفها لغة واصطلاحا

البحث الثانى : اقسام المناسب

البحث الثالث : المناسب الغربى المختلف فيه وآراء

الأصوليين فيه

البحث الرابع : منهج الحنفية فى تصحيح العلل

المبحث الخامس : المقارنة بين منهج الحنفية والمتكلمين

الفصل الثاني : في الطرد

المبحث الأول : في تعريفه لغة واصطلاحاً

المبحث الثاني : آراء الأصوليين ومذاهبهم فيه مع ذكر الأدلة .

الباب الثاني : تناولت فيه الشبه وهو الموضوع الأصلي في ستة فصول :

الفصل الأول : تعريفه لغة واصطلاحاً

،، الثاني : قياس غلبة الأشياء وبيان الفرق بينه وبين الشبه .

،، الثالث : مذاهب الأصوليين في الشبه مع الأدلة والمناقشة

،، الرابع : المذاهب في غلبة الأشياء الراجعة إلى الشبه

،، الخامس : ما يعد من الشبه وهو ليس منه

،، السادس : الترجيح والطريق الأمثل في تصحيح العطل المستتبطة

الباب الثالث : تناول البحث فيه تقديم جطة من الفروع كان للشبه والخلاف فيه

أثر في اختلاف الفقهاء .

وأخيراً أنهيت بحثي بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من

خلال البحث . ثم ذكرت المصادر التي استغدت منها اثنا عشر

البحث .

وقد حاولت في بحثي هذا الوقوف مع الحق والبعد عن التعصب المذهبي ،

كذلك حاولت اسناد كل قول إلى قائله ، والتقييد بأساليب البحث العلمي ، ثم

سميته بـ (الشبه عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء) .
أضعه بين يدي المناقشين الكريمين لابرار ما فيه من الخطأ والضوابط،
وما أنا إلا بشر أصيب وأخطئ؛ إلا أنني لم أدر جهدا في دراسته ورصد سائله .
ولله الأمر من قبل ومن بعد وله المنة وهو ولي التوفيق .

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

- التمهيد -

القياس أحد مصادر الشريعة الإسلامية المتفق عليها عند جماهير العلماء المسلمين ، ولم يخالف في ذلك إلا أهل الظاهر ، والشيعة الإمامية ، والنظام " والقياس مناط الاجتهاد ، وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه . . وهو المفضى إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية . فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة ، ومواقع الإجماع معدودة ، مأثورة . . . ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها ، ومن المسلم أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع ، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع [هو] القياس ، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال ، فهو إذناً أحق الأصول باعتناء الطالب . . . (١)

ولما كان موضوع البحث (الشبه عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء) جزءاً هاماً في باب القياس ، لزم أن يبدأ البحث فيه بدراسة موجزة للقياس بشكل يتبين من خلاله موضع البحث منه . وسيتناول العناصر التالية :

١ - تعريف القياس لغة واصطلاحاً .

٢ - أركان القياس .

٣ - أنواع القياس

فالقياس في اللغة : التقدير . تقول : " قست الشيء بغيره ، وعلى غيره ،

(١) امام الحرمين ، عبد الطك بن عبد الله بن يوسف الجويني ، ت ٤٧٨ هـ ،

البرهان ، الطبعة الثانية : ١٤٠٠ هـ ، تحقيق : د . عبد العظيم

الديب ، (مصر : دار الانصار - القاهرة) ، ج ٢ ، ص ٧٤٣ .

أقيسه قياساً وقياساً فانقاس ، إذا قدرته على مثاله^(١) . ومن معانيه أيضا
 المساواة وهى ما أورده بعض الأصوليين كالآمدى^(٢) ، وابن الحاجب^(٣) ،
 وابن الهمام^(٤) وغيرهم^(٥) .
 والمساواة وردت - فى معاجم اللغة - فى تفسير التقدير ، قال الأزهرى :
 " والتقدير على وجوه من المعانى ، أحدها : التروية والتفكير فى تسوية أمر
 وتهيئته . . . " ^(٦)

-
- (١) الجوهرى ، اسماعيل بن حماد ، الصحاح ، الطبعة الثالثة ، تحقيق :
 أحمد عبدالغفور عطار (مصر : دار الكتاب العربى - القاهرة - ١٤٠٢هـ)
 مادة " ق ي س " ، الزمخشري ، جار الله أبو القاسم محمد بن عمرو ،
 أساس البلاغة (لبنان : دار صادر - دار بيروت : ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م)
 مادة " ق ي س " .
- (٢) الآمدى ، سيف الدين أبو الحسن على بن أبى على بن محمد الشافعى ،
 أصولى متكلم ، ت ٦٣١هـ .
- (٣) ابن الحاجب ، عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يونس المالكى ، أصولى فقيه ،
 ت ٦٤٦هـ .
- (٤) ابن الهمام ، محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد الحنفى ، أصولى فقيه ،
 ت ٨٦١هـ .
- (٥) الآمدى ، الاحكام ، الطبعة :- (لبنان : دار الفكر - بيروت : ١٤٠١هـ -
 ١٩٨١م) ، ج ٣ ، ص ٣ ؛ ابن الحاجب ، مختصر المنتهى مع شرح
 العضد ، الطبعة الثانية ، (لبنان : الكتب العلمية ، ١٤٠٣هـ /
 ١٩٨٣م) ج ٢ ، ص ٢٠٤ ؛ ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، (مصر :
 مطبعة الحلبي ، ١٣٥١هـ) ، ج ٣ ، ص ٢٦٣ .
- (٦) الأزهرى ، أبو منصور محمد بن أحمد ، ت ٣٧٠هـ ، تهذيب اللغة ، تحقيق
 عبدالسلام هارون ، مراجعة : محمد على النجار (مصر : الدار المصرية
 للتأليف والترجمة) مادة " ق د ر "

وقال الزمخشري : " فلان يقادرنى : يطلب مساواتى . . . " (١)

والتقدير نسبة بين شيئين تقتضى المساواة بينهما ، فالمساواة لازمة للتقدير وكثيرا ما يستعمل لفظ القياس فى المساواة ، فيقال : فلان لا يقاس بفلان ، أى : لا يساوى به .

أما القياس فى الاصطلاح فقد عرفه الأصوليون بتعريفات مختلفة ، ولدى المتابعة والنظر فيها يتضح أنهم لاحظوا فى تعريفاتهم للقياس ملحظين أساسيين : الأول : أن القياس عمل من أعمال المجتهد فلا يتحقق إلا بوجوده ، مع الاعتراف بأن المثبت للأحكام فى الحقيقة : هو الله تعالى ، إنما المجتهد مظهر للأحكام لا غير .

فإنه يبذل جهده ويعمل فكره ليلحق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه فى الحكم عند وجود الجامع بينهما .

الثانى : أن القياس دليل نصح الشارع كالكتاب ، والسنة ، والإجماع ، سواء نظر المجتهد فيه أم لم ينظر ، وحينئذ يتم تعريفه بهذا المعنى من حيث هو دليل .

أما الأول فهو ما ذهب إلى الأخذ به جمهور المتكلمين والفقهاء وعبروا عنه فى تعريف القياس بما يتلاءم مع هذا الغرض .

فعرفه القاضى أبوبكر الباقلانى (٢) بقوله : " حمل معلوم على معلوم ، فى

(١) الزمخشري ، أساس البلاغة ، مادة " ق د ر " .

(٢) الباقلانى محمد بن الطيب بن محمد جعفر بن القاسم البصرى ، القاضى

المالكي ، المكنى بأبى بكر ، وشيخ المتكلمين من أهل السنة ، ت ٤٠٣ هـ .

إثبات حكم لهما ، أو نفيه عنهما ، بأمر جامع بينهما من إثبات حكم ، أو صفة ،
أو نفيهما .^(١)

نسبه امام الحرمين على تعريف الباقلاني فقال :

«إنا إذا أنصفنا لم نرمس ما قال القاضي حدا ، فإن الوفاء بشروط الحدود
شديد ، وكيف الطمع في حد ما يتركب من النفي والإثبات والحكم والجامع ؟
فليست هذه الأشياء مجموعة تحت خاصية نوع ولا تحت حقيقة جنس ، وإنما
المطلوب الأقصى رسم يونس الناظر بمعنى المطلوب ، وإلا فالتقسيم التي ضمنها
القاضي بكلامه بجانب صناعة الحد ، فهذا مما لا بد من التنبيه له»^(٢)
وليس من الضرورة أن يكون التعريف حدا ، وإن كان الإتيان به هو الهدف
النهائي ، إذ الحد إنما يكون بالذاتيات وهو نادر جدا بين التعريفات
عامة ، والاكتفاء في التعريف بالرسم هو السائد للأسباب التي ذكرها امام
الحرمين .

عرف الامام الرازي وأتباعه كالقاضي البيضاوي^(٣) والسبكي^(٤) وابنه التاج^(٥) ،

(١) أورده عنه امام الحرمين ، البرهان ، ج ٢ ، ص ٧٤٥ ؛ الامام الرازي
فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن المعروف بابن الخطيب
ت ٦٠٦ هـ ، المحصول ، الطبعة الاولى ، تحقيق : د . طه جابر فياض
العلواني (الرياض : جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية : ١٤٠٠ هـ)
١٩٨٠ م) ، ج ٢ ، القسم الثاني ، ص ٩ .

(٢) امام الحرمين ، البرهان ، ج ٢ ، ص ٧٤٨ .

(٣) البيضاوي ، عبد الله بن عمر بن محمد بن علي القاضي الشافعي ، ت ٦٨٥ هـ

(٤) السبكي ، علي بن عبد الكافي الشافعي ، ت ٧٥٦ هـ .

(٥) تاج الدين ، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي ، ت ٧٧١ هـ .

القياس بأنه : " إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما في غلة الحكم عند المثبت " (١) .

ومن أوجه الاعتراضات التي وردت على هذا التعريف ما اعترض به الآمدي : " بأن إثبات الحكم هو نتيجة القياس ، فجعله صاحب التعريف ركنا في الحد ، وهذا يقتضى توقف القياس عليه ، وإثبات الحكم يتوقف على القياس فهذا دور ، والدور باطل في الحدود " (٢) .

أجاب الأسنوي (٣) عن هذا الاعتراض فقال : " إنما يلزم ذلك لو كان التعريف المذكور حدا ، ونحن لانسله ، بل ندعى أنه رسم ، وقد أشار إليه امام الحرمين في البرهان " (٤) ، كما سبق النقل عنه قبل قليل حين تنبيهه عقب تعريف الباقلاني .

وعرفه صدر الشريعة (٥) من الفقهاء بقوله :

" القياس هو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلته متحدة لا تدرك بمجرد اللفظة " (٦) .

(١) الامام الرازي ، المحصول ، ج ٢ ، ص ١٧ ، البيضاوي ، المنهاج ، الطبعة :

بدون (مصر : مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر : ١٣٨٩ هـ) مع

شرح الاسنوي ، ج ٣ ، ص ٣ ، ابن السبكي ، جمع الجوامع مع شرح

المحلي ، الطبعة : بدون ، (مصر : مطبعة احياء الكتب العربية)

ج ٢ ، ص ٢٠٣ .

(٢) الآمدي ، الاحكام ، ج ٣ ، ص ٩ .

(٣) الأسنوي ، جمال الدين عبدالرحيم ، ت ٧٧٢ هـ .

(٤) الاسنوي ، نهاية السؤل شرح المنهاج ، الطبعة : (مطبعة محمد علي

صبيح وأولاده بالأزهر ، ١٣٨٩ هـ) ، ج ٣ ، ص ٥٥ .

(٥) صدر الشريعة ، عبيد الله بن سعود بن تاج الشريعة الحنفي ، ت ٧٤٧ هـ

(٦) صدر الشريعة ، التوضيح لمتن التنقيح معه التلويح ، الطبعة : بدون ،

(لبنان : دار الكتب العلمية) ، ج ٢ ، ص ٥٢ .

عرف أبو الحسين البصرى ^(١) من المعتزلة القياس فقال :

"تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباهاهما في علة الحكم عند المجتهد" ^(٢).

يلاحظ على هذه التعريفات ورود الألفاظ مثل : "محل" و"إثبات" و"تعديسة" و"تحصيل".

وما كان اختيار تلك الألفاظ من بين سائر الألفاظ إلا لبيان اتجاه صاحبها في النظر للقياس بأنه عمل من أعمال المجتهد . وبعضهم أكد ذلك بذكر لفظة "عند الميث" أو "عند المجتهد".

وأما الاتجاه الثاني فذهب فريق من العلماء من المتكلمين والفقهاء إلى الأخذ به ، واختاروا لتعريف القياس عبارات تلائم هذا الاتجاه .

فعرف الآمدى القياس بأنه "عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل" ^(٣).

وتبعه على معناه ابن الحاجب فيعرفه بأنه "ساواة فرع الأصل في علة حكمه" وارتضاه العضد ^(٤) والسعد ^(٥).

كما عرفه ابن الهمام من الفقهاء المتأخرين بأنه :

(١) أبو الحسين البصرى محمد بن الطيب ، أحد أئمة المعتزلة ، ت ٤٣٦ هـ .

(٢) أبو الحسين البصرى ، المعتمد ، الطبعة الأولى ، ضبطه الشيخ خليل

الميس ، (لبنان : دار الكتب العلمية - بيروت : ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م) ،

ج ٢ ، ص ١٩٥ .

(٣) الآمدى ، الأحكام ، ج ٣ ، ص ٩ .

(٤) العضد ، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد

الايحي الشافعى ، ت ٧٥٦ هـ ، شرح مختصر المنتهى مع حاشية السعد ، ج ٢ ، ص ٢٠٤ .

(٥) السعد ، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفازانى ، ت ٧٩١ هـ .

* مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي ، لا تدرك من نصه بمجرد فهم اللفظة^(١)

والمساواة هي "صفة إضافية قائمة بالمنتسبين ، الفرع ، والاصل"^(٢).

هؤلاء اختاروا في تعريفاتهم للقياس لفظ "المساواة" لبيان أن القياس دليل
نصبه الشارع كباقي الأدلة ، الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، نظر فيه المجتهد
أولم ينظر.

قال ابن الهمام : "القياس دليل نصبه الشارع نظر فيه مجتهد أولا ، كالنص ،
إن لا فعل للمجتهد سوى النظر في دليل العلة ، ووجودها في الفرع ، ثم يلزمه
ظن حكم الأصل في الفرع بخلقه تعالى عادة لا عقليا ، فليست التعدية (أو الحمل
أو الإثبات أو التحصيل الوارد في تعريفات الفريق الأول من الأصوليين) سوى
هذا الظن . (والظن كيف ، وليس بفعل) وهذا الظن ثمرة القياس ، لانفـس
القياس"^(٣).

يؤيد هذا الاتجاه اضطرار الفريق الأول إلى القول : بأن الثبوت في الحقيقة
هو الله سبحانه وتعالى ، وأما المجتهد فإنما هو مظهر لا غير ، ويترجح تعريف
الفريق الثاني على الأول حيث لا يحتاج لذلك التقدير .

كما قال البناني مؤكدا هذا الاتجاه : " ما عرفه به الآمدي ، وابن الحاجب أظهر
من تعريف المصنف [يعني ابن السبكي في جمع الجوامع] ، إن الكلام في القياس
الذي هو أحد الأدلة التي نصبها الشارع ، نظر فيها المجتهد أم لا .

(١) ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ج ٣ ، ص ٢٦٤ .

(٢) أمير بادشاه محمد أمين ، تيسير التحرير ، ج ٣ ، ص ٢٦٦ .

(٣) ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ج ٣ ، ص ٢٦٧ .

و المساواة كذلك بخلاف الحمل الذي هو الإلحاق ، فإنه فعل المجتهد
الطالح^(١).

٢ - أركان القياس :

أركان جمع ركن ، الركن في اللفظة : " الجانب الأقوى " .^(٢)
وقد ذكر السمسد له مفهومان : " أحدهما : أن يراد بالركن نفس ماهية
الشيء . . . وثانيهما : وهو الأظهر ، أن يراد بالركن جزء الشيء " .^(٣)
اختلف الأصوليون في أركان القياس ، فذهب جمهور المتكلمين إلى أن أركان
القياس أربعة ، وهي : الأصل ، والفرع ، وحكم الأصل ، والعلة .
وذهب جمهور الفقهاء إلى أن العلة هي ركن القياس الوحيد ، واعتبروا الأصل ،
والفرع ، وحكم الأصل شروطا للقياس .
والخلاف مبنى على مفهوم الركن عند كل منهم ، فمنهم من فسره بأنه
جزء الشيء ، فتحقق لديه أن أركان القياس أربعة .
ومن فسره بأنه نفس ماهية الشيء ، كان للقياس عنده ركن واحد ، وهو العلة ،
لأنها المحور ، ومناط الحكم ، وذلك لتعظيم شأنها .
قال علاء الدين البخاري :^(٤) " ولما لم يكن للقياس وجود إلا بالمعنى الذي
هو مناط الحكم ، كان ذلك المعنى ركنا فيه " .^(٥)

(١) البناني ، عبد الرحمن بن جاد الله المكنى بأبي زيد ، ت ١١٩٧ هـ ، حاشية

البناني على شرح المحلى ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ .

(٢) الجوهرى ، الصحاح ، (ركن) .

(٣) السعد ، التلويح ، ج ٢ ، ص ٥٣ .

(٤) هو علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري ، الحنفى ، ت ٧٣ هـ .

(٥) علاء الدين البخاري ، كشف الأسرار شرح أصول البيزدوى ، (لبنان : =

والخلاف لفظي في هذه المسألة ، إذ الأحناف يقررون أن القياس لا بد له من أصل يرجع إليه ، وفرع يظن وجود العلة فيه ، وحكم يثبت مثله في الفرع .
ويدون هذه الأمور لا يكون القياس قياساً شرعياً بالاتفاق ، والمسألة اصطلاحية ولا مشاحة في الاصطلاح بعد معرفة القصد منه . وهذا هو الراجح .

الركن الأول : الأصل (المقيس عليه) :-

الأصل في اللغة يأتي بـمعان ، منها : ما بينى عليه غيره ، أو المحتاج إليه ، أو ما يستند تحقق الشيء إليه ، أو ما منه الشيء ، أو منشأ الشيء^(١) .
لفظ الأصل يطلق - في علم الأصول - على أربعة أشياء :

- ١ - الدليل ، كقولهم : أصل هذه المسألة الكتاب والسنة ، أي دليلها .
- ٢ - الرجحان ، كقولهم : الأصل في الكلام الحقيقة دون المجاز ، أي الراجح .
- ٣ - القاعدة المستمرة ، كقولهم : إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل .
- ٤ - الصورة المقيس عليها في باب القياس^(٢) ، وهو المعنى هنا .

وأختلف الأصوليون فيما يسمى أصلاً من بين أمور ثلاثة ، يحتمل كل واحد منها أن يكون أصلاً وهي :

- ١ - الدليل من الكتاب ، والسنة ، أو الاجماع وذلك بناءً على تفسير الأصل بأنه منشأ الشيء .

= دار الكتاب العربي ، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م ، ج ٣ ، ص ٣٤٥ ، صدر

الشريعة ، التوضيح ، ج ٢ ، ص ٥٢ .

(١) الاسنوي ، نهاية السؤل ، ج ١ ، ص ١٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥ .

وقد ذهب جمهور المتكلمين إلى هذا فقالوا : الأصل هو الدليل (١) ،

لأن معرفة الحكم والعلة متوقفة على معرفة الدليل .

٢ - وذهب بعضهم منهم الامام الرازي إلى أنه الحكم في صورة الوفاق ، وهو

كذلك احتمل أن يكون أصلا ، لأن معرفة العلة متوقفة على معرفة الحكم .

٣ - واحتمل أن يكون الأصل هو المحل ، أى محل الوفاق ، وهو ما ذهب إليه الفقهاء

ومن معهم . وذلك بناء على أن الأصل هو المحتاج إليه ، لأن الدليل

والحكم يحتاجان إلى المحل ضرورة ، وأما المحل فلا يحتاج إليهما .

قال الآمدى : " والأشبه أن يكون الأصل هو المحل على ما قاله الفقهاء

لافتقار الحكم ، والنص إليه ضرورة من غير عكس ، فإن المحل غير مفتقر إلى النص ،

ولا إلى الحكم " . (٢)

ثم بين أن الخلاف فيه لفظي ، لا فائدة فيه . (٣)

٢ - الركن الثاني : الفرع (المقيس) :-

ويسمى محل النزاع ، أو محل الخلاف ، وهو الصورة الثانية في القياس .

وأختلف الأصوليون - كذلك هنا - فيما يسمى فرعا ، فذهب المتكلمون إلى

أن الحكم في محل النزاع هو الفرع .

اعترض الآمدى على ما ذهب إليه المتكلمون فقال :

" وليس حكم الفرع من أركان القياس ، إذ الحكم في الفرع متوقف على صحة

القياس ، فلو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه ، وهو محال " . (٤)

(١) ابوالحسين البصرى ، المعتمد ، ج ٢ ، ص ١٩٢ .

(٢) الأحكام ، ج ٣ ، ص ٩٦ ، ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ج ٣ ، ص ٢٧٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .

(٤) الإحكام ، ج ٣ ، ص ١١١ .

بل حكم الفرع هو ثمرة القياس لا ركنه .

قال أبو الحسين البصرى : " الحكم المطلوب إثباته بالتعليل كقبح [أى حرمة] بيع الأرز متفاضلا ، لأنه هو المتفرع على غيره دون نفس الأرز ، وما ذكروه [أى المتكلمون] أولى ، لأن نفس الأرز ليس يتفرع على غيره ، وإنما المتفرع حكمه " (١) .

والفرع عند الفقهاء ومن معهم هو المحل الثانى أى محل النزاع (٢) .

الركن الثالث : حكم الأصل :

والحكم فى اللغة : " مصدر من قولك : حكم بينهم ، يحكم ، أى قضى ، وحكم له ، وعليه . والحكم أيضا : الحكمة من العلم " (٣) .

أما الحكم الشرعى فى الاصطلاح فهو :

" خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير أو الوضع " (٤) .

والمقصود بحكم الأصل فى باب القياس هو ما اشتمل عليه هذا التعريف بقيديه

الأولين : هما الافتضاء ، والتخيير .

قال القاضى أبويعلى (٥) : " من تحريم ، وتحليل ، وصحة ، وفساد ، ووجوب ،

وانتفاء وجوب ، وما أشبه ذلك " (٦) .

(١) المعتمد ، ج ٢ ، ص ١٩٩ .

(٢) ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ج ٣ ، ص ٢٧٦ ، الاسنوى ، نهاية

السؤل ، ج ٣ ، ص ٣٨ .

(٣) الجوهرى ، الصحاح ، (حكم) .

(٤) ابن الحاجب ، مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ٢٢٠ .

(٥) هو القاضى أبويعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادى الحنبلى ، أصولى ،

فقيه ، ت ٤٥٨ هـ .

(٦) القاضى أبويعلى ، العدة فى أصول الفقه ، الطبعة الاولى ، تحقيق ——— =

أما حكم الفرع فهو مثل حكم الأصل ، ولا يختلف عنه إلا من جهة اختلاف المحل وهو ثمره القياس .

الركن الرابع : العلة :-

العلة من أهم ما يمتنى به في باب القياس على الإطلاق ، وأنها ركنه الأعظم . وهي في اللغة تستعمل لمعان كثيرة ، منها : المرض ، ومنها الحادث ، ومنها السبب . قال ابن منظور :

* والعلة : مرض ، وقد اعتل العليل علة صعبة . والعلة : الحادث ، يشغل صاحبه عن حاجته ، كأن تلك العلة صارت شغلا ثانيا ، منعه عن شغله الأول . وهذا علة لهذا : أي سببه* (١)

وقال الشريف الجرجاني : العلة لغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار ، ومنه يسمى المرض علة ، لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف* (٢)

تعريف العلة في الاصطلاح :

اختلف علماء الأصول في تعريف العلة اختلافا عظيما ، حتى أنه يكاد يكون من

= د . أحمد بن علي سير المباركي (لبنان : مؤسسة الرسالة - بيروت ،

١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م) ، ج ١ ، ص ١٢٦ .

(١) ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ، لسان العرب ، الطبعة

بدون (لبنان : دار صادر ، دار بيروت : ١٣٨٥هـ / ١٩٦٦م) ، ج ١١

ص ٤٧١ .

(٢) الشريف علي بن محمد الجرجاني ، كتاب التعريفات ، الطبعة : الأولى ،

(لبنان : دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م) ، ص ١٥٤ .

الصعب حصر عباراتهم فيه بسبب كثرة عدد التعريفات من حيث اللفظ ، ومن حيث المعنى كذلك .

إلا أنها - لدى التأمل والمتابعة - مع كثرتها ، لا تتجاوز ثلاثة ألفاظ ، متباينة الدلالة ، تحمل وراءها ما أخذ أصحابها ، ومعتقداتهم في التعليل ، وهي :

- ١ - المؤثر (في الحكم) ويعبر عنه أيضا بالموجب أو المقتضى للحكم ، وهما عبارتان متكررتان عن المؤثر .
- ٢ - الباعث (للشرع على الحكم) .

هاتان العبارتان عن العلة هما لمن يرى تعليل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح إجمالا .

- ٣ - المعرف (للحكم) ويعبر عنه بالعلامة أو الأمانة .

هذه لمن يرى عدم تعليل أحكام الله تعالى

وفيما يأتي مناقشة هذه التعريفات :

- ١ - العلة بمعنى المؤثر

أختلف الأصوليون الذين عبروا عن العلة بالمؤثر في جهة تأثيرها ، فذهب فريق من أهل السنة والجماعة إلى أن تأثير العلة في الحكم يكون بجعل الله تعالى قسط ، لا من ذات العلة . عبر عن هذا الامام الغزالي بقوله :

" العلة موجبة ، أما العقلية فبذاتها ، وأما الشرعية فيجعل الشرع إياها علة موجبة ، على معنى إضافة الوجوب إليها ، كإضافة وجوب القطع إلى السرقة ، وإن كنا نعلم أنه إنما يجب بإيجاب الله تعالى " (١) .

(١) الغزالي ، الشيخ الامام حجة الاسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي ، ت ٥٠٥ هـ ، شفاء الغليل ، الطبعة الاولى ، تحقيق د . حمد

الكبيسي ، (العراق : مطبعة الارشاد - بغداد ، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧١ م) ،

ثم شرح رحمه الله تعالى ذلك الموجب بقوله :

" فإن العلة إذا كانت محسوسة كالسكر ، والطعم ، والطوف في السور
فوجود ذلك في النبيذ ، والأرز ، والغارة قد يعلم بالحس ، وبالأدلة العقلية ،
أما أصل تعليل الحكم ، وإثبات عين العلة ، ووصفها فلا يمكن إلا بالأدلة
السمعية ؛ لأن العلة الشرعية علامة وأمانة لا توجب الحكم بذاتها ، إنما معنى
كونها علة نصب الشرع إياها علامة ، وذلك وضع من الشارع ، ولا فرق بين وضع
الحكم ، وبين وضع العلامة ، ونصبها أمانة على الحكم" (١)

يفهم من هذا أن الشارع ينصب الأسباب الظاهرة أو الأوصاف علامة على
الأحكام تيسيرا على العباد في ربط الأحكام بأسبابها الظاهرة ، وإن كانت تلك
الأوصاف أو الأسباب ليست عللا حقيقية ؛ لأن العلة الحقيقية هي الحكمة
المقصودة من شرع تلك الأحكام ، فالسرقة علامة ظاهرة لوجوب القطع ، وهي
علة مجازا ، أما العلة الحقيقية لوجوب القطع فهي قصد تحصيل صيانة الأموال
من الأيدي العادية .

لكن لما كان التعليل بالحكمة - وهي العلة الحقيقية - صعبا ، ومتعذرا في
غالب الأحيان سار الأصوليين إلى مظنتها ، وهي الأوصاف والأسباب الظاهرة
الدالة على تلك الحكمة .

هذه الأسباب والأوصاف أمارات من قبل الشارع ، وليس هناك شيء يوجب على
الشارع شيئا . ولكنها موجبات في حق العباد لكونهم مبتلين بالتكليف .

(١) المستصفي ، الطبعة الثانية ، (لبنان : دار الكتب العلمية ، بيروت ،

وقد عرف العلة الشيخ أبو منصور الماتريدي^(١) رحمه الله تعالى من الفقهاء

بقوله : " العلة هي المعنى الذي إذا وجد يجب به الحكم معه " .

قال صاحب الميزان : " فإنه هو الصحيح ، فإن العلة ما يجب بها الحكم فإن وجوب الحكم وثبوته بإيجاب الله تعالى ، لكن أوجب الحكم لأجل هذا المعنى وسبب هذا المعنى . ويجوز أن يقال : يجب به ، لأن الله تعالى قد يفعل فعلا بسبب ، وقد يفعل فعلا ابتداء . . .

وفعله وحكمه لا يخلو عن الحكمة قط ، عرفنا وجه الحكمة أولا " .^(٢)

يدل عليه قول أبي زيد الدبوسي حين رد دعوى أهل الطرد بأن العلل أمارات في حقنا أيضا فقال : " فليست كذلك على التحض . . . ، لأن علل الشرع أمارات على معنى أنها لم توجب بذواتها ، بل بجعل الشارع إياها موجبة " .^(٣)

وقال السرخسي : " فجعل الشرع الأسباب التي يمكننا الوقوف عليها علة لوجوب الحكم في حقنا للتيسير علينا ، فأما في حق الشرع فهذه العلل لا تكون موجبة شيئا " .^(٤)

وقال الهزدي : " وإنما الموجب للأحكام هو الله عز وجل ، لكن إيجابه

(١) هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي امام المتكلميين ، أصولي ، فقيه ، ت ٣٣٣ هـ .

(٢) علاء الدين شمس النظر أبوبكر محمد بن أحمد السمرقندي ، ت ٥٣٩ هـ ، ميزان الاصول ، الطبعة الاولى ، تحقيق : د . محمد زكي عبدالبر ، قطر : مطابع الدوحة الحديثه ، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م) ، ص ٥٨٠ - ٥٨١ .

(٣) أبوزيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي ، القاضي الحنفي ، أصولي فقيه ، ت ٤٣٢ هـ ، " تقويم الأدلة في أصول الفقه " ، المكتبة السليمانية برقم

(٦٩) ، (جامعة أم القرى برقم ١٢٥) ، لوحة : (١٢٠) .

(٤) السرخسي أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل ، الحنفي ، أصولي فقيه ، =

لما كان غيبا عنا نسب الوجوب إلى العلل ، فصارت موجبة في حق العباد بجعل صاحب الشرع إياها كذلك ، وفي حق صاحب الشرع هي أعلام خالصة ^(١) .

ذهب أبو الخطاب وغيره من الحنابلة إلى مثل هذا الاتجاه في تعريف العلة فقال : " العلة : هو المعنى المقتضى للحكم ، المؤثر فيه في الشرع " . مأخوذ من قولهم في المريض : به علة ، لأنها تؤثر في المريض وتغير حاله ^(٢) . وصرح بعبء صفحات قليلة أن علل الشرع أمارات وعلامات ^(٣) .

كل ذلك محاولة منهم للابتعاد عما وقع المعتزلة فيه في نظرهم من ضلال . فتراهم هنا يحترزون حين يطلقون المؤثر أو الموجب في تعريف العلة ، ولكنهم في سلك المناسبة لا يرون بأسا من استعمال لفظ المؤثر بذاته فيطلقونه إطلاقا ، مع أن المناسبة هي عين العلة ، وعليها مدار تعليل الأحكام .

ونسب إلى المعتزلة تعريفهم للعلة بأنها وصف مؤثر في الحكم لذاته ولكن هل معنى هذا أنهم جعلوا العلة الشرعية مثل العلة العقلية كما نسبه لهم غيرهم ؟ يقول القاضي عبد الجبار ^(٤) المعتزلي في تعريف العلة الشرعية :

= ت ٤٩٠ هـ ، أصوله ، الطبعة : - تحقيق : أبو الوفاء الافغانى ، (لبنان :

دار المعرفة - بيروت) ، ج ٢ ، ص ٣٠٢ .

(١) البزدوى ، على بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم أبو الحسن فخر الاسلام

الحنفى أصولى فقيه : ت ٤٨٢ هـ ، أصوله مع كشف الاسرار ، ج ٤ ، ص ١٢١ .

(٢) أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلونانى الحنبلى ، أصولى فقيه ،

ت ٥١٠ هـ ، التمهيد في أصول الفقه ، الطبعة الاولى ، تحقيق : د . محمد

ابن على بن ابراهيم ، (جدة : دار المدنى للطباعة والنشر والتوزيع ،

١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م) ، ج ٤ ، ص ٣٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(٤) القاضي أبو الحسن عبد الجبار الاسدآبادى المعتزلى الملقب بقاضى القضاة

ت ٤١٥ هـ .

إن العلة السمعية لا تخرج عن قسمين :

أحدهما : ما لأجله صار الفعل لطفا .

وثانيهما : ما لأجله يفعل الفعل ، وتدعو دواعيه إليه^(١) .

الأول على أن العلة هي المصلحة التي يراها رب العباد سبحانه حين يشرع الأحكام لهم ، وذلك برعاية ما هو أصلح لهم وأنفع ؛ لأنه حكيم ، ومن مقتضى حكمته ، وعظمة قدره أن يشرع لعباده ما ينفعهم ، وبهذا يكون التشريع لطفا وإحسانا .

والثاني بناء على ما يترتب على التشريع من جلب منفعة أو دفع مضره ويسمى ذلك بمقصد التشريع ، وقد يسمى بالمصلحة أيضا .

ويطلق عليهما أو على أحدهما لفظ الحكمة ، وهي العلة في الحقيقة .

أما دعوى أن المعتزلة يجعلون العلة الشرعية كالعقلية فلا يكاد يصح ، لأن مذهبهم على عكس ذلك ، فإنهم فرقوا بين القياس الشرعي والقياس العقلي ، بالترقية بين العلة العقلية والشرعية .

يقول القاضي عبد الجبار : " وكذلك فالقياس الشرعي لا يخالف القياس العقلي ، إلا أن العلة في القياس العقلي تكون موجبة مؤثرة ، كما أن حكمنا كالموجب ، وليس كذلك العلة الشرعية ، لأنه لا يجوز في العلة أن تكون موجبة ، والحكم يتبع المصلحة ، والاختيار^(٢) .

(١) القاضي عبد الجبار ، المغنى في أبواب التوحيد والعدل ، الطبعة : - ، حرر نصح : أمين الخولي ، اشراف : د . طه حسين (مصر : المؤسسة المصرية العامة للترجمة والطباعة والنشر) ، ج ١٧ ، (الشرعيات) ،

(٢) المغنى ، (الشرعيات) ، ج ١٧ ، ص ٢٨٢ .

ثم قال : " وقد علمنا أن الأحكام الشرعية موضوعها المصالح ، والألطف ،
ولهما تعلق كالدواعي ، ولعللها مدخل في هذا الباب ، فلا يجوز في علمهما
أن تجرى مجرى العلة العقلية إلى الأمور المؤثرة فيها " . (١)

وهذا أبو الحسين البصري المعتزلي يذهب إلى ما ذهب إليه القاضي في تعريف
العلة ، والتفريق بين العلة العقلية والشرعية ، فيعرف العلة بقوله : " هي التي
لأجلها يثبت الحكم " . (٢)

ويقول في وجه التفريق بين العلة العقلية والشرعية :

" أما العلة الشرعية فإنها إما أن تكون وجه المصلحة ، وإما أن تكون أمارة
بصحتها وجه المصلحة . فإن كانت وجه المصلحة ، فمعلوم أن وجه المصلحة
يجوز أن يقتضى المصلحة بشرط يختص ببعض الأزمان دون بعض (. . .) ولهذا
اختلفت شرائع الأنبياء ، وصح نسخ العبادات فلم يمتنع أن يكون الشرط في كون
العلل الشرعية موجبة للمصلحة ، لا يحصل قبل الشريعة ، فلا تثبت المصلحة
قبل الشريعة " . (٣)

أما العلة العقلية فلا يجوز وقوف إيجابها على شرط لأنها لو وجدت من
دون إيجاب انفصل وجودها من عدمها . (٤)

هذا ما وقفت عليه من كلام المعتزلة في تعريف العلة ، وهو ما يجب أن يصح
عنهم لا كما نقله عنهم مخالفوهم الذين شنعوا عليهم في هذا الموضوع وعرفوها

(١) المغني ، ج ١٧ ، ص ٢٨٢ .

(٢) المعتمد ، ج ٢ ، ص ٤٤٤ (الزيادات) .

(٣) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٢٠٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠٧ .

على لسانهم بأنها المؤثرة في الحكم بذاتها^(١)

٢ - العلة بمعنى الباعث :-

هذا المأخذ باعتبار النظر إلى حقيقة العلة ، وواقعها في الشرع ، ومسا هو جديد بالبحث هنا الإتيان بمذهب المعتزلة في العلة ، وذكره تحت هذا المأخذ ، لولا تواتر نقل الأصوليين عنهم التعريف "بالمؤثر بذاته" . وشيئت بتحقيق مذاهبهم - أو بعضهم على أقل تقدير - خلاف ذلك .

قال القاضي عبد الجبار هناك :

العلة هي : " ما لأجله يفعل الفعل ، وتدعو دواعيه إليه " .^(٢)

وجاء بعده الآمدى مفسرا ما أبهته الأولون فقال :

" والمختار أنه لا بد وأن تكون العلة في الأصل : بمعنى الباعث ، أي مشتلمة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم " .^(٣) ونفى أن تكون العلة بمعنى الأمانة أو العلامة المجردة عن الحكمة . تبع الآمدى في ذلك ابن الحاجب^(٤) و صدر الشريعة من الأحناف ، إلا أنه زاد بأنه " لا على سبيل الإيجاب " خلافا للمعتزلة .^(٥)

ثم أتى بعدهم ابن الهمام الحنفى فعرف العلة بقوله :

" هي ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة [وهي] جلب مصلحة أو تكميلها ،

(١) انظر : الأسنوى ، نهاية السؤل ، ج ٣ ، ص ٣٩ ، صدر الشريعة ،

التوضيح ، ج ٢ ، ص ٦٢ ، وسائر كتب الأصول في تعريف العلة .

(٢) المغنى ، ج ١٧ ، ص ٢٩٠ .

(٣) الاحكام ، ج ٣ ، ص ١٧ و ٢٠ .

(٤) مختصر المنتهى مع شرح العضد ، ج ٢ ، ص ٢١٣ .

(٥) التوضيح مع التلويح ، ج ٢ ، ص ٦٣ .

أو دفع مفسدة أو تظليلها * (١) وتبعه في ذلك ابن عبد الشكور (٢)

يلاحظ أن التعريف مطابق لما عرفه الآمدى ، إلا أن ابن الهمام ترك لفظ
الباعث ، وذلك لتجنب الإشكالات الواردة على تعريف الآمدى ، والاعتراضات
الشديدة التي أوردها جمهور الأشاعرة .

أصل الخلاف يعود إلى ماوراء لفظه الباعث ، وهو اختلافهم في : هل أحكام
الله تعالى معللة بالمصالح والحكم أم لا ؟

فذهب المعتزلة وجمهور الحنفية وبعض الأشاعرة كإمام الحرمين ، والفزالي ،
والآمدى ، وابن الحاجب ، وبعض المتأخرين منهم ، إلى أن أحكام الله تعالى
معللة بالمصالح والحكم .

وقالت المعتزلة : على سبيل الوجوب ، وقال أهل السنة : على سبيل التفضل
والإحسان من الله تعالى على عباده .

وذهب جمهور الأشاعرة ، كالإمام الرازي ، والبيضاوي ، والسبكي ، وابن
تاج الدين عبد الوهاب وغيرهم ، إلى منع تعليل أحكام الله تعالى بالمصالح
والحكم .

وسبب الخلاف في هذه المسألة هو تفسير الحكمة بالفرض اللغوي واطلاقه
في جانب الله تعالى سبحانه ، واطلاق المعتزلة القول بوجوب الأصلاح على الله
تعالى ، مما أدى بالأشعرية وغيرهم من أهل السنة إلى منع التعليل بالحكم
والمصالح .

والمجال هنا يقصر عن الخوض في هذا الموضوع فكل هذه المسائل من اختصاص

(١) التحرير مع التيسير ، ج ٣ ، ص ٣٠٢ .

(٢) محب الله بن عبد الشكور ، مسلم الثبوت ، ج ٢ ، ص ٢٦٠ (مع المستصفي)

علم الكلام فيرجع إليه . (١)

والذي يخص البحث من هذا الموضوع هنا هو القول بأنه : كيف يصح منع التعليل مع القول بالقياس ؟ والقول بحجية المناسبة وهي ملية بالحكم والمصالح ؟ ويكفي أيضا القول بأن هذه المصالح تعود على العباد فقط . ورعاية مصالح العباد من جانب الله من مقتضيات حكمته سبحانه ، لأنه عزيز حكيم ، ولم يترك الانسان وشأنه ، لأنه ضعيف وعقله محدود وقاصر ، لذلك تفضل سبحانه وتعالى بإرسال الرسل إليهم لا لبلاغ ما يصلح لهم ، وما يضرهم ، وأراهم سبل الرشاد في دنياهم ، وأخراهم . (٢)

٣ - العلة بمعنى المعرف :-

والذين ذهبوا إلى منع التعليل بالحكم والمصالح ، اختاروا لتعريف العلة ما يتناسب مع مذاهبهم فعرفوها بقولهم :
العلة : هي الوصف " المعرف للحكم " على معنى أنها علامة ، وأمانة على الحكم ، من غير تأثير فيه كما قالت المعتزلة ، ومن غير أن تكون باعثة للشروع عليه ، كما قاله جمهور الفقهاء " وبعض الأشاعرة .
إلى هذا ذهب الامام الرازي ، والبيضاوي ، والأستوي ، والسبكي ، وابن

(١) انظر : د . محمد مصطفى شلبي ، تعليل الأحكام ، الطبعة الثانية ،

(لبنان : دار النهضة العربية - بيروت ، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م) ،

ص ٩٤ - ١١١ ، فيه بحث قيم في هذا الموضوع .

(٢) انظر : ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ج ٣ ، ص ٣٠٥ ؛ محمد

مصطفى شلبي ، تعليل الأحكام ، ص ١٠٤ - ١١١ .

تاج الدين عبد الوهاب^(١) ، وابن قدامة من الحنابلة^(٢) .

والعلامة هي : " ما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ، ولا وجوبه ، كالأذان للصلاة " .^(٣)

وإذا نظرت إلى ما قالوا من منع التأثير في العلة ، ومنع كونها باعثة يتضح أنهم أرادوا بها العلامة المحضة ، والتي لا يتوقف عليها وجود الحكم ، ولا وجوبه . ويتضح أيضا أن هذا مجرد اصطلاح منهم على العلة بهذا التفسير ، من غير النظر إلى واقعية العلة في باب القياس ، وما حطهم على ذلك في هذا المقام هو إبراز مذهبهم المخالف للمعتزلة في التعليل فقط .

وإلا فإنهم يعرفون جيدا أن العلامة المحضة لا تكون علة بحال . تجد همس هنا يتجنبون لفظ المؤثر ، أو الموجب ، أو الباعث الذي هو عبارة عن المناسبة ، ثم يستعملون هذه الألفاظ في مسالك العلة وشروطها ، دون حذر ، خصوصا في المناسبة .

يؤكد هذا مقاله العلامة البناني في حاشيته على شرح المحلى على جمع الجوامع :
* وأنت إذا تأملت موارد العلة ، واستعمالاتها تعلم أنه لا محيص عن كون

(١) انظر : الامام الرازي ، المحصول ، ج ٢ ، ص ١٩٠ ؛ البيضاوي ، المنهاج ج ٣ ، ص ٣ ؛ السبكي ، جمع الجوامع مع حاشية البناني ، ج ٢ ، ص ٢٣١ ؛ ابن السبكي ، الإبهاج شرح المنهاج ، الطبعة الاولى ، (لبنان : دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م) ، ج ٣ ، ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) الامام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ، الحنبلي أصولي فقيه ، ت ٦٢٠هـ . روضة الناظر وجنة المناظر ، الطبعة الاولى ، راجعه : سيف الدين الكاتب (لبنان : دار الكتب العربي - بيروت ١٤٠١هـ /

(١٩٨١م) ، ص ٢٨٢ .

(٣) السعد ، التلويح ، ج ٢ ، ص ٦٢ .

العلة بمعنى الباعث [المناسب] ، وأنه مراد من عبر عنها بالمعرف ، كما قاله
الآمدى ، وإنما تحاشى من عبر بالمعرف ما يلزم التعبير بالباعث [والموجب]
من الإيهام * . (١)

بعد هذا القول الفصل لا حاجة إلى ذكر الاعتراضات الواردة على هذا
التعريف ، والإجابة عليها ، مادام صاحب التعريف لا يقصد ظاهره .
ولولا دخول الدخيل على عقيدة الاسلام الصافية ، البسيطة ، من قبل علوم
اليونان ، والهند ، والفارس ، وفلاسفتهم ، ما كان علماء الاسلام يتشددون فى
استعمال الألفاظ ، ويقفون عندها وقوفا طويلا ، كما هو الحال عندنا - فى
تعريف العلة ، وأمثاله - لما بها من علاقة بعلم الكلام .

فقد حاولوا - رحمهم الله تعالى - جهد همم ، وطاقتهم للوقوف أمام
هذا الدخيل الغريب عن الاسلام وأهله .

وتسلحوا بأسلحة هذا الدخيل من علوم المنطق ، والفلسفة ، بما يؤهلهم
للوقوف أمام تياره ، مما أدى إلى الغلو فى العبارات والتشدد على الخصم .
فى حين أنه كان الصدر الأول من السلف الصالح بعيدا عن هذا التيار
الغريب ، وكانوا فى غنى عن المفالاة فى الألفاظ .
بصور لنا صاحب كشف الأسرار حالهم بقوله :

* قول المصنف [البزدوى] : (معرفة النصوص بمعانيها) : والمراد من
المعاني ، المعانى اللغوية والمعانى الشرعية التى تسمى عللا ، وكان السلف
لا يستعملون لفظ العلة ، وإنما يستعملون لفظ (المعنى) أخذوا من قولهم
عليه السلام : * لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث : (٢) أى على ،

(١) ج ٢ ، ص ٢٣٧ .

(٢) وهو جزء من حديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ، رواه البخارى ومسلم
وأبو داود ولم يذكروا قوله (معان) ، شرح صحيح البخارى عمدة القارى
كتاب الديات ، ج ٢٤ ، ص ٤٠ ، صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب القسامة
ج ١١ ، ص ١٦٤ ، سنن أبى داود ، كتاب الحدود ، ج ٤ ، ص ١٢٦ .

بدليل قوله (إحدى) بلفظة التأنيث ، وثلاث بدون الهاء^(١).

لفظ المعنى يشمل كل أنواع العلل الشرعية والتي قال عنها الامام الغزالي بأنها لا تخرج عن ثلاثة أنواع^(٢) :

١ - نوع يشبه العلة العقلية ، ويتمثل في الدوران وهو تعلق الحكم بالعلة وجودا وعدما ، بأن يوجد الحكم بوجود العلة ، وينعدم بعدمها . فلا بأس من اطلاق لفظ المؤثر أو الموجب على هذا النوع ، أما كونه بذاته ، أو بجماع الشارح إياه فهذا أمر آخر يرجع إلى علم الكلام .

٢ - نوع ، تترتب عليه مصالح العباد من شرع الحكم على وفقه .

هذا النوع هو البواعث ، والحكم ، والمناسبات التي تلائم أحكامها ، ووجه ملاءمتها لها بسبب ما يراود للانسان من جلب مصلحة أو دفع مضرة ، سواء أكان حصولها عادة أو برعاية الشارع ، فالنتيجة واحدة .

والخلاف فيه راجع إلى علم الكلام في مسألة : هل يجب على الله تعالى الأصلح أم لا ؟ فالمعتزلة قالت يجب - ليس على ظاهره^(٣) وقال أهل السنة : لا يجب . منهم من جوزه على سبيل التفضل والاحسان ، ومنهم من منعه أصلا^(٤).

٣ - نوع ، يشبه العلامة والأمانة : هذا النوع يختص بتصميمه على الشارع فقط ، لأن له أن يضع من العلامات ما يشاء أسبابا أو شروطا لأحكامه فعلى من اتبع تلك الأسباب ، والشروط ، عقلنا وجه المناسبة فيه أم لا . والغالب على هذا

(١) علاء الدين البخاري ، كشف الأسرار ، ج ١ ، ص ١٢ .

(٢) انظر : شفاء الغليل ، ص (٤٨١ - ٤٨٤ - ٥١٥ - ٥١٧) .

(٣) انظر تحقيق ذلك في : محمد مصطفى شلبي ، تعليل الاحكام ، ص ١٠٧ .

(٤) انظر : صدر الشريعة ، التوضيح ، ج ٢ ، ص ٦٣ ؛ السعد ، التلويح

النوع عدم المناسبة ولذلك ميزه الأصوليون عن الباقي باسم العلامة .
وصح قول الأحناف أن بعض علل الشرع أمارات على معنى أنها أمارات فـى
حق الله ، والموجبة فى حقنا على معنى : أن الشارع نصبها ، ووضعها على
ولذلك تجد هم فى العلة المستنبطة لا يقبلون العلامة أو الأمانة المجردة عن
التأثير الذى يعنون به كون الوصف مناسباً وملائماً .
والذين لم يقفوا عند العبارات كالامام الغزالي وغيره ، أطلقوا العلة على هذه
المعاني الثلاثة التى ذكرناها ، وتناولوها على هذا الأساس فى مباحث العلة . (١)
والله أعلم .

أنواع القياس :

ترتيب القياس وتقسيمه يختلف من مذهب إلى آخره . ومعلوم بأن علم الأصول له طريقان في تدريسه وتدوينه ، طريق المتكلمين ، وطريق الفقهاء الذي يمثلها الأحناف . فالحنفية تخالف المتكلمين في تقسيم القياس وترتيبه ،^(١) إلا أن البحث ماش على الطريقة الشهيرة ألا وهي طريقة المتكلمين .

يرتب المتكلمون القياس بترتيبات مختلفة ، باعتبار شتى ، لكن الذي يهم البحث هنا ويساعد على فهمه هو ترتيبه من حيث نوعية العلة فيه .

فالعلل أنواع : منها المؤثر ، ومنها المناسب المخيل ، ومنها الشبهى ، ومنها الطردى .

١ - والمؤثر يطلق باطلاقات في باب القياس ، فيطلق على العلة المنصوص عليها أو المجمع عليها ، وهذا النوع هو أعلى مرتبة من مراتب العلة . ويطلق أيضا على ما أثر عين الوصف الجامع في عين الحكم أو عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم بالنص أو الإجماع .^(٢) هذا الترتيب الأخير ترتيب للاطلاق الأول من حيث عين الوصف وجنسه ، وعين الحكم وجنسه .

(١) قسم الحنفية القياس إلى جلي وإلى خفي . فالجلي هو القياس في عرفهم وأما الخفي فيسمونه استحسانا وإن كان لفظ الاستحسان يطلق عندهم على غيره أيضا والاستحسان عند الإطلاق أعم من القياس الخفي . ثم ينقسم القياس الجلي إلى ما ضعف أثره ، وإلى ما ظهر فسادُه وخفي صحته . والاستحسان ينقسم إلى ما قوى أثره ، وإلى ما خفي فسادُه . انظر تفصيل ذلك في : ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ج ٤ ، ص ٢٨ وما بعدها .

(٢) انظر : امام الحرمين ، البرهان ، ج ٢ ، ص ٨٢٨ وما بعدها ؛ الغزالي ، =

فبعض الأصوليين يسمون تأثير عين الوصف في عين الحكم فقط مؤثرا والباقي ملاما^(١) . لكنه يطلق غالبا على الجميع المؤثر تغليا لاستناده إلى النـص أو الإجماع .

وهذا القياس هو قياس المؤثر الذي لا خلاف فيه . ويطلق أيضا على ما ثبت من الأوصاف بطريق الدوران . وهذا عند من يرى حجية الدوران ، ويسمى^(٢) هذا القياس بقياس الطرد والعكس كما يسمى مؤثرا .

وتطلق أيضا كلمة المؤثر على ما ثبت من الأوصاف بطريق السبر الحاصر عند من يرى أنه حجة^(٣) . فبعضهم يسميه بقياس السبر فقط^(٤) .

٢ - أما قياس الإخالة والمناسبة فمستنده الاستنباط العقلي من مـوارد الشرع ، ويراعى فيه وجه المصالح .

= المستصفي ، ج ٢ ، ص ٣١٨ وما بعدها ؛ الآمدى ، الاحكام ، ج ٣ ، ص ٩٦ .

(١) انظر : الآمدى ، الاحكام ، ج ٣ ، ص ٩٦ .

(٢) والذين قالوا بحجية الدوران فريقان : فريق يرى فيه حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدم الوصف . وهؤلاء يرون فيه تأثيرا من جهة السببية ولذلك استعملوا الباء السببية في تعريفه . هؤلاء فقط يسمون القياس الذي ثبت بهذا الدوران مؤثرا . منهم الاستاذ ابواسحاق ، والشيخ الشيرازى ، والغزالي في شفاء الغليل . وفريق يرى في الدوران : حدوث الحكم مع (أو عند) حدوث الوصف وانعدامه مع عدم الوصف . فهؤلاء لا يرون فى الدوران تأثيرا ، لأن هؤلاء من المنكرين تشبيه العلة الشرعية بالعلة العقلية ، ولا يسمون ما ثبت بالدوران مؤثرا . منهم الامام الرازى ، والبيضاوى انظر : تفصيل ذلك في الشيخ ابى اسحاق الشيرازى ، كتاب اللع ، ص ١٠٧ - ١١١ - ١١٢ ؛ الغزالي ، شفاء الغليل ، ص ٢٦٦ و ٤٨٢ ؛ البيضاوى

المنهاج مع نهاية السؤل ، ج ٣ ، ص ٦٥ .

(٣) انظر : المستصفي ، ج ٢ ، ص ٣١٩ .

(٤) انظر : الآمدى ، ج ٣ ، ص ٩٧ .

وقد يطلق على هذا النوع من القياس (قياس العلة) أو (قياس المعنى) وهو قسيم قياس الشبه والطرذ .

وقد يطلق اسم (قياس المعنى أو العلة) عند حصر الأقيسة أو عند التصريح بالعلة وعدم تصريحها على قياس المؤثر أيضا .

والذين اطلقوا قياس العلة على قياس المؤثر أيضا فرقوا بينهما بتقسيمه إلى قياس جلى وإلى قياس خفى . (١)

فالجلى هو قياس المؤثر الذى ثبتت علته بالنص أو الإجماع . وأما الخفى فهو الذى استنبطت علته من موارد الشرع بطريق المناسبة ، أو السدوران ، أو السبر .

يجمع هذين القياسين اطلاق قياس العلة .

٣ - قياس الشبه : فهو الذى نحن على عتبة بابيه للبحث فيه ، وهو موضوع البحث الاصلى .

٤ - قياس الطرد . وهو القياس الذى جمع فيه الأصل والفرع بوصف طردى وهذا الوصف ليس فيه معنى مناسب ولا يشعر بالمناسب وهو أخص الأوصاف وأدناها . (٢)

إنذاً فالقياس أربعة أنواع من حيث نوعية العلة :

- ١ - قياس المؤثر .
- ٢ - قياس المناسب المخيل .
- ٣ - قياس الشبه ، (وهو موضوعنا) .

(١) انظر الشيخ ابا اسحاق ، كتاب اللمع ، ص ٩٩ .

(٢) انظر : الغزالي ، المستصفى ، ج ٢ ، ص ٣١٨ .

٤ - قياس الطرد (١)

ويقع قياس الشبه في تقسيم آخر وهو التقسيم من حيث التصريح بالعلة أو عدمه

فينقسم إلى ثلاثة أقسام :

١ - قياس العلة (أو المعنى)

٢ - قياس الدلالة

٣ - قياس الشبه (٢)

١ - قياس العلة : وهو ما ثبتت فيه العلة ، فيدخل فيه المؤثر والمناسب ،

ويدخل أيضا الدوران والسبر عند من يرى حجيتهما .

٢ - قياس الدلالة : وهو ما لم يصرح فيه بالعلة ، بل بما يدل على العلة بذكر

أحد لوازم العلة مثل الشدة في الخمر ، فالعلة فيها هي السكر ، والدليل

عليه شدة الخمر .

وقياس الدلالة لا ينحصر في قياس العلة بل يجري في قياس الشبه أيضا .

٣ - قياس الشبه (٣) وهو الذي يأتي تفصيله في الباب الثاني من هذه الرسالة .

(١) قد تناولت في هذه الرسالة إلى جانب قياس الشبه قياس المناسب المخيل ،

وقياس الطرد في الباب الأول من هذه الرسالة ، فليُنظر للمزيد هناك .

(٢) انظر : ابن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ١٣٤ وما بعدها .

(٣) انظر قياس الشبه في الباب الثاني من هذه الرسالة .

« الباب الاول »

في المناسبة والطرء
وفيه فصلان :

الفصل الاول : في المناسبة

المبحث الاول : تعريف المناسبة لغة واصطلاحاً

المبحث الثاني : أقسام التعريف

المبحث الثالث : المناسب الغريب المختلف فيه وآراء الأصوليين فيه

المبحث الرابع : منهج الحنفية في تصحيح العلل

المبحث الخامس : المقارنة بين منهج الاحناف والمتكلمين

الفصل الثاني : في الطرد

المبحث الاول : تعريف الطرد لغة واصطلاحاً

« الثاني : مذاهب الأصوليين في الطرد مع ذكر الأدلة

والمناقشة

الفصل الأول

المناسبة -

المبحث الأول : تعريفها

مدلول المناسبة في اللغة المشاكلة والملاءمة ، وهما : الموافقة .

قال صاحب القاموس المحيط : " المناسبة : المشاكلة " (١) " والمشاكلة :
الموافقة " (٢) فالملاءمة أيضا الموافقة ، فإنه يقال : " فلان لا يلائمني :
لا يوافقني " (٣) .

ووجه تسمية هذا المسلك بهذا الاسم في غاية الظهور ، فإنه لما فُقد
التنصيص على العلة بأقسامه ، أو الاجماع عليها ، آل الأمر إلى إثباتها بطريق
الاستنباط .

وليس كل استنباط مقبولا بإطلاق ، فالتبع فيه موافقة هذا الاستنباط
لطريق الأولين من الصحابة والتابعين في استخراج العلة الشرعية ، هذا من
جهة ، ومن جهة أخرى موافقة الوصف وملاءمته للحكم حتى لا يكون التعليل به
عبثا ، لا يتوخى حكمة ، ولا مصلحة .

إذا قيل المناسبة فالمراد بها المصدر ، وهو كون الوصف دالا على العلية
ويسمى سلكا ، وإذا قيل المناسب فالمراد به الوصف نفسه ، والذي يــــراد
إثبات علية لما فيه من تلاؤم بينه وبين الحكم .

يبدأ الأصوليون عادة بتعريف المناسب ، لأنه المقصود هنا ، ومنه يعرف

تعريف المناسبة لتوقفها عليه من حيث المعنى لا من حيث اللفظ .

(١) الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، مادة : (نسب) .

(٢) الجوهرى ، الصحاح ، مادة (شكل) .

(٣) الزمخشري ، أساس البلاغة ، مادة (لأم) .

تعريف المناسب عند أبي زيد الدبوسي :

" المناسب عبارة عما لو عرض على العقول تعلقته بالقبول " (١) .

هذا بناءً على مذهبه في المناسبة ، فإنه يرى أن المناسبة المجردة عن التأثير حجة في حق الناظر أي المعلن دون الخصم المناظر .
والمناسبة لا تصلح لإثبات العلة في مقام المناظرة ، وإن صلحت في حق المتمسك بها ؛ لأنه لا يكابر نفسه فيما يقضى به عقله .

أما كونها لا تصلح في مقام المناظرة فلأنها لا تنفك عن المعارضة ؛ فقد يقول الخصم المعترض : لا يتلقاها عقلي بالقبول وإن قبلها عقلك ؛ لأن قبول عقلك لها لا يلزم عقلي بالقبول . (٢)

المناسب عند الامام الغزالي :

" المراد بالمناسب : ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم " (٣) .

مثاله : إذا قدرنا عدم ورود النص في الخمر فنقول : حرمت الخمر ، لأنها تنزيل العقل الذي هو مناط التكليف ، فهذا التعليل يناسب تحريم الخمر .
أما لو قلنا : حرمت ، لأنها تقذف بالزبد ، أو ، لأنها تحفظ في الدين ، فإن ذلك لا يناسب تحريمها .

المناسب عند الامام الرازي : إنه قد ذكر للمناسب تعريفين مختلفين من حيث المأخذ فقال : " الأول : أنه الذي يفضى إلى ما يوافق الإنسان تحصيله وإبقائه " .

(١) نقله عنه الآمدي ، الإحكام ، ج ٣ ، ص ٦٨ .

(٢) سيأتي مذهب الأحناف في الإخالة واشتراط التأثير أكثر تفصيلاً ، ص ٦٢ وما بعدها .

(٣) المستصفى ، ج ٢ ، ص ٢٩٧ .

وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة ، وعن الإبقاء بدفع المضرة ؛ لأن ما قصد إبقاؤه فإزالته مضرة ، وإبقاؤه دفع المضرة .

والثاني : أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات ، فإنه يقال : هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة : أي الجمع بينهما في سلك واحد متلائم .
والتعريف الأول قول من يعلل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح ،
والتعريف الثاني من يأباه* (١) .

والمختار عند الامام الرازي هو الثاني ، لأنه من لا يرى تعليل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح ، (٢) واختاره ابن السبكي في جمع الجوامع أيضا . (٣)
المناسب عند الأمدى :

* المناسب عبارة عن وصف ظاهر متضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم ، وسواء كان ذلك الحكم نغيا أو إثباتا ، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مضرة* . (٤)
كما تبعه ابن الحاجب في مختصره . (٥)

هذه هي أصول التعريفات للمناسب ، وما جاء بعدها راجع إليها بزيادة أو نقصان . من ذلك تعريف البيضاوي والذي خالف فيه الامام الرازي ذاهبا إلى أن أحكام الله معللة بالمصالح ، حيث قال :

* المناسب هو ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً* . (٦)

(١) المحصول ، ج ٢ ، ص ٢١٧ - ٢١٨ .

(٢) انظر : بحث العلة في الركن الرابع في تمهيد هذه الرسالة .

(٣) جمع الجوامع مع حاشية البناني ، ج ٢ ، ص ٢٢٤ .

(٤) الإحكام ، ج ٣ ، ص ٦٨ .

(٥) مختصر المنتهى بشرح العضد ، ج ٢ ، ص ٢٣٩ .

(٦) المنهاج بشرح الأسنوي ، ج ٣ ، ص ٥٠ .

بالتأمل في هذه التعريفات يظهر أن عباراتهم متقاربة بغض النظر عن مذهبهم في أصل التعليل والعلّة ، حيث إنها اشتركت في شيء واحد ، ألا وهو التعبير عن رعاية المصلحة المترتبة على ربط الحكم بالوصف ، وأنها الميزان الذي تعرف به المناسبة ، فمتى انعدم هذا المعنى في الوصف خرج عن دائرة المناسبة . لافرق في ذلك بين قول القائلين بتعليل أحكام الله تعالى والمنعنين .

ويمكن تعريف المناسبة في ضوء التعريفات السابقة بأنها : كـ الوصف ظاهراً ، منضبطاً يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من جلب مصلحة ، أو دفع مضرة .

« والعبارة الحاوية لها : أن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود » . (١)

اسم المناسبة هو ما اشتهر به هذا المسلك بين الأصوليين ، إلا أنه قد يعبر عنها في كتب الأصول بتعبيرات أخرى ، منها : الإخالة ، والمصلحة والاستدلال ، ورعاية المقاصد ، ويسمى استخراجها : تخريج المناط (٢) ، هذا عند من قصر طرق استنباط العلة على المناسبة ، أما عند من يجوز الاستنباط بغيرها فتخريج المناط عنده أعم من المناسبة . فلا بد من القول إننا بالأساس التعريفات المذكورة للمناسب كانت بالمعنى الأعم ، سواء كان مخصوصاً عليه ، أو مجمعا عليه أو مستنبطاً .

أما المناسب بالمعنى الأخص فهو : الوصف المعين للعلية بمجرد إبداء المناسبة بين الوصف والحكم وإظهار الملازمة بينهما من غير نص ، ولا إجماع وصورته : ما إذا نص الشارع على الحكم فقط من غير تصريح أو إيحاء للعلية ، فيقوم المجتهد باستنباطها بطريق المناسبة ، هو الذي يسمى تخريج المناط

(١) الغزالي ، شفاء الغليل ، ص ١٥٩ .

(٢) الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص ٢١٤ .

عند من يقتصر على المناسبة من الطرق المستنبطة .

أما من لا يقتصر عليها فيسمى كل هذه الطرق من سبر وتقسيم ودوران وغيرهما

تخريج المناط .

والغرض من سوق البحث في المناسبة هو كشف محل الخلاف فيها وأسبابه

وتمييز محل الوفاق منها ، لأن محل الوفاق لا يعنينا هنا بقدر ما يعنينا محل

الخلاف ، وأسباب ذلك الخلاف الذي يمتد إلى بحثنا الأصلي في الشبه .

اقتضى تحرير محل الخلاف ذكر أقسام المناسب ، لكن لكي نصل إلى المكان

الذي نريده ، فلا بد من عبور سريع على بعض أقسامه باعتبارات مختلفة ، ليس

لها دخل في الخلاف ، حتى نأتي إلى القسم الذي وقع فيه الخلاف فنستعرضه

تفصيلا .

المبحث الثاني : تقسيمات المناسب :

قسم الأصوليون المناسب عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة :
فينقسم باعتبار ذات المناسبة فيه إلى حقيقي ، واقناعي .
وينقسم المناسب الحقيقي باعتبار المقصود الحاصل من ترتيب الحكم عليه
إلى دنيوي ، وأخروي .

والحقيقي الدنيوي ينقسم إلى ضروري ، وحاجي ، وتحسيني . (١)
والحقيقي الدنيوي بأقسامه الثلاثة ينقسم باعتبار افضائه إلى المقصود إلى
قطعي ، وظني ، وإلى ما يتردد بين الظن والوهم وإلى ما يقطع بانتفاء الظن
في افضائه إلى المقصود .

وينقسم مرة أخرى بحسب اعتبار الشارع إياه إلى معتبر ، وملغى ، ومسكوت
عنه . (٢)

هذا التقسيم الأخير هو الذي يحتاج إلى التفصيل والتحرير ؛ لأنه أهم
مباحث المناسبة وأدقها ، يعرف من خلاله ما يصلح للتعليل من الأوصاف
المناسبة باتفاق ، وما هو مردود باتفاق ، وما هو مختلف فيه .
أما التقسيمات السابقة للمناسبة فهي عقلية ، وليس فيها ما يعيننا في البحث
عن ضالتها .

الأصوليون الأوائل من الأحناف لم يمتنوا بتفصيل هذا التقسيم ، إلا أن
التأخرين منهم فصلوه على ضوء منهج المتكلمين فيه ، واستشهدوا له بما خرجوه
من فروع مذهب الحنفية ، كما هي عادتهم في وضع الأصول .

(١) يراجع لطلب المزيد منها : الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى

اللخمي القرناطي ، المتوفى سنة : ٧٩٠ هـ ، الموافقات ، تعليقه

الشيخ عبد الله دراز ، ج ٢ ، ص ٨ وما بعدها .
(٢) انظر : الآمدى ، الأحكام ، ج ٣ ، ص ٧٠ - ٧٨ ، ابن الحاجب ، مختصر
المنتهى ، ج ٢ ، ص ٢٤٠ وما بعدها ، الاسنوي ، نهاية السؤل ، ج ٣ ،
ص ٥٢ وما بعدها .

أما المتكلمون فقد أعطوا اهتماما كبيرا لهذا التقسيم إلا أنهم لم يتفقوا فسي
تفصيل جزئياته ، فللفزالي طريقة ، وللامام الرازي طريقة ، وللآمدى طريقة ،
ولابن الحاجب طريقة ، ولابن السبكي طريقة وهكذا .

ولا يسع البحث هنا عرض كل طريقة على حيا لها ، فلا بد من عرض مركز بحيث
يشمل جميع أنواع التقسيم .

على هذا ، فإن المناسب من حيث اعتبار الشارع والغاؤه لا يخرج عن ثلاثة
أنواع :-

١ - المناسب المعبر . ٢ - المناسب اللفي . ٣ - المسكوت عنه .

والمناسب اللفي أو غير المعبر : هو ما شهد الشرع ببطلانه ولم يعتبره
ويعبرون عنه كذلك بمناسب لا يلائم ، ولا تشهد له الأصول ، بل تعارضه .
وسبب الغاء الشارع له : إما لما فيه من غلبة مفسدته على مصلحة مرجوة منه ،
وإما لمصادمته أصلا من أصول الشريعة .

وهذا النوع غير مقبول عند القائسين اتفاقا .

والمناسب المسكوت عنه : هو المناسب الذي يلائم تصرفات الشرع فسي
الأحكام ، إلا أنه لا يشهد له أصل معين من جهة الشرع بالاعتبار ولا بالإلغاء
وهذا النوع هو المسمى بالعصالح المرسله ، فهو دليل مستقل خارج عن
القياس ومختلف فيه .

ولا يتصور فيه القياس أصلا ؛ لأن القياس يجب أن يكون قياسا لا بد له من أصل
معين يشهد له . والقياس بدون أصل متنع .

أما المناسب المعبر فهو الذي اعتبره الشارع في الجملة ، وهو أصل فسي
القياس .

إلا أن التعبير ب (اعتبار الشارع) كلام مجمل يحتاج إلى بيان : ترى
الأصوليين يقصدون به في باب القياس أحيانا نص الشارع على العلة ، أو الإجماع
عليها ، وضح التعبير عنهما بالاعتبار .

وقد يقصدون به ما أشار الشارع إلى جنسه في الأصول بالنص أو الإجماع ،
فيقوم المجتهد بجمع هذه المعاني ويحصرها ، وإذا وجد نوع هذا الجنس في
مكان الحق به ، وقد يعبر عنه بترتيب الحكم على وفق الوصف .

وقد لا يكون هذا الترتيب ملاما : أي لا يكون بالنص أو الإجماع فيبقى مجرد
ترتيب الحكم على وفق الوصف الذي صحب الحكم ، ولم ينص الشارع فيه على
العلة ولا أشار إليها أو ليس فيه إجماع ، فيستنبط المجتهد أو المعلل من علاقة
الوصف بالحكم علة ، ويرتب عليها الحكم في غير محل النص أي في الفرع .

وهم يطلقون (اعتبار الشارع) على هذا الاستنباط أيضا .

واعتبار الشارع بهذه الملاحظات لا يخرج عن أربع صور :

١ - اعتبار نوع (أو عين أو خصوص) الوصف في نوع الحكم .

٢ - اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم (أو عمومه)

٣ - اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم .

٤ - اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم .

والمقصود من (نوع الوصف) أو (عين الوصف) هنا هو الخصوص وممن

(جنس الوصف) العموم ، كذلك الحال بالنسبة للحكم .

وقد يستبدل لفظ (اعتبار) بتأثير نوع الوصف في نوع الحكم . . . إلخ .

كل هذه الصور الأربعة على حدة تسمى تعليلا بسيطا ، وقد يلزم بعضها
واحدة من
تركيبا ببعضها . (١)

هذه الصور للاعتبار تنقسم مرة أخرى من حيث القوة والضعف إلى ثلاثة

أقسام : مؤثر ، وملائم ، وغريب .

١ - المناسب المؤثر : وهو نوعان :

(١) انظر : ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ج ٣ ، ص ٣١٩ .

الأول : ما ثبتت عليه بالتنصيص أو الإجماع ، وذلك بأن ثبت تأثير عين الوصف في عين الحكم ، وهذا النوع أقوى أنواع المناسب .

ويسمى قياس ما في معنى الأصل ؛ إذ لم يبق بين الأصل والفرع إلا اختلاف المحل ، ولذلك قالوا : ربما يقربه منكر والقياس .

وقد يقال : ما دخل العلة المنصوصة أو المجمع عليها في المناسب ؟

يجاب عنه بأنه لما كان غالب تصرفات الشارع الحكيم في الأحكام النظر إلى رعاية مصالح العباد تفضلا منه وإحسانا - عند أهل السنة - أو إيجابا - عند المعتزلة - كان غالب ما نصه الشارع مناسبا ، وإن كان يفيد نصه العلية مجردا عن المناسبة بلا نزاع ، وذلك نادر .

ولذلك تعرض الأصوليون للمنصوصة مرة أخرى في المناسبة لبيانها من حيث النوع والجنس .

الثاني : وهو ما ثبت بالنص أو الإجماع تأثير نوع الوصف في جنس الحكم ، وهو المناسب المؤثر عند الغزالي ، والامام الرازي ، والبيضاوي ، وإن كان البيضاوي عكسه بأن جعل تأثير جنس الوصف في عين الحكم ، إلا أن الأسنوي صححه هكذا مشيرا إلى أنه خلاف ما في أصله الحاصل والمحمول (١) . هذا التفريع للمؤثر أتى به الغزالي فقط ، والمؤثر عند الأغلبية (٢) هو النوع الأول فقط ، وهو تأثير النوع في النوع بالنص أو الإجماع ، ولم يشر إلى أنه يسمى قياس ما في معنى الأصل إلا الغزالي (٣) .

أما الآمدى وابن السبكي فلم يفصلا شيئا من ذلك ، والمؤثر عندهما

(١) الأسنوي ، نهاية السؤل ، ج ٣ ، ص ٦٠ .

(٢) انظر : ابن الهمام ، التحرير ، ج ٣ ، ص ٣١٠ .

(٣) المستصفي ، ج ٢ ، ص ٣١٨ - ٣١٩ .

ما ثبت اعتباره بالنص أو الإجماع من غير تفصيل ، لا من حيث النوع والجنس
ولا من حيث التنصيص أو الترتيب ، وعبارتهما تحتل ذلك .^(١)
والمناسب المؤثر بنوعيه مقبول عند القائمين بالاتفاق .

٢ - المناسب الملائم : وهو ما ثبت بترتيب الحكم على وفق الوصف بالنص
أو الإجماع ، وذلك بأن ثبت تأثير جنس الوصف في جنس الحكم فقط ، عند
الغزالي ، ولم يصرح بغيره ، يحتمل أنه لم يفعل ذلك لظهوره ، لأنه تعليل
بسيط فيلزم التركيب ؛ إذ لا يبقى فرق بين الملائم والمرسل إن لم يركب . ولكن
قد يتركون التصريح بأصل معين لوضوحه واشتهاره ، كما يقال في مثال إيداع
الصبي بأنه لا يضمن حال هلاك المودع ؛ لأنه سلطه على ذلك ، فإنه بهذا
الوصف يكون مقيسا على أصل واضح ، وهو : أن من باع الصبي طعاما فتناولته
لم يضمن له ؛ لأنه بالاباحة سلط على تناوله .^(٢) فلأن بيع الطعام إلى الصبي
الذي ليس أهلا للبيع والشراء بثابة إباحة التناول فلا يضمن ما تناوله حاله
رجوع البائع عن البيع أو حالة فساد الطعام قبل قبض الثمن إلخ .

وقد لا يستغنى عن ذكر أصل لهذا الملائم لخفاؤه وجه جنس الوصف . ولهذا
فضل غير الغزالي صور الملائم مطابقا للواقع ، فكان الملائم عنده هــ
ما ثبت فيه اعتبار عين الوصف مع عين الحكم في الأصل ، مع ثبوت اعتبار
عينه في جنس الحكم في محل آخر بترتيب الحكم على وفقه بالنص أو الإجماع ، أو اعتبار
جنس الوصف في جنس الحكم ، أو اعتبار جنس الوصف في عين الحكم .^(٣)

وقد يعبر عن المؤثر والملائم - لدى تقسيم آخر للمناسب - بمناسب ملائم ،

(١) انظر : الآمدى ، الاحكام ، ج ٣ ، ص ٢٨٨ ؛ ابن السبكي ، جمع الجوامع

ج ٢ ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

(٢) انظر : أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ج ٣ ، ص ٣١٧ .

(٣) انظر : الآمدى ، الاحكام ، ج ٣ ، ص ٢٨٨ ؛ ابن الهمام ، التحرير ،

ج ٣ ، ص ٣١١ .

شهد له أصل أو أصول بالاعتبار .

والملائم أيضا مقبول عند القائسين بالاتفاق .

٣ - المناسب الغريب : وهو الوصف الذي ثبت اعتبار نوعه في نوع الحكم فقط ، دون اعتبار جنسه في جنس الحكم ، ولا اعتبار نوعه في جنس الحكم وذلك الاعتبار إنما كان بترتيب الحكم على وفق الوصف ، لا بنص ولا إجماع ، سمي غريبا ؛ لأنه لم يظهر تأثيره من قبل النص أو الإجماع ، ولا هو يلائم تصرفات الشارع في الأحكام فتبقى مناسبتها غريبة ، لا تشهد له الأصول في مكان آخر غير مورد النص الذي استنبطه المجتهد أو المعلل من بين الأوصاف المصاحبة للحكم في محل هذا النص .

ويعبر عن هذا الغريب كذلك بمناسب شهد له أصل معين ، ولكن

لا يلائم .^(١) وهذا القسم مختلف فيه بين القائسين .

مثال المناسب الغريب :

الزوج الذي أصابه مرض الموت الذي لا يرجى بروه ، إذا طلق زوجته ثلاثا ليحرمها من ميراثها منه ، يعاقب بنقيض قصده فيقضى لها بإرثها منه ، وذلك بمعاملته بعكس قصده الفاسد ، وهو الإضرار بالزوجة بحرمانها من الميراث ، هذا تعليل مناسب ، يترتب على ترتيب الحكم عليه جلب مصلحة ، هي منع تبادى الأزواج في ذلك الفعل ، وهو الطلاق في مرض الموت فـراراً من الإرث الذي جعله الله تعالى فريضة محكمة .

(١) انظر هذا التقسيم للمناسب : الغزالي ، المستصفى ، ج ٢ ، ص ٢٩٦ - ٢٩٩ ؛ شفاء الغليل ، ص ١٤٤ - ١٥٥ ؛ الأمدى ، الإحكام ، ج ٣ ، ص ٢٨ - ٨٠ ؛ ابن الحاجب ، مختصر المنتهى بشرح العضد ، ج ٢ ، ص ٢٤٢ - ٢٤٤ ؛ ابن السبكي ، جمع الجوامع ، ج ٢ ، ص ٢٨٢ - ٢٨٥ ؛ ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ج ٣ ، ص ٣١٠ - ٣١٦ .

وليس لدينا نص ولا إجماع يدل على عليته إلا أننا وجدنا هذا الحكم -
العقاب بنقيض القصد - حكم به الشارع في محل فيه هذا الوصف - وهو الفعسل
المحرم لغرض فاسد - ، وجدناه في قاتل مورثه ليستعجل الميراث منه ، فحكم
عليه الشارع بحرمانه من الميراث ، وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم : (لا يـسـرـث
القاتل شيئاً)^(١) رواه أبو داود .

وفي رواية أخرى (ليس لقاتل ميراث) .^(٢)

والعلة تحتمل أن تكون القتل المنصوص عليه في الحديث أو تحتمل وراء ذلك
كونه فعلاً محرماً لغرض فاسد ، وهو استعجال الميراث بقتل مورثه .
فإذا لم تكن العلة هي القتل ، تعين التعليل بكونه فعلاً محرماً لغرض
فاسد ، وبالرغم من هذا فهو تعليل بمناسب قريب لا يلائم جنس تصرفات
الشرع ، لأن الأثرى الشرع في موضع آخر قد التفت إلى جنسه فتبقى مناسبة مجردة
غريبة .

إن لم نصادف هذا الأصل كان تعليلنا طلاق الزوج الفار من توريث زوجته
منه بكونه فعلاً محرماً لغرض فاسد ، مناسباً طفيفاً ؛ لأن المناسب إذا لم
يلائم ، ولا يشهد له أصل فهو غير معتبر عند الجميع .^(٣)
لكن إذا علمنا حرمان الميراث بالقتل كان ذلك تعليلاً ملائماً ؛ لأن التعدي
بالقتل جنائية ، والحرمان عقوبة ، وكان تأثير جنس الجنائيات في العقوبات
ظاهراً من مفهوم الشرع .

(١) الشوكاني ، نيل الاوطار ، ج ٦ ، ص ١٩٤ .

(٢) رواه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مالك في الموطأ ، وأحمد ، وابن

ماجه ؛ والشوكاني ، نيل الاوطار ، ج ٦ ، ص ١٩٤ ؛ الامام مالك ،

الموطأ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ج ٢ ، ص ٨٦٧ .

(٣) انظر : الغزالي ، شفاء الغليل ، ص ١٨٨ .

المبحث الثالث : آراء الأصوليين في المناسب الغريب :

هذا المناسب الغريب هو القسم الوحيد من بين أقسام المناسب الذي اختلف فيه أصوليو الأحناف والمتكلمين ، وباقي الأقسام متفق عليها إما بالقبول وإما بالرد في الجملة .

وقد ذكر الأصوليون الخلاف في الإخالة لدى بحثهم المناسبة ، أيضا . وذكر فيها سبق^(١) أن الإخالة قد تطلق على المناسبة ، وإذا قيدها صاحب الاطلاق بأنه يقصد بها المناسب المؤثر ، أو اللائم ، أو شيئا من أقسام المناسب الكثيرة ، المقبولة ، فلا إشكال فيه ؛ لأنه لا مشاحة في الاصطلاح ، لكن إذا لم يصرح بهذا القيد ، فهل هذه الإخالة المختلف فيها تنطبق على المناسب الغريب المختلف فيه ، أم لا ؟ لا بد من التحقق في ذلك قبل سرد الأقوال في الإخالة ، وأدلة كل فريق ، حتى يتحد الكلام عليهما إن كانا متحدين ، أو يفرد لكل منهما مستقلا إن كانا مختلفين .

أما المناسب الغريب - كما سبق قبل قليل - فهو الوصف الذي استنبطه المجتهد ، أو المعلل من محل الفرع المراد إثبات الحكم له ، لما في الوصف من مناسبة ذاتية من جهة العقل ، غلبت على ظن المعلل أنها علة له - هذا الحكم في الفرع - ، والمفروض عدم وجود ما هو أقوى من هذا الوصف . ثم بحث المجتهد أو المعلل عن أصل ليرجع هذا الفرع إليه ، فيه نسوع هذا الوصف المناسب المستنبط ، حتى يستمد قياسه منه ، وحتى لا يكون ما بناه على لاشئ . ثم إذا وجد هذا الأصل - كما في قاتل مورثه - ووجد بطريق الاستنباط كذلك نوع ذلك الوصف الذي استنبطه من الفرع ، يصرح له بعد ذلك

(١) انظر ص ٤٨ من هذه الرسالة .

قياس هذا الفرع على ذلك الأصل الثابت الذي لم يدل بنصه على العلة وليس فيه تنبيه عليها ، ولا إجماع عليها ، كل ما هنالك أنه استنبطها من مورد النص ورتب حكم الفرع على ذلك الأصل ، لما غلب على ظنه أن حكم الفرع بهذه العلة يشارك الأصل في حكمه وفي علة .

وهو مع ذلك يبقى غريبا ؛ لأن المجتهد - أو المعلل - لم يجد في مكان آخر مثل هذا الأصل ، ولا حكمه . هذا صورة المناسب الغريب .

وأما الوصف المخيل فاختلفت عبارات الأصوليين فيه من الحنفية وغيرهم أما المتكلمون فقد سووا بين الوصف المخيل والمناسب وبين المناسبة والإخالة الدالتين على صحة عليتهما .

يقول امام الحرمين في بحث تصحيح العلة : " وما اعتمده المحققون وارتضاه الأستاذ أبو اسحاق ، اثبات علة الأصل بتقدير إخالته ، ومناسيته الحكم . . . إلخ " (١) .

ففيه دليل على أن الإخالة والمناسبة شيء واحد .

وصرح بذلك الغزالي أيضا حيث قال : " وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس ، أردنا به هذا الجنس [يقصد الضروريات ، يدل عليه قوله بعده] . . . وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضروريات . . . " (٢) .

فلا إشكال في إطلاق المخيل على المناسب الضروري بعد قيده بالضروري لأنه مقبول لدى الجميع ،

إلا أنه يدل أيضا على صحة إطلاق المخيل على المناسب الغريب ، لأنه

(١) البرهان ، ج ٢ ، ص ٨٠٢ .

(٢) المستصفى ، ج ١ ، ص ٢٨٧ .

إذا صح إطلاقه على أعلى مراتب المناسبة فيصح على الغريب الأدنى من باب أولى .

يدل على ذلك قول الغزالي حين اعترض على أبي زيد الدبوسي الحنفي الذي فهم من الإخالة ما يجول في القلب وأنها من باب الإلهام الخ .
فقال : " ولكن ليس المراد بالمعنى المخيل المناسب ما ظنه وتخيله ، ولكن نعتى بالمناسبة : معنى معقولا ظاهرا في العقل " .

ثم قال : " فإذن منشأ الاشكال بيان حد المناسبة والإخالة عبارة عنها " (١)
وإذا تذكرنا أن المؤثر والملائم مقبول بالاتفاق فلم يبق وجه للاشكال الذي ذكره ، والذي تسبب في اختلافهم ، إلا المناسب الغريب ، إذن ليس الإشكال في ذات حد المناسبة المشهورة ، بل في حد أحد أنواع تلك المناسبة .
إذا تقرّر هذا فلا يتجه خلاف الأحناف مع المتكلمين إلا إلى المناســــب الغريب الذي يريد المتكلمون إثبات عليه على الخصم بطريق الإخالة ، فيخالفهم الأحناف فيها . (٢)

يلزم من ذلك تعريف الإخالة التي هي الطريق إلى إثبات عليه المناســــب الغريب من جديد ، حتى تميز عن المناسبة المتفق عليها .

والإخالة في اللغة : تطلق على معان ، قال الزمخشري :
" أخطأت في فلان مخيلتي ، أي ظني والسماء مخيلة للمطر : متهيئة له وأخال عليه الشيء : اشتبهه وأشكل " (٣) والتخيل هو الوهم . (٤)

(١) شفاء الغليل ، ص ١٤٣ .

(٢) انظر : المطيعي ، محمد بخيت ، سلم الوصول لشرح نهاية السؤل ، الطبعة الرابعة (لبنان : دار الكتب العربية - بيروت) ج ٤ ، ص ٧٧ ، ٧٦ ؛ عيسى منون ، نبراس العقول ، الطبعة الأولى ، نشره ادارة الطباعة المنيرية (مصر : مطبعة التضامن الأخوي - القاهرة) ، ج ١ ، ص ٣١٤ - ٣١٥ .

(٣) اساس البلاغه ، ص ١٨٠ .

(٤) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ، مختار الصحاح ، ص ١٩٦ .

أما تعريف الإخالة أو المخیل في الاصطلاح ، فقد اختلفت عبارة الأصوليين فيها ، فيعرفها القائل بها بما يقصده منها ، بينما يذهب المخالف فـسـى مفهومها مذها لا يلتقي بما قصده القائل بها من الإخالة لقصـد إبطالها .
والإخالة عند القائلين بها وهم المتكلمون - هي : تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذات الأصل (بملاحظة المناسبة بين وصفه وحكمه) لا ينص ولا غيره . (١)

يقول ابن السبكي : " المناسبة والإخالة ، سميت مناسبة الوصف بالإخالة ، لأن بها يخال أي يظن أن الوصف علة ، ويسمى استخراجها تخريج المناط وهو تعيين العلة بإبداء مناسبة بين الوصف المعين والحكم ، مع الاقتران بينهما ، والسلامة للمعين من القوادح في العلية " . (٢)

وجه تسمية هذا السلك بالإخالة : هو ظن المعلل كون الوصف الغريب هذا علة لذلك الحكم ، وتسمية الوصف بالمخیل هو أن الوصف من جهة ترتيب الحكم عليه ترجى المصلحة كما أن السحاب في صميم الربيع يرجى منه المطر ، وكأنها متهيئة لأن تمطر غالبا .

ولكن الحنفية فهموا من الإخالة شيئا آخر ، قال أبو زيد الدبوسي فـسـى تعريفها : " إنها إشارة إلى ما يقع في القلب كما قيل في أسباب القبلة : إذا اختلفت به الجهات ، لم يصر قول بعضهم على البعض حجة ، ولأن كل معلل يمكنه أن يقول : قد وقع في قلبي خيال صحته ، فيصير معارضا إياك ، وأنه من باب الإلهام " . (٣)

(١) انظر : ابن الحاجب ، مختصر المنتهى مع شرح العضد ، ج ٢ ، ص ٢٣٩

(٢) جمع الجوامع مع شرح المحلى ، ج ٢ ، ص ٢٨٢ ، مع كلام الشارح .

(٣) تقويم الأدلة ، لوحة : (١٧٣) .

والإلهام (١) لا يصير حجة على الغير . تبعه في ذلك من بعده فخر الاسلام
البيزدوى ، والسرخسى ، والسمرقندى ، وغيرهم من الأحناف .
تمثيل أبى زيد الديوسى بالاختلاف فى جهة القبلة يشعر بأن الإخالسة
يصح العمل بها فى حق المعطل ، ولا يصح فى حق المعترض أو الخصم ، لجواز
أن يقول لم تقع فى قلبى صحة الجهة التى وقعت فى قلبك .
كما يتضح ذلك بوضوح لدى تتبع كلام من جاء بعده من الأصوليين
الأحناف ، فإنهم تناولوا الإخالسة فى معرض تصحيح العلة بعد كونها سالحة
للمعلة ، فقالوا : عندنا تثبت طية الوصف على المستدل والخصم بالتأثير ،
وعند الشافعية وغيرهم بالإخالسة .
وجعلوا الإخالسة موازية للتأثير مع التصريح بعدم قبولهم لها ، وجواز
العمل بالعلة قبل ظهور التأثير أو الإخالسة بالنسبة للمعطل ، لا المعترض .
هذا كلام فيه شيء من الاجمال والتضارب .
فكان لا بد من بيانه وتفصيله ، ولذا يقتضى الأمر البحث عما يعنون بالتأثير
وكيفية جواز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير أو الإخالسة .
ولزم كل ذلك التعرض الى مذاهبهم فى تصحيح العلة ، ومنهجهم فيه ،
قبل ذكر الآراء فى الإخالسة والأدلة .

(١) الإلهام هو : " ما يلقي فى الروح بطريق الفيض ، وقيل : الإلهام : ما وقع
فى القلب من علم ، وهو يدعو الى العمل من غير استدلال بالآية ،
وهو ليس بحجة عند العلماء الا عند الصوفيين ، " الشريف على بن
محمد الجرجاني ، كتاب التعريفات ، ص ٣٤ .

المبحث الرابع : منهج الحنفية في تصحيح العلل المستنبطة :

إن الوصف الذي يراد إثبات عليه لا بد وأن يكون صالحا للتعلية أولا ، والمراد بصلاح الوصف أن يكون موافقا لما نقل عن الصحابة ، ومن بعدهم من السلف الصالح من العلل التي استنبطوها من موارد الشرع ، وفق المنهج الذي تلقوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث لم يخرجوا عن المعاني العامة التي رسمها لهم دينهم الحنيف ، كذلك بالنسبة لمن أتى بعدهم ، فعليه أن ينحو نحوهم في التعليل ، غيرنا عن طريقهم .

ويسمون كون الوصف موافقا للعلل المنقولة هذا بـ (ملائمة الوصف) على معنى أن الوصف يلائم العلل المنقولة من جهة ، ويلتزم الحكم من جهة أخرى وذلك بأن تصح إضافة الحكم إليه . كتعليل الفرقة بين الزوجين الكافرين ، إذا أسلمت الزوجة وأبى الزوج الإسلام ، فإنها تعلق بالإباء ، لا بإسلام الزوجة ، لأن الإسلام عرف عاصما للحقوق والأماك ، لا قاطعا لها ، فصحت إضافة الفرقة إلى الإباء .

وهذه الملائمة في عرف المتكلمين هي المناسبة . وهي عند الأحناف شرط لجواز العمل بالعلة . أي أن المعلل يجوز له العمل بالعلة إذا أثبتت مناسبتها في حق نفسه ، وليس له أن يلزم خصمه بذلك بمجرد ظهور مناسبتها . وشرط إلزام العمل بها على الخصم هو ظهور أثر الوصف في مواضع أخرى من الشرع سوى الفرع ، فإذا أظهر المعلل تأثير الوصف هذا ، وكان مناسبا قبل ذلك ، يجب حينئذ على الجميع العمل بهذه العلة .

ويسمون ذلك التأثير بعدالة الوصف ، كالشهادة ؛ لأن الشاهد لا بد له أن يأتي في شهادته بما يصلح لها ، وليس له أن يأتي بأى لفظ شاء ، بل بما يصلح لها من ألفاظ مخصوصة ، كذلك الوصف ، وليس كل وصف يصلح للتعلية ، بل بعض الأوصاف .

ثم لا يجب العمل بهذه الشهادة إلا بعد ثبوت عدالة الشاهد ، وذلك بعرضه على المزكين ، وإذا ثبتت عدالته وجب العمل بشهادته . كذلك الوصف بعد صلاحيته ، فلا بد من إظهار أثره في الأصول التي ثبتت بالنسبة للإجماع .

وإظهار التأثير هذا بمثابة تزكية المزكين للشاهد حتى تثبت عدالته ، لتحصل بذلك الثقة في شهادته ، فيجب القضاء بها .

هذا محصلة أقوالهم في هذا المجال ، وما تدل عليه عباراتهم :

قال أبو يزيد الدبوسي :

" قال علماءنا [في التعليل إنه] ما لم يقم الدليل على أن الوصف ملائم ، لا يقبل التعليل به ، ولا يلتفت إليه ، وإذا صار ملائماً بدليل لم يعمل به إلا بالعدالة ، وذلك بكونه مؤثراً في ذلك الحكم ، هذا هو الواجب . إن عمل به قبل التأثير صح ، أما قبل الملائمة فلا يصح العمل به ، كالمشاهد إذا شهد لم يقبل حتى يأتي بلفظة (أشهد) وما يماثله بلفظة أخرى ، ولا يصح العمل به قبل ذلك ، وإن عمل به قاض .

وإذا جاء بلفظة (أشهد) لم يجب العمل به حتى يعدل ، وإن عمل به صح ، ونفذ إذا كان مستورا بلا خلاف .^(١)

ولم يبين أبو يزيد هنا ما يقصده بالملائمة ، والتأثير .

قال الامام السرخسي في تفسير الملائمة : " ومعناها : أن تكون موافقة للعمل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعن الصحابة ، غير نائية عن طريقهم في التعليل ، لأن الكلام في العلة الشرعية ، والمقصود

(١) " تقويم الأدلة " ، لوحة : (١٦٩) .

إثبات حكم الشرع بها ، فلا تكون صالحة إلا أن تكون موافقة لما نقل عن
الذين بيّانهم عرفت أحكام الشرع^(١).

استنتج العلامة السعد من ذلك أنهم يقصدون بـ (العلامة) المناسبة
عند المتكلمين ، وأنها تقابل الطرد^(٢).

يؤكد هذا الاستنتاج تصريح السرخسي نفسه ، حيث قال : " لا خلاف بيننا
وبين الشافعي رحمه الله تعالى أن صفة الصلاحية للعلّة بالملامة^(٣) .

أما التأثير الذي اشترطه الحنفية لوجوب العمل بالملّة ، فهو : " ما جعل
له أثر في الشرع " ، " فإنه أثر ظاهر في بعض المواضع سوى المتنازع فيه^(٤) .

يوضحه قول السمرقندي حيث قال :

" ونعني به أن يكون لجنس وصف الأصل تأثير في جنس حكم الأصل فسي
موضوع الشرع ، إما بالنص ، أو الإجماع ، من حيث الأصل ، وإن كان بينهما
نوع تفاوت من حيث القدر والوصف ؛ لأنه إذا كان مثله من كل وجه لثبوت
مثل هذا الحكم يكون هذا الوصف علة بالنص ، والإجماع ، لا بالاستدلال^(٥) .
واعتبار الجنس في الجنس ابتداءً يكون تعليلاً بسيطاً فلا يجري به القياس
مالم ينضم إليه اعتبار العين في العين في الأصل ، ولذلك يلزمه التركيب ،
كما أشار إليه ابن الهمام^(٦) حكاية عن السرخسي وتعبه فيه .

(١) أصول السرخسي ، ج ٢ ، ص ١٧٧ .

(٢) انظر : التلويح ، ج ٢ ، ص ٦٩ .

(٣) أصول السرخسي ، ج ٢ ، ص ١٧٧ .

(٤) البزدوى ، أصوله مع شرح علاء الدين البخاري ، كشف الأسرار ، ج ٣ ،
ص ٣٥٣ .

(٥) السرخسي ، أصوله ، ج ٢ ، ص ١٨٥ .

(٦) الميزان ، ص ٥٩٤ .

(٧) التحرير مع التيسير ، ج ٣ ، ص ٦٣١٨ ، ٧١٩ .

على هذا كان مؤثر الحنفية أعم من مؤثر المتكلمين حيث شمل مؤثرهم — وهو ما ثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم بالنص أو الإجماع — والملائم في عرفهم ، وهو لا بد وأن يكون مركبا حتى يتحقق به القياس .
وتركيب الملائم إما أن يكون باعتبار عين الوصف في جنس الحكم ، أو عكسه باعتبار الجنس في عين الحكم ، أو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم . وكل ذلك بعد اعتبار العين في العين في محل الأصل ثم اعتبار جنس الوصف والحكم في محل آخر غير المحل الأول . (١)

وإذا خرج المؤثر من القسمة فلم يبق إلا الملائم ، ويثبت ذلك أن تأثير الحنفية هو الملائم في عرف المتكلمين ؛ إذ المؤثر — وهو ما ثبت تأثير عين الوصف في عين الحكم بالنص أو الإجماع — هو كالمنصوصة ، إن لم يصرحوا بها أو هو عين المنصوصة ، يدل عليه قولهم : ربما يقربه منكر والقياس ؛ إذ لم يبق بين الأصل والفرع إلا اختلاف المحل .

ولا يعنى الأحناف بالتأثير ما ثبت أثره بالنص أو الإجماع على معنى التنصيص على العلة ، بل يقصدون به إظهار أثر الوصف من موارد الشرع بالاستنباط ، كما صرح به السمرقندى حين قسّر التأثير كما تقدم . (٢)

لكن ظن بعض المتكلمين أن الأحناف يقصرون القياس على المؤثر المنصوص منهم الامام الفزالي . (٣)

وخلاصة منهج الحنفية : أن الوصف لا بد وأن يكون ملائما ، مناسباً للعلل المنقولة من جهة ، وللحكم من جهة أخرى .

(١) التحرير مع التيسير ، ج ٣ ، ص ٣١١

(٢) انظر ص ٦٤ .

(٣) انظر : شفاء الغليل ، ص ١٤٢ ؛ المستصفى ، ج ٢ ، ص ٢٩٩ .

هذا شرط صحة التعليل . وهو متفق عليه بين المذهبين . هذا الوصف المناسب لا يجب العمل به - أى لا يلزم على الخصم - إلا بعد إظهار تأثيره ، هذا شرط وجوب العمل بالوصف .
والتأثير هذا عند التحقيق هو الملائم الذى دون المؤثر وفوق الغريب ، ولكن الحنفية ذكره مع الإخالة - وهى كما تقرر المناسبة الغربية - وقالوا :
يثبت وجوب العمل بالوصف عندنا بالتأثير ، وعند الشافعية بالإخالة .

كأنهم جعلوا للإخالة مرتبة فوق المناسبة ، لكن هى عين المناسبة الغربية عند القائل بها كما سبق تصريح ابن الحاجب وابن السبكي وغيرهما . (١)
والحنفية جوزوا العمل بالوصف قبل ظهور التأثير قياساً على شهادة الشاهد المستور الذى لم تثبت عدالته بعد .

قال النسفى : * وإن عمل به قبل التأشير صح ، ولكن لا يجب العمل به ، فأما قبل الملائمة [المناسبة] فلا يصح العمل به كالشاهد ، لا يجوز العمل بشهادته قبل ظهور الصلاحية فيه ، وبعد ظهور الصلاحية لا يجب العمل بشهادته قبل ظهور عدالته ، ولكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضى بشهادة المستور ينفذ * . (٢)

معنى ذلك يجوز العمل بالوصف المناسب لمجرد مناسبته ، والجواز فرع

(١) انظر ص ٦٠

(٢) النسفى أبو البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفى ،

ت ٧١٠ هـ ، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ، ج ٢ ، ص ٢٥٤ -

٢٥٥ ؛ جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازى ، ت ٦٩١ هـ

المغنى فى أصول الفقه ، تحقيق د . محمد مظهر بقا . ص ٣٠٢ .

عن الصحة ، لأن الذى لا يصح أن يكون علة فلا يجوز العمل به أصلا .
لكن هذا التجويز منهم ينافى إبطالهم الإخالة كليا ، حيث أنكروا
الإخالة ، قال علاء الدين البخارى فى شرح البزدوى : " وأما الخيال الذى
اعتبره الفريق الأول : فأمر باطل ، لأنه عبارة عن مجرد الظن ، لأن الخيال
والظن واحد ، والظن لا يغنى من الحق شيئا ، ولا يقال : الظن معتبر فى
الشرع فى وجوب العمل به ، كخبر الواحد ، والقياس ، لأننا نقول : المعتبر
هو الظن الذى قام دليل قطعى على اعتباره فى وجوب العمل ، لا مطلق الظن .
ولم يبق ههنا دليل على اعتباره شرعا فوجب إهداره " . (١)

وطبقا لهذه المقالة يتوجب إبطال مذهبهم أيضا فى الجواز قبل ظهور
التأثير ، ولكن لا يبطل الجواز بعد صلاحية الوصف للعلة ، لا عند الأحناف
ولا عند القائلين بالإخالة ، لأنها ليست خيالا كما زعمه ، بل هى عين المناسبة
عندهم ، كما صرح بذلك غير واحد كابى زيد الدبوسى ، والسرخسى وغيرهما .
وقد لازم أكثر الحنفية جانب الاعتدال فى هذا فقالوا : إن الإخالة دعوى
لا تنفك عن المعارضة وإن كانت فى نفسها صحيحة ، لأنها عبارة عما يقع فى
القلب ، وهو أمر باطن ، يتمدداً إثباته على الخصم . (٢)

يتضح من هذا أنهم شرطوا التأثير للإلزام فى مقام المناظرة فقط ، ويكون
مرادهم من وجوب العمل وجوب عمل المخالف ، لا أنه شرط لوجوب العمل
بالعلة فى ذاتها للمجتهد فى حق نفسه ، كما هو الحال فى تحرى القبلة .

ولكن الحق من أمر الإخالة عدم قبولها فى المناظرة إذا أتى بها صاحبها
إجمالا بحيث قد يخفى على الخصم وجه العلامة لدى عرضها مجملا ، وليس هذا

(١) كشف الأسرار ، ج ٣ ، ص ٣٥٨ .

(٢) انظر : أبا زيد الدبوسى ، تقويم الأدلة ، لوحة : (١٧٢) ؛ السرخسى

أصوله ، ج ٢ ، ص ١٨٣ .

قصدُ المُخِيل ، بل تفضيلها للمخاطب كقولهِ : الإسكار إزالة للعقل ، وإزالته مفسدة كبيرة فيجب درؤها ، والتعليل بالإسكار يناسب حرمة ما تحصل الإزالة به - وهو شرب السكر - والزجر عنه .

هذا كلام مناسب وملائم ينفك عن المعارضة فيلزم على الخصم العمل به أيضا هذا ما اختاره المحقق ابن الهمام ^(١) رحمه الله تعالى .

غير أن صدر الشريعة من الأحناف خالف من سبقه من أصولي المذهب فجعل الملاءمة شرطا بعد المناسبة ثم شرط التأثير المعروف عنهم . كانت الملاءمة عند من سبقه صلاح الوصف للعلية بكونه موافقا للعلل المنقولة ، لكنه فسرها على غير وجهها ، حيث قال : * المناسبة ، وشرطها الملاءمة وهي أن تكون على وفق العلل الشرعية ، وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ، ويكفي الجنس البعيد هنا* .

ثم قال : * وإذا وجدت الملاءمة [التي شرطها] يصح العمل ولا يجب عندنا ، بل يجب إذا كانت مؤثرة ، فالملاءمة كأهلية الشهادة والتأثير كالعُدالة* . ^(٢)

وقال في بيان التأثير : * والتأثير عندنا : أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار نوعه أو جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة* . ^(٣)

فجعل - هكذا - التعليل ثلاث مراتب : مناسبة الوصف أولا ، ثم ثبوت ملاءمته باعتبار الشارع جنس الوصف البعيد في جنس الحكم البعيد ، هذا القدر كاف لجواز العمل به ، ثم لا يجب العمل به إلا بعد التأثير وذلك بأن يثبت بنص

(١) التحرير مع التيسير ، ج ٣ ، ص ٣٢٦ .

(٢) التوضيح ، ج ٢ ، ص ٦٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٧٢ .

أو إجماع اعتبار نوعه في نوع الحكم ، أو جنسه في جنس الحكم .

بل لم يكتف بذلك فغير اسم الإخالة باسم آخر لا يقول به قائلها ، فقال :

” وعند البعض بمجرد كونه مخيلا أى يقع في خاطر ، أن هذا الوصف علة لذلك الحكم ، وهذا يسمى بالمصالح المرسله ” (١)

اعترض عليه السعد في التلويح فقال : ” إن من المناسب ملائما وغير ملائم

فخلط المصنف [أى صدر الشريعة] رحمه الله تعالى كلام الفريقين ، وذهب

إلى أن المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس . . . إلى

أن قال : والملاءمة شرط زائد على ذلك ، فلا بد أن يفسر بما يفايرها ،

ويكون أخص منها ، وقد فسرها القوم [الحنفية والشافعية] بكون الوصف

على وفق العلل الشرعية ، وظن المصنف رحمه الله تعالى أن المراد منه اعتبار

الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم . . . ” (٢)

لعل الدافع له إلى تلك المخالفة كما يقوله الاستاذ محمد مصطفى شليبي

هو : ” إبعاد ما يرد على شيوخه الكرام من تناقضهم الذى بيناه سابقا فى

قولهم : إنه لا يجب العمل بالعلة بدون اعتبار الشارع مع تصريحهم بجواز

العمل قبل ظهور ذلك الاعتبار لما جوزوا العمل بالملائم [على معنى موافقة

العلل المنقولة فقط] وليس فيه اعتبار كما بينوه .

من أجل هذا اضطر الى التقييد فى الجنس فى موضعين ، بل فى ثلاثة ؛

فقيد فى الملائم بالبعيد ، وفى المؤثر بالقريب ” (٣) وفى المرسل بالأبعد .

بعد أن كانت المناسبة هى عين الملاءمة ، فرقها صدر الشريعة ،

(١) التوضيح ، ج ٢ ، ص ٧١ .

(٢) التلويح ، ج ٢ ، ص ٧٠ .

(٣) الاستاذ محمد مصطفى شليبي ، تحليل الأحكام ، ص ٢٠٥ .

فجعل الملاءمة بتفسيره لها باعتبار الجنس في الجنس ، أعلى من المناسبة المجردة ، وهي بذلك أصبحت عين المناسب الملائم الذي اتفق القائلون على قبوله ، مع أن من سبقه لم يقصد ذلك .

وبعد أن اتفق الحنفية مع المتكلمين في جواز العمل بالمناسبة قبل ظهور التأثير ، أرجع صدر الشريعة هذا الاتفاق إلى الاختلاف مرة أخرى بتفريقه الملاءمة (التي هي عبارة عن المناسبة) عن المناسبة ^{في عرف المتكلمين} لأنه لما أحسن من القول بالجواز أنه يستلزم صحة المناسبة ، وبالتالي تستلزم الصحة اعتبار الشارع إياها ، وذلك الاعتبار يؤدي إلى وجوب العمل بتلك المناسبة ، لا إلى الجواز. وإذا لم يكن اعتبار الشارع كافياً لصحة العلة ، فلا يجوز العمل بها حينئذ أصلاً ؛ لأنه تناقض يؤدي إلى سد باب القياس ، لكن الكل يتسكك باعتبار الشارع ، وليس على المجتهد أو المعلل إلا إظهار ذلك الاعتبار. ولما رأى أن الحنفية ينكرون الإخالة - وهي عبارة عن مجرد المناسبة - وهذا الإنكار لها لا يتفق مع القول بجواز العمل بها ، لجأ صدر الشريعة إلى ذلك التفريق بين المناسبة والملاءمة فجعلها المناسب الملائم الذي هو فوق الغريب ، ودون المؤثر .

وحاول بذلك دفع هذا التناقض ، ظناً منه أنهم ربما قصدوا بالملاءمة المجزية في الوصف ذلك المناسب الملائم المتفق عليه .

وإلا لا يبقى لانكار الحنفية الإخالة وجه بعد تجويز العمل بها . ثم جاء بعده صاحب المرأة ملاً خسرواً ^(١) فزاد على ما صنعه صدر الشريعة مخالفة أخرى على من سبقهما من الحنفية ، حيث سعى الملاءمة - التي فرقها صدر الشريعة عن المناسبة ، والتي يجوز العمل بها عند هم بالمناسبة تأثيراً . مع أن هذا التأثير عند متقدمي الأحناف شرط لوجوب العمل بالمناسبة ،

(١) هو محمد بن فراموز بن علي الحنفي أصولي ، فقيه ، ت ٨٨٥ هـ .

لا لجواز العمل بها .

ثم زاد على هذا التأثير تأثيرا آخر لم يقل به أحد قبله .

قال : * مناسبة العلة للحكم أن يصح اضافته إليها ولا يكون نابيا عنها (. . .) بشرط الملاءمة : أي بملاءمة العلة للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن السلف (. . .) وهذه المناسبة المشروطة تجوز القياس ، وربما تسمى هذه المناسبة تأثيرا ، وهو المراد حين يقال : وإنما اعتبر التأثير ، وإنما اشترط التأثير ، والموجب للقياس هو التأثير ، بمعنى أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عليّ نوعه أو جنسه القريب ، في نوع الحكم أو جنسه القريب .

وقيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الأول* (١)

يفهم من ظاهر كلامه أن المناسبة غير الملاءمة ، وهو بهذا وافق صدر الشريعة ، وخالف من قبله من الأحناف .

وزاد عليه بتسمية الملاءمة بالتأثير مع بيان كيفية تأثيره ، وصرح بأنه مجوز للقياس ، لا الموجب له ، مع أن الأولين صرحوا بأن التأثير يوجب القياس ، وهذه مخالفة أخرى .

ثم أتى بتأثير آخر ، وجعل الفاصل بينهما يكون الأخير ثابتا بالنص أو الإجماع ، وقيد الجنس فيه بالقريب ، فجعل هذا التأثير موجبا للقياس .

(١) المرأة على المرقاة مع حاشية الأزميري ، (مصر : دار الطباعة الباهرة -

المبحث الخامس : المقارنة بين منهجى الأحناف والمتكلمين :-

لو كان البحث هو سرد الأقوال فى سياق متزن دون فهم معانيها ، لكفى هذا القدر من النقل ، وكانت الكتب تغنى عنه من قبل .

ولكن هذا القدر لا يشفى الغليل البتة ، بل لابد من النظر فيما وراء الألفاظ دون الوقوف عندها ، ولو أدى هذا إلى الإطالة ، لأن الخلاف غالباً ينشأ عن تشابه الأسماء فى المصطلحات ، وليست له حقيقة فى الواقع ، أو عن استرسال فى إطلاق الألفاظ دون الإشارة إلى مداركها ، أو قد أشار إليها صاحبها ، إلا أن الخصم يتخذ من ظاهر اللفظ معولاً ضده يحاول به هدم مذهبه لما ينبئ ظاهر اللفظ من الضعف ، ولا يبالي بالقيود .

ولكنهم مع ذلك يتوارثون هذه الخلافات اللفظية دايراً عن دابر ، كأنها حقيقة ، ولا يتوقفون عن نقلها إلى من يليهم رغم عدم الفائدة إلا التفكه بها فى مقام الجدل ، وفى النتيجة يحتفظ كل بما يراه ، فيعود الخلاف كما كان .

وسعد ، فإن الأصوليين حينما بدأوا بعرض الطرق الدالة على العلية قدموا الطرق النقلية من نص بأنواعه ، وإجماع .

هذه الطرق تدل على اعتبار الشارع الوصف علة للحكم ، وذلك إما بصيغة اللفظ لغة ، مثل : كى ، لأجل ، اللام ، فإن ، إن إلخ . وفى تسمية مسائل بالصيغة قياساً خلاف بينهم .

وإما تدل ^{أن} هذه الطرق النقلية على العلية بالمفهوم ، وذلك يفهم من دلالة النص أو إشارته أو اقتضائه . . . إلخ .

العلة الاستفادة من هذه الطرق مؤثرة ومقبولة ناسبت أولم تناسب ،

إجمالاً .

ولكن الغالب فيها أن تكون مناسبة ، لما تأصل من تصرفات الشارع فى

الأحكام من رعاية مصالح العباد التى تعود إليهم .

تناول الأصوليين هذه الطرق مرة أخرى في باب المناسبة من حيث ترتيبها ،
من جهة نوع الوصف وجنسه ونوع الحكم ، وجنسه .
وذلك لبيان مراتب الأوصاف والأحكام التي وردت في النص والإجماع من
حيث الخصوص والعموم . وعبروا عن العموم بالجنس .

وما ثبت بالنقل لا يخرج - بالتقسيم العقلي - عن أربع صور :

١ - اعتبار الوصف في عين الحكم في محل واحد ، ويسمونه (مؤثرا) لما فيه
من قوة الخصوصية . ويسميه البعض (ما في معنى الأصل) ، وهو
أعلى المراتب .

٢ - اعتبار عين الوصف في جنس الحكم في محل آخر بعد ما اعتبر نوع الحكم
في محل النص ، والمقصود هنا بالمحل الآخر أصل آخر يشمل جنس
الحكم . وهو مؤثر عند البعض أيضا مثل : الغزالي ، والرازي .
هذا دون الأول في المتانة والقوة . والأكثرين يعبرون عن اعتبار جنس
الحكم في أصل آخر بترتيب الحكم على وفق الوصف ولذلك يسمون هذا
والأنواع الباقية ملائما ، وهو أول أنواع الملائم .

٣ - اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم ، على معنى أن جنس الوصف اعتبر في
أصل آخر ولم يقتصر على مورد النص ، وهذا نوع ثان للملائم .

٤ - اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم ، بحيث كان كل منهما غير مقتصر على مورد
النص . وهذا ثالث للملائم .

نوع من
وكل أنواع الملائم على حدة يعد بسيطا ، ويفيد الاستدلال ، لكن
إذا كان يراد به القياس فلا بد من تركيب بعضها ببعض . وذلك بعد
إثبات العين في العين ؛ إذ لا يتحقق القياس إلا به ولكنه يبقى استدلالا
صحيحا .

كل هذه الأنواع الأربعة للاعتبار الثابت بالنص أو الإجماع يعتبر مؤثرة

من جهة كونها ثابتة من جهة الشرع ، لأنه ليس لتأثيرها معنى إلا لأن الشارع جعله أى الوصف سببا فى شرع الحكم ، ناسب أو لم يناسب ، لكن الفالسب مناسب .

وما جاء فى كلام صدر الشريعة وملا خسرو من أن التأثير عندنا - فهو الموجب للقياس - ما ثبت بالنص أو الاجماع نوع الوصف فى نوع الحكم . . . الخ عبارة عن هذه الأنواع الأربعة المذكورة ، فهى مؤثرة عند الأحناف من جهة أنها ثبتت بالنقل .

لو كان قصد هما من القول (عندنا) كون هذه الأربعة تسمى مؤثرة عندنا فسلم . وإن كان القصد به إيجاب القياس بها فلا حاجة إلى تقييده بكلمة (عندنا) ، لأن الكل متفق عليها .

وكان صدر الشريعة محقا حينما فسّر الملاءمة - التى كانت هى عند من سبقه عبارة عن موافقة الوصف للمعلل المنقولة - بأنها اعتبار الشارع جنس الوصف فى جنس الحكم فى مواضع أخرى من الشرع ، على أنه قصد بالاعتبار إظهار المعلل معنى من جنس هذا الوصف قد أناط الشرع به أحكاما فى أكثر من موضع فى قضايا مختلفة ، كالضرورة وهى وصف عام اعتبر فى أحكام كثيرة ، متباينة الحال ، ومع هذا يجمعها الحكم العام وهو التخفيف ورفع الحرج ، والتعليل بهذا الشكل موافق لجنس تعليل السلف الصالح . وكان معه الحق فى كل ذلك ؛ إذ كيف تتصور هذه الموافقة المشروطة دون النظر إلى تعليل السلف ، واستنباط منهجهم فيه ؟ لأن الوصف لا يكون مناسباً شرعا إلا إذا وافق روح الشريعة . فالمناسبة ، أو صلاح الوصف ، أو ملاءمته فى هذا المقام عبارات مترادفة تدل على معنى واحد وهو الموافقة فى التعليل لمنهج السلف . حتى ولو قلنا : إننا نقصد بالمناسبة جلب المصلحة التى عقلناها من ذات الوصف ، لأن المعلل

- وهو قد يكون مجتهدا أو فقيها ، أو عالما في المذهب - نشأ في حضارة
الاسلام ، واستقى عقله من عين الشريعة سلامة التفكير ، وتغذى بـ " هذا "
الاسلام ثم رسخ في عقله جنس معاني الشرع بعد تحصيل وعناء طويل .
وإذا فهم مناسبة الوصف بهذا العقل السليم ، فإنما فهمها من حيث إنها
توافق معاني الشرع ، وإذا ما انضافت إليها موافقة الشارع صح التعليل بها .

وكان قصد القائل بالإخالة إيداء هذا المعنى المجانس لمنهج السلف
الصالح في التعليل ، لا الخيال المجرد الذي يشبه الطرد .
وإن وقوف الأحناف عند لفظة الإخالة واعتراضهم عليها كان من جهة
ماتنيد هذه اللفظة من معنى باطنى كالخيال أو الوهم أو الإلهام . هذا يبين
من أمرهم .

وكانت حطة السعد وغيره على صدر الشريعة في تفسيره الملامة بالجنس
من هذا القبيل أيضا ، كأن استعمال الجنس يقتصر على المناسب للملائم
المقبول فقط ، لكنهم تناسوه في الشبه حين قالوا : ألفنا من الشارع الإلتفات
إلى جنسه فاعتبرنا ما التفت إليه الشارع ، إلخ .

ولكن الأحناف - من أبى زيد الدبوسى حتى صدر الشريعة - ما عدا
السمرقندى ، وابن الهمام - حين قرنوا التأثير بما ثبت بالنص أو الإجماع ، ظن
كثير من الحنفية والشافعية أنهم يعنون بذلك مسالك النقل ؛
لما يتبادر من لفظ التأثير والمؤثر ، أنه ما ثبت بالنص أو الإجماع .

ترى الحنفى يحتفل بأن أئمتهم فى الأصول قرروا التعليل بأوصاف مؤثرة ،
ثابتة بالنصوص فقط ، فما لم يكن كذلك فهو مردود .

ونرى المتكلم يتهم الحنفى بأنه يقتصر على النص أو الإجماع فقط ، وما ثبت
بالنقل من العلل قليلة والاعتصار عليها يسد باب القياس .

وتارة أخرى يقول متبهما : أين التأثير في الأمثلة التي أوردوها ؟ بل غالبها ملائمة ، وبعضها بأجناس بعيدة .

وذلك ظنا من قائله أن الحنفى يقصد بالتأثير الذى يشترطه ما هو المؤثر المشهور عندهم ، أعنى المتكلمين ، وهو ما ثبت بالنص أو الإجماع اعتبار عين الوصف فى عين الحكم .

كل ذلك من جزاء إطلاق لفظ التأثير على ما ثبت بالنقل ، وعلى ما أظهره المعلل من أثر يوافق ذلك النقل ويجانسه . حتى أدى ذلك بمصدر الشريعة ومثلاً خسروا إلى القول : بأن الموجب للقياس هو التأثير وهو ما ثبت بالنص اعتبار عينه إلخ .

مع أن الخصم لا يعارضهم فى ذلك ، بل لا خلاف فيه بينهما ، وإنما الخلاف فى الوصف المخيل وهو المناسب الغريب الذى يسمى القائل به طريقة إثبات عليته بالإخالة ، فيخالفه الحنفى فيها .

إذا ذكر ما ثبت بالنص فى مقابل الإخالة فلا تعارض أصلا ، لأن التعارض لا يكون بين قوى وضعيف ، إنما يكون بين قويين ، أو بين ضعيفين ، فأين التعارض هنا ؟

ولذلك فظن مثلاً خسروا إلى ما فطن إليه السعد ، وابن الهمام من قبل ، ولكنه صرح بوضوح أكثر حيث قال :

" هذه المناسبة المشروطة تجوز القياس ، وربما هذه المناسبة تسمى تأثيراً وهو المراد حين يقال : إنما اعتبر التأثير " (١) .

بلى ، هذا التأثير هو عين التأثير الذى اشترطوه لوجوب العمل بالقياس ؛ لأن التأثير الذى ذكره بعده هو ما ثبت بالنص أو الإجماع ، على هذا كان التأثير الأول هو التأثير المستنبط من قبل المعلل . فما الفرق بين إظهار

التأثير وإبداء المناسبة إذا ما دامت الجهة المستتبطة لهما واحدة وهي من جهة المعلل في كل ؟ لا فرق إلا اختلاف العنوان .

إذا تقرر ذلك ، فإنه يجوز العمل بالوصف المخيل كما يجوز بالوصف الموافق لعلل السلف الصالح فيجب العمل بذلك الوصف إذا فصل المعلل وجه الإخالة وهي المناسبة فيه كما يجب إذا أظهر المعلل كيفية الموافقة ، وذلك بإظهار تأثير جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم في العلل المنقولة ، وكيف أنه يجانسها ، ولا يبعد عنها .

يشهد على ذلك قول السعد رحمه الله تعالى :

* والظاهر أن مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد ، فمعناه : أن يكون الوصف مناسباً ، ملائماً لإضافة الحكم إليه ، سواء كان مؤثراً بالمعنى الذى ذكره المصنف [صدر الشريعة] رحمه الله تعالى أولاً . وحينئذ يتم الاستدلال ، وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ، ومن تقريرهم التأثير في الأمثلة المذكورة* (١)

يؤكد هذا ما عرضه ابن الهمام بقوله :

* يلزم التأثير على هذا التفسير [وهو] كونه بالنص والإجماع كالسكر فى الحرمة ، وهو أى كونه بهما أو بأحدهما مخرج له عن دلالة التأثير على الاعتبار إلى المنصوصة ؛ إذ دل على اعتباره النص والإجماع لا التأثير والمناسبة ؛ إذ لم يبق مع ظهور المناسبة [أى ملائمة] بعد النص والإجماع إلا الإخالة* (٢)

ثم قال : * والحق أن المراد بإبداء المناسبة تفصيلها للمخاطب كقولـه : الاسكار إزالة العقل ، وهو فسدته يناسب حرمة ما تحصل به ، والزجر عنه ،

(١) التلويح ، ج ٢ ، ص ٧٥ - ٧٦ .

(٢) التحرير مع التيسير ، ج ٣ ، ص ٣٢٤ ، مع كلام الشارح .

وتلك المعارضة [التي في قولهم إن الإخالة لا تنفك عن المعارضة] إنما تكون في الإجمالي* (١).

إذا تقرر هذا من حقيقة مذهب الحنفية في التعليل ، فلا داعي لنقل الخلاف بينهم وبين المتكلمين في الإخالة ، وعلى أقل تقدير يجوز العمل بالوصف المناسب المخيل ، الذي ثبتت صحته عليه بطريق المناسبة والملاءمة وعلى هذا يجب العمل بالوصف بمجرد كونه مناسباً ملائماً سواء كان مؤثراً بالمعنى الذي ذكره أو لأن الجواز يستلزم اعتبار الشارع إياه وهذا الاعتبار يستلزم الوجوب لا الجواز وإن لم يكن هذا القدر كافياً لصحة العلة فلا يجوز العمل بها (٢).

أما أن الإخالة لا تقوم حجة في المناظرة ، لأنها عبارة عن الخيال ، أو الإلهام الذي يكاد يضيق نطاق العبارة عنه ، أو أنها لا تنفك عن المعارضة ، فذلك ناشئ عن الفهم الخاطيء للإخالة ، أو الوقوف عند اللفظ وقفة لفويضة دون الإصفاة إلى ما يقصد منها قائلها .

وإذا كانت هذه المعارضة حاصلة في مقام المناظرة ، فليمكن القائل بالإخالة من التعبير عنها وما يقصده من ورائها .
المقصود من الإخالة لدى القائلين بحجيتها :

يقول الامام الغزالي في ذلك :

* وما ذكره أبو زيد [الديبوسى ومن نحا نحوه] : من أن الإخالة لا يمكن الدلالة عليها مع الخصم ، فالظن به أنه عنى بذلك ما يرجع إلى شهادة القلب ، ووقوع في النفس يجرى مجرى الإلهام الذي يضيق نطاق العبارة عنه .
وما ذكرناه - من المناسب - خارج عن الفن الذي ذكره ، وهو الذي نعنيه بالمخيل أيضاً : إذا أطلقناه . ودليل قبوله هو الدليل على قبول القياس

(١) التحرير مع التيسير ، ج ٣ ، ص ٣٢٦ .

(٢) انظر : محمد مصطفى شلبي ، تعليل الاحكام ، ص ٢٠٩ .

المؤثر الذي قدمناه ، ودليل قبولهما جميعا دليل أصل القياس ، وهو —
إجماع الصحابة * (١)

ثم قال : * والذي نراه - والعلم عند الله تعالى - جواز التعليل بهذا
المناسب وإن لم يكن ملائما ، ولست أقول : إن المسألة قطعية ، ولكنها
اجتهادية . وإنما المقطوع به في الشرع أصل القياس .

أما الحكم بهذا النوع من القياس فهو في محل الاجتهاد ، والظاهر
عندي جواز التعميل عليه وأنه ملتحق بالمناسب الملائم وإن كان دونه فسي
الظهور ، ولكن للمعاني مراتب ودرجات يظهر أثر تفاوتها عند التمسار ،
والتزاحم ، والترجيح

وعلى الجملة : المفهوم من الصحابة اتباع المعاني ، والاقتصار فسي درك
المعاني على الرأي الغالب ، دون اشتراط درك اليقين ، فإنهم حكموا فسي
مسائل مختلفة بمسالك متفاوتة الطرق ، ومتباينة المناهج ، لا يجمع جميعها
إلا الحكم بالرأي الأغلب الأرجح ، وهو المراد بالاجتهاد الذي قرر النبي
عليه السلام - معاذنا عليه . . . * (٢)

ثم يوضح الغزالي وجه غلبة الرأي في الإخالة فيقول :

* هو : أنه إذا ورد حكم احتمال أن يقال : إنه تحكم لاسبب له ولا مصلحة
فيه ولا لطف ، واحتمل أن يقال : إنه معلل بسبب خفي يستأثر بذكره الشارع
عليه السلام ، ولا يطلع عليه . والآخر أن يقال : إنه معلل بالمعنى المناسب
الغريب الذي ظهر .

وأغلب هذه الظنون هو الأخير ، وإن حمل تصرفات الشارع على التحكم ،

(١) شفاء الغليل ، ص ١٢٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٥ .

أو على المجهول الذي لا يعرف - نوع ضرورة يرجع إليها عند العجز.
فأما مع ظهور المعنى المناسب فلا يتحقق العجز فيغلب على الظن أنه
اتباع المعنى الذي ظهر.

فإن قيل : من تصرفات الشارع تكليفه بما لم يعقل معناه ، ولم يطلع
عليه ، فيحتمل أن يكون هذا التصرف من جنسه ، ويكون المناسب قد اقتصر
به وفاقا غير مقصود ؟

قلنا : هذا كلام من ينكر أصل القياس ، فإن هذا السؤال يتطرق إلى
الملائم ، فلعلة وقع وفاقا ولمحوظ الشرع معنى آخر خفي لم يطلع عليه ، أو تحكم
لا سبب له . . .

ووجه الانفصال ، أن ذلك يجري من تصرفات الشرع مجرى الشان النادر
والغالب من عاداته في التصرفات اتباع المعاني ، والواقعة النادرة لا تقطع
الغالب المستفاد من العادة المتكررة^(١).

* كذلك : الغيم الركم الكدر في صميم الشتاء ، يغلب على الظن استعقاب
المطر ، وإن كان الناظر قد عهد في عمره مرة أو مرتين الغيم الخالي عن المطر
على سبيل الندور . . .

(٢)
وقد ثبت بإجماع الصحابة اتباع الظن الغالب ، ودلت عليه الأحاديث^(٢).

ختاما لبحث المناسبة يلزم القول بأن لقياس الشبه - الذي نحن على عتبة

بإيه الآتي ذكره من البحث تعلقا بكل من المناسبة والطرء ، من وجهين :
أحدهما : أن الشبه يتردد بين هذين المسلكين ، وبعد امعان النظر
فيه ، وإطالة البحث ، قد يتحول هذا الشبه إما إلى المناسبة فيسنى بها
بعد ذلك وذلك إذا ظهر منه معنى مناسب ، وإما إلى الطرد فيسنى به

(١) شفاء الغليل ، ص ١٩٩ - ٢٠١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠٢ .

بعد ذلك ويترك ، وذلك ما إذا انعدم فيه المعنى المناسب .

وبالتالى كان الخلاف فى المناسب الغريب - مع أنه أقوى من الشبه - جاريا فى الشبه ، فكان لابد من الإشارة إلى سبب الخلاف فى الإخالة ؛ لأنه يمتد إلى الشبه ويسرى فيه أيضا ، والذي يعتبر الإخالة من ضمن الطرد المرادود - كما هو الحال على ظاهر كلام الحنفية - ينكر الشبه من باب أولى . أما إذا اتضح انعدام وجه المناسبة فى الشبه وتبين أنه الطرد بعينه فيرد ، لكن يرد لأى شيء ولماذا ؟ وذلك يفهم من السبب الذى لأجله تركوا الطرد .

هذا كله عند من ينظر إلى الأوصاف بمنظار المصالح والمناسبات ، فهؤلاء رتبوا الأوصاف هكذا : المناسب ، والشبه ، والطرد .

والآخر : أنه إذا كان الشبه نوعا من الأقيسة ، مابينا لأقيسة المعانى ، تطرق البحث للمسلكين السابقين لبيان التمييز بينهما وبين الشبه ، لأن الشيء يعرف جليا بضده .

وهذا الوجه عند من ينظر إلى الأوصاف بمنظار المصالح والمناسبات والأشياء والنظائر ، وذلك عند انعدام المعنى المناسب مع ذلك لا يقطع نظره عن الوصف أو الحكم فينظر إلى أمثالهما ، ويقيس على ذلك بحجة أنه يغلب على الظن أن لم يكن فيه معنى .

هذا الاتجاه أقرب إلى سالك المعتدمين من الأصوليين .

- والله أعلم -

المبحث الأول : تعريف الطرد :

الطرد يأتي في اللغة بمعان ، منها التتابع ، ومنها الإبعاد ، فإنه يقال :
" حديث وكلام مطرد ، والليل والنهار طريدان ، كل واحد يطرد صاحبه ،
واطردوا في السير : تتابعوا " (١) .

كما يقصد به الجريان أيضا : " اطرد الشيء اطرادا تبع بعضه بعضا وجسري ،
والأنهار تطرد : أي تجرى " (٢) .
وطرده : أي أبعدته ونفاه .

أما الطرد في الاصطلاح فعرفه الأصوليون تارة بما يصدق على المعنى المصدرى
الذي هو السلك ، وعرفوه تارة بما يصدق على نفس الوصف الطردى .

تعريف الطرد بمعنى السلك : وهو " أن يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع
فيه " (٣) أي : مقارنة الوصف الطردى للحكم في جميع الصور ما عدا المتنازع فيه ،
وذلك بناء على غلبة ظنه بأن هذا الوصف علة لهذا الحكم .

وقال الامام الرازي : " فهذا هو المراد من الاطراد والجريان ، وهذا قول
كثير من قدماء فقهاءنا ومنهم من بالغ فقال : مهما رأينا الحكم حاصلًا مع الوصف
في صورة واحدة حصل ظن العلية " (٤) .

عرفه الأحناف بقولهم : هو " وجود الحكم عند وجود الوصف " (٥) من غير

(١) الزمخشري ، أساس البلاغة ، (طرد)

(٢) عبد القادر الرازي ، مختار الصحاح ، الطبعة :- (سورية : مؤسسة علوم

القرآن - دمشق : ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م) ، (طرد)

(٣) البيضاوي ، المنهاج مع نهاية السؤل ، ج ٣ ، ص ٧٢ .

(٤) المحصول ج ٢ ، ص ٣٠٥ .

(٥) السرخسي ، أصوله ، ج ٢ ، ص ١٧٨ .

أن يعقل فيه معنى من تأثير أو إخالة" (١).

والطرد أحيانا يكون عند الأحناف أوسع دائرة من الطرد المقصود هنا؛ لأنهم يعدون كل وصف ولو لم يكن مؤثرا ^{طردا} فيدخل في مفهومه عند هم السدوران والشبه وغيرهما ،

الطردى
أما تعريف الطرد بمعنى الوصف فهو " الوصف الذى لا يناسب الحكم بالذات ، ولا بالتبع " (٢) ، كما قاله القاضى الباقلانى .

وذكره امام الحرمين بأنه : " الوصف الذى لا يناسب الحكم ولا يشعر به " (٣) وقريب منهما ما قاله الغزالي بأنه : " الوصف الذى لا يناسب الحكم ولا المصلحة المتوهمة للحكم " (٤) .

يتبين من هذا كله أن الوصف الطردى لا مناسبة فيه اطلاقا ، ومثال هذا الوصف كما مثلوا له : يقول القائل : الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه ، فلا يزيل النجاسة كالدهن .

فإنه لا مناسبة بين عدم بناء القنطرة عليه والحكم وهو عدم إزالة النجاسة بالخل ، ولا تتوهم المصلحة فيه .

وما قيل إنه لا يذهب أحد من العلماء إلى مثله فى التعليل ، لأن أحسدا لا يقول بما ليس فيه مناسبة أصلا ، إنما اختلفوا فيما يثبت به اعتبار مناسبة

(١) انظر : علاء الدين البخارى ، كشف الاسرار عن أصول الـزدوى ،

ج ٣ ، ص ٣٥١ - ٣٦٥ .

(٢) الأسنوى ، نهاية السؤل ، ج ٣ ، ص ٦١ .

(٣) البرهان ، ج ٢ ، ص ٢٨٨ .

(٤) المستصفى ، ج ٢ ، ص ٣١١ .

الوصف الطردى ، وهذا ما حاوله ابن الهمام ، فقال : "الطرد وصف لا مناسبة له يثبت اعتبارها اتفاقا ، والخلاف فيما به الاعتبار" (١)

هذا توجيه حسن من ابن الهمام ، لو تحتمل عبارات القائلين بالطرد لكنها لا تحتمل ذلك، كما قال شارح مسلم الثبوت . (٢)

فإنهم يصرحون بانتفاء المناسبة فيه ، هذا ، الامام الرازي - أحد القائلين بالطرد - يقول : "الوصف الذى لم يعلم كونه مناسبا ، ولا مستلزما للمناسب اذا كان الحكم حاصلًا مع الوصف فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ، فهذا هو المراد من الاطراد والجريان" . (٣)

هذا يدل على أنهم يعد قطع النظر بعدم المناسبة فيه ينظرون فى تصحيحه الى جهة أخرى ، كحصوله مرارا ، متكررا ، فيحكمون عليه بالصحة عادة من باب إدخال المفرد فى الأعم الأغلب . (٤)

(١) التحرير مع التيسير ، ج٤ ، ص ٥٥ .

(٢) انظر : الانصارى ، فواتح الرحموت ، شرح مسلم الثبوت ، ج ٢ ، ص ٢٠٤ .

(٣) المحصول ، ج ٢ ، ص ٣٠٥ .

(٤) انظر : الاسنوى ، نهاية السؤل ، ج ٣ ، ص ٧٣ .

المبحث الثاني

مذاهب الأصوليين في الطرد وآراؤهم وأدلتهم ومناقشتها

اختلفوا في كون الطرد حجة تدل على العلية على ثلاثة مذاهب :

١ - المذهب الأول : أن الطرد حجة مطلقا سواء كان حصول الحكم

مع الوصف في جميع الصور المفارقة لمحل النزاع ، أو كان في صورة واحدة .

ولم يوقف على القائل بهذا المذهب سوى مانقله الشوكاني ^(١) عن القاضي

أبي الطيب الطبري ^(٢) أنه قال : " ذهب بعض متأخري أصحابنا إلى أنه يستدل

على صحة العلية ، واقتدى به قوم من أصحاب أبي حنيفة بالعراق فصاروا يطردون

الأوصاف على مذاهبهم ، ويقولون : إنها قد صحت ، كقولهم في من الذكر :

الذكر آلة الحدث فلا ينتقض الوضوء بلمسه ، لأنه طويل مشقوق فأشبهه البسوق ،

وفي السعي بين الصفا والعمرة : إنه سعي بين جبلين فلا يكون ركنًا

[في الحج] كالسعي بين جبلين بنيسابور . ولا يشك عاقل أن هذا

(٣)

سخف ."

يسمى الأصوليون أهل هذا المذهب بحشوية أهل القياس ^(٤) .

٢ - المذهب الثاني : القول بالتفصيل : فهو أن الطرد يصح حجة ،

إذا ثبت الحكم مع الوصف في جميع الصور المفارقة لمحل النزاع ، فثبت كذلك

(١) الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد ، ت ١٢٥٥ هـ .

(٢) الطبري ، طاهر بن عبد الله بن طاهر بن عمر ، القاضي أبو الطيب أحمد

حطة المذهب الشافعي ، الفقيه الأصولي ، ت ٤٥٠ هـ .

(٣) إرشاد الفحول ، الطبعة الأولى ، (مصر : مطبعة الحلبي ، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م) ص ٢٢١

(٤) التسمية لأبي زيد الدبوسي ، " تقويم الأدلة " ، لوحة : (١٦٩) .

في محل النزاع على فرض أنه لا يوجد ما هو أعلى منه يستحق التعليل من بيــــن الأوصاف ، وذلك من باب إدخال المفرد في الأعم الأغلب . أما ثبوته مع الوصف في صورة واحدة فلا يدل على حجيته . ذهب إلى هذا الامام الرازي والبيضاوي^(١) .

٣ - المذهب الثالث : أن الطرد ليس بحجة مطلقا سواء كان حصول الحكم مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع أو كان في صورة واحدة . فلا يقوم حجة بحال . ذهب إلى هذا جمهور المتكلمين والفقهاء .

عزا الشيخ أبو اسحاق^(٢) القول بالطرد والجريان إلى أبي بكر الصيرفي^(٣) أيضا ، لكنها نسبة فيها نظر ، لأن أبا بكر الصيرفي هذا من المنكرين لقياس الشبه ، من الشافعية .

والشبه أعلى درجة من الطرد فكيف يصح من المنكر لما هو الأعلى قبول الأدنى مع ما فيه من الضعف ؟

أما إذا كان الشبه هو الطرد أو هما سيان في الدرجة فلا شك أن الصيرفي ينكر الطرد أيضا .

إن قيل : قد يكون النقل عنه بأنه ينكر قياس الشبه ، خطأ .

أجيب بأنه يحتمل ، لكن لولا قول امام الحرمين بأن الأستاذ أبا اسحاق^(٤)

(١) انظر : الرازي ، المحصول ، ج ٢ ، القسم الثاني ، ص ٣٠٥ ؛

البيضاوي ، المنهاج ، (مع الاسنوي) ، ج ٣ ، ص ٧٣ .

(٢) الشيخ أبو اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروز ابادي ، الشيرازي ،

الشافعي ، ت ٤٧٦ هـ ، التبصرة في أصول الفقه ، ص ٤٦٠ .

(٣) محمد بن عبدالله الصيرفي ، أبوبكر ، متكلم أصولي فقيه الشافعي ،

ت ٣٣٠ هـ .

(٤) أبو اسحاق الاسفراييني ، ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهيران ،

متكلم ، أصولي ، شافعي ، لقبه ركن الدين والمشهور بالاستاذ ،

ت ٤١٨ هـ .

عبر عن المخيل المناسب في تصانيفه بالا طراد والجريان وأنه لم يعن بذلك الطرد المردود ؛ فإنه من أشد الناس على الطاردين .^(١) فلم لا يكون الصيرفي قصد بالا طراد والجريان المناسب المخيل ، هو الآخر ، فما المانع ؟ إذا كان الأولون اصطلاحوا على المناسب بالا طراد والجريان ، يحتمل احتمالا قويا بأن الصيرفي قصد بذلك المناسب .

ونقل امام الحرمين عن الكرخي^(٢) أنه ذهب إلى أن التعلق بـ [أى الطرد] مقبول جدلا ، ولا يسوغ التعويل عليه عملا ولا فتوى^(٣) .

الاستدلال :

أدلة المتسكين بالطرد مطلقا : احتجوا بما يأتي :

أولا : أن الظواهر الموجبة للعمل بالقياس لاتخص علة دون علة ، فيقتضى الظاهر جواز العمل بكل وصف ، والتعليل به ، إلا ما قام عليه الدليل لا متناه ، وأن كل وصف يوجد الحكم عند وجوده فإنه وصف صالح لأن يكون علة .

وهذا لأن علل الشرع أمارات للأحكام ، وليست على نهج العلل العقلية ، وأمانة الشيء ما يكون موجودا عند وجوده .

وكما يجوز إثبات أحكام الشرع بعين النص من غير أن يعقل فيه المعنى على أن يجعل اسم النص أمانة ذلك الحكم ، يجوز إثبات الحكم بوصف ثابت باسم

(١) البرهان ، ج ٢ ، ص ٨٠٢ .

(٢) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال الكرخي ، أصولي ، فقيه ،

حنفي ، ت ٣٤٠ هـ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٧٨٨ .

النص من غير أن يعقل فيه المعنى .

ففي اشتراط كون المعنى معقولا فيما هو أمانة حكم الشرع ، إثبات نسوع حجر لا يجوز القول به أصلا .^(١)

ثانيا : * قالوا : المعاني المخيلة المناسبة للحكم لا توجب لعينها كما لا يوجب الطرد الحكم لذاته ؛ إذ الشدة التي اعتقدت مخيلة في إثبات التحريم كانت ثابتة ، والخمر حلال ، فإذا العلل كلها وإن اعتقدت مخيلة إذا كانت لا توجب الأحكام لأعيانها فهي كالطرد .^(٢)

مناقشة هذه الأدلة :

أجاب منكر الطرد عن الدليل الأول بأن * الظواهر الدالة على جواز العمل بالقياس بالاتفاق لا تدل على أن كل وصف من أوصاف الأصل صالح لأن يكون علة ، فإنه لو كان كذلك لتحير المعلل ، وارتفع معنى الابتلاء بطلب الحكم في الحوادث أصلا .

بل لا بد من أن يكون في ذلك الوصف معنى معقول يمكن التمييز به بينه وبين سائر الأوصاف .^(٣)

* ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط ، والعلة ، ألا ترى أن من قال لعبده : أنت حر إن كلمت زيدا ، دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع

(١) السرخسي ، أصوله ، ج ٢ ، ص ١٢٨ ؛ ابن ملك ، شرح العنار مع حاشية الرهاوى ، ص ٢٩٤ .

(٢) امام الحرمين ، البرهان ، ج ٢ ، ص ٢٩٦ .

(٣) السرخسي ، أصوله ، ج ٢ ، ص ١٢٩ .

" أنت حر " وهو علة " (١)

ثم " إن الاطراد عبارة عن السلامة عن النقض المفسد ، والسلامة عن مفسد واحد غير موجبة للمصحح " (٢)

وأجابوا عن قولهم : " إن العلل غير موجبة لذواتها والطراد كذلك ، بأن هذا فاسد لا حاصل له ؛ فإننا لا نرتضى المخيل من جهة الإخالة ، ولكن إذا صادفناه ، وظنناه موافقا لعلل الصحابة وسالكهم -رضى الله عنهم- ففى النظر فهو الدليل على وجوب العمل ، لا نفس الإخالة ، ولم يثبت تمسك الصحابة بالطراد ، فلا يبقى للمستنبط وجه يبنى عليه الظن بأن ما طرده منسوب الشارع ، فالأمر إلى التحكم المحض وهو باطل من دين الأمة " (٣)

أدلة المتسكين بالطراد على وجه التفصيل :

قد احتجوا بأمرين :-

الأول : قال الامام الرازى : " إن استقراء الشرع يدل على أن النادر فى كل باب ملحق بالغالب ، فإذا رأينا الوصف فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنة للحكم ، ثم رأينا الوصف حاصلا فى الفرع وجب أن يستدل به على ثبوت الحكم إلحاقا لتلك الصورة الواحدة بسائر الصور " (٤)

الثانى : " أنا إذا رأينا فرس القاضى واقفا على باب الأمير غلب على ظننا كون القاضى فى دار الأمير ، وما ذاك إلا لأن مقارنتهما فى سائر الصور أفساد

(١) ابن ملك ، عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز ، شرح المنار ،

الطبعة : - ، (مطبعة عثمانية - ١٣١٥ هـ) ، ص ٧٩٤ .

(٢) الأمدى ، الإحكام ، ج ٣ ، ص ٩٤ .

(٣) امام الحرمين ، البرهان ، ج ٢ ، ص ٧٩٦ .

(٤) المحصول ، ج ٢ ، ص ٣٠٥ - ٣٠٦ ؛ البيضاوى ، المنهاج بشرح

الأسنوى ، ج ٣ ، ص ٧٣ .

ظن مقارنتهما في هذه الصورة المعينة * (١)

مناقشة هذه الأدلة من قبل منكرى الطرد :

الجواب عن الأمر الأول بأن " جريانه في غير محل النزاع لا يوجب القضاء بالطرد في غيره ، وعلى الطارد أن يثبت كونه علة فيما ادعى جريانه فيـهـ (. . .) إذا كان الطارد منازعا في طرده فكيف يصح أن يستدل بالطرد (٢)؟

أما الجواب عن الثاني فإن تكرار مقارنة القاضي بالأمير يستدعي استقراء أحوالهما ، وحصر الأوصاف التي اتصف بها اجتماعهما ، فينضم إلى الطرد السبر والتقسيم (٣) وتخرج المسألة عن محل النزاع ، والفرض هنا أن مجرد الاطراد يدل على العلة وهو أول المسألة .

أدلة النافين للطرد :

قال امام الحرمين : " إن أقيسة المعاني لم تقتض الأحكام لأنفسها ، وإنما ظهر لنا من دأب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم التعلق بهما ، إذا عدوا متعلقا من الكتاب والسنة فكان مستند الأقيسة الصحيحة إجماعهم (. . .) والذي تحقق لنا من سلوكهم النظر إلى المصالح ، والمراشيد ، والاستحاث على اعتبار محاسن الشريعة ، فأما الاحتكام بطرد لا يناسب الحكم ، ولا يشير شبيها فما كانوا يرونه أصلا .

فإن لم يستند الطرد إلى دليل قاطع سمعى . . . ولو كان الطرد مناطا لأحكام الله تعالى لما أهبطوه وعطلوه * (٤)

(١) الامام الرازي ، المحصول ، ج ٢ ، ص ٣٠٦ .

(٢) امام الحرمين ، البرهان ، ج ٢ ، ص ٧٩٢ - ٧٩٣ .

(٣) أحد مسالك العلة عند الجمهور .

(٤) البرهان ، ج ٢ ، ص ٧٨٩ - ٧٩٠ .

و" أن باب التحكم سدود في الشرع ، وإنما أمرنا ^(١) بيننا الأمر على معلوم أو مظنون ، والعلم لا مطمع فيه في هذا المقام ، وظلمة الظن لها فسي مطرد العادة سلك لا يحصل دونه ، فالظن لا يغلب من غير سبب ، كما لا يشبع الجائع في العادة دون الأكل ، والا طراد لا يغلب على الظن قطعا .
نعم ، للشارع أن يتحكم ينصب ما ليس بمخيل أمانة ، كما يتحكم بإثبات الحكم ابتداءً " . (٢)

بعد هذا العرض للطرد تشبها مع أسلوب الأصوليين في أمثاله ، فلا بد من القول إن الظاهر على أمرهم أنهم افترضوا القول بالطرد أو نفيه موضوعا جدليا لا يرجي من وراءه تحصيل أمر فقهي ؛ لأنه مادام لا يضيف أحد الأحكام إلى أوصاف طردية محضة كما يقوله ابن الهمام والزركشي وغيرهما ، فمن يقول بالطرد إنذا ؟

أما مذهب الرازي والبيضاوي فيه فخارج عن مبحث الطرد المحض ؛ لأنها يشترطان فيه الاستقراء وحصوله متكررا ، وما يؤدي إلى ذلك إلا السهـ والتقسيم ، فهو سلك مستقل عند جمهور المتكلمين ، وشرط عند الأحناف من شروط العمل بالعلة .

وخير دليل على أن الأمر في الطرد جدلي ما صرح به الامام الكرخي رحمه الله تعالى من أنه يسوغ جدلا ولا يجوز به العمل ولا الفتوى .
وليس هذا التصرف غريبا على الأصوليين ؛ فإنهم كانوا يقيمون مجالس الجدل جريا على عادتهم أحيانا لطلب الحق ، والوصول إلى الحقيقة ،

(١) جاء في المتن " أمر " لعلة خطأ مطبعي والصواب ان شاء الله ما قيدته .

(٢) الامام الغزالي ، المنحول ، الطبعة الثانية ، تحقيق : د . محمد

حسن هيتو ، (سورية : دار الفكر ، دمشق : ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م) ،

فيفرضون الآراء مؤيدة بالأدلة والبراهين ، في بعض الموضوعات .

كما يستعرضونه أحيانا أخرى لتدريب الطلبة على دقائق الأمور فــــى الاستنباط ، ومناقشة أدلة الخصم ، وهذا النوع كثير في كتب الأصول . منها (١) ما مثله للطرد ونسبوه إلى المالكية في قولهم في الماء المستعمل : "إنه مائع تبنى القنطرة على جنسه فيجوز الوضوء به ، قياسا على الماء في النهر ، فإن بناه القنطرة على الماء ، ليس مناسبا لكونه طهورا ، أو مستلزما له" . (٢)

هذا تشييل بحث ونسبة غير صحيحة ، كأنهم لم يجدوا ما يمثلونه للطرد إلا هذا .

فإن المالكية لم يصلوا إلى الحكم بجواز استعمال الماء المستعمل للوضوء مع الكراهة بهذا القياس على هذا الوجه ، بل بطريق آخر .

قال ابن رشد في مسألة الماء المستعمل : " اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال فقوم لم يجيزوا الطهارة [أى الوضوء] به على كل حال ، وهذا هو مذاهب الشافعى وأبى حنيفة ، وقوم كرهوه ولم يجيزوا التيمم مع وجوده ، وهو مذاهب مالك وأصحابه ، وقوم لم يروا بينه وبين الماء المطلق فرقا ، وبه قال أبو شاور وأبوداود وأصحابه (. . .) وسبب الخلاف في هذا أيضا ما يظن من أنه لا يتناول اسم الماء المطلق (٣) أم يتناوله .

هل الماء المطلق يشمل المستعمل منه أم لا ؟ ، وهذا من مسائل العموم في أنه من أفراد أوليين كذلك ؟

(١) منها : مسألة التنصيص على العلة أمر بالقياس أم لا ، ومسألة الاستحسان والمصالح المرسلة ، نسبوا فيهما الأمثلة الضعيفة إلى المالكية والحنفية ، ولا يقتصر مثل هذا التصرف على هذه الأمور ، أمثالها أكثر ما ذكر .

(٢) الأسنوى ، نهاية السؤل ، ج ٣ ، ص ٦٤ .

(٣) ابن رشد ابوالوليد محمد بن أحمد بن محمد ، القرطبي ، المالكى ،

ت ٥٩٥ هـ ، بداية المجتهد ، الطبعة الخاصة ، (لبنان : دار

المعرفة ، بيروت : - ١٤٠١ هـ - (١٩٨١ م) ، ج ١ ، ص ٢٧ .

والصحيح أن الاطراد والجريان شرط صحة العلة - عند العامة - وليس دليلا على الصحة ، كما صرح به غير واحد ، مثل الشيخ الشيرازي في التبصرة ^(١) ، والسمرقندي في الميزان ^(٢) ، وغيرهما .

إن المتكلمين عندما جعلوا كثيرا من شروط العلة أو العمل بالعلة ، سالك دالة على العلة : مثل الدوران ، والطرود ، والسبب ، والتقسيم ، وتنقيح المناط . . . إلخ ، أدى ذلك إلى افصاح المجال للمخصم في الاعتراض .

ومجمل القول في الطرد وتحديد من يقول به كما قال الأستاذ د . طه جابر في تحقيقه للمحصول : " ولم أعر على القائل بالطرود المطلق ^(٣) " كذلك هو ما وصل إليه صاحب تعليل الأحكام ^(٤) . والله أعلم .

(١) التبصرة ، ص ٤٦٠ .

(٢) الميزان ، ص ٦٠٥ - ٦٠٧ .

(٣) د . طه جابر فياض العلواني ، تحقيق ودراسة للمحصول للرازي ، ج ٢ ، ق ٢ ص ٣١٤ .

(٤) هو الاستاذ محمد مصطفى شلبي ، تعليل الأحكام ، ص ٢٢٢ .

(الباب الثاني)

في الشبه

وقيه فصول :

- الفصل الأول : تعريف الشبه لغة واصطلاحاً ومنزله من المناسبات والطرد .
- “ الثاني : قياس غلبة الأشباه وبيان الفرق بينه وبين الشبه
- “ الثالث : مذاهب الأصوليين في الشبه والأدلة ومناقشتها
- “ الرابع : مذاهب الأصوليين في غلبة الأشباه الراجعة إلى الأوصاف الشبهية .
- “ الخامس : ما يعد من الشبه وهو ليس منه
- “ السادس : الترجيح والطريق الأمثل في تصحيح العلل المستنبطة

الفصل الأول

تعريف الشبه

الشبه في اللغة :

مدلول الشبه في اللغة : المثل . قال ابن منظور : " الشبه ، والشبهه ،
والشبيهه : المثل . والجمع : أشباه .
وأشبه الشيء الشيء مائله . وفي المثل : من أشبه أباه فما ظلم ، وأشبهه
الرجل أمه : وذلك إذا عجز وضعف" . (١)

قال صاحب القاموس المحيط : " وأمور مشتبهة ، ومشبهة : مشككة .
والشبه بالضم : الالتباس والمثل ، وشبه عليه الأمر تشبيها : ليس عليه" . (٢)
وقال الجوهري : " شَبَّهه ، وشَبَّهه : لغتان بمعنى" . (٣)
ويقال الشَّبهه ، والشَّبهه لضرب من النحاس ، فيقال : كوز شبه وشبهه بمعنى
واحد (٤) لعله لشبهه بالذهب في لونه .

من المعلوم أن الشبهه " يطلق على جميع أنواع القياس ، لأن كل قياس لا يبد
فيه من كون الفرع شبيها بالأصل بجامع بينهما" . (٥)

كذلك يطلق في باب القياس باطلاقات مختلفة ، يقول الشيخ عيسى منسون

(١) ابن منظور ، لسان العرب ، (شبهه) . باب الهاء وفصل الشين
(٢) الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، (شبهه) ، الزمخشري ، أساس البلاغة ،
(شبهه)

(٣) الجوهري ، الصحاح ، (شبهه) .

(٤) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ، مختار الصحاح (شبهه)

(٥) الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص ٢١٩ .

* فيطلق على الوصف الشبهى ، ويطلق بالمعنى المصدرى وهو كون الوصف شبهيا ، وهو بهذا المعنى من المسالك ، وبالمعنى الأول من العلل الجامعة . ويقال أيضا : قياس شبه ، وهو عبارة عن القياس الذى يجمع فيه بين الأصل والفرع بوصف شبهى * . (١)

فإن الأصوليين اصطالحوا على تخصيص هذا الاسم بهذا النوع من الأقيسة * ، (٢) وهو قياس الشبه . وهذا من باب اطلاق العموم المراد به الخاص .

أما وجه تسمية هذا القياس بالشبه فهو أن الأصوليين صرحوا بأن الشبه منزلة بين المناسب والطردي ، وهو دون المناسب وفوق الطردى ، يشبهه المناسب حينئذ ويشبه الطردى آخر .

ولأجل التباسه بهما سعى شهبها ؛ إذ يصعب تمييزه عن المناسب والطردي وذلك مما جعل تعريفه أمرا عسيراً للغاية ، قل من يستطيعه ، يعبر عن ذلك امام الحرمين بقوله :

* من أهم ما يجب الاعتناء به تصوير قياس الشبه ، وتمييزه عن قياس المعنى والطردي . ولا يتحرر في ذلك عبارة خدبة [أى محكمة] ، سترة في صناعة الحدود * . (٣)

ونقل الجلال المحلى عن ابن السبكي أنه قال : * وقد تكاثر التشاجر فى تعريف هذه المنزلة [منزلة الشبه بين المناسب والطردي] ، ولم أجسد تعريفا صحيحا فيها * . (٤)

(١) نهراس العقول ، ج ١ ، ص ٣٣٠ .

(٢) عيسى منون ، نهراس العقول ، ج ١ ، ص ٣٣٠ .

(٣) البرهان ، ج ٢ ، ص ٨٥٩ .

(٤) الجلال المحلى ، شرح جمع الجوامع ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ .

الشبه في الاصطلاح :

وردت تعريفات كثيرة للشبه إلا أنها على كثرتها لا تعطي تصورا واضحا عن ماهية الشبه ، لأن أغلبها مبين لمحدودها أو بعيد عن الغرض. من هذه التعريفات :-

عرفه أبو بكر الباقلاني فيما نقله عنه الامام الرازي في المحصول ، والامسدي في الأحكام ، والبيضاوي في المنهاج وغيرهم بـ " أن الوصف إما أن يكون مناسباً للحكم بذاته ، وإما أن لا يناسبه بذاته ، لكنه يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته ، وإما ان لا يناسبه بذاته ، ولا يستلزم ما يناسبه بذاته .

فالأول : هو " الوصف المناسب " ، والثاني : هو " الشبه " ، والثالث : هو " الطرد " . (١)

مثال هذا التعريف للشبه ما ذكره الأسنوي : " كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة ، حتى يقاس عليه الوضوء . فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية ، وإلا لا شترطت في الطهارة عن النجس ، لكنهما تناسبها من حيث إنها عبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النية " (٢) ، لأن النية هي التي تميز العبادة عن العادة .

هذا التعريف مبين للمحدود من وجوه :

فإن هذا التعريف لا ينطبق على الشبه ، بل هو تعريف قياس الدلالة (٣)

(١) المحصول ، ج ٢ ، القسم الثاني ، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، الإحكام ، ج ٣ ،

ص ٨٩ ، المنهاج مع شرح الاسنوي والبدخشي ، ج ٣ ، ص ٦١ - ٦٢ ،

(عبر البيضاوي عن الاستلزام بالتبع) .

(٢) نهاية السؤل شرح المنهاج ، ج ٣ ، ص ٦٣ .

(٣) سياقي تعريفه في ص ٩٨ .

وهو نوع من قياس العلة ، قد صرح به امام الحرمين ، والامدى ، والاسنوى وغيرهم .

قال امام الحرمين : " هذا الذى ذكرناه [من كلام القاضى فى الشبه] على حسنه لا يضبط قياس الشبه ، فإننا نجري قياس الشبه حيث لا يعقل معناه فيه ، تقريبا له من الذى يقال فيه : إنه فى معنى الاصل ، فإذا كان القياس الشبهى يجرى حيث لا معنى ، فلا توجه لضبطه بالا شعار بالمعنى المناسب " (١)

ثم قال : " وهذا القسم سماه بعض المتأخرين قياس الدلالة من حيث إنه يتضمن شبهها دالا على المعنى .

وهو لا " قسموا الأقيسة إلى قياس المعنى : وهو الذى يرتبط الحكم فيه بمعنى مناسب للحكم مخيل مشعربه ، وإلى قياس الدلالة : وهو الذى يشتمل على ما لا يناسب بنفسه ، ولكنه يدل على معنى جامع ، وإلى قياس الشبه المحض : وهو الذى لا يشعر بمعنى مناسب أصلا ، ولا يكون فى نفسه مناسباً " (٢)

وأيضاً فإن الأصوليين طبقوا على أنه لا يصار إلى قياس الشبه مع وجود قياس العلة . وهنا باستلزامه المناسب دائما لا يتحقق عند القاضى وصف شبهى ، لأنه لا يصح الإلحاق بهذا الوصف الشبهى مع وجود لازمه المناسب كما أشار إليه الشريينى فى تقريره . (٣)

وقد نسب ابن السبكي إلى الامام الشافعى - رضى الله عنه - بأنه قائل

(١) البرهان ، ج ٢ ، ص ٨٦٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٦٧ ، الامدى ، الإحكام ، ج ٣ ، ص ٨٩ ؛ الاسنوى ، نهاية السؤل ، ج ٣ ، ص ٦٤ ؛ الشريينى ، تقريره على حاشية البنانى ،

ج ٢ ، ص ٢٨٦ .

(٣) الشريينى ، تقريره على حاشية البنانى ، ج ٢ ، ص ٢٨٧ .

بحجية الشبه عند تعذر المناسبة^(١)، فهنا لا تتعذر المناسبة أبدا بوجود
لازمها .

ولكن على الرغم من كل هذه الاعتراضات على طريقة القاضى الباقلانى
إلا أن له العذر ، وذلك أنه لم يجر الاصطلاح فى عصره على ما سماه المتأخرون
بـ (قياس الدلالة) وهو الذى يدل عليه كلام إمام الحرمين آغا ، فمن غير
الانصاف له أن يطالب بغير ما جرى عليه الاصطلاح فى عصره .
يدل على هذا أيضا مذهب القاضى فى العلل ، وتسكبه باشتراط المناسبة
فى العلل غير النقلية ، وإبتكاره للطرد ، والدوران ، وحتى الشبه . لأنه كان
يميل فى الاحتجاج إلى درجة القطعيات ، ولا يرضى إلا باليقين .
هذا ما يظهر للمطلع لدى متابعة آرائه فى المسائل التى ينقلها عنه
الأصوليون .

وللقاضى الباقلانى تعريف آخر للشبه ورد فى البحر المحيط، قال الزركشى :^(٢)
" حكى الأنبارى^(٣) فى شرح البرهان عن القاضى الباقلانى أنه عرف الشبه
بقوله " إنه " ما يوهم الاشتمال على وصف مخيل ، ثم قال : وفيه نظر من جهة
أن الخصم قد ينازع فى إيهام الاشتمال على مخيل إما حقا ، أو عنادا ، ولا يمكن
التقرير عليه " .^(٤)

-
- (١) ابن السبكي ، جمع الجوامع مع شرح المحلى ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ .
(٢) الزركشى ، محمد بن عبد الله التركى المصرى الطقب بيدر الدين ، المكنى
بأبى عبد الله الفقيه الشافعى ، ت ٧٩٤ هـ .
(٣) الأنبارى ، الشيخ كمال الدين أبوالبركات عبد الرحمن بن محمد بن
عبد الله بن أبى سعيد النهوى ، ٥١٣ - ٥٧٢ هـ .
(٤) الزركشى ، " البحر المحيط " ، برقم ٧٢١ - احمد الثالث ، مركز البحث
العلمى (٢٥٧) ، ج ٣ ، لوحة : (١٠٠) الشوكانى ، إرشاد الفحول ،
ص ٢١٩ ، (أورد الشوكانى اسم الأنبارى بزيادة ابن) .

تعقبه الزركشى فقال : " هذا التعبير أليق بالمظنة لا بالشبه ؛ لأنه مناسب في مظهره " . (١)

كما عرف امام الحرمين الشبه فقال :

" تشبيه الشئ بالشئ لأشياء خاصة يشتمل عليها من غير التزام كونها مخيلة ، مناسبة ، وهو المسمى قياس الشبه " . (٢)

ثم قال رحمه الله تعالى : " وهو متميز عن الطرد ، فإن الطرد تحكم محض لا يعضده معنى ، ولا شبه . وإنما يتضح القول في ذلك بالأمثلة ، شـم بالحجاج .

فإذا قلنا : طهارة عن حدث ، أو طهارة حكيمه فافتقرت إلى النيية كالتييم . لم يكن قولنا طهارة عن حدث مقتضية من طريق الإخالة للنيية ، ولكن فيه شبه مقرب لإحدى الطهارتين من الأخرى .

وقد عبر الشافعي عن تقريب إحداهما من الأخرى فقال :
" طهارتان فكيف تفترقان ؟ " (٣)

وقد عرف امام الحرمين في موضع آخر الشبه فقال بأنه : " ربط الأحكام بالأحكام " (٤) دون الالتزام بالمعنى المناسب .

كما عرف الامام الرازي الشبه بقوله :

" الوصف الذي لا يناسب الحكم إذا عرف تأثير جنسه القريب في الجنس

(١) المصدر نفسه .

(٢) البرهان ، ج ٢ ، ص ٢٨٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٨٦٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٨٦٦ .

القريب بالنص أو الإجماع فهو الشبه ، لأنه من حيث هو غير مناسب يظن أنه غير معتبر في حق ذلك الحكم .

ومن حيث علم تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم - مع أن سائر الأوصاف ليس كذلك - يكون ظن اسناد الحكم إليه أقوى من ظن اسناده إلى غيره" (١)

حكى الامام هذا التعريف عن بعضهم واختاره في كتابه " الرسالة البهائية" (٢) مثال هذا التعريف كما ذكره الأسنوي : " مثله بعضهم بإيجاب المهر بالخلوة بالزوجة على القول القديم . فإن الخلوة لا تناسب وجوب المهر ، لأن وجهه في مقابلة الوطء ، إلا أن جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء ، قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم ، ووجه اعتباره فيه : أنه قد اعتبر في التحريم والحكم جنس له" (٣)

يقول الشيخ عيسى منون : " بقى في هذا المقام بحث لم أر من تعرض له ، لا أظن أنه ينطبق على كثير من الأوصاف الشبهية التي تنبنى عليها الأقيسة الشبهية التي هي أكثر الأقيسة المستعملة في الفقه . بل لا يكاد ينطبق إلا على المثال السابق الذي يمثل به جميع من رأيت كتبهم من الأصوليين . وهو بالنسبة إلى الشافعية لا يصح إلا على المذهب القديم ، كأنهم لم يجدوا وصفا شبهيا بنى عليه قياس شبه إلا على المذهب القديم .

فالذي أعتقده أن هذا التعريف إذا قرر على ظاهره كما سبق وكما هو

(١) المحصول ، ج ٢ ، القسم الثاني ، ص ٢٧٨ ، (بتصرف) .

(٢) الزركشى ، " البحر المحيط " ، ج ٣ ، لوحة (١٠٠) عيسى منون ، نبراس العقول ، ج ١ ، ص ٣٣٣ .

(٣) نهاية السؤل ، ج ٣ ، ص ٦٤ .

مشهور في كتب الأصول يكون في غاية الضعف* (١)

ومن ناحية أخرى أن الوصف إذا عرف تأثيره في الحكم بالنص أو الإجماع وإن كان ذلك التأثير بالجنس في جنس الحكم فإنه يكون مقبولا وإن كان لا يناسب فكيف يكون وهذا شأنه هو الشبه المختلف فيه ؟

يمكن الإجابة عن هذا التساؤل باحتمال خروج قياس الشبه عن كونه شبيها

(٢)

بوجود النص أو الإجماع ، وذلك غير مانحن فيه .

نقل الأمدى تعريفا آخر للشبه عن أكثر المحققين واختاره هو أيضا ، قال

رحمه الله تعالى : * ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها ،

[ومع عدم ظهور] المناسبة بعد البحث التام من هو أهله ، إما أن يكون مع ذلك

ما لم يؤلف من الشارع الإلتفات إليه في شيء من الأحكام ، أو هو ما ألف من

الشارع الإلتفات إليه في بعض الأحكام ، فإن كان من الأول فهو الطردى الذى

لا إلتفات إليه (. . .) وإن كان الثانى فهو الشبهى ، وذلك لأنه بالنظر

إلى عدم الوقوف على المناسبة فيه بعد البحث يجزم المجتهد بانتفاء مناسباته ،

والتنظر إلى اعتباره في بعض الأحكام يوجب إيقاف المجتهد عن الجزم بانتفاء

المناسبة فيه .

فهو مشابه للمناسب في أنه غير مجزوم بنفى ظهور المناسبة عنه ، ومشابه

للطردى في أنه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه . فهو دون المناسب وفوق الطردى

(٣)

ولعل المستند في تسميته شبيها إنما هو هذا المعنى* .

أما منزلة الشبه بين قسميه المناسب والطرد ، فيوضحها الامام الخزالى

(١) نبراس العقول ، ج ١ ، ص ٣٣٤ .

(٢) البنانى ، حاشيته على شرح المحلى لجمع الجوامع ، ج ٢ ، ص ٢٨٧ ،

(بتصرف) .

(٣) الإحكام ، ج ٣ ، ص ٨٩ .

رحمه الله تعالى بقوله :

« العلة الجامعة إن كانت مؤثرة أو مناسبة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها ، وهو التأثير والمناسبة دون الأخص الأعم الذي هو الاطراد والمشابهة . فإن لم يكن للعلة خاصية إلا الاطراد الذي هو أعم أوصاف العلة ، وأضعفها في الدلالة على الصحة خصَّ باسم الطرد ، لا لاختصاص الاطراد بها ، لكن لأنه لا خاصية لها سواء ، فإن انضاف إلى الاطراد زيادة ولم ينته إلى درجة المناسب والمؤثر ، سعى شبهها .

وتلك الزيادة : هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وإن لم يناسب نفس الحكم .

بيانه : أنا نقدر أن الله تعالى في كل حكم سرا ، وهو مصلحة مناسبة للحكم . وربما لا يطلع على عين تلك المصلحة ، لكن يطلع على وصف يوهم الاشتغال على تلك المصلحة ويظن أنه مظنتها ، وقالها الذي يتضمنها ، وإن كنا لا نطلع على عين ذلك السر .

فالا اجتماع في ذلك الوصف الذي يوهم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم ، يوجب الاجتماع في الحكم ، ويتميز عن المناسب بأن المناسب هو الذي يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه ، كمناسبة الشدة للتحريم . ويتميز عن الطرد بأن الطرد لا يناسب الحكم ولا المصلحة المتوهمة للحكم (. . .)

فإنَّ معنى الشبهه : الجمع بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم بخلاف قياس العلة ، فإنه جمع بما هو علة الحكم . فإن لم يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا الجنس ، فليست أدري ما الذي أراد واوهم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب .^(١)

بالنظر إلى ما سبق من تعريفات الشبه يتضح أن الأصوليين حاولوا التعبير عن الشبه من خلال المناسبة التي هي كانت بمثابة منخل لهم ، ينخلون بها العلل غير النقلية .

ولما كان مستند المناسبة هو العقل المنطلق من قاعدة أن الله تعالى يرى صالح عباده بجلب المنافع لهم ، ودرء الأضرار عنهم فيما شرعه لهم — أحكام ، وجد الأصوليون أن بعض هذه الأحكام خفي فيه وجه المصلحة عنهم ، إلا أنهم في حاجة إلى معرفته ليتكفروا من قياس أمور — استجدت عليهم — على تلك الأحكام ، حتى لا يكون ما انتجه قياسهم خارجا عن طريق الشرع ، وعن الهدف الذي رام إليه صاحب الشرع من شرع تلك الأحكام .

وفي ضوء تلك القاعدة حاولوا الإفصاح عن وجه المصلحة الذي غاب عنهم ببعض الأوصاف التي صحبت تلك الأحكام .

ولم يستطيعوا إدخال هذه الأوصاف ضمن المناسبة لخفا وجه المصلحة فيها ، ولم يرضهم كذلك تركها لعدم الجزم بقطع النظر عنها .

فلا بد من تمييز وصف عن وصف بشئ * يمكن به معرفة ما يصلح للعمل به — مما لا يصلح . عندئذ عرفوا الأوصاف التي خفي فيها وجه المصلحة والتي رأوها صالحة للعمل بها بشئ * يميزها عن الطرد المتروك ويقربها من المناسبة ، وسموها أوصافا شبيهة .

لكن قد يطالب الخصم بالدليل على أن تلك الأوصاف يصحبها وجه المصلحة دون سائر الأوصاف الموجودة مع الحكم ، فلا يسع المتصك بتلك الأوصاف الشبيهة إلا أن يأتي بدليل يستدل به على صحتها .

ومن ثم ذهب بعض الأصوليين — منهم ابن الحاجب ، وابن الهمام ، إلى أن الشبه * هو الذي لا تثبت مناسبه إلا بدليل منفصل * (١) عنه ، ولم

(١) ابن الحاجب ، مختصر المنتهى مع شرح العنود ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ ؛ ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ج ٤ ، ص ٥٣ .

يعتبروه من المسالك الدالة على صحة العلة .

والظن بهم أنهم قصدوا بذلك أن الشبه لا يمكن أن يكون مسلکا يستدل به على صحة العلة ؛ لأن شأن المسلك هو أن يدل على صحة عليه الوصف وحده أولا ، هذا شرطه ، وما بعد هذا فلا حرج في أن ينضم إليه غيره لتقويته كإضمام دليل إلى دليل . وإلا فإن كل وصف سواء كان شبهيا ، أو طرديا ، ثبتت عليه بأحد المسالك المعتبرة فعليته صحيحة .

إن لا يصح - بعد ثبوت صحة عليه وصف بمسلك معين ، معتبر-، تسميته بأنه طردى أو شبهى . لأنه يسمى بالمسلك الذى أثبت صحته . لأن الأوصاف لا تنقسم إلى هذه الأقسام من ذاتها ، بل باعتبار العلماء مع مراعاة الحيثيات التى يرونها . ولعل أقرب التعريفات للشبه ما نقله الأمدى عن المحققين ، واختاره ومعناه : أن الشبه هو الوصف الذى لم تظهر منه المناسبة بعد البحث التام من هو أهله ولكن عهد من الشارع الالتفات إليه فى بعض الأحكام . أو يقال : هو ما لا تعقل مناسبه بالنظر إليه فى ذاته وتظن فيه المناسبة ظنا ما لالتفات الشارع إليه فى بعض المواضع .^(١)

إن البحث يقودنا إلى التمييز بين قياس الشبه وما يلتبس على الكثيرين وذلك ما يسمى بـ (قياس غلبة الأشباه) .

بعض الأصوليين يعبر عن قياس غلبة الأشباه بقياس الشبه ، من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر : أبوبكر الباقلانى ، وأبوالحسين البصرى المعتزلى وأبوإسحاق الشيرازى صاحب اللع ، والماوردى ،^(٢) والامام الرازى حيث لم يفرق بين الشبه وقياس غلبة الأشباه ، وتبعه فى ذلك القاضى البيضاوى حيث

(١) انظر : الأمدى ، الأحكام ، ج ٣ ، ص ٨٩ ، الشريينى ، تقريره على جمع

الجوامع ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ .

(٢) الماوردى ، أبوالحسن على بن محمد بن حبيب البصرى الشافعى ، ت. ٤٥ هـ

التبس عليه كلام الامام الرازى كما صرح به الأسنوى وغيره . (١)

ولعل السبب فى عدم التفرقة بين الشبه وغلبة الأشباه لدى هؤلاء ، إما لأنهم لم يروا فرقا بينهما ، وإما أنهم لما اصطاحوا بعد على الشبه الذى سبق تعريفه .

كما يحتمل أنهم بعدما ذكروا الشبه أعقبوه بقياس غلبة الأشباه لما بينهما من التشابه فى الأسم دون ذكر الفرق بينهما لوضوحه ، فهذا هو صنيع الامام الرازى ، والبيضاوى .

فى حين تنبه بعض الأصوليين للفرق بينهما ، وبينوا وجه التفريق . لذا كان لابد من تحقيق القول فى غلبة الأشباه ، وتخصيصه بدراسة مستقلة ليتبين الفرق بينهما .

الفصل الثاني

قياس غلبة الأشباه

يعبر عنه البعض بالاستدلال بتعارض الأشباه ، كأبي زيد الدبوسي
والسرخسي وغيرها من الأحناف .

ويعبر البعض الآخر عنه بقياس الشبه . ولا حرج في التسمية إذا عرف القصد
منها ، ولمعرفة هذا القصد لا بد من مراجعة أقوال الأصوليين .

يقول الامام الشافعي^(١) "رضى الله عنه : " والقياس قياسان :

أحدهما : أن يكون في معنى الأصل ، فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه .

والآخر : أن يشبه الشيء الشيء من أصل ، ويشبه الشيء من أصل غيره .

فيشبهه هذا بهذا الأصل ، ويشبهه الآخر بأصل غيره ، وموضع الصواب في

ذلك عندنا أن ينظر : فإن اشبهه أحدهما في خصتين والآخر في خصلة ،

الحقه بالذي أشبهه في الخصتين"^(٢) .

ويقول في كتابه الرسالة : " وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه فذلك

يلحق بأولاهها به ، وأكثرها شبيها فيه . وقد يختلف القايسون في هذا"^(٣) .

بعد ما ذكر الامام الرازي تعريفين للشبه قال :

"واعلم : أن الشافعي - رضى الله عنه - سمي هذا القياس قياساً غلبة

الأشباه"^(٤) .

(١) الامام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ، ١٥٠ - ٢٠٤ هـ .

(٢) الأم ، الطبعة الاولى ، تصحيح : محمد زهري النجار من علماء الأزهر

(مصر : شركة الطباعة الفنية المتحدة ، ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م) ، ج ٨ ،

ص ٢٩٩ .

(٣) الرسالة ، الطبعة الاولى ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، (مصر : شركة

مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، ١٣٥٨ هـ / ١٩٤٠ م) ، ص ٤٢٩

(٤) المحصول ، ج ٢ ، القسم الثاني ، ص ٢٢٩ .

هذا الذى اسنده الامام الرازى إلى الامام الشافعى ليس فى محله ؛ إذ لم يتعرض الامام الشافعى للشبه أثناء كلامه عن القياس . بل قسم القياس إلى قسمين ، أحدهما : قياس ما فى معنى الأصل .

هذا القسم قد لا يسمى قياساً ، كما ذهب إليه غير قليل من الأصوليين ، فالامام الشافعى نفسه صرح بهذا فى كتابه " الرسالة " حيث قال : " وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمى هذا " قياساً " ويقول : هذا معنى ما أحل الله وحرم ، وحمد وذم ، لأنه داخل فى جملة ، فهو بعينه لاقياس على غيره (. . .) ويمتنع أن يسمى " القياس " إلا ما كان يحتمل أن يشبه بما احتمل أن يكون فيه شبهة من معنيين مختلفين ، فصره على أن يقبسه على أحدهما دون الآخر . ويقول غيرهم من أهل العلم : ما عدا النص من الكتاب أو السنة فكان فى معناه فهو قياس ، والله أعلم .^(١)

الذين لم يعتبروه من القياس عدوه من قبيل فحوى الخطاب أو مفهوم الموافقة وهو من طرق دلالة الألفاظ .

والذين قالوا بأن ما فى معنى الأصل قياس ، سموه بالقياس فى معنى الأصل أو القياس الجلى .

والغرض هنا أنه إذا كان هذا القسم أحد قسمي القياس عند الامام الشافعى والآخر هو قياس الشبه ، فأين قياس العلة أو المعنى ؟

ولذلك حمل كل من القاضى الباقلانى وأبو اسحاق الشيرازى وغيرهما كلام الامام الشافعى - فى غلبة الأشياء - على قياس العلة للمغاير لقياس الشبه .^(٢)

(١) الرسالة ، ص ٥١٥ - ٥١٦ ؛ والاسنوى ، نهاية السؤل ، ج ٣ ، ص ٢٩ - ٣٠ .

(٢) الزركشى ، " البحر المحيط " ، ج ٣ ، لوحة : (١٠١) ؛ الشيرازى ، اللسع

الطبعة الأولى ، (لبنان : دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤٠٥ هـ /

مثال قياس غلبة الأشباه الذى ينطبق على كلام الامام الشافعى :
تردد العبد المقتول خطأ بين الحر والفرس ، فهو مشابه للحر فى النفسية
فى كونه آدمياً ، مثاباً ، معاقباً ، ومثابه للفرس فى المالية فى كونه مملوكاً
مقوماً فى الأسواق .

فمن قال بمشابهته للحر هو الأكثر ، قال : لا يزداد فيه على اللوية . ومن
قال بأنه أشبه بالفرس فى المالية ، قال : تزداد قيمته بالغة ما بلغت .
فإن كلا من المناطين مناسب إلا أنهما يحتاجان إلى الترجيح ، وترجيح
أحد المناطين على الآخر ليس من قبيل الشبه الذى يجرى الخلاف فيه . (١)
وفى ضوء هذا المثال يبين الامام الغزالي الفرق بين الشبه وقياس غلبة
الأشباه بقوله :

" وقد ظهر كون المعنيين [النفسية والمالية] من مناط الحكم وإنما
المشكل من الشبه : جعل الوصف الذى لا يتناسب مناطاً مع أن الحكم لم يصف
إليه . وههنا بالاتفاق الحكم ينضاف إلى هذين المناطين " . (٢)

ويؤكد الأمدى هذا المعنى ويزيده وضوحاً بقوله :

" وليس هذا من الشبه فى شئ " ، فإن كل واحد من المناطين مناسب ، وما ذكر
من كثرة المشابهة إن كانت مؤثرة ، فليست إلا من باب الترجيح لأحد المناطين
على الآخر وذلك لا يخرج عن المناسب ، وإن كان يفتقر إلى نوع ترجيح " . (٣)

ومن تعرض من الأصوليين لبيان غلبة الأشباه ، أبو الحسين البصرى
المعتزلى وقسمها من حيث القوة والضعف والتساوى : إلى قياس غلبة الشبه ،

(١) الأمدى ، الأحكام ، ج ٣ ، ص ٨٨ ؛ السنوى ، نهاية السؤل ، ج ٣ ،

ص ٦٤ .

(٢) المستصفى ، ج ٢ ، ص ٣٢٣ - ٣٢٤ .

(٣) الأحكام ، ج ٣ ، ص ٨٨ .

وقياس غلبة الأشباه حيث يقول :

* وأما غلبة الشبه : فهو أن يكون الشبه أقوى من شبه آخر ، فهو أولى بأن يتعلق الحكم به لقوة أمارته . وقوة الأمارات أمر ظاهر ، لا اشكال فيه .

وأما قياس غلبة الأشباه : فهو أن يعارض الشبه الحاصل فيه شبه آخر يساويه في القوة ، ويخفى فضل قوة أحدهما على الآخر . ولا يخلو هذان الشبهان إما أن يرجعا إلى أصل واحد ، أو إلى أصليين ، فإن رجعا إلى أصليين ، جاز أن يكون الفرع واحدا ، ويشبه بأحد الشبهين أحد الأصلين ، ويشبه بالشبه الآخر الأصل الآخر . كالعبد المقتول يشبه الحر في تحديد بدله من حيث كان مكفا ، ويشبه المملوكات في نفي تحديد بدله من حيث كان مملوكا (. . .)

وأما أن يرجع إلى أصل واحد ، فقد يكون الفرع اثنين ، وقد يكون واحدا . فإن كانا اثنين ، فإنه يكون كل واحد منهما يشبه الأصل بأحد الشبهين دون الآخر ، كالأرز والجص ، أحدهما يشبه البر من حيث كان مكيلا ، والآخر يشبهه من حيث كان مأكولا .

أما إذا كان الفرع واحدا فكالأرز المشبه للبر من حيث كان مأكولا ومن حيث كان مكيلا ومن حيث كان مقتاتا .

فيقع النظر : في أي هذه الوجوه هي علة الحكم ، فما لم تدل عليه أمارة ، قضى بفساده وما تساوى في دلالة الأمارات عليه عدل فيه إلى الترجيح^(١) .

ويبين الفرق بين غلبة الأشباه وقياس المعنى الذي لا يعتره تزامم الشبه فيقول : * وأما قياس المعنى : فهو أن يكون شبه فرعه بأصله لا يعارضه شبه آخر ، فإن عارضه كان خفيا جدا ، كرد العبد إلى الأمة في تنصيف حد الزنا^(٢) .

(١) المعتمد ، ج ٢ ، ص ٢٩٨ - ٢٩٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٢٩٨ .

يتضح من هذا أن ما قصدناه هو " من غلبة الأشباه ما هو إلا قسم من قياس العلة ، كل ما في الأمر : فيها تزامن العلة ، فيحتاج إلى السبب وتنقيح المناط .

ومن هؤلاء الأصوليين الذين سمو غلبة الأشباه بقياس الشبه : الامام الماوردي ، فقد رتب غلبة الأشباه ترتيباً حسناً للغاية بقوله :

" أما قياس الشبه فهو " ما تجازبته الأصول ، فأخذ من كل أصل شبهها وأخذ كل أصل منه شبهها " . وهو نوعان :

١ - قياس تحقيق : يكون الشبه في أحكامه .

٢ - قياس تقريب : يكون الشبه في أوصافه .

وقياس التحقيق مقابل لقياس المعنى الجلي وإن ضعف عنه ، أما قياس التحقيق فعلى ثلاثة أضرب :

أحدها : أن يتردد حكم الفرع بين أصليين ، ينتقض برده إلى أحدهما ، ولا ينتقض برده إلى الآخر ، فيرد إلى الأصل الذي لا ينتقض برده إليه وإن كان أقلهما شبهاً . ولا يرد إلى الأصل الذي ينتقض برده إليه وإن كان أكثر شبهاً .

مثاله : العبد هل يملك ؟ إذا ملك يتردد بين أصليين .

أحدهما : الحر في جواز ملكه . والثاني : البهية في عدم ملكه .

فلما انتقض برده إلى الحر بالميراث حين لم يملك به ، وجب رده إلى البهية

البهية لسلامته من النقض ، وإن كان شبهه بالأحرار أكثر من شبهه بالبهايم .

الضرب الثاني : أن يتردد الفرع بين أصليين يسلم من النقض في رده إلى كل

واحد منهما ، وهو بأحد الأصلين أكثر شبهاً منه بالأصل الآخر (. . .) فيجب

رده إلى الأصل الذي هو أكثر شبهاً به .

مثاله : في الجنابة على أطراف العبد . يتردد بين رده إلى الحرفي

تقدير الجنائية على أطرافه ، وبين رده إلى البهيمية في وجوب مانق من قيمته .
وهو يشبه البهيمية في أنه ملوك وموروث . ويشبه الحر في أنه آدمي ، مخاطب ،
مكلف يجب في قتله القود والكفارة .

فوجب رده إلى الحر^(١) في تقدير الجنائية على أطرافه دون البهيمية لكثرة
شبهه بالحر وقلة شبهه بالبهيمية .

الضرب الثالث :

أن يتردد حكم الفرع بين أصليين مختلفي الصفتين ، ويوجد في الفرع بعض
كل واحدة من الصفتين ، ولا تكمل فيه إحدى الصفتين ، ولكن يوجد فيه الأكثر
من إحدى الصفتين ، والأقل من الأخرى ، فيجب رده إلى الأصل الذي فيه
أكثر صفاته .

مثاله : ثبوت الريا (. . .) في السقمونيا^(٢) . لما تردد بين الخشب
في الإباحة ، لأنه ليس بغذاء ، وبين الطعام في التحريم لأنه مأكول . فكان
رده إلى الغذاء في التحريم - وإن لم يكن غذاء - أولى من رده إلى الخشب فسي
الإباحة وإن لم يكن غذاء ، لأن الأكل أغلب صفاته .

(١) لعله للتمثيل فقط . وإلا فذهب الشافعية هو رده إلى البهيمية لكثرة
مشابته لها ، خصوصا في باب الإتلاف والضمانات كما هو الحال هنا .
أما إذا كان هذا مذهب الماوردي فيه كما هو الظاهر من كلامه ، فذهب
الامدي ، وأبو الحسين البصري أيضا إلى ما ذهب إليه الماوردي من أنه
أشبه بالحر . انظر : المعتمد ، ج ٢ ، ص ٢٩٨ ؛ الإحكام ، ج ٣ ،
ص ٨٨ ؛ تقرير الشرييني على البناني ، ج ٢ ، ص ٢٨٧ ؛ نهر من العقول ،
ج ١ ، ص ٣٤٣ .

(٢) السقمونيا : نبات يستخرج من تجاويه رطوبة دبقة ، وتجفف ، وتدعى
باسم نباتها أيضا ، مضادتها للمعدة والأحشاء أكثر من جميع
المسهلات ، انظر المزيد : الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، مادة
(السقام) .

[النوع الثاني]

أما قياس التقريب : فعلى ثلاثة أضرب :

الضرب الأول : أن يتردد الفرع بين أصليين مختلفي الصفتين .

وقد جمع الفرع صفتي الأصلين ، فيرجح في الفرع أغلب الصفتين .

مثاله في الشرع : الشهادات ، أمر الله تعالى فيها بقبول العدل ورد الفاسق

وقد علم أن أحداً غير الأنبياء لا يحض الطاعة حتى لا يشوبها بمعصية من الصفات

ولا أحد يحض المعصية حتى لا يشوبها بشيء من الطاعات . فوجب اعتبار الأغلب

من حاله .

كما قال تعالى : (فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ، وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ

مَوَازِينُهُ فَأَهُ هَاوِيَةٌ)^(١) ، وإن كانت الطاعات أغلب عليه ، حكم بعدائه ، ولا تأثير

لما فيه من معصية .

وإن كانت المعاصي أغلب عليه ، حكم بنفسه ، ولا تأثير لما فيه من طاعة .

الضرب الثاني : أن يتردد الفرع بين أصليين مختلفي الصفتين ، والصفتان

معدومتان في الفرع ، وصفة الفرع تقارب إحدى الصفتين وإن خالفتها (. . .) .

مثاله في الشرع : قوله تعالى في جزاء الصيد :

(فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قُتِلَ مِنَ النَّعَمِ)^(٢) ، وليس المثل من النعم مشبهاً للصيد

في جميع أوصافه ولا منافياً له في جميع أوصافه ، فاعتبر في الجزاء أقرب الشبه

بالصيد (. . .) .

الضرب الثالث : أن يتردد الفرع بين أصليين مختلفي الصفتين ، والفرع

جامع لصفتي الأصلين ، وأحد الأصلين من جنس الفرع والآخر من غير جنسه .

(١) سورة القارعة ، الآية ٦ - ٩ .

(٢) سورة المائدة ، الآية : ٩٥ .

مثاله : أن يكون الفرع من الطهارة وأحد الأصلين من الصلاة والآخر من الطهارة . فيكون رده إلى أصل الطهارة لمجانسته ، أولى من رده إلى أصل الصلاة مع مخالفته* . (١)

الفرق بين قياس الشبه وقياس غلبة الأشباه :

بعد هذه الأقوال والآراء في قياس غلبة الأشباه ، بقي شيء لا بد منه ، وهو : هل قياس غلبة الأشباه مرادف لقياس الشبه ، أو هو نوع منه ، أو هو شئ مغاير له ؟

قبل الإجابة على هذا التساؤل يلزم البيان بأن قياس غلبة الأشباه يجرى في قياس العلة المغاير لقياس الشبه كما تقرر قبل قليل ، وأنه أحد الطرق للترجيح بين العلل المناسبة عند تزامنها من حيث القوة والضعف ، أو التعرض للنقض والسلامة منه ، كما بينه الامام الماوردي أثناء كلامه في قياس الشبه المعنى به قياس غلبة الأشباه . (٢)

ولكن ظن بعض الأصوليين أن قياس غلبة الأشباه - الذي يجرى في قياس العلة - هو عين قياس الشبه المختلف فيه .
وذهب البعض الآخر إلى أن قياس غلبة الأشباه شئ يخالف قياس الشبه ، ومغاير له .

فادعى ابن السبكي أن قياس غلبة الأشباه إما نوع من قياس الشبه أو هو هو بعينه ، وقال : * والناس فيه على هذين الاصطلاحين* . (٣)

(١) أدب القاضي ، تحقيق : محي هلال السرحان ، (العراق : مطبعة

الارشاد ، بغداد ١٣٩١هـ / ١٩٧١م) ج ١ ، ص ٦٠٠ - ٦٠٨ .

(٢) انظر ص ١١١ .

(٣) الابهاج في شرح المنهاج ، ج ٣ ، ص ٦٩ .

وقال الأسنوى إن قياس غلبة الأشباه شيء آخر ، غير قياس الشبه الذى فيه
(١)
الخلافاً .

عند التأمل يظهر أن ما ذهب إليه ليس على إطلاقه . بل الصحيح تفصيل الأمر .
فقد أصاب الأسنوى فيما ذهب إليه من أن قياس غلبة الأشباه المذكور
فى كتب الأصول بما مثل له بالأوصاف المناسبة غير قياس الشبه الذى تكاد تنعدم
فيه المناسبة .

لكنه لم يوضح إمكانية جريان قياس غلبة الأشباه - من حيث هو - بين أوصاف
شبهية حينما يتردد أحد هذه الأوصاف بين أصليين أولدى تزامم هـذـه
الأوصاف الشبهية على شيء واحد ، فيكون السبيل فيه ترجيح أحد هذه الأوصاف
على الأخرى لكثرة مشابهته .

وقد أصاب ابن السبكي حين قال إنه نوع من قياس الشبه لما تقرر من أن غلبة
الأشباه قد تجرى أيضاً بين أوصاف شبهية . لكنه لم يبين إمكانية جريان غلبة
الأشباه بين أوصاف مناسبة ، حينما قال : هو [أى قياس غلبة الأشباه] هو
[أى قياس الشبه] بعينه ، ^(٢) دون أن يتعرض للفرق بين غلبة الأشباه الجارية
فى الأوصاف المناسبة وغلبة الأشباه الجارية فى الأوصاف الشبهية ، وكان لابد
من التنبيه عليه .

إن المتتبع للكلام أئمة الأصول يجد هذا الفرق الدقيق بين قياس غلبة
الأشباه - الجاريين فى الأوصاف المناسبة والأوصاف الشبهية أو بالأحرى :
الجاريين فى قياس العلة وقياس الشبه - ويلاحظ أنهما مختلفان من حيث

(١) نهاية السؤل مع اليد خشى ، ج ٣ ، ص ٦٤ - ٦٥ .

(٢) الابهاج ، ج ٣ ، ص ٦٩ .

الجريان ، ومتحدان من حيث الأسم ، كما أن اسم القياس يطلق على جميع أنواع الأقيسة المختلفة .

والدليل على أن غلبة الأشباه تجرى في الأوصاف الشبهية أيضا ، ما نقله الزركشى في البحر المحيط عن القاضى الباقلانى أنه عرف قياس الشبه في مختصر التقريب بقوله : " هو إلحاق فرع بأصل لكثرة أشباهه بالأصل في الأوصاف ممن غير أن يعتقد أن الأوصاف التى شابه الفرع بها الأصل علة حكم الأصل " (١) والشاهد في كلام القاضى قوله " . . من غير أن يعتقد أن الأوصاف التى شابه الفرع بها الأصل [هى] علة حكم الأصل " يدل على أن تلك الأوصاف شبهية ، وليست بمناسبة ، لأنها لو اعتقدت أنها علة حكم الأصل لما كانت شبهية ؛ إذ لا جزم في الأوصاف الشبهية .

ومما يدل على أن غلبة الأشباه تجرى في قياس الشبه قول الأصوليين بأن غلبة الأشباه المعنية على قياس العلة (المناسبة) ليس فيها خلاف بين الأصوليين من حيث المبدأ وإن اختلفوا في جزئيات هذا القياس كما سيأتى بالتفصيل (٢) ، لأن غاية الأمر فيه : ترجيح أحد الأوصاف المؤثرة أو المناسبة على الأخرى ، والترجيح بين الأدلة مذاهب العلماء ، وإن كان للاحناف طريق خاص فى ترجيح الأقيسة (٣) .

(١) " البحر المحيط " ، ج ٣ ، لوحة (١٠٠) .

(٢) انظر ص ١٤٥ .

(٣) عند الأحناف : ما يصلح علة للحكم ابتداء لا يصلح للترجيح به ، بل يصلح للترجيح ما يكون مقويا لما به صارت العلة موجبة للحكم ، وهو أربعة أوجه : أحدها : قوة الأثر ، ثانيها : قوة الثبات على الحكم المشهود به . وثالثها : كثرة الأصول . رابعها : عدم الحكم عند عدم العلة . انظر هذه المسألة : السرخسى ، أصوله ، ج ٢ ، ص ٢٤٩-٢٦١ ؛ السمرقندى ، الميزان ، ص ٧٣٨ ؛ ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ج ٤ ، ص ٩٠ وما بعده .

مع أن قياس الشبه بما فيه غلبة الأشباه المبنية عليه فيه اختلاف كثير بين العلماء .

وكذلك موقف القاضي الباقلاني من الشبه ، أنه يرد قياس الشبه مطلقاً ، يدل على أن غلبة الأشباه تجرى في قياس الشبه أيضاً .

يقول الباقلاني فيما نقله ابن السبكي عنه : " إن الأشباه التي ألحق الفرع بها إن كانت علة في الأصل فذاك إنذاراً كان قياس علة لا شبه . وإن لم يكن كذلك] فما وجه إلحاق الفرع بأشباه لم يجب لها في الأصل ؟ ! ولو ساغ ذلك لساغ أن يجمع بينهما من غير وصف أصلاً " (١) .

قال أبو الحسين البصرى : " والصحيح أن الشبه يكون بكل ما كان له تأثير في الحكم " (٢) وذلك بعد أن بين قياس غلبة الأشباه المبنى على أوصاف مناسبة مع الأمثلة كما سبق (٣) .

والشاهد في كلامه أن غلبة الأشباه تجرى في أوصاف غير مؤثرة أيضاً إلا أنها لا تصح ما لم تكن تلك الأوصاف مؤثرة .

كما أشار الشيخ أبو إسحاق إلى ذلك بعد ما قسم القياس إلى ثلاثة أضرب ، قياس العلة ، وقياس الدلالة ، وقياس الشبه فقال : " وهو [أى قياس الشبه] أن تحمل فرعاً على أصل يضرب من الشبه ، وذلك مثل أن يتردد الفرع بين أصليين ، يشبه أحدهما في ثلاثة أوصاف ، ويشبه الآخر في وصفين ، فيرد إلى أشبه الأصلين به .

والأشبه عندي أن قياس الشبه لا يصح ، لأنه ليس بعلة الحكم عند الله تعالى

(١) الإبهاج في شرح المنهاج ، ج ٣ ، ص ٧١ .

(٢) المعتمد ، ج ٢ ، ص ٢٩٨ .

(٣) انظر ص ١٠٩ وما بعدها .

ولا دليل على العلة ، فلا يجوز تعليق الحكم عليه^(١).

يؤخذ من كلام الشيخ أبي اسحاق ثلاثة أمور :

الأول : أن القياس المبنى على الوصف الشبهى يسمى بقياس الشبه .

الثانى : وأن هذا الاسم يطلق على قياس غلبة الأشباه المبنى على الشبه أيضا .

الثالث : أن غلبة الأشباه المنقولة عن الامام الشافعى فى أول المسألة غير

غلبة الأشباه هنا فى قياس الشبه . حيث إن أول كلام الامام الشافعى

على أنه أراد غلبة الأشباه المبنية على قياس العلة^(٢).

كل هذا كاف فى الدلالة على أن غلبة الأشباه جارية بين أوصاف شبيهة

كما أنها جارية بين أوصاف مناسبة .

(١) اللمع ، ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٠١ .

الفصل الثالث

مذاهب الأصوليين في الشبه

اختلف الأصوليون في حجية الشبه إلى ثلاثة مذاهب :

المذهب الأول : أن الوصف الشبهى صالح للعلة، والشبه أحد المسالك الدالة على صحة علية الوصف.

إلا أنه لا يصار إليه مع إمكان قياس العلة ؛ لأنه أضعف درجة من قياس العلة فإن تعذر التصير إلى قياس العلة صح الاحتجاج بقياس الشبه .

هذا هو مذهب جمهور المتكلمين من الشافعية ، والمالكية ، والحنابلة ، منهم : امام الحرمين ، والغزالي ، والامام الرازي ، والآمدي ، والبيضاوي وابن برهان ، وابن السبكي ، وغيرهم من الشافعية .^(١)

ونقل القرطبي^(٢) القول به عن المالكية^(٣) ، ونقل ابن قدامة عن الامام

أحمد - رضی الله عنه - روايتين في الشبه فقال : " فروى [عنه] أنه صحيح .
والأخرى : أنه غير صحيح "^(٤) . إلا أن ابن قدامة وأكثر الحنابلة اختاروا

(١) هو أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي الحنبلي أولا ، والشافعي أخيرا ، المتوفى سنة ١١٨ هـ ، الوصول إلى الأصول ، الطبعة الأولى ، تحقيق : د . عبد الحميد علي أبو زيد ، (السعودية : مكتبة المعارف - الرياض : ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م) ، ج ٢ ، ص ٢٩٦ وما بعدها .

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي المفسر (ت : ٦٧٧ هـ) .

(٣) انظر : الزركشي ، " البحر المحيط " ، ج ٣ ، لوجه (١٠١) .

(٤) روضة الناظر ، ص ٢٨٠ .

الرواية القائلة بصحة الشبه ، كما ورد في السوداء . (١)

تصحيح بعض النقول :

أورد بعض الأصوليين في كتبهم القول بقياس الشبه عن بعض العلماء ،
يتضارب النقل فيه عنهم ، فلا بد من تحقيق الأمر في ذلك .

فهناك من الأصوليين من نسب القول بحجية الشبه إلى الامام الشافعي
- رضي الله عنه - كالامام الفزالي (٢) ، وابن السبكي وغيرهما .

وهناك من ينفي عنه هذه النسبة ، فينقل عنه عدم حجية الشبه . نقل
الزركشي عن القاضي الباقلاني أنه قال :

" لا يصح القول بالشبه عن الشافعي مع علو رتبته في الأصول " . (٣) ونفي أيضا -
الشيخ أبو اسحاق عنه ذلك . (٤)

لعل الدافع للذين نسبوا إلى الامام الشافعي القول بالشبه هو قولاه المذكوران
- فيما سبق - (٥) اللذان ذكرهما في كتابيه الرسالة ، والأم ، أنه بعد ما
قسم القياس إلى قسمين هناك ، قال : " والآخر : أن يشبه الشيء الشيء من
أصل غيره ، فيشبهه هذا بهذا الأصل ، ويشبهه الآخر بأصل غيره . . إلخ " .
لكن سبق تقرير في موضعه أنه أراد بذلك غلبة الأشباه الجارية في قياس
كلامه

(١) آل تيمية ، السوداء في أصول الفقه ، الطبعة : - ، تحقيق وضبط : محمد
محي الدين عبد الحميد ، (مصر : مطبعة المدني : ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م)
ص ٣٧٤ - ٣٧٦ .

(٢) انظر : الفزالي ، المنحول ، ص ٣٧٨ ؛ شفاة الغليل ، ص ٣١١ وما بعده ؛
المستصفي ، ج ٢ ، ص ٣١٢ .

(٣) البحر المحيط ، ج ٣ ، لوحة : ١٠١ .

(٤) انظر : اللع ، ص ١٠١ .

(٥) انظر ص ١٠٧ .

العلة ، لا الشبه الذي اختلف في تصويره فضلا عن القول به .
 إلى جانب ذلك نقل أبو اسحاق المروزي ^(١) وهو من متقدمي الشافعية -
 عن الشافعي أنه قال : " [الشبه] ليس بحجة " ^(٢) .
 يقوى هذا النفي واقع تطور علم الأصول أيضا ، لأن الأئمة - منهم
 الشافعي - لم يتعرفوا بهذه الأسماء التي أحدثها المتأخرون ، ولما يصطلحوا
 على الشبه بعد .

كذلك نسب إلى الامام أبي حنيفة - رضى الله عنه - القول بالشبه ، كما فعله
 صاحب التبصرة وامام الحرمين . ^(٣)

هذه ستبعدة أيضا لما ذكر من أمر الأئمة ، وفوق ذلك ولم ينبر أحد
 من علماء الحنفية من أثر القول عنهم فقال بحجية الشبه ، بل أنهم ينفون
 القول به قاطبة .

احتج المذهب الأول القائل بحجية الشبه بما يأتي :

أولا : أن قياس العلة المتمثل في المناسبة لم يشمل جميع المسائل
 فاضطررنا إلى العمل بقياس الشبه فيما لا يعقل معناه ، أو بمعنى آخر : فيما لم
 يتبين وجه المناسبة فيه .

فلولا الضرورة لما شرع القياس أصلا ، لأن النصوص والإجماع المأثور عن
 السلف الصالح لم يشمل كل المسائل المستحدثة بالاستمرار ، فشرع القياس
 دليلا قابلا لشمول تلك المسائل المتجددة .

(١) هو أبو اسحاق إبراهيم بن أحمد المروزي ، صاحب المعزني ، أحد أئمة
 الشافعية ، المتوفى سنة ٣٤٠ هـ .

(٢) الزركشى ، البحر المحيط ، ج ٣ ، لوحة : ١٠١ .

(٣) انظر : الشيخ أبو اسحاق ، التبصرة ، ص ٤٥٨ ؛ البرهان ، ج ٢ ،

ولو نظرنا إلى ما عقلنا فيه المناسبة بين تلك المسائل وأحكامها ، وإلى ما لم نعقلها فيه ، لوجدنا أن ما لا يعقل فيه وجه المناسبة هو الأكثر. لذلك وجب التصير إلى نوع آخر من القياس لتغطية هذه المسائل .

ولم يبق أمامنا بعد قياس العلة (المناسبة) إلا قياس الشبه وقياس الطرد واخترنا قياس الشبه دون الطرد لقرب الشبه من المناسبة في إثارة الظن ، ومقتضى هذه الضرورة قلنا بحجية الشبه .

قال امام الحرمين : " والذى نرتضيه متعلقا في الشبه أمران :

أحدهما : أن نقول : قد أوضحنا في مواضع أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى ، وعن قضية تكليفية . وإذا تمهد ذلك قلنا : من مارس الفقه وترقى عن رتبة الشادين فيها ، ونظر في مسالك الاعتبار تبين أن المعنى المخيل لا يعم وجود المسائل ، بل لوقيل : لا يطرد على الإخالة المشعرة عشر المسائل ، لم يكن مجازفا ؟ !

وهذه الطريقة إنما يديرها من توغل في مسائل الفقه ، فأعمن النظر فيها . وهذا واضح جدا بالغ الموقع .^(١)

إذا كانت لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى ، وكانت المناسبة لا تعم كل المسائل ، تعين بالضرورة العمل بقياس الشبه ، ولولا الضرورة لما شـرع القياس (٢).

ثانيا : أن الحاق الفرع بالأصل بقياس الشبه ما يغلب على الظن ، والعمل بغلبة الظن مطلوب شرعا ، فجاز العمل بقياس الشبه فمن ثم يعد حجة خاصة وأن قياس الشبه نوع من قياس في معنى الأصل (عند من تصور الشبه هكذا)

(١) البرهان ، ج ٢ ، ص ٨٧١ - ٨٧٢ .

(٢) انظر : الزركشى ، " البحر المحيط " ، ج ٣ ، لوحة (١٠٣) ، (بتصرف)

وان كان يقل عنه درجة ، وما في معنى الأصل يفيد علما ، وبقينا ، وهذا شبه يفيد ظنا .

قال امام الحرمين مستترا في الاحتجاج : " ثانيهما : ان الغرض من قياس المعنى غلبات الظنون ، وكل سلك في قبيله وجنسه ما يستعقب العلم عند قرب النظر ، فإذا بعد وأثار ظنا كان متقبلا في المظنونيات وقد ذكرنا أن الحاق الشيء بالمنصوص عليه - وهذا الذي يسمى القياس في معنى الأصل معلوم - مقطوع به : والشبه على فنه ومنهاجه ، غير أنه لا يتضمن علما ، ويقتضى ظنا

واستتمام الكلام فيه بما ذكرنا مقدا ، حيث قلنا : النظر في الشبه يوقع في مستقر العادة غلبة الظن ، كما أن النظر في المعنى يوجب ذلك ، ومن أنكر وقوع الظن كان جاهدا للعلم على القطع ، فإن العلم بوقوع الظن مقطوع به ^(١) .
 " ونحن نقول وراء ذلك : إننا لا يمكننا أن ننص على سلك معين ، أو سالك وندعي أن نظر الصحابة ومن بعدهم كان منحصر في . والذي يسمى المعنى ليس يقتضى الحكم لعينه ، وليس كل مخيل علة في الحكم ، والقدر الذي ثبت أنهم كانوا يلحقون ما لا ذكر له في المنصوصات بالمنصوصات إذا غلب على ظنهم أنه يضاهاها بشبه أو معنى .

وليس من يدعي حصر النظر في المعاني بأسعد حالا ممن يدعي حصر المعاني في الأشياء ^(٢) .

ثالثا : أننا نقدر في الحكم الذي نبحث فيه عن العلة - حتى يتمهد لنا القياس عليه - التي لم نهتد إليها ، أن هذا الحكم ثبت لمصلحة أولم يثبت

(١) البرهان ، ج ٢ ، ص ٨٧٢ - ٨٧٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٧٤ .

لمصلحة ، ولا يقال بالثاني ، لأن الحكم الشرعي لا يخلو عن المصلحة .
 ثبت أن الحكم شرع للمصلحة . ورأينا أن هذا الحكم ثبت عقيب و صفيين ،
 أحدهما شبهي والآخر طردى . وهذه المصلحة التي غابت عنا لا تخلو إما
 أن تكون في ضمن الوصف الشبهى أو ضمن الوصف الطردى ، فاشتغال الوصف
 الشبهى على تلك المصلحة الفائبة أغلب على الظن من اشتغال الطردى عليها ،
 لأن الطردى مجزوم بنفى مناسيته والشبهى غير مجزوم بنفى مناسيته .
 إذا تقرر ذلك فاعتبار ما يغلب على الظن أولى من تركه ، لأن غلبة الظن
 معمولة بها في الشرعيات .

قال الامام الغزالي : " إنا نقدر أن لله تعالى في كل حكم سرا ، وهو
 مصلحة مناسبة للحكم ، وربما لا يطلع على عين تلك المصلحة ، لكن يطلع على
 وصف يوهم الاشتغال على تلك المصلحة ، ويظن أنه مظنتها ، وقالها السدى
 يتضمنها ، وإن كنا لا نطلع على عين ذلك السر " (١) ، " وتلك المصلحة لا تخلو
 إما أن تكون في ضمن الوصف الشبهى ، أو الطردى لعدم ماسواهما ، ولا يخفى
 أن اشتغال الوصف الشبهى على المصلحة أغلب على الظن من اشتغال الطردى
 عليها ؛ لأن الطردى مجزوم بنفى مناسيته ، والشبهى متردد فيه على ما تقرر .
 وإذا كان ذلك هو الغالب على الظن ، فالظن معمول به في الشرعيات (٢) ،
 ثبت أن قياس الشبه يجوز العمل به .

رابعاً : تنبيه الشارع على مثل هذا النوع من القياس يدل على حجيته .
 وأنه داخل في عموم الأدلة المثبتة لحجية القياس أيضا .

قال الزركشى : " إنه عليه الصلاة والسلام نيه عليه [أى على قياس الشبه]

(١) المستصفي ، ج ٢ ، ص ٣١٠ - ٣١١ .

(٢) الأمدى ، الإحكام ، ج ٣ ، ص ٩٠ ؛ الامام الرازى ، المحصول ، ج ٢ ، ص ٢٠٢

ص ٢٨٠ ؛ ابن قدامة ، روضة الناظر ، ص ٢٨٠ ؛ البيضاوى ، المنهاج ،

ج ٣ ، ص ٦٣ .

في قوله : " لعل عرقا نزهه " (١) ، ووجهه : أن النبي صلى الله عليه وسلم
شبه حال هذا السائل في نزع العرق من أصوله بنزع العرق من أصول الفحل (٢)
واستدل القرافي بأن هذا النوع من الاجتهاد داخل في عموم قول معاذ بن
جبل رضى الله عنه : " اجتهد رأيي " (٣)

حيث إن معاذ بن جبل رضى الله عنه لم يفصل ما قصده من الرأى ولا النبي
صلى الله عليه وسلم استفسره ، بل أقره عليه .

ولا شك أن قياس الشبه نوع من الرأى الذى يجوز العمل به عند فقهاء
الطرق النقلية . وذلك يثبت جواز العمل بالشبه .

وذهب الامام الرازى إلى أن الشبه يدخل في عموم قوله تعالى (فَاعْتَبِرُوا) (٤)
الذال على حجية القياس . (٥)

خامسا : أن الشبه - الذى يراد اثبات حجيته - إما يعمل به مجتهد
في حق نفسه ، أو يأتى به المستدل المعطل في مقام المناظرة .
أما المجتهد فإنه مأمور بالعمل بما أدى إليه ظنه في حق نفسه . إذا كان
الشبه يغلب على ظنه فإنه حجة عنده ، وقد لا يغلب على ظن غيره من المجتهدين
ولا يكون حجة عندهم .

(١) هذا الحديث جزء ما رواه ابو هريرة رضى الله عنه ، رواه الجماعة الا الموطأ
رواه البخارى في الطلاق ، باب اذا عرض بنفى الولد ، وسلم في اللعان ،
وأبو داود في الطلاق ، باب اذا شك في الولد ، والترمذى في الولاء
والهبة ، والنسائى في الطلاق .

(٢) البحر المحيط ، ج ٣ ، لوحة : (١٠٣)

(٣) القرافي شهاب الدين أبو العباس أحمد بن ادريس ، ت ٦٨٤هـ ، شرح
تتقيح الفصول ، الطبعة الاولى (جديدة) تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد ،
(مصر : دار الفكر - القاهرة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م) ، ص ٣٩٦ .

والحديث جزء ما رواه أبو داود في كتاب الأقضية برقم (٣٥٩٢) ، سنن
أبي داود ، ج ٣ ، ص ٣٠٣ .

(٤) سورة الحشر : الآية : (٢) .

(٥) المحصول ، ج ٢ ، ص ٢٨٢ .

وأما الاستدل فيأتي ^{به} في مقام المناظرة ويقبل منه ذلك في أول الأمر ، ثم يناقش من قبل خصمه المعترض دون اللجوء إلى العناد والجحد ، بالطسرق الاعتراضية الصحيحة حتى يصل إلى الحق حسب ما أدى إليه ظنهما ، وهذا هو غاية المناظرات وثمرتها .

ولا يلجأ المعترض في ذلك إلى المطالبة الشديدة التي تتسلسل وتؤدي في النهاية إلى مطالبة إثبات القياس فينسد أمامها الباب . ذلك ما قرره الامام الغزالي حيث قال :

” إن الدليل إما أن يطلب من المناظر ، أو يطلبه المجتهد من نفسه . والأصل هو المجتهد . وهذا الجنس ما يغلب على ظن بعض المجتهديين . وما من مجتهد يعارض النظر في مأخذ الأحكام إلا ويجد ذلك من نفسه ، فمن أثر ذلك في نفسه حتى غلب ذلك على ظنه فهو كالمناسب ، ولم يكلف إلا غلبة الظن ، فهو صحيح في حقه .

ومن لم يغلب ذلك على ظنه فليس له الحكم به . وليس معنا دليل قاطع يبطل الاعتماد على هذا الظن بعد حصوله بخلاف الطرد .

أما المناظر فلا يمكن إقامة الدليل عليه على الخصم المنكر . فإنه إن خرج إلى طريق السبر والتقسيم ، كان ذلك طريقا مستقلا . لو ساعد مثلـــــــــــــــــه [أي السبر والتقسيم] في الطرد لكان دليلا .

وإذا لم يسبر فطريقه أن يقول : هذا يوهم الاجتماع في مأخذ الحكم ويغلب على الظن ، والخصم يجاهد ، إما معاندا جاحدا ، وإما صادقا من حيث إنه لا يوهم عنده ، ولا يغلب على ظنه ، وإن غلب على ظن خصمه .

والمجتهدون الذين افضى بهم النظر إلى أن هذا الجنس ما يغلب على الظن ، لا ينبغي أن يصطلحوا في المناظرة على فتح باب المطالبة أصلا ، كما فعله القدماء من الأصحاب . فإنهم لم يفتحوا هذا الباب ، واكتفوا من المعلل

بالجمع بين الفرع والأصل بوصف جامع كيف كان ، وأخرجوا المعترض إلى إفساده بالنقض أو الفرق أو المعارضة^(١) .

الرد على أدلة المذهب الأول :

١ - يمكن أن يجاب عن قولهم " إن المناسبة لم تشمل المسائل كلها " بأن عدم شمولها الوقائع لا يدل على حجية عين الشبه ؛ لأن هناك عمومات الشرع وطرق الاستدلال المختلفة كقيلة بذلك ، وأما أن القياس يشمل كل تلك المسائل ويحويها فليس يلزم حتى يتحقق ما تقولون . وعن قولهم : " إن الشبه يجري فيما لا يعقل معناه " بأن مع اعترافكم أنكم بعد البحث التام لم تعثروا على المعنى (المناسبة) في الشبه ، فكيف يستقيم لكم القياس بعده ؟ .

إن القياس تعليل بمعنى يفهم ثم تسوية بين الفرع والأصل لذلك المعنى المفهوم وهو الركن الأعظم في القياس عند الجمهور ، والوحيد عند الأحناف ، ألا وهو العلة . وهل يقوم القياس بدون ركنه ؟ وإنكم تقولون بأن الشبه لا يعقل فيه معنى ، " فما لم يعقل معناه بالرأى لا يصير الرأى عليه حجة " .^(٢) قال الشيخ أبواسحاق : " لأنه لو جازر الفرع إلى الأصل من غير علة مخصوصة ، لما احتج إلى النظر والفكر . ولو كان كذلك لاشترك العلماء والعامّة في القياس . وهذا لا يقوله أحد .

ولأنه لو جازر الفرع إلى الأصل بمجرد الشبه ، لم يكن حمل الفرع على بعض الأصول ، بأولى من حمله على البعض^(٣) .

(١) المستصفى ، ج ٢ ، ص ٣١٥ - ٣١٦ .

(٢) أبوزيد الدبوسى ، " تقويم الأدلة " ، لوحة : (١٧٠) .

(٣) التبصرة ، ص ٤٥٨ .

سلمنا بأنه يلحق بالأصل لكونه فى معنى الأصل دون أن يفهم بينهما
المعنى ، لكن لا نسلم أنه يسى قياسا ، لأن هناك بعض الأصوليين اعتبروا
هذا النوع من دلالات مفهوم الموافقة .

فلم تصرّون على تسميته قياسا مع ما فيه من انعدام المعنى المطلوب فى القياس
لربط الفرع بالأصل ؟

وعن قولهم " إن القياس شرع للضرورة " بأن سلمنا أنه كذلك ، لكن الضرورة
تقدر بقدرها ، فلا يجوز التوسع فيها ، وقدرها : قياس المعنى العبنى على
علة مناسبة ، تناط الأحكام بها ، فلا تشمل هذه الضرورة الشبه الخالى عن
المعنى .

٢ - ويجاب عن قولهم " إن الشبه ما يغلب على الظن وهو معمول به
فى الشرعيات " بأننا لا نسلم أن الظن معمول به مطلقا .

قال القاضى الباقلانى : " لأن الدليل ينفى العمل بالظن مطلقا لقوله
تعالى (إِنَّ الظنَّ لا يَغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً)^(١) ، خالفناه فى قياس المناسبة
[للضرورة] ، فبقى قياس الشبه على موجب الدليل " .^(٢)

فلا نسلم أن الشبه ما يغلب على الظن ، لأنه لو كان كذلك لما خالفكم فيه
جمهور فقير من الأصوليين . فلا يقال : إن هذا عناد ، لأنه ليس للمنكر للشبه
صلحة شخصية حتى يوارى الحقيقة ، فيماند فى الإنكار . الدين دين اللئيم
والمصالح تعود للعباد كافة .

٣ - أما استدلالهم بعموم الآية وحديث معاذ بن جبل رضى الله عنه ،
فأجاب عنه الشوكانى بقوله : " ولا تدل عليه الآية بوجه من وجوه الدلالة " .^(٣)

(١) سورة النجم ، الآية (٢٨) .

(٢) القرافى ، تنقيح الفصول ، ص ٣٩٦ ، (نقله عن الباقلانى)

(٣) إرشاد الفحول ، ص ٢٢٠ .

فكذلك قول معاذ بن جبل رضى الله عنه " اجتهد برأى " لا يدل على صحة الشبه بعينه ومن ادعى التخصيص فعليه الدليل .

قال أبو زيد الديبوسى : " ألا ترى أن النصوص قد جعلت الأمة شهداء " فدللت على أنهم شهداء فى الأصل ، ولم تدل على أن كل لفظ منهم شهادة ، بل دلت على أنه يتأدى منهم الشهادة ، وذلك يحصل ببعض الألفاظ . ولم يميز ذلك عن غيره إلا بدليل " (١) .

٤ - أما تفصيل الأمر فى المجتهد والمستدل بأن المجتهد إذا غلب على ظنه . . . إلخ فكان فرض المسألة إثبات حجية الشبه للجميع وليس لمجتهد دون مجتهد ولا لمذهب دون مذهب .

إن سلمنا لهم أن للمجتهد أن يعمل بما غلب على ظنه بطريق الشبه ، لكن هذا يصح أن لو كان كل المجتهدين مصيبين حقا ، بل المسألة مختلف فيها أيضا .

قال القاضى الباقلانى فيما نقله عنه ابن السبكي :

" إن كنت تذب عن القول بأن المصيب واحد من المجتهدين فالأولى بك إبطال قياس الشبه ، وإن قلنا بتصويبهم ، فلو غلب على ظن المجتهد حكم من قضية اعتبار الأشباه فهو مأوربه قطعا عند الله تعالى " .

قال امام الحرمين مؤكدا : " إن ما قاله من أن المجتهد مأوربه بما غلب على ظنه : شديد فيما رآه ، فإننا ربما نقول : إن المجتهد العتسك بضرب من القياس إذا غلب على ظنه شئ " ، وفى الحادثة نص لم يبلغه فهو مأوربه قطعا بما أدى إليه اجتهاده ، وإن كان القياس فى مخالفة النص مردود " . ثم قال ابن السبكي : " وفى هذا البناء على هذا التقرير أيضا نظر ، فإن قياس

(١) تقويم الأدلة ، لوحة : (١٧٠) .

الشبه إن كان باطلا فكيف يغلب على ظن المجتهد حكم مستند إليه مع كونه
عنده باطلا ؟ وكيف يجوز له العمل بما هو مبني على باطل ؟ .
وإن فرض حصول ظن مستند إليه فلا عبرة به لبنائه على فاسد .
وإن كان قياس الشبه صحيحا فهو معمول به كسائر الأدلة من غير تعلق
بتصويب المجتهدين^(١) ، مع أنه لم تثبت صحة قياس الشبه بعد .

المذهب الثاني :

أن الشبه لا يصح أن يكون علة ، ولا يدل على العلية : أى أنه ليس بعلة
ولا يسلك .

بيانه : أن الوصف لا بد وأن يكون صالحا للعلية أولا وصلاحه في كونه
ملائما ، وموافقا للعقل المنقولة عن السلف الصالح ، أو يكون مناسبا لشرع
الحكم عنده عقلا ، بحيث يدرك العقل من ترتيب الحكم عليه ، جلب مصلحة
للإنسان أو دفع مضرة عنه .

والوصف الشبهى لا يلائم علل الصحابة الذين ثبت عنهم العمل بالقياس ،
ولا يدرك العقل فيه مناسبة إما لخفاؤها فيه جداً ، أو ليست فيه مناسبة أصلا
كالطردى .

ولا يجوز نصب ما لا يدرك فيه المعنى علة ، لأنه تحكم بغير دليل وهو
باطل .

أما أنه ليس يسلك فلأن المسلك معناه الطريق الدال على علية الوصف
إما من جهة الشرع من نص أو إجماع وإما عن طريق العقل من إظهار التأثير
أو الإخالة المسماة بالمناسبة .

وإن ثبتت علية الوصف الشبهى بأحد هذه الطرق خرج عن كونه شبهيا ،
وخرج عن كون هذا المسلك شبهيا .

والغرض هنا ثبوت علية الوصف بالشبه وحده ، لأن هذا هو شأن المسلك ،
فمسلك النص أو الإجماع أو إظهار التأثير أو الإخالة - عند القائل بها - كاف في
الدلالة على العلية وحده حالة انفراده .

وإذا كانت الطرق النقلية لم تشهد للوصف بالعلية ، والعقل لا يهتدى
فيه إلى معنى ، فلم يبق إلا التحكم والهزل . وكلاهما باطل .

هذا مجمل أقوال أهل هذا المذهب . وهو مذهب جمهور الحنفية كأبي
زيد الدبوسى ، والسرخسى ، واليزدوى ، والنسفى ، وعلاء الدين السمرقندى ،
وابن الساعاتى ^(١) ، وغيرهم .

ونذهب إليه من المالكية القاضى أبوبكر الباقلانى ، كما نذهب إليه من
الشافعية : الامام الشافعى نفسه فيما سبق من تحقيق رأيه فيه ، سواء كان
عن طريق الرواية عنه أو تأويل قوله فى غلبة الأشباه . وكذلك صاحب المزنسى
أبواسحاق العروزي ، والقاضى أبوالطيب الطبرى ، والاستاذ أبو منصور البغدادى
وأبوبكر الصيرفى ، والشيخ الشيرازى صاحب اللمع والتبصرة ، وغيرهم .

كما نذهب إليه من الحنابلة الامام أحمد نفسه فى إحدى الروايتين عنه التى
نقلها عنه ابن قدامة فى كتابه روضة الناظر ^(٢) واختاره ابن القيم ^(٣) ، وصاحب
التمهيد ^(٤) .

(١) مظفر الدين أحمد بن على بن الساعاتى الحنفى ، ت ٦٩٤ هـ .

(٢) ص ٢٨٠

(٣) ابن القيم شمس الدين أبوعبد الله محمد بن أبى بكر الجوزية ، ت ٧٥١ هـ
أعلام الموقعين ، الطبعة الجديدة ، راجعه : طه عبدالرؤوف سعد
(مصر : مكتبة الكليات الأزهرية - شركة الطباعة الفنية المتحدة - القاهرة

١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م) ، ج ١ ، ص ١٤٨ .

(٤) أبوالخطاب الكلوذانى ، التمهيد ، ج ٤ ، ص ٥ - ٧ .

أدلة المذهب الثاني (القائل بعدم حجية الشبه) :

أولا : أن الذى نقل عن الصحابة - رضوان الله عليهم - هو النظر إلى المصالح وإلى المعانى ، فأما الشبه فلم ينقل عنهم - وذلك دليل على أن الشبه ليس بحجة .

" قال القاضى الباقلانى : أقول للمتسك بالشبه : أعلمت أنه مناط الحكم أو ظننته ؟ فإن علمته ، فبالضرورة أم بالنظر ؟ لا وجه لادعاء واحد منهما . وإن ظننت ، فما مستند ظنك ، والظن فى هذا المقام كالعلم . إن أبان مستندا لظنه ، بإبداء الإخالة فذاك . وإن لم يبد إخالة ، عجز عن إثبات مستنده ، فلا نزال نطالبه حتى نتبين تحكمه ."

وعضد القاضى الباقلانى ذلك " بأن المنقول عن الصحابة النظر إلى المصالح ، فأما الشبه فلم ينقل عنهم" (١) .

ثانيها : أن الوصف إما مناسب فهو معتبر بالاتفاق ، وإما غير مناسب فهو الطرد المرود بالاتفاق (٢) والشبه لا يفيد علما ولا يشير ظنا ؛ لأنه الطرد بعينه .

ولا يقال إن الشبه يشير ظنا ما ، والعمل بالظن واجب ؛ " لأن الدليل ينفى العمل بالظن مطلقا لقوله تعالى (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (٣) ، خالفناه فى قياس المناسبة ، فبقى قياس الشبه على موجب الدليل [وهو نفى العمل بالظن] ، ولأن الصحابة إنما أجمعت على المناسب ، أما الشبه

(١) الامام الغزالى ، المنحول ، ص ٣٨٢ .

(٢) الرازى ، المحصول ، ج ٢ ، ص ٢٨١ ، (نقلا عن الباقلانى)

(٣) سورة النجم ، الآية : ٢٨ .

(١) فلا نوجب أن يكون حجة*.

استمر القاضي الباقلاني في الحجاج بأن قال : " المتعلق بقياس الشبه هل يعلم المعنى الدال على الحكم في الأصل أم لا ؟ فإن كان يعلم المعنى الذي اقتضى حكم الأصل فهذا هو قياس المعنى ، وإن كان لا يعلم المعنى الذي ارتبط به حكم الأصل ، فالحاق الفرع به تحكم ممتنع للشرع .

كل حكم لا يدل على الحكم ، فإذا اعتبر معتبر حكما قيل له : اعتبرت به بمعنى خاص في الأصل وجدته فيه أم لا ؟ فإن قال قائل : وجدت معنى فـ في الأصل ، وألفيته متحققا في الفرع ، فهذا قياس المعنى . وإن قال : لا أعلم معنى أصلا ، فيقال له : ليس إلحاق هذا الحكم بالأصل الذي فيه علته مع عدم المعنى الخاص الجامع له بأولى من إلحاقه بـ .

أتقولون إن الطرد مقبول أم لا ؟ فإن قلتم : هو مقبول ، ورد عليكم مالا قبل لكم به ، وإن قلتم : إنه غير جائز ، فهو قياس الشبه بعينه* (٢) .

ثالثا : أما الأحناف فالشبه عندهم من جملة الطرد المرذود عند جمهور الأصوليين ، لأن الشبه ليس ما يجوز به التعليل ، ولا مما يجب العمل به ، لأنهم قرروا وجمهور الشافعية بأن التعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كـ الوصف ملائما ، بعضهم فسر الملائمة بالمناسبة - وهي معنى يعقل - وفسره البعض الآخر بأن يكون التعليل على نهج العلل النقلية عن الصحابة ومن بعدهم من السلف الصالح .

وذلك بأن يكون موافقا لما عللوا به اجتهاداتهم في الأحكام ليكون التعليل أقرب إلى الصواب ، وأبعد من الوقوع في الخطأ .

(١) القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ص ٣٩٦ ، (نقلا عن الباقلاني) .

(٢) ابن برهان ، الوصول إلى الأصول ، ج ٢ ، ص ٢٩٦ .

وهذا الشبه ليس فيه معنى يعقل ، وذلك شرطه . وإذا فهم فيه المناسبة خرج عن كونه شبهيا ، ولا هو موافق لما ورد من العلل النقلية ، إذ لو كان موافقا لعلل السلف الصالح كان ملائما ، فلا يحق الاختلاف فيه ، أما الشبه فهو مختلف فيه من أوله إلى آخر سائله . فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل كلها .

ثم قرروا بأن الوصف الملائم لا يجب العمل به ما لم يكن مؤثرا - عند الاحتفاف - أو مخيلا - عند الشافعية - .

لأن التأثير أو الإخالة بمثابة العدالة المطلوبة في الشاهد لتنفيذ شهادته في المحاكم .

وهذا الشبه ليس بمؤثر ولا هو بمخيلا ، فكيف يستدل بشيء ، ليس هو - ما يجوز التعليل به ، ولا هو ما يجب العمل به ؟

وإذا كان هذا حال الشبه فكيف تتأتى إقامة الدليل - من قبل القائل به - لحجبه على الخصم المنكر له . (١)

قال أبو زيد الدهوسي : " فأما الأولون [القائلون بالطرد والدوران] فهم القائلون بقياس الشبه بلا معنى ، وأنهم حشوية غير معدودين في الفقهاء ، فقد أقرروا بما قاسوا بالصورة بلا معنى ، أنهم لم يفقهوا المعنى ، واحتجوا لذلك بالظواهر التي جعلت القياس حجة وقالوا : إنها لم تخص وصفها دون وصف . وقالوا في علل الشرع أمارات على الأحكام وليست من قبيل العلل

(١) انظر : التوضيح ، ج ٢ ، ص ٦٩ - ٧٢ ؛ التلويح ، ج ٢ ، ص ٦٩ ؛ الميزان ، ص ٥٩٤ - ٦٠٨ . (ان الأحناف لم يستدلوا على انكار عين عين الشبه . ولما كان الشبه عندهم من قبيل الطرد جمعت ما استدلووا به على انكار الطرد وقبيله في ضوء مفهوم الشبه عند القائل به والمنكر له) .

العقلية ، فصح التعليق بالصور كما صح الحكم بنصوص لم يعقل لها معنى ،
إلا أن تلك نصوص لم يعقل فقها تعلق بها أحكام ، وهذه نصوص لم يعقل
فقها تعلق بها كينونة كل وصف علة ، وأنه [أى جعل الوصف علة]
ضرب حكم أيضا * (١)

ثم قال : * فاما الجواب عن قول الحشوية : فإن النصوص الموجبة للقياس
على الأصول دلت على أنها معلولة يقاس عليها ، وذلك يتأدى ببعض الأوصاف
فلا يصير الكل علة إلا بدلالة أخرى ، ثم البعض عن البعض لا يتأذى إلا بدلالة ،
الا ترى أن النصوص قد جعلت الأمة شهداء * فدللت على أنهم شهود فى الأصل ،
ولم تدل على أن كل لفظ منهم شهادة ، بل دلت على أنه تتأدى منهم الشهادة
وذلك يحصل ببعض الألفاظ . ولم يميز ذلك عن غيره إلا بدليل .

وأما الجواب عن قولهم : إن غل الشرع أمارات فليست كذلك على التحض ،
[لأن] غل الشرع أمارات على معنى أنها لم توجب بذواتها بل بجمع
الشارع إياها موجبة . فليست ثبوت العلل بأعيانها بالنصوص كثبوت الأحكام
بالنصوص ؛ لأن النص عين الحكم وهو موجب بنفسه لفة ، والنص ما عين
الوصف من الجملة علة ليجب القول به ، بل صير الأصل معلولا . فهذا الواحد
الذى لم يتعين بالنص لا يتعين إلا بالرأى * فما لم يعقل معناه بالرأى لا يصير
الرأى عليه حجة * فالدرك بالرأى من طريق العقل ، ومظاهر البدن من
طريق الحس . ولأن عين اللفظ لا يكون حجة إلا من صاحب الشرع ، والحجة
من غيره استنباط معنى الأصل بالرأى ، لا تخصيص بعضه * (٢)

قال السمرقندى : * وكل قياس لا بد فيه من الشبه بين الأصل والفرع ،

(١) * تقويم الأدلة * ، لوحة : ١٦٩ .

(٢) * تقويم الأدلة * ، لوحة : ١٧٠ .

حتى يكون قياسا . ومطلق الشبه ليس يكاف ، فإنه ما من موجودين حادثيين
إلا وبينهما نوع مشابهة . لكن القياس الصحيح أن يكون بينهما مشابهة بوصف
مؤثر ، والقياس الفاسد أن يكون بينهما مشابهة إما من حيث الصورة أو من
حيث الأحكام من غير تأثير في إثبات الحكم* (١)

وأن كلا من المثلية والاطراد شرطان لصحة العلة وليس دليلي الصحة ؛
إذ أن سالك العلة هي الأدلة أو بمثابة الأدلة التي تدل على عليّة الوصف .
وفيه فرق بين كون الشيء شرطاً للصحة ، وبين كونه دليلاً على الصحة ، لأنه
إذا انتفى الشرط امتنعت الصحة ، وثبت الفساد ، فأما أن تثبت الصحة
بالشرط فلا .

رابعا : استدلال ابن القيم على بطلان الشبه فقال :

* وأما قياس الشبه فلم يحكه الله سبحانه إلا عن المبطلين ، فمنه قوله
تعالى إخبارا عن اخوة يوسف [عليه السلام] أنهم قالوا لما وجدوا الصواع
في رحل أخيهم : (إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلِ)^(٢) الآية ، فلم يجمعوا
بين الأصل والفرع بعلّة ولا دليلها ، وإنما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير
دليل جامع سوى مجرد الشبه ، الجامع بينه وبين يوسف [عليه السلام] ،
فقالوا : هذا مقيس على أخيه بينهما شبه من وجوه عديدة ، وذلك قد سرق
فكذلك هذا .

هذا هو الجمع بالشبه الفارغ ، والقياس بالصورة المجردة عن العلّة
المقتضية للتساوي ، وهو قياس فاسد ، والتساوي في قرابة الإخوة ليس بعلّة
للتساوي في السرقة لو كانت حقا ، ولا دليل على التساوي فيها فيكون الجمع

(١) الميزان ، ص ٦٠٨ .

(٢) سورة يوسف ، الآية : (٧٧) .

لنوع شبه خال عن العلة ودليلها* (١)

ثم ذكر له أمثلة من القرآن فقال : " ومنه قوله تعالى : (مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا) (٢) ، فاعتبروا صورة مجرد الآدمية ، وشبهه المجانسة فيها ، واستدلوا بذلك على أن حكم أحد الشبهين حكم الآخر ، فكما لا نكون نحن رسلا فكذلك أنتم ، فإذا تساوينا في هذا الشبه فأنتم مثلنا لا مزية لكم علينا . ومن هذا قياس المشركين الربا على البيع بمجرد الشبه الصوري ، ومنه قياسهم الميتة على المذكى في إباحة الأكل بمجرد الشبه ، وبالجملة فلم يأت هذا القياس فى القرآن إلا مردودا مذموما* (٣)

الرد على أدلة المذهب المنكر للشبه :

يمكن أن يجاب عن قولهم : إن الصحابة لم ينقل عنهم الشبه . . . إلخ بما قاله امام الحرمين : " إنا لا يمكننا أن ننص على سلك معين ، أو سالك ، أو ندعى أن نظر الصحابة ومن بعدهم كان منحصرًا فيه . والذي يسمى المعنى ليس يقتضى الحكم لمعينه ، وليس كل مخيل علة فى الحكم .

والقدر الذى ثبت : أنهم كانوا يلحقون ما لا ذكر له فى المنصوصات بالمنصوصات إذا غلب على ظنهم أنه يضاهاها بشبه أو معنى . . . وليس ممن يدعى حصر النظر فى المعانى بأبعد حالا ممن يدعى حصر المعانى فى الأشياء* (٤)

(١) أعلام الموقعين ، ج ١ ، ص ١٤٨ .

(٢) سورة هود ، الآية : ٢٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٩ .

(٤) البرهان ، ج ٢ ، ص ٨٧١ - ٨٧٥ (بتصرف) .

" ويعلم أن الصحابة رضی الله عنهم لو عدوا قیاس المعنی لتسکوا بمشکل
هذه الظنون قطعاً" (١).

" والصحابة استرسلوا على الفتوى ، فيعلم أنهم اعتمدوا الشبه" (٢) ويجاب
عن قولهم : " إن الشبه مثل الطرد ، لا يفيد علماً ولا يثير ظناً" بالمنع من أن
الشبه مثل الطرد ، قال امام الحرمين : " ومن أصدق ما تميز به الطرد عن
الشبه ، أن تعليق الحكم بما يعد طرداً يضاهاى فى سلك الظن تعليق
نقيضه به ، فلا يترجح أحدهما على الثانى إلا من جهة اطراد أحدهما فيما
ييفيه الطارد ويدعيه ، والشبه يتميز عن هذا . ونحن نبين ذلك بمسأل
يحوى المقطوع به فى الرتبة العليا والشبه الذى نحن فى محاولة تصويره ، والطرد
الذى نرده : فلو ثبت مثلاً كون النية شرطاً فى التيمم لكان الوضوء فى معناه
قطعاً ، وإلحاق الوضوء بالتيمم تشبيهه ، ولا يليق بقول القائل طهارة حكميه
نفي النية ، فانما الشبه المقول به عن نقيضه" (٣).

وعن قولهم " إن الشبه لا يفيد علماً ولا يثير ظناً" بأن العلم فى باب القياس
قليل الوجود ، لأن أغلب مسائل القياس قائمة على الظن .
وأما الظن " فمن أنكر وقوع الظن كان جاحداً للعلم على قطع ، فإن العلم
بوقوع الظن مقطوع به . فإن قيل : لسنا نسلم أفضاء الشبه إلى غلبة الظنون .
قلنا : هذا الآن عناد منكم ونكد ، فإن من أنكر وقوع الظن يكون الوضوء
كالتيمم ، وكل واحد منهما معنى معين يراد للصلاة والحدث ، استباحة

(١) الغزالي ، المنحول ، ص ٣٨٣ .

(٢) الغزالي ، المنحول ، ص ٣٨٤ .

(٣) البرهان ، ج ٢ ، ص ٨٦٢ - ٨٦٣ .

أورفعنا - فقد راغم* (١)

أما عن تقسيمهم الوصف إلى مناسب وغير مناسب فقط فليس كذلك ، لأن الوصف غير المناسب قد يكون مستلزما للمناسب فتكون مناسبة بالواسطة فهو عندنا غير مردود . (٢)

ثم أن الطرد غير مردود بالاتفاق كما تزعمون ، بل اعتبره البعض أحد مسالك العلة . (٣)

وعن قولهم* إن القائل بالشبه جمع بين الأصل والفرع بدون معنى يفهم وبمجرد الشبه الخالي عن المعنى . وجعل العقل دليلا على ما لا يعقل . . إلخ بأننا إن لم نطلع على عين ذلك المعنى ، اطلعنا على وصف يوهم الاشتغال على ذلك المعنى الذي غاب عنا . إن قلتم : كيف عرفتم أن هذا الوصف تضمن ذلك المعنى قبل معرفة المعنى نفسه ؟

قلنا : إن المعنى الذي نقصده هو المناسبة التي اهتمدنا إليها من جهة عقولنا لدى متابعة أحكام الله تعالى ، وجدنا أنه سبحانه وتعالى شـرع تلك الأحكام لمصالح العباد ، وتاصل ذلك عندنا .

إلا أن بعض تلك الأحكام خفي فيه وجه تلك المصلحة ولم نعثر عليه ، ولما كان غالب تصرفات الشارع جلب المصالح للعباد قدرنا وجود تلك المصلحة فيما لم تدركه عقولنا ، تغلبنا للأكثر . على ذلك نظرنا إلى الأوصاف التي صحبت تلك الأحكام فوجدنا أن أحد الوصفين - مثلا - أقرب إلى الاشتغال على

(١) امام الحرمين ، البرهان ، ج ٢ ، ص ٨٧٤ - ٨٧٥ .

(٢) الرازي ، المحصول ، ج ٢ ، ص ٢٨٢ ؛ البيضاوي ، المنهاج ، ج ٣ ،

ص ٦٥ ؛ ابن السبكي ، الابهاج ، ج ٣ ، ص ٧١ .

(٣) الأسنوي ، نهاية السؤل ، ج ٣ ، ص ٦٥ ؛ وانظر سلك الطرد فـى

الباب الأول من هذه الرسالة .

تلك المصلحة ، والآخر لا يوهم بذلك . سمينا ذلك الأقرب شبهيا ، والذي لا يوهم طرديا . ولم نكتف بهذا الوهم ، بل نظرنا إلى سائر الأحكام ووجدنا أن للشارع التفاتا إلى جنس هذا الوصف المشتمل على المصلحة في تقديرنا ، وعضناه بما التفت الشارع إليه ولم يرقنا ترك ما التفت إليه الشارع فعلنا به .^(١)

وأن الحكم بالفاء غير المعتبر أقرب وأنسب من الحكم بالفاء المعتبر ، كالطهارة للصلاة مناسب للحكم الذي هو تعيين الماء ، وأن فيه مصلحة ، وأن الشارع اعتبره أي تعيين الماء للطهارة لمس المصحف والطواف . . . الخ^(٢) .

وعن قول ابن القيم " إن الشبه لم يأت في القرآن إلا مذوما " بأنه لا يلزم من كون قياس الشبه المذكور في القرآن مذوما أن يكون ما ذكره الأصوليون من قياس الشبه مثله في الذم ، لأن قياس الشبه المذكور في القرآن حكاية عن الكفار ، هو القياس الخالي عن العلة المؤثرة ، والوصف المقتضى ، وإنما هو مجرد شبه صوري خال عن العلة ودليلها ، والأصوليون لا يقولون بمجرد الشبه الصوري الخالي عن المناسبة ، أو استلزامها . . . فالاستلزام لا بد منه في قياس الشبه .^(٣)

(١) انظر : الغزالي ، المستصفى ، ج ٢ ، ص ٣١٠ - ٣١١ ؛ الامدي

الاحكام ، ج ٣ ، ص ٩٠ .

(٢) السعد ، حاشيته على شرح العضد ، ج ٢ ، ص ٢٤٥ ، (بتصرف)

(٣) محمد يحيى أمان ، نزهة المشتاق شرح اللمع ، الطبعة : بسدون

(مصر : مطبعة حجازي بالقاهرة - ١٣٧٠هـ / ١٩٥١م) ،

ص ٦٦٦ - ٦٦٧ .

المذهب الثالث :

أن الشبه ليس بمسلك يصلح للدلالة على صحة علية الوصف . أما الوصف الشبهى فصالح لأن يكون علة إلا أنه يحتاج إلى دليل في إثبات علية فإذا ثبتت علية بأحد مسالك العلة - ما عدا - الإخالة - فهو حجة .
أما كونه غير ثابت بمسلك الإخالة فلأنه لو ثبتت علية بالإخالة لكان الثابت هو المناسب المشهور لا الشبه .

اختار هذا المذهب ابن الحاجب من المالكية ، وابن الهمام من الحنفية كما اختاره العضد في شرح مختصر ابن الحاجب ، والسعد في حاشيته .^(١)

أدلة المذهب الثالث (القائل بأن الشبه علة فقط وليس بمسلك) :

أولا : أن الوصف الشبهى الذى وجدناه فى حكم الأصل من جملة الأوصاف التى وردت مع الحكم صالح لأن يكون علة لكونه قريبا من المناسب . ولقربته منه سميناها شبهيا حتى يتميز عن الطردى الذى تساوى وجوده وعدمه .
والدليل على أنه قريب من المناسب إلتفات الشارع إليه فى بعض الأحكام فمثلا : اعتبر الشارع الطهارة بالماء فى رفع الحدث وفى القيام إلى الصلاة ، وفى مسح المصحف ، وفى الطواف . وتلك الطهارة هى الوضوء ، وهى تتراد للصلاة ، فقسنا عليها إزالة النجاسة لنفس المعنى ، وهو كون إزالة النجاسة طهارة تتراد للصلاة أيضا ، فتعين الماء فيها كما تعين فى الوضوء بهذا

(١) انظر : ابن الحاجب ، مختصر المنتهى مع شرح العضد ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ ؛ سعد الدين التفتازانى ، حاشيته على شرح العضد ج ٢ ، ص ٢٤٥ ؛ ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ج ٤ ، ص ٥٣ - ٥٤ .

وأشاله كان الوصف الشبهى صالحا لأن يكون علة .

لكنه يحتاج فى إثبات عليته إلى دليل خارج عنه ، لأنه ليس بمسلك ؛ إذ شأن

المسلك أن يدل على العلية وحده أولا ثم لا مانع من أن ينضم إليه غيره . أما

(١)

الشبه فمحتاج إلى غيره .

وتثبت عليته بجميع المسالك المعتبرة من نص أو إجماع إلا المناسبة ؛ إذ لو

ثبتت عليته بها لكان هو المناسب المشهور ، فلا يحتاج إلى تسميته شبهيا مرة

أخرى .

قال ابن الهمام : " وأما الشبه المعدود فى المسالك للعلة عند [بعض]

الشافعية ، فليس من المسالك فى نفس الأمر ، لأنها (أى المسالك إنما هى)

المثبتة لعلية الوصف للحكم ، والشبه تثبتت عليته بها (أى المسالك)

فلا يصح إنكاره [أى إنكار علية الشبه] بعد إثبات كونه علة بالدليل

فإن ثبت بأحد المسالك أن كون الطهارة تراد للملاة يصح علة تعيين

الماء لزم (علية كون المذكور) ، وإلا (وإن لم يثبت بأحد المسالك) ، لا يوجب

(أى تعيين الماء) مجرد اعتباره فى إزالة الحدث .

وعلى هذا فرجع الشبه إلى إثبات علية وصف بأحد المسالك وليس شيئا

(٢)

آخر .

أضاف الشارح أمير باد شاه مؤكدا : " فانتفى ما صرح به الآمدى وغيره من أنه

من مسالك العلة ، ولأن [مجرد] ثبوت الحكم فى محل وجود الوصف

(١) انظر : ابن الحاجب ، مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ ؛ العنجد ،

شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ ؛ السعد ، حاشيته

على شرح العنجد ، ج ٢ ، ص ٢٤٥ .

(٢) التحرير مع التيسير ، ج ٤ ، ص ٥٣ - ٥٤ ، (مع كلام الشارح) .

لا يستلزم عليته * (١)

لا تحتاج أقوال هذا المذهب إلى المناقشة ، إذ يكاد يكون مذهبهم خارجا عن محل النزاع ؛ لأن الشبه إذا ثبتت عليته بالنص أو الإجماع كان مؤثرا وهو مقبول بالاتفاق ، وإن ثبتت عليته بالمناسبة - مع أنها لا تثبت بها - كان هو المناسب ولا حاجة إلى الشبه .

وإن قيل : لماذا أدرج هنا مع المذاهب إن كان مذهبهم خارجا عن محل النزاع ؟

أجيب بأن المذهب الثاني المنكر للشبه ينكره مطلقا ولا يعتبره غلة أيضا كما لا يعتبره سلكا ، لذلك لزم ذكر هذا المذهب .

كما يلاحظ أن الشبه لا يبعد عن المناسب كل البعد كما يبعد عنه الطردى ، فكان صالحا لأن يكون في اهتمام المعلل كسائر العلل .

(١) تيسير التحرير ، ج ٤ ، ص ٥٤ ؛ ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير ، الطبعة الثانية ، (لبنان : دار الكتب العلمية - بيروت : ١٤٠٣ هـ /

الفصل الرابع

المذاهب في غلبة الأشباه الراجعة إلى الأوصاف الشبهية

اختلف الأصوليون في غلبة الأشباه على مذاهب أساسيين :

المذهب الأول : أن غلبة الأشباه المبنية على الأوصاف الشبهية حجة ،

(١)

كما أن قياس الشبه حجة . ذهب إلى ذلك كل من قال بحجية الشبه .

إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم - بعد القول بحجية غلبة الأشباه - على ثلاثة

أقوال :

القول الأول : اعتبار المشابهة في الحكم فقط دون الصورة .

حكاه الرازي والبيضاوي^(٢) عن الامام الشافعي رضي الله عنه .

مثال ذلك : إلحاق العبد المقتول خطأ بالأموال في تقدير قيمته بالغة

ما بلغت دون إلحاقه بالنفس ؛ لأن إلحاقه بالنفس تشبيه له بالآدمية فهو

تشبيه صوري . وإلحاقه بالأموال تشبيه حكمي ، لأن العبد مال حكما ، خصوصا

في الإلتاف والضمانات .

أما النقل عن الامام الشافعي ففيه نظر ، لأن صاحب النقل لم يبين

ماذا يقصد بقياس غلبة الأشباه ، وأسند القول إلى الامام الشافعي دون أن يشير

إلى الفرق بين غلبة الأشباه في العلل المناسبة ، وغلبة الأشباه في الأوصاف

الشبهية . كلام الامام الشافعي في الرسالة والام^(٣) لا يدل على أنه يقول بغلبة

(١) انظر ص ١١٩ .

(٢) الامام الرازي ، المحصول ، ج ٢ ، ص ٢٧٩ ؛ البيضاوي ، المنهاج ،

ج ٣ ، ص ٦٢ .

(٣) انظر ص ١٠٧ .

الأشياء العينية على الأوصاف الشبهية ، بل يدل على أنه أشار إلى وقوع التشابه في العلل المناسبة عند تزاوجها فيختار المعلل إحداها لكثرة شبههما بالأصول .

كذلك المثال المذكور الذي أوردوه لمذهب الامام الشافعي يدل على هذا ، لأنه صرح بعض الاصوليين كالغزالي والآمدى وغيرهما بأن المناطيين في المثال - وهما المالية والنفسية - مناسبان ، ومعلومان ، غير أنهم يحتاجان إلى الترجيح ، والترجيح بين العلل طريق العلماء .^(١)

إذن لا يصح هذا المثال أيضا للتمثيل لغلبة الأشياء في الأوصاف الشبهية . ذهب إلى اعتبار المشابهة في الحكم فقط أكثر الحنابلة أيضا .

قال الفتوحى : " ويعتبر الشبه حكما ، لا حقيقة ، أى في الحكم لا فى الحقيقة عند الأكثر من أصحابنا [أى الحنابلة] ، والشافعية " .^(٢)

إلا أن امام الحرمين نقل عن الامام أحمد رضى الله عنه اعتبار المشابهة فى الصورة فقال : " والحسى [أى الصورة] كقول أحمد : أحد الجلوسين فى الصلاة فكان واجبا كالجلوس الأخير " .^(٣)

القول الثانى : اعتبار المشابهة فى الصورة .

نسب هذا القول الامام الرازى إلى ابن علية^(٤) حيث قال :

(١) المستصفى ، ج ٢ ، ص ٣٢٣ ، الأحكام ، ج ٣ ، ص ٨٨ .
 (٢) هو تقي الدين أبوالبقاء محمد بن شهاب الدين ، ت ٩٧٢ هـ ، شرح الكوكب المنير ، الطبعة الاولى ، تحقيق : محمد حامد الفقى ، (مصر : مطبعة السنة المحمدية - القاهرة ، ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٣ م) ، ص ٣٢٠ .

(٣) البرهان ، ج ٢ ، ص ٨٦١ .

(٤) ابن علية اسماعيل بن ابراهيم بن مقسم ، يكنى بأبى بشر ، امام فقيه

حجة ، ١١٠ هـ - وتوفى فى ١٩٣ هـ أو ١٩٤ هـ .

" وعن ابن علي أنه كان يعتبر الشبه في الصورة : كرد الجلسة الثانية في الصلاة ، إلى الجلسة الأولى - في عدم الوجوب " (١)

مثال اعتبار المشابهة في الصورة : " كقياس الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة بصورة شبه ، أو كقياس الخيل على البغال والحمير في حرمة اللحم " (٢)

مستند هذا القول أنه " إذا جاز تعليل الأصل بصفة من ذاته جاز تعليله بصفة من صفاته ، ولأن العلل أمارات فيجوز أن يكون الشبه في الصورة أمارة على الحكم ، كما يجوز أن يكون الشبه في المعنى أو الحكم أمارة على الحكم " (٣)

اعتراض الزركشى عليه بما نقله عن ابن السمعاني بقوله :

" وهذا ليس بصحيح ، إنما الصحيح : أن مجرد الشبه في الصورة لا يجوز التعليل به ؛ لأن التعليل ما كان له تأثير في الحكم بأن يفيد قوة في الظن للحكم بها ، والشبه في الصورة لا تأثير له في الحكم ، وليس هو ما يفيد قوة في الظن حتى يوجب حكماً " (٤)

وفي هذا الاعتراض نظر من وجه ، وفوائد من وجوه :

ذلك أن هذا الاعتراض المنقول مع ذلك المستند ليس ما نحن فيه من قياس الشبه ولا غلبة الأشباه المبنية عليه ، سوى أن الناقل أو القائل بالاعتراض حين رأى القول " بالشبه في الصورة " ظن أنه يقصد بذلك اعتبار

(١) المحصول ، ج ٢ ، ص ٢٧٩ ؛ البيضاوي ، المنهاج ، ج ٣ ، ص ٦٢ .

(٢) الزركشى ، " البحر المحيط " ، ج ٣ ، لوحة : (١٠٢) ؛ عيسى منون ، نبراس العقول ، ج ١ ، ص ٣٤٧ .

(٣) المصدر نفسه ، لوحة : (١٠٢) ؛ نبراس العقول ، ص ٣٤٨ .

(٤) " البحر المحيط " ، ج ٣ ، لوحة : (١٠٢) ؛ عيسى منون ، نبراس

العقول ، ج ١ ، ص ٣٤٨ .

الشبه في الصورة المقصودة هنا .

لكن لو تأملنا العبارات المذكورة في ضوء تصور الشبه المقصود هنا وفي ضوء ما سبق من أقوال المتسكين بالطرد في الباب الأول^(١)، يجد المتأمل أن هذا المستند المذكور - قبل قليل - للذين تسكوا بسلك الطرد حيث قالوا : إن ضرباً من الشبه بين الأصل والفرع يكفي في القياس ، وقصدوا هناك بلفظ الشبه معناه العام وهو التماثل ، وقالوا : إن علل الشرع أمارات على الحكم فجاز كون أحد الأوصاف أمانة على الحكم بضرب من الشبه ولو كان من حيث الصورة .

والاعتراض المذكور من ابن السمعاني على مثل هذا القول كان أقرب من حمل اعتراضه على القول باعتبار المشابهة في الصورة الواقع في إطار قياس الشبه ، لأنه يقول : " إن مجرد الشبه في الصورة [دون الوقوف على المعنى] لا يجوز التعليل به ، لأن التعليل ما كان له تأثير في الحكم . . . إلخ . والتأثير الذي يشترطه ابن السمعاني لا يوجد في الشبه حتى عند القائل به ولا يشترطه أحد فيه .

يؤكد هذا الاستنتاج قوله : " وليس هو ما يفيد قوة في الظن حتى يوجب حكماً " . والشبه لا يوجب حكماً ، بل الذي يوجبه المؤثر والمناسب المتفق عليه ظهر بذلك أن ابن السمعاني قصد بعبارته وعبارة خصمه غير الذي قصده الناقل عنه فاختلط الأمر على الناقل كما وقع ذلك على غيره . وقد يكون الأمر على غير هذا الوجه .

ونسب أيضاً اعتبار الشبه في الصورة إلى الامام أبي حنيفة رضي الله عنه وذلك كقوله في التشهد في الصلاة : تشهد ، فلا يجب كالتشهد الأول^(٢) .

(١) انظر ص ٨٥ .

(٢) امام الحرمين ، البرهان ، ج ٢ ، ص ٨٦١ .

" لكن التشبهين واجبان عند أبي حنيفة ، وليسا بفرض ، فإن أراد بقوله (فلا يجب) : لا يفترض فسلم ، وأن أراد الوجوب بالمعنى المصطلح عليه عندهم [أى عند الشافعية] فغير مسلم ، لأن الغرض [عند الأحناف] ثابت بدليل قطعى ، والواجب ما ثبت بدليل ظنى " (١)

القول الثالث : اعتبار المشابهة فيما غلب على الظن أنه مناط الحكم ، سواء كانت المشابهة فى الصورة أو فى الحكم .
وهو ما ذهب إليه الامام الرازى . (٢)

هذا المذهب أقرب إلى الصواب ، لأن التمسك بالمشابهة فى الحكم فقط ليس دائما هو الطريق السليم ، قد تكون المشابهة فى الصورة أقوى فى الظن من المشابهة فى الحكم ، وقد يكون العكس .

والدليل على ذلك ما نقله الزركشى عن الامام الشافعى رضى الله عنه السدى يقول باعتبار المشابهة فى الحكم فقط - فيما نسب إليه - أنه اعتبر المشابهة فى الصورة فى مواضع منها :

الحاق الهرة الوحشية بالأنسية على الصحيح ، دون الحمر الوحشية ، لا اختلاف ألوان الأهلية بخلاف الحمر الوحشية ، فإن ألوانها متحدة دون الحمر الأهلية لأن ألوانها مختلفة .

ومنها : حيوانات البحر الصحيح حل أكلها ، وقيل : ما أكل شبهه من البر أكل ، فصاحب هذا الوجه اعتبر الشبه الصورى .

وعلى هذا الوجه [قالوا] : حمار البحر لا يؤكل فألحقوه بالحمار الأهلى ،

دون الوحشى .

(١) محمد يحيى أمان ، نزهة المشتاق شرح اللع ، ص ٦٦٤ .

(٢) المحصول ، ج ٢ ، ص ٢٧٩ .

ومنها : أن الربوى إذا كان لا يكال ، ولا يوزن فيعتبر بأقرب الأشياء شبهها
به على أحد الأوجه ، وقس على هذا نظائره .
(١)

وإذا صح ما نسب إلى الأئمة الكبار بأنهم قائلون بحجية الشبه بما فيه غلبة
الأشياء ، كان ما اختاره الامام الرازي من اعتبار الشبه فيما غلب على الظن ،
مذهبهم ، لأن قدرهم أعظم وأجل من أن يقف هؤلاء الأئمة عند الألفاظ
الضيقة ؛ لأنهم كانوا يتحررون الحقيقة واصابتها ويتبعونها حيث وجدت .
هذا هو الظن بهم والمعهود من مقولاتهم .

وقد أثبتت كتب الأصول مذهبين في غلبة الاشياء المبنية على الأوصاف

الشبهية :

أحدهما : اعتبار المشابهة في الحكم ، ثم الصورة .

وثانيهما : اعتبار المشابهة فيهما على حد سواء .
(٢)

إلا أنه لم يعرف لهما قائل ، ولعله كما يبدو من عادة الأصوليين ذكر

التقسيم العقلي للأقوال وإن لم يكن لها قائل .

(١) " البحر المحيط " ، ج ٣ ، لوحة : (١٠٢) ، (بتصرف) ؛ عيسى

منون ، نبراس العقول ، ج ١ ، ص ٣٥١ .

(٢) انظر : ابن السبكي ، الإبهاج ، ج ٣ ، ص ٦٩ ؛ عيسى منون ، نبراس

العقول ، ج ١ ، ص ٣٤٨ .

المذهب الثاني : أن قياس غلبة الأشباه الراجعة إلى الأوصاف الشبهية ليس بحجة ، وهو قياس فاسد . هذا مذهب الحنفية ، والقاضى أبى بكر الباقلانى من المالكية ، ومذهب الامام الشافعى فيما نقل عنه ، وأبى اسحاق المروزي الشافعى ، والقاضى أبى الطيب الطبرى ، والاستاذ أبى منصور البغدادى ، وأبى بكر الصيرفى ، والشيخ الشيرازى صاحب اللمع وغيرهم .

كما ذهب إليه الامام أحمد فى إحدى الروايتين عنه واختاره ابن القيم (١) وهؤلاء هم الذين أنكروا حجية الشبه مطلقا .

أما ما نقله ابن السبكى عن القاضى الباقلانى وعن أبى اسحاق الشيرازى من أنهما يقولان بجواز الترجيح بغلبة الأشباه ، فليس فى محله ؛ إذ أن ابن السبكى لم يفرقا بين قياس الشبه بما فيه غلبة الأشباه ، وغلبة الأشباه الواقعة بين العلل المناسبة عند تزامنها .

حيث قال : " هو هو أو هو قسم منه [أى قياس الشبه] ولم يقل أحد إنه قسم له " (٢) وظن أن قياس غلبة الأشباه المذكور عقيب قياس الشبه هو نفس الشبه أو هو نوع منه . وهذا دفعه إلى القول بأن الباقلانى والشيخ الشيرازى يقولان بجواز غلبة الأشباه .

بل انهما يقولان بجوازه فيما إذا وقع هذا القياس بين العلل المناسبة المتزاحمة ، لكنهما لا يقولان بقياس الشبه ولا بغلبة الأشباه المبنية عليه ؛ إذ أنهما من أشد المنكرين للشبه مطلقا .

بهذا يتضح أن غلبة الأشباه فى العلل المناسبة قسم لغلبة الأشباه فى العلل الشبهية ، كما أن الشبه قسم للمناسب .

(١) انظر : المطلب الثالث : المذاهب فى الشبه ، من هذه الرسالة

ص ١٣١ وما بعدها .

(٢) انظر للمزيد : ص ١١٤ .

الفصل الخامس

(١)
ما يمد من الشبه وهو ليس منه

يمكن حصر ما عدّه بعض الأصوليين شبهها ، وهو ليس منه في ثلاثة أصناف
إجمالا .

الصنف الأول : ما عرف منه مناط الحكم يقينا إلا أنه افتقر إلى تحقيق العناط في
آحاد صورته ، وبعبارة أخرى : أن العلة عرفت من حكم الأصل اتفاقا ، ثم افتقر
إلى تحقيق تلك العلة في الفرع ، على معنى إقامة الدليل على وجودها في الفرع .
كان يتفق اثنان على أن العلة في الربا هي القوت - مثلا - ثم يختلفان فـسـى أن
التين : هل هو مقتات ، حتى يجرى فيه الربا أم لا ؟

وبهذا الوجه فسّر بعض الأصوليين الشبه . وثلوا له بطلب الشبه في جزاء
الصيد ، وذلك في قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ
حُرْمٌ ، وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ) (٢) الآية .
فممن اعتبر هذا من الشبه الامام الماوردي (٣) ، مع أن العلة في طلب المشل
هي الأشبه الأمل لعدم وجود ما يماثل الصيد من النعم . فيجب طلب الأشبه

(١) تعرض البحث اثناء الكلام في تعريف الشبه ، وكذلك غلبة الاشباه ، فـسـى
مواقع مختلفة من هذا الباب ، إلى الاشارة والتنبيه ببعض الالتباسات
التي وقعت لبعض الأصوليين فادت بهم إلى القول بأن كل هذه الوجوه
- التي ذكرت من قبل ، والتي سنذكرها الآن - داخلة في الشبه المختلف
فيه . إلا أن ذلك التنبيه كان غير مرتب ، في أماكن مختلفة وفق ما اقتضاه
الكلام فيها بالقدر الذي لا يخل بانسجام الكلام .

(٢) سورة المائدة ، الآية (٩٥) .

(٣) انظر ص ١١٣ ، وهذا ما يؤكد ما حققناه هنالك من أن غلبة الأشباه عند
الاطلاق ينصرف إلى تراحم العلل المناسبة لا إلى الشبه المختلف فيه
وإن كان البعض يطلق الشبه أيضا على غلبة الأشباه .

الأمثل من النعم . واعتبار هذا من الشبه خطأ لأن صحة ذلك مقطوع به لدرجة أنه يقربه منكرو القياس .

نقل الامام الغزالي عن أبي هاشم ^(١) أنه قال : " لا يجوز أن يثبت بالقياس إلا حكم ورد الشرع بجملته ، فيدخل بالقياس تفصيل تحت الجملة الثابتة " ^(٢) . واستدل عليه من اعتبر ذلك من الشبه بصحة التشبيهات بالصفات الخلقية . قال الغزالي : " وهو خيال باطل وتشيل مائل ، [إن] أن المظلوب [في الآية] هو المثل ، وليس في النعم ما يماثل الصيد من كل وجه ، فعلم أن المراد به : الأشبه الأمثل فوجب طلبه ، كما أوجب الشرع مهرب المثل ، وقيمة المثل ، وكفاية المثل في الأقارب ، ولا سبيل إلى المقايسة بينهما وبين نساء العشيرة ، وبين شخص القريب المكفي في السن ، والحال ، والشخص ، وبين سائر الأشخاص لتعرف الكفاية ، وذلك مقطوع به ، فكيف يمثل به الشبه المختلف فيه الذي يصعب الدليل على إثباته " ^(٣) .

وتبعه في ذلك الآمدى فقال : " إن الكلام إنما هو مفروض في العلية الشبهية ، والنظر ههنا [أي في آية الصيد] إنما هو في تحقيق الحكم الواجب ، وهو الأشبه (. . .) وهو معلوم بدلالة النص " ^(٤) .

الصف الثاني : ما عرف منه مناط حكم الأصل ثم تزامم مناطان متعارضان في موضع واحد ، فوجب المصير إلى ترجيح أحد المناطين ضرورة لاستحالة العمل بهما في وقت واحد لما فيهما من التعارض .

(١) هو عبد السلام بن أبي علي الجبائي المعتزلي ، ت (٣٢١ هـ) .

(٢) شفاء الغليل ، ص ٤٠٣ - ٤٠٤ .

(٣) المستصفي ، ج ٢ ، ص ٣٢٣ .

(٤) الإحكام ، ج ٣ ، ص ٨٨ .

وهذا النوع ينقسم : إلى ما يزدحم عليه المناطان المتناقضان فيوجد كل
مناط من المناطين على كماله بتمام صورته .

والى ما يتركب منهما بحيث لا يستقل أحدهما عن الآخر ، فيكون الترجيح
فيه بالتغليب بالشواذب .

وكلاهما ليس من الشبه في شيء ؛ إذ أن مناط الأصل معروف هنا وفي
الشبه غير معروف أصلاً .

مثال القسم الأول : أن يدل العال غير مقدر ، ويدل النفس مقدر
بالاجماع ، والعبد نفس كالححر ، ومال - في نفس الوقت - كالفرس ،
وإذا قلنا : إنه أشبه بالحركان بدله مقدر ، لأن يدل النفس مقدر ،
فتجب ديته إذا قتل خطأ ، وأما إذا شبهناه بالفرس ، لأنه مال ، فيدل المال
غير مقدر ، فتجب قيمته بالغة ما بلغت .

" وليس هذا من الشبه في شيء " ، فإن كل واحد من المناطين مناسب .
وما ذكر من كثرة المشابهة [من قبل من عدده من الشبه] إن كانت مؤثرة ،
فليست إلا من باب الترجيح لأحد المناطين على الآخر ، وذلك لا يخرج عن
المناسب ، وإن كان يفتقر إلى نوع ترجيح " (١) .

مثال القسم الثاني : أن اللعان مركب من الشهادة واليمين ، فإن
الملاعن مدع ، وليس بشاهد ، لأن الشاهد يشهد لغيره ، ولكن الملاعن
يشهد لنفسه . وكذلك يمينه ليس يميناً محصناً ، لأن يمين المدعى لا يقبل ابتداءً
ومع ذلك يوجد في اللعان لفظ اليمين ، والشهادة . " مهما غلبت إحدى
الشائبتين [على الأخرى] فقد ظهرت المصلحة الملازمة لها في نظرنا
[وهي الحفاظ على الأعراض وعلى شرف وعفة الزوجين] فيجب الحكم بهما ،

(١) الأمدى ، الإحكام ، ج ٣ ، ص ٨٨ ؛ الفزالي ، المستصفي ، ج ٢ ،

ولكنه غير خارج عن التعليل بالمناسب". (١)

لأن " كل وصف ظهر كونه مناطا للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة ، لا من قبيل قياس الشبه". (٢)

والذين اعتبروا هذين النوعين من الشبه المختلف فيه ، لعلمهم اقتبسوا هذا الكلام من قول الامام الشافعي في الأم والرسالة حيث قسم القياس إلى قسمين وذكر الأول ثم قال : " والآخر : أن يشبه الشيء الشيء من أصل ، ويشبه الشيء من أصل غيره . . . إلى أن قال : " وموضع الصواب في ذلك عندنا أن ينظر : فان اشبهه أحدهما في خصلتين ، والآخر في خصلة الحق بالذي اشبهه في الخصلتين". (٣) لأن الذين نقلوا عن الامام الشافعي أنه يقول بحجية الشبه ، بنوا نقلهم هذا على كلام الامام مؤولين كلامه - ظننا منهم - بأنه يقصد بذلك الشبه . وقد تحقق القول في ذلك في موضعه - إن الامام الشافعي يقصد بكلامه هذا قياس غلبة الأشباه الجارى بين العلل المناسبة ، كما يتضح هنا بالأثلة على ذلك .

ولذلك صرح الغزالي والآمدى وغيرهما بأن هذا النوع من القياس - وهو غلبة الأشباه الجارى بين العلل المناسبة - ليس من الشبه المختلف فيه .

الصف الثالث : ما علم مناط الحكم فيه على الجملة ووقع النظر في تنقيح المناط بالفاء بعض القيود ، والاختصاصات ، أو اعتبارها ، والتداور فيها

(١) الأمدى ، الإحكام ، ج ٣ ، ص ٨٨ - ٨٩ .

(٢) الغزالي ، المستصفي ، ج ٢ ، ص ٣٢٥ .

(٣) الأم ، ج ٨ ، ص ٢٩٩ ؛ الرسالة ، ص ٤٧٩ ؛ انظر ص ١٠٧ من هذه الرسالة .

على أمور عقل من الشرع تأثيرها في الأحكام .

هذا ما انفرد به الفزالي ، ولم أر من أشار إليه ما اطلعت عليه ممن كتب الأصول وغيره .

مثاله : مثل له الفزالي بقصة الاعرابي الذي واقع أهله نهار رمضان فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بعتق رقبة .

وقال الفزالي : " ففهم من مورد الشرع أمران ، أحدهما :

وجوب الكفارة على الأعرابي ، والثاني : تعليقه بما صدر منه ، وجعل الفعل الصادر منه موجبا .

ثم الصادر منه مقيد بقيود ، وواقع على أنواع خصوص ، فالنظر في حذف تلك القيود أو اعتبارها - تداورا على ما عقل من مورد الشرع ، وفهم كونه داخلا في الاقتصار والإيجاب - نظر واجب مقول به بالاتفاق . ولا يجوز أن يكون واقعا في رتبة الشبه المختلف فيه ، بل لا يجد قياس إلى إنكار ذلك سبيلا" (١)

" ولذلك قاس به أبوحنيفة في إلحاق الأكل بالجماع مع إنكاره القياس في الكفارات .

وقد عبر بعض الأصوليين - عن هذا الجنس - بالاستدلال على موضع الحكم وزعم : أن ذلك لا يسمى قياسا ، وسماه أبويزيد الدبوسي : دلالة الخطاب .

وسماه فريق : قياس الشبه . وغرضنا أن نبين أنه مقول به بالاتفاق ، وليس داخلا في قياس الشبه الذي اختلف فيه المتقبلون للقياس" (٢)

فإن قيل : هذا الجنس الذي لقبتموه بـ (تنقيح مناط الحكم) هو الذي عبر عنه عامة الفقهاء : بما في معنى الأصل - فغيرتم العبارة عنه وبدلتم كسوته

(١) شفاء الغليل ، ص ٤١٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤١٤ .

بالتقليب بـ (تنقيح المناط) .

أجاب عنه الغزالي بقوله : " معظم الأغاليط والاشتباهات نارت من الشغف
باطلاق الفاظ دون الوقوف على مداركها ومآخذها ، فلسنا نمنع من اطلاق هذه
العبارة بعد فهم هذا المآخذ .

وإنما المنكر أن يظن الظان - في هذه المسألة ونظائرها - أن غير الوارد
الحق بالوارد بمجرد التقارب والتشابه " . (١)

(١) شفاء الغليل ، ص ٤٢٠ .

الفصل السادس

الترجيح والطريق الأمثل في تصحيح العلل المستنبطة

إذا تأملنا ماسبق من مذاهب وأدلة في الشبه وظلية الأشباه المبنية عليه ،
تبرز لنا النقاط المهمة التالية التي كان لها دور كبير في اختلاف أنظار
الأصوليين إلى الشبه من حيث تصوره ، ومن حيث حجتيه ، وهي :-

١ - عدم اتفاق الأصوليين على تعريف واحد صحيح للشبه ، ولست أقصد
الاختلاف اللفظي فإنه لا حرج في ذلك ، بل اختلاف من حيث المعنى .
إن أحدهم يعرف الشبه حسب تصوره له ، ويأتي الآخر فيعرفه بتعريف آخر ،
فإذا قارنت التعريفين تجد : أن أحدهما يتحدث في جانب ، والثاني يتحدث
في جانب آخر ، كأنهما يتحدثان عن شيئين مختلفين من حيث الذات . فهذا
يصور الشبه لنا على أنه نوع من القياس في معنى الأصل ، وذاك يصوره على أنه منزلة
بين المناسبة والطرده ، والآخر يعرفه على أنه قياس الدلالة لما فيه من استلزامه
المناسب ، والبعض الآخر يتصوره على أنه تردد الفرع بين أصلين . . . إلخ .
أما دأبهم في غير الشبه فإنهم يعرفونه بالفاظ مختلفة ، لكن المعنى واحد ،
والتصور واحد ، واختلافهم في اللفظ إما أن يكون للاحترازات التي يرونها ، وإما
لتجنب الدور والاعتراضات .

٢ - اختلفوا في حجية الشبه ، فبعضهم ذهب إلى أنه حجة ، والبعض
الآخر قال : ليس بحجة وهذا طبيعي جدا ، لأن كل واحد منهما يعتمد
فيما ذهب على تصوره للشبه ، وهذا مختلف ومتباين ، فما يقصده القائلون
بحجتيه يختلف عما يقصده المنكرون لحجتيه ، ومن المستحيل حينئذ ترجيح
قول على آخر إذا لم يتحد الموضوع حتى تمكن المقارنة .

نعم ، إذا كان الشبه نوعاً من القياس في معنى الأصل . فهو حجة ، ولا يجوز
الاختلاف في حجته وإن جازت تسميته قياساً . وإذا كان هو قياس الدلالة
أو نوعاً منه فهو أيضاً حجة متبعة ، لأنه نوع من قياس المعنى (العلة والمناسبة)
وإذا كان الشبه هو قياس غلبة الأشباه الذي يتردد الفرع فيه أصليين
أو أكثر لتزاحم العلل المناسبة فيها ، كتردد العبد المقتول خطأ بين الأصليين
الإنسان ، والبهيمة لتزاحم النفسية والعالية عليه ، فهو حجة أيضاً ، لأن غاية
الأمر فيه هو ترجيح أحد المناطين المعلومين على الآخر ، لقوته . والترجيح
بين العلل جائز وإن اختلفت طرق الترجيح .

لو وافق تصور المنكرين للشبه تصور القائلين به في أن الشبه هو أحد هذه
التصورات المذكورة أعلاه ، لما أنكروه في النهاية ، ولأمكن المقارنة ، ولكن
الأمر أبعد من هذا لأن المنكرين اعتقدوه مرة أنه الطرد الخالي عن المعنى
فأنكروه ، فلا يجوز ربط الفرع بالأصل بلا معنى .

ومرة وجدوه ضرباً من الوهم لما فيه من إيهاه الاشتغال على المصلحة
- عند من تصوره هكذا من القائلين به - وأنكروه أيضاً ، لأن الوهم لا يقوم حجة ،
ولا تقوم الحجة به . إن أنهم قسموا المناسب إلى حقيقي واقناعي ، فتركوا الاقناعي
لما به من زوال مناسيته عند التأمل . وقسموا الحقيقي إلى جلي وخفي فاختلفوا
في الخفي لخفاه مناسيته .

إذا كان هذا حال المناسب بالذات فما بالك فيما يوهم المناسب ؟ وكيف

الثقة به ؟

٣ - اشتمل البحث في تهديد هذه الرسالة^(١) على ما أخذ الأصوليين فسي
تعريف العلة ، ونظرتهم لها من حيث المعتقدات الكلامية . وطال الحديث

(١) انظر ص ٢٦ وما بعدها .

هناك في تعريف العلة دون سائر أركان القياس .

وكان الغرض من هذا الكلام كله ما اتضح لى من البحث هو أن للاختلاف فى الشبه جذورا تمتد إلى اختلافهم فى تصور العلة ، فجعلت المعتزلة العلة الشرعية كالعقلية أى أنها تؤثر فى الحكم وتوجهه بذاتها ، نتيجة غلبة الأحكام العقلية عليهم وسائلها ^(١) ، فى حين أنه اتجه أهل السنة إلى تعريف العلة الشرعية بأنها : أمانة وعلامة على الحكم ، وليس لها تأثير ، ولا هى كالعقلية . ومن ثم عرفوا العلة بأنها الوصف المعروف للحكم .

وهذا كثرت عندهم الطرق الدالة على العلية وهى المسالك ، حتى وصلت عند بعضهم إلى تسعة مسالك من بينها الشبه والطرده . فكان هؤلاء أوسع دائرة لتصحيح العلة .

ولما وجد بعض الأصوليين المتكلمين من أهل السنة أن بعض العلة الشرعية لها تأثير فى الحكم فعلا ، من ناحية العقل بمعنى أنه لو فرض أن الشرع لم يأت بها لكان العقل يوجب مثلها ، قالوا : إن العلة هى الوصف المؤثر فى الحكم ، لكن لا بذاته كما قالت المعتزلة ، بل يجعل الشارع إياه مؤثرا . فكان هؤلاء أضيق دائرة من الذين قبلهم فى تصحيح العلة . ولذلك لم يقبل غالبهم بحجية الشبه والطرده .

لم يرتض بعض أهل السنة ما قاله هذا الفريق لما فى قولهم من مشابهة لقول المعتزلة فى المال . وقالوا : إن كان هناك تأثير فى بعض العلة فذلك بالعادة والتكرار ، وغيروا اسم التأثير بـ (المناسبة) و (الملاءمة) ، ولا يقصدون بالملاءمة أو الملاءمة جلب المصالح ودرء المفاسد ، لأن هذا الفريق ينكسر بشدة القول بأن أحكام الله معللة بالمصالح .

لم يسلم هؤلاء من الاعتراض بل خالفهم فريق من أهل التحقيق من أهل السنة فذهبوا إلى أن أحكام الله تعالى معللة بالمصالح والحكم ، على وجه

(١) هذه الفكرة عن المعتزلة فى العلة هى المشهورة فيما ينقل عنهم ولكنها غير صحيحة ، بل انهم يعرفون العلة كـ بعض أهل السنة . ومع ذلك ذكرت هنا لان تأثيرها السلبى على نظرة أهل السنة إلى العلة واضح وواقع . انظر للمزيد إلى تعريف العلة فى التمهيد من هذه الرسالة .

لا يعود إليه سبحانه وتعالى ، بل تعود هذه المصالح إلى العباد .
ومن ثم لم يفهم هؤلاء * من العلة إلا المناسبة ، حتى عرفوها بما يشبهه
تعريف المناسبة وستند هؤلاء * البواعث العرفية .
وكثير من هؤلاء * لم يقبل الشبه ، لحرصهم على المناسبة لما فيها من نوع
تيقن ، فاعتبروا الشبه طردا .
والقليل من هؤلاء * هو الذى يقول بحجية الشبه لما رأى فيه من تشابه قريب
مع المناسبة .

هذا ما توصلت إليه لدى متابعة أقوالهم وارتباط بعضها ببعض .
والالتباس كل الالتباس جاء من اطلاق لفظ (الشبه) على أشياء متباينة ،
ولذا لزم طرح هذه التسمية وابدالها بأحسن منها حتى نضع أقدامنا على
أرض متينة فلا تنزلق ، ونضع منها سليما لتصحيح العلل غير المناسبة دون أن
نتيه فى بحر متلاطم من الألفاظ ذات المدلولات المختلفة .

لكن لا بد وأن يكون وضع هذا المنهج من هو أهله ، فإذا بحثنا عن
يرشدنا إلى هذا ، فإننا لن نجد إلا عند عالم مرن ، مرونة الشريعة السخنة .
إننا سنجد ضالتنا المنشودة عند الامام الغزالي رحمه الله تعالى . ذلك أنه
من القائلين بالشبه ، سار فى الاستدلال على حجية الشبه مع القائلين به
حينما على لسانهم ، لكنه لما رأى ضعف ما أخذهم تحول عنهم ، واتجه إلى
جدور الخلاف فى العلل غير المناسبة ، وحللها تحليلا دقيقا ، ثم وصل إلى
طريق مبتكر ، أسلم وأتمن . يكاد يكون أول من وضعه - يرضى به من يريد
الحق إن شاء الله تعالى ، وذلك فى كتابه شفاء الغليل . والعجب من جاء
بعده أنهم نقلوا ما قيل قبلهم بعجزه وبجره ، بل زادوه تعقيدا ، ولم يلتفتوا
إلى ما وصل إليه الامام الغزالي ، فيما اطلعت عليه من كتب الأصول ، وفيما يلي
توضيح هذا المنهج الفريد .

منهج الامام الغزالي في تصحيح العلل المناسبة :

يقول رحمه الله تعالى : " الأحكام إنما تظهر - في حقنا - بعلامات منصوبة عليها ، والعلامات للأحكام تنقسم إلى : الأسماء اللغوية ، وإلى الأوصاف الزائدة على الأسماء .

فأما السميات المعلومة بعلامة الأسماء فهي التي يقتصر فيها على مورد النص ولا حاجة في بيانها إلى اطناب .

وأما المعلومات بعلامات زائدة على الأسماء ، فهي التي يقال فيها : إنها قياسية . وتلك العلامات تنقسم إلى ما يناسب الحكم في ذاته ، وإلى ما لا يناسب فما يناسب كله جنس واحد ، وما لا يناسب - أيضا - كله جنس واحد . من حيث الذات والنفس ، وهو متناول لما سماه المسمون : شبيها ، ولما سموه : طردا أيضا .

فلا فرق بين الشبه والطرد ، عند النظر إلى ذات الأوصاف التي لا تناسب الأحكام . . . فطلب الفرق بتمييز البعض عن البعض بالجنسية ، طلب لما لا ينال أبد الدهر . وإن قيل : كيف ذلك ونحن اتفقنا على أنه لا يجوز جعل كسل أوصاف الحكم علة ، بل منها ما يصلح للاعتماد عليه وما لا يصلح .

" قلنا : نعم ، الأوصاف التي لا تناسب - أيضا - تنقسم إلى ما يصلح للاعتماد عليها وإلى ما لا يصلح ، كما أن المناسب أيضا ينقسم : إلى ما يصلح للاعتماد وإلى ما لا يصلح ، ولكن ليس انقسامه لا فتراق راجع إلى الذات ، وإنما هو بالإضافة إلى السلامة^١ المعارضة بما نقول : إنه أولى منه ، وإلى عدم السلامة عنه . وهذا يستوى فيه المناسب وغير المناسب " . (١)

" وإيضاحه هو : بأن نقسم الكلام ونجربه في طرفين ، أحدهما : فيما

(١) شفاء الغليل ، ص ٣٦٩ - ٣٧١ .

يعتمده المجتهد ، ويجوز له أن يقتضى به . والآخر : فيما يسمع من العلل ، ويسوغ له الاقتصار عليه في مبتدأ التعليل ، إلى أن يستنزل عنه بالاعتراض ، والمعارضة بما هو أولى منه . [الطرف الأول المجتهد] :

أما المجتهد ، فلا يحل له الاعتماد على مجرد ظهور الوصف الذى لا يناسب ، ما لم يسبر سائر الأوصاف حاصرا من حيث الإمكان والاستطاعة فى حقيق المجتهد " وإذا فعل ذلك " حل له الاعتماد عليه فى العمل والفتوى . وهذا السبر - أيضا - واجب عليه فى المناسب " .

كل وصف سلم عن البطلان - بعد السبر - بعدم ظهور ما هو أولى منه جاز الاعتماد عليه ، وهو الذى يعبر عنه بالشبه ، وكل وصف ظهر أولا ولكن ظهر فى مقابلته وصف آخر هو أولى من الأول ، إما على البديهية أو بالتأمل : فالأول لا يجوز الاعتماد عليه وهو الذى يعبر عنه بالطرد .

" فرجع الافتراق بين القسمين إلى الإضافة ، لا إلى الذات . . . فلأجل هذا ، رأينا أن نهجر عبارة الطرد والشبه : كيلا نخيل افتراقا من حيث الذات فإن فهم ما إليه رجوع الافتراق ، فلا حرج بعده فى الاطلاقات والاصطلاحات بالتعريفات " .

إيضاحه بمثال فى مسألة الربا : فيه ثلاثة أوصاف يصلح كل واحد منها للتعليل ، الكيل ، والطعم ، والقوت : " فالكيل يظهر أولا : فيظن أنه علامة ، فيظهر الطعم ويصير أولى منه ، فينقلب الكيل ساقطا مطرحا ، وقد يعبر عنه بالطرد ، وعن الطعم الذى صار أولى - : بالشبه .

وقد يظهر بالتأمل للناظر فى الرتبة الثالثة أن القوت أولى بأن يجعل اشارة فيهجر الطعم ويطره ، ويعبر عنه بالطرد ، وعن القوت : بالشبه .

ثم قد يتبين له بطلان القوت بالملح فينعطف إلى الطعم

٧] أو الى الكيل] ويقول : هو الوصف المعتبر الذي يغلب على الظن كونه علامة ويجعل القوت طردا مهجورا .

ولا فرق بين هذه الأوصاف الثلاثة : من حيث الذات ، وإنما افرقت : بالإضافة ، فلهذا استكرهنا عبارة الطرد والشبه ، فإنه يوهم جنسيين مختلفين . ولا اختلاف . إذ الطارد يزعم أنه شبه بين الفرع والأصل بما ذكره من الوصف ، وتسميته شيئا - بهذا التأويل - صحيح . والشبه يسمى طاردا من حيث إنه أتى بوصف لا يناسب . وتسميته طاردا بهذا التأويل - صحيح . فلم يكن لفظ الطرد والشبه إلا مشوشا ومعنيا لمقصود الكلام فوجب اطراحه* . (١)

* الطرف الثاني : الكلام في المعلن . فإن قيل : ما ذكرتموه سياق نظير المجتهد ، فما الموظف على المجادل في إبداء التعليل ؟ وماذا تنقطع عنه المطالبة ؟ أيلزمه أن يستوفى السير ، ويبطل الصفات الفارقة بـ... أن يحصرها ؟ أم يكتفى منه بالاختصار على ما أبداه ، ويقال : على من ادعى بطلانه ، إظهار ما يراه أولى منه أو مماثلا له حتى يتكلم عليه* .

* قلنا : ليس هذا السؤال عن مسألة شرعية ، حتى يفتى فيها بتحليل أو تحريم ، أو اثبات أو نفي . لا كالطرف السابق : فإن النظر فيه يتعلق بقطب ديني عظيم . وإنما هذه مسألة جدلية ، والجدليات رسميات ، واصطلاحات* . (٢)

ثم قال : * المعهود من عادة المشايخ في الأعصار السابقة على هذا العصر - الاشتغال بالأغراض ، دون الجمود على المطالبة ، فكانوا يسمعون كـ...

(١) شفاء الغليل ، ص ٣٧٣ - ٣٧٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .

قياس ذكر ، اشتمل على جمع بين فرع وأصل برابطة ، وكانوا ينقضونه : إن كان منقوضا ، ويقابلونه بما هو أولى منه من أوصاف الأصل : إن كان مقابلا ، وهذا هو الواجب في مصلحة الجدل . وبيانه :

أن الجدل لا يخلو إما أن وضع لمقصود الإفحام والإلزام ، ومواخذة الخصم في مضائق الخصام ، أو وضع لإبداء مستند فتوى المجتهد الذي يحل الاعتماد عليه في الفتوى .

وإن كان وضع لإبداء مستند المذهب ذهب به بعض الجدليين إلى فرض المطالبة على المعلل فيسبر كل الأوصاف الممكنة للتعليل ثم يسبر الأصول التي تقدر نقضا ، ثم المعارضات بطرقها حتى يجوز الاعتماد عليه في الفتوى ، وهذا كان مذهب القاضي الباقلاني في الجدل .

ثم قال الفزالي : " قد اتفق أهل الأعصار على خلافه [أي الباقلاني] في مصلحة الجدل ، لأن الجدل معاونة على النظر . . . ولو وظف على المعلل ذلك في الابتداء لم يبق للخصم كلام ، وانبت الأمر من غير جدوى " (١)

" وإذا بطل هذا المأخذ ، فنقول : الجدل موضوع لتنقيح الخواطر ولا فحام الخصم ، وتعلق فريق بالتركييات - وهم الأكثرون - ولم يجوزوا للمعترض أن يمنع النقض ، ويدل عليه ، إلى غير ذلك من أمور لا تخفى - فوجب على الضرورة - رعاية مصلحة الجدل .

فنقول الآن : كل طرد ذكره المعلل فهو سموع ثم هو مردود بطريقه : إن كان مردودا . ولا بد وأن يذكر وجه رده بالنقض : إن كان منقوضا ، أو بالمقابلة بغاسد يقاومه : إن كان فاسدا . أو بالمعارضة بتحكم يساويه : إن كان تحكما (٢) .

(١) شفاء الغليل ، ص ٣٨٣

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٨٤

« فإن قيل : فليقبل من المعلل الوصف الذي يستثير الظن دون الوصف

الذي لا يستثير .

قلنا : شرط ذلك في الجدل استحيل ؛ لأن إثارة الظن تختلف بالأشخاص

ويطول فيه النزاع فيدعى المجيب أنه مشبه ، وينكره المعترض ، ولا يمكن إثباته

بيمين ولا شاهد . . . ، [ولأنه] تختلف فيه القرائح والظن ويبقى النزاع

ناشياً لا ينقطع » (١)

ثم استشهد على أن التعليل بالوصف الذي لا يناسب مقول به عند الأئمة

ببعض الأمثلة من فروعهم .

(١) شفاء الغليل ، ص ٣٩١ .

الباب الثالث

أثر الخلاف في الشبه في الفروع الفقهيّة :

ويشتمل على المسائل التالية :

١ - تعيين الماء في إزالة النجاسة

٢ - النية في الوضوء

٣ - تكرار مسح الرأس

٤ - تعيين النية في صوم رمضان

٥ - غلة الربا

أثر الخلاف في قياس الشبه في اختلاف الفقهاء

في الفروع الفقهية

تمهيد :

كان لا اختلاف الأصوليين في قياس الشبه أثر كبير في اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية ، إذ لم يكن اختلافا لفظيا خاليا عن ثمره . وقد تدخلت في هذا عوامل كثيرة من أهمها فهم الأصوليين المتباين للشبه عند القائلين به من جهة ، والمنكرين له من جهة أخرى ، فلم يكن من السهل على الباحث أن يستخرج المسائل التي انبنى اختلافهم فيها على الخلاف في الشبه .

مع ذلك كان لابد من محاولة في تخريجها ليكتمل الجانب الفقهي في البحث إلى جانب الأصول .
وحصرت التمثيل الفقهي بما ذكره الأصوليون في كتبهم في إطار قياس الشبه المختلف فيه .

حيث إنني لم أجد في كتب التخريج أي تعويل عليه .

فمن تلك الفروع التي اختلفوا فيها بناء على الاختلاف في قياس الشبه :

١ - تعيين الماء في إزالة النجاسة

٢ - النية في الوضوء

٣ - تكرار مسح الرأس

٤ - تعيين النية في صوم رمضان .

٥ - علة الريا .

١ - تعيين الماء في إزالة النجاسة :

اتفق علماء المسلمين على أن الماء الظهور يزيل النجاسة من ثلاثة محال :
الأبدان ، الثياب ، مواضع الصلاة .

واتفقوا أيضا على أن الحجارة تزيلها من المخرجين لثبوت شرعية الاستنجاء
بالأحجار للخبر الصحيح الذي روى عن عائشة أم المؤمنين رضی الله عنهم :
" أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليستطب
بثلاثة أحجار فإنها تجزى عنه " . (١)

واختلفوا فيما سوى ذلك من المائعات ، والجامدات التي تزيلها . فمن
رأى أن للماء مزيد خصوصية ليس لغيره من المائعات في إزالة النجاسات ، قال :
بتعيين الماء في ذلك ، فلا تجوز إزالة النجاسة إلا بالماء المطلق . ويستثنى
من ذلك الدباغ ، طهارة جلود الميتة به ، والخمر إذا انحلت خلا بنفسها ،
وطهارة الدن الذي كانت فيه ، والأحجار ونحوها للاستنجاء بها كما سبق .
ذهب إلى هذا كل من المالكية ، والشافعية ، والحنابلة في أحد الروايتين
عن الامام أحمد ، ومحمد بن الحسن ، وزفر من أصحاب أبي حنيفة - رحمهم الله
جميعا - فذهبوا إلى تعيين الماء لإزالة النجاسات سواء كانت في البدن ، أو في
الثوب ، أو في المصلى (٢)

(١) رواه أحمد ، والنسائي ، وأبو داود ، والدارقطني ، وقال : اسناده صحيح
حسن ، انظر : الشوكاني ، نيل الأوطار ، الطبعة : - ، (لبنان :
دار الجيل - بيروت ١٩٧٣ م) ، ج ١ ، ص ١١٠ ، وهناك أحاديث كثيرة
دالة على مشروعية الاستنجاء بالأحجار .

(٢) انظر : ابن رشد ، بداية المجتهد ، ج ١ ، ص ٨٣ ؛ الامام الشافعي ،
الأم ، ج ١ ، ص ٣ - ٤ - ٥٧ ؛ النووي ، المجموع شرح المهذب ، =

ومن رأى أن المقصود من إزالة النجاسة قلعها ، وإتلاف عينها ، قال :
إن إزالة النجاسة بالماء ليست لعينه ، بل يجوز بكل مائع ظاهر إذا عصّر
انعصر ، كما تجوز إزالتها بالماء اتفاقاً .

وهو مذاهب أبي حنيفة ، وأبي يوسف ، وأحمد في رواية عنه - رحمهم الله -
فذهبوا إلى جواز إزالة النجاسة بكل مائع ظاهر بشرط ما إذا عصّر انعصر ، إلى
جانب إزالتها بالماء .^(١) واختار ابن تيمية هذه الرواية عن أحمد .^(٢)

وفي رواية عن أبي يوسف : لا تجوز إزالة النجاسة عن البدن إلا بالماء . أما
الثوب والمكان فتجوز بغير الماء أيضا من المائعات الطاهرة .

الاستدلال :

احتج الجمهور القائلون بتعيين الماء لإزالة النجاسة - بالكتاب والسنة
والقياس :

أما الكتاب فلقوله تعالى : (وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا)^(٣) الآية .

= ج ١ ، ص ٩٦ ؛ ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير ، ج ١ ، ص ٨ ؛
اليهوتي ، كشف القناع ، ج ١ ، ص ١٨١ ؛ ابن الهمام ، شرح فتح
القدير ، ج ١ ، ص ١٣٤ .

(١) انظر : ابن الهمام ، شرح فتح القدير ، الطبعة الأولى ، (مصر :
المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق - ١٣١٥هـ) ، ج ١ ، ص ١٣٤ ؛ ابن
قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير ، الطبعة الجديدة بالافت ، (لبنان
دار الكتب العربي - بيروت ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م) ، ج ١ ، ص ٩ .

(٢) ابن تيمية تقى الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني ، مجموع
الفتاوى ، الطبعة الاولى ، جمع وترتيب : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم
العاصمي النجدي الحنبلي ، (الرياض : مطابع الرياض - ١٣٨٢هـ) ، ج ٢١
ص ٤٧٤ .

(٣) سورة الفرقان ، الآية (٤٨)

وقوله تعالى : (وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ) ، الآية (١) .

وجه الدلالة من الآيتين كما قاله النووي : إنه سبحانه وتعالى ذكر الماء فيهما على وجه الامتنان ، فلو حصل التطهر بغيره لم يحصل ذلك الامتنان (٢) .
والسنة ما رواه الشيخان عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت :
" جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : إحدانا يصيب ثوبها من دم الحيضة ، كيف تصنع ؟ فقال : تحته ، ثم تقرصه بالماء ، ثم تنضجه ، ثم تصلي فيه " متفق عليه . (٣)

وفي رواية للامام الشافعي رحمه الله تعالى أن أسماء رضي الله عنها هي التي سألت ، وذكر الحديث فقال : " وفي هذا دليل على أن دم الحيض نجس ، وكذا كل دم غيره [ومعنى قرصه] فركه ، وقوله بالماء غسل بالماء (. . .) فأما النجاسة فلا يطهرها إلا الغسل ، والنضح - والله تعالى أعلم - اختيار " (٤) .
وعن أبي ثعلبة الخشني : " أنه قال : يارسول الله ! إنا بأرض قوم أهل الكتاب

(١) سورة الأنفال ، الآية (١١) .

(٢) النووي محي الدين أبوزكريا يحيى بن شرف ، ت ٦٧٦ هـ ، المجموع شرح

المهذب ، الطبعة : - ، (دار الفكر) ، ج ١ ، ص ٩٦ .

(٣) رواه البخاري في باب غسل الدم برقم ٩٠ ، العيني بدر الدين أبو محمد

ابن أحمد ، ت ٨٥٥ هـ ، عمدة القاري ، شرح صحيح البخاري ، الطبعة

- ، عنيت بنشره وتصحيحه من عدة نسخ خطية : إدارة الطباعة المنيرية ،

(دار احياء التراث العربي) ، ج ٣ ، ص ١٣٩ ؛ ورواه مسلم في باب نجاسة

الدم وكيفية غسله ، النووي ، شرح صحيح مسلم ، الطبعة : - ، (مصر :

المطبعة المصرية ومكبتها) ، ج ٣ ، ص ١٩٩ .

(٤) الأم ، ج ١ ، ص ٦٧ . وكان النضح بالاختيار لانه لم يأمر به إلا في رواية

أسماء ، أما في رواية غيرها فالأمر بالغسل فقط وبه يقول الشافعي .

فنطبخ في قدورهم ، وتشرب في آئيتهم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
 إن لم تجدوا غيرها فأرخصوها بالماء " ، رواه الترمذى ، وقال : حسن صحيح .
 والرحض : الفسل . (١)

واستدلوا أيضا بحديث الأعرابي الذي بال في المسجد " فأمر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بذنوب فصب على بوله " وفي رواية " فأمر رجلا من القوم ، فجاء
 بدلو من ماء فشنته عليه " . (٢)

وجه الاستدلال بهذه الأحاديث : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر
 بإزالة هذه النجاسات بالماء ، وكانت سائر النجاسات في معناها فلا تجوز
 إزالتها بغير الماء ، فكان الماء متعينا فيها .

" ولأنه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم [ما يفيد] إزالة النجاسة بغير
 الماء ، ونقل إزالتها بالماء ، ولم يثبت صريح في إزالتها بغيره فوجب اختصاصه ؛
 إذ لو جاز بغيره لبينه مرة فأكثر ليعلم جوازه كما فعل في غيره " . (٣)

والقياس : ولما لم يأت في النصوص قول صريح بخصوصية الماء لإزالة النجاسة
 بحيث تميزه عن سائر المائعات لجأوا إلى أن إزالة النجاسة عن البدن أو الثوب
 أو المصلي " طهارة تراد للصلاة فلا تحصل [تلك الطهارة] بغير الماء "

(١) الشوكاني ، نيل الأوطار ، ج ١ ، ص ٥٠ .

(٢) رواه البخارى ومسلم عن أنس بن مالك رضى الله عنه ، وروى البخارى أيضا
 عن أبى هريرة رضى الله عنه قريبا منه بلفظ مختلف ، عمدة القارى شرح
 صحيح البخارى ، ج ٣ ، ص ١٢٧ - ١٢٩ ؛ النووى شرح مسلم ، ج ٣ ،
 ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٣) النووى ، المجموع شرح المذهب ، ج ١ ، ص ٩٦ .

كطهارة الحدث ^(١) وهي الوضوء أو الغسل . كما أن الوضوء والغسل لا يجوز إلا بالماء . فذلك إزالة النجاسة لا تجوز إلا بالماء .

ولأنها طهارة شرعية فلم تجز بالخل كالوضوء ؛ ولأن حكم النجاسة أغلظ من حكم الحدث ، يدلل أنه يتيم من الحدث دونها [أى النجاسة] ، ولو وجد من الماء ما يكفي لأحدهما [أى الوضوء وإزالة النجاسة] غسلهما [أى غسل النجاسة وتيمم للحدث] ، فإذا لم يجز الوضوء بغير الماء فالنجاسة التي هي أغلظ أولى ^(٢) .

قال الامام الشافعي رحمه الله تعالى : " فإن كان الرجل في سفر لا يجد الماء إلا قليلا فأصاب ثوبه نجس ، غسل النجس وتيمم [على] أن الأنجاس لا يزيلها إلا الماء .

فإن قال قائل : فلم يطهره التراب من الجنابة ومن الحدث ، ولم يطهر قليل النجاسة التي ماست عضوا من أعضاء الوضوء أو غير أعضائه ؟ قلنا : إن الغسل والوضوء من الحدث والجنابة ليس لأن المسلم نجس ولكن المسلم متعبد بهما ، وجعل التراب بدلا للطهارة التي هي تعبد ، ولم يجعل بدلا في النجاسة التي غسلها لمعنى ، لا تعبدا ، إنما معناها أن تزال بالماء ، ليس أنها تعبد بلا معنى ، لو أصابت ثوبه نجاسة ، ولم يجد ماء لغسله صلى عريانا ، ولم يكن له أن يصلى في ثوب نجس بحال ^(٣) .

يتضح من كلام الامام الشافعي أنه يتفق كون إزالة النجاسة طهارة شرعية محضة ، - كما ذهب اليه بعض المتأخرين من مذهبه - ، لذلك لم يكن لها بدل .

(١) ابن قدامة ، المفتي مع الشرح الكبير ، ج ١ ، ص ٨ - ٩ .

(٢) النووي ، المجموع شرح المذهب ، ج ١ ، ص ٩٦ (بتصرف)

(٣) الأم ، ج ١ ، ص ٥٢ .

أما الوضوء أو الغسل فطهارة حكيمية ، ولذلك جعل لها البدل وهو التيمم .
ولكن هؤلاء المتأخرين وافقوا إمامهم في كون إزالة النجاسة أغلظ من طهارة
الحدث لكونها نجاسة حقيقية ، ولذلك تعين الماء في إزالتها ، لأنه إذا كان
الماء متعينا في طهارة الحدث الحكيم عند وجوده ، فتعيينه في إزالة النجاسة
الحقيقية أولى .

وفي أولوية إزالتها بعين الماء نظر ، لأن كون إزالتها به أولى يصح لو
كانت الطهارتان على وتيرة واحدة من حيث التنجس ، لكنهما ليستا على وتيرة
واحدة . فهذه طهارة حكيمية تعبدية ، وهي الطهارة عن الحدث وتلك طهارة
حقيقية غير تعبدية - كما صرح به الامام الشافعي أثناء كلامه - فهي إزالة النجاسة
الحقيقية .

ولا يساعدهم تشبيههم هذا للحكم بتعين الماء ، أما الامام الشافعي
فاستفاد الحكم بتعيينه لازالة النجاسة من الأدلة النقلية ، حيث وردت إزالتها
بالماء في الغالب فقال به ولم يشبه إزالتها بطهارة الحدث ، بل فرق بينهما
كما سبق قبل قليل .

وكون الوضوء والغسل بالماء لا يلزم منه تعين الماء لإزالة النجاسة الحقيقية ،
وإن كان الغالب من عادة الناس إزالتها به .

لأن الوضوء والغسل من الجنابة طهارتان حكيمتان تعبدنا الله تعالى بهما
لاجل الصلاة ، ذات أفعال وشروط معينة ، لا تصحان إلا بها .

ولكن إزالة النجاسة الحقيقية ليست كذلك من كل وجه ، ولا تشترط فيها
الشروط ولا تحدد فيها الأفعال ، كل ما في الأمر إزالتها قدر المستطاع ، لأن
تجنبها مقصود للشارع .

وهذا الخارج من السبيلين من غائط أو بول نجاسة حقيقية ، مع ذلك لم يعين الشرع الماء في إزالة ما تبقى منها في أطراف السبيلين اتفاقا ، لورود النص في مشروعية الاستنجا بالأحجار دفعا للحرص .

مع أن إزالتها بالماء في الواقع أقرب إلى معنى الإزالة من إزالتها بالأحجار ولكن الشرع تجاوز عما قد يبقى بعد الاستنجا قليل من النجاسة واعتبره معدوما لنفس المعنى من دفع الحرج عن العبد .

ثم أوجب الشارع الوضوء لرفع ذلك الحدث عند القيام إلى الصلاة ، في غير موضع ذلك الحدث ولم يقبل فيه الماء الذي تغير لونه أو طعمه أو رائحته بل كلف بما على وجه الخصوص ولم يكلف بذلك في إزالة النجاسة إلا أن يكون خالطته نجاسة أخرى فتزداد نجاسة على نجاسة ، ولا يهيج غسل النجاسة بالماء النجس . بذلك ثبت أن قياسهم إزالة النجاسة على طهارة الحدث للحكم بتعيين الماء فيها قياس مع الفارق مع تسليم أن كليهما طهارة تراد للصلاة ، لكن لا ينتج ذلك الحكم بتعيين الماء في إزالة النجاسات .

لذلك لم يجدوا بدا من القول بأن إزالة النجاسة طهارة شرعية تعبدية هي الأخرى ، وقد تكلم ابن رشد عليهم ناقدا كلامهم حيث قال : " ولما طالبت الحنفية الشافعية بذلك الخصوص المزيد الذي للماء لجأوا في ذلك إلى أنها عبادة ؛ إذ لم يقدروا أن يعطوا في ذلك سببا معقولا ، حتى أنهم سلموا أن الماء لا يزيل النجاسة بمعنى معقول ، وإنما إزالته بمعنى شرعي حكى ، وطال الخطب والجدل بينهم : هل إزالة النجاسة بالماء عبادة ، أو معنى معقول خلفا عن سلف ؟ واضطرت الشافعية إلى أن تثبت في الماء قوة شرعية في رفع أحكام النجاسات ، ليست في غيره ، وإن استوى مع سائر الأشياء في إزالة العين ،

وأن المقصود إنما هو : إزالة ذلك الحكم الذي اختص به الماء لانهاب عين النجاسة ، بل قد يذهب العين ويبقى الحكم ، فباعدوا المقصد .
وقد كانوا اتفقوا قبل مع الحنفية أن طهارة النجاسة ليست طهارة حكمية ، أعنى شرعية ولذلك لم تحتج إلى النية . ولو راموا الانفصال عنهم : بأنا نرى أن للماء قوة إحالة للأنجاس والأدناس ، وقلعها من الشياب والأبدان ، ليست لغيره ، ولذلك اعتمده الناس في تنظيف الأبدان والشياب لكان قولاً جيداً وغيره بعيده . بل لعله واجب أن يعتقد أن الشرع إنما اعتمد في كل موضع غسل النجاسة بالماء لهذه الخاصية التي في الماء ، ولو كانوا قالوا هذا ، لكانوا قد قالوا في ذلك قولاً هو أدخل في المذهب الفقهي الجاري على المعاني . وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول : عبادة ، إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم ، فتأمل فإنه بين من أمرهم في أكثر المواضع .^(١)

أما كون المسألة من قياس الشبه فإن العلة فيها هي كون الطهارة ، ومناسبتها لتعيين الماء في إزالة النجاسة غير ظاهرة - كما تبين من خلال المحاولة السابقة - بعد البحث عن مزية الماء على سائر المائعات في قلع النجاسات ، إلا أنهم لم يجزموا بعدم مناسبتها نهائياً لما اعتبره الشارع في بعض المواضع ، لعل الشارع اعتبره لسرفيه وحكمة ، لم نطلع عليها ، ورجحوا جانب ما اعتبره الشارع فقالوا بتعيين الماء لإزالة النجاسة .^(٢)

أدلة القائلين بجواز إزالة النجاسة بكل مائع ظاهر :-

أما القائلون بجواز إزالة النجاسة بكل مائع ظاهر - وهم : الامام ابوحنيفة

(١) ابن رشد ، بداية المجتهد ، ج ١ ، ص ٨٤ .

(٢) انظر : الاسنوى ، نهاية السؤل ، ج ٣ ، ص ٦٣ .

وأبيوسف ، وعليه مذهب الحنفية ، والامام أحمد في الرواية الثانية عنــــه ،
وأختارها ابن تيمية من الحنابلة ، والشوكاني من الزيدية ، وانتصر له محمد
رشيد رضا صاحب المنار الاسلامي وغيره - فاحتجوا بالسنة والقياس .

السنة : مارواه البخارى عن مجاهد قال : قالت عائشة - رضى الله عنها -
" ما كان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فيه ، فإذا أصابه شيء من دم ، قالت
بريقها ، فقصعت بظفرها " . (١)

قال البدر العميني : " قوله (قالت بريقها) يعنى صبت عليه من ريقها) أو
بلته بريقها كما صرح به في رواية أبي داود عن مجاهد أيضا .

وقوله (قصعته بظفرها) دللته به ، وفي رواية أبي داود [المذكورة]
" فصعته " يعنى فكرته به " . (٢)

وكذلك مارواه أبو داود والترمذى وابن ماجه من حديث أم سلمة رضى الله
عنها أنها قالت : قلت : " يا رسول الله إنى امرأة أطيل ذيلى فأجره على المكان
القدر . فقال صلى الله عليه وسلم : يظهره مابعده " . (٣)

وعن أبي هريرة رضى الله عنه : " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :
إذا وطئ أحدكم بمنعله الأذى فإن التراب له طهور " وفي لفظ : " إذا وطئ
الأذى بخفيه فطهورهما التراب " رواهما أبو داود . (٤)

(١) صحيح البخارى ، باب هل تصلى المرأة في ثوب حاضت فيه ، عمدة القارى

شرح صحيح البخارى ، ج ٣ ، ص ٢٨٠ .

(٢) عمدة القارى شرح صحيح البخارى ، ج ١ ، ص ٢٨١ .

(٣) الشوكاني ، نيل الأوطار ، ج ١ ، ص ٥٤ ؛ النووى ، المجموع شرح المذهب

ج ١ ، ص ٩٥ .

(٤) الشوكاني ، نيل الأوطار ، ج ١ ، ص ٥٤ .

وعن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه " أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
 إذا جاء أحدكم المسجد فليقلب نعليه ، ولينظر فيهما ، فإن رأى خبثا
 فليمسحه بالأرض ثم ليصل فيهما " ، رواه أحمد وأبو داود .
 (١)
 وجه الاستدلال بهذه الأحاديث : أن إزالة الدم والأذى من الثوب والنعل
 طهارة ثبتت بصريح هذه الأحاديث فدللت على أنها تجوز بغير الماء أيضا ،
 ودل^{ذلك} على عدم اشتراط تعين الماء لإزالة النجاسة ، لأنه لو كان الماء متعينا
 لها ، لما صح من عائشة رضى الله عنهما تبليل الدم بريقها وفركها بظفرها
 - والدم نجس بالاتفاق - وأزواج النبي صلى الله عليه وسلم أخبرن بأنهن كن
 يفعلن ذلك .

وكذلك الأحاديث الباقية تدل على أن الماء غير شرط لإزالة النجاسة ؛ إذ لو
 كان شرطا لما أجاز النبي صلى الله عليه وسلم إزالتها بغير الماء وإن كان الأفضل
 غسلها بالماء اتفاقا .

وأجاب هذا الفريق عما استدل به الفريق الأول على تعين الماء من الأحاديث
 السابقة التي ورد فيها الغسل بالماء ، بأنه خارج مخرج الغالب لا مخرج الشرط
 والتعين و" تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه " .
 (٢)

قال الشوكاني : " ولا يخفك أن مجرد الأمر به لإزالة خصوص هذه النجاسة
 لا يستلزم أنه يتعين لكل نجاسة . فالتخصيص عليه في هذه النجاسة الخاصة
 [أى فى آنية المجوس] لا ينفى اجزاء ما عداه من المطهرات ، فلا حصر على
 الماء ، ولا عموم باعتبار المغسول ، فأين دليل التعيين المدعى ؟ " .
 (٣)

(١) ابن الهمام ، شرح فتح القدير ، ج ١ ، ص ١٣٥ .

(٢) البدر العيني ، عدة القارى ، ج ١ ، ص ١٢٦ .

(٣) نيل الأوطار ، ج ١ ، ص ٥١ .

دليل هذا الفريق من القياس على عدم تعيين الماء :

يرى هؤلاء أن إزالة النجاسة معقولة المعنى وأنها طهارة حسية ، وعللوا
إزالتها بالماء بكون الماء قالعا للنجاسات ، ومن ثم أحقوا به قياسا كل مائع
طاهر إذا عصر انعصر لوجود معنى القلع فيه .

أما قيد المائع بكونه طاهرا فلأن النجس وإن كان يزيل عين النجاسة ، إلا أنه
يبقى بعد زوالها نجسا ، لما بين الظاهر والنجس من التضاد .

وأما قيده بكونه قابلا للانعصار إذا عصر فلا يخرج الدهن ، والزيت ، واللبن
والسمن ، وما شاكله ، لأن مثل هذه المائعات الطاهرات يتشرب في الثوب والمكان
فتزداد به النجاسة ولا تزول .

قال الامام السرخسي : " إن الثوب قبل إصابة النجاسة كان طاهرا ، ومع
الإصابة : الواجب إزالة عين النجاسة حتى لو قطعه [أى موضع النجاسة] بالمقراض
بقي الثوب طاهرا . وإزالة العين كما تحصل بالماء ، تحصل بسائر المائعات " (١)

وأضاف الكاساني (٢) بقوله : " ثم أن الواجب هو التطهير ، وهذه المائعات
تشارك الماء في التطهير ؛ لأن الماء إنما كان مطهرا لكونه مائعا رقيقا يداخل
أثناء الثوب فيجاور أجزاء النجاسة فيرققها إن كانت كثيفة فيستخرجها بواسطة
العصر . وهذه المائعات في المداخلة والمجاورة والترقيق مثل الماء ، فكانت
مثله في إفادة الطهارة ، بل أولى ، فإن الخل يعمل في إزالة بعض الألوان ،

(١) المسوط ، الطبعة الثالثة بالافت ، (لبنان : دار المعرفة للطباعة
والنشر - بيروت ، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م) ، ج ١ ، ص ٩٦ ؛ ابن الهمام ،
شرح فتح القدير ، ج ١ ، ص ١٣٣ .

(٢) الكاساني علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي ، ت ٥٨٧ هـ .

لا تزول بالماء فكان في معنى التطهير أبلغ". (١)

وقال ابن تيمية : " فالراجح في هذه المسألة أن النجاسة متى زالت بأي وجه كان زال حكمها ، فإن الحكم إذا ثبت بعلّة زال بزوالها".

"والذين قالوا : لا تزول إلا بالماء منهم من قال : إن هذا تعبد . وليس الأمر كذلك ، فإن صاحب الشرع أمر بالماء في قضايا معينة لتعيينه ، لأن إزالتها بالأشربة التي ينتفع بها المسلمون إفساد لها ، وإزالتها بالجمادات كانت متعذرة كفصل الثوب ، والانا ، والأرض بالماء ، فإنه من المعلوم أنه لو كان عندهم ماء ورد ، وخل ، وغير ذلك لم يأمرهم بإفساده ، فكيف إذا لم يكن عندهم ؟

ومنهم من قال : إن الماء له من اللطف ما ليس لغيره من المائعات ، فلا يلحق غيره به . وليس الأمر كذلك ، بل الخل وماء الورد وغيرهما يزيلان ما في الآنية من النجاسة كالماء وأبلغ .

والاستحالة له أبلغ في الإزالة من الغسل بالماء ، فإن الإزالة بالماء قد يبقى معها لون النجاسة فيعفى عنه وغير الماء يزيل الطعم ، واللون ، والريح . واعتبار طهارة الخبث بطهارة الحدث ضعيف ، فإن طهارة الحدث من باب الأفعال المأمور بها ، ولهذا لم تسقط بالنسيان ، والجهل ، واشترط فيها النية عند الجمهور .

وأما طهارة الخبث فإنها من باب التروك فمقصودها اجتناب الخبث ، ولهذا

(١) الكاساني ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، الطبعة : - ، قدم لــــه
 وخرج أحاديثه : أحمد مختار عثمان ، الناشر : زكريا على يوسف (مصر :
 مطبعة العاصمة) ، ج ١ ، ص ٢٦٦ .

لا يشترط فيها فعل العبد ولا قصده ، بل لو زالت بالمطر النازل من السماء
حصل المقصود كما ذهب إليه أئمة المذاهب الأربعة وغيرهم* (١)

التحليل :

بالنظر إلى ما سبق نجد أن شبه الفريق القائل بتميين الماء لإزالة النجاسة
- وإن كان يوهم الاشتغال على المصلحة - إلا أنه وهم ضعيف وقياس مع الفارق
كما تبين .

وظهرت في مقابل ذلك مناسبة غلة الفريق القائل بجواز إزالتها بكل ماء مع
ظاهر ، وهي كون الماء قالعا للنجاسات وهذا المعنى متوفر في تلك الماععات
الظاهرة . ووصف القلع مناسب لإزالة النجاسة بالماء وبغير الماء .

وبخاصة في هذا العصر الذي تطورت فيه الصناعة في المواد المطهرة - وكثرت
أنواع المطهرات وطرق التطهير .

فإن في تناول أيدينا مواد معدة لإزالة البقع حتى الرائحة الكريهة . فهي
معروفة لدى الجميع ، كل هذه المطهرات تستخدم في الثياب والأماكن والمطابخ
فأصبحت من أفضل الوسائل لإزالة النجاسات دون استعمال للماء بشرط أن لا تكون
المواد المستخدمة في التطهير والتنظيف نجسة - والله أعلم - .

(١) ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، ج ٢١ ، ص ٤٧٧ ؛ شرح العناية مع شرح فتح
القدير ، ج ١ ، ص ١٣٤ ؛ وانظر كلام رشيد رضا في مقدمة كتاب المغنى مع
الشرح الكبير ، نقل الناشر عنه تقريره للمغنى وفوائده وجاء من ضمن الكلام
قول محمد رشيد رضا في المذاهب في النجاسات ، ج ١ ، ص ٢١ - ٢٣ .

٢- النية في الوضوء :

اتفق أهل العلم على أن النية لا بد منها في العبادات لقوله تعالى : (وما أمرنا إلا لنعبدوا الله مخلصين له الدين)^(١) الآية .
 وللحديث المشهور المتفق عليه (إنما الأعمال بالنيات)^(٢)
 واتفقوا أيضا على أن النية في التيمم لا بد منها ، لأن معناه القصد وهو النية ، وذلك منصوص في الآية ، قال تعالى : (فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا)^(٣) .
 واختلفوا في اشتراط النية في الوضوء ، فذهب كل من المالكية والشافعية ، والحنابلة إلى أن النية لا بد منها لصحة الوضوء ، فلا يصح الوضوء بدونها .
 وذهب الحنفية ، والامام سفيان الثوري ، والامام الأوزاعي - في رواية عنه^(٤) - إلى أن النية ليست بشرط لصحة الوضوء ، وإنما هي من سنن الوضوء فيصح الوضوء بدونها .

وذكر القرطبي^(٥) هذا المذهب عن كثير من الشافعية^(٦) ، إلا أنه لم يذكر أسماءهم . وذكر ابن العربي^(٧) عن الامام مالك أيضا ، أنها غير واجبة وذلك

(١) سورة البينة ، الآية : (٥)

(٢) رواه البخاري في أول كتاب يد الوحي ؤ وسلم في كتاب الامارة .

(٣) سورة المائدة ، الآية : (٦)

(٤) النووي ، المجموع شرح المذهب ، ج ١ ، ص ٣١٣ .

(٥) القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الانصاري الخزرجي الأندلسي ، المالكي ت ٦٧١ هـ .

(٦) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، الطبعة الثالثة عن طبعة دار الكتب المصرية ، (لبنان : دار الكتاب العربي للطباعة والنشر : ١٣٨٧ هـ /

١٩٦٧ م) ج ٦ ، ص ٨٥ .

(٧) ابن العربي محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد ، المعافى

الاشبيلي المالكي ، يكنى أبا بكر ، ٤٦٨ هـ - ٥٤٣ هـ .

(١) في رواية الوليد بن مسلم عنه .

الاستدلال :

استدل الجمهور على أن النية شرط لصحة الوضوء بالكتاب والسنة والقياس .
أما الكتاب فقوله تعالى (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ . .) (٢) الآية .
استشهد النووي بهذه الآية لاشتراط النية فقال : " لأن معناه : فاغسلوا
وجوهكم للصلاة وهذا معنى النية " (٣) .

واستدلوا كذلك من السنة بقوله صلى الله عليه وسلم : (إنما الأعمال بالنيات ،
وإنما لكل امرئ ما نوى) ، متفق عليه .

قال ابن قدامة : " فنفي أن يكون له عمل شرعي بدون النية " (٤) .

والوضوء من الأعمال الشرعية فلا يصح إلا بالنية .

ثم استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه من اشتراط النية في الوضوء بقياس الشبه
- وهو ما يهيم البحث هنا - معضدين مذ هبهم بذلك .

فتارة قاسوا الوضوء على التيمم ، وأخرى قاسوه على الصلاة فقالوا : إن الوضوء
طهارة من حدث تستباح بها الصلاة فلا تصح بدون النية كالتييمم ، كما ان التيمم
لا يصح بلا نية - إجماعا - فاشتركا في أنهما طهارتان لأجل الصلاة ، وكان الوضوء
في معنى التيمم في اقتضائه النية . ولأن النية هي التي تميز العبادة عن العادة .

قال النووي : " قولنا : حدث ، احتراز من إزالة النجاسة وقولنا : تستباح

(١) ابن العربي ، أحكام القرآن ، طبعة جديدة ، تحقيق : علي محمد البجاوي

(مصر : دار الفكر) ، ج ٢ ، ص ٥٥٩ .

(٢) سورة المائدة ، الآية : (٦)

(٣) المجموع شرح المذهب ، ج ١ ، ص ٣١٣ .

(٤) المغنى مع الشرح الكبير ، ج ١ ، ص ٩٢ .

بها الصلاة ، احتراز من غسل الذمىة من الحيض^(١) ولهذا قال الشافعى -
رضى الله عنه - مستبعدا : طهارتان فكيف تفتقران ؟^(٢) . متعجبا من
أن يكون بين الوضوء والتيمم فرق ينفي النية في الوضوء مع اتحادهما في معنى
الطهارة للصلاة ، كأنه يقول : تثبت النية في الوضوء لنفس المعنى الذى أثبتنا
لأجله النية في التيمم .

ولما تردد الوضوء بين أصليين وهما : إزالة النجاسة ، والتيمم ، أحوجنا
ذلك إلى أن نفرق بينهما بمناط من أوصاف التيمم ، فظهر في أول وهلة من أوصافه
أنه طهارة : فانتقض بإزالة النجاسة في أنها لا تفتقر إلى النية ، ثم بان ما هو
أعم منه فهو كونه شرطا للصلاة : فانتقض بستر العورة ، واستقبال القبلة على
أنهما شرطان للصلاة مع ذلك لا تفتقران إلى النية ، ثم بدا ما هو أخص منه وهو
كون التيمم طهارة بجامد : فبطل بالاستنجا ، لأنه طهارة بالأحجار أيضا
فوجب المصير إلى ما هو أخص منه وأولى وهو أن يقال : إن التيمم طهارة حكمية ،
وطهارة عن حدث في غير محل موجبها وكان الوضوء مثله في هذه الأمور فيجب
أن يشاركه في حكمه أيضا وهو اشتراط النية فيهما لما غلب على الظن أن هذه
هى العلامة المشتطة على المصلحة المجهولة عنا ، فكان ذلك لعجزنا عن إبداء
المناسبة في اشتراط النية .^(٣)

ولما ناقش الخصم هذا الفريق في أن التيمم إنما افتقر إلى النية ، لأنه جاء
على خلاف العادة في الطهارة بدلا عن الطهارة للضرورة الطحة ، وهى فقدان
الماء ، فافتقر إلى النية لتمييزه عن سائر الأفعال .

(١) المجموع شرح المذهب ، ج ١ ، ص ٣١٣ .

(٢) امام الحرمين ، البرهان ، ج ٢ ، ص ١٢٣٠ .

(٣) انظر : الغزالي ، شفاء الغليل ، ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

والتيم أصلا هو القصد وهو النية ولا يحتاج إلى تعليل آخر. وذلك مستفاد من آية التيم.

لما ناقشهم الخصم في هذه الأمور انتقلوا إلى قياس آخر. وقاسوا الوضوء على الصلاة في كونها عبادة تفتقر إلى النية.

قال الامام النووي: "عبادة ذات أركان فوجبت فيها النية كالصلاة" (١) بمعنى أن وجوب النية في الوضوء إن لم يناسب كون الوضوء طهارة، فهو يناسبه فسي كونه عبادة ذات أركان، كما أن الصلاة عبادة ذات أركان.

وتردد هاهنا الوضوء بين أن يكون عبادة محضة غير معقولة المعنى ويقصد بها القرية فقط كالصلاة، وغيرها، وبين أن يكون عبادة معقولة المعنى كغسل النجاسة، وأنه جمع عبادة ونظافة، وفيه شبه من العبادتين (٢).

ولا خلاف في أن العبادة المحضة مفتقرة إلى النية وإنما الخلاف في شئ اجتماع فيه وجه التعبد المحض ومعقول المعنى.

والوضوء من هذا القبيل، فيه وجه التعبد والنظافة فالحق الجمهور بالوجه التمبدي.

أما الأحناف ومن نحا نحوهم فاستدلوا على عدم اشتراط النية في الوضوء بالكتاب والقياس:

أما الكتاب فلقوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا) (٣)

الآية. قال الامام السرخسي حين استدل بهذه الآية :

(١) المجموع، ج ١، ص ٣١٤.

(٢) انظر: ابن رشد، بداية المجتهد، ج ١، ص ٨ - ٩.

(٣) سورة المائدة، الآية: (٦).

* ففيها تنصيص على الغسل والمسح ، وذلك يتحقق بدون النية فاشتراط النية يكون زيادة على النص ، إذ ليس في اللفظ المنصوص ما يدل على النية ، والزيادة لا تثبت بخبر الواحد ، ولا بالقياس ، بخلاف التيمم ، فإنه عبارة عن القصد لغية قال الله تعالى : (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ ، مِنْهُ تُنْفِقُونَ)^(١) الآية . ففي اللفظ ما يدل على اشتراط النية فيه^(٢) أي في التيمم .

أما القياس فإنهم أحقوا الوضوء بغسل النجاسة ، لأنه طهارة بالماء فأشبهه غسل النجاسة . واعتبروا كونه طهارة بالماء مؤثرا في عدم اشتراط النية . قال السرخسي : " وتأثير ما قلنا : إن الماء مطهر في نفسه [أي بذاته] والحدث الحكيم دون النجاسة العينية ، فإذا عمل الماء في إزالة النجاسة العينية بدون النية ، ففي إزالة الحدث الحكيم أولى^(٣) .

هذا الكلام لا يستقيم بهذا الشكل ، لأن الجمهور لا يقول بأن النية تضيف إلى عمل الماء قوة اضافية أو تنقص من فعاليته شيئا إذا لم ينو الانسان ، حتى يصح هذا القياس الأولي ؛ إذ أن إزالة النجاسة طهاره حقيقية ، أما رفع الحدث بالوضوء فطهارة حكما ، لأن الذي أوقع الحدث هو الخارج من السبيلين مع ذلك يتطلب غسل اعضاء الوضوء وليست بينهما علاقة حسية فهذا كونه طهارة حكما . وكان يستقيم هذا القياس أن لو كان الوضوء طهارة حقيقية ، يصح بعد ذلك كونه أخف من إزالة النجاسة العينية ، ولكنه ليس كذلك كما تبين . ومن ثم اعترفوا بأن الوضوء بغير نية لا يكون عبادة وعلى ذلك فلا يأخذ صاحبه أجرا عليه . ولكن لا يمنع ذلك تحقيق شرط جواز الصلاة وهو القيام إليها طاهرا

(١) سورة البقرة ، الآية : (٢٦٧)

(٢) المسوط ، ج ١ ، ص ٧٢ .

(٣) المسوط ، ج ١ ، ص ٧٢ .

وهو المطلوب بآية الوضوء في الكتاب.

قصدوا بذلك هل الوضوء مقصود لذاته أم لغيره ؟ ولا شك أنه فرض لأجل الصلاة ، إذًا هو مقصود لغيره ، ووسيلة إليه .

إذا كان الوضوء في نظر الشارع طهارة - فهو كذلك لأنه شرعه في غير محل الحدث - وهذا القدر حاصل بالماء وإن لم تكن النية ، وكاف للقيام إلى الصلاة وهي المقصودة أصالة فلا بد لها من النية .

ولهذا فرق الأحناف في النية بين المقاصد والوسائل ، والمطلوب في الوسائل حصوله وفي المقاصد تحصيله .

يقول الامام السرخسي مبينا هذا الفرق : " ونحن نسلم أن الوضوء بغير نية لا يكون عبادة ، ولكن معنى العبادة فيها تبع غير مقصود ، إنما المقصود : إزالة الحدث وزوال الحدث يحصل باستعمال الماء ، فوجد شرط جواز الصلاة وهو القيام إليها ظاهرا بين يدي الله تعالى فيجوز كما لو لم يكن محدثا في الابتداء .
وبه نجيب عن استدلاله [أي الشافعي رحمه الله تعالى] بالحديث : فإن المراد أن ثواب العمل بحسب النية وبه نقول " (١) .

أما الفرق بين التيمم والوضوء فإنه في الأصل تلويث وتغيير وهو ضد التطهير ولهذا لا يرتفع به الحدث فيبطل عند وجدان الماء ويبقى الحدث ، وأنه طهارة إلى غاية للضرورة ، وهي الخوف من فوات الصلاة عند فقدان الماء ،

أما كون الوضوء عبادة لا تكون إلا بالنية فهو مسلم ، ولكن الطهارة التي هي شرط صحة أداء الصلاة ما يكون مزيلا للحدث لا ما يكون عبادة ، واستعمال الماء في محل الطهارة بدون النية يزيل الحدث " (٢) .

(١) المبسوط ، ج ١ ، ص ٧٢ .

(٢) السرخسي ، أصوله ، ج ٢ ، ص ٢٨٤ .

* فهذا التقرير تبين أن الوضوء نوعان : نوع هو عبادة ، وهو لا يحصل بدون النية . ونوع هو مزيل للحدث وهو حاصل بغير النية بمنزلة الغسل الذي هو مزيل للنجاسة ، وهو مثبت شرط جواز الصلاة* (١)

التحليل :

كما هو واضح من العرض السابق نرى أن الجمهور الحقوا في قياسهم الوضوء تارة بالتييم ، وتارة أخرى بالصلاة .

والحق الحنفية الوضوء بغسل النجاسة في عدم اشتراط النية في كل . ولكن الوضوء لا يشبه غسل النجاسة من كل وجه ، إذ في الوضوء أفعال وأركان لا توجد في غسل النجاسة ، ويشبهه من جهة أن كل واحد منهما طهارة بالماء وهذا تشبيه صوري .

حتى في وصف الماء يختلفان ، فتشترط في ماء الوضوء أمور ، لا تشترط في ماء غسل النجاسة ، لدرجة أن الماء نفسه غير متعين في إزالة النجاسة عند الأحناف أنفسهم ، بل تصح عندهم بكل مائع طاهر إذا عصر انعصر ، وفي مقابل ذلك لا يصح الوضوء إلا بالماء المخصوص .

وكون الوضوء عبادة أقرب إلى واقع الوضوء ، لأنه ليس طهارة عشوائية بل أنه نوع خاص من الطهارة اعتنى بها سبحانه وتعالى في كتابه لأهميتها وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث ندب إليها في أكثر من موضع ، فاسباغ الوضوء على الوضوء حسنة والنوم على الوضوء حسنة ، والوضوء بعد الجماع قبل النوم دون الاغتسال حسنة ، ولو لم يكن الوضوء عبادة لم يكن لهذا الوضوء معنى بعد الجماع

(١) السرخسي ، أصوله ، ج ٢ ، ص ٢٨٤ .

مع كونه غير رافع للجنابة . نعم : إنه طهارة خاصة تغلب عليها وجه العبادة
بخلاف إزالة النجاسة فإنها من التروك أصلا ، مع ذلك : لو أن انسانا آخر
أزال هذه النجاسة عن نفسه أو غير ثوبه المتلطح بالنجاسة بثوب آخر نظيف فإنه
يمتبرات بالمطلوب ، ولكن الوضوء يختلف عن إزالة النجاسة بما لا يخفى .
والله أعلم بالصواب .

٣- تكرر مسح الرأس :-

اتفق العلماء على أن مسح الرأس فرض من فروض الوضوء ، واتفقوا أيضا على أن الواجب من طهارة الأعضاء المفسولة هو : مرة ، مرة إذا استوعب ، وأن الاثنين والثلاث مندوبان إليهما في المفسولات .

واختلفوا في تكرر مسح الرأس : هل تكرر مسحه مستحب أم لا ؟ فذهب الجمهور - وهم : الحنفية ، والمالكية ، والحنابلة ، وأبو ثور ، وسفيان الثوري وإسحاق بن راهويه ، وبعض الشافعية مثل ابن المنذر ، والبيهقي وغيرهما - إلى أن تكرر مسح الرأس غير مستحب . (١)

ومن ذهب هذا المذهب من الصحابة والتابعين ، عبد الله بن عمر وطلحة ابن مصرف ، والحكم ، وحماد ، والنخعي ، ومجاهد ، وسالم بن عبد الله ، والحسن البصري رضي الله عنهم أجمعين .

وحكى ابن المنذر عن ابن سيرين أنه قال : يمسح رأسه مرتين . (٢)

وأما الامام الشافعي وأكثر أصحابه فذهبوا إلى أن مسح الرأس يستحب تكراره ثلاثا ، وهو مذهب داود أيضا .

ومن ذهب إلى هذا من الصحابة والتابعين : أنس بن مالك وسعيد بن جبير وعطاء ، وزاذان ، وميسرة ، رضي الله عنهم . (٣)

(١) انظر : النووي ، المجموع شرح المهدب ، ج ١ ، ص ٤٣٢ - ٤٣٣ .

(٢) النووي ، المجموع ، ج ١ ، ص ٤٣٢ .

(٣) المصدر نفسه ؛ القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ج ٦ ، ص ٨٩ ؛ الشوكاني

نبيل الاوطار ، ج ١ ، ص ١٩٧ .

الاستدلال : أدلة الجمهور :-

استدل الجمهور على عدم تكرار مسح الرأس بالسنة والقياس :

أما السنة : فما رواه الجماعة عن عبد الله بن زيد : " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدير ، بدأ بمقدم رأسه ثم ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه " (١) .

وما روى البخارى وسلم عن عثمان بن عفان رضى الله عنه من طرق شتى ، أنه مسح رأسه ، ولم يثلث مع أنه فعل غير ذلك ثلاث مرات ، ثم قال عثمان رضى الله عنه : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من توضأ نحو وضوئى هذا ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه) . (٢)

وروى عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه : أنه توضأ ومسح برأسه مرة واحدة ، وقال : " هذا وضوء النبى صلى الله عليه وسلم ، من أحب أن ينظر إلى طهر رسول الله صلى الله عليه وسلم فلينظر إلى هذا " .

قال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح . (٣) وقال أبو داود : " أحاديث عثمان الصحاح كلها تدل على مسح الرأس أنه مرة ، فإنهم ذكروا الوضوء ثلاثاً ، وقالوا فيها : ومسح رأسه ، ولم يذكروا عدداً كما ذكروا في غيره " . (٤)

(١) الشوكانى ، نيل الأوطار ، ج ١ ، ص ١٩١ - ١٩٢ ؛ السرخسى ، المبسوط

ج ١ ، ص ٧ ؛ ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير ، ج ١ ، ص ١١٤ .

(٢) رواه البخارى فى باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً وسلم فى باب صفة الوضوء وكماله ،

العينى ، عمدة القارى شرح صحيح البخارى ، ج ٣ ، ص ٤ ؛ النووى شرح

صحيح مسلم ، ج ٣ ، ص ١٠٦ وما بعده .

(٣) صحيح الترمذى ، بشرح الامام ابن العربى المالكى . الطبعة الاولى (مصر

الطبعة المصرية بالازهر ١٣٥٠هـ - ١٩٣١م) ج ١ ، ص ٥٢ .

(٤) سنن أبى داود ، مراجعة وضبط : محمد محى الدين عبد الحنيد ، (دار الفكر

ج ١ ، ص ٢٧ ، كتاب الطهارة .

وأما القياس : فإنهم - أعنى الجمهور - ألحقوا مسح الرأس بالمسح على الخف والتيمم بجامع أن كلا منهما مسح ، شرع للتخفيف ، فلا يتكرر ، بخلاف الأعضاء المغسولة ، فإن الاستيعاب فيها واجب ، وكان التكرار مناسباً لتحقيق معنى الاستيعاب . أما المسوحات فلم يشرع فيها التكرار ؛ لأن التكرار يخرجها من معنى المسح ، ولو كان قصد الشارع المبالغة فيها لكان الأنسب غسلها ، ولكنه اكتفى بالمسح فيها لدفع الحرج عن العباد .

قال أبو زيد الدبوسى : " لا يثلث مسح الرأس فأشبهه مسح الخف .

وقال الشافعى - رحمه الله تعالى - : إنه ركن فى الوضوء فأشبهه الغسل .

فكان الصحيح ما قلناه ؛ لأن المسح فى ذاته أخف من الغسل ، ويلحق الناس فى الغسل من المشقة ما لا يلحقهم فى المسح ؛ ولأن صفة المسح قد أثمرت فى إيجاب تخفيف هذا الركن متى قوبل بالغسل فى حق استعمال محلته ، لأن الغسل لا يتأدى إلا باستعمال كل المحل ، والمسح يتأدى بالبعض^(١) .

وبيان تأثير المسح فى عدم التكرار : " أن الاستيعاب فى المسوح بالماء ليس بفرض ، حتى يجوز الاكتفاء بمسح بعض الرأس ، وبالمرّة الواحدة مع الاستيعاب يحصل إقامة السنة والغريضة ، فلا حاجة إلى التكرار بخلاف المغسولات ، فإن الاستيعاب فيها فرض فلا بد من التكرار ليحصل به إقامة السنة ، ومعنى الحرج متحقق ها هنا : ففى تكرار غسل الرأس بالماء إفساد العمادة ولهذا اكتفى فى الرأس بالمسح عن الغسل^(٢) .

(١) " تقويم الأدلة " ، لوحة : (١٧٦) .

(٢) السرخسى ، المسوط ، ج ١ ، ص ٨ ؛ أصوله ، ج ٢ ، ص ١٨٩ - ١٩٠ ؛

ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ج ٤ ، ص ٩١ .

أدلة مذهب الشافعية :-

استدلوا على تثليث مسح الرأس بالسنة والقياس :

أما السنة : فما رواه مسلم من حديث عثمان بن عفان رضى الله عنه : (أن
النبي صلى الله عليه وسلم توطأ ثلاثاً ثلاثاً)^(١)

قال الامام الشافعى - رحمه الله تعالى - بعد ذكر هذا الحديث :

* إذا توطأ ثلاثاً ، وتوطأ مرة ، فالكمال والاختيار ثلاث ، وواحدة تجزى*
فأحب للمرء أن يوطى* وجهه ، ويديه ، ورجليه ثلاثاً ، ثلاثاً ، ويمسح برأسه
ثلاثاً ويمسح برأسه* .^(٢)

وجه الدلالة فى الحديث : أن قوله : توطأ ، يشمل المسح والغسل .^(٣)

فيكون المسح أيضاً ثلاثاً .

لكن النووى نقل عن البيهقى وغيره ، أنهم منعوا هذه الدلالة من هذا
الحديث ؛ لأنها رواية مطلقة ، وجاءت الروايات الثابتة المفسرة مصرحة بأن
غسل الأعضاء ثلاثاً ، ثلاثاً ، ومسح الرأس مرة ، فلم يبق وجه دلالة .^(٤)

واستدلوا أيضاً بما رواه أبوداود بإسناد حسن عن عثمان رضى الله عنه (أنه
توطأ فمسح رأسه ثلاثاً ، وقال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توطأ
هكذا) .^(٥)

(١) صحيح مسلم بشرح النووى ، ج ٣ ، ص ١١٤ .

(٢) الأم ، ج ١ ، ص ٣٢ .

(٣) النووى ، المجموع ، ج ١ ، ص ٤٣٤ .

(٤) المجموع ، ج ١ ، ص ٤٣٤ .

(٥) الشوكانى ، نيل الاوطار ، ج ١ ، ص ١٩٧ .

كذلك ما رواه الحسن عن أبيه على رضى الله عنهما صفة وضوئه ، وذكر فيـه
مسح الرأس ثلاثا . قال البيهقي : بإسناده حسن .^(١)

أما القياس : فقال أصحاب الشافعى : "أحد أعضاء الطهارة فسن تـكراره
كغيره ، ولأنه إيراد أصل على أصل فسن تـكراره كالوجه .
وفيه احتراز من التيم ومسح الخف" .^(٢)

قال الفزالى فى تقرير هذا القياس : "أصل يؤدى بالماء فيتكرر كالأعضاء
الثلاثة ، فكان الشافعى يقول : هى إحدى الوظائف الأربع فى الوضوء ، فالأشبه :
التسوية بين الأركان الأربعة [فى التكرار]" .^(٣)

ومنعوا التسوية بين مسح الرأس والمسح على الخف والتيم ، لأن مسح الخف
أو التيم رخصة فناسب تخفيفهما ، وكذلك يفارق مسح الخف سائر الأعضاء فى
كونه وظيفة بدلية ويشاركه التيم فى هذه ، فإنه لما كان يؤدى بدلا لم يشرع فيه
التكرار .

لكن مسح الرأس أصل كالغسل فإلحاقه بباقي الأعضاء أولى ، لأن التكرار
أحوط وأنسب للأصل ، كما هو الحال فى باقى الأعضاء المغسولة .^(٤)

أصل النزاع واقع فى علة الأصل وهو مسح الخف فمن سلم أن العلة فيه هى
المسح يلزمه القول بعدم التكرار ، ومن لم يسلم أن علة الأصل هى المسح لا يلزمه
القول بعدم التكرار ، لأن أصحاب الشافعى لا يسلمون أن العلة هى المسح .

(١) الشوكانى ، نيل الأوطار ، ج ١ ، ص ١٩٧ .

(٢) النووى ، المجموع ، ج ١ ، ص ٤٣٤ .

(٣) المستصفى ، ج ٢ ، ص ٣١٣ .

(٤) انظر : الفزالى ، شفاة الفليل ، ص ٣١٩ ؛ المستصفى ، ج ٢ ، ص ٣١٢ .

النووى ، المجموع ، ج ١ ، ص ٤٣٦ .

ورد هذا المثال - عدم تكرار مسح الرأس - في أصول الأحناف من ضمن الأمثلة التي مثلوها للمؤثر في اصطلاحهم ، واستظهروا تأثير المسح في التخفيف في مواضع من الشرع اعتبره الشارع فيها لرفع المشقة ، ودفع الحرج عن المسلمين ، فشرع لهم التيمم عند فقدان الماء ، ولم يأمرهم بتكرار المسح فيه .
 وشرع لهم المسح على الخف للتيسير ، ودفع الحرج عنهم سيما في الأسفار لما تلحقهم من المشقة في خلع الخف ولبسه عند كل وضوء ، فلم يشرع فيه التكرار أيضا .

وكان إلحاق مسح الرأس بهذه المسوحات أولى في عدم تكراره بجاء مسح أن كلها مسح ، وخصوصية المحل لطفاة ، وهي كون المسح واقعا على الرأس أو على الخف ، أو على الوجه ، واليدين في التيمم ، فكان التعليل بالمسح مؤثرا ؛ لأنه من جنس ما اعتبره الشارع ، ولنفس المعنى والتعليل رجح المالكية والحنابلة إلحاق مسح الرأس بمسح الخف والتيمم ، على إلحاقه بالمفسولات .
 أما اصحاب الشافعي وخصوصة الغزالي فأتوا بهذا المثال تمثيلا لقياس الشبه المختلف فيه ، من جهة أن إلحاق مسح الرأس بالمفسولات - لكونه وظيفية أصلية - ليس فيه مناسبة عند التأمل والنظر ، لكن لما شرع التكرار في الأعضاء المفسولة لمصلحة غائية عنا ، غلب على الظن أن مسح الرأس داخل فيها فيشارك حكمها وهو التكرار ، عملا بالغالب ؛ لأن مسح الرأس لا يخالف الأعضاء الأخرى إلا بكونه مسحاً ، مع اشتراكها في باقي الصفات ، ككونه أصلاً ، وركناً ، وفرضاً . . . إلخ .

هذا هو وجه قياسهم الشبهى . وهم محقون فيما راموه من الشبه ولكنهم لم يكتفوا بهذا ، بل اعتبروا قياس الجمهور وخصوصة الأحناف شبيهاً هو الآخر وأسندوا أصوليوهم إلى الأحناف مستشهدين بذلك أن الأحناف قائلون أيضا بقياس الشبه ، ولا يفيدهم إنكارهم له مع العمل به .

ولكن هذا الاسناد والاعتبار في غير محله لوجوه :-

منها : أن الأحناف ينكرون على الشافعية الإخالة وهي المناسبة ، وبالأحرى إظهار المناسبة عقلا - مع أن الخلاف فيها لفظي ، ينكرون ما بعد الإخالة مسن سالك العلة من باب أولى ، لأن الشبه أضعف درجة من الإخالة أو المناسبة اتفاقا .

ومنها : أن الأحناف أتوا بهذا المثال للمؤثر في اصطلاحهم ، والمؤثر عندهم أوسع دائرة من مؤثر الشافعية وغيرهم .

فإذا كان هذا المثال لا ينطبق على مؤثرهم ، فهو ينطبق على مؤثر الأحناف ، هذه الأسماء مصطلحات باعتباريات شتى لدى أصحابها ، فكيف يصح بعد ذلك إنكار هذا بأنه ليس مؤثرا كما يدعيه الحنفي ؟ مع أنه لا مشاحة في الاصطلاح .

ومنها : ولو سلم لهم أن هذا المثال ليس مؤثرا فلا يسلم لهم أن المناسبة تنحصر في المؤثر ، إن لم يكن مؤثرا فهو مناسب حتما ، لأن التخفيف في عدم تكرار المسح لدفع المشقة ظاهر لا غبار عليه لذلك كان مناسباً .

أما الأحناف فإنهم كالمعتادوا بما بعد المناسبة من المسالك اعتبروا قياس الشافعية طردا لاشبهها ؛ إذ لا فرق عندهم بين الطرد والشبه ، كلاهما غير مناسب وهما جنس واحد ، فمردود .

ولكن في تشددهم في غير المناسب نظر أيضا ، لأن علل الشرع ليست كلها مناسبات ظاهرة ، منها مناسبة خفية ، ومنها غريبة ومنها ما تشبه المناسبة فوجود المناسبة الظاهرة المنضبطة فيها قليل جدا ، فلو انحصر القياس على المناسبة فقط فقد يؤدي ذلك إلى سد باب القياس في النهاية ، وهذا يخالف الهدف الذي من أجله وضع الشارع القياس لإثبات أحكام في النوازل المستعدثة على مر الزمان .

وإذا كان الشافعي يقول هذا المثال عندي من قياس الشبه ، فليس للحنفي أن يقول : بل أنه طرد ، لما بين الطرد والشبه عند الشافعي من فرق بين .
 وكون الحنفي معتبرا كل غير مؤثر طردا لا يلزم الشافعي في شيء ، لأنــــه لا مشاحة في الاصطلاح .
 ولأن الشافعي لا يرد كل غير المناسب جملة ، بل يفصل ، فيقبل ما هو قريب من المناسب ، ويترك البعيد الشديد منه .
 بعد هذا العرض والمناقشة يتضح جليا أن الدليل النقلى والقياس المناسب مع الجمهور في مسألة عدم تكرار مسح الرأس ، حتى أن المتشدد من الشافعية لمذ هبهم مثل ابن المنذر والبيهقي اعترفوا بذلك كما نقل عنهم النووي .^(١)
 وقياس الشافعية إن لم يكن طردا في عرف الجميع فهو تشبيه صوري حتما ؛ لأن كون مسح الرأس أصلا أو ركنا ليس له تأثير في تكرار شيء من العبادات ولا في نفيه ، فإن المضضة والاستنشاخ في الوضوء يكرران ثلاثا ، وليسا بركنين .
 وإن قالوا : الركنية في الوضوء . أجيب بأن خصوصية المحل طغاة .
 وإن قالوا : لعل ما وراء تكراره مصلحة لم نطلع عليها .
 يقال لهم : لا نترك المصلحة الظاهرة - وهي دفع الحرج اللائق بعدم التكرار لمصلحة لم نطلع عليها بعد .
 وأدلتهم النقلية مطلقة في المسألة قيدتها أدلة صحيحة أخرى كما سبق في أولها .

(١) انظر : المجموع ، ج ١ ، ص ٤٣٢ - ٤٣٣ .

٤ - تعيين النية في صوم رمضان

اتفق العلماء على أن النية شرط في صحة الصيام ، لأن الصوم عبادة والعبادة مفتقرة إلى النية ، للحديث الصحيح ، (إنما الاعمال بالنيات) متفق عليه .

سواء كان الصوم صوم رمضان ^(١) ، أو القضاء أو الكفارة أو النذر .

ثم اختلف الجمهور - فيما بينهم - في النية المجزية لصوم رمضان ، فذهب كل من المالكية ، والشافعية والحنابلة إلى اشتراط التعيين في نية صوم رمضان ، وأن تعيينها شرط الصحة لأدائه ، فلا يصح صومه في هذا الشهر بمطلق النية ولا بنية غيره ، فعلى الصائم أن ينوي صيام رمضان .

وذهب الحنفية إلى أن صوم رمضان يصح بمطلق نية الصوم ، ونية النفل ، فإن نوى النفل في هذا الشهر ينقلب فرضاً عندهم . لأن الصوم متعين فرضاً في هذا الشهر ، وإطلاق الصوم فيه عن قصد فلا ينصرف إلا إليه ولا حاجة إلى التعيين .

أما صوم القضاء أو الكفارة أو النذر ونحوه فلا بد فيه من التعيين ، لأنه غير معين فيحتاج إلى التعيين بلا خلاف .

سبب الخلاف :

وسبب اختلافهم في ذلك هو كما قاله ابن رشد : " هل الكافي في تعيين

(١) ذهب كل من عطاء ، ومجاهد ، وزفر إلى عدم اشتراط النية لصوم رمضان خاصة ، في حق الصحيح المقيم ، لان صوم رمضان يتعين وضعا فلا يحتاج إلى النية ، انظر تفصيل ذلك : السرخسي ، المبسوط ، ج ٣ ، ص ٥٩ - ٦٠ ، النووي ، المجموع ، ج ٦ ، ص ٣٠٠ - ٣٠١ .

النية في هذه العبادة هو : تعيين جنس العبادة [وهو تعيين كونه صوماً]
أو تعيين شخصها ؟ [وهو كونه صوم رمضان] ، وذلك أن كلا الأمرين
موجود في الشرع ، مثال ذلك :
أن النية في الوضوء يكفي منها اعتقاد رفع الحدث لأي شيء كان من العبادة
التي الوضوء شرط في صحتها ، وليس يختص عبادة [دون] عبادة ، بوضوء
[دون] وضوء .

أما الصلاة فلا بد فيها من تعيين شخص العبادة ، فلا بد من تعيين
الصلاة : إن [كانت] عصراً فعصراً ، وإن [كانت] ظهراً فظهراً ، وهذا
كله على المشهور عند العلماء ، فتردد الصوم عند هؤلاء بين هذين الجنسين ،
فمن أحقّه بالجنس الأول قال : يكفي في ذلك اعتقاد الصوم فقط ، ومن أحقّه
بالجنس الثاني : اشترط تعيين الصوم^(١) .

الاستدلال :

أدلة الجمهور : استدلوا بالسنة والقياس .

أما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم : (وإنما لكل امرئ ما نوى) .
على هذا قال الامام مالك رضي الله عنه : " لا بد في ذلك من تعيين صوم
رمضان ، ولا يكفي اعتقاد الصوم مطلقاً ، ولا اعتقاد صوم معين غير صوم رمضان^(٢) .
وقال الامام الشافعي رضي الله عنه وأصحابه فيما نقله عنه النووي : " لا يصح
صوم رمضان ، ولا قضاء ، ولا كفارة ، ولا نذر ، ولا فدية حج ولا غير ذلك من
الصيام الواجب إلا بتعيين النية ، لقوله صلى الله عليه وسلم : (وإنما لكل

(١) بداية المجتهد ، ج ١ ، ص ٢٩٢ - ٢٩٣ .

(٢) ابن رشد ، بداية المجتهد ، ج ١ ، ص ٢٩٢ .

امرى مانوى) (١) متفق عليه .

قال السيوطى : (٢) " يشترط التعمين فيما يلبس دون غيره .

ومن ذلك : الصوم ، والمذهب المنصوص الذى قطع به الأصحاب :

اشترط التعمين فيه لتعمير رمضان من القضا ، والنذر ، والكفارة ، والقرية ،

والفدية . (٣)

قال ابن قدامة : " ويجب تعمين النية فى كل صوم واجب ، وهو أن يعتقده

أنه يصوم غدا من رمضان ، أو من قضاؤه أو من كفارته أو نذره . (٤)

" نص عليه الامام أحمد لحديث (إنما الاعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى)

ولأن التعمين مقصود فى نفسه . (٥)

والقياس : أن صوم رمضان عبادة مضافة إلى وقتها فوجب تعمين الوقت فى نيتها

كالصلاة المكتوبة ، كما أنه وجب تعمين صلاة من بين الصلوات الخمس ، ووجب

تعمين الصوم برمضان فى هذا الشهر لتمييزه عن سائر الصيام كالقضا والكفارة

ونحو ذلك .

(٦)

فشبهوا الصوم الواجب بالصلاة الواجبة فألحقوه بها فى حكمها وهو التعمين .

(١) المجموع شرح المذهب ، ج ٦ ، ص ٢٩٤ .

(٢) السيوطى جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر ، الشافعى ، ت ٩١١ هـ .

(٣) السيوطى ، الأشباه والنظائر فى الفروع ، دار الفكر ، (اندونيسيا :

شركة نور الثقافية الاسلامية - جاكرتا) ص ١٠ - ١١ .

(٤) المغنى مع الشرح الكبير ، ج ٣ ، ص ٢٧ .

(٥) البهوتى منصور بن يونس بن ادريس ، الحنبلى ، ت ١٠٥١ هـ ، كشف

القناع ، الطبعة : - ، راجعه وعلق عليه : الشيخ هلال مصيلحى مصطفى

هلال (السعودية : مكتبة النصر الحديثة - الرياض) ج ٢ ، ص ٣١٥ ؛

لنفس المؤلف ، شرح منتهى الإرادات ، الطبعة : - ، (لبنان : عالم

الكتاب - بيروت) ، ج ١ ، ص ٤٤٥ .

(٦) انظر : النووى ، المجموع شرح المذهب ، ج ٦ ، ص ٢٩٤ .

وقاسوه كذلك على صوم القضا ، لأنه صوم واجب فوجب تعيينه كالقضا ، كما
أن صوم القضا واجب يحتاج في صحته إلى تعيينه بالقضا ، يحتاج صوم الشهر
إلى تعيينه بـرمضان (١) .

قال الامام الغزالي : " إن صوم رمضان صوم مفروض فافتقر إلى التبيين
[والتعيين] كالقضا وطريقه : أنه تقابل أصلان : القضا والتطوع ، ودار صوم
رمضان بينهما ، ففارق التطوع : في كونه فرضا ، وهو الوصف الذي سبق إلى الفهم
فارقا ، فقد رذل علامة على الحكم : متضمنة للمناسبة المغيبة عنا ، وقد شاركه
صوم رمضان في هذا الأصل : فالتحق به ، وانقطع عن التطوع " (٢) .

(١) انظر : ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير ، ج ٣ ، ص ٢٨٨ المجموع

٦٤ ، ص ٣٠٢ .

(٢) شفاء الغليل ، ص ٣٢٢ - ٣٢٣ .

أدلة الأحناف : استدلووا لمد هبهم بالأثر والقياس :-

أما الأثر فما روى عن علي وعائشة - أم المؤمنين - رضي الله عنهما : (أنهما كانا يصومان يوم الشك ، وكانا يقولان : لأن نصوم يوما من شعبان أحب إلينا من أن نفطر يوما من رمضان)^(١).

وجه الاستدلال بالأثر كما عبر عنه السرخسي بقوله :

" وإنما كانا يصومان بنية النفل لاجتماعنا على أنه لا يباح صوم يوم الشك بنية الفرض ، فلولا عنـــــــد التبيين يجوز الصوم عن الفرض لم يكن لهذا التحرز منهما معنى "^(٢) ، وهو يقصد بذلك انقلاب نفلها فرضا إذا كان اليوم من رمضان عند التبيين . على هذا لو كان التعيين شرطا لما جاز لهما ذلك .

والقياس : أن صوم رمضان صوم عين فأشبه النفل في عدم التعيين ، لأن المعين لا يعين ؛ فإن صوم رمضان صوم معين بنفسه بتعيين الشارع فلا يغيره تعيين العبد أو عدم تعيينه . فأصبح من جهة العبد غير محتاج إلى التعيين كما لو كان غير معين أصلا . كالنفل .

قال أبو زيد الدبوسي : " فكان المؤثر ما قلناه ؛ لأن أصل النية ما شرعــــت إلا لنفس العمل المأمور به ، والمأمور به صوم فرض وليس في رمضان صوم غير فرض ، فكان عينا فيه لاسم الصوم فأصابه بعينه بمطلق الاسم ، واستغنى عن الوصف الذي هو للتمييز بين أنواعه . وأما كونه فرضا فلا أثر له في شرطية فوق إصابة المأمور به "^(٣).

(١) أخرج مثله الامام الشافعي عن علي رضي الله عنه وحده ، وأخرج أيضا ابن أبي شيبة والبيهقي عن أم سلمة رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصومه ، الشوكاني ، نيل الأوطار ، ج ٤ ، ص ٢٦٦ ، السرخسي ، المبسوط ، ج ٣ ، ص ٦٠ .

(٢) المبسوط ، ج ٣ ، ص ٦١ .

(٣) " تقويم الأدلة " ، لوحة : (١٧٦) .

يضيف السرخسى إلى هذا قوله : " ومعنى القرية فى أصل الصوم يتحقق لبقا " الاختيار للمعبد فيه ، ولا يتحقق فى الصفة ، إذ لا اختيار له فيها فلا يتصور منه إبدال هذا الوصف [وهو رمضان] بوصف آخر فى هذا الزمان فيسقط اعتبار نية الصفة ، ونية النفل لغو بالاتفاق ، لأن النفل غير مشروع فى هذا الوقت^(١) أى فى شهر رمضان .

والدعوى أن المتعين لا يفتقر إلى التعيين له شواهد فى مواضع أخرى من الشرع ، استظهرها صدر الشريعة لإثبات أن قياسهم ملائم لتصرفات الشرع ومناسب لها وهو ما يعرف عندهم بالمؤثر ، حيث قال :

" وقد ظهر تأثير المتعين فى عدم التعيين فى الودائع ، والمغضوب ، فإن رد الوديعة والمغضوب واجب عليه [أى على المودع إليه وعلى الغاضب] ولا يجب رد غير هذا . ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بأن يقول : هذا الرد هو رد الوديعة ، فإن ردها مطلقا ينصرف إلى الواجب عليه ، وهو رد الوديعة^(٢) .

واستدرك السعد فى شرحه له بقوله : " لأن أصل النية فى العبادات إنما هو للتمييز بين العبادة والعادة ، وتعيينها إنما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة ، فحيث لا تزاحم لا حاجة إلى التعيين بخلاف الفرضية [فى قياس الشافعية] ؛ لأنه لا يعقل تأشيرها فى إيجاب التعيين^(٣) .

وانطلاقا من هذه الحيثية وصلوا إلى وضع قاعدة كلية ، أفادها ابن نجيم

(١) الجسوط ، ج ٣ ، ص ٦١ ؛ أصول السرخسى ، ج ٢ ، ص ١٩٠ .

(٢) التوضيح ، ج ٢ ، ص ٧٦ ؛ ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ج ٤ ،

ص ٩٢ .

(٣) التلويح ، ج ٢ ، ص ٧٧ .

يقوله : "الأصل عندنا : أن المنوى ، إما أن يكون من العبادات ، أو لا [يكون] فإن كان عبادة ، فإن كان وقتها ظرفا للمؤدى بمعنى أنه يسعه وغيره ، فلا بد من التعمين كالصلاة ، وإن كان وقتها معيارا لها ، بمعنى أنه لا يسع غيرها كالصوم في يوم رمضان ، كان معيارا فإن التعمين ليس بشرط ، إن كان الصائم صحيحا ، مقيما فيصح بمطلق النية ، ونية النفل ، وواجب آخر ، لأن التعمين في المتعين لغو . . . هذا في الأدب ."

أما في القضاء : فلا بد من التعمين ، صلاة أو صوما أو حجا .^(١)

خير شاهد على أن التعمين عند المزاحمة ، هو بقية حديث (إنما الاعمال بالنيات . . .) لما تنوعت مقاصد الهجرة واطلق عليها عادة اسم الهجرة ، فاشتبهت الهجرة إلى الله تعالى بغيرها فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ما هي الهجرة إلى الله تعالى من بينها وميز غيرها فقال :

(إنما الاعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى دنيا

يصيبها أو إلى امرأة ينكحها ، فهجرته إلى ما هاجر إليه)^(٢)

(١) ابن نجيم زين الدين ابراهيم بن محمد بن بكر ، الحنفى ، المصرى ، ٩٢٦هـ - ٩٧٠هـ ، الأشباه والنظائر على مذهب أبى حنيفة النعمان ، الطبعة : - ، (لبنان : دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م)

ص ٣٠ - ٣١ .

(٢) رواه البخارى عن عمر بن الخطاب فى أول صحيحه ، البدر العينى ، عمدة

القارى شرح صحيح البخارى ، ج ١ ، ص ١٦٠ .

أجمع المسلمون على أن الربا ^(١) محرم ، ثبت ذلك بالكتاب والسنة . أما الكتاب فقوله تعالى : (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا : إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا . وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) ^(٢) ، الآية .

وأما السنة فما روى عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أنه قال : (لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكل الربا ، وموكله ، وشاهده ، وكاتبه) ^(٣) الحديث . الربا الذى حرمه الاسلام نوعان : (ربا النسئفة) و (ربا الفضل) .

أما ربا النسئفة فهو الذى كان معروفا فى الجاهلية ، وهو أن الرجل يكون له على فلان مال إلى أجل ، فإذا حل الأجل طلبه من صاحبه ، فيقول الذى عليه الدين : أخر عني دينك ، وأزيدك على مالك ، أو يقول من له الدين : وقأ وزد . هذا النوع من الربا هو الذى حرمه القرآن الكريم ، قال الله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ) ^(٤) الآية .

(١) الربا فى اللغة : الزيادة ، وهو من ربا (مقصورا) يربو ، قال الزمخشري : " ربا المال يربو : زاد " ، اساس البلاغة ، مادة (ربو) . وفى الشرع : " هو فضل خال عن عوض شرط لأحد العاقدين " ، الجرجاني ، كتاب التعريفات ، ص ١٠٩ .

(٢) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، الآية : (٢٧٥) .

(٣) رواه مسلم ، ولم يذكر قوله : (وشاهده وكاتبه) إنما ذكره فى رواية جابر رضى الله عنه ، صحيح مسلم بشرح النووي ، باب الربا ، ج (١) ، ص ٢٦ ، روى الحديث المذكور أيضا الترمذى ، وأبوداود ، انظر : الشوكانى ، نيل الأوطار ، ج ٥ ، ص ٢٩٦ .

(٤) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، الآية : (٢٧٨) .

وأما ربا الفضل فهو أن يبيع الشيء بنظيره مع زيادة أحد العوضين على الآخر بلا مقابل لتلك الزيادة .

هذا النوع من الربا وضّحته السنة النبوية فبينت حلاله من حرامه ، إذ لم تكن الزيادة في أحد العوضين محرمة على الإطلاق ، ولم يكن جريان الربا في كل عوض على إطلاقه أيضا .

بل كانت تلك الزيادة مقيدة بشروط ، وكان العوض أيضا مقيدا بأوصاف .
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عنه عبادة بن الصامت رضى الله عنه : (الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير والتر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلا بمثل ، سواء بسواء ، يدا بيد ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم ، إذا كان يدا بيد)^(١) .
قد اجمع المسلمون على تحريم بيع كل صنف من هذه الأصناف الستة المذكورة في الحديث بجنسه متفاضلا يدا بيد ، ونسيئة^(٢) ، فلا يجوز بيع البر بالبر - مثلا - متفاضلا وإن كان يدا بيد ، لأنه ربا ، ولا يجوز كذلك بيع التمر بالتمر إلى أجل ، ولا بيع التمر بالبر إلى أجل ، متفاضلا كان أو متساويا ، لدخول النساء فيه .

واختلفوا فيما وراء ذلك من الأموال ، فذهب الجمهور - القائلون بالقياس - إلى أن الربا لا يتوقف على الأصناف المذكورة في الحديث ، بل يتعدى إلى غيرها

(١) رواه مسلم في باب الربا ، بشرح النووي ، ج ١١ ، ص ١٤٠ .

(٢) انظر : محمد بن ابراهيم بن المنذر النيسابوري ، أبويكر ، فقيه مجتهد من الحفاظ ، أحد أعلام هذه الأمة الاسلامية ، ولد في سنة ٢٤٢ هـ ، وتوفي في سنة ٣١٩ أو في ٣١٨ هـ ، الإجماع ، الطبعة الاولى ، (لبنان : دار الكتب العلمية - بيروت : ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م) ، ص ٥٤ .

من الأموال .

وزهدت الظاهرية ، والشيعية ، وسائر نفاة القياس إلى أن جريان الربا ينحصر على الأصناف الستة المذكورة في الحديث فلا يتعدى إلى غيرها من الأموال^(١) . ثم اختلف الجمهور - فيما بينهم - في العلة التي يتعدى بها حكم الربا من هذه الأصناف الستة إلى غيرها ، على مذاهب متباينة ، فإليك أشهرها :

١ - مذهب الحنفية في علة الربا :

ذهب الحنفية إلى أن علة ربا الفضل هي الكيل أو الوزن مع وحدة الجنس

بين العوضين .

أما علة ربا النساء فهي وجود أحد الوصفين ، وحدة الجنس أو الوزن والكيل واستثنوا من وحدة الجنس الذهب والفضة فيجوز إسلامهما في حديد وورصاص وغيرهما من الموزونات . على هذا ، إذا كان العوضان من جنس واحد ، وكانا خاضعين للكيل أو الوزن حرم فيهما الفضل والنساء معا ، وذلك كبيع الشعير بالشعير متفاضلا في الحال ، أو نسيئة وإن كانا متساويين .

أما إذا كان العوضان مختلفين جنسا ، ولكنهما يخضعان للكيل أو الوزن أو لا يخضعان لأحدهما ولكنهما - أي العوضين - من جنس واحد جاز فيهما التفاضل وحرم النساء .

وذلك كبيع البر بالشعير ، فإنهما مختلفان جنسا ، ولكنهما يخضعان للكيل ، فيجوز التفاضل بينهما بأن يباع مد بمدين ، ويحرم النساء فلا يجوز تأجيل القبض .

قال الامام السرخسي : " قال علماءنا رحمهم الله تعالى إن المعنى الذي

(١) انظر : النووي ، المجموع ، ج ٩ ، ص ٣٩٢ - ٣٩٣ .

يتعدى الحكم به إلى سائر الأموال هو [الجنسية ، والقدر ، عرفت الجنسية

بقوله صلى الله عليه وسلم : (الذهب بالذهب ، والحنطة بالحنطة . . .)

والقدر بقوله صلى الله عليه وسلم (مثلا بمثل) .

ويعنى بالقدر : الكيل فيما يكال ، والوزن فيما يوزن .^(١)

هذا في ربا الفضل ، ثم قال في النسيئة :

” فأما غلة ربا النساء فأحد هذين الوصفين ، إما الجنس وإما القدر [أى

الكيل أو الوزن] .

ثبت ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم بعد [ذكر] الأشياء الستة : (وإن اختلف

النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يدا بيد) فقد ألغى ربا النساء بـ

انعدام الجنسية لبقاء أحد الوصفين .^(٢)

ولم تفرق الحنفية بين النقد بين والمطعومات المذكورة في الحديث في العلة ،

بل جعلوها غلة واحدة ذات وصفين ، مركبة منهما وهما : وحدة الجنس ، والقدر .

واستدلوا على ما ذهبوا إليه بالكتاب ، والسنة ، والاجتهاد .

أما الكتاب فقوله تعالى :

(أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ ، وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ، وَلَا تَبْخَسُوا

النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ ، وَلَا تَعْمُوا فِي الْأَرْضِ مَغْسِدِينَ) .^(٣)

وقوله تعالى : (وَيَلِّ لِلْمُطَفِّينَ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ، وَإِذَا

كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ) .^(٤)

(١) الجسوط ، ج ١٢ ، ص ١١٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ١٢ ، ص ١٢٠ .

(٣) القرآن الكريم ، سورة الشعراء ، الآية : (١٨١ - ١٨٣) .

(٤) القرآن الكريم ، سورة المطففين ، الآية : (١ - ٣) .

قال الكاساني بعد سرده لهذه الآيات :

" فقد جعل حرمة الربا بالكيل والموزن مطلقا عن شرط الطعم ، فدل على

أن العلة هي الكيل والوزن . . .

[وفي الآية الثانية] الحق الوعيد الشديد بالتطفيف في الكيل والوزن مطلقا

من غير فصل بين المطعوم وغيره " (١)

وأما السنة : فقد استدلوا بما رواه أبو سعيد الخدري وأبو هريرة رضي الله

عنهما : " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أخا بني عدى الأنصاري رضي الله

عنه فاستعمله على خيبر ، فقدم بتمر جنيب ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

أكل تمر خيبر هكذا ؟ فقال : لا والله يا رسول الله ، إنا لناخذ الصاع من

هذا بالصاعين من الجمع ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تفعلوا ،

ولكن مثلا بمثل ، أو بيعوا هذا واشتروا بثمنه من هذا " ، متفق عليه .

وفي لفظ آخر " إنا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين ، والصاعين بالثلاثسة ،

فقال : لا تفعل ، بيع الجمع بالدرهم ، ثم ابتع بالدرهم جنيا ، وقال فسي

الميزان مثل ذلك " (٢) .

(١) بدائع الصنائع ، ج ٧ ، ص ٣١٠٨ .

(٢) أخرجه البخاري في البيوع ، باب إذا أراد بيع تمر بتمر خير منه ، عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، ج ١٢ ، ص ٩ ؛ وسلم في باب الربا ، بشرح النووي ، ج ١١ ، ص ٢٠ - ٢١ ؛ الموطأ ، ج ٢ ، ص ٦٢٣ ، باب ما يكره من بيع التمر ؛ أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الطحاوي الحنفي ، الحافظ الفقيه ، شرح معاني الآثار ، الطبعة الأولى ، تحقيق : محمد زهري النجار (لبنان : دار الكتب العلمية - بيروت : ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م) ، ج ٤ ، ص ٦٧ ، كتاب الصرف .

وفي رواية لمسلم : " وكذلك الميزان " (١)

قالوا : أراد به الموزون ، أى : وكذلك كل موزون ، فدل الحديث على
أن كل موزون لا يجوز التفاضل فيه .

وأما الاجتهاد فقال الامام السرخسى :

" حكم نص الريا وجوب المماثلة في المعيار ، شرط لجواز العقد ؛ لأن الكسالم
المقيد بالاستثناء [في الحديث : لا تتبعوا البر بالبر إلا سواً بسواً] يصير
عبارة عما وراء المستثنى ، فيكون المعنى : فساد البيع عند عدم المماثلة التى هى
واجبة .

وإذا ثبت أن الحكم وجوب المماثلة ، فلا يتصور ثبوت الحكم بدون محله ، عرفنا
أن المحل الذى لا يقبل المماثلة لا يكون مال الريا أصلاً . والحفنة ، والتفاحسة
لا تقبل المماثلة بالاتفاق فلم يكن مال الريا .

والدليل عليه : أن صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم مانص على حكم الريا
إلا مقروناً بالمخلص ، فكل علة توجب الحكم فى محل لا يقبل المخلص أصلاً فهى
علة باطلة " (٢)

وإذا ثبت أن المماثلة شرط لجواز عقد البيع بمقتضى نص الحديث ، فكان الكيل
والوزن ثابتين بمقتضاء أيضاً ؛

لأن قوله صلى الله عليه وسلم : (الحنطة بالحنطة) معناه بيع الحنطة
بالحنطة ، والبيع لا يجرى باسم الحنطة ، فالاسم يتناول الحبة الواحدة وما فوقها
ولا يبيعها أحد بعدد الحبات ، لأن الحبة أو الحبات من الحنطة ونحوها
ليست بمال متقوم ، وإنما تعرف مالميتها بالكيل ، فصارت صفة الكيل لازمة لكل مكيل .

(١) مسلم مع شرح النووي، ج ١١، ص ٢١٠ .

(٢) المبسوط، ج ١٢، ص ١١٦ - ١١٧ .

كذلك الأمر في بيع الذهب بالذهب ، فالاسم قائم بالذرة ، والذرة مسن
الذهب ليست بمال متقوم عادة ، فلا يبيعه أحد . إنما تعرف ماليتها بالسوزن
كالشعيرة أو الجرام - في هذا العصر - أو نحو ذلك ، فصارت صفة الوزن ثابتة
ولا زمة بمقتضى النص لكل موزون .^(١)

٢ - مذهب المالكية :

ذهب المالكية إلى أن علة ربا الفضل في الذهب والفضة كونها رؤوس الأثمان
مع وحدة الجنس في التعاوض .
أما علة في الأصناف الأربعة الباقية فهي الادخار والاقتيات مع وحدة الجنس
وأما ربا النسيئة فعلة في الذهب والفضة مجرد كونهما رؤوس الأثمان
دون اعتبار وحدة الجنس ، وفي الأصناف الأخرى مجرد الطعم دون اعتبار
وحدة الجنس والاقتيات والادخار .

استدللت المالكية على صحة ما ذهبوا إليه بما يلي :

أما تعليل الذهب والفضة بأنهما أصول الأثمان وقيم المتلفات فذلك ثابت
بالاستقراء ، بيان ذلك :

أنهم رأوا أن الإجماع قد تم على جواز اسلام الذهب والفضة فيما سواهما
من الأموال ، ولو كانت علة الربا في الذهب والفضة موجودة في غيرهما من الأموال
لحرم ذلك ؛ لأنه يحرم أن يجرى بين شيئين بيع جمعتهما علة واحدة إلا بشرط
التقايض ، وههنا لم يوجد تقايض ومع ذلك جاز اسلام الذهب في النحاس - مثلا -
بالاتفاق ، فدل ذلك على أن الصفة التي تخص الذهب والفضة - وهي جوهرية
الأثمان لا تتجاوزهما إلى غيرهما - في الغالب - من الموزونات .^(٢)

(١) انظر : المصدر السابق ، ج ١٢ ، ص ١١٦ .

(٢) انظر : النووي ، المجموع ، ج ٩ ، ص ٣٩٣ .

وأما صحة تعليل الربا في الأصناف الأربعة الباقية بالادخار والاقتيات
فالدليل عليها من وجهين :

أحدهما : " أنه صلى الله عليه وسلم لما نص على أربعة أشياء مختلفة الأسماء ،
والجنس ، علمنا أنه قصد إلى ذكر أنواع الجنس الذي يجري فيه الربا ، ولم يذكر
الخربز ، والبطيخ ليدل به على الفواكه الرطبة ، ولا ذكر السقمونيا ، [ونحوه
من الأدوية] . . . لينبه به على الأدوية ، ولا ذكر الجير ، ولا الرماد لينبه
به على المكيل والموزون ، فكان الظاهر من ذلك أنها ليست من أنواع الجنس ،
فإن الجنس لا يخرج عن حكم الأربع المسميات التي نص عليها* (١) .

ثانيهما : " وهو أنه لا خلاف أنه قصد بذكر هذه الأربع المسميات إلى التنبية
على علة الربا فيها ، فأتى بالفاظ مختلفة الجنس والمعنى .

وهذا يقتضى أن العلة أخص صفة توجد فيها ، ووجدنا التمر يؤكل قوتاً ،
ويؤكل حلاوة وتفكها ، فلولا اقتران الحنطة والشعير به للحقت به الحلاوات ،
والفواكه خاصة .

ووجدنا الشعير يؤكل من أدنى الأقوات ، ويكون علفاً ، فلولا اقتران الحنطة ،
والتمر به لجاز أن يلحق به أدنى الأقوات خاصة دون أعلاها ، ولجاز أن يلحق
به العلف من القصب والقرط ، ووجدنا الملح مما يصلح الأقوات ، ويطيها ،
فلولا اقتران القمح ، والشعير به لجاز أن يلحق به الأقوات المصلحة ، ولجاز

(١) الباجي ، القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف بن سمد بن أيوب بن واث
المالكي الأندلسي ، المولود سنة ٤٠٣ هـ والمتوفى سنة ٤٩٤ هـ ، كتاب
المنتقى شرح الموطأ مالك ، الطبعة الأولى ، (مصر : مطبعة السعادة

أن يلحق به الماء ، واليقول التي يصلح بها الطبخ ، ولو أراد عموم العلة
لاكتفى باسم واحد منها ؛ لأنه لا خلاف أن كلما كثرت أوصاف العلة كانت أخص
وكلما قلت كانت أعم^(١) .

ثبت بذلك أن الاقتيات والادخار أخص الصفات وكان أولى بأن ينصب علة
دون غيره .

وقالوا أيضا : " إنه لما كان معقول المعنى في الربا إنما هو أن لا يغبن
بعض الناس بعضا ، وأن تحفظ أموالهم ، فواجب أن يكون ذلك في أصول
المعايش ، وهي الأقوات^(٢) .

هذا بالنسبة إلى ربا الفضل ، أما الدليل على صحة جعل الطعم وحدة علة
ربا النسيئة فهو : " أنه لا يباع مطعوم بمطعوم من جنسه أو غير جنسه إلا يبدأ
بيد ، والأصل في ذلك : أن هذا مطعوم فلم يجز فيه التفريق قبل القبض^(٣) .

٣ - مذهب الشافعية :

ذهب الشافعية إلى أن علة ربا الفضل في الذهب والفضة كونهما
رؤوس الأثمان ، فوافقوا في ذلك المالكية .
وأما علة في الأربعة الباقية فهي الطعم فقط ، ووحدة الجنس شرط عند
التعاض في كل منها .

وعلة ربا النسيئة في النقدين هي هي ، وفي الأربعة الباقية هي الطعم فقط ،
ولا تشترط وحدة الجنس . وفي هذا أيضا وافقوا المالكية .

(١) الباجي ، المنتقى شرح الموطأ ، ج ٤ ، ص ٢٤٠ .

(٢) ابن رشد ، بداية المجتهد ، ج ٢ ، ص ١٣١ .

(٣) الباجي ، المنتقى ، ج ٥ ، ص ٠٣ .

قال الإمام الشافعي : "والذهب والورق مابينان لكل شيء لأنهما أثمان كل شيء ، لا يقاس عليهما شيء من الطعام ، ولا من غيره .
فالتحريم معهما من الطعام من مكيل كله مأكول فوجدنا المأكول إذا كان مكيلا فالمأكول إذا كان موزونا في معناه ؛ لأنهما مأكولان معا وكذلك إذا كان مشروباً مكيلا ، أو موزونا ؛ لأن الوزن أن يباع معلوماً عند البائع والمشتري كما كان الكيل معلوماً عندهما وذلك مثل حكم الذهب والفضة لأن مخرج التحريم والتحليل في الذهب ، والفضة ، والبر ، والشعير ، والتمر ، والنوى فيه [واحد] ، لأنه لاصلاح إلا به ، والملح واحد لا يختلف" (١)

وقال : " وإنما حرمتنا غير ما سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم من المأكول والمكيل ، لأنه في معنى ما سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، كذلك حرمتنا المأكول والموزون ؛ لأن الكيل في معنى الوزن
ولم يجز أن يقاس الوزن من المأكول على الوزن من الذهب ؛ لأن الذهب غير مأكول ، وكذلك الورق [أى الفضة] " (٢)

حجة الشافعية في ذلك :

قال الشيخ أبو اسحاق : " فأما الذهب والفضة فإنه يحرم فيهما الربا لعلة واحدة ، وهى أنهما من جنس الأثمان فيحرم الربا فيهما ، ولا يحرم فيما سواهما من الموزونات ، والدليل عليه : أنه لا يجوز أن يكون تحريم الربا لمعنى يتعداهما إلى غيرهما من الأموال ؛ لأنه لو كان لمعنى يتعداهما إلى غيرهما لم يجز إسلامهما فيما سواهما من الأموال "

(١) الأم ، ج ٣ ، ص ١٥ - ١٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

فلما جاز اسلام الذهب والفضة في الموزونات والمكيلات وغيرها من الأموال
دل على أن العلة فيها لمعنى لا يتعداهما وهو أنه من جنس الأشمان^(١).

* فأما الأعيان الأربعة فالعلة فيها أنها مطعومة ، والدليل عليه ما روى معمر

ابن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :

(الطعام بالطعام مثلا بمثل)^(٢) والطعام اسم لكل ما يتطعم والدليل عليه

قوله تعالى (وطعام الذين أتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم)^(٣) ، الآية .

وأراد به الذبائح .

وقالت عائشة رضي الله عنها : (مكثنا مع النبي صلى الله عليه وسلم سنة ما لنا

طعام إلا الأسودان ، الماء ، والتمر)^(٤) . . . والحكم إذا علق على اسم مشتق

كان ذلك علة فيه ، كالقطع في السرقة ، والحد في الزنا .

ولأن الحب مادام مطعوما يحرم فيه الربا فإذا زرع وخرج عن أن يكون مطعوما

فإنه يكون نباتا لم يحرم فيه الربا ، فإذا انعقد الحب وصار مطعوما حرم

فيه الربا ، فدل على أن العلة فيه كونه مطعوما^(٥) ، يعني بذلك أن الحرمة

تدور مع الطعم وجودا وعندما فدل بطريق سلك الدوران على أنه هو العلة .

(١) المذهب ، مطبوع مع المجموع للنووي ، ج ٩ ، ص ٣٩٢ .

(٢) رواه مسلم في صحيحه مع شرح النووي ، باب الربا ، ج ١١ ، ص ٢٠ .

(٣) القرآن الكريم ، سورة المائدة ، الآية : (٥) .

(٤) روى نحوه مسلم في كتاب الزهد إلا أنه لم يذكر قولها : (مكثنا مع النبي

سنة ما لنا طعام) بل ذكر من قولها : توفي رسول الله حين شبع الناس

من الأسودين ، وفي الأخرى وقد شبعنا من الأسودين) ، صحيح مسلم

مع شرح النووي ، ج ١٨ ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(٥) المذهب مع شرح النووي المجموع ، ج ٩ ، ص ٣٩٥ .

٤ - مذهب الحنابلة :

نقل أصحاب الامام أحمد عنه في علة الربا ثلاث روايات ، الرواية

الأولى : " أن علة الربا في النقدين ، كونها موزونى جنس .

وفي الاعيان الباقية ، كونها مكيلات جنس ، فيجرى الربا في كل مكييل ،
أو موزون بجنسه ، ولو كان يسيرا لا يتأتى كيله ، كتمرة بتمر ، أو تمر بتمرين
لعدم العلم بتساويهما في الكيل ، [ولو كان يسيرا] لا يتأتى وزنه ، كما
دون الأرز من الذهب والفضة . مطعوما كان المكيل ، أو الموزون أو غير
مطعوم . (١)

وافقت هذه الرواية مذهب الحنفية إلا في يسير المكيل والموزون فإن ما
لا يتأتى كيله أو وزنه لا يجرى فيه الربا عند الأحناف لقلته ، وعدم مبايعة الناس
به في عرفهم . أما عند الحنابلة فيجرى فيه الربا كما يجرى في كثيره حسب هذه
الرواية عن الامام أحمد .

قال البهوتى هذه الرواية هي " الأشهر عن امامنا ، ومختارعاة الأصحاب . (٢)

الرواية الثانية : " أن العلة في الأثمان الثمنية ، وفيما عداها كونه مطعوم

جنس ، فيختص بالمطعومات ، ويخرج منه ما عداها . (٣)

بيد وكان هذه الرواية توافق مذهب الشافعية إلا في الجنس في المطعومات ؛
لان الجنس شرط لعملة الطعم عند الشافعية وليس أحد وصفي العملة ، كما هو
الحال في هذه الرواية ، لكن البهوتى ذكر في منتهى الإرادات أن الجنس شرط

(١) البهوتى ، كشاف القناع ، ج ٣ ، ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

(٢) كشاف القناع ، ج ٣ ، ص ٢٥١ .

(٣) ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير ، ج ٤ ، ص ١٢٦ .

ربا الفضل^(١) ، بذلك تكون موافقة لمذهب الشافعية من كل وجه .

الرواية الثالثة : " العلة فيما عدا الذهب والفضة كونه مطعوم جنس مكيلا

أو موزونا ، فلا يجرى الربا في مطعوم لا يكال ، ولا يوزن ، (. . .) ولا فيما ليس بمطعوم " ^(٢) اختاره ابن قدامة ورجحه .

ولم يذكر ابن قدامة علة الربا في الذهب والفضة ضمن هذه الرواية . لعلمه لم يذكره لقصر العلة على النقدين ، وذلك بتعليلهم اياهما بالثمنية ، كما ذكره في الرواية الثانية وهو مذهب الشافعية والمالكية .

كل ذلك بالنسبة لربا الفضل ، وأما علة ربا النسيئة فهي الكيل والوزن فقط ولم يشترطوا الجنس هنا .

فذلك كبيع مكيل بمكيل من جنسه أو غيره ، وكبيع موزون بموزون من جنسه أو غيره ، فيحرم النساء فيه .

أما إذا بيع مكيل بموزون يجوز التفريق قبل القبض ويجوز النساء لا اختلاف العلة ^(٣) .

حجة مذهب الحنابلة :

إننا اعتبرنا الرواية الأولى هي مذهب الحنابلة كما أشار إليه البيهوتي آنفا

فحجتهم في ذلك ما يلي :

مارواه الامام أحمد في مسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : " قال رسول الله

(١) شرح منتهى الارادات ، ج ٢ ، ص ١٩٩ .

(٢) المغنى ، ج ٤ ، ص ١٢٦ .

(٣) انظر : البيهوتي ، كشاف القناع ، ج ٣ ، ص ٢٦٣ ؛ شرح منتهى الارادات

ج ٢ ، ص ١٩٩ - ٢٠٠ ؛ ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير ، ج ٤ ،

ص ١٣٠ .

صلى الله عليه وسلم : لا تبيعوا الدينار بالدينارين ، ولا الدرهم بالدرهمين ، ولا الصاع بالصاعين ، فإني أخاف عليكم الرماء - وهو الربا - فقام إليه رجل فقال : يارسول الله أرأيت الرجل يبيع الفرس بالأفراس والنجيبة بالابل ؟ فقال : لا بأس إذا كان يدا بيد^(١).

وعن أنس رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : * ما وزن مثلا بمثل إذا كان نوعا واحدا ، وما كيل مثلا بمثل إذا كان نوعا واحدا^(٢) . رواه الدارقطني هذا الحديث يقوى أيضا مذهب الحنفية .

وعن عمار رضى الله عنه أنه قال : * العبد خير من العبدتين ، والثوب خير من الثوبين ، فما كان يدا بيد فلا بأس به ، إنما الربا فى النساء إلا ما كيل أو وزن^(٣) .

أما من جهة الاجتهاد فقال ابن قدامة : * ولأن قضية البيع المساواة ، والمؤثرة فى تحقيقها الكيل والوزن والجنس ، فإن الوزن ، أو الكيل يسوى بينهما [أى بين البيعين] صورة ، والجنس يسوى بينهما معنى ، فكانا علة ، ووجدنا الزيادة فى الكيل محرمة دون الزيادة فى الطعم بدليل بيع الثقيلة بالخفيفة ، فإنه جائز إذا تساويا فى الكيل^(٤) .

(١) المسند ، الطبعة الخاصة ، الناشر : زهير الشاويش ، (لبنان :

المكتب الاسلامى - بيروت : ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م) ج ٢ ، ص ١٠٩ .

(٢) انظر : الشوكانى ، نيل الاوطار ، ج ٥ ، ص ٣٠٠ .

(٣) انظر : ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير ، ج ٤ ، ص ١٢٥ .

(٤) المغنى مع الشرح الكبير ، ج ٤ ، ص ١٢٥ .

هذا ما عند المذاهب الأربعة وإن كان الخلاف أوسع دائرة منها ، فهناك
أئمة غير هؤلاء الأربعة ، لهم آراء مستقلة ما ذكرهنا ، إنما تجاوزها البحث
لعدم الإطالة .

أما علاقة المسألة - (علة الربا) - بقياس الشبه فهي من وجهين :-
أحدهما : أن العلل التي ذكرها أصحاب المذاهب الأربعة (وهي الكيل
أو الوزن مع وحدة الجنس ، أو الاقتيات والادخار مع وحدة الجنس ، أو الطعم
مع اشتراط وحدة الجنس) ترددت بين أن تكون مناسبة ، وبين أن تكون طردا .
وكل منهم يدعي أن علة مناسبة ومؤثرة ، وأن علة خصه طرد محض .

أما المحققون من الأصوليين فعند ما نظروا إلى تلك العلل ، وسبروها ، وجدوا
أنها على غير الوجه الذي ذكره فقهاء المذاهب . حيث رأوا أنه لا تناسب بين
تلك الأوصاف وأحكامها مناسبة ينقطع عندها النظر فيقتنع بها ، ولا هي طردية
محضة تبعد كل البعد .

بل أن تلك الأوصاف شبيهة توهم المناسبة فتحتاج إلى ترجيح بعضها على
البعض ، كما يأتي تفصيله بعد قليل .

ثانيهما : وهو من حيث تردد أفراد الفرع بين الأشياء المذكورة في الأصل
وهي : الذهب ، والفضة ، والبر ، والشعير ، والتمر ، والطح . وذلك
اختلافهم في تشبيه الأشياء المسكوت عنها بالمنطوق به . والشئ الواحد يجري
فيه الربا عند بعضهم ولا يجري عند الآخرين ، أو يعتبر بعضهم شيئين مختلفين
جنسا واحدا لتقارب منفعتهما ، ويعتبرهما الآخرون جنسين مختلفين كالبر ،
والشعير ، فإن المالكية اعتبرتهما جنسا واحدا ولم يجوزوا بيع أحدهما بالآخر
متفاضلا يدا بيد ، بينما جوزه الآخرون .

- سيتناول البحث أثر هذا الخلاف في آخر المسألة ، وهذه المسألة - في هذا الوجه - ذات علاقة بقياس غلبة الأشباه العينية على الوصف الشبهى ، وهى بالتالى تابعة للوجه الأول .

بيان تلك العلاقة في ضوء هذين الوجهين بالتفصيل :-

سبق غير مرة بأن الحنفية لا يعللون إلا بوصف له أثر ظاهر ، - حسب قولهم - وأنهم لا يقولون بحجية الشبه .

وسبق التحقيق أيضا من قصدهم باظهار التأثير ، ^(١) أنهم يقصدون بذلك المناسبة لدى غيرهم ، وإذا تمهد هذا .

نجد الحنفية هنا فى علة الربا يدعون أن علتهم (وهى الكيل أو الوزن مع وحدة الجنس) هى المناسبة للتخلص من الوقوع فى الربا ، مع اعترافهم بأن الحكمة من حرمة الربا هى حفظ أموال الناس من الكسب غير المشروع الذى يؤدى إلى ضياع الأموال ، وإلى تباعض أفراد المجتمع بعضهم بعضا ، وفى ذلك فساد كبير إلا أنهم انصرفوا عن هذه الحكمة لخفتها أو عدم انضباطها - والله أعلم - إلى ذلك الوصف (أى الكيل أو الوزن) لما رأوا فيه من تحقيق المخلص من الربا وذلك المخلص هو التماثل بين العوضين ، فأقاموا لتحقيق هذا التماثل ما أقامه الشارع استئناسا بما اعتبره الشرع ، وذلك الكيل فيما يكال ، أو الوزن فيما يوزن ، ولقد ورد الشرع بهذين المعيارين فى أكثر من موضع والحنابلة مع الحنفية إلى هذا الحد .

لكن هل كان جريان الربا فيما يتأتى كيله أو وزنه فقط ، أم هناك وجوه من الربا فيما عدا هذين الوصفين ؟ وهل كانت الحكمة خفية أو غير منضبطة حقا ؟

(١) انظر : الباب الأول من هذه الرسالة ، الفصل الأول ، المبحث الأخير

وقد استشكل ابن الهمام ما قاله الأحناف في علة الربا فقال : " أنهم لما
 حصروا المعرف [أى العلة] في الكيل والوزن ، أجازوا بيع ما لا يدخل تحت
 الكيل مجازفة ، فأجازوا بيع التفاحة بالتفاحتين ، والحفنة من البر بحفنتين ،
 لعدم وجود المعيار المعرف للمساواة ، فلم يتحقق الفصل (. . .) ولا يسكن
 الخاطر إلى هذا ، بل يجب بعد التعليل بالقصد إلى صيانة أموال الناس تحريم
 التفاحة بالتفاحتين ، والحفنة بالحفنتين ، أما إن كانت مكاييل أصغر منها - كما
 في ديارنا من وضع ربع القدح ، وثن القدح المصرى فلا شك في حصول التسوية به .
 وكون الشرع لم يقد ربع المقدرات الشرعية في الواجبات المالية ، كالكفارات
 وصدقة الفطر بأقل منه [أى نصف صاع] لا يستلزم اهدار التفاوت المتيقن
 بل لا يحل بعد تيقن التفاضل مع تيقن تحريم اهداره ، ولقد أعجب غاية
 العجب من كلامهم هذا " . (١)

ثم قال : " لكن يلزم على التعليل بالصيانة أن لا يجوز بيع عبد بعبدين ،
 وبعير ببعيرين ، وجوازه مجمع عليه إذا كان حالا .

فإن قيل : الصيانة حكمة فتناط بالمعرف لها وهو الكيل والوزن . قلنا :
 إنما يجب ذلك عند خفاء الحكمة ، وعدم انضباطها ، وضون المال ظاهر
 منضبط ، فإن المماثلة وعدمها محسوس ، وبذلك تعلم الصيانة وعدمها ، غير
 أن المذهب ضبط هذه الحكمة بالكيل والوزن تغاديا عن نقضه بالبعيد بعبدين ،
 وثوب هروى بهرويين " . (٢)

أما الحنابلة فقالوا بجريان الربا فيما لا يتأتى كيله ، مع أنهم متفقون على

(١) ابن الهمام ، شرح فتح القدير ، ج ٥ ، ص ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٢) المصدر السابق ، ج ٥ ، ص ٢٧٩ .

العلة مع الأحناف ، لكنهم حرموا قليل الربا سدا للذريعة ، لا من حيث العلة .
كما أن المالكية ادعت - فيما مضى من استدلالهم - أن علتهم (الاقتيات
والادخار) هي أخص الأوصاف الموجودة في النص ، وهي المقصودة من سوق الحديث
بذكر أجناس مختلفة للتنبيه عليها .

يعترف بعض الشافعية بأن الاقتيات والادخار هما أخص الأوصاف ، وأولها
للعلية ، إلا أنهم تحولوا عنها لورود الملح في النص ؛ لأنهم لا يعتبرون الملح
قوتا مدخرا ، ولا يلتفتون إلى ما قالته المالكية بأن الملح ما يصلح القوت فهو
تبع له .

قال الامام الغزالي :

" لولا ورود الملح : لكان التعليل به أخص . ولكن عدل الشافعي عنه لأجل
الملح . فأما قوله : ما يستصلح به القوت قوت ، ففاسد ؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون
علة حيالها كالنقدية ، فيلزم على ساقه جواز سلام البر في الملح ، وهو خلاف
الإجماع ، أو يقال : هو يرجع إلى القوت لا اتصاله به بطريق الاستصلاح ، وذلك
يلزم أن يعدى إلى الحطب ، والتتور وما يتصل بإصلاح القوت .

وإذا قال : للملح خاصية ليست لغيره ، قلنا : إن لم يكن هو القوت فهو
علة أخرى ، فليجز إسلام الأشياء الثلاثة به ، كما جاز إسلام النقدين في الأشياء
الأربعة ، وهو خلاف الإجماع ، فلولا الملح لكان ما ذكره الامام مالك أولى
وأخص " (١)

كذلك مذهب الشافعية ، فإن جمهورهم قالوا إن الطعم أولى الأوصاف
للعلية لكونه مناسبا ومطردا منعكسا ، وهو معنى تشترك فيه الأشياء الأربعة
المذكورة في الحديث ، والعلة ذات وصف واحد أولى من ذات أوصاف .

(١) شفاء الغليل ، ص ٣٦٦ - ٣٦٧ .

أما كون الطعم مناسباً لحكم الربا فقد اعترض عليه كبار علماء الشافعية أنفسهم
كإمام الحرمين ، وإمام الغزالي .

قال إمام الحرمين : " وأما الأشياء الأربعة فقد أوضحنا : أن الطعم ليس
مخيلاً بالتحريم ، وبيننا أن قول النبي - عليه السلام - (لا تبيعوا الطعام بالطعام)
الحديث ، لا يتضمن تعليلاً بالطعم ، ما لم يقرر المستدل بالخبر كون الطعم
مخيلاً مناسباً ، وحققتنا أن المشتق إذا لم يشعر بإخالة حل محل اللقب .
والسبب قصاره إبطال ما يدعيه الخصم علة ، وليس في إبطال مدعى الخصم
إثبات لغيره " (١) .

وهو يرى التمسك بالنهي عن بيع الطعام بالطعام دون القول بتعليق
بالطعم . (٢)

وقال الإمام الغزالي في ذلك :

" وأما تلك المناسبة فمن محدثات المتأخرين ، لم يذكرها الشافعي ، وإنما
أحدثه من لم تتسع حوصلته لدرك جميع مدارك التعليل ، ولم يستقر قدمه في فهم
قاعدة الشبه . فتشوفوا إلى خيالات هي - على التحقيق - نفاخات الصابون تنكشف
بأدنى بحث عن غير طائل " . (٣)

ظهر ما سبق أن دعوى كل مذهب من المذاهب الأربعة بأن علة مناسبة
دعوى غير مسلمة ، ولكنها لا تبعده عنها كل البعد ، بل كل العلل توهيم
الاشتمال على تلك المناسبة التي هي عبارة عن جلب المصلحة أو دفع المضرة .

(١) البرهان ، ج ٢ ، ص ٨٢٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٢٥ .

(٣) شفاء الغليل ، ص ٣٣٦ و ص ٣٤٣ .

وهذه المصلحة أو دفع المضرة هي مقصود الشارع من تحريم الربا وحكمته ،
ولكن هل هؤلاء المذاهب اتفقوا على تعيين هذا المقصود أو هذه الحكمة
ما هي ؟ .

يمكن الجواب على هذا السؤال إذا نظرنا إلى اتجاهاتهم في تعليل حرمة
الربا فنجد : أن الحنفية والحنابلة هما أوسع دائرة في تحريم الربا ؛ إذ يحرم
عندهم بيع كل موزون بجنسه وبيع كل مكيل بجنسه متفاضلا سواء كان من الذهب
أو الفضة أم لا ، وسواء كان من المطعوم المقتات المدخر أم لا .

بذلك يتبين أنهم رأوا أن الحكمة في تحريم الربا هي صيانة أموال الناس
عند التبادل ، ومنع الغرر في معاملاتهم المالية ، بل صرحوا بذلك . (١)

أما المالكية والشافعية فهما أضيق دائرة من المذاهبين السابقين في تحريم
الربا ؛ إذ قصروا التحريم في النقدين فلا يتعدى إلى كل موزون من المعادن
وغيرها .

وقصرت المالكية التحريم في المأكولات على المقتات المدخر منها ما خلا
الأدوية ، وعمت الشافعية في كل مطعوم حتى الأدوية والماء .

يفهم من تعليلهم هذا أنهم لم يذهبوا في تقرير الحكمة من حرمة الربا
مذهب الحنفية والحنابلة . بل سلكوا اتجاهها آخر ، وهو : الإلتفات إلى ما تشد
به حاجة الناس ، فوجدوا في ضوء ماورد في الحديث أن الذهب والفضة أشرف
المعادن ، وهما قيم الأموال وبدل المتلفات ، فلا يوجد هذا الوصف في غيرها
من المعادن .

" فإن الدراهم والدنانير أثمان البيعات ، والثن هو المعيار الذي به

(١) انظر في أول المسألة ، مذهب الحنفية والحنابلة .

يعرف تقويم الأموال ، فيجب أن يكون محدودا مضبوطا لا يرتفع ولا ينخفض ، إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسليق لم يمكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات ، بل الجميع سلع ، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة ، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة ، وذلك لا يكون إلا بثمن تقوم به الأشياء ، ويستمر على حالة واحدة ولا يقوم هو بغيره ، إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض فتفسد معاملات الناس ويقع الخلف ، ويشتد الضرر^(١) ، وهذا المعنى لا يوجد في غيرهما .

ثم أن حاجة الناس إلى الطعام أكثر وأعظم من حاجتهم إلى الثياب وغيرها ، ومشاحاتهم عليه أكبر ولذلك منعوا من بيعه بجنسه متفاضلا ، حتى لا يفسد عليهم معاشهم .

ولأن " الطعام [عند الشافعية] مقصود هذه الأشياء [الأربعة] ولأجله فطرت وخلقت ، ولما ظهر مقصودها شح الناس عليها^(٢) .

" ولما كان معقول المعنى في الربا إنما هو أن لا يفبن بعض الناس بعضا وأن تحفظ أموالهم ، فواجب أن يكون ذلك في أصول المعاش وهي الأقوات^(٣) .

أما ترجيح قول من هذه الأقوال على بقية فأمراً في غاية العسر ، والصعوبة لأنه يتطلب دراسة ^{أشد} إمعاناً من هذه .

لكن بعض أهل التحقيق رجح بعض هذه الأقوال على بعضها ، منهم على

سبيل المثال ابن رشد المالكي ، وابن قيم الجوزية الحنبلي .

(١) ابن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ١٢٢ .

(٢) الامام الغزالي ، شفاء الفليل ، ص ٢٦٣ .

(٣) ابن رشد ، بداية المجتهد ، ج ٢ ، ص ١٣١ .

ورجح ابن رشد مذهب الحنفية والحنابلة فقال :

" وربما احتجوا [أى الحنفية] بأحاديث ليست مشهورة ، فيها تنبيه قوى على اعتبار الكيل أو الوزن ، منها : أنهم رووا فى بعض الأحاديث المتضمنة المسميات المنصوص عليها فى حديث عبادة زيادة وهى (كذلك ما يكال ويوزن) وفى بعضها : (وكذلك المكيال والميزان) ، هذا نص لوصحت الأحاديث .

ولكن إذا تؤمل الأمر من طريق المعنى ظهر - والله أعلم - أن علتهم أولى العلل ، وذلك أنه يظهر من الشرع أن المقصود بتحريم الربا إنما هو : لمكان الغبن الكثير الذى فيه ، وأن العدل فى المعاملات إنما هو مقارنة التساوى ، ولذلك لما عسر إدراك التساوى فى الأشياء المختلفة الذات جعل الدينار والدرهم لتقويمها : أعنى تقديرها ، ولما كانت الأشياء المختلفة الذات : أعنى غير الموزونة والمكيلة ، العدل فيها إنما هو فى وجود النسبة ، أعنى أن تكون نسبة قيمة أحد الشيئين إلى جنسه نسبة قيمة الشيء الآخر إلى جنسه ، مثال ذلك : أن العدل إذا باع إنسان فرسا بثياب هو أن تكون نسبة قيمة ذلك الفرس إلى الأفراس هى نسبة قيمة ذلك الثوب إلى الثياب ، فإن كان ذلك الفرس قيمته خمسون فيجب أن تكون تلك الثياب قيمتها خمسون .

فليكن - مثلا - الذى يساوى هذا القدر عددها هو عشرة أثواب ، فإذا اختلفت هذه المبيعات بعضها ببعض فى العدد واجبة فى المعاملة العادلة ، أعنى أن يكون عدل فرس عشرة أثواب فى المثل .

وأما الأشياء المكيلة والموزونة فلما كانت ليست تختلف كل الاختلاف ، وكانت منافعها متقاربة ولم تكن حاجة ضرورية لمن كان عنده منها صنف أن يستبدل به بذلك الصنف بعينه إلا على جهة السرف ، كان العدل فى هذا إنما هو بوجود التساوى فى الكيل أو الوزن ، إذا كانت لا تتفاوت فى المنافع .

وأيضاً فإن منع التفاضل في هذه الأشياء يوجب أن لا يقع فيها تعامل لكون منافعها غير مختلفة ، والتعامل إنما يضطر إليه في المنافع المختلفة ، — إذاً [في ^(١) منع التفاضل في هذه الأشياء ، أعني الكيلة والموزونة علتان] أي سببان] : إحداهما : وجوب ^(٢) العدل فيها .

والثانية : منع المعاملة إذا كانت المعاملة بها من باب السرف .

وأما الدينار والدرهم فعلة المنع فيها أظهر ، إذ كانت هذه ليس المقصود منها الربح ، وإنما المقصود بها تقدير الأشياء التي لها منافع ضرورية ^(٣) .
ورجح ابن قيم الجوزية مذهب المالكية فإنه ذكر قبل قليل ^(٤) أن الثمنينة أولى من الوزن ، لأن الذهب والفضة أو الدينانير والدراهم أثمان وليست بسلع ، ففي جعلها سلعة ضرر كبير ، لأن الذي يبيع الذهب بالذهب لا يقصد منسبه إلا الربح ، والربح لا يتحقق إلا بفضل أحد العوضين على الآخر ، فهو يؤدي إلى ارتفاع الذهب وانخفاضه ، وفي ذلك من تضارب الأسعار ما لا يخفى على أحد . وهذا الذي تخوف منه ابن القيم حاصل في هذا الزمان ، حيث أصبح الذهب سلعة ، فلا قرار للأسعار .

أما ترجيحه القوت على سائر العلل فإنه أشار إليه بقوله : " وأما الأصناف الأربعة المطعومة فحاجة الناس إليها أعظم من حاجتهم إلى غيرها ؛ لأنهم أوقات العالم ، وما يصلحها ، فمن رعاية مصالح العباد أن منعوا من بيع

(١) في المتن لا يوجد (في) فلا يتم المعنى إلا بها .

(٢) وردت في المتن كلمة (وجود) لعلها ما صحته ، لان القول (بوجود

العدل فيها) خلاف السياق .

(٣) بداية المجتهد ، ج ٢ ، ص ١٣٢ .

(٤) انظر : ص ٢٢٤ .

بعضها ببعض إلى أجل ، سواء اتحد الجنس أو اختلف ، ومنعوا من بيع بعضها ببعض حالاً متفاضلاً وإن اختلفت صفاتها ، وجوز لهم التفاضل فيها مع اختلاف أجناسها^(١).

* وسر المسألة : أنهم منعوا من التجارة في الأثمان بجنسها ؛ لأن ذلك يفسد عليهم مقصود الأثمان ، ومنعوا من التجارة في الأقوات بجنسها ؛ لأن ذلك يفسد عليهم مقصود الأقوات^(٢).

ثمرة هذا الخلاف بين المذاهب تظهر بشكل واضح حينما نلقى نظرة على الفروع التي انبثت على ذلك الأصل حسب تلك العلل . فيجد الناظر أن الشيء الواحد روى عند بعضهم بينما هو عكس ذلك عند الآخرين ، والشيء الواحد حرام تبادل بجنسه متفاضلاً عند البعض بينما هذا التبادل حلال عند غيرهم .

ولا يسع البحث ههنا إلا الإشارة إلى نبذة من تلك الفروع

منها : أن المعادن غير الذهب والفضة كالنحاس ، والرصاص والصفير والحديد وأشباهها وكالجم والنورة وأمثالهما والتي تخضع للوزن أو الكيل ، كل ذلك روى عند الأحناف والحنابلة^(٣) على الأشهر .

ولا ريب في غير الذهب والفضة عند المالكية والشافعية^(٤).

وعند الشافعية كل مطعم روى سواء كان كميلاً أو موزوناً أم لم يكن ، وقالوا * المراد بالمطعم ما يعد للطعم غالباً ، تغوتاً ، وتأدماً ، أو تفكماً ، أو تدابيراً أو غيرها .

(١) اعلام الموقعين ، ج ٢ ، ص ١٣٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٠ .

(٣) انظر : السرخسي ، المبسوط ، ج ١٢ ، ص ١١٥ وما بعدها ، البيهوتي

كشاف القناع ، ج ٣ ، ص ٢٥٢ وما بعدها .

(٤) انظر : النووي ، المجموع ، ج ٩ ، ص ٣٩٥ .

فيدخل فيه الحبوب ، والأدام ، والحلاوات ، والفواكه ، والبقول والتوابل والأدوية وغيرها* . (١)

والماء عندهم روى وما يراى من الأدهان للطيب كدهن البنفسج ، والسورد والياسمين ، والزنبق ، وسائر الأدهان المطيبة ، روى أيضا عندهم ، وكذلك الطين الأرموى روى على الصحيح من مذاهبهم .

أما المالكية فلم يعتبروا من هذه الأطعمة ربوية إلا ما يقتات ويدخر ، والأدوية عندهم غير ربوية . (٢)

والفواكه التى لا تقتات ولا تصلح للادخار يجوز فيها ربا الفضل فلا يجوز ربا النساء ، لأن علة ربا النساء عندهم الطعم فقط .

وأما الحنفية والحنابلة فلم يعتبروا من هذه الأطعمة ربويا إلا ما كان منها خاضعا للكيل أو الوزن ، بناء عليه فلا يجرى ربا الفضل فيما لا يكال ولا يوزن أصلا ، وكذلك ما لا يتأتى كيله من هذه الأطعمة وإن كان أصله يكال ، كحنفة بر أو شعير ، لأن أقل من نصف صاع لا يكال عرفا عند الحنفية . (٣)

خالفت الحنابلة الحنفية فيما لا يتأتى كيله من المكيلات فقالوا بجريان ربا الفضل فيه أيضا سدا للذريعة . (٤)

أما بيع هذه المطعومات ببعضها نسيئة فلا يجوز عند الجميع لوجود وصف الطعم عند الشافعية والمالكية ، ولوجود أحد وصفى العلة عند الحنفية والحنابلة . وهو الجنس ، أو الكيل ، أو الوزن .

(١) النووى ، المجموع ، ج ٩ ، ص ٣٩٧ .

(٢) انظر : الباجى ، المنتقى ، ج ٤ ، ص ٢٣٩ وما بعدها .

(٣) انظر : شرح فتح القدير ، ج ٥ ، ص ٢٧٨ وما بعدها .

(٤) انظر : البهوتى ، كشاف القناع ، ج ٣ ، ص ٢٥٢ .

وأما بيعها بغير جنسها فلا يجوز إذا كان مكيلا ببيع بمكيل نسيئة ، أو موزونا كذلك ، هذا عند الجميع .

وأما إذا لم يكن العوضان من هذه الأطعمة من جنس واحد ، ولم يكونا أيضا مما يخضع للكيل أو الوزن فيجوز حينئذ بيع بعضها ببعض نسيئة عند الحنفية والحنابلة ، لانعدام وصفي العلة معا . ولا يجوز هذا البيع عند الشافعية والمالكية لوجود وصف الطعم ، سواء كان الطعام مكيلا أو موزونا أم لم يكن .

مثال ذلك : لو أسلم الحنطة في الزيت جاز عند الحنفية والحنابلة ، لأنهما جنسان مختلفان ، ولأن الحنطة مكيلة والزيت موزون فكانا مختلفين قـدرا وجنسا .

ولا يجوز اسلام الحنطة في الزيت عند المالكية والشافعية ، لأن الحنطة والزيت مطعومان عندهم .^(١)

والله أعلم بالصواب

(١) انظر تفصيل ذلك : محمد بن نصر أبو عبد الله المروزي الفقيه ، الحافظ الشافعي ، ت ٢٩٤ هـ ، اختلاف العلماء ، الطبعة الثانية ، تحقيق السيد صبحي السامرائي ، (لبنان : عالم الكتب - بيروت ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م) ، ص ٢٤٤ وما بعدها ؛ السمرقندي ، تحفة الفقهاء ، الطبعة الأولى ، (لبنان : دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م) ، ج ٢ ، ص ٢٦ وما بعدها والمصادر السابقة .

(الخاتمة)

بعون الله وتوفيقه يأتي بحث (الشبه عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء) إلى نهايته بعد المعاشة الطويلة مع أعلام الأصول في كتبهم ، و مجالستهم بغية فهمهم على الوجه الذي قصدوه .

لكن تلك المعاناة لم تثمر ما ينفى لها أن تثمر من نتائج محمودة ، وذلك لقلة فهمي ، وضعف آلتى - وهى اللغة - ولصعوبة الموضوع الذى يشبه الألفاظ بالنسبة لضعيف مثلى .

إلا أنه كان أمانة حملتها على غرة سرع ، يجهل ضخامتها ، وكان الانسان عجولا ، وكان ما كان .

مع ذلك لم يخل البحث عن فائدة مطلقا - أهمها أن عرفت قدر نفسى - أشير إلى نبذة منها فيما يلى :

أولا : أن المعروف من علم الأصول أنه بدأ تدوينه بعد رسوخ المذاهب المعروفة لدى الناس اليوم ، بعد ضبط فروعها فى الكتب ، إذا استثنينا " كتاب الرسالة " للإمام الشافعى رضى الله عنه .

ولا شك بأن الصحابة ومن أتى بعدهم من المجتهدين كانوا يجتهدون على أسس وقواعد اتخذوها لأنفسهم فى استخراج الأحكام .

إلا أنهم لم يدونوا لنا هذه الأسس والقواعد ، ولم يعتنوا بضبطها كما اعتنى به علماء الأصول فيما بعد .

ولما عجزت الأمهات عن أن يلدن أمثال هؤلاء الأئمة بعدهم ، بدأ الركود فى الاجتهاد يسود الأمة ، وانتشر فيهم - وخاصة بين علماء الشريعة - التقليد ، والتعصب للذات دفعا أصحاب كل مذهب إلى ترويج مذهبهم ، والتقليل من شأن مذهب خصومهم . مما أدى بهم إلى بذل أقصى الجهد

للدفاع عن آرائهم ومواقفهم .

ومن ناحية أخرى خرج كل من سولت له نفسه مدعيا الاجتهاد ففدا يجتهد في الرطب واليابس ، يمينا وشمالا على غير هدى ، وهو ليس من أهله . هـذان العاملان دفعا العلماء من كل مذهب إلى وضع علم ، حاولوا فيه إبعاد التهم التي وجهت إلى امامهم ، والكشف عما كان يتبعه ذلك الامام في اجتهاداته من طرق الاستنباط ، وإبراز منهجه بأنه كان أحسنهم . وفي نفس الوقت كانوا يصنعون ما ينبغي أن يتبعه كل من يريد الاجتهاد من طرق الاستنباط ، وما ينبغي أن يتصف به ذلك المبتدئ ، والشروط التي يلزم توفرها فيه .

كل منهم ينسب هذه الطرق إلى إمامه ، وأنه كان يتبعها في اجتهاداته ، وأن إمامه كان متصفا بهذه الأوصاف التي وضعوها والشروط التي شرطوها كانت متوفرة فيه .

فلنترك المجتهد وما يشترط فيه الآن جانبا ، لأنه خارج عن موضوعنا ، لنتناول جانب الاستنباط ومنه العمل بالقياس ، فنسائل علماء الأصول في نسبة هذه الطرق إلى أئمتهم :

هل كان هؤلاء يتبعون في القياس نفس الأمور التي قررتوها أم لا ؟ لا شك بأنهم كانوا يتبعون بعض هذه الأمور أو كلها على غير الوجه الذي قررتوه . ننظر لصحة ذلك من خلال البحث في الموضوعات الأربعة : في العلة ، والطررد ، والمناسبة ، والشبه .

نسائلهم : هل كان الامام أبوحنيفة رضي الله عنه يقبل من العلة ما كانت مؤثرة فقط ، - كما قررتوه - ويردّ ماعداها من إخاله أو أمانة أو شبه ؟

وهل كان الامام مالك رضي الله عنه يعرف العلة بالمؤثر على أنه السدوران ،

ويرضى في المستنبطة بالإخاله ، كما قالها الشافعية ؟

وهل كان الامام الشافعي رضي الله عنه يقتصر على العلة على أن معناها :

" الباعث المخيل " - كما قرره بعض أتباعه - ، أم كان يقتصر على أنها " المعرفة "

فقط - كما قرره معظم أتباعه - أي ذلك كان ؟

ماذا كان يتبع الامام أحمد رضى الله عنه من هذه الأمور ؟

لا أظن - أصلا - أنهم كانوا يسمون العلة بهذه الأسماء حتى يصح القول بأن إمامهم كان يقول بذلك ؛ لأن هذه المصطلحات - بما فيها من تعقيد - برزت إلى الوجود بعد الأئمة وليدة المناظرات في مجالس الجدل بين المتكلمين والفقهاء ، أو بين أحدهما وبين المعتزلة .

وليس الاعتراض هنا على الاصطلاح ، ولا على المناظرة ، بل على الادعاء بأن الأئمة كانوا يتبعون ما قرره هؤلاء الأصوليون على الوجه الذى بينوه . بهذا الادعاء أصبح هؤلاء المناظرون قضاة وحكاما على الأئمة من حيث لا يشعرون .

لو كان هؤلاء المناظرون مجتهدين أيضا لكان لما اشترطوه ، ولما اصطلموا عليه قيمة مستقلة ، ولكن نسبة ذلك إلى الأئمة فيها نظر .

ما يدل على أن الأئمة ما كانوا يسمون الجامع بين الأصل والفرع علة ما قاله الامام الشافعى فى رسالته فى جواب سؤال : كيف تقيس ؟ فقال : " قيل له إن شاء الله ، كل حكم لله ، أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو فى غيره من أحكام الله ، أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعانى ، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم - : حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها ، إذا كانت فى معناها " . (١)

وقال كذلك علاء الدين البخارى فى شرح البيزدوى : " (معرفة النص - بمعانيها) : والمراد من المعانى المعانى اللغوية ، والمعانى الشرعية التى تسمى علا ،

وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وإنما يستعملون لفظ المعنى . . إلخ (١) .
 ثانيا : كما سبق في موضعه (٢) : بأن الطرد المحض لم يقل به أحد كما صرح
 به غير واحد ، مع ذلك تجد من يرد على قائله كأنه موجود ، ما سبب ذلك ؟ .
 الجواب : أن الطرد هو الوليد غير المرغوب من بين الأوصاف التي قسمها
 الأصوليون إلى مناسب ، وشبه ، وطرده .

أو أنه مقابل المؤثر عند من لا يرى العلة إلا مؤثرة ، أو أنه علة الخصم ، كما
 هو الحال لدى الأحناف .

مادام الطرد وصمة عار عندهم ، وعنوان ضعة ، ينفعهم في ربح خصومهم
 به ، ويكفيهم وقية^{بهم} أنهم أهل الطرد ، فيستبشع منه السامعون في المجلس .
 أما الذين أصروا على التمسك بالطرد - كالامام الرازي والبيضاوي وغيرهما -
 فذلك لا زم مذهبهم في العلة ، إذ عرفها هؤلاء بالوصف المعروف نفورا من
 لفظ الباعث والمؤثر .

ولو نفوا الطرد كغيرهم ربما وقعوا فيما انكروا .

ويحتمل أيضا أنهم يرون في الطرد خلاف ما يراه منكروه ، فيرى في الطرد
 جرائنه (أي الوصف) مع الحكم حيث جرى ، ويتكرر ذلك مرارا ، فيغلب على ظنه
 أنه علة لذلك الحكم الحاقا للفرد بالغالب الأعم .

والحق أن الطرد أو الاطراد شرط لصحة العلة ، لا الدليل على صحتها
 كما صرح به غير واحد ، منهم الشيخ الشيرازي والسمرقندي . (٣)

ثالثا : رأينا في المناسبة أنهم اتفقوا على قبول بعضها واختلفوا في المناسب

(١) كشف الاسرار ، ج (١) ، ص ١٢٠ .

(٢) انظر : سلك الطرد من هذه الرسالة

(٣) انظر : التبصرة ، ص ٤٦٠ ، الميزان ، ص ٦٠٧ .

الغريب ، وفي الدليل الثابت لصحته . دليل الشافعية وغيرهم هو الإخالة ، فلما اصطاحوا على هذا الاسم لذلك الدليل قامت المعركة بسبب ما يوحي لفظ الإخالة من حيث اللغة من معنى الخيال ، والوهم ، والإلهام لدى الأحناف فاعتبروها من جملة الطرد المرذود .

وتسكوا في مقابل ذلك باظهار التأثير لنا منهم أن تسمية الشيء بالمؤثر يجعله مؤثرا في الحقيقة أو كافيافي إقناع السامع .

أو كما يقولون بأنه لا يلزم من إبطال مذهب خصمه إبطال مذهب نفسه ، وأنسوا بما يخالف تسمية الخصم فسموا ما استنبطوه (مؤثرا) لما في هذا اللفظ من وقع في الآذان .

لكن الذي يستدل بالإخالة لا يقصد ما فهمه منها الأحناف من الخيال والوهم ، بل هي عبارة عن إبداء واظهار مناسبة الوصف من جهة أنه بترتيب الحكم عليه يترتب جلب مصلحة أو دفع مضرة .

هذا استنباط من المعلل القائل بالإخالة . كذلك اظهر التأثير استنباط من قبل المعلل القائل به ، سميت إخالة ، أو مؤثرا فالجهة واحدة ، فما الفرق بين الاستنباطين ؟ لا فرق بينهما إلا من جهة المعلل ، هذا حنفي ، وذلك شافعي . فإذا كان لا يجوز الاستنباط أصلا فلا يصححه كون أحدهما حنفيا ، والآخر شافعي .

رابعا : امتد مثل هذا الخلاف في العبارات إلى الشبه أيضا . كان الشبه عند المتقدمين عبارة عن تزامم الأصول على فرع واحد لعلة واحدة ، فكانوا يلحقون هذا الفرع بأشبه الأصول إليه ، أو كان عبارة عن تزامم الأوصاف الصالحة للمعلية على الحكم ، وكان المعلل يختار الأشبه منها فينصبها علة ليقيس بها الفرع ، لكون هذا الأشبه يليق بالفرع أكثر من غيره .

هذا بين من كلام الامام الشافعى فى كتابه (الرسالة) و (الام) الذى جرى
التقل عنه فى قياس غلبة الأشباه فى مبحث الشبه .

وفى كلام الماوردى ، وأبى الحسين البصرى السابق فى نفس المبحث ما يبدل
على ذلك ، إلا أنهم كانوا يطلقون عليه أحيانا غلبة الأشباه ، وأحيانا قياس الشبه .
والذين جاؤا من بعدهم حملوا اسم الشبه إلى شىء آخر ، فاطلقوه على نوع
من الوصف وعلى المسلك الذى يثبت عليه هذا الوصف . ثم حاولوا تمييز هذا من
غلبة الأشباه ، ومن المناسب ، والطرده فما كادوا يجدون إلى ذلك سبيلا ؛
إن كلما حاولوا تبسيطه أضافوا إليه تعقيدا أكثر حتى بلغ الأمر إلى أن لا يتفق اثنان
على تعريف الشبه .

وذلك ناشى عن عدم تصوره صورة الشبه بوضوح وعدم اتفاهم على تحد يحد
معين له .

كل منهم يرى فى الشبه خلاف ما يراه الآخر ، فبعضهم ذهب إلى أنه نوع من
قياس ما فى معنى الأصل ، وإن كان دونه فى القوة كما ذهب إليه إمام الحرمين
وتبعه الفزالى فى المنحول ، ثم رجع عنه فى الشفاء والمستصفى ، وأخرجه من ضمن
الشبه المختلف فيه .

وتبعه أيضا ابن برهان فى ذلك وبالغ فيه حتى زعم أن الشبه أقوى من المناسبة ،
وهذا مسلم له لو كان معنى الشبه ينطبق على قياس ما فى معنى الأصل ، لكن
لا ينطبق .

أما الذين ينظرون إلى الأوصاف بمنظار المناسبة فقط فبعضهم أنكر الشبه
لانعدام وجه المصلحة فيه أو لخفائه جدا ، وألحقه بالطرده المردود .

وهؤلاء حينما أنكروا الشبه لم ينسوا ما اشترطوه فى الوصف من قبل بأن يكون
وصفا مناسباً ظاهراً منضبطاً ، أنكروا الشبه لعدم وجود هذه الأمور فيه .

أما بعض من قال بالمناسبة وفق هذه الشروط فتناسى ذلك ، وذهب إلى حجية الشبه ، لا يبالى بما اشترطه في المناسب من الظهور والانضباط .
وأنكره الحنفية لأنه غير مؤثر ، ولم يظهر أثره . هكذا تراهم بنوا حول أنفسهم حصارا من القيود الشديدة والشروط المنيعه حتى أصبحوا محبوسين وراء هذه الأسوار الفكرية .

وخلص الله من هذه الأسوار والقيود جماعة من الأصوليين النابهين ، حاولوا تجاوز الخلافات اللفظية ، والمناقشات الجدلية المتسلسلة ، واللجوء إلى مناهج الأئمة متشوقين إلى سماحة وساطة الأولين في الاجتهاد ، فأعادوا النظر فيما أقاموه من حجة على منكرى القياس . كان لهم هنالك مستندان أساسيان هما : عمل الصحابة رضی الله عنهم ، واتباع غلبة الظن .

إن ادعى أحد بأن الصحابة كانوا يعتمدون في أقيستهم على ما هو مؤثر فقط أو على الباعث المناسب فقط ، أو على المعرف فقط ، فعليه إقامة الدليل على ذلك .
إن لو كان كذلك لما تجرأ القائل بالطرف على القول بأن الصحابة كانوا يعملون بأوصاف غير مناسبة ، ولا مؤثرة .

تجدد القائل بالمؤثر يستدل أيضا بعمل الصحابة ، وكذلك القائل بالمناسبة أو الباعث في آن واحد ، فياترى مع من كان عمل الصحابة ؟ . ولكن قيص اللبس لهذه الشريعة فريقا من العلماء أمثال الغزالي ، وابن الهمام ، والشاطبي ، وغيرهم رحمهم الله تعالى انطلقوا من تلك القيود والأغلال الفكرية وخرجوا من سيطرة العادة المألوفة مجاهدين لمعالجة هذه الخلافات اللفظية بسلوك الطريق الوسط في القياس وغيره من الموضوعات الشرعية الخطيرة من غير إفراط ولا تفريط .
وقد بين البحث تلك المحاولات في تفصيل ووضوح في مراحلها المختلفة .

خاصا : عندما كنت أبحث عن الفروع المخرجة على الشبه في مظانها وجدت في ذلك صعوبة وحيرة ؛ لأنني لم أجد في الكتب القديمة تخريجا على الشبه ولم أصادف ذكره . مثل كتاب الزنجاني والأسنوي في تخريج الفروع . لم يذكر شيئا من ذلك .

وبحثت عنه في الكتب الحديثة - فيما تيسر لي - فلم أجد أيضا . منها على سبيل المثال كتاب د . مصطفى خن المسمى : (أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء) .

ولم يتناول المؤلف شيئا من مسالك العلة إلا أنه ذكر أمثلة تأثرت من اختلاف العلماء في العلة بشكل مجمل .

أما الأمثلة التي ذكرتها في الباب الثالث فهي مستخرجة من كتب الأصول ، ومن كتاب بداية المجتهد لابن رشد رحمه الله تعالى .

أما الكتب والرسائل التي كتبت في مسالك العلة ومباحثها حديثا فإنهم تناولت الشبه مجرداً عن التطبيق ولم يزد مؤلفوها على ما في بعض كتب المتكلمين من تعريف الشبه وحجيته فقط .

ولم يستطيعوا الخروج عن قول من قال بحجيته دون إشارة إلى أسباب الخلاف وجذوره . من هذه الكتب (نظرية القياس الأصولي) للدكتور : محمد سليمان داود ، وكتاب (مباحث العلة في القياس عند الأصوليين) للدكتور عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي (رسالة دكتوراه مطبوعه بدار البشائر الاسلامية - بيروت ٤٠٦ هـ) .

هؤلاء مشوا على المألوف إلا صاحب كتاب (تعليل الأحكام) الاستاذ الدكتور محمد مصطفى شلبي - أمد الله في عمره - لم أركتابا أنفع في هذا العصر ما كتب في الأصول منه في معالجه الخلافات في القياس ، صحيح أنه لم يتوسع في الشبه

لكنه نزل إلى جذور الاختلاف في التعليل بشكل عام ، فدرس مراحل التعليل
مرحلة ، مرحلة ، وكشف أسباب الاختلاف فيه ، ثم تناول مسالك العلة في ضوء
تلك الدراسة مسلكا بعد سلك .

استفدت منه كثيرا فيما يجول في خاطري ولا أجد من يسك بيدي حتى يخرج
إلى الوجود . إن كتابه هذا ما يجب الاعتناء والاهتمام به لأنه بعد دراسة
طويلة وشاقة توصل إلى أمور في غاية الأهمية في الخلافات . جزاه الله عنى وعن
المسلمين خيرا .

هذا ما توصلت إليه بعمون الله وقدرته من خلال هذا البحث المتواضع ،
كنت أنشد الحق فيه حسب استطاعتي ، فإن أصبته فبفضل من الله علي وليس
الحمد دائما والمنة ، وإن كان غير ذلك فاستغفر الله العظيم منه وأتوب إليه
حيث إنى لم أتعمد ذلك ، وأسأل الله العافية والسداد في أمرى كله إنه ولي
التوفيق ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، والحمد لله
رب العالمين .

قائمة مصادر البحث

(ألفينا كلمة ابن ، أب ، آل في الترتيب)

- الأمدى ، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد ، الإحكام في أصول الأحكام ، الطبعة الأولى . دار الفكر ، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م .
- الأزهرى ، أبو منصور محمد بن أحمد (٢٨٢ هـ - ٣٧٠ هـ)
تهذيب اللغة ، تحقيق : الاستاذ عبدالسلام هارون ، مراجعة :
محمد علي النجار ، مصر : ألوان المصرية للتأليف والترجمة .
- الاسنوى ، جمال الدين عبدالرحيم ، (ت ٧٧٢ هـ) .
نهاية السؤل ، مصر : مطبعة محمد علي صبيح وأولاده .
- الامام أحمد بن حنبل
سند الامام أحمد ، الطبعة الخاصة ، الناشر : زهير الشاويش
لبنان : المكتب الاسلامي ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- امام الحرمين ، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت ٤٧٨ هـ)
البرهان في أصول الفقه ، تحقيق : د . عبدالعظيم الديسب ،
١٣٩٩ ، الطبعة الثانية ، مصر : دار الأنصار ، القاهرة ، ١٤٠٠ هـ .
- الامام الشافعى ، أبو عبد الله محمد بن ادريس المطلبى ، (١٥٠ هـ - ٢٠٤ هـ)
الأم ، الطبعة الأولى ، صححه : محمد زهير النجار ، مصر :
مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م .
-
- الرسالة ، الطبعة الأولى ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، مصر :
شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده .
- الامام مالك بن أنس بن مالك الأصبحى الحميدى (٩٣ - ١٧٩ هـ)
الموطأ ، تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي ، مصر : دار إحياء الكتب
العربية .

- أمير بادشاه ، محمد أمين الحسيني
تيسير التحرير شرح على كتاب التحرير مصر : مطبعة مصطفى البابي الحلبي
وأولاده ، ١٣٥١ هـ .
- (ابن) أمير الحاج المتوفى سنة ٨٧٩ هـ .
التقرير والتحبير شرح التحرير ، الطبعة الثانية ، لبنان : دار الكتب
العلمية - بيروت ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- الأنصاري ، عبد العلي محمد بن نظام الدين .
فواتح الرحموت شرح مسلم الشبوت (انظر : ابن عبد الشكور)
- الباجي ، القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب - وارث
الأندلسي ، (٤٠٣ هـ - ٤٩٤ هـ) كتاب المنتقى شرح موطأ مالك ، الطبعة
الاولى ، مصر : مطبعة السعادة ، ١٣٣١ هـ .
- البخاري ، امام المحدثين أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة
صحيح البخاري (انظر : المعيني)
- البدخشي ، محمد بن الحسن
مناهج العقول شرح المنهاج (انظر : الاسنوي)
- (ابن) برهان ، أبو الفتح أحمد بن علي البغدادي ، (ت ٥١٨ هـ)
الوصول الى الأصول ، الطبعة الاولى ، تحقيق : د . عبد الحميد عيسى
أبو زنيد ، السعودية : مكتبة المعارف - الرياض ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .
- البناني ، عبد الرحمن بن جاد الله ، (ت ١١٩٧ هـ)
حاشية البناني على شرح المحلي ، مصر : مطبعة أحياء الكتب العربية .
- البهوتي ، منصور بن ادريس ، (١٠٠٠ هـ - ١٠٥١ هـ)
كشاف القناع عن متن الاقناع ، راجعه : الشيخ هلال مصيلحي مصطفى
هلال ، السعودية : مكتبة النصر الحديث - الرياض .
- شرح منتهى الارادات ، لبنان : عالم الكتب - بيروت .

- البيضاوي ، القاضي عبدالله بن عمر بن محمد علي ، (ت ٦٨٥ هـ)
منهاج الوصول إلى علم الاصول . (انظر : الاسنوي)
- (ابن) تيميه ، شيخ الاسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم .
مجموع الفتاوى ، الطبعة - : جمع وترتيب : عبدالرحمن بن محمد قاسم
المغرب : مكتبة المعارف - الرباط : ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .
- (آل) تيميه ، مجد الدين أبو البركات عبدالسلام بن عبدالله بن الخضراء ،
وشهاب الدين أبوالمحسن عبدالحليم بن عبدالسلام وشيخ الاسلام
تقي الدين أبوالمعالي أحمد بن عبدالحليم .
المسودة في أصول الفقه ، الطبعة - : تحقيق وضبط : محمد محيي
الدين عبدالحميد ، مصر : مطبعة المدني - القاهرة : ١٣٨٤ هـ /
١٩٦٤ م .
- التفتازاني ، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله المتوفى سنة : ٧٩١ هـ .
حاشية التفتازاني على شرح العضد ، الطبعة الثانية ، لبنان : دار
الكتب العلمية - بيروت : ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
-
- التلويح على التوضيح ، لبنان : دار الكتب العلمية - بيروت .
- الجرجاني ، الشريف علي بن محمد ، (ت ٨١٦ هـ)
كتاب التمرينات ، الطبعة الأولى ، لبنان : دار الكتب العلمية ،
بيروت ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- الجلال المحلي ، شمس الدين محمد بن أحمد
شرح جمع الجوامع . (انظر : اللبناني)
- الجوهرى ، اسماعيل بن حماد (٣٣٢ هـ - ٣٩٨ هـ)
الصاحح تاج اللغة وصحاح العربية ، الطبعة الثالثة ، تحقيق : أحمد
عبدالغفور عطار ، لبنان : دار الكتاب العربي ، بيروت : ١٤٠٢ هـ /
١٩٨٢ م .

- (ابن) الحاجب ، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المالكي (ت ٦٤٦ هـ)
مختصر المنتهى الأصولي ، (انظر : التفنازاني)
- (أبو) الحسين البصرى ، محمد بن علي بن الطيب المعتزلى (ت ٤٣٦ هـ)
المعتمد فى أصول الفقه ، الطبعة الأولى ، ضبطه : الشيخ خليل
الميسى ، لبنان : دار الكتب العلمية ، بيروت : ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م
- الخبازى ، جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر (٦٢٩ هـ - ٦٩١ هـ)
المفنى فى أصول الفقه ، الطبعة الأولى ، تحقيق : د . محمد
مظهربقا ، مكة : جامعة أم القرى ، مركز البحث العلمى .
- (أبو) الخطاب ، محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوزانى الحنبلى (٥١٠ هـ)
التمهيد فى أصول الفقه ، الطبعة الأولى ، تحقيق : د . محمد بن
علي بن ابراهيم ، جدة : دار المدنى للطباعة والنشر والتوزيع ،
١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م
- الرازى ، الامام فخر الدين بن عمر بن الحسين ، (٥٤٤ هـ / ٦٠٦ هـ) .
المحصول فى أصول الفقه ، الطبعة الأولى ، تحقيق : د . طه جابر
فياض العلوانى ، الرياض ، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلاميه
١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م
- (ابن) رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد المالكي
(ت ٥٩٥ هـ)
بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، الطبعة الخامسة ، لبنان :
دار المعرفة - بيروت ، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م
- الزركشى ، محمد بن عبدالله (ت ٧٩٤ هـ)
" البحر المحيطة " مخطوطة : أحمد الثالث برقم : (٧٢١) استنبول
مكة : جامعة أم القرى ، مركز البحث العلمى ، ميكروفيلم رقم
(٢٥٧)

- الزمخشري ، جاد الله أبو القاسم محمود بن عمر
أساس البلاغة ، لبنان ، دار صادر - دار بيروت للطباعة والنشر:
١٣٨٥هـ

- (أبو) زيد الدبوسي ، عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي القاضي (ت ٤٣٢هـ)
" تقويم الأدلة في أصول الفقه " مخطوطة : المكتبة السليمانية برقم
(٦٩) ، استنبول . مكة : جامعة أم القرى . مركز البحث العلمي
ميكروفيلم برقم (١٢٥) .

- الساعاتي ، مظفر الدين أحمد بن علي بن الساعاتي (ت ٦٩٤هـ)
نهاية الوصول الى علم الأصول ، رسالة دكتوراه بتحقيق الطالب :
سعد بن عزيز بن مهدي السلمي ، مكة : جامعة أم القرى ، قسم
الدراسات العليا الشرعية .

- (آل) السبكي ، علي بن عبد الكافي (ت ٧٥٦هـ) ، وتاج الدين عبد الوهاب
ابن علي بن عبد الكافي ، (ت ٧٧١هـ)

- الابهاج في شرح المنهاج ، الطبعة الاولى ، لبنان : دار الكتب العلمية ، بيروت
١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م

- (ابن :) السبكي ، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ، (ت ٧٧١هـ)
جمع الجوامع (مطبوع مع حاشية البناني ، انظر البناني) .

- السرخسي ، ابوبكر محمد بن أحمد بن ابي سهل (ت ٤٩٠هـ)
أصول السرخسي ، تحقيق : أبو الوفاء الافغاني ، الهند ، لجنة
أحياء المعارف النعمانية ، بحيدر اباد الدكن ، بيروت ، لبنان :
دار المعرفة .

كتاب المبسوط ، الطبعة الثالثة ، لبنان : دار المعرفة - بيروت :

- السمرقندي ، علاء الدين شمس النظر أبوبكر محمد بن أحمد ، (ت ٥٣٩ هـ)
ميزان الاصول في نتائج العقول ، الطبعة الأولى ، تحقيق : د. محمد
زكي عبد البر ، قطر : مطابع الدوحة الحديثه ، الدوحة : ١٤٠٤ هـ
٠م١٩٨٤/

تحفة الفقهاء ، الطبعة الأولى ، لبنان : دار الكتب العلمية ،
بيروت : ١٤٠٥ هـ / ٠م١٩٨٤

- السيوطي ، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر ، (ت ٩١١ هـ)
الاشباه والنظائر في الفروع ، شركة نور الثقافة الاسلاميه ، جاكارتا ،
دار الفكر .

- الشاطبي ، ابواسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي الفرناطي ، (ت ٧٩٠ هـ)
الموافقات في أصول الشريعة ، تحقيق : الشيخ عبدالله دراز ، من
دمياط ، ضبط : الاستاذ محمد عبدالله دراز ، الأزهر ، مصر :
المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة .

- الشربيني ، الشيخ عبدالرحمن ، (ت ١٣٢٦ هـ)
تقرير الشربيني على حاشية البناني (انظر البناني)

- الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد ، (ت ١٢٥٥ هـ)
إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول ، الطبعة الأولى ،
مصر : مطبعة مصطفى البابي الحلبي . القاهرة : ١٣٥٦ هـ .

نيل الاوطار شرح منتقى الاخبار ، لبنان : دار الجليل ، بيروت :
٠م١٩٧٣

- الشيخ الشيرازي ، ابواسحاق ابراهيم بن علي بن يونس الفيروزبادي ،
(ت ٤٧٦ هـ)
اللمع في أصول الفقه ، الطبعة الأولى ، لبنان : دار الكتب العلمية
بيروت ، ١٤٠٥ هـ / ٠م١٩٨٥

- الشيخ الشيرازي ، ابواسحاق ابراهيم بن علي بن يونس الفيروزآبادي ، (ت ٤٧٦)
التبصرة في أصول الفقه ، شرح وتحقيق : د . محمد حسن هيتو ،
سوريه : دار الفكر ، دمشق : ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .

المهذب (مطبوع مع المجموع للنووي : انظر النووي)

- صدر الشريعة ، عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة ، (ت ٧٤٧هـ)
التوضيح (انظر : التفتازاني)
- الطحاوي ، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامه بن عبد الملك الحنفي ،
(ت ٣٢١هـ)
شرح معاني الآثار ، الطبعة الأولى ، لبنان : دار الكتب العلمية ،
بيروت ، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .
- (ابن) عبد الشكور ، محب الله .
سلم الثبوت (مطبوع مع المستصفي) ، الطبعة الثانية : دار الكتب
العلمية ، بيروت ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .
- (ابن) العربي ، ابوبكر محمد بن عبد الله المالكي ، (ت ٥٤٣هـ)
أحكام القرآن ، الطبعة الثالثة ، تحقيق : علي محمد الجاوي ، دار
الفكر ، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م .
- العضد ، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد
الإيجي (ت ٧٥٦هـ)
شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب ، (انظر : التفتازاني)
- علاء الدين البخاري ، عبد العزيز بن أحمد ، (ت ٧٣٠هـ)
كشف الأسرار على أصول البيهقي ، لبنان : دار الكتاب العربي ،
بيروت ، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م .

- عيسى منون

نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول ، الطبعة الأولى
نشر : ادارة الطباعة المنيرية ، مصر : مطبعة التضامن
الاخوى ، القاهرة ، ١٣٤٥ هـ .

- العيني ، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد ، (ت ٨٥٥ هـ)
عمدة القارى شرح صحيح البخارى ، الناشر : ادارة الطباعة المنيرية
لبنان : دار احياء التراث العربى ، بيروت .

- الغزالي ، الامام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسى ، (ت ٥٠٥ هـ)
المنحول من تعليقات علم الاصول ، الطبعة الثانية ، تحقيق :
د . محمد حسن هيتو ، سورية : دار الفكر ، دمشق ، ١٤٠٠ هـ /
١٩٨٠ م .

شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ، الطبعة
الأولى ، تحقيق : د . حمد الكبيسي ، العراق : مطبعة الارشاد ،
بغداد ، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧١ م .

المستصفي من علم الأصول ، الطبعة الثانية ، لبنان : دار الكتب
العلمية ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .

- الفتوحى ، تقى الدين أبو اليقاء محمد بن شهاب الدين ، (ت ٩٧٢ هـ)
شرح الكوكب المنير ، الطبعة الأولى ، تحقيق : محمد حامد الفقى ،
مصر : مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٣ م .

- فخر الاسلام ، البيزدوى ، على بن محمد بن الحسين ، (ت ٤٨٢ هـ)
أصول البيزدوى ، (انظر : علاء الدين البخارى)

- الفراء ، أبويعلى محمد بن الحسين البغدادي القاضي ، (ت ٣٨٠ هـ -
٤٥٨ هـ)
العدة في أصول الفقه ، الطبعة الأولى ، تحقيق : د . أحمد بن
علي سير المباركي ، (رسالة دكتوراه) ، لبنان : مؤسسة الرسالة ،
بيروت ، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م .
- الفيروزآبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب .
القاموس المحيط ، الطبعة الرابعة ، مصر : المطبعة المصرية ،
١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م .
- القاضي عبد الجبار ، أبو الحسن الاسدآبادي المعتزلي ، (ت ٤١٥ هـ)
المغني في أبواب التوحيد والعدل ، اشرف على احيائه : د . طه
حسين ، حرر نصح : أمين الخولي ، الناشر : وزارة الثقافة والإرشاد
القومي بمصر ، المؤسسة المصرية العامة للترجمة والطباعة والنشر ،
مطبعة دار الكتب ، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٣ م .
- (ابن) قدامة ، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي ، (ت ٦٢٠ هـ)
روضة الناظر وجنة المناظر ، الطبعة الاولى ، راجعه : سيف الدين
الكاتب ، لبنان ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م .
-
- المغني مع الشرح الكبير ، الطبعة الجديدة ، لبنان : دار الكتاب
العربي ، بيروت ، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م .
- القرافي ، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس ، (ت ٦٨٤ هـ)
شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول ، الطبعة الجديدة ، تحقيق :
طه عبد الرؤوف سعد ، مصر : دار الفكر - القاهرة ، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م .
- القرطبي ، ابو عبد الله محمد بن أحمد الانصاري .
الجامع لأحكام القرآن ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ،
١٣٨٧ هـ .

- (ابن) قيم الجوزية ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ، (ت ٧٥١ هـ)
أعلام الموقعين عن رب العالمين ، الطبعة الجديدة ، راجع — :
طه عبد الرؤوف سعد ، مصر : شركة الطباعة الفنية المتحددة ،
١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م

- الكاساني ، علاء الدين أبو بكر بن سمعود ، (ت ٥٨٧ هـ)
بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، قدم له وخرج أحاديثه الاستاذ
أحمد مختار عثمان ، الناشر : زكريا علي يوسف ، مصر : مطبعة
العاصمة القاهرة .

- الماوردى ، القاضي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصرى ، (ت ٤٥٠ هـ)
أدب القاضي ، تحقيق محي هلال السرحان ، العراق : مطبعة
الارشاد ، بغداد ، ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م

- المحلاوى ، محمد بن عبد الرحمن عيد .
تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، مصر : مطبعة مصطفى البابى الحلبي ،
١٣٤١ هـ

- المروزي ، الامام أبو عبد الله محمد بن نصر ، (ت ٢٩٤ هـ)
اختلاف العلماء ، الطبعة الثانية ، تحقيق : السيد صبحي
السامرائي ، لبنان : عالم الكتب ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م

- مسلم ، الامام أبو الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري .
صحيح مسلم (انظر : النووى)

- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي
مختار الصحاح ، سوريه : مؤسسة علوم القرآن ، دمشق ، ١٤٠٣ هـ /
١٩٨٣ م

- محمد مصطفى شلبي
تعليل الأحكام ، الطبعة الثانية ، لبنان : دار النهضة العربية ،
بيروت ، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م

- محمد يحيى بن الشيخ أمان .
نزهة المشتاق شرح اللمع ، مصر : مطبعة حجازى بالقاهرة ، ١٣٧٠هـ
٠م١٩٥١/
- المطيعى ، الشيخ محمد بخيت .
سلم الوصول لشرح نهاية السؤل ، نشرة : جمعية الكتب العربية
بالقاهرة ، مصر : المطبعة السلفية ومكتبتها ، ١٣٤٥هـ ، لبنان
عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٢م .
- (ابن) ملك ، عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز .
شرح المنار ، تركيا : مطبعة عثمانية - استنبول ، ١٣١٥هـ .
- (ابن) المنذر ، الامام محمد بن ابراهيم النيسابورى ، (٢٤٢هـ - ٣١٩هـ)
كتاب الاجماع ، الطبعة الأولى ، لبنان : دار الكتب العلمية ،
بيروت ، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م .
- (ابن) منظور ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم .
لسان العرب ، لبنان : دار صادر - دار بيروت للطباعة والنشر ،
١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م .
- ملّا خسرو ، محمد بن فراموزين على ، (ت ٨٨٥هـ)
مرآة الأصول فى شرح مرآة الوصول (مع حاشية الازميرى) مصر : دار
الطباعة الباهرة ، القاهرة ، ١٢٦٢هـ .
- (ابن) نجيم ، زين الدين بن ابراهيم بن محمد بن بكر ، (٩٢٦هـ - ٩٧٠هـ)
الأشياء والنظائر على مذهب أبى حنيفة النعمان ، لبنان : دار الكتب
العلمية ، بيروت ، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .
- النسفى ، أبو البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين ، (ت ٧١٠هـ)
كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ، الطبعة الأولى ، لبنان : دار
الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م .

- النووي ، محي الدين أبوزكريا يحيى بن شرف ، (ت ٦٢٧ هـ) .
شرح صحيح مسلم ، مصر : المطبعة المصرية ومكتبتها .

المجموع ، شرح المذهب ، دار الفكر .

- (ابن) الهمام ، محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد ، (ت ٨٦١ هـ)
التحرير في أصول الفقه (انظر : امير بادشاه)

شرح فتح القدير ، الطبعة الأولى ، مصر : المطبعة الكبرى الأميرية
بيولاق ، ١٣١٥ هـ .