

القياس في العبادات حكمه وأثره

بِحَثِّ مُقَدِّمٍ لَسَيْلِ دَرَجَةِ الْعَالِمِيَّةِ (الماجستير)

تأليف
محمد منظور الهي

إشراف الدكتور
محمد المنتار بن محمد الأمين الشنقيطي

مكتبة الرشيد
بمشرفيت

② مكتبة الرشد ، ١٤٢٠هـ

مهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الهي ، محمد منظور

القياس في العبادات - الرياض

... ص .. سم

ردمك : ١٢٧-٥-٠١-٩٩٦٠

١- القياس (اصول الفقه) ٢- العبادات (فقه اسلامي) - العنوان
نموي ، ١٤ ، ٢٥٩ / ٤١٢٥ / ٢٠

رقم الايداع : ٢٠ / ٤١٢٥

ردمك : ١٢٧-٥-٠١-٩٩٦٠

مكتبة الرشد ناشرون

المملكة العربية السعودية - الرياض - شارع الأمير عبدالله بن عبد الرحمن (طريق الحجاز)
ص. ب. ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ هاتف ٤٥٩٣٤٥١ فاكس ٤٥٧٣٣٨١



Email: alrushd@alrushdryh.com

Website: WWW.rushd.com

- * فرع طريق الملك فهد - الرياض - غرب وزارة البلدية والقروية - هاتف ٢٠٥١٨٣٠
- * فرع مكة المكرمة - هاتف ٥٥٨٥٤٠١ فاكس ٥٥٨٣٥٠٦
- * فرع المدينة المنورة - شارع أبي ذر الغفاري - هاتف ٨٣٤٠٦٠٠ - ٨٣٨٣٤٢٧
- * فرع جدة - ميدان الطائرة - هاتف ٦٧٧٦٣٣١
- * فرع القصيم - بريدة طريق المدينة - هاتف ٣٢٤٢٢١٤ فاكس ٣٢٤١٣٥٨
- * فرع أبها - شارع الملك فيصل - هاتف ٢٣١٧٣٠٧
- * فرع الدمام - شارع ابن خلدون - هاتف ٨٢٨٢١٧٥

وكلاؤنا في الخارج

القاهرة: مكتبة الرشد / ت ٢٧٤٤٦٠٥

الكويت: مكتبة الرشد / ت ٢٦١٢٣٤٧

بيروت: دار ابن حزم هاتف ٧٠١٩٧٤

المغرب: الدار البيضاء / مكتبة العلم / ت ٣٠٣٦٠٩

تونس: دار الكتب المشرقية / ت ٨٩٠٨٨٩

اليمن - صنعاء: دار الآثار / ت ٦٠٣٧٥٦

الأردن - دار الفكر هاتف ٤٦٥٤٧٦١

البحرين - مكتبة الغريباء هاتف ٩٥٧٨٣٣ - ٩٤٥٧٣٣

الإمارات - الشارقة - مكتبة الصحابة هاتف ٥٦٣٣٥٧٥

سوريا - دمشق - دار الفكر هاتف ٢٢١١١٦

قطر - مكتبة ابن القيم هاتف ٤٨٦٣٥٣٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م

أصل هذا الكتاب

رسالة علمية نال بها الباحث درجة العالمية «الماجستير»

بتقدير ممتاز

من شعبة أصول الفقه بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

بتاريخ ١٥/١١/١٤١٧ هـ

تحت إشراف فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور

محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي

القياس في العبادات
حكمة وآثاره

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين
محمد عبدالله ورسوله وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، وبعد:

فأتقدم بجزيل الشكر والامتنان والتقدير إلى أستاذي الفاضل العلامة
فضيلة الدكتور محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي - وفقه الله لما يحبه
ويرضاه - الذي أكرمني بإشرافه على هذه الرسالة، فكان لي فيها المرشد
الحليم، وقد أتخفني بدرر من علمه الواسع وتوجيهاته الدقيقة الصائبة
وإرشاداته القيمة ووهبني من وقته الكثير، فجزاه الله عني خير الجزاء
وتقبل منه عمله ووهبه مزيداً من التوفيق والسداد والعلم، وبارك له في
عمره وولده وماله، وحفظه من كل سوء، ورزقه الرفعة في الدنيا ومرافقة
النبين والصدّيقين والشهداء والصالحين في الآخرة.

كما أتوجه بالشكر للقائمين على هذه المؤسسة العلمية: الجامعة
الإسلامية التي أنشأتها ورعتها حكومة المملكة العربية السعودية لتكون
سراجاً يضيء بالعلم أنحاء العالم الإسلامي، فقامت ولا زالت تقوم بنشر
العقيدة الصحيحة والعلم الصحيح المبني على الكتاب والسنة على ضوء

فهم سلفنا الصالح رضوان الله عليهم أجمعين، فجزاهم الله خير الجزاء
ووقفهم لكل خير.

ثم أشكر جميع من أسدى إلي عوناً أو بذل معي جهداً من أساتذة
وإخوة، فجزى الله الجميع خير الجزاء.

المقدمة

وتشتمل على أهمية الموضوع وأسباب اختياره وخطتي في البحث
ومنهجي فيه

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونستهديه ونسترشده،
ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له،
ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له،
وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ
مُسْلِمُونَ﴾^(١).

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا
رُؤُسَهُمْ وَبَثَّ مِنْهُمَ رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ
وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾^(٢).

(١) آل عمران: الآية ١٠٢.

(٢) النساء: الآية ١.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا • يُضْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ
وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾^(١)

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور
محدثاتها، وكل بدعة ضلالة^(٢).

ثم إن العلوم الإسلامية للأمة المحمدية بدأت انطلاقها النيرة بإرسال
الله تعالى رسوله محمداً ﷺ بشيراً ونذيراً وداعياً إلى الله وسراجاً منيراً، وكان
أصل العلوم الإسلامية التي ترجع إليه، كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، فعنهما
تفرعت العلوم الإسلامية، وكلها خادمة لهذين الأصلين العظيمين.

وإن من أشرف العلوم الإسلامية علم أصول الفقه الذي يعرف به
استنباط الأحكام التي يميز بها بين الحلال والحرام، إذ هو أساس
الاجتهاد وعماده الذي قام عليه البناء التشريعي من حيث استخراج
الأحكام من النصوص، وبه يتبين الاستنباط الصحيح من غيره، وبدونه
لا يعرف المشتغلون بالفقه مصادره التي أخذت منها أحكامه.

ومن أدق مواضع أصول الفقه القياس، فله شأنه العظيم بين مصادر
التشريع، لأن عن طريقة تتم الإحاطة بالمقاصد التي شرعت من أجلها
الأحكام جلباً للمصالح ودفعاً للمفاسد، وبه يحصل الاطلاع على أسرار

(١) الأحزاب: الآية ٧٠-٧١.

(٢) اقتباس من حديث شريف عن رسول الله ﷺ، رواه مسلم في كتاب الجمعة باب
تحفيف الصلاة والخطبة، انظر صحيح مسلم ٥٩٢/٢.

الشريعة ودقائق حكمها البديعة، لأنه سبيل إلى معرفة علل الأحكام. فهو من الميزان الذي أنزله الله سبحانه مع كتابه^(١)، قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾^(٢)، كما أنه من العدل الذي بعث الله به رسوله ﷺ^(٣).

وقد بحث علماء الأصول في مجالات القياس، المتفق عليها والمختلف فيها بين القائلين به، من حيث جواز إجراء القياس فيها وعدم جواز ذلك، أما مجال العبادات فلم يكن محط أنظار الأصوليين، ولعل السبب يرجع إلى العلم بكون العبادات توقيفية في الغالب، فلا تزداد ولا تنقص، وإنما الزيادة على أصل العبادات تعد من البدعة التي ليس عليها أمر ديننا.

ولا شك أن العبادات هي شعائر الدين، وقد تعبدنا الله تعالى بها، وذكر سبحانه أنها غاية خلق الإنسان والجن، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٤). ولهذا فإن الله تعالى قد رسم لنا العبادات الكبرى من حيث هيئاتها وأوقاتها وغيرها من لوازمها لتشعر العبد بعبوديته لله وخضوعه الدائم له، فتكون تذكيرًا له بعبوديته، كما تشعر الآخرين بأن الذي يقوم بها عبد خاضع لله، فتكون تزكية له عند غيره، ولهذا لا بد من الوقوف عند حدودها، فهو أمر مسلم به.

بيد أن هناك أمورًا في العبادات تستجد من أحوال طارئة كأن لا يجد

(١) انظر إعلام الموقعين ١/١٠٣.

(٢) الشورى: الآية ١٧.

(٣) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/٥٠٤-٥٠٥.

(٤) الذاريات: الآية ٥٦.

الشخص المكلف الماء والحجر للاستنجاء، ويجد غيرهما مما هو قالع لعين النجاسة من الأشياء غير المحترمة، أو لا يستطيع المريض أن يصلي قاعدًا ولا بالإيحاء بالرأس ويستطيع بالإيحاء بالطرف، أو يكره الصائم على الأكل في نهار رمضان، أو لا يجد الحاج هدي الإحصار ويستطيع أن يصوم، وأمثال ذلك كثيرة.

أو تستجد من أخطاء المكلفين، مثل مواضع السهو في الصلاة التي لم ترد عن النبي ﷺ فلم يسجد لها.

فهذه الأمور هل يجوز إلحاقها بنظائرها من العبادات إذا كانت العبادة معقولة المعنى؟ وهل للقياس مدخل في مثل هذه الأمور المتعلقة بالعبادات؟؟ الأمر الذي يتطلب بحثًا عميقًا من طلاب العلم ليوضحوا للناس سواء السبيل في أمر الدين، فكان من المناسب أن أختار مجال العبادات - من حيث جواز إجراء القياس فيها وعدم جوازه - موضوعًا لرسالتي، وبعد أن استخرت الله ربي واستشرت بعض أساتذتي، اخترت أن يكون موضوعها: (القياس في العبادات: حكمه وأثره).

أسباب اختيار الموضوع:

وتتجلى في الأمور التالية:

الأول: لما رأيت بعض الأصوليين ذكروا أن مسألة إثبات أصول العبادات بالقياس مسألة خلافية، ورأيت كتب الفقهاء قد وردت فيها الأقيسة والتعليقات في أبواب العبادات، بدأت أفكر في الموضوع وأتساءل في الوقت نفسه: إذا كانت العبادات

توقيفية والمقصود من تشريعها تعبد الخلق بها، فما هو الداعي إلى القياس في العبادات؟ وما مرادهم به وما أثره؟

ثم لما كان لي شرف الانتساب إلى شعبة أصول الفقه من قسم الدراسات العليا وحان الوقت لاختيار الموضوع أحببت أن أسهم -ولو بجهد المقل- في إيضاح حكم القياس في العبادات مع بيان أثره.

الثاني: بيان الحق والراجع من آراء العلماء حول جريان القياس في العبادات وما ترتب على ذلك من آثار.

الثالث: جدة الموضوع وأهميته، فإنه موضوع جديد ولم يكتب فيه من قبل كتابة مستقلة -حسب اطلاعي- مع أنه جدير باهتمام العلماء به، لما له من مساس بحياتنا الدينية، بل إن غالب الكتب التي تعرضت للموضوع أشارت إليه إشارة إجمالية باختصار شديد، والموضوع وإن كان صعباً في ذاته، لسعته وترامي أطرافه، والبحث فيه يتطلب من الباحث الرجوع إلى آراء الأصوليين وتحقيقها والنظر في جوانب الاتفاق والاختلاف في القياس والعلة وطرقها ومقاصد الشرع، ثم الاطلاع على الفروع في شتى المذاهب الفقهية، حتى يكتسب القدرة على ربط الفرع بأصله في كل مذهب ربطاً محكماً لا خلل فيه ولا اضطراب، فإن رغبتني في دراسة الفن دفعتني إلى الكتابة فيه، لا سيما وقد رأيت من مشايخي التشجيع على اختياري للموضوع، مما شجعني على المضي فيه.

خطة البحث

وهي تتضمن مقدمة وتمهيداً وباين وخاتمة، ورسمها كالآتي:

المقدمة:

تتضمن على أهمية الموضوع وأسباب اختياره وخبطته ومنهجي فيه.

التمهيد: في مسمى القياس.

وفيه المباحث التالية:

المبحث الأول: القياس عند أهل اللغة.

المبحث الثاني: القياس عند المناطقة.

المبحث الثالث: القياس عند الأصوليين.

المبحث الرابع: الفرق بين المسميات السابقة وبيان المراد ببحثه منها.

الباب الأول:

في الكلام على حقيقة القياس الأصولي والتعريف بالعبادات:

وفيه فصلان:

الفصل الأول: في تعريف القياس الأصولي وأركانه وحجته وأقسامه:

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف القياس في اصطلاح الأصوليين.

المبحث الثاني: أركان القياس .

وفيه تمهيد وأربعة مطالب:

التمهيد: في معنى الركن وبيان أركان القياس مجملًا .

المطلب الأول: في الأصل المقيس عليه .

المطلب الثاني: في الفرع المقيس .

المطلب الثالث: في حكم الأصل .

المطلب الرابع: في العلة .

المبحث الثالث: حجية القياس .

وفيه تمهيد ومطلبان:

التمهيد: في معنى الحجية والتعبد بالقياس .

المطلب الأول: في ذكر الخلاف وبيان المذاهب في حجية القياس .

وفيه فرعان:

الفرع الأول: تحرير محل النزاع في حجية القياس .

الفرع الثاني: بيان المذاهب في حجية القياس .

المطلب الثاني: في ذكر الأدلة لكل مذهب مع الترجيح وسببه .

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: أدلة نفاة القياس ومناقشتها .

الفرع الثاني: أدلة مثبتة القياس ومناقشتها .

الفرع الثالث: في الترجيح وسببه

المبحث الرابع: تقسيمات القياس .

الفصل الثاني: في تعريف العبادات والتعبد وبيان مقاصد العبادات
وخصائصها وأقسامها.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف العبادات وتحقيق معنى التعبد عند العلماء.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في تعريف العبادات لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: في تحقيق معنى التعبد عند العلماء.

المبحث الثاني: مقاصد العبادات وخصائصها.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في مقاصد العبادات.

المطلب الثاني: في خصائص العبادات.

المبحث الثالث: أقسام العبادات.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في أقسام العبادات.

المطلب الثاني: في بيان المقصود ببحثه منها في الرسالة.

الباب الثاني:

في حكم تعليل العبادات وإجراء القياس فيها مع بيان أثره.

وفيه فصلان:

الفصل الأول: في حكم تعليل العبادات.

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : معنى التعليل لغة واصطلاحًا .

المبحث الثاني : مذاهب العلماء في تعليل العبادات .

المبحث الثالث : تعليل العبادات في الكتاب والسنة ومسلك الصحابة .

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : في تعليل العبادات في القرآن الكريم .

المطلب الثاني : في تعليل العبادات في الحديث النبوي .

المطلب الثالث : في مسلك الصحابة في تعليل العبادات .

المبحث الرابع : العلل الواردة في العبادات .

الفصل الثاني : في حكم إجراء القياس في العبادات وأثره .

وفيه تمهيد ومبحثان :

المبحث الأول : حكم إجراء القياس في العبادات وأثره .

وفيه خمسة مطالب :

المطلب الأول : في بيان المراد بالقياس في العبادات .

المطلب الثاني : في تحرير محل النزاع .

المطلب الثالث : في مذاهب العلماء في إجراء القياس في

العبادات وسبب اختلافهم في ذلك .

المطلب الرابع : في الأدلة والترجيح وسببه .

المطلب الخامس : في الأمثلة للأقيسة الواردة في العبادات وأثرها .

المبحث الثاني: في حكم إجراء القياس فيما يتضمن معنى العبادة
أو التعبد وأثره.

وفيه تمهيد وأربعة مطالب:

التمهيد: في المراد بما يتضمن معنى العبادة أو التعبد.

المطلب الأول: في تعريف الكفارات والحدود وعلاقتها بالعبادة.
وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تعريف الكفارات لغة واصطلاحًا.

الفرع الثاني: تعريف الحدود لغة واصطلاحًا.

الفرع الثالث: علاقتها بالعبادة.

المطلب الثاني: في أقسام الكفارات والحدود.
وفيه فرعان:

الفرع الأول: أقسام الكفارات.

الفرع الثاني: أقسام الحدود.

المطلب الثالث: في حكم إجراء القياس في الكفارات والحدود.
وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: المراد بإجراء القياس في الكفارات والحدود.

الفرع الثاني: أقوال العلماء في إجراء القياس في الكفارات والحدود.

الفرع الثالث: في أدلة كل فريق ومناقشتها مع بيان الترجيح وسببه.

المطلب الرابع: في الأمثلة للأقيسة الواردة في الكفارات والحدود.

الخاتمة: وذكرت فيها خلاصة البحث وأهم النتائج.

منهج العمل

قد سلكت في هذه الرسالة المنهج التالي:

١- عزوت الآيات القرآنية الواردة في صلب الرسالة إلى سورها بذكر اسم السورة ورقم الآية، ولم أفرق في ذلك بين الآية الكاملة والجزء من الآية.

٢- خرجت الأحاديث والآثار من مصادرها، فإن كان الحديث أو الأثر في الصحيحين أو أحدهما، اكتفيت بالتخريج منهما أو منه، وإن لم يكن في الصحيحين أو أحدهما خرجته من كتب السنة المعتمدة الأخرى التي ورد فيها ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، ولا أشير إلى اختلاف الألفاظ إن اتفق المعنى، ثم أتبع ذلك بما ظفرت به من أقوال العلماء المتخصصين في هذا الشأن للحكم على الحديث.

وفي الآثار التي لم يتيسر الحصول عليها من كتب السنة أكتفي بالعزو إلى مصادر أخرى معتمدة.

٣- رجعت في جمع مادة البحث إلى المصادر الأصلية ما أمكن ذلك، وعند عزو الأقوال إلى أصحابها فإني أوثق نسبة القول من كتاب صاحب القول ما أمكن ذلك، فإن لم يمكن فإني أوثق النسبة من كتب أصحاب القائل المعتمدة، فإن لم يمكن ذلك فإني أوثق النسبة من الكتب المعتمدة الأخرى.

٤- ذكرت الاسم الكامل للكتاب ومؤلفه عند أول ورود له في الهامش .

٥- إذا نقلت من كتاب بالنص أحلت إلى الكتاب في الحاشية بذكر اسم الكتاب مباشرة، وإذا نقلت بالمعنى أو بتصرف أو جمعت كلامًا وألفت بينه من أكثر من كتاب فإني أحيل إلى الكتب التي نقلت منها بقولي (انظر).

٦- ربطت المعلومات السابقة باللاحقة، والعكس بواسطة الإحالات في الهامش .

٧- إذا ذكرت مسألة خلافية فإني أحرر محل النزاع إن اقتضت الحاجة ذلك ثم أذكر أهم الأقوال مع نسبتها إلى قائلها، ثم أعرض أهم أدلة كل قول، وأذكر عقب كل دليل الاعتراضات والمناقشات الواردة عليه، والأجوبة عنها إن وجدت، وقد يبدو لي اعتراض على الدليل فأورده، وجواب عنها فأذكره، ثم أذكر ما يظهر لي رجحانه، إن ظهر لي ترجيح في المسألة، أما إذا لم يظهر لي ترجيح فإني أعرض المسألة بدون أن أذكر ترجيحًا.

٨- حاولت بعد البحث النظري أن أطبق الفروع الفقهية على القواعد الأصولية، لأن المقصود الثاني من هذا البحث هو جانب التطبيق . ورجعت فيه إلى كتب الفروع، لاستخراج المسائل التي تفرعت عن تلك الأصول تمثيلًا لها لا استقصاء لأنواعها، ولا أقتصر في ذكر الأدلة من القياس والمعقول، بل أضيف معه الأدلة الأخرى من الكتاب والسنة والإجماع إن وجدت .

٩ - ترجمت لجميع الأعلام الوارد ذكرهم في الرسالة - ما عدا الملائكة والأنبياء عليهم السلام - عند أول ذكر لهم .

١٠ - عرفت المصطلحات والألفاظ الغريبة الواردة في الرسالة، التي رأيت أنها بحاجة إلى التعريف عند أول ذكر لها، وقد أؤخر التعريف إذا رأيت المصلحة داعية إلى ذلك كأن كان المكان المتأخر أليق بالتعريف، وذلك كما لو كان المصطلح ذكر في الموضوع الأول استطراداً وفي الموضوع الثاني أصلاً .

١١ - وضعت فهرس علمية في آخر الرسالة لتسهيل الاستفادة منها وهي :

أ - فهرس الآيات القرآنية الكريمة .

ب - فهرس الأحاديث النبوية الشريفة .

ج - فهرس الآثار .

د - فهرس الأعلام المترجم لهم .

هـ - فهرس الفرق .

و - فهرس الآيات الشعرية .

ز - فهرس الحدود والمصطلحات والألفاظ الغريبة .

ح - فهرس المسائل الفقهية .

ط - فهرس المراجع والمصادر .

ي - فهرس الموضوعات .

وقد رتبت فهرس الآيات حسب ترتيب السور وأرقام الآيات،

وربتت فهرس الفروع الفقهية حسب ترتيب المغني لابن قدامة، وربتت
فهرس الموضوعات حسب ورودها في الرسالة، وربتت بقية الفهارس
حسب حروف المعجم.

وبعد فإني لا أدعي أنني بلغت الغاية التي ينبغي أن يصل إليها
إليها، ولكنني أقول: لقد بذلت ما في وسعي وأعطيت البحث الكثير من
وقتي وفكري قاصداً الوصول إلى الصواب ما استطعت إلى ذلك سبيلاً،
فما كان فيه من حق وهدى فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ وضلالة
فمني ومن الشيطان، وأستغفر الله ربي الكريم وأتوب إليه، وعذري فيه
إلى الله سبحانه أنه علم مني ما بذلته من جهدٍ وتحريٍّ للصواب، وعذري فيه
إلى البشر أني منهم وكل ابن آدم خطاء، مع اعترافي بقصر باعني وقلة
بضاعتي، وإني أسأل الله تعالى أن يجعلني راجعاً إلى الحق.

اللهم اجعل عملي خالصاً لوجهك الكريم واغفر لي هفوات لساني
وشطحات قلمي، سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على
المرسلين والحمد لله رب العالمين.

التمهيد

في مسمى القياس

لما كان موضوع بحثي «القياس في العبادات: حكمه وأثره» رأيت من المهم أن أقدم للموضوع تمهيداً في مسمى القياس باختصار، حتى يتضح المراد بالقياس في هذا البحث، وذلك كمدخل إلى موضوع البحث الأصلي، وبعد تتبعي لمسمى القياس وجدت أن له ثلاثة مسميات أذكرها في المباحث التالية:

المبحث الأول: القياس عند أهل اللغة.

المبحث الثاني: القياس عند المناطق.

المبحث الثالث: القياس عند الأصوليين.

المبحث الرابع: الفرق بين هذه المسميات وبيان المراد ببحثه منها.

المبحث الأول

القياس عند أهل اللغة

وله إطلاق عام وخاص:

أ - الإطلاق العام وهو المعنى اللغوي:

القياس مشتق من قاسه بغيره وعلى غيره يقيسه قياسًا وقياسًا واقتاسه: قدره على مثاله، ويقوسه قوسًا وقياسًا لغةً في (يقيسه) والمقدار مقياس، وقيسُ رمح بالكسر، وقاسُته: أي قدره، وقايسته: إذا جاريتَه في القياس، وقايست بين الأمرين مقياسة وقياسًا أي قدرت، واقتاس الشيء بغيره: أي قاسه به، وهو يقتاس بأبيه أي يسلك سبيله ويقتدي به^(١).

وقد ورد: «أنه قضى بشهادة القايِس مع يمين المشجوج»^(٢)، أي الذي يقيس الشجة^(٣)، ويتعرف غورها بالميل^(٤) الذي يدخله فيها ليعتربها.

(١) انظر القاموس المحيط لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي ٢/٢٤٤، الصحاح لإساعيل ابن حماد الجوهري ٣/٩٦٧، ٩٦٨، لسان العرب لمحمد بن مكرم بن منظور ١١/٣٤٦، ٣٤٧.

(٢) ذكره ابن الأثير في النهاية من حديث الشعبي، وكذلك ابن منظور في لسان العرب، انظر النهاية في غريب الحديث والأثر ٤/١٣١، ولسان العرب ١١/٣٧٠، ولم أطلع على من أخرجه.

(٣) الشجة هي كسر الرأس، يقال: شجَّ رأسه يشجُّ أي كسره. (انظر القاموس المحيط ١/١٩٥).

(٤) الميل هو آلة للجرح يسير بها الجرح ونحوه، يقال: ميل الجراحة. (انظر الصحاح =

وفي لسان العرب: المقايضة مفاعلة من القياس، ويقال هذه
 خشمة قيسُ أصبع: أي قدر أصبع، ويقال: قايست بين شيئين:
 إذا قدرت بينهما، وقاس الطبيب قعر الجراحة قيساً^(١).
 وأنشد الشاعر^(٢):

إذا قاسها الآسي^(٣) النطاسي^(٤) أدبرت غثيتها^(٥) وازداد وهياً^(٦) هزومها^(٧)^(٨)
 ومعنى (إذا قاسها) أي قدرها^(٩).

= ١٨٢٣/٥، لسان العرب ٢٣٦/١٣، المعجم الوسيط لجماعة من العلماء ٢/٨٩٤.

- (١) لسان العرب ١١/٣٧٠.
- (٢) هو البعيث، واسم البعيث خدّاش بن بشر بن خالد أبو يزيد التميمي البصري، كان خطيباً شاعراً مجيداً، وكان بينه وبين جرير مهاجاة، لقب بالبعيث بقوله: «تبقت مني ما تبقت بعدما أخرجت قواي واستمر عزيمتي»، توفي سنة ١٣٤ هـ بالبصرة، (انظر الشعر والشعراء لعبد الله بن مسلم بن قتيبة ١/٥٠٤ - ٥٠٥، طبقات فحول الشعراء: محمد بن سلام الجمحي ٢/٥٣٣، معجم الأدباء لأبي عبد الله يعقوب الرومي البغدادي ١١/٥٢ - ٥٥).
- (٣) الآسي بالمد: الطبيب، انظر تاج العروس ٤/٢٩٩.
- (٤) النطاسي: هو العالم بالطب، انظر تاج العروس ٤/٢٥٨.
- (٥) قال في القاموس: الجرحُ سأل غثيته أي يدته وقيحُه كأغث واستغثه أخرجه منه والغثية: فساد في العقل، انظر القاموس المحيط ١/١٧٠.
- (٦) الوهي: الشق في الشيء جمعه وُهْيٌ وأوهية وهي كوهي وولي تخرق وانشق واسترخی رباطه، انظر القاموس المحيط ٤/٤٠٣.
- (٧) الهزوم مشتق من هزمه يهزمه فانهزم: غمز الشيء باليد فتصير فيه حفرة وكل موضع منهزم منه هزومة وجمعه هزوم وهزوم، انظر القاموس المحيط ٤/١٨٩.
- (٨) انظر البيت مع قائله في الصحاح ٣/٩٨٣، وجمهرة اللغة لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ٣/٢٨، ولسان العرب ١٤/١٨٥، وتاج العروس لمحمد مرتضى الزبيدي ٤/٢٥٨.
- (٩) انظر نزهة الخاطر لعبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران ٢/٢٢٦.

ويقال: هذا يخطو قيسًا، أي يجعل هذه الخطوة بميزان هذه، ويقال: قَصَّر مقياسك عن مقياسي، أي مثالك عن مثالي^(١).

وقد ورد: «ليس ما بين فرعون من الفراعنة وفرعون هذه الأمة قيسُ شبر»^(٢) أي قدر شبر، والقيس والقدر سواء^(٣).

وروي عن أبي الدرداء^(٤) رضي الله عنه أنه قال: «خير نسائكُم التي تدخل قيسًا وتخرج ميسًا»^(٥) قال في النهاية: «يريد أنها إذا مشت قايست بعض خطاها ببعض ولم تعجل، فعل الخرقاء، ولم تبطن، ولكنها تمشي مشيًا وسطًا معتدلاً، فكأن خطاها متساوية»^(٦).

واختلف الأصوليون في تناولهم لمعنى القياس لغة، ومجمل ما اطلعتُ عليه من عباراتهم سبعة معانٍ^(٧) هي:

- (١) انظر لسان العرب ١١/٣٧٠.
- (٢) ذكره ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث والأثر ٤/١٣١ على أنه حديث، ولم أطلع على من أخرجه.
- (٣) المرجع السابق.
- (٤) هو الصحابي الجليل عويمر بن عامر، وقيل هو عامر، وعويمر لقب، واختلف في اسم أبيه فقيل عامر أو مالك أو ثعلبة أو عبدالله أو زيد، وأبوه ابن قيس بن أمية بن عامر بن عدي، الأنصاري الخزرجي، وهو مشهور بكنيته، أسلم يوم بدر وشهد أحدًا، كان من أفاضل الصحابة وفقهائهم وحكمائهم، توفي رضي الله عنه قبل وفاة عثمان رضي الله عنه بستين وقيل غير ذلك، (انظر أسد الغابة في معرفة الصحابة لعز الدين بن الأثير الجزري ٤/٣١٨، ٣١٩ والإصابة في تمييز الصحابة لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني ٣/٤٥-٤٦).
- (٥) أورده ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث ٤/١٣١، ولم أطلع على من أخرجه.
- (٦) المرجع السابق.
- (٧) نقل الزركشي منها خمسة معان، ونقل عيسى منون المعاني السبعة كلها، وكذلك ذكره الدكتور طه جابر العلواني انظر البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين محمد =

الأول: أنه عبارة عن التقدير، ومنه يقال: قست الأرض بالقصبة،
وقست الثوب بالذراع، أي قدرته بذلك وسويته به.
وإلى هذا القول ذهب الأمدى^(١) وتبعه الأسنوي^(٢) من
الشافعية^(٣).

كما ذهب إليه أكثر الأصوليين من الأحناف^(٤).

= الزركشي ٦/٥، ونبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول لعيسى منون
ص: ١٢، وتعليقات الدكتور طه جابر العلواني على المحصول في علم أصول الفقه
لفخر الدين محمد الرازي ٦/٥.

(١) هو علي بن أبي علي محمد بن سالم التغلبي الملقب بسيف الدين، المكنى بأبي الحسن،
ولد سنة ٥٥١ هـ بآمد بلد من ديار بكر، كان فقيهاً أصولياً منطقياً جدلياً متكلماً،
ومن آثاره العلمية: الإحكام في أصول الأحكام، ومنتهى السؤل في الأصول،
وأبكار الأفكار في الكلام، توفي رحمه الله سنة ٦٣١ هـ. (انظر الفتح المبين في طبقات
الأصوليين لعبدالله مصطفى المراغي ٢/٥٧-٥٨، طبقات الشافعية الكبرى لثاج
الدين عبد الوهاب السبكي ٨/٣٠٦-٣٠٧، طبقات الشافعية لعبد الرحيم الأسنوي
١/١٣٧، الأعلام لخير الدين الزركلي ٤/٣٣٢).

(٢) هو عبدالرحيم بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن إبراهيم القرشي الأموي
الأسنوي المصري الشافعي، الملقب بجمال الدين المكنى بأبي محمد، الفقيه الأصولي
النظار المتكلم، ولد ب(أسنا) سنة ٧٠٤ هـ، من آثاره العلمية: نهاية السؤل في شرح
منهاج الوصول في علم الأصول، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول وغيرهما،
توفي رحمه الله سنة ٧٧٢ هـ، (انظر الفتح المبين ٢/١٨٦-١٨٧، الدرر الكامنة في
أعيان المائة الثامنة لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني ٢/٤٦٨، الأعلام ٣/٣٣٤).

(٣) راجع فيما ذهب إليه الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الأمدى ٣/١٦٤، ونهاية
السؤل لعبد الرحيم الأسنوي مع منهاج العقول لمحمد بن الحسن البدخشي ٣/٣-٤.

(٤) راجع في المذهب الحنفي أصول السرخسي لأبي بكر محمد السرخسي ٢/١٤٣، كشف
الأسرار عن أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري ٣/٤٨٩، التحقيق في أصول
الفقه لعبد العزيز البخاري ص: ٣٧٣، المغني في أصول الفقه لأبي محمد عمر الخبازي
ص: ٢٨٥، المنار لحافظ الدين النسفي مع شرحه كشف الأسرار ٢/١٩٦، مرآة
الأصول في شرح مرقاة الأصول لملا خسرو ٢/٢٧٤، ٢٧٥، تحرير المنقول وتهذيب
علم الأصول لعلاء الدين المرادوي ٢/٤٤٣، تغيير التنقيح لابن كمال باشا =

والمساواة من لوازم التقدير، فإذا استعمل لفظ (القياس) في
المساواة كان مجازاً^(١).

وبناء على هذا القول فالقياس حقيقة^(٢) في التقدير، ومجاز في
المساواة^(٣).

الثاني: أنه مشترك^(٤) اشتراكاً لفظياً بين كل من الأمور الثلاثة التالية:

- التقدير، نحو قست الثوب بالذراع.

- المساواة، نحو فلان لا يقاس بفلان، أي لا يساويه.

= ص: ١٧٠، شرح سمت الوصول إلى علم الأصول لحسن كافي الأخصاري ص:

٣٧٨، مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور مع فواتح الرحموت ٢/٢٤٦.

(١) المجاز مفعل من الجواز بمعنى السير والعبور والتعدي، يقال جزت هذا الموضع، أي
جاوزته وتعديته، وفي الاصطلاح: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع
قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي. (انظر المصباح المنير ص: ١١٥، التلخيص
في علوم البلاغة لمحمد بن عبدالرحمن القزويني ص: ٢٩٤، أصول السرخسي
١/١٧٠، كشف الأسرار للبخاري ١/١٥٩-١٦٢، التقرير والتخيير لابن أمير
الحاج ٢/٣، المستصفي من علم الأصول لمحمد بن محمد الغزالي ١/٣٤١).

(٢) الحقيقة إما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء يحق إذا ثبت، وإما بمعنى مفعول من
حققت الشيء أحقّه إذا أثبتّه، فيكون معناها الثابتة أو المثبتة، وهي في الاصطلاح:
اللفظ المستعمل فيما وضع له. (انظر المصباح المنير ص: ١٤٤، التلخيص في علوم
البلاغة ص: ٢٩٢، الإحكام للآمدي ١/٢٧-٢٨، إرشاد الفحول لمحمد بن علي
الشوكاني ص: ١٩).

(٣) راجع في هذا: التقرير والتجبير ٣/١١٧، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٣/٢٦٤،
نبراس العقول ص: ١١، ١٠.

(٤) المشترك هو: اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أوّلاً، من حيث هما
مختلفتان ويسمى المشترك اللفظي، (انظر ميزان الأصول في تاج العقول لعلاء الدين
السمرقندي ص: ٣٤٠، المغني في أصول الفقه ص: ١٢٢، كشف الأسرار للبخاري
١/١٠٤، الإحكام للآمدي ١/١٩، نهاية السؤل مع شرح البدخشي ١/٣٠١، شرح
تنقيح الفصول لأبي العباس أحمد القرافي ص: ٢٩، إرشاد الفحول ص: ١٧).

- المجموع المركب منها، نحو قست النعل بالنعل، أي قدرته به فساواه.

وهذا ظاهر كلام العضد^(١) كما فهمه سعد الدين التفتازاني^(٢) في حاشيته، أخذًا من إيراده الأمثلة الثلاثة؛ حيث قال: «تمثيله بالأمثلة الثلاثة مشعر بأن المراد أنه قد يكون لهما جميعًا، وقد يكون للتقدير فقط أو للمساواة فقط»^(٣).

وكما فهمه ابن أمير الحاج^(٤) حيث قال: «القياس هو التقدير والمساواة والمجموع، وهو ظاهر من كلام القاضي عضد الدين»^(٥). ولم يصرح ابن الحاجب^(٦) بالمعنى المركب من التقدير والمساواة،

(١) هو عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار بن أحمد الإيجي، الملقب بعضد الدين، الشافعي الأصولي المنطقي المتكلم الأديب، من آثاره العلمية: شرح مختصر ابن الحاجب في الأصول، والمواقف في أصول الدين، توفي رحمه الله سنة ٧٥٦ هـ. (انظر الفتح المبين ١٦٦/٢، الدرر الكامنة ٤٩٢/٢، الأعلام ٢٩٥/٣).

(٢) هو مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني الملقب بسعد الدين، الشافعي الأصولي المفسر المتكلم المحدث البلاغي الأديب، من آثاره العلمية: كشف حقائق الشفيح في الأصول، وحاشيته على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، وتهذيب المنطق والكلام، وشرح الأربعين النبوية، توفي رحمه الله سنة ٧٩١ هـ. (انظر الفتح المبين ٢٠٦/٢، الدرر الكامنة ١١٩/٥، الأعلام ٢١٩/٧).

(٣) حاشية التفتازاني على شرح العضد ٢٠٤/٢.

(٤) هو محمد بن محمد بن الحسن الحلبي المعروف بابن أمير الحاج، الفقيه الحنفي الأصولي، من آثاره العلمية: التقرير والتحبير في أصول الفقه، وحلية المجلي في الفقه، توفي رحمه الله سنة ٨٧٩ هـ، (انظر الفتح المبين ٤٧/٣، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٤٩/٩، الأعلام ٤٩/٧).

(٥) التقرير والتحبير ١١٧/٣.

(٦) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، يلقب بجبال الدين ويكنى بأبي عمرو، واشتهر بابن الحاجب؛ لأن أباه كان حاجبًا للأمير، كان إمامًا فاضلاً فقيهاً أصوليًا =

وإنما ذكر أن القياس في اللغة: التقدير والمساواة^(١)؛ وبما أن
المعنى الثالث مكوّن من التقدير والمساواة فهو مفهوم من كلامه
ضمننا كما أشار إليه العضد بذكر الأمثلة الثلاثة.

الثالث: أنه مشترك معنوي^(٢)، وهو كلي تحته فردان:

أحدهما: استعمال القدر، أي طلب معرفة قدر الشيء نحو
قسمت الثوب بالذراع.

ثانيهما: التسوية، سواء أكانت حسية نحو: قست النعل
بالنعل، أو معنوية، نحو: فلان لا يقاس بفلان.
وإلى هذا ذهب الكمال بن الهمام^(٣) في التحرير^(٤).

= متكلمًا نظرًا أديبًا شاعرًا، من آثاره العلمية: منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول
والجدل، ومختصر منتهى السؤل والأمل، والكافية في النحو، توفي رحمه الله سنة
٦٤٦ هـ. (انظر الفتح المبين ٦٦/٢، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد
مخلوف ص: ١٦٧).

(١) انظر مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/٢٠٤، وذكر مثله فخر الدين
الجاربردي في السراج الوهاج في شرح المنهاج ص: ٢٦٢-٢٦٣.

(٢) المشترك المعنوي: هو تعدد اللفظ واتحاد المعنى ويسمى متواطئًا وهو الكلي الذي
استوت أفراده في معناه كالإنسان والرجل والمرأة، فإن حقيقة الإنسانية والذكورة
والأنوثة مستوية في جميع الأفراد وإنما التفاضل بينهما بأمور آخر زائدة على مطلق
الماهية، انظر آداب البحث والمناظرة القسم الأول ص: ٢١.

(٣) هو محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد، الفقيه الحنفي الأصولي المتكلم النحوي،
المشهور بابن الهمام، من آثاره العلمية: التحرير في أصول الفقه، وشرح فتح القدير،
وزاد الفقير في الفقه، توفي رحمه الله سنة ٨٦١ هـ. (انظر الفتح المبين ٣/٣٩، الفوائد
البيهية في طبقات الحنفية لأبي الحسنات محمد بن عبدالحفي اللكنوي ص: ١٨٠،
الأعلام ٦/٢٥٥، شذرات الذهب ٩/٤٣٧).

(٤) انظر التحرير للكمال بن الهمام مع شرحه التقرير والتحرير ٣/١١٧، أو مع تيسير
التحرير ٣/٢٦٤.

وقد علّله ابن أمير الحاج بأن التواطؤ^(١) مقدم على الاشتراك اللفظي وعلى المجاز إذا أمكن، وقد أمكن^(٢).
وقال في تيسير التحرير: «ومختار المصنف أنه مشترك معنوي بينهما»^(٣).

الرابع: هو الاعتبار، يقال قست الشيء إذا اعتبرته، أقيسه قياسًا وقياسًا، ومنه قياس الرأي، وامرؤ القيس^(٤)؛ لاعتباره الأمور برأيه^(٥).
الخامس: قيل القياس في اللغة التمثيل والتشبيه، وإنما يعتبر التشبيه في الوصف أو التعريف لا الاسم^(٦).

السادس: قيل إنه مأخوذ من المماثلة، يقال: هذا قياس هذا، أي مثله؛ لأن القياس جمع المتماثلين في الحكم^(٧).

(١) التواطؤ: هو كون المعنى الواحد مستويًا في باقي أفراده من غير اختلاف أو تفاوت فيها، كالإنسان والرجل والمرأة؛ فإن حقيقة الإنسانية والذكورة والأنوثة مستوية في جميع الأفراد، وإنما التفاضل بينهما بأمور أخر زائدة على مطلق الماهية، (انظر آداب البحث والمناظرة للشيخ محمد الأمين الشنقيطي: القسم الأول/٢١، وضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة لعبد الرحمن حسن حنكة الميداني ص: ٥٨).

(٢) انظر التقرير والتحرير ١١٧/٣.

(٣) تيسير التحرير ٢٦٤/٣.

(٤) هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، أشهر شعراء العرب على الإطلاق، يمني الأصل، مولده بنجد، اشتهر بلقبه، واختلف المؤرخون في اسمه، فقيل خندج، وقيل مليكة، وقيل عدي، توفي سنة ٨٠ قبل الهجرة. (انظر الشعر والشعراء لابن قتيبة ص: ١٠٥).

(٥) نقله الزركشي في البحر المحيط ٦/٥.

(٦) نقله الزركشي عن ابن مقلة في كتاب البرهان، انظر البحر المحيط ٦/٥.

(٧) انظر الحاوي الكبير لعلي بن محمد الماوردي ١٣٦/١٦، ونقله الزركشي عن الماوردي والرويان، انظر البحر المحيط ٦/٥.

السابع: قيل إنه مأخوذ من الإصابة، يقال: قست الشيء إذا أصبته؛ لأن القياس يصاب به الحكم^(١).

وبعد الوقوف على هذه المعاني الواردة للقياس لغة من قبل الأصوليين وتدقيق النظر فيها، يظهر أنها تؤول إلى ثلاثة معان هي: «التقدير، والتسوية، والإصابة»^(٢)؛ فإن الاعتبار والتسوية والتمثيل والتشبيه والمماثلة تكاد تكون بمعنى واحد يمثلها التسوية، كما أن التقدير معنى، والإصابة معنى آخر^(٣).

والمعنى الثاني -وهو التسوية- من هذه المعاني هو الأنسب للمعنى الاصطلاحي الآتي وذلك لسلامته من الاعتراضات.

بم يتعدى لفظ (ق ي س)؟

ورد في بعض كتب الأصول أن لفظ القياس يستعمل في اللغة متعدياً بالباء وأن المستعمل منه في اصطلاح الفقهاء والأصوليين إنما يتعدى

(١) انظر قواطع الأدلة في الأصول لابن السمعاني المجلد الثاني ق ٢٦/ب.

(٢) لم يذكر الكتب اللغوية من المعاني التي نقلتها عن أئمة الأصول سوى تقدير الشيء بالشيء وجعله على مثاله، ولا يدل عدم ذكرها في هذه الكتب على أنها ليست معاني لغوية؛ فقد ذكر تقي الدين علي السبكي في الإبهاج شرح المنهاج للبيضاوي «أن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع جداً، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي واستقراء زائد على الاستقراء اللغوي» الإبهاج ٧/١، وقال أيضاً في بيان معنى لفظ الأصل -بعد أن ذكر عدة معان لغوية له- ما نصه: «وإن كان أهل اللغة لم يذكروها في كتبهم وهو ما ينبهنا على أن الأصوليين يتعرضون لأشياء لم يتعرض لها أهل اللغة» الإبهاج ٢١/١.

(٣) انظر نبراس العقول ص: ١١، ١٢.

بـ (على)؛ لتضمنه معنى البناء والحمل^(١)، فإن انتقال الصلة^(٢) من الأصل إنما يكون للتضمن^(٣).

وفي تاج العروس أن كلام أهل اللغة يدل على خلاف ما نقله الأصوليون؛ فقد قال الفيروزآبادي^(٤) في معرض كلامه على بيان معنى القياس: «قاسه بغيره وعليه يقيسه...»^(٥)، وهذا يدل على أن تعدية كلمة القياس بـ (على) كلام لأهل العربية^(٦).

وأما تعدية كلمة القياس بـ (إلى) في قول المتنبي^(٧):

(١) انظر كشف الأسرار للبخاري ٣/٣٩٠، التحقيق في أصول الفقه ص: ٣٧٣، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب لشمس الدين محمود الأصفهاني ٣/٥، نهاية السؤل ٣/٣، السراج الوهاج في شرح المنهاج ٢/٦٦٢، ٦٦٣، حاشية الشيخ حسن العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب السبكي ٢/٢٣٩، حاشية الشيخ يحيى الرهاوي على شرح المنار لابن ملك ص: ٧٤٨.

(٢) المراد بها حروف الجر التي تتعدى الأفعال متصلة بها.

(٣) مأخوذ من ضَمَّن الشيء الشيء أي أودعه إياه، كما تُودِع الوعاء المتاع والميت القبر، وكل شيء جعلته في وعاء فقد ضَمَّنْتَهُ إياه، وكل شيء أحرَزَ فيه شيء فقد ضَمَّنْتَهُ، (انظر لسان العرب ٨/٩٠)، والمراد بالتضمن هنا إشراب كلمة معنى آخر لتتعدى تعديتها، (انظر الوصف المناسب، ص: ١٣ هامش رقم ٤).

(٤) هو محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر، أبوطاهر، الشيرازي الفيروزآبادي، من أئمة اللغة والأدب، ولد سنة ٧٢٩ هـ، من آثاره العلمية: القاموس المحيط، والمغانم المطابة في معالم طابة، توفي رحمه الله سنة ٨١٧ هـ، (انظر بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطي ١/٢٧٣-٢٧٥. الأعلام ٧/١٤٦).

(٥) القاموس المحيط ٢/٢٤٤.

(٦) انظر تاج العروس ٤/٢٢٧.

(٧) هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن مرة بن عبد الجبار الجعفي الكندي الكوفي، أو أحد ابن الحسين بن عبد الصمد الجعفي، المعروف بالمتنبي، شاعر حكيم، ولد بالكوفة =

بمن أضرب الأمثال أم من أقيسه إليك وأهل الدهر دونك والدهر^(١)
فلتضمنه معنى الضم والجمع^(٢).

والصحيح أن ما نقل عن الأصوليين لا يخالف ما تقدم عن أهل اللغة؛ إذ إن المستعمل في اصطلاح الفقهاء والأصوليين أخص من المستعمل في عرف أهل اللغة، كما هو الشأن بين كل معنيين أحدهما لغوي والآخر اصطلاحى، فلا يكاد يذكر القياس في عرف الفقهاء والأصوليين إلا متعدياً ب (على). وأما التزام (على) لتضمنه معنى البناء والحمل فلعل ذلك إن كان مثله يحتاج إلى التضمين^(٣).

ب - الإطلاق الخاص:

وهو ما اصطلاح عليه علماء اللغة في معنى القياس، وعند البحث في معاني الألفاظ العربية وأحكامها يظهر أن كلمة (القياس) في اصطلاح اللغويين تطلق على أربعة وجوه^(٤):

الأول: حمل بعض كلمات على أخرى وإعطاؤها حكمها لوجه يجمع بينهما.
كما يقال: أعربَ الفعل المضارع قياساً على الاسم؛ لمشابهته له في احتمالها لمعان لا يتبين المراد منها إلا بالإعراب.

= سنة ٣٠٣ هـ، ونشأ بالشام، فاق أهل عصره في الشعر، من آثاره: ديوان شعر، توفي سنة ٣٥٤ هـ. (انظر النجوم الزاهرة ٣/٣٤٠-٣٤٢، معجم المؤلفين ١/٢٠١-٢٠٢، الأعلام ١/١١٥).

(١) انظر البيت في تاج العروس ٤/٢٢٧، وديوان المتنبي بشرح عبدالرحمن البرقوقى ٢/٢٣٠.

(٢) انظر تاج العروس ٤/٢٢٧.

(٣) انظر نبراس العقول ص: ١٣.

(٤) انظر دراسات في العربية وتاريخها للشيخ محمد خضر الحسين ص: ٢٧-٢٩.

الثاني: أن تعتمد إلى اسم وضع لمعنى يشتمل على وصف يدور معه الاسم وجودًا وعدمًا، فتعدي هذا الاسم إلى معنى آخر تحقق فيه ذلك الوصف، وتجعل هذا المعنى من مدلولات ذلك الاسم لغة.

ومثال هذا: اسم الخمر عند من يراه موضوعًا للمعتصر من العنب خاصة، وما وضع للمعتصر من العنب إلا لوصف هو مخامرته للعقل وستره، فإذا وجد عصير من غير العنب يشارك المعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة للعقل، فإن من يقول بصحة هذا القياس يجعل هذا العصير من أفراد الخمر، ويسميه خمرًا تسمية حقيقية لغوية.

وهذا الضرب من القياس هو الذي ينظر فيه علماء أصول الفقه عندما يتعرضون لمسألة (هل تثبت اللغة بالقياس؟).

الثالث: إلحاق اللفظ بأمثاله في حكم ثبت لها باستقراء^(١) كلام العرب حتى انتظمت منه قاعدة عامة كصيغ التصغير والنسب والجمع^(٢)،

(١) الاستقراء في اللغة من القرو، وأصله القصد، والتتبع، ويقال: الاستقراء والتقري: تتبع الأرض قروًا قروًا، وهو مستنقع الماء في الأرض الصلبة، وذلك عند غور الماء، ثم جعل الاستقراء عبارة عن مجرد التتبع.

وفي الاصطلاح: «هو تتبع الجزئيات كلها، أو بعضها للوصول إلى حكم عام يشملها جميعًا». وينقسم إلى تام: وهو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي على الاستغراق، وإلى ناقص: وهو إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر من غير احتياج إلى جامع. (انظر القاموس المحيط ٣٧٧/٤، لسان العرب ١١/١٤٥-١٤٦، ضوابط المعرفة لعبدالرحمن الميداني ص: ١٨٨-١٩٣، المستصفي ٥١/١، الموافقات ٣/٢٩٨، البحر المحيط ٦/١٠-١١).

(٢) انظر الأمثلة على الوجه في الخصائص لعثمان بن جني ٤٠/٢-٤٣.

وأصل هذا أن الكلمات الواردة في كلام العرب على حالة خاصة، يستنبط منها علماء العربية قاعدة تُحوّل المتكلمَ الحقَّ في أن يقيس على تلك الكلمات الواردة ما ينطق به من أمثالها.

الرابع: إعطاء الكلمة حكم ما يثبت لغيرها من الكلمات المخالفة لها في نوعها ولكن توجد بينهما مشابهة من بعض الوجوه.

مثاله: ترخيم المركب المزجي^(١) قياسًا على الأسماء المنتهية بتاء التانيث كما هو مذهب جمهور علماء اللغة، وكذلك حذف الضمير المجرور العائد من الصلة إلى الموصول متى تعين حرف الجر - كما أجاز ذلك طائفة من أهل اللغة - قياسًا على حذف الضمير العائد من جملة الخبر إلى المبتدأ، فتقول: قضيت الليلة التي نجحت في سرور، أي نجحت فيها، قياسًا على قولهم: «هذا الكتاب الورقة تساوي درهماً»، أي الورقة منه بدرهم^(٢).

(١) المركب المزجي: هو ما تركب من كلمتين امتزجتا بأن اتصلت الثانية بنهاية الأولى، حتى صارتا كالكلمة الواحدة. من جهة أن الإعراب أو البناء يكون على آخر الثانية وحدها غالبًا، أما آخر الكلمة الأولى فيبقى على حاله قبل التركيب، مثاله: بعلبك، سيويه. (انظر أوضح المسالك لابن هشام مع ضياء السالك ١/١٣٣، النحو الوافي لعباس حسن ١/٣٠٠-٣٠٢).

(٢) راجع فيما تقدم دراسات في العربية وتاريخها ص: ٢٧-٢٩.

المبحث الثاني القياس عند المناطقة

التعريف:

القياس المنطقي هو: «قول مؤلف من قضيتين^(١) فأكثر على وجه يستلزم لذاته قضية أخرى^(٢) فهو بسيط ومركب».

شرح التعريف:

قولهم (قول) - وهو المفهوم المركب العقلي أو الملفوظ - جنس في

(١) القضية لغة مشتقة من القضاء، والقضاء هو الحكم.

وفي اصطلاح المناطقة: الجملة التامة الخبرية تسمى قضية.

وهي بسيطة ومركبة، فالقضية البسيطة هي التي حقيقتها ومعناها إما إيجاب فقط، كقولك: كل إنسان حيوان بالضرورة، فإن معناه ليس إلا إيجاب الحيوانية للإنسان، وإما سلب فقط، كقولك: لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة، فإن حقيقتها ليست إلا سلب الحجرية عن الإنسان. والقضية المركبة هي التي حقيقتها تكون ملتزمة من إيجاب وسلب، كقولك: كل إنسان ضاحك لا دائماً، فإن معناها إيجاب الضحك للإنسان، وسلبه عنه بالفعل. (انظر لسان العرب ٢٠٩/١١، التعريفات للجرجاني ص: ١٧٦، المعجم الفلسفي لجميل صليبا ١٩٧/٢).

(٢) راجع في هذا التعريف شرح التهذيب لعبيدالله بن فضل الخيصي مع حاشية الشيخ حسن العطار ص: ٢٢٠، سلم العلوم لمحب الله البهاري مع مرآة الشروح عليه ١٧٣/٢-١٧٥، آداب البحث والمناظرة القسم الأول ص: ٧٢، المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ٢٠٧/٢، تسهيل المنطق لعبدالكريم الأثري ص: ٥١، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ص: ٢٢٨.

التعريف يشمل القياس وغيره من القضية البسيطة والمركبة والاستقراء وقياس التمثيل^(١).

وقولهم: (مؤلف من قضيتين فأكثر) خرج به ما ليس بمؤلف أصلاً كاللفظ المفرد، وقولهم (قضيتين) يخرج القضية الواحدة ويدخل به القياس البسيط وهو ما ألف من قضيتين فقط^(٢)، كما أن قولهم (فأكثر) قيد يدخل به القياس المركب وهو ما ألف من ثلاث قضايا فما فوق.

وقولهم: (يستلزم لذاته قضية أخرى) أي لذات القول المؤلف من قضيتين فأكثر، لا للدليل خارج عنه، وخرج بهذا القيد ما لم يستلزم قضية أصلاً كما لو قلنا: الإنسان حيوان والحجر جماد؛ فإنها لا يستلزمان قضية. كذلك يخرج به الاستقراء غير التام والتمثيل؛ فإنها وإن كانا مؤلفين من القضايا لكن لا يلزم منهما قول آخر؛ لكونهما ظنيين^(٣).

وخرج بقولهم (لذاته) ما استلزم قضية أخرى لا لذاته، بل لأجل قضية أجنبية أو لخصوص المادة^(٤).

فمثال الأول: -وهو ما استلزم قضية لمقدمة أجنبية- قياس المساواة، كقولنا: زيد مساوٍ لعمر وعمر مساوٍ لبكر؛ فإنه ينتج: زيد مساوٍ لبكر، وذلك بواسطة مقدمة أجنبية وهي: مساوي المساوي بشيء مساوٍ لذلك الشيء. فلو لم تكن هناك قضية أجنبية صادقة لم يستلزم شيئاً، كما لو قلنا:

(١) قياس التمثيل هو القياس الأصولي المعروف بقياس الفقهاء وهو أحد أدلة الفقه الأربعة التي هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والمناطقة يسمونه (التمثيل) (انظر آداب البحث والمناظرة القسم الثاني ص: ١٠٢)، وسيأتي تعريفه في الباب الأول إن شاء الله تعالى.

(٢) انظر آداب البحث والمناظرة، القسم الأول ص: ٨٨.

(٣) انظر شرح التهذيب مع حاشية العطار ص: ٢٢٢.

(٤) انظر في شرح التعريف آداب البحث والمناظرة القسم الأول/٧٢.

الإنسان مباين للفرس والفرس مباين للناطق، فلا يستلزم كون الإنسان مبايناً للناطق؛ فإن القول بأن مباين المباين لشيء مباين لذلك الشيء لا يصح؛ لأنه قد يكون غير مباين له كما في هذا المثال.

ومثال الثاني: - وهو ما استلزم قضية لخصوص المادة- كقولنا لا شيء من الإنسان بحجر ولا شيء من الحجر بصاهل^(١)؛ فإنه ينتج: لا شيء من الإنسان بصاهل، وهو صادق لخصوص المادة، لا لذات المقدمتين؛ بدليل أننا لو جعلنا (الناطق) في الكبرى مكان (الصاهل) لما كانت صادقة، كما لو قلنا: لا شيء من الإنسان بناطق وهو كاذب وهيئة المقدمتين هي، وصدقها في الصاهل وكذبها في الناطق يدل على أن ذلك الصدق إنما لزم المقدمتين لخصوص المادة، لا لذات المقدمتين^(٢).

ثم المراد بالقضية الأخرى النتيجة، ومعنى آخريتها ألا تكون إحدى مقدمتي القياس الاقتراضي^(٣) والاستثنائي^(٤)، فلا يمنع أن تكون جزءاً من المقدمتين.

(١) مشتق من الصهل وهو حدة الصوت مع بَحَح كالصَحَل، يقال: في صوته سهل وصحل، والسهيل للخيل، وفرس سهال: كثير الصهل، والصاهل من الإبل: الذي يجبط بيده ورجله وتسمع لجوفه دويًا من عزة نفسه. (انظر القاموس المحيط ٤/٤، لسان العرب ٧/٤٣٠، ٤٣١).

(٢) انظر المرجع السابق ص: ٧٢-٧٣.

(٣) القياس الاقتراضي: هو القياس الحملي وأحد قسمي القياس المنطقي، وهو الذي يكون في عناصره اقتران، وتكون النتيجة موجودة في مقدمتيه بالقوة لا بالفعل، أي بالمادة لا بالصورة والهيئة، كقولك: «كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث». (انظر المعجم الفلسفي ٢/٢٠٧، آداب البحث والمناظرة القسم الأول ص: ٧٣، ضوابط المعرفة ص: ٢٢٨).

(٤) القياس الاستثنائي أحد قسمي القياس المنطقي، وهو مؤلف من مقدمتين إحداهما شرطية، والأخرى وضعية، أو رفع لأحد جزئيهما، ويكون لفظ النتيجة أو نقيضها =

الأمثلة:

مثال للقياس البسيط: كقولك: كل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس فينتج عنه أن كل إنسان حساس^(١).

ومثال القياس المركب: قولك: كل إنسان حيوان وكل حيوان حساس وكل حساس نام فينتج عنه أن كل إنسان نام^(٢). وبعضهم أرجع هذا القسم - المركب - إلى البسيط؛ لأنه تكرر له^(٣).

= مذكورة فيه بإدته وصورته، مثل أن تقول: إن كان زيد يمشي فهو يحرك قدميه، لكنه يمشي، فهو يحرك إذن قدميه، أو لكنه ليس يحرك قدميه فينتج أنه لا يمشي. انظر المعجم الفلسفي ٢/٢٠٨، آداب البحث والمناظرة القسم الأول ص: ٩٠.

(١) انظر آداب البحث والمناظرة ١/٨٨.

(٢) المرجع السابق ١/٨٩.

(٣) انظر المطلع لأبي زكريا الأنصاري على متن إيساغوجي في المنطق لأثير الدين الأبهري ص: ٥٤.

المبحث الثالث

القياس عند الأصوليين

وهو مرادي من القياس في عنوان البحث .
وقد جاءت عبارات مختلفة عن المحققين من الأصوليين في تعريف القياس اصطلاحًا، ولكنهم اتفقوا على الأركان التي يشتمل عليها القياس؛ فتعريفاتهم للقياس وإن كانت مختلفة الصيغة إلا أنها تؤدي إلى معنى يشتمل على أركان أربعة للقياس، فهي متقاربة في المفهوم ومتباينة في العبارة، فأذكر فيما يلي تعريفًا واحدًا ليدل على المفهوم الأصولي للقياس على أنني سأبين تعريفاته الصحيحة إن شاء الله تعالى في بداية الفصل الأول من الباب الأول.

وهذا التعريف هو: «القياس إظهار المساواة بين معلومين في حكم لجامع بينهما»^(١).

وسيأتي شرحه ومثاله.

(١) هذا ما لخصته من التعريفات الصحيحة للقياس، وسيأتي شرحه في الفصل الأول. انظر في أصل هذا التعريف: ميزان الأصول في نتائج العقول ص: ٥٥٤، كشف الأسرار للبخاري ٣/٤٩١، التحقيق في أصول الفقه ص: ٣٧٤، المنهاج مع نهاية السؤل وشرح البدخشي ٣/٣، المختصر مع بيان المختصر ٦/٣، الإحكام في أصول الأحكام للأمدى ٣/١٧١، جامع الأسرار في شرح المنار لمحمد الكاكي ٢/٩١٥، التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني ٢/٥٣، تيسير التحرير ٣/٢٦٨، فواتح الرحموت شرح مسلم: الثبوت لعبدالعلي محمد الأنصاري ٢/٢٤٧.

المبحث الرابع

الفرق بين المسميات السابقة للقياس

وبيان المراد ببحثه منها

معلوم أن العلماء لا يذكرون الفرق بين شيئين فأكثر إلا إذا كان بينهما شبه وبما أن كلاً من القياس اللغوي^(١) والمنطقي والأصولي يشترك في الاسم، كما أن القياس اللغوي والأصولي يشتركان في الإلحاق أيضاً، فإن هذه الأقيسة تفترق في مضمونها، وفيما يلي بيان ذلك باختصار:

أولاً: الفرق بين القياس اللغوي والأصولي:

١ - أن الإلحاق في القياس اللغوي يختص بالألفاظ وأبنيها وما يتعلق بذلك من التعدي واللزوم، وصيغ الجمع والتصغير والنسب واسم الفاعل والمفعول والمصدر... إلخ، وأما القياس الأصولي فهو يختص بإلحاق المسكوت عنه بما نص عليه في حكمه الشرعي من تحريم ووجوب وإباحة... إلخ، فالإلحاق فيه إلحاق معنوي والإلحاق في اللغة إلحاق لفظي.

(١) المقصود به هنا الإطلاق الخاص الذي اصطلح عليه علماء اللغة، لا إطلاقه العام في اللغة.

٢ - القياس اللغوي هو بنفسه قاعدة عامة كما في الإطلاق الثالث، والقياس الأصولي ليس هو بنفسه قاعدة، بل يمكن أن تُكوّن منه قاعدة؛ كما في قياس الأرز على البر بجامع الطعم في تحريم التفاضل فيها، فإن هذا القياس ليس قاعدة، ولكن يمكن أن تُكوّن من هذا القياس قاعدة عامة وهي: «كل مطعومٍ التفاضلُ فيه ربا».

٣ - القياس الأصولي لا بد من وجود أركان أربعة فيه -وهي الأصل والحكم والعلة والفرع- وليس من الضروري أن يوجد في القياس اللغوي هذه الأركان، فقد يوجد قياس لغوي لا تجتمع فيه هذه الأركان كما في الإطلاق الثالث.

٤ - قد يثبت القياس اللغوي بوجود المشابهة الصورية كما قد يثبت بالاستقراء، أما القياس الأصولي فلا يثبت بالشبه الصوري عند الجمهور.

٥ - القياس الأصولي دليل مستقل نصبه الشارع سواء نظر المجتهد فيه أو لم ينظر، على القول الصحيح، وعمل المجتهد فيه إظهاره، وأما القياس اللغوي فهو من عمل أهل اللغة، حيث نصبوه دليلًا بالاستقراء، وقبل عملهم لم يكن يُعدُّ دليلًا في اللغة.

ثانيًا: الفرق بين القياس المنطقي والقياس الأصولي:

١ - القياس المنطقي يتألف من قضيتين فأكثر ولا يشترط ذلك في القياس الأصولي.

٢ - القياس المنطقي يستلزم نتيجة وهي الحكم - وهو القضية المنتجة من القضيتين فأكثر - لذات القضيتين، أما القياس الأصولي فيستلزم حكم الفرع لا لذاته بل للدليل شرعي .

٣ - الاستدلال في القياس المنطقي بحكم العام على حكم الخاص، وأما الاستدلال في القياس الأصولي فهو بحكم شيء على آخر من غير أن يكون أحدهما أعم من الآخر^(١) .

٤ - القياس المنطقي يفيد القطع إذا كانت مقدماته صادقة، مثل : «العالم متغير وكل متغير حادث» وهما قضيتان صادقتان، فالنتيجة : «العالم حادث» أيضًا صادقة .

أما القياس الأصولي فتارة يفيد القطع مثل القياس الجلي، أو كانت العلة منصوصة، وتارة يفيد الظن إذا كانت العلة مستنبطة .

٥ - القياس الأصولي يشتمل على أربعة أركان كما سبق، أما القياس المنطقي فليس له هذه الأركان .

٦ - القياس المنطقي بانفراده لا يُعدُّ دليلًا شرعيًّا؛ لأن الأقيسة المنطقية ليست لإثبات الأحكام الشرعية، بل المقصود منها بيان التلازم العقلي بخلاف القياس الأصولي .

٧ - القياس الشرعي أولى باسم (القياس) من القياس المنطقي؛ لأن القياس الشرعي يرجع إلى التقدير والمساواة بين الأصل والفرع، فهو يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة، واللغة

(١) انظر البحر المحيط ١٠/٥، حاشية العطار على شرح التهذيب ص: ٢٢٢ .

تشهد بذلك بخلاف القياس المنطقي، فلا يوجد في اللغة ما يشهد له؛
إذ إن القياس المنطقي هو قول مؤلف من مقدمتين فأكثر . . . إلخ^(١).
وبعد استعراض مفهوم القياس وإطلاقاته لدى علماء اللغة والمنطق
والأصول وبيان الفرق بينهما، يجدر بي أن أقول إن ما يهم من هذه
الإطلاقات هو الإطلاق الأصولي، وهو ما سأبينه في الفصل الأول من
هذا البحث إن شاء الله تعالى، بذكر حقيقته عند الأصوليين وأركانه
وحججته وأقسامه . . . إلى غير ذلك مما سيأتي بحثه في هذا الفصل، وإليك
بيان ذلك بالتفصيل، والله الموفق.

(١) انظر إثبات القياس الأصولي في الشريعة الإسلامية لعبدالقادر شيبه الحمد ص: ٦.

الباب الأول

في الكلام على حقيقة القياس الأصولي والتعريف بالعبادات

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: في تعريف القياس الأصولي وأركانه وحجته
وأقسامه.

الفصل الثاني: في تعريف العبادات والتعبد وبيان مقاصد
العبادات وخصائصها وأقسامها.

الفصل الأول

في تعريف القياس الأصولي
وأركانه وحجته وأقسامه

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: في تعريف القياس في اصطلاح الأصوليين.

المبحث الثاني: في أركان القياس.

المبحث الثالث: في حجة القياس.

المبحث الرابع: في أقسام القياس.

المبحث الأول

تعريف القياس في اصطلاح الأصوليين

قبل أن أخوض في تعريفات الأصوليين للقياس أود أن أتعرض لأمر مهم وهو «هل يمكن تعريف القياس بالحد؟»^(١).

اختلف الأصوليون في ذلك:

فذهب إمام الحرمين^(٢) إلى أنه يتعذر حد القياس؛ لأن القياس يشتمل على حقائق مختلفة، مما يتعذر معها الوفاء بشرائط الحدود^(٣)، كالحكم فإنه

(١) الحد في اللغة: المنع، وفي اصطلاح المناطقة: ما كان بالذاتيات، وهو تام وناقص، فالحد التام: هو ما كان تعريفاً للشيء بذكر تمام ذاتياته، أي بذكر جنسه وفصله القريبين، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، والحد الناقص هو: تعريف الماهية بالفصل مع الجنس المتوسط أو البعيد، أو بالفصل وحده، كتعريف الإنسان بأنه النامي الناطق، أو الجسم الناطق، أو الجوهر الناطق، أو تعريفه بأنه الناطق. (انظر آداب البحث والمناظرة القسم الأول/ ٤٠، وضوابط المعرفة ص: ٦٣-٦٤، المنطق المنظم لعبدالمعال الصعيدي في شرح الملوى على السلم ص: ٤٩-٥٠).

(٢) هو عبدالملك بن أبي محمد عبدالله بن يوسف بن عبدالله الجويني، الأصولي الأديب الفقيه الشافعي، يكنى بأبي المعالي، ولد سنة ٤١٩ هـ، من آثاره العلمية: البرهان في أصول الفقه، والورقات، والشامل في أصول الدين، والنهاية في الفقه، توفي رحمه الله سنة ٤٧٨ هـ. (انظر الفتح المبين ١/ ٢٦٠-٢٦٢، طبقات الشافعية لابن السبكي ١٦٥/٥).

(٣) ومن أهم هذه الشروط أن يكون المحدود تحت حقيقة جنس واحد، راجع المراجع المنطقية السابقة.

قديم والأصل والفرع فإنهما حادثان والجامع فإنه علة. فإن هذه الأشياء ليست مجموعة تحت خاصية نوع^(١)، ولا تحت حقيقة جنس^(٢).

ولهذا فالمطلب الأقصى في تعريف القياس هو الرسم^(٣) الذي يؤدي إلى المعنى المطلوب^(٤).

ووافق ابن المنير^(٥) على تعذر الحد، إلا أن العلة عنده في ذلك كون

(١) النوع: هو ما صدق في جواب ما هو على كثيرين متفقين بالحقيقة، وإنما الخلاف بينهم بالتشخيص الذاتي، مثل الإنسان، فلو قلت ما هو زيد وعمر والزنجي، فجواب ذلك: هو إنسان، فالإنسان نوع. (انظر آداب البحث والمناظرة القسم الأول ص: ٣٤، وضوابط المعرفة ص: ٤٠، والمنطق المنظم ص: ٣٨).

(٢) الجنس: هو ما صدق في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة، كحيوان، فلو قلت مثلاً: ما هو الإنسان وما هو الفرس وما هو الحمار، فالجواب: هو الحيوان، فالحيوان جنس. (انظر المراجع السابقة).

(٣) الرسم هو ما كان بالذاتيات والعرضيات معاً، أو بالعرضيات فقط، وهو تام وناقص، فالرسم التام: هو تعريف الماهية بالخاصة مع الجنس القريب، كتعريف الإنسان بأنه الحيوان الضاحك، أو الحيوان الكاتب، والرسم الناقص هو التعريف بالخاصة مع الجنس المتوسط أو البعيد، أو الخاصة وحدها، كتعريف الإنسان بأنه النامي الضاحك، أو الكاتب، أو الجسم الضاحك أو الكاتب، أو الجوهر الضاحك أو الكاتب، أو تعريفه بأنه الضاحك فقط، أو الكاتب فقط. (انظر آداب البحث والمناظرة القسم الأول ص: ٤٠-٤١، ضوابط المعرفة ص: ٦٥-٦٦، المنطق المنظم ص: ٥٠).

(٤) انظر الزهان ٤٨٩/٢.

(٥) هو أحمد بن محمد بن منصور بن أبي القاسم، أبو العباس، المعروف بابن المنير الجروي الجذامي الإسكندري، الفقيه المالكي الأصولي المتكلم النظار المفسر الأديب الشاعر الخطيب الكاتب المقرئ المحدث، ولد سنة ٦٢٠ هـ. من آثاره العلمية: مختصر التهذيب والمقتنى في آيات الإسراء، توفي رحمه الله سنة ٦٨٣ هـ، (انظر الفتح المبين ٨٤-٨٥، معجم الأصوليين للدكتور محمد مظهر بقا ٢٣٤-٢٣٥، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف ص: ١٨٨).

القياس نسبة وإضافة وهي عدمية والعدم لا يتركب من الجنس والفصل^(١) الحقيقيين الوجوديين^(٢)، فلا يمكن تحديده بهذا الاعتبار. وذهب الجمهور إلى إمكان حده^(٣).

فقد صرح الغزالي^(٤) في المستصفى بأن تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني^(٥) حد^(٦).

وقال الآمدي عند ذكره لتعريف القياس: «والمختار في حد القياس...»^(٧).

(١) الفصل: هو جزء الماهية الصادق عليها في جواب أي شيء هو، مثاله الناطق؛ لأنه إذا سئل عن الإنسان بأي شيء هو في ذاته، كان الناطق جواباً عنه يميزه عما يشاركه في الجنس. (انظر المنطق المنظم ص: ٣٧، آداب البحث والمناظرة القسم الأول ص: ٣٤، ضوابط المعرفة ص: ٤٠).

(٢) انظر البحر المحيط ٧/٥.

(٣) راجع في هذا المرجع السابق ٧/٥، ونبراس العقول ص: ١٣، الوصف المناسب لشرع الحكم للدكتور أحمد محمود عبدالوهاب الشنقيطي ص: ١٥-١٦، وما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين للشيخ حمود المبارك ص: ٢١.

(٤) هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الملقب بحجة الإسلام، وكنيته أبو حامد، الفقيه الشافعي الأصولي الشاعر الأديب، ولد سنة ٤٥٠ هـ، من آثاره العلمية: المستصفى، المنحول، شفاء الغليل، الوسيط، إحياء علوم الدين، توفي رحمه الله سنة ٥٠٥ هـ (انظر الفتح المبين ١/٨-١٠، طبقات الشافعية لعبدالرحيم الأسنوي ٢/٢٤٢، شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي ٦/١٨-٢٢، الأعلام ٧/٢٢).

(٥) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، المعروف بالباقلاني، البصري المالكي، الفقيه المتكلم الأصولي، كنيته أبوبكر، من آثاره العلمية: التمهيد في أصول الدين، والمقنع في أصول الفقه (مفقودان)، وشرح الإبانة، وشرح اللمع، توفي رحمه الله سنة ٤٠٣ هـ. (انظر الفتح المبين ١/٢٢١-٢٢٣، شجرة النور الزكية ص: ٩٢، شذرات الذهب ٥/٢٠-٢٢).

(٦) انظر المستصفى ٢/٢٢٨، وانظر أيضاً شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل لأبي حامد محمد الغزالي ص: ١٨-١٩.

(٧) الإحكام ٣/١٧٠.

واعتبر الأسنوي تعريف البيضاوي^(١) حدًّا، حيث قال: «قوله: إثبات كالجنس ودخل فيه المحدود وغيره، والقيود التي بعده كالفصل»^(٢)، وصرح به ابن برهان^(٣) في كتابه وقال: «هذا هو الحد الكامل»^(٤).

وقال الشيخ عيسى منون^(٥): «لعل مراد الجمهور أنه يجد حدًّا اسميًا^(٦)؛ فإنه من الأمور الاصطلاحية الاعتبارية التي تكون حقائقها على حسب الاصطلاح والاعتبار، ولا يمكن أن يجد حدًّا حقيقيًّا، وبذلك يصح لك الحكم بأن هذا الخلاف لفظي»^(٧).

(١) هو عبدالله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي، الشافعي، يلقب بناصر الدين، ويكنى بأبي الخير، ويعرف بالقاضي، كان إمامًا مبرزًا نظرًا نظارًا فقيهاً أصوليًا متكلمًا مفسرًا محدثًا أديبًا نحويًا مفتيًا قاضيًا، من آثاره العلمية: منهاج الوصول إلى علم الأصول، وشرحه، وشرح مختصر ابن الحاجب وغيرها، توفي رحمه الله سنة ٦٨٥ هـ على الراجح. (انظر الفتح المبين ٨٨/٢، طبقات الشافعية لابن السبكي ١٥٧/٨-١٥٨، وطبقات الشافعية للأسنوي ١/٢٨٣-٢٨٤، وشذرات الذهب ٧/٦٨٥-٦٨٦).

(٢) نهاية السؤل ٤/٣.

(٣) هو أحمد بن علي بن محمد الوكيل، المعروف بابن برهان، كنيته أبو الفتح، الفقيه الشافعي الأصولي المحدث ولد سنة ٤٤٤ هـ ببغداد، كان حنبليًّا ثم انتقل إلى المذهب الشافعي، من آثاره العلمية: الوصول إلى علم الأصول، البسيط، الوسيط، الأوسط، الوجيز، كلها في أصول الفقه، توفي رحمه الله سنة ٥٢٠ هـ (انظر الفتح المبين ١٦/٢، معجم الأصوليين ١/١٧٦).

(٤) الوصول إلى الأصول ٢/٢١٨-٢١٩.

(٥) هو عيسى مؤن الشامي، عالم أزهري، درس ودرّس في الأزهر، وكان شيخًا لرواق الشام، ومن هيئة كبار العلماء، ومن آثاره العلمية نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، توفي رحمه الله بالقاهرة سنة ١٣٧٦ هـ. (انظر الأعلام ٥/١٠٩).

(٦) الحد الاسمي: هو التعريف الاسمي وهو تعريف ماهية متخيلة في الذهن ولا يعلم وجودها في الخارج، سواء أكان لها وجود في الواقع أم لا، كتعريف العنقاء بأنه طائر عجيب الشكل طويل العنق يصطاد الصبيان وصغار البقر. (انظر آداب البحث والمناظرة القسم الثاني ص: ٢٦، ضوابط المعرفة ص: ٣٨٥).

(٧) نبراس العقول ص: ١٣-١٤.

ومع اتفاق الجمهور على إمكان حد القياس، فقد اختلفت عباراتهم في تعريفه اختلافاً كبيراً، فعرفه بعضهم بتعاريف لم يرض عنها الآخرون، كما عرفه بعض آخر بتعاريف اختارها المحققون من الأصوليين لاشتغالها على الأركان الأربعة للقياس.

وسوف أقتصر فيما يلي على إيراد بعض التعاريف غير المرضية كأمثلة مع بيان وجه الرد عليها دون التعرض لشرحها خشية التطويل، ثم أتبع ذلك بالتعريفات المختارة عند المحققين مع شرحها وبيان ما ورد عليها والإجابة عنها وما يلزم ذلك من مناقشات.

أولاً: نماذج من التعريفات غير المرضية والرد عليها:

قال بعضهم: «القياس هو الاجتهاد في طلب الحق»، وهذا فاسد؛ فإن من كان يجتهد في طلب نص ليس قائساً^(١)، فالاجتهاد أعم من القياس لأنه قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس^(٢).

وقال بعضهم: «القياس إصابة الحق»، وهو منقوض بإصابة الحق بالنص والإجماع، ولا يسمى من أصاب الحق بهما قائساً^(٣).

وقال بعضهم: «إنه بذل الجهد في استخراج الحق»، وهو باطل باستخراج الحق بالنصوص والظواهر والإجماع، فإن بذل الجهد منبئ عن حال القائس، لا عن نفس القياس^(٤).

(١) انظر البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي عبدالملك الجويني ٤٨٩/٢.

(٢) انظر المستصفى ٢٢٩/٢، روضة الناظر ٢٢٨/٢.

(٣) انظر البرهان ٤٨٩/٢، الإحكام للآمدي ١٦٥/٣.

(٤) راجع الإحكام للآمدي ١٦٥/٣، البحر المحيط ٧/٥، مسلم الشبوت مع فواتح الرحموت ٢٤٧/٢.

وقال بعضهم: «القياس هو الدليل الموصل إلى الحق»، وهو مردود؛ لأن الوصول إلى الحق قد يكون بالنص والإجماع^(١).

وقال بعضهم: «القياس هو التشبيه»، وهو باطل، ووجه بطلانه أنه يلزم عليه أن يكون تشبيه أحد الشئيين بالآخر في المقدار وفي بعض صفات الكيفيات - كالألوان والطعوم ونحوها - قياسًا شرعيًّا؛ إذ الكلام إنما هو حد القياس في اصطلاح المشرعين وليس كذلك^(٢).

وقال بعضهم: «هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر»، وهو أيضًا باطل بالعلم الحاصل بالنظر في دلالة النص والإجماع، لأن العلم غير حاصل من القياس، فإنه لا يفيد غير الظن، وإن كان حاصلًا منه فهو ثمرة القياس، فلا يكون هو القياس^(٣).

وقال بعضهم: «رد الحكم المسكوت عنه إلى المنطوق به»، وهو فاسد؛ لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه^(٤)، وهي ليست بقياس عند الحنفية^(٥).

(١) انظر الإحكام للآمدي ١٦٦/٣.

(٢) راجع المرجع السابق ١٦٥/٣، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢٤٧/٢.

(٣) انظر الإحكام للآمدي ١٦٦/٣.

(٤) دلالة النص: هي ما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطًا بالرأي، (انظر أصول السرخسي ٢٤١/١، أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري ٤١٢/٢)، وقيل: هي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى، يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم المنطوق لأجل ذلك المعنى. (انظر التوضيح لصدر الشريعة عبيدالله ابن مسعود البخاري مع شرح التلويح للفتازاني ١٣٠/١).

(٥) انظر كشف الأسرار للبخاري ٤٩١/٣.

وقال بعضهم: «إنه حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه»^(١)، وهو مردود من وجهين^(٢):

الأول: أنه غير جامع؛ لأنه يخرج منه القياس الذي فرعه معدوم ممتنع لذاته، فإنه ليس بشيء على الراجح^(٣).

الثاني: أن حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه قد يكون من غير وصف جامع، فلا يكون قياسًا، وإن كان بجامع فيكون قياسًا وليس في لفظه ما يدل على الجامع، فكان لفظه عامًا للقياس ولما ليس بالقياس، فيكون غير مانع.

ثانيًا: التعريفات المختارة:

بعد تبني التعريفات المختارة وجدت أن أصحابها انقسموا في تعريف القياس إلى اتجاهين^(٤):

الاتجاه الأول:

سلك أصحابه في التعريف ما ينبىء بأنه من عمل المجتهد، فعبروا عنه بالحمل أو الإثبات أو الإلحاق وما في معناه؛ لأن المجتهد له نظره وفكره

(١) هذا التعريف لأبي هاشم المعتزلي، انظر الإحكام للآمدي ١٦٦/٣، البحر المحيط ٧/٥، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي الشوكاني ص: ١٧٣، وذكر مثله القاضي عبد الجبار المعتزلي حيث قال: «القياس حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه»، انظر المراجع السابقة.

(٢) انظر الإحكام للآمدي ١٦٦/٣، البحر المحيط ٧/٥.

(٣) سيأتي الكلام عليه عند شرح تعريف البيضاوي والاعتراضات الواردة عليه.

(٤) انظر هذين الاتجاهين في أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٢٢/٣، دراسات في أصول الفقه للدكتور عبدالفتاح حسين الشيخ ص: ١٨٢-١٨٣، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين لعبدالحكيم السعدي ص: ٢٢-٢٣، الوصف المناسب ص: ٣٧.

واستنباطه، وإن كان لا يعطي شيئاً حكم شيء إلا إذا كان بينهما مساواة في نفس الأمر في نظره.

وأكثر عبارات الأصوليين في تعريف القياس تمثل هذا الاتجاه، ومنها:

- تعريف الباقلاني: «القياس: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما»، وهو اختيار جمهور المتكلمين^(١).

- تعريف ابن السبكي^(٢): «القياس حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل» وهو تهذيب وتنقيح لتعريف الباقلاني^(٣).

- تعريف البيضاوي: «القياس إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت» واختاره كثير من المتأخرين، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - شرحه مفصلاً، لكونه من أحسن التعاريف في هذا الاتجاه^(٤).

(١) انظر تفصيل هذا التعريف مع الشرح في البرهان ٢/٣٨٧، المستصفى ٢/٢٢٨، المحصول ٥/٥، الإحكام للأمدى ٣/١٦٧، الكاشف عن المحصول لشمس الدين محمد الأصفهاني، القسم الأخير/٣ وما بعدها، تلخيص المحصول لتهذيب الأصول لنجم الدين أحمد النقشواني ص: ٧٧١، والبحر المحيط ٨/٥.

(٢) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، تاج الدين ابن السبكي، فقيه أصولي مؤرخ، ولد سنة ٧٢٧ هـ، من أئمة العلمية: جمع الجوامع، الإبهاج شرح المنهاج، طبقات الشافعية الكبرى، توفي رحمه الله سنة ٧٧١ هـ، (انظر الفتح المبين ٢/١٨٤، الأعلام ٤/١٨٤، شذرات الذهب ٦/٢٢١).

(٣) انظر تفصيل هذا التعريف مع الشرح في حاشية العلامة البناني على جمع الجوامع ٢/٢٠٢-٢٠٣، وحاشية العطار على المحلي على جمع الجوامع ٢/٢٣٩-٢٤٠ نبراس العقول ص: ٣٧.

(٤) انظر تفصيل هذا التعريف مع الشرح في نهاية السؤل مع شرح البدخشي ٣/٤ وما بعدها، شرح الأصفهاني على المنهاج ٢/٦٣٤ وما بعدها، الإبهاج شرح المنهاج =

الاتجاه الثاني:

عرفه أصحابه باعتباره دليلاً مستقلاً نصبه الشارع دليلاً على الحكم الشرعي، نظر فيه المجتهد أم لم ينظر، فعبروا عنه بالمساواة أو الاستواء، لأن عمل المجتهد أثر مترتب عليها بتحقيق مساواة الفرع للأصل وحكم العلة الجامعة بينهما.

ومن أمثلة هذا الاتجاه:

- تعريف الأمدى: «أنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل»^(١).

- تعريف ابن الحاجب: أن «القياس مساواة فرع لأصل في علة الحكم»^(٢).
وهناك تعريف جامع بين الاتجاهين المعبر عنه بالإبانة والإظهار، وهو تعريف أبي منصور الماتريدي^(٣)، حيث عرف القياس بأنه: «إبانة مثل

= ٦/٣-٨، السراج الوهاج شرح المنهاج لفخر الدين الجاربردي ٦٦٣/٢ وما بعدها، نراس العقول ص: ١٤ وما بعدها، الوصف المناسب ص: ٢٨، دراسات في أصول الفقه ١٨٥.

(١) انظر الإحكام للأمدى ١٧١/٣.

(٢) انظر تفصيل هذا التعريف مع الشرح بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب لشمس الدين محمود الأصفهاني ٦/٣، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب ص: ١٦٦، المختصر مع شرح العضد وحاشية التفتازاني ٢/٢٠٤، الوصف المناسب ص: ١٩، نراس العقول ص: ٤٢، ٤٣، دراسات في أصول الفقه ص: ١٨٣، وقد تبع ابن الحاجب في تعريف القياس كل من الكمال ابن الهمام وصاحب مسلم الثبوت. انظر التحرير مع التقرير والتحرير ٣/١١٧، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢/٢٤٦، وقال الزركشي في البحر المحيط: «والمحققون على هذا»، البحر المحيط ٧/٥.

(٣) هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، العالم الحنفي، كان قوي الحججة، مفحماً في الخصومة، كان إمام المتكلمين، من آثاره العلمية: مأخذ الشرائع في =

حكم المذكورين بمثل علته في الآخر بالرأي»^(١). فإنه وإن كان سابقاً على الاتجاهين إلا أنه متضمن لهما كما سيأتي تفصيله^(٢) إن شاء الله تعالى .
والجدير بالذكر أن هناك من عدّ هذا التعريف من الاتجاه الأول (أي أن القياس من عمل المجتهد)^(٣)، كما أن هناك من عدّه من الاتجاه الثاني^(٤)، وذكر الكمال ابن الهمام بأن هذا التعريف من قبل الاتجاه الأول ولكن يمكن رده إلى الاتجاه الثاني، وذلك بإضافة الإبانة إلى الشارع لا إلى المجتهد^(٥).
أقول: بأن هذا التعريف جمع بين الاتجاهين، والإبانة مضاف إلى المجتهد لا إلى الشارع، فإن المجتهد يُظهر حكم الفرع من طريق إظهار المساواة بين الأصل والفرع في العلة، فالمساواة هي الدليل لا الإبانة، فلولا المساواة ما استطاع المجتهد إظهار الحكم، ولكن لا بد من انضمام قوله (إبانة) لظهور تلك المساواة، فالمساواة ليس لها قيمة إن لم يظهرها المجتهد؛ لأننا لا نستطيع أن نحكم على المساواة الخفية بأنها قياس لعدم علمنا بها.

= الأصول، وكتاب التوحيد في الكلام، توفي رحمه الله سنة ٣٣٣ هـ، (انظر الفتح المبين ١/١٨٢، الفوائد البهية ص: ١٩٥).

(١) انظر تفصيل هذا التعريف مع الشرح في ميزان الأصول في نتائج العقول ص: ٥٥٤، كشف الأسرار للبخاري ٣/٤٥١، تيسير التحرير ٣/٢٦٥، مرآة الأصول ٢/٢٧٥-٢٧٨، التلويح على التوضيح ٢/٥٣، التحقيق في أصول الفقه ص: ٣٧٤، شرح منار الأنوار لابن ملك ص: ٢٦٠، جامع الأسرار في شرح المنار ٢/٨١٥، شرح سمت الوصول إلى علم الأصول ص: ٣٧٨-٣٨٠، مسلم الثبوت ٢/٢٤٧.
(٢) انظر البحث الثالث من هذا الفصل (حجية القياس) وفيه: (بيان المذاهب في حجية القياس).

(٣) انظر القياس حقيقته وحجيته لمصطفى جمال الدين ص: ١٤٧-١٤٨.

(٤) انظر مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ص: ٣٤.

(٥) انظر التحرير مع التيسير ٣/٢٦٩، ومع التقرير والتخبر ٣/١٢٠-١٢١.

فالقياص إذا عبارة عن المساواة بين الأصل والفرع في علة الحكم مع عملية إظهار المجتهد إياها، وهذا الذي يفهم من التعريف المذكور، فهو إذا جامع بين الاتجاهين.

وسأشرح فيما يلي تعريفاً واحداً من كل اتجاه، هو الأرجح فيه. وتعريف أبي منصور الماتريدي الجامع بين الاتجاهين مع ما عليها من اعتراضات ومناقشات، ثم أختار ما ترجح في نظري، والله الموفق.

التعريف الأول: للبيضاوي ويمثل الاتجاه الأول:

قال رحمه الله: «هو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت»^(١).

وهذا التعريف أصله لأبي الحسين البصري^(٢)، فإنه قال: «هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباهاهما في علة الحكم عند المجتهد»^(٣). ثم هذبه الرازي^(٤) بتغيير بعض قيوده حيث قال في المحصول: «التعريف

(١) انظر المنهاج مع نهاية السؤل وشرح البدخشي ٣/٣.

(٢) هو محمد بن علي بن الطيب البصري، أحد أئمة المعتزلة، كان يشار إليه بالبنان في علم الأصول والكلام، قوياً في المجادلة والدفاع عن آراء المعتزلة، من آثاره العلمية: المعتمد في أصول الفقه، توفي عام ٤٣٦ هـ. (انظر الفتح المبين ١/٢٣٧، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان ٤/٢٧١).

(٣) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ٢/٦٩٧.

(٤) هو أبو عبدالله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي القرشي، شافعي المذهب، أصولي متكلم أشعري فيلسوف، من آثاره العلمية: المحصول في علم الأصول، ومفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، والمسائل الخمسون في الكلام، ولد عام ٥٤٤ هـ، وتوفي عام ٦٠٦ هـ (انظر الفتح المبين ٢/٤٧، طبقات الشافعية لابن السبكي ٨/٨١، لسان الميزان ٤/٤٢٦، وفيات الأعيان ٤/٢٨٤).

الثاني لأبي الحسين البصري، وهو: (أنه تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد). وهو قريب، وأظهر منه أن يقال: إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت^(١).

فتعريف البيضاوي هو عين ما ذكره الرازي في المحصول إلا أنه قال: (في معلوم آخر) بدل (لمعلوم آخر)، و(لاشتراكهما) بدل (لأجل اشتباههما). واختار هذا التعريف كثير من المتأخرين^(٢).

شرح التعريف:

قال الأسنوي رحمه الله: «قوله (إثبات) كالجنس، دخل فيه المحدود وغيره، والقيود التي بعده كالفصل»^(٣)، وهذه القيود خمسة، منها ما هو للاحتراز وهي ثلاثة: (الحكم المقدر)، و(مثل)، و(لاشتراكهما في علة الحكم)، ومنها ما هو للإدخال، وهو قوله: (عند المثبت)^(٤)، وفيما يلي تفصيله:

قوله: (إثبات): يطلق الإثبات عرفاً على الإخبار بالثبوت، والمراد منه هنا القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن، لأننا إذا أثبتنا فقد نعلم

(١) المحصول ١١/٥.

(٢) انظر نبراس العقول ص: ١٤ وما بعدها، أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٢٢/٣ وما بعدها، دراسات في أصول الفقه ص: ٢٨٥ وما بعدها، الوصف المناسب لشع الحكم ص: ٢٨.

(٣) نهاية السؤل ٤/٣.

(٤) انظر الوصف المناسب ص: ٢٩.

ثبوت الحكم في الفرع، وقد نعتقده اعتقادًا جازمًا لا يحتمل عدم المطابقة، وقد نظنه^(١)، سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو عدمه، والقدر المشترك بينها هو حكم الذهن بأمر على أمر^(٢)؛ لأن القياس يجري في الحكم المثبت والمنفي، كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة، وقياس الكلب على الخنزير في عدم جواز بيعه بجامع النجاسة في كل^(٣).

وتفسير الإثبات بالقدر المشترك بين المذكورات يفيد أنه أعم من أن يكون إثباتًا قطعياً أو ظنيًا فيشمل قسمي القياس المقطوع والمظنون^(٤).

وقوله (إثبات) يتناول كل إثبات، سواء أكان إثبات ذات أم إثبات حكم، وسواء أكان إثباتًا لحكم مماثل أم إثباتًا لحكم غير مماثل، وسواء أكان الحكم ثابتًا بالنص أم بالإجماع^(٥) أم ثابتًا بالقياس^(٦).

قوله (مثل): صفة لموصوف محذوف وهو (حكم) فيكون المعنى «إثبات حكم مثل حكم معلوم في معلوم آخر...»، وإضافة إثبات

(١) انظر شرح تنقيح الفصول للقرافي ص: ٣٨٣.

(٢) راجع نهاية السؤل ٤/٣.

(٣) انظر حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/٢٤٠، الوصف المناسب ص: ٣٠.

(٤) انظر شرح البدخشي على المنهاج ٤/٣، حاشية العطار على شرح المحلي ٢/٢٤٠.

(٥) الإجماع في اللغة: العزم المصمم، والاتفاق.

وعند الأصوليين: اتفاق مجتهدي أمة الإجابة لدعوة النبي ﷺ في عصر من العصور على أمر من الأمور بعد وفاته ﷺ. (راجع القاموس المحيط ٣/١٥، المصباح المنير ص: ١٠٩، المعتمد ٢/٤٥٧، المستصفى ١/١٧٣، الأحكام للآمدي ١/١٦٧-١٦٨، كشف الأسرار ٣/٤٢٣، مذكرة الشيخ محمد الأمين رحمه الله ص: ١٥).

(٦) انظر دراسات في أصول الفقه ص: ١٨٦.

إلى حكم مقدر قيد أول خرج به إثبات ذات، وقوله (مثل) قيد ثان احترز به عن إثبات خلاف حكم معلوم، فإنه لا يكون قياساً^(١).

وقد اختلف العلماء في تصور المثل هل هو بديهي^(٢) أو نظري^(٣)؟

فذهب بعضهم إلى أن تصوره بدهي، فلا يحتاج إلى نظر واستدلال، لأن كل عاقل يعلم بالضرورة أن الحار مثل الحار في كونه حاراً ومخالفًا للبارد في كونه باردًا^(٤)، فلو لم يكن تصور المثل بدهيًا لزم ألا يعلمه بعض العقلاء بالضرورة، والواقع خلاف ذلك بالاتفاق، لأن العقلاء يعرفونه بالضرورة فثبت كونه بدهيًا^(٥).

وذهب بعضهم إلى أنه نظري؛ لأنه يحتاج إلى نظر وفكر، ولهذا عُرف بما اتحد مع آخر في النوع أو الجنس.

مثال الأول: - وهو ما اتحد مع آخر في النوع - كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل بالثقل والمحدد؛ فإن الوجوب نوع من أنواع الحكم.

ومثال الثاني: - وهو ما اتحد مع آخر في الجنس - كإثبات الولاية على

(١) انظر نهاية السؤل ٤/٣.

(٢) ويسمى ضروريًا وهو ما لا يحتاج إدراكه إلى تأمل وإنما يلتقط بالبداهة، كإدراكنا وجود أنفسنا، وكإدراكنا معنى الحرارة والبرودة (انظر آداب البحث والمناظرة القسم الأول ص: ١١، وضوابط المعرفة ص: ٢٢، ٢٣).

(٣) وهو ما لا يحتاج إدراكه إلى التأمل، كالتوصل من ملاحظة تغير العالم إلى معرفة حدوثه. (انظر المرجعين السابقين).

(٤) انظر المحصول ١٢/٥، نهاية السؤل ٤/٣، شرح المنهاج للأصفهاني ٢/٦٣٤، ٦٣٥، أصول الفقه لأبي النور زهير ٤/٢٢٣.

(٥) راجع أصول الفقه لأبي النور زهير ٤/٢٢٣، الوصف المناسب ص: ٣١.

الصغيرة في نكاحها قياسًا على إثبات الولاية عليها في مالها، فالمشترك بين الولايتين جنسهما وهو مطلق الولاية^(١).

فعلى القول الأول جاز وقوع لفظ المثل في التعريف، وعلى الثاني لا يسوغ وقوعه في التعريف؛ لأنه حينئذ مجهول والتعريف المقصود منه التوصل بالمعلوم إلى المجهول، لا بالمجهول إلى المجهول^(٢).

وإنما قال (مثل حكم) ولم يقل (إثبات حكم معلوم . . . إلخ) للإشارة إلى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الحكم الثابت في الأصل، لاستحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين بل الثابت مثله^(٣).

قوله (حكم): قيد ثالث أشار به إلى الركن الأول وهو حكم الأصل، قال الأسنوي: «والمراد به هنا نسبة أمر إلى آخر ليكون شاملاً للشرعي والعقلي واللغوي إيجابًا كان أو سلبيًا . . .»^(٤)، ولكن يعارضه قوله عند تعريف أركان القياس من «أن المصنف لما بين الحكم في أول الكتاب لم يتعرض هنا إلى بيانه»^(٥)، والذي تقدم للمصنف -يعني البيضاوي- في

(١) انظر شرح البدخشي على المنهاج ٤/٣، أصول الفقه لأبي النور زهير ٤/٢٢٣، دراسات في أصول الفقه ص: ١٨٥-١٨٦.

(٢) انظر دراسات في أصول الفقه ص: ١٨٦. الوصف المناسب ص: ٣٠.

(٣) هكذا شرحه الأسنوي، انظر نهاية السؤل ٤/٣، وهذا مبني على مذهب المتكلمين القائلين بأن الحكم معنى واحد قائم بذات الله تعالى بناءً على إثباتهم للكلام النفسي الباطل، ومعلوم أن الحكم لا يكون إلا بخطاب الله، وخطاب الله كلامه ذو اللفظ والمعنى، وليس هو المعنى النفسي المجرد عن اللفظ والصيغة.

راجع روضة الناظر ٢/٦٤، ٦٥، مذكرة أصول الفقه ص: ١٨٨، ١٨٥، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة ص: ٢٩٢.

(٤) المرجع السابق ٤/٣-٥.

(٥) المرجع السابق ٣/٥١.

بيان الحكم هو قوله: «الحكم: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاختصاص أو التخيير»^(١)، فقول الأسنوي في بيان المراد بالحكم لا يتفق مع ما ذكره المصنف في تعريف الحكم؛ حيث إن الحكم الذي تعرض له المصنف في أول الكتاب هو الحكم الشرعي، لا العقلي واللغوي، وهذا هو الذي يتفق مع قول ابن السبكي: «تقدم تفسيره في أول الأصول»^(٢)؛ حيث إن قوله يقتضي أن المراد منه الحكم الشرعي السابق تعريفه وهو خطاب الله تعالى... إلخ.

ومعنى إثباته لمعلوم إدراك ثبوته له، وهو بهذا الاعتبار عبارة عن الوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة، وهذا يوافق ما قاله ابن قاسم العبادي^(٣) في الآيات البيئات من أن المراد بالحكم المحكوم به وليس المراد به النسبة^(٤).

قوله: (معلوم في معلوم آخر):

قيد رابع، أشار بالمعلوم الأول إلى الركن الثاني وهو الأصل، وبالمعلوم الثاني إلى الركن الثالث وهو الفرع.

المراد بالمعلوم المتصور، فدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد

(١) المنهاج مع نهاية السؤل وشرح البدخشي ٤١/١.

(٢) الإبهاج شرح المنهاج ٥/٣.

(٣) هو أحمد بن قاسم الصباغ المصري الشافعي الأزهرى، شهاب الدين، فاضل من أهل مصر، من آثاره العلمية: الآيات البيئات شرح جمع الجوامع، وشرح الورقات لإمام الحرمين، توفي رحمه الله سنة ٩٩٢ هـ. (انظر الفتح المبين ٨١/٣، الأعلام ١٨٩/١).

(٤) انظر الآيات البيئات ٣/٤.

والظن؛ فإن الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور^(١)، وقيل: المراد به الحاصل صورته عند العقل^(٢).

وعبر بالمعلوم ليشمل جميع ما يجري فيه القياس من موجود ومعدوم، ولم يعبر بالشيء؛ لأن الشيء لا يشمل المعدوم^(٣)، إن كان ممتنعاً اتفاقاً وكذا إن كان ممكناً عند الأشاعرة^(٤)، كما أنه رجح التعبير به على التعبير

(١) انظر المحصول ١٢/٥. نهاية السؤل ٥/٣.

(٢) انظر شرح البدخشي على المنهاج ٥/٣.

(٣) المعدوم إما أن يكون محالاً لذاته أو ممكناً، أما المحال لذاته - مثل كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً في حال واحدة - فهذا لا حقيقة له، ولا يتصور وجوده ولا يسمى شيئاً، باتفاق العقلاء، أما المعدوم الممكن فالتحقيق أنه ليس بشيء في الخارج، وإنما هو شيء في العلم كقوله تعالى ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ [الحج: الآية ١]، فإنه تعالى يعلم ما يكون قبل أن يكون، وكتبه، وقد يذكره ويخبر به، فيكون شيئاً في العلم والذكر والكتاب، لا في الخارج، كذا قال ابن أبي العز، انظر شرح العقيدة الطحاوية ١/١١٧، ١١٨.

والذي نقل عن سيبويه أن الشيء اسم لما يصح أن يعلم سواء كان معدوماً أم موجوداً، محالاً أم مستقيماً.

ونقل عن جار الله الزمخشري نحوه. وعزاه صاحب النبراس لبعض المعتزلة، وقال: إنه الذي يفهم من شرحي المقاصد والمواقف وحواشيه، ثم قال: إنهم لا يقولون إن المحال شيء بمعنى أنه ثابت في نفسه متقرر، ويقولون إن المعدوم الممكن شيء بمعنى أنه ثابت في نفسه متقرر، وإنهم قد خالفوا في المعدوم الممكن الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أنه ليس بثابت في نفسه كالممتنع، قال: ولعل مراد الأسنوي من قوله «الشيء لا يشمل المعدوم...». إلخ أن الشيء بمعنى الثابت في نفسه لا يشمل المعدوم، وليس مراده أن لفظ الشيء لا يطلق على المعدوم، ولذا أتى بلفظ يشمل دون لفظ يطلق. انظر نبراس العقول ١/٢٠، شرح المواقف للجرجاني ص: ١٠٣.

(٤) الأشاعرة: هم أتباع أبي الحسن الأشعري قبل أن يرجع إلى مذهب السلف، وهم لا يثبتون من الصفات إلا سبع صفات وهي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، ويؤولون الباقي: (انظر الملل والنحل لأبي الفتح محمد الشهرستاني ٩٤/١-١٠٣).

بالأصل والفرع لثلا يقال: إن تصورهما فرع عن تصور القياس فتعريفه
بهما دور^(١).

قوله: (لاشتراكهما في علة الحكم):

قيد خامس أشار به إلى الركن الرابع وهو العلة الآتي تعريفها واحترز
به عن إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لا لاشتراكهما في العلة، بل
لدلالة النص أو الإجماع، فلا يكون قياساً^(٢).

وقوله: (لاشتراكهما) إشارة إلى أن القياس لا يمكن في كل شيئين،
بل إذا كان بينهما أمر مشترك، ولا كل مشترك بل ما يوجب الاشتراك
في الحكم^(٣).

قوله: (عند المثبت):

متعلق بقوله: (لاشتراكهما)، أتى به ليتناول التعريف القياس
الصحيح والفساد في نفس الأمر^(٤)، وذلك لأن الاشتراك في العلة إذا
أطلق انصرف إلى الاشتراك في الواقع ونفس الأمر. فإذا أريد تعريف
الصحيح حذف هذا القيد^(٥).

(١) راجع نهاية السؤل ٥/٣.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر شرح البدخشي على المنهاج ٦/٣، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب
٢٠٤/٢-٢٠٥.

(٤) انظر المحصول ١٢/٥، نهاية السؤل ٥/٣، الإجماع ٦/٣، شرح البدخشي على
المنهاج ٦/٣.

(٥) انظر نبراس العقول ص: ٢٤.

والمراد بال مثبت القائس ، وعبر به ليعم المجتهد المطلق^(١) والمجتهد المقيد الذي يقيس على مذهب إمامه^(٢) .

الاعتراضات الواردة على هذا التعريف ، والرد عليها :

الاعتراض الأول :

أن إثبات حكم الفرع متفرع على القياس ومتوقف عليه لأنه ثمرة للقياس ، وليس نفس القياس ، فاعتباره جزءاً في تعريف القياس يقتضي توقف القياس عليه ، وذلك دور ممتنع^(٣) .

أجيب عن هذا الاعتراض بثلاثة أجوبة^(٤) وهي :

الأول : لا يُسلم أن الإثبات ثمرة القياس ومتفرع عليه ، بل ثمرته ثبوت حكم الفرع^(٥) ، والقياس هو الإثبات نفسه ؛ لأن القياس عمل المجتهد وعمله هو الإثبات ، وبذلك ينفك الدور ؛ لأن القياس

(١) هو العالم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ومواقع الإجماع ، يجتهد في أحكام النوازل يقصد فيها موافقة الأدلة الشرعية حيث كانت ، انظر المستصفي ٢/٣٥٠ ، البحر المحيط ١٩٩/٦-٢٠١ .

(٢) انظر نهاية السؤل ٥/٣ ، شرح البدخشي ٦/٣ ، حاشية العطار ٢/٢٤١ .

(٣) أورد الآمدي هذا الإشكال على تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني واعتبره إشكالاً لا محيص عنه ، انظر الإحكام ٣/١٧٣ ، وأورده ابن السبكي في الإبهاج والأسنوي في نهاية السؤل نقلاً عنه على تعريف البيضاوي وأجابا عنه ، انظر نهاية السؤل ٥/٣ الإبهاج ٨/٣ .

(٤) انظر هذه الأجوبة بالتفصيل في الإبهاج ٨/٣ ، نهاية السؤل ٥/٣-٦ ، نبراس العقول ص : ٢٩ ، أصول الفقه لأبي النور زهير ٤/٢٢٩ ، الوصف المناسب ص : ٣٣ .

(٥) أجاب ابن السبكي بهذا الجواب نقلاً عن صفى الدين الهندي ، راجع الإبهاج ٨/٣ .

يكون متوقفًا على الإثبات من حيث إنه جزؤه والإثبات ليس متوقفًا على القياس^(١).

الثاني: لو سلّم أن الإثبات ثمرة القياس ولكن لا يسلم لزوم الدور لأن ذلك يلزم لو كان التعريف المذكور حدًّا، وليس كذلك بل إنه من قبيل الرسم، فيكون الإثبات خاصة^(٢) من خواص القياس، والتعريف بالخاصة لا يوجب الدور؛ ضرورة أن المعرف يتوقف عليها من حيث تصوره لا من حيث وجوده، والخاصة تتوقف عليه من حيث الوجود لا من حيث التصور، فالجهة منفكة وعند اختلاف الجهة لا يوجد الدور^(٣).

الثالث: يمكن أن يقال إن المعرف هو القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني أو الخارجي ليس فرعًا له^(٤).

وتوضيحه أن ثبوت حكم الفرع الجزئي الخارجي فرع للقياس الجزئي الخارجي، والذي يُراد تعريفه هو القياس الذهني أي الماهية الحقيقية للقياس، وحكم الفرع الذهني - أي تعقل حقيقة الفرع - وكذا الخارجي

(١) انظر أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٢٩/٤.

(٢) هي مفهوم كلي يكون من صفات الشيء الخارجة عن ماهيته والخاصة بها، مثالها: الضاحك، إذا أطلق على الإنسان، فهو مفهوم كلي خارج عن ماهية الإنسان، لكنه من الصفات الخاصة بهذا النوع، (انظر ضوابط المعرفة ص: ٤١، آداب البحث والمناظرة القسم الأول ص: ٣٤-٣٥، المنطق المنظم ص: ٣٩).

(٣) انظر أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٢٩/٤.

(٤) أجاب به ابن الحاجب في مختصره عندما أورد الاعتراض المذكور على تعريف الباقلاني. انظر مختصره مع بيان المختصر للأصفهاني ١١/٣.

-وهو حصول الحكم الجزئي - ليس شيء منها فرع القياس الذهني، أي لا يتوقف على تعقل ماهية القياس، فلا دور^(١).

الاعتراض الثاني:

أن القياس دليل شرعي مستقل في ذاته، نصبه الشارع ليستنبط منه الحكم الشرعي، كالكتاب والسنة، نظر فيه المجتهد أم لم ينظر، فتعريفه بالإثبات الذي هو فعل المجتهد وفكرة المستنبط غير صحيح^(٢).

ولكي لا يرد هذا الاعتراض اختار الأمدي تعريف القياس بأنه: «عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل»^(٣)، واختار ابن الحاجب مثله، فقال: «إنه مساواة فرع لأصل في علة حكمه»^(٤)، واختار الكمال ابن الهمام في التحرير التعبير بالمساواة... إلخ^(٥)، وكذلك عبر ابن عبد الشكور^(٦) أيضًا بالمساواة في مسلم الثبوت واعتبر إطلاقه على ما هو من فعل المجتهد مسامحة^(٧)، وصرح

(١) انظر شرح القاضي عضد الدين على مختصر ابن الحاجب مع حاشية التفتازاني ٢/٢٠٨.

(٢) انظر حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/٢٤٠، نبراس العقول ص: ٣٠، الوصف المناسب ص: ٣٤.

(٣) الإحكام ٣/١٧٠-١٧١.

(٤) مختصر ابن الحاجب مع بيان المختصر للأصفهاني ٣/٥.

(٥) انظر التحرير مع تيسير التحرير ٣/٢٦٤ أو التقرير والتحرير ٣/١١٧.

(٦) هو محب الله بن عبد الشكور البهاري، الفقيه الحنفي، الأصولي المحقق، اشتغل بالقضاء والتدريس وتولى الصدارة في ممالك الهند، من آثاره العلمية: مسلم الثبوت في أصول الفقه، توفي سنة ١١١٩ هـ. (انظر الفتح المبين ٣/١٢٢).

(٧) انظر مسلم الثبوت ٢/٢٤٧.

شارحه^(١) بأنه لما كان معرفته بفعل المجتهد ربما يطلق عليه مجازاً^(٢) .
أجيب بأن كون القياس فعل المجتهد لا ينافي أن ينصبه الشارع دليلاً؛
إذ لا مانع من أن ينصب الشارع فعل المجتهد دليلاً له ولمن قلده^(٣) .
وقرر الشيخ ابن أمير الحاج مثل هذا، حيث قال: «لا يلزم من مجرد
هذا أن لا يكون القياس فعلاً للمجتهد، وكون النص كذلك أمرٌ اتفاقيٌّ
بدليل أن الإجماع دليل نصبه الشارع مع أنه فعل المجتهدين، وليس بدعي
أن يجعل الشارع فعل المكلف مناطاً لحكم شرعي يجب العمل به»^(٤) .
وعقبها الشيخ عيسى منون بقوله: «التحقيق أن أكثر الأصوليين إنما
عرفوه بما هو فعل المجتهد وإن كان الدليل في الحقيقة هو الاشتراك في
العلة، لأن جميع استعمالاته تنبئ عن كونه فعل المجتهد، ولعل السر في
كونه استعمل كذلك أنه بهذا الاعتبار هو محل القبول والرد، أما مجرد
المساواة من غير نظر المجتهد فلا اعتداد بها ولا يترتب عليها شيء»^(٥) .
ويرى بعض المعاصرين من الأصوليين أن الخلاف بين الاتجاهين
لفظي^(٦)؛ لأن من جعل القياس فعل المجتهد لا ينكر أن المجتهد لا يعطي

(١) هو عبدالعلي محمد بن نظام الدين اللكنوي الأنصاري، المكنى بأبي العباس، الملقب
ببحر العلوم، الفقيه الحنفي، الأصولي، من آثاره العلمية: فواتح الرحموت شرح
مسلم الثبوت، توفي سنة ١١٨٠ هـ. (انظر الفتح المبين ١٣٢/٣) .

(٢) انظر فواتح الرحموت ٢٤٧/٢ .

(٣) انظر حاشية العطار على المحلي على جمع الجوامع ٢٤٠/٢ .

(٤) التقرير والتحبير ١١٩/٣ .

(٥) نبراس العقول ص: ٣١ .

(٦) انظر دراسات في أصول الفقه ص: ١٨٢-١٨٣، الوصف المناسب ص: ٣٥ .

شيئاً حكم شيء إلا إذا كان بينهما مساواة، غير أن المجتهد له فكره واستنباطه، فمن نظر إلى ذلك عبر عنه بما يفيد أنه فعل المجتهد، ومن نظر إلى الواقع في نفس الأمر عبر عنه بالمساواة، كما قد سبق في بداية هذا المبحث.

الاعتراض الثالث:

أن التعريف غير جامع؛ حيث إنه لا يشمل جميع أفراد المعرف، لخروج ما يلي من الأقيسة:

١- قياس العكس:

وهو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لوجود نقيض علته فيه^(١). وسبب خروجه عن تعريف البيضاوي أن حكم الفرع فيه نقيض حكم الأصل لا مثله.

مثاله: قول الحنفي: إن الصوم شرط في صحة الاعتكاف وإن لم ينذر الصوم معه خلافاً للشافعية والحنابلة، مستدلاً بأنه لما كان الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف بالنذر كان شرطاً له بغير النذر، كالصلاة لما لم تكن شرطاً له بالنذر لم تكن شرطاً له بغير النذر. فالأصل فيه: الصلاة، والفرع فيه: الصوم، وحكم الأصل: عدم وجوب الصلاة بغير النذر، والعلة فيه: عدم الوجوب بالنذر، وحكم الفرع: وجوب الصوم بغير النذر، وهو نقيض حكم الأصل، والعلة في الفرع هي الوجوب بالنذر، وهي نقيض علة حكم الأصل، فافترقا حكماً وعلة افتراق النقيضين^(٢).

(١) انظر المعتمد ٢/١٠٣١، الإحكام للآمدي ٣/١٦٤، البحر المحيط ٥/٤٦.

(٢) راجع المعتمد ٢/١٠٣١-١٠٣٢، الإحكام للآمدي ٣/١٦٤، ١٦٥.

٢ - قياس الأدلة:

وهو ما جمع فيه بلازم العلة أو بأثرها أو بحكمها، لا بالعلة نفسها^(١)؛ ولهذا لا يشمل تعريف البيضاوي.

فمثال ما جمع فيه بلازم العلة قياس النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الرائحة المشتدة، وهي لازمة للعلة التي هي الإسكار.

ومثال ما جمع فيه بأثر العلة قياس القتل بالمثل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص بجامع الإثم، وهو أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان.

ومثال ما جمع فيه بحكم العلة قطع الجماعة بالواحد قياسًا على قتلهم به بجامع وجوب الدية عليهم، وهو حكم العلة التي هي حصول القطع منهم خطأ في الصورة الأولى، وكذلك القتل في الثانية^(٢).

٣ - القياس في معنى الأصل:

وهو ما جمع فيه بإلغاء الفارق، كقياس الأمة على العبد في سرية العتق بجامع أن لا فارق^(٣).

وسبب خروجه من تعريف البيضاوي أن الجمع فيه بإلغاء الفارق لا بالعلة.

(١) انظر البحر المحيط ٤٩/٥، حاشية الباني ٣٤١/٢، الآيات البيئات ١٧٣/٤،
إحكام الفصول ص: ٥٥١، شرح الكوكب ٧/٤، روضة الناظر ٣٠١/٢-٣٠٢،
تيسير التحرير ٢٧٥/٣، فواتح الرحموت ٢/٢٢٠.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) انظر الأحكام للآمدني ٢٧١/٣.

٤ - قياس الشبه :

وهو ما جمع فيه بين الفرع والأصل بوصف شبهي^(١)، كوجوب النية في الوضوء قياسًا على التيمم بجامع كونها طهارتين^(٢).

وجه الاعتراض :

أن الوصف الشبهي غير مناسب للتعليل بذاته وإن استلزم الوصف المناسب^(٣) بذاته.

(١) هو الوصف الذي لا يناسب لذاته ويستلزم المناسب لذاته، وقد شهد الشرع بتأثير جنسه القريب في جنس الحكم القريب، مثاله : قولهم : الخل مانع لا تبني القنطرة على جنسه، فلا تزال به النجاسة كالدهن، فإن قولهم : «لا تبني القنطرة على جنسه» ليس مناسبًا في ذاته، لكنه مستلزم للمناسب؛ لأن عدم بناء القنطرة عليه يؤذن بأنه قليل، والقلة وصف مناسب؛ لعدم مشروعية التطهير به؛ لأن الشرع العام يقتضي أن تكون أسبابه عامة الوجود، أما تكليف الكل بما لا يجده إلا البعض فبعيد عن القواعد، فصار قولنا: لا تبني القنطرة على جنسه غير مناسب، ولكنه مستلزم للمناسب. وقد شهد الشرع بجنس القلة والتعذر في عدم مشروعية الطهارة؛ بدليل أن الماء إذا قل واشتدت إليه الحاجة؛ فإنه يسقط الأمر به، يتوجه إلى التيمم، وقد يكون الشبه في الحكم كما في العبد المقتول، فإنه متردد بين النفسية والمالية، فيلحق بأبيها أقوى شبهًا. (انظر شرح تنقيح الفصول ص: ٣٩٤-٣٩٥).

(٢) انظر روضة الناظر ٢/٢٩٥-٢٩٨، نبراس العقول ص: ٣٣٠-٣٣٨.

(٣) المناسب: مأخوذ من المناسبة وهي في اللغة: المشاكلة، والملاءمة، والمقاربة.

والمناسب في الاصطلاح: «وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودًا من شرع ذلك الحكم، وسواء كان ذلك الحكم نقيًا أو إثباتًا، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة».

ويسمى المناسب المخيل، والمناسبة الإخالة، وله تعريفات أخرى وأسماء أخرى. (انظر القاموس المحيط ١/١٣٢، الإحكام للآمدي ٣/٢٣٧، المستصفى ٢/٧٧، شفاء الغليل ص: ١٤٢-١٤٤، المحصول ٥/١٥٧-١٥٨، المنتهى لابن الحاجب ص: ١٨٠، البحر المحيط ٥/٢٠٦-٢١٨، شرح الكوكب المنير ٤/١٥٢، نبراس العقول ص: ٢٦٧-٢٧٣).

فهذه الأقيسة لا يشملها المعرف، مع أن كلها يسمى قياسًا في اصطلاح الأصوليين^(١).

أجيب عنه بجوابين أحدهما إجمالي والثاني تفصيلي:

أما الجواب الإجمالي فهو أن يقال: إن المعرف هو قياس العلة؛ لأن لفظ (القياس) إذا أطلق يراد به قياس العلة، وأما ما ذكره المعارض من الأقيسة فإطلاق اسم القياس عليها مجاز؛ لأنه لا يطلق عليها إلا مقيدًا حيث يقال (قياس العكس) و(قياس الدلالة) و(قياس الشبه) . . . إلخ، ولزوم القيد أمانة على المجاز^(٢).

أما الجواب التفصيلي فهو أن يجاب عن كل من تلك الأقيسة على حدة:

- فيجاب عما يتعلق بقياس العكس بثلاثة أوجه^(٣):

الأول: لا يسلم أن التعريف لا يشملها؛ فإن الذي سميتوه (قياس العكس) إنما هو في الحقيقة قياس مركب من قياسين: أحدهما قياس منطقي استثنائي، ويعبر عنه بالتلازم، أي به للاستدلال على المتنازع فيه، والآخر قياس أصولي جيء به لبيان الملازمة في القياس الاستثنائي.

(١) انظر هذا الاعتراض في المحصول ١٤/٥، نهاية السؤل ٧/٣، الإبهام ٦/٣، حاشية العطار على المحلي على جمع الجوامع ٢٤٠/٢، نبراس العقول ص: ٣٢، ٣٣، أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٢٩/٤، الوصف المناسب ص: ٢٢-٢٣.

(٢) انظر شرح العضد على المختصر ٢/٢٠٥، نبراس العقول ص: ٣٤، الوصف المناسب ص: ٢٣.

(٣) وأحسنها الوجه الأول، لأنه يصلح جوابًا لكل مثال لقياس العكس، أما الوجه الثاني والثالث فهما جواب خاص بالمثال المذكور في الاعتراض.

وتوضيحه: أن الحنفي يدعي أن الصوم شرط في الاعتكاف بغير النذر، مستدلاً على دعواه بقياس منطقي استثنائي، فيقول: لو لم يكن الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف بغير النذر لم يكن شرطاً له بالنذر، لكنه شرط في الاعتكاف بالنذر بالاتفاق، فيكون شرطاً له كذلك بغير النذر.

ولما كانت الملازمة - التي هي لزوم عدم وجوب الصوم للاعتكاف بالنذر لعدم وجوبه بغير النذر - نظريةً استدلال الحنفي عليها بالقياس الأصولي، وهو: قياس الصوم على الصلاة بجامع أن كلياً منهما ليس شرطاً للاعتكاف بغير النذر، فكما أن الصلاة لا تجب بالنذر؛ لأنها لم تجب بغير النذر، كذلك لا يجب الصوم بالنذر، ما دام لم يجب بغير النذر، وذلك على تقدير أن الصوم لا يجب في الاعتكاف بغير النذر^(١).

فالقياس الأصولي أنتج أن الصوم لا يجب بالنذر لكونه لا يجب بغير النذر، وهذه هي عين الملازمة التي ادعاها الحنفي.

وبذلك يمكن أن يقال للمعترض: إذا كان مرادك بالاعتراض بقياس العكس القياس الاستثنائي، فاعتراضك ساقط لا وجه له؛ لأن المعرف هو القياس الأصولي لا القياس المنطقي، وإن كان مرادك بالاعتراض القياس الأصولي الذي جيء به لبيان

(١) انظر المحصول ١٥/٥، نهاية السؤل ٧/٣، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٠٦/٢، نبراس العقول ص: ٣٤-٣٥، أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٣١/٤-٢٣٢.

الملازمة فلا وجه للاعتراض أيضًا لأن المعرف شامل له لحصول
المساواة في الحكم^(١).

الثاني: أن في المثال المذكور لقياس العكس مساواة من وجهين^(٢).

١- أن المقصود فيه مساواة الاعتكاف بغير نذر الصوم للاعتكاف
بنذره في أن الصوم شرط فيه، وذلك إما بإلغاء الفارق، وهو
النذر؛ لأنه غير مؤثر فيه كما في الصلاة؛ إذ وجوده وعدمه
سواء، فتبقى العلة الاعتكاف المشترك.

وإما بطريق السبر، وهو: أن العلة إما مجرد الاعتكاف أو
الاعتكاف بالنذر أو غيرهما، والأصل عدم غيرهما، وكون
الاعتكاف بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة؛ لأنه غير مؤثر
بدليل ثبوته في الصلاة مع تخلف الحكم عنه، فتعين أن تكون العلة
مجرد الاعتكاف، فالصلاة إنما ذكرت لبيان إلغاء الفارق أو لبيان
إلغاء أحد أوصاف السبر، ولا تجب المساواة لها فلا يضر عدمها.

٢- أنه قياس للصيام بالنذر في الاعتكاف على الصلاة بالنذر فيه
في عدم تأثير النذر في الوجوب، والجامع كونها عبادتين، فيلزم
من ذلك أن الصيام واجب في الاعتكاف بدون النذر كما وجب
بالنذر، وإلا كان للنذر تأثير في الوجوب، فالذي حصل فيه
القياس حصل فيه المساواة؛ فإننا قسنا الصيام بالنذر على الصلاة

(١) انظر أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٣٢/٤.

(٢) انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٠٦/٢، نبراس العقول ص: ٣٥.

بالنذر في عدم التأثير بالنذر، والذي فيه عدم المساواة - وهو
الوجوب - لازم له، ولا يضر عدم المساواة في لازمه الذي هو
وجوب الصوم بدون النذر كما وجب بالنذر.

الثالث: أنه قياس للصوم على الصلاة في تساوي حكمها حالّي النذر
وعدمه، وبيانه أن الصلاة لا تجب في حالتي النذر وعدمه،
فاتحد حكمها في الحالين، فكذلك الصوم ينبغي أن يكون واجبًا
بغير النذر كما أنه واجب بالنذر بالاتفاق، حتى يتساوى حكمه
في الحالين.

- وأما ما يتعلق بقياس الدلالة: فيجاب عنه:

بأنه لا يُسلم لهم أن الجمع فيه بين الأصل والفرع بغير العلة، بل
بالعلة، ولم يصرح بها اكتفاء بما يتضمنها^(١).

- وأما ما يتعلق بالقياس في معنى الأصل فيجاب عنه بما أجيب به في
قياس الدلالة.

- وأما ما يتعلق بقياس الشبه فيجاب عنه بأن الوصف الشبهي وإن لم
يناسب بذاته، فاشتماله على ما يناسب بذاته يكفي للتعليل، فيدخل
في التعريف.

الاعتراض الرابع:

أن في التعريف زيادة في الألفاظ يمكن الاستغناء عنها؛ وذلك لأن
لفظ (مثل) في قوله: «إثبات مثل» ليس وصفا ذاتيًا للمعرّف؛ لأن الحكم

(١) راجع شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/٢٠٥، نبراس العقول ص: ٣٤،
الوصف المناسب ص: ٢٦.

الثابت في الفرع هو عين الحكم الثابت في الأصل لا مثله؛ فباعتبار تعلقه بالأصل يسمى حكم الأصل، وباعتبار تعلقه بالفرع يسمى حكم الفرع، لأن التحريم المضاف إلى الخمر هو بعينه المضاف إلى النبيذ.

ويقوي ما قيل من كون حكم الفرع وحكم الأصل واحداً أن المعرف لم يأت بلفظ (مثل) في جانب العلة مع أنه لو كان ما قاله في جانب الحكم صحيحاً لوجب أن يأتي به في جانب العلة كذلك؛ بحجة أن العلة الثابتة في الفرع ليست هي عين العلة الثابتة في الأصل بل مثلها.

ولا يقبل جوابه بأن فائدة الإتيان به الاحتراز عن قياس العكس؛ لأنه حينئذ يقال: قياس العكس يخرج بقوله: «إثبات حكم معلوم»، كما يخرج بقوله: «مثل حكم معلوم»؛ لأن حكم الفرع فيه نقيض حكم الأصل لا عينه ولا مثله، فيكون لفظ (مثل) مستغنى عنه في التعريف^(١).

وأجيب عن هذا الاعتراض بأن الحكم الثابت للفرع ليس هو الحكم المضاف إلى الأصل إلا إذا قطع النظر عن الإضافة وهو خلاف الظاهر^(٢).

التعريف الثاني:

لابن الحاجب وهو يمثل الاتجاه الثاني.

قال رحمه الله: «القياس مساواة فرع لأصل في علة حكمه»^(٣).

(١) انظر التقرير والتحبير ١٢١/٣، تيسير التحرير ٢٦٩/٣، أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٢٨/٤.

(٢) راجع نبراس العقول ص: ١٦-١٧.

(٣) انظر المختصر مع بيان المختصر ٦/٣، أو المختصر مع شرح العضد ٢٠٤/٢، وذكر الزركشي بعد بيان هذا التعريف بأن عليه المحققين. انظر البحر المحيط ٧/٥.

شرح التعريف:

قوله: (مساواة): معناها المماثلة، وهي من النسب التي لا تعقل ولا تتحقق إلا بين متعدد؛ فهي صفة إضافية^(١) قائمة بالفرع والأصل، وهي في التعريف كالجنس يشمل كل مساواة، كمساواة فرع لأصل، أو فرع لفرع، أو ذات لذات.

قوله: (فرع): المراد به محل لم ينص على حكمه أو لم يُجمع عليه، وهو أحد أركان القياس.

وهو قيد أول خرج به مساواة شيء غير فرع لشيء آخر، كمساواة زيد لعمره.

قوله: (أصل): المراد به محل نُصَّ على حكمه أو أُجمع عليه، وهو أحد أركان القياس.

وهو قيد ثانٍ خرج به مساواة فرع لفرع، كمساواة الذرة للأرز في الحكم، وكلاهما فرع لأصل هو البر.

قوله: (في علة...): المراد بالعلة الوصف الجامع بين الأصل والفرع، وهي أحد أركان القياس.

وهي قيد ثالث خرج به ما كانت المساواة فيه لدلالة نص أو إجماع. قوله: (حكمه): أي حكم الأصل، وهو أحد أركان القياس^(٢).

(١) الصفة الإضافية هي المقابلة بين المتضائفين وهي المقابلة بين أمرين وجوديين بينهما غاية المنافاة ولا يمكن إدراك أحدهما إلا بإضافة الآخر إليه كالأبوة والبنوة، والقبل والبعء، والفوق والتحت، وانظر آداب البحث والمناظرة القسم الأول ص: ٣١.

(٢) انظر دراسات في أصول الفقه ص: ١٨٣، الوصف المناسب ص: ١٩، ٢٠.

الاعتراضات الواردة على هذا التعريف :

الاعتراض الأول :

أن المساواة هنا وردت مطلقة غير مقيدة بها في نفس الأمر أو في نظر المجتهد، والأول فردها الكامل؛ فإنها إذا أطلقت انصرفت إليه، فعلى هذا: القياس هو ما كانت فيه مساواة في نفس الأمر، وما لا مساواة فيه في نفس الأمر لا يصدق عليه التعريف مع أنه قياس، فالتعريف غير جامع؛ لعدم شموله للقياس الفاسد، مع أنه قياس فكان عليه أن يزيد (في نظر المجتهد) ليعم الصحيح والفاسد^(١).

أجيب بأنه لا تلزم هذه الزيادة؛ لأن هذا التعريف تعريف للحقيقة الشرعية للقياس، وهي ما كان بحسب الواقع ونفس الأمر، فلا يدخل فيه الفاسد^(٢). ثم إن الفاسد أعم من أن يظهر فساده أو لا يظهر.

أما الأول: -وهو ما ظهر فساده- فلا يصح اعتباره من القياس؛ لأن إطلاق اسم القياس عليه مجاز.

وأما الثاني: -وهو ما لم يظهر فساده- فداخل في الصحيح حتى يظهر فساده؛ إذ الفاسد في نفس الأمر قبل ظهور فساده معتبر من الأدلة الشرعية ومحكوم عليه بالصحة، وإلا لامتنع الحكم بالصحة على كثير من الأدلة؛ لعدم الاطلاع فيها على ما في نفس الأمر.

ولا يقال: إنه يتعذر اعتبار الفاسد في نفس الأمر صحيحاً موافقاً لما في

(١) انظر الوصف المناسب ص: ٢٠-٢١.

(٢) راجع بيان المختصر ٦/٣.

نفس الأمر؛ لأننا نقول: إن الموافقة لما في نفس الأمر في القياس المعترف صحيحاً أعم من أن تكون حقيقة أو حكماً^(١).

أما المصوبة^(٢) فيلزمهم هذا القيد؛ لأن القياس عندهم هو ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد، سواء ثبتت في نفس الأمر أم لا، فالمساواة عندهم لما لم تكن إلا المساواة في نظر المجتهد كان الإطلاق لها كقيد مخرج للأفراد؛ إذ يفيد الإطلاق التقييد بنفس الأمر -وافق نظره أم لا- حتى كأنه قيل مساواة في نفس الأمر، ولا مساواة عندهم في نفس الأمر أصلاً، بل في نظره. فكان قيداً مخرجاً لجميع أفراد المحدود، فلا يصدق الحد على شيء منها، فكان باطلاً^(٣).

والخلاصة أن هذا القيد لا يلزم المخطئة^(٤) لما تقدم، وإنما يلزم المصوبة.

الاعتراض الثاني:

أن هذا التعريف غير جامع؛ لعدم شموله لقياس العكس وقياس الدلالة، والقياس في معنى الأصل، وقياس الشبه^(٥).

وقد تقدمت الإجابة عنه عند الاعتراض به على التعريف الأول.

(١) راجع نبراس العقول ص: ٢٥-٢٦.

(٢) المصوبة هم القائلون بأن كل مجتهد مصيب. (انظر التقرير والتحجير ١١٨/٣، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/٢٠٥، الوصف المناسب ص: ٢١).

(٣) انظر التقرير والتحجير ١١٨/٣.

(٤) المخطئة: هم القائلون بأن المصيب واحد لا بعينه. (انظر التقرير والتحجير ١١٨/٣، الوصف المناسب ص: ٢١).

(٥) انظر بيان المختصر ٧/٣-٨، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/٢٠٥، الوصف المناسب ص: ٢٢، وقد تقدم هذا الاعتراض على التعريف الأول، ووضحته هناك، راجع الاعتراض الثالث على تعريف البيضاوي.

الاعتراض الثالث:

أن هذا التعريف يلزم منه الدور؛ فإن تعقل الأصل والفرع يتوقف على تعقل القياس؛ لأن الأصل هو المقيس عليه، والفرع هو المقيس، فمعرفة متوقفة على معرفة القياس، وتوقفت معرفته على معرفتهما؛ لأنها وقعا جزئيين في التعريف؛ إذ لا يتصور المحدود إلا بعد تصور الحد ولا يمكن تصور الحد إلا بعد تصور كل جزء من أجزائه^(١).

أجيب عنه: بأن المراد بالأصل في التعريف المحل الذي نص على حكمه أو أجمع عليه، وبالفرع المحل الذي لم ينص على حكمه أو لم يجمع عليه؛ لا أنها بمعنى المقيس عليه والمقيس اللذين يشتقان من القياس. وهما بهذا الاعتبار غير متوقفين على القياس وإنما يتوقف عليهما القياس فقط، فلا دور^(٢).

ونوقش هذا الجواب:

بأن ملاحظة كل من الأصل والفرع بغير وصف المقيس والمقيس عليه بعيد عن اصطلاح الأصوليين^(٣).
وأجيب عن هذه المناقشة بجوابين^(٤):

الأول: أن المذكور في التعريف هو لفظا (الفرع والأصل)، وهما غير

(١) راجع التقرير والتحجير ١١٨/٣.

(٢) انظر حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٠٤/٢، نهاية السؤل ٥/٣، التقرير والتحجير ١١٨/٣، الوصف المناسب ص: ٢٦-٢٧.

(٣) ناقش بها الأستاذ مريزقي، انظر الوصف المناسب ص: ٢٧.

(٤) المرجع السابق.

مشتقين من القياس، وأن مفسّرهما (المقيس والمقيس عليه) هما المشتقان منه، وقد قال العلماء: إن الاشتقاق من أحكام اللفظ لا من أحكام المعنى.

الثاني: حتى لو فُرض وقوع لفظي (المقيس والمقيس عليه) في التعريف، لم يرد الاعتراض؛ ذلك لأن القياس مصدر، فهو بمعنى الحدث، والاشتقاق المعرف ليس مصدرًا، بل هو عَلَمٌ على حقيقة مصطلح عليها، فما كان مشتقًا منه غير معرف، والمعرف غير مشتق منه، فلا توقف من الجانبين.

الاعتراض الرابع:

أن التعبير بالأصل والفرع يوهم اختصاص القياس بالموجودات؛ وذلك لأن الأصل ما يتولد منه شيء، والفرع ما تولد عن شيء، ومعلوم أن الشيء لا يشمل المعدوم المستحيل لذاته، كما أن المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج عند الجمهور^(١).

ويمكن أن يجاب عنه بوجهين:

الأول: أنه لا يسلم أن الأصل في موضوعنا هو ما تولد منه شيء، والفرع ما تولد عن شيء، بل الأصل هو المحل المنصوص أو المجمع على حكمه، والفرع المحل غير المنصوص أو غير المجمع على حكمه، كما تقدم، فلا يوهم الاختصاص المذكور.

(١) انظر الإبهاج ٦/٣، نبراس العقول ص: ٤٣، شرح العقيدة الطحاوية . ١١٨، ١١٧/١

الثاني: أنه وإن سلم أنه يوهم الاختصاص المذكور فإنه لا يضر؛ لأن الوهم^(١) لا يلتفت إليه، لكونه دون الظن.

التعريف الثالث:

لأبي منصور الماتريدي وهذا التعريف جامع بين الاتجاهين السابقين:
قال: «القياس: إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر»^(٢).

شرح التعريف:

قوله: (إبانة): معناه تبين وإعلام وإظهار، وإنما اختير هذا اللفظ دون الإثبات أو الحمل أو التحصيل لأن إثبات الحكم وتحصيله وإيجاده فعل الله تعالى، فهو سبحانه مثبت للأحكام، أما القياس ففعل القائس فيه إظهار أن حكم الله تعالى كذا وعلته كذا، وهما موجودان في الموضوع المختلف فيه من قبل.

أما تعريف القياس بالإثبات فإنما هو من باب المجاز، حتى أن بعضهم

(١) الوهم: من قبيل التصور والتخيل، ويطلق على كل صورة ذهنية لا يقابلها في الوجود شيء، كتصور المعاني الرياضية، واختراع الأشخاص والمواقف الخيالية في الروايات الأدبية. (انظر المعجم الفلسفي ٥٨٢/٢).

(٢) ذكر هذا التعريف الإمام أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي في كتابه ميزان الأصول في نتائج العقول، ولم ينسبه إلى أحد. انظر ص: ٥٥٤، وذكره عبدالعزيز البخاري والكاكي والأفحصاري وملا خسرو منقولاً عن الإمام أبي منصور الماتريدي، انظر كشف الأسرار عن أصول البزدوي ٤٩١/٣، جامع الأسرار في شرح المنار ٩١٥/٢، التحقيق في أصول الفقه للبخاري ص: ٣٧٤، شرح سمت الوصول إلى علم الأصول ص: ٣٧٨-٣٨٠، والتلويح على التوضيح ٥٣/٢، تيسير التحرير ٢٦٨/٣، فواتح الرحموت بذييل المستصفي ٢٤٧/٢.

يرى أنه لا يستند إلى القياس (إثبات) لا حقيقة ولا مجازًا، لأن القياس مظهر للحكم فقط وليس مثبتًا له، والقائل بهذا يرى أن حكم الفرع داخل تحت الأصل بدليله، والمثبت لحكم الفرع إنما هو دليل الأصل، وليس للقياس سوى أنه غير حكم الأصل من الخصوص إلى العموم بثبوته في الفرع، وعلى هذا يكون النص قد تناول بعمومه صورة الفرع، فلما خفي علينا أظهره القياس^(١).

وقوله: (إبانة): كالجنس في التعريف، دخل فيه المعرّف وغيره، والقيود التي بعده كالفصل.

قوله: (مثل): قد سبق شرحه في تعريف البيضاوي، واختياره في الحكم وفي العلة لأمرين^(٢).

الأول: أن عين الحكم من الحل والحرمة والوجوب والجواز وصف للأصل فلا يتصور في غيره^(٣)، وكذا العلة وصف للأصل، ولكن يوجد في الفرع مثل حكم الأصل بمثل تلك العلة.

الثاني: أنه احترز به عن لزوم القول بانتقال الأوصاف، فإنه لو لم يذكر لفظ (المثل) لزم ذلك.

قوله: (حكم): إشارة إلى الركن الأول وهو حكم الأصل.

(١) مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ص: ٣٦.

(٢) انظر ميزان الأصول في نتائج العقول ص: ٥٥٤.

(٣) هذا مبني على مذهب المتكلمين حيث قالوا إن الحكم معنى واحد قائم بذات الله ويستحيل قيام الواحد بمحليين وهذا فاسد كما سبق في شرح تعريف البيضاوي.

قوله: (أحد المذكورين): إشارة إلى الركن الثاني وهو الأصل، وإنما ذكر (أحد المذكورين) دون الشئيين، ودون الأصل والفرع؛ حتى يكون القياس شاملاً للمعدوم والموجود.

قوله: (بمثل علته): إشارة إلى الركن الثالث وهو العلة.

قوله: (في الآخر): إشارة إلى الركن الرابع وهو الفرع.

الاعتراضات الواردة على هذا التعريف والرد عليها:

الاعتراض الأول:

أن هذا التعريف لا يشمل قياس العكس وقياس الدلالة والقياس في معنى الأصل وقياس الشبه.

وقد تقدم الجواب عنه^(١).

الاعتراض الثاني:

أن لفظ (المثل) في الموضوعين زيادة؛ لأن الحكم الثابت في الفرع هو عين الحكم الثابت في الأصل لا مثله، وكذا العلة الموجودة في الفرع هي عين العلة الموجودة في الأصل^(٢).

وقد سبق الجواب عنه^(٣).

(١) راجع من هذه الرسالة: الاعتراض الثالث على تعريف البيضاوي.

(٢) راجع تيسير التحرير ٣/٢٦٩، أصول الفقه لأبي النور زهير ٤/٢٢٨.

(٣) راجع من هذه الرسالة: الاعتراض الرابع على تعريف البيضاوي.

التعريف المختار:

هو ما استخلصته واستمددته من التعاريف المذكورة المختارة عند الأصوليين، وهو:

القياس: «إظهار المساواة بين معلومين في حكم لجامع بينهما».

مثل إظهار المساواة بين النبيذ والخمر في التحريم؛ لوجود الإسكار في كل منهما.

شرح التعريف:

قولنا: (إظهار): معناه تبيين وإعلام وكشف، واخترت هذا اللفظ دون غيره؛ لأن دور المجتهد هو الإظهار فقط، لا الحمل ولا الإثبات وما شاكله؛ لأن حكم الفرع كان موجوداً من قبل لوجود علة الأصل فيه، فجاء المجتهد وأظهر المساواة بين الأصل والفرع في هذا الحكم.

و (إظهار) كالجنس في التعريف دخل فيه المحدود وغيره، وما بعده من القيود كالفصل.

قولنا: (المساواة) هي المماثلة والمعادلة، يقال: ساوى بينهما أي جعلهما متماثلين ومتعادلين، وإضافة الإظهار إلى المساواة من إضافة المصدر إلى المفعول، وهو أولى من عبارة ابن الحاجب وغيره: «القياس: مساواة فرع لأصل...»؛ لأن المساواة من غير إظهار المجتهد لها لا يستفاد منها حكم الفرع، فدل أن المساواة هي الدليل، وأنه لا بد من إظهار المجتهد لها.

كما أنه أولى مما في عبارة أبي منصور الماتريدي من إضافة الإظهار إلى مثل الحكم؛ لأن المراد إظهار الحكم وليس إظهار مثله.

قولنا: (بين معلومين): سبق تعريف كلمة (معلوم)، مع بيان سبب الإتيان به في التعريف. والمراد بالمعلومين: الأصل والفرع، وهما من أركان القياس.

قولنا: (في حكم): تقدم بيان المراد به، وهو الركن الثالث للقياس.

قولنا: (لجامع بينهما): المراد بالجامع: العلة المشتركة بين الأصل والفرع الآتي تعريفها. واحترز به عن إظهار المساواة بين المعلومين لغير علة سواء كان لدلالة العموم أو بالإجماع، وهو الركن الرابع للقياس.

أسباب اختياري لهذا التعريف:

١- أنه جمع بين اتجاهي الأصوليين في تعريف القياس، من أنه دليل نصبه الشارع، وأنه عمل المجتهد؛ لأن الدليل هو المساواة، لكن لا بد من أن ينضم إليها الإظهار الذي هو من فعل المجتهد؛ حيث لا قيمة للمساواة من غير إظهار، فرأيت أن من الراجح أن يجمع بين الاتجاهين.

٢- أنه سليم من الاعتراضات الواردة على التعريفات التي ذكرتها سابقاً.

٣- أن قولنا: (إظهار المساواة): لا يتوقف على معرفة القياس في حين أن قولهم: (إثبات مثل الحكم) أو (إبانة مثل الحكم) متوقف على معرفة القياس عند البعض؛ لأنه ثمرة القياس.

٤- أن هذا التعريف جامع لجميع أفراد القياس ومانع لما ليس منه، كما أنه مختصر خال من الحشو والزيادات.

مثال يوضح القياس:

إن الله تعالى حرم الخمر بقوله: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ

وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١﴾، وقد نظر العلماء المجتهدون في الوصف المناسب الذي حرم الله الخمر من أجله فوجدوا أنه الإسكار؛ لما يترتب عليه من إخلال بالعقل الذي ميز الله به الإنسان عن سائر المخلوقات.

ثم وجدوا أن هناك أشربة أخرى لا يطلق عليها اسم الخمر ولكن يوجد فيها الإسكار الذي حرم الشارع الخمر لأجله، فأظهروا المساواة بينها وبين الخمر في الحرمة؛ بجامع الإسكار، فقالوا: إنها تحرم قياساً على تحريم الخمر.

وعلى ذلك، تكون الخمر أصلاً، وغيرها من الأشربة فرعاً، والإسكار علة جامعة بينهما، وحكم الأصل التحريم، فيتعدى ذلك إلى الفرع لمساواة الفرع للأصل في العلة، فيساويه في الحكم.

(١) سورة المائدة: الآية ٩٠.

المبحث الثاني

في أركان القياس

وفيه: تمهيد وأربعة مطالب.

التمهيد: في معنى الركن وبيان أركان القياس مجملاً.

المطلب الأول: في الأصل المقيس عليه.

المطلب الثاني: في الفرع المقيس.

المطلب الثالث: في حكم الأصل.

المطلب الرابع: في العلة.

التمهيد

في معنى الركن وبيان أركان القياس مجملًا

معنى الركن لغة:

الراء والكاف والنون أصل واحد يدل على القوة، فركن الشيء جانبه الأقوى، وهو يأوي إلى ركن شديد: أي عزٌّ ومنعة^(١).

والركن الناحية القوية، وما تقوى به من ملك وجند وغيره، وبذلك فسّر قوله تعالى: ﴿فَتَوَلَّى بِرُكْنِهِ﴾^(٢)، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَخَذْنَاهُ
وَجُودَهُ﴾^(٣) أي أخذناه وركنه الذي تولى به.

والجمع أركان وأركن.. وركن الإنسان قوته وشدته، وكذلك ركن الجبل والقصر، وهو جانبه، وركن الرجل قومه وعدده ومادته، وأركان كل شيء جوانبه التي يستند إليها ويقوم بها^(٤).

(١) انظر معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس ٤٣٠/٢، القاموس المحيط ٢٢٩/٤، مختار الصحاح لمحمد الرازي ص: ٢٥٥، لسان العرب ٣٠٥/٥.

(٢) الذاريات: الآية ٣٩.

(٣) الذاريات: الآية ٤٠.

(٤) انظر لسان العرب ٣٠٥/٥-٣٠٦.

معنى الركن اصطلاحًا:

عرفه بعضهم بأنه: «ما يتم به الشيء وهو داخل فيه» بخلاف شرطه فهو خارج عنه^(١).

وأحسن منه أن يعبر عنه بأنه ما يتوقف عليه الشيء وهو داخل فيه، فالركوع مثلاً ركن للصلاة، لأن الصلاة لا تتم إلا به، بل تتوقف عليه وهو داخل فيها، والوضوء شرط لها؛ لأن الصلاة لا تتم إلا به أيضاً، لكنه خارج عنها.

وعرفه بعضهم بأنه: «الداخل في حقيقة الشيء المحقق لهويته»^{(٢)(٣)}.
فركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته التي لا تتحقق إلا به، ومعنى حقيقة الشيء ماهيته، وعلى ذلك فإن معنى كون الركن داخلياً في الماهية أنه جزء منها يتوقف تعقلها على تعقله، فهو بعكس الشرط، فإن وجود الشيء المشروط متوقف على وجوده، لكنه غير داخل في حقيقته.

وقال بعضهم: إن الركن هو ما يقوم به الشيء، ويقصدون بذلك التقوم؛ لأن قوام كل شيء بركنه، لا من القيام؛ لأنه يلزم من هذا أن يكون الفاعل ركنًا للفعل، والجسم ركنًا للعرض، والموصوف ركنًا للصفة^(٤).

(١) انظر التعريفات ص: ١١٢، وشرح الكوكب المنير ٤/١٢.

(٢) الهوية: هي الشخص الجزئي الذي يوجد في الخارج المشار إليه به (هو). فتركب الحقيقة من الأركان بالنظر للوجود العقلي ووجود الهوية بها بالنظر للوجود الخارجي، (انظر نبراس العقول ص: ٢٠٩-٢١٠).

(٣) انظر شرح العضد على المختصر ٢/٢٠٨.

(٤) انظر التعريفات ص: ١١٢، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ص: ٦٠.

بيان أركان القياس إجمالاً:

هي عند جمهور الأصوليين أربعة:

الركن الأول: الأصل المقيس عليه.

الركن الثاني: الفرع المقيس:

الركن الثالث: حكم الأصل.

الركن الرابع: الوصف الجامع بين الأصل والفرع، المعبر عنه بالعلة.

وإنما كانت أربعة؛ لأنها المأخوذة في حقيقته، ولا يقال: إن هناك ركنًا خامسًا، وهو حكم الفرع؛ لأنه في الحقيقة حكم الأصل، وإن كان غيره باعتبار المحل^(١).

وما نقل عن البعض من جواز القياس بغير أصل لا يصح؛ لأن الفروع لا تتفرع إلا عن أصول، فلا بد له من الأصل^(٢).

وإليك تفصيل هذه الأركان مع الأمثلة:

(١) انظر الإحكام للأمدى ٣/١٧٣، المختصر لابن الحاجب مع شرح العضد ٢/٢٠٨، شرح الكوكب المنير ٤/١١، نهاية السؤل ٣/٥١، روضة الناظر ٢/٣٠٣.

(٢) المراجع السابقة.

المطلب الأول

في الأصل المقيس عليه

الأصل في اللغة يطلق على معان منها:

١- أسفل كل شيء: يقال أصل كل شيء أسفله والجمع أصول، ويقال: استأصله بمعنى قلعه من أصله^(١).

٢- ما ينبني عليه غيره، أو ما يتفرع عنه غيره.

كقولنا: معرفة الله أصل في معرفة رسالة الرسول ﷺ من حيث إن معرفة الرسول تنبني على معرفة المرسل^(٢).

وفي الاصطلاح يطلق على معان^(٣) منها:

١- الدليل الإجمالي، يقال: «أصل هذه المسألة الكتاب والسنة» بمعنى دليل المسألة الكتاب والسنة، أي الدليل المثبت لحكمها، ومن هذا الاصطلاح سمي علم أصول الفقه أي أدلته.

(١) انظر القاموس المحيط ٣/٣٢٨، الصحاح ٤/١٦٢٣ لسان العرب ١/١٥٥، مختار الصحاح ص: ١٨، المصباح المنير لأحمد المقرئ الفيومي ص: ١٦.

(٢) انظر الإحكام للآمدي ٣/١٧١.

(٣) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ١/٢٥، نهاية السؤل ١/١٨، ١٩، مسلم الثبوت ٨/١.

٢- الراجح: كقولهم: «الأصل في الكلام الحقيقة» أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز.

٣- المستصحب: يقال تعارض الأصل والطارئ، أي تعارض الشيء المستصحب والطارئ.

٤- القاعدة المستمرة: كقولهم: «إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل» أي على خلاف القاعدة، وكقولهم: «الأمر للوجوب أصل من أصول علم أصول الفقه».

٥- يطلق على المقيس عليه، وهو المراد هنا، وقد اختلف العلماء فيه على ثلاثة مذاهب^(١):

الأول: أن الأصل هو المحل المقيس عليه، وهذا إنما يتحقق في نفس المقيس عليه.

وهو مذهب الفقهاء وأكثر المتكلمين.

الثاني: أن الأصل هو دليل حكم المقيس عليه؛ لأنه الذي بني عليه الحكم، والأصل ما بني على غيره. وهذا مذهب بعض المتكلمين.

والأصل بناء على هذا المذهب خارج عن أركان القياس.

الثالث: أن الأصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق؛ لتوقف ثبوت العلة على ثبوته حيث إنها تستنبط منه، وهو فرع في محل الخلاف؛ لتوقف ثبوته فيه على ثبوتها فيه أيضًا، والعلة بالعكس، أي أنها

(١) انظر هذه المذاهب في المحصول ١٦/٥-١٩، الإحكام للآمدي ٣/١٧١، ١٧٢، المختصر مع شرح العضد ٢/٢٠٨، شرح كوكب المنير ٤/١٤، نهاية السؤل مع شرح البدخشي ٣/٥١.

فرع في محل الوفاق أصل في محل الخلاف .

وهذا مذهب الرازي في المحصول ، فالقياس عنده مشتمل على أصلين وفرعين .

وتوضيح ذلك كله بالمثال :

قولنا : يحرم شراب النبيذ قياساً على الخمر المدلول على تحريمه بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾^(١) ، بجامع الإسكار في كل .

فالأصل عند أصحاب المذهب الأول وهو الخمر ، وعند أصحاب المذهب الثاني هو النص القرآني ، وعند الإمام الرازي هو الحكم الثابت في الخمر وهو التحريم ، ولم يقل أحد إن العلة في الخمر هي الأصل ، أما في النبيذ فهي أصل اتفاقاً .

الموازنة بين هذه المذاهب :

بعد التأمل فيما قالوه في المراد بالأصل هاهنا يتضح أنها كلها متفقة مع المعنى اللغوي للأصل وهو ما يبني عليه غيره .

وذلك لأن الفرع مبني على الأصل ، وحكم الفرع مبني على حكم الأصل ، وحكم الأصل مبني على دليله .

وبهذا يظهر أن الخلاف بين أصحاب هذه المذاهب لفظي ؛ لأن هذه الأقوال لا تخرج عما في اللغة من أن الأصل ما يبني عليه غيره والفرع ما يبني على غيره^(٢) .

(١) المائدة : الآية ٩٠ .

(٢) انظر الوصف المناسب ص : ٤١ .

وفي ذلك يقول الأمدى: «واعلم أن النزاع في هذه المسألة لفظي، وذلك لأنه إذا كان معنى الأصل ما يبنى عليه غيره فالحكم أمكن أن يكون أصلاً لبناء الحكم في الفرع عليه . . . وإذا كان الحكم في الخمر أصلاً فالنص الذي به معرفة الحكم يكون أصلاً للأصل، وعلى هذا، أي طريق عرف به حكم الخمر من إجماع أو غيره أمكن أن يكون أصلاً، وكذلك الخمر، فإنه إذا كان محلاً للفعل الموصوف بالحرمة فهو أيضاً أصل للأصل، فكان أصلاً»^(١).

إلا أن المعول عليه لدى جمهور الأصوليين هو مصطلح الفقهاء، وفي هذا يقول الإمام الرازي: «واعلم أنا بعد التنبيه على هذه الدقائق نساعد الفقهاء على مصطلحهم، وهو أن الأصل محل الوفاق والفرع محل الخلاف؛ لثلاثا نفتقر إلى تغيير مصطلحهم»^(٢).

ويقول الأمدى: «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»^(٣).

(١) الإحكام ١٧٢/٣.

(٢) المحصول ١٩/٥.

(٣) الإحكام ١٧٢/٣.

المطلب الثاني

في الفرع المقيس

الفرع لغة: يطلق ويراد به من كل شيء أعلاه، يقال: فرع كل شيء أعلاه، والجمع فروع^(١).

واصطلاحًا: اختلف الأصوليون في المراد به كاختلافهم في الأصل.

فمن قال إن الأصل هو المقيس عليه وهو الخمر في المثال السابق، قال إن الفرع هو المقيس، وهو النبيذ في المثال السابق، وهو قول الفقهاء^(٢).

ومن قال إن الأصل هو دليل حكم المقيس عليه أو هو حكم المقيس عليه قال إن الفرع هو حكم المقيس، أي الحكم المطلوب إثباته، وهو قول بعض المتكلمين^(٣).

ولم يقل أحد إنه دليل حكم المقيس؛ لأنه القياس.

(١) انظر لسان العرب ٢٣٧/١٠، مختار الصحاح ص: ٤٩٩، الصحاح ١٢٥٦/٣.

(٢) انظر المحصول ١٩/٥، الاحكام للأملدي ١٧٢/٣، شرح الكوكب المنير ١٥/٤، نهاية السؤل ٥١/٣.

(٣) راجع المراجع السابقة.

والذي اصطلح عليه جمهور الأصوليين والفقهاء هو أن الفرع بمعنى المقيس^(١)، أما حكم المقيس فليس من أركان القياس؛ فإن بعض الأصوليون قال إنه من ثمرة القياس فيتأخر عنه فلا يكون ركناً^(٢)، وقال بعضهم إن حكم المقيس هو عين حكم المقيس عليه^(٣).

(١) انظر المحصول ١٩/٥ .

(٢) انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/٢٠٨، والإحكام للآمدي ٣/١٧٣ .

(٣) انظر نهاية السؤل مع شرح البدخشي ٣/١٥١ .

المطلب الثالث

في حكم الأصل

الحكم لغة: القضاء ويجمع على أحكام^(١).

وفي النهاية: الحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل^(٢).

جاء في المصباح المنير: وأصله المنع، يقال: حكمت عليه بكذا، إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك، والحكمة للدابة، سميت بذلك لأنها تذللها لراكبها حتى تمنعها الجراح وغيره^(٣).

ويظهر من هذا المعنى اللغوي لكلمة (حكم) أنه إذا قيل: حكم الله في المسألة الوجوب، فمعناه: أنه سبحانه قضى فيها بالوجوب، ومنع المكلف من مخالفته.

(١) انظر القاموس المحيط ٩٨/٤.

(٢) النهاية في غريب الحديث ٤١٩/١.

(٣) المصباح المنير ص: ١٤٥.

أما في اصطلاح جمهور الأصوليين فهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً^(١).

وأما المراد بحكم الأصل هنا فهو الحكم الذي في الأصل المقيس عليه بنص أو إجماع، ويراد إثباته للفرع المقيس، وذلك كحرمة الخمر في المثال السابق.

(١) انظر التوضيح لحل غوامض التنقيح ١/٨٤-٨٥، ومرآة الأصول للاخسرو ١/٣١، الأحكام للأمدى ١/٤٩، التلويح على التوضيح ١/٨٤، شرح العضد ١/٢٢٢، فواتح الرحموت ١/٥٤، المنهاج للبيضاوي مع شرح الأسنوي والبدخشي ١/٤١، إرشاد الفحول ص: ٥.

المطلب الرابع

في العلة

العلة لغة:

بكسر العين تأتي لمعان^(١) منها:

- ١- السبب: يقال هذا علة لهذا أي سبب له، ومنه حديث «يضرب الرجل بعلة الراحلة»^(٢)، أي بسببها.
- ٢- المرض: يقال عَلَّ يَعِلُّ واعتل أي مرض، فهو عليل، وأعله الله، ولا أعلك الله أي لا أصابك بعلة.
- ٣- الحدث الذي يشغل صاحبه عن حاجته، كأن تلك العلة صارت شغلاً ثانيًا منعه عن شغله الأول.
- والعلة بفتح العين معناها الضرة.

(١) انظر لسان العرب ٣٦٧/٩.

(٢) الحديث رواه مسلم في صحيحه في كتاب الحج ونصه عن عائشة رضي الله عنها قالت: يا رسول الله أيرجع الناس بأجرين وأرجع بأجر؟ فأمر عبدالرحمن بن أبي بكر أن ينطلق بها إلى التنعيم. قالت: فأردفني خلفه على جمل له، قال فجعلت أرفع خماري أحسره علن عني - أي أكشفه وأزيله - فيضرب رجلي بعلة الراحلة، فقلت له: وهل ترى من أحد؟... إلخ انظر صحيح مسلم ٢/٨٨٠.

يقال: بنو العلات أي بنو رجل واحد من أمهات شتى، سميت بذلك لأن الذي تزوجها على أولى قد كانت قبلها ثم علّ من هذه، أو أنها سميت علة لأنها تعل بعد صاحبتها، مأخوذة من العَلَل^(١).

والعلّ والعلل: الشربة الثانية عند سقي الإبل والأولى منها تسمى (التَّهْل)^(٢).

والأنسب منها للمعنى الاصطلاحي الآتي هو العلة بمعنى السبب؛ لأن العلة سبب في ثبوت الحكم في الفرع المطلوب إثبات الحكم له.

والعلة اصطلاحًا:

اختلف الأصوليون في تعريف العلة على أقوال أشهرها أربعة، وسأكتفي فيما يلي بذكر تعريفات الأصوليين المشهورة للعلة إجمالاً، ثم أذكر شرح التعريف الذي أراه أقرب إلى الصواب، مع ذكر ما ورد عليه من مناقشات والجواب عنها تجنبًا للإطالة وخشية من الخروج عن موضوع البحث.

وإليك الأقوال الأربعة في تعريف العلة:

الأول: أن العلة هي الوصف المؤثر بذاته في الحكم.

وفي لفظ آخر «هي الموجب للحكم بذاته بناء على جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصدها الشارع».

هذا التعريف نقله الأصوليون عن المعتزلة^(٣).

(١) انظر لسان العرب ٣٦٧/٩.

(٢) انظر المرجع السابق ٣٦٥/٩، ٣٦٧.

(٣) انظر الإبهاج ٤٤/٣، ونهاية السؤل مع شرح البدخشي ٥٣/٣، والبحر المحيط

١١٢/٥، وإرشاد الفحول ص: ١٨١.

الثاني: هي الباعث على التشريع.

بمعنى أنها الوصف المشتمل على حكمة مقصودة للشارع من
شرع الحكم.

وجرى عليه الحنفية والآمدي وابن الحاجب^(١).

الثالث: هي الوصف المعرف للحكم.

بمعنى أنها تكون علامة على ثبوت الحكم في جميع محال الحكم،
وهو اختيار الرازي في المحصول^(٢)، والبيضاوي في المنهاج^(٣)،
وبعض الحنفية^(٤).

الرابع: هي الوصف المؤثر في الأحكام بجعل الشارع لا لذاته.

واختاره الغزالي، كما يدل عليه ظاهر عبارته في شفاء الغليل
والمستصفي^(٥).

وهذا التعريف أختره للشرح والمناقشة، لأنني أراه راجحاً من بين
التعاريف المذكورة؛ وذلك لموافقته لمذهب أهل السنة والجماعة كما سيتضح
في شرح التعريف ومناقشته.

(١) انظر تيسير التحرير ٣/٣٠٢، مسلم الثبوت ٢/٢٦٠، الإحكام للآمدي ٣/١٨٠،
المختصر مع بيان المختصر ٣/٢٥.

(٢) المحصول ٥/١٣٥.

(٣) المنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي ٣/٥٠.

(٤) انظر مرآة الأصول مع شرح الإزميري ٢/٢٩٨، ٢٩٩.

(٥) انظر شفاء الغليل ص: ٢٠، ٢١، المستصفي ٢/٢٨٠، البحر المحيط ٥/١١٢،
وإرشاد الفحول ص: ١٨١.

شرح التعريف:

قوله: (الوصف) المراد به المعنى القائم بالغير، وهو جنس في التعريف يشمل سائل الأوصاف^(١)، ويخرج الموصوف.

قوله: (المؤثر) معناه الموجب؛ لأن التأثير معناه الإيجاب، وهو قيد في التعريف يخرج العلامة؛ لأنه لا تأثير فيها، فلا تسمى علة على هذا التعريف^(٢).

قوله: (بجعل الشارع) قيد احترز به عما يوهمه اللفظ من التأثيرات بالذات، ولذا قال: «لا لذاته»^(٣).

فمعنى التأثير في تعريف الغزالي للعلة هو: الربط والاستلزام العاديان بين الوصف والحكم، على معنى أن الله تعالى أجرى عادته بأنه كلما وجد الوصف وجد معه الحكم، وكل منهما من قبل الله تعالى^(٤).

وهذا التعريف للعلة هو الذي يتفق مع مذهب أهل السنة والجماعة في هذا الشأن؛ لأنهم يرون أن ربط العلة بمعلولها هو ربط عادي، فوجود العلة يستلزم وجود المعلول عندها لا بها، وهكذا الشأن في ربط المسببات بالأسباب كالاحتراق عند النار لا بها، والموت عند السم لا به، وإزهاق الروح عند حز الرقبة لا به^(٥).

(١) انظر مبحث العلة في القياس عند الأصوليين ص: ٧٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر الوصف المناسب ص: ٤٨.

(٤) انظر المرجع السابق ص: ٤٨.

(٥) انظر مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ص: ٧٤.

وفي هذا يقول الشاطبي^(١): «إن السبب غير فاعل بنفسه، بل إنما وقع
المسبب عنده لا به...»^(٢).

مناقشة ما ورد على تعريف الغزالي من اعتراضات:

الاعتراض الأول:

أن الوصف الوارد في التعريف فعل حادث؛ لأنه من أفعال المكلفين،
كالإسكار في الخمر، أو الزنا مثلاً، والحكم الشرعي - وهو إيجاب الحد -
قديم، ومن البدهي أن لا يؤثر الحادث في القديم، وإلا كان القديم
متأخرًا عن الحادث أو مقارنًا له، وذلك باطل^(٣).

وأجيب عنه بجوابين:

الأول: أن المراد بالحكم هنا الحكم المصطلح عليه، الذي هو أثر حكم
الله القديم، وذلك أن الإيجاب غير الوجوب؛ فإن الأول - وهو
الإيجاب - هو القديم، أما الثاني - وهو الوجوب - فإنه حادث.
وحينما يطلق على الوصف بأنه مؤثر فليس المراد بأنه مؤثر في
الإيجاب القديم، بل في الوجوب الحادث، فعندما يقول الله
تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(٤) فإن الإيجاب بالأمر

(١) هو إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، أصولي نظار، محقق، فقيه بارع،
لغوي، محدث، كان زاهدًا ورعًا وكان من أكابر الأئمة المتقين الثقات، وله تأليف
نفيسة منها: الموافقات، والاعتصام، توفي رحمه الله سنة ٧٩٠ هـ. (انظر شجرة
النور الزكية ص: ٢٣١، والفتح المبين ٢/٢٠٤).

(٢) الموافقات ١/١٩٦.

(٣) انظر التوضيح مع حاشية التلويح ٢/٦٢، أصول الفقه لمحمد أبي النور زهير
٢٧٨/٤، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ص: ٧٥.

(٤) الإسراء: الآية ٧٨.

القديم مرتب عليه الوجوب بأمر حادث وهو الدلوك، وهو المسمى بالعلة، فالمراد بكونه مؤثراً أن الله حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر، كالقصاص بالقتل والإحراق بالنار^(١).

الثاني: أن المراد بالتأثير المذكور في التعريف إنما هو التأثير النسبي، أي بالنسبة لنا؛ فإن الأحكام كلها تضاف إلى العلل والأسباب في حقنا، فالقاتل مثلاً يجب عليه القصاص وإن كان المقتول قد مات بأجله في الحقيقة، إلا أن القتل هو السبب الظاهر الذي يمكن أن ينسب إليه الموت، فالذي يجب به القصاص هو القتل^(٢).

الاعتراض الثاني:

أن تعريف العلة بالوصف المؤثر معناه أن الأوصاف تشتمل على صفات توجب الحكم لذاتها، بمعنى أن هذا التعريف مبني على أن الأفعال تشتمل على مصلحة أو مفسدة تجعلها حسنة أو قبيحة، وأن العقل يدرك تلك المصلحة أو المفسدة^(٣). وهذا عين مذهب المعتزلة^(٤).

وأجيب عنه بجوابين:

الأول: أن هناك فرقاً بين مذهب المعتزلة ومذهب الغزالي؛ فإن الغزالي

(١) انظر التوضيح على التلويح ٦٢/٢، ومرآة الأصول ٢٩٨/٢، ومباحث العلة عند الأصوليين ص: ٧٥.

(٢) انظر مرآة الأصول ٢٩٩/٢، أصول الفقه لمحمد أبي النور زهير ٢٧٨/٤، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ص: ٧٦.

(٣) انظر مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ص: ٧٦.

(٤) انظر الوصف المناسب ص: ٥٠.

لا يرى للعقل تأثيرًا فيما يدركه في الحسن والقبح، إلا أنه لا ينفى أن العقل يدرك في الأفعال حسًا وقبحًا في الجملة، والذي ينكره الغزالي أن يستقل العقل بإدراك الحسن والقبح بالنسبة لأفعال الله تعالى، وهو ما وافقه عليه كثير من أهل الحق^(١).

الثاني: أن التأثير فسر بالربط العادي، لا بمعنى إيجاب الوصف للحكم، وعلى هذا فالبون شاسع بين مذهب الغزالي ومذهب المعتزلة.

ويصرح الغزالي في هذا فيقول: «والعلل الشرعية أمارات، والمناسب المخيل لا يوجب الحكم بذاته، ولكن يصير موجبًا بإيجاب الشرع ونصبه إياه سببًا له، وتأثير الأسباب في اقتضاء الأحكام عرف شرعًا، كما عرف كون مس الذكر وخروج الخارج من السبيلين مؤثرًا في إيجاب الوضوء، وإن كان لا يناسبه، وكما عرف كون القتل والزنا والسرقه أسبابًا لأحكامها التي تناسبها»^(٢).

وبهذا التفسير من الغزالي لمذهبه في تعريف العلة يظهر بُعدُه عن مذهب المعتزلة، وأن تعريفه سليم. والله تعالى أعلم.

وقد ذكر العلماء شروطًا لكل ركن من هذه الأركان وليس هذا محل بيانها، ولذا أحيل القارئ الكريم إليها في محلها^(٣).

(١) انظر أصول الفقه لمحمد أبي النور زهير ٣/٦٣، حاشية البناي على المحلي ٢/٢٣٢.

(٢) شفاء الغليل ص: ٤٧.

(٣) انظر المستصفى ٢/٣٢٥، ٣٣٦، المحصول ٥/٢٥٩-٣٦٥، الإحكام للآمدي ٣/١٧٣-١٧٩، ٢١٩، بيان المختصر ٣/١٥-٣٤، ٦٨-٨٦، نهاية السؤل ٣/١٦١-١٦٩، روضة الناظر ٢/٣٠٤-٣١٤، أصول السرخسي ٢/١٤٩، كشف الأسرار عن أصول البزدوي ٣/٤٥٤، فواتح الرحموت ٢/٢٥٠.

المبحث الثالث

في حجية القياس

ويشتمل على تمهيد ومطلبين:

التمهيد: في معنى الحجية والتعبد بالقياس.

المطلب الأول: في ذكر الخلاف وبيان المذاهب في حجية القياس.

وفيه فرعان:

الفرع الأول: تحرير محل النزاع في حجية القياس.

الفرع الثاني: بيان المذاهب في حجية القياس.

المطلب الثاني: في ذكر الأدلة لكل مذهب مع الترجيح وسببه.

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: أدلة نفاة القياس ومناقشتها.

الفرع الثاني: أدلة مثبتة القياس ومناقشتها.

الفرع الثالث: الترجيح وسببه.

التمهيد

في معنى الحجية والتعبد بالقياس

اختلف العلماء في حجية القياس وكونه أصلاً من أصول التشريع الفقهي، وهذا الموضوع قد طال الكلام فيه في كتب الأصوليين؛ حيث إن أغلبهم تناولوه بالنقد والتمحيص، وفي هذه العجالة لا أتعرض لجميع الجزئيات وتفصيلها^(١)، وإنما أذكر محل النزاع بين العلماء وأهم مذاهبهم وما استدل به كل فريق مع المناقشة والترجيح.

وقبل أن أدخل في الموضوع أود أن أشير إلى أمر مهم، وهو أن من الأصوليين من يحكي هذا النزاع في حجية القياس تحت عنوان (الحجية)،

(١) انظر تفاصيل حجية القياس في المعتمد ٢/٧٠٥-٧٥٣، المستصفى ٢/٢٣٤-٢٧٢، المحصول ٥/٢١-١١٧، البحر المحيط ٥/١٦-٢٧، الإحكام لابن حزم ٧-٨/٣٦٨-٥٤٥، الإحكام للآمدي ٤/٢٧٢-٣١٢، الفصول في الأصول لأبي بكر أحمد الجصاص ٢/٦٢٠ وما بعدها، نهاية السؤل مع شرح البدخشي ٣/١٠-٣٢، تيسير التحرير ٤/١٠٤-١١١، النبصرة لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي ص: ٤١٩-٤٣٥، شرح اللمع لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي ٢/٧٦٠-٧٨٧، حاشية البناني على المحلي على جمع الجوامع ٢/٢٠٢ وما بعدها، بيان المختصر ٣/١٤١-١٦٥، نبراس العقول ص: ٤٦-١٦٩، القياس حقيقته وحجيته ص: ٢٢١-٤٤٩، القياس بين المؤيدين والمبطلين للدكتور السيد نشأت إبراهيم الدريني ص: ١٩٣، وما بعدها.

فيقول: القياس حجة أو غير حجة، ومنهم من يحكيه بعنوان (التعبدية)،
فيقول: التعبد بالقياس جائز أم لا، واقع أم لا.

وإليك بيان العبارتين:

أما تعبيرهم بـ (حجية القياس) فيبينه الرازي مفصلاً بقوله: «المراد من قولنا: (القياس حجة)، أنه إذا حصل للمجتهد ظن أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة، فهو مكلف بالعمل به في نفسه ومكلف بأن يفتي غيره به»^(١). وهذا تفسير باللازم؛ إذ يلزم من اعتبار القياس دليلاً وأصلاً للحكم التكليف بالعمل بذلك الحكم^(٢).

وقيل: إن المراد بلفظ القياس من قولهم (القياس حجة) المساواة في العلة، وأما لفظ (حجة) فالمراد به أنه أصل ودليل من قبل الشارع نصبه لاستنباط الحكم الشرعي منه كالكتاب والسنة^(٣).

أما الذين عبروا بالتعبد بالقياس فقد اختلفوا في معناه على قولين^(٤):
الأول: أنه إيجاب الله للقياس نفسه، بمعنى إيجاب الله لإلحاق الفرع بالأصل، أو معناه إيجاب الله إثبات الأحكام به، وبهذا المعنى يكون المكلف بذلك هو المجتهد خاصة^(٥).

(١) المحصول ٢٠/٥.

(٢) انظر نبراس العقول ص: ٥٢.

(٣) راجع المرجع السابق ص: ٥٢-٥٣.

(٤) انظر المرجع السابق ص: ٥٣-٥٥، القياس حقيقته وحجيته ص: ٢٣، تعليقات طه جابر العلواني على المحصول ٢١/٥، مباحث العلة عند الأصوليين ص: ٤١.

(٥) وهذا ما جرى عليه الأمدي، انظر الأحكام ٤/٢٧٢-٢٧٣، حاشية التفاتاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/٢٤٨.

الثاني: أنه عبارة عن إيجاب الشارع العمل بمقتضى القياس أي أنه دليل شرعي يجب العمل به، وعليه يكون المكلف بذلك المجتهدين وجميع المقلدين لهم^(١).
وهذا القول أولى من الأول.

وقال سعد الدين التفتازاني: «وكان هذا أقرب إلى مقاصد الفن، مثل الإجماع حجة يجب العمل بمقتضاه، وكذلك خبر الواحد ونحو ذلك»^(٢).
ولو نظر إلى ما مر من معنى الحجة ولو ازمها لاستغني عن هذا الخلاف في معنى التعبد؛ وذلك لأن الحجة تعنى الدليل أو الأمانة التي جعلها الله طريقاً لحكمه الواقعي، ومن لوازم هذه الحجة إنجاز التكليف في حق المجتهد ومن قلده أي وجوب العمل بمقتضى ما جعله الله حجة ودليلاً.
والخلاصة أن الخلاف في حجية القياس معناه الخلاف في كونه دليلاً لحكم الله الواقعي في النازلة، ويلزم من ذلك التعبد به بمعنى وجوب العمل بمقتضى القياس في حق المجتهد ومن قلده.

فإذا أوردت حكاية هذا الخلاف بصيغة (التعبد بالقياس جائز أو لا؟) فهو تعبير عن النزاع في حجية القياس، لكن بلازمها وهو التعبد به^(٣).

(١) وهذا ما جرى عليه الرازي في المحصول ٢٠/٥ وما بعدها، والعرض في شرح المختصر ٢٤٨/٢، والبيضاوي في المنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي ١٠/٣، وتعليقات طه جابر العلواني على المحصول ٢١/٥.

(٢) حاشية التفتازاني على شرح العوض على مختصر ابن الحاجب ٢٤٨/٢.

(٣) انظر القياس حقيقته وحجيته ص: ٢٣١-٢٣٣.

المطلب الأول

في ذكر الخلاف وبينان المذاهب في حجية القياس

وفيه فرعان:

الفرع الأول

تحرير محل النزاع في حجية القياس

القياس قد يكون في الأمور الدنيوية - كالأدوية والأغذية - فلا خلاف بين العلماء في أن القياس فيها حجة، ومثل لها العطار^(١) في حاشيته بقوله: «كأن يكون دواء هذا المرض عقارًا حارًا فيفقد فيأتي الطبيب بما يئائله في الحرارة مثلاً، لموافقة كل منها لمزاج المرض المخصوص»^(٢).

وعلى هذا فالتسمية لهذا القياس بأنه حجة ليس معناه أنه حجة شرعية، بل إنما معناه أنه حجة صناعية اقتضتها صناعة الطب، فإنه ليس المطلوب به حكماً شرعياً، بل المطلوب ثبوت نفع هذا الشيء لذلك المرض، وهذا وجه كونه دنيوياً.

(١) هو حسن بن محمد العطار المصري، شافعي المذهب، ولد سنة ١١٩٠هـ بالقاهرة، وتولى مشيخة الأزهر عام ١٢٤٦هـ، من آثاره العلمية: حاشية على المحلى على جمع الجوامع، توفي رحمه الله سنة ١٢٥٠هـ. (انظر الفتح المبين ٣/١٤٦، الأعلام ٢/٢٢٠).

(٢) حاشية العطار على المحلى على جمع الجوامع ٢/٢٢٠.

أما القياس في غير الأمور الدنيوية فهو الذي وقع فيه الخلاف بين العلماء، وبما أن المقصود في هذا البحث هو القياس في الأمور الشرعية فمن المناسب أن أقتصر في الكلام على ذكر محل الخلاف في القياس الشرعي. الظاهر من عبارات أكثر الأصوليين أنهم متفقون على أن القياس القطعي لا خلاف في حجته بينهم، وإن اختلفوا في تسميته قياساً، أما الظني فهو موضع الخلاف^(١).

والمراد بالقطعي - كما ذكره الرازي - ما كانت مقدمته قطعيتين:

أولاهما: أن يكون الحكم في الأصل معللاً بوصف.

والثانية: حصول ذلك الوصف بتماه في الفرع.

والمراد بالظني ما كانت إحدى مقدمتيه أو كلاهما ظنية^(٢).

ومثلوا للقطعي:

بقياس ضرب الوالدين على التأفيف المحرم بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لهُمَا أَفٌ﴾^(٣)، بجامع الإيذاء في كل منهما.

فالجميع متفقون على تحريم ضرب الوالدين، ولكن القائلين بالقياس يسمونه قياساً، والمنكرين له يسمونه استدلالاً.

(١) راجع المستصفي ٢/٢٣٤، المحصول ٥/٢٠، المنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي ٣/٣٦، البحر المحيط ٥/١٩-٢٠.

(٢) انظر المحصول ٥/١٩-٢٠. وانظر أيضاً المنخول ص: ٣٣٤، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢/٢٤٧، تيسير التحرير ٤/٧٦، نبراس العقول ص: ١٨٠، ٥٠.

(٣) الإسراء: الآية ٢٣.

إلا أن ابن حزم^(١) يرى أن تحريم غير التأفيف من أنواع الإيذاء ليس مستفاداً من التأفيف المحرم بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أَفٌّ﴾، بل مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾^(٤)(٢).

وأرى أنه لا يعتد هنا بخلاف ابن حزم، فإن قوله غير مسلم، وقد علق الذهبي^(٥) عند قول ابن حزم هذا: «ما فهم أحد قط من عربي ولا نبطي ولا عاقل ولا واع أن النهي عن قول (أف) للوالدين، إلا وما فوقها أولى منها»^(٦).

وقال الشيخ عيسى منون: «فإني ما كنت أعتقد أن عاقلاً يقول إن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أَفٌّ﴾ لا يستفاد منه تحريم غير التأفيف

(١) هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي، إمام محدث فقيه مفسر أصولي منطقي متكلم طيب شاعر مؤرخ، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤ هـ، قيل بلغت مصنفاته نحواً من أربعمئة مجلد، ومن أشهرها مسائل في أصول الفقه، الإحكام في أصول الأحكام، المحلى بالآثار شرح المجلي بالانتصار، توفي رحمه الله سنة ٤٥٦ هـ. (انظر تذكرة الحفاظ لشمس الدين الذهبي ١١٤٦/٣، الفتح المبين ١/٢٤٤).

(٢) الإسراء: الآية ٢٣.

(٣) الإسراء: الآية ٢٤.

(٤) انظر الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٣٧١/٧-٣٧٢، وملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل لابن حزم ص: ٢٩-٣٠.

(٥) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان قايماز التركماني الدمشقي المقرئ، إمام حافظ محدث مؤرخ، خاتمة الحفاظ، من آثاره العلمية: سير أعلام النبلاء، وتذكرة الحفاظ، والكاشف وغيرها. ولد سنة ٦٧٣ هـ، توفي رحمه الله سنة ٧٤٨ هـ. (انظر طبقات الحفاظ ص: ٥٢٢).

(٦) انظر تغليق الذهبي في هامش كتاب ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ص: ٢٩.

من أنواع الإيذاء، لا بطريق القياس ولا بدلالة اللفظ، لولا أي رأيت كلامه السابق»^(١).

ثم إن هذا النوع من القياس لا ينكره الشيعة^(٢) أيضاً^(٣).

ومثال الظني :

قياس الأرز على البر بجامع الطعم في كل ليثبت فيه حرمة التفاضل، كما يثبت في البر، فالعلة في البر لم يقطع بأنها الطعم. بل قيل: هي الكيل. وقيل: هي الاقتيات. ومع هذا الاختلاف لا يمكن القطع بالعلة. فكانت مظنونة في الأصل، وهي كذلك مظنونة في الفرع.

(١) نبراس العقول ص: ٥١.

(٢) الشيعة: هم الذين شابعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً، وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو ببقية من عنده. وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصيبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسول عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله.

يجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيب، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر، والقول بالتولي والتبري قولاً، وفعلاً، وعقداً، إلا في حالة التقية، ومخالفهم بعض الزيدية في ذلك، ولهم في تعدية الإمام كلام وخلاف كثير، وعند كل تعدية وتوقف: مقالة ومذهب، وخبط.

وهم خمس فرق: كيسانية وزيدية، وإمامية، وغلاة، وإساعيلية، وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال، وبعضهم إلى السنة، وبعضهم إلى التشبيه. (انظر الملل والنحل ١/١٤٦، ١٤٧، و فرق معاصرة للشيخ غالب عواجي ١/١٣٢، ١٣٣).

(٣) انظر القياس حقيقته وحججته ص: ٢٢١، وقد نقل صاحبه عن الشيخ الحلبي من الإمامية أنه قال: «القياس إما قطعي أو ظني، فالقطعي ما كانت مقدمته قطعية، ولا خلاف في وجوب العمل به...».

الفرع الثاني

بيان المذاهب في حجية القياس

تناول علماء الأصول هذه المسألة من جانبين:

- الأول: كون التعبد بالقياس من حيث العقل جائزاً، أو واجباً، أو مستحبياً.
الثاني: كون العمل بالقياس واجباً شرعاً أم لا.

أما الجانب الأول ففيه ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: جواز التعبد بالقياس عقلاً.
وبهذا قال الجمهور^(١).

المذهب الثاني: وجوب التعبد بالقياس عقلاً.

نسب هذا القول إلى أبي الحسين البصري، وإلى القفال^(٢) والدقاق^(٣)

(١) انظر البرهان ٢/ ٤٩٠، ٤٩١، إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد سليمان الباجي ص: ٤٦٠، المستصفي ٢/ ٢٣٤، ٢٣٥، المحصول ٥/ ٢١، ٢٢، الإحكام للأمامي ٤/ ٢٧٢، كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٤٩٤، بيان المختصر ٣/ ١٤١، نهاية السؤل ٣/ ١٢، البحر المحيط ٥/ ١٦، إرشاد الفحول ص: ١٧٤.

(٢) هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي، ولد سنة ٢٩١ هـ، كان يميل إلى مذهب الاعتزال في أول حياته العلمية، ثم رجع من الاعتزال إلى مذهب أهل السنة والجماعة، من آثاره العلمية: كتاب في أصول الفقه، وشرح الرسالة للإمام الشافعي، توفي رحمه الله سنة ٣٦٥ هـ. (انظر الفتح المبين ١/ ٢٠٢، طبقات الشافعية لابن السبكي ٢/ ١٧٦، شذرات الذهب ٣/ ٥١).

(٣) هو أبو بكر محمد بن محمد بن جعفر بن الدقاق، شافعي المذهب، أصولي فقيه عالم =

من الشافعية^(١)، وابن قدامة^(٢) من الحنابلة^(٣).

المذهب الثالث: استحالة التعبد به عقلاً.

ونُسبَ هذا القول إلى الشيعة^(٤).

ونسبه إمام الحرمين والغزالي وعبدالعزیز البخاري^(٥) إلى الخوارج^{(٦)(٧)}.

= بعلوم كثيرة، يلقب بخباط، من آثاره العلمية: كتاب في الأصول، وشرح المختصر، ولد عام ٣٠٦ هـ، وتوفي عام ٣٩٢ هـ. (انظر طبقات الشيرازي ص: ١١٨، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٢٢٩/٣، طبقات الشافعية للأسنوي ١/٥٢٢).

(١) انظر شرح اللمع ٧٦٠/٢، المحصول ٢٢/٥، الإحكام للآمدي ٢٧٢/٤، المنهاج مع نهاية السؤل وشرح البدخشي ١٠/٣-١٣.

(٢) هو أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الدمشقي الحنبلي الملقب بموفق الدين، ولد سنة ٥٤١ هـ، وكان إماماً فقيهاً بارعاً أصولياً محدثاً، من آثاره العلمية: روضة الناظر في أصول الفقه، والمغني والكافي في الفقه، توفي رحمه الله سنة ٦٢٠ هـ. (انظر الفتح المبين ٥٤/٢، الأعلام ٦٧/٤، ذيل طبقات الحنابلة ١٣٣/٢).

(٣) انظر إرشاد الفحول ص: ١٧٥.

(٤) انظر شرح اللمع ٧٦٠/٢، ٧٦١، إحكام الفصول ص: ٤٦٠، المستصفى ٢٣٤/٢، التحرير مع التيسير ١٠٥/٤، بيان المختصر ١٤١/٣، التوضيح على التنقيح ٥٢/٢، كشف الأسرار للبخاري ٤٩٤/٣، الإحكام للآمدي ٢٧٢/٤، المنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي ١٠/٣، شرح مختصر الروضة ٢٤٥/٣.

(٥) هو عبدالعزيز بن أحمد بن محمد البخاري، يلقب بعلاء الدين، الفقيه الحنفي الأصولي، من آثاره العلمية: كشف الأسرار على أصول البزدوي، وشرح أصول الأخسيكي، توفي رحمه الله سنة ٧٣٠ هـ. (انظر الفتح المبين ١٣٦/٢، الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبدالقادر القرشي ٤٢٨/٢، الفوائد البهية في تراجم الحنفية لمحمد بن عبدالحی اللكنوي ص: ٩٤، الأعلام ١٣٧/٤).

(٦) الخوارج: هم الذين خرجوا على الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه وصحبه، لأنهم يرون أن علياً أخطأ في التحكيم، وطلبوا منه أن يحكم على نفسه بالخطأ بل بالكفر، ويرجع عما أبرمه مع معاوية رضي الله عنه من شروط، فأبى ذلك، فاعتزلوه وخرجوا إلى قرية قريبة من الكوفة تسمى (حرواء)، وأمروا عليهم عبدالله بن وهب الراسبي، فسموا بالخوارج. (انظر الملل والنحل ١/١١٤، وفرق معاوية لغالب عواجي ٦٧، ٦٦/١).

(٧) انظر البرهان ٤٩٠/٢، المنحول ص: ٣٢٥، كشف الأسرار للبخاري ٤٩٤/٣.

كما نُسبَ إلى النظام^(١) وجماعة من المعتزلة^(٢) البغداديين^(٣).
ونسبه الرازي إلى داود^(٤) وأتباعه أيضًا^(٥).

أما الجانب الثاني - كون العمل بالقياس واجبًا شرعًا أم لا - ففيه
ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: الوجوب مطلقًا، أي أن العمل بالقياس في الأمور
الشرعية واجب شرعًا وأنه حجة شرعية يجب العمل بمقتضاه.
وإليه ذهب جمهور العلماء منهم الأئمة الأربعة، وهو قول السلف
من الصحابة والتابعين^(٦).

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن يسار بن هانئ البصري، وكان زعيمًا للفرقة النظامية من
الاعتزالية، وله آراء خاصة انفرد بها، ولد سنة ١٨٥ هـ، وتوفي سنة ٢٢١ هـ. (انظر
الفتح المبين ١/١٤٢، وتاريخ بغداد ٦/٩٧).

(٢) المعتزلة: اسم يطلق على فرقة ظهرت في الإسلام في أوائل القرن الثاني، وسلكت
منهجًا عقليًا متطرقًا في بحث العقائد الإسلامية، وهم أصحاب واصل بن عطاء
الغزال، الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري، وقد تفرع المعتزلة إلى فرعين وهما:
فرع البصرة، ويمثله واصل بن عطاء وأصحابه، وفرع بغداد، ويمثله بشر بن المعتز
وأصحابه. (انظر المعتزلة وأصولهم الخمسة لعماد بن عبد الله المعتق ص: ١٣، ١٤،
الملل والنحل ١/٤٣-٤٥، الفرق بين الفرق لعبد القاهر بن طاهر البغدادي
ص: ٢٤، آراء المعتزلة الأصولية للدكتور علي الضويحي ص: ٤٥-٥٤).

(٣) انظر شرح اللمع ٢/٧٦٠، ٧٦١، أحكام الفصول ص: ٤٦٠، المنهاج مع شرح
الأسنوي والبدخشي ٣/١٠، والمختصر مع شرحه بيان المختصر ٣/١٤١، الأحكام
للأمدي ٤/٢٧٢، شرح مختصر الروضة ٣/٢٤٥.

(٤) هو أبو سليمان داود بن علي الأصفهاني، كان زعيم أهل الظاهر، وكان من الأئمة
الناسكين الورعين الزاهدين، ولد سنة ٢٠٢ هـ، وتوفي رحمه الله سنة ٢٧٠ هـ، ببغداد.
(انظر الفتح المبين ١/١٥٩-١٦١، تذكرة الحفاظ ٢/٥٧٢، تاريخ بغداد ٨/٣٦٩).

(٥) انظر المحصول ٥/٢٤.

(٦) راجع شرح اللمع ٢/٧٦٠، ٧٦١، أحكام الفصول ص: ٤٦٠، المحصول
٥/٢٤، الفصول في الأصول ٣/٦٢٠، ٦٢٢، المنهاج مع شرح الأسنوي =

وهو أيضًا مذهب كل من نسب إليهم وجوب التعبد بالقياس عقلاً؛ لأنه يلزم من القول بوجوب التعبد عقلاً وجوب العمل به شرعاً من باب أولى.

المذهب الثاني: المنع مطلقاً، أي أن العمل بالقياس في الأمور الشرعية لا يجب شرعاً، بل ورد تحريمه ومنعه، وأنه ليس حجة يستند إليها.

وهذا مذهب أهل الظاهر^{(١)(٢)}، وهو مذهب كل من نسب إليهم استحالة التعبد بالقياس عقلاً؛ لأنه يلزم من القول باستحالة التعبد به عقلاً عدم وقوع التعبد به وأن العمل به حرام وممنوع.

المذهب الثالث: التفصيل بين ما كان جلياً أو تكون علة الأصل فيه منصوطة بصريح اللفظ أو بإيائه فهو حجة، وبين ما ليس كذلك، فلا يكون حجة.

= والبدخشي ١٠/٣، المختصر مع شرحه بيان المختصر ١٤١/٣، الإحكام للآمدي ٤، ٢٧٢، شرح مختصر الروضة ٢٤٥/٣.

(١) أهل الظاهر: ويسمون (الظاهرية) وهم طائفة من العلماء يأخذون بظواهر النصوص، ويقفون عما يحتاج إلى تأويل أو قياس، ولذا ينكرون القياس بشدة، ويُرجعون الجزئيات إلى العمومات وقواعد الشريعة، وقد يجمدون في بعض المسائل كقولهم إن البول المصبوب من الكأس في الماء لا يجرمه بخلاف لمن باشر البول في الماء... إلخ (انظر الأعلام ٢/٣٣٣).

(٢) انظر الإحكام لابن حزم ٣٧٠/٧ وما بعدها، شرح اللمع ٧٦١/٢، إحكام الفصول ص: ٤٦٠، الإحكام للآمدي ٢٨٧/٤، نهاية السؤل ١٤/٣، جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢/٢٠٤، التوضيح على التفتيح ٢/٥٣، التقرير والتحجير ٢٤٢/٣.

وهذا مذهب القاساني^(١) والنهرواني^(٢)^(٣).

وفي الحقيقة هذه المذاهب تتلخص في مذهبين هما:

الأول: أن القياس حجة في الشرع ويجب العمل به.

الثاني: أنه ليس حجة في الشرع ويمتنع العمل به.

وذلك لما يأتي:

١- أنه ليس في التعبد بالقياس وجه يوجه العقل؛ لأن العقل لا يوجب

إلا ما لا يختلف فيه اثنان، مثل: الواحد نصف الاثنان.

كما أنه ليس فيه وجه من وجوه الإحالة العقلية يعلم بضرورة

من تجويز الجمع بين الضدين^(٤)، وكون الجسم الواحد في وقت واحد

في مكانين، وكون خبر الواحد صدقاً وكذباً وغير ذلك مما يعلم

استحالته بضرورة.

(١) هو الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق القاساني، وهو من تلامذة داود الظاهري، ثم خالفه وألف كتاباً في الرد عليه في إبطال القياس، وصنف آخر بعنوان إثبات القياس. (انظر طبقات الفقهاء للشيرازي ص: ١٦٧، تبصير المنتبه بتحرير المشتبه لابن حجر العسقلاني ١١٤٧/٣).

(٢) هو القاضي أبو الفرج المعافى بن زكريا بن يحيى النهرواني، ويلقب بالجريري؛ لأنه تفقه على مذهب محمد بن جرير الطبري، من آثاره العلمية: التحرير والمنقذ في أصول الفقه، وكتاب الرد على داود الظاهري، ولد سنة ٣٠٥ هـ، وتوفي رحمه الله سنة ٣٩٠ هـ. (انظر الفتح المبين ١/٢١١، الأعلام ٧/٢٦٠، تاريخ بغداد ١٣/٢٣٠، سير أعلام النبلاء ١٦/٥٤٤).

(٣) انظر المنحول لأبي حامد الغزالي ص: ٣٢٥، ٣٢٦، المحصول ٥/٢٢، ٢٣، الإحكام للآمدي ٤/٢٨٧، نهاية السؤل ٣/١٣.

(٤) الضدان: هما أمران وجوديان بينهما غاية المنافاة لا يتوقف إدراك أحدهما على إدراك الآخر، كالسواد والبياض، والحركة والسكون ونحو ذلك، وضابط الضدين أنها لا يجتمعان ولكنها قد يرتفعان، (انظر آداب البحث والمناظرة، القسم الأول ص: ٣٠).

ولا وجه من وجوه الإحالة المعلومة بالنظر والاستدلال: من كون القديم محدثاً والمحدث قديماً، وقلب الأشياء عن حقائقها وإخراج الأشياء عن صفات أنفسها.

وما لم يكن فيه وجه من وجوه الإحالة والوجوب وجب أن يكون جائزاً^(١)، فليس للعقل في التعبد بالقياس حكم بإيجاب ولا بإحالة^(٢).

٢- أنه لم يصرح أحد بوجوب التعبد بالقياس عقلاً ولا بإحالة التعبد به عقلاً، وإنما نَسَب إليهم بعضُ الأصوليين الوجوب العقلي أو الإحالة العقلية للقياس، فإذا دُقِّق النظر في أقوالهم يتضح ما يدل على الجواز العقلي.

ولكي يتضح صحة القول بالجواز العقلي أذكر فيما يلي معنى الوجوب العقلي والإحالة العقلية للتعبد بالقياس، وأعرض لنسبتهما إلى القائلين بهما بالبحث والفحص، فأقول:

إن معنى التعبد بالقياس - كما اتضح سابقاً - هو إيجاب الشارع القياس، يعني إيجابه إلحاق الفرع بالأصل وذلك على المجتهد خاصة. أو أن معناه إيجاب الشارع العمل بمقتضى القياس على المجتهد وغيره. وحيثُذ يكون معنى وجوب التعبد بالقياس عقلاً - سواء كان معنى التعبد هذا أم ذاك - أن العقل يرى أنه واجب على الله أن يتعبدنا أو يوجب علينا العمل بالقياس^(٣).

(١) انظر أحكام الفصول ص: ٤٦١.

(٢) انظر شرح مختصر الروضة ٢٤٥/٣.

(٣) انظر القياس حقيقته وحجيته ص: ٣٤١.

يقول سعد الدين التفتازاني: «وأما الموجب، أي القائل بأنه يجب على الشارع إيجاب العمل بالقياس، فينبني على وجوب شيء على الله تعالى... ونحن لا نقول بذلك»^(١).

ويكون معنى إحالة التعبد بالقياس عقلاً أن العقل يحيل ويمنع أن يتعبدنا الله بالقياس أو يوجب علينا العمل بالقياس.

وبعد التدقيق في هذه المسألة لا يوجد أحد يصرح بصحة هذا القول، وما نسب إلى بعض الأصوليين من أنهم قالوا بوجوب التعبد بالقياس عقلاً فيه نظر لما يلي:

أنه يظهر -بعد التحقيق من عبارات أبي الحسين البصري في المعتمد- أنه يذهب -كجمهور الأصوليين- إلى القول بجواز التعبد عقلاً، لكنه يستدل من جهة العقل والسمع على ورود التعبد به ووجوب العمل بمقتضاه، لا على وجوب التعبد به، بمعنى أنه يجب على الله إيجاب العمل بالقياس^(٢).

فإنه عقد في كتابه بابين: أحدهما في (أن العقل لا يقبح التعبد بالقياس الشرعي)، وقد خصصه لحكم العقل بجواز التعبد بالقياس، وردَّ على أقوال الذاهبين إلى امتناعه، وقد قال في بدايته: «اعلم أن من نفاة القياس من قال: إن العقل يقبح التعبد بالعمل على القياس الشرعي، ومنهم من قال: إن العقل لا يقبح ذلك، والدليل على ذلك أن العقل يجوز تكامل شروط حسن التعبد بذلك، ولا يجوز أن يقبحه مع تجويزه اختصاصه بما يوجب حسنه»^(٣).

(١) حاشية التفتازاني على شرح العنبر ٢/٢٥١.

(٢) انظر القياس حقيقته وحجته ص: ٣٤٣.

(٣) المعتمد ٢/٧٠٥، ٧٠٦.

واستدل لذلك بقوله: «إنه قد حسن في العقل تكليف العمل بموجب القياس المعلومة علته، ولو قبح العمل إذا كان القياس مضمون العلة لكان إنما يقبح لأجل ما به افترق التكليفان، والذي افترقا فيه هو بيان هذا التكليف للعمل بحسب الظن، دون التكليف الآخر، ولو كان هذا وجهًا يقبح التكليف لما ورد به التعبد العقلي والسمعي...»^(١).

والاستدلال بجواز التعبد بالعلة المعلومة على جوازه في العلة المظنونة هو أدلة المجيزين عقلاً نفسها من مختلف المذاهب، حتى تكاد تكون عباراتهم وعبرة أبي الحسين واحدة^(٢).

وعقد الباب الثاني في (أنا متعبدون في القياس)، وقد خصصه لورود التعبد به ووقوعه، فقال في بدايته: «اعلم أن من الناس من قال: قد تعبدنا الله في الحوادث الشرعية بالقياس، ومنهم من قال: لم يتعبد به، واختلف هؤلاء: فمنهم من قال: قد وردت الشريعة بالمنع منه، ومنهم من قال: إنما لم يثبت في الشريعة لأنه ليس فيها ما يدل على التعبد به، واختلف من أثبت التعبد به، فقال قوم: العقل يدل على ذلك والسمع، وقال آخرون: السمع فقط يدل عليه»^(٣).

واستدل بالعقل والسمع كالإجماع، وحديث معاذ^(٤) رضي الله

(١) المعتمد ٧٠٨، ٧٠٧/٢.

(٢) انظر أدلة الأمدي العقلية على الجواز في الإحكام ٢٧٣/٤، وأدلة أبي إسحاق الشيرازي في اللمع مع كتاب تخريج أحاديث اللمع ص: ٢٧٧.

(٣) المعتمد ٧٢٥، ٧٢٤/٢.

(٤) هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي يكنى بأبي عبدالرحمن، شهد المشاهد كلها، ولأه النبي ﷺ على اليمن، وقدم من اليمن في خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وكانت وفاته بالطاعون في الشام سنة ١٧ هـ أو التي بعدها. (انظر الإصابة ٤٢٦/٣، الاستيعاب ١٤٠٣/٣، وأسد الغابة ١٩٤/٥).

تعالى عنه^(١)، وقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٢).

أما نسبة الوجوب العقلي إلى القفال والدقاق فلم يمكن التحقق منه؛ لعدم اطلاعي على مؤلفاتهما، ولا على نصهما في كتاب آخر.

أما ابن قدامة فقد نسب إليه الشوكاني^(٣) القول بالوجوب العقلي؛ حيث قال: «وجزم به ابن قدامة في الروضة»^(٤)، مع أن ظاهر عبارة الروضة خلاف ذلك؛ فإنه قال في الروضة: «قال بعض أصحابنا: يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً؛ لقول أحمد^(٥) رحمه الله: لا يستغني أحد عن القياس وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين»^(٦).

وقوله: «فأما التعبد به شرعاً فواجب» لا يدل على الوجوب العقلي بل على الوجوب الشرعي كما هو مذهب الجمهور.

هذا ما يتعلق بالقول بوجوب التعبد بالقياس عقلاً.

(١) سيأتي نص الحديث مع التخريج عند ذكر أدلة الجمهور.

(٢) الحشر: الآية ٢.

(٣) هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني الصنعاني اليمني، فقيه مجتهد محدث أصولي، من آثاره العلمية: إرشاد الفحول، نيل الأوطار، فتح القدير، ولد سنة ١١٧٢ هـ، وتوفي رحمه الله سنة ١٢٥٠ هـ. (انظر الفتح المبين ٣/١٤٤، الأعلام ٦/٢٩٨).

(٤) إرشاد الفحول ص: ١٧٥.

(٥) هو الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله الذهلي الشيباني، المحدث الفقيه، أحد الأئمة الأربعة، نبغ من صغره، رحل في طلب العلم إلى الشام والحجاز واليمن، امتحن محنته المشهورة التي لا يسع المقام للحديث عنها، ألف المسند حوى أكثر من ثلاثين ألف حديث، وله تفسير، والرد على الزنادقة، ولد عام ١٦٣ هـ، وتوفي رحمه الله عام ٢٤١ هـ. (انظر تاريخ بغداد ٤/٤١٢، تذكرة الحفاظ ٢/٤٣١، الفتح المبين ١/١٤٩).

(٦) روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر العاطر ٢/٢٣٤.

أما القول بإحالة التعبد بالقياس عقلاً فقد اضطربت نسبته إلى الشيعة، فقد نسب أكثر الأصوليين ذلك إلى الشيعة بقول مطلق^(١)، وبعضهم إلى الزيدية^(٢)^(٣)، وبعضهم إلى الإمامية^(٤) والزيدية^(٥).

والذي وقفت عليه أن أغلب الزيدية يذهبون إلى حجية القياس القطعي والظني، وجواز التعبد به عقلاً ووجوبه شرعاً^(٦).

والإمامية ينكرون حجية القياس الظني - لا القطعي -؛ لنهي أئمتهم عن العمل به، ولعدم ورود التعبد به من الشارع على حسب ظنهم،

(١) انظر إحكام الفصول في أحكام الأصول ص: ٤٦٠، شرح اللمع ٢/٧٦٠، ٧٦١، المستصفي ٢/٢٣٤، بيان المختصر ٣/١٤١، شرح مختصر الروضة ٣/٢٤٥، الإحكام للآمدي ٤/٢٧٢، المنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي ٣/١٠، كشف الأسرار ٣/٤٩٤.

(٢) الزيدية: هم فرقة من فرق الشيعة، وهم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، إلا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامة، واجب الطاعة، سواء من أولاد الحسن، أو من أولاد الحسين رضي الله عنهما. (انظر الملل والنحل ١/١٥٤، مقالات الإسلاميين ١/١٣٦).

(٣) انظر التحرير مع شرحه التيسير ٤/١٠٥.

(٤) الإمامية: هم فرقة من فرق الشيعة، وهم القائلون بإمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد النبي ﷺ، نصّاً ظاهراً، وقيناً صادقاً، من غير تعريض بالوصف، بل إشارة إليه بالعين، قالوا: ويجوز لعلي أن يجعل الإمامة لغيره، إذا كان ذلك باختياره ورضاه، وقد تجاوز الإمامية القول بالتنصيب على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى الوقعة في كبار الصحابة بالطعن والتكفير. (انظر الملل والنحل ١/١٦٢-١٦٥، مقالات الإسلاميين ص: ٨٨ وما بعدها).

(٥) انظر المسودة لآل نيمية ص: ٣٦٧.

(٦) انظر نهاية السؤل مع شرح البدخشي ٣/١٤، وما نقله الشيخ مصطفى جمال الدين من كتابهم (هداية العقول) في كتابه: القياس حقيقته وحجبيته ص: ٣٠٩.

والثابت في أصولهم قيام الدليل القاطع على النهي عن العمل بالظن، إلا ما أخرجه الدليل^(١).

أما موقف العقل من التعبد بالقياس عندهم فموقف المجوز^(٢).
واختار ذلك كثير من قدمائهم^(٣).

ثم إن الأدلة التي نسبها الأصوليون إلى الشيعة للاستدلال على الإحالة العقلية ليست هي أدلة عقلية على المنع منه، بل هي أدلة سمعية إلا أن الأمر اختلط في شأنها فنسب إلى العقل^(٤).

منها ما استدل به البيضاوي للشيعة على القول بالإحالة العقلية، من إجماع العترة^(٥)، ثم عارضه بنقل الزيدية إجماع العترة على العمل به^(٦)؛
فإن الدعوى المنسوبة إليهم عقلية والحجة سمعية.

ومنها ما استدل له الأمدي من أن القول بالتعبد بالقياس يفضي إلى

(١) انظر القياس حقيقته وحجيته ص: ٣٠٩.

(٢) راجع المرجع السابق ص: ٣١٠.

(٣) المرجع السابق ص: ٣١٠، ٣١١.

(٤) المرجع السابق ص: ٣١٥.

(٥) العترة في اللغة: قلادة تعجن بالمسك، والأفاويه، ونسل الرجل، ورهطه، وعشيرته الأذنون ممن مضى وغيره. وفي الاصطلاح: أهل بيت رسول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم أجمعين، وقيل: الأقربون والأبعدون.

والمراد بإجماع العترة عند الشيعة: إجماع أهل البيت المذكورين في عصرهم، وكذلك إجماع من كان منتسباً إلى الحسن والحسين رضي الله عنهما من قبل الآباء. (انظر القاموس المحيط ١٨٤/٢، النهاية في غريب الحديث ١٧٧/٣، معجم لغة الفقهاء للدكتور محمد رؤاس قلعجي والدكتور حامد صادق كتيبي ص: ٣٠٤، حجة الإجماع لمحمد محمود فرغلي ص: ٤٤١).

(٦) انظر المنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي ٢٥/٣.

الاختلاف؛ وذلك عندما يظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه نقيض حكم الآخر، والاختلاف ليس من الدين؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾^(٢)، إلى آخر ما ذكره من نصوص وأثار تنهى عن الاختلاف^(٣).

فهذا الدليل - وإن سلم - فهو من الأدلة السمعية الموصلة إلى منع الشارع من القياس لعدم استقلال العقل بالدلالة عليه؛ فإن قوله: «الاختلاف ليس من الدين» إنما هو مكون من الآيات والآثار، ومن المقرر أن الدليل العقلي لا بد أن تكون مقدمته عقليتين.

واضطربت نسبة الإحالة العقلية إلى أهل الظاهر أيضًا، فذكر الرازي أن داود وأتباعه هم الفرقة الثالثة من الذين قالوا: يمتنع ورود التعبد بالقياس في كل الشرائع^(٤).

قال الأسنوي: «إن المذكور في (المحصول) و(الحاصل) أن داود وأتباعه قالوا يستحيل عقلا التعبد بالقياس»^(٥).

وقال ابن قدامة: «ذهب أهل الظاهر والنظام إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً»^(٦).

(١) النساء: الآية ٨٢.

(٢) الشورى: الآية ١٣.

(٣) انظر الإحكام للأمدي ٢٧٤/٤، ٢٧٥.

(٤) انظر المحصول ٢٤/٥.

(٥) نهاية السؤل مع شرح البدهشي ١٤/٣.

(٦) روضة الناظر ٢٣٤/٢.

أما غير هؤلاء فقد نسبوا إلى الظاهرية القول بالجواز العقلي^(١).

أما ابن حزم من الظاهرية فقد كان رأيه في المسألة غامضًا مضطربًا؛ لذلك لم ينسب إليه أحد القول بالإحالة العقلية، والمتبع لكلامه قد يفهم من بعضه ذهابه إلى الإحالة العقلية على أن له في (الإحكام) ما يفيد مثل ذلك؛ فإنه بعد أن تساءل: هل يجوز أن يتعبدنا الله بالقياس؟ قال: «فلا يجوز ألبتة أن يتعبدنا الله تعالى بالقياس؛ لأن وعد الله حق لا يخلف البتة»^(٢)، ولكنه - لكثرة ما كتب - تراه يستدل على إبطاله مرة بعدم وقوع التعبد به، ومرة بورود النهي من الشارع عنه، وأخرى بأن النصوص تستوعب جميع الحوادث، وأخيرًا بالأدلة العقلية الصرفة على منعه. واضطربت نسبة القول بالإحالة العقلية أيضًا إلى النظام ومن تبعه من المعتزلة.

فقال الرازي في المحصول: «الذين قالوا بأن العقل يقتضي المنع من التعبد به فهم فريقان: أحدهما خصص ذلك المنع بشرعنا، وقال: لأن مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات، وذلك يمنع من القياس، وهذا قول النظام...»^(٣).

وقال إمام الحرمين: «وذهب ذاهبون إلى القول بالقياس العقلي

(١) انظر إحكام الفصول في أحكام الأصول ص: ٤٦٠، شرح اللمع ٧٦١/٢، المستصفى ٢٣٤/٢، الإحكام للآمدي ٢٨٧/٤، التحرير مع التيسير ١٠٦/٤، المنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي ١٠/٣، ١٤، المختصر وشرح العضد ٢٥١/٢، حاشية العطار على المحلي على جمع الجوامع ٢٢١/٢.

(٢) الإحكام لابن حزم ٥٢٣/٨.

(٣) المحصول ٢٣/٥.

وجحدوا القياس الشرعي، وهذا مذهب النظام...»^(١). ونقل مثله الزركشي^(٢) في البحر المحيط^(٣).

ونقل عنه الباجي^(٤) والشيرازي^(٥) والآمدي وعلاء الدين البخاري وغيره الإحالة مطلقاً^(٦).

واضطرب البيضاوي في المنهاج حيث قال عند ذكر الأقوال في حجية القياس: «وأحاله الشيعة والنظام»^(٧)، وقال بعد ذلك: «قال النظام

(١) البرهان ٢/٤٩٠.

(٢) هو محمد بن بهادر بن عبدالله التركي المصري الزركشي، الملقب ببدر الدين، المكنى بأبي عبدالله، الفقيه الشافعي، الأصولي المحدث، الأديب، ولد في مصر سنة ٧٤٥ هـ، تبحر في العلوم حتى صار يشار إليه بالبنان، ومن أهم آثاره العلمية: البحر المحيط في أصول الفقه، وتشنيف المسامع بجمع الجوامع في الأصول أيضاً، البرهان في علوم القرآن، توفي رحمه الله سنة ٧٩٤ هـ. (انظر الفتح المبين ٢/٢٠٩، الدرر الكامنة ١٧/٤، النجوم الزاهرة ١٢/١٣٤).

(٣) انظر البحر المحيط ١٦/٥.

(٤) هو أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعيد بن أيوب بن وارث التجيبي الأندلسي المالكي الباجي، ولد سنة ٤٠٣ هـ وتوفي رحمه الله ٤٧٤ هـ، من آثاره العلمية: إحكام الفصول في أحكام الأصول، المنهاج في ترتيب الحجاج، المنتقى شرح الموطأ. (انظر الفتح المبين ١/٢٥٤، شجرة النور الزكية ص: ١٢٠، النجوم الزاهرة ١١٤/٥، الأعلام ٣/١٨٦).

(٥) هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، فقيه شافعي أصولي مؤرخ أديب، من آثاره العلمية: التبصرة في أصول الفقه، واللمع وشرح اللمع، المعونة في الجدل، التنبيه والمهذب في الفقه، توفي رحمه الله سنة ٤٧٦ هـ. (انظر الفتح المبين ١/٢٥٧، طبقات الشافعية الكبرى ٤/٢١٥).

(٦) انظر إحكام الفصول ص: ٤٦٠، شرح اللمع ٢/٧٦٠، كشف الأسرار للبخاري ٤/٤٩٤، الإحكام للآمدي ٤/٢٧٢، التوضيح على التنقيح ٢/٥٢.

(٧) المنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي ٣/١٠.

والبصري وبعض الفقهاء: إن التنصيص على العلة أمر بالقياس^(١)، ويلزم من هذا - كما يقول الأسنوي في شرحه - أن يكون مذهب النظام كمذهب القاساني والنهرواني من غير فرق^(٢).

وذكر أبو الحسين البصري حجة النظام في باب ورود التعبد بالقياس^(٣) لا في باب تقييح العقل له، مما يدل على أنه لا يراه من القائلين بالإحالة العقلية.

وكذلك الغزالي لم يذكر شبهة النظام^(٤) مع شبه المحيلين للقياس، وإنما ذكره مع شبهة الحاظرين له، ولم ينسبها إليه^(٥).

فنسبة الإحالة العقلية إليه يحيط بها الشك من جهتين:

الأولى: أن الذين ذكروه: منهم من نسب إليه المنع شرعاً مع الجواز العقلي، ومنهم من نسب إليه الإحالة العقلية على قولين: مطلقاً أو في شريعتنا خاصة، ومع ذلك لم يذكر هؤلاء عنه نصاً يدعي به الإحالة العقلية، ولعل نسبتها إليه كالنسب الأخرى إلى الشيعة والظاهرية، يتلقاها مؤلف عن آخر، دون بحث عن المستند.

(١) المرجع السابق ٣/٣٢، وراجع أيضاً شرح اللمع ٢/٧٦٠، الإحكام للأمدى ٣١٢/٤، البحر المحيط ٥/٣١، المستصفى ٢/٢٧٢.

(٢) انظر شرح الأسنوي مع شرح البدخشي ٣/١٤.

(٣) انظر المعتمد ٢/٧٤٦، ٧٤٧.

(٤) وهي أن الشارع يفرق بين التماثلات ويجمع بين المختلفات، وسيأتي بيان هذه الشبهة مع المناقشة.

(٥) انظر المستصفى ٢/٢٦٤.

الثانية: أن الدليل الوحيد الذي ذكروه للنظام على الإحالة العقلية لا يدل على المنع العقلي، بل يدل على المنع الشرعي، وهو يؤيد من نَسَب إليه المنع السمعي لا العقلي؛ ذلك لأن الإحالة العقلية هي استقلال العقل، لو خلي ونفسه، بالمنع من وقوع الشيء لعدم إمكان تصوره عقلاً، كاجتماع النقيضين^(١) أو الضدين مثلاً، ولا يثبت ذلك هنا بهذا الدليل^(٢).

فاتضح مما سبق من المناقشات أنه لم يثبت القول بالوجوب العقلي أو الإحالة العقلية للتعبد بالقياس، بل الثابت هو القول بالجواز العقلي للتعبد به عند القائلين بحجية القياس، والمنع الشرعي عند من ينفي حجيته.

فلم يبق من الجانب الأول - وهو ثبوت التعبد بالقياس من جهة العقل - إلا المذهب الأول القائل بالجواز العقلي، كما أن المذهب الثالث القائل بأن القياس حجة في صورتين فقط من الجانب الثاني - وهو حكم العمل بالقياس من جهة الشرع - يندرج في المذهب الثاني من الجانب نفسه القائل بمنع ورود التعبد به.

والنتيجة أن المذاهب ترجع إلى مذهبين رئيسيين كما ذكرت من قبل.
ولا أذكر فيما يلي أدلة القول بالإحالة العقلية للتعبد بالقياس، ولا أدلة

(١) النقيضان: هما اللذان لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً، بل لا بد من وجود أحدهما وعدم الآخر، كوجود زيد وعدمه، فيستدل بوجود أحدهما على عدم الآخر، وبعده على وجوده، (انظر آداب البحث والمناظرة، القسم الأول ص: ٣٠، تقريب الوصول لمحمد بن أحمد بن جزي ص: ١١٢).

(٢) انظر القياس حقيقته وحجيته ص: ٣٢٣.

القول بالوجوب العقلي، وذلك للآتي:

١- أن أدلة المحيلين لا تتم الدلالة من خلالها على الإحالة العقلية، وإنما تنتهي إلى الحظر الشرعي؛ ولهذا سوف أذكرها ضمن أدلة الحاظرين، وكذلك أدلة الموجبين لا تتم بها الدلالة على الوجوب العقلي، بل تنتهي إلى دلالة العقل على الوجوب الشرعي، فسوف أذكرها ضمن أدلة القائلين بحجية القياس شرعاً.

٢- أن بعض أدلة المحيلين عقلاً هي بعينها التي استدل بها الحاظرون شرعاً، كما أن بعض أدلة الموجبين عقلاً استدل بها المجوزون على وقوع التعبد به شرعاً. فاحترازاً من التكرار واختلاط الأدلة بعضها ببعض فضّلت جمعها في موضع واحد كما سيأتي.

المطلب الثاني

في ذكر أدلة الفريقين مع الترجيح وسببه

استدل نفاة القياس على ما ذهبوا إليه بالكتاب والسنة وآثار الصحابة -رضي الله عنهم- والمعقول، وناقشوا أدلة الجمهور فيما استدلوا به على حجيته، كما أن الجمهور استدلوا على حجيته بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة -رضي الله عنهم- والمعقول، وناقشوا ما استدل به نفاة حجية القياس.

ولما كان أكثر أدلة الفريقين على حجية القياس وعدم حجيته ظواهر^(١)، فإني سأكتفي بذكر أصرحها دلالة في محل النزاع، وذكر ما عليها من اعتراضات ومناقشات ذلك، ثم ترجيح ما يظهر لي رجحانه إن شاء الله تعالى.

(١) الظواهر جمع ظاهر، وهو في اللغة: الواضح.

وفي الاصطلاح: هو المعنى الذي يسبق إلى فهم السامع من المعاني التي يحتملها اللفظ. (انظر التعريفات للجرجاني ص: ١٤٣، أصول السرخسي ١/١٦٣، المستصفي ١/٣٨٤، الإحكام للآمدي ٣/٤٨، تيسير التحرير ١/١٣٨، فواتح الرحموت ٢/١٩، شرح الكوكب المنير ٣/٤٥٩)

الفرع الأول

أدلة نفاة القياس

أولاً: استدلالهم بالكتاب:

استدلوا بعدة آيات من القرآن الكريم منها:

- ١- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(١) .
وجه الدلالة: أن الله تعالى نهى المؤمنين عن التقدم بين يدي الله
ورسوله بأي قول أو فعل^(٢)، قالوا: والقول بمقتضى القياس تقدم
بين يدي الله ورسوله، فالقول بالقياس منهي عنه^(٣).

ونوقش هذا من وجهين:

أحدهما: لا يسلم أن القياس تقدم بين يدي الله ورسوله؛ لأنه قد
عرف التعبد به من الله ورسوله ﷺ، وعلى هذا فالقياس ليس فيه تقدم
بين يدي الله ورسوله، بل فيه متابعة لهما، وسير ورائهما، وحكم بما
حكما به في واقعة مسكوت عنها^(٤).

(١) الحجرات: الآية ١.

(٢) انظر أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٩٧.

(٣) انظر الإحكام لابن حزم ٨/٤٩٣.

(٤) انظر أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٩٧، الإحكام للآمدي ٤/٣١١، نبراس

العقول ص: ١٤٨.

ثانيهما: أن الآية حجة على الخصم في قوله بنفي القياس؛ إذ إن نفيه تقدم بين يدي الله ورسوله^(١).

٢- وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

٣- وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٣).

٤- وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٤).

وجه الدلالة: أن الآية الأولى فيها نهي عن أن نقول على الله ما لا نعلم، وفي الثانية نهي عن اتباع الإنسان ما لا علم له به، وفي الثالثة ذم للظن، وذم الشيء يدل على النهي عنه، والقياس ظن وقول بغير علم واتباع لما لا علم للإنسان به، فكان منهيًا عنه^(٥).

ونوقش من ثلاثة أوجه^(٦):

أحدهما: لا يُسلم بأن الحكم بالقياس قول بغير علم واتباع لما لا علم للإنسان به؛ لأنك إذا حكمت بمقتضى القياس عند ظنك به فإن الحكم الناشئ عنه وإن كان مظهرًا لكنه معلوم وجوب العمل به

(١) انظر أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها للدكتور/ عبدالعزيز الربيعه ص: ١٣٦.

(٢) الأعراف: الآية ٣٣.

(٣) الإسراء: الآية ٣٦.

(٤) النجم: الآية ٢٨.

(٥) انظر الأحكام لابن حزم ٨/٤٩٣، ٤٩٤، ٥٢٣، الأحكام للآمدي ٤/٣٠٥، ٣٠٦.

(٦) انظر الأحكام للآمدي ٤/٣١١، أحكام الفصول ص: ٥٢٨، ٥٢٩.

بالإجماع، والظن إنما هو في الطريق الموصل إليه كما قال البيضاوي:
«الحكم مقطوع به والظن في طريقه»^(١).

ثانيهما: أنه يجب حملها على النهي عن الظن والقول بغير علم واتباع لما لا علم للإنسان به فيما تعبدنا فيه بالعلم، جمعًا بينها وبين الأدلة التي تثبت العمل بالقياس؛ لأنه من المتفق عليه أن الأحكام الشرعية العملية يكفي أن تبنى على الظن الراجح كخبر الواحد^(٢) والشهادة^(٣) واليمين^(٤)؛ إذ لو لزم بناؤها على العلم لتوقفت أعمال الناس ونالهم الحرج.

ثالثهما: أنها حجة على الخصوم في القول بإبطال القياس؛ فإن إبطاله ليس بمعلوم لهم؛ لكون المسألة غير علمية، فكان القول بإبطال القياس قولاً بغير علم، وهو منهي عنه في الآيات السابقة، فكانت مشتركة الدلالة.

(١) المنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي ٢٣/٣.

(٢) خبر الواحد «هو ما لم يقع لمخبره العلم ضرورة من جهة الإخبار، وإن كان الناقلون له جماعة»، وقيل: «ما عدا التواتر». وقيل: «ما رواه واحد أو اثنان فصاعدًا ما لم يبلغ الشهرة، أو التواتر». (انظر أحكام الفصول ص: ٢٣٥، المستصفى ١/١٤٥، الأحكام للآمدني ٢/٢٧٤، تيسير التحرير ٣/٣٧، شرح الكوكب المنير ٢/٣٤٥، البحر المحيط ٤/٢٥٥، شرح نخبة الفكر لملا علي القاري ص: ٥١).

(٣) الشهادة: هي الإخبار بحق شخص على غيره من مشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان. (انظر معجم لغة الفقهاء ص: ٢٦٦، القاموس الفقهي ص: ٢٠٣).

(٤) اليمين لغة: ضد اليسار للجهة والجارحة، وتطلق على القوة والدين والبركة والعهد، كما تطلق على الحلف بالله.

وفي الاصطلاح: «هي عبارة عن عقد قوي به عزم الخالف على الفعل أو الترك». (انظر لسان العرب ١٥/٤٥٧ - ٤٦٠، القاموس الفقهي ص: ٣٩٥، معجم لغة الفقهاء ص: ٥١٤).

٥- وقوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾^(١).

٦- وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٢).

وجه الدلالة: أن الآية الأولى دلت على أن ما اختلف فيه فالحكم فيه إلى الله، والثانية دلت على أن المتنازع فيه يجب رده إلى الله والرسول ﷺ، والرد إلى الله تعالى هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول ﷺ هو الرد إليه في حضوره وحياته، وإلى سنته في غيبته وبعد مماته^(٣)، والحكم بالقياس ليس حكماً لله، ولا مردوداً إليه وإلى الرسول، فكان ممنوعاً^(٤).

ونوقش: بأنه لا يسلم منعها من القياس، لأن العمل بالمستنبط من قول الله وقول الرسول حكم من الله ورد إليه وإلى الرسول ﷺ، وأما القائل بإبطال القياس فلم يعمل بقول الله، ولا بما استنبط منها، فكان ذلك حجة عليه لا له^(٥).

٧- وقوله تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(٦).

٨- وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(٧).

(١) الشورى: الآية ١٠.

(٢) النساء: الآية ٥٩.

(٣) انظر إعلام الموقعين ١/١٧٤.

(٤) انظر الإحكام لابن حزم ٧/٤١٩، ٨/٥٠١.

(٥) انظر الإحكام للآمدي ٤/٢١١.

(٦) المائة: الآية ٤٨.

(٧) المائة: الآية ٤٩.

وجه الدلالة: أن في الآيتين أمرًا بالحكم بما أنزل الله، والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله، فكان ممنوعًا.

ونوقش بما يلي^(١):

أولاً: لا يسلم أن القياس حكم بغير ما أنزل الله؛ لأنه قد ثبت التعبد به بالكتاب المنزل، كما قد ثبت التعبد به بالسنة وقد دل عليها الكتاب المنزل، فكان الحكم به حكماً بما أنزل الله، فإن من حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل.

ثانياً: أن يقال لهم: إنكم قد حكمتم في القياس بغير ما أنزل الله، وإلا فاذكروا لنا فيه ما أنزل الله من النص بتحريمه.

ثالثاً: أن هذا الأمر إنما هو موجه إلى النبي ﷺ، فلم قسم الحاكم من أمته عليه، مع منعكم من القياس؟

٩- وقوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٢).

١٠- وقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^(٣).

١١- وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾^(٤).

وجه الدلالة: أنها دلت على أن الكتاب قد اشتمل على جميع

(١) انظر إحكام الفصول ص: ٥٢٧.

(٢) الأنعام: الآية ٣٨.

(٣) الأنعام: الآية ٥٩.

(٤) النحل: الآية ٨٩.

الأحكام، فلا حاجة إلى القياس لمعرفة الأحكام، وذلك لأن الحكم الثابت بالقياس إما أن يكون موافقًا لما في الكتاب أو لا، فإن كان موافقًا كان القياس عبثًا، والعبث لا يأتي به الشرع، وإن لم يكن موافقًا له كان باطلًا^(١).

ونوقش بما يلي:

أولاً: أن السياق في الآيتين الأوليين ليس في بيان الأحكام، فإن الكلام فيهما سيق لأجل بيان أن كل شيء مكتوب ومعلوم ومسجل عند الله في اللوح المحفوظ؛ إذ إن المراد بالكتاب فيهما اللوح المحفوظ على الراجح^(٢).

ثانياً: على التسليم أن المراد بالكتاب فيهما القرآن - وهو المراد به في الآية الثالثة^(٣) - يمكن أن يقال: إن المقصود دلالة القرآن على الأحكام من حيث الجملة، سواء أكان ذلك نصًّا أو بالطرق التي اعتبرها هذا الكتاب نفسه، والقياس منها، ولا يمكن أن يكون المراد أن الكتاب مشتمل على جميع الأحكام الشرعية من غير توسط الطرق المؤدية إليها، فذلك خلاف واقع هذه الأحكام.

هذا، على أنه لو تمت دلالة هذه الآيات على المدعى لكانت دالة على

(١) انظر إحكام الفصول ص: ٥٦٢، أدلة التشريع ص: ١٣٨، ١٣٩.

(٢) انظر جامع البيان في تأويل القرآن للطبري ١٨٦/٥، ١٨٧، ٢١٠، النكت والعيون (تفسير الماوردي) ١٢٢/٢، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤٢٠/٦، ٥/٧، شفاء

العليل لابن القيم ص: ٩٠-٩١، فتح القدير للشوكاني ١١٤/٢، ١٢٣.

(٣) راجع جامع البيان في تأويل القرآن ٦٣٣/٧.

المنع من العمل بالسنة والإجماع والاستصحاب وغيرها مما يعتبره نفاة القياس أدلة على أحكام الله، بل لو كان في الكتاب تبيان كل شيء من دون توسط طرق، لما جاز لهم أن يستظهروا من هذه الآيات حرمة العمل بالقياس؛ لأنها لا تدل عليه إلا بظاهر عموم^(١) الآيات^(٢). ثم لا يسلم قوهم «إن كان الحكم الثابت بالقياس موافقاً للكتاب كان القياس عبثاً»، لأن الحكم الثابت بالقياس الصحيح يكون دائماً موافقاً للكتاب، وفائدة القياس - إن وجد الحكم في الكتاب - تكون حينئذ التقوية.

١٢- وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾^(٣).

وجه الدلالة: أن الآية تدل على النهي عن تحريم ما لم يجرمه الله وتحليل ما لم يحلله الله بطريق القياس، ففسد القول بالقياس^(٤). ونوقش بما يأتي^(٥):

أولاً: أن هذا يلزم الخصم؛ لأنهم يجرمون القياس برأيهم ولم يجرمه

(١) العموم لغة: الشمول والاستغراق.

وفي الاصطلاح: هو شمول الحكم لكل فرد من أفراد الحقيقة.

والعام: هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له دفعة بلا حصر. (انظر القاموس المحيط ١٩٤/٤، التعريفات للمرجاني ص: ١٥٧، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص: ١٣٧، إرشاد الفحول ص: ٩٨، مذكرة الشيخ محمد الأمين ص: ٢٠٣).

(٢) انظر القياس حقيقته وحجيته ص: ٤٣٤.

(٣) النحل: الآية ١١٦.

(٤) انظر إحكام الفصول ص: ٥٢٩.

(٥) انظر المرجع السابق ص: ٥٢٩.

الله، ويصفون الكذب بألستهم في قولهم: «قد حرمه الله»، وإلا فليتوا آية من القرآن تحرمه.. ولا سبيل إلى ذلك.

ثانياً: أن هذه الآية فيها النهي عن مثل فعلهم في تحريم المعفو عنه وتحليله بالهوى والشهوة من غير دليل، فأما القياس فإنه لا يجزى ولا يحرم إلا بدليل شرعي.

ثالثاً: أن هذا رد على اليهود الذين كانوا يقولون إن الميتة حلال، وعلى العرب الذين كانوا يقولون: ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا افتراء على الله بضلالهم واعتداء، وليس في الآية ما يدل على تحريم القياس.

١٣- وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١).

وجه الدلالة: أن الله تعالى ذمهم على تمثيل البيع بالربا وقياسه عليه، فدل على إبطال القياس^(٢).

ونوقش: بأن هذا خطأ؛ لأنه لا يقال إن كل قياس صحيح، فلا تبطل جميع الأقيسة إذا بطل منها نوع^(٣).

(١) البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) انظر إحكام الفصول ص: ٥٣٠.

(٣) المرجع السابق.

ثانيًا: استدلالهم من السنة:

استدلوا من السنة بما يلي:

١- قوله ﷺ: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال»^(١).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ ذم من يقيس الأمور برأيه، وأخبر بأنهم أشد فرق الأمة فتنة عليها، فدل على أن التعبد به غير مشروع.

ويمكن أن يناقش: بأنه يجب حمله على القياس الفاسد، جمعًا بينه وبين أدلة إثبات القياس، ويؤيد ذلك قوله في الحديث: «فيحلون الحرام ويحرمون الحلال»، والذين يثبتون القياس لا يحلون الحرام ولا يحرمون الحلال؛ لأنه لا يكون إلا فيما لم ينص عليه، فيكون الحديث خارجًا عن محل النزاع.

(١) رواه الحاكم في المستدرک ٤/٤٣٠، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين»، ورواه ابن عبد البر في باب ذم القول في دين الله بالرأي والظن والقياس، انظر جامع بيان العلم وفضله ٢/١٦٣، ورواه الخطيب في الفقيه والمتفقه ١/١٨٠، أورده الهيثمي في مجمع الزوائد ١/١٧٩، وقال: رواه الطبراني في الكبير والبخاري، ورجاله رجال الصحيح، كلهم عن عوف بن مالك رضي الله عنه، قال الغباري: إنه ضعيف، اشتهر فيه الحال على رواية نعيم بن حماد فقلب إسناده، انظر الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص: ٢١٨، ٢١٩. وعند أبي داود والترمذي وابن ماجه طرف من أول الحديث «تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة...»، من رواية أبي هريرة رضي الله عنه، وقال الترمذي: «حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح» وروى أبو داود عن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه أيضًا، والترمذي عن عبد الله ابن عمرو أيضًا وقال: لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وابن ماجه عن عوف بن مالك أيضًا. انظر سنن أبي داود في كتاب السنة باب شرح السنة ٤/١٩٧-١٩٨، وجامع الترمذي في كتاب الإيمان باب ما جاء في افتراق هذه الأمة ٥/٢٥، ٢٦، وسنن ابن ماجه في كتاب الفتن باب افتراق الأمة ٢/١٣٢١، ١٣٢٢.

٢- ما ورد من أن النبي ﷺ قال: «تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله، وبرهة بسنة رسول الله، ثم يعملون بالرأي، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا»^(١).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ ذم الذين يعملون بالرأي وأخبر بأن عملهم به موجب للضلال والإضلال، والقياس فرد من أفراد الرأي، فيكون موجباً للضلال والإضلال أيضاً.

ونوقش: بأن في سنده ضعفاً؛ لوجود عثمان بن عبدالرحمن^(٢).

وعلى فرض صحته فإنه يجب حمل ما فيه من أن العمل بالرأي موجب للضلال والإضلال على الرأي الباطل، جمعاً بين الأدلة.

٣- سئل النبي ﷺ عن أشياء فقال: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته؛ فإن الله لم يكن لينس شيئاً، ثم تلا ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾^(٣)»^(٤).

(١) أخرجه ابن عبدالبر في باب ما جاء في ذم القول في الدين بالرأي والظن والقياس، انظر جامع بيان العلم وفضله ١٦٣/٢، ورواه الخطيب في الفقيه والمتفقه باب ذكر الأحاديث الواردة في ذم القياس وتحريمه والمنع منه ١٧٩/١، وأورده الهيثمي وقال: رواه أبويعلى وفيه عثمان بن عبدالرحمن الزهري متفق على ضعفه. انظر مجمع الزوائد ١٧٩/١، ونقل المناوي عن أبي زرعة أنه قال: لا ينبغي الجزم بهذا الحديث، فإنه ضعيف. انظر فيض القدير ٢٥٦/٣.

(٢) هو عثمان بن عبدالرحمن القرشي الزهري المالكي، قال البخاري: تركوه، قال ابن معين: ليس بشيء، وقال مرة: يكذب، وقال النسائي والدارقطني: متروك، (انظر ميزان الاعتدال ٤٣/٣، ٤٤، ملخص إبطال القياس ص: ٥٦).

(٣) مريم: الآية ٦٤.

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرک ٣٧٥/٢، من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد» ووافقه الذهبي. انظر التلخيص بذيل المستدرک ٣٧٥/٢. وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد ٥٥/٧، وقال: «رواه البزار ورجاله ثقات»، وقال في موضع آخر من كتابه ١٧١/١ بعد إيراد الحديث: «رواه =

وجه الدلالة: أن فيه بياناً بأن ما سكت عنه الله فهو معفو عنه، والمعفو عنه مباح، والقياس فيه إلحاق للمسكوت عنه بنظيره مما نص عليه في الإيجاب أو التحريم إن وجد، وهو خلاف الحديث، فكان ممنوعاً^(١). ونوقش: بأنه لا يسلم أن ما ثبت حكمه عن طريق القياس مسكوت عنه فيكون معفوًا عنه، وإنما هو داخل فيما حرمه الله أو أوجبه؛ فإن دخول الواقعة في التحريم أو الإيجاب كما يعرف بدلالة اللفظ يعرف أيضًا بالدلائل العامة التي تبينها مقاصد الشريعة في جملة نصوصها وعامة أحوالها^(٢)، ومن ضمنها الاشتراك في العلة التي هي لب القياس.

٤- قوله ﷺ: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»^(٣).

= البزار والطبراني في الكبير وإسناده حسن ورجاله موثقون» وقد حسنه الشيخ الألباني، انظر غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام ص: ١٤، ١٥. وقد أخرج الترمذي في كتاب اللباس باب ما جاء في لبس الفراء. انظر سنن الترمذي ١٩٢/٤، وابن ماجه في كتاب الأطعمة باب أكل الجبن والسمن. انظر سنن ابن ماجه ١١١٧/٢، والحاكم في المستدرک ١١٥/٤، والبيهقي في السنن الكبرى ١٢/١٠، عن سلمان الفارسي رضي الله عنه بلفظ: «الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا لكم». وقال الترمذي مشيرًا إلى تضعيف الحديث: «حديث غريب لا نعرفه مرفوعًا إلا من هذا الوجه» انظر جامع الترمذي ١٩٢/٤، وقال الألباني: «إن الراجح في هذا الحديث أنه موقوف...» انظر غاية المرام ص: ١٧.

(١) انظر أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها ص: ١٤٢، ١٤٣.

(٢) انظر أصول الفقه لأبي زهرة ص: ٢٢٦.

(٣) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام باب الاقتداء بسنن =

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ جعل الأمور ثلاثة: منهي عنه وأمر الأمة باجتنابه بالكلية، وأمور به وأمرهم بفعله حسب الاستطاعة، ومسكوت عنه لم يؤمر به ولم ينه عنه وأمرهم بعدم التعرض للسؤال عنه.

وهذا الحكم لا يختص بزمانه ولا يخص الصحابة دون من بعدهم، فإذا لم يكن هذا المسكوت عنه حراماً ولا واجباً فهو مباح ضرورة؛ إذ ليس هذا السكوت والترك جهلاً وتجهيلاً لحكمه وليس هناك إلا هذه الأقسام الثلاثة: الحرام والواجب والمباح، على أن المكروه داخل في المباح أيضاً من حيث إن فاعله لا يأثم، كما أن المندوب داخل في المباح من حيث إن تاركه لا يأثم، وإذا ثبت ذلك فالقياس فيه إلحاق لهذا المسكوت عنه بنظيره مما نص عليه في الإيجاب أو التحريم، وهو خلاف الحديث، فكان ممنوعاً^(١).

ونوقش: بأن الأمر بعدم التعرض للسؤال كان يختص بحياته ﷺ. فهذا الدليل ليس في محله.

وإن سلم أن ذلك لم يختص بحياته ﷺ فلا يسلم أن ما ثبت حكمه عن طريق القياس مسكوت عنه فيكون معفواً عنه، بل هو داخل فيما حرمه الله أو أوجبه^(٢).

= رسول الله، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٢٥١/١٣، وأخرجه مسلم في كتاب الحج باب فرض الحج مرة في العمر، انظر صحيح مسلم ٩٧٥/٢، وفي كتاب الفضائل باب توقيه ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف وما لا يقع ونحو ذلك، انظر صحيح مسلم ١٨٣٠/٤.

(١) انظر الإحكام لابن حزم ٤٩٨/٨، إعلام الموقعين ١/١٨٥، ١٨٦.

(٢) انظر أدلة التشريع ص: ١٤٣.

٥- قوله ﷺ: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودًا فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لکم من غير نسيان، فلا تبحثوا عنها»^(١).
وجه الدلالة: كالحديث السابق.

ونوقش: بأن النهي عن البحث عما سكت عنه الشارع كان يختص بحياته ﷺ، وحينئذ فالحديث لا يدل على ما يدعيه الخصم، وإن سلم أن ذلك لا يختص بحياته ﷺ فلا يسلم أن الحكم الثابت عن طريق القياس مسكوت عنه فيكون معفوًا عنه، بل هو داخل فيما فرضه الله أو نهى عنه^(٢).

٦- قوله ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسًا جهالًا، فافتوا برأيهم فضلوا وأضلوا»^(٣).

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک ٤/١١٥، والدارقطني في كتاب الرضاع من سننه ٤/١٨٤، والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/١٢، ١٣، والخطيب في الفقيه والمتفقه ٢/٩ من طرق عن داود بن أبي هند عن مكحول عن أبي ثعلبة الحشني رضي الله عنه. قال الشيخ الألباني: «رجال رجال مسلم»، إلا أنه لم يحسنه لوجود علة قاذحة وهي أن مكحولاً لم يصح له السماع عن أبي ثعلبة وخاصة في هذا الحديث، (انظر غاية المرام في تخریج أحاديث الحلال والحرام ص: ١٧، ١٨). وأخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/١٦٦. وأورده الهيثمي بروايتين وقال عند الرواية الأولى: «رواه الطبراني في الأوسط والصغير، وفيه أصرب بن حوشب وهو متروك ونسب إلى الوضع»، وقال عند الرواية الثانية: «رواه الطبراني في الكبير وهو هكذا في هذه الرواية، وكان بغض الرواة ظن أن هذا معنى «وسكت» فرواها كذلك، والله أعلم، ورجاله ثقات» انظر مجمع الزوائد ١/١٧١.

(٢) انظر أدلة التشريع ص: ١٤٣.

(٣) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس، انظر صحيح البخاري مع فتح =

- وجه الدلالة: أنه جعل الفتوى بالرأي موجباً للضلال والإضلال.
- ونوقش: بأن النبي ﷺ قد بين فيه المعنى الذي منع منه، وهو اتخاذ الناس الجهلاء للسؤال والفتوى، فيفتون بالرأي وبغير علم^(١).
- ٧- قوله ﷺ: «لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى حدث فيهم أولاد السبايا، فأفتوا برأيهم، فضلوا وأضلوا»^(٢).
- وجه الدلالة: أنه ذم الفتوى بالرأي؛ لأنه يفضي إلى الضلال والإضلال. والقياس من قبيل الفتوى بالرأي فصار مذموماً.
- ونوقش: بأن في إسناده ضعفاً لوجود قيس بن الربيع^(٣).
- وعلى فرض صحته فإنه يحمل على الرأي الباطل^(٤).
- ٨ - قوله ﷺ: «إياكم والظن؛ فإن الظن أكذب الحديث»^(٥).

= الباري ٢٨٢/١٣، ورواه مسلم في كتاب العلم باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان. انظر صحيح مسلم ٢٠٥٨/٤.

(١) انظر إحكام الفصول ص: ٥٣٣.

(٢) رواه ابن ماجه في المقدمة باب اجتناب الرأي والقياس انظر سنن ابن ماجه ٢١/١، ورواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١٦٦/٢، ١٦٧، ١٦٨، وعزاه الهيثمي للبزار عنه، ثم قال: «وفيه قيس بن الربيع وثقه شعبة والثوري، وضعفه جماعة وقال ابن القطان: هذا إسناد حسن». انظر مجمع الزوائد ١٨٠/١.

(٣) هو قيس بن الربيع الأسدي، أبو محمد الكوفي، أحد أوعية العلم، قال فيه الذهبي: صدوق في نفسه، سعي الحفظ، قال ابن حجر: صدوق تغير لما كبر، مات سنة ١٦٧ هـ أو ١٦٨. (انظر ميزان الاعتدال ٣/٣٩٣، تقريب التهذيب ص: ٨٠٤).

(٤) انظر إحكام الفصول ص: ٥٣٤.

(٥) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الفرائض باب تعليم الفرائض، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤/١٢، وأخرجه في كتاب الأدب باب ما ينهى عن التحاسد والتدابير، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤٨١/١٠، وأخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب باب تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش ونحوها، انظر صحيح مسلم ١٩٨٥/٤.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ نهى عن الظن، والقياس لا يفيد إلا الظن، فالقياس منهي عنه.

ونوقش: بأنه ليس المراد ترك العمل بالظن الذي تناط به الأحكام غالبًا، بل المراد ترك تحقيق الظن الذي يضر بالمظنون به، وكذا ما يقع في القلب بغير دليل، أو أن المراد به التهمة التي لا سبب لها، كمن يتهم رجلًا بالفاحشة من غير أن يظهر عليه ما يقتضيها، وهذا قول جمهور المحققين^(١).

فالثالث: استدلالهم بما نقل عن الصحابة والتابعين من ذم الرأي:

قالوا: إنه قد روي عن الصحابة - رضي الله عنهم - آثار كثيرة تدم الرأي والعمل به، والقياس رأي فيكون مذمومًا بالإجماع، وقد حاول بعض الأصوليين تقرير الإجماع من تلك الآثار كالاتي: وقع ذم القياس من بعض الصحابة وسكت عنه الباقيون، فلم يحصل منهم إنكار على ذلك، فكان إجماعًا^(٢).

يقول ابن حزم رحمه الله بعد سرد آثار الصحابة على إنكار الرأي والقياس: «وأما الإجماع فقد بيناه على ترك القياس من وجوه كثيرة، وهي إجماع الأمة كلها على وجوب الأخذ بالقرآن، وبما صح عن رسول الله ﷺ، وبما أجمعت الأمة كلها على وجوبه أو تحريمه من الشرائع، وأجمعت على أنه ليس لأحد أن يحدث شريعة من غير نص أو إجماع، وأجمعت على تصديق قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا

(١) انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني ٤٨١/١٠.

(٢) انظر نهاية السؤل مع شرح البدخشي ٢٨/٣، نبراس العقول ص: ١٥٢.

في الكتاب من شيء»^(١)، وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(٢)، وهذا إجماع على ترك القياس . . . وأيضاً فقد قلنا وبيننا أنه لم يصح قط عن أحد من الصحابة القول بالقياس . . . وأيضاً فقد وجدنا مسائل كثيرة جداً اتفقوا هم فيها، ونحن وجميع المسلمين على خلاف جميع وجوه القياس، وعلى ترك القياس كله فيها، ومسائل كثيرة جاء النص بخلاف القياس كله فيها، ولم نجد قط مسألة جاء النص بالأمر بالقياس فيها، ولا مسألة اتفق الناس على الحكم فيها قياساً، فلو كان القياس حقاً لما جاز الإجماع على تركه في شيء من المسائل، ولا جاء النص بخلافه ألبتة، فالإجماع لا يجوز على ترك الحق، ولا يأتي النص بخلاف الحق، وهذا إجماع صحيح على ترك القياس»^(٣).

وأذكر فيما يلي أمثلة من هذه الآثار مع مناقشتها تفصيلاً وإجمالاً، والتي تتضمن مناقشة الإجماع المدعي.

١- قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه^(٤) لما سئل عن قوله تعالى:

(١) الأنعام: الآية ٣٨.

(٢) المائدة: الآية ٣.

(٣) الأحكام لابن حزم ٥١٦، ٥١٥/٨.

(٤) هو خليفة رسول الله ﷺ: عبدالله بن عثمان بن عامر القرشي التيمي، الخليفة الراشد الأول، ولد بعد عام الفيل بستين وستة أشهر، وكان من السابقين في الإسلام، صحب رسول الله ﷺ مدة إقامته بمكة وفي الغار وفي سفره للهجرة، وفي غزواته كلها، وكانت وفاته يوم الإثنين في جمادى الأولى سنة ١٣ هـ بعد ستين وأشهر من خلافته، ومقام شهرته يغني عن مزيد ترجمته. (انظر الإصابة ٢/٣٤١، أسد الغابة ٣/٣٠٩، ٦٣٧ صفوة الصفوة لأبي الفرج ابن الجوزي ١/٢٣٥، الرياض النضرة في مناقب العشرة للمحب الطبري ١/٧٣).

﴿وَفَاكِهَةٌ وَأَبَا﴾^(١): «أي ساء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي»^(٢).

ونوقش: بأن المراد بقوله المذكور قوله في تفسير القرآن، ولا شك أن ذلك مما لا مجال للرأي فيه؛ لكونه مستنداً إلى محض السمع عن النبي ﷺ، وإلى أهل اللغة العربية، بخلاف الفروع الشرعية^(٣).

٢- عن عمر بن الخطاب^(٤) رضي الله عنه أنه قال: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن أعيثهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا»^(٥).

(١) عبس: الآية ٣١.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ٥١٣/١٠، وأخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٦٤/٢ عن أبي بكر وعلي رضي الله عنهما، وأورده القرطبي وابن كثير والسيوطي عن طريق إبراهيم التيمي بلفظ: «إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم»، انظر تفسير القرطبي ٢٢١/١٩، تفسير ابن كثير ٣٤٨/٨، الدر المنثور ٣١٧/٦، قال ابن كثير: «هذا منقطع بين إبراهيم التيمي والصديق»، انظر تفسير ابن كثير ٨/٣٤٨، ورواه ابن حزم في الإحكام بسنده، انظر الإحكام ٢١٣/٦.

(٣) انظر الإحكام للآمدي ٣٠٨/٤، نراس العقول ص: ١١٠.

(٤) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى القرشي العدوي، أبو حفص، أمير المؤمنين، ولد بعد عام الفيل بثلاث عشرة سنة، وولي الخلافة بعد أبي بكر رضي الله عنه، استشهد سنة ٢٣ هـ. (انظر الإصابة ٥١٨/٢، أسد الغابة ١٤٥/٤، صفة الصفوة ٢٦٨/١، الرياض النضرة ٢٧١/٢).

(٥) أخرجه الدارقطني في كتاب النوادر من سننه ١٤٦/٢، قال أبو الطيب العظيم آبادي في تعليقه على سنن الدارقطني في الهامش: «في إسناده مجالد وهو ضعيف، وضعفه ابن معين، ووثقه النسائي» انظر سنن الدارقطني ١٤٦/٤، وأخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١٦٤/٢، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١٨٠/١، والبيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى ص: ١٩١.

ونوقش : بأنه قصد به ذم من ترك الأحاديث وعدل إلى الرأي مع أن العمل به مشروط بعدم النصوص ؛ لأنه لا رأي مع مخالفة النصوص^(١) .

٣- وعنه أيضًا أنه قال : «إياكم والمكايلة» قيل : وما المكايلة؟ قال : «المقايسة»^(٢) .

ونوقش : بأن المقايسة هنا المقايسة الفاسدة؛ بدليل أنه قد ورد عنه الأمر بالقياس^(٣) كما سيأتي في أدلة الجمهور .

٤- عن شريح^(٤) أنه قال : «كتب عمر إليّ وقال فيه : اقض بما في كتاب الله ، فإن جاءك ما ليس فيه فاقض بما في السنة ، فإن جاءك ما ليس فيها فاقض بما أجمع عليه أهل العلم ، فإن لم تجد فلا عليك أن لا تقضي»^(٥) .

(١) انظر فتح الباري ١٣/٢٨٩ ، الإحكام للآمدي ٤/٣٠٨ . نبراس العقول ص : ١١٠ .

(٢) أخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه ١/١٨٢ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وعن الشعبي بلفظ : «إياكم والمقايسة» انظر الفقيه والمتفقه ١/١٨٣ ، وأخرجه ابن عبد البر عن الشعبي ، انظر جامع بيان العلم وفضله ٢/١٦٧ ، ورواه البيهقي عن عمر في المدخل ص : ١٩٠ ، مع روايات أخر ، وقال : «هذه الآثار عن عمر كلها مراسيل» .

(٣) انظر الإحكام للآمدي ٤/٣٠٨ ، نبراس العقول ص : ١١٠ ، ١١١ .

(٤) هو أبو أمية شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي ، تابعي أدرك النبي ﷺ ولم يلقه على المشهور ، كان قاضيًا لعمر بن الخطاب رضي الله عنه على الكوفة ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهما ، ولم يزل قاضيًا بها إلى زمن الخوارج ، توفي رحمه الله سنة ٨٧ هـ وقيل ٧٨ هـ . (انظر الإصابة ٢/١٤٦ ، أسد الغابة ٢/٥١٧ ، الاستيعاب ٢/٧٠١ ، الطبقات لابن سعد ٦/١٣١) .

(٤) أوردته بعض الأصوليين بهذه العبارة مستدلين لنفاة القياس ، منهم الرازي في المحصول ٥/٧٦ ، والآمدي في الإحكام ٤/٣٠٤ ، وأبو يعلى في العدة ٤/١٣٠٤ ، والأصفهاني في بيان المختصر ٣/١٥٩ ، إلا أنني لم أطلع على وجود قوله : «فإن لم تجد فلا عليك أن لا تقضي» في كتب الحديث والآثار . وأصل الرسالة رواه النسائي في كتاب آداب القضاة باب الحكم باتفاق أهل العلم ٨/٢٣١ ، وقال الشيخ الألباني في صحيح سنن النسائي ٣/١٠٩٣ : «صحيح الإسناد موقوف» ، ورواه وكيع في =

ونوقش بما يلي :

أ - أن هذه الرسالة حجة على نفاة القياس لا لهم ؛ فإنها قد وردت في عدة طرق بلفظ : «إذا جاءك أمر فاقض فيه بما في كتاب الله ، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله ﷺ ، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يسنه رسول الله فاقض بما أجمع عليه الناس ، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يسنه رسول الله ولم يتكلم فيه أحد فاختر أي الأمرين شئت ، فإن شئت فتقدم واجتهد رأيك ، وإن شئت فأخره ولا أرى التأخير إلا خيراً لك»^(١) ، فهذا نص في الإذن بالاجتهاد بالرأي .

أما قوله : «فإن لم تجد فلا عليك أن لا تقضي» فلم يرد إلا في بعض كتب الأصوليين منقطع السند .

ب - وعلى فرض ثبوت القول المذكور يجاب بأن القياس مما أجمع أهل العلم على العمل به^(٢) .

٥- عن علي^(٣) رضي الله عنه أنه قال لعمر رضي الله عنه في مسألة

= أخبار القضاة ١٨٩/٢ ، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١٩٩/١ ، ٢٠٠ ، وأخرجه ابن حزم في الأحكام ٢٠٣/٦ ، ٤٤٤/٧ ، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٧٠/٢ .
(١) وهذا النص رواه وكيع عن الشعبي من طريق سفيان . انظر أخبار القضاة ١٩٠/٢ .
(٢) انظر نبراس العقول ص : ١١١ .

(٣) هو علي بن أبي طالب بن عبدالمطلب ، ابن عم رسول الله ﷺ ، أول الناس إسلاماً ، ولد قبل البعثة بعشر سنين ، وشهد المشاهد كلها إلا تبوك ، مناقبه لا تحصى ، استشهد سنة ٤٠ هـ . (انظر الإصابة ٥٠٧/٢ ، أسد الغابة ٩١/٤ ، الاستيعاب ١٠٨٩/٣ ، صفة الصفوة ٣٠٨/١ ، الرياض النضرة ١٠٣/٣) .

الجنين^(١): «إن اجتهدوا فقد أخطئوا، وإن لم يجتهدوا فقد غشوك»^(٢).
ونوقش: بأن غاية ما يدل عليه قول علي رضي الله عنه أنه ليس كل اجتهاد صواباً، ولا يدل على أن كل اجتهاد خطأ، ولا ينكر بأن الخطأ يقع في بعض الاجتهادات، ثم الأثر ليس فيه ما يدل على نفي القياس^(٣).

٦- وعنه أيضاً أنه قال: «لو كان الدين يؤخذ بالرأي لكان باطن الخنف أولى بالمسح من ظاهره»^(٤).

(١) وهي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أرسل إلى امرأة مُغبية، كان يدخل عليها، فقبل لها: أجيبي عمر، فقالت: يا ويلها ما لها ولعمر؟ ثم توجهت إلى عمر، فبينما هي في الطريق فرعت فضر بها الطلق، فدخلت داراً، فألقت ولدها، فصاح الصبي صيحتين ثم مات، فاستشار عمر أصحاب النبي ﷺ، فأشار عليه بعضهم أن ليس عليك شيء، إنما أنت وال ومؤدب، وكان علي رضي الله عنه صامتاً، فأقبل عليه، فقال: ما تقول؟ قال: إن كانوا قالوا برأيهم فقد أخطأ رأيهم، وإن كانوا قالوا في هواك فلم ينصحوا لك، أرى أن دينه عليك، فإنك أنت أفزعتها وألقت ولدها في سبيلك، فأمر علياً أن يأخذ عقله من قريش، لأنه خطأ. (انظر مصنف عبدالرزاق ٤٥٨/٩-٤٥٩).

(٢) أخرجه عبدالرزاق في كتاب العقول باب من أفزغه السلطان. انظر مصنف عبدالرزاق ٤٥٨/٩-٤٥٩، والبيهقي في كتاب الإجارة باب الإمام يضمن والمعلم يغرم من صار مقتولاً بتعزير الإمام، وتأديب المعلم. انظر السنن الكبرى ١٢٣/٦، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١٠٣/٢.

(٣) انظر الإحكام للآمدي ٣٠٨/٤.

(٤) أخرجه أبوداود في كتاب الطهارة باب كيف المسح، انظر سنن أبي داود ٤٢/١، وأخرجه الدارقطني في سننه باب الرخصة في المسح على الخفين. انظر سنن الدارقطني ١٩٩/١، وابن قتيبة الدينوري في تأويل مختلف الحديث ص: ٤٠، والبيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى ص: ١٩٣، والخطيب في الفقيه والمتفقه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ١/١٨١، قال ابن حجر في تلخيص الحبير: «رواه أبوداود وإسناده صحيح»، انظر تلخيص الحبير ١/١٦٩، وقال في بلوغ المرام ص: ١٢: «إسناده حسن». وحسنه الصنعاني في سبل السلام ١/١٢١.

ونوقش: بأن قوله هذا يحمل على أنه لو كان جميع الدين بالرأي والقياس، فيكون المقصود منه أن الشريعة ليست كلها على ما يقتضيه الرأي والقياس^(١).

٧- وعنه أيضًا أنه قال: «من أراد أن يقتحم جرائم جهنم فليقل في الجدل برأيه»^(٢).

ويمكن أن يناقش بأن المراد هنا هو الرأي الفاسد.

٨- عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «اتهموا الرأي على الدين؛ فإنه منا تكلف وظن»^(٣).

ونوقش: بأن غايته أنه يدل على احتمال الخطأ فيه وليس فيه ما يدل على إبطاله، أو أنه يحمل على الرأي المحض^(٤).

(١) انظر الأحكام للآمدي ٣٠٨/٤، ٣٠٩، نبراس العقول ص: ١١١.

(٢) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه ٢٦٣/١٠، وابن أبي شيبة في مصنفه ٣١٩/١١، والدارمي في باب الجدل في سننه ٣٥٢/٢، والبيهقي في السنن الكبرى ٢٤٥/٦، وابن قتيبة الدينوري في تأويل مختلف الحديث ص: ١٨.

(٣) الشطر الأول من هذا الأثر - هو «اتهموا الرأي على الدين» - أورده الهيثمي في مجمع الزوائد ١٧٩/١ وقال: «رواه أبو يعلى ورجاله موثقون وإن كان فيهم مبارك بن فضالة». ورواه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى ص: ١٨٩، ١٩٠، بلفظ: «اتقوا الرأي في دينكم»، فقد رواه بروایتين، في إحداهما انقطاع، وفي الثانية من ليس من الرواة عن ابن عجلان، ولكن أسنده ابن عبدالبر، وإسناده فيه قابل للتصحيح. انظر جامع بيان العلم وفضله ١٦٤/٢.

وأما الشطر الثاني فقد رواه أبو داود في كتاب الأفضية باب قضاء القاضي إذا أخطأ. انظر سنن أبي داود ٣/٣٠٢، والبيهقي في السنن الكبرى ١١٧/١٠، قال الألباني: ضعيف مقطوع، انظر ضعيف سنن أبي داود ص: ٣٥٤ برقم (٧٦٨).

(٤) انظر الأحكام للآمدي ٣٠٩/٤.

٩- عن عبد الله بن مسعود^(١) رضي الله عنه أنه قال: «قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رءوسًا جهالًا يقيسون الأمر برأيهم»^(٢).

ونوقش: بأن المراد بالرأي هنا ما هو فاسد، بدليل أنه وصفهم بكونهم جهالًا^(٣).

١٠- وعنه أيضًا أنه قال: «إنكم إن عملتم في دينكم بالقياس أحللتهم كثيرًا مما حرم عليكم، وحرمتهم كثيرًا مما أحل لكم»^(٤).

ونوقش: بأنه أراد به النهي عن العمل بالقياس مع وجود النص، ويتبين هذا المراد من قوله: «أحللتهم كثيرًا مما حرم عليكم»؛ فإنه لم يقل: «أحللتهم كل ما حرم عليكم» فيدل على أن من الرأي ما لا يحل به ما حرم الله^(٥).

(١) هو عبد الله بن مسعود بن غافل، أحد السابقين الأولين، فقد كان سادس من أسلم، هاجر الهجرة، شهد بدرًا والمشاهد بعدها، وهو أحد العبادة والنجباء، أمره عثمان رضي الله عنه على الكوفة ثم عزله وأمر أن يرجع إلى المدينة حتى توفي رضي الله عنه سنة ٣٢ هـ. (انظر الإصابة ٢/٣٦٨، أسد الغابة ٣/٣٨٤، الاستيعاب ٣/٩٨٧).

(٢) أخرجه الدارمي في سننه ١/٦٥، وابن حزم في الإحكام ٨/٥٠٩، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/١٦٦، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١/١٨٢، وقد ورد في البخاري من قوله ﷺ ما يقاربه، وهو «ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يُبقِ عالمًا اتخذ الناس رءوسًا جهالًا، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا». انظر صحيح البخاري مع فتح الباري كتاب العلم باب كيف يقبض العلم ١/١٩٤.

(٣) انظر الإحكام للآمدي ٤/٣١٠.

(٤) أخرجه الدارمي في سننه ١/٦٥، ونسبه إلى الشعبي، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١/١٨٢ عن ابن مسعود، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/٩٤ عن الشعبي.

(٥) انظر الإحكام للآمدي ٤/٣٠٩، إحكام الفصول ص: ٥٣٨.

١١- عن عائشة^(١) رضي الله عنها أنها قالت لأم ولد زيد بن أرقم^(٢) :
«أخبرني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن
يتوب»^(٣) ، وذلك لفتواه بالرأي في مسألة العينة^(٤) ؛ فإن زوجته
أخبرت عائشة رضي الله عنها بأنها باعت جارية لها من زيد بثمانمائة
درهم نسيئة ثم ابتاعها بستائة درهم نقدًا ، فقالت لها عائشة رضي
الله عنها الكلام المذكور .

ويمكن أن يناقش : بأن اجتهاد زيد في بيع العينة كان اجتهادًا مع
وجود النص -ولو لم يشعر هو به- لأن بيع العينة عبارة عن نوع من
ربا النسيئة^(٥) ، والربا بنوعيه -الفضل والنسيئة- محرم بالنص وهو

(١) هي أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنها ، زوج النبي ﷺ ، ولدت
بعد البعثة بأربع سنوات ، كانت من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم ومن الكثيرين من
رواية الحديث ، توفيت رضي الله عنها سنة ٥٧ هـ . (انظر الإصابة ٤/٣٥٩ ،
الاستيعاب ٤/١٨٨١ ، أسد الغابة ٧/١٨٨) .

(٢) هو زيد بن أرقم بن زيد بن قيس ، الصحابي الجليل ، كان أول مشهد له في غزوة
الخندق ، وغزا مع رسول الله ﷺ سبع عشرة غزوة ، وشهد صفين مع علي رضي الله
عنه ، توفي رضي الله عنه بالكوفة سنة ٦٦ هـ . (انظر الإصابة ١/٥١٠ ، الاستيعاب
٢/٥٣٥ ، أسد الغابة ٢/٢٨٦) .

(٣) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه ٨/١٨٤ ، والدارقطني في سننه في كتاب البيوع
٣/٥٢ ، وقال أبو الطيب شمس الحق في التعليق المغني على الدارقطني : «قال في
التنقيح : إسناده جيد ، وإن كان الشافعي يثبت مثله عن عائشة» ، وأخرجه البيهقي
في سننه ٥/٣٣٠ وقال : «كذا جاء به شعبة عن طريق الإرسال» .

(٤) هي أن يبيع سلعة بثمن مؤجل ، ثم يشتريها من المشتري قبل قبض الثمن بثمن نقد
أقل من ذلك القدر . (انظر القاموس الفقهي ص : ٢٧٠) .

(٥) الربا في اللغة من ربا الشيء يربو ربواً : إذا زاد .

وفي الاصطلاح : كل زيادة مشروطة في العقد خالية عن عوض مشروع
وربا النسيئة أحد قسمي الربا وهو : الزيادة المشروطة مقابل الأجل .

والقسم الثاني هو ربا الفضل وهو : بيع شيء من الأموال الربوية بجنسه متفاضلاً .
(انظر لسان العرب ٥/١٢٦ ، معجم لغة الفقهاء ص : ٢١٨) .

قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١)، فما ذكرته عائشة رضي الله عنها في زيد لم يكن لاجتهاده في الأمر، وإنما لمخالفته لعله الربا المذكور حكمه في النص.

قالوا: وقد ورد عن بعض التابعين أيضًا إنكار الرأي والقياس ومن ذلك:

١- قال الشعبي^(٢): «ما أخبروك عن أصحاب محمد ﷺ فاقبله، وما أخبروك عن رأيهم فألقه في الحش»^(٣).
ونوقش: بأنه يحمل على الرأي الفاسد^(٤).

٢- قال مسروق^(٥): «لا أقيس شيئًا بشيء، أخاف أن تزل رجلي»^(٦).

(١) البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) هو عامر بن شراحيل الشعبي الحميري، من كبار أئمة التابعين، ولد سنة ١٩ هـ، وكان كثير العلم عظيم الحلم، وكان فقيهاً عالماً شاعراً فيه دعابة، أدرك خمسمائة من الصحابة رضي الله عنهم، توفي رحمه الله سنة ١٠٩ هـ. (انظر البداية والنهاية لابن كثير ٢٣٩/٩، تذكرة الحفاظ ٧٩/١، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٦٥/٥).

(٣) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه ٢٦٥/١١، والدارمي في سننه ٦٧/١، وأبونعيم الأصفهاني في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ٣١٩/٤، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ٤٠/٢.

(٤) انظر الإحكام للآمدي ٣١٠/٤.

(٥) هو مسروق بن الأجدع بن مالك بن أمية الهمداني الكوفي، أبو عائشة، ثقة فقيه عابد، مخضرم، توفي رحمه الله سنة ٦٣ هـ. (راجع تذكرة الحفاظ ٤٩/١، تهذيب التهذيب ١٠٩/١٠).

(٦) أخرجه الدارمي في سننه ٦٥/١، وابن حزم في الإحكام ٥١١/٨، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١٨٣/١، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ١٦٨/٢.

ونوقش : بأنه ليس فيه ذم القياس ، وإنما فيه التورع عن ذلك وهذا لا يدل على ترك القياس ، كما أن جماعة لا يروون خبر الواحد تعففاً وتورعاً واجتناباً ، ثم لا يدل ذلك على إسقاط خبر الواحد^(١) .

٣- كان ابن سيرين^(٢) يذم القياس ويقول : «القياس شؤم ، وأول من قاس إبليس ، فهلك ، وإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس»^(٣) .

ويمكن أن يناقش : بأن المراد هنا هو القياس مع وجود النص ، بدليل قوله : «أول من قاس إبليس» ؛ فإنه قاس مع وجود النص وهو قوله تعالى : ﴿اسْجُدُوا لِأَدَمَ﴾^(٤) فقال : ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾^(٥) ، وكذلك قياس عبدة الشمس والقمر ، قاسوا قياساً فاسداً ؛ لأنهم تركوا أدلة العقل في معرفة النبوات وإثبات الخالق سبحانه وتعالى واشتغلوا بأمر باطل وقياس فاسد .

ويمكن مناقشة هذه الآثار المذكورة من جهة الإجمال وذلك كالآتي : إن هذه الروايات معارضة بأثار أخرى مزوية عن أولئك الصحابة - رضي الله عنهم - أنفسهم ، مقتضاها مدح العمل بالقياس ، كما سيعلم في أدلة الجمهور ، وحيث لا بد من التوفيق بين المتعارضين ، لاستحالة الجمع بينهما والعمل بأحدهما من غير أولوية .

(١) انظر إحكام الفصول ص : ٥٣٩ .

(٢) هو محمد بن سيرين الأنصاري ، إمام وقته ، من كبار التابعين ، كان ثقة مأموناً عالماً فقيهاً ورعاً حافظاً كثير العلم متقناً ، توفي رحمه الله سنة ١١٠ هـ . (انظر البداية والنهاية ٩/ ٢٧٩ ، تذكرة الحفاظ ١/ ٧٧ ، تهذيب التهذيب ٩/ ٢١٤)

(٣) أخرجه الدارمي في سننه ١/ ٦٥ ، وابن حزم في الإحكام ٨/ ٥١١ .

(٤) الأعراف : الآية ١١ .

(٥) الأعراف : الآية ١٢ .

وعند ذلك فيحمل ما نقل عنهم من إنكار العمل بالرأي والقياس، على الرأي الفاسد والقياس الفاسد الذي لم يتوافر فيه شرائط الصحة، كالقياس والرأي المخالف للنص، أو الصادر عن من ليس أهلاً للاجتهاد والنظر، أو ما كان على خلاف القواعد الشرعية، أو ما ليس له أصل يشهد له بالاعتبار، أو ما استعمل من ذلك فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن. ويحمل المدح على القياس الصحيح المستكمل لشروط الاعتبار والصحة، وذلك جمعًا بين النقلين المتعارضين إذا ثبتت صحة كل منهما^(١).

رابعًا: استدلالهم بالمعقول:

استدلوا بالمعقول من عدة أوجه أكثرها نسب إلى المحيلين عقلاً، إلا أنها لا يستفاد منها الإحالة العقلية؛ حيث إن غاية ما تدل عليه هذه الأدلة العقلية هي بطلان العمل بالقياس، لا إحالة العمل بالقياس عقلاً، لأنها ليست أدلة عقلية محضة، وإنما هي أدلة عقلية مستمدة من الأدلة الشرعية، كما سيوضح ذلك عند استعراض هذه الأدلة فيما يلي مع مناقشتها. وقد ذكر الأمدي في الإحكام وابن القيم^(٢) في إعلام الموقعين قدرًا كبيرًا من هذه الأدلة، وسأكتفي بذكر أهمها إن شاء الله.

(١) راجع أصول السرخسي ١٣٢/٢ وما بعدها، الموافقات ٤٢١/٣، وما بعدها، إعلام الموقعين ٥٣/١ وما بعدها.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، المعروف بابن قيم الجوزية، كان فقيهاً حنبلياً أصولياً محدثاً نحوياً أدبياً متكلماً، من آثاره العلمية: إعلام الموقعين، زاد المعاد، الطرق الحكمية وغيرها، ولد سنة ٦٩١ هـ، وتوفي رحمه الله سنة ٧٥١ هـ. (انظر الفتح المبين ١٦١/٢-١٦٢، الذيل على طبقات الحنابلة ٤٢٧/٢-٤٥٠).

الأول: أن القول بالقياس في الدين يفضي إلى وقوع التنازع - والاختلاف الذي حذر منه الله ورسوله - بين المجتهدين، كما هو ثابت بالاستقراء لجزئيات الاجتهاد، بل عامة الاختلاف بين الأمة نشأ من جهة القياس؛ لأن القياس ينبنى على أمارات ومقدمات ظنية، والظنون مثار اختلاف الأفهام والأنظار؛ فإنه إذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه نقيض حكم الآخر اختلف لا محالة، وهذا يدل على أنه من عند غير الله من ثلاثة أوجه:

أحدها: صريح قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(١).

الثاني: أن الاختلاف سببه اشتباه الحق وخفاؤه، وهذا لعدم العلم الذي يميز بين الحق والباطل.

الثالث: أن الله سبحانه وتعالى ذم الاختلاف في كتابه، ونهى عن التفرق والتنازع، فقال: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾^(٢)، وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾^(٣)، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِبَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾^(٤)، وقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾^(٥)، وحينئذ يكون القياس ممنوعاً^(٦).

(١) النساء: الآية ٨٢.

(٢) الشورى: الآية ١٣.

(٣) آل عمران: الآية ١٠٥.

(٤) الأنعام: الآية ١٥٩.

(٥) الأنفال: الآية ٤٦.

(٦) انظر المستصفي ٢/٢٦٠، المحصول ٥/١٠٦، الإحكام للآمدي ٤/٢٧٤، نبراس العقول ص: ١٥٣.

ونوقش بما يلي :

١- أن هذا الدليل بعينه يجري في كل دليل يوجب الظن كخبر الواحد، فيلزم منه أن يكون العمل بخبر منهياً عنه، وهذا لا يقول به أحد^(١).

٢- أنه ليس كل اختلاف مذموماً محذوراً؛ فإن جميع الشرائع والملل من عند الله، وهي مختلفة، وقد اشتهر عن الصحابة اختلافهم في المسائل الفقهية، ولو كان الاختلاف مذموماً على الإطلاق لما كانت جميع الشرائع مشروعة من عند الله ولكان الصحابة كلهم مخطئين، وهذا ممتنع^(٢).

٣- أن التنازع الذي تنهى عنه الشريعة هو ما كان في العقائد وأصول الدين أو في الأمور العامة كسياسة الدولة وشئون الحرب بقرينة قوله تعالى: ﴿فَتَفَشَلُوا وَتَذَهَبَ رِيحُكُمْ﴾، أي قوتكم، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا﴾ فهذا التحذير لما يترتب عليه من خطورة، وهو التنازع في أصل العقائد أو فيما يتصل بكيان الأمة أمام العدو الخارجي، أما التنازع في الأحكام الشرعية العملية الجزئية فلا مانع من حصوله؛ إذ لا يترتب عليه مفسدة، بل قد يكون رحمة وتوسعة من الله على عباده^(٣).

(١) انظر أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٦١٦/١.

(٢) انظر أدلة التشريع ص: ٣٩.

(٣) انظر المستصفي ٢/٢٦٢، أصول الفقه الإسلامي للزحيلي ٦١٧/١.

الثاني: حكم القياس إما أن يكون موافقاً للبراءة الأصلية^(١)، وإما أن يكون مخالفاً لها، فإن كان موافقاً لم يفد القياس شيئاً؛ لأن مقتضاه متحقق بها، وإن كان مخالفاً لها امتنع القول به؛ لأنها متيقنة، فلا ترفع بأمر لا تتيقن صحته، إذ اليقين يمتنع رفعه بالمظنون^(٢) ونوقش: بأنه لا يسلم عدم الفائدة في حالة الموافقة؛ فإنه يحصل بذلك التقوية والتأكيد، كما يقال: «دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع».

وأما في حال المخالفة فلا يسلم أن فيه رفع متيقن بمظنون. وإن سلم أن فيه رَفَعَ متيقن بمظنون قيل إن قولهم منقوض بمخالفة البراءة الأصلية بالنصوص الظنية كخبر الآحاد والعمومات والظواهر وبالإقرار^(٣) والشهادة والفتوى^(٤)(٥).

(١) البراءة الأصلية: هي نوع من الاستصحاب، ومعناها: التمسك بعدم الحكم الشرعي بعد بذل الجهد والبحث والطلب للدليل الشرعي، فإذا لم يوجد بقيت ذمة المكلف غير مشغولة على العدم الأصلي، وتسمى الإباحة العقلية. (انظر تقريب الوصول إلى علم الأصول ص: ٣٩٤، سلاسل الذهب ص: ١٠١، ٤٢٣، شرح تنقيح الفصول ص: ٤٤٧، ٩٢، وإرشاد الفحول ص: ٢٥١، مذكرة الشيخ محمد الأمين ص: ١٥٩).

(٢) انظر الإحكام للآمدي ٤/٢٧٦، إعلام الموقعين ١/١٩٩.

(٣) الإقرار في اللغة: الثبوت، والتمكن والاستقرار، وضد الإنكار.

وفي الاصطلاح: «اعتراف الشخص بحق عليه لآخر»، ويطلق على الإخبار عما سبق (انظر المفردات للراغب ص: ٣٩٨، التعريفات للجرجاني ص: ٣٣، معجم لغة الفقهاء ص: ٨٣).

(٤) الفتوى: الحكم الشرعي الذي أفتى به العالم، وهي من: أفتى العالم إذا بين الحكم، وأفتاه في الأمر: أبان له. (انظر القاموس المحيط ٤/٣٧٣، معجم لغة الفقهاء ص: ٣٣٩).

(٥) انظر الإحكام للآمدي ٤/٢٨٢.

الثالث: أن قول المجتهد: «هذا حلال وهذا حرام»، هو خبر عن الله سبحانه أنه أحل كذا وحرم كذا، وأنه أخبر عنه بأنه حلال أو حرام، فإن حكم الله خبره، والقياس ليس من خبره؛ فإن الله لم ينص عليه، فكيف يجوز لأحد أن يشهد على الله أنه أخبر بما لم يخبر به هو ولا رسوله؟! وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ﴾ (١)(٢).

ونوقش: بأن هذا لا يمنع من جواز ورود التعبد به، أما إثبات الحكم به أو نفيه فيتوقف على ورود دليل من نص أو إجماع على التعبد به، فإذا ورد دليل يدل على ذلك كان إخبارًا عن إثبات الحكم في الفرع^(٣).

وأما الآية المذكورة فقد وردت في المفترين على ربهم من عبدة الأوثان الزاعمين أن الله حرم عليهم ما هم محرموه من حروثهم وأنعامهم^(٤).

الرابع: أن القياس لا بد فيه من علة مستنبطة من حكم الأصل، والحكم في الأصل احتمال أن يكون لنا إلى العلم بعلمته طريق أو لا يكون لنا طريق، وإذا كان لنا طريق احتمال أن يكون الحكم معللاً أو غير معلل، وبتقدير كونه معللاً احتمال أن تكون العلة هي هذه

(١) الأنعام: الآية ١٥٠.

(٢) راجع الإحكام للآمدي ٢٧٧/٤، إعلام الموقعين ١/١٩٩.

(٣) انظر الإحكام للآمدي ٢٨٤/٤.

(٤) انظر جامع البيان لتأويل القرآن للطبري ٣٨٩/٥.

المعينة أو تكون جزء علة أو تكون غيرها، وبتقدير أن تكون العلة هي هذه المعينة يحتمل أن لا تكون موجودة في الفرع، وإذا كانت موجودة فيه يحتمل تخلف الحكم عنها لمعارض آخر، وما هذا شأنه كيف يكون من حجج الله وبياناته وأدلة الأحكام التي هدى الله بها عباده؟!^(١).

ونوقش: بأنه متى غلب على ظن المجتهد كون الحكم في الأصل معللاً وظهرت له علة في نظره مجردة عن المعارض، وتحقق وجودها في الفرع كان له القياس، وإلا فلا^(٢).

الخامس: لو كان القياس حجة لأفضى إلى تقابل الأدلة الشرعية وتكافئها؛ فإنه قد يتردد فرع بين أصليين أحدهما التحريم والآخر الإباحة، فإذا ظهر في نظر المجتهد شبه الفرع بكل واحد منهما لزم الحكم بالحل والحرمة في شيء واحد وهو ممنوع^(٣).

ونوقش: بأنه مهما تقابل في نظر القائس قياسان على التحريم والتحليل مثلاً، فكل واحدة من العلتين غير موجبة لحكمها لذاته، فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين، وعند ذلك فالمجتهد ينظر: فإن ترجحت إحداهما كان العمل بها، وإن لم يظهر له الترجيح توقف، أو تخير على ما هو معروف عند العلماء من خلافهم في ذلك^(٤).

(١) انظر الإحكام للآمدي ٢٧٨/٤، إعلام الموقعين ١/١٩٩.

(٢) انظر المرجع السابق ٢٨٥/٤.

(٣) انظر إتحاف الفصول ص: ٤٦٦، الإحكام للآمدي ٢٧٨/٤، إعلام الموقعين ١/١٩٩.

(٤) انظر الإحكام للآمدي ٢٨٥/٤.

السادس: أنه لو صح معرفة الحكم الشرعي - مع كونه غيبياً - بالقياس لصح معرفة الأمور الغيبية بالقياس، وذلك ممنوع^(١).

ونوقش: بأننا لا نعرف الحكم الشرعي إلا حيث كانت هناك أمانة تدل عليه، فلو جعل الله أمانة على كل ما هو غيب عنا تدل عليه، كما جعل ذلك في الأحكام الشرعية، فإننا نعرفه بها كما عرفنا الأحكام، وحيث لم يجعل أمانة تدل عليه لم يكن معلوماً^(٢).

السابع: لو جاز التعبد بالقياس الشرعي لكان على علمه دلالة، والدلالة عليها إما بالنص أو بالعادات^(٣)، ولا يجوز أن تكون بالأول؛ لأن العلة المستنبطة التي فيها الخلاف غير منصوصة، ولا يجوز بالثاني؛ لأن العادات لا تكون مثبتة للأحكام الشرعية، فلا تكون مثبتة لأمارتها^(٤).

(١) انظر الإحكام للآمدي ٢٧٨/٤.

(٢) المرجع السابق ٢٨٥/٤.

(٣) العادات جمع عادة، وهي في اللغة مأخوذة من العود أو المعاودة، بمعنى التكرار، والعادة اسم لتكرار الفعل أو الانفعال حتى يصير سهلاً تعاطيه كالطبع، ولذلك قيل: العادة طبيعة ثانية.

وفي الاصطلاح: «ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول».

وقيل: «هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية». (انظر المفردات ص: ٣٥٢، التعريفات للجرجاني ص: ١٤٩، تيسير التحرير ٣١٧/١، التقرير والتحرير ٢٨٢/١، أثر الأدلة المختلف فيها لمصطفى البغا ص: ٢٤٢).

(٤) انظر الإحكام للآمدي ٢٧٧/٤.

ونوقش: بمنع الحصر فيما ذكر، فهناك طريق آخر يعرف به كون الوصف الجامع علة كالإيحاء^(١) وغيره من مسالك العلة^(٢).

الثامن: أن الحكم في أصل القياس، إن كان ثابتًا بالنص امتنع إثباته في الفرع لعدم وجود النص في الفرع وامتناع ثبوته فيه بغير طريق حكم الأصل، وإلا لما كان تابعًا للأصل ولا فرعًا له، وإن كان ثابتًا بالعلة فهو ممتنع لوجهين:

الأول: أن الحكم في الأصل مقطوع، والعلة مظنونة، والمقطوع به لا يثبت بالمظنون.

الثاني: أن العلة في الأصل مستنبطة من حكم الأصل، ومتفرعة عليه، والمتفرع على شيء لا يكون مثبتًا لذلك الشيء، وإلا كان دورًا ممتنعًا^(٣).

ونوقش: بأنه يسلم أن الحكم في الأصل إن كان ثابتًا بالنص أو الإجماع لا بالعلة فإن ذلك غير متحقق في الفرع، ولكن لا يسلم وجوب ثبوت الحكم في الفرع بمثل طريق إثبات حكم الأصل، بل يمكن أن يكون إثبات الحكم في الأصل مع كونه مقطوعًا به

(١) الإيحاء في اللغة: التنبيه والإرشاد.

وفي الاصطلاح: «اقتزان الحكم بوصف على وجه لو لم يكن هو أو نظيره علة، لكان الكلام معيّنًا عند العقلاء». (انظر القاموس المحيط ٣٣/١، البحر المحيط ١٩٧/٥-١٩٩، نبراس العقول ص: ٢٣٧، مذكرة الشيخ محمد الأمين ص: ٢٥٢-٢٥٤)

(٢) انظر الإحكام للآمدي ٤/٢٨٤.

(٣) المرجع السابق ٤/٢٧٦.

بدليل مقطوع به، وفي الفرع بوجود ما كان قد ظهر كونه باعثًا على الحكم في الأصل، ولا يلزم من كون الفرع تابعًا في حكمه للأصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهما وإلا لما كان أحدهما تابعًا للآخر، بل التبعية متحققة بمجرد إثبات الحكم في الفرع بما عرف كونه باعثًا على الحكم في الأصل^(١).

التاسع: أنه لو جاز التعبد بتحريم شيء أو وجوبه عند ظننا أنه مشابه لأصل محرم أو واجب بناء على أمانة، لجاز أن يتعبد عند ظننا المشابهة من غير أمانة وهو محال^(٢).

ونوقش: بأنه إن غلب على الظن مشابهة شيء لشيء محرم، وأمکن ذلك من غير أمانة فالعقل يجوز ورود التعبد بتحريمه، وإن لم يرد الشرع به^(٣).

العاشر: من أبين ما يدل على فساد القياس وبطلانه تناقض أهله فيه واضطرابهم تأصيلًا وتفصيلًا.

فأما تناقضهم في التأصيل فمنهم من يحتج بجميع أنواع القياس، ومنهم من اقتصر على الاحتجاج ببعضها على اختلاف بينهم في تعيين ما يحتج به من ذلك.

ثم اختلفوا في محل القياس، فقال جمهورهم: يجري في الأسماء والأحكام، وقالت فرقة: بل لا تثبت الأسماء قياسًا، وإنما محل القياس الأحكام.

(١) انظر الإحكام للآمدي ٢٨١/٤.

(٢) المرجع السابق ٢٧٧/٤.

(٣) المرجع السابق ٢٨٤/٤.

ثم اختلفوا، فأجراه جمهورهم في العبادات واللغات والحدود والأسباب وغيرها، ومنعه طائفة في ذلك، واستثنت طائفة الحدود والكفارات فقط، واستثنت طائفة أخرى معها الأسباب. ثم اضطربوا في تقديمه على العموم وفي العكس على قولين، كما اضطربوا في تقديمه على خبر الواحد الصحيح وفي العكس، واضطربوا أيضاً في تقديمه على الخبر المرسل^(١) وقول الصحابي وفي العكس^(٢).

وأما تناقضهم في التفصيل فقد تعرض له ابن حزم رحمه الله في الإحكام^(٣) وابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين^(٤) في عدد كثير من المسائل، أذكر منها أهمها:

١ - قالوا: إن أكثرهم قاسوا الماء الذي وردت عليه النجاسة فلم تغير لوناً ولا طعماً ولا ريحاً على الماء الذي غيرت النجاسة لونه أو طعمه أو ريحه، وتركوا قياساً أصح، وهو قياسه على الماء الذي ورد على النجاسة^(٥).

- (١) المرسل في اللغة: المطلق، فكأن الراوي أطلق الإسناد. وفي اصطلاح الأصوليين والفقهاء: «هو قول غير الصحابي: قال رسول الله ﷺ كذا، بإسقاط الوساطة بينه وبين النبي ﷺ»، أو هو «رواية التلميذ عن شيخ شيخه». وعند المحدثين: «قول التابعي: قال رسول الله ﷺ كذا». (انظر تعريفات الجرجاني ص: ٢٠٨، شرح الكوكب المنير ٥٧٤/٢، شرح نخبة الفكر ص: ١١٠، مذكرة الشيخ محمد الأمين رحمه الله ص: ١٤٣).
- (٢) انظر إعلام الموقعين ١/٢٠٤.
- (٣) انظر الإحكام لابن حزم ٥٧٥/٨ وما بعدها.
- (٤) انظر إعلام الموقعين ١/٢٠٥.
- (٥) المرجع السابق ١/٢٠٦.

٢- أن أكثرهم فرقوا بين الماء الذي تقع فيه النجاسة وبين المائعات التي تقع فيها النجاسات، فحدوا مقداراً إذا بلغه الماء لم ينجس، ولم يحدوا في سائر المائعات حدًّا ألّبتة، وبعضهم قاس سائر المائعات في ذلك على الماء في حد المقدار^(١).

٣- أن أكثرهم قاس المسح على الجبائر على المسح على الخفين في الإباحة، ولم يقيسوا مسح عمامة الرأس على المسح على الخفين في الإباحة، وبعضهم قاس ذلك^(٢).

٤- أنهم لم يقيسوا نزع الخفين بعد المسح على حلق الشعر وقص الأظفار بعد المسح والغسل^(٣).

ونوقش بما يلي:

أما التناقض في التأسيس فأجيب عنه بأن العلماء لم يختلفوا في ذلك بدافع الهوى والشهوة، وإنما كان ذلك لتفاوت أفهامهم في الأدلة، فالكل بنى رأيه - من احتجاج بجميع أنواع القياس أو منع لبعضها، وتقديم للقياس على خبر الواحد أو تأخير له، وغير ذلك مما ذكر - على فهمه، وهذا لا يكون حجة على منع القياس، كما أن المجتهدين تختلف أفهامهم في الاستنباط من أدلة الكتاب والسنة، وهذا الاختلاف لم يمنع استنباط الأحكام منها^(٤).

(١) انظر أدلة التشريع ص: ٥١.

(٢) انظر المرجع السابق ص: ٥٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق ص: ٥٠.

وأما تناقضهم في التفصيل فيناقش من وجهين : أحدهما إجمالي والآخر تفصيلي .

أما الإجمالي فهو أن الذين اختلفوا في هذه المسائل لم يكن اختلافهم إلا بناء على اختلاف أنظارهم في : أن المعنى الذي شرع له الحكم موجود في المسألة التي اختلفوا فيها أو لا ، كما يختلف العلماء في بعض ما يستنبط من الأدلة من الأحكام^(١) .

وأما التفصيلي : فكما يلي :

١- أجيب عن الأول بأن بينهما فرقاً ، إذ إن الطارئ هو الذي له تأثير ، فحينئذ إذا وقع الماء على النجاسة فإن المحل يطهر ، بخلاف ما إذا وقعت النجاسة على الماء فإن المحل لا يطهر^(٢) .

٢- وعن الثاني أن من فرق فقد رأى الاقتصار على ما ورد به النص ، وهو «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث»^(٣) ، ومن قاس نظر إلى المعنى^(٤) .

(١) انظر أدلة التشريع ص : ٥٠ .

(٢) المرجع السابق ص : ٥٠ ، ٥١ .

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب ما ينجس الماء ، انظر سنن أبي داود ١/١٧ ، والترمذي في كتاب الطهارة باب (٥٠) انظر سنن الترمذي ١/٩٧ ، والنسائي في كتاب الطهارة باب التوقيت في الماء ١/١٧٥ ، وأحمد في المسند ٢/١٢ ، ٣٨ ، والدارقطني في كتاب الطهارة باب حكم الماء إذا لاقته النجاسة ، انظر سنن الدارقطني ١/١٣-١٥ ، والبيهقي في كتاب الطهارة باب الفرق بين القليل الذي لا ينجس والكثير الذي لا ينجس ما لم يتغير ، انظر السنن الكبرى ١/٢٦٠ ، والحاكم في كتاب الطهارة من المستدرک ١/١٢٣ ، وقال : «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين» .

(٤) انظر أدلة التشريع ص : ٥١ .

٣- وعن الثالث أن بينها فرقا، إذ إن في المسح على الجبيرة انفكاكا من الحرج الذي لا يزول إلا بالمسح بخلاف العمامة؛ فإنه لا يلزم من عدم مسحها الوقوع في الحرج، ومن أباح المسح عليها نظر إلى حديث ثوبان^(١) أنه قال: «بعث رسول الله ﷺ سرية فأمرهم أن يمسحوا على العصائب يعني العمام، والتساخين يعني الخفاف»^{(٢)(٣)}.

٤- وعن الرابع أن بينها -أيضا- فرقا، إذ إن الخفين كانا بمثابة الرجلين فمسح عليهما، فإذا زالا زال معها ما طهرا به، بخلاف الشعر والأظفار، فلم يكونا بديلين عن شيء حتى يلزم من إزالتها بعد تطهيرهما زوال الطهارة^(٤).

الحادي عشر: إذا اختلفت الأقيسة في نظر المجتهدين وظهر لكل مجتهد علة، وكل علة تقتضي حكما يناقض حكم العلة الأخرى، فلا يخلو إما أن يقال: إن كل مجتهد مصيب، فيلزم منه أن يكون الشيء ونقيضه صوابا، وهو ممنوع، وإما أن يقال: إن المصيب واحد -وهو القول بالصواب- ولكن ليس أحد القياسين بأولى

(١) هو ثوبان بن بُجْدَد، مولى رسول الله ﷺ، أبو عبد الله، صحابي مشهور، يقال إنه من العرب من حكى بن سعد بن حمير، وقيل من أهل السراة أصابه سبأ فاشترى رسول الله ﷺ فأعتقه، مات رضي الله عنه سنة ٥٤ هـ. (انظر الإصابة ١/٢٠٤، أسد الغابة ١/٢٦٩).

(٢) أخرجه أبوداود في كتاب الطهارة باب المسح على العمامة، انظر سنن أبي داود ١/٣٦، والحاكم في كتاب الطهارة من المستدرک ١/١٦٩، وصححه وقال الذهبي: «على شرط مسلم»، وأخرجه أحمد في مسنده ٥/٢٧٧.

(٣) انظر أدلة التشريع ص: ٥٢.

(٤) المرجع السابق.

من الآخر؛ لأنه ليس تصويب أحد الظنين مع استوائهما دون الآخر أولى من العكس^(١).

وقد اختلفت مناقشة الأصوليين لهذا الدليل لاختلافهم في أنه: هل كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد؟.

فأما من قال بأن كل مجتهد مصيب، فإنه يجيب عنه بأن الحكم عند الله تعالى في حق كل واحد ما أدى إليه اجتهاده، وذلك مما لا يمنع من كون الشيء ونقيضه حقاً بالنسبة إلى شخصين مختلفين، كما في الصلاة وتركها بالنسبة إلى الحائض والطاهر، وكالجهات المختلفة حال اشتباهها بالنسبة إلى شخصين، وبالنسبة إلى شخص واحد في حالتين مختلفتين، كجواز ركوب شخص البحر في حال غلب على ظنه السلامة، وتحريمه عليه في حال غلب على ظنه الهلاك^(٢).

وأما من قال بأن المصيب واحد فإنه يجيب عنه بأنه يجب في هذه الحالة سلوك مسلك الترجيح - بالمرجحات المعلومة في موضعها - وقبل سلوك هذا المسلك يحكم بينهما بحكم مبهم، وهو أن من أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد وهو معذور^(٣).

الثاني عشر: أن الشرع جاء بالجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات

(١) راجع الإحكام للآمدي ٤/٢٧٥، إعلام الموقعين ١/١٩٨.

(٢) انظر الإحكام للآمدي ٤/٢٨٠، ٢٨١.

(٣) انظر أدلة التشريع ص: ٤١.

وذلك كله ينافي مقتضى القياس في هذا الشرع؛ لأن مدار القياس على إبداء العلة وعلى إلحاق صورة بصورة أخرى تماثلها في العلة، وأيضاً فإن القياس يقضي بالتفريق بين المختلفات، وبه يتبين ألا مجال للقياس في الشرع لتناقض مضمونها وأن القياس مضاد للشريعة^(١).

أما بيان منهج الشارع في المخالفة والتفريق بين التماثلات فمن ذلك على سبيل المثال: أنه فرق بين الأزمنة في الشرف والفضل، ففضل ليلة القدر والأشهر الحرم على غيرها، وفرق بين الأمكنة ففضل مكة والمدينة على باقي الأمكنة مع أن الأزمنة والأمكنة متماثلة، وأوجب غسل الثوب من بول الصبية والرش عليه من بول الصبي مع استواء ذلك كله في كونه خارجاً من الفرج نجساً، وفرق بين الصلوات في مسألة القصر في الصلاة الرباعية دون الثنائية، مع أن الصلوات متماثلة، وأوجب الغسل من المنى وهو طاهر، دون البول وهو نجس، مع استواء ذلك كله في كونه خارجاً من الفرج^(٢).

أما بيان منهج الشارع في الجمع والاتحاد بين المختلفات فمن ذلك على سبيل المثال: أنه سَوَّى بين القتل عمداً والقتل خطأً في

(١) وهذا الدليل هو شبهة النظام، انظر أحكام الفصول ص: ٤٦٩، ٤٧٠، المستصفي ٢/٢٦٤، المحصول ٥/١٠٧، الإحكام للآمدي ٤/٢٧٤، نهاية السؤل ٣/٢٩، روضة الناظر ٢/٢٤٧، نبراس العقول ص: ١٥٦.

(٢) راجع المراجع السابقة.

وجوب الضمان مع أن الفعلين يختلفان، وأوجب الكفارة
بالظهار^(١) والقتل واليمين والجماع في نهار رمضان وهي أفعال
مختلفة، وسوى بين الهرة والفأرة في طهارة كل منهما وهما نوعان
مختلفان^(٢).

ونوقش هذا الدليل إجمالاً وتفصيلاً.

أما من جهة الإجمال فقد تعددت عبارات الأصوليين في مناقشة هذا
الدليل، أذكر منها أهمها:

١- أنه لا معنى لهذا السؤال؛ فإننا لم نقل بموجب القياس من حيث
اشتبهت المسائل في صورها وأعيانها وأسائها، ولا أوجبنا المخالفة
بينها من حيث اختلفت في الصور والأعيان والأسماء، وإنما يجب
القياس بالمعاني التي جعلت أمانة للحكم، بالأسباب الموجبة له،
فنعتبرها في مواضعها، ثم لا نبالي باختلافها ولا اتفاقها من وجوه
أخر غيرها^(٣).

٢- العقل إنما يمنع أن يجمع بين الشئين المختلفين من حيث اختلفا في

(١) الظهار لغة: مصدر ظاهر الرجل امرأته، ومنها، مظهرة وظهارًا إذا قال: هي علي
كظهر أمي، فالظهار هو أن يقول الرجل لامرأته: أنت علي كظهر أمي.

وفي الاصطلاح: «هو تشبيه المسلم زوجته أو تشبيه جزء شائع منها بعضو يجرم
النظر إليه من أعضاء محارمه نسبًا، أو مصاهرة، أو رضاعًا». (انظر لسان العرب
٢٨٠/٨، التعريفات للجرجاني ص: ١٤٤، المفردات للراغب ص: ٣١٨،
القاموس الفقهي ص: ٢٣٩).

(٢) راجع المراجع السابقة.

(٣) انظر الفصول في الأصول للجصاص (رسالة ماجستير) ٣/٧٨٧.

الصفات الذاتية كالسواد والبياض ، وأن يفرق بين المثليين فيما تماثلا فيه من صفات الذات كالسوادين والبياضين وما يجري مجرى ذلك ، وأما ما عدا ذلك فإنه لا يمتنع أن يجمع بين الشيئين المختلفين في الحكم الواحد، ألا ترى أن السواد والبياض قد اجتمعا في منافاة الحمرة وما يجري مجراها من الألوان^(١) .

٣- إن القول بأن هذه الصور التي اختلفت أحكامها متماثلة في نفسها دعوى لا تشهد لها الأمثلة، ألا ترى أنه لم يمتنع أن يتفق الصوم والصلاة في امتناع أدائها من الحائض، ويفترقا في وجوب القضاء، والتمائل في العقلليات لا يوجب التساوي في الأحكام الشرعية^(٢) .

٤- لم يفرق الشارع في الأحكام بين متساويات الصفات لمنع ورود التعبد بالقياس، بل إنما ذلك إما لعدم صلاحية ما وقع جامعا، أو لمعارض له في الأصل أو في الفرع .

كما أنه لم يجمع بين مختلفات الصفات إلا لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل، أو لاختصاص كل صورة بعلّة صالحة للتعليل؛ فإنه لا مانع عند اختلاف الصور - وإن اتحد نوع الحكم - من أن تعلل بعلل مختلفة، وعلى هذا نقول: ما لم يظهر تعليله وصحة القياس عليه - إما لعدم صلاحية الجامع، أو لتحقق الفارق، أو لظهور دليل التعبد - فلا قياس فيه أصلا، وإنما القياس فيما ظهر كون الحكم في الأصل معللا فيه، وظهر الاشتراك في العلة وانتفى الفارق^(٣) .

(١) انظر العدة للقاضي أبي يعلى في أصول الفقه ٤/١٢٨٨ .

(٢) انظر إعلام الموقعين نقلا عن القاضي عبدالوهاب المالكي ٤٤/٢ .

(٣) راجع الأحكام للأمدى ٤/٢٧٩، ٢٨٠ .

٥- يقول ابن القيم في الجواب عنه: «إن ما ذكرتم من الصور وأضعاف أضعافها، فهو من أبين الأدلة على عظم هذه الشريعة وجلالتها، ومجبتها على وفق العقول السليمة والفطر المستقيمة، حيث فرقت بين أحكام هذه الصور المذكورة لافتراقها في الصفات التي اقتضت افتراقها في الأحكام، ولو ساوت بينها في الأحكام لتوجه السؤال وصعب الانفصال، وقال القائل: قد ساوت بين المختلفات وقرنت الشيء إلى غير شبيهه في الحكم، وما امتازت صورة من تلك الصور بحكمها دون الصورة الأخرى إلا المعنى قام بها وأوجب اختصاصها بذلك الحكم، ولا اشتركت صورتان في حكم إلا لاشتراكهما في المعنى المقتضي لذلك الحكم، ولا يضر افتراقهما في غيره، كما لا ينفع اشتراك المختلفين في معنى لا يوجب الحكم، فالاعتبار في الجمع والفرق إنما هو بالمعاني التي لأجلها شرعت تلك الأحكام وجودًا وعدمًا»^(١).

أما الجواب التفصيلي فكالآتي:

أما التفريق بين الأزمنة فيجاب عنه بأن الشرع لم يفضل بعضها على بعض مع استواء الكل في الحقيقة إلا لوجود المقتضي لذلك في البعض دون الآخر؛ إذ ليس المعنى المقتضي للتفضيل هو حقيقة الزمان والمكان، بل هو ما وقع ويقع في تلك الأزمنة والأمكنة من الأمور الجليلة التي لم توجد في غيرها.

(١) انظر إعلام الموقعين ٢/٤٢، ٤٣.

فمثلاً ليلة القدر نزل فيها القرآن الكريم وجعلت ميعاداً لنزول الملائكة والروح فيها بإذن ربهم تحمل ما تفضل الله به على الخلائق من النعم والرحمات، فكانت العبادة فيها أفضل حتى يكون حظ العبد أوفر.

ويوم عرفة اختص بأن يقف فيه الجم الغفير من الخلائق متجردين ملبيين. ومكة فضلت لأن فيها البيت الحرام والمشاعر العظام، والمدينة لأنها التي هاجر إليها سيد الخلق وأهلها أول من بايعه ونصره وفي النهاية ضمت جسده الشريف^(١).

أما إيجاب غسل الثوب من بول الصبية دون بول الصبي فيجاب عنه بأن للفقهاء في غسل الثوب من بولها ثلاثة أقوال^(٢):

الأول: أنها يغسلان جميعاً.

الثاني: ينضحان.

فهذان القولان لم يفرقا بين بول الصبية والصبي.

الثالث: التفرقة، وهذا الذي جاءت به السنة، وهو من محاسن الشريعة وتام حكمتها ومصلحتها.

وبناء على القول الثالث يقال: إن الفرق بين الصبي والصبية من ثلاثة أوجه^(٣):

١- كثرة حمل الرجال والنساء للذكر، فتعم البلوى ببوله، فيشق عليه غسله.

(١) راجع نبراس العقول ص: ١٥٨، ١٥٩.

(٢) انظر المغني لابن قدامة ٢/٤٩٥، ٤٩٦، إعلام الموقعين ٢/٤٦.

(٣) انظر إعلام الموقعين ٢/٤٦.

٢ - أن بوله لا ينزل في مكان واحد، بل ينزل متفرقًا ههنا وههنا، فيشق غسل ما أصابه كله بخلاف بول الأنثى.

٣ - أن بول الأنثى أخبث وأنتن من بول الذكر، وسببه حرارة الذكر ورطوبة الأنثى، فالحرارة تخفف من نتن البول وتذيب منها ما لا يحصل مع الرطوبة، وهذه معان مؤثرة يحسن اعتبارها في الفرق.

أما التفريق بين الصلوات في مسألة القصر فيجاء عنه بأن الرباعية تحتمل الحذف لطولها، بخلاف الثنائية، فلو حذف شطرها لأجحف بها ولزالت حكمة الوتر الذي شرع خاتمة العمل.

وأما الثلاثية فلا يمكن شطرها، وحذف ثلثها مخل بها، وحذف ثلثها يخرجها عن حكمه شرعها وترًا؛ فإنها شرعت ثلاثًا لتكون وتر النهار^(١)، كما قال ﷺ: «صلاة المغرب وتر النهار، فأوتروا صلاة الليل»^(٢).

أما إيجاب الغسل من المني دون البول فيجاء عنه بأن بينهما فرقًا، فإن المني يخرج من جميع البدن، ولهذا سماه الله تعالى (سلالة) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾^(٣)؛ لأنه يسيل من جميع البدن، وأما البول فإنما هو فضلة الطعام والشراب

(١) انظر إعلام الموقعين ٤٦/٢.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده ٤١/٢، قال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح، انظر المسند بتحقيق أحمد شاكر ٨٤/٧ برقم (٤٩٩٢).

(٣) المؤمنون: الآية ١٢.

المستحيلة في المعدة والمثانة، فتأثر البدن بخروج المني أعظم من تأثره بخروج البول.

وأيضاً فإن الاغتسال من خروج المني من أنفع شيء للبدن والقلب والروح، بل جميع الأرواح القائمة بالبدن، فإنها تقوي بالاغتسال، والغسل يخلف عليه ما تحلل منه بخروج المني، وهذا أمر يعرف بالحس.

وأيضاً فإن الجنابة توجب ثقلاً وكسلاً، والغسل يحدث له نشاطاً وخفة.

على أن الشارع لو شرع الاغتسال من البول لكان في ذلك أعظم حرج ومشقة على الأمة تمنعه حكمة الله ورحمته وإحسانه إلى خلقه^(١).

أما التسوية بين القتل عمداً والقتل خطأ في وجوب الضمان فيجاء عنها بأن من العلماء من فرّق بينهما وهو ظاهر النص والقياس، فلا يرد الاعتراض، ومنهم من سوى بينهما في وجوب الضمان تغليباً للمعنى إتلاف حق آدمي فيه وإن افترقا في الإثم، وربط الضمان بالإتلاف من باب ربط الأحكام بأسبابها، وهذا في غاية العدل الذي لا تتم مصلحة الناس إلا به، فلو فرق بين العائد والمخطئ في الضمان لادعى المتلف الخطأ وعدم القصد، وهذا بخلاف الإثم والعقوبة، فإنها تابعة لمعصية العبد ومخالفته^(٢).

(١) انظر إعلام الموقعين ٢/٤٥.

(٢) انظر شرح مختصر الروضة ٣/٢٧٧، أدلة التشريع ص: ٣٥.

أما إيجاب الكفارة بالظهار والقتل واليمين والجماع في نهار رمضان، فيجاء عنه بأن الكفارة إما جبران أو عقوبة، والظاهر أن الشارع علم أن كفارة كل واحد من هذه الأسباب تكافؤه جبراً أو زجراً، فشرعها فيه، لأنه عدل، وهذا من العدل^(١).

أما التسوية بين المرة والفارة في الطهارة فيجاء بأن التسوية ليست هي المعنى الذي لأجله حُكم لهما بالطهارة، بل المعنى الذي نُظر إليه الشرع هو شدة الحرج الذي تقع فيه الأمة لو حُكم بنجاستها لكثرة طوفانها على الناس وعلى فرشهم وثيابهم وأطعمتهم^(٢).

(١) انظر شرح مختصر الروضة ٢٧٨/٣.

(٢) انظر إعلام الموقعين ١١٧/٢.

الفرع الثاني

أدلة مثبتة القياس

أولاً: استدلالهم بالكتاب

قالوا: إن الله تعالى أرشد عباده في مواضع كثيرة من كتابه القياس،

منها:

١ - قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى • أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى • ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى • فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى • أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُجِيبَ الْمُوتَى﴾^(١).

وجه الدلالة: أنه تعالى قد نبه في هذه الآية على اختلاف أحوال الماء في الرحم حتى صار منه الزوجان، وذلك أمارة على كمال القدرة، ففي الآية قياس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان بجامع القدرة، فجعل النشأة الأولى أصلاً والثانية فرعاً عليها^(٢).

ونوقش بما يلي:

أ - أنه ليس في الآية ما يدل على المطلوب، إذ غاية ما فيها الاستدلال

(١) القيامة: الآية ٣٦-٤٠.

(٢) راجع لإعلام الموقعين ١/١٠٨.

بالأثر السابق على الأثر اللاحق، وكون المؤثر فيهما واحداً، وذلك غير القياس الشرعي الذي هو إدراج فرع تحت أصل لعللة جامعة بينهما^(١).

وأجيب: بأن ما ذكروه باطل؛ فإن ما في الآية ليس استدلالاً بأثر سابق على أثر لاحق، بل فيه بيان للمؤثر في الأثر الأول، ثم هذا المؤثر أثر في الثاني، وهذا هو القياس، فإن فيه فرعاً وهو النشأة الثانية، وفيه أصلاً وهو النشأة الأولى، وفيه حكماً وهو الإمكان، وفيه علة وهي كمال القدرة^(٢).

ب - أن فيه إبطالاً للقياس؛ إذ إن القياس فيه تساوي في الأحكام للأشياء المشابهة، وليس كذلك هنا، فإن الإنشاء الأول للاختبار، والإنشاء الثاني للجزاء والخلود^(٣).

وأجيب: بأن تشابه الأشياء لا يلزم منه التساوي بينها في الأحكام كلها، وإنما يلزم منه التساوي في الحكم الذي قصد التشبيه من أجله، ثم لا نسلم أن مطلق تشابه الأشياء يقتضي إثبات مثل حكم المنصوص عليه في المسكوت عنه، بل إنما ذلك بالشبه الخاص المشتمل على مناسبة بين الوصف والحكم^(٤).

(١) انظر أدلة التشريع ص: ٦٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

٢ - وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (١).

وجه الدلالة: دل سبحانه وتعالى عباده بالإحياء الذي شاهدوه وتحققوه على الإحياء الذي استبعدوه، فقاس الأموات على الأرض بعد موتها في إمكان إحياء الله لكلِّ بجماع كمال قدرته سبحانه (٢).

ونوقش: بأنه لو كان ما فيه قياساً للزم أن يحيي الله الموتى في كل سنة في أول الربيع ثم يموتون في أول الشتاء، كما يفعل في الثمار وجميع النباتات، وهذا باطل (٣).

وأجيب: بأن إثبات هذا الحكم بالقياس مقيد بوقت مجيئه، وهو الآخرة، فلا يلزم ما ذكروا (٤).

٣ - وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِم بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٥).

وجه الدلالة: أن فيه استدلالاً بخلق السموات والأرض على إحياء الموتى، فمن لم تعجز قدرته على خلق هذا الخلق العظيم من السموات

(١) فصلت: الآية ٣٩.

(٢) راجع إعلام الموقعين ١/١٠٧.

(٣) انظر أدلة التشريع ص: ٦٨.

(٤) المرجع السابق.

(٥) الأحقاف: الآية ٣٣.

والأرض كيف تعجز عن إحياء الموتى!! فهو قياس إحياء الموتى على خلق السموات والأرض في الإمكان بجامع كمال القدرة^(١).

ونوقش: بأنه لو كان هذا قياساً للزم - من قولكم «إن في تشابه الأشياء إثباتاً لحكم في المسكوت عنه مثل حكم المنصوص عليه» - إثبات كل الأحكام الموجودة في الأصل للفرع، وليس الأمر كذلك^(٢).

وأجيب: بأنه إنما يلزم إثبات الحكم الذي قصد التشبيه من أجله، ولا يسلم أن مطلق التشابه يقتضي إثبات مثل حكم المنصوص عليه في المسكوت عنه، بل إنما ذلك في الشبه الخاص المشتمل على مناسبة بين الوصف والحكم^(٣).

٤ - وقوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٤).

وجه الدلالة: أخبر تعالى أن عيسى عليه السلام نظير آدم عليه السلام في التكوين بجامع ما يشتركان فيه من المعنى الذي تعلق به وجود سائر المخلوقات، وهو مجيئها طوعاً لمشيئته وتكوينه، فلا ينبغي أن يستنكر وجود عيسى من غير أب من يُقرّ بوجود آدم من غير أب وأم^(٥).

(١) راجع أدلة التشريع ص: ٧٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) آل عمران: الآية ٥٩.

(٥) انظر إعلام الموقعين ١/ ١٠٤.

فهذا مثل ضربه الله تعالى لتبنيه عباده على استدلالهم بالنظير على النظر، وأن الممثل مثل الممثل به في حكمه، والأمثال كثيرة جداً في القرآن.

ونوقش بما يلي^(١):

أ - لا يسلم أن الأمثال يعلم منها أن الممثل مثل الممثل به في حكمه، وإنما هي لتقريب المراد وتفهم المعنى، وإيصاله إلى ذهن السامع، وإحضاره في نفسه بصورة المثال الذي مثل به.

وأجيب: بأن إفادتها لذلك لا تمنع من دلالتها على القياس على أمر مسلم به^(٢).

ب - سلمنا أنه يعلم منها ذلك، ولكن فيه فرقاً بين المستدل به والمستدل عليه؛ إذ المستدل به أمور كونية، والعلل فيها حقيقية، والحقيقي لا يتخلف، والمستدل عليه أمور شرعية، والعلل فيها اعتبارية، والاعتباري يتخلف.

وأجيب: بأن العلل باعتبار الشارع لها عللاً لا تتخلف، وإن تخلفت فإنما ذلك لمعارض أو فقد شرط أو وجود مانع^(٣).

يقول ابن القيم رحمه الله بالنسبة للأقيسة المذكورة: «كلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به، وقد اشتمل القرآن على

(١) انظر أدلة التشريع ص: ٧٢.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

بضعة وأربعين مثلاً تتضمن تشبيه الشيء بنظيره، والتسوية بينهما في الحكم^(١).

٥ - وقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٢).

وجه الدلالة: سلك الأصوليون في بيان وجه الدلالة من هذه الآية طريقتين:

أ - طريقة الرازي ومتابعيه:

أن الله أمر بالاعتبار، والاعتبار هو المجاوزة والانتقال من الشيء إلى غيره، وذلك متحقق في القياس، إذ إن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع، فيكون القياس مأموراً به.

أما دليلهم على أن الاعتبار هو المجاوزة فلأنه مشتق من العبور وهو المرور يقال: (عبرت عليه)، و(عبرت النهر)، و(المعبر): الموضع الذي يعبر عليه، و(المعبر) السفينة التي يعبر فيها كأنها أداة العبور، و(العبرة) الدمعة التي عبرت من الجفن، و(عبر الرؤيا وعبرها) جاوزها إلى ما يلازمها^(٣).

فثبت من هذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة، فوجب أن لا يكون حقيقة في غيرها دفْعاً للاشتراك.

(١) إعلام الموقعين ١/١٠١.

(٢) الحشر: الآية ٢.

(٣) انظر القاموس المحيط ٢/٨٣، وتاج العروس ٣/٣٧٦، ٣٧٧.

ومما يؤيد مدعاهم في أنه حقيقة في المجاوزة دون الاتعاض أنه يقال :
(فلان اعتبر فاتعظ) وذلك يوجب التغاير بينهما^(١).

ب - طريقة الأحناف :

قالوا : -بعد أن حكموا أن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره- إن الآية تدل
على القياس إما بدلالة الإشارة^(٢) أو بدلالة النص ، وخلاصة ذلك^(٣) :
أن الاعتبار إما أن يكون عامًا شاملاً للقياس والاتعاض أو يكون خاصًا
بالاتعاض .

فإن كان الأول فالأمر بالاعتبار مرتب على سبب خاص هو اغترار بني
النضير بقوتهم وشوكتهم وحصونهم المنيعة ، فكان ما كان من تخريب
بيوتهم وإجلالهم عن بلادهم ، ولذلك فقد كان الأمر بالاعتبار ظاهرًا
في الاتعاض ، فيدل عليه بعبارة النص ، ولكن لما كانت العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب ، دل أيضًا على القياس بطريق الإشارة .

وإن كان الثاني -وهو أن الاعتبار الاتعاض فقط- فيقال : إنه لما رتب الله
الأمر بالفاء على قصة بني النضير أفاد ذلك أن تلك القصة علة لوجوب
الاتعاض ، ولا تكون علة له إلا باعتبار قضية كلية -وهي «كل من علم

(١) انظر المحصول ٢٦/٥ ، الإحكام للآمدي ٢٩١/٤ ، إرشاد الفحول ص : ٢٠٠ .

(٢) دلالة الإشارة أي الاستدلال بإشارة النص : وهو العمل بما ثبت بنظمه لغة
ولا سبق له النص وليس بظاهر من كل وجه . (انظر أصول البيزدوي مع كشف
الأسرار ١/١٧٤ ، المنار مع شرحه كشف الأسرار ١/٣٧٥) .

(٣) راجع التلويح على التوضيح ٣٥٧/٢ ، كشف الأسرار مع نور الأنوار على المنار
للنسفي ١٩٨/٢ ، ١٩٩ ، التقرير والتحبير ٢٤٥/٣ ، وكشف الأسرار عن أصول
البيزدوي ٥٠٣/٣ .

بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب»- فلو لم تقدر هذه القضية لا يصدق التعليل؛ لأن التعليل إنما يكون صادقاً إذا كان الحكم الكلي صادقاً، فإن ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الأحكام الشرعية، وذلك يفهم بطريق اللغة، فيكون دلالة نص لا قياساً حتى يرد عليه أن ذلك إثبات للقياس بالقياس وهو دور.

هذا، وقد نوقش الاستدلال بالآية بمناقشات طويلة من قبل نفاة القياس مما لا داعي لاستعراضها هنا، فأحيل القارئ إلى المراجع التي تناولتها بالفحص والتدقيق^(١).

وأقول: إن الآية بظاهرها لا تدل على القياس الشرعي وإنما يستمد ذلك من حيث شمول الاعتبار لمعنى المجاوزة الذي يوجد في القياس حسبما يرى بعض الأصوليين، ولذلك أكثر القائلين بورود التعبد بالقياس مثل الغزالي وابن الحاجب والعضد والسعد والقرافي^(٢) وغيرهم تركوا الاستدلال بهذه الآية مصرحين بظهورها في الاتعاظ أو بعدم دلالتها على المطلوب^(٣).

(١) راجع المحصول ٢٧/٥، الإحكام للآمدي ٢٩١/٤، ونبراس العقول ص: ٦٥.
(٢) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن بن عبدالله الصنهاجي البفشيمي القرافي، إمام زمانه، انتهت إليه رئاسة السادة المالكية، كان حافظاً بارعاً في الفقه وأصوله والتفسير والحديث وعلم الكلام والنحو والخلاف بين الفرق... ولد حوالي سنة ٥٩٠ هـ وتوفي رحمه الله سنة ٦٨٤ هـ، من آثاره العلمية: شرح المحصول وتنقيح الفصول وشرحه والفروق. (انظر شجرة النور الزكية ص: ١٨٨، والفتح المين ٨٦/٢).

(٣) انظر المستصفي ٢٥٤/٢، والمختصر مع شرحه بيان المختصر ١٦٣/٣، وحاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٥٢/٢، ٢٥٣، وشرح تنقيح الفصول ص: ٢٨٥.

يقول الإمام الشوكاني: «والحاصل أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي لا بمطابقة^(١) ولا تضمن^(٢) ولا التزام^(٣)، ومن أطال الكلام في الاستدلال بها على ذلك فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته»^(٤).
وهناك آيات أخرى استدلت بها بعض مثبتي القياس تركتها لضعف دلالتها على المطلوب^(٥).

ثانيًا: استدلالهم بالسنة:

استدلوا بأحاديث نبوية لها دلالة على القياس من أربعة أوجه:

الأول: ما يدل على حجية القياس مباشرة.

الثاني: ما ورد عنه ﷺ على طريقة الاستدلال بالقياس، ففهموا منه وقوع القياس في الشريعة.

الثالث: ما ورد عن النبي ﷺ من تعليل الأحكام.

الرابع: ما ورد عنه ﷺ من استعمال الأمثال.

(١) دلالة المطابقة: هي دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له اللفظ، كدلالة الرجل على الإنسان الذكر، والمرأة على الإنسان الأنثى. (انظر آداب البحث والمناظرة القسم الأول ص: ١٣، ضوابط المعرفة ص: ٢٨).

(٢) دلالة التضمن: هي دلالة اللفظ على جزء مسماه في ضمن كله، ولا يكون إلا في المعاني المركبة، كدلالة الأربعة على الواحد رباعها، وعلى الاثني نصفها، وعلى الثلاثة ثلاثة أرباعها. (انظر المرجعين السابقين).

(٣) دلالة الالتزام: هي دلالة اللفظ على خارج عن مسماه لازم له لزومًا ذهنيًا بحيث يلزم من فهم المعنى المطابقي فهم ذلك الخارج اللازم كدلالة الأربعة على الزوجية. (انظر المرجعين السابقين).

(٤) إرشاد الفحول ص: ١٧٦.

(٥) ومن تعرض لها ابن القيم في إعلام الموقعين ١/١٠١-١٥١، نبراس العقول ص: ٧٧، ٧٨.

الاتجاه الأول:

فيه حديث واحد، وهو حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، ونصه: «أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله، ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله»^(١).

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ أقر معاذًا على اجتهاده رأيه، واجتهاد الرأي إما أن يكون مرسلاً، وإما أن يكون مردوداً إلى أصله، والرأي المرسل غير معتبر، فلم يبق إلا الرأي المردود إلى أصل وهو القياس.

ونوقش: من حيث سنده ودلالته:

أما مناقشته من حيث سنده فيقال: إن في إسناده الحارث بن عمرو^(٢)،

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأفضية باب اجتهاد الرأي في القضاء سنن أبي داود ٣/٣٠٣، وأخرجه الترمذي في كتاب الأحكام باب ما جاء في القاضي كيف يقضي ٣/٦١٦، وأخرجه أحمد في مسنده ٥/٢٣٠، ٢٣٦، ٢٤٢، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى ١٠/١١٤، والمدخل إلى السنن الكبرى ص: ٢٠٧، والدارمي ١/٥٥، والخطيب البغدادي في الفقيه والمفتحه ١/١٨٩، ١٥٤، ١٥٥، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/٦٩، ٧٠، وابن حزم في الإحكام ٦/٢٠٠، ٧/٤١٧، وسيأتي كلام العلماء في الحكم على هذا الحديث.

(٢) هو الحارث بن عمرو، ابن أخي المغيرة بن شعبة الثقفي، روى عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ عن معاذ، روى عنه أبو عون، ولا يصح، ولا يعرف إلا بهذا الحديث، (انظر التاريخ الكبير للبخاري ٢/٢٧٧، الجامع الصحيح للترمذي ٣/٦١٧، ميزان الاعتدال ١/٤٣٩، تهذيب التهذيب ٢/١٥١، ١٥٢، تقريب التهذيب ص: ٢١٢).

وهو مجهول، روى عن أناس من أهل حمص، وهم مجهولون،
فالحديث لا يصح^(١).

وأجيب من وجوه:

١- الحارث بن عمرو هذا وثقه أبو حاتم بن حبان^{(٢)(٣)}.
ورُدَّ بأن أئمة الحديث ضعفوه فلا يعتبر توثيق أبي حاتم.

٢- ما ذكره ابن القيم رحمه الله من أن هذا الحديث وإن كان من غير
مسمين، فهم أصحاب معاذ، فلا يضر ذلك، لأنه يدل على شهرة
الحديث، وأن الذي حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من
أصحاب معاذ، لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون
عن واحد منهم لو سمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين
والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى، ولا يعرف في أصحابه متهم
ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم،

(١) يقول الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة ٢٨٥/٢ والشيخ حمدي بن
عبدالمجيد السلفي في هامش كتاب المعتبر ص: ٦٨: «هذا الحديث ضعفه البخاري
والترمذي والعقيلي والدارقطني وابن حزم وابن طاهر والجوزقاني وابن الجوزي
والذهبي والسبكي والعراقي وابن الملقن وابن حجر»، وقد تعرض الألباني للحديث
بجميع جوانبه فارجع هناك.

(٢) هو الحافظ الإمام العلامة أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ التيمي
البيستي، كان من فقهاء الدين وحفاظ الآثار عالماً بالطب والنجوم وفنون العلم،
صنف المسند الصحيح والتاريخ وكتاب الضعفاء، مات في سنة ٣٥٤ هـ. (انظر
تذكرة الحفاظ ٩٢٠/٣، طبقات الحفاظ ص: ٣٧٥).

(٣) انظر المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص: ٦٥.

لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك، كيف وشعبة^(١) حامل لواء هذا الحديث!! وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به^(٢).

ورد بأن الذي قال «عن أصحاب معاذ» هو الحارث وهو آفة الحديث، وعلى فرض أنهم من أصحابه فعدم تسميتهم قادح في الحديث، لما عرف من أن التابعين الراوين عن الصحابة رضي الله عنهم قد كان منهم من فيه خبث كثير وكذب ظاهر كالحارث الأعور^(٣) وغيره ممن شهد عليه بالكذب^(٤)، فكونهم من أصحاب معاذ لا يرتفعون به كما لم يرتفع الحارث الأعور بعلي رضي الله عنه^(٥).

وأما ما قالوا في شعبة فيردُّ بأن هذا إذا كان موضع الطعن في الشيخ الذي روى عنه شعبة، وليس الأمر كذلك؛ إذ إن موضع الطعن ههنا في الحارث، وشعبة لم يرو الحديث عن الحارث بل عن أبي عون^{(٦)(٧)}.

(١) هو شعبة بن الحجاج، الحافظ أحد أئمة الإسلام، قال ابن معين: إمام المتقين، وقال أحمد: شعبة أمة واحدة، ولد سنة ٨٠ هـ وتوفي سنة ١٦٠ هـ. (انظر سير أعلام النبلاء ٢٠٢/٧، وخلاصة تذهيب تهذيب الكمال ص: ١٦٦).

(٢) انظر إعلام الموقعين ١/١٥٥.

(٣) هو الحارث بن عبدالله الهمداني الحوتي، أبوزهير الكوفي الأعور، أحد كبار الشيعة عن علي وابن مسعود، قال الشعبي وابن المديني: كذاب، وقال ابن معين: ضعيف، وقال النسائي: ليس به بأس، توفي سنة ١٦٥ هـ. (انظر سير أعلام النبلاء ١٥٢/٤، خلاصة تذهيب تهذيب الكمال لأحمد الخرزجي ص: ٦٨).

(٤) انظر الإحكام لابن حزم ٤١٨/٧.

(٥) انظر أدلة التشريع ص: ٩٩-١٠٠.

(٦) هو محمد بن عبدالله بن سعد، أبو عون الثقفي الكوفي الأعور، قال ابن معين وأبوزرعة والنسائي: ثقة، توفي سنة ١١٦ هـ. (انظر التقريب ٨٧٤، وخلاصة تذهيب تهذيب الكمال ص: ١٦٦).

(٧) انظر أدلة التشريع ص: ١٠٠.

٣- أن الحديث مروى بإسناد آخر متصل، ورجاله معروفون بالثقة^(١).
رد بأن هذا الإسناد وإن كان متصلًا إلا أن فيه راويًا وضاعًا مصلوبًا
بالزندقة^(٢).

وعلى فرض صحته فهو مخالف لرواية الحارث بن عمرو؛ لأن عبارته:
لما بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن، قال: «لا تقضين ولا تفصلن إلا بما
تعلم، وإن أشكل عليك أمر فقف حتى تبيّنه، أو تكتب إليّ فيه»^(٣)
حيث لم يذكر الاجتهاد بالرأي بل أمر بالتوقف فيما أشكل عليه أو
الكتابة إليه.

٤- ما ذكره بعض الأصوليين من أنه مما تلقته الأمة بالقبول، فلا حاجة إلى
طلب الإسناد له^(٤).

ورُدَّ بأن هذا دعوى؛ فإن الذين تلقوه بالقبول هم الفقهاء وتلقيهم له
بالقبول غير معتبر مادام أهل صناعة الحديث لم يتلقوه بالقبول^(٥).

وأما مناقشته من حيث دلالته فمن وجهين:

١ - أن الحديث لا يدل على تقرير النبي ﷺ للعمل بالقياس؛ لأن اجتهاد
الرأي أعم من القياس، فإن اجتهاد الرأي كما يكون بالقياس كذلك

(١) انظر الفقيه والمتفقه ١/١٨٩، وضعفه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة ٢/٢٧٥،
وقال: «إن في السند كذابًا وضاعًا».

(٢) وهو محمد بن سعيد بن حسان، انظر سلسلة الأحاديث الضعيفة ٢/٢٧٦.

(٣) رواه ابن ماجه في المقدمة باب اجتناب الرأي والقياس ١/٢١، قال الألباني: موضوع،
انظر ضعيف ابن ماجه ص: ٧، وسلسلة الأحاديث الضعيفة ٢/٢٧٥-٢٧٦.

(٤) انظر المستصفي ٢/٢٥٤.

(٥) انظر أدلة التشريع ص: ١٠١.

قد يكون بالاستدلال بالنصوص الخفية من الكتاب والسنة وطلب الحكم فيهما، وقد يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية، وعند ذلك فلا يكون حمله على اجتهاد الرأي بالقياس أولى من غيره^(١).

وأجيب بأنه لا يصح حمل هذا اللفظ في الحديث على اجتهاد الرأي في الاستدلال بالنصوص الخفية وطلب الحكم فيها؛ لأنه ورد بعد قوله: «فإن لم تجد» أي في السنة ولا في الكتاب، ونفي الوجود عام في الجلي والخفي، بدليل صحة الاستثناء وورود الاستفهام، فتخصيص ذلك بالجلي دون الخفي من غير دليل ممتنع، ولا يصح حمله على التمسك بالبراءة الأصلية؛ لأن التمسك بها ليس بحجة^(٢).

٢- سلمنا أن المراد باجتهاد الرأي القياس الشرعي، غير أن القياس الشرعي أنواع، منه ما كانت علة منصوصة ومنه ما كان مثل قياس الضرب على التأفيف ومنه غير ذلك، فما المانع من أن يحمل الاجتهاد على النوعين الأولين اللذين نقول بهما، دون غيرهما من باقي الأقيسة؟^(٣)

وأجيب بأن هذين النوعين على تسليم أنهما من قبيل القياس، لا يصح قصر الاجتهاد عليهما؛ لأن الشارع إنما سكت عند قول معاذ: «أجتهد رأبي» لعلمه بأن الاجتهاد وافٍ بجميع الأحكام، ولو حمل على ما ذكر فقط لم يكن وافياً بعشر معشار الأحكام، فكان الحال داعياً له إلى عدم السكوت كما يسكت عند قوله: «أقضي بكتاب الله أو السنة»^(٣).

(١) انظر أدلة التشريع، ونبراس العقول ص: ٨٤.

(٢) المرجعان السابقان.

(٣) انظر نبراس العقول ص: ٨٥.

الاتجاه الثاني:

وفيه أحاديث كثيرة وردت عن النبي ﷺ، مشعرة باستعماله القياس فيها، فاستفاد الجمهور منها حجية القياس؛ لأن عمله ﷺ سنة متبعة، ومن هذه الأحاديث^(١) على سبيل المثال:

١- «أن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج، فماتت قبل أن تحج، أفأحج عنها؟ قال: نعم، حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ قالت: نعم، قال: فاقضوا الذي له، فإن دين الله أحق بالوفاء»^(٢).

ومثل ذلك ورد: «أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله: إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟ قال: لو كان على أمك دين أكنت قاضيه عنها؟ قال: نعم، قال: فدين الله أحق أن يقضى»^(٣).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء، بجامع الدينية في كل، وهذا عين القياس وإعطاء النظير مثل

(١) قد جمع ابن الحنبلي الأقيسة التي استعملها النبي ﷺ في كتابه (أقيسة النبي المصطفى محمد ﷺ) وهي وصلت عنده مائة وتسعين قياسًا.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب من شبه أصلًا معلومًا بأصل معين، وقد بين النبي ﷺ حكمهما ليفهم السائل (انظر البخاري مع فتح الباري ١٣/٢٩٦)، وأخرجه أيضًا في كتاب جزاء الصيد باب الحج والندور عن الميت والرجل يحج عن المرأة (انظر البخاري مع فتح الباري ٤/٦٤).

(٣) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الصوم باب من مات وعليه صوم، صحيح البخاري مع فتح الباري ٤/١٩٢، وأخرجه مسلم في كتاب الصيام باب قضاء الصيام عن الميت. (انظر صحيح مسلم ١١٤٧/١٥٥، ٤٠٤/٢).

حكم نظيره؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك لم يكن لما ذكره معنى، ومثل هذا يسميه الأصوليون التنبيه على أصل القياس^(١).

ونوقش الحديث بما يلي^(٢):

أ - لا يسلم أن دين الله مستفاد حكمه من القياس، وإنما هو مستفاد من النص الجلي، فإن الله تعالى قال في آية المواريث: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾^(٣) فلفظ (دين) عام في الديون كلها، وكان السائل مكثفياً بالنص لو حضره ذكره، لكنه لما لم يحضره ذكر ذلك تقريباً لفهمه، فليس ما في الحديث قياساً.

وأجيب: بأن المراد بالوصية والدين في قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ تنفيذ ما أوصى به من مال أو تسديد ما عليه من الأموال، ضرورة أن الآية في تقسيم تركة الميت على ما بين الله قبل من أنصبا الورثة.

وعلى تقدير عمومها لا يلزم منه أن ما ذكره رسول الله ﷺ لا يدل على القياس، فكان الحكم مستفاداً من النص ومن القياس.

وأما قولهم: «إنه ذكر ذلك تقريباً لفهم السائل» فممنوع؛ إذ إن ما في الحديثين ليس من الأمور العويصة التي تحتاج إلى تقريب لفهمها، فلو لم يكن المقصود من ذكر دين الأدمي التنبيه على مدرك الحكم

(١) انظر المستصفى ٢/٢٥٥.

(٢) انظر أدلة التشريع ص: ٩٣، ٩٤.

(٣) النساء: الآية ١١.

وهو القياس ، لما كان التعرض لذكره مفيداً ، بل كان يكفي أن يقول :
نعم .

وعلى تقدير أن فيه تقريباً للفهم ، فإنه لا يمنع إفادته للقياس على أمر
مسلم به^(١) .

ب - سلمنا إفادتها للقياس لكنه قياس من المعصوم ، وكلامنا إنما هو
فيمن لم تثبت عصمته^(٢) .

وأجيب : بأن مثل هذا منه ﷺ تعليم لأمتة القياس^(٣) .

٢- عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : «هششت إلى المرأة فقبلتها وأنا
صائم فأتيت النبي ﷺ ، فقلت : يا رسول الله أتيت أمراً عظيماً ، قبلت
وأنا صائم ، فقال رسول الله ﷺ : أرأيت لو تمضمضت بياء وأنت
صائم؟ فقلت : لا بأس ، قال : ففيم؟»^(٤) .

وجه الدلالة : أنه ﷺ نبه عمر إلى القبلة على المضمضة في عدم
الإفطار ، بجامع عدم حصول المؤثر في كل منهما ، وذلك لأن مقصود

(١) انظر أدلة التشريع ص : ٩٤ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق .

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الصوم باب القبلة للصائم ٣١١/٢ ، وأخرجه أحد في
مسنده ٢١/١ ، ٥٢ ، والدارمي في سننه ٣٤٥/١ ، والحاكم في المستدرک ٤٣١/١ ،
وقال : «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي ،
وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٢٦١/٤ ، صححه الشيخ الألباني في صحيح
سنن أبي داود ٤٥٢/١ ، برقم (٢٠٨٩) .

القبلة المؤثر في الصوم هو خروج الخارج وهو المنى، كما أن المؤثر فيه هو ولوج الوالج وهو الماء، وكلاهما لم يحصل^(١).

ونوقش بما يلي^(٢):

أ - أن فيه إبطاً للقياس؛ لأن عمر ظن أن القبلة تفطر الصائم قياساً على الجماع، لما بينهما من التشابه، فأخبره رسول الله ﷺ أن الأشياء المتشابهة لا تستوي أحكامها، فالقبلة لا يكون حكمها حكم الجماع، والمضمضة لا يكون حكمها حكم الشرب، وإنما جعل حكم القبلة كحكم المضمضة ولا شبه بينهما.

وأجيب: بأنه لا يسلم عدم التشابه بينهما؛ إذ إن كلاً منهما وسيلة لفطر، ولهذا الشبه بينهما كان حكمهما واحداً^(٣).

ب - أنه إنما ذكر المضمضة تقريباً لفهم عمر، وليس مراده القياس. وأجيب: بأن المسألة ليست من الأمور العويضة التي تحتاج في فهمها إلى تقريب، فلو لم يكن مدرك الحكم فيما سأل عنه القياس على المضمضة لما كان التعرض لذكره مفيداً، بل كان يكفي أن يقول: لا تفطر.

وعلى تقدير أن فيه تقريباً للفهم، فإنه لا يمنع إفادته للقياس على أمر مسلم به^(٤).

(١) انظر شرح مختصر الروضة ٢٦١/٣.

(٢) انظر أدلة التشريع ص: ٩٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

ج - سلمنا إفادته للقياس لكنه قياس من المعصوم ﷺ، وكلامنا إنما هو قياس من لم تثبت عصمته .

وأجيب: بأن في قوله ﷺ هذا تعليماً لأمتة القياس^(١).

٣ - ورد: «أن أعرابياً أتى رسول الله ﷺ فقال: إن امرأتي ولدت غلاماً أسود - وهو يعرض بنفيه - فقال رسول الله ﷺ: هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: فما ألوانها؟ قال: حمر، قال: هل فيها من أورك؟ قال: إن فيها لورقاً، قال: فأنت ترى ذلك جاءها؟ فقال له الرجل: لعل عرقاً نزعه، فقال عليه السلام: وهذا لعله نزعه عرق»^(٢).

وجه الدلالة: أنه ﷺ نبه السائل إلى أصل القياس ليقبس عليه حاله مع زوجته وولده، فكأنه قال: النسل من بني آدم كالتاج من الإبل في عدم تأثير اللون بإلحاق كل بأصله؛ لجواز أن يكون نزعه عرق^(٣).

ونوقش بما يلي^(٤):

أ - أن هذا الحديث فيه إبطال للقياس، وذلك أن الأعرابي جعل مخالفة الولد له في اللون علة لنفيه عن نفسه، فأبطل الرسول ﷺ حكم الشبه، وألحق به الولد، وأخبره أن الإبل الحمر قد تلد الإبل الورق، فلو كان

(١) انظر أدلة التشريع ص: ٩٢.

(٢) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الطلاق باب إذا عرض بنفي الولد انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ٩/٤٤٢، وأخرجه مسلم في كتاب اللعان انظر صحيح مسلم ٢/١١٣٧.

(٣) انظر أدلة التشريع ص: ٩٠.

(٤) انظر الإحكام لابن حزم ٧/٤١٣، ٤١٤.

القياس حقًا لم يلحق الولد بأبيه لاختلاف الشبه .

وأجيب : بأن النبي ﷺ أبطل شبه اللون ؛ لأنه وصف طردي لا أثر له في الإلحاق ولهذا ألحق الولد بأبيه قياسًا على إلحاق الناتج من الإبل به (١) .

ب - أنه يستبشع قياس ولادات الناس على ولادات الإبل ، ويجعل الناس فرعًا والإبل أصلًا مع أنه ليس جعل أحدهما أصلًا والآخر فرعًا أولى من العكس .

وأجيب : بأن الأمر لما كان معروفًا عند السائل في ولادات الإبل جعله أصلًا ، ولما كان الأمر مجهولًا عنده في ولادات الناس جعله فرعًا (٢) .

ج - مع التسليم بأنه قياس يقال : إنه صادر من المعصوم ﷺ ، والكلام إنما هو في قياس من لم تثبت عصمته .

وأجيب بأن في قوله ﷺ هذا تعليلًا لأتمته القياس (٣) .

الاتجاه الثالث :

وفيه أحاديث عديدة وردت عن النبي ﷺ مشعرة بتعليله للحكم فيها ، فاستدل بها الجمهور على حجية القياس ؛ لأن التعليل موجب لاتباع العلة أينما كانت (٤) وذلك هو القياس نفسه .

(١) انظر أدلة التشريع ص : ٩٠ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق ص : ٩١ .

(٤) انظر الإحكام للآمدي ٢٩٥ / ٤ .

ومن هذا النوع على سبيل المثال :

١- قوله ﷺ : «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا
وتصدقوا»^(١).

٢- قوله ﷺ «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»^(٢).

٣- قوله ﷺ في الهرة : «إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم
والطوافات»^(٣).

ونوقش بما يلي :

أ - أن تعليل حكم المنصوص عليه بعلة لا يلزم منه إثبات الحكم في
غير المنصوص عليه بها لاشتراكهما فيها، بل يمكن أن يكون التعليل
لتعريف الباعث على الحكم، ليكون أقرب إلى الانقياد، ولهذا يجوز
التعليل بالعلة القاصرة عند الجمهور مع أنه لا قياس عنها^(٤).

(١) أخرجه مسلم في كتاب الأضاحي باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم
الأضاحي ١٥٦١/٣.

(٢) متفق عليه فقد أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان باب الاستئذان من أجل البصر
انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ٢٤/١١. وأخرجه مسلم في كتاب الآداب
باب تحريم النظر في بيت غيره صحيح مسلم ١٦٩٨/٣.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب سؤر الهرة سنن أبي داود ١٩/١، ٢٠،
وأخرجه الترمذي في كتاب الطهارة باب ما جاء في سؤر الهرة سنن الترمذي
١٥٣/١، قال الألباني: صحيح، انظر صحيح سنن الترمذي ٢٩/١ برقم (٨٠٠)،
وأخرجه النسائي في كتاب الطهارة باب سؤر الهرة سنن النسائي ٥٥/١، وأخرجه
ابن ماجه في الطهارة باب الوضوء بسؤر الهرة والرخصة في ذلك. سنن ابن ماجه
١٣١/١، وأخرجه أحمد في المسند ٢٩٦/٥، ٣٠٣، ٣٠٩.

(٤) انظر أدلة التشريع ص: ٩٥-٩٦.

وأجيب: بأن إفادته للباعث على الحكم لا تنافي إفادته لإثباته في غير المنصوص عليه، أما ما ذكر من أنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة ولا قياس عنها، فهذا قليل بل منعه بعضهم^(١).

ب - مع تسليم دلالاته على الإثبات يقال إنما يكون ذلك فيما علته منصوصة أو مومى إليها دون غيرهما، وهذان النوعان يسلم بهما، لكن على طريق إثبات الحكم في المسكوت عنه بطريق العموم كما قاله النظام، فلا يكون هذا مثبتاً لحجية القياس.

وأجيب: بأنه وإن لم يكن حجة على النظام فهو حجة على غيره^(٢).

الاتجاه الرابع:

وردت أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ: فيها ضرب الأمثال، فاستمدوا حجية القياس، إذ إن الأمثال فيها تشبيه للشيء بنظيره وإعطاء الممثل حكم الممثل به، ومن هذا النوع على سبيل المثال:

١ - قوله ﷺ: «مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثل رجل ابنتى بيوتاً فأحسنها وأجملها وأكملها إلا موضع لبنة من زاوية من زواياها، فجعل الناس يطوفون ويعجبهم البنيان، فيقولون: ألا وضعت ههنا لبنة فيتم بنيانك، فقال محمد ﷺ: فكنت أنا اللبنة»^(٣).

(١) انظر أدلة التشريع ص: ٩٥-٩٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الفضائل باب ذكر كونه ﷺ خاتم النبيين انظر صحيح مسلم

١٧٩٠/٤.

٢- قوله ﷺ: «مثل الصلوات الخمس كمثل نهر جارٍ غمرٍ على باب أحدكم يغتسل منه كل يوم خمس مرات»^(١).

٣- قوله ﷺ: «مثل المجاهد في سبيل الله - والله أعلم بمن يجاهد في سبيله - كمثل الصائم والقائم»^(٢).

ونوقشت فيما يلي^(٣):

أ - أن أمثال هذه الأحاديث لا تفيد القياس، بل إنها هي لتقريب المراد وتفهم المعنى وإيصاله إلى ذهن السامع بصورة المثال الذي مثل به، فإنه يكون أقرب إلى فهمه واستحضاره باستحضار صورة نظيره.

وأجيب: بأن إفادته لذلك لا تمنع من إفادته للقياس على أمر مسلم به^(٤).

ب- سلمنا إفادته للقياس، لكن فيه فرقاً بين المستدل به والمستدل عليه؛ إذ المستدل به أمور كونية، والعلل فيها حقيقية، والحقيقي لا يتخلف، والمستدل عليه أمور شرعية، والعلل فيها اعتبارية، والاعتباري يتخلف.

وأجيب: بأن العلل باعتبار الشارع لها عللاً لا تتخلف وإن تخلفت فإننا

(١) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة باب المشي إلى الصلاة تمحى به الخطايا وترفع به الدرجات انظر صحيح مسلم ٤٦٣/١.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير باب أفضل الناس مؤمن يجاهد بنفسه وماله حديث انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ٦/٦.

(٣) انظر أدلة التشريع ص: ٩٧.

(٤) المرجع السابق.

ذلك لمعارض أو وجود مانع أو فقد شرط^(١).

ج - سلمنا لكنه قياس من المعصوم، والكلام إنما هو فيمن لم تثبت عصمته.

وأجيب بأن مثل هذا منه ﷺ تعليم لأئمة القياس^(٢).

ثالثاً: استدلالهم بإجماع الصحابة:

هذا الدليل هو أهم الأدلة على وقوع التعبد بالقياس لمثبتي القياس؛ ولهذا أعطوه أهمية كبرى.

قال الرازي: «المسلك الخامس: الإجماع، وهو الذي عوّل عليه جمهور الأصوليين»^(٣).

وقال الأمدي: «هو أقوى الحجج في هذه المسألة»^(٤).

وقال الشوكاني عن الصفي الهندي^(٥): «دليل الإجماع هو المعول

(١) انظر أدلة التشريع ص: ٩٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المحصول ٥٣/٥.

(٤) الإحكام ٣٠٠/٤.

(٥) هو محمد بن عبدالرحيم بن محمد الملقب بصفي الدين الهندي، الفقيه الشافعي الأصولي، ولد بالهند سنة ٦٤٤ هـ بدهي، ثم رحل في سبيل العلم إلى الحجاز والقاهرة ودمشق واستوطن الأخير، من آثاره العلمية: نهاية الوصول إلى علم الأصول، توفي رحمه الله بدمشق سنة ٧١٥ هـ. (انظر طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ١٦٢/٩، الفتح المبين ١١٥/٢، الدرر الكامنة ١٣٢/٤، الأعلام ٢٠٠/٦).

عليه لجماهير المحققين من الأصوليين»، كما نقل عن ابن دقيق العيد^(١):
«وهو أقوى الأدلة»^(٢).

أما الغزالي وابن الحاجب فقد استدلا بالإجماع، وذهبا إلى تضعيف الاستدلال بالآيات، كـ ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾، والأحاديث كحديث معاذ رضي الله عنه وغيره^(٣).

وتقرير هذا الإجماع:

أن الصحابة رضي الله عنهم أثبتوا القياس قولاً وعملاً، فمنهم من قال به، ومنهم من عمل به في الوقائع التي لا نص فيها، فمثلها بنظائرها مما نص فيها على حكم، وردّها إليها في أحكامها، ومن كان من أهل النظر والاجتهاد منهم ولم يرد عنه ذلك، فلم يوجد منه إنكار له، فكان إجماعاً سكوتياً^(٤) منهم على إثبات القياس، والمجمع عليه إجماعاً سكوتياً حجة

(١) هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري المنفلوطي المصري، المالكي ثم الشافعي، ولد سنة ٦٢٥ هـ، من آثاره العلمية: مقدمة المطرزي في أصول الفقه، وشرح كتاب العمدة في الأحكام، توفي رحمه الله سنة ٧٠٢ هـ بالقاهرة. (انظر الفتح المبين ١٠٢/٢، شجرة النور الزكية ص: ١٨٩، الدرر الكامنة ٤/٢١٠).

(٢) انظر إرشاد الفحول ص: ١٧٨.

(٣) انظر المستصفي ٢/٢٥٤، المختصر مع بيان المختصر ٣/١٦٣.

(٤) الإجماع السكوتي: هو قول مجتهد واحد في مسألة اجتهادية، تكليفية، وينتشر ذلك القول بين العلماء سواء أكان حكماً، أم فتوى، وتمضي مدة يمكن النظر فيها في ذلك القول، ولا قرينة تدل على رضا، أو سخط، ولم ينكر، وكان ذلك قبل استقرار المذاهب، فإذا علم ذلك فهو حجة وإجماع عند جمهور الحنفية، وأكثر المالكية، وأكثر أصحاب الشافعي وعند الحنابلة، وقيل: هو حجة وليس بإجماع، وقيل: إنه ليس بإجماع ولا حجة.

والذي يترجح في نظري: أنه إجماع ظني تقوم به الحجة إذا توافرت فيه الشروط المعتبرة لصحته. (انظر هذه الأقوال في المسألة وتوجيهها وأقوالاً أخرى في: أصول =

يجب العمل به، فالقياس حجة يجب العمل به^(١).

ولإيضاح هذا الإجماع أذكر فيما يلي مقدمات هذا الإجماع مع استعراض الأدلة عليها ومناقشتها.

وهذه المقدمات هي:

الأولى: أن بعض الصحابة أثبتوا القياس قولاً وعملاً.

الثانية: أنه لم يوجد من مجتهدهم من أنكر على ذلك.

الثالثة: أنه حصل بذلك الإجماع السكوتي على العمل بالقياس.

وتفصيل هذه المقدمات كالآتي:

أما المقدمة الأولى:

-وهي أن بعض الصحابة أثبتوا القياس قولاً وعملاً- فالدليل عليها من أربعة أوجه^(٢):

الوجه الأول: ما وقع فيه التصريح منهم بالقياس.

ومن ذلك ما كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى

= السرخسي ٣٠٣/١، كشف الأسرار للبخاري ٣/٤٢٦-٤٢٨، إحكام الفصول ص: ٤٠٧، تقريب الوصول ص: ٣٣٤، نشر البنود على مراقبي السعود لسيدي عبدالله الشنقيطي ١٩٤/٢، المستصفى ١/١٩١، الإحكام للآمدي ١/٢١٤، البحر المحيط ٤/٤٩٤-٥٠٣، شرح الكوكب المنير ٢/٢٥٣-٢٥٦، روضة الناظر ١/٣٨١، شرح مختصر الروضة ٣/٧٨، مذكرة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ص: (١٥٨).

(١) انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤/٣٠٢، ونبراس العقول ص: ٩٢، أدلة التشريع ص: ١٠٧.

(٢) انظر المحصول ٥/٤٥ وما بعدها، نبراس العقول ص: ٩٢ وما بعدها.

الأشعري^(١) رضي الله عنه، وفيه: «اعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور بعضها ببعض، فانظر أقربها إلى الله وأشبهها بالحق فاتبعه واعمد إليه»^(٢).

وجه الدلالة: أن قوله (قس الأمور...) معناه قس الأمور بعضها - وهو غير المنصوص عليه في الكتاب والسنة - على بعضها الآخر - وهو المنصوص عليه - بعد معرفتك أنها أشباه ونظائر في العلة التي اقتضت ربط الحكم بالمنصوص عليه^(٣):

ونوقش هذا من حيث السند والمتن والدلالة بما يلي:

أ- أما من حيث السند فيقال: إن ابن حزم رواه من طريقين، الأولى فيها عبد الملك بن الوليد بن معدان^(٤)، وهو كوفي متروك الحديث^(٥)،

(١) هو عبدالله بن قيس بن سليم... بن الأشعر، أبو موسى الأشعري، صحابي جليل، استعمله النبي ﷺ على بعض اليمن، واستعمله عمر رضي الله عنه على البصرة، وعثمان رضي الله عنه على الكوفة، ثم كان أحد الحكمين بصفين، كان فقيهاً مقرأً حسن الصوت بالقرآن، ومن قضاة الصحابة، توفي رضي الله عنه سنة ٤٢ أو ٤٤ هـ. (انظر الإصابة ٣٥٩/٢، الاستيعاب ٩٧٩/٣، أسد الغابة ٣٦٧/٢).

(٢) أخرجه وكيع في أخبار القضاة ٧٠-٧١، وأخرجه الدارقطني في سننه ٢٠٦/٤، والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/١١٥، ١٣٥، ١٥٠، والخطيب في الفقيه والمتفقه ٢٠٠/١، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٨٢/٢ وابن حزم في الإحكام ٤٤٢/٧، وسيأتي كلام العلماء في الحكم على هذا الحديث.

(٣) انظر نبراس العقول ص: ٥٣.

(٤) قال الذهبي: «عبدالله بن الوليد بن معدان عن عاصم بن أبي النجود، قال ابن معين: صالح، قال أبو حاتم: ضعيف، قال ابن حبان: يقلب الأسانيد لا يحل الاحتجاج به، وقال أبو حاتم: ضعيف، وقال البخاري: فيه نظر». (انظر ميزان الاعتدال ٦٦٦/٢).

(٥) انظر المرجع السابق.

والثانية فيها أربعة مجهولون^(١)، فهي منقطعة، فبطل القول به جملة^(٢).
وأجيب: بأن هذا الأثر روي من طرق أخرى مسندة^(٣)، غير الطريقتين
الذين ذكرهما ابن خزم، وقد اعتبر ابن حجر^(٤) اختلاف الروايات
حتى ولو كانت منقطعة، مما يقوي أصل الرسالة، فقال: «وساقه -
يعني رسالة عمر- ابن خزم من طريقتين، وأعلهما بالانقطاع، لكن
اختلاف المخرج فيهما مما يقوي أصل الرسالة، لا سيما وفي بعض طرقه
أن راويه أخرج الرسالة مكتوبة»^(٥).

ب- أما من حيث المتن فيقال: إن فيه بعض الاصطلاحات الفقهية التي لم
تكن معروفة في عصر عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وإنما وجدت
فيما بعد عصر الصحابة، مثل كلمة (القياس)؛ فإنها لم تستعمل في
معنى الرأي في عصر الصحابة، وإنما كان استعمالها بعد ذلك^(٦).

(١) هم محمد بن عبدالله العلاف، وأحمد بن علي بن محمد الوراق، وعبدالله بن سعد،
وأبو عبدالله محمد بن يحيى بن أبي عمر العدني، انظر الإحكام لابن خزم ٧/٤٤٣.

(٢) انظر المرجع السابق.

(٣) منها طريق وكيع في أخبار القضاة ١/٧٠، طريق الدارقطني في سننه ٤/٢٠٦،
وطرق البيهقي في السنن الكبرى ١٠/١١٥، ١٣٥، ١٥٠.

(٤) هو أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد... ابن حجر الكفائي العسقلاني المصري،
شيخ الإسلام وإمام الحفاظ في زمانه، ولد سنة ٧٧٣ هـ، من آثاره العلمية: فتح
الباري شرح صحيح البخاري، الإصابة في تمييز الصحابة، تهذيب التهذيب
وغيرها، توفي رحمه الله سنة ٨٥٢ هـ (انظر ذيل تذكرة الحفاظ ص: ٣٧٠، وطبقات
الحفاظ ص: ٥٥١).

(٥) تلخيص الحبير ٤/٢١٥.

(٦) انظر القضاء في عهد عمر للدكتور ناصر الطريفي ٢/٦١٤.

وأجيب: بأنه لا يسلم أن فيها اصطلاحاتٍ فقهيةً لم تكن معروفة في عصر عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لوجهين^(١):

١- وردت هذه الاصطلاحات في هذه الرسالة الثابتة نسبتها إلى عمر ابن الخطاب رضي الله عنه.

٢- ذكر أئمة اللغة هذه الرسالة في كتبهم، مثل البيان والتبيين^(٢)، والكامل في اللغة والأدب^(٣)، وعيون الأخبار^(٤)، وغاية هؤلاء الأئمة في تأليف هذه الكتب جمع صور من بلاغة العرب في الشعر والنثر والخطب والرسائل، وهم من أعرف الناس بالنصوص، ومن أقدرهم على معرفة صحيحها من سقيمها، وفصيحها من ركيكها، فلو اعتري كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أية شبهة في أسلوبه ولغته واصطلاحاته، مما يدل على أنه ليس من كلام البلغاء في صدر الإسلام، لطرحوه ولما ذكروه في كتبهم.

ج- أما من حيث الدلالة فيقال: إن التمسك إما بقوله (اعرف الأشباه والأمثال)، أو بقوله (قس الأمور...)، ولا دلالة في واحد منهما على المقصود.

أما القول الأول فلأن الله تعالى لما نص على حكم كل جنس ونوع وجب

(١) انظر هذين الوجهين في المرجع السابق ٦١٥/٢-٦١٦.

(٢) راجع البيان والتبيين للجاحظ ٢٣٧/٢.

(٣) راجع الكامل في اللغة والأدب لأبي العباس محمد بن يزيد (المبرد) ٩/١.

(٤) راجع عيون الأخبار لعبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ٦٦/١.

على المستدل معرفة الأشباه والأمثال لئلا يخرج منه ما هو من جنسه، ولا يدخل فيه ما هو من غير جنسه، وقد يشته الشيء بالشيء، فلا بد من التأمل الكثير ليعرف أنه من جنسه أو من غير جنسه.

وأما القول الثاني فلأن معناه اعرض الأشباه على تأملك وفكرتك لتستحضر علومًا أو ظنونًا تتوصل بها إلى تحصيل مجهول، فيرجع حاصله إلى الأمر بالنظر العقلي والقياس المنطقي الذي هو مركز في الطبائع السليمة، وذلك ليس من القياس الشرعي في شيء.

ولئن سلم أن القصد بالقياس تشبيه الفرع بالأصل فيحتمل أن يكون المأمور به تشبيه الفرع بالأصل في أن لا يستفاد حكمه إلا من النص وذلك نقيض القياس الشرعي^(١).

ويمكن أن يجاب عنه بأن ما ذكره فيه اعتراف بما قلنا؛ لأن الأمر بمعرفة الأشباه والأمثال لأجل إلحاقها بما نص على حكمه، ولا إلحاق إلا إذا شاركت في علة الحكم، وقولهم: «يرجع حاصله إلى الأمر بالنظر العقلي والقياس المنطقي» لا يصح؛ لأنه لما أمر بالقياس في الأمور الشرعية تبادر إلى القياس الشرعي لا غير، فإنه قد صدرت منهم أقيسة كما سيأتي.

وما ذكره من احتمال كون المأمور به تشبيه الفرع بالأصل في أن لا يستفاد إلا من النص، فيقال: إن من نظر إلى سابق كلام عمر رضي الله عنه ولاحقه لا يشك في بطلان هذا الاحتمال في كلامه؛ فإن عباراته رضي الله

(١) انظر هذه المناقشة في المحصول ٥/٦٤-٦٥، نبراس العقول ص: ٩٣.

عنه هكذا: «الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرك، ويشكل عليك، مما لم ينزل في الكتاب ولم تجر به السنة . . .» فهذا الكلام يدل على أنه أمره بالقياس الشرعي بعد معرفة الأشباه والنظائر مع العلل المفضية إلى الحكم دون نقيضه^(١).

الوجه الثاني: ما وقع فيه التصريح منهم بالتشبيه.

ومن ذلك: ما ورد عن علي وزيد بن ثابت^(٢) رضي الله عنهما أنها شبَّها الجد والإخوة بغصني شجرة وجدولي نهر، لبيان قربهما من الميت ثم شرَّكا بينهما في الميراث^(٣).

فقال علي رضي الله عنه: « . . . وإدِّسأل فيه سيل، فانشعبت منه شعبة، ثم انشعبت منها شعبتان، أرأيت لو أن ماء هذه الشعبة الوسطى يبس أكان يرجع إلى الشعبتين جميعًا؟».

وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه: «لو أن شجرة نبتت، فانشعب منها غصن، فانشعب من الغصن غصنان، فما جعل الغصن الأول أولى من الغصن الثاني، وقد خرج الغصنان من الغصن الأول».

(١) انظر نبراس العقول ص: ٩٣.

(٢) هو زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري الخزرجي، كان من علماء الصحابة، كاتب الوحي، استُصغر يوم بدر، يقال: إنه شهد أحدًا، ويقال أول مشاهد الخندق، توفي رضي الله عنه سنة ٤٢ أو ٤٣ أو ٤٥ هـ وقيل غير ذلك، (انظر الإصابة ٥٦٢/١، الاستيعاب ٥٣٧/٢، أسد الغابة ٢/٢٧٨).

(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٢٦٥/١٠، والبيهقي في السنن الكبرى ٢٤٦/٦، والحاكم في المستدرک ٣٣٩/٤، وقال: «صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي.

وجه الدلالة: أن تصويرهما بصورة المحس يقتضي أنها سواء في القرب من الميت، فإذا كان الجد يرث فينبغي أن يكون الإخوة كذلك؛ لأنهم يساوونه في القرابة، وحاصله قياس الإخوة على الجد في استحقاق الإرث، لاتحادهما في الإرث إلى الميت^(١).

ونوقش: بأن الغرض التنظير بالأشياء المحسوسة لتقريب وجهة نظر المستدل على مقدار صلة الرحم بين الإخوة وبين الميت^(٢).
ويمكن أن يجاب بأن ذلك لا يمنع إفادته للقياس.

الوجه الثالث: ما وقع فيه اختلاف بين الصحابة، واستندوا فيه إلى القياس.

وذلك في كثير من المسائل، ومن ذلك:

مسألة (الحرام)^(٣).

وهي قول أحد لزوجته: «أنتِ علي حرام» وشبه ذلك.

نقل عن أبي بكر وعمر وعائشة رضي الله عنهم، وكذلك رواية عن ابن عباس^(٤) رضي الله عنهما أن لفظ (الحرام) يمين تلزم فيه الكفارة.

(١) انظر نبراس العقول ص: ٩٥.

(٢) انظر القياس حقيقته وحجيته ص: ٣٩٦.

(٣) انظر هذه المسألة مع الأقوال المروية فيها في مصنف عبدالرزاق ٦/٣٩٩-٤٠٥، السنن الكبرى للبيهقي ٧/٣٥٠-٣٥٣، أحكام القرآن للجصاص ٣/٤٦٤-٤٦٦، وفتح الباري ٩/٢٨٩، والمغني ٨/٣٩٦-٣٩٩.

(٤) هو عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب، القرشي الهاشمي، ابن عم رسول الله ﷺ، ولد قبل الهجرة بثلاث أو خمس، كان من فقهاء الصحابة، ودعا له النبي ﷺ بقوله: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»، توفي رضي الله عنه سنة ٦٨، أو ٧١ هـ، وقيل غير ذلك. (انظر الإصابة ٢/٣٣٠، الاستيعاب ٣/٩٣٣، أسد الغابة ٣/٢٩٠).

ونقل عن علي وزيد وابن عمر^(١) رضي الله عنهم أنه في حكم التطليقات
الثلاث .

ونقل عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه في حكم التطليقة الواحدة بائنة
كانت أو رجعية .

ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه في حكم الظهار .

وجه الدلالة : أن خلافهم هذا كان بناء على الرأي والقياس ، فبعضهم
ألحقه بالطلاق ، وبعضهم ألحقه باليمين ، وبعضهم بالظهار ، فلو كان ثمة
نص لرجعوا إليه وأظهروه ونقل إلينا ، لكن لما لم يحدث ذلك واستمر
الخلاف كان ذلك دليلاً على أخذهم بالقياس^(٢) .

ونوقش بما يلي :

أولاً : أنهم استندوا فيها إلى نص ، فمن ذهب إلى أنه يمين فقد استدل
بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي
مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ • قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ
أَيْمَانِكُمْ^(٣) ، فإنه ﷺ لما حرم على نفسه إحدى أمهات
المؤمنين^(٤) أنزل الله تعالى هذه الآية^(٥) وسماه يميناً .

(١) هو عبدالله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، القرشي العدوي ، ولد سنة ثلاث من
المبعث النبوي ، صحابي جليل ، وهو من المكثرين عن النبي ﷺ ، استصغره النبي ﷺ
يوم بدر ويوم أحد ، وأجازه بالحنديق ، توفي رضي الله عنه سنة ٧٣ هـ ، وقيل غير
ذلك ، (انظر الإصابة ٢/٣٤٧ ، الاستيعاب ٣/٩٥٠ ، أسد الغابة ٣/٣٤٠) .

(٢) انظر إحكام الفصول ص : ٥٠٤-٥٠٥ ، المستصفي ٢/٢٤٥ .

(٣) التحريم : الآيتان ١-٢ .

(٤) هي مارية القبطية أم إبراهيم . انظر تفسير ابن كثير ٨/١٨٥-١٨٦ .

(٥) انظر أسباب نزول هذه الآية - ومن ضمنها تحريمه ﷺ لمارية - في أحكام القرآن
للجصاص ٣/٤٦٤ ، وتفسير ابن كثير ٨/١٨٥-١٨٦ .

ومن ذهب إلى أنه كالطلاقات الثلاث زعم أنه قد يجعل كناية عن الطلاقات الثلاث، فوجب تنزيله على أعظم أحواله، وهو الطلاقات الثلاث، ثم أدخله تحت قوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ (١)(٢).

ومن ذهب إلى أنه للطلقة الواحدة نزله على أقل أحواله.

ومن جعله ظهارة جعله كناية عنه، والكنيات في اللغة ليس من القياس الشرعي في شيء (٣).

ويمكن أن يجاب: بأن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ لم ينزل في تحريم النبي ﷺ لإحدى أمهات المؤمنين، بل إنما نزلت في قصة تحريمه شرب العسل (٤).

وعلى تسليم أنها نزلت في تحريم إحدى أمهات المؤمنين - مع أنها قصة لم ترد من طريق صحيح - فليس في الآية إلا أنه حرم الحلال من غير بيان الصيغة التي حصلت منه ﷺ، فيحتمل أنه حرّمها بلفظ اليمين، ولو كانت الصيغة التي قالها ﷺ هي (أنت علي حرام) لكان ذلك نصًا واضحًا في المسألة، فلا يجوز معه وقوع الخلاف ولا كتمان النص.

وأما من جعله طلاقًا أو ظهارة فإن هذا الجعل إنما هو بطريق الإلحاق؛ لأن لفظ الطلاق والظهار لا يشمل (الحرام) (٥).

(١) الطلاق: الآية ١.

(٢) انظر المحصول ٥/٧٠-٧١، نبراس العقول ص: ١٠١.

(٣) راجع المرجعين السابقين.

(٤) انظر تفسير ابن كثير ٨/١٨٧.

(٥) انظر المحصول ٥/٩٣-٩٤.

ثانيًا: ولئن سلم ذلك فلا يسلم أن مستندهم هو القياس لإمكان كون
المستند استصحاب الحال^(١) أو البراءة الأصلية أو المصالح
المرسلة^(٢) أو الاستحسان^(٣) أو غيرها^(٤).

وأجيب: بأن كل من قال إن الصحابة لم يرجعوا في تلك الأقاويل إلى
البراءة الأصلية، ولا إلى النصوص الجلية والخفية، قال إنهم عملوا فيها
بالقياس، على أن مثل هذه الأقوال لا يمكن الاستدلال فيها بمثل

(١) استصحاب الحال لغة: استفعال من الصحبة، وهي الملازمة، والمعاشرة،
واستصحابه: لازمه ودعاه إلى الصحبة.

وفي الاصطلاح: «هو التمسك بدليل عقلي؛ أو شرعي، لم يظهر ما ينقل عنه
مطلقًا»، ولا يرجع إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير، أو
ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب.

أو هو «استدامة إثبات ما كان ثابتًا، أو نفي ما كان منفيًا حتى يقوم دليل على تغيير
الحالة». (انظر القاموس المحيط ٩١/١، تعريفات الجرجاني ص: ١٤، المستصفي
٢١٧/١-٢٢٠، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص: ١٧٢، روضة الناظر
٣٧٩/١، البحر المحيط ١٧/٦).

(٢) المصلحة المرسلة: المصلحة في اللغة الصلاح والمنفعة.

وفي الاصطلاح: «ما لم يشهد له الشرع بالاعتبار أو الإلغاء بدليل معين، كجمع
المصحف، وتدوين الدواوين». (انظر لسان العرب ٣٨٤/٧، شرح تنقيح الفصول
ص: ٤٤٦). وله تعاريف أخرى. (انظر في روضة الناظر ٤١١/٢-٤١٨،
المستصفي ٢٨٤/١، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية للدكتور محمد سعيد
رمضان البوطي ص: ٢٨٨).

(٣) الاستحسان في اللغة: استفعال من الحسن، وهو عد الشيء واعتقاده حسنًا.

وفي الاصطلاح: «العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى
يقتضي هذا العدول».

وقيل في تعريفه غير ذلك. (انظر القاموس المحيط ٢١٤/٤، كشف الأسرار
للبخاري ٥/٤، المعتمد ٨٤٠/٢، روضة الناظر ٤٠٧/٢، شرح تنقيح الفصول
ص: ٤٥١-٤٥٢).

(٤) انظر لإحكام الفصول ص: ٥٠٦، المحصول ٧١/٥.

الاستصحاب والبراءة الأصلية؛ لأن معظمها مخالف لمقتضاها، وأما الاستحسان فقياس خفي، وأما المصالح المرسله الخالية عن شهادة الأصول فإذا جاز للصحابة أن يعملوا بها فالقياس المبني على اعتبار العلل وملاحظة الشارع للمصالح المترتبة عليها أولى^(١).

وذكر الأصوليون لهذا الوجه مسائل أخرى^(٢)، تركتها خشية التطويل.

الوجه الرابع:

المسائل التي أفتى الصحابة فيها وصرحوا بأن ذلك برأيهم وهي كثيرة، منها على سبيل المثال:

١- قول أبي بكر رضي الله عنه لما سئل عن الكلالة^(٣): «أقول في الكلالة برأبي، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، الكلالة: ما عدا الوالد والولد»^(٤).

(١) انظر المحصول ٩٥/٥.

(٢) مثل مسألة توريث الجد مع الإخوة ومسألة الخلع، ومسألة المشتركة، انظر أحكام الفصول ص: ٥٠٤، المستصفي ٢/٢٤٥، المحصول ٥٦/٥-٥٨، كشف الأسرار للبخاري ٣/٥١١، روضة الناظر ٢/٢٣٨، نبراس العقول ص: ١٠٠-١٠١.

(٣) الكلالة: مشتقة من الإكليل، وهو الذي يحيط بالرأس من جوانبه، والكلالة من لا ولد له ولا والد، والمراد هنا من يرثه من حواشيه لا أصوله ولا فروعه. (انظر القاموس المحيط ٤/٤٥-٤٦، المفردات للراغب الأصفهاني ص: ٤٣٧، تفسير ابن كثير ٢/٢٠٠، النكت والعيون تفسير أبي الحسن الماوردي ١/٤٦١).

(٤) أخرجه الدارمي في سننه في كتاب الفرائض ٢/٣٦٥-٣٦٦، والبيهقي في السنن الكبرى ٦/٢٢٣، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١/١٩٩، وابن أبي شيبه في مصنفه ١١/٤١٥، والطبري في تفسيره ٣/٦٢٥.

٢- قول عثمان^(١) لعمر رضي الله عنهما في بعض الأحكام: «إن تتبع رأيك فرأيك رشد، وإن تتبع رأي الشيخ قبلك فنعم ذو الرأي كان»^(٢).

٣- قول علي رضي الله عنه: «اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد على أن لا تباع وقد رأيت الآن بيعهن»^(٣).

٤- روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال في المرأة التي لم يُسَمَّ مهرها: «أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله ورسوله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان من ذلك...»^(٤).

وجه الدلالة: «أن حكم هؤلاء الصحابة في هذه المسائل إنما هو بالرأي، والرأي هنا هو القياس؛ لأنه يقال للإنسان: أقلت هذا

(١) هو عثمان بن عفان أبي العاص القرشي الأموي، ثالث الخلفاء الراشدين، ولد بعد الفيل بست سنين على الصحيح، لقب بذي النورين؛ لأن النبي ﷺ زوّج ابنتيه منه، استشهد رضي الله عنه بأبدي المفسدين سنة ٣٥ هـ، (انظر الإصابة ٤٦٢/٢، والاستيعاب ١٠٣٧/٣، وأسد الغابة ٥٨٤/٣).

(٢) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، في كتاب الفرائض باب فرض الجدة ٢٦٣/١٠، وأخرجه الدارمي في سننه في كتاب الفرائض ٣٥٤/٢.

(٣) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، باب بيع أمهات الأولاد ٢٩١/٧، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، في كتاب عتق أمهات الأولاد باب الخلاف في أمهات الأولاد ٣٤٨/١٠.

(٤) رواه أبو داود في كتاب النكاح باب فيمن تزوج ولم يسم صداقاً حتى مات سنن أبي داود ٢٣٧/٢، والترمذي في كتاب النكاح باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها سنن الترمذي ٤٥٠/٣، والنسائي في كتاب النكاح باب إباحة التزويج بغير صداق سنن النسائي ١٢١/٦، وابن ماجه في كتاب النكاح باب الرجل يتزوج ولا يفرض لها فيموت على ذلك سنن ابن ماجه ٦٠٩/١، وأحمد في المسند ٢٧٩/٤، والخطيب في الفقيه والمتفقه ٢٠١/١ والحديث صححه الشيخ الألباني في صحيح سنن أبي داود: ٣٩٨، ٣٩٧/٢ برقم (١٨٥٨).

برأيك أم بالنص؟»، فيجعل أحدهما في مقابلة الآخر، وذلك يدل على أن الرأي لا يتناول الاستدلال بالنص سواء كان جليًا أم خفيًا^(١). ونوقش: بأنه لا يسلم أن الرأي هو القياس لوجهين^(٢):

١- أنه ليس في أصل اللغة كذلك، فنقله في الشرع إلى هذا المعنى خلاف الأصل.

٢- لو كان الرأي هو القياس لكان المشتق منه بمعنى المشتق من القياس مع أنه ليس كذلك؛ لأنه يجب أن يكون حينذاك قولنا: «فلان يرى كذا» معناه أنه يقيس، ومعلوم أنه باطل.

وما قلت من أنهم يقولون: «أقلت هذا برأيك أم بالنص؟» فغاية ما يفيد أنه الرأي خلاف النص، وغير النص أعم من القياس، فما الدليل على الحصر؟!

وأجيب: بأن الشرع نقله إلى هذا المعنى، بدليل أنكم رويتم في دم الرأي آثارًا، واستدللتم بها على عدم حجية القياس، مما يقرر أن الرأي يشمل القياس^(٣).

فحصل الإجماع من المثبتين والمخالفين على أن الرأي ههنا هو القياس، كما ذكره البيضاوي في المنهاج^(٤).

(١) انظر المحصول ٦١/٥-٦٢.

(٢) انظر هذين الوجهين في المحصول ٧٢/٥-٧٤، نبراس العقول ص: ١٠٤.

(٣) انظر المحصول ٩٥/٥.

(٤) انظر المنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي عليه ١٨/٣.

وأما المقدمة الثانية :

-وهي أنه لم يوجد من المجتهدين من الصحابة من أنكر أصل القياس -
فالدليل عليها أن القياس أصل عظيم في الشرع نفيًا وإثباتًا، فلو وقع الإنكار
لاشتهر، ولو اشتهر لثقل، ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون، لكن لم
يعرف فلم يشتهر ولم ينقل، فثبت أنه لم ينكره أحد منهم^(١).

ونوقش: بأنه قد حصل منهم الإنكار كما سبق في أدلة النفاة.

وأجيب: بما نوقش به تلك الآثار من جهة الإجمال والتفصيل^(٢).

أما المقدمة الثالثة :

-وهي أنه حصل بما قد تقرر آنفًا الإجماع السكوتي على العمل
بالقياس - فالدليل عليها أن سكوت بقية الصحابة لم يكن عن خوف؛ لأننا
نعلم من حال الصحابة رضوان الله عليهم شدة انقيادهم للحق، وأنه لا
تأخذهم في الله لومة لائم، خصوصًا وأن هذه المسائل التي وقع فيها نزاع
ليست مما يتعلق به رغبة ولا رهبة في العاجل، وقد ظهر من بعضهم المخالفة
فيها لبعض آخر، فلا يعقل أن يكون سكوت الباقيين عن خوف، فثبت أن
سكوتهم كان عن الرضا^(٣).

ونوقش: بأنه لا يسلم أن يكون سكوت الباقيين عن موافقة ورضا؛
لإمكان أن يكون ذلك على سبيل المجاملة خوفًا من ثوران فتنة النزاع،
ولإمكان أن يكون ذلك لخفاء الدليل^(٤).

وأجيب: بأن حمل سكوتهم على سبيل المجاملة لا يصح، لأنهم اختلفوا

(١) انظر المحصول ٦٢/٥، نبراس العقول ص: ١١١-١١٢.

(٢) انظر (أدلة نفاة القياس ومناقشتها) في المبحث الثالث من هذا الفصل.

(٣) انظر المحصول ٦٢/٥-٦٣، نبراس العقول ١١١-١١٢.

(٤) انظر المحصول ٨٠/٥-٨٢.

في المسائل وتناظروا وتحاجوا بدون مجاملة في ذلك، وتفرقت المجالس عن اجتهادات مختلفة، ولم ينكر أحد على الآخر، فلو لم يكن السكوت عن موافقة لبادروا إلى الإنكار.

أما سكوتهم لخفاء الدليل فبعيد؛ إذ إنهم قد عرفوا أن الشرع إنما هو من عند الله، فلو لم يكن القياس مأذوناً فيه لكان القائس مشرعاً، وحينئذ كانوا ينكرون عليه، على أن هذا الاحتمال يفضي إلى خلو الأرض عن قائم لله بحجته، وهو ممنوع^(١).

رابعاً: استدلالهم بالمعقول:

وذلك من أوجه:

١- أن كل ما يكون من أحداث ونوازل، فللشارع فيه حكم؛ لأن الشريعة عامة، تعم الأحداث جميعاً بالحكم عليها بكونها خيراً أو شراً، محظورة أو مباحة، وحينئذ لا بد من أن يكون الشارع قد نبه إلى حكم الحادثة إما بنص أو بإشارة أو بدلالة تدل على الحكم، ومعرفة الحكم بطريق الدلالة يكون بالاجتهاد والاستنباط وإلحاق الأشباه بأشباهها^(٢).

يقول الشهرستاني^(٣) في معرض كلامه على أصول الاجتهاد وأركانه: «وبالجملة، نعلم قطعاً وبقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات

(١) انظر المستصفي ٢/٢٤٩، أدلة التشريع ص: ١٢٥.

(٢) انظر الرسالة للشافعي فقرة (١٣٢٦) ص: ٤٧٧.

(٣) هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، ولد سنة ٤٦٧ وقيل سنة ٤٦٩ هـ، وتوفي رحمه الله سنة ٥٤٨، كان شافعياً أشعرياً، برع في الفقه والأصول والكلام، من آثاره العلمية: الملل والنحل، نهاية الإقدام في علم الكلام. (انظر طبقات الشافعية الكبرى ٦/١٢٨).

والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية -وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى- علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد^(١).

٢- أن أحكام الشرع معللة معقولة المعنى في أغلبها، ولها مقاصد ومصالح، فالله تعالى لم يشرع حكماً إلا لمصلحة، ومصالح العباد هي الغاية المقصودة من تشريع الأحكام، فإذا غلب على ظن المجتهد أن حكم الأصل معلل بعلّة وتحققت المقاصد والعلل في غير موضع النص -أي الفرع- فيثبت الحكم المقرر في النص فيما لا نص فيه في أغلب الظن عند المجتهد، والعمل بالظن أمر واجب^(٢)؛ لأن من الحكمة والعدالة أن تتساوى الوقائع في الحكم عند تساويها في المعنى، تحقيقاً للمصلحة التي هي مقصود الشارع من التشريع^(٣).

٣- أن المجتهد إذا غلب على ظنه كون الحكم في الأصل معللاً بالعلّة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع، وحصول الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه، وحينئذ فلا يمكن أن يعمل بالظن والوهم معاً؛ لاستلزامه اجتماع النقيضين، ولا أن يعمل بالوهم دون الظن؛ لأن العمل بالمرجوح مع وجود الراجح مذموم شرعاً وعقلاً، فيتعين العمل بالظن^(٤).

(١) الملل والنحل ٤/٢.

(٢) انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢٣٨/٢.

(٣) انظر أصول الفقه الإسلامي ٦٣٠/١.

(٤) انظر نهاية السؤل ٢٢/٣.

الفرع الثالث

في الترجيح وسببه

الذي يترجح في نظري -والعلم عند الله- هو القول بالقياس حسب الضوابط المذكورة في كتب الأصول المعتمدة، وذلك لما يلي:

١- لقوة ما استدل به القائلون بالقياس، ومناقشتهم للمخالفين، وإجابتهم عما ناقش به المخالفون.

٢- أنه قول جمهور أئمة العدل، كالأئمة الأربعة وأصحاب الصحاح الست، وابن تيمية^(١) وابن القيم وغيرهم، كما أنه يستمد من أقوال وأفعال الرسول ﷺ والصحابة رضي الله عنهم، والتابعين رحمهم الله.

٣- أنه قول وسط بين الإفراط الذي ذهب إليه مفرطو القياسين، وبين التفريط الذي ذهب إليه منكرو القياس.

(١) هو أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم محمد بن تيمية، تقي الدين، المنعوت بشيخ الإسلام، الحراني الدمشقي، ولد بحران سنة ٦٦١ هـ، كان إماماً في التفسير وعلوم القرآن، حافظاً للحديث، عارفاً بالفقه واختلافه، بارعاً في الأصول والنحو وما يتعلق به، واللغة والمنطق، وعلم الهيئة، والجبر والمقابلة، وعلم الحساب، وعلم أهل الكتابين وأهل البدع وغير ذلك من العلوم العقلية والنقلية، كان يقاتل التار، من أهم آثاره العلمية: الفتاوى، درء تعارض العقل والنقل، السياسة الشرعية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، توفي رحمه الله سنة ٧٢٨ هـ. (انظر تذكرة الحفاظ للذهبي ٤/١٤٩٦، طبقات الحفاظ للسيوطي ص: ٥٢٠، طبقات المفسرين للداودي ١/٤٥-٤٦، الدرر الكامنة ١/١٤٥، الأعلام ١/١٤٤).

٤- أن القياس في الحقيقة إعمال للنص وليس خروجاً عن النص كما يدعي منكرو القياس .

٥- أن منكري القياس وقعوا بسبب إنكارهم في أخطاء^(١) منها:

أ - ردهم للقياس الصحيح ، وهو من الميزان والقسط الذي أنزل الله سبحانه ، ولا سيما القياس المنصوص على علته التي تدل على التعميم في حالة النص عليها كما يدل عليه النص .

ب - تقصيرهم في فهم النصوص ، وسبب ذلك أنهم حصروا الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ ، فكم من حكم دل عليه النص ، ولكنهم لم يفهموا دلالاته عليه ، ومن ذلك أنهم لم يفهموا من قوله سبحانه وتعالى : ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^(٢) غير النهي عن لفظة (أف) ولم يفهموا منها النهي عن الضرب والسب والإهانة ، فقصروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار القياس الصحيح .

٦ - أن الفطرة السليمة وبداهة العقول تقتضي العمل بالقياس ، فمن منع من فعل - لعله أن فيه أكلاً لأموال الناس بالباطل ، أو أن فيه ظلماً لغيره واعتداء على حق الآخرين مثلاً - فإنه يقيس على هذا الفعل كل أمر فيه عدوان أو ظلم ، والناس في كل زمن يعرفون أن ما جرى على أحد المثلين يجوز أن يجري على الآخر؛ حيث لا فرق بينهما ، فالحكم بالإعدام على شخص لإخلاله بأمن الدولة -مثلاً- يجري على أي

(١) انظر إعلام الموقعين ١/ ٢٥٤-٢٥٥ .

(٢) الإسراء: الآية ٢٣ .

شخص آخر يياثله في ارتكاب مثل هذه الجريمة^(١).

٧- أن الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع، وأن نصوص القرآن والسنة محدودة متناهية لانتهاه الوحي، وحوادث الناس وأقضيتهم غير محدودة ولا متناهية، والمتناهي لا يحيط بغير المتناهي، إلا إذا فهمت العلل التي لأجلها شرعت الأحكام المنصوصة، وطبقت على ما يياثلها، وحينئذ فإنه ينبغي يجب القول بالقياس، وهذا معناه.

وبهذا الطريق تكون الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، وافية بحاجات الناس ومصالحهم إلى الأبد، فإنكار القياس في الشريعة رمي لها بالجمود وطعن لها بعدم وفائها بحاجات الناس، وذلك يتنافى مع جوهر الشرع وروحه العامة، ويناقض المقصود من بعثة الرسل عليهم السلام^(٢).

(١) انظر أصول الفقه الإسلامي ١/ ٦٣١.

(٢) المرجع السابق.

المبحث الرابع

تقسيمات القياس

للقياس تقسيمات كثيرة بعدة اعتبارات^(١)، أهمها:

التقسيم الأول: من حيث اعتبار القوة:

ينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى قسمين^(٢):

الأول: القياس الجلي.

وهو ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة أو مجمعا عليها أو قطع فيه

بنفي الفارق.

(١) انظر تقسيمات القياس في البرهان فقرة ٨٢٥، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ١٢٥٣، ١٢٩٠، ١٣٢١، شرح العمدة لأبي الحسين البصري ١٥٩/٢، ميزان الأصول في نتائج العقول ص: ٥٧٥، شرح اللمع ٧٩٩/٢، إحكام الفصول ص: ٥٤٩، العدة في أصول الفقه ١٣٢٦/٤، مختصر المنتهى وشرح العضد ٢٤٧/٢، المنحول ص: ٣٣٣ وما بعدها، المحصول ١٢٢/٥-١٢٤، الإحكام للأمدى ٢٦٩/٣، ٢٧٠، ٢٧١، البحر المحيط ٣٦/٥، إعلام الموقعين ١٠٤/١، شرح الكوكب المنير ٢٠٧/٤، روضة الناظر ٢٥٤/٢، شرح مختصر الروضة ٢٢٣/٣، تيسير التحرير ٧٦/٤، التقرير والتحبير ٢٢١/٣، شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه ٨١/٢، أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٥٨/٤، أصول الفقه لخضري بك ص: ٣٣٣، مباحث العلة عند الأصوليين ص: ٥٦.

(٢) انظر هذين القسمين في المراجع السابقة.

مثال الأول: إلحاق ضرب الوالدين بالتأفيف في التحريم بعلة كف الأذى عنهما.

مثال الثاني: قياس ولاية النكاح على ولاية المال في ثبوت الولاية على الصغير، بجامع الصغير في كل.

فإن الإجماع حصل على كون الصغير علة لثبوت الولاية على الصغير^(١).

مثال الثالث: قياس الأمة على العبد في سراية العتق من البعض إلى الكل، فقد عرف أن الفارق بينهما هو الذكورة في الأصل والأنوثة في الفرع، وعلم أن هذا الفارق لا تأثير له شرعاً في أحكام العتق، ولهذا فإن عتق الشريك لبعض الأمة المملوكة له ولشخص آخر يسري على جميع الأمة، كما يسري في العبد بقوله ﷺ: «من أعتق شركاً له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل»^(٢).

وهذا النوع من القياس قطعي عند الجمهور من الأصوليين، وعده بعضهم من دلالة النص^(٣).

(١) انظر الإحكام للآمدي ٢٢٢/٣، شرح الكوكب المنير ١١٦/٤.

(٢) الحديث متفق عليه فقد أخرجه البخاري في كتاب الشركة باب تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة العدل، وباب الشركة في الرقيق، كما أخرجه في كتاب العتق باب إذا أعتق نصيباً في عبد... انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ١٢٣/٥، ١٣٧، ١٥٦. وأخرجه مسلم في كتاب العتق. انظر صحيح مسلم ١١٣٩/٢، كما أخرجه في كتاب الأيمان باب من أعتق شركاً له في عبد. انظر صحيح مسلم ١٢٨٧/٣.

(٣) انظر فواتح الرحموت ٣٢٠/٢.

الثاني: القياس الخفي

وهو ما لم يقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، ولم تكن علته منصوبًا عليها ولا مجمعًا عليها، بل العلة فيه تكون مستنبطة.

مثاله: قياس القتل بالمثل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص بجامع القتل العمد العدوان في كل، فإن الفارق بين المثل والمحدد لم يقطع بإلغاء تأثيره من الشارع، بل يجوز أن يكون الفارق مؤثرًا، لذلك قال أبو حنيفة^(١): لا يجب القصاص في القتل بالمثل^(٢).

وقد جرى الحنفية على اصطلاح آخر في القياس الجلي والخفي. فقد عرفوا الجلي بأنه ما تبادر إليه الذهن في أول الأمر وهو القياس الظاهر^(٣).

وعرفوا الخفي بأنه ما لا يتبادر إليه الذهن إلا بعد التأمل وسموه الاستحسان^(٤).

قال عبدالعزيز في كشف الأسرار: «وهذا تقسيم القياس الذي قابله استحسان معنوي وتقسيم هذا الاستحسان المعارض؛ لا تقسيم نفس القياس والاستحسان باعتبار ذاتهما»^(٥).

(١) هو النعمان بن ثابت بن زوطي، المكنى بأبي حنيفة، الإمام العالم الثبت الفقيه، أحد الأئمة الأربعة وأكبرهم سنًا، قيل: إنه أدرك أنس بن مالك رضي الله عنه، فيكون تابعيًا، وقيل غير ذلك، من آثاره العلمية: المخارج في الفقه، ومسند في الحديث، وينسب إليه الفقه الأكبر، ولد عام ٨٠ هـ، وتوفي رحمه الله عام ١٥٠ هـ. (انظر تذكرة الحفاظ ١/١٦٨، الفتح المبين ١/١٠١، أبو حنيفة لأبي زهرة).

(٢) انظر بدائع الصنائع ٧/٢٣٤.

(٣) انظر تيسير التحرير ٤/٧٨، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٢/٣٢٠.

(٤) المرجعين السابقين.

(٥) كشف الأسرار ٤/٥.

والاستحسان أقوى من القياس الجلي عندهم لأنه عبارة عن استثناء مسألة جزئية من أصل كلي أو قاعدة عامة، لدليل خاص يقتضي الاستثناء، سواء أكان هذا الدليل نصًّا أو إجماعًا أو ضرورة أو مصلحة أو غيرها.

مثال الاستحسان بالنص: بيع السلم^(١)، فإن مقتضى القياس فيه ألا يجوز لأنه بيع ما ليس عند الإنسان، وقد نهى الرسول ﷺ عن ذلك بقوله: «لا يجل سلف وبيع»^(٢).

إلا أنه استثنى منه لورود نص بجوازه، وهو قوله عليه السلام: «من أسلف فلا يسلف إلا في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»^(٣).

مثال الاستحسان بالإجماع: الاستصناع فيما فيه للناس تعامل، وهو أن يقول للخراز: أخرج لي خفًا بقيمة كذا من جلد كذا وقدر كذا ولا يذكر له أجلًا سواء سلم إليه الدراهم أو لم يسلم، وهذا ينعقد عند الحنفية بيعًا مع أن القياس يأبى عنه لعدم المبيع، إلا أنه انعقد الإجماع على جوازه في الصدر الأول، لأنهم كانوا يتعاملون به من غير تكبير.

مثال الاستحسان بالضرورة: طهارة الحياض والآبار بعد نجاستها،

(١) بيع السلم: هو بيع الأجل الموصوف في الذمة بثمن حال. (انظر معجم لغة الفقهاء ص: ٢٤٨، القاموس الفقهي ص: ١٨٢).

(٢) أخرجه أبوداود في كتاب البيوع باب في الرجل يبيع ما ليس عنده انظر سنن أبي داود ٣/٣٨٣، وأخرجه النسائي في كتاب البيوع باب يبيع ما ليس عند البائع، انظر سنن النسائي ٧/٢٨٨، وأخرجه الترمذي في كتاب البيوع باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك انظر سنن الترمذي ٣/٥٣٥، ٥٣٦. قال الألباني: «حسن صحيح» انظر صحيح سنن أبي داود ٢/٦٦٩.

(٣) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب السلم باب السلم في كيل معلوم وباب السلم في وزن معلوم انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤/٤٢٨، ٤٢٩، وأخرجه مسلم في كتاب المساقاة باب السلم. انظر صحيح مسلم ٣/١٢٢٧.

والقياس يقتضي أن لا تطهر أبدًا لبقاء الماء النجس ولو قليلاً، إلا أنه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع بالخرج العظيم.

التقسيم الثاني: من حيث اعتبار درجة الجامع في الفرع:
وينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام^(١):

القسم الأول: قياس الأولى:

«وهو ما كان الجامع فيه باقتضاء الحكم في الفرع أقوى منه في الأصل».

مثاله: قياس ضرب الوالدين على التأفيف المحرم بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^(٢)، بجامع الإيذاء في كل، ولا شك في أن الإيذاء بالضرب - وهو الفرع - أشد وأقوى مناسبة للتحريم من التأفيف - وهو الأصل - ولهذا أطلق على هذا القياس (قياس الأولى).

القسم الثاني: قياس المساوي:

وهو ما كان الجامع فيه في الفرع مساوياً له في الأصل في اقتضاء الحكم.

مثاله: قياس الأمة على العبد في أحكام العتق بجامع الرق، وهما متساويان فيه.

وكتياس إحراق مال اليتيم على أكله المحرم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ

(١) انظر هذه الأقسام في الإحكام للآمدي ٢٦٩/٤، المحصول ١٢٣/٥، روضة الناظر ٢٥٤/٢، نهاية السؤل مع شرح البدخشي ٣٨/٣، فواتح الرحموت ٣٢٠/٢، أصول الفقه لأبي النور زهير ٢٥٩/٤، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ص: ٥٦.

(٢) الإسراء: الآية ٢٣.

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ﴿١﴾ . بجامع الإتلاف في كل ، فثبت التحريم في الإحراق كما ثبت في الأكل .

وكقياس صب البول في الماء الراكد من كوز على البول فيه مباشرة بجامع النجاسة في كل ، فيحرم صب البول فيه من كوز كما يحرم البول فيه .

القسم الثالث : قياس الأدنى :

وهو ما كان الجامع فيه في الفرع أدون منه في الأصل في اقتضاء الحكم . مثاله : قياس التفاح على البر في حرمة التفاضل بجامع الطعم في كل منهما .

والقسم الثالث من هذه متفق على كونه قياسًا ، أما القسمان الأولان فإنهما مختلف في كونهما من القياس ؛ فإن بعض العلماء كالحنفية لم يعتبرهما من القياس بل من دلالة النص^(٢) .

التقسيم الثالث : من حيث اعتبار ذكر علته وعدم ذكرها .

وينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى أقسام^(٣) :

القسم الأول : قياس العلة :

وهو ما ثبت فيه إحقاق الفرع بالأصل بواسطة العلة منصوصة أو مستنبطة .

(١) النساء : الآية ١٠ .

(٢) انظر هذه الأقسام في الأحكام للآمدي ٤/٢٦٩ ، فواتح الرحموت ٢/٣٢٠ ، أصول الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي ١/٧٠٢ .

(٣) انظر المحصول ٥/١٢٣ ، ١٢٤ ، نهاية السؤل مع شرح البدخشي ٣/٣٨ ، دراسات في أصول الفقه ص : ١٦٩ ، ١٩٧ ، الوجيز في أصول الفقه لعبدالكريم زيدان ص : ٢١٨ ، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ص : ٥٨ .

مثاله : قياس النبيذ على الخمر في التحريم ، وذلك للإسكار في كل ،
وإنما سمي قياس علة للتصريح بها فيه .

القسم الثاني : قياس الدلالة :

وهو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة ، ليدل اشتراكهما فيه على
اشتراكهما في العلة ، فيلزم اشتراكهما في الحكم . كأن يقال في إجبار البكر
البالغة : جاز تزويجها وهي ساكنة فجاز وهي ساخطة قياسًا على الصغيرة ،
فإن إباحة تزويجها مع السكوت تدل على عدم اعتبار رضاها ولو اعتبر
لاعتبر دليله وهو النطق ، لأن السكوت محتمل متردد ، فإذا لم يعتبر رضاها
جاز تزويجها حالة السخط^(١) .

وعرفه جماعة من الأصوليين بأنه الجمع بين الأصل والفرع بملزوم العلة
أو أثرها أو حكمها .

مثال الجمع بملزوم العلة : إلحاق النبيذ بالخمر في المنع بجامع الشدة
المطربة ؛ لأنها ملزومة للإسكار الذي هو العلة .

مثال الجمع بأثر العلة : إلحاق القتل بالمثل بالقتل بالمحدد في القصاص
بجامع الإثم ؛ لأن الإثم أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان .

مثال الجمع بحكم العلة : الحكم بحياة شعر المرأة قياسًا على سائر بدننها
بجامع الحلية بالنكاح والحرمة بالطلاق ، وكقولهم بجواز رهن المشاع قياسًا
على جواز بيعه بجامع جواز البيع^(٢) .

(١) انظر مذكرة أصول الفقه ص : ٢٧٠ .

(٢) انظر المرجع السابق . (مذكرة أصول الفقه ص : ٢٧٠) .

القسم الثالث: القياس في معنى الأصل:

وهو ما جمع فيه بإلغاء الفارق، بأن كان الوصف الجامع غير مصرح به في القياس، فيقوم المعلل بإلغاء الفارق بين الأصل والفرع.

مثاله: إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بنفي الفارق بينها.

وأغلب الأصوليين على أنه ليس من القياس بل من مفهوم الموافقة^(١)،^(٢).

القسم الرابع: قياس الشبه:

وهو ما يجمع فيه بين الأصل والفرع بوصف شبهي.

والوصف الشبهي هو الوصف الذي لا تظهر مناسبته بعد البحث التام ولكن أُلّف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام.

فهو دون المناسب؛ لأنه غير ظاهر المناسبة في ذاته، أي العقل - لو خلي ونفسه - لا يدرك ملاءمته للحكم وإنما علم من التفات الشارع إليه أنه مناسب على الإجمال، ويترتب على مشروعية الحكم لأجله مصلحة لما علم من أن الله إنما يشرع الأحكام لمصالح العباد، بخلاف المناسب كالإسكار

(١) مفهوم الموافقة: «هي دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه وموافقته له نفيًا أو إثباتًا، لاشتراكهما في معنى يدرك بمجرد معرفة اللغة دون الحاجة إلى بحث واجتهاد، وسمي مفهوم الموافقة؛ لأن المسكوت عنه موافق للمنطوق به في الحكم المذكور». (انظر المستصفي ١٩١/٢، تيسير التحرير ٩٣/١، تقريب الوصول ص: ١٦٨، نشر البنود ٩٥/١، شرح الكوكب المنير ٤٨١/٣، مسلم الثبوت ٤١٤/١).

(٢) انظر مذكرة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ص: ٢٧١.

للتحريم؛ فإن كونه مزيلاً للعقل الضروري للإنسان وكونه مناسباً للمنع منه مما لا يحتاج في العلم به إلى ورود الشارع.

وهو أيضاً فوق الطردى^(١)؛ لأن الشارع لم يلتفت إلى الوصف الطردى في شيء من الأحكام. ولكونه وسطاً بين المناسب والطردى وفيه شبه بكل منهما سمي الوصف الشبهى^(٢).

مثاله: أن يقال في إزالة الخبث: طهارة تراد للصلاة فيتعين فيها الماء كطهارة الحدث، فإن المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعين الماء غير ظاهرة، إلا أننا لما رأينا الشارع التفت إليه واعتبره بأن رتب الحكم - وهو تعين الماء - عليه في طهارة الحدث بالنسبة إلى الصلاة والطواف ومس المصحف غلب على ظننا أن هذا الوصف مناسب للحكم وأنه مشتمل على المصلحة، وذلك لأن الصلاة والطواف ومس المصحف اشترط الشارع فيها الطهارة من الحدث المتعين فيها الماء^(٣).

(١) مأخوذ من الطرد وهو في اللغة مصدر بمعنى الإبعاد، يقال طردته طرداً من باب قتل، وأطرده السلطان عن البلد أخرجه منه، وطردت الخلاف في المسألة طرداً أجريته، كأنه مأخوذ من المطاردة وهي الإجراء للسباق، يقال: أطردت الأمر إطراداً أتبعته بعضه بعضاً.

والطرد في الاصطلاح: هو مقارنة الوصف الذي لا يناسب ولا يستلزم المناسب للحكم في جميع الصور ما عدا الصورة المتنازع فيها وهي صورة الفرع الذي يراد ثبوت الحكم له، لوجود ذلك الوصف فيه بناء على أن ذلك الوصف الطردى علة لذلك الحكم، مثاله قولك: الخلل لا تبني على جنسه القنطرة، فلا تزال به النجاسة كالدهن. (انظر المصباح المنير ص: ٣٧٠، المحصول ٢٢١/٥، البحر المحيط ٢٤٨/٥، نهاية السؤل مع شرح البدخشي ٩٨/٣، نبراس العقول ٣٧٧/١، تعليق الدكتور طه جابر على المحصول ٢٢٦/٥).

(٢) انظر الإحكام للآمدي ٢٥٨/٣، نبراس العقول ص: ٣٣٤، ٣٣٥.

(٣) انظر نبراس العقول ص: ٣٣٥.

وعد بعض الأصوليين قياس الشبه من قياس الدلالة^(١).

وقد تعرض بعض الأصوليين لأقسام أخرى غير هذه المذكورة، ومما اشتهر منها ما يلي:

قياس غلبة الأشباه:

وهو أن يتردد فرع بين أصليين لمشابهته لكل منهما فيلحق بأكثرهما شبيهاً في صفات مناط الحكم^(٢).

مثاله: تردد العبد بين إلحاقه بالمال أو بالحر، فهل إذا قتل تلزم فيه القيمة أو الدية؟

فإنه يشبه المال من حيث إنه يباع ويوهب ويورث ونحو ذلك، ويشبه الحر من حيث إنه يثاب ويعاقب وينكح ويطلق ونحو ذلك.

فيلحق بأكثرهما شبيهاً، وأغلب الأصوليين على أن شبيهه بالمال أكثر، فتلزم فيه القيمة إذا قتل، وقيل بالعكس.

واختلف الأصوليون في هذا القسم هل يعد من قياس الشبه أم قياس العلة.

فذهب الأسنوي إلى أن قياس غلبة الأشباه نوع آخر مغاير لقياس الشبه، وأن تلك الأوصاف لا بد أن تكون مناسبة^(٣).

وذهب ابن السبكي في الإبهاج إلى أن قياس غلبة الأشباه إما هو بعينه

(١) انظر إحكام الفصول ص: ٥٥١، ٥٥٢، شرح اللمع ٢/٨١٢.

(٢) انظر المحصول ٥/٢٠٢، نهاية السؤل مع شرح البدخشي ٣/٨٨، إحكام الأحكام للآمدني ٣/٢٥٧، نبراس العقول ص: ٣٣٩، شرح العمدة ٢/١٥٩، ١٦٠.

(٣) انظر نهاية السؤل مع شرح البدخشي ٣/٨٧، ٨٨.

قياس الشبه^(١) وإما أنه نوع منه، وقال: الناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل أحد إنه قسيم له^(٢).

وذهب الشيخ عيسى منون إلى أن قياس غلبة الأشباه تارة يكون من قياس العلة إذا كانت الأوصاف مناسبة، وتارة يكون من قياس الشبه إذا كانت الأوصاف شبيهة^(٣)، وهو المفهوم من كلام الغزالي والآمدني^(٤).
ثم قال: ولعل الغالب فيه أن يكون من قبيل قياس الشبه^(٥).

قياس العكس:

وهو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في علة الحكم^(٦).
مثاله: لما كان الصوم شرطاً في صحة الاعتكاف بالنذر كان شرطاً له بغير النذر، كالصلاة لما لم تكن شرطاً له بالنذر لم تكن شرطاً له بغير النذر.
فالأصل فيه: الصلاة والفرع فيه: الصوم، فحكم الأصل عدم وجوب الصلاة بغير النذر والعلة فيه عدم الوجوب بالنذر، وحكم الفرع

(١) وهذا ما ذهب إليه الشافعي كما نقله الرازي عنه في المحصول ٢٠٢/٥، ونقل الشيخ محمد الأمين الشنقيطي إجماع جمهور الأصوليين على أن قياس غلبة الأشباه لا يخرج عن الشبه. انظر مذكرة أصول الفقه ص: ٢٦٥.

(٢) انظر الإبهاج ٧٤/٣.

(٣) انظر نبراس العقول ص: ٣٤٢.

(٤) انظر المرجع السابق ص: ٣٤٠، ٣٤١، فيما نقله عنهما، وانظر الأحكام ٣٢٤، ٣٢٣/٢، المستصفى ٢٥٨، ٢٥٣/٣.

(٥) نبراس العقول ص: ٣٤٢.

(٦) انظر المعتمد ٦٥٨/٢، الأحكام للآمدني ١٦٤/٣، البحر المحيط ٤٦/٥.

وجوب الصوم بغير النذر، وهو نقيض حكم الأصل، والعلة في الفرع هي الوجوب بالنذر وهي نقيض علة حكم الأصل، فافتراقاً حكماً وعلة افتراق النقيضين.

وقد اختلف في تسميته قياساً.

فذهب بعضهم إلى أنه لا يسمى قياساً؛ لأن غايته تمسك بنظم التلازم، وإثبات لإحدى مقدمتيه بالقياس^(١).

وذهب بعضهم إلى أنه قياس مجازاً^(٢).

(١) انظر المنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي ٧/٣.

(٢) انظر المعتمد ٦٩٩/٢.

الفصل الثاني

في تعريف العبادات والتعبد

وبيان مقاصد العبادات وخصائصها وأقسامها

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في تعريف العبادات وتحقيق معنى التعبّد عند العلماء.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف العبادات لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: تحقيق معنى التعبّد عند العلماء.

المبحث الثاني: في مقاصد العبادات وخصائصها.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مقاصد العبادات.

المطلب الثاني: خصائص العبادات.

المبحث الثالث: أقسام العبادات.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أقسام العبادات.

المطلب الثاني: بيان المقصود منها بحثه في الرسالة.

المبحث الأول

تعريف العبادات

وتحقيق معنى التعبد عند العلماء

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف العبادات.

المطلب الثاني: تحقيق معنى التعبد عند العلماء.

المطلب الأول

تعريف العبادات

وفيه فرعان:

الفرع الأول

تعريف العبادات لغة

العبادات جمع عبادة، والعبادة والعبدية والعبودية والعبودية: الطاعة، وقال بعض أئمة الاشتقاق: أصل العبودية الذل والخضوع، وقال آخرون: العبودية الرضا بما يفعل الرب والعبادة فعل ما يرضي الرب، ولا يقال: عبد يعبد عبادة إلا لمن يعبد الله، ومن عبد من دونه إلهًا فهو من الخاسرين، ويقال للمشركين: هم عبدة الطاغوت، ويقال للمسلمين: عباد الله يعبدون الله، والتعبد: التنسك، يقال تعبد الرجل أي تنسك، وتعبدته أي دعوته إلى الطاعة^(١).

والتعبيد التذليل، يقال: طريق معبد، والتعبيد أيضًا الاستعباد، وهو اتخاذ الشخص عبدًا، وكذا الاعتباد^(٢).

(١) انظر القاموس المحيط ٣١١/١، مختار الصحاح ص: ٤٠٨، تاج العروس ٤١٠/٢.

(٢) انظر مختار الصحاح ص: ٤٠٨.

وفي المصباح المنير: عبدت الله أعبدته عبادة، وهي الانقياد والخضوع، والفاعل عابد، والجمع عُبَاد وعَبْدَة، مثل كافر وكفار وكفرة، ثم استعمل فيمن اتخذ لها غير الله وتقرب إليه. فقيل عابد الوثن والشمس وغير ذلك^(١).

وفي معجم مقاييس اللغة: العين والباء والدا ل أصلان صحيحان، كأنهما متضادان، والأول من ذينك الأصلين يدل على لين وذل، والآخر على شدة وغلظ، فالأول العبد وهو المملوك والجماعة العبيد وثلاثة أعْبُد، وهم العباد . . . وأما عبد يعبد عبادة فلا يقال إلا لمن يعبد الله تعالى، يقال منه عبد يعبد عبادة وتعبد يتعبد تعبدًا، فالمتعبد: المتفرد بالعبادة . . . ومن الباب البعير المعبّد أي المهنوء بالقطران، وهذا أيضًا يدل على ما قلناه؛ لأن ذلك يذله ويخفض منه، . . . ومنه الطريق المعبّد وهو المسلك المذلل، قال: والأصل الآخر العبدة وهي القوة والصلابة، يقال: هذا ثوب له عبدة إذا كان صفيقًا قويًّا^(٢).

وفي اللسان: تعبّد الرجل وعبّده وأعبده: صيرّه كالعبد وتعبد الله العبد بالطاعة أي استعبده، . . . وعبّده واعتبده واستعبده: اتخذته عبدًا، يقال: تعبدت فلانًا أي اتخذته عبدًا، مثل عبده سواه، . . . وعبد الله يعبده عبادة ومَعْبُدًا ومعبدة: تأله له، ورجل عابد من قوم عبدة وعبد وعبّد وعبّاد، . . . والمعبد من الإبل الذي قد عُمّ جلده كله بالقطران، ويقال

(١) المصباح المنير ص: ٣٨٩.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٤/٢٠٥، ٢٠٦.

المعبد الأجرى الذي قد تساقط وبره فأفرد عن الإبل ليهناً ، وقيل للبعير إذا هنىء بالقطران (معبد) لأنه يتذلل لشهوته القطران وغيره فلا يمتنع ، والمعبد المذلل ، والتعبد التذلل . . . والتعبد التذليل»^(١) .

وقال في المفردات : «العبودية إظهار التذلل ، والعبادة أبلغ منها ؛ لأنها غاية التذلل ، ولا يستحقها إلا من له غاية الإفضال ، وهو الله تعالى ، ولهذا قال : ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^(٢) ، والعبادة ضربان : عبادة بالتسخير . . . ، وعبادة بالاختيار ، وهي لذوي النطق ، وهي المأمور بها في قوله : ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾^(٣) ، وقوله : ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ﴾^(٤) ، والعبد يقال على أربعة أضرب :

الأول : عبد بحكم الشرع ، وهو الإنسان الذي يصح بيعه وابتاعه ، نحو ﴿وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾^(٥) ، و﴿عَبْدًا تَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾^(٦) .

الثاني : عبد بالإيجاد وذلك ليس إلا لله وإياه قصد بقوله : ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾^(٧) .

الثالث : عبد بالعبادة والخدمة ، والناس في هذا ضربان :

(١) لسان العرب ٩/١١، ١٢، ١٣ .

(٢) الإسراء : الآية ٢٣ .

(٣) البقرة : الآية ٢١ .

(٤) النساء : الآية ٣٦ .

(٥) البقرة : الآية ١٧٨ .

(٦) النحل : الآية ٧٥ .

(٧) مريم : الآية ٩٣ .

- عبدُ الله مخلصًا، وهو المقصود بقوله: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ﴾^(١).
- وعبدٌ للدنيا وأعراضها^(٢)، وهو المعتكف على خدمتها، ومراعاتها،
وإياه قصد النبي ﷺ بقوله: «تعس عبد الدرهم وتعس
عبد الدينار...»^(٣).

قال: وعلى هذا النحو يصح أن يقال: ليس كل إنسان عبدًا لله؛ فإن
العبد على هذا بمعنى عابد، لكن العبد أبلغ من العابد، والناس كلهم عباد
الله، بل الأشياء كلها كذلك، لكن بعضها بالتسخير وبعضها
بالاختيار....

وجمع العبد الذي هو مسترقٌ عبيدٌ وقيل عبيدًا، وجمع العبد الذي هو
العابد عباد.

فالعبيد إذا أضيف إلى الله أعم من العباد، ولهذا قال: ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ
لِّلْعَبِيدِ﴾^(٤)، فبِه أنه لا يظلم من يختص بعبادته ومن انتسب إلى غيره من
الذين تسموا بعبد الشمس وعبد اللات ونحو ذلك،... وعبدت فلانًا إذا
ذلتته وإذا اتخذته عبدًا^(٥).

وخلاصة الكلام أن أصلها اللغوي يرجع إلى معنى التذلل والطاعة
والخضوع.

(١) ص: الآية ٤١.

(٢) وهذا -أحد نوعي الضرب الثالث- هو الضرب الرابع.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد باب الحراسة في الغزو في سبيل الله، انظر صحيح
البخاري مع الفتح ٨١/٦، وفي كتاب الرقاق باب ما يتقى من فتنة المال، انظر
صحيح البخاري مع الفتح ٢٥٣/١١.

(٤) ق: الآية ٢٩.

(٥) المفردات في غريب القرآن ص: ٣١٩، ٣٢٠.

الفرع الثاني

العبادة في الاصطلاح

اختلفت عبارات العلماء في تحديد المعنى الشرعي للعبادة، فبعضهم لم يخرج في تعريفه للعبادة عن المعنى اللغوي المتقدم، ومن هؤلاء:

١- الإمام البغوي^(١)، قال: «العبادة الطاعة مع التذلل والخضوع»^(٢).

٢- الإمام القرطبي^(٣)، قال: «العبادة الطاعة والتذلل»^(٤).

(١) هو أبو محمد الحسن بن مسعود بن محمد البغوي الشافعي، يعرف بابن الفراء، ويلقب بحبي السنة وركن الدين، كان إماماً في التفسير والحديث والفقهاء، جليلاً ورعاً زاهداً، من آثاره العلمية: معالم التنزيل في التفسير، وشرح السنة، والمصابيح، مات سنة ٥١٦ هـ. (انظر طبقات المفسرين للسيوطي ص: ٤٩، وطبقات المفسرين للداودي ١/١٥٧، تذكرة الحفاظ للذهبي ٤/١٢٥٧، البداية والنهاية ١٢/٢٠٦، النجوم الزاهرة ٥/٢٢٣).

(٢) تفسير البغوي ١/٤١.

(٣) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي المالكي أبو عبد الله القرطبي، إمام متقن متبحر في العلم، من آثاره العلمية: الجامع لأحكام القرآن والميّن لما تضمنته من السنة وآي الفرقان، مات سنة ٦٧١ هـ. (انظر طبقات المفسرين للداودي ٢/٦٥، طبقات المفسرين للسيوطي ص: ٩٢).

(٤) تفسير القرطبي ١/١٤٥.

٣- أبو القاسم الزمخشري^(١)، قال: «العبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل»^(٢).

أما الأكثرون فلم يقفوا عند التعريف اللغوي لمعنى العبادة، بل زادوا على ذلك ما يبرر المدلول الشرعي للعبادة.

وإذا نظرت إلى عبارات هؤلاء في بيان المعنى الشرعي للعبادة مع تتبع المدلول لها وجدت أن العبادة في الشرع لها إطلاقان: عام وخاص، وإليك بيان ذلك مفصلاً:

الإطلاق العام:

العبادة بهذا الإطلاق تشمل الأعمال النافعة التي يقوم بها الإنسان لمعاشه ومعاده، لصالح نفسه وصالح غيره.

وبهذا الإطلاق عرف شيخ الإسلام ابن تيمية العبادة في كتابه (العبودية) حيث قال: «العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة»^(٣).

ثم قال: «فالصلاة والزكاة والحج وصدق الحديث وأداء الأمانة وبر الوالدين وصلة الأرحام والوفاء بالعهود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

(١) هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي النحوي اللغوي المعتزلي، المفسر، ولد سنة ٤٦٧ هـ بزخشر، من آثاره العلمية: الكشاف، وأساس البلاغة، مات سنة ٥٣٨ هـ. (انظر طبقات المفسرين للسيوطي ص: ١٢٠، طبقات المفسرين للداودي ٢/٣١٦، البداية والنهاية ١٢/٢٣٥، معجم الأدباء ١٩/١٢٦).

(٢) تفسير الكشاف ١/١٠.

(٣) العبودية ص: ٣٨.

والجهاد للكفار والمنافقين والإحسان للجار واليتيم والمسكين وابن السبيل
 والمملوك من الآدميين والبهائم والدعاء والذكر والقراءة وأمثال ذلك من
 العبادة، وكذلك حب الله ورسوله، وخشية الله والإنابة إليه، وإخلاص
 الدين له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه، والرضا بقضائه، والتوكل
 عليه، والرجاء لرحمته، والخوف من عذابه، وأمثال ذلك هي من العبادة لله،
 وذلك أن العبادة لله هي الغاية المحبوبة له، والمرضية له التي خلق الخلق لها
 كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١) «(٢)» .

وعند ابن تيمية لا يكفي في معنى العبادة المأمور بها شرعاً تحقيق معناه
 اللغوي، من الطاعة والخضوع والتذلل، بل لابد من أن تنضم إليها محبة
 الله والشوق إليه، فالعبادة لا تكون صحيحة إلا إذا جمعت بين غاية التذلل
 وغاية المحبة، حتى إن من خضع لإنسان وتذلل له مع بغضه إياه لا يسمى
 عابداً له، وكذلك إذا أحب شيئاً ولم يخضع له، كما يجب للإنسان ولده
 وصديقه، فلا يكفي تحقيق أحد المعنيين دون الآخر في العبادة الشرعية^(٣) .
 وهذا التعميم جرى عليه الحافظ ابن كثير^(٤) عند تفسيره لقوله تعالى:

(١) الذاريات: الآية ٥٦ .

(٢) العبودية ص: ٣٨، ٣٩ .

(٣) انظر المرجع السابق ص: ٤٤ .

(٤) هو إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير، الحافظ عماد الدين أبو الفداء،
 القرشي البصري الدمشقي الشافعي، ولد سنة ٧٠١ هـ، كان قدوة العلماء والحفاظ
 وعمدة أهل المعاني والألفاظ، من آثاره العلمية: التفسير العظيم، البداية والنهاية،
 مات سنة ٧٧٤ هـ. (انظر طبقات المفسرين للداودي ١/ ١١٠، الدرر الكامنة
 ١/ ٣٩٩، ذيل تذكرة الحفاظ ٥٧، ٣٦١، النجوم الزاهرة ١١/ ١٢٣) .

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾^(١) حيث ذكر بأن «العبادة في الشرع عبارة عما يجمع كمال المحبة والخضوع والخوف»^(٢).

كما جرى عليه الإمام الشاطبي أيضًا في الموافقات حيث جعل كل عمل يبارسه المكلف عبادة، إذا أخذ من جهة أن الله أمر به أو نهى عنه أو أذن فيه، لا من حيث مجرد مراعاة حظ النفس فقط^(٣).

والقرآن الكريم -عندما أمرنا بالعمل الصالح- لم يقصر وصف الصلاح على العبادات المخصوصة وهي أركان الإسلام وشعائره ومبانيه الأساسية كما سيأتي، بل جعله شاملاً لأعمال أخرى، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيهِمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ • وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٤).

ويشهد لهذا الاعتبار ما جاء في الحديث الصحيح: «جاء جبريل عليه السلام إلى النبي ﷺ في صورة رجل من الأعراب وسأله عن الإيمان والإسلام والإحسان، فأجابه عن الإسلام بقوله: أن تشهد أن لا إله إلا هو وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت، وعن الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره

(١) الفاتحة: الآية ٤.

(٢) تفسير ابن كثير ١/ ٤٠.

(٣) انظر الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي ٢/ ٢٠٢.

(٤) التوبة: الآية ١٢٠-١٢١.

وشره، وعن الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، ثم قال رسول الله ﷺ في آخر الحديث: هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم^(١).

ودلالة الحديث من وجهين^(٢):

الوجه الأول: أن النبي ﷺ لم يفرق بين التكاليف الخمسة، التي هي أركان الإسلام وبين غيرها من التكاليف التي تدخل تحت المدلول الواسع لكلمة الإحسان، وأطلق على الجميع اسم الدين، ولذا قال البخاري^(٣) عقب رواية الحديث: «قال أبو عبد الله^(٤): جعل ذلك كله من الإيذان»^(٥).

الوجه الثاني: أن الدين الذي شمل في الحديث كل عمل يحبه الله ويرضاه، معناه الخضوع والتذلل، من (دان لفلان) إذا خضع له^(٦)، والخضوع والتذلل هو معنى العبادة في اللغة كما سبق، فقول النبي ﷺ في

(١) متفق عليه أخرجه البخاري في كتاب الإيذان باب سؤال جبريل عن الإيذان والإسلام والإحسان وعلم الساعة وبيان النبي ﷺ له، انظر صحيح البخاري مع الفتح ١١٤/١، وفي كتاب التفسير عند سورة لقمان (٣١) باب لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٥١٣/٨، وأخرجه مسلم في كتاب الإيذان باب بيانه الإيذان والإسلام والإحسان... انظر صحيح مسلم ٣٧/١.

(٢) انظر العبودية ص: ٤٣، الحكم الشرعي بين النقل والعقل للدكتور عبدالرحمن الفرياني ص: ٣٣٥.

(٣) هو أبو عبد الله بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه الجعفي، إمام الحفاظ، شيخ الإسلام، صاحب الصحيح والتصانيف، ولد سنة ١٩٤ هـ، كان رأساً في الذكاء، رأساً في العلم، ورأساً في الورع والعبادة، مات رحمه الله سنة ٢٥٦ هـ. (انظر تذكرة الحفاظ ٥٥٥/٢).

(٤) يعني به البخاري نفسه. انظر فتح الباري ١٢٥/١.

(٥) انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ١١٤/١.

(٦) انظر العبودية ص: ٤٣.

آخر الحديث: «جاءكم يعلمكم دينكم» معناه جاءكم يعلمكم ما تعبدون به أو كيفية العبادة.

وكثير من الأحاديث تعدد أنواعًا من الطاعات وتبين أجرها، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإمطة الأذى عن الطريق والكلمة الطيبة وغيرها، مما دل على كونها عبادات، فعبرت عنها تارة بالصدقة، وتارة بالصلاة، وتارة بالجهاد، ومفاد ذلك أن القائم بهذه الأعمال قائم بعبادة حقًا، تُساوى الصلاة والصدقة والجهاد، فهو في عبادة اسمًا ومعنى^(١).

وقد ثبت عن النبي ﷺ: «كل معروف صدقة»^(٢).

وقال ﷺ: «تسّمك في وجه أخيك لك صدقة، وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر صدقة، وبصرك للرجل الرديء البصر لك صدقة، وإماطتك الحجر والشوك والعظم عن الطريق لك صدقة، وإفراغك من ذكوك في دلو أخيك لك صدقة»^(٣).

وقال أيضًا: «الساعي على الأرملة والمسكين كالذي يصوم من النهار ويقوم الليل»^(٤).

(١) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٣٥، المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية لعثمان جمعة: ضميرة ص: ٢٨٤.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأدب باب كل معروف صدقة، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤٤٧/١٠، وأخرجه مسلم في كتاب الزكاة باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، انظر صحيح مسلم ٦٩٧/٢.

(٣) رواه الترمذي في كتاب البر والصلة باب ما جاء في صنائع المعروف، وقال: حديث حسن غريب، انظر سنن الترمذي ٢٩٩/٤، وصححه الشيخ الألباني في صحيح سنن الترمذي ١٨٥/٢، برقم (١٥٩٤).

(٤) أخرجه البخاري من حديث صفوان في كتاب الأدب باب الساعي على الأرملة، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤٣٧/١٠.

وقال: «كل سلامي من الناس عليه صدقة، كل يوم تطلع الشمس، تعدل بين اثنين صدقة، وتعين الرجل في دابته فتحمله عليها أو ترفع عليها متاعه صدقة، والكلمة الطيبة صدقة، وبكل خطوة تمشيها إلى الصلاة صدقة، وتميط الأذى عن الطريق صدقة»^(١).

بل إن الإنسان وهو يقضي شهوته من حلال يكون في عبادة من حيث التزامه بها أحل الله، وتقيدته بما ندب إليه الشرع، قال ﷺ: «وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ قالوا: نعم، قال: كذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر»^(٢).

فكل هذه الأعمال أبواب إلى الخير، ينال المؤمن عليها الأجر فهي صدقات، والصدقة عبادة يتقرب بها المرء إلى الله تعالى من حيث كون المكلف يتمثل فيها أمر الله، ويقف عند حدوده^(٣).

يقول ابن القيم رحمه الله: «أعمال الجوارح إنما تكون عبادة بالنية...»، ثم قال: «... فعمل لا تصحبه إرادة المعبود غير مقبول ولا يعتد به،

(١) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الصلح باب فضل الإصلاح بين الناس والعدل بينهم، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٣٠٩/٥، وفي كتاب الجهاد باب فضل من حمل متاع صاحبه في السفر وباب من أخذ بالركاب ونحوه، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٦/٨٥، ١٣٢، وأخرجه مسلم في كتاب الزكاة باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، انظر صحيح مسلم ٦٩٩/٢.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الزكاة باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، انظر صحيح مسلم ٦٩٧/٢.

(٣) انظر مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية ص: ٢٨٤.

وكذلك عمل لا تصحبه إرادة التعبد له والتقرب إليه غير مقبول ولا معتد به، بل نية التقرب والتعبد جزء من نية الإخلاص ولا قوام لنية الإخلاص للمعبود إلا بنية التعبد، فإذا كان نية الإخلاص شرطاً في صحة أداء العبادة فاشتراط نية التعبد أولى وأحرى»^(١).

وعليه فكل عمل أذن فيه الشارع يستطيع المكلف أن يصيرَه عبادة بالإخلاص وقصد التقرب والامتثال، وأن يصيرَه مجرد عادة إذا جرده لحظ نفسه، ولم يراع فيه جانب التقرب إلى الله تعالى، بل الصلاة والصيام وهما من أخص الأمور التعبدية قد يخرجان عن أن يكونا عبادة إذا فقد فيهما شرط الامتثال والتقرب، كأن يكون الباعث على الصيام الحمية، أو على الصلاة مزاولة ما فيها من حركات، أو على الصدقة أن يقال إنه كريم، أو على الحج التجارة، أو زيادة مرتب، وهو ما يجعل العمل باطلاً لا يعتد به^(٢).

وهنا تكون النية هي الفيصل في الحكم على العمل بأنه عبادة أو عادة، كما جاء في معنى قوله ﷺ: «فمن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه»^(٣).

(١) بدائع الفوائد لابن القيم ٢٣٠/٣.

(٢) انظر الحكم الشرعي ص: ٣٣٦.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٩/١، وفي كتاب الإيثار باب ما جاء إن الأعمال بالنية والحسبة... انظر صحيح البخاري مع الفتح ١٣٥/١، وفي كتاب العتق باب الخطأ والنسيان في العتاقة والطلاق ونحوه، انظر الصحيح مع الفتح ١٦٠/٥، وفي كتاب مناقب الأنصار باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة، صحيح البخاري مع الفتح ٢٢٧/٧، وفي كتاب النكاح باب من هاجر أو =

أما إذا لم يتجرد العمل لحظ النفس وحدها بل قصدت به العبادة، وقصد به شيء آخر تبعًا لها، كمن يقصد مع الصوم توفير المال، أو الاحتماء من مرض يخافه، أو مع الحج رؤية البلاد وطلب الرزق والتجارة، ومثله من يتوضأ ليصلي ويتبرد، فإن النظر في هذه الحالات يكون إلى الغالب من القاصدين، فإن غلب قصد الدنيا ومنفعة النفس فقدَّ العمل جانبَ التعبد وأصبح باطلًا لا يعتد به، وإن غلب قصد العبادة وما صاحبه من أغراض كان تبعًا، فالحكم للعبادة، والعمل صحيح^(١).

والخلاصة أن العبادة بالمعنى العام هي عمل العبد الإرادي الموافق لطلب المعبود، فإذا كان عمله وفق طلب المعبود كان عمله طاعة أو عملاً صالحًا، وإذا كان عمله مخالفًا لطلب المعبود كان عمله معصية أو عملاً غير صالح.

الإطلاق الخاص:

العبادة بهذا الإطلاق هي الأعمال الخاصة المحددة التي كُلف العبد القيام بها تمرينًا عمليًا له على الخضوع الكامل، وهي ما يعبر عنه (بالشعائر التعبدية)^(٢)، كأركان الإسلام الخمسة: الشهادتان والصلاة والزكاة

= عمل عملاً خيرًا لتزويج امرأة فله ما نوى، صحيح البخاري مع الفتح ١١٥/٩، وفي كتاب الأيمان والنذور باب النية في الأيمان صحيح البخاري مع الفتح ٥٧٢/١١، وفي كتاب الحيل باب في ترك الحيل وأن لكل امرئ ما نوى ٣٢٧/١٢، وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية» انظر صحيح مسلم ١٥١٥/٣.

(١) انظر الموافقات ٢/٢٢١، الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٣٧.

(٢) انظر العبادة للدكتور محمد البيانوني ص: ١٨.

والصيام والحج، وما يلحق بها من شعائر كالطهارة والأذان والجهاد والكفارات وغيرها، وإنما خصت بمعنى خاص لأهميتها من جهة، ولإشعار الآخرين بعبودية المرء القائم بها من جهة أخرى... (١).

وعلى هذا المعنى قال بعضهم: إن العبادات تنصرف عند الإطلاق إلى الشعائر التي أمر الله بها عباده وشرع لهم ليقوموا بعملها... (٢).

وقد فرق الحنفية بين العبادة والطاعة والقربة، فقالوا: إن العبادة ما يثاب على فعله ويتوقف على نية، والطاعة فعل ما يثاب عليه توقّف على نية أو لا، والقربة فعل ما يثاب عليه بعد معرفة من يتقرب إليه به وإن لم يتوقف على نية، فنحو الصلوات الخمس والصوم والزكاة والحج من كل ما يتوقف على النية قربة وطاعة وعبادة، وقراءة القرآن والوقف^(٣) والعتق^(٤) والصدقة ونحوها مما لا يتوقف على نية قربة وطاعة لا عبادة، والنظر المؤدي إلى معرفة الله طاعة لا قربة ولا عبادة، ولم يكن النظر قربة لعدم المعرفة بالمتقرب إليه؛ لأن المعرفة تحصل بعده، ولا عبادة لعدم التوقف على النية^(٥).

(١) انظر العبادة للدكتور محمد البيانوني ص: ١٨.

(٢) راجع العبادات الإسلامية لبدران أبي العينين بدران ص: ٣.

(٣) الوقف لغة: الحبس.

وفي الاصطلاح: «حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه، بقطع التصرف في رقبته، على مصرف مباح». (انظر القاموس المحيط ٣/٢٠٥، التعريفات للجرجاني ص: ٢٥٣، القاموس الفقهي ص: ٣٨٦).

(٤) العتق لغة: الحرية وزوال الرق.

وفي الاصطلاح: «إسقاط المولى حقه من مملوكه بوجه مخصوص يصير به المملوك من الأحرار»، (انظر القاموس المحيط ٣/٢٦١، القاموس الفقهي ص: ٢٤٢، معجم لغة الفقهاء ص: ٣٠٤).

(٥) انظر جاشية ابن عابدين ١/١٠٦، وحاشية الطحاوي ص: ٥.

وقال بعضهم: العبادة فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه^(١).

وقال بعض العلماء: العبادة فعل يكلف الله تعالى به عباده، مخالفاً لما يميل إليه الطبع على سبيل الابتلاء^(٢).

وقد جرى سائر الفقهاء على الإطلاق الخاص للعبادة في تأليفهم حيث حددوا له أنواعاً مخصوصة من التكاليف، فقد نصوا عليه عندما قسموا التكاليف إلى:

- ما كان حقاً خالصاً لله.

- وما كان حقاً خالصاً للعبد.

- وما كان حقاً مشتركاً بينهما^(٣).

أما القسم الأول الذي هو حق خالص لله: فهو - كما ذكروا - أبواب العبادات المحضة، وتشمل الإيمان بالله والصلاة والصيام والحج والجهاد، وما يتعلق بهذه الأعمال من طهارة وعمرة واعتكاف.

أما الزكاة فتدخل أيضاً في العبادات المحضة عند من يرى أنها لا تجب في مال الصبي، وهم الحنفية^(٤)، وتكون عند الأئمة الثلاثة بهذا الاصطلاح عبادة فيها معنى المتونة؛ لأنها وجبت في مال غير المكلف وخوطف به وليه^(٥).

(١) انظر التعريفات للجرجاني ص: ١٤٦، القاموس الفقهي لسعدي أبي جيب ص: ٢٤٠.

(٢) انظر القاموس الفقهي ص: ٢٤٠.

(٣) انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤/٢٣٠، تيسير التحرير ١٧٤/٢، الموافقات ٣١٨/٢-٣٢٠.

(٤) انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤/٢٣٤، وتيسير التحرير ١٧٥/٢، حاشية ابن عابدين على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ٢/٢٥٨.

(٥) انظر المقدمات الممهدة لابن رشد ١/٢٨١، المجموع للنووي ٥/٣٨٣، والمغني مع الشرح الكبير لابن قدامة ٢/٤٩٣.

وبقي بعد ذلك من العبادة شيئان :

الأول : زكاة الفطر، وهي عبادة فيها معنى المثونة، فهي عبادة لأنها تتوقف على النية ويتعلق وجوبها بالوقت، كما أن فيها معنى المثونة والضريبة؛ لأنها تجب على الإنسان في نفسه، وتجب عليه بسبب رأس الغير أيضًا، ولأنها تدفع مواساة للفقير في يوم العيد، ومن هنا وجبت في مال الصبي والمجنون اعتبارًا لمعنى المثونة.

الثاني : الكفارات، وهي قسم متردد بين العبادة والعقوبة، ففيها معنى العبادة لأنها تتأدى بما تتأدى به العبادة من صيام وصدقة وعتق، وفيها معنى العقوبة لأنها وجبت على ارتكاب مخالفة أمر الشرع.

فالعبادات بهذا الإطلاق تشمل الآتي : الصلاة والصيام والحج والزكاة، وما يتعلق بها من طهارة وأذان وعمرة واعتكاف، وتشمل الجهاد والكفارات وزكاة الفطر.

أما القسم الثاني الذي هو حق خالص للعبد : فمثل الحقوق المالية، كحق الشفعة^(١) وثن المبيع، وهذا القسم عند الفقهاء يدخل في أبواب المعاملات^(٢).

(١) الشفعة لغة : الضم، واسم للعقار المشفوع، والشُّفعة والشُّفُعة في الدار والأرض : القضاء بها لصاحبها.

وفي الاصطلاح : «حق تملك فهري، يثبت للشريك القديم، على الشريك الحادث فيما ملك بعوض».

أو هي «تملك الجار أو الشريك العقار المباح جبرًا عن مشتره بالثمن الذي تم عليه العقد» (انظر لسان العرب ١٥٢/٧، التعريفات للجرجاني ص : ١٢٧، القاموس الفقهي ص : ١٩٩، معجم لغة الفقهاء ص : ٢٦٤).

(٢) انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٢٦٧/٤، وتيسير التحرير ١٨٠/٢.

أما القسم الثالث الذي هو مشترك بين حق الله وحق العبد: فهو نوعان^(١):

أ - نوع حق الله فيه أرجح، كحد القذف^(٢).

ب - نوع حق العبد فيه أرجح، كالقصاص^(٣).

وهذا القسم عند الفقهاء يدخل في أبواب الحدود والعقوبات^(٤).

ويلاحظ أن الفقهاء يقسمون الأحكام العملية التكليفية إلى عبادات ومعاملات، وذلك للتيسير والتبويب في بيان الأحكام الشرعية، فيقولون

(١) انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٤/٢٦٧-٢٧٠، وتيسير التحرير ٢/١٨١.

(٢) القذف لغة: الرمي، قذف فلاناً بالشيء: أصابه، وقذف المحصنة: رماها بالزنا أو ما كان في معناه.

وفي الاصطلاح: «هو نسبة آدمي مكلف، غيره حرّاً، عفيفاً، مسلماً، بالغاً، أو صغيرة تطبيق الوطاء، لزنى، أو قطع نسب مسلم». (انظر لسان العرب ١١/٧٥، القاموس الفقهي ص: ٢٩٧).

(٣) القصاص لغة: القود، مأخوذ من القص وهو القطع.

وفي الاصطلاح: «أن يوقع على الجاني مثل ما جنى، النفس بالنفس، الجرح بالجرح». (انظر لسان العرب ١١/١٩٢، التعريفات للجرجاني ص: ١٧٦، القاموس الفقهي ص: ٣٠٤، معجم لغة الفقهاء ص: ٣٦٥).

(٤) العقوبات جمع عقوبة وهي الجزاء.

وفي الاصطلاح: «هي الجزاء الذي ينال الإنسان على فعل الشر».

أو هي «جزاء وضعه الشارع للردع عن ارتكاب ما نهي عنه وترك ما أمر به». والعقوبات منها ما هو مقدر كالحدود والكفارات والقصاص، ومنها ما هو غير مقدر كالتعازير. (انظر لسان العرب ٩/٣٠٥، القاموس الفقهي ص: ٢٥٥، معجم لغة الفقهاء ص: ٣١٦، إثبات العقوبات بالقياس للدكتور عبدالكريم النملة ص: ٣٤).

كتاب العبادات أو باب العبادات، وكتاب المعاملات أو باب المعاملات، لكنهم لا يعنون بذلك أن العبادات محصورة على ما ذكروه، فهم يعرفون أن معنى العبادة أوسع من ذلك، وتشمل كل ما شرعه الله لعباده وأن القيام به طاعة لله^(١)، لكنهم يفعلون ذلك كاصطلاح منهم، وبغرض الترتيب والتنظيم كتابة الفقه الإسلامي ومواضعه.

وإنما خصوا هذه الأبواب باسم العبادات دون غيرها؛ لأنها جامعة لكثير من أسرار العبادات، محصلة لكثير من مقاصدها، محققة لجل معانيها، إن لم تكن جميعها، وقد رسمها الإسلام للتقرب بها إلى الله تعالى، واتخذها شعائر مميزة له وعين لها مواقيت ومقادير وكيفيات لا مجال لتبديل أو تعديل فيها، وأن الحق فيها له خالص، ولم يكن للمكلف قبل الشرع بها عهد، فهي من عند الله جملة وتفصيلاً.

ولكن في القسم الثاني والثالث اللذين أطلقوا عليهما اسم المعاملات والعقوبات، الحق فيها لم يكن خالصاً لله؛ لأنها يشملان الأحكام التي تنظم حياة الناس في مختلف شئونهم من بيع وشراء وإجارة ونفقة وجنایات وما إليها، وهذا النوع من المعاملات بين الناس موجود قبل الشرع يزاولونه بمقتضى فطرتهم وتدفعهم إليه غريزة البقاء، فقد كان الناس يبيعون ويشتررون ويتقاضون الحقوق فيما بينهم قبل مجيئه، والشرع أتى منظماً لهذه النشاطات ومهذباً لها، ليتحقق النفع منها على أكمل الوجوه، وليس منشئاً كما في القسم الأول^(٢)، وهذا التقسيم مجرد اصطلاح، الغرض منه تمييز الأحكام عن بعضها، وهو الذي يستقيم معه التفريق بينهما.

(١) انظر المسودة لآل تيمية ص: ٥٧٦.

(٢) انظر العبادات في الإسلام للدكتور يوسف القرضاوي ص: ٦٩، ٧٠.

وقد أشارت بعض النصوص الشرعية والأحكام الفقهية إلى الإطلاق الخاص للعبادة.

فمن ذلك: جعل معظم الشرائع التعبدية أركان الإسلام، ففي الحديث: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان»^(١).

وفي الحديث أيضاً: «رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد...»^(٢).

ومن ذلك إناطة عصمة الدماء والأموال بالقيام به وأدائها، ففي الحديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله تعالى»^(٣).

ومن هنا خص الفقهاء الشعائر بأحكام مشددة، حتى قرروا قتال أهل

(١) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب دعاؤكم إيمانكم. انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤٩/١، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان باب بيان أركان الإسلام ودعائه العظام، انظر صحيح مسلم ٤٥/١.

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب الإيمان باب ما جاء في حرمة الصلاة، وقال: حديث حسن صحيح. انظر سنن الترمذي (٤/١٢٥).

(٣) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم. انظر صحيح البخاري مع الفتح ٧٥/١، وكذلك أخرجه في كتاب الصلاة والزكاة والاعتصام، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤٩٧/١، ٢٦٢/٣، ٣٣٩/٣، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، انظر صحيح مسلم ٥٢، ٥١/١.

البلدة الذين يجمعون على ترك شعيرة من الشعائر، فعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «لو أن الناس تركوا الحج لقاتلناهم عليه كما نقاتلهم على الصلاة والزكاة»^(١).

كما جاء عن الإمام محمد بن الحسن^(٢) رحمه الله في الأذان: «لو اجتمع أهل بلدة على تركه قاتلتهم عليه، ولو تركه واحد ضربته وحبسته»^(٣)، وعلل الفقهاء حكم القتل على تركه «بأنه من أعلام الدين، وأن في تركه استخفافاً ظاهرًا به»^(٤).

(١) انظر هذا الأثر في جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي ص: ٨٦.

(٢) هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، ولد بواسط سنة ١٣٢ هـ، نشأ بالكوفة وتلمذ لأبي حنيفة وصحبه، وعنه أخذ الفقه وعن أبي يوسف، نشر علم أبي حنيفة، من أعلام المذهب الحنفي، له كتب عديدة منها: الأصل، والحجة، والجامع الصغير، والسير الكبير والسير الصغير، مات سنة ١٨٩ هـ. (انظر عنه في تاريخ خليفة ابن خياط ص: ٤٥٨، تاريخ بغداد ١٧٢/٢-١٨٢، طبقات الفقهاء للشيرازي ص: ١٣٥، الجواهر المضية ١٢٢/٣-١٢٧، سير أعلام النبلاء ١٣٤/٩-١٣٦).

(٣) انظر بدائع الصنائع ١/١٤٦، حاشية ابن عابدين ١/٣٨٤.

(٤) انظر حاشية ابن عابدين ١/٣٨٤.

المطلب الثاني

تحقيق معنى التعبد عند العلماء

- التعبد لغة - كما سبق - هو التنسك، يقال: تعبد فلان أي تنسك^(١).
وتعبّد: انفرد بالعبادة.
وتعبّد فلاناً: دعاه للطاعة.
وتعبد فلاناً: اتخذه عبداً^(٢).

أما التعبد في اصطلاح الفقهاء فالمراد به الوقوف عند الأحكام الشرعية المنصوصة وعدم إدراك علل لها على الخصوص، وإلى هذا المعنى ذهب الجم الغفير من العلماء^(٣).

يقول الشاطبي - عند بيان الأصل في العبادات والعادات - : «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»^(٤)، ويبيّن أن معنى التعبد هو الرجوع إلى مجرد ما حدّه الشارع^(٥)، ثم قال - في معرض كلامه على أن حق الله الخالص هو

(١) انظر لسان العرب ١٣/٩، المصباح المنير ص: ٣٨٩.

(٢) انظر القاموس الفقهي ٢٤٠.

(٣) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٣٧.

(٤) الموافقات ٢/٣٠٠.

(٥) المرجع السابق ٢/٣٠٤.

العبادات وأصله التعبد - : «والدليل على ذلك أن التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يتعدى، فإذا وقع طابق قصد الشارع، وإذا لم يقع خالف، ومخالفة قصد الشارع مبطل للعمل»^(١).

وقال في إيضاح معنى التعبد مع بيان حكمته في أبواب العبادات: «إنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراجه بالخضوع والتعظيم لجلاله، والتوجه إليه، وهذا المقدار لا يعطي علة خاضعة يفهم منها حكم خاص؛ إذ لو كان كذلك لم يُجد لنا أمر مخصوص، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حد وما لم يحد، ولكان المخالف لما حد غير ملوم؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلًا، وليس كذلك باتفاق، فعلمنا قطعًا أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعًا»^(٢).

ويقول العلامة محمد الطاهر بن عاشور^(٣) - في بيان معنى التعبد - :
«أي أن الشريعة تعبدتنا بذلك الحكم ولم تشرح مرادها منه»^(٤)، ثم قال:
«وقد تفاوت المجتهدون في إثبات هذا النوع الأخير (يعني به التعبدي) غير أننا وجدنا الفقهاء الذين خاضوا في التعليل والقياس قد أوشكوا أن يجعلوا

(١) الموافقات ٢/٣١٨.

(٢) المرجع السابق ٢/٣٠١.

(٣) هو محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس، مولده ووفاته ودراسته بها، من آثاره العلمية: مقاصد الشريعة الإسلامية، والتحرير والتبوير في تفسير القرآن، ولد سنة ١٢٩٦ هـ وتوفي سنة ١٣٩٣ هـ. (انظر الأعلام ٦/١٧٣).

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية ص: ٤٤.

تقسيم أحكام الشريعة بحسب تعليلها ثلاثة أقسام : قسم معلل لا محالة وهو ما كانت علته منصوصة أو مومثا إليها أو نحو ذلك ، وقسم تعبدي محض وهو ما لا يهتدى إلى حكمته ، وقسم متوسط بين القسمين وهو ما كانت علته خفية واستنبط له الفقهاء علة واختلفوا فيه كتحريم ربا الفضل في الأصناف الستة . . .»^(١) .

وإذا نظرت إلى عبارات هؤلاء وغيرهم وجدت أن كلمة التعبد تتمثل في جانبين :

الأول : الوقوف عند المحدود الشرعي :

الثاني : عدم تعقل المعنى .

الجانب الأول لا يتعارض مع مبدأ التعليل ، ولهذا أوجب الشارع بعض العبادات وعلّل مشروعيّتها كما سيأتي بيانه في الباب الثاني إن شاء الله تعالى .
والجانب الثاني يتعارض مع مبدأ التعليل ، وبعبارة أخرى أن التعبد بهذا المفهوم خلاف التعليل .

فإذا قيل : (هذا أمر تعبدي) فمعناه أنه غير معقول المعنى حيث لم ينص الشارع على علته ، وحكمته ، وليس بإمكان العقل البشري أن يصل فيها إلى حد تطمئن إليه النفوس في علتها وحكمتها ، كعدد الصلوات الخمس وعدد ركعاتها وبعض كفيّاتها وعدد أشواط الطواف والسعي والحصى في الرمي إلى غير ذلك من أعمال العبادات يصعب على العقل البشري استنباط علتها واستبانة حكمتها^(٢) .

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ص : ٤٥ .

(٢) انظر العبادة للبيانوني ص : ٥٦ ، وأدلة التشريع ص : ٢١ .

وذهب الزركشي إلى أن القياس والتعبد يطلق كل منهما تارة في مقابل الآخر^(١).

وبين الأستاذ محمد مصطفى شلبي^(٢) معنيين للتعبد فقال:

«إن التعبد له معنيان:

الأول: ما لا يعقل معناه على الخصوص وإن فهمت حكمته إجمالاً وهذا يمنع التعدية والقياس.

الثاني: أعم من الأول، وهو ما يكون لله فيه حق، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب عليه، ويستحق العقاب على تركه وهذا يستفاد من مجرد ورود الطلب من الشارع أمراً كان أو نهياً، وهذا المعنى لا ينافي القياس والتعدية»^(٣).

وبين أن التعبد بالمعنى الأول يكون في العبادات، وبالمعنى الثاني في المعاملات^(٤).

والخلاصة أن التعبد إذا كان بمعنى عدم تعقل المعنى فهو يتعارض مع مبدأ التعليل والقياس، أما التعبد بمعنى الوقوف عند المحدود الشرعي فلا ينافي التعليل ولا القياس إلا أن إطلاقه في المعنى الأول أشهر.

(١) انظر البحر المحيط ١١/٥.

(٢) أخبرني من أثق به أنه: الأستاذ العلامة الدكتور محمد مصطفى شلبي، أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة الإسكندرية وبيروت العربية والإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وأخيراً بجامعة القاهرة، ولد في أغسطس من سنة ١٩١٠م في قرية من قرى مصر، من مؤلفاته تعليل الأحكام، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي وغيرها... وهو لا يزال يعمل كأستاذ متفرغ بكلية الحقوق بجامعة القاهرة.

(٣) تعليل الأحكام ص: ٢٩٩.

(٤) انظر المرجع السابق.

المبحث الثاني

مقاصد العبادات وخصائصها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مقاصد العبادات.

المطلب الثاني: خصائص العبادات.

المطلب الأول

مقاصد العبادات

إن المراد بمقاصد العبادات الغايات والأهداف والفوائد التي وضعت العبادة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد^(١)، وهذه الغايات والأهداف والفوائد تجتمع بجميع أنواعها في مقصدين: مقصد أصلي وهو الذي شرعت العبادة من أجله وعليه خلق الله الخلق وعمّر الكون، وأوجد الموجودات، ومقصد تبعي يلي المقصد الأصلي ويترتب عليه^(٢)، وإليك بيان هذين المقصدين:

أما المقصد الأصلي في العبادات فهو - كما يقول الشاطبي - : «التوجه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كل حال»^(٣)؛ لأنه تعالى أهل للعبادة، والمستحق لها دون سواه ولأنها حقه على عباده أخذه على أنفسهم، وأشهده عليه يوم أن خلقهم، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾^(٤).

وقال النبي ﷺ لمعاذ رضي الله عنه: «أندري ما حق الله على العباد؟

(١) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٥٠، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني ص: ٧.

(٢) انظر الموافقات ٢/٣٩٨، ٣٩٩، الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٥٠.

(٣) الموافقات ٢/٣٩٨.

(٤) الأعراف: الآية ١٧٢.

قال: الله ورسوله أعلم، قال: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً»^(١).
فهذه هي الغاية التي لأجلها خلق الله الخلق وعمّر الكون، قال تعالى:
﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(٣).
ويقول الشاطبي في موضع آخر: «إن مقصود العبادات الخضوع لله والتوجه إليه والتذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه وعمارة القلب بذكره، حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضرًا مع الله، ومراقبًا له غير غافل عنه، وأن يكون ساعيًا في مرضاته وما يقرب إليه على حسب طاقته»^(٤).

قال: «فالصلاة مثلًا أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له، قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(٥)، وقال: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾^(٦)»^(٧).

(١) متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الجهاد باب اسم الفرس والحمار، وكتاب اللباس باب إرداف الرجل خلف الرجل، والاستئذان باب من أجاب بليّك وسعديك، والتوحيد باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى. انظر صحيح البخاري مع الفتح ٥٨/٦، ١٠/٣٩٧-٣٩٨، ١١/٦١، ١٢/٣٤٧، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعًا، انظر صحيح مسلم ٥٨/١.

(٢) الذاريات: الآية ٥٦.

(٣) البينة: الآية ٥.

(٤) الموافقات ٢/٢٢٩.

(٥) طه: الآية ١٤.

(٦) العنكبوت: الآية ٤٥.

(٧) الموافقات ٢/٣٩٩.

ويقصد من الاستشهاد الآية الأخيرة - كما يفيد السياق - أن اشتغال الصلاة على التذكير بالله أكبر وأعظم من نهياها عن الفحشاء والمنكر، من حيث إن الأول مقصد أصلي والثاني تبعي^(١).

وقد بين ذلك ابن تيمية رحمه الله عند هذه الآية قائلاً: «فإن الصلاة فيها دفع مكروه، وهو الفحشاء والمنكر، وفيها تحصيل محبوب، وهو ذكر الله، وحصول هذا المحبوب أكبر من دفع ذلك المكروه؛ فإن ذكر الله عبادة لله، وعبادة القلب لله مقصودة لذاتها، وأما اندفاع الشر عنه فهو مقصود لغيره على سبيل التبع»^(٢).

المقصد التبعي في العبادات:

للعبادات مقاصد تبعية كثيرة وأغلبها يرجع إلى وجوه وردت الإشارة إليها في القرآن والسنة، يقول الشاطبي عن المقاصد التبعية للصلاة والصوم: «ثم إن لها - يعني الصلاة - مقاصد تابعة، كالنهى عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا، في الخبر: «أرحنا يا بلال»^(٣)»، وفي

(١) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٥١.

(٢) العبودية ص: ٩٩، ١٠٠.

(٣) هو بلال بن رباح الحبشي المؤذن، اشتراه أبو بكر الصديق رضي الله عنه من المشركين لما كانوا يعذبونه على التوحيد فأعتقه، فلزم النبي ﷺ وأذن له وشهد معه جميع المشاهد، خرج بعد النبي ﷺ مجاهدًا إلى أن مات رضي الله عنه بالشام سنة ٢٠ هـ. (انظر الإصابة ١/١٦٥).

(٤) رواه أبوداود في كتاب الأدب باب في صلاة العتمة، انظر سنن أبي داود ٤/٢٩٦، وأحمد في مسنده ٥/٣٦٤، ٢٧١، وصححه الشيخ الألباني في صحيح سنن أبي داود ٣/٩٤٢، ٩٤١.

الصحيح: «جعلت قرعة عيني في الصلاة»^(١)، وطلب الرزق بها، قال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ﴾^(٢)، وفي الحديث تفسير هذا المعنى، وإنجاح الحاجات كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة، وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار، وهي الفائدة العامة الخالصة، وكون المصلي في خفارة الله، في الحديث: «من صلى الصبح لم يزل في ذمة الله»^(٣)، ونيل أشرف المنازل، قال تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾^(٤)، فأعطي بقيام الليل المقام المحمود، وفي الصيام سد مسالك الشيطان والدخول من باب الريان، والاستعانة على التحصين في العزبة، في الحديث: «من استطاع منكم الباءة فليتزوج» ثم قال: «ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»^(٥)، وقال: «الصيام جنة»^(٦)، وقال: «من كان من أهل الصيام دعي من باب

(١) رواه النسائي في كتاب عشرة النساء باب حب النساء، انظر سنن النسائي ٦١/٧، وأحمد في مسنده ١٢٨/٣، ١٩٩/٢٨٥، وصححه الشيخ الألباني في صحيح سنن النسائي ٨٢٧/٣ برقم (٣٦٨١).

(٢) طه: الآية ١٣٢.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب فضل صلاة العشاء والصبح جماعة، انظر صحيح مسلم ٤٥٤/١.

(٤) الإسراء: الآية ٧٩.

(٥) متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الصوم باب الصوم لمن خاف على نفسه العزبة، وكتاب النكاح باب قول النبي ص: «من استطاع منكم الباءة...» وباب من لم يستطع فليصم، انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ٤/١٩٩، ١٠٦/٩، ١١٣، وأخرجه مسلم في كتاب النكاح باب استحباب النكاح... انظر صحيح مسلم ١٠١٨/٢، ١٠١٩.

(٦) متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الصوم باب فضل الصوم، وكتاب التوحيد باب قوله تعالى: ﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله...﴾ انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤/١٠٣، ١٣/٤٦٤، وأخرجه مسلم في كتاب الصيام باب فضل الصيام، انظر صحيح مسلم ٨٠٦/٢.

الريان»^(١)، وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة وفوائد دنيوية وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية . . .»^(٢).

فاتضح من كلام الشاطبي أن المقاصد التابعة للعبادات كثيرة وهي مذكورة في القرآن والسنة .

وفيا يلي أذكر أهم تلك المقاصد التبعية باختصار مستشهداً بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية:

١- تفريج الكرب والاستعانة على المصائب والشدائد:

وهو عبارة عما تمنحه العبادة من قوة القلب والتوطن على الصبر حتى يندفع الضر، وإلى هذا أشار القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ • فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ • وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾^(٣).

فهذه الآية تدل على أنه لا يجوز الإخلال بالعبادة في وقت من الأوقات؛ لأن طلبها مغني بالموت لا بشيء دونه، كما تدل على أن بالعبادة يحصل انشراح الصدر وتفريج الكرب وقوة البأس؛ لأن الله تعالى وصفها لنبيه ﷺ دواء بعدما شخص له ما يعانيه من ضيق الصدر، ثم بين أن المخرج له من

(١) متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الصوم باب الريان للصائمين، وفي كتاب فضائل الصحابة باب قوله ﷺ: «لو كانت متخذاً خليلاً»، انظر صحيح البخاري مع الفتح ١١/٤، ١٩/٧، وأخرجه مسلم في كتاب الزكاة باب من جمع الصدقة وأعمل البر، انظر صحيح مسلم ٧١٢/٢.

(٢) الموافقات ٢/٤٠٠.

(٣) الحجر: الآية ٩٧-٩٩.

ذلك هو التسييح والسجود وعبادة الباري تعالى^(١).

ولهذا أمر القرآن الكريم المؤمنين بالاستعانة بالصلاة، قال تعالى:
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾^(٢)، وقال: ﴿وَاسْتَعِينُوا
بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾^(٣).

ومن هنا كان النبي ﷺ إذا أصابه أمر عظيم لجأ إلى الصلاة وكان يقول
«أرحنا بها»^(٤).

٢- صلاح النفس والتقوى:

وهو ما تمنحه العبادة من التقوى والصلاح والسعادة في العاجلة
والآجلة بنيل أعلى الدرجات.

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ • لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي
الْآخِرَةِ﴾^(٥).

والقرآن كثيرًا ما يذكر عقب التكليف بالعبادات أن ثمرة هذا العمل هو
إصلاح النفس والتقوى والفوز بأعلى الدرجات، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ
اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٦).

(١) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٥٣.

(٢) البقرة: الآية ١٥٣.

(٣) البقرة: الآية ٤٥.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) يونس: الآية ٦٣-٦٤.

(٦) البقرة: الآية ٢١.

وقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾^(٢).

فهذه الآيات وغيرها تنص في ختامها على ثمرات الأعمال^(٣).

٣- رعاية الله وحفظه:

إن التكليف أمانة في عنق المكلف، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾^(٤).

فإذا حفظ الإنسان لله أمانته في وقتها بالكيفية التي طلبها حفظ الله له أمانته في نفسه وأهله وماله^(٥)، فقد قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾^(٦)، وقال النبي ﷺ: «احفظ الله يحفظك»^(٧).

٤- توفيق العبد وتوسعة رزقه:

العبادة سبب تنال به محبة الله، والقرب منه، ومحبة الله هي علامة توفيق العبد في كل ما يفعل ويذر، وإلى هذا أشار النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه:

(١) البقرة: الآية ١٨٣.

(٢) الإسراء: الآية ٧٩.

(٣) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٥٤.

(٤) الأحزاب: الآية ٧٢.

(٥) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٥٤.

(٦) البقرة: الآية ٤٠.

(٧) رواه الترمذي في كتاب صفة القيامة والرقائق والورع باب ٥٩، وقال: هذا حديث حسن صحيح، انظر سنن الترمذي ٥٧٦/٤، وصححه الشيخ الألباني في صحيح سنن الترمذي ٣٠٨/٢، ورواه أحمد في مسنده ٢٩٣/١، ٣٠٣، ٣٠٧.

«ما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذ بي لأعيذنه»^(١).

ومن الصلاة ما شرع مخصوصاً لإنجاح الحاجات كصلاة الاستخارة التي كان النبي ﷺ يعلمها أصحابه كما يعلمهم السورة من القرآن^(٢)، وكصلاة الاستسقاء^{(٣)(٤)}.

٥- متعة الروح وسعادة الضمير:

إن العبادة فيها انتقال من عالم الخلق بعبوديته إلى حضرة الحق سبحانه وتعالى بتنزهه وكماله لقوله ﷺ: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تره فإنه يراك»^(٥).

(١) أخرجه البخاري في كتاب الرقائق باب التواضع، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٣٤١/١١.

(٢) حديث صلاة الاستخارة أخرجه البخاري في كتاب التهجد باب ما جاء في التطوع مثنى مثنى، وكتاب الدعوات باب الدعاء عند الاستخارة وكتاب التوحيد باب قوله تعالى: ﴿قل هو القادر﴾ انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤٨/٣، ١٨٣/١١، ١٣/٣٧٥.

(٣) حديث صلاة الاستسقاء متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الاستسقاء باب الاستسقاء وخروج النبي ﷺ في الاستسقاء وباب في المصل، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤٩٢/٢، ٥١٥، وأخرجه مسلم في كتاب صلاة الاستسقاء انظر صحيح مسلم ٦١١/٢.

(٤) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٥٥.

(٥) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان... وكتاب التفسير عند تفسير سورة ٣١، باب إن الله عنده علم الساعة، انظر صحيح البخاري مع الفتح ١١٤/١، ٥١٨/٨، ومسلم في كتاب الإيمان باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله تعالى... انظر صحيح مسلم ٣٩، ٣٧/١.

فالإنسان يسعد ويفرح بل ينسى وجوده إذا حظي بمقابلة سامية في حضرة ملك أو أمير، فكيف يكون سروره - بالمقايسة - وهو في حضرة ملك يوم الدين^(١).

فقد جاء في الحديث: «جعلت قرّة عيني في الصلاة»^(٢)، و«إن المصلي يناجي ربه»^(٣).

٦ - الاستقامة والطمأنينة:

إن الفوائد الروحية والبدنية في العبادات لا تحصى ولا تعد؛ فإن من عرفها لم تثقل العبادة عليه، وإنما يثقل عليه الاشتغال بغيرها لما يجد فيها من الراحة بعد التعب، ومن الطمأنينة بدل القلق^(٤)، فقد قال تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(٥).

وعلى سبيل المثال فإن بالصلاة ينشرح الصدر ويرتاح الضمير، لأن المصلي يتمثل فيها بأكمل أحواله ويسجد ويركع شكراً لله، ولسانه متحلّ بالذكر والمناجاة، وقلبه خاشع خاضع، فتتكشف أمامه حقيقة الضرر

(١) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٥٦.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الصلاة باب حك البزاق باليد من المسجد وباب ليزق عن يساره أو تحت قدمه اليسرى، وباب إذا بدره البزاق فيأخذ بطرف ثوبه، انظر صحيح البخاري مع الفتح ١/٥٠٨، ٥١١، ٥١٣، وفي كتاب مواقيت الصلاة باب المصلي يناجي ربه عز وجل انظر صحيح البخاري مع الفتح ٢/١٤، وأخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب النهي عن البصاق في المسجد في الصلاة وغيرها، انظر صحيح مسلم ١/٣٩٠.

(٤) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٥٧.

(٥) الرعد: الآية ٢٨.

والنفع، والرزق والمنع، والعز والذل ليستسلم في ذلك كله إلى الله سبحانه، فإذا عايش المصلي هذه المعاني حينًا بعد حين، صحا ضميره واستيقظ إحساسه على الحق، فلا يهاب غير الله، ولا يخشى سواه، ولا يطمع في غير ما عنده، وإذا انتفى الخوف والطمع، وقوي الاعتماد على الخالق، حصل تذكير للنفس بأن الأمر يرجع إلى الله أولاً وأخيراً، انتفت مع ذلك كله صراعات النفس التي ولدتها هموم الحياة؛ فإن للتذكير أثره البالغ على نفوس المؤمنين، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾^(١).

والتذكير هو الاستشعار بأن الله أكبر في كل حين وهي الكلمة التي يقوم عليها أساس العبادة بمختلف أنواعها، فهي شعار يُردد في الصلاة والأذان والحج والجهاد تصريحًا ونطقًا، وفي الصوم والزكاة وسائر التكاليف تقريرًا وعملاً، فالذي يصوم يملك الطعام والشراب ويحبه، ولكن الله أكبر في نفسه من رغباته وشهواته، ولذلك امتنع عنه، وصاحب المال له أن يمسكه في يده، ويدخره لنفسه ولا يؤدي فيه حق الله، ويستطيع أن يصرفه في وجوه الحرام لاهيًا متمتعًا، والنفس إلى ذلك تميل، ولكنه يمتنع وينفقه ابتغاء وجه الله؛ لأن الله أكبر وأعظم مما يستطيع المال أن يقدمه من منفعته في نوائب الزمان ومن متعة اللهو واللعب ويتدرج هذا الشعور في النفس من تأثير العبادة حتى يملك عليها قيادها لينعكس أثره على حياة الإنسان العامة وسلوكه الفردي^(٢).

(١) الأعراف: الآية ٢٠١.

(٢) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٥٧-٣٥٨.

المطلب الثاني

خصائص العبادات

العبادات بإطلاقها العام والخاص لها خصائص كثيرة وأذكر فيما يلي أهمها^(١) :

١- العموم والشمول :

وهذه المزية تتضح في جانبين^(٢) :

أ - جانب العبادات بعينها .

ب - جانب القائمين بها .

أما الجانب الأول فإن العبادات تشمل جميع أفعال الإنسان المشروعة سواء أكانت قلبية أم بدنية أو غيرها .

وتوجد نصوص قرآنية ونبوية تشير إلى هذا العموم والشمول في طبيعة العبادة في كثير من المواطن ، منها :

قوله تعالى : ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى

(١) انظر نظام الإسلام : العقيدة والعبادة ص : ١٥٩-١٦٥ ، العبادة لليانوني ص : ٦٤ .

(٢) انظر العبادة لليانوني ص : ٦٤ .

حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ
وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ
وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ»^(١)

وقال النبي ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون، أو بضع وستون شعبة،
فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من
شعب الإيمان»^(٢)

وفي حديث معاذ رضي الله عنه أنه قال: «قلت يا رسول الله أخبرني
بعمل يُدخلني الجنة ويباعدني عن النار، قال: لقد سألتني عن عظيم وإنه
ليسير على من يسره الله عليه، تعبد الله ولا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة وتؤتي
الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت، ثم قال: ألا أدلك على أبواب الخير:
الصوم جنة، والصدقة تطفى الخطيئة كما يطفى الماء النار، وصلاة الرجل من
جوف الليل، قال: ثم تلا: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾ حتى بلغ
﴿يَعْلَمُونَ﴾»^(٣)، ثم قال: ألا أخبرك برأس الأمر كله وعموده وذروة
سنامه؟ قلت: بلى يا رسول الله، قال: رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة،
وذروة سنامه الجهاد، ثم قال: ألا أخبرك بملاك ذلك كله؟ قلت بلى يا نبي
الله، فأخذ بلسانه وقال: كُفَّ عَلَيْكَ هَذَا، فقلت: يا نبي الله وإنا لمؤاخذون

(١) البقرة: الآية ١٧٧.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان باب الدليل على أن من رضي بالله رباً وبالإسلام ديناً
وبمحمد ﷺ رسولاً فهو مؤمن، وإن ارتكب المعاصي الكبائر، انظر صحيح مسلم
٦٣/١، وعند البخاري في كتاب الإيمان باب أمور الإيمان... بلفظ الإيمان بضع
وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان انظر صحيح البخاري مع الفتح ٥١/١.

(٣) السجدة الآية ١٦-١٧.

بما نتكلم به؟! قال: ثكلتك أمك يا معاذ، وهل يكب الناس في النار على وجوههم أو على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم»^(١).

وقد مر بعض الأحاديث بهذا المعنى في المطلب الأول من الفصل الثاني عند ذكر المعنى العام للعبادة.

هذا عن الجانب الأول.

أما الجانب الثاني - وهو بالنسبة لمن يقومون بالعبادة - فإن العبادة في الإسلام تشمل جميع العباد رجالاً ونساءً، فقراء وأغنياء، وتعم الأحرار والعبيد، والحاكمين والمحكومين، فلا تختص بطبقة من الطبقات ولا بفتنة من الفتن، ومن ثم جاء الخطاب بها عامًّا وشاملاً في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾^(٤).

وجاء في الحديث: «إن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾^(٥)،

(١) رواه الترمذي في كتاب الإيذان باب ما جاء في حرمة الصلاة، وقال: هذا حديث حسن صحيح، سنن الترمذي ١٣/٥، ١٤، وابن ماجه في كتاب الفتن باب كف اللسان في الفتنة، انظر سنن ابن ماجه ١٣١٤/٢، صححه الشيخ الألباني، انظر صحيح سنن الترمذي ٢/٣٢٨-٣٢٩ برقم (٢١١٠).

(٢) البقرة: الآية ٢١.

(٣) النساء: الآية ١.

(٤) المؤمنون: الآية ٥٢.

(٥) المؤمنون: الآية ٥١.

وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾^(١)...^(٢)
فأمر الله تعالى شامل لجميع أفراد الإنسان.

٢- الاستمرار والدوام:

إن الإنسان يؤمر بالعبادة من سن التمييز تمرينًا له عليها وتعويدًا، ثم يكون مكلفًا من قبل الشارع في سن البلوغ ويستمر على ذلك حتى يصيبه الموت، قال تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ • وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾^(٣).

وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر نبيه ﷺ بالعبادة حتى اليقين أي حتى الموت^(٤)، والأمر له ﷺ أمر للمؤمنين.

وقال تعالى حكاية عن نبيه عيسى عليه السلام: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^(٥).

وجه الدلالة: أن المراد استمرار العبادة مدة الحياة^(٦).

وقال ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر»^(٧).

(١) البقرة: الآية ١٧٢.

(٢) رواه الترمذي في كتاب تفسير القرآن باب (ومن سورة البقرة) وقال: حديث حسن غريب، انظر سنن الترمذي ٢٠٥/٥، وحسنه الشيخ الألباني في صحيح سنن الترمذي ٣٠/٣ برقم (٢٣٩٠).

(٣) الحجر: الآية ٩٨-٩٩.

(٤) انظر تفسير القرطبي ٦٤/١٠.

(٥) مريم: الآية ٣١.

(٦) انظر تفسير القرطبي ٦٤/١٠.

(٧) رواه أبو داود في كتاب الصلاة باب متى يؤمر الغلام بالصلاة، انظر سنن أبي داود =

فالصلاة -وهي أم العبادات وعموم الإسلام- تبدأ بالإنسان من سن السابعة ويستمر التكليف بها حتى الموت، ولا تسقط عنه إلا بالأعذار الشرعية، ولا تسقط عن المسافر والمريض ولا عن الخائف حتى في ساحات القتال، أما سقوطها عن الحائض والنفساء فهو سقوط مؤقت ولسبب عارض يتنافى مع حقيقتها وطبيعتها.

والصيام كذلك لا يسقط عن المرء إلا إذا عجز عن القيام به، ويؤجل عن المريض والمسافر تخفيفاً ورفعاً للخرج من جهة، ولعدم تحقق وظيفته كاملة بالنسبة للمسافر المشغول بسفره من جهة أخرى^(١).

والخلاصة أنه يستمر التكليف بالعبادة ما دام الإنسان البالغ على قيد الحياة.

٣- اليسر ورفع الحرج:

العبادة في الإسلام مبنية على السهولة والتيسير لا على الحرج والتضييق، فقد راعى الإسلام في أمر العبادة اليسر ورفع الحرج وإزالة العنت، وقد أكد الله هذه الخاصية بعد أن أمر عباده بالأوامر فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ازْكُوا وَاذْكُرُوا رَبَّكُمْ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ • وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾^(٢).

= ١٣٣/١، والترمذي في أبواب الصلاة باب ما جاء متى يؤمر الصبي بالصلاة، انظر سنن الترمذي ٢٥٩/٢، وأحمد في مسنده ١٨٠/٢، ٤٠٤/٣، وقال الشيخ الألباني: حسن صحيح، انظر صحيح سنن أبي داود ٩٧/١ برقم (٤٦٦).

(١) انظر العبادة لليبانوني ص: ٦٧، ٦٨.

(٢) الحج: الآية ٧٧-٧٨.

فأخبر تعالى أنه لم يجعل في الدين حرجًا ولا ضيقًا، وهذا واضح في شريعة الإسلام عامة، وفي العبادات خاصة، يقول تعالى عقب آيات الصيام: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١).

ويقول في ختام آية الطهارة: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٢).

قال النبي ﷺ معرفًا برسالته: «بعثت بالحنيفية السمحة»^(٣)، فهي حنيفية وسمحة في التكاليف والأحكام.

وقال ﷺ: «إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، وأبشروا»^(٤).

ومن أوصافه عليه السلام أنه «ما خير بين أمرين قط إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً»^(٥).

ومن مظاهر السهولة واليسر في الدين أن أحكام التيمم كانت بدلًا

(١) البقرة: الآية ١٨٥.

(٢) المائدة: الآية ٦.

(٣) رواه أحمد في مسنده ٢٦٦/٥، ١١٦/٦، ٢٣٣، ورجال هذا السند الأخير (٢٣٣/٦) كلهم ثقات.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب الدين يسر، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٩٣/١.

(٥) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب المناقب باب صفة النبي ﷺ، انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ٥٦٦/٦، وكتاب الأدب باب قول النبي ﷺ: «يسروا ولا تعسروا»، انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ٥٢٤/١٠، وكتاب الحدود باب إقامة الحدود والانتقام لحرمت الله، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٨٦/١٢. وأخرجه مسلم في كتاب الفضائل باب مبادئه ﷺ للأثام واختياره من المباح أسهل وانتقامه لله عند انتهاك حرماته، انظر صحيح مسلم ١٨١٣/٤.

من الوضوء أو الغسل في حال إضرار الماء بالإنسان، ومنها أحكام المسح على الجبيرة، وإفطار المريض والمسافر، وقصر الصلاة في السفر، والجمع بين الظهر والعصر أو بين المغرب والعشاء في مواطن وأحوال اختلفت فيها آراء المذاهب، وكذلك الصلاة جالساً لمن لا يستطيع الوقوف لعجز أو مرض، وترك الركوع والسجود للعاجز عنهما، والاستعاضة عنهما بانحناء الرأس أو الإيحاء^(١).

٤ - التوقيف :

العبادات في الإسلام توقيفية أي أنها موقوفة على ما ورد في القرآن والسنة، فيتبع المسلم في عباداته الحدود المرسومة له من قبل الشارع، وليس لأحد أن يزيد فيها ولا ينقص منها من عند نفسه، فلا يكفي أن يقصد بالعبادة وجه الله وحده، ولا يتوجه بها إلى أحد أو شيء غيره، بل لابد أن تكون عبادة الله بالصورة التي شرعها الله وبالكيفية التي ارتضاها، ولا تكون عبادته بما يخترع الناس من أهواء وظنون^(٢).

فحق التشريع في العبادات وغيرها لله وحده، لأنه المتعبّد الذي خلق العباد لعبادته، وهو أعلم بما يتعبدهم به، وأخبر بما يصلح لهم من عبادات وما يرضيه من أعمال^(٣)، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٤).

وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا

(١) انظر نظام الإسلام: العقيدة والعبادة ص: ١٦٣.

(٢) انظر العبادات في الإسلام ليوסף القرضاوي ص: ١٦٥.

(٣) انظر العبادة لليبانوني ص: ٧١.

(٤) الملك: الآية ١٤.

إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿١﴾ .

دلت الآية على أن الشارع على مدى الأزمان ومختلف الرسالات إنما هو الله سبحانه وتعالى وحده (٢) .

لقد عدَّ الإسلام من الشرك أن يشرع الناس من الدين ما لم يأذن به الله ، قال تعالى : ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْ لَا كَلِمَةُ الْفَضْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (٣) .

وقال : ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (٤) .

دلت الآية الأولى على أن الكافرين اتخذوا لله شركاء شرعوا لهم من عند أنفسهم ما لم يأذن به الله .

كما أن الآية الثانية تدل على أن ما عليه المشركون من أعمال يفعلونها ويزعمون أنها عبادات كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام (٥) إنما

(١) الشورى: الآية ١٣ .

(٢) انظر العبادة للبيانوني ص: ٧١ .

(٣) الشورى: الآية ٢١ .

(٤) المائدة: الآية ١٠٣ .

(٥) روى البخاري بسنده عن سعيد بن المسيب أنه قال: (البحيرة) التي يُمنح دُرُّها للطواغيت، فلا يجلبها أحد من الناس، و(السائبة) كانوا يسيبونها لأهتهم فلا يُحمل عليها شيء،... و(الوصيلة) الناقة البكر تبكر في أول نتاج الإبل بأنثى، ثم تنثى بعد بأنثى، وكانوا يسيبونها للطواغيتهم إن وصلت إحداها بالأخرى ليس بينهما ذكر، و(الحام) فحل الإبل يضرب الضراب المعدود، فإذا قضى ضرابه ودعوه للطواغيت وأصفوه من الحمل، فلم يحمل عليه شيء وسموه الحامي . =

هي كذب وافتراء عليه سبحانه وتعالى، فإنه لم يأذنبهم بها^(١).

ومن حكمة التوقيف في العبادات أنه لو ترك الناس وشأنهم في اختيار أنواع العبادات لخطبوا فيها خبط عشواء وابتدعوا في الدين، والتوقيف في العبادات متفق عليه بين العلماء جميعاً، وهذا الاتفاق عائد إلى توافر الأدلة وتضافرها على الأمر بالاتباع وذم الابتداع^(٢).

قال عليه الصلاة والسلام في شأن الصلاة: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٣).

وقال في الحج: «لتأخذوا عني مناسككم»^(٤).

وقال: «عليكم بستتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة»^(٥).

= (انظر صحيح البخاري مع فتح الباري كتاب التفسير باب ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ٢٨٣/٨، وتفسير ابن كثير ٢٠٣/٣).

(١) انظر العبادة للبيانوني ص: ٧١.

(٢) انظر العبادة للبيانوني ص: ٧٢.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأذان باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة... وكتاب الأدب رحمة الناس والبهائم، وكتاب أخبار الأحاد باب ما جاء في إجازة خير الواحد الصدوق والأذان والصلاة والصوم... انظر صحيح البخاري مع الفتح ١١١/٢، ٤٣٨/١٠، ٢٣١/١٣.

(٤) أخرجه مسلم في الحج باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راجباً... انظر صحيح مسلم ٩٤٣/٢.

(٥) رواه أبو داود في كتاب السنة باب في لزوم السنة، انظر سنن أبي داود ٢٠١/٤، والترمذي في كتاب العلم باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، انظر سنن الترمذي ٤٣/٥، وابن ماجه في المقدمة باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ١٦/١، وأحمد في مسنده ١٢٦/٤، ١٢٧، وقد صححه الشيخ الألباني في صحيح سنن أبي داود ٨٧١/٣ برقم (٣٨٥١).

وقال: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد»^(١).

وقال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»^(٢).

فليس لإمام من أئمة المسلمين وإن علا شأنه في العلم، ولا لمجمع من مجامع المعرفة وإن عظم أمره، ولا لطائفة من المسلمين صغرت أو كبرت أن تبتدع في دين الله عبادة جديدة، أو تزيد على عبادة ثابتة بالكتاب والسنة، أو تغير في كیفيتها عما كانت أيام رسول الله ﷺ، فإن الله وحده هو المشرع، والرسول ﷺ هو المبلغ، وعلى المسلمين اتباع أمرهما^(٣).

ومن هنا قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: «وجماع الدين أصلان: ألا نعبد إلا الله، ولا نعبده إلا بما شرع لا نعبده بالبدع»^(٤).

فالعبادات الإسلامية واحدة في جوهرها، فالصلاة عند جميع المسلمين منذ عهد الرسول ﷺ إلى اليوم هي تلك الأقوال والأعمال المخصوصة، المفتحة بالتكبير المختمة بالتسليم، خمس صلوات في اليوم والليلة، في كل صلاة عدد معين من الركعات، وفي كل ركعة تلاوة وأذكار وركوع

(١) متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الصلح باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ٣٠١/٥، ومسلم في كتاب الأفضية باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، انظر صحيح مسلم ١٣٤٣/٣.

(٢) متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب البيوع باب النجس، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٣٥٥/٤، وأخرجه مسلم في كتاب الأفضية باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور انظر صحيح مسلم ١٣٤٤/٣.

(٣) انظر العبادة في الإسلام للقرضاوي ص: ١٦٦، ١٦٧.

(٤) العبودية ص: ١٧٠.

وسجودان عند الجميع ، ولكل صلاة شروط متفق عليها من الطهارة وأخذ الزينة واستقبال القبلة . . . وهكذا .

وكذلك الصوم عند المسلمين يتمثل في شهر رمضان ، يبدأ كل يوم من طلوع الفجر وينتهي عند غروب الشمس .

وهكذا الزكاة والحج كلها عبادات محددة معروفة بتفاصيلها ، منقولة عن رسول الله ﷺ بالتواتر القاطع^(١) .

(١) انظر العبادة في الإسلام للقرضاوي ص: ١٧٠ ، ١٧١ .

المبحث الثالث

أقسام العبادات

وبيان المقصود ببحثه منها في الرسالة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول

أقسام العبادات

اختلفت أساليب العلماء والباحثين في تقسيم العبادات وبيان أنواعها تبعًا لكثرة أشكالها وتشعبها، ومن الملاحظ أن الفقهاء قسموا العبادة حسب المفهوم الخاص لها، فلا يتجاوز تقسيمهم الشعائر الكبرى للإسلام وما يلزمها، أما غيرهم من العلماء فقد قسموها حسب المفهوم الشامل لها، فيشمل تقسيمهم جميع أعمال المكلف.

وإذا علم ذلك فسأذكر أقسام العبادات حسب مفهوميها الخاص والعام، ثم أتبعها ببيان المقصود ببحثه من تلك الأقسام في هذه الرسالة، وبما

أن للعبادات حيثيات متعددة رأيت أن أتناول تقسيمها على النحو التالي:

١- تقسيمها من حيث تعلقها بالعبد.

٢- تقسيمها من حيث شرعيتها.

٣- تقسيمها من حيث تعليلها.

٤- تقسيمها من حيث حكمها.

وإليك تفصيل هذه التقسيمات:

أولاً: تقسيم العبادات من حيث تعلقها بالعبد:

تنقسم العبادات من حيث تعلقها بقلب العبد وقوله وعمله وماله إلى خمسة أقسام^(١) هي:

١- عبادات قلبية.

٢- عبادات قولية، وتسمى لفظية أيضاً.

٣- عبادات عملية، وتسمى بدنية أيضاً.

٤- عبادات مالية.

٥- عبادات مالية عملية أو مالية بدنية.

(١) انظر هذه الأقسام جملة وتفصيلاً في المقدمات الممهدة لابن رشد القرطبي ٦٣/١، دعوة التوحيد للدكتور محمد خليل هراس ص: ٤٠-٦٠، مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية ص: ٢٩٢-٢٩٦، العبادة لليانوني ص: ٤٧-٥١، العبادات الإسلامية لبدران أبي العينين ص: ٣-٥، عقيدة التوحيد في القرآن للدكتور محمد أحمد ملكاوي ص: ١٠٦، ١٠٧، توحيد الألوهية أساس الإسلام لحامد بن عبدالقادر الأحدي ص: ١١٣، ١١٥.

أما العبادات القلبية :

فهي ترجع إلى عمل القلب وحده، وهي أنواع :

١- ما هو اعتقاد: مثل الاعتقاد بأن الله هو الرب الواحد الأحد، الذي يتفرد بالخلق والأمر، ويده الضر والنفع، ولا يشفع عنده إلا بإذنه.

والدلائل على ذلك كثيرة، تعز على الحصر، ومنها:

قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ...﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسْحَرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾^(٤).

ومن ذلك أيضًا الاعتقاد والتصديق بما أخبر الله تعالى عنه من الإيمان بالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر، والقضاء والقدر، في آيات كثيرة.

(١) الرعد: الآية ١٦.

(٢) إبراهيم: الآية ٥٢.

(٣) الأعراف: الآية ٥٤.

(٤) البقرة: الآية ٢٥٥.

كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾^(٢).

وذكر الله تعالى الإيثار بالقضاء والقدر في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾^(٣).

٢- ما يتعلق بالقلب وليس باعتقاد:

مثل المحبة لله، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾^(٤).

ومنها المحبة في الله، جاء في الحديث القدسي أن رسول الله ﷺ قال: قال تعالى: «وجبت محبتي للمتحابين فيَّ والمتجالسين فيَّ والمتزاورين فيَّ»^(٥).

(١) البقرة: الآية ١٧٧.

(٢) النساء: الآية ١٣٦.

(٣) الحديد: الآية ٢٢.

(٤) البقرة: الآية ١٦٥.

(٥) أخرجه الإمام مالك في الموطأ في كتاب الجامع، انظر ١٣٣/٢، وقد صححه ابن حبان، انظر موارد الظمآن في زوائد ابن حبان لنور الدين الهيثمي (٢٥١٠) ص: ٦٢٢، وصححه الحاكم في المستدرک ووافقه الذهبي. انظر المستدرک مع التلخيص ١٦٩/٤، وصححه النووي في رياض الصالحين ص: ١٨٣.

ومنها التوكل، وهو الاعتماد على الله تعالى والاستسلام له وتفويض الأمر إليه مع الأخذ بالأسباب.

قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(١).

ومنها الخشية والخوف من إصابة مكروه وضرر، فلا يخاف العبد من غير الله تعالى أن يصيبه مكروه إلا بمشيئته وقدرته، وإن لم يباشره.

قال تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْا اللَّهَ﴾^(٢).

وقال سبحانه: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ﴾^(٣).

ومنها الرجاء فيما لا يقدر عليه إلا الله، فمن يدعو الأموات أو غيرهم راجيًا حصول مطلوبه من جهتهم يقع في شرك أكبر. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٤).

ومنها الإخلاص وهو أن يقصد الإنسان بقوله وعمله وجهاده وجه الله وابتغاء مرضاته من غير نظر إلى مغنم أو جاه أو لقب أو مدح.

قال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾^(٥).

(١) المائة: الآية ٢٣.

(٢) المائة: الآية ٤٤.

(٣) يونس: الآية ١٠٧.

(٤) البقرة: الآية ٢١٨.

(٥) البينة: الآية ٥.

ومنها الإنابة والتوبة .

قال تعالى : ﴿ وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ ﴾^(١) .

وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾^(٢) .

٣- وما يتعلق بالتفكر والنظر .

كالتفكر في عظيم مخلوقات الله ، والنظر في عجائب صنعه وتدبر القرآن الكريم .

قال تعالى : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾^(٣) .

وقال تعالى : ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾^(٤) .

وقال تعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾^(٥) .

أما العبادات القولية :

فهي التي تنطق باللسان ، ولهذا تسمى (العبادات اللفظية) أيضًا ، وهي كثيرة جدًا .

منها النطق بكلمة التوحيد ، فمن اعتقد ما ذكر ولم ينطق بها لم يحقن دمه ولا ماله .

(١) الزمر : الآية ٥٤ .

(٢) التحريم : الآية ٨ .

(٣) الجاثية : الآية ١٣ .

(٤) البقرة الآية ٢١٩ ، ٢٦٦ .

(٥) محمد : الآية ٢٤ .

قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله»^(١).

ومنها الدعاء.

قال تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾^(٣).

وفي الحديث: «الدعاء هو العبادة»^(٤).

ومنها الذكر.

قال تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾^(٥).

وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾^(٦).

وقال تعالى: ﴿وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾^(٧).

(١) تقدم تخرجه.

(٢) غافر: الآية ٦٠.

(٣) الأعراف: الآية ٥٥.

(٤) أخرجه الترمذي في كتاب الدعوات باب ما جاء في فضل الدعاء، وقال: هذا حديث حسن صحيح. انظر جامع الترمذي ٤٢٦/٥، وصححه الشيخ الألباني، انظر صحيح سنن الترمذي ١٣٨/٣ برقم (٢٦٨٥).

(٥) البقرة: الآية ١٥٢.

(٦) آل عمران: الآية ١٩١.

(٧) الأعراف: الآية ٢٠٥.

ومنها الاستغاثة: وهي طلب الغوث والنجدة.
قال تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ﴾^(١).

ومنها الاستعاذة: وهي طلب العوذ.
قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾^(٢).
وقال تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ • وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ﴾^(٣).

ومنها قراءة القرآن.
قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾^(٤).

أما العبادات العملية:
فهي التي تؤدي بالجوارح، ولهذا تسمى (العبادات البدنية) أيضًا.
ومنها الصلاة مع أركانها وواجباتها وسننها.
قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ازْكُرُوا مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ وَأَسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾^(٥).
وقال: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾^(٦).

(١) الأنفال: الآية ٩.

(٢) النحل: الآية ٩٨.

(٣) المؤمنون: الآية ٩٧-٩٨.

(٤) الأعراف: الآية ٢٠٤.

(٥) الحج: الآية ٧٧.

(٦) الكوثر: الآية ٢.

ومنها الصوم .

قال تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾^(١) .

وقال تعالى : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾^(٢) .

ومنها الوضوء والغسل بنية الطهارة ، والمشي إلى المساجد والعمل لكسب الحلال وغير ذلك مما تؤدي بالجوارح .

أما العبادات المالية :

فهي التي تتعلق بهال العبد وحده ، وهي أيضًا كثيرة .

منها : الزكاة المفروضة ، والآيات فيها عديدة .

قال تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾^(٣) .

وقال تعالى : ﴿ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴾^(٤) .

ومنها الصدقات النافلة .

قال تعالى : ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ

أَضْعَافًا كَثِيرَةً ﴾^(٥) .

(١) البقرة : الآية ١٨٣ .

(٢) البقرة : الآية ١٨٥ .

(٣) البقرة : الآية ٤٣ .

(٤) الحج : الآية ٧٨ .

(٥) البقرة : الآية ٢٤٥ .

وقال تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾^(١).

ومنها الذبائح.

إذا تعلق بهدي أو أضحية أو كفارة أو عقيقة أو نحو ذلك.

قال تعالى أمرًا للنبي ﷺ: ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ • لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾^(٢). والنسك هنا هو الذبح^(٣).

وقال: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾^(٤).

ومنها إنفاق العبد على نفسه وعياله ورحمه من كسبه الحلال.

قال النبي ﷺ: «وإنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت بها حتى ما تجعل في في امرأتك»^(٥).

(١) آل عمران: الآية ٩٢.

(٢) الأنعام: الآية ١٦٢-١٦٣.

(٣) انظر تفسير ابن كثير ٣/٣٧٧.

(٤) الكوثر: الآية ٢.

(٥) متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الإيمان: باب ما جاء إنها الأعمال بالنية والحسبة، وكتاب الجنائز: باب رثاء النبي سعد بن خولة، وكتاب المغازي: باب حجة الوداع، وكتاب المرضى: باب ما رخص للمريض، وكتاب الدعوات: باب الدعاء برفع الوباء والوجع، وكتاب الفرائض: باب ميراث البنات. انظر صحيح البخاري مع الفتح ١/١٣٦، ٣/١٦٤، ٨/١٠٩، ١٠/١٢٣، ١١/١٨٠، ١٢/١٤. وأخرجه مسلم في كتاب الوصية بالثلث. انظر صحيح مسلم ٣/١٢٥١.

وقال أيضا: «إذا أنفق الرجل على أهله نفقة يحسبها فهي له صدقة»^(١).

وقال في حديث آخر: «أفضل دينار ينفقه الرجل دينار على عياله»^(٢).

أما العبادات المالية العملية أو المالية البدنية:

فهي التي تتعلق بهال العبد وبدنه.

ومن تلك العبادات الحج والعمرة والجهاد.

فالحج عبادة جامعة تتعلق ببدن العبد وجوارحه من حيث الأعمال والمناسك من تلبية وطواف وسعي ورمي ووقوف وتحلل . . . كما تتعلق بهاله من حيث الإنفاق والهدي والصدقات.

وكذلك العمرة.

قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٣).

وكذلك الجهاد يتعلق بجسد العبد وجوارحه في التحرك بالدعوة وخوض ميادين القتال . . . كما يتعلق بهاله من حيث الإنفاق فيه.

قال تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٤).

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب ما جاء إنما الأعمال بالنية والحسبة، وكتاب النفقات باب فضل النفقة على الأهل. انظر صحيح البخاري مع الفتح ١/١٣٦، ٩/٤٩٧، وأخرجه مسلم في كتاب الزكاة باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين. . . . انظر صحيح مسلم ٢/٦٩٥.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الزكاة باب فضل النفقة على العيال والمملوك . . . ٢/٦٩١.

(٣) آل عمران: الآية ٩٧.

(٤) التوبة: الآية ٤١.

وقال تعالى: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾^(١).

ثانياً: تقسيم العبادات من حيث شرعيتها:

تنقسم العبادات من حيث شرعيتها إلى ثلاثة أقسام^(٢) هي:

١- عبادات هي أركان وشعائر للإسلام.

٢- عبادات ليست بأركان ولا شعائر.

٣- عبادات ملحقة.

أما القسم الأول:

فهو الذي وضعه الشارع كأركان وشعائر للدين، وهي أمهات العبادات وشعائرها البارزة، كالأقرار بكلمتي التوحيد، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما شابهها من العبادات الكبرى والشعائر كالجهاد والأذان وغيرها.

سميت هذه العبادات (شعائر) لأنها علامات على العبادة بالمعنى العام، وهي الخضوع لله سبحانه.

قال النبي ﷺ: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً»^(٣).

(١) الصف: الآية ١١.

(٢) انظر العبادة لليانوني ص: ٥١-٥٢.

(٣) متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب دعاؤكم إيمانكم، وكتاب =

فهذه العبادات تشعر العبد بعبوديته لله، وخضوعه الدائم له، فتكون تذكيراً له بعبوديته، كما تشعر الآخرين بأن الذي يقوم بها عبدٌ خاضع لله، فتكون تزكية له عند غيره... (١).

وجعلها الله علامة على الخضوع له، فعصم بالقيام بها دماء المشركين وأموالهم، ففي الحديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله» (٢).

أما القسم الثاني:

فهو العبادات الأخرى غير الشعائر الكبرى، وهي كثيرة لا تحصى، منها الذكر والدعاء وتلاوة القرآن والإخلاص والتوكل على الله وصدقات التطوع والنظافة وغير ذلك من أعمال القلب والجوارح كما سبق ذكرها في التقسيم الأول.

أما القسم الثالث:

فهو ما يلحقه العبد بالعبادات من تصرفاته العادية ولم يضعها الشارع علامة على الخضوع له وإنما يمكن تحويلها إلى عبادات بتحقيق شرط واحد وهو:

= التفسير باب ﴿قاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾. انظر صحيح البخاري مع الفتح ١/٤٩، ٨/١٨٣، ١٨٤. واخرجه مسلم في كتاب الإيمان باب بيان أركان الإسلام ودعائه العظام. انظر ١/٤٥.

(١) العبادة للبيانوني ص: ٥١.

(٢) سبق تخريجه.

«موافقة الفعل للحكم الشرعي مع النية»^(١).

ومعلوم أنه ما من تصرف من تصرفات المكلف في هذه الحياة إلا وله حكم شرعي، فإذا وافق العبد في تناوله للمباحات وفي قضائه للشهوات لما شرع الله من اجتناب حرام وتحري الحلال، أصبح عمله هذا عبادة لله يستحق عليها الثواب^(٢).

وفي ذلك يقول الشاطبي: «إن البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات»^(٣).

وإلى هذا يشير قوله ﷺ: «وفي بضع أحدكم صدقة قالوا: أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ قالوا: نعم، قال: كذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر»^(٤).

وبناء على ذلك يمكن لكل مسلم أن يحول جميع عاداته وأعماله إلى عبادات، وذلك بأن يلاحظ حكم الله عز وجل فيما يأتي ويذر، وفي كل تحرك وسكون، فتكون أعماله كلها عبادة لله، وهو يحقق بهذا قول الله عز وجل: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ • لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾^(٥).

(١) انظر العبادة لليبانوفى ص: ٥٢.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الموافقات ٢/٢٠٢.

(٤) تقدم تخرجه.

(٥) الأنعام: الآية ١٦٢-١٦٣.

كما أنه بإمكانه أن يُسبغ ثوبَ العبادة على أعماله العادية ، ويزيد من ثوابها وفضلها ، وذلك بمصاحبة النية الصالحة للعمل العادي ، زيادة على ملاحظته لموافقة الفعل للحكم الشرعي .

كأن ينوي في كسبه وعمله الإنفاق على نفسه وعياله ، والتصدق من ورائه في سبيل الله ، أو ينوي من وراء اتصاله بزوجته إعفافها وإعفاف نفسه عن الحرام ، وطلب الولد لتكثير سواد المسلمين .

أو ينوي من وراء مهنته وصنعتة وتخصصه تقوية المسلمين وإغنائهم عن غيرهم ؛ فإن هذه النية ليست محولة للعمل إلى عبادة فحسب ، وإنما ترقيه وترتفع به إلى درجات العبادات الرفيعة^(١) .

ويدل عليه حديث : «الشاب الذي مرَّ على النبي ﷺ فرأى أصحاب رسول الله ﷺ من جلده ونشاطه ، فقالوا : يا رسول الله ! لو كان هذا في سبيل الله؟ فقال : إن خرج يسعى على ولده صغاراً فهو في سبيل الله ، وإن خرج يسعى على أبويه شيخين فهو في سبيل الله ، وإن خرج يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله ، وإن كان خرج يسعى رياء ومفاخرة فهو في سبيل الشيطان»^(٢) .

ثالثاً : تقسيم العبادات من حيث تعليلها :

تنقسم العبادات من حيث تعليلها إلى قسمين^(٣) :

١- عبادات معللة .
٢- عبادات غير معللة .

(١) انظر العبادة للبيانوني ص : ٥٣ .

(٢) أورده المنذري في الترغيب والترهيب ٢/٥١٣، ٦٨٧، ثم قال : «رواه الطبراني ، ورجاله رجال الصحيح» ، وكذلك أورده الهيثمي في مجمع الزوائد ٤/٣٢٥ وقال : «رواه الطبراني في الثلاثة ، ورجال الكبير رجال الصحيح» .

(٣) انظر العبادة للبيانوني ص : ٥٥ .

أما العبادات المعللة^(١) :

فهي العبادات التي تظهر للعبد حكمتها والغاية من مشروعيتها سواء عن طريق نص الشارع عليها أو إشارته إليها، أو عن طريق الاستنباط والتفكير والتأمل فيها، وهي ما يعبر عنها العلماء بقولهم: «إنها معقولة المعنى».

كالصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد... فإن هذه العبادات نص الشارع على حكمة تشريعها وعلتها في الجملة، وأشار إليها في نصوص عديدة تعرف في مكانها.

وهناك عبادات تظهر علتها والحكمة من مشروعيتها عن طريق التفكير والتأمل كاستنباط العلماء لحكم وعلل كثيرة من أفعال العبادات كالقيام والركوع والسجود... ومجال التعليل واستنباط الحكم مجال واسع يمكن أن تختلف فيه العقول، وتفاوت فيها الأفهام، ومن هنا قيل: «الحكم لا تتعارض»^(٢).

أما العبادات غير المعللة :

فهي التي يصفها العلماء بقولهم: «إنها تعبدية»، أي غير معقولة المعنى، وهي التي لم ينص الشارع على علتها وحكمتها، وليس بإمكان العقل البشري أن يصل فيها إلى حد تطمئن إليه النفوس في بيان علتها وحكمتها... فيرجع العلماء فيها إلى حكمتها الأصلية وعلتها الإجمالية، وهي: «تعبد الإنسان وتمريته على الخضوع الكامل لله سبحانه»^(٢).

(١) هذا مبني على مذهب جمهور العلماء القائلين بتعليل الأحكام، على خلاف فيما بينهم. كما سيأتي في الباب الثاني إن شاء الله.

(٢) انظر العبادة لليانوني ص: ٥٦.

وذلك كعدد الصلوات الخمس وعدد ركعاتها وبعض كیفيتها، وعدد أشواط الطواف والسعي والحصيات... إلى غير ذلك من أعمال عبادية يصعب على العقل البشري استنباط علتها واستبانة حکمتها.

والجدیر بالذكر أن وصف العبادة بالتعبدية أو غيرها أحياناً يكون أمراً اجتهادياً لا حرج من الاختلاف فيه، فقد تختلف العقول في إلحاق عبادة من العبادات بهذا القسم أو ذاك، تبعاً لاختلاف المدارك والأفهام، فقد يطلع عالم على شيء لم يطلع عليه غيره، وقد يهتدي إلى علة وحرمة لم يهتد إليها سواه... (١).

رابعاً: تقسيم العبادات من حيث حکمها:

تنقسم العبادات من حيث حکمها إلى ما ينقسم إليه الحكم الشرعي التكليفي من وجوب وحرمة وندب وكراهة وإباحة (٢).

فتكون أقسامها من هذه الحثية خمسة أقسام، وذلك بغض النظر عن الخلاف القائم في تعداد أقسام الحكم التكليفي بين الحنفية وغيرهم؛ فإنه لا أثر عملياً لهذا الخلاف في هذا المقام، فتكون أقسام العبادات من حيث الحكم كما يأتي:

١- عبادات واجبة:

وهي جميع ما أوجبه الشارع على العبد من أفعال وتروك، كالأركان الإسلامية الخمسة والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأركان العبادات وشروطها، وترك الكذب والغيبة والنميمة.

(١) انظر العبادة للبيانوني ص: ٥٦.

(٢) انظر مدارج السالكين ١/ ١٠٩-١٢٢، العبادة للبيانوني ص: ٥٧، ٥٨.

٢- عبادات محرمة :

وهي كل عبادة دخل فيها محرم من المحرمات ، كعبادة غير الله عز وجل ، والعبادة المشرك فيها بين الله وغيره ، والعبادة التي أريد بها الرياء ، والعبادة التي اختل فيها بعض الأركان أو الشروط ، وصوم الوصال والدهر عند بعض الفقهاء^(١) .

٣- عبادات مندوبة :

وهي كل عبادة ندب الشارع إليها ندبًا ورغب فيها ترغيبًا ، كنوافل الصلاة والصيام والصدقة والحج ، وما إلى ذلك من أفعال مندوبة مسنونة .

٤- عبادات مكروهة :

وهي كل عبادة داخلها مكروه كالصلاة الخالية من السنة ، والصلاة التي رافقها فعل مكروه كالعبث بالثوب في الصلاة ، والصلاة في الأوقات المكروهة ، وصيام يوم الجمعة منفردًا .

٥- عبادات مباحة :

وهي كل فعل مباح يفعله الإنسان على وفق شرع الله ، وبنية صالحة ، كتناول الطعام والشراب والشهوة بطريقة شرعية ، وممارسة الأعمال والصناعات لكسب الحلال . . . وما إلى ذلك مما مر بحثه في قسم العبادات الملحقة .

هذا . . . ولم أستقص الأمثلة لكل ما يدخل تحت هذه التقسيمات ، فحسبنا هذه الإشارة السريعة التي تومئ إلى ما وراءها من الأمثلة .

(١) انظر مدارج السالكين ١/١٠٩-١٢٢ ، العبادة للبيانوني ص : ٥٧ ، ٥٨ ، والمغني ٤/٤٢٩ ، ٤٣٠ .

المطلب الثاني

بيان العبادات المقصود بحثها

سبق أن ذكرت الإطلاق العام والإطلاق الخاص لمعنى العبادة، ولكي أسير على منهج علمي واضح أذكر فيما يلي مرادي بالعبادات في هذا البحث، فأقول وبالله التوفيق:

إن مرادي بها في هذا البحث هو الإطلاق الخاص لها، الذي هو اصطلاح الفقهاء، وذلك لما يلي:

١- أن الأصوليين - لما تعرضوا لجواز القياس في العبادات أو عدم جوازه - عنوا بها الإطلاق الخاص لها، حيث مثلوا لهذه المسألة بقولهم: «هل تجوز الصلاة بالإيحاء بالحاجب أم لا»^(١).

٢- أن الفقهاء قاطبة عنوا بالعبادات الإطلاق الخاص لها، وذلك عندما قسموا أعمال المكلفين إلى عبادات ومعاملات كما سبق.

٣- أن العبادات بالإطلاق العام لا يمكن أن تكون محل خلاف، وذلك لأن العبادات بهذا الإطلاق تشمل جميع أعمال المكلفين إذا قصد بها

(١) انظر شرح العمدة ٢/٢٠٤، المحصول ٥/٣٤٨، نهاية السؤل ٣/٤٦، شرح الكوكب المتير ٤/٢٢٠، حاشية البناني على جمع الجوامع ٢/٢٠٦.

وجه الله، ولا شك أن كثيرًا من أعمال المكلفين يدخل فيها القياس عند أهل السنة والجماعة، إلا قلة قليلة من العلماء منهم، كابن حزم وداود الظاهري.

٤- أن العبادات بإطلاقها الشامل لا يمكن الإحاطة بها لتنوعها وشمولها، ويعكس الأمر في الإطلاق الخاص لها، ولهذا اخترت الإطلاق الثاني في بحثي.

فإذن العبادات التي هي مجال بحثي من حيث جواز القياس فيها هي القسم الأول من التقسيم الثاني لها، وهو يشمل أمهات العبادات وشعائرها البارزة التي يذكرها الفقهاء مقابل المعاملات.

غير أن الفقهاء اختلفوا في تعداد هذه العبادات عند بحثهم في أبوابها، بعد اتفاقهم على مفهومها، واتفاقهم على أن الصلاة والزكاة والصوم والحج ولوازمها من الطهارة والأذان والعمرة والاعتكاف من العبادات.

وزاد عليها بعض الفقهاء الجهاد حيث عدّه في أبواب العبادات^(١).

كما عدّ آخرون أبواب الأيمان والنذور والأطعمة والأشربة والصيد والذبائح والضحايا والعقيقة والختان^(٢) من العبادات.

(١) انظر البحر الرائق ١/٧، ٨.

(٢) انظر قوانين أحكام الشريعة لابن جزى ١/٣٣.

الباب الثاني

في حكم تعليل العبادات
وإجراء القياس فيها مع بيان أثره

وفيه فصلان:

الفصل الأول: في حكم تعليل العبادات.

الفصل الثاني: حكم إجراء القياس في العبادات وأثره.

الفصل الأول

في حكم تعليل العبادات

لما كانت العلة ركنًا مهمًّا في القياس بل هي أهم أركانه، وبدونها لا ينعقد القياس، وهي التي تعلق بها الأحكام، كان لابد من الوقوف عند مسألة التعليل والعلة في العبادات؛ لأن قياس شيء على شيء فرع عن كونه معللاً بعلة، فسيكون الكلام في هذا الفصل مقسماً إلى أربعة مباحث:

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: في معنى التعليل لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: في مذاهب العلماء في تعليل العبادات.

المبحث الثالث: في تعليل العبادات في الكتاب والسنة ومسلك

الصحابة.

المبحث الرابع: في العلل الواردة في العبادات.

المبحث الأول

معنى التعليل لغة واصطلاحاً

معنى التعليل لغة:

التعليل مصدر علّل، والتعليل سقي بعد سقي، وجني الثمار مرة بعد أخرى، يقال: علّل فلاناً بطعام وغيره تعليلاً: شغله، ولهأه به، كما تعلل المرأة طفلها بشيء من الرمق ونحوه ليتجزأ به عن اللبن^(١).

وتعلّل به أي تلهى به وتجزأ، وتعلة الصبي ما يعلل به ليسكت...، والتعلّة والتعلّالة: ما يتعلل به، والعلول ما يعلل به المريض من الطعام الخفيف...، والعلالة بالضم ما تعللت به أي لهوت به، وتعللت بالمرأة تعللاً: لهوت بها، والعل الذي يزور النساء... والمعلّل دافع جابي الخراج بالعلل، ومعلّل يوم من أيام العجوز السبعة التي في آخر الشتاء؛ لأنه يعلل الناس بشيء من تخفيف البرد^(٢).

(١) انظر الصحاح ١٧٧٣/٥، مختار الصحاح ص: ٤٥١، لسان العرب ٣٦٦/٩، تاج العروس ٣١/٨.

(٢) انظر القاموس المحيط ٢١/٤، الصحاح ١٧٧٤/٥، مختار الصحاح ٤٥١، لسان العرب ٣٦٦/٩، ٣٦٧، ٣٦٨، تاج العروس ٣٣/٨.

ويتضح معنى التعليل بعد بيان معنى العلة، وقد سبق تعريف العلة لغة واصطلاحاً^(١).

وعند أهل المناظرة معنى (علل الشيء) بين علته وأثبته بالدليل والتعليل تبين علة الشيء، ويطلق عندهم أيضاً على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول^(٢).

التعليل اصطلاحاً:

التعليل هو بيان علة الشيء وتقدير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، ومعنى تعليل الأحكام عند المجتهد بحثه عن عللها التي نصبها الشارع أمارة عليها، وتتبعها من نصوصه لتكون دليلاً على وجود الحكم عند وجودها، وانتفائه عند انتفائها^(٣).

وقال في تعليل الأحكام: «التعليل هو بيان العلل وكيفية استخراجها، وهذا قد يكون لأجل القياس... وقد يكون لغير ذلك، بأن يبحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مناطاً لحكم شرعي يحكم به بناء على ذلك المعنى، وهو المسمى عندهم بالاستصلاح أو المصالح المرسلة، أو بأن يبحث عن علة الحكم المنصوص لا لتعديته، وهو المسمى بالتعليل بالعلة القاصرة أو بيان الحكمة»^(٤).

(١) انظر المبحث الثاني من الباب الأول.

(٢) انظر تعليل الأحكام للشلبي ص: ١٢.

(٣) انظر الحكم الشرعي بين العقل والنقل ص: ٢٨٣.

(٤) تعليل الأحكام ص: ١٢.

المبحث الثاني

مذاهب العلماء في تعليل العبادات

إن مسألة التعليل في العبادات فرع مسألة التعليل في أفعال الله وأحكامه؛ لأن العبادات من أحكام الله حيث إن الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من العبادات ثابتة بأمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ، فهي تُعدُّ من أهم الأحكام الشرعية.

ولذا رأيت من المناسب أن أذكر موقف العلماء من تعليل الأحكام الشرعية وأدلة كل مذهب ومناقشتها مع بيان الترجيح وسببه، ثم أتبع ذلك بمسألة التعليل في العبادات مع تحقيق القول في ذلك مدعماً بالدليل. فأقول وبالله التوفيق:

إن الأصوليين وغيرهم من العلماء اختلفوا في التعليل في أفعال الله وأحكامه وصرح غير واحد منهم أن الخلاف هنا مبني على الخلاف في علم الكلام.

يقول علاء الدين الحنفي^(١) في ميزان الأصول: «اعلم أن علم أصول

(١) هو محمد بن أحمد السمرقندي، فقيه أصولي، من آثاره العلمية: ميزان الأصول في نتائج العقول، تحفة الفقهاء، اختلف في سنة وفاته رحمه الله فقيل: سنة ٥٥٢ وقيل ٥٤٠، وقيل ٥٥٣، وقيل ٥٣٩ هـ. (انظر معجم المؤلفين ٤/٢٦٧).

الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام... ، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب، وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع»^(١).

وقال الفخر الرازي في المحصول عند تعريف المناسب ما معناه: من لا يعلل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح يقول إن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات، ومن يعللها يقول إنه الوصف المفضي إلى ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً^(٢).

وقال الإزميري^(٣) في حاشيته على المرأة: «إن القول بالعلة في الأحكام الشرعية مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح...»^(٤).

ويقول الشاطبي في بداية كتاب المقاصد: «ولتقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلّمة في هذا الموضوع، وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة وفساداً، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام»^(٥).

(١) ميزان الأصول في نتائج العقول ص: ١، ٢.

(٢) انظر كلامه في تعريف المناسب في المحصول ١٥٧/٥-١٥٨.

(٣) هو سليمان بن عبدالله، الكريدي الأصل، ثم الإزميري الحنفي، ومن آثاره العلمية: حاشية مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول لملا خسرو، وتوفي رحمه الله سنة ١١٠٢هـ. (انظر الفتح المبين ١١٧/٣، معجم الأصوليين ١٣٠/٢).

(٤) حاشية الإزميري على مرآة الأصول في مرقاة الوصول ٢٩٩/٢.

(٥) الموافقات ٦/٢.

فالنصوص السابقة وغيرها تفيد أن الكلام هنا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بما قاله المتكلمون، وأن كل مؤلف في الأصول متأثر إلى حد ما بما ألفه في الكلام أو بما هو معتقده فيه.

ومن الملاحظ أن كثيراً من العلماء ألف في العلمين كالغزالي والفخر الرازي والبيضاوي والآمدني والعضد والسعد وغيرهم. والناظر في كتبهم يجد أن من تطرف في الكلام تطرف في الأصول، أو تحايل تكلفاً حتى لا يخالف معتقده كالرازي والبيضاوي، ومن توسط هناك توسط هنا كالعضد والسعد^(١).

وقد اختلف العلماء في مسألة تعليل أفعال الله وأحكامه على ثلاثة مذاهب هي:

أ - لا تعلل أفعال الله وأحكامه.

ب - تعلل وجوباً.

ج - تعلل جوازاً.

وإليك بيان تلك المذاهب مدعومة بالأدلة مع المناقشة والترجيح:

المذهب الأول: يمنع تعليل أفعال الله وأحكامه.

وإليه ذهب أكثر الفلاسفة^(٢) والظاهرية والأشاعرة، وبعض

(١) انظر تعليل الأحكام ص: ٩٦.

(٢) الفلاسفة: جمع فيلسوف، مأخوذ من الفلسفة، وهي باليونانية محب الحكمة، والفيلسوف هو فيلاسوفا، و(فيللا) هو المحب و(سوفلا) هو الحكمة أي محب الحكمة. والفلاسفة اسم جنس لمن يحب الحكمة ويؤثرها، وقد صار هذا الاسم في عرف كثير من الناس مختصاً بمن خرج عن ديانات الأنبياء، ولم يذهب إلا إلى ما يقتضيه العقل في زعمه.

وأخص من ذلك أنه في عرف المتأخرين اسم لاتباع أرسطو، وهم المشاؤون خاصة، =

الفقهاء^(١)، مع الاختلاف فيما بينهم في تفصيل مرادهم بمنع التعليل .
ولتحقيق قول كل من هؤلاء لابد من الوقوف عند أقوالهم وأدلتهم
حتى يتضح موقف كل منهم من التعليل .

أولاً: توضيح قول الفلاسفة:

أنهم ينفون تعليل أفعاله تعالى بالأغراض والغايات؛ لأنهم ينفون عن
الباري تعالى أن يكون مختاراً في أفعاله، ويقولون هو موجب بالذات .
فهم يسمون الباري تعالى علة تامة^(٢)، وقد صدر عنها معلولها من غير
اختيار ولا إرادة، كصدور شعاع الشمس عنها .
أما الحوادث الكونية وما نشاهده من تعدد في الآثار من وجود وعدم،
وموت وحياة، وعلم وجهل، ومرض وصحة، وغير ذلك فهي بواسطة
العقل الفعال^(٣).

= وهم الذين هذب ابن سينا طريقتهم وبسطها وقررها . (انظر الملل والنحل
١١٦/٢، إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان لابن القيم ٦١٩/٢).

(١) انظر الإحكام لابن حزم ٥٦١/٨ وما بعدها، الإبهاج ٤/٣، شرح الكوكب المنير
٣١٢/١، تعليل الأحكام للشلبي ص: ٩٧، الحكم الشرعي بين العقل والنقل
ص: ٢٨٨، ٣٠٠، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى للدكتور محمد بن ربيع
المدخلي ص: ٣٢.

(٢) هي جميع ما يحتاج إليه الشيء في وجوده، فإذا كان وجود الشيء وتحققه في الخارج
محتاجاً إلى فاعل ومادة وصورة، فقد يتوقف وجوده على وجود شروط وزوال موانع
ويسمى جميع ذلك (علة تامة)، فمثلاً حينما نفرض أن ظهور النبات معلول؛ فإن
علته التامة جميع ما يحتاج إليه من بذر وحرث وماء وأرض خصبة وصلاحية الجو
وفاعل يضع البذر في الأرض، بمعنى أن المركب العقلي من هذه الأشياء جميعها هو
العلة التامة. (انظر الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص: ٢١).

(٣) العقل الفعال: هو الذي تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد، فتكون موجودة
فيه من حيث هي فاعلة، أما في عالم الكون والفساد فهي لا توجد إلا من جهة
الانفعال. (انظر المعجم الفلسفي ٨٦/٢).

وقالوا: إن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، فلا يجوز أن يصدر عنه إلا واحد، وهو العقل الأول الذي هو المعلول الأول للعلة التامة، وهو ممكن الوجود بالنظر إلى ذاته، وواجب الوجود بالنظر إلى الأول، أي واجب بالذات^(١).

وبهذا يعلم أن الفلاسفة ينسبون مباشرة تدبير العالم إلى العقل الفعّال الذي هو العقل العاشر، كما أنهم ينفون أن يكون واجب الوجود مختارًا، وبناء على هذا يستحيل أن يكون فعله لعلة أو غرض أو غاية^(٢).

نوقش: بأن هذا بين الفساد؛ لأن سلب الاختيار عن الله عز وجل مما تنكره بداهة العقول، فقد أجمع المسلمون جميعًا على أن الله تعالى يفعل بالاختيار والإرادة، كما قال تعالى: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾^(٣)، وأن ذلك من كماله تعالى^(٤).

ثانيًا: توضيح قول الظاهرية:

وقد حمل ابن حزم لواء الظاهرية في منع التعليل وخصص بابًا كاملًا من كتابه (الإحكام) لهدم فكرة التعليل، وقال في عنوانه (الباب التاسع والثلاثون: في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين) وهو ينسب هذا الإنكار إلى جميع الظاهرية قبله^(٥). قال: «وهذا ليس يقول به

(١) انظر الملل والنحل ٣/٣٢، ٣٣، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص: ٥٩.

(٢) انظر تعليل الأحكام للشلبي ص: ٩٧، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص: ٦٠.

(٣) هود: الآية ١٠٧، والبروج: الآية ١٦.

(٤) انظر تعليل الأحكام للشلبي ص: ٩٧، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص: ٦١.

(٥) انظر الإحكام ٨/٥٤٦.

أبوسليمان^(١) ولا أحد من أصحابنا وإنما هو قول لقوم لا يعتد بهم في
جملتنا...»^(٢).

والمتبع لمذهب الظاهرية يجد أنهم يقفون في سائر القضايا عند
النصوص، فيما ورد به النص من الشارع فهو مشروع، وما لم يذكره النص فهو
غير مشروع، وأن موقفهم من التعليل فرع هذا المبدأ، فإذا ورد نص معلن
بعلة يقولون إن هذا الحكم الوارد في النص معلن، ولكن لا يسري التعليل
على غيره من الأحكام التي لم يرد فيها النص، فهم يقولون بالتعليل الوارد في
النصوص، وينكرون ما سواه مما كان طريقه الاجتهاد والقياس^(٣).

يقول ابن حزم: «ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة، بل
نثبتها ونقول بها، لكننا نقول: إنها لا تكون أسباباً إلا حيث جعلها الله تعالى
أسباباً، ولا يحل أن يتعدى بها المواضع التي نص فيها على أنها أسباب لما
جعلت أسباباً لها...»^(٤).

وهم وإن وافقوا على أن هذه الأسباب ونحوها تعليل في المعنى إلا أنهم
لا يسمونها تعليلاً لعدم ورود النص بذلك^(٥)، يقول ابن حزم فيما ورد من
النصوص معللاً: «وهذا قولنا نفسه حاشا التسمية بعلة أو سبب فإننا لا
نطلقه لأن النص لم يأت به»^(٦).

(١) هو أبوسليمان البغدادي الأصفهاني داود بن علي الظاهري، وقد تقدمت ترجمته.

(٢) الإحكام ٥٤٦/٨.

(٣) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٢٨٧، ٣٠٠.

(٤) الإحكام ٥٦٣/٨.

(٥) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٠٠.

(٦) الإحكام ٥٥١/٨.

أدلة الظاهرية :

ساق ابن حزم أدلة كثيرة على مدعاه في إنكار التعليل والتشنيع على المعللين، أكتفي بذكر أهم أدلته^(١) التي أقامها في الإحكام، وهو قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(٢).

وجه الدلالة: بيئته ابن حزم نفسه بقوله: «أخبر تعالى فيها بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا يجري فيها (لم)، وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله (لم كان كذا؟) فقد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلل ألبتة إلا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمر كذا لأجل كذا، وهذا أيضًا مما لا يسأل عنه، فلا يحل لأحد أن يقول: لم كان هذا السبب لهذا الحكم ولم يكن لغيره؟ ولا أن يقول: لم جعل هذا الشيء سببًا دون أن يكون غيره سببًا أيضًا؟ لأن من فعل هذا السؤال فقد عصى الله عز وجل وألحد في الدين وخالف قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ فمن سأل عما يفعل فهو فاسق»^(٣).

ونوقش: الاستدلال بهذه الآية بأن الآية خارجة عن الموضوع؛ لأنها جاءت لإثبات عزة الله عز وجل، ومعنى قوله تعالى: أنه سبحانه لا يحاسبه أحد على أفعاله ولا يعترض أحد على فعله وحكمه ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾^(٤)، بخلاف العباد فإنهم يسألون ويحاسبون ويلامون ويخطئون،

(١) وقد اكتفى الأستاذ أحمد الرسوني بهذا الدليل وعده أهم أدلته حينما ناقش ابن حزم في كتابه نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص: ٢٢١.

(٢) الأنبياء: الآية ٢٣.

(٣) الإحكام ٨/٥٦٥، ٥٦٦.

(٤) الرعد: الآية ٤١.

وذلك أن الله -من جهة- هو خالق كل شيء ومالك كل شيء، له ما في السموات وما في الأرض، له الأولى والآخرة... ولأنه -من جهة أخرى- هو أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين وأصدق القائلين... فعلى هذا الأساس تأتي أفعاله وأحكامه، فلا مجال فيها للاستدراك أو الاعتراض. ولهذا كله فإنه سبحانه لا يسأل عما يفعل أي لا يسأل سؤال محاسبة أو اعتراض... فهذا هو معنى السؤال في الآية، ولا شك أن توجيه مثل هذا السؤال لله تعالى كفر.

أما السؤال عن علل الأحكام الشرعية ومثله السؤال عن أسرار وحكم أفعال الله تعالى فهو سؤال تفهم وتعلم، فهو على أصل (الاستفهام) أي طلب الفهم، وهذا النوع من الأسئلة أو التساؤلات صدر عن الملائكة وعن الأنبياء والصحابة وورد ذكره وإقراره في القرآن الكريم والسنة^(١).

فقد سألت الملائكة ربها سبحانه ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾^(٢).

وسأل إبراهيم عليه السلام ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾^(٣) قال القرطبي: «إنما طلب المعاينة وذلك أن النفوس مستشرفة إلى رؤية ما أخبرت به... ثم علل عليه السلام سؤاله بالطمأنينة... أي سألتك ليطمئن بحصول الفرق بين المعلوم برهاناً والمعلوم عياناً»^(٤).

(١) انظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص: ٢٢٥.

(٢) البقرة: الآية ٣٠.

(٣) البقرة: الآية ٢٦٠.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ٣/٢٩٧-٣٠٠.

وسأل زكريا عليه السلام لما جاءته البشرى بالولد ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ﴾^(١).

وكل هذه الأمثلة تتعلق بأفعال الله، أي ليست في مجال التشريع، ومع ذلك صدرت من هؤلاء المقتدى بهم.

أما في مجال التشريع فكما ورد سؤال أم المؤمنين أم سلمة^(٢) رضي الله عنها للنبي ﷺ في سبب نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْحَاشِعِينَ وَالْحَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٣).

فقد روي أن أم سلمة رضي الله عنها قالت للنبي ﷺ: «ما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال؟ فأنزل الله هذه الآية...»^(٤).

فسؤال أم المؤمنين رضي الله عنها وإن كان قد وجه مباشرة إلى رسول الله ﷺ لا إلى الله، فهو في الحقيقة موجه إلى الله عز وجل، ولهذا تولى الله سبحانه بنفسه الجواب عنه، ولم يكن هذا السؤال أو التساؤل محل إنكار ولا

(١) آل عمران: الآية ٤٠.

(٢) هي أم المؤمنين أم سلمة بنت أبي أمية بن المغيرة القرشية المخزومية، زوج النبي ﷺ، اسمها هند، كانت من المهاجرات إلى الحبشة ثم المدينة، وهي آخر أمهات المؤمنين موتاً، قيل توفيت سنة ٦١ هـ وقيل غير ذلك. (انظر الإصابة ٤/٤٥٨ - ٤٦٠، أسد الغابة ٧/٣٤٠-٣٤٣).

(٣) الأحزاب: الآية ٣٥.

(٤) رواه أحمد في مسنده ٦/٣٠١، ورجاله كلهم ثقات.

لوم، وهذا يؤكد أن السؤال كان بريئاً من كل شبهة، صادقاً في تطلب العلم والفهم مع الرضا والتسليم في جميع الحالات.

ويمكن الرد على الاستدلال بالآية من طريق أخرى:

وهي أن الآية واردة في سياق إثبات التوحيد وبطلان الشركاء الذين عبدتهم المشركون وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ • يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ • أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ • لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ • لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(١).

فالسباق هو سياق إثبات الوحدانية للواحد سبحانه وإثبات صفاته التي لا يشترك معه فيها أحد، بالمقارنة مع صفات الشركاء المزعومين، ومن ثم إن الله يحاسب ولا يُتعقب ولا يعترض عليه، أما الآلهة المزعومة من ملائكة وبشر... فإنهم مسؤة لئون ومحاسبون ومحكومون. ومن كان هذا شأنه لا يمكن أن يكون إلهاً.

فهذا هو سياق (السؤال) المنفي في حق الله، والمثبت في حق العباد، وليس المقصود هنا نفي سؤال الدعاء ولا سؤال الاستفادة والاستنباط...^(٢).

وخلاصة القول أن الاستدلال بنفي السؤال في الآية ليس في محل النزاع، ولو سلم ذلك فليس هو متناقض مع أصل التعليل في أفعال الله وأحكامه.

(١) سورة الأنبياء: الآية ١٩-٢٣.

(٢) انظر التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور ١٧/٤٦، تعليل الأحكام للشليبي ص: ١٠٢، ١٠٣، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص: ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٠.

ثم إذا تبعت كلام ابن حزم في الأحكام وجدت أنه ينكر مرارًا على أصحاب التعليل ما لا يقولون به، وهو التعليل بمعناه الفلسفي الذي ينكره عامة المتكلمين الأشاعرة، فهو يقول: «إن العلة اسم لكل صفة توجب أمرًا ما، إيجابًا ضروريًا»^(١).

والقول بهذا النوع من العلل في شرع الأحكام معناه «أن الشرائع شرعها الله تعالى لعلل أوجبت عليه أن يشرعها»^(٢).

وهذا لا يقول به أحد من أهل السنة، بل دأب علماء السنة إنكار هذا على الفلاسفة والمعتزلة، فعلماء السنة يقولون بعلل جعلية جعلها الله بمشيئته لا يلزمه منها شيء، ومن هنا فهم يقولون برعاية المصالح من الله تفضلاً وإحساناً، لا وجوباً وضرورة، وأما مفهوم العلة السابق عند ابن حزم فجميع أهل السنة متفقون على إنكاره.

وأما التعليل كما يقصده أهل السنة فإن ابن حزم يعترف أيضًا بقدر منه، ولكنه لا يسمي ذلك علة ولا تعليلًا، وإنما يسميه (السبب) كما سبق أنه يقول بالسبب إذا ورد به النص.

والسبب عنده «هو كل أمر فَعَلَ المختارُ فعلاً من أجله، ولو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر ألا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء منه ضرورة»^(٣).

وبهذا يتضاءل النزاع بينه وبين أصحاب التعليل.

(١) الأحكام ٥٦٣/٨.

(٢) المرجع السابق ٥٦٥/٨.

(٣) المرجع السابق ٥٦٣/٨.

هذا، وقد آثرت ترك بقية استدلالاته في إنكار التعليل، فبعضها منقوض بما سيأتي من أدلة التعليل، وبعضها ظاهر البطلان، وبعضها يتوغل في مباحث كلامية فلسفية لا أريد السقوط فيها.

وأما الأمثلة الفقهية التي ساقها ابن حزم لإبطال القياس والتعليل فجوابها الشافي هو ما كتبه ابن القيم في الرد على منكري القياس وإن لم يسم أحدًا^(١).

ثالثًا: توضيح قول الأشاعرة:

اتفق كل من نقل مذهب الأشاعرة من الكُتَّاب والمؤلفين - المتقدمين منهم والمتأخرين - على أنهم يقولون بعدم وجوب تعليل أحكام الله وأفعاله، ثم اختلفوا في تصويرهم للمذهب الأشعري، ويمكن تحديد ذلك في اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول:

هو القول بعدم التعليل، لا جوازًا ولا وجوبًا، سواء في ذلك التعليل بمعنى الحكْم والمصالح، أو الأغراض والغايات^(٢).

يقول الشهرستاني في القاعدة الثامنة عشرة في نهاية الإقدام: «مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف

(١) انظر إعلام الموقعين الجزء الأول منه والثاني.

(٢) انظر نهاية الإقدام في علم الكلام لعبدالكريم الشهرستاني ص: ٣٩٧، غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين علي الأمدي ص: ٢٢٣، ٢٢٣، الإبهاج ٦٨/٣، نهاية السؤل نقلًا عن المعالم للرازي ٨٠/٣.

الخلق والأنواع لا لعلة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة، إذ ليس يقبل النفع والضرر، أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق؛ إذ ليس يبعثه على الفعل باعث، فلا غرض له في أفعاله ولا حامل، بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه»^(١).

وقال الرازي في المعالم: «لا يجوز تعليل أحكام الله بالمصالح والمفاسد»^(٢). وإذا لم يجز التعليل بالمصالح فبالأغراض والعلل العقلية من باب أولى، ويلزم من نفي جواز التعليل نفي وجوبه.

وقال الأمدي: «مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا للحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضرر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه»^(٣).

ويقول ابن السبكي -معتزلاً على دعوى أن الأحكام شرعت معللة بالمصالح إجماعاً-: «وهذه الدعوى باطلة؛ لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام بالمصالح، لا بطريق الوجوب ولا بالجواز وهو اللائق بأصولهم»^(٤).

والتصوير لمذهب الأشاعرة على هذا النحو يلزم منه أن يكون الأشاعرة ممن ينكرون القياس في الشرع؛ لأن القياس يقوم على التعليل أساساً، مع أنه

(١) نهاية الإقدام ص: ٣٩٧.

(٢) نقله الأسنوي في نهاية السؤل مع شرح البدخشي ٨٠/٣.

(٣) غاية المرام في علم الكلام ص: ٢٢٤.

(٤) الإبهاج ٦٨/٣.

لم يعرف عنهم ذلك، وإذا قيل إنهم يجعلون العلة في القياس مجرد علامة وأمارة، وليست باعثة ولا مؤثراً، يقال: وكيف صح لهم تقسيمها إلى مناسب وغير مناسب، والمناسب إلى ملائم ومؤثر؟^(١).

ولذا قال ابن الهمام: «إن القول بالتعليل محل اتفاق بين جميع القائلين بأن العلة لا تصح إلا بالمناسبة»^(٢).

وقد ذكر أبو الحسن الأشعري^(٣) نفسه في مقالات الإسلاميين الخلاف في كون أحكام الله معللة أم لا، على ثلاثة أقوال، ونسب القول بعدم التعليل إلى المنكرين للقياس، ثم قال: «وقال قوم إن الله حرم أشياء عبادات، وحرم أشياء لعلل يجب القياس عليها»^(٤). مما يفيد أن كل من يقول بالقياس ولا ينكره يلزمه أن يقول بهذا القول، فقد قال بعد ذلك: «إنه لا قياس يقاس إلا على أصل معلول، فيه علة يجب أن تطرد في الفرع»^(٥).

فهل يقال إن الأشاعرة ينكرون القياس أيضاً حتى يسلم القول بأنهم لا يقولون بالتعليل؟ فإن ذلك حيثئذ يُعدّ من غريب القول؛ لأنه خلاف الواقع.

(١) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٢٨٩.

(٢) تيسير التحرير ٣/٣٠٣، ٣٠٤.

(٣) هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر، إسحاق، أبو الحسن الأشعري، متكلم أصولي، فقيه شافعي، كان معتزلياً ثم خرج عليهم، من آثاره العلمية: إثبات القياس وكتاب اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والعام والخاص، ومقالات الإسلاميين... إلخ، ولد سنة ٢٦٠ هـ، وتوفي رحمه الله سنة ٣٢٤ هـ على الراجح. (انظر الفتح المبين ١/١٧٤-١٧٦، طبقات الشافعية لابن السبكي ٢/١٤٥).

(٤) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري ٢/١٦٢.

(٥) المرجع السابق.

لذلك قال الإزميري في حاشيته على المرأة ردًّا على من زعم أن الأشاعرة ينكرون التعليل بالمصالح: «قلنا... لكن الأشاعرة لم تقل هذا، بل قالوا إنها ليست معللة بالأغراض؛ لأنهم لم ينكروا عدم خلو أفعال الله تعالى عن الحكم والمصالح»^(١).

ويدل على صدق قول الإزميري موقف كثير من علماء الأشاعرة، فأنت ترى الفخر الرازي مع إنكاره للتعليل في علم الكلام يثبت ذلك في كتاب المحصول عند الكلام على المناسبة: هل تصلح دليلاً على العلية أم لا؟ ويورد الأدلة الكثيرة على هذه الدعوى، ثم يقول في نهاية كلامه: «فهذه الوجوه الستة دالة على أنه تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصالح العباد»^(٢).

وكذلك الأمدي مع قوله بعدم التعليل بالغاية والحكمة والغرض في كتابه غاية المرام، تجده ينص في الأصول على أنه لا يجوز القول بوجود حكم لا لعلّة؛ «إذ هو خلاف إجماع الفقهاء على أن الحكم لا يخلو من علّة»^(٣). ثم أكد ذلك في موضع آخر بأن أئمة الفقه مجمعون على أن أحكام الله تعالى لا تخلو من حكمة ومقصود^(٤).

وقال أيضًا: «إن الإجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالوصف المنضبط المشتمل على احتمال الحكم»^(٥).

(١) حاشية الإزميري على المرأة ٢/٣٠٢، ٣٠٣.

(٢) المحصول ٥/١٧٢-١٧٥.

(٣) الإحكام ٣/٢٣٢.

(٤) المرجع السابق ٣/٢٥٠.

(٥) المرجع السابق ٣/١٨١.

الاتجاه الثاني :

القول بعدم تعليل الأحكام مع التسليم بأنها مشتملة على حكم ومصالح راجعة إلى العباد، فهم يقولون: إن الحكم والمصالح مترتبة على الأحكام وجدت بعدها ثمرة ونتيجة، لا أنها مشروعة لأجلها ومعللة بها^(١).

يقول الشهرستاني في نهاية الإقدام - عند تعرضه لمسألة التعليل - : «ونحن لا ننكر أن أفعال الله تعالى اشتملت على خير وتوجهت إلى صلاح، وأنه لم يخلق الخلق لأجل الفساد، ولكن الكلام إنما وقع في أن الحامل له على الفعل ما كان صلاحًا يرتقبه وخيرًا يتوقعه بل لا حامل له»^(٢).

ويقول في موضع آخر بعده: «قال أهل الحق: مسلم أن الحكيم من كانت أفعاله محكمة متقنة، وإنما تكون محكمة إذا وقعت على حسب علمه، وإذا حصلت على حسب علمه لم تكن جزأً ولا وقعت بالاتفاق»^(٣).

إذا لابد لهؤلاء أن يقولوا إن هذه الحكم والمصالح مرادة للشارع ومعلومة له ابتداء؛ لأن خلاف ذلك محال، لا يسع أيّ مسلم أن يقول به، وبذلك يكون هذا التفسير لمذهب الأشاعرة بعيد التصور فضلاً عن أنه مخالف لما دلت عليه ظواهر النصوص من تعليل الأحكام، فكيف يصح القول بأن الأحكام مشتملة على مصالح وحكم مع الاعتراف بأن هذه المصالح مقصودة للشارع ابتداء، ثم يدعى أنها حصلت بعد إيجاد الأحكام

(١) انظر نهاية الإقدام ص: ٤٠٠-٤٠٢، الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٢٩٠.

(٢) نهاية الإقدام ص: ٤٠٠.

(٣) المرجع السابق ص: ٤٠١، ٤٠٢.

ثمرة ونتيجة؟ لأن قصدها من الشارع يدل على أنها مقصودة للتشريع، وهذا هو معنى التعليل^(١).

وإذا كان الذي دعا إلى توجيه قول الأشاعرة بما سبق خوفهم من التصريح بالتعليل؛ لأنه يوهم استكمالها تعالى بما وقع التعليل به من مصالح، فإن هذا وارد بمجرد القول إن هذه المصالح مقصودة للشارع ومعلومة له، ولو لم يصرحوا بالتعليل، وكونها مقصودة ومعلومة مما لا يصح أن ينكره أحد؛ لأنه لا يقع في ملكه تعالى ما لا يريد^(٢).

الاتجاه الثالث:

القول بتعليل أحكام الله بالمصالح، لا بالأغراض، جوازاً لا وجوباً، فالمحذور هنا أمران:

أ - القول بالإيجاب.

ب - التعبير بلفظ الغرض.

وهذا الاتجاه وإن كان مشهوراً عن الفقهاء فإنه بعينه مذهب الأشاعرة أو معظمهم على الأقل؛ لعدة أمور:

١ - الإجماع على أن الله شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده تفضلاً، وقد نقل هذا الإجماع الأمدي كما سبق.

(١) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٢٩٠.

(٢) المرجع السابق ص: ٢٩١.

ونقله ابن الحاجب بقوله: «فإن الأحكام شرعت لمصالح العباد، بدليل إجماع الأئمة...»^(١).

وقال الشاطبي: «الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح بالاتفاق»^(٢).

وكيف يكون هناك إجماع إذا كانت جماعة من أكبر الفرق الإسلامية وهم الأشاعرة لا ترى ذلك، مع أن بعض من نقل هذا الإجماع من الأشاعرة!؟

٢ - إن القول بأن جواز تعليل الأحكام مذهب للأشاعرة هو الذي يتفق مع أصولهم؛ لأنهم إنما منعوا وجوب التعليل لما فيه من معنى الإلزام والحتمية على الله تعالى، وهذا الإلزام يرد عليهم حتى وإن قالوا إن التعليل غير جائز، لما في ذلك من معنى الإلزام على الله بعدم جوازه، وهو الذي فروا منه.

قال الكرمانى^(٣) - فيما نقل عن الإزميري -: «الصواب في قول الأشاعرة أنهم يمنعون الوجوب لا الجواز؛ لأن قاعدة عدم وجوب الشيء عليه تقتضي ذلك؛ إذ لو كان الممنوع جواز التعليل لكان ترك التعليل واجباً، فيلزم الوجوب على الله تعالى وهو باطل»^(٤).

(١) منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل ص: ١٨٤.

(٢) الموافقات ١/١٣٩.

(٣) هو مسعود بن إبراهيم الكرمانى الملقب بقوام الدين المكنى بأبي الفتح، حنفي أصولي، من آثاره العلمية: حاشية على المغني للخبازي في أصول الفقه وشرح على الكنز في فقه الحنفية، ولد سنة ٦٦٢ هـ، وتوفي رحمه الله سنة ٧٤٨ هـ. (انظر الفتح المين ٢/١٥٦، الدرر الكامنة ٤/٤٧).

(٤) حاشية المرأة للإزميري ٢/٣٠١، الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٢٩٢.

٣- صرح بعضهم بأن الأشاعرة إنما ينكرون التعليل بالأغراض وبأنهم يخالفون المعتزلة في مسألة الوجوب، ومعنى ذلك أنهم يقولون بالتعليل بالمصالح تفضلاً، قال السعد في المقاصد: «ولا تعلل أفعاله بالأغراض خلافاً للمعتزلة»^(١).

ثم يقول: «والحق أن تعليل بعض أفعال الله تعالى سيما الأحكام بالحكم الشرعية والمصالح ظاهر»^(٢)، مما دل على أنهم لا يمنعون التعليل بالمصالح التي ربطها الشارع بالأحكام.

وإذا كان هناك من يصرح بأن الأشاعرة لا يقولون بالتعليل، أو أن البعض يتوقف في تسمية رعاية المصالح تعليلاً عند الأشاعرة فهو من باب الاحتياط في إطلاق الألفاظ التي قد تكون موهمة، وإلا فإنهم يحققون معنى التعليل وإن لم يسموه تعليلاً.

وقد اتضح من عبارات ابن تيمية تصوير دقيق لمذهب الأشاعرة، قال رحمه الله: «وأما تعليل أفعاله وأحكامه بالحكمة ففيه قولان مشهوران، والغالب عليهم عند الكلام في الفقه وغيره التعليل، وأما في الأصول فمنهم من يصرح بالتعليل ومنهم من ياباه»^(٣).

فيين أن الأشاعرة إذا تكلموا في أصول الدين يصرحون بلفظ التعليل تارة، وتارة يابون التصريح به، مما دل على أنهم يقولون بمعناه دون لفظه،

(١) نقله الدكتور الصادق الغرياني في الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٢٩٢.

(٢) نقله شارح التحرير، انظر تيسير التحرير ٣/٣٠٤، وكذلك الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٢٩٢.

(٣) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/١٢٦.

أما إذا تكلموا في الفقه فالغالب عليهم التصريح بلفظ التعليل^(١).

فبالنظر إلى ما سبق يتبين أن هذا الاتجاه الأخير هو الذي يمثل مذهب السواد الأعظم من الأشاعرة، وأن الاتجاهين الآخرين في تفسير مذهبهم يمثلان أقليتهم لا أكثرهم.

وفيما يلي أذكر أهم أدلتهم على منع التعليل مع المناقشة:

أدلة الأشاعرة:

١- قالوا: لا يجوز أن تعلل أفعال الله وأحكامه؛ لأن من فعل فعلاً لغرض، كان حصوله بالنسبة إليه أولى، سواء كان الغرض يعود إليه أم إلى غيره، وإذا كان كذلك يكون ناقصاً في نفسه مستكملاً في غيره، ويتعالى الله سبحانه عن ذلك^(٢).

هذا هو الدليل الذي يتردد عند المتكلمين الأشاعرة كلما ذكر إنكارهم للتعليل.

المناقشة:

فقد تعرض هذا الدليل لنقد كثير من العلماء جملة وتفصيلاً، حتى قال محمد الطاهر بن عاشور: «والحاصل أن الدليل الذي استدلوا به يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين»^(٣)، أولاهما: قولهم إنه لو كان

(١) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٢٩٣.

(٢) الإبهاج ٦٨/٣.

(٣) مأخوذ من السفسطة، وأصلها في اليونانية (سوفيسما)، وهو مشتق من لفظ (سوفوس) ومعناه الحكيم والحاذاق.

والسفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة الموهمة، وعند المنطقيين هي القياس المركب من الوهميات، والغرض منه تغليب الخصم وإسكاته، كقولك: الجوهر موجود في =

الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكملاً به ، وهذه سفسطة شبّه فيها الغرض النافع للفاعل بمعنى الداعي إلى الفعل ، الراجع إلى ما يناسبه من الكمال ، لا بمعنى توقف كماله عليه ؛ والثانية قولهم : إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سبباً يقتضي عجز الفاعل . وهذا شبّه فيه السبب الذي هو بمعنى الباعث ، بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم ، وكلاهما يطلق عليه سبب»^(١) .

وقد ردّ عليهم - فيمن ردوا - الكمال ابن الهمام الإسكندري ، وخلاصة رده : أن ما يقال فيما أنعم الله به على عباده ، يقال فيما شرع لهم من أحكامه ، فإذا كان سبحانه قد أسبغ علينا نعمه من خلق وتقويم وصحة ورزق . . . لمصلحتنا ، فكذلك شرع أحكامه لمصلحتنا ، فما يقال هناك يقال هنا ولا فرق^(٢) .

ورد صدر الشريعة^(٣) بنوع من الشدة والحدة حيث قال : «وما أبعد

= الذهن ، وكل موجود في الذهن عرض ، لينتج أن الجوهر عرض .

والسوفسطائي هو المنسوب إلى السفسطة ، تقول : فيلسوف سوفسطائي ونظرية سوفسطائية ، وقد أطلق هذا اللفظ في الأصل على الحاذق في إحدى الصناعات الميكانيكية ، ثم أطلق على الحاذق في الخطابة أو الفلسفة ، ثم أطلق على كل دجال مخادع ، وتطلق السوفسطائية أيضاً على كل فلسفة ضعيفة الأساس ، متهافنة المبادئ .
(انظر المعجم الفلسفي ١/ ٦٦٠) .

(١) تفسير التحرير والتنوير ١/ ٣٨٠ .

(٢) انظر تيسير التحرير ٣/ ٣٠٤ .

(٣) هو عبدالله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة الأصغر ، إمام حنفي فقيه أصولي جدلي محدث مفسر متكلم نحوي لغوي أديب ، من آثاره العلمية : التنقيح وشرحه التوضيح ، توفي رحمه الله سنة ٧٤٧ هـ . (انظر الفتح المبين ٢/ ١٥٥ ، الفوائد البهية ص : ١٠٩) .

عن الحق قول من قال : إنها غير معللة ؛ فإن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق ، وإظهار المعجزات لتصديقهم ، فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾^(١) ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ ﴾^(٢) ، وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على التعليل ، وأيضاً لو لم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث . . . »^(٣) .

٢- أن جميع الأغراض يرجع حاصلها إلى شيئين : تحصيل اللذة والسرور ، ودفع الألم والحزن ، والله تعالى قادر على تحصيل ذلك المطلوب ابتداء بدون وسائط ، فلا فائدة لتوسط السبب ، وكل من كان قادرًا على تحصيل المطلوب بدون وسائط ، كان توسله إلى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط عبثًا ، والعبث محال في حقه تعالى^(٤) .

ونوقش هذا الدليل : بأن الله تعالى حكيم لا يفعل شيئًا إلا لحكمة ، وتوسيطه السبب هنا لحكمة ، وقولهم « إن العبث محال على الله » يؤكد ذلك ؛ فإنه يلزم منه ألا يفعل الله شيئًا إلا لحكمة ، ثم إن قولهم : « حاصل الأغراض يرجع إلى شيئين : تحصيل اللذة والسرور ودفع الألم والحزن » إذا أريد به أن حكمة الله هي ما ذكروا فهي دعوى بلا برهان ؛ لأن حكمة الرب تعالى فوق تحصيل اللذة ودفع الألم ، بل هو يتعالى عن

(١) الذاريات : الآية ٥٦ .

(٢) البينة : الآية ٥ .

(٣) التوضيح في حل غوامض التنقيح مع شرح التلويح للتفتازاني ٦٣/٢ .

(٤) انظر الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص : ٧١ .

ذلك ؛ لأن المذكور غرض المخلوق، أما الخالق سبحانه فهو غني بذاته
عن كل ما سواه لا تشابه بينه وبين الخلق^(١).

٣- أن القول بالغرض يترتب عليه محال وهو التسلسل، وتوضيحه:

أن الغرض محتاج إلى غرض آخر، والآخر إلى آخر، وهكذا، فإما أن
ينتهي إلى فعل لا غرض فيه -وهو يناقض العموم الذي يدعيه
أصحاب التعليل- أو يتسلسل وهو محال^(٢).

ونوقش: بأنه يختار من الأمرين عدم الانتهاء إلى فعل لا غرض فيه،
فهذا وإن كان يؤدي إلى التسلسل إلا أنه تسلسل في الحوادث المستقبلية لا
في الحوادث الماضية؛ فإنه إذا فعل فعلاً لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد
الفعل، فإذا كانت تلك الحكمة يطلب منها حكمة أخرى بعدها كان
تسلسلاً في المستقبل، وتلك الحكمة الحاصلة محبوبة له وسبب لحكمة
ثانية، فهو لا يزال سبحانه يحدث من الحكم ما يحبه ويجعله سبباً لما يحبه،
قالوا: والتسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين وغيرهم^(٣).

أكتفي بهذا القدر من سرد أدلتهم ومن يريد أن يتوسع في ذلك فليراجع
كتب علم الكلام.

ثم إذا تأملت أدلة الأشاعرة على نفي التعليل وجدت أنها مجرد شبهات
لا تستند إلى نص من كتاب ولا من سنة، بل عولوا فيها على العقول،

(١) انظر تعليل الأحكام ص: ١٠١، الحكمة والتعليل في أفعال الله ص: ٧٢، ٧١.

(٢) انظر تعليل الأحكام ص: ١٠٠.

(٣) انظر منهاج السنة النبوية ١/ ٣٥، ٣٦، تعليل الأحكام ص: ١٠١.

والعقل البشري ليس في إمكانه معرفة الصواب في كل شيء، والواجب في كل شيء أن يخضع العقل في معرفة ذلك لما جاء في النصوص المعصومة عن الله ورسوله^(١).

المذهب الثاني: تعلق أفعال وأحكام الله - عز وجل - وجوباً. وجوب تعليل أفعاله وأحكامه وأنه لا يصدر عنه فعل إلا لفائدة وغاية من أجلها فعل ذلك الفعل، وهو قول المعتزلة^(٢). فالمعتزلة هم في إثبات التعليل كغيرهم من القائلين بالتعليل، إلا أنهم يوجبون تعليل أحكام الله وأفعاله.

الأدلة:

أدلتهم على القول بالتعليل هي أدلة الجمهور نفسها في إثبات التعليل كما سيأتي، وبقي القول بالوجوب محتاجاً إلى إقامة الدليل عليه، وفيما يلي أذكر خلاصة ما استدلووا به على الوجوب:

أنه لو لم تكن أفعال الله وأحكامه معللة لزم العبث عليه تعالى، وهو منفي بالاتفاق، ولزم ألا يقع الفعل لانتفاء الداعي على القول بعدم التعليل، والداعي شرط لا بد منه في الوقوع، وتسليم المخالف لوجود الحكم وأنها غير باعثة ولا مقصودة، يترتب عليه أن يكون نظام العالم ومحاسن الشريعة كلها اتفاقية، وفيه من إلحاق النقص بالباري تعالى ما لا يخفى.

(١) انظر الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص: ٧٥.

(٢) انظر نهاية الإقدام ص: ٤٠٠، تعليل الأحكام ص: ٩٨، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص: ٥٠.

وفسر بعضهم الواجب في جانبه تعالى بما تركه مغل بالحكمة، وفسره الآخرون منهم بما يستحق تاركه الذم ودفعوا العقاب والثواب عليه بأنهما لآزمان للتكليف، وهو سبحانه غير مكلف وليس لأحد سلطان عليه^(١). ونوقش: هذا الدليل بأن الوجوب بمعنييه ممتنع في جانب الله؛ لأن جميع أفعاله تتضمن الحكمة لا تخلو عنها، ولأنه محمود على الإطلاق لا يذم أصلاً^(٢).

المذهب الثالث: تعلل أفعال وأحكام الله -عز وجل- جوازاً. أفعال الله تعالى وأحكامه كلها معللة بالمصالح ظهر لنا بعضها وخفي علينا البعض الآخر، لكن لا على سبيل الوجوب، بل على سبيل الجواز. وإليه ذهب جمهور الفقهاء والأصوليين، وهو مذهب السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم^(٣).

أدلة الجمهور على التعليل:

استدل الجمهور بالقرآن والسنة والإجماع وكذلك بالاستقراء، على جواز تعليل أحكام الله تعالى بالمصالح، وبأقوال الصحابة والتابعين. وقد سرد ابن قيم الجوزية عشرات الأمثلة من تعليقات القرآن والسنة. وقال في كتاب مفتاح دار السعادة ما نصه: «والقرآن وسنة

(١) انظر تعليل الأحكام ص: ٩٩.

(٢) المرجع السابق.

(٣) راجع منهاج السنة النبوية ١/٣٤، ٣٥، ١٢٦، تعليل الأحكام ص: ٩٦، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص: ٣٢.

رسول الله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرعتك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة^(١). ثم نبه على عدد كثير من صيغ التعليل المستعملة في القرآن. والشيخ محمد مصطفى شلبي بعد أن ذكر مسلك القرآن والسنة في التعليل تعرض لتعليل الصحابة والتابعين لأحكام الله مطولاً في ذلك مستشهداً بالآثار^(٢).

وحيث إنه لا يمكن ذكر جميع تلك الأدلة في هذا المكان أكتفي بذكر بعض الأمثلة من كل نوع من الأدلة.

أولاً: كتاب الله:

سلك القرآن في شرعية الأحكام مسلكاً بديعاً محكماً، لم يفارق في جملته سلوكه في بيان العقائد وقصص الأولين ولم يكن في تشريعه يسرد الأحكام سرداً، بل عللها وبيّن أسبابها غير أنه لم يلج الطريقة الملتوية التي ولجها المؤلفون فيما بعد، ولم يسر في تعليقه وبيان أسباب سيرة واحدة، حتى تسأم منها النفوس وتملها الأسماع، بل غاير ونوع وفصل وأجمل^(٣).

فكثيراً ما يذكر القرآن الحكم مشيراً إلى حكمته، والحادثة مبيّناً

(١) مفتاح دار السعادة ٢٢/٢.

(٢) انظر تعليل الأحكام ص: ٩٣-١٤.

(٣) المرجع السابق ص: ١٤.

سببها، والتشريع مقرونًا بالعلة الداعية إليه، والآيات في ذلك كثيرة،
وإليك نماذج منها^(١).

١- آيات يذكر فيها وصف مرتب عليه حكم، فيفهم أن هذا الحكم يدور
مع ذلك الوصف أينما وجد، كقوله تعالى: ﴿الرَّائِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا
كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا^(٢)﴾، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا
أَيْدِيَهُمَا^(٣)﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ
جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ^(٤)﴾.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ^(٥)﴾.

٢- آيات يذكر فيها الحكم معللاً بحرف من حروف التعليل، وهي كثيرة،
منها:

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ
الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ
شَيْءٍ عِلْمًا^(٦)﴾.

وقوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ

(١) راجع في هذا إعلام الموقعين ١/١٥١؛ تعليل الأحكام ص: ١٤-٢٢، الحكم
الشرعي بين النقل والعقل ص: ٢٩٦-٢٩٧.

(٢) النور: الآية ٢.

(٣) المائدة: الآية ٣٨.

(٤) النساء: الآية ١٠١.

(٥) التوبة: الآية ٢٨.

(٦) الطلاق: الآية ١٢.

وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَمَن لَّا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴿١﴾ .

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ (٢) .

وقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ (٣) .

٣- آيات يذكر فيها الحكم مع السبب، مقرونًا بحرف السببية أو مؤخرًا،
منها:

قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلْمًا﴾ (٤) .

وقوله تعالى: ﴿فَيُظْلَمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ (٥) .

وقوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ (٦) .

٤ - آيات يأمر الله فيها بشيء ويردغه بوصفه بأنه أذكى وأطهر، ومنها:

قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ﴾ (٧) .

(١) الحشر: الآية ٧ .

(٢) الأحزاب: الآية ٣٧ .

(٣) التوبة: الآية ١٠٣ .

(٤) الحج: الآية ٣٩ .

(٥) النساء: الآية ١٦٠ .

(٦) آل عمران: الآية ١٥٩ .

(٧) النور: الآية ٣٠ .

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ازْجِعُوا فَازْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ﴾^(١).

٥ - آيات تدل على أن الله يأمر بالشيء مبيئاً مصلحه أو يحرم شيئاً مبيئاً مفسده المترتبة على فعله، ومنها:

قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾^(٤).

ثانياً: السنة:

هناك أحاديث تذكر الحكم مبيئة سببه الذي من أجله شرع، أو موضحة معه ما يترتب عليه من مصالح دنيوية أو أخروية، وإليك نماذج من تلك الأحاديث^(٥):

١- أحاديث نصت على التعليل ونوّعت فيه كما نوع القرآن وذكرت العلة بالنص أحياناً، منها:

(١) النور: الآية ٢٨.

(٢) الأنفال: الآية ٦٠.

(٣) الأنعام: الآية ١٠٨.

(٤) المائدة: الآية ٩٠.

(٥) راجع إعلام الموقعين ١/١٥٢-١٥٤، تعليل الأحكام ص: ٢٣-٣٤، الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٢٩٨.

قوله ﷺ: «إنما نهيتكم من أجل الدافة...»^(١).

وقوله: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»^(٢).

وقوله لسعد بن أبي وقاص^(٣) رضي الله عنه - بعد أن حدد الوصية بالثلث-: «إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفون الناس...»^(٤).

٢- أحاديث تدل إجمالاً على أن الأحكام مشروعة لمصالح الخلق، منها:

قوله ﷺ: «إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين»^(٥).

وقوله: «يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا»^(٦).

(١) أخرجه مسلم في كتاب الأضاحي باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء. انظر صحيح مسلم ٣/١٥٦١.

(٢) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان باب الاستئذان من أجل البصر، انظر صحيح البخاري مع الفتح ١١/٢٤، أخرجه مسلم في كتاب الآداب باب تحريم النظر في بيت غيره، انظر صحيح مسلم ٣/١٦٩٨.

(٣) هو سعد بن مالك بن وهيب، يكنى أبا إسحاق وكنية أبيه أبووقاص، أحد العشرة المبشرين بالجنة، أسلم بعد ستة، وقيل بعد أربعة، وعمره سبع عشرة سنة، شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، وأبلى يوم أحد بلاء عظيماً، وهو أول من أراق دمًا في سبيل الله، وأول من رمى بسهم في سبيل الله، توفي رضي الله عنه سنة ٥٥ هـ وقيل غير ذلك. (انظر الإصابة ٢/٣٣، أسد الغابة ٢/٣٦٦، الرياض النضرة في مناقب العشرة ٤/٣١٩).

(٤) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الجنائز والوصايا ومناقب الأنصار والمغازي والنفقات والمرضى والدعوات والفرائض، انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ٣/١٦٤، ٥/٣٦٣، ٧/٢٦٩، ٩/٤٩٧، ١٠/١٢٣، ١١/١٧٩، ١٢/١٤. وأخرجه مسلم في كتاب الوصية بالثلث. انظر صحيح مسلم ٣/١٢٥١، ١٢٥٣.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء باب صب الماء على البول في المسجد. انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ١/٣٢٣.

(٦) أخرجه البخاري في كتاب العلم باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا، انظر صحيح البخاري مع الفتح ١/١٦٣.

وقوله: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء»^(١).

وقوله: «لا ضرر ولا ضرار»^(٢).

فإن هذه الأحاديث تدل على اليسر ورفع المشقة ودفع الضرر، وإذا انتفى الضرر لم يبق سوى مراعاة الإصلاح.

ثالثاً: الإجماع:

نقله ابن الحاجب والآمدني، وسبق ذلك عند الكلام على مذهب الأشاعرة.

والشاطبي ينص على وجود الإجماع على التعليل وإن كان في عبارته شيء من التحفظ، فهو يقول: «والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة»^(٣).

وقد انتقد العلامة شاه ولي الله الدهلوي^(٤) منكري التعليل، وأنكر عليهم ظنهم أن الشريعة ليست سوى اختيار وتعبد لا اهتمام لها بشيء من المصالح، ثم قال: «وهذا فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير...»^(٥).

(١) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الجمعة باب السواك يوم الجمعة، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٢/٣٧٤، ومسلم في كتاب الطهارة باب السواك، انظر صحيح مسلم ١/٢٢٠.

(٢) رواه الحاكم في المستدرک ٢/٥٧-٥٨، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم» ووافقه الذهبي في التلخيص بذيل المستدرک.

(٣) الموافقات ٢/١٢٦.

(٤) هو أحمد بن عبدالرحيم بن وجيه الدين العمري الدهلوي، واشتهر بشاه ولي الله، فقيه أصولي محدث مفسر، من آثاره العلمية: حجة الله البالغة، والإنصاف في بيان أسباب اختلاف الفقهاء، ولد سنة ١١١٤ هـ. وتوفي سنة ١١٧٦ هـ. (انظر الفتح المبين ٣/١٣٠، ١٣١).

(٥) حجة الله البالغة ١/٢٧.

وقال محمد مصطفى شلبي - بعد أن ساق نصوص التعليل في القرآن والسنة ومسلك الصحابة والتابعين وغيرهم - : « وفيه الحجة القاطعة على أن أحكام الله معللة بمصالح العباد وقد وجد إجماع أو شبه إجماع على هذه الدعوى قبل أن يولد المتخاصمون فيها»^(١).

ويتبين من عبارات هؤلاء أن الإجماع المذكور منصرف أساسًا إلى السلف من جهة، وإلى الفقهاء والأصوليين من جهة أخرى، ولكن هذا لا ينقص من قيمته شيئًا، بل يزيد لها؛ لأنه إجماع السلف المقتدى بهم، ولأنه إجماع أهل الاختصاص بعد ذلك، ومن هنا فإن خرق بعض المتكلمين - في زمن متأخر - لهذا الإجماع لا يقدر فيه، بل الإجماع قادح فيما ابتدعوه من النظريات والمقولات الجدلية^(٢).

رابعًا: الاستقراء:

قال البيضاوي: «الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلاً»^(٣).

وقال القرافي في الذخيرة: «استقرأنا عادة الله في شرعه فوجدناه جالبًا للمصالح وداريًا للمفاسد»^(٤).

وفي ذلك يقول الشاطبي: «استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد»^(٥).

(١) تعليل الأحكام ص: ٩٦.

(٢) انظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص: ٢٠٤.

(٣) المنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي ٧٧/٣.

(٤) الذخيرة لشهاب الدين أحمد القرافي ٣٣٤/١.

(٥) الموافقات ٣٣٤/٢.

وذكر الأسنوي مثل ذلك^(١).

فهذا الاستقراء المذكور في النصوص السابقة إن كان من قبيل تتبع جميع الجزئيات فهو يفيد العلم، وإن كان لأغلب الجزئيات لا لجميعها - كما ذهب إليه الشاطبي - فهو يفيد الظن إلا أن الشاطبي جعله مفيداً للعلم في هذه المسألة بالخصوص؛ للقطع بأن سائر تفاصيل الشريعة كذلك، لعدم الفرق^(٢).

الترجيح وأسبابه:

الذي يترجح عندي - والعلم عند الله - هو القول بجواز التعليل. وبناء على ذلك أستطيع أن أقرر باطمئنان: أنه ليس حكم شرعي إلا ويجوز التساؤل عن حكمه وأسراره وعلله، كما يجوز البحث عنها - بعد ذلك - بكل ما هيأه الله لنا من وسائل البحث والعلم، فإذا وصلنا إلى شيء مما تشهد له الأدلة المعتمدة قلنا به، وإن لم نصل سلّمنا بحكمة الله أيّاً كانت... وذلك للأسباب التالية:

١ - قوة ما استدل به القائلون بذلك.

٢ - أنه مسلك السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم، كما قال الأستاذ محمد مصطفى شلبي: «ومسلك الصحابة والتابعين وتابعيهم فيه غير مختلفين ولا متنازعين، وفيه الحجة القاطعة على أن أحكام الله معللة بمصالح العباد...»^(٣).

(١) انظر نهاية السؤل مع شرح البدخشي ٧٩/٣، ٨٠.

(٢) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٢٩٩، الموافقات ٧/٢.

(٣) تعليل الأحكام ص: ٩٦.

٣- أن القول بالتعليل اتفق على قدر منه منكره التعليل ، فالظاهرة يقولون بالتعليل في محل النص من غير تعدية ، والأشاعرة يثبتون التعليل عند كلامهم في مباحث القياس .

وفي ذلك يقول الشاطبي : «وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة ألبتة ، كما أن أفعاله كذلك . . . ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية أثبت ذلك . . .»^(١) .

٤- أن قول المعتزلة بوجود التعليل فيه وجوب شيء على الله مما يخل بالعقيدة ، ولذلك لا يصح ، بل الصحيح جوازه .

٥- أنه يمكن التوفيق بين قول الجمهور بالتعليل وقول الأشاعرة بعدمه ، مع حفظ ورعاية مبدأ التعليل ؛ وذلك أن التعليل الذي ينسب إلى المتكلمين إنكاره ، هو التعليل بمعنى الأغراض العائدة إلى الله تعالى ، أما التعليل بمعنى الفوائد والحكم ورعاية مصالح المكلفين فلم ينكره الأشاعرة^(٢) .

يقول الشهرستاني : «ونحن لا ننكر أن أفعال الله تعالى اشتملت على خير وتوجهت إلى صلاح ، وأنه لم يخلق الخلق لأجل الفساد ، لكن الكلام إنما وقع في أن الحامل له على الفعل ما كان صالحًا يرتقبه وخيرًا يتوقعه ، بل لا حامل له»^(٣) .

(١) الموافقات ٦/٢ .

(٢) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص : ٣٠٣ .

(٣) نهاية الإقدام ص : ٤٠٠ .

ويقول الكمال ابن الهمام: «والأقرب إلى التحقيق أن الخلاف لفظي، مبني على الغرض، فمن فسره بالمنفعة العائدة إلى الفاعل قال: لا تعلل، ولا ينبغي أن ينازع في هذا، ومن فسره بالعائد إلى العباد قال تعلل، وكذلك لا ينبغي أن ينازع فيه»^(١).
وذكر الإزميري مثله في حاشيته^(٢).

ومن المعاصرين من ذهب إلى توفيق آخر: حيث يرى أن التعليل المقصود في علم الكلام، هو غير التعليل الأصولي الفقهي، فالتعليل المنفي هناك هو غير المثبت هنا، قال: «فالعلة التي يبحثون عنها في علم الكلام هي العلة العقلية التي يقصدها الفلاسفة، وهي ما يوجب الشيء لذاته... ولا ريب أنه لا يصح أن ينسب هذا التعليل إلى أفعال الله تعالى بأي حال... أما مراد أهل السنة بالعلة التي يثبتونها للأحكام في بحث الأصول، فهو العلة الجعلية التي تبدو لنا كذلك؛ إذ جعلها الله تعالى موجبة لحكم معين»^(٣).

٦- أن القول بجواز التعليل هو الأنسب بشرع أحكم الحاكمين، وهو الذي يجعل الأحكام معقولة المعنى، وفي ذلك - كما يقول الغزالي - ما يفيد المسارعة إلى التصديق بأحكام الشرع؛ قال: «فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد»^(٤).

(١) تيسير التحرير ٣/ ٣٠٤، ٣٠٥.

(٢) حاشية الإزميري على المرأة ص: ٣٠١.

(٣) ضوابط المصلحة للدكتور سعيد رمضان البوطي ص: ٨٩-٩٠.

(٤) المستصفي ٢/ ٣٤٥.

٧- لا يمكن أن تتسع أحكام الشريعة لتصرفات الناس إذا قلنا بعدم التعليل، فإن نصوص الشرع متناهية وأفعال العباد متعددة، ولا يمكن أن تشملها الأحكام إلا باستخراج العلل من النصوص، واستنباط القواعد الكلية وتطبيقها على الجزئيات مهما تنوعت. فالتعليل هو لباب الفقه، وما كان للفقه الإسلامي أن تكون له هذه الثروة الفقهية الضخمة - التي أشاد بها كل المنصفين - لولا أنه فقه يحكم بصحة العلة، ويستخدم المعقول مع المنصوص، فمن استبعد التعليل من الفقه فقد استبعد من الفقه الكثير^(١).

مسألة تعليل العبادات

قد عُرفَ مما سبق أن جمهور العلماء على القول بتعليل الأحكام الشرعية، وأنه هو الراجح عند أهل الحق، ولما كانت العبادات من أهم تلك الأحكام يرد السؤال: هل القائلون بالتعليل في الأحكام عامة يقولون بالتعليل في العبادات؟

المتتبع لأقوال الأصوليين يجد أنهم خاضوا في هذه المسألة بعنوان «الأصل في العبادات التبع دون الالتفات إلى المعاني»^(٢). ومفاد هذا العنوان أنهم لا ينكرون التعليل في العبادات كلياً، وإنما جعلوا الغالب فيها عدم تعقلها، وصبغوها صبغة التبع، وجعلوا التعليل فيها من القلة والاستثناءات.

(١) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٢٨٨.

(٢) انظر الموافقات ٢/٣٠٠.

يقول الغزالي: «إن أدوية العبادات بحدودها ومقاديرها المحدودة المقدرة من جهة الأنبياء، لا يُدركُ وجهُ تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة ولا ببضاعة العقل»^(١).

ويقول الشاطبي: «علمنا من قصد الشارع التفرقة بين العبادات والعبادات، أنه غلب في العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني والعكس في البابين قليل»^(٢).

فالتعبد على رأي هؤلاء هو السمة العامة والغالبة في معظم أحكام العبادات كما أن العكس -حسبنا يرون- صحيح في باب المعاملات والعبادات الشرعية، حيث يغلب فيها أن تكون معقولة المعنى، مدركة العلة على الخصوص، ويقل فيها ما كان تعبدياً لا تدرك حكمته، أو وجه المصلحة فيه، كما قل في باب العبادات ما كان معقول المعنى ظاهر العلة.

وقد ذهب إلى هذا القول الجم الغفير من العلماء^(٣)، ومنهم الشاطبي نفسه، ونسبه إلى الإمام مالك^{(٤)(٥)}.

(١) المنقذ من الضلال للغزالي ص: ٧٦.

(٢) الموافقات ٢/٣٩٦.

(٣) انظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص: ١٨٩.

(٤) هو أبو عبد الله مالك بن أنس بن عامر بن عمرو الأصبحي، إمام دار الهجرة، أحد الأئمة الأربعة، أخذ عن تسعمائة شيخ فأكثر، ولم يفتر حتى شهد له سبعون إماماً أنه أهل لذلك، ولد سنة ٩٣ هـ، من آثاره العلمية: الموطأ، تفسير غريب القرآن، توفي رحمه الله سنة ١٧٩ هـ وقيل ١٧٧ هـ. (انظر تذكرة الحفاظ ١/٢٠٧، سير أعلام النبلاء ٤٨/٨، مالك بن أنس لأبي زهرة).

(٥) الموافقات ٢/٣٠٠، ٣٠٤.

وقد جعله المقرئ (١) من أصول الإمام الشافعي (٢)، خلافاً لأبي حنيفة الذي يرى أن الأصل التعليل حتى يتعذر، ثم قال: «والحق أن ما لا يعقل معناه تلزم صورته وصفته» (٣)، وأكد هذا في مواضع أخرى من قواعده، من ذلك قوله: «نصوص الزكاة في بيان الواجب غير معللة عند مالك ومحمد (٤)؛ لأن الأصل في العبادات ملازمة أعيانها كما مر، فالواجب أعيانها، وقال النعمان (٥): معللة بالمالية الصالحة لإقامة حق الفقير» (٦).
 وفيما يلي أذكر أدلتهم على ذلك مع مناقشتها، كما سأوضح رأيي مدعماً بالدليل إن شاء الله تعالى.

أدلة الجمهور:

أولاً: النص:

وردت أحاديث وآثار، منها ما شهد لأنواع معينة من العبادات بأنها على

(١) هو محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر القرشي المقرئ، التلمساني، أبو عبدالله، العلامة المالكي النظار المحقق القدوة، من آثاره العلمية: كتاب القواعد وحاشية على مختصر ابن الحاجب وغيرهما، توفي رحمه الله سنة ٧٥٨ هـ وقيل غير ذلك: (انظر شجرة النور الزكية ص: ٢٣٢، شذرات الذهب ٨/٣٣٢).

(٢) هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي المصلي، أحد الأئمة الأربعة، يجتمع مع النبي ﷺ في عبدمناف، كان في القمة من الفصاحة والبيان والبلاغة، تأدب بأداب البادية، وأخذ العلوم من الحضرم، رحل إلى المدينة والعراق واليمن ومصر، وهو واضع علم الأصول، من آثاره العلمية: الحجّة، الأم، الرسالة، ولد سنة ١٥٠ هـ وتوفي رحمه الله سنة ٢٠٤ هـ. (انظر الفتح المبين ١/١٢٧، سير أعلام النبلاء ١٠/٥، الشافعي لأبي زهرة).

(٣) القواعد للمقرئ ١/٢٩٨، قاعدة ٧٤.

(٤) يريد الإمام محمد بن إدريس الشافعي.

(٥) يريد الإمام أباحنيفة النعمان.

(٦) القواعد للمقرئ ٢/٥٢٧، قاعدة: ٢٨٦.

خلاف الرأي، ومنها ما يصرح بعدم إدراك الحكمة، ومنها ما يدعو إلى اتهام الرأي وطرحه والاستمسك بها ورد دون اعتراض^(١).

وأذكر فيما يلي أمثلة منها مع المناقشة:

١- ثبت أن امرأة سألت عائشة: ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فقالت لها: أحرورية أنت؟ فقالت: لست بحرورية ولكني أسأل، فقالت: كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة^(٢).

وجه الدلالة: أن عائشة رضي الله عنها أنكرت على السائلة بقولها: «أحرورية أنت؟»، تريد: أعراقية أنت؛ لأنهم هم الذين كانوا يبحثون عن العلل، وتوسعوا في استعمال الرأي حينذاك، ثم أجابت أنهم كن يؤمرن بقضاء الصوم ولا يقضين الصلاة بأمر رسول الله ﷺ من دون التعرض للبحث عن العلل والأسباب^(٣).

ويمكن أن يرد عليه:

بأنه لا يدل على منع التعليل في العبادات؛ لأن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنكرت على السائلة في بادئ الأمر لاعتراضها على أمر الشارع؛ لأن مثل هذا السؤال ممنوع.

(١) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٣٨.

(٢) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الحيض باب لا تقضي الحائض الصلاة، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤٢١/١، وأخرجه مسلم في كتاب الحيض باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، انظر صحيح مسلم ٢٦٥/١.

(٣) انظر تعليل الأحكام لمصطفى شلبي ص: ٧٠.

٢- ثبت أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال مخاطبًا الركن في الطواف: «أما والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي ﷺ استلمك ما استلمتك» فاستلمه، وقال: «ما لنا وللرمل، إنما كنا رأينا به المشركين وقد أهلكهم الله»، ثم قال: «شيء صنعه النبي ﷺ، فلا نحب أن نتركه» ثم رمل^(١).

٣- صح عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «يا أيها الناس اهتموا الرأي على الدين...»^(٢).

٤- ثبت عن علي رضي الله عنه أنه قال: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ مسح على ظهر خفيه»^(٣).

وجه الدلالة من هذه الآثار:

أنها وردت في أمور تعبدية تدل على أن هذا النوع من الأحكام مبني في أغلبه على التحكم، الذي لا يدرك العقل حكمته، ويقف عنده عاجزًا، لا يسعه إلا التسليم والانقياد^(٤).

ويمكن أن يرد عليها:

بأنها لا تدل على منع تعليل العبادات لما يلي:

أ- قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه للحجر الأسود ذلك لثلاثا يعتقد أحد

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحج باب الرمل في الحج والعمرة، وباب ما ذكر في الحجر الأسود، وباب تقبيل الحجر، انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ٣/٤٧١، ٤٦٢، ٤٧٥.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) انظر الحكم الشرعي ص: ٣٣٩.

أن الحجر ينفع ويضر كما حصل في الزمن المتأخر، ثم كيف تقول إن النبي ﷺ استلمه لا لحكمة؟ بل لحكمة لا يعرفها الناس، وعدم المعرفة لا يدل على عدم التعليل وعدم الحكمة.

ب- أن المراد بالرأي المذكور في الأثرين الأخيرين هو الرأي المخالف للقرآن والسنة أو الرأي الفاسد^(١).

ثانياً: الاستقراء:

استدل به الشاطبي في الموافقات حيث قال: «لأننا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات فكان أصلاً فيها»^(٢).

وخلاصة ما قاله الشاطبي: أن الكثير جداً من أحكام العبادات - في كفياتها ومقاديرها ومواقيتها وشروطها - لا يمكن تعليقه تعليلاً عقلانياً، وتحديد وجه المصلحة فيه، كما في موجبات الطهارة وحدودها؛ فإن الطهارة الواجبة تتعدى مكان النجاسة، وقد تلزم الإنسان - عند الحدث - وهو على غاية النظافة، وقد يكون متسخاً ولا تجب عليه، والتيمم يقوم مقام الطهارة المائية، ولا معنى لذلك لولا التعبد... ومثل هذا يجري في كثير من أحكام العبادات، فالتعليل والمناسبة فيها قليل^(٣).

فالعبادات كلها توقيفية ويقصر العقل عن إدراك وجه مشروعيتها ومبناها التحكم المحض.

(١) راجع الباب الأول في هذه المناقشة.

(٢) الموافقات ٢/٣٠٤.

(٣) المرجع السابق ٢/٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٩٦.

قالوا: ومن مظاهر التوقف في العبادات أن الطهارة التي هي شرط لصحة الصلاة مثلاً، منها ما يكون مخصوصاً بالمحل النجس، كطهارة الثوب والمكان، فلا يتعدى طلب التطهير محل موجبه، ومنها ما يتعدى الطلب فيه محل النجاسة إلى غسل أعضاء أخرى مخصوصة، كالوضوء بالحدث الخارج من السيلين، والغسل بخروج المنى ونزول الحيض، وقد يعفى عن محل النجاسة ويغسل غيره من الأعضاء بالريح الخارج من السيل المعتاد.

وتجد هذه الطهارة واجبة للصلاة مع نظافة الأعضاء، إذا وجد الحدث، غير واجبة مع اتساخها إذا لم يكن حدث، ولا بد أن تكون بالماء الطهور، فلا تصح بغيره، ولو كان منظفًا، كالماء والصابون، وقد عُدَّ التيمم طهارة تقوم مقام الطهارة بالماء وليس فيه تنظيف.

فإذا نظرت إلى الصلاة وجدتها شرعت على هيئة مخصوصة، من قيام وركوع وسجود، بعضها يؤدي ركعتين، وبعضها ثلاثاً، وبعضها أربعاً، ومنها ما تكون القراءة فيها سرًّا، ومنها ما تكون جهراً، وبعضها يطلب فيه نوع من الذكر كالقنوت، وبعضها لا يطلب، وكل ركعة لها ركوع واحد وسجودان، دون العكس عدا صلاة الكسوف^(١)، فقد خصت بركوعين في كل ركعة، وفرضت الصلاة خمساً في اليوم واللييلة، ولم تكن غير ذلك من الأعداد الأخرى القريبة منها.

(١) كسوف الشمس والقمر استارهما بعارض مخصوص، يقال: كسف القمر كسوفًا، وكذلك كسفت الشمس: ذهب ضوءها واسودت. (انظر المفردات ص: ٤٣١، لسان العرب ٩٥/١٢)

وشرعت النوافل، لكنها لم تطلب في كل الأوقات فكانت في بعضها مكروهة وفي بعضها مندوبة، وفي بعضها حرامًا، وسقطت الصلاة بالحیض والنفاس ولم يسقط بهما الصوم ولا شيء من العبادات الأخرى.

والحج في باب التعبد أدخل، فهو طواف بالبيت، يبتدأ من ركن معين، لا من غيره من الأركان، وتقبيل للحجر وهو لا يضر ولا ينفع، وسعي بين الصفا والمروة سبعة أشواط، ووقوف بعرفة في وقت معين، ورمي للجمار بعدد مخصوص، وهي ثلاثة لا بد فيها من ترتيب خاص، وفي بعض الأيام يقتصر الرمي على جمرة واحدة هي العقبة، وفي بعضها ترمى ثلاث جمرات، إلى غير ذلك من الأمور التوقيفية^(١).

يقول الغزالي -مشيرًا إلى هذا التوقيف في أنواع من العبادات، وإن كانت لا تخلو من حكمة في واقع الأمر-: «... وكما أن الأدوية تركبت من أخلاط مختلفة وبعضها ضعف البعض في الوزن والمقدار، فلا تخلو اختلاف مقاديرها عن سر، هو من قبيل الخواص، فكذلك العبادات التي هي أدوية داء القلوب، مركبة من أفعال مختلفة النوع والمقدار، حتى إن السجود ضعف الركوع، وصلاة الصبح نصف صلاة العصر في المقدار، ولا يخلو من سرٍّ من الأسرار، هو من قبيل الخواص التي لا يطلع عليها إلا بنور النبوة»^(٢).

قالوا: وهكذا سائر العبادات شرعت بكيفيات مخصوصة على هيئات

(١) انظر الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٤٠.

(٢) المنقذ من الضلال ص: ٧٦.

محددة، لا مجال للعقل فيها، ولا يعرف شيء منها إلا بتوقيف من الوحي،
ولا اعتراض على ذلك، ومن اعترض يجب أن يعارضه بما قال بعض أهل
العلم من أن الربوبية ليست مقيدة بمصالح العباد^(١).

قالوا: ينتج عن كون العبادة توقيفية أنها لا تعلل بعلّة^(٢).

ويمكن أن يرد على هذا الدليل بما يلي:

أ - أن الاستقراء الذي استدلووا به يعارضه استقراء آخر كما سيأتي.

ب - أما ما ذكر من مظاهر التوقيف في العبادات فأقول:

إن التوقيف لا يعارض التعليل؛ ذلك لأن التوقيف معناه الوقوف عند
النصوص والعمل بها، سواء فهم المعنى أو لم يفهم، فالأمور التوقيفية
أعم من أن تكون تعبدية أو معللة، فنرى أن بعض العبادات يعللها
النص مما دل على عدم اشتراط التلازم بين التوقيف والتعبد.

فقولهم: «ينتج عن كون العبادة توقيفية أنها لا تعلل بعلّة» تحكم؛ فقد
علل ابن القيم كثيرًا من العبادات وذكر أنها جارية على مقتضى العقل، التي
ظنها البعض على خلاف القياس^(٣).

ثالثًا: المعقول:

قالوا: إن اتجاه التوقف والتعبد في أبواب العبادات هو الذي يتفق مع

(١) الحكم الشرعي ص: ٣٤٠، ٣٤١.

(٢) انظر نظام الإسلام العقيدة والعبادة ص: ١٦٣.

(٣) انظر الجزء الأول والثاني من إعلام الموقعين.

طبيعتها، وتحقيق معنى العبودية فيها على أكمل الوجوه، وذلك لعدة أمور:

١- أن عبادة الله معناها الخضوع له بامثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق، والتقييد عند حدوده، وقوفاً وتسليماً، دون مناقشة أو اعتراض؛ لأن العبادة حق خاص له يحدده كماً وكيفاً، ويضع له من الشروط والأوصاف والهيئات ما يرتضيه، لأنه المعبود وهو المشرع فلا يعبد إلا بما شرع ولا يتقرب إليه إلا بما أراد^(١).

ويمكن أن يرد عليه:

بأن تعقل معنى العبادة مما يزيد الخضوع لله وامثال أوامره واجتناب نواهيه، فتعقل معناها وتعليلها لا يتعارض مع هذه الأشياء.

٢- ما دامت العبادة خضوعاً وانقياداً وقبولاً وتسليماً، فهي أكمل عندما تكون امتثالاً للمجرد الأمر الداعي إليها مما لو كان مقرونًا بحكمته، ومرغباً فيه ببيان وجه مصلحته؛ لأن المصلحة إذا بدت للمكلف في الفعل فإنها تكون في ذاتها داعية إلى الامتثال، حرصاً على تحصيلها، فيشترك الداعي، ولا يخلص القصد، فيفوت الكمال.

ومن هنا كانت العبادة مشروعة على خلاف هوى النفس؛ لأنها لو كانت على وفق الهوى لتسارع إليها المكلف لما فيها من موافقة الميل، واستجابة داعي الطبع، فلا يكون الإقبال عليها إقبالاً على محض عبادة بل لتحصيل حظوظ النفس وأهوائها^(٢).

(١) انظر الحكم الشرعي ص: ٣٤٢.

(٢) المرجع السابق ص: ٣٤٢، ٣٤٣.

ويمكن أن يرد عليه :

بأن العبادة - مع كونها خضوعًا وانقيادًا وامثالًا - لا تخلو من حكمة ومصصلحة سواء خفيت على المكلف أم لم تخف، وظهور الحكمة والمصلحة لا يتعارض مع كمال الامتثال؛ فإن ذلك يزيد رغبة المكلف في الخضوع والانقياد، فهو كما قال الغزالي: «... فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد»^(١).

٣- لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حُدَّ وما لم يجد، لنصب الشارع عليه دليلًا واضحًا، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة لا يوقف معها على المنصوص عليه، ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات، ولما لم نجد ذلك كذلك، بل على خلافه، دلَّ على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود^(٢).

ويمكن أن يرد عليه بما يلي :

أ- خلاصة هذا الدليل أن المقصود الوقوف عند حدود العبادات، ويقول آخر: لا يجوز لأحد أن يتجاوز الحدود الموقوفة للعبادات، وقد سبق الكلام في أن التوقيف لا يتعارض مع القول بالتعليل.

ب- أن الشاطبي نفسه - بعد أن ذكر هذا الدليل - قال: «إلا أن يتبين

(١) المستصفى ٣٤٥/٢.

(٢) انظر الموافقات ٣٠١/٢.

بنص أو إجماع معنى مراد في بعض الصور، فلا لوم على من اتبعه»^(١) مما دل على اعترافه بالقول بتعليل بعض العبادات، ولو كان ذلك عنده قليلاً.

٤- لو كان الأصل في العبادات الالتفات إلى المعاني لاختلف الناس في الطريقة التي يتبعونها بها الله، ولكان لكل فريق رأيه الخاص الذي يلاحظ فيه معقولية المعنى من وجهة نظره، فتفقد العبادة بذلك جوهرها، وهو الانقياد المطلق والخضوع التام، كما يكون العمل فيها -والحالة هذه- مخالفاً لما قصده الشارع من التحديد والتنصيب بهيئات محددة، على وجه مخصوص، ولا شك أن ما خالف قصد الشارع يكون باطلاً^(٢).

ويمكن أن يرد عليه بما يلي:

أ- أن تعليل العبادات لا يستلزم اختلاف طرق العبادات؛ لأن الكل يعمل بما ثبت بالدليل، سواء أكان الحكم الثابت معقول المعنى أم غير معقول المعنى، معللاً أم غير معلل.

ب - على فرض أن تعليل العبادات يستلزم اختلاف طرق العبادات يمنع منه إلا بدليل من النص أو الإجماع أو أقوال السلف، فحينئذ لا لوم على من اتبعه كما قال الشاطبي^(٣).

(١) انظر الموافقات ٢/٣٠١، ٣٠٢.

(٢) انظر الحكم الشرعي ص: ٣٤٣.

(٣) انظر الموافقات ٢/٣٠١، ٣٠٢.

وبعد عرض هذه الأدلة ومناقشتها بقي السؤال وهو أن يقال: إذن (الغالب في العبادات التعبد) هل هذا الكلام مسلّم؟

أي أن الأصل في العبادات أن تؤخذ على ظاهرها وتطبق بحذافيرها دون نظر إلى مقاصدها ومصالحها وحكمها ومعانيها؟

وهل -حقاً- عدم التعليل هو الغالب في أحكام العبادات، والتعليل شيء استثنائي؟

والجواب فيما يأتي:

وذلك أننا إذا استقرنا العبادات والنصوص الواردة فيها مع أقوال العلماء فيها وجدنا أن الكثير منها معللة، وقد خصصت لذلك المبحث الثالث من هذا الفصل كما سيأتي، لذا أقتصر على ذكر بعض منها فيما يلي كأثلة على المدعى مع توضيح التعليل في أبواب العبادات.

أولاً: أننا نجد العبادات الكبرى كلها معللة في أصل شرعها وفرضيتها، وتعليلاتها منصوصة لا مستنبطة ولا مظنونة.

ففي الصلاة يقول الله عز وجل: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(١).
وجه الدلالة: علل الأمر بإقامة الصلاة بقوله (لذكرى)، أي لتذكري، فإن الذكر الكامل لا يتحقق إلا في ضمن العبادة والصلاة، أو المعنى: لتذكرني فيها لاشتغالها على الأذكار، أو المعنى: أقم الصلاة عند ذكرك لي، أو لأذكرك بالمدح وعلين بها^(٢).

(١) طه: الآية ١٤.

(٢) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١١/١٧٧، وتفسير ابن كثير ٥/٢٧١، وفتح القدير للشوكاني ٣/٣٤٧.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١).

وجه الدلالة: أن جملة (إن الصلاة... إلخ) تعليل لما قبلها^(٢).

وفي الصيام قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٣).

وجه الدلالة: أن قوله (لعلكم تتقون) أي لتتقوا^(٤)؛ لأن الصوم فيه تزكية للبدن وتضييق لمسالك الشيطان^(٥).

وفي الحج قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ • لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ...﴾^(٦).

وجه الدلالة: قوله (ليشهدوا منافع لهم) أي ليحضرُوا منافع لهم^(٧)؛ حيث علل إتيانهم للحج بحضورهم لمنافع الدنيا والآخرة^(٨).

وفي الزكاة قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾^(٩).

(١) العنكبوت: الآية ٤٥.

(٢) انظر فتح القدير للشوكاني ١٩٧/٤.

(٣) البقرة: الآية ١٨٣.

(٤) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٢٧/١.

(٥) انظر تفسير ابن كثير ٣٠٥/١.

(٦) الحج: الآية ٢٧، ٢٨.

(٧) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤١/١٢، فتح القدير للشوكاني ٤٣٤/٣.

(٨) انظر فتح القدير للشوكاني ٤٣٤/٣.

(٩) التوبة: الآية ١٠٣.

وجه الدلالة: يقول القرطبي: الأجود أن تكون المخاطبة للنبي ﷺ أي فإنك تطهرهم وتزكيهم^(١)، فدل على أن الغرض من أخذ الصدقة هو التطهير والتزكية.

وهذا جانب واحد فقط من تعليل الزكاة، اعتبره أبو حنيفة المقصود الأول من شرع الزكاة؛ حيث يرى أنها عبادة لله تعالى ابتداء، وشرعت ارتياضاً للنفس بتتقيص المال من حيث إن الاستغناء بالمال سبب للطغيان والوقوع في الفساد...^(٢).

أما الجانب الآخر من تعليل شرع الزكاة فهو المشار إليه في الحديث «تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم»^(٣)، وهو الذي توضحه آية مصارف الزكاة ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾^(٤) فهي واضحة في أن مقصود الزكاة سد حاجات الأصناف الثمانية، أو من وجد منها.

وفي اعتقاد جماهير العلماء أن هذا هو المقصود الأول للزكاة، وبه أخذ وعليه بنى الإمام الشافعي كما يقول عنه شهاب الدين الزنجاني^(٥): «معتقد الشافعي رضي الله عنه أن الزكاة مئونة مالية،

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٤٩/٨.

(٢) انظر تخريج الفروع على الأصول لشهاب الدين الزنجاني ص: ١١١.

(٣) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة. انظر صحيح البخاري مع الفتح ٣/٣٢٢، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام انظر صحيح مسلم ١/٥٠-٥١.

(٤) التوبة: الآية ٦٠.

(٥) هو أبو المناقب محمود بن أحمد الزنجاني الشافعي، أحد الأعلام، درس بالناظمة ثم المنتصرية، وعلا شأنه في اللغة وعلم الخلاف والأصول والتفسير حتى صار من بحر العلوم، من آثاره العلمية: تخريج الفروع على الأصول، توفي سنة ٦٥٦ هـ. (انظر طبقات الشافعية لابن السبكي ٨/٣٦٨، الأعلام ٧/١٦١).

وجبت للفقراء على الأغنياء بقرابة الإسلام، على سبيل الموساة، ومعنى العبادة تبع فيها، وإنما أثبتته الشرع ترغيبًا في أدائها؛ حيث كانت النفوس مجبولة على الضنة والبخل، فأمر بالتقرب إلى الله تعالى بها، ليطمع في الثواب، ويبادر إلى تحقيق المقصود»^(١).

ثانيًا: يلاحظ أن كثيرًا من الأحكام في الطهارة والنجاسات والصلاة معقولة المعنى.

ففي تفاصيل الطهارات وأحكام المياه نجد أن المناسب هو الغالب الظاهر، ولا يمكن أن يعد مما لا نظير له، ومن هذا القبيل -أي معقولة أحكام الطهارات والنجاسات- ما قرره المقرري وجعله قاعدة مطردة بقوله: «ما يعاف في العادات يكره في العبادات، كالأواني المعدة بصورتها للنجاسات، والصلاة في المراحيض، والوضوء بالمستعمل، فإنه كالغسالة...»^(٢).

فلولا غلبة التعليل في هذا الباب ما ساغ له أن يقرر هذه القاعدة بهذا التعميم، وأظهر من هذا ما ذكره إمام الحرمين حيث قال: «ذهب طوائف من الفقهاء إلى أنه يحرم على الإنسان التضمخ بالنجاسات من غير حاجة ماسة»^(٣)، وما ذلك إلا لمنافاته للتعليل الوارد عقب ذكر الوضوء والاعتسال في الآية ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ

(١) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص: ١١٠ - ١١١.

(٢) القواعد ١/ ٢٣٣، قاعدة رقم ١٠.

(٣) البرهان ٢/ ٦١١.

لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ ﴿١﴾ فتعليل الوضوء والغسل بقصد التطهير لا غبار عليه وإن لم يكن المقصود الوحيد . وفي تفاصيل الصلاة من لا يستطيع أن يدرك أن مواقيتها ووجوب المحافظة على تلك المواقيت قُصِدَ به -مما قصد- أن تكون الصلاة وأثارها مهيمنة على كل أوقات المصلي ، من يقظته إلى منامه... ؟ ومن تخفى عليه حِكْمُ صلاة الجماعة والجمعة والعيدين؟ والآذان والإقامة مقصودهما ظاهر .

وفي هيئة الصلاة من قيام وركوع وسجود، ما لا يخفى من مظاهر الخضوع لله والتذلل بين يديه، ولما كان السجود هو أكثر تلك الهيئات تعبيرًا عن هذا المعنى اعتبر المصلي -وهو في سجوده- على غاية التقرب إلى الله، ففي الحديث الصحيح: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد، فأكثرُوا الدعاء»^(٢)، وآية القرآن مشيرة إلى هذا: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾^(٣) .

ولشدة ظهور ما يتضمنه الركوع والسجود من معنى الذلة والخضوع من العبد، تعظيماً للرب سبحانه، فقد جزم الإمام الغزالي بهذا القصد فيهما، فقال: «وأما الركوع والسجود فالمقصود بهما التعظيم قطعاً»^(٤) .

(١) المائدة: الآية ٦ .

(٢) رواه مسلم في كتاب الصلاة باب ما يقال في الركوع والسجود، انظر صحيح مسلم ٣٥٠/١ .

(٣) العلق: الآية ١٩ .

(٤) إحياء علوم الدين ١/١٦٥ .

والشاطبي - مع قوله بقلة التعليل في العبادات - ذكر بعض تعليلاتها تفصيلاً في معرض كلامه على المقاصد الحاجية والتحسينية؛ حيث قال: «وذلك أن الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون، ثم يدخلها فيها على نسقها، بزيادة السورة خدمة لفرض أم القرآن، لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه، وإذا كبر وسبح وتشهد فذلك كله تنبيه للقلب، وإيقاظ له أن لا يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه، وهكذا إلى آخرها، فلو قدم قبلها نافلة كان ذلك تدريجاً للمصلي واستدعاء للحضور، ولو أتبعها نافلة أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة.

وفي الاعتبار في ذلك أن جعلت أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر مقرون بعمل؛ ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد، وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والتعظيم والانقياد، ولم يخل موضع من الصلاة من قول أو عمل؛ لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان»^(١).

فهذا توسع لا يخفى، أقبل عليه الشاطبي في تعليل تفاصيل أكثر العبادات تعبدية وهي الصلاة، فكيف يقال إن معقول المعنى في العبادات مما لا نظير له وإن الأصل فيها عدم التعليل؟!

(١) الموافقات ٢/٢٤.

ثم إذا نظرت في فقه الزكاة لم تكذ تجد حكماً من أحكامها إلا وقد أدخل عليه الفقهاء التعليل، وإن لم يعلل هذا علله غيره، وكلها تعليقات مصلحية واضحة^(١).

ثالثاً: أن أحكام الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -هي معدودة ضمن العبادات- كلها معللة، معقولة جملة وتفصيلاً، فالجهاد شرع لإزالة الفتنة والفساد من الأرض ولإعلاء كلمة الله.

قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كَلِمَةً لِلَّهِ﴾^(٢).

وإعداد القوة في الجهاد لإرهاب أعداء الله، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(٣).

يقول الشاطبي: «والجهاد وإن كان من الأعمال المعدودة في العبادات فهي في الحقيقة معقولة المعنى، كسائر فروض الكفايات التي هي مصالح للدنيا»^(٤).

أما التعليل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو أوضح من أن يبين.

(١) انظر نظرية المقاصد ص: ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥.

(٢) الأنفال: الآية ٣٩.

(٣) الأنفال: الآية ٦٠.

(٤) الموافقات ٢/٢٣٦.

رابعًا: أن الرخص الواردة في أحكام العبادات كلها معللة معقولة المعنى، وقد اعترف الشاطبي بشيء من هذا ولكنه أغلق الباب بسرعة! حيث قال: «وأيضًا فإن المناسب فيها -يعني في العبادات- معدود عندهم فيما لا نظير له كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره، والجمع بين الصلاتين، وما أشبه ذلك».

وفي مسألة شبيهة بمسألة الرخص صرح الشاطبي بتعليلها تعليلاً مناسباً؛ وذلك في شأن النواهي النبوية لبعض الصحابة عن المبالغة في بعض العبادات إلى حد الإرهاق والملل، قال: «هذا كله معلل معقول المعنى بما دل عليه ما تقدم من السامة والملل والعجز، وبُغض الطاعة وكراهيتها... وإذا كان كذلك فالنهي دائر مع العلة وجوداً وعدمًا...»^(١).

خامسًا: أن كثيرًا من العلماء المحققين عللوا العبادات وبينوا حكمها ومقاصدها.

فقد علل البعقوبي^(٢) في كتاب (شرح العبادات الخمس) العبادات في جميع أبوابها من الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج؛ حيث تعرض لبيان علل معظم أحكام الطهارة وأحكام الصلاة والزكاة والصوم والحج^(٣).

(١) الموافقات ١٣٧/٢، ١٣٨. ونظرية المقاصد ص: ١٩٢.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن أبي المكارم الفضل بن بختيار بن أبي نصر البعقوبي المشهور بالحجة، ولد سنة ٥٤٣ هـ، وتوفي رحمه الله سنة ٦١٧ هـ، فقيه حنبلي محدث حافظ، من آثاره العلمية: شرح العبادات الخمس، غريب الحديث، (انظر عنه في الذيل على طبقات الحنابلة ١٢٣/٤).

(٣) انظر شرح العبادات الخمس ص: ٤٥ وما بعدها.

وقد ذهب ابن القيم بعيداً في تعليل الأحكام بما في ذلك كثير من العبادات^(١).

فقد علل الوضوء من لحوم الإبل وكون الحجامة تفسد الصائم، وعلل جعل التيمم بدلاً عن الطهارة المائية، وعلل الاقتصار فيه على عضوين، وعلل غسل بول الصبية دون الصبي، وقصر الصلاة الرباعية دون الثلاثية والثنائية للمسافر، وإيجاب الصوم على الحائض دون الصلاة، وكون خروج الريح يوجب غسل أعضاء لا صلة لها بذلك، وإيجاب الصدقة في السائمة دون العوامل، ونقض الوضوء بمس الذكر دون غيره من الأعضاء، والفرقة بين المستحاضة والحائض، والجمع بين الماء والتراب في حكم التطهير... وعلل أحكاماً كثيرة من هذا القبيل، كما علل أضعافاً لها في مجال المعاملات^(٢).

ومع ملاحظة بعض التعليلات الضعيفة في العبادات التي وقع فيها ابن القيم كتعليله للفرق بين بول الصبي وبول الصبية وتعليله لكون صلاة النهار سرية وصلاة الليل جهرية، ومع اعترافه بشيء مما ذهب إليه الغزالي والشاطبي من أن «للشارع في أحكام العبادات أسراراً لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل وإن أدركتها جملة»^(٣)، ترى أنه اتخذ التعليل أصلاً في

(١) انظر إعلام الموقعين في الجزء الأول والثاني.

(٢) انظر إعلام الموقعين ١/٢٩٨-٣٠٠، ٢/٤٥، ٤٦، ٥٨، ٦٣، ١٠٢، ١١٩.

(٣) انظر المرجع السابق نفسه ٢/٦٧.

جميع الأحكام بما فيها العبادات وعدم التعليل استثناء كما هو ظاهر من كلامه .

كما يلاحظ أنه بهذا يوافق -من جهة- الأصل العام في أن الشريعة معللة برعاية المصالح، بغض النظر عن التفريق بين العبادات وغيرها، وهو الأصل الذي يعتبره الشاطبي مسألة مسلمة قطعية^(١) .

ويعبر عنه المقري بقوله: «الأصل في الأحكام: المعقولة لا التعبد؛ لأنه أقرب إلى القبول، وأبعد عن الحرج...»^(٢) .

كما أنه يؤيد -من جهة أخرى- أن الأحكام المعللة والمعقولة المعنى في مجال العبادات كثيرة جداً، وأن القليل منها هو الذي قد يتعذر تعليله تعليلاً واضحاً .

وقد اعترف الجويني بأن ما ليس له معنى معقول نهائياً من الأحكام الشرعية يندر تصويره جداً^(٣) .

وأن الشاطبي نفسه أيضاً -مع قوله بأن الأصل في العبادات التعبد كما سبق- لا ينكر أن العبادات معللة في أصلها وجملتها، وإن كان يرى أن التفاصيل يغلب فيها عدم التعليل، وفي هذا يقول: «وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا

(١) انظر الموافقات ٦/٢ .

(٢) القواعد للمقري ١/٢٩٦ .

(٣) انظر البرهان ٢/٩٢٦ .

أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل،
ويصح القصد إلى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة»^(١).

وقوله: (في الدنيا أو في الآخرة) ليس شكاً منه في وجود فوائد
ومصالح دنيوية للعبادات، وإنما هو مجرد احتياط لبعض الجزئيات،
ولبعض الحالات التي لا تظهر لها مصلحة دنيوية عاجلة^(٢).

فقد تعرض على سبيل المثال لمقاصد الصلاة وفوائدها المشروعة،
فذكر أن مقصودها الأول هو الخضوع لله سبحانه بإخلاص
التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة بين يديه وتذكير النفس
بالذكر له^(٣).

ثم من مقاصدها التابعة: النهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة
إليها من أنكاد الدنيا، وطلب الرزق بها، وإنجاح الحاجات،
وطلب الفوز بالجنة، وكون المصلي في خفارة الله، ونيل أشرف
المنازل... وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي
العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية^(٤).

ويقول في موضع آخر: «وأما العبادات - وكثير من العبادات
أيضاً - فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح»^(٥).

(١) الموافقات ١/٢٠١.

(٢) راجع نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص: ١٩١.

(٣) المرجع السابق ص: ١٩١، والموافقات ٢/٣٩٩.

(٤) انظر الموافقات ٢/٤٠٠.

(٥) المرجع السابق ٢/٤٠٠.

والشيخ أحمد الدهلوي هو الآخر تعرض لبيان حِكْم وأسرار العبادات، فقد بين أسرار الوضوء والغسل، وأسرار الصلاة والزكاة والصوم والحج، وأسرار الأعداد والمقادير، وأسرار القضاء والرخصة في العبادات، وأسرار تعيين الأوقات في الصلاة^(١)، وما ذلك إلا محاولة منه لجعلها معقولة المعنى وتعليلها تعليلاً مصلحياً.

سادساً: أن ما ورد في الأحكام الشرعية -العبادية والتعبدية- من تحديدات وهيئات ومقادير، مثل عدد الصلوات وعدد الركعات في كل صلاة، والجهر والإسرار، ومثل جعل الصيام شهراً وفي شهر معين، وكونه يتدئ من طلوع الفجر وليس من طلوع الشمس مثلاً، ومثل هذا بعض تفاصيل الحج، وكذا أحكام الكفارات ومقاديرها، ومثل هذا أيضاً العقوبات المحددة المسماة بالحدود من حيث نوعها ومقاديرها... هي من الحاجات الملحة للحياة العامة واستقامتها^(٢).

فإنها -فضلاً عما في التزامها من معاني التبعيد والخضوع- تحقق مصلحة ظاهرة في تنظيم الحياة وتسهيل سيرها، وضبط واجباتها وحدودها؛ فإن سلم وجود الحِكم العامة في الطهارة والصلاة، فلا بد من وضع تفصيلات يسير الناس عليها، تساعد على التزام الحد اللازم والمحافظة عليه.

(١) راجع حجة الله البالغة ١/٢٠٨، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٩٠، ٢٩٧، ٥٣٣.

(٢) انظر نظرية المقاصد ص: ١٩٧، ١٩٨.

كذا إذا سلم وجود الحكمة العامة للزكاة فلا بد من تحديد الأنصبة وتقدير المقادير، حتى يعرف كل واحد حقه وواجبه، كما أنه لا بد من رسم حد الصيام ومقداره، وبدايته ونهايته بكيفية تلائم الناس بعد التسليم بحكمة الصيام.

وكذلك إذا سلم بحكم الحج، فلا بد -لتحقيق هذه الحكم- من جعل الحج في وقت معلوم ﴿الْحُجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾^(١)، ولا بد له من وجود أحكام محددة، ولا بد له من وجود أحكام محددة، ينتظم الناس فيها، وينضبطون بها، وكذلك إذا سلم بمبدأ زجر المعتدين والمفرطين ومعاقبتهم، فلا بد من تفصيل ذلك وبيانه، حتى يكون الناس على بينة من أمرهم.

ولولا هذه التحديدات والتقنينات والضوابط لضاعت تلك الأركان والأسس المسلم بها بسبب غموضها والتباسها على الناس، واختلافهم فيها، وبسبب التهاون في تقديرها وتنفيذها، بالتسوية والمماثلة لعدم توقيتها^(٢).

وإلى هذا أشار الشاطبي في قوله: «..... إذ لو ترك والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة لا تتعدى كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب

(١) البقرة: الآية ١٩٧.

(٢) انظر نظرية المقاصد ص: ١٩٨.

العام في الزنا على غير إحصان، وخص قطع اليد بالكوع، وفي النصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حدًّا في أحكام كثيرة، وكذلك الأشهر والقروء في العدد، والنصاب والحوال في الزكوات، وما لا ينضبط رُدًّا إلى أمانات المكلفين وهو المعبر عنه بالسرائر...»^(١).

إذا فالضبط والتقنين والتحديدات مصلحة معلومة يحتاج إليها جمهور الناس، فهذا جانب معقول، يمكن القول به في كثير من الأحكام الشرعية، وهذا -من جهة أخرى- ليس نفيًا لمعنى التعبد فيها أيضًا، بل إن جانب التعليل عمومًا لا يتنافى مع التعبد والتوقيف كما سبق، ومن هنا قالوا إن جانب التعبد -الذي هو حق الله- لا يخلو منه حكم من الأحكام الشرعية^(٢)، سواء أكان تعبدًا أم معللًا، وسواء أكان في العبادات أم في غيرها، بل إن التعبد في الأحكام هو نفسه ضرب من التعليل المصلحي الذي لا يخلو عنه حكم من الأحكام^(٣).

فكل حكم يعلم الناس ويدربهم على الانقياد للشرع، وعلى الخضوع لله، ففيه مصلحة^(٤).

(١) الموافقات ٢/٣٠٩.

(٢) انظر الفروق للقرافي رقم ٢٢، والموافقات ٢/٣١٠.

(٣) راجع نظرية المقاصد ص: ١٩٧-١٩٩.

(٤) المرجع السابق.

الراجع:

وبعد هذه الجولة من عرض الأدلة ومناقشتها، الذي يترجح لي -
والعلم عند الله - هو أن العبادات أكثرها وأغلبها معقولة من حيث إن العقل
لا يستبعد شرعيتها.

وأنة يجوز تعليل العبادات بالحكمة والمصلحة وغيرها، إذا ظهر لنا
ذلك، وأنه ليس بقليل كما يدعيه الكثير من العلماء، وأن مجال العبادات ليس
مجالاً مغلقاً محظوراً عن التعليل

وأن لكل حكم علته وحكمته الخاصة به، علمها من علمها وجهلها من
جهلها، كما يقول الغزالي: «وكان العقول مشيرة إلى إحالة كل حكم على
معنى، والاعتراف بالتحكم ضرورة العجز، فإذا وجد وجه سوى الوجوه
الخفية الضعيفة وجب التعليل به»^(١).

وهذا ما يوفق أدلة القرآن التي دلت على تعليل الدين كله، والشريعة
كلها، دون تفريق ولا استثناء، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا
رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٢).

قال العضد الإيجي: «وظاهر الآية التعميم، أي يفهم منه مراعاة
مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها؛ إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة
لهم فيه لكان لغير الرحمة، لأنه تكليف بلا فائدة، فخالف ظاهر
العموم»^(٣).

(١) شفاء الغليل ص: ٢٠٥.

(٢) الأنبياء: الآية ١٠٧.

(٣) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/٢٣٨.

المبحث الثالث

تعليق العبادات في الكتاب والسنة ومسلك الصحابة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعليق العبادات في القرآن الكريم.

المطلب الثاني: تعليق العبادات في الحديث النبوي.

المطلب الثالث: مسلك الصحابة في تعليق العبادات.

المطلب الأول

تعليل العبادات في القرآن الكريم

إن القرآن الكريم علل كثيرًا من الأحكام، وفي ذلك يقول ابن القيم: «وقد جاء التعليل في الكتاب العزيز بالباء تارة، وباللام تارة، وبمجموعهما تارة، وبكَي تارة، و(من أجل) تارة، وترتيب الجزاء على الشرط تارة، وبالفاء المؤذنة بالسببية تارة، وترتيب الحكم على الوصف المقتضي له تارة، وبلها تارة، وبالمفعول له تارة...»^(١)، ثم ساق لذلك آيات كثيرة، وقد سبق ذكر بعض منها في المبحث السابق.

ويقول الأستاذ محمد مصطفى شلبي: «سلك القرآن في شرعية الأحكام مسلكًا بديعًا محكمًا، لم يفارق في جملته سلوكه في بيان العقائد وقصص الأولين، ولم يكن في تشريعه يسرد الأحكام سردًا، بل عللها وبين أسبابها... ولم يسر في تعليقه وبيان الأسباب سيرة واحدة حتى تسأم منها النفوس وتملها الأسماع، بل غاير ونوع وفصل وأجمل...». ثم تعرض لبيان الطرق الدالة على التعليل مع التمثيل بالآيات الكثيرة^(٢).

(١) إعلام الموقعين ١/١٥١.

(٢) تعليل الأحكام ص: ١٤ وما بعدها.

وترى بجانب هذه الآيات التي تعلق الأحكام الشرعية عامة آيات
أخر تعلق أيضًا بعض العبادات، وإليك بيان ذلك بذكر نماذج من الآيات
القرآنية:

١- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ
قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١).

وجه الدلالة: أن الله سبحانه علل أصل العبادات بأنها لأجل التقوى،
فمعنى (لعلكم تتقون) أي لتتقوا^(٢).

٢- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ
بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٣).

وجه الدلالة: أمر الله تعالى بني إسرائيل أن يتمسكوا بالكتاب ويعملوا
بها فيه، وذلك لأجل التقوى.

٣- قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ
وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا
الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَإِلَيمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ
وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾^(٤).

وجه الدلالة: أن الله تعالى بين علة الأمر باستقبال الكعبة بأن ذلك لئلا

(١) البقرة: الآية ٢١.

(٢) وهو أحد الأقوال الثلاثة، انظر فتح القدير للشوكاني ١/٥٠.

(٣) البقرة: الآية ٦٣.

(٤) البقرة: الآية ١٥٠.

يكون لليهود ولغيرهم من الكفار حجة على المسلمين، وإلتزام نعمته سبحانه على المسلمين^(١).

٤- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٢).

وجه الدلالة: أنه سبحانه بين علة تشريع الصيام بأنه لأجل التقوى.

٥- قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٣).

وجه الدلالة: أنه سبحانه وتعالى بين علة تشريع الصوم لمن شهد الشهر؛ بأن ذلك لإكمال العدة^(٤)، وفي الكشاف: «قوله ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾ علة للأمر بمراعاة العدة، وقوله ﴿وَلِتُكَبِّرُوا﴾ علة ما علم من كيفية القضاء والخروج عن عهدة الفطر، وقوله ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ علة الترخيص واليسير^(٥).

٦- قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمْتُمْ فادُّكُّوا اللَّهَ كَمَا

(١) انظر فتح القدير ١/١٣٥، ١٣٦.

(٢) البقرة: الآية ١٨٣.

(٣) البقرة: الآية ١٨٥.

(٤) انظر فتح القدير ١/١٨٣.

(٥) الكشاف لمحمود بن عمر الزمخشري ١/٣٣٧.

عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴿١﴾

وجه الدلالة: رخص الله سبحانه أداء الصلاة قائماً أو راكباً لأجل الخوف.

٧- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفْوًا غَفُورًا﴾ (٢).

وجه الدلالة: نهي سبحانه عن الصلاة حالة السكر وحالة الجنابة، والنهي معلل بالسكر والجنابة باتفاق العلماء، كما أنه سبحانه رخص في التيمم للمريض والمسافر وفاقد الماء، وهذا الترخيص معلل بالمرض والسفر وفقدان الماء.

٨- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ (٣).

وجه الدلالة: أن الله سبحانه نفى الجناح عن المسافر إذا قصر الصلاة،

(١) البقرة: الآية ٢٣٩.

(٢) النساء: الآية ٤٣.

(٣) النساء: الآية ١٠١.

ومعناه جعل السفر مناطًا وعلة للقصر الذي هو رخصة^(١).

٩- قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾^(٢).

وجه الدلالة: لما كان الحال مظنة أن يقال: إذا كان الشارع يريد التخفيف عن المسافر لما يلقاه من المشقة فلم لم يؤخر عنه الصلاة حتى ينتهي سفره ويعود إليه اطمئنانه، ذيل الله هذه الآية ببيان سبب هذا بأن الصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا... أي لأنها شرعت موقته بأوقات لا بد من أدائها فيها بقدر الإمكان، وأن أداءها مع ذلك خير من تأخيرها وكأنه يشير إلى الحكمة الأولى في شرعية الصلاة مفرقة على هذه الأوقات^(٣).

١٠- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٤).

وجه الدلالة: أنه سبحانه أمر بالوضوء والتميم للتطهير سواء كان من الذنوب أو من الحدث الأصغر والأكبر^(٥).

(١) انظر تعليل الأحكام لمصطفى شلبي ص: ٢٠.

(٢) النساء: الآية ١٠٣.

(٣) راجع تعليل الأحكام ص: ٢٠.

(٤) المائدة: الآية ٦.

(٥) راجع فتح القدير للشوكاني ١٨/٢.

١١- قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾^(١).

وجه الدلالة: أخبر الله تعالى فيها أنه حرم على اليهود ما حرم بسبب ظلمهم، وهو تنبيه للمخاطبين بالابتعاد عن الظلم حتى لا يكون سبباً في تحريم مثل ما حرم عليهم^(٢).

١٢- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٣).

وجه الدلالة: نهى سبحانه عن الخمر والميسر والأنصاب والأزلام بقوله (فاجتنبوه) وذكر العلة لاجتناب الأشياء المذكورة حيث قال إنها رجس من عمل الشيطان، وقوله (لعلكم تفلحون) علة لما قبله^(٤).

١٣- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(٥).

وجه الدلالة: نهى تعالى عن سب الآلهة التي كانت تعبدتها الكفار، وذكر أن السبب هو سبهم لله عدواناً وتجاوزاً عن الحق^(٦).

(١) النساء: الآية ١٦٠.

(٢) راجع تعليل الأحكام ص: ١٩.

(٣) المائدة: الآية ٩٠.

(٤) راجع فتح القدير ٧٣/٢.

(٥) الأنعام: الآية ١٠٨.

(٦) انظر فتح القدير ١٥٠/٢.

١٤ - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾^(١).

وجه الدلالة: نهى تعالى عن أكل الحيوان الذي لم يذكر اسم الله عليه، وأخبر بأنه فسق^(٢) وهذا يدل على أن علة النهي هي كون أكله فسقاً.

١٥ - قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾^(٣).

وجه الدلالة: أمر سبحانه بالقتال وجعل غايته أن لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله وحده، مما يدل على أن القتال شرع لإزالة الفتنة وإعلاء كلمة الله^(٤).

١٦ - قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾^(٥).

وجه الدلالة: أمر الله سبحانه فيها المؤمنين باتخاذ العدة للقتال، وبين ما لأجله أمر بإعداد هذه الأشياء، فقال: (ترهبون... إلخ) وذلك لأن الكفار إذا علموا تأهب المسلمين للجهاد واستعدادهم له باستكمالهم جميع الأسلحة والآلات خافوهم.

(١) الأنعام: الآية ١٢١.

(٢) راجع فتح القدير ١٧٥/٢، ١٥٨.

(٣) الأنفال: الآية ٣٩.

(٤) انظر حجة الله البالغة ٢٩/١.

(٥) الأنفال: الآية ٦٠.

وإذا كانت هذه هي العلة عُرفَ ما أَرَادَهُ اللهُ مِنْهَا وهو دفع عدوان الكفار لا وقوع القتال المهلك للنفوس المخرب للديار، فقد جعله الله سبباً لمنع الحرب، لا سبباً في إيقادها^(١).

١٧- قوله تعالى: ﴿الآن خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾^(٢).

وجه الدلالة: بين الله فيها أن الضعف هو سبب التخفيف في القتال وذلك أن المؤمنين كانوا مأمورين من جهة الله سبحانه بأن تثبت الجماعة منهم بعشرة أمثالهم، ثم لما شق ذلك عليهم واستعظموه خفف عنهم ورخص لهم لما علمه سبحانه من وجود الضعف فيهم^(٣).

١٨- قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾^(٤).

وجه الدلالة: أمر تعالى نبيه ﷺ بأخذ الصدقة من أموال بعض المسلمين ليطهرهم ويزكّيهم بها يأخذه من الصدقة منهم، ثم أمر تعالى رسوله بالصلاة عليهم، وعلل هذا الأمر بأن صلاته تكون سَكَنًا لهم^(٥).

(١) انظر تحليل الأحكام ص: ١٧.

(٢) الأنفال: الآية ٦٦.

(٣) وهو أحد الأقوال، انظر فتح القدير ٢/٢٣٤.

(٤) التوبة: الآية ١٠٣.

(٥) انظر فتح القدير ٢/٣٩٩، ٤٠٠.

١٩- قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾^(١).

وجه الدلالة: أن معنى الآية أقم الصلاة لسبب دلوك الشمس، فاللام في قوله: (لدلوك الشمس) للتعليل، وهكذا نص أهل اللغة، كما في الإبهاج^(٢).

٢٠- قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحُجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ • لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾^(٣).

وجه الدلالة: علل إتيان المسلمين للحج بحضورهم لمنافع الدنيا والآخرة^(٤).

٢١- قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾^(٥).

وجه الدلالة: أذن الله سبحانه لعباده المؤمنين بالقتال؛ وذلك لأن مشركي مكة كانوا يؤذون أصحاب رسول الله ﷺ بألسنتهم وأيديهم، فيشكون ذلك إلى النبي ﷺ، فأخبرهم بأمر الآية، والباء في قوله: (بأنهم ظلموا) للسببية أي بسبب أنهم ظلموا بما كان يقع عليهم من المشركين من سب وضرب وطرده^(٦).

(١) الإسراء: الآية ٧٨.

(٢) انظر الإبهاج ٣/٣٧.

(٣) الحج: الآية ٢٧، ٢٨.

(٤) انظر فتح القدير ٣/٤٤٨.

(٥) الحج: الآية ٣٩.

(٦) انظر فتح القدير ٣/٤٦٥.

٢٢- قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١).
وجه الدلالة: علل سبحانه وتعالى الأمر بالصلاة بأنها تنهى عن
الفحشاء والمنكر.

٢٣- قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا قَوْلًا مَعْرُوفًا • وَقَرْنَا فِي بَيْوتِكُمْ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ
الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا
يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(٢).
وجه الدلالة: أمر الله سبحانه أمهات المؤمنين بالقول بالمعروف
والسكون في البيوت وعدم التبرج وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة
والطاعة؛ ليذهب الرجس عن أهل البيت وليطهرهم^(٣).

٢٤- قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّ أَسَا
فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^(٤).
وجه الدلالة: شرع الله تعالى للمظاهر أن يكفر عن ظهاره بصيام
شهرين متتابعين عند عدم وجود الرقبة وإطعام ستين مسكينًا عند عدم
استطاعة الصيام وعلل بأن ذلك لأجل الإيثار بالله ورسوله.

٢٥- قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ
وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ
الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(٥).

(١) العنكبوت: الآية ٤٥.

(٢) الأحزاب: الآية ٣٢، ٣٣.

(٣) انظر فتح القدير ٢٧٨/٤.

(٤) المجادلة: الآية ٤.

(٥) الحشر: الآية ٧.

وجه الدلالة: بين سبحانه فيها مصارف الفيء ولم يتركه على مجرد الإباحة معللاً هذا التقسيم بالألا يكون متداولاً بين الأغنياء ويحرم الفقراء.

ويمكن أن يستخلص مما ذكر: أن الله سبحانه وتعالى شرح عباداته لمقاصد عظيمة جلبت للناس مصالحهم ودفعت عنهم المفساد، وأنه سبحانه أبان ما في الأفعال من المصالح حثاً على إتيانها وما في بعضها من المفساد ترغيباً في اجتنابها، وفي هذا رد على طائفتين: الذين أنكروا التعليل من أساسه، والذين اعترفوا ولكنهم قصروه على الأوصاف الظاهرة ومنعوه بالمصلحة وما يترتب على الأمر من نفع أو ضرر.

المطلب الثاني

تعلييل العبادات في الحديث النبوي

أمر الله سبحانه نبيه ﷺ بتبليغ دينه القويم حيث قال: ﴿يَا أَيُّهَا الرِّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾^(١)، وقال: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾^(٢)، فامتثالاً لأمر الله سبحانه بلغ النبي ﷺ دينه حق التبليغ، وسلك في تبليغه طريقة لا عوج فيها، وترك أمته على المحجة البيضاء ليلها كنهارها؛ حيث بين الأحكام المتعلقة بجميع نواحي الحياة، وكثيراً ما يذكر علل الأحكام والأوصاف المؤثرة فيها ليدل على ارتباطها بها، وتعديها بتعدي أوصافها وعللها.

والمتتبع لأحاديث الرسول ﷺ يجد أنه أحياناً علل بعض العبادات، وأذكر فيما يلي أمثلة للأحاديث التي وردت في أحكام العبادات معللة:

١- قوله ﷺ في ظهور سور الهرة في قصة أبي قتادة^(٣): «إنها ليست بنجس؛ إنما هي من الطوافين عليكم»^(٤).

(١) المائدة: الآية ٦٧.

(٢) الشورى: الآية ٤٨.

(٣) هو الحارث بن ربيعي الأنصاري، فارس رسول الله ﷺ، شهد أحداً وما بعدها، وكانت وفاته سنة ٤٥ هـ بالمدينة وقيل بالكوفة في خلافة علي رضي الله عنه. (انظر الإصابة ٤/١٥٨، أسد الغابة ١/٣٩١، ٦/٢٥٠).

(٤) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب سور الهرة ١/١٩، ٢٠، والترمذي في أبواب الطهارة باب (٦٩) والنسائي في كتاب الطهارة باب سور الهرة ١/٥٥، وفي كتاب =

وجه الدلالة: أنه ﷺ علل طهارة سؤر الهرة بأنها تطوف علينا، وفيه إشارة إلى أنه تعالى لما جعلها بمنزلة الخادم في كثرة اتصالها بأهل المنزل وملاستها لهم ولما في منزلهم، خفف تعالى على عباده بجعلها غير نجس رفعًا للحرَج^(١).

٢- قوله ﷺ: «لا تشربوا في آنية الذهب والفضة، ولا تأكلوا في صحافهما؛ فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة»^(٢).

وجه الدلالة: نهى ﷺ عن الشرب في آنية الذهب والفضة وعلل بأن هذه الأواني للكفار في الدنيا وللمسلمين في الآخرة. قال الشوكاني: «فإن علة النهي عن الأكل والشرب هي التشبيه بأهل الجنة حيث يطاف عليهم بآنية من فضة وذلك مناط معتبر للشارع...»^(٣).

٣- نادى أبوظلحة^(٤) رضي الله عنه: «بأمر الرسول ﷺ أن الله

= المياه باب (٨) سؤر الهرة ١/١٧٨، وابن ماجه في كتاب الطهارة باب الوضوء بسؤر الهرة والرخصة في ذلك ١/١٣١، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ١/١٨ برقم (٦٩).

(١) انظر سبل السلام شرح بلوغ المرام ١/٥٥.

(٢) الحديث متفق عليه؛ فقد أخرجه البخاري في كتاب الأطعمة باب الأكل في إناء مفضض، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٩/٥٥٤، وفي كتاب الأشربة باب آنية الفضة، انظر صحيح البخاري مع الفتح ١٠/٩٦، وأخرجه مسلم في كتاب اللباس باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال انظر صحيح مسلم ٣/١٦٣٧.

(٣) نيل الأوطار ١/٧٨.

(٤) هو زيد بن سهيل الأنصاري، شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، كان زوج أم سليم أم أنس بن مالك، توفي رضي الله عنه سنة ٣١ أو ٣٤ هـ وقيل ٥١ هـ. (انظر أسد الغابة ٥/١٨١، ١٨٢).

ورسوله ينهاكم عن لحوم الحمر الأهلية؛ فإنها رجس»^(١).
وجه الدلالة: أنه علل النهي عنها بكونها رجسًا، والتعليل يمكن أن يكون من النبي ﷺ أو من المنادي.

٤- قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء»^(٢).
وجه الدلالة: الحديث يدل على عدم وجوب استعمال السواك عند كل وضوء لأن المراد بأمره ﷺ في قوله (لأمرتهم) أمرٌ إيجاب؛ فإنه ترك الأمر به لأجل المشقة، لا أمر ندب؛ فإنه قد ثبت بلا مرية^(٣).

٥- قوله ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فليستنثر ثلاثًا؛ فإن الشيطان يبيت في خيشومه»^(٤).

وجه الدلالة: أمر النبي ﷺ بالاستنثار -سواء كان الأمر للندب على قول الجمهور، أو للوجوب كما عند بعض العلماء- معلقًا ذلك بأن الشيطان يبيت على الخيشوم^(٥).

(١) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الجهاد باب التكبير عند الحرب، وفي المغازي باب غزوة خيبر، وفي الذبائح باب لحوم الحمر الإنسية، انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ١٣٤/٦، ٤٦٧/٧، ٦٥٩/٩. وأخرجه مسلم في كتاب الصيد باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية. ١٥٤٠/٣.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) انظر سبل السلام شرح بلوغ المرام ٨٧/١.

(٤) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق باب صفة إبليس وجنوده، انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ٣٣٩/٦، ومسلم في كتاب الطهارة باب الإيثار في الاستنثار والاستجمار، انظر صحيح مسلم ٢١٣/١.

(٥) انظر سبل السلام ٩٧/١.

٦- قوله ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً؛ فإنه لا يدري أين باتت يده»^(١).

وجه الدلالة: أنه أمر بغسل اليد ثلاثاً إذا أراد الوضوء بعد استيقاظه من النوم ونهى عن إدخال اليد في الإناء قبل الغسل معللاً ذلك بأنه لا يدري أين باتت يده^(٢).

٧- قال المغيرة بن شعبة^(٣) رضي الله عنه: «كنت مع النبي ﷺ فتوضأ فأهويت لأنزع خفيه، فقال: دعهما؛ فإني أدخلتهما طاهرتين»^(٤).
وجه الدلالة: أمر النبي ﷺ المغيرة أن يترك خفيه حتى يمسح، وعلل بأنه أدخلهما طاهرين.

٨- «سئل النبي ﷺ عن مس الذكر: هل ينقض الوضوء؟ فقال ﷺ: لا؛ إنما هو بضعة منك»^(٥).

(١) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الوضوء باب الاستجمار وتراً، انظر صحيح البخاري مع الفتح ١/٢٦٣، ومسلم في كتاب الطهارة باب كراهة غمس المتوضئ، وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثاً، انظر صحيح مسلم ١/٢٣٣.

(٢) انظر شرح العبادات الخمس ص: ٧١.

(٣) هو المغيرة بن شعبة بن أبي عامر الثقفي، يكنى أبا عبدالله أو أبا عيسى، أسلم عام الخندق وقدم مهاجراً وأول مشاهده الخديبية، توفي رضي الله عنه سنة ٥٠ هـ بالكوفة. (انظر الإصابة ٣/٤٥٢، وأسد الغابة ٥/٢٤٧).

(٤) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الوضوء باب (٤٩)، انظر صحيح البخاري مع الفتح ١/٣٠٩، ومسلم في كتاب الطهارة باب المسح على الحفين انظر صحيح مسلم ١/٢٣٠.

(٥) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب الرخصة في ذلك ١/٤٦، ٤٧، والترمذي في كتاب الطهارة باب ما جاء في ترك الوضوء من مس الذكر ١/١٣١، والنسائي في كتاب الطهارة باب ترك الوضوء من مس الذكر ١/١٠١، وابن ماجه في كتاب =

وجه الدلالة: أجاب ﷺ بأن مس الذكر لا ينقض الوضوء وعلله بأنه عضو من أعضاء الجسم كاليد والرجل، فكما أن مس اليد أو الرجل لا ينقض الوضوء فكذلك هنا.

٩- نهى رسول الله ﷺ أن يستنجى بعظم أوروبث وقال: «... لا تستنجوا بهما؛ فإنهما طعام إخوانكم»^(١).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ علل النهي عن الاستنجاء بالعظم والروث بأنها طعام الجن.

١٠- قالت حمنة بنت جحش^(٢): «كنت أستحاض حيضة كثيرة شديدة، فأتيت النبي ﷺ أستفتيه، فقال: إنما هي ركضة من الشيطان، فتحيضي ستة أيام أو سبعة، ثم اغتسلي...»^(٣).

وجه الدلالة: أمر النبي ﷺ بالتحيض ستة أو سبعة، وعدم اعتبارها حيضة بعد ذلك، وعلل بأنها ركضة من الشيطان.

= الطهارة باب الرخصة في ذلك ١/١٦٣، وقد صححه الشيخ الألباني في صحيح سنن أبي داود ١/٣٧ برقم (١٦٧).

(١) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة باب الجهر بالقراءة في الصبح والقراءة على الجن، انظر صحيح مسلم ١/٣٣٢.

(٢) هي حمنة بنت جحش أخت زينب أم المؤمنين وامرأة طلحة بن عبيدالله، شهدت أحدًا. (انظر الإصابة ٤/٢٧٥).

(٣) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب من قال: إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة ١/٧٦، ٧٧، والترمذي في أبواب الطهارة باب ما جاء في المستحاضة أنها تجمع بين الصلاتين بغسل واحد ١/٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، وحسنه الألباني في صحيح سنن أبي داود ١/٥٦، ٥٧ برقم (٢٦٧) وفي صحيح سنن الترمذي ١/٤٠ برقم (١١٠).

١١ - قوله ﷺ: «إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر، إنما هي لذكر الله عز وجل وقراءة القرآن»^(١).

وجه الدلالة: نهى النبي ﷺ عن البول في المسجد، وعلل بأن المساجد ليست لمثل هذه الأفعال، بل هي لذكر الله والصلاة وقراءة القرآن.

١٢ - «سئل ﷺ عن الوضوء من لحوم الإبل، فقال: توضؤوا منها، وسئل عن الصلاة في مبارك الإبل، فقال: لا تصلوا فيها فإنها من الشيطان، وسئل عن الصلاة في مراتض الغنم فقال: صلوا فيها فإنها بركة»^(٢).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة في مبارك الإبل وعلل بأنها من الشياطين، وأجاز الصلاة في مراتض الغنم وعلل بأنها بركة.

١٣ - قوله ﷺ للمستحاضة في بيان علة انتقاض الطهارة: «إنما ذلك عرق»^(٣).

وجه الدلالة: أمر النبي ﷺ المستحاضة بالصلاة وعلل بأن الاستحاضة عرق وليست بحیضة.

(١) رواه مسلم في كتاب الطهارة باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد، انظر صحيح مسلم ٢٣٧/١.

(٢) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب الوضوء من لحوم الإبل ٤٧/١، ورواه أحمد في مسنده بدون تعليل ٥/٩٢، ٩٣، ٩٨، ١٠٥، وكذلك مسلم بدون تعليل في كتاب الحيض باب الوضوء من لحوم الإبل ١/٢٧٥، وصححه الشيخ الألباني في صحيح سنن أبي داود ٣٧/١ برقم (١٦٩).

(٣) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الحيض باب إقبال المحيض وإدباره، انظر صحيح البخاري مع الفتح ١/٤٢٠، وباب الاستحاضة ١/٤٠٩، ومسلم في كتاب الحيض باب المستحاضة وغسلها وصلاتها انظر صحيح مسلم ٢٦٢-٢٦٣/١.

١٤- قوله ﷺ في حديث النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس أو غروبها: «صل صلاة الصبح، ثم أقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس وترتفع، فإنها تطلع حين تطلع بين قرني شيطان، وحينئذ يسجد لها الكفار... فإذا أقبل الفجر فصل؛ فإن الصلاة مشهودة محضورة، حتى تصلي العصر، ثم أقصر عن الصلاة حتى تغرب، فإنها تغرب بين قرني شيطان، وحينئذ يسجد لها الكفار»^(١).

وجه الدلالة: نهى ﷺ عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها، وعلل بأنها تطلع بين قرني شيطان، وتغرب بين قرني شيطان...

١٥- قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة، ولأخرت صلاة العشاء إلى ثلث الليل»^(٢).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ هم بتأخير العشاء والأمر باستعمال السواك عند كل صلاة، ولكن منعه من ذلك ما يلحقهم من المشقة المنفرة لهم عن الامتثال.

١٦- «أن معاذ بن جبل رضي الله عنه كان يطيل في صلاته إتماماً لها وتقرباً بها، فشكاه الشاكي إلى رسول الله ﷺ فغضب وقال: أيها الناس إنكم

(١) رواه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب إسلام عمرو بن عبسة، انظر صحيح مسلم ٥٦٩/١.

(٢) أخرجه الترمذي بشقيه في أبواب الطهارة باب ما جاء في السواك ٣٥/١، والشق الثاني في كتاب أبواب الصلاة باب ما جاء في تأخير صلاة الآخرة ٣١٠/١، ٣١١. وروى مسلم الشق الأول في كتاب الطهارة باب السواك ٢٢٠/١، وصححه الشيخ الألباني في صحيح سنن الترمذي ٩/١، برقم (٢١).

منفرون، فمن صلى بالناس فليخفف؛ فإن فيهم المريض والضعيف
وذا الحاجة»^(١).

وجه الدلالة: بين النبي ﷺ الباعث على التخفيف، وهو لحوق الضرر
ببعض المصلين.

١٧- قوله ﷺ لفريق من الصحابة الذين كانوا ينتظرون في المسجد قيامه
للصلاة ليصلوا بصلاته، فامتنع النبي ﷺ من الخروج في الليلة
الثالثة، فلما أصبح قال: «قد رأيت الذي صنعتُم، فلم يمنعني من
الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تفرض عليكم»^(٢).

وجه الدلالة: امتنع النبي ﷺ من إمامتهم لما وجد رغبتهم فيها، خشية
الفرض عليهم، ثم يأتي زمان يتهاون الناس فيها أو يعجزون عن
أدائها، فيتركون ما فرضه الله عليهم، ومع هذا فقد أمهم ليلتين،
إشارة منه ﷺ إلى جواز صلاتها بجماعة وامتناعه كان لتلك العلة.

١٨- قوله ﷺ: «إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة؛ فإن شدة الحر من
فيح جهنم»^(٣).

(١) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب العلم باب الغضب في الموعظة
والتعليم إذا رأى ما يكره. انظر صحيح البخاري مع الفتح ١/١٨٦، وكتاب
الأدب باب ما يجوز من الغضب والشدة لأمر الله تعالى ١٠/٥١٦، ٥١٧، ومسلم
في كتاب الأدب باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام ١/٣٤٠.

(٢) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب صلاة التراويح باب فضل من قام
رمضان انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤/٢٥٠، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين
وقصرها باب الترغيب في قيام رمضان، انظر صحيح مسلم ١/٥٢٤.

(٣) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في مواقيت الصلاة باب الإبراد بالظهر في
شدة الحر، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٢/١٨، ومسلم في كتاب المسجد
ومواضع الصلاة باب استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحر، انظر صحيح
مسلم ١/٢٩٥.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أمر بإبراد الصلاة، وعلل باشتداد الحرارة، وأنه من فيح جهنم، فإن الخشوع الذي هو روح الصلاة وأعظم المطلوب منها يذهب عند شدته^(١).

١٩- قوله ﷺ: «أصبحوا بالصبح؛ فإنه أعظم لأجوركم»^(٢).

وجه الدلالة: أمر بالإصباح أي الإسفار في صلاة الصبح، وبين الباعث وهو كونه أعظم للأجور.

٢٠- قوله ﷺ: «صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنبك»^(٣).

وجه الدلالة: أن علة التخفيف في الحديث هي عدم الاستطاعة.

٢١- روى عمران بن حصين^(٤) رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ صلى بهم فسها فسجد سجدتين ثم تشهد ثم سلم»^(٥).

(١) انظر سبل السلام ١/٢٣٠.

(٢) رواه بهذا اللفظ أبو داود في كتاب الصلاة باب في وقت الصبح ١/١١٥، والترمذي بلفظ (أسفروا) في أبواب الصلاة باب ما جاء في الإسفار بالفجر ١/٢٨٩، والنسائي في المواقيت باب الإسفار ١/٢٧٢، قال الشيخ الألباني: «حسن صحيح»، انظر صحيح سنن أبي داود ١/٨٥ برقم (٤٠٨).

(٣) رواه البخاري في كتاب تقصير الصلاة باب إذا لم يطق قاعداً صلى على جنب، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٢/٥٨٧.

(٤) هو عمران بن حصين بن عبيد بن خلف الخزاعي، كان من فضلاء الصحابة وفقهائهم. مات رضي الله عنه سنة ٥٢ هـ (انظر الإصابة ٣/٢٦، ٢٧).

(٥) رواه أبو داود في كتاب الصلاة باب سجدي السهو فيها تشهد وتسليم ١/٢٧٣، والترمذي في أبواب الصلاة باب ما جاء في التشهد في سجدي السهو ٢/٢٤٠-٢٤١، وقال: «حسن غريب»، والحاكم في المستدرک ١/٣٢٣، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين» ووافقه الذهبي في كونه على شرطهما.

وجه الدلالة: أن علة السجود هي السهو في الصلاة.

٢٢- قوله ﷺ: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه، فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا...»^(١).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أمر بالافتداء بالإمام ونهى عن الاختلاف عليه في التكبير والركوع والسجود، وعلل بأن الإمام جعل ليؤتم به.

٢٣- قوله ﷺ: «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن»^(٢).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ نهى عن التكلم في الصلاة وعلل بأنها عبارة عن التسبيح والتكبير وقراءة القرآن.

٢٤- قوله ﷺ: «إذا كان أحدكم في المسجد فلا يشبكن، فإن التشبيك من الشيطان، وإن أحدكم لا يزال في صلاة ما دام في المسجد حتى يخرج منه»^(٣).

(١) الحديث متفق عليه فقد أخرجه البخاري في عدة كتب من صحيحه منها كتاب الصلاة باب الصلاة في السطوح والمنبر والخشب، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤٧٨/١، وكتاب الأذان باب إنما جعل الإمام ليؤتم به ١٧٣/٢، وباب إيجاب التكبير وافتتاح الصلاة ٢١٦/٢، وباب يهوي بالتكبير حين يسجد ٢٩٠/٢، وكتاب تقصير الصلاة باب صلاة القاعد ٥٨٤/٢، وكتاب السهو باب الإشارة في الصلاة ١٠٧/٣، وأخرجه مسلم في كتاب الصلاة باب ائتمام المأموم بالإمام، انظر صحيح مسلم ٣٠٨، ٣٠٩، وباب النهي عن مبادرة الإمام بالتكبير وغيره ٣١٠/١.

(٢) رواه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته انظر صحيح مسلم ٣٨١، ٣٨٢.

(٣) رواه أحمد في مسنده ٤٣، ٥٤.

وجه الدلالة: نهى ﷺ عن التشبيك في المسجد، وعلل بأنه من الشيطان.

٢٥- «أن النبي ﷺ كان إذا أتاه أمر يسره - أو بشر به - خر ساجداً شكراً لله»^(١)، أي ليشكر الله.

وجه الدلالة: الحديث يدل على أن سجدة كانت لأداء شكر الله.

٢٦- قوله ﷺ: «إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد إطالتها فأسمع بكاء الصبي، فأتجوز في صلاتي مما أعلم من شدة وجد أمه من بكائه»^(٢).

وقريب منه قوله ﷺ: «إذا أمَّ أحدكم الناس فليخفف، فإن فيهم الصغير والكبير والضعيف والمريض، فإذا صلى وحده فليصل كيف شاء»^(٣).

وجه الدلالة: أن سبب التجوز في صلاته ﷺ هو بكاء الصبي، كما أن قوله: «فإن فيهم...» تعليل للأمر بالتخفيف.

٢٧- «أنه ﷺ كان يصلي أربعاً بعد أن تزول الشمس قبل الظهر وقال: إنها ساعة تفتح فيها أبواب السماء فأحب أن يصعد لي فيها عمل صالح»^(٤).

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد باب في سجود الشكر ٨٩/٣، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها باب ما جاء في الصلاة والسجدة عند الشكر ١/٤٤٥، ٤٤٦، صححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ٥٣٤/٢ برقم (٢٤١٢).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأذان باب من أخف الصلاة عند بكاء الصبي، وباب انتظار الناس قيام الإمام العالم، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٢/٢٠١، ٢/٣٤٩.

(٣) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الصلاة باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام ١/٣٤١.

(٤) رواه الترمذي في أبواب الصلاة باب ما جاء في الصلاة عند الزوال ٢/٣٤٣، وأحمد في مسنده ٥/٤١٧، ٤٢٠، صححه الألباني في صحيح سنن الترمذي ١/١٤٧ برقم (٣٩٦).

وجه الدلالة: أنه بين حكمة سنيّة أربع قبل الظهر.

٢٨- قوله ﷺ لعبدالله بن عمرو^(١) رضي الله عنهما، - وكان يباليغ في عبادته فيصوم نهاره ويقوم ليله ظنًا منه أن في هذا رضا مولاه، حتى شكاه أهله-: «ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار؟ قال: إني أفعل ذلك، قال: فإنك إذا فعلت ذلك هجمت عينك ونفثت نفسك، وإن لنفسك عليك حقًا ولأهلك عليك حقًا، فصم وأفطر، وقم ونم»^(٢).

وجه الدلالة: بين له رسول الله ﷺ ما يترتب على تلك العبادة الشديدة من ضرر بالغ في النفس وضياع حقوق الأهل والولد من المصالح الدنيوية، وفيه إشارة إلى ضياع المصالح الأخروية، فإن من ضعفت نفسه عجز عن أداء حقوق ربه، فيفوته الخير الكثير في آخره، ولذا منعه عن المبالغة في العبادة وأمر بالاعتدال فيها.

٢٩- قوله ﷺ: «من سمع رجلًا ينشد ضالة في المسجد فليقل: لا ردها الله عليك؛ فإن المسجد لم تبين لهذا»^(٣).

وجه الدلالة: أنه نهى عن إنشاد الضالة في المساجد، وعلل بأن

(١) هو عبدالله بن عمرو بن العاص السهمي، من المكثرين عن النبي ﷺ، أسلم قبل أبيه، ويقال: لم يكن بين مولدهما إلا اثنتا عشرة سنة، واستأذن النبي ﷺ في أن يكتب أحاديثه، فأذن له، توفي رضي الله عنه سنة ٧٢ هـ وقيل غير ذلك. (انظر الإصابة ٣٥١/٢، أسد الغابة ٣/٣٤٩).

(٢) الحديث متفق عليه فقد أخرجه البخاري في كتاب التهجد باب ما يكره من ترك قيام الليل لمن كان يقومه، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٣/٣٨، وفي كتاب الصوم باب صوم داود عليه السلام ٤/٢٢٣، ومسلم في كتاب الصيام باب النهي عن صوم الدهر... انظر صحيح مسلم ٢/٨١٦.

(٣) رواه مسلم في كتاب المساجد باب النهي عن نشد الضالة في المسجد، انظر صحيح مسلم ١/٣٩٧.

المساجد لم تبني لهذا، وإنما تبني لذكر الله والصلاة وقراءة القرآن كما تقدم في حديث آخر.

٣٠- قوله ﷺ لمعاذ رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن: «إن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»^(١).
وجه الدلالة: أن علة افتراض الصدقة على الأغنياء هي ردها على الفقراء كما هو مفهوم من ظاهر الحديث.

٣١- قوله ﷺ: «إن الصدقة لا تحل لآل محمد؛ إنما هي أوساخ الناس»^(٢).
وجه الدلالة: أنه ﷺ حرم الصدقة على آله وعلل بأنها أوساخ الناس.
٣٢- «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: هلكت يا رسول الله، قال: وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان، قال: هل تجد ما تعتق به رقبة؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تجد ما تطعم ستين مسكينًا؟ قال: لا، ثم جلس، فأتى النبي ﷺ بعرق فيه تمر، فقال: تصدق بهذا، فقال: أعلى أفقر مني؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا، فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه، وقال: اذهب فأطعمه أهلك»^(٣).

(١) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٣/٣٢٢، ومسلم في كتاب الإيمان باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، انظر صحيح مسلم ١/٥٠-٥١.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الزكاة باب ترك استعمال آل النبي ﷺ على الصدقة، انظر صحيح مسلم ٢/٧٥٣، ٧٥٤.

(٣) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الصوم باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فيكفر، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤/١٦٣، ومسلم في كتاب الصيام باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم، انظر صحيح مسلم ٣/٧٨١.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أوجب عليه الكفارة وذلك لوقوعه على امرأته في نهار رمضان .

٣٣- قوله ﷺ في شأن الرجل الذي وقصته دابته وهو محرم فمات: «اغسلوه ولا تقربوه طيبًا ولا تغطوا وجهه؛ فإنه يبعث يوم القيامة مليبًا»^(١) .

وجه الدلالة: نهى رسول الله ﷺ عن تطيبه، وعلل بأنه يبعث يوم القيامة مليبًا كحالته التي مات عليها، تشریفًا له في موقف خاص، فدل على أن سبب النهي أنه كان محرماً^(٢) .

٣٤- قوله ﷺ: «إنما جعل الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة ورمي الجمار لإقامة ذكر الله»^(٣) .

وجه الدلالة: أنه علل الطواف والسعي والرمي بأنها لإقامة ذكر الله عز وجل .

٣٥- قوله ﷺ: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»^(٤) .

(١) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الجنائز باب الحنوط للميت وباب كيف يكفن المحرم، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٣/١٣٦، ١٣٧، ومسلم في كتاب الحج باب ما يفعل بالمحرم إذا مات، انظر صحيح مسلم ٢/٨٦٥، ٨٦٧ .

(٢) انظر فتح الباري ٣/١٣٦ .

(٣) رواه أحمد ٦/٦٤، ٧٥، ١٣٩، وأبوداود في كتاب المناسك باب الرمل ٢/١٧٩، والترمذي في كتاب الحج باب ما جاء كيف ترمى الجمار وصححه ٣/٢٤٦ .

(٤) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الجهاد باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٦/٢٧-٢٨، ومسلم في كتاب الإمارة باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، انظر صحيح مسلم ٣/١٥١٢-١٥١٣ .

وجه الدلالة: أن القتال الذي يكون في سبيل الله لا بد أن يكون لأجل إعلاء كلمة الله عز وجل.

هذه نبذة من الأحاديث التي عللت بعض أحكام العبادات، كلها يهدينا إلى أن عبادات الإسلام شرعت لمصلحة المسلمين، كما أن أحكام الإسلام في المعاملات والعادات شرعت لمصلحتهم، ولذلك كثيرًا ما بين النبي ﷺ العلل أو الأسباب التي من أجلها شرعت تلك العبادات.

المطلب الثالث

مسلك الصحابة في تعليل العبادات

إن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين أصحاب خير القرون وذلك بشهادة المصطفى ﷺ حيث قال: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»^(١)، فهم قدوتنا بعد الرسول ﷺ ولذلك لا بد من بحث موقفهم من تعليل العبادات ولو باختصار.

تجد أن كثيرًا من الصحابة سلكوا مسلك الرسول ﷺ نفسه في تعليل الأحكام ببيان أسبابها عند الحاجة وتوسعوا في ذلك، فتراهم يعللون الفتيا بما نص عليه كتاب الله أو نطق بمثله رسول الله ﷺ، وتارة يعمدون إلى حكم منصوص فيستنبطون له العلة ليوسعوا دائرته، وهذا في الأحكام عامة.

أما في العبادات فترى أن بعضهم عللوا بعض أحكام العبادات امتدادًا لتعليل العبادات في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف،

(١) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الشهادات باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد انظر صحيح البخاري مع الفتح ٢٥٨/٥، وكتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ باب فضل أصحاب النبي ﷺ ٣/٧، وكتاب الرقاق باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها ٢٤٤/١١، وكتاب الأيمان والنذور باب إذا قال أشهد بالله أو شهدت بالله ٥٤٣/١١، وباب إثم من لا يفي بالنذر ٥٨٠/١١، وأخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم انظر صحيح مسلم ٤/١٩٦٢، ١٩٦٤، ١٩٦٥.

والمتتبع لأقوالهم وأفعالهم يجد أنه لم يكن رأيهم أن يعلل جميع أحكام العبادات، بل منهم من لا يوافق أصلاً في تعليل العبادات كابن عمر رضي الله عنه حيث كان أشد الناس وقوفاً مع النصوص من غير أن يتعرض للعلل^(١). ولست بمثابة مناقشة ذلك، فأكتفي بذكر طَرْفٍ من تعليلاتهم التي كانت في العبادات.

أولاً : أباح رسول الله ﷺ للنساء الخروج إلى المساجد للصلاة بقوله : «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»^(٢)، وبقوله : «إذا استأذنكم نساؤكم إلى المساجد فأذنوا هن»^(٣)، وبقوله : «لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن خير هن»^(٤).

وهذا كان في زمن رسول الله ﷺ ثم حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة النساء وأحدثن ما لم يكن في عصر النبوة ولهذا قالت عائشة رضي الله عنها : «لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدثت النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل»^(٥).

(١) انظر تعليل الأحكام ص : ٣٩.

(٢) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الجمعة باب حديث ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد انظر صحيح البخاري مع الفتح ٣٨٢/٢، ومسلم في كتاب الصلاة باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة وأنها لا تخرج مطيبة انظر صحيح مسلم ٣٢٦/١، ٣٢٧.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة باب خروج النساء إلى المساجد... انظر صحيح مسلم ٣٢٧/١.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة باب ما جاء في خروج النساء إلى المساجد ١/١٥٥، وصححه الشيخ الألباني في صحيح سنن أبي داود ١/١١٣ برقم (٥٢٩).

(٥) متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الأذان باب انتظار الناس قيام الإمام العالم انظر صحيح البخاري مع الفتح ٣٤٩/٢، ومسلم في كتاب الصلاة باب خروج النساء إلى المساجد... انظر صحيح مسلم ٣٢٩/١.

فقد رأت أن ما حدث يقتضي تغيير الحكم السابق حينما كان
الصلاح عامًا، والقلوب عامرة بالإيمان، ولم يوجد الفساد في
بعض النفوس، فلو استمر الحكم مع تغيير الحال لأدى إلى
مفسدة عظيمة تربي على ما يجلبه الخروج من المصلحة من تعليم
الدين وإدراك فضل الجماعة.

ويظهر من كلامها أن نزاعًا قام في هذه المسألة، وهو أن بعضهم
بقي على الحكم بالإباحة محتجًا بإذن رسول الله ﷺ، وآخرون
منعوا ذلك معللين له بدفع مفسدة الخروج من فساد الأخلاق
وحدوث ما ينافي الدين والكرامة^(١).

وتراها تصرح بالسبب الذي أرادت من أجله منع
خروجهن إلى المساجد.

ثانياً: أن النبي ﷺ قام في رمضان ليلتين بجماعة من الصحابة، ثم
امتنع من ذلك مع بيان السبب الذي غفلوا عنه وهو خوف أن
تفرض عليهم^(٢)، وإذعان الصحابة حينئذ لهذا الأمر.

فلما انقضى زمن الوحي وأمن الناس جانب الافتراض جاء عمر
بن الخطاب رضي الله عنه، ووجد الناس يصلون في المساجد
أوزاعًا وفرادى، فرأى بسديد رأيه أن سبب المنع قد زال، وأنهم
لو ظلوا على هذه ريبا جاء وقت تهاونوا فيه في قيام هذا الشهر،
مع ما يشعر به الاجتماع من جمع الكلمة وتوحيد الصفوف.

فقال رضي الله عنه: «إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد

(١) انظر تعليل الأحكام ص: ٣٩.

(٢) سبق تخرجه.

لكان أمثل»، ثم أمر أبي بن كعب^(١) أن يصلي بهم، ولما رأهم في الليلة الثانية قال: «نعمت البدعة هذه، والتي تنامون عنها أفضل من التي تقومون»^(٢).

فترى أن عمر رضي الله عنه أدرك السبب الذي من أجله امتنع رسول الله ﷺ، وهو خوف أن يفرض عليهم، فإذا زال هذا السبب أمر بها.

ثالثاً: شرع الله قصر الصلاة في السفر، فقصر رسول الله ﷺ والخليفتان من بعده، فلما كان زمن عثمان أتم الصلاة بمنى. وروي عن الزهري^(٣) أن عثمان بن عفان رضي الله عنه أتم الصلاة من أجل الأعراب لأنهم كثروا عامئذ، فصلى بالناس أربعاً ليعلمهم أن الصلاة أربع^(٤).

فهذا عثمان رضي الله عنه يترك القصر المشروع لما يترتب عليه من مفسدة تغيير فرائض الله لما أخبره ذلك الجاهل بأنه داوم على

(١) هو أبي بن كعب بن قيس الأنصاري النجاري أبو المنذر، سيد القراء... كان من أصحاب العقبة الثانية وشهد بدرًا والمشاهد كلها، كان من كتاب الوجي، توفي رضي الله عنه سنة ٣٠ هـ على الراجح. (انظر الإصابة ١٩/١، أسد الغابة ٦/١).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب التراويح باب فضل من قام رمضان، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٢٥٠/٤.

(٣) هو أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري القرشي المدني، أحد الأئمة الأعلام، ثقة من التابعين، توفي رحمه الله سنة ١٢٤ هـ. (انظر سير أعلام النبلاء ٣٢٦/٥، خلاصة تذهيب تهذيب الكمال ص: ٣٥٩).

(٤) رواه أبو داود في كتاب المناسك باب الصلاة بمنى، انظر سنن أبي داود ٢/٢٠٠، والبيهقي في كتاب الصلاة باب من ترك القصر في السفر غير رغبة عن السنة ٣/١٤٤، وحسنه الشيخ الألباني في صحيح سنن أبي داود ١/٣٦٩ برقم (١٧٢٦).

القصر من غير سفر ظناً منه أن هذا فرضها، خصوصاً وقد كثر الأعراب عامئذٍ^(١).

رابعاً: أن عثمان رضي الله عنه زاد الأذان الثالث على الزوراء ولم يكن في زمن رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر، لما كثر الناس^(٢).

يقول ابن حجر تعقيباً على هذا الأثر: إن عثمان أحدثه لإعلام الناس بدخول وقت الصلاة قياساً على بقية الصلوات فألحق الجمعة بها وأبقى خصوصيتها بين يدي الخطيب^(٣).

فلو اقتصر على ما كان قبله من الأذان بين يدي الخطيب لما أدى الأذان المقصود منه، ولفاتت الصلاة على من كان في مكان بعيد، ووافق الصحابة على ذلك، وهذا وإن لم يصرح فيه بالتعليل إلا أنه ظاهر فيه وواضح كما ذكر ابن حجر^(٤).

خامساً: شرع الله إعطاء المؤلف قلوبهم من الزكاة وأعطاهم رسول الله ﷺ من مال الله كثيراً وقال في بعض المواضع: «إني لأعطي الرجل والذي أدع أحب إليّ من الذي أعطي، ولكن أعطي أقواماً لما أرى في قلوبهم من الجزع والهلع...»^(٥).

(١) انظر تعليل الأحكام ص: ٤٦.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة باب الأذان يوم الجمعة، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٢/٢٩٣.

(٣) انظر فتح الباري ٢/٣٩٤.

(٤) انظر تعليل الأحكام ص: ٥٦.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة باب من قال في الخطبة بعد الثناء: أما بعد، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٢/٤٠٣.

وهؤلاء المؤلفات منهم من كان مسلماً ضعيف الإيمان، ومنهم من كان على دينه، أعطاهم ليقوي إيمان الأول ويحبب الثاني في الإسلام^(١) .

مضى زمن رسول الله ﷺ والأمر على ذلك، ثم حدث في زمن أبي بكر رضي الله عنه أن جاءه رجلان^(٢)، فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلاً ولا منفعة، فإن رأيت أن تعطيناها، فأقطعها إياهما وكتب لهما عليها كتاباً وأشهد، وليس في القوم عمر، فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما، فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم تغل فيه فمحاها، فتدمرا وقالوا مقالة سيئة، فقال: إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، اذهبا فاجهدا جهدكما، لا يرعى الله عليكما إن رعيتما . . . فترك أبو بكر الإنكار عليه^(٣) .

فهذا أبو بكر يكتب لهما تأليفاً اقتداء برسول الله ﷺ، ظناً منه أن حكم التأليف باقٍ، فلما بين له عمر أن التأليف لم يكن إلا الحاجة وهي تكثير سواد المسلمين وتقوية شوكتهم حينما كانوا في قلة وضعف، وقد انتهت هذه الحاجة وكثر المسلمون وقويت شوكتهم، فلا داعي إذاً إلى التأليف سلم له ولم ينكر عليه^(٤) .

(١) انظر تعليل الأحكام ص: ٣٧ .

(٢) هما عيينة بن حصن الفزاري وأقرع بن حابس .

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٢٠/٧، وأبو عبيد في الأموال ص: ٢٧٦، وأورده أبو بكر الجصاص عن ابن سيرين عن عبيدة، انظر أحكام القرآن للجصاص ٣/١٢٤ .

(٤) انظر تعليل الأحكام ص: ٣٨ .

المبحث الرابع

في العلل الواردة في العبادات

إن أكثر العلل الواردة في العبادات هي حِكْمُهَا العامة، وأغلب النصوص التي وردت في تعليل العبادات من هذا القبيل.

ومن هذه النصوص قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، عقب كثير من العبادات^(١)، فالتقوى هي أبرز الحِكَم التي شرعت العبادات من أجلها.

ومنها قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلذِّكْرِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(٤).

ومنها قول النبي ﷺ: «لا تشربوا في أنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافها؛ فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة»^(٥).

وقوله ﷺ: «لا تستنجوا بعظم أو روث فإنها طعام إخوانكم»^(٥).

(١) وقد تقدم في هذا بعض الآيات في مطلب تعليل العبادات في القرآن الكريم.

(٢) طه: الآية ١٤.

(٣) العنكبوت: الآية ٤٥.

(٤) الحشر: الآية ٧.

(٥) سبق تخريجه.

وقوله ﷺ في الصلاة في مبارك الإبل: «لا تصلوا فيها فإنها من الشيطان»^(١).

وأمثالها كثيرة، وهذه الحُكم العامة لا تعطي علة خاصة يدرك بها كل حكم، ولهذا قال الشاطبي: «أكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص»^(٢).

وهناك أحاديث تنص على علة خاصة لبعض العبادات، هذه العلة قد تكون لا نظير لها مثل قوله ﷺ في المسح على الخفين: «دعهما فإني أدخلتهما طاهرتين»^(١). فعلة الإدخال في حالة الطهارة خاصة بجواز المسح على الخفين، وليس له نظير، فإنه لو أدخل الثياب في اليدين طاهرة ليس له المسح عليهما.

وكما ورد أن النبي ﷺ سها في الصلاة فسجد^(١)، فلو سها في غيرها من العبادات فليس له سجود السهو.

وقد يكون لها نظير وهو قليل، مثل قوله ﷺ في الهرة: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»^(١) حيث علة عدم نجاسة سؤر الهرة بأنها من الطوافين على الناس في البيوت، وللطوافين نظير مثل الفأرة والحية، ولهذا قاس العلماء الفأرة والحية على الهرة في عدم نجاسة سؤرهما بجامع الطواف^(٣).

(١) سبق تخريجه.

(٢) الموافقات ٢/٣٠٢.

(٣) انظر الموسوعة الفقهية ٢٤/١٠١-١٠٨.

هذا ما يتعلق بالنصوص التي وردت في بيان علل العبادات، أما الفقهاء فقد نصوا على علل بعض العبادات، وهذه العلل منها ما هو مناسب إلا أنه معدود عندهم مما لا نظير له^(١)، كالمشقة فإنها الأصل في قصر الصلاة والفطر في الصوم والجمع بين الصلاتين للمسافر، فإن المشقة ليست متحققة في سفر الملك المرفه، ومع ذلك فإن الترخيص قائم في حقه وكذلك لم يعتد بالمشقة الحاصلة من غير السفر، وقد تكون أضعاف مشقة السفر في الحضر، كأعمال الحمال وقطع الصخور، ومع ذلك لم يرخص معها في قصر ولا إفطار.

وكملك النصاب، فإنه سبب لإيجاب الزكاة لكونه أمانة الغنى في الكثير والغالب، ولكنك تجد من يملك النصاب وهو لا يغنيه، فتجب عليه، وتجد من هو غني بأقل من نصاب، فلا تجب عليه^(٢).

ومنها ما ليس بمناسب وهو ما يسمى شبهًا، مثل ما استعمله الفقهاء في قياس الوضوء إلى التيمم في وجوب النية، بأنها طهارة تعدت محل موجبها، فتجب فيها النية قياسًا على التيمم^(٣).
وأمثلتها كثيرة في كتب الفقه.

(١) انظر الموافقات ٢/٣٠٢، الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص: ٣٤٦.

(٢) انظر الحكم الشرعي ص: ٣٤٦-٣٤٧.

(٣) انظر الموافقات ٢/٣٠٣.

الفصل الثاني

حكم إجراء القياس في العبادات وأثره

وفيه تمهيد ومبحثان:

المبحث الأول: حكم إجراء القياس في العبادات وأثره.

المبحث الثاني: حكم إجراء القياس فيما يتضمن معنى العبادات
كالكفارات ومعنى التعبد كالحدود وأثره.

تمهيد

إن العبادات وإن شملت جميع تصرفات المكلف - إذا قصد بها وجه الله - إلا أن المقصود بها في هذا البحث هو العبادات بمعناها الخاص وما يتضمن معناها، كما تقدم في الفصل الثاني من الباب الأول.

وهذه العبادات منها ما هو أركان للإسلام كالصلاة والزكاة والصيام والحج وتسمى أصول العبادات^(١)، ومنها ما هو أحكام تتعلق بهذه العبادات العظيمة تسمى فروع هذه العبادات كأحكام الطهارة والأذان ونصب الزكوات والاعتكاف والعمرة وغيرها.

وهناك أمور تتضمن معنى العبادة وغيرها مثل الكفارات، فهي مشروعات دائرة بين العبادة والعقوبة^(٢)، أما تضمنها معنى العبادة فلأنها تؤدي بالصوم ونحوه كالصدقة والإعتاق وتشرط نية الكفارة في أدائها وفوق أدائها إلى من وجبت عليه^(٣)، وأما تضمنها معنى العقوبة فلأنها

(١) انظر حاشية البناي على المحلي على جمع الجوامع ٢/٢٠٦، الاجتهاد فيما لا نص فيه للدكتور الطيب خضري السيد ص: ١٨١.

(٢) انظر في ذلك أصول السرخسي ١/١٠٩، شرح المنار لابن ملك ١/٦١١، التلويح للفتازاني ٢/١٤٤، ١٥١، تيسير التحرير ٤/٦٧، السبب عند الأصوليين للدكتور عبدالعزيز الربيع ١/٢٦٥، وكشف الأسرار للبخاري ٤/٢٥٤.

(٣) انظر شرح المنار لابن ملك ١/٦١١، وتيسير التحرير ٤/٦٧.

لم تجب ابتداء تعظيماً لله تعالى كسائر العبادات بل وجبت جزاء للعبد على ارتكاب المحظور^(١).

كما أن هناك أموراً تتضمن معنى التعبد وغيره، مثل الحدود، فإنها شرعت زواجر وهي تتضمن أيضاً معنى التعبد لما فيها من عقوبات مقدرة من قبل الشارع^(٢).

فهل القياس يجري في العبادات وفيما يتضمن معناها ومعنى التعبد؟ المسألة تحتاج إلى التوضيح، وفيما يلي أذكرها مع ذكر مذاهب العلماء في ذلك وأدلتهم ومناقشتها وذكر الترجيح فيها في مبحثين مستقلين أحدهما في حكم القياس في العبادات، والثاني في حكمه فيما يتضمن معنى العبادة والتعبد، كما سأذكر في كلا المبحثين فروغاً فقهية يتضح فيها أثر الخلاف في المسألة بمشيئة الله تعالى.

(١) المصدرين السابقين، وانظر أيضاً التحرير مع التيسير ٦٧/٤.

(٢) المصدرين السابقين.

المبحث الأول

حكم إجراء القياس في العبادات وأثره

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: في بيان المراد بالقياس في العبادات.

المطلب الثاني: في تحرير محل النزاع.

المطلب الثالث: في مذاهب العلماء في إجراء القياس في

العبادات وسبب اختلافهم في ذلك.

المطلب الرابع: في الأدلة والترجيح.

المطلب الخامس: في الأمثلة للأقيسة الواردة في العبادات وأثرها.

المطلب الأول

بيان المراد بالقياس في العبادات

الظاهر من كلام بعض الأصوليين أن المراد بذلك إثبات شيء من العبادات بالقياس حيث بحثوا المسألة تحت عنوان (هل يمكن إثبات أصول العبادات بالقياس؟)^(١).

وبعضهم مثل ذلك بإثبات صلاة سادسة بالقياس على الصلوات الخمس أو صوم شوال بالقياس على صوم رمضان ونحوهما^(٢).

ومثل غيرهم بإيجاب الصلاة بالإيلاء بالحاجب^(٣) بالقياس على صلاة القاعد بجامع العجز^(٤)، أو بالقياس على صلاة المومي برأسه^(٥).

(١) انظر شرح العمدة ٢/٢٠٦، المعتمد ٢/٧٩٤، ٧٩٥، المحصول ٥/٣٤٨، شرح تنقيح الفصول ص: ٤١٥، الإيهام ٣/٣٣، ٣٤، تلخيص المحصول لتهديب الأصول لنجم الدين أحمد النقشواني ص: ٩٥٠، الكاشف عن المحصول ص: ٦٠١، بذل النظر في الأصول ص: ٦٢٣، نبراس العقول ١/١٣٩، ١٤٠، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/١٨١.

(٢) انظر المعتمد ٢/٧٩٤، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١/١٨١.

(٣) انظر شرح العمدة ٢/٢٠٤، المحصول ٥/٣٤٨، نهاية السؤل ٣/٤٦، حاشية البناني على جمع الجوامع ٢/٢٠٦، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٢٤٥.

(٤) انظر في ذلك شرح الكوكب المنير ٤/٢٢٠، نهاية السؤل ٣/٤٦، شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢/٢٠٦.

(٥) انظر في ذلك حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٢٤٥، ونبراس العقول ١/١٤٠.



والصحيح أن إيجاب الصلاة بالإياء بالحاجب ليس إيجاباً لصلاة أخرى زائدة على الصلوات الخمس، بل من وجبت عليه صلاة الظهر مثلاً، وعجز عن الإتيان بهذه الأركان الظاهرة إلا على وجه الإياء بالحاجب: فهل يلزمه ذلك أم تسقط عنه الصلاة في هذه الحالة؟ فالقياس هاهنا ليس لإثبات صلاة جديدة وإنما لإبقاء الوجوب على ذمة المكلف في هذه الحالة^(١).

وهؤلاء الأصوليون ذكروا أن هذه المسألة - بذلك المراد - خلافية^(٢)، ولكن الحق عكس ذلك كما سيأتي في محل النزاع.

ويقول الأسنوي في نقل مذهب الجبائي^(٣) والكرخي^(٤) في القياس في العبادات: «ذهب الجبائي والكرخي إلى أن القياس لا يجري في أصول العبادات كإيجاب الصلاة بالإياء في حق العاجز عن الإتيان بها بالقياس على إيجاب الصلاة قاعداً في حق العاجز عن القيام...»^(٥).

(١) انظر تلخيص المحصول للنقشواني ص: ٩٥٢-٩٥٣.

(٢) راجع المراجع السابقة.

(٣) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي البصري، انتهت إليه رئاسة المعتزلة بعد أبي الهذيل، وإليه تنسب طائفة الجبائية من المعتزلة، وكان على حداثة سنه معروفاً بقوة الجدل، من آثاره العلمية: تفسير للقرآن، وقد رد عليه الأشعري، ولد سنة ٢٣٥ هـ، توفي سنة ٣٠٣ هـ. (انظر وفيات الأعيان ٣/٣٩٨، لسان الميزان ٥/٢٧١).

(٤) هو عبيد الله بن الحسن بن دلال، المكنى بأبي الحسن الكرخي، ولد سنة ٢٦٠ هـ، انتهت إليه رئاسة الحنفية في عصره، عُدد في طبقة المجتهدين في المسائل، كان له آراء خاصة واختيارات في الأصول، من آثاره العلمية: المختصر في الفقه، وشرح الجامعين الصغير والكبير، توفي سنة ٣٤٠ هـ. (انظر الفتح المبين ١/١٧٨، الفوائد البهية ص: ١٠٨).

(٥) نهاية السؤل ٣/٤٦.

فقد صور مذهبها بعبارة تدل على أن المراد بالقياس في العبادات إجراء القياس في أحكام العبادات وصفاته لا في إثبات عبادة جديدة، بمعنى هل يمكن قياس حالة عبادة غير معلوم حكمها على أخرى معلوم حكمها؟ وقد تحقق هذا المفهوم بشكل أوضح بتمثيله له بإيجاب الصلاة بالإيلاء، حيث إن هذا المثال - كما سبق - ليس في إثبات عبادة وإنما هو في إظهار حكم الصلاة لمن لا يستطيع أن يأتي بها إلا بالإيلاء بالحاجب: هل تبقى على ذمته في هذه الحالة أم تسقط عنه؟

وأرى أن هذا هو المفهوم الصحيح للقياس في العبادات وليس معناه إثبات عبادة جديدة بالقياس لما سأذكره في محل النزاع إن شاء الله.

قال الشيخ عيسى منون بعد أن ذكر هذه المسألة وكلام العلماء فيها: «يؤخذ من مجموع ما سبق ومن الدليل الذي أقامه المانع أن الممنوع إما إثبات عبادة زائدة عن العبادات الواردة في تلك الأصول أو إثبات كيفية خاصة لتلك العبادات دون ما يعرض لتلك العبادات من الصحة والفساد والفرضية والنفلية وغير ذلك من الشروط والموانع والأسباب؛ لأن هذه الأمور جزئيات دقيقة كغيرها من بقية الأحكام لا تعد من الأمور المهمة التي تتوفر الدواعي على نقلها»^(١).

وعلى هذا المفهوم يمكن التمثيل له بما مثله الأسنوي بالشكل الآتي: تجب الصلاة بالإيلاء بالحاجب على من لا يستطيع أن يؤديها إلا على هذا الوجه بالقياس على إيجاب الصلاة قاعدًا أو بالإيلاء بالرأس.

(١) نبراس العقول ص: ١٤٠.

فالصلاة قاعداً ثابتة بقول النبي ﷺ: «صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب»^(١)، وكذلك ثبتت بالإيحاء بالرأس حيث ورد: «أن رسول الله ﷺ عاد مريضاً فرآه يصلي على وسادة، فأخذها فرمى بها فأخذ عوداً ليصلي عليه فأخذه فرمى به، وقال: صل على الأرض إن استطعت وإلا فأوم واجعل سجودك أخفض من ركوعك»^(٢).

وأن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما كان يقول: «إذا لم يستطع المريض السجود أوماً برأسه إيماء ولم يرفع إلى جبهته شيئاً»^(٣).

أما الصلاة بالإيماء بالحاجب فلم يرد في النص، وإنما أثبتتها العلماء بالقياس.

(١) أخرجه البخاري في كتاب تقصير الصلاة باب إذا لم يطق قاعداً صلى على جنب، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٥٨٧/٢.

(٢) رواه البيهقي في كتاب الصلاة باب الإيماء بالركوع والسجود إذا عجز عنها، انظر السنن الكبرى ٣٠٦/٢، قال ابن حجر: صحح أبو حاتم وقفه، انظر بلوغ المرام ص: ١٠٣.

(٣) رواه البيهقي في كتاب الصلاة باب الإيماء بالركوع والسجود انظر السنن الكبرى ٣٠٦/٢.

المطلب الثاني

تحرير محل النزاع

قبل أن أذكر محل الخلاف لابد من ذكر محل الوفاق بين العلماء وهو في موضعين :

الأول : لا خلاف بين العلماء في عدم جواز إثبات عبادة جديدة زائدة على العبادات المعلومة بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة بالقياس، مثل إثبات صلاة سادسة أو صوم شوال ونحوهما بالقياس^(١).

وذلك لما يلي :

١- أن العبادات توقيفية أي معلومة بالنصوص الشرعية لا غير، فلا بد من الوقوف عند حدودها المقدرة من قبل الشارع من دون أن يزداد فيها شيء بغير النص، يقول تعالى : ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا ﴾^(٢).
وجه الدلالة : أن الله تعالى أمر فيها عقب بيانه لبعض أحكام العبادات بعدم تجاوز ما شرعه والتعدي عليه^(٣).

(١) انظر التلخيص لأبي المعالي عبد الملك الجويني ص : ٢٧٥، إحكام الفصول ص : ٥٤٩، العبادة للبيانوني ص : ٧٢.

(٢) البقرة : الآية ١٨٧.

(٣) انظر تفسير ابن كثير ١/ ٣٢٥.

ويقول الشاطبي في معرض كلامه على أن الأصل في العبادات التبعيد والتزام النص: «فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه الوقوف عند ما حد»^(١).

٢- أن إثبات شيء من العبادات بطريق غير النقل يُعدّ ابتداءً في الدين^(٢)، بل هو من أعظم المبتدعات، وقد منع النبي ﷺ من ذلك بقوله: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد»^(٣)، قال ابن حجر: معناه من اخترع في الدين ما لا يشهد له أصل من أصوله فلا يلتفت إليه^(٤).

٣- أن كل عبادة في نفسها أصل من حيث إنها عبادة مبتدأة مستقلة، فمثلاً الصلاة أصل والصوم أصل والصدقة أصل والجهاد أصل، ولا يمكن إثبات أصل بالقياس.

٤- أنه لا يمكن أن ينطبق جميع أركان القياس على إثبات عبادة جديدة كإثبات صلاة سادسة مثلاً، وذلك لأنك إما تقول إن مقصودك إثبات صلاة سادسة بالقياس أو تقول إن مقصودك إظهار حكم الصلاة السادسة.

وكلاهما لا يصح، لأننا نقول إن الصلاة السادسة حينئذ تكون فرعاً

(١) الموافقات ٢/٣٠٣، ٣٠٤.

(٢) انظر الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم الشاطبي ٢/٣٢٤.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) انظر فتح الباري ٥/٣٠٢.

للصلوات الخمس، ومعنى إثبات الصلاة السادسة بالقياس إثبات الفرع به ولا يصح إثبات فرع بالقياس، لأنه ليس ذلك دورَ القياس، وإنما دوره إظهار حكم الفرع بالمساواة في العلة^(١).

وحيث لا يمكن إثبات الصلاة السادسة بالقياس فهي غير معلومة في الدين فكيف يمكن إظهار حكمها؟!.

ثم إنه لو سلم لكان فاسد الاعتبار لمخالفته النص والإجماع الدالين على أن الصلوات خمس.

الثاني: لا خلاف بين العلماء في أنه لا يجري القياس فيما لا يعقل معناه من العبادات، وذلك لأن القياس فرع تعقل المعنى^(٢)، فما لا يهتدي العقل إلى تعقل معناه لا يمكن أن يجري القياس فيه كأعداد الصلوات وأعداد ركعاتها ونصب الزكوات وما يشبهها.

محل الخلاف بين العلماء في إجراء القياس في العبادات: إذا نظرت إلى كلام الأصوليين وأمثلة الفقهاء الآتية للقياس في العبادات وجدت أنهم اختلفوا في إظهار أحكام العبادات - التي لم ينص على حكمها - بالقياس، لا في إثبات عبادات مبتدأة بالقياس.

يعني هل يجوز إجراء القياس في أبواب العبادات ليظهر بعض أحكامها غير المنصوص عليها أو لا يجوز ذلك؟

(١) تقدم ذلك في الباب الأول.

(٢) انظر الإبهاج ٣/٣٣.

والجدير بالذكر أن هناك أمورًا في العبادات تستجد من أحوال طارئة كأن لا يجد الرجل الماء والحجر للاستنجاء ويجد غيرهما مما هو قالع لعين النجاسة من الأشياء غير المحترمة، أو لا يستطيع المريض أن يصلي قاعدًا ولا بالإيماء بالرأس ويستطيع بالإيماء بالطرف، أو يكره الصائم على الأكل في نهار رمضان، أو لا يجد الحاج هدي الإحصار ويستطيع أن يصوم وغير ذلك من الأمور الكثيرة.

أو يستجد من خطأ المكلف، مثل مواضع السهو في الصلاة التي لم ترد عن النبي ﷺ، فلم يسجد لها.

فهذه الأمور هل يجوز إلحاقها بنظائرها من العبادات إذا كانت العبادة معقولة المعنى؟

وهذا هو محل الخلاف بين العلماء وفيما يلي أذكر بعض الأمثلة لكي يستطيع القارئ أن يتصور موضع هذا الخلاف بوضوح أكثر.

١- النية واجبة في التيمم بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾^(١)، فهل تجب النية في الوضوء أيضًا قياسًا على وجوبها في التيمم أم لا تجب؟^(٢)

فالنية عبادة معلومة بالسنة^(٣)، والوضوء والتيمم عبادتان معلومتان

(١) المائدة: الآية ٦.

(٢) انظر المسألة في المغني ١/١٥٦، ١٥٧.

(٣) هي قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات...» متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، انظر صحيح البخاري مع فتح الباري ٩/١، وأخرجه مسلم في كتاب الإمامة، باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية»، انظر صحيح مسلم ٣/١٥١٥، ١٥١٦.

بالقرآن^(١)، ووجوب النية في التيمم منصوص والخلاف في: هل نلحق الوضوء بالتيمم في ذلك فنقول إن النية واجبة في الوضوء كذلك أم لا؟

٢- أوجب الشارع الصلاة قائماً فإن لم يستطع فقاعداً فإن لم يستطع فمضطجعاً بالإياء بالرأس^(٢).

فلو عجز رجل عن الصلاة قاعداً أو مومئاً برأسه - وهما المنصوص عليهما - فهل له أن يصلي بالإياء بالحاجب قياساً على الصلاة قاعداً أو على صلاة المومئ برأسه أم ليس له ذلك فتسقط عنه الصلاة؟^(٣).

٣- رخص الشارع في الصلاة عند شدة الخوف فلو أن إنساناً ركب سيلاً يخاف الغرق وغيره من أسباب الهلاك، فهل له أن يصلي صلاة شدة الخوف قياساً على الصلاة في حالة القتال - وهي المنصوص عليها - بجامع شدة الخوف في الكل؟^(٤).

٤- رخص الشارع في الجمع بين الصلاتين لعذر المطر فهل يقاس على المطر الثلج والبرد فتجمع فيهما الصلاتان بجامع أن الكل عذر يصعب الخروج فيه إلى الصلاة في وقتها المحدد؟^(٥).

(١) وهو قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾.

(٢) انظر المسألة في المغني ٥٧٣/٢، ٥٨٤.

(٣) انظر المغني ٥٧٦/١.

(٤) انظر البحر المحيط ٦٠/٥.

(٥) المرجع السابق.

٥- أوجب الشارع الزكاة في السائمة، فهل تجب الزكاة في نتاج السائمة التي ماتت أصولها قبل مضي الحول إذا بلغ النتاج نصاباً وتم عليه باقي الحول قياساً على وجوبها في أصلها؟^(١)

٦- حدد الشارع مواقيت الإحرام، فلو جاء إنسان غريب من ناحية لا يجازي في طريقه ميقاتاً فهل يلزمه أن يحرم إذا لم يكن بينه وبين مكة إلا مرحلتان قياساً على قضاء عمر رضي الله عنه في تأقيت ذات عرق^(٢) لأهل الشرق^(٣).

وأمثلة ذلك كثيرة كما سيأتي المزيد من الأمثلة بمشيئة الله تعالى.

(١) انظر المسألة في شرح فتح القدير للكمال بن الهمام مع الهداية ٢/١٨٦، والمغني ٤/٤٦.

(٢) أثر عمر رضي الله عنه أخرجه الشافعي في كتاب الأم ٢/١١٨، وقال: هذا عن عمر بن الخطاب مرسلاً.

(٣) انظر المجموع شرح المذهب ليحيى بن شرف النووي ٧/١٧٢، والبحر المحيط ٥/٦١.

المطلب الثالث

مذاهب العلماء في إجراء القياس في العبادات

وسبب اختلافهم في ذلك

اختلف العلماء في هل يجوز إجراء القياس في العبادات على قولين:

القول الأول: لا يجوز إجراء القياس في العبادات.

وهذا مذهب الحنفية كما تدل عليه عباراتهم في كتب الأصول.

فإن الحنفية لم ينصوا على منعهم للقياس في العبادات إلا ما نسب إلى الكرخي من أنه ذهب إلى عدم جواز إثبات أصول العبادات بالقياس^(١)، وأنه حكاه عن أبي حنيفة رحمه الله^(٢).

ولكن يمكن أن يتوصل إلى أن مذهبهم منع إجراء القياس في العبادات من خلال عباراتهم في كتبهم وموقفهم من إجرائه في مسائل شبيهة بمسألة العبادات مثل التقديرات والحدود والكفارات كما سيأتي.

(١) انظر بذل النظر في الأصول ص: ٦٢٣، المحصول ٣٤٨/٥، نهاية السؤل ٤٦/٣، البحر المحيط ٥٣/٥.

(٢) انظر بذل النظر في الأصول ص: ٦٢٣.

وإليك بعض عباراتهم :

- قال النسفي^(١) في كشف الأسرار: «ولا مدخل للرأي في معرفة ما هو طاعة الله، ولهذا لا يجوز إثبات أصل العبادة بالرأي، ألا ترى أن من المشروعات ما لا يدرك بالمعقول كمقادير العبادات والعقوبات كما في الصلوات والزكوات والصيامات»^(٢).

- ويقول الجصاص^(٣): «ولا مدخل للقياس في إثبات المقادير التي هي حقوق الله تعالى»^(٤).

ومعلوم أن العبادات من حقوق الله الخالصة^(٥).

- ويقول الإزميري: «وعمومه - أي عموم الدليل الدال على حجية القياس - ممنوع فيما لا مدخل للرأي فيه كما في الحدود والكفارات ومقادير العبادات... كأكل الناسي، فلا يقاس عليه أكل الخاطئ والمكره لثبوته على خلاف القياس بالنص»^(٦).

- وقد شبه الحنفية الحدود والكفارات بالعبادات من حيث عدم تعقل

(١) هو أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، حافظ الدين النسفي، الحنفي، فقيه أصولي مفسر متكلم، من آثاره العلمية: منار الأنوار في أصول الفقه، كنز الدقائق في الفقه، توفي سنة ٧١٠ هـ. (انظر معجم المؤلفين ٦/٣٢، الفوائد البهية ص: ١٠١-١٠٢).

(٢) انظر كشف الأسرار شرح المنار ٢/٢١٠، ٢١١.

(٣) هو أحمد بن علي الرازي، الحنفي، المعروف بالجصاص، فقيه مجتهد مفسر، من آثاره العلمية: الفصول في الأصول، أحكام القرآن، شرح مختصر الطحاوي، توفي سنة ٣٧٠ هـ. (انظر معجم المؤلفين ٧/٢، الفوائد البهية ص: ٢٧، ٢٨).

(٤) الفصول في الأصول ٣/٨١٩.

(٥) انظر في هذا كشف الأسرار شرح المنار ٢/٥٦، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ٤/٢٣٠، ٢٣١، تيسير التحرير ٢/١٧٥.

(٦) حاشية الإزميري على مرآة الأصول ٢/٢٨٤.

المعنى في منعهم لإجراء القياس فيها، وفي هذا يقول البابري الحنفي^(١) -عند عرض أدلة الحنفية-: «إن في الحدود والكفارات تقديرًا لا يعقل المعنى الموجب له كأعداد الركعات ومقادير الزكوات، فلا يكون للقياس فيها مدخل»^(٢).

ويمكن توضيح المذهب الحنفي في هذه المسألة: بأن أصل العبادات ثابت بالنصوص، بدليل أن العبادات توقيفية، وعندهم تعليل الأصل لتعدية الحكم إلى موضع منصوص لا يجوز، وقد مثلوا لذلك بأن النص الوارد في هدي المتعة لا يجوز تعليله لتعدية حكم الصوم فيه إلى هدي الإحصار، لأن ذلك منصوص عليه، قالوا: وإنما يقاس بالرأي على المنصوص ولا يقاس المنصوص على المنصوص^(٣).

ومثال آخر أنه لا تشترط صفة الإيثار فيمن تصرف إليه الصدقات سوى الزكاة بالقياس على الزكاة لما فيه من تعليل الأصل لتعدية الحكم إلى ما فيه نص آخر^(٤).

وهذا إذا كانت العلة في العبادات غير منصوصة، أما إن كانت العلة منصوصة فيكون الحكم ثابتًا عندهم بدلالة النص لا بالقياس^(٥).

ومثال ذلك قوله ﷺ في سؤرهرة: «إنها ليست بنجس إنما من

(١) هو محمد بن محمد بن محمود البابري، الملقب بأكمل الدين، الفقيه الحنفي، الأصولي الأديب النحوي المتكلم المفسر، ولد سنة ٧١٤ هـ، من آثاره العلمية: العناية شرح الهداية، شرح مختصر ابن الحاجب في الأصول، شرح على أصول البزدوي، توفي سنة ٧٨٦ هـ. (انظر الفتوح المبين ٢/٢٠١).

(٢) الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب لمحمد البابري ص: ٦٦.

(٣) انظر أصول السرخسي ٢/١٦٠.

(٤) المرجع السابق ٢/١٦٤.

(٥) المرجع السابق ٢/٢٤٢.

الطوافين عليكم والطوافات»^(١)، ثم هذا الحكم يثبت في الفأرة والحية عندهم بهذه العلة إلا أنه لا يكون ثابتاً بالقياس بل بدلالة النص^(٢).

وقال عليه الصلاة والسلام للمستحاضة: «إنما ذلك عرق فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة، فإذا ذهب قدرها فاغسلي عنك وصلي»^(٣) ثم ثبت ذلك الحكم في سائر الدماء التي تسيل من العروق، فيكون ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس^(٤).

وهذا المذهب اختاره المعتزلة في إثبات العبادات المبتدأة حيث قالوا: «... العبادات المبتدأة لا يجوز إثباتها بطريقة القياس والاجتهاد»^(٥)، ونقل الزركشي أنه مذهب الشافعي في الرخص مطلقاً سواء وردت في العبادات أو في غيرها^(٦)، كما أن القول بعدم جواز القياس في الرخص مشهور عند المالكية^(٧).

القول الثاني: يجوز إجراء القياس في العبادات.

وإليه ذهب أكثر الأصوليين^(٨).

وهو مذهب بعض مشايخ المعتزلة في إجراء القياس في صفات

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر أصول الزدوي ٢/٢٤٢.

(٣) انظر أصول السرخسي ٢/٢٤٢.

(٤) انظر شرح العمدة ٢/٢٠٦.

(٥) انظر البحر المحيط ٥/٥٧، والرسالة للإمام الشافعي ص: ٥٤٥-٥٤٨.

(٦) انظر نشر البنود على مراقبي السعود لسيد عبد الله الشنقيطي ٢/١١٢، ومذكرة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ص: ٢٨٣.

(٧) انظر بذل النظر في الأصول ص: ٦٢٣، المحصول ٥/٣٤٨، غاية السؤل إلى علم الأصول ليوسف بن عبد الهادي ص: ٤٩٢، شرح تنقيح الفصول ص: ٤١٥، الإبهاج ٣/٣٣، المحلي على جمع الجوامع مع حاشية الباني عليه ٢/٢٠٦، نهاية السؤل ٣/٤٥-٤٦، شرح الكوكب المنير ٤/٢٢٠، والاجتهاد فيما لا نص =

العبادات من وجوب وغيره لا في إثبات العبادة نفسها^(١).

سبب الخلاف:

يرجع إلى الأمور الآتية:

الأول: هل في الشريعة جملة من المسائل يعلم أنه لا يجوز استعمال القياس فيها أو ليس كذلك، بل ينبغي استقراء جميعها؟ فيبحث في كل مسألة حتى يعلم هل يجري القياس فيها أم لا؟^(٢).
فأصحاب أبي حنيفة رحمه الله ذهبوا إلى أن هناك جملة من المسائل لا يجوز استعمال القياس فيها، ومنها العبادات، فجعلوا مسائل العبادات لا مدخل للرأي والقياس فيها^(٣).
والجمهور لا يحكمون بذلك فيها على سبيل الجملة، بل يستقرونها مسألة مسألة^(٤).

الثاني: هل العبادات معقولة المعنى فيجوز إجراء القياس فيها، أو هي غير معقولة المعنى فلا يجوز إجراء القياس فيها^(٥)، لأن القياس فرع تعقل المعنى^(٦).

= فيه ١/١٨١، وتعليقات الشيخ ضيف الله بن صالح العمري على غاية السؤل إلى علم الأصول ص: ٤٩٢.

(١) انظر شرح العمد ٢/٢٠٧.

(٢) راجع المعتمد ٢/٧٩٥، المحصول ٥/٣٤٩.

(٣) انظر الفصول في الأصول ٣/٨١٩، أصول السرخسي ٢/٢٨٩-٢٩٠، كشف الأسرار شرح المنار ٢/٢١٠، ٢١١، ٣٩٠-٣٩٢، حاشية الإزميري على مرآة الأصول ٢/٢٨٤.

(٤) راجع ما اختلف في إجراء القياس فيه ص: ٢٧٧.

(٥) انظر شرح مختصر الروضة لنجم الدين سليمان الطوفي ٣/٤٥٢، ما اختلف في إجراء القياس فيه ص: ٢٧٧.

(٦) انظر الإبهاج ٣/٣٣، تيسير التحرير ٤/١٠٣.

فالمانعون يرون أن العبادات غير معقولة المعنى فلا تعلق وحيث لا تعلق فلا يجوز إجراء القياس فيها^(١).

والمجوزون يرون أنها معقولة المعنى في كثير من أحكامها فيجوز تعليلها وإجراء القياس فيها^(٢) حيث أمكن.

الثالث: هل دلالة النص قياسية فيقال إن الحكم الثابت بها ثابت بالقياس، أو هي لفظية فحينئذ يكون الثابت بها غير ثابت بالقياس؟

فالمانعون - وهم الحنفية - يرون أن دلالة النص لفظية^(٣)، وليست قياسية، فتثبت أحكام العبادات بها بخلاف القياس الأصولي الفقهي المبني على المناسبة أو الشبه، فإنه لا يجوز إجراؤه فيها.

أما المجوزون فكثير منهم يرون أن دلالة النص قياسية^(٤) ويطلقون عليها «القياس الجلي وقياس الأولى والقياس في معنى الأصل والقياس مع نفي الفارق»^(٥). فهم يعممون في مفهوم القياس ويوسعون في دائرته، وعلى هذا فمتى ثبتت أحكام العبادات بدلالة النص يصح القول بأنها ثبتت بالقياس.

(١) انظر أصول السرخسي ١٩٥/٢، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨.

(٢) انظر شرح الروضة ٤٥٢/٣، ما اختلف في إجراء القياس فيه ص: ٢٧٧.

(٣) انظر أصول السرخسي ٢٤١/١، كشف الأسرار على الزدوي ١٨٤-٢٨٥، التلويح على التوضيح ٥٢/٢.

(٤) انظر الرسالة ص: ٥١٣، شرح اللمع ١١٨/٢، المحلى على جمع الجوامع وحاشية البناني ٢٤٢/٢، الآيات البيئات ٢٠/٢، شرح العضد ١٧٣/٢، المسودة ص: ٣١٠-٣١١، شرح الكوكب المنير ٤٨٤/٣، روضة الناظر ٢٠١/٢، إرشاد الفحول ص: ١٦٨.

(٥) انظر الرسالة ص: ٥١٣، التبصرة ص: ٢٢٧، المسودة ص: ٣١٠، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لعبدالقادر بن بدران الدمشقي ص: ٢٧٤.

المطلب الرابع

في الأدلة والترجيح

العلماء لم يبحثوا هذه المسألة مستقلة، فكان استدلالهم عليها كذلك. ولذلك رأيت أن أستدل لكلا القولين من عباراتهم المتناثرة ومن استدلالاتهم لمسائل شبيهة بمسألة القياس في العبادات مثل القياس في المقدرات والرخص والأبدال مستعينًا بتوفيق الله عز وجل فأقول:

أولاً: أدلة مانعي القياس في العبادات:
استدلوا بما يلي:

١- أن العبادات مشتملة على تقديرات لا يعقل معناها بالرأي كأعداد الصلوات وأعداد ركعاتها ونصب الزكوات... والقياس فرع تعقل المعنى، فما لم تدرك علته لا يقاس عليه^(١).

وأجيب عن ذلك بما يلي:

أن هذه دعوى لا دليل عليها، بل الدليل قام على خلافها، وذلك أنه من الممكن أن يشرع الشارعُ العبادة لمعنى مناسب ثم يوجد ذلك

(١) انظر الفصول في الأصول ٣/٩١٩، بذل النظر في الأصول ص: ٦٢٤، شرح اللمع ٧٩٥/٢، إثبات العقوبات بالقياس للدكتور عبدالكريم النملة ص: ٨٠.

المعنى المناسب في شيء آخر فتكون معقولة تلك العبارة غير ممتنعة،
وقد ثبت تعقل المعنى في بعض الصور ووقع القياس فيها.

ومن أمثلة ذلك:

أ - قياس غير الماء والحجر من الجامدات الطاهرة غير المحترمة،
عليهما في جواز الاستنجاء بجامع كون الكل قائلًا لعين النجاسة^(١).

ب- جواز الجمع بين الصلاتين في الثلج والبرد قياسًا على الجمع في
المطر بجامع المشقة^(٢).

ج - قياس من وجد من يُمَّمه ولم يجد من يوضئه على عادم الماء إذا
وجد التراب في لزوم التيمم^(٣).

وأمثلة ذلك كثيرة كما سيأتي.

وأما ما لا يدرك فيه المعنى المناسب فلا خلاف في أنه لا يجوز القياس
فيه، لأنه فقد ركنًا من أهم أركان القياس وهو العلة^(٤).

٢- إننا لا نعلم ولا ندرك المصلحة التي شرعت هذه العبادات من
أجلها، فلا يعلمها إلا الله سبحانه، لذلك لا يتعدى بها عن
مواردها، فلا يثبت بالقياس^(٥).

(١) انظر شرح فتح القدير ٢١٣/١، حاشية محمد عرفة الدسوقي على الشرح
الكبير ١١٠/١، ١١١، الحاوي الكبير ١٦٦/١، المغني ٢١٣/١.

(٢) انظر البحر المحيط ٦٠/٥.

(٣) انظر المغني ١٧٤/١.

(٤) انظر شرح اللمع ٧٩٥/٢، ٧٩٦، بيان المختصر ١٧٣/٣.

(٥) انظر شرح اللمع ٧٩٥-٧٩٦، التمهيد لأبي الخطاب الكلوزاني ٤٥٤/٣،

الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس للدكتور عبدالكريم النملة ص: ١٨٥، واشتدّل
بهذا الدليل على منع القياس في المقدرات والحدود والكفارات والرخص.

ونوقش : بأن هذا لو كان طريقاً في نفي القياس في أحكام العبادات لوجب أن يجعل مثل هذا طريقاً في نفي القياس في جميع الأحكام كما فعله نفاة القياس حيث قالوا: إن جميع الأحكام شرعت لمصلحة المكلفين والمصلحة لا يعلمها إلا الله تعالى، فيجب أن لا يعمل فيها بالقياس .
ولما بطل هذا في جميع الأحكام بطل في نفي القياس في أحكام العبادات، فينتج جواز إجراء القياس فيها.

ثم إننا لا نقيس في أحكام العبادات وصفاتها إلا إذا علمنا العلة التي من أجلها شرع الحكم، فإذا علمناها ووجدنا العلة نفسها في صورة أخرى - مع استكمال شروط القياس - أتممنا عملية القياس .

وأما إذا لم نعلم ولم ندرك العلة كأعداد الركعات، أو منع منه الإجماع كإيجاب صلاة سادسة فلا خلاف في أنه لا يجوز القياس في ذلك، لأنه فقد ركناً من أهم أركان القياس، ألا وهو العلة^(١).

٣- قالوا: المقادير متساوية فلا يظهر في العقل تمييز مقدار عن مقدار^(٢).

وأجيب: إنما يقاس إذا ظهر وجه التمييز، فإن استوت المقادير على وجه لا يترجح بعضها على بعض فلا يقاس^(٣).

٤ - قالوا: إن العبادات معدول بها عن القياس وإنما لا يقاس فيها لمكان تقدير، فإنه لو جرى فيها القياس كانت على وفقه وخرجت عن أن تكون معدولاً بها^(٣).

(١) انظر شرح اللمع ٢/٧٩٥-٧٩٦، التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني ٣/٤٥٤،

(٢) انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/٢٥٥.

(٣) المرجع السابق.

وأجيب: بأن هذا الكلام صحيح في العبادات نفسها، أما كون أحكامها الشرعية من الندب والكره والوجوب والتحريم وغيرها معدولاً بها عن القياس فدعوى لا تصح، لأن القياس جرى فيها، كما مر من بعض الأمثلة، وسيأتي بيان المزيد.

ثم إن سلم ذلك فإنه لا يمتنع فيها ضروب الأقيسة بأسرها، فمن جعلتها قياس الشبه وأمكن إجراؤه في هذا المقام^(١)، فقد اتفق العلماء على ذلك حيث ألحقوا الكروع بالولوغ^(٢) وإن كان العدد في الولوغ وجوباً واستحباباً على خلاف القياس^(٣).

٥- قالوا في رخص العبادات:

أ- إنها مخالفة للدليل، فالقول بالقياس عليها يؤدي ويفضي إلى كثرة مخالفة الدليل فوجب ألا يجوز^(٤).

وأجيب: بأن الدليل إنما يخالفه صاحب الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة ذلك الدليل، وتقديم الأرجح هو شأن صاحب الشرع، فإذا وجدت تلك المصلحة التي خولف الدليل لأجلها في صورة أخرى وجب أن يخالف الدليل بها أيضاً عملاً برجحانها، فنحن حينئذ أكثرنا بذلك موافقة دليل الرخص، لا مخالفته^(٥).

(١) انظر المحصول في علم الأصول للأشبلي ص: ٥٥٠.

(٢) الولوغ: شرب السبع بألسنتها، والكروع تناول الماء بالفم من موضعه. (انظر لسان العرب ٣٩٧/١٥، ٧٢/١٢).

(٣) انظر الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٥.

(٤) انظر تنقيح الفصول ص: ٤١٦.

(٥) المرجع السابق ص: ٤١٦.

ب- إن الرخص منح من الله وعطايا فلا يتعدى بها عن مواضعها، فإن في قياس غير المنصوص على المنصوص في الأحكام الاحتكام على المعطى في غير محل إرادته فينتج من ذلك عدم جواز تعدي حكم الترخيص إلى الأحوال غير المنصوص عليها^(١).

وأجيب عن ذلك:

بأن مدار إجراء القياس على إدراك العلة والمعنى من شرع الحكم، وكون الرخص تتصف باليسر والتخفيف لا يمنع من إجراء القياس فيها، فمتى أدركت العلة التي من أجلها شرعت هذه الرخصة ووجدت تلك العلة في شيء آخر فإنه يجوز تعدي تلك الرخصة إلى ذلك الشيء تكثرًا لمنح الله وحفظًا لحكمة الوصف من الضياع^(٢).

٦- قالوا: لو جاز إثبات العبادات بالقياس لجاز إثبات صلاة سادسة، ولما لم يجوز ذلك دل على أنه لا يجوز^(٣).

وأجيب: بأن القياس في الصلاة السادسة منع منه الإجماع ونص السنة، ثم إننا لا نقول بجواز إثبات عبادة جديدة كالصلاة السادسة بالقياس، بل نقول بجواز تعدي أحكام العبادات إلى حالات غير منصوص عليها بالقياس^(٤).

(١) راجع البرهان ٥٨٨/٢ (فقرة ٨٧٨).

(٢) انظر الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ص: ١٨٦.

(٣) انظر الوصول إلى مسائل الأصول لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي ٢/٢٣٨، وشرح

اللمع ٢/٧٩٢، أحكام الفصول ص: ٥٤٩.

(٤) المراجع السابقة.

ثانيًا: أدلة مجوّزي القياس في العبادات:

استدل الجمهور بما يلي:

١- عموم الأدلة المثبتة لحجية القياس - التي سبق ذكرها - دل دلالة واضحة على أن القياس يجري في جميع الأحكام - إذا استكملت جميع شروط القياس - فلم تفرق بين حكم وحكم.

قالوا: ولو استقرينا جميع الأدلة المثبتة لحجية القياس لوجدناها عامة وشاملة لجميع الأحكام.

فيكون القول بأنه حجة في بعض الأحكام وليس بحجة في البعض الآخر إما تخصيصًا للعام أو تقييدًا للمطلق، وقد اتفق العلماء على أن التخصيص والتقييد لا بد لهما من دليل، وحيث إنه لا دليل لكل منهما فتبقى أدلة حجية القياس على عمومها وعلى إطلاقها، فيجوز إجراء القياس في جميع الأحكام - المستكملة لجميع شروط القياس - فينتج من ذلك جواز إجراء القياس في أحكام العبادات، لأنها من ضمن الأحكام^(١).

ونوقش هذا الدليل:

بأنه إن أريد أن أدلة القياس تدل على جواز إجراءاته في الأحكام الشرعية - عند استكمال شروطه - فهذا مسلم، ولكن لا يسلم إمكان حصولها في العبادات.

(١) راجع بيان المختصر ١٧١/٣، شرح للمع ٧٩٣/٢، والرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ص: ١٨٠.

ولئن سلم إمكان حصولها في العبادات فإنها لم تحصل بالفعل ، لأن العقل لا يدرك المعنى فيها ، فينتج من ذلك أنه لا يجوز إجراء القياس في العبادات مع قيام الأدلة على القياس مطلقاً^(١) .

وأجيب عن ذلك بما يلي :

أن الأدلة دلت على حجية القياس في الأحكام الشرعية عند استكمال شروطه وأركانه .

وأما قولكم : « لا يسلم إمكان حصولها في العبادات » فيجاب عنه بأن هذا صحيح فيما لو كان القياس في العبادات نفسها لإثبات عبادة أخرى ، أما حصول شروط القياس وأركانه في أحكام العبادات فيمكن ، وذلك لأن العقل يحكم بأنه لا يمتنع أن يشرع الشارع الحكيم العبادة لمعنى معين مناسب للحكم ثم يوجد ذلك المعنى في صورة أخرى فتنساوى الصورتان في الحكم .

أما قولكم : « لم تحصل بالفعل » فيمكن أن يجاب عنه بأنه حصل إجراء القياس في أحكام العبادات بعد تعقل المعنى ومعرفة العلة واستكمال شروط القياس .

من ذلك أن الصلاة تجمع من أجل الثلج قياساً على المطر بجامع أن كلا منهما يتأذى منه المسلم^(٢) ، وسيأتي المزيد من الأمثلة .

٢- أن خبر الواحد تثبت به العبادات بالاتفاق^(٣) وإن كان طريقه غلبة

(١) انظر الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ص : ١٨٠ .

(٢) انظر البحر المحيط ٦٠ / ٥ .

(٣) انظر أصول الشرنسبي ١ / ٣٣٣ .

الظن، والقياس يفيد غلبة الظن كذلك، فتعدي أحكام العبادات إلى الحالات الغير المنصوص عليها به يجوز كذلك^(١).

ويدل عليه أنه دليل يجري في أحكام غير أحكام العبادات فجاز أن يجري في أحكام العبادات، أصله خبر الواحد، ويدل عليه أن المعنى الذي أوجب العمل بالقياس في غير العبادات موجود هاهنا، وهو معرفة علة الأصل وقيام الدليل على صحتها وسلامتها، فيجوز إجراء القياس فيها كسائر المواضع^(٢).

٣- أن المانعين من إجراء القياس في أحكام العبادات - وهم الحنفية - قد تناقضوا حيث استعملوا القياس في بعض مسائلها، منها:

أ - ثبت بالنص وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة، ثم قاسوا على الماء سائر المائعات في تطهير الثوب النجس بجامع كون كل منها مزيلاً للعين والآخر^(٣).

ب - ثبت بالنص لزوم التكبير عند الشروع في الصلاة، ثم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم قاسوا غير لفظ التكبير (مثل الله أجل، الله أعظم) على لفظ التكبير عند افتتاح الصلاة^(٤).

ج - ثبت بالنص الاقتصار على الأحجار في الاستجمار ثم قاسوا غير الحجر في جواز الاستجمار به متى كان جامداً منقياً^(٥).

(١) انظر الوصول إلى مسائل الأصول ٢/٢٣٨.

(٢) المرجع السابق ٢/٢٣٩.

(٣) انظر أصول السرخسي ٢/١٦٧.

(٤) المرجع السابق ٢/١٦٧.

(٥) البحر المحيط ٥/٤٥.

د- ثبت بالنص الترخيص بقصر الصلاة والجمع بين الصلوات والفطر في رمضان للمسافر، فقا سوا العاصي بسفره على المطيع مع أن القياس ينفي الرخصة ههنا، لأن الرخصة إعانة والمعصية لا تناسبها الإعانة^(١).
وهذا التناقض دليل على صحة مذهب الجمهور.

ونوقش من قبل الحنفية بما يلي:

أولاً: أن غسل النجاسة بالمائعات المستحق فيه ليس هو الغسل بعينه بل إزالة النجاسة عن الثوب حتى لا يكون مستعملاً لها عند لبسه، قالوا: لو أن أحداً قطع موضع النجاسة بالمقراض أو ألقى ذلك الثوب أصلاً لم يلزمه الغسل، وحكم الغسل طهارة المحل باعتبار أنه لم يبق فيه عين النجاسة ولا أثرها، فكل مائع ينعصر بالعصر فهو يعمل عمل الماء في المحل، ثم طهارة المحل في الأصل وانعدام ثبوت صفة النجاسة في المزيل بابتداء ملاقة النجاسة إلى أن يزيل النجاسة من الثوب حكم شرعي ثبت بالنص، وبالتعليل تعدى هذا الحكم إلى الفروع...^(٢).

ويمكن أن يجاب: بأن تعدى الحكم بالتعليل إلى الفروع هذا هو عين القياس.

ثانياً: أن حكم النص ليس وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلاة، ولكن الواجب التعظيم باللسان، لأن اللسان من الأعضاء

(١) البحر المحيط ٤٥/٥.

(٢) انظر أصول السرخسي ١٧٠/٢.

الظاهرة من وجه، والصلاة تعظيم لله تعالى بجميع الأعضاء، فتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم، ثم التعظيم باللسان يكون بالثناء والذكر، فكان ذكر الله على سبيل التعظيم لتحقيق أداء الفعل المتعلق باللسان ولا عمل لذلك الفعل في تعيين التكبير... (١)

ويمكن أن يجاب: بأن تعليل حكم النص بالتعظيم باللسان ثم تعدى هذا الحكم إلى ألفاظ أخرى هو عين القياس في العبادات، فهو قياس لفظ على لفظ بجامع التعظيم باللسان في جواز افتتاح الصلاة به.

ثالثًا: أن الاستنجااء ثابت بدلالة النص لا بالقياس، والنص هو حديث أبي هريرة (٢) رضي الله عنه وفيه «اتبعت النبي ﷺ وخرج لحاجته، فكان لا يلتفت، فدنوت منه، فقال: أبغني أحجارًا أستفض بها - أو نحوه - ولا تأتني بعظم ولا روث» (٣).

وجه الدلالة: أن قول النبي ﷺ: «أبغني أحجارًا... ولا تأتني بعظم ولا بروث» مشعر بأن غير العظم والروث يجوز استعماله في الاستنجااء، لأنه مسكوت عنه في النهي، ولو كان غير الأحجار من الخشب والورق ونحوهما لا يجوز الاستنجااء به لذكره النبي ﷺ لأبي

(١) المرجع السابق ١٦٩/٢، ١٧٠.

(٢) هو عبدالرحمن بن صخر على الأشهر، الدوسي الباني، قدم على النبي ﷺ مهاجرًا ليالي فتح خيبر، وكان من أكثر أصحاب رسول الله ﷺ حفظًا لحديثه، قال البخاري: روى عنه ثمانمائة نفس أو أكثر، توفي رضي الله عنه سنة ٥٧ أو ٥٩ هـ (انظر الإصابة ٢٠٢/٤، تذكرة الحفاظ ٣٢/١).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب الاستنجااء بالحجارة، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٢٥٥/١.

هزيمة، ولقال له: لا تأتني إلا بأحجار، فلما لم يقل ذلك دل على أن غير الأحجار - من غير الروث والعظم - لا بأس أن يستنجى به^(١).

ثم إن النبي ﷺ اقتصر في النهي على العظم والروث مما دل على أن ما سواهما يجزئ ولو كان ذلك مختصاً بالأحجار لم يكن لتخصيص هذين بالنهي معنى، وإنما خص الأحجار بالطلب لكثرة وجودها^(٢).

وأجيب: بأن غير الحجر ليس من جنس الحجر، فتعدي حكم الحجر إلى غير الحجر بعلّة إزالة النجاسة في الكل هو عين القياس^(٣)، وما ذكره من دلالة النص فكل ذلك يساعد هذا القياس، فالحكم ثابت بالقياس لا بالنص، ولو كان ثابتاً بالنص لما خالفهم الظاهرية في ذلك^(٤).

رابعاً: أن الترخص بقصر الصلاة والجمع بين الصلاتين والفطر في رمضان بالنسبة للعاصي بسفره ثابت بدلالة النص، لا بالقياس، وذلك لأن النصوص في ذلك عامة، مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^(٥)، وقول عائشة رضي الله عنها: «أول ما فرضت الصلاة ركعتين، فأقرت صلاة السفر وأتمت صلاة الحضر»^(٦)، وحديث معاذ رضي الله عنه: «خرجنا مع

(١) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه ص: ٤٦٨.

(٢) انظر فتح الباري ١/٢٥٦.

(٣) انظر الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ص: ١٨٢.

(٤) انظر رأي الظاهرية في المحلى لابن حزم ١/٩٥ وما بعدها، والمغني ١/٢١٣.

(٥) البقرة: الآية ١٨٤.

(٦) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الصلاة باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء، صحيح البخاري مع الفتح ١/٤٦٤، وفي كتاب التقصير باب القصر إذا خرج من موضعه، صحيح البخاري مع الفتح ٢/٥٦٩، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب الجمع بين الصلاتين في الحضر انظر صحيح مسلم ١/٤٧٨.

النبي ﷺ في غزوة تبوك، فكان يصلي الظهر والعصر جميعًا والمغرب والعشاء جميعًا^(١)، فهذه النصوص لم تفرق بين المسافر المطيع والمسافر العاصي، فمناط الترخيص هو السفر مطلقًا وهو موجود في العاصي. وأجيب: بأن رخصة القصر والفطر شرعت تخفيفًا وإعانة على ما يعانيه المرء في سفره من مشقة، والعاصي لا يستحق التخفيف والإعانة فلا تثبت له هذه الرخصة، أما إثباتها له لوجود المعنى المشترك -الذي هو السفر مطلقًا- فيه فهو عين القياس كما ذكر غير واحد من العلماء^(٢).

٤- إنهم بالإضافة إلى إجراء القياس في أحكام العبادات -كما تقدم- أثبتوا أحكامها بالاستحسان حيث قالوا: إن سؤر سباع الطير من الباز والصقر ونحوهما نجس، قياسًا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطته باللعب المتولد من لحم نجس، وقد قابله استحسان قوي الأثر يقتضي طهارة سؤرها، لأنها تشرب بالمنقار على سبيل الأخذ ثم الابتلاع، والمنقار عظم طاهر، لأنه جاف لا رطوبة فيه، فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤرها طاهرًا كسؤر الأدمي والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة^(٣).

الترجيح وأسبابه:

الذي يظهر لي من خلال عرض أهم أدلة الفريقين وما ورد عليها من

(١) رواه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب الجمع بين الصلاتين في الحضر انظر صحيح مسلم ٤٩٠/١.

(٢) انظر البحر المحيط ٥٤/٥، والرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ص: ١٨٢.

(٣) انظر أصول السرخسي ٢٠٤/٢، التلويح على التوضيح لمن التنقيح ٨٢/٢.

مناقشات وما أجيب عن تلك المناقشات هو رجحان مذهب القائلين بجواز القياس في أحكام العبادات مع الاعتراف بأن العلم عند الله، وذلك لما يلي:

١- لقوة أدلة الجمهور وصدورها أمام ما ورد عليها من مناقشات.

٢- ضعف أدلة المخالفين من حيث ما ورد عليها من مناقشات.

٣- تناقض أدلة المخالفين، حيث إنهم قالوا بعدم جواز إجراء القياس في أحكام العبادات، لكن ظهر بعد التتبع أنهم استعملوا القياس فيها.

٤- أن القياس في العبادات -حسب المفهوم السابق- جائز عقلاً وواقع شرعاً كما مر المثال على ذلك.

٥- عدم ورود دليل يخص أحكام العبادات من عموم أدلة القياس الدالة على حجيته.

٦- إذا حققت في مذهب المانعين وجدت أنهم يعتبرون الحكم الثابت في العبادات بالقياس عبادة مبتدأة ولهذا يمنعونه، مثل الصلاة بالإياء بالحاجب عندهم صلاة مبتدأة ولهذا لا يجوز عندهم إثباتها بالقياس^(١).

واضطربت ضوابطهم في تعيين العبادة المبتدأة، ولهذا يجوزون القياس في العبادات أحياناً ولا يجوزونه في أخرى مما أدى إلى تناقض مسلكهم.

أما مذهب المجوزين فمستقيم، فهم لا يثبتون عبادة مبتدأة بالقياس لأنه حينئذ نصب للشريعة بالرأي فضلاً عن كونه من قبيل القياس من غير أصل، بل يجوزون إجراء القياس في أحكام العبادات، ولهذا فهو أولى بالاختيار.

(١) انظر شرح العمدة ٢/٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٠، البحر المحيط ٥/٥٤، ٥٥.

المطلب الخامس

في الأمثلة للأقيسة الواردة في العبادات وأثرها

وردت أقيسة كثيرة في كتب الفقهاء عند الاستدلال في أحكام العبادات وما يتعلق بها، وذكرت في هذا المطلب سبعة عشر فرعاً أمثلة لها، يتضح من خلالها منهج العلماء في مسألة (القياس في العبادات).

الفرع الأول

هل تجب النية في الوضوء قياساً على وجوبها في التيمم؟
اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول:

لا تجب النية في الوضوء، وهو قول الحنفية^(١).
واستدلوا بما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(٢).

(١) انظر رد المحتار لابن عابدين ١/١٠٧، بدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني ١/١٩،

شرح فتح القدير ١/٣٣.

(٢) المائدة: الآية ٦.

وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر من يريد الصلاة بغسل بعض الأعضاء ومسح بعضها في الوضوء مطلقاً عن شرط النية، فإذا اشترطت النية في الوضوء فقد قيّد بذلك ما أطلق الله، ومعلوم أنه لا يجوز تقييد المطلق إلا بدليل، ولا دليل على ما ذكر^(١).

وقد أجب عن وجه الاستدلال بالآية من وجوه:

أ - أن الآية ليست مطلقة، وإنما هي مقيدة بحديث: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»^(٢)، ولأن الوضوء عمل فيدخل في عموم الحديث^(٣).

ب - أن كثيراً من العبادات جاء الأمر به في آيات كتاب الله وأحاديث السنة المطهرة مطلقاً عن ذكر النية - كالصلاة مثلاً - والمخالف اشترط فيه النية، ولم يكن له دليل على اشتراط النية فيها، إلا حديث «إنما الأعمال بالنيات» السابق^(٤).

ج - أن التيمم الذي شرع عند فقد الماء لمن أراد الصلاة جاء ذكره في القرآن بغير ذكر النية، ولا نزاع في وجوب النية فيه، وإنما بينت السنة وجوب النية فيه، كما في حديث: «إنما الأعمال بالنيات»، فكذا الوضوء.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(٥).

(١) انظر أحكام القرآن للجصاص ٢/٣٣٤، ٣٣٥، بدائع الصنائع ١/١٩.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) انظر المغني ١/١٥٦، ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٤٦٠.

(٤) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٤٦١.

(٥) الفرقان: الآية ٤٨.

وجه الدلالة: أن الله تعالى ذكر أن الماء طهور على هيئته التي أنزله الله عليها من أصل خلقته بنص الآية الكريمة. وإذا ثبت أن الماء خلق طهورًا، فإنه لا يحتاج إلى نية أثناء التطهر به، فكما أنه لا يحتاج إلى نية أثناء شربه والتبرّد به، فكذلك الوضوء، وعلى هذا فالوضوء للصلاة لا يحتاج إلى نية^(١).

وأجيب عن وجه الاستدلال بالآية من وجهين:

أ - أن كون الماء خلق طهورًا لا يخلو مرادهم به من أمرين:
الأول: أن يقصدوا بكونه طهورًا أنه منظف لمحل التطهير.

والثاني: أن يقصدوا بكونه طهورًا أنه تفتح به الصلاة ويرفع المانع الذي جعله الشارع صائدًا عن الدخول فيها من غير اعتبار نية.

فإن قصدوا الأول فأمر مسلم وليس هو محل النزاع، وإن قصدوا الثاني فهي دعوى مجردة ولا يمكنهم أن يصححوها البتة، بل هي بمثابة قول القائل: استعماله عبادة بمجرد طبعه، فحصول التبعّد والثواب به لا يحتاج إلى نية، وهذا بين البطلان^(٢).

ب - أما كون الماء خلق مُزويًا ومبردًا ولا يحتاج إلى نية في الارتواء منه والتبرّد به، فيقاس عليه الوضوء به في عدم وجوب النية فقياس ظاهر الفساد، لأن الارتواء والتبرّد وغير ذلك إنما هي صفات وطبائع

(١) انظر أحكام القرآن للجصاص ٣٣٤/٢، ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٤٦٢.

(٢) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٢٦٣.

للماء، وأما اشتراط النية عند التطهير به فشرط للعبادة، فإن العبادة لا تصح إلا بنية^(١).

٣ - القياس:

أ - قياس الوضوء على إزالة النجاسة. ووجهه أنه طهارة بالماء فوجب ألا تفتقر إليه نية كإزالة النجاسة^(٢).

ونوقش من وجهين:

الأول: أن قوله (طهارة بالماء!) لا تأثير له في الأصل، لأن إزالة النجاسة بالجماد والمائع سواء في سقوط النية، وإذا لم يكن له تأثير في الأصل سقط اعتباره وانتقضت النية، بالتيمم.

الثاني: أنه يقرب عليهم الدليل، فيقال: إنه طهارة فوجب أن تستوي الطهارة بالمائع والجماد في اعتبار النية قياسًا على إزالة الأنجاس^(٣).
ب - قياس الوضوء على ستر العورة.

ووجهه أنه أصل يستباح به الصلاة، فوجب ألا يفتقر إلى نية، كستر العورة^(٤).

ونوقش من وجهين:

الأول: أن ستر العورة لا يختص بالصلاة، لأنه واجب في الصلاة وغير الصلاة، وليس كذلك الطهارة لاختصاصها بالصلاة.

(١) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٢٦٣.

(٢) انظر المبسوط لمحمد بن أحمد السرخسي ٧٢/١.

(٣) انظر الحاوي الكبير ٩٠/١.

(٤) المرجع السابق ٨٨/١.

الثاني: أن ستر العورة للصلاة مقارن لها من أولها إلى آخرها، فاكتمت بنية الصلاة كاستقبال القبلة. وليس كذلك حال الوضوء، لأن فعله يتقدم الصلاة، وإنما يستصحح حكمه في الصلاة فلم يجزه نية الصلاة^(١).

القول الثاني: تجب النية في الوضوء. وهذا مذهب مالك^(٢) والشافعي^(٣) وأحمد^(٤).

واستدلوا بما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(٥).

وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر بالإخلاص في العبادة، والإخلاص عمل القلب وهو النية، والأمر به يقتضي الوجوب، والوضوء المأمور بقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(٦) عبادة داخلية في عموم الأمر بالإخلاص، فدل على أن النية تجب في الوضوء^(٧).

٢- قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»^(٨).

(١) انظر الحاوي الكبير ٩٠/١.

(٢) انظر الشرح الكبير لأحمد الدردير مع حاشية الدسوقي ٩٣/١.

(٣) انظر روضة الطالبين ليحيى النووي ١٥٧/١، المجموع ٣٥٤-٣٥٥.

(٤) انظر المغني ١٥٦/١.

(٥) البينة: الآية ٥.

(٦) المائدة: الآية ٦.

(٧) انظر المجموع ٣٥٦/١.

(٨) سبق تخريجه.

وجه الدلالة: أنه حصر العمل الشرعي بالنية، وذلك لأن لفظة (إنما) للتحصر، وليس المراد صورة العمل، فإنها توجد بلا نية وإنما المراد أن حكم العمل لا يثبت إلا بالنية^(١).

٣- واستدلوا بقياسين هما:

الأول: قياس الشافعي وهو أنه طهارة من حدث تستباح بها الصلاة فلم تصح بلا نية كالتيتم^(٢).

ونوقش هذا القياس بما يلي^(٣):

أ - أن التيمم لا يسمى طهارة.

وأجيب: بأنه تعالى يقول عقب آية الوضوء والتيمم: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾^(٤) مما دل على أن التيمم طهارة، وثبت في الصحيح قوله ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»^(٥).

وفي رواية صحيح مسلم «وجعلت تربتها لنا طهوراً»^(٦).

وثبت أنه ﷺ قال: «الصعيد الطيب وضوء المسلم»^(٧) وما كان

(١) انظر المجموع ٣٥٦/١، المغني ١٥٦/١.

(٢) انظر الحاوي الكبير ١٨٩/١-٩٠، المجموع ٣٥٦/١.

(٣) المرجعين السابقين.

(٤) المائة: الآية ٦.

(٥) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب التيمم باب رقم (١)، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٤٣٦/١، ومسلم في كتاب المساجد، انظر صحيح مسلم ٣٧١/١.

(٦) انظر صحيح مسلم ٣٧١/١.

(٧) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب الجنب يتيمم، سنن أبي داود ٩١/١، والنسائي في كتاب الطهارة باب الصلوات يتيمم واحد سنن النسائي ١٧١/١، والترمذي في أبواب الطهارة، باب التيمم للجنب إذا لم يجد ماء، وقال: حديث =

وضوءًا كان طهورًا وحصلت به الطهارة^(١).

ب- التيمم فرع للوضوء ولا يجوز أن يؤخذ حكم الأصل من الفرع. وأجيب: أنه ليس فرعًا له، لأن الفرع ما كان مأخوذًا من الشيء، والتيمم ليس مأخوذًا من الوضوء، بل بَدَلٌ عنه، فلا يمتنع أخذ حكم المبدل من حكم بدله، ولأنه إذا افتقر التيمم إلى النية مع أنه خفيف - إذ هو في بعض أعضاء الوضوء - فالوضوء أولى^(٢).

ج - التيمم تارة يكون لسبب الحدث وتارة لسبب الجنابة، فوجبت فيه النية للتمييز، بخلاف الوضوء فإنه لسبب الحدث فقط.

وأجيب عن ذلك بوجهين^(٣):

- أن التمييز هنا غير معتبر ولا مؤثر، بدليل أنه لو كان جنبًا فغلط وظن أنه محدث فتيمم عن الحدث أو كان محدثًا فظن أنه جنب فتيمم للجنابة صح بإلجام.

- أن الوضوء أيضًا يكون تارة عن البول وتارة عن النوم، فإن قيل إن الأسباب وإن اختلفت فالواجب شيء واحد، يقال: وكذا التيمم وإن اختلفت أسبابه فالواجب مسح الوجه واليدين.

= حسن صحيح، سنن الترمذي ٢١٢/١، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ٦٧/١ برقم (٣٢١)

(١) انظر المجموع ٣٥٦/١.

(٢) المرجع السابق ٣٥٧/١.

(٣) المرجع السابق.

د - التيمم بدل وشأن البدل أضعف من المبدل فافتقر إلى نية ككنايات الطلاق^(١).

وأجيب: بأنه منتقض بمسح الخف، فإنه بدل ولا يفتقر عندهم إلى النية، وإنما افتقر كناية الطلاق إلى النية لاحتياها الطلاق وغيره احتمالاً واحداً ولا يفتقر الصريح إلى النية لكونه ظاهراً في الطلاق.

وأما الوضوء والتيمم فمستويان، بل التيمم أظهر في إرادة القربة، لأنه لا يكون عادة بخلاف صورة الوضوء، فإذا افتقر التيمم المختص بالعبادة إلى النية فالوضوء المشترك بينهما وبين العادة أولى^(٢).

الثاني: أن الوضوء عبادة ذات أركان فوجبت فيها النية كالصلاة^(٢). ونوقش: بأن الوضوء ليس عبادة^(٢).

وأجيب: بأن هذا القول لا يصح، لأن العبادة هي الطاعة أو ما ورد التعبد به قربة إلى الله تعالى وهذا موجود في الوضوء، وورد أن النبي ﷺ قال: «الطهور شطر الإيمان»^(٣) فكيف يكون شطر الإيمان ولا يكون عبادة؟! والأحاديث في فضل الوضوء وسقوط الخطايا به كثيرة مشهورة في الصحيح مما دل على أن الوضوء عبادة^(٤).

الترجيح:

الذي يترجح عندي - والعلم عند الله - هو القول بوجوب النية

(١) انظر المجموع ١/٣٥٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة باب فضل الوضوء، صحيح مسلم ١/٢٠٣.

(٤) انظر المجموع ١/٣٥٧.

في الوضوء، لما يلي:

- ١- لقوة أدلة أصحاب هذا القول وردهم على أدلة المخالف.
- ٢- أن الوضوء عبادة فلا تصح بدون النية، يدل على ذلك عموم أدلة القرآن والسنة كما سبق، والمخالف يعترف بأنه يصير عبادة بالنية، ولا يكون عبادة بغير النية إلا أنه يصح أن يكون مفتاحًا للصلاة. فيقال لهم: إن الوضوء الذي تفتح به الصلاة لا بد أن يكون عبادة، لأنه شرط للصلاة التي هي أعظم العبادات، وشرط العبادة عبادة، ثم إن الوضوء مأمور به بقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ والمأمور به في الشرع عبادة، ولهذا تجب النية في الوضوء.

الفرع الثاني

هل من شرط طهارة الغسل إمرار اليد على جميع الجسم مع الماء كالحال في طهارة أعضاء الوضوء والتيمم؟
اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول:

أن إمرار اليد على جميع الجسم في الغسل من شرطه، وهو قول المالكية^(١) واستدلوا بما يلي:

١ - قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾^(٢)

(١) انظر بداية المجتهد لمحمد بن رشد القرطبي ٤٤/١، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ١٣٤/١، ١٣٥ أحكام القرآن لابن العربي ٤٣٨/١، ٤٣٩، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢١٠/٥.

(٢) النساء: الآية ٤٣.

وجه الدلالة: نهى الله سبحانه وتعالى الجنب عن الصلاة إلا بعد الاغتسال، والاعتسال معنى معقول وهو لفظ معلوم عند العرب، يعبرون به عن إمرار اليد مع الماء على المغسول باليد حتى يزول عنه ما كان منع منه، عبادة أو عادة، ولذلك فرقت العرب بين قولهم: «غسلت الثوب» وبين قولهم: «أفضت عليه الماء وغمسته في الماء». فدلّت الآية من طريق الاسم على وجوب إمرار اليد على جميع الجسم في الغسل^(١).

قالوا: ويعضده ما ثبت في الحديث الصحيح: «أن النبي ﷺ أتى بصبي فبال عليه، فدعا بهاء فأتبعه بوله ولم يغسله»^(٢)، وعطف الغسل على إتباع الماء يقتضي المغايرة بينهما، مما دل على أن الغسل شيء زائد على إتباع الماء وهو إمرار اليد مع إتباع الماء^(٣).

ونوقش: بأن الاحتجاج من طريق الاسم فيه ضعف، بل لا يُسَلَّم لهم ما ذكروه من وجوب إمرار اليد في الغسل، لأن اسم الغسل يطلق في كلام العرب على المعنيين جميعًا على حد سواء^(٤)، ونقل القرطبي أن الغسل يكون في لسان العرب مرة بالعَرَك - يعني ذلك - ومرة بالصب والإفاضة^(٥)، تقول العرب: غسَلتني السماء، ويقال: غسل

(١) انظر أحكام القرآن لابن العربي ٤٣٨/١، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠٩/٥، ٢١٠.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة باب حكم بول الطفل الرضيع وكيفية غسله، صحيح مسلم ٢٣٧/١.

(٣) انظر أحكام القرآن لابن العربي ٤٣٩/١، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢١٠/٥.

(٤) انظر بداية المجتهد ٤٥/١.

(٥) انظر الجامع لأحكام القرآن ٢١١/٥.

الإناء وإن لم يمر فيه يده^(١).

ويمكن مناقشة ما ذكره من الحديث:

بأنه روي أيضًا بلفظ «فدعا بهاء فرشه» وفي رواية «ففضحه عليه ولم يغسله غسلًا»^(٢) والرش والنضح واحد وهما المراد بإتباع الماء في الرواية السابقة، وقد اختاره النووي^(٣)، ومعلوم أن النضح والغسل ليسا بشيء واحد، فلا دلالة في الحديث على ما قاله المالكية.

٢- قوله ﷺ: «وتحت كل شعرة جنازة فاغسلوا الشعر وأنقوا البشرة»^(٥).

وجه الدلالة: أن إبقاء الشعرة لا يكون إلا باتباعه فلا بد من إمرار اليد في الغسل^(٦).

(١) انظر الجامع لأحكام القرآن ٢١١/٥، المغني ٢٩١/١.

(٢) انظر شرح النووي على صحيح مسلم ١٩٤/٣.

(٣) هو الإمام الحافظ القدوة شيخ الإسلام محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، الشافعي، كان حافظًا للحديث وفنونه ورجاله، من آثاره العلمية: شرح صحيح مسلم، رياض الصالحين، المجموع، والأذكار وغيرها، توفي سنة ٦٧٦ هـ. (انظر تذكرة الحفاظ للذهبي ١٤٧٠/٤، طبقات الشافعية لابن السبكي ٣٩٥/٨، النجوم الزاهرة ٢٧٨/٧).

(٤) انظر شرح النووي على صحيح مسلم ١٩٥/٣.

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب الغسل من الجنابة، وفيه الحارث بن وجيه وقال عنه أبو داود: الحارث بن وجيه حديثه منكر، وهو ضعيف، سنن أبي داود ٦٥/١، والترمذي في أبواب الطهارة باب ما جاء أن تحت كل شعرة جنازة وقال: حديث غريب، سنن الترمذي ١٧٨/١. وابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها باب تحت كل شعرة جنازة ١٩٦/١. وقال البيهقي: الحارث بن وجيه تكلموا فيه، السنن الكبرى ١٧٥/١.

(٦) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢١٠/٥.

ونوقش من وجهين :

أ - أن الحديث ضعيف، ضعفه أبوداود^(١) في سننه^(٢) وغيره من العلماء^(٣)، فسقط الاستدلال بالحديث.

ب- وعلى فرض صحته أنه قد خولف في تأويله، قال سفيان بن عيينة^(٤): «المراد بقوله عليه السلام (وأنتقوا البشرة) غسل الفرج وتنظيفه وأنه كنى بالبشر عن الفرج»^(٥).

٣ - القياس :

أ - قياس العُسل على غَسَل الوجه واليدين في الوضوء، وجهه أن الله سبحانه أمر الجنب بالاغتسال، كما أمر المتوضئ بغسل وجهه ويديه، فكذلك جميع جسد الجنب ورأسه في حكم وجه المتوضئ ويديه^(٦).

ويمكن أن يناقش: بأن إمرار اليد على أعضاء الوضوء ليس من شرط

(١) هو سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني، الإمام الثبت سيد الحفاظ، ولد سنة ٢٠٢ هـ، من آثاره العلمية: سنن أبي داود، توفي رحمه الله سنة ٢٧٥ هـ. (انظر تذكرة الحفاظ ٥٩١/٢، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة للذهبي ٣٩١/١).

(٢) انظر سنن أبي داود ٦٥/١.

(٣) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢١٠/٥، ضعيف سنن أبي داود ٢٤/١ برقم (٤٦).

(٤) هو سفيان بن عيينة، أبو محمد الهلالي مولاهم الكوفي، العلامة الحفاظ شيخ الإسلام، ثقة ثبت، ولد سنة ١٠٧ هـ. توفي رحمه الله سنة ١٩٨ هـ. (انظر تذكرة الحفاظ ٢٦٢/١، الكاشف ٣٧٩/١).

(٥) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢١٠/٥.

(٦) المرجع السابق.

الوضوء، بل إذا وصل الماء إليها يجزئه^(١). فلا يتم هذا القياس .
ب - قياس الغسل على التيمم .

ووجهه أن الغسل طهارة عن حدث كالتييمم، فيجب إمرار اليد فيها كما هو واجب في التيمم^(٢) .

ونوقش: بأن بينهما فرقاً، فإن التيمم ورد الأمر فيه بالمسح، لأنه طهارة بالتراب، ويتعذر في الغالب إمرار التراب إلا باليد، بخلاف الغسل، حيث يمكن إيصال الماء فيه على الجسد بغير ذلك باليد^(٣) .

القول الثاني:

لا يجب إمرار اليد على الجسد في الغسل، بل يجزئ الجنب صب الماء والانغماس فيه إذا أسبغ وعم .

وهو قول الجمهور من الحنفية^(٤) والشافعية^(٥) والحنابلة^(٦)، وهو قول بعض المالكية^(٧) .

واستدلوا بما يلي:

١- ما روت أم سلمة رضي الله عنها قالت: قلت: «يا رسول الله إنني

(١) انظر الحاوي الكبير ١/ ٢٢١ .

(٢) انظر المغني ١/ ٢٩٠ .

(٣) المرجع السابق ١/ ٢٩١ .

(٤) انظر رد المحتار ١/ ١٥٩ .

(٥) انظر الحاوي الكبير ١/ ٢٢١، مغني المحتاج لمحمد الشرييني الخطيب ١/ ٧٤ .

(٦) انظر المغني ١/ ٢٩٠ .

(٧) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٥/ ٢١٠ .

امرأة أشد ضفر رأسي، أفأنقضه لغسل الجنابة؟ فقال: لا، إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات، ثم تفيضين عليك الماء، فتطهرين»^(١).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ حصر لأم سلمة رضي الله عنها شروط طهارة الغسل، وليس فيها شرط الدلك، مما دل على عدم وجوبه في الغسل^(٢). ونوقش بأن هذا الحديث لم يذكر النية، وهي واجبة بالاتفاق، ولا المضمضة والاستنشاق وهما واجبان عند الحنفية والحنابلة^(٣).

وأجيب: بأنها سألت عن غسل الجنابة، ومعلوم أن الغسل لا يصح إلا بالنية، فهو شرط في الغسل قبل هذا الحصر، أما المضمضة والاستنشاق فهما دخلا في عموم قوله عند من يوجبها، فإنه ﷺ قال: «ثم تفيضين عليك الماء» والفم والأنف من جملتها وليس كذلك^(٤).

٢ - قياس الغُسل على غَسَل النجاسة.

ووجه أنه غسل واجب، فلم يجب فيه إمرار اليد مع الماء، كغسل النجاسة^(٥).

الترجيح:

الذي يترجح عندي -والعلم عند الله- هو القول بعدم وجوب إمرار

(١) رواه مسلم في كتاب الحيض باب حكم ضفائر المغتسلة، صحيح مسلم ٢٥٩/١.

(٢) انظر بداية المجتهد ٤٤/١.

(٣) انظر المغني ٢١٩/١.

(٤) انظر المغني ٢٩١/١.

(٥) المرجع السابق ٢٩٠، ٢٩١.

- اليد على جميع الجسد مع الماء في الغسل، بل هو من كماله، لما يلي:
- ١- لقوة أدلة أصحاب هذا القول وردهم لأدلة المخالف.
 - ٢- ولأن الغسل يطلق في لسان العرب على إيصال الماء على جميع الجسد وإن لم يمر باليد - كما سبق.
 - ٣- ولأن الماء مطهر، فلا يحتاج إلى إمرار اليد إذا وصل الماء في الجسد.

الفرع الثالث

هل يجوز الاستنجاء^(١) بغير الماء والحجر من الجامدات الطاهرة غير المحترمة كالخشب والورق والمناديل ونحوها، قياسًا عليها؟
اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول:

لا يجوز الاستنجاء بغير الماء والحجر.

وهو رواية عند الحنابلة، اختارها أبو بكر الخلال^(٢) منهم^(٣)، وهو مذهب داود الظاهري^(٤).

(١) الاستنجاء مأخوذ من النجو، والنجو ما يخرج من البطن من ريح أو غائط، يقال: استنجى المحدث تطهر بالماء أو غيره. (انظر المعجم الوسيط ٢/٩٠٥).

(٢) هو أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد، أبو بكر، البغدادي الخلال، الإمام العلامة الحافظ الفقيه، شيخ الحنابلة وعالمهم، ولد في سنة ٢٣٤ هـ أو في التي بعدها، من آثاره العلمية: الجامع، العلل، والسنة، توفي رحمه الله سنة ٣١١ هـ. (انظر طبقات الحنابلة ٢/١٢-١٥، طبقات الشيرازي ٢/١٧١، سير أعلام النبلاء ١٤/٢٩٧).

(٣) انظر المغني ١/٢١٣.

(٤) انظر المحلى لابن حزم ١/٩٥.

واستدلوا بالسنة والقياس :

أما السنة فهي ما قال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه : « أتى النبي ﷺ الغائط ، فأمرني أن آتيه بثلاثة أحجار ، فوجدت حجرين ، والتمست الثالث فلم أجده ، فأخذت روثه ، فأتيته بها ، فأخذ الحجرين وألقى الروثة وقال : هذا ركس»^(١) .

وجه الدلالة من الحديث : أن النبي ﷺ أمر ابن مسعود رضي الله عنه أن يأتيه بالأحجار ، ولم يقل له : « إذا لم تجد أحجارًا فأتني بما يقوم مقامها من الجامدات الأخرى» ، والأمر للوجوب .

فلو كان غير الأحجار يقوم مقامها لما نص على الأحجار دون غيرها ، فعلم من ذلك أن المشروع في الاستنجاء إنما يكون بالأحجار وأن غيرها - من غير الماء - لا يقوم مقامها^(٢) .

وقد أوجب عنه : بأنه استدلال غير مقبول ، لأنه معارض بحديث أبي هريرة وفيه أنه قال : « اتبعت النبي ﷺ وخرج لحاجته ، فكان لا يلتفت ، فدنوت منه فقال : أبغني أحجارًا أستنفض بها - أو نحوه - ولا تأتني بعظم أو روث»^(٣) .

وجه الدلالة منه : أن قول النبي ﷺ : « أبغني أحجارًا . . . ولا تأتني

(١) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء باب لا يستنجى بروث ، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٢٥٦/١ .

(٢) انظر المحلى لابن حزم ٩٥/١ ، ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص : ٤٦٧ .

(٣) سبق تخريجه .

بعظم ولا روث» مشعر بأن غير العظم والروث يجوز استعماله في الاستنجاء، لأنه مسكوت عنه في النهي، ولو كان غير الأحجار - من الخشب والحرق ونحوها - لا يجوز الاستنجاء به لذكره النبي ﷺ لأبي هريرة رضي الله عنه، ولقال: «لا تأتني إلا بأحجار». فلما لم يقل ذلك دل على أن غير الأحجار - من غير الروث والعظم - يجوز أن يستنجى به^(١).

ويقول ابن حجر عند شرحه للحديث المذكور: «فنبهه - يعني أبا هريرة - باقتصاره في النهي على العظم والروث على أن ما سواهما يجزئ، ولو كان ذلك مختصاً بالأحجار - كما يقوله بعض الحنابلة والظاهرية - لم يكن لتخصيص هذين بالنهي معنى، وإنما خص الأحجار بالذكر لكثرة وجودهما»^(٢).

أما استدلالهم بالقياس فكالآتي:

١ - قياس الأحجار في الاستنجاء بها على الأحجار في رمي الجمار. ووجهه أنه يجب الاقتصار على الأحجار في الاستنجاء بها كما يجب الاقتصار على الأحجار في رمي الجمار، بجامع أن كلاً منهما عبادة تتعلق بالأحجار، فلا يقوم مقامها غيرها^(٣). وأجيب عنه من وجهين^(٤):

أحدهما: أنه قياس فاسد، لأن رمي الجمار أمر غير معقول المعنى،

(١) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٤٦٨.

(٢) فتح الباري ١/٢٥٦.

(٣) انظر طبقات الحنابلة ٧٧/٢، وما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٤٦٨.

(٤) انظر الحاوي الكبير ١/١٦٦.

فلا يقاس عليه غيره، لأن القياس فرع تعقل المعنى .

الثاني: أنه قياس في مقابلة ما دل عليه حديث أبي هريرة الصحيح المتقدم من أن النبي ﷺ إنما نهى أبا هريرة عن أن يأتيه بروث أو عظم، وسكت عما سواهما، وسكوته عما سواهما يدل على جواز الاستنجاء به، فيكون القياس فاسد الاعتبار .

٢- قياس الأحجار في الاستنجاء على التراب في التيمم .

ووجه القياس أنه موضع رخصة ورد الشرع فيها بألة مخصوصة، فوجب الاقتصار عليها، كالتراب في التيمم^(١) .

وأجيب عنه: بأنه قياس مع الفارق، فإن غير الأحجار -من الجامدات القالعة للنجاسة- ليست كالتراب، من حيث إن تلك الجامدات تزيل أثر النجاسة ويصح التطهر بها، فهي معقولة المعنى . أما التيمم بالتراب فله كيفية معينة لا تجوز الزيادة عليها، وتلك الكيفية لا تكفي لإزالة النجاسة، فمثلاً يصح أن يطهر من الجنابة بالتيمم مع أنه لا يمس جميع أعضاء الجسم، فهو غير معقول المعنى، وعلى هذا فلا يصح القياس عليه^(٢) .

القول الثاني:

يجوز الاستنجاء بغير الماء والحجر مما هو قالع لعين النجاسة .

(١) انظر المغني ١/٢١٣ .

(٢) انظر الحاوي الكبير ١/١٦٦، ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٤٦٩ .

وهو قول جمهور العلماء من الحنفية^(١) والمالكية^(٢) والشافعية^(٣) والحنابلة^(٤).

واستدلوا بما يلي:

١- أن النبي ﷺ سئل عن الاستطابة، فقال: «ثلاثة أحجار ليس فيها رجيع»^(٥).

وجه الدلالة: أنه أراد جواز الاستنجاء وما في معناه بدليل أنه لو لم يرد الحجر وما في معناه لم يستثن منها الرجيع، لأنه لا يحتاج إلى ذكره، ولم يكن لتخصيص الرجيع بالذكر معنى^(٦).

وثبت أن النبي ﷺ نهى عن الاستنجاء بأقل من ثلاثة أحجار وعن الاستجمار برجيع أو عظم^(٧).

وجه الدلالة: أن تخصيص هذين بالنهي عنهما يدل على أنه أجاز الحجارة وما يقوم مقامها^(٨).

(١) انظر شرح فتح القدير ٢١٣/١.

(٢) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١١٠/١، ١١١.

(٣) انظر الحاوي الكبير ١٦٦/١، روضة الطالبين ١٧٩/١، المجموع ١٣٠/٢.

(٤) انظر المغني ٢١٣/١.

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب الاستنجاء بالأحجار، انظر سنن أبي داود ١١/١، وابن ماجه في كتاب الطهارة باب الاستنجاء بالحجارة، والنهي عن الروث والرمة، سنن ابن ماجه ١١٤/١، وأحمد في المسند ٥/٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ١١/١ برقم (٣٢).

(٦) انظر المغني ٢١٤/١.

(٧) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة باب الاستطابة، انظر صحيح مسلم ٢٢٣/١.

(٨) انظر المغني ٢١٤/١.

٢- قياس غير الماء والحجر عليهما بجامع كون الكل قائلًا لعين النجاسة^(١).
وفي هذا يقول ابن قدامة: «متى ورد النص بشيء لمعنى معقول وجب تعديته إلى ما وجد فيه المعنى، والمعنى هاهنا إزالة عين النجاسة، وهذا يحصل بغير الأحجار كحصوله بها»^(٢).

الترجيح:

الذي يترجح عندي -والعلم عند الله- هو القول بجواز الاستنجاء بغير الماء والحجر، لما يلي:

- ١- لقوة أدلة أصحاب هذا القول.
- ٢- ضعف أدلة المخالف وعدم صمودها أمام المناقشات التي وردت على أدلتهم.
- ٣- أن قوله ﷺ يدل على جواز ذلك كما تقدم في وجه الدلالة من الحديث، والقياس يعضد هذه الدلالة ويقويها.

الفرع الرابع

هل يسير النجاسة يمنع الصلاة قياسًا على كثيرها؟
اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول:

النجاسة القليلة لا تمنع جواز الصلاة، سواء أكانت خفيفة أو غليظة.

(١) انظر تقارير الشريبي على حاشية الباني على جمع الجوامع ٢/٢٠٥، نبراس العقول ١/١٣٣.

(٢) انظر المغني ١/٢١٤.

وهو قول جمهور الحنفية^(١). واستدلوا بما يلي:

١- ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه سئل عن القليل من النجاسة في الثوب، فقال: إذا كانت مثل ظفري هذا، لا يمنع جواز الصلاة^(٢).

ويمكن أن يناقش:

بأن هذا قول الصحابي، وقد خالف مطلق القرآن وهو قوله تعالى: ﴿وَيَتَابَكَ فَظَهَّرْ﴾^(٣)، لا يصح الاستدلال به في مقابلة القرآن.

٢- قالوا: من المعقول أن القليل من النجاسة لا يمكن التحرز عنه، فإن الذباب يقع على النجاسة، ثم يقع على ثياب المصلي، ولا بد أن يكون على أجنحته وأرجله نجاسة قليلة، فلو لم يجعل عفواً لوقع الناس في الحرج والمشقة، فكان في القليل ضرورة، ومواضع الضرورة مستثناة في أدلة الشرع، فيجعل عفواً^(٤).

ونوقش: بأنه يُحكم بالنجاسة إذا عُلِمَ بأن النجاسة وصلت إليه، ومع العلم لا يفترق القليل والكثير في المشقة، فلم يكن موضع ضرورة، ثم إن المشقة حكمة لا يجوز تعليق الحكم بمجرد^(٥).

(١) انظر بدائع الصنائع ١/٧٩، الهداية مع شرح فتح القدير ١/٢٠٣.

(٢) هذا الأثر أورده الكاساني في بدائع الصنائع ١/٧٩، وابن عابدين في رد المحتار ١/٣١٦ عند بيان حجة الحنفية في المسألة المذكورة، وأورده د. قلعه جي في فقه عمر ص: ٦٣٢، ولم أطلع على من خرجه.

(٣) المدثر: الآية ٤.

(٤) انظر بدائع الصنائع ١/٧٩، الهداية وشرح العناية عليه ١/٢٠٣.

(٥) انظر المغني ١/٤٧.

القول الثاني :

أنها تمنع جواز الصلاة إلا إذا كانت ضئيلة لا تراها العين .
وهذا قول زفر^(١) من الحنفية^(٢) ، وقول مالك إلا في الدم إذا كان دون
مساحة درهم^(٣) وهو الصحيح من مذهب الشافعي^(٤) ، وهو مذهب
الحنابلة من غير تفریق بين ما تدركه العين أو لا تدركه^(٥) .

واستدلوا بما يلي :

١- قوله تعالى : ﴿وَيُتَابَكُ فَطَهَّرْ • وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾^(٦) .

وجه الدلالة : أنه تعالى أمر بالتطهير ، والأمر للوجوب ، ولم يفصل
بين القليل والكثير^(٧) .

٢- قياس النجاسة الحقيقية على النجاسة الحكمية .

ووجه القياس أن الطهارة عن النجاسة الحقيقية شرط لجواز الصلاة ،
كما أن الطهارة عن النجاسة الحكمية -وهي الحدث- شرط ، ثم إن هذا

(١) هو زفر بن الهذيل العنبري ، الفقيه المجتهد الرباني ، ولد سنة ١١٠ هـ ، قال يحيى بن
معين : ثقة مأمون ، قال الذهبي : هو من بحور الفقه وأذكياء الوقت ، توفي سنة
١٥٨ هـ . (انظر سير أعلام النبلاء ٣٨/٨ ، لسان الميزان ٤٧٦/٢ ، الفوائد البهية
ص : ٧٥ ، وفيات الأعيان ٣١٧/٢) .

(٢) انظر بدائع الصنائع ٧٩/١ ، الهداية ٢٠٣/١ .

(٣) انظر حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير ٧١/١ ، ٧٢ .

(٤) انظر الحاوي الكبير ٢٩٣/١ ، روضة الطالبين ١٣٢/١ ، المجموع ١٧٨/١ .

(٥) انظر المغني ٤٦/١ ، ٤٧ .

(٦) المدثر : الآية ٤ ، ٥ .

(٧) انظر الحاوي الكبير ٤٧/١ .

الشرط ينعدم بالقليل من الحدث بأن بقي على جسده لمعة، فكذا بالقليل من النجاسة الحقيقية^(١).

الترجيح:

الذي يترجح عندي -والعلم عند الله- هو القول بمنع جواز الصلاة بالنجاسة اليسيرة، لما يلي:

- ١- لقوة أدلة أصحاب هذا القول وردهم لأدلة المخالف.
- ٢- ولأن التفريق بين القليل والكثير لا يكون إلا بالاجتهاد ولا اجتهاد مع النص.
- ٣- ولأن مقتضى القياس عدم التفريق بين القليل والكثير.

الفرع الخامس

هل ينتقض الوضوء بمس الدبر قياسًا على مس الذكر؟
اختلف القائلون بانتقاض الوضوء بمس الذكر: هل ينتقض بمس الدبر على قولين:

القول الأول:

ينتقض الوضوء بمس الدبر. وهو مذهب الشافعي^(٢) ورواية عن أحمد وهي المذهب^(٣).

(١) انظر بدائع الصنائع ٧٩/١.

(٢) انظر المهذب مع شرحه المجموع ٣٩/٢.

(٣) انظر المغني ٢٤٤/١، الإنصاف لعلاء الدين علي المرادوي ٢٠٩/١.

واستدلوا بما يلي :

١ - قوله ﷺ : «من مس فرجه فليتوضأ»^(١) .

وجه الدلالة : أنه نص على انتقاض الوضوء بمس الفرج ، واسم الفرج يطلق على القبل والدبر جميعاً ، فينتقض بمسها جميعاً^(٢) .

ويمكن أن يناقش : بأن الحديث ضعيف^(٣) ، فلا تقوم به الحجة .

وعلى فرض صحته فإن الفرج وإن أطل على المعنيين -القبل والدبر- إلا أنه يطلق في اصطلاح الناس على القبل ، بدليل أنه يطلق على قبل المرأة ، ناهيك عن هذا من أن لفظ الذكر ورد في الأحاديث الصحيحة ، فدل على أن المراد بالفرج هو الذكر .

٢ - قياس الدبر على القبل .

ووجهه أنه أحد سبيلي الحدث ، فوجب أن يكون مسه حدثاً ، كالقبل^(٤) .

ويمكن أن يناقش : بأنه قياس مع الفارق ، وذلك أن القبل محل

(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها باب الوضوء من مس الذكر، سنن ابن ماجه ١/١٦٢، والبيهقي في كتاب الطهارة باب الوضوء من مس الذكر، السنن الكبرى ١/١٣٠، قال البوصيري في مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه ١/٦٩: «هذا إسناد فيه مقال، ففيه مكحول دمشقي وهو مدلس، وقد رواه بالنعنة، فوجب ترك حديثه، لا سيما وقد قال البخاري وأبوزرعة إنه لم يسمع من عنبسة بن أبي سفيان، فالإسناد منقطع». ونقل ابن حجر في التلخيص ١/١٣٣ تصحيحه عن أحمد والحاكم ودحيم وتضعيفه عن يحيى بن معين وأبي حاتم والنسائي.

(٢) انظر المغني ١/٢٤٠، ٢٤٤.

(٣) ضعفه يحيى بن معين وأبو حاتم والنسائي والبوصيري، انظر تلخيص الحبير ١/١٣٣، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه ١/٦٩.

(٤) انظر الحاوي الكبير ١/١٩٧.

الشهوة، والدبر ليس محلها، وبعض الخارج من القبل - وهو المنى -
يوجب الغسل، والخارج من الدبر لا يوجب الغسل، ثم إن مس
الذكر مظنة خروج المذي بخلاف الدبر.

القول الثاني:

لا ينتقض الوضوء بمس الدبر. وهو قول مالك^(١) ورواية عن أحمد^(٢).
واستدلوا بما يلي:

١ - أن النبي ﷺ قال: «من مس ذكره فليتوضأ»^(٣).
وجه الدلالة: أنه خص الذكر بالحكم - أي انتقض الوضوء بمسه -
ولو انتقض بمس الدبر لذكره^(٤).

٢ - قياس الدبر على سائر أعضاء الجسم غير الذكر.
ووجهه أن الدبر ليس في معنى الذكر، لأنه لا يقصد مسه، ولا يقضي إلى
خروج خارج، فلا ينتقض الوضوء بمسه، كسائر أعضاء الجسم^(٥).

(١) انظر المقدمات الممهدة لمحمد بن رشد القرطبي ١٠٣/١.
(٢) انظر المغني ١/٢٤٤، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام
أحمد لعلاء الدين علي المرادوي ١/٢٠٩.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب الوضوء من مس الذكر، سنن أبي داود
٤٦/١، والترمذي في كتاب الطهارة باب الوضوء من مس الذكر، وقال: حديث
حسن صحيح، سنن الترمذي ١/١٢٦، ١٢٩. والنسائي في كتاب الطهارة باب
الوضوء من مس الذكر، سنن النسائي ١/١٠٠، وابن ماجه في كتاب الطهارة باب
الوضوء من مس الذكر، سنن ابن ماجه ١/١٦١، وصححه الألباني في صحيح
سنن أبي داود ١/٣٧ برقم (١٦٦).

(٤) انظر الحاوي الكبير ١/١٩٧.

(٥) انظر المغني ١/٢٤٤.

الترجيح :

الذي يظهر لي -والعلم عند الله- هو أن القول بعدم انتقاض الوضوء
بمس الدبر أولى بالاختيار، لما يلي :

- ١- لقوة أدلة أصحاب هذا القول وردهم لأدلة المخالف .
- ٢- أن الحديث خص الذكر بالحكم، فلا يلحق به الدبر لما بينهما من فروق .

الفرع السادس

هل يجوز المسح على الخف من الزجاج والخشب والحديد قياسًا على
الخف من الجلود إذا أمكن متابعة المشي فيه؟
اختلف العلماء في ذلك على قولين :

القول الأول :

لا يجوز المسح عليه . وهو قول بعض الحنابلة^(١) .

واستدلوا :

بأن الرخصة وردت في الخفاف المتعارفة للحاجة، ولا تدعو الحاجة
إلى المسح على هذه في الغالب^(٢) .

ويمكن أن يناقش : بأن اسم الخف يطلق عليه كما يطلق على الخف من
الجلود، وقد اجتمعت فيه شرائط المسح وهي كونه ساترًا لجميع القدم إلى

(١) انظر المغني ١/ ٣٧٣ .

(٢) المرجع السابق

الكعبيين وإمكان متابعة المشي عليه وألا يصل بلبل المسح إلى القدم^(١)، ثم إن قولهم: لا تدعو الحاجة إلى المسح عليه تحكم.

القول الثاني:

يجوز المسح عليه. وهو قول الشافعي^(٢) وجمهور الخنابلة^(٣)، وهو قياس مذهب الحنفية أيضًا، فإنهم اشترطوا أن يمكن تتابع المشي فيه^(٤). واستدلوا بالقياس.

فقالوا: إنه خف ساتر يمكن المشي فيه، فيجوز المسح عليه كما يجوز المسح على الخف من الجلود^(٥).

وهذا القول أولى بالاختيار، لأنه لا مانع من الترخص بالمسح عليه، ولا سيما أنه يطلق عليه اسم الخف وقد استكملت فيه شروط المسح.

الفرع السابع

هل يجوز المسح على العمامة قياسًا على المسح على الخفين؟
اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول:

لا يجوز المسح على العمامة. وهو قول الحنفية^(٥) والمالكية^(٦)

(١) انظر الحاوي الكبير ١/٣٦٥.

(٢) المرجع السابق، المجموع ١/٥٢٩، ٥٣٠.

(٣) انظر المغني ١/٣٧٣.

(٤) انظر شرح فتح القدير ١/١٥٨.

(٥) انظر بدائع الصنائع ١/٥٠، الهداية مع شرح فتح القدير ١/١٥٩.

(٦) انظر الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ١/١٦٣.

والشافعية^(١)، واستثنى المالكية حالة خوف الضرر بنزعها^(٢).

واحتجوا بما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^(٣).

وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر بمسح الرأس، والعمامة ليست برأس فلا يمسح عليها^(٤).

ونوقش: بأنه قد ثبت المسح على العمامة عن النبي ﷺ من وجوه صحيحة - كما سيأتي - فهو مخصص للآية^(٥)، كما أن الأمر بغسل الرجلين مخصص بأحاديث المسح على الخفين.

وهذا يدل على أن المراد من الآية المسح على الرأس أو حائله، ومما يبين ذلك أن المسح في الغالب لا يصيب الرأس، وإنما يمسح على الشعر، وهو حائل بين اليد وبين الرأس، فكذلك العمامة، فإنه يقال لمن لمس عمامته أو قبلها: قَبِلَ رَأْسَهُ ولمسه^(٦).

٢- القياس:

أ - قياس الرأس على الوجه.

ووجهه أن الرأس عضو طهارته المسح، فلم يجوز المسح على حائل دونه كالوجه^(٧).

(١) انظر المجموع ٤٣٨/١.

(٢) انظر الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ١٦٣/١.

(٣) المائدة: الآية ٦.

(٤) انظر العناية شرح الهداية لمحمد الباقر ١٦١/١، المجموع ٤٣٩/١.

(٥) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٨٨، ١٨٧/٢١.

(٦) انظر المغني ٣٨٠/١.

(٧) انظر المجموع ٤٣٩/١.

ويمكن أن يناقش: بأنه قياس مع الفارق، ووجه الفرق أن الرأس حكمه المسح والوجه حكمه الغسل، الرأس تشد عليه العمامة وفي نزعها تلحق المشقة بخلاف الوجه، فإنه لا يشد عليه شيء.
ب- قياس الرأس مع العمامة على اليد في القفاز والوجه في البرقع والنقاب.

ووجه القياس أنه عضو لا تلحق المشقة في إيصال الماء إليه غالباً فلم يجز المسح على حائل منفصل عنه كاليد في القفاز والوجه في البرقع والنقاب^(١).

ونوقش: بأن العمامة المربوطة - التي رخص فيها بالمسح - تلحق المشقة بنزعها^(٢)، ثم إنها متصلة مع الرأس بخلاف غيره من القفاز والبرقع والنقاب، فإن المشقة لا تلحق بنزعها وهي منفصلة عن العضو فهو قياس مع الفارق.

القول الثاني:

يجوز المسح على العمامة. وهو قول الحنابلة^(٣).

واستدلوا بما يلي:

١- أن النبي ﷺ توضعاً ومسح على الخفين والعمامة^(٤).

(١) انظر المجموع ٤٣٩/١.

(٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ١٨٧/٢١، المغني ٣٨١/١.

(٣) انظر المغني ٣٧٩/١.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة باب المسح على الناصية والعمامة، انظر صحيح مسلم ٢٣٠/١.

٢- بعث رسول الله ﷺ سرية فأصابهم البرد، فلما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين^(١).
وجه الدلالة منهما:

أن المسح على العمامة كان من عمل الرسول ﷺ ومما كان يأمر به أصحابه، لأن العصائب هي العمام^(٢).
ونوقش: بأن عمام العرب إذ ذاك كانت صغارًا ولذلك سميت عصائب لصغرها، ولم تكن تعم جميع الرأس ولا تمنع من وصول المسح إليه، إما مباشرة أو بلبلا^(٣).
ويمكن الجواب عنه:

بأن العبرة بعموم اللفظ، فالحديث يشمل بعمومه صغار العمام وكبارها، فلا وجه للتخصيص.

٣ - القياس:

أ - قياس العمامة على الخفين.

ووجهه أنها حائل في محل ورد الشرع بمسحه فجاز المسح عليها، كالخفين^(٤).

ونوقش: بأنه قياس مع الفارق، لأن المشقة تلحق بنزع الخفين بخلاف العمامة^(٥).

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر الحاوي الكبير ١/١٩٩.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر المغني ١/٣٨٠.

(٥) انظر الحاوي الكبير ١/١١٩.

ويمكن الجواب عنه :

بأن المشقة تلحق بنزع العمامة المربوطة أيضًا.

ب - قياس الرأس على القدمين .

ووجهه أن الرأس عضو يسقط فرضه في التيمم ، كما يسقط فيه فرض القدمين ، فجاز الاقتصار بالمسح على حائل دونه ، كجواز المسح على حائل دونها^(١) .

الترجيح :

الذي يترجح عندي - والعلم عند الله - هو القول بجواز المسح على العمامة ، لما يلي :

١ - لقوة أدلتهم وردهم لأدلة المخالف .

٢ - أن المسح على العمامة ثبت بالحديث الصحيح وبعضه القياس الصحيح ، وفي هذا يقول ابن تيمية رحمه الله : «فمن تدبر ألفاظ الرسول ﷺ وأعطى القياس حقه ، علم أن الرخصة منه في هذا الباب واسعة ، وأن ذلك من محاسن الشريعة ومن الحنيفة السمحة التي بعث بها»^(٢) .

(١) انظر المغني ١/ ٣٨٠ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٨٦/٢١ .

الفرع الثامن

إذا عجز المصلي عن الإيماء برأسه فهل يصلي بالإيماء بالطرف قياسًا على الإيماء بالرأس؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول:

إذا عجز المريض عن القيام في الصلاة صلى قاعدًا، فإن لم يستطع صلى بالإيماء برأسه وجعل إيماءه للسجود أخفض من ركوعه، وإن عجز عن الإيماء بالرأس فلا يصلي.
وهذا مذهب الحنفية^(١).

فإن كان المتروك صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بعد برئه بإجماعهم، وإن كان أكثر من ذلك فقال بعضهم: لا يلزمه القضاء، وقال الآخرون: يلزمه القضاء^(٢).

استدلوا بما يلي:

١- قوله ﷺ: «صل قائمًا فإن لم تستطع فقاعدًا فإن لم تستطع فعلى جنب»^(٣).

٢- ثبت: «أن النبي ﷺ عاد مريضًا فرآه يصلي على وسادة فأخذها فرمى بها،

(١) انظر المبسوط ٢١٦/١-٢١٧، بدائع الصنائع ١/١٠٧، ١٠٨، شرح فتح القدير ٢/٤-٦.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) سبق تخريجه.

فأخذ عودًا ليصلي عليه، فأخذه فرمى به، وقال: صل على الأرض إن استطعت، وإلا فأوم إيماء واجعل سجودك أخفض من ركوعك»^(١).
وجه الدلالة منها: أن النبي ﷺ اقتصر في القول على الإيماء بالرأس في موضع البيان، ولو جاز غيره لبينه^(٢).

ويمكن أن يناقش بأن النبي ﷺ نص على علة الترخيص وهي عدم القدرة والاستطاعة على القيام أو القعود، وأمر بما يستطيع أن يأتي به، فإذا لم يستطع إلا على وجه الإيماء بطرف العين، وجب أن يأتي به.

٣ - قالوا: إن الإيماء ليس بصلاة حقيقية ولهذا لا يجوز التنفل به في حالة الاختيار، ولو كان صلاة لجاز كما يجوز التنفل قاعدًا، إلا أنه أقيم مقام الصلاة بالشرع، والشرع ورد بالإيماء بالرأس فلا يقوم غيره مقامه^(٣).
ويمكن أن يناقش: بأنه لا يسلم لهم بكون الإيماء ليس بصلاة حقيقية، بل هو صلاة بقوله ﷺ: «فأوم إيماء» أي فصلًا بالإيماء، وقد سمي الإيماء سجودًا وركوعًا بدليل قوله ﷺ: «واجعل سجودك أخفض من ركوعك»، ولو لم يكن صلاة لسقطت عنه، وقولهم: «لو كان صلاة لجاز التنفل به في حالة الاختيار» غير صحيح، لعدم وجود التلازم بين الأمرين.

القول الثاني:

أن المريض لو عجز عن الإيماء بالرأس أو ما بطرفه ونوى بقلبه.
وهذا مذهب المالكية والشافعية والحنابلة^(٤).

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر العناية شرح الهداية مع شرح فتح القدير ٥/٢.

(٣) انظر بدائع الصنائع ١٠٧/١.

(٤) انظر الشرح الكبير ٢٦١/١، المجموع ١٨٧/٤، المغني ٥٧٦/٢.

وإن عجز عن الإيحاء بالطرف أجرى أفعال الصلاة على لسانه فإن
اعتقل لسانه وجب أن يجري القرآن والأذكار الواجبة على قلبه^(١).
والضابط عندهم أنه لا تسقط الصلاة عن المرء ما دام في عقله ولا
يجوز تأخير الصلاة عن وقتها^(٢).
واستدلوا بما يلي:

- ١ - قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»^(٣).
وجه الدلالة: أمر النبي ﷺ بالإتيان بالمأمور به حسب الاستطاعة
وهذا يستطیع أن يأتي بالإيحاء بالطرف فيلزمه^(٤).
- ٢ - حديث علي رضي الله عنه وفيه: «وأوماً بطرفه»^(٥).
- ٣ - القياس: أي قياس القادر على الإيحاء بالطرف على القادر على
الإيحاء بالرأس.
- وجه القياس أنه مسلم بالغ عاقل، فلزمته الصلاة كالقادر على
الإيحاء برأسه^(٦).

الترجيح:

الذي يترجح عندي -والعلم عند الله- هو القول بصحة الصلاة

-
- (١) انظر المجموع ١٨٦/٤.
 - (٢) راجع المراجع السابقة.
 - (٣) سبق تخريجه.
 - (٤) انظر الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي ٦٤٥/١.
 - (٥) أورده صاحب المهذب ولم أطلع على من خرجه، وعلق عليه النووي بقوله: «حديث
علي رضي الله عنه رواه الدارقطني والبيهقي بإسناد ضعيف» انظر المجموع مع
المهذب ١٨٦/٤. وقد بحثت في سننها فلم أجده.
 - (٦) انظر المغني ٥٧٧/١.

بالإيماء بالطرف عند العجز عن الإيماء بالرأس، لما يلي:

- ١- لقوة أدلتهم.
- ٢- ولأن هذا هو الأحوط، فهو أولى من عدم الإتيان بالصلاة.
- ٣- ولأنه لا يستطيع إلا هذا الوجه، والله تعالى يقول: ﴿فَأَنْقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(١).
- ٤ - ولأن في الأخذ بهذا القول زيادة اهتمام بالصلاة كما هو المطلوب من المسلمين.

الفرع التاسع

لو صلى المغرب والعشاء قبل أن يأتي مزدلفة في ليلة مزدلفة فهل يجزئه؟
اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول:

لا يجزئه وعليه إعادتها ما لم يطلع الفجر. وهو قول الحنفية^(٢).
واستدلوا بما يلي:

١ - حديث أسامة بن زيد^(٣) رضي الله عنه: «دفع النبي ﷺ من عرفة

(١) الثغابن: الآية ١٦.

(٢) انظر بدائع الصنائع ١٥٥/٢، والهداية مع شرح فتح القدير ٤٩١/٢.

(٣) هو أسامة بن زيد بن حارثة الكلبي، حب رسول الله ﷺ وابن حبه، أمره النبي ﷺ على جيش فيهم أبوبكر وعمر، شهد مؤتة، توفي رضي الله عنه بالمدينة سنة ٥٤ هـ. (الإصابة ٣١/١، خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال للحافظ صفي الدين أحمد الخزرجي ص: ٢٦).

حتى إذا كان بالشعب نزل، فبال ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء، فقلت له الصلاة، فقال: الصلاة أمامك، فركب فلما جاء مزدلفة نزل فتوضأ فأسبغ الوضوء، ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب»^(١).

وجه الدلالة: أن الحديث يدل على اختصاص جوازها في حال الاختيار والإمكان بزمان ومكان وهو وقت العشاء بمزدلفة، ولم يوجد فلا يجوز، ويؤمر بالإعادة في وقتها ومكانها ما دام الوقت قائماً^(٢).

قالوا: فإن لم يعد حتى طلع الفجر جاز ولا يعيد، لأن الكتاب الكريم والسنن المشهورة تقتضي الجواز وأنها تقتضي كون الوقت وقتاً لها وأنها مطلقة عن المكان وحديث أسامة رضي الله عنه يقتضي عدم الجواز وأنه من أخبار الآحاد ولا يجوز العمل بخبر الواحد على وجه يتضمن بطلان العمل بالكتاب والسنن المشهورة، فيجمع بينهما، فيعمل بخبر الواحد فيما قبل طلوع الفجر ويؤمر بالإعادة، ويعمل بالكتاب والسنن المشهورة فيما بعد طلوعه حيث لا يؤمر بالإعادة^(٣).

٢- قالوا: إن النبي ﷺ جمع بين المغرب والعشاء في وقت واحد بمزدلفة، فكان نسكاً، وقد قال: «لتأخذوا عني مناسككم»^(٤).

(١) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الحج باب الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة؛ صحيح البخاري مع الفتح ٥٢٣/٣، ومسلم في كتاب الحج باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشرع في رمي جرة العقبة يوم النحر، صحيح مسلم ٩٣١/٢.

(٢) انظر المرجع السابق ١٥٥/١.

(٣) انظر بدائع الصنائع ١٥٥/٢.

(٤) سبق تحريجه.

القول الثاني:

يجزئه وخالف السنة وفاتته الفضيلة. وهذا قول مالك والشافعي وأحمد وأبي يوسف^(١) من الحنفية^(٢).

واستدلوا بالقياس:

١ - قياس المغرب والعشاء بمزدلفة على الظهر والعصر بعرفة. ووجه القياس أن كل صلاتين جاز الجمع بينهما، جاز التفريق بينهما، كالظهر والعصر بعرفة^(٣).

٢ - أنه أدى المغرب والعشاء في وقتها، فيجوز كما لو أداها في غير ليلة مزدلفة^(٤).

قالوا: إن فعل النبي ﷺ محمول على الأولى والأفضل^(٥).

الترجيح:

يظهر لي - والله أعلم - أن القول بالإجزاء هو المختار، لما يلي:

١ - لقوة أدلة أصحاب هذا القول.

(١) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن حُبَيْش الأنصاري الكوفي، الإمام المجتهد، العلامة المحدث، قاضي القضاة، تلميذ وصاحب أبي حنيفة، من آثاره العلمية: الخراج، ولد سنة ١١٣ هـ، توفي سنة ١٨٢ هـ. (انظر سير أعلام النبلاء ٨/ ٥٣٥، تذكرة الحفاظ ١/ ٢٩٢، طبقات الفقهاء للشيرازي ص: ١٣٤، الفوائد البهية ص: ٢٢٥).

(٢) راجع حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/ ٤٤، المجموع ٨/ ١٢١، المغني ٥/ ٢٨١، بدائع الصنائع ٢/ ١٥٥.

(٣) انظر المغني ٥/ ٢٨٢.

(٤) انظر بدائع الصنائع ٢/ ١٥٥.

(٥) انظر المغني ٥/ ٢٨٢.

٢- ولأن الجمع بينهما رخصة، يجوز أخذها وتركها.

٣- وما ذكر من أنه من مناسك الحج صحيح، لكن لا على وجه الوجوب، بدليل أن الجمع بين الظهر والعصر في عرفة من مناسك الحج، فلو صلى أحد الظهر في وقته والعصر في وقته يجزئ، بل الحنفية ذهبوا إلى أن من لم يصل مع الإمام في عرفة لم يجز له الجمع بل يصليهما في وقتيهما^(١).

الفرع العاشر

صلاة الخوف في شدة القتال هل تجوز في غير القتال قياساً على القتال؟
إن صلاة الخوف مشروعة عند جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة^(٢)، إلا أبيوسف من الحنفية فإنه قال: إنها كانت تختص بالنبي ﷺ ولا تشرع بعده^(٣).

وهي سنة ثابتة بالكتاب والسنة في أثناء قتال الكفار.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ

(١) انظر الهداية وشرح العناية عليه ٢/٤٨١-٤٨٢.

(٢) انظر شرح فتح القدير ٢/٩٧، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه ١/٣٩١، المجموع ٤/٢٥٨، المغني ٣/٢٩٦.

(٣) انظر الهداية مع شرح فتح القدير ٢/٩٩.

وَأَسْلِحَتْهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ
عَلَيْكُمْ مِثْلَةَ وَاحِدَةٍ ^(١).

وجه الدلالة: أن الله أمر نبيه ﷺ بإقامة الصلاة على هيئة معينة في أثناء القتال غير هيئتها في حالة الأمن، وما ثبت في حقه عليه السلام ثبت في حق أمته ما لم يقم دليل على اختصاصه، لأن الله تعالى أمر باتباعه، وتخصيصه بالخطاب ﴿إِذَا كُنْتَ فِيهِمْ﴾ لا يقتضي تخصيصه بالحكم، بدليل أن قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾ ^(٢) ولم يختص بالنبي ﷺ ^(٣).

أما السنة فقد ورد أن النبي ﷺ صلى صلاة الخوف في أماكن مختلفة عدة مرات ^(٤)، كما وردت أحاديث في صفة صلاتها أكتفي بذكر واحد منها:
أن عبدالله بن عمر رضي الله عنه قال: «غزوت مع رسول الله ﷺ قبل نجد، فوازينا العدو، فصاففنا لهم، فقام رسول الله ﷺ يصلي لنا، فقامت طائفة معه تصلي، وأقبلت طائفة على العدو، وركع رسول الله ﷺ بمن معه وسجد سجدين، ثم انصرفوا مكان الطائفة التي لم تصل، فجاءوا فركع رسول الله ﷺ بهم ركعة وسجد سجدين ثم سلم، فقام كل واحد منهم فركع لنفسه ركعة وسجد سجدين» ^(٥).

(١) النساء: الآية ١٠٢.

(٢) التوبة: الآية ١٠٣.

(٣) انظر المغني ٢٩٦/٣، الفقه الإسلامي وأدلتها ٤٢١/٢.

(٤) انظر رد المحتار ١٨٨/٢، ١٨٩.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الخوف باب صلاة الخوف، صحيح البخاري مع الفتح ٤٢٩/٢.

وذهب جمهور الفقهاء إلى أن صلاة الخوف لا تختص بحالة القتال، بل يلحق به كل خوف كسبيل أو حريق أو سبع أو جمل أو كلب ضار أو صائل أو لص أو حية أو نحو ذلك، ولم يجد له معدلاً فله صلاة شدة الخوف^(١)، لأن الرخصة لدفع سبب الخوف عنهم فلا فرق بين القتال وغيره^(٢)، ولهذا يكون هذا القول هو القول المختار.

الفرع الحادي عشر

هل يصلى للزلزلة والريح والظلمة - وغير ذلك من الآيات - قياساً على كسوف الشمس والقمر لنصه عليه الصلاة والسلام على العلة في ذلك؟ إن صلاة الكسوف سنة باتفاق الفقهاء^(٣)، والدليل عليه قوله ﷺ: «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتموه فصلوا وادعوا، حتى ينكشف ما بكم»^(٤).

واختلف الفقهاء في إلحاق الآيات الأخر مثل الزلزال والريح

(١) انظر العناية شرح الهداية ١٠٣/٢، رد المحتار ١٨٦/٢، ١٨٧، بدائع الصنائع ٢٤٥/١، المجموع ٢٨٣/٤، المغني ٣١٨/٢.

(٢) انظر العناية شرح الهداية ١٠٣/٢.

(٣) انظر بدائع الصنائع ٢٨٠/١، شرح فتح القدير ٨٢/٢، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٤٠١/١، قوانين الأحكام الشرعية لابن جزي ص: ١٠٣، المهذب مع المجموع ٥١/٥، المغني ٣٢١/٣، كشاف القناع ٦٧/٢.

(٤) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب صلاة الكسوف وفي باب صفة الشمس والقمر بحسبان من كتاب بدء الخلق، صحيح البخاري مع الفتح ٢/٥٢٦، ٦/٢٩٧، ومسلم في كتاب صلاة الكسوف، صحيح مسلم ٦١٨/٢، ٦١٩، ٦٢٢، ٦٢٨، ٦٣٠.

الشديدة والظلمة والمطر الدائم بكسوف الشمس في استحباب الصلاة
عندها على قولين :

القول الأول :

لا يؤمر المرء بالصلاة عند الزلزال والمخاوف والآيات التي هي عبرة .
وهذا قول المالكية^(١) .

واستدلوا بأن النبي ﷺ لم يصل بغير الكسوفين ، وقد كان في عصره
بعض هذه الآيات ، وكذلك خلفاؤه من بعده لم يصلوا^(٢) .

القول الثاني :

يصلى للزلزلة فرادى لا جماعة . وهو قول الجمهور من الحنفية
والشافعية والحنابلة^(٣) .

واستدلوا :

بفعل ابن عباس رضي الله عنه فإنه صلى للزلزلة بالبصرة^(٤) .
وقال الحنابلة لا يصلى لغيرها من سائر الآيات كالصواعق والريح
الشديدة والظلمة والضيء بالليل ، لعدم نقل ذلك عنه ﷺ وأصحابه ، مع
أنه وجد في زمانهم انشقاق القمر ، وهبوب الرياح والصواعق^(٢) .

(١) انظر قوانين الأحكام الشرعية ص : ١٠٣ ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١ / ٤٠٢ .

(٢) انظر المغني ٣ / ٣٣٣ .

(٣) انظر بدائع الصنائع ١ / ٢٨٢ ، المجموع ٥ / ٦٠ ، المغني ٣ / ٣٣٢ ، كشف القناع ٢ / ٧٣ .

(٤) أخرجه البيهقي في باب من صلى في الزلزلة بزيادة عدد الركوع والقيام قياساً على
صلاة الخسوف السنن الكبرى ٣ / ٣٤٣ ، وابن أبي شيبة في باب في الصلاة في الزلزلة
من كتاب الصلوات ، المصنف ٢ / ٤٧٢ .

وأضاف الحنفية والشافعية: أنه يندب أن يصلي الناس فرادى ركعتين مثل كيفية الصلوات، لا على هيئة الخسوف لنحو الزلزال كالصواعق والظلمة الهائلة نهارًا والريح الشديدة مطلقًا ليلاً أو نهارًا، والفرع بانتشار الكواكب والضوء الهائل نهارًا، والثلج والأمطار الدائمة ونحو ذلك من الأفرع والأهوال^(١).

واستدلوا:

بالقياس أي قياس هذه الأفرع والأهوال على كسوف الشمس والقمر. ووجه القياس: أنها آيات مخوفة للعباد ليتركوا المعاصي ويرجعوا إلى طاعة الله تعالى لكشف الغمة فيسن لهم أن يصلوا ويتضرعوا بالدعاء عندها قياسًا على صلاة الكسوف^(٢).

الفرع الثاني عشر

من أفطر في رمضان مخطئًا^(٣) أو مكرهًا^(٤) فهل عليه القضاء، أم هو في صومه قياسًا على الناسي؟

اختلف العلماء القائلون بعدم وجوب القضاء على الناسي في ذلك على قولين:

(١) انظر بدائع الصنائع ١/٢٨٢، المجموع ٥/٦٠.

(٢) انظر بداية المجتهد ١/٢١٤، الفقه الإسلامي وأدلته ٢/٣٩٨.

(٣) كأن يكون ذاكرًا للصوم غير قاصد للشرب فتمضمض فسبقه الماء فدخل حلقه، انظر العناية شرح الهداية ٢/٣٣٢.

(٤) كأن يوجر الطعام قهراً أو أسعط الماء وغيره، انظر المجموع ٦/٢٨٧.

القول الأول:

لا يبطل صوم الأكل المكره، والمخطئ إذا لم يبالغ في الاستنشاق.
وهو قول الشافعية^(١) والحنابلة^(٢).

واستدلوا بما يلي:

١- قوله ﷺ: «عفوت عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»^(٣).

وجه الدلالة: أن الخطأ والإكراه مما عفي عنه فلا يبطل صوم من أفرط خطأ أو إكراهًا^(٤).

ويمكن أن يناقش: بأن المراد بالعفو في الحديث هو رفع الإثم عن هذه الثلاثة ورفع الإثم عنها لا يستلزم عدم الإفطار بها، وخاصة أن

(١) انظر الحاوي الكبير ٣/٤٢٠، المجموع ٦/٢٨٥-٢٨٨، مغني المحتاج ١/٤٢٩،
تخرج الفروع على الأصول للزنجاني ص: ٩٦.

(٢) انظر الكافي في فقه الإمام أحمد لموفق الدين عبدالله بن قدامة ١/٣٥٤، ٣٥٥.

(٣) وروي بالألفاظ أخرى مثل «رفع عن أمتي»، «عفا لي عن أمتي»، وكل هذه الألفاظ رغم تناقلها بين الأصوليين والفقهاء ضعفها المحدثون، وذكروا أنه لا يصح واحد منها، والمعروف ما أخرجه ابن ماجه من طريق الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن عطاء عن ابن عباس مرفوعًا بلفظ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، سنن ابن ماجه ١/٦٥٩، والحديث ظاهر إسناده الصحة إلا أنه منقطع، كما أشار إلى ذلك الألباني نقلًا عن البوصيري، فقال: «إسناده صحيح إن سلم من الانقطاع، والظاهر أنه منقطع بدليل زيادة عبيد بن نعيم في الطريق الثاني» إرواء الغليل ١/١٢٣، ورغم انقطاعه فقد صححه الألباني في الإرواء، وصححه الحاكم في المستدرک ٢/١٩٨، إلا أنه أبدل كلمة (وضع) بـ (تجاوز) ووافقه الذهبي وذلك لكثرة طرقه التي يقوي بعضها بعضًا.

(٤) انظر الحاوي الكبير ٣/٤٢٠.

الإفطار من الحكم الوضعي، فإذا وجد الأكل وجد الإفطار، فلا يرفع حكمه وإنما يرفع إثمه، إلا أن الحديث ورد في عدم إفطار الناسي فيقتصر عليه.

٢- قياس المخطئ والمكروه على الناسي.

ووجهه أنها غير قاصدين للجناية، فيعذران، فلا يبطل صومهما كالناسي، بل هما أولى بهذا الحكم، لأنها غير قاصدين للفعل ولا للجناية، والناسي قاصد للفعل غير قاصد للجناية، فكانا أولى بالأفطار^(١).

ويمكن أن يناقش: بأن عدم الإفطار بالأكل ناسياً حكم مختلف فيه، حيث خالف فيه المالكية^(٢)، لأن المرفوع من الأصل - وهو الناسي - إثمه لا حكمه، فلا يصح القياس عليه لإثبات عدم الإفطار.

ولو سلم عدم الإفطار بالأكل ناسياً - كما هو مذهب الحنفية والشافعية والحنابلة - فيقال إنه قياس مع الفارق، وذلك أن عذر الخطأ والإكراه لا يكثر وجوده، أما الإكراه فظاهر، وأما الخطأ فإن الاحتراز عن الإفساد - مع التذكر وعدم قصد الجناية - قائم بقدر الوسع، وقلما يحصل الفساد مع ذلك بخلاف حالة عدم التذكر - وهو النسيان - مع قيام مطالبة الطبع بالمفطرات، فإنه يكثر معه الإفساد، ولا يلزم من كونه عُذْر فيما يكثر وجوده أن يعذر فيما لا يكثر وجوده^(٣).

(١) انظر الحاوي الكبير ٣/٤٢٠، المجموع ٦/٢٧٧، الكافي في فقه الإمام أحمد ١/٣٥٥.

(٢) انظر الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ١/٥٢٥.

(٣) انظر شرح فتح القدير ٢/٣٣٣.

ثم إن الوصول إلى الجوف مع التذكر في الخطأ ليس إلا لتقصيره في الاحتراز فيناسب الفساد، إذ فيه نوع إضافة إليه بخلاف النسيان^(١).

القول الثاني:

يبطل صومهما وعليها القضاء.

وهو قول الحنفية^(٢).

واستدلوا بما يلي:

١- قوله ﷺ: «من نسي فأكل وشرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه»^(٣).

وفي رواية: «فلا يفطر، فإنما هو رزق رزقه الله»^(٤).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ بين أن من أكل ناسيًا وهو صائم لا يفطر، وسكت عن سواه فلا يلحق به غيره، لأنه ثبت على خلاف القياس^(٥).

(١) انظر شرح فتح القدير ٢/٣٣٣.

(٢) انظر الهداية مع شرح فتح القدير ٢/٣٣٢.

(٣) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الصوم باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسيًا، صحيح البخاري مع الفتح ٤/١٥٥، ومسلم في كتاب الصيام باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر، صحيح مسلم ٢/٨٠٩.

(٤) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه في كتاب الصوم باب ما جاء في الصائم يأكل أو يشرب ناسيًا، وقال: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح، سنن الترمذي ٣/١٠٠.

(٥) انظر الهداية وشرحه فتح القدير ٢/٣٣١.

ووجه كونه على خلاف القياس أن ترك الأكل مأمور به في الصوم، فالأكل ناسيًا يكون تركًا للمأمور به، فلو حكم عليه بمثل ما حكم به على نظائره مما هو ترك للمأمور به مثل ترك الصلاة ناسيًا وترك نية الصوم ناسيًا، لاقتضى القياس أن يكون أكل الصائم ناسيًا مفطرًا لا تبرأ ذمة الصائم عنه، كما أن ترك الصلاة ناسيًا وترك نية الصوم لا يبرئ الذمة عنهما، فيكون عدم إفطار أكل الصائم ناسيًا على خلاف القياس^(١).

وما ثبت على خلاف القياس لا يقاس عليه^(٢).

ونوقش: بمنع ما قالوه من أنه ثبت على خلاف القياس، بل إنه موافق للقياس، فإن من فعل محظورًا ناسيًا لم تبطل عبادته، لأن فعل المحظور ناسيًا، لا يترتب عليه الإثم، وعدم الإثم يدل على أن الناسي لم يرتكب محرماً، ومن لم يرتكب محرماً لم تبطل عبادته، إذ إن بطلانها يترتب على ارتكاب محرم أو ترك واجب يترتب عليه الإثم، ولا إثم مع النسيان.

فلو حكم على أكل الصائم ناسيًا بمثل ما حكم به على نظائره من العبادات التي لم يُرتكب فيها محرم مثل الصلاة التي خلت من ارتكاب المحرم فيها لاقتضى القياس عدم الإفطار بالأكل ناسيًا^(٣).

وعلى فرض أنه ثبت على خلاف القياس يقال: إنه يجوز القياس على

(١) انظر المدلول به عن القياس حقيقته وحكمه وموقف شيخ الإسلام أحمد بن تيمية منه للدكتور عمر بن عبدالعزيز ص: ١١٢.

(٢) انظر أصول السرخسي ١٥٠/٢، كشف الأسرار للبخاري ٣/٣١٢.

(٣) انظر مجموع الفتاوى ٥٦٩/٢٠-٥٧٠.

ما ثبت بخلاف القياس^(١)، وبناء على ذلك يجوز قياس المخطيء والمكره على الناسي في عدم الإفطار بالأكل.

ويمكن أن يرد عليه: بأن هناك فرقاً بين الناسي وبين المخطيء والمكره - كما تقدم - مما يمنع قياسهما عليه.

٢- أن النسيان من قبَل مَنْ الإمساكُ حقه، وهو الله سبحانه، فكان صاحب الحق هو المفوّت، ولذا أضافه ﷺ إليه تعالى، فقال: «فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه»^(٢).

وحقيقة هذا التعليل تقطع نسبته إلى المكلف، فلا يكون ملزماً عليه شيئاً، إذ لم يقع من جهته تفويت، أما الخطأ والإكراه فليسا من قبله تعالى، فلا يلزم من اعتبار الصوم قائماً مع النسيان اعتباره قائماً مع الخطأ والإكراه^(٣).

الترجيح:

الذي يترجح عندي - والعلم عند الله - هو القول بفساد صوم الآكل المخطيء والمكره ووجوب القضاء عليهما، لما يلي:

- ١- لقوة أدلة أصحاب هذا القول وردهم لأدلة المخالف.
- ٢- ولأن الحكم بعدم فساد الصوم إنما ورد في الناسي، فيقتصر عليه، لما بينه وبين المخطيء والمكره من فرق، كما تقدم.

(١) انظر المعدول به عن القياس ص: ٨٤.

(٢) سبق تحريجه.

(٣) انظر شرح فتح القدير ٢/ ٣٣٣.

الفرع الثالث عشر

هل تجب الزكاة في نتاج السائمة التي ماتت أصولها قبل مضي الحول إذا بلغ النتاج نصابًا وتم عليه باقي الحول قياسًا على وجوبها في أصلها؟
اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول:

لا تجب في النتاج -صغار الغنم والبقر والإبل- الزكاة.
وهذا قول الحنفية إلا زفرًا وأبايوسف^(١).
واستدلوا بما يلي:

١- حديث سويد بن غفلة^(٢) قال: «سِرْتُ، أو قال: أخبرني من سار مع مصدق النبي ﷺ، فإذا في عهد رسول الله ﷺ: أن لا تأخذ من راضع لبن»^(٣).

-
- (١) انظر بدائع الصنائع ٣١/٢، شرح فتح القدير ١٩٦/٢.
(٢) هو أبو أمية سويد بن غفلة الجعفي أسلم في حياة النبي ﷺ ولم يره، ولذا عد من كبار التابعين، قدم المدينة يوم دفن النبي ﷺ ثم نزل الكوفة، توفي سنة ٨٠ هـ وعمره ١٣٠ سنة. (انظر تقريب التهذيب ص: ٤٢٤).
(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة باب في زكاة السائمة، انظر سنن أبي داود ٢٣٦/٢، والنسائي في كتاب الزكاة باب الجمع بين المتفرق والتفريق بين المجتمع ٣٠/٥، وابن ماجه في كتاب الزكاة باب الجمع بين المتفرق والتفريق بين المجتمع، سنن ابن ماجه ٣٠/٥، وقال الشيخ الألباني: حسن صحيح، انظر صحيح سنن النسائي ٥١٩/٢ برقم (٢٣٠٥).

وجه الدلالة: أن راضع اللبن - وهو من النتاج - لا تؤخذ منه الزكاة بنص الحديث، وعلى هذا فالزكاة غير واجبة في النتاج وهو المطلوب^(١).
وأجيب عن هذا الدليل من وجهين:

أ - أن في صحته نظرًا، لأن في إسناده من هو متكلم فيه^(٢).
ب - على فرض صحته أن النهي فيه عن أخذ راضع اللبن محمول على ما إذا وجد معه كبار^(٣) وليس النزاع فيه، إنما النزاع في النتاج إذا لم يكن معه كبار من حيث وجوب الزكاة فيه^(٤).

٢- أن النصب الأصل فيها التوقيف، ولا يوجد نص يوجب الزكاة في الصغار من السائمة^(٥).

ويمكن أن يجاب: بأن القول بعدم وجود نص يدل على وجوب الزكاة في صغار السائمة قول غير مقبول، لأن نصوصًا كثيرة تدل على وجوب الزكاة في صغار السائمة كما سيأتي في أدلة الجمهور.

٣- أن الشارع أوجب أسنانًا مرتبة في نصب مرتبة، وما ورد به الشرع من الأسنان ههنا ممتنع، لأنها لا توجد في الصغار، وإذا امتنع ما ورد به الشرع ههنا امتنع وجوب الزكاة فيه أصلًا، لأنه لو جاء لكان

(١) انظر شرح فتح القدير ١٩٦/٢، ما اختلف في إجراء القياس فيه ص: ٣٨٩.
(٢) هو أبو العلاء هلال بن حَبَّاب العبدى، قال ابن حجر فيه: «صدوق تغير بأخرة» انظر تقريب التهذيب ص: ١٠٢٦، وقال المنذرى: «وثقه غير واحد وتكلم فيه بعضهم» انظر مختصر سنن أبي داود ١٩٦/٢.

(٣) انظر المغني ٤٧/٤.

(٤) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه ص: ٣٨٩.

(٥) المرجع السابق، بدائع الصنائع ٣١/٢.

بالقياس، والمقادير لا يدخلها القياس، فلا تجب فيها الزكاة^(١).
ويمكن أن يجاب عنه: بأن الشرع الذي أوجب أسناناً مرتبة في نصب
مرتبة هو الذي أوجب الزكاة في صغار السائمة بما سيأتي من الآثار.
ثم إن كون الأسنان التي أوجبها الشارع لا توجد في الصغار لا يمنع
وجوب الزكاة فيها، لأن الزكاة تجب في شيء قد لا يشترط أداؤها من
عينه، بدليل أن الزكاة تجب في كرائم الأموال ولا تؤخذ منها، لأن
النبي ﷺ يقول: «فياك وكرائم أموالهم»^(٢)، وكذلك الإبل إذا كان
عددها أقل من خمس وعشرين، تجب فيها الشاة.

قولهم: «المقادير لا يدخلها القياس» دعوى يعوزها الدليل كما سبق.

٤ - أن الصغار إنما ثبت لها حكم الحول تبعاً للأمهات، فإذا سقط حكم
المتبوع بموته سقط حكم التابع^(٣).

ونوقش: بأنها تبع في الابتداء وجارية مجرى الأصل في الانتهاء، ثم
يفسد ذلك عليهم بولد الأضحية في عدم كون ذكاة الأم ذكاة له،
وولد أم الولد في عدم تأثير رق الأم عليه - مع أنها تابعان للأم^(٤).

٥ - أن الفرض قد يتغير بالزيادة والعدد، وبالزيادة في السن، ثم لما كان
نقصان العدد عن النصاب يوجب إسقاط الزكاة، وتغيير الفرض،

(١) انظر العناية شرح الهداية بهامش فتح القدير ١٩٧/٢.

(٢) متفق عليه فقد أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في
الصدقة، صحيح البخاري مع الفتح ٣/٣٢٢، ومسلم في كتاب الإيمان باب الدعاء
إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، صحيح مسلم ١/٥٠، ٥١.

(٣) انظر الحاوي الكبير ٣/١٢٠.

(٤) المرجع السابق ٣/١٢١.

وجب أن يكون نقصان السن مؤثرًا في إسقاط وتغيير الفرض .
وتحرير ذلك قياسًا أنه أحد نوعي ما يتغير له الفرض ، فجاز أن يكون
لنقصانه تأثير في تغيير الفرض كالعدد^(١) .

ونوقش : بأنه قياس مع الفارق ، وذلك أن زيادة السن لا تؤثر في
زيادة الفرض ، ألا ترى أنه لو ملك أربعين حقة فهو كما لو ملك
أربعين جذعة في استواء فرضهما ، ولا يكون زيادة من الجذاع موجبًا
لزيادة الفرض فيها . فلما لم يكن لزيادة السن في زيادة الفرض تأثير
وجب أن لا يكون لنقصان السن تأثير في إسقاط الفرض ، والعدد
بخلاف هذا ، فإنه يؤثر في الزيادة والنقصان^(٢) .

القول الثاني :

تجب الزكاة في صغار السائمة .

وهو قول الجمهور من المالكية^(٣) والشافعية^(٤) والحنابلة^(٥) وزفر وأبي
يوسف من الحنفية^(٦) .

واستدلوا بما يلي :

١ - ثبت أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعث مصدقًا ، فكان يعدُّ
على الناس بالسخل ، فقالوا : أتعد علينا بالسخل ولا تأخذ منه

(١) انظر الحاوي الكبير ٣/ ١٢٠ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) انظر حاشية الدسوقي ٤٣٢/ ١ .

(٤) انظر المجموع ٥/ ٢١٩ ، مغني المحتاج ١/ ٣٧٨ .

(٥) انظر المغني ٤/ ٤٧ ، ٤٨ .

(٦) انظر الهداية مع شرح فتح القدير ٢/ ١٩٥ .

شيئاً؟ فلما قدم على عمر بن الخطاب ذكر له ذلك، فقال عمر: نعم، تعد عليهم بالسخلة يحملها الراعي^(١).

وجه الدلالة: أن عمر رضي الله عنه اعتبر السخلة -وهي الصغيرة من نتاج المعز- داخلة في نصاب الزكاة، حيث اعتد بها في إكمال النصاب، وهذا يدل على أن النتاج لو بلغ نصاباً تجب فيه الزكاة^(٢). فإن قيل: ليس في الحديث ما يدل على اعتبار الزكاة في نتاج السائمة، لأنه جاء فيه: «ولا تأخذها» يعني السخلة، فكيف تجب فيها الزكاة مع قول عمر لجابيه «ولا تأخذها»؟

فالجواب: هذا مسلم لو كان مع النتاج كبار -والحديث محمول على هذا- فإن الزكاة تكون من الكبار، لأنه الأصل، دون الصغار. أما في هذه المسألة فإن أصل النتاج -وهو كبار السائمة- قد مات جميعه، ولم يبق إلا الفرع وهو صغار السائمة، فتجب فيه الزكاة، تنزيلاً له منزلة أصله^(٣).

٣- صح عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال -لما امتنع المرتدون عن تأدية الزكاة-: «والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها»^(٤).

(١) رواه مالك في كتاب الزكاة باب ما يُعدُّ به من السخل في الصدقة، انظر الموطأ ١/٢٧٢، والبيهقي في كتاب الزكاة باب السن التي تؤخذ في الغنم، السنن الكبرى ٤/١٠٠، ١٠١، قال الزيلعي: «قال النووي: سنده صحيح» انظر نصب الراية ٢/٣٥٥.

(٢) انظر الحاوي الكبير ٣/١٢٠.

(٣) انظر المغني ٤/٤٧، ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٣٨٧.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب وجوب الزكاة وباب أخذ العناق في الصدقة، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٣/٢٦٢، ٣٢٢.

وجه الدلالة: أن الحديث يدل على أنهم كانوا يؤدون العناق في زمن الرسول ﷺ^(١)، والعناق هي الأنثى من ولد المعز والغنم من حين الولادة إلى تمام سنة^(٢)، واتفق أبو حنيفة مع الجمهور على أن العناق لا يؤدى في الزكاة من مال فيه كبار، فثبت أن ذلك مؤدى من صغار^(٣). ونوقش: بأن هذا الحديث قد ورد برواية أخرى، وفيها أن أبا بكر رضي الله عنه قال: «والله لو منعوني عقالاً»^(٤) بدل (عناقاً)، وهذا يدل على أن في الحديث اضطراباً، وإذا كان الأمر كذلك فلا استدلال بهذا الحديث غير مسلم، لأن اختيار أحد اللفظين دون الآخر اختيار بدون مرجح، فينبغي أن لا يعترض به لما ذكر^(٥).

وأجيب عنه من وجهين:

أ - أن البخاري نفسه روى أن رواية (عناقاً) أصح^(٦).

ب - على فرض صحة ورود اللفظين فإنه يمكن التوفيق بينهما.

(١) انظر المغني ٤/٤٧، بدائع الصنائع ٣١/٢.

(٢) انظر القاموس الفقهي ص: ٢٦٣.

(٣) انظر الحاوي الكبير ٣/١٢١.

(٤) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، صحيح البخاري مع الفتح ١٣/٢٥٠، وبمسلم في كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، انظر صحيح مسلم ١/٥١، ٥٢.

(٥) انظر شرح فتح القدير ٢/١٩٦، بدائع الصنائع ١/٣١، ما اختلف في إجراء القياس فيه ص: ٣٩١.

(٦) انظر صحيح البخاري مع الفتح ١٣/٢٥٠.

وفي هذا يقول النووي: «وكلاهما صحيح وهو محمول على أنه -يعني أبابكر- كرر الكلام مرتين فقال مرة: عقلاً، وفي الأخرى عناقاً، فروي عنه اللفظان، فأما رواية العناق، فهي محمولة على ما إذا كانت الغنم صغاراً كلها، بأن ماتت أمهاتهم في بعض الحول، فإذا حال حول الأمهات زكّي السخال الصغار بحول الأمهات، سواء بقي من الأمهات شيء أم لا، فهذا هو الصحيح المشهور»^(١).

٣- قياس صغار السائمة التي ماتت أمهاتها على التي بقيت أمهاتها. ووجه القياس أن صغار السائمة اكتمل فيها النصاب وتم عليها الحول فتجب فيها الزكاة وإن ماتت أمهاتها كما تجب فيها الزكاة وأمهاتها باقية، لأن تلف الأمهات لا يؤثر^(٢).

الترجيح:

الذي يظهر لي -والعلم عند الله- أن القول بوجوب الزكاة في النتاج وإن ماتت أصولها هو المختار لما يلي:

١- لقوة ما استدل به أصحاب هذا القول وصمودها أمام مناقشات المخالف.

٢- ضعف أدلة المخالف وعدم صمودها أمام مناقشات الجمهور.

٣- عموم أدلة الزكاة يدل على أن نتاج السائمة فيها الزكاة، ويقول المخالف أيضاً بهذا إلا أنهم يشترطون بقاء الكبار معها ولو كان واحداً، والتحقيق أن هذا الشرط لا دليل عليه.

(١) انظر شرح النووي على صحيح مسلم ١/٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) انظر مغني المحتاج ١/٣٧٨، الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبدالوهاب ١/١٦٢، ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٣٨٦، ٣٨٧.

الفرع الرابع عشر

هل تجب الزكاة في سائمة الخيل قياسًا على بهيمة الأنعام؟
اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول:

تجب الزكاة في الخيل السائمة التي يقتنيها المسلم بغية استيلاؤها
ونتاجها بشرط ألا تكون ذكورًا كلها.
وهو قول أبي حنيفة رحمه الله^(١).
واحتج بما يلي:

١- قوله ﷺ: «في كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهم»^(٢).
وجه الدلالة: أن الحديث نص على وجوب الزكاة في الخيل السائمة.
ونوقش: بأن الحديث ضعيف^(٣) فلا تقوم به حجة ولا يقوى على
معارضة أدلة الجمهور الآتية^(٤).

(١) انظر الهداية مع شرح فتح القدير ١٩٢/٢، بدائع الصنائع ٣٤/٢.
(٢) أخرجه الدارقطني في كتاب الزكاة باب زكاة مال التجارة وسقوطها عن الخيل
والرقيق، سنن الدارقطني ١٢٦/٢ والبيهقي في كتاب الزكاة باب من رأى في الخيل
صدقة، السنن الكبرى ١١٩/٤، قال الدارقطني في سننه (١٢٦/٢): تفرد به
غورك بن الحضرم وهو ضعيف جدًا ومن دونه ضعفاء، ومثله قال البيهقي في السنن
الكبرى ١١٩/٤، قال الهيثمي في المجمع (٦٩/٣): رواه الطبراني في الأوسط وفيه
الليث بن حماد وغورك وكلاهما ضعيف.

(٣) انظر المراجع السابقة.

(٤) انظر نيل الأوطار ١٤٨/٤.

وعلى فرض صحته أجيب عنه من وجهين:

أ - أنه في زكاة التجارة، ويكون ذكر الدينار على وجه التقريب.

ب - قد عارضه قوله ﷺ: «قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق»^(١). وهو أولى، لأن خبرهم متقدم، حيث إن قوله «عفوت» يدل على إيجاب متقدم، وهذا الخبر متأخر والمتأخر أولى^(٢).

٢- قوله ﷺ: «الخيل لرجل أجر، ولرجل ستر وعلى رجل وزر، فأما الذي له أجر، فرجل ربطها في سبيل الله، فهي لذلك أجر، ورجل ربطها تغنياً وتعففاً، ثم لم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها، فهي لذلك ستر، ورجل ربطها فخراً ورياء ونواء لأهل الإسلام فهي على ذلك وزر»^(٣).

وجه الدلالة: أن حق الله في الرقاب هو الزكاة، وفي الظهر إعارتها للمضطر ونحوه ليركبها، وعطف الظهر على الرقاب يقتضي المغايرة بينهما^(٤).

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة باب في زكاة السائمة، سنن أبي داود ١٠١/٢، والنسائي في كتاب الزكاة باب ما جاء في زكاة الذهب والورق، سنن النسائي ٣٧/٥، والترمذي في أبواب الزكاة باب ما جاء في زكاة الذهب والورق، وحكى عن البخاري تصحيح هذا الحديث، سنن الترمذي ١٦/٣، وابن ماجه في كتاب الزكاة باب صدقة الخيل والورق، سنن ابن ماجه ٥٧٩/١، وقال أبو الطيب العظيم آبادي: قال الحافظ: إسناد هذا الحديث حسن، انظر التعليق المغني على الدارقطني ١٢٧/٢.

(٢) انظر الحاوي الكبير ١٩٣/٣.

(٣) متفق عليه فقد أخرجه البخاري في كتاب الجهاد باب الخيل لثلاثة، وفي كتاب الاعتصام باب الأحكام التي تعرف بالدلائل، صحيح البخاري مع الفتح ٦٣/٦، ٣٢٩/١٣، ومسلم في كتاب الزكاة باب إثم مانع الزكاة صحيح مسلم ٦٨/٢.

(٤) انظر مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلي القاري ١٢٢/٤، شرح فتح القدير ١٩٢/٢، ١٩٣.

ونوقش: بما قد نوقش الحديث الذي قبله^(١).

أو يحمل قوله: «لم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها» على الجهاد، لأن الزكاة لا تجب في الظهر، وإنما الجهاد على الظهر، وما ذكروا من أن العطف يقتضي التغير فيجاء عنه بأن التغير في الألفاظ ومعانيها لا يستلزم التغير في حكمها^(٢).

٣- روي أن أناسًا من أهل الشام جاءوا إلى عمر رضي الله عنه، فقالوا: إنا قد أصبنا أموالًا خيلاً ورقيقًا، نحب أن يكون لنا فيها زكاة وطهور، قال: ما فعله صاحباي قبلي فأفعله، واستشار أصحاب محمد ﷺ، وفيهم علي رضي الله عنه، فقال: هو حسن إن لم تكن جزية راتبه يؤخذون بها من بعدك^(٣).

وجه الدلالة: أن عمر استشار الصحابة ومنهم علي رضي الله عنه جميعًا، فاستحسنه بشرط ألا يكون جزية يؤخذون بها من بعده، ووافقه الصحابة.

ونوقش: بأن الحديث حجة عليهم لدلالته على ما يلي:

أ - أنه قال: «ما فعله صاحباي» يعني النبي ﷺ وأبأبكر رضي الله عنه، ولو كان واجبًا لما تركا فعله.

(١) انظر الحاوي الكبير ٣/١٩٤.

(٢) المرجع السابق، المحلى لابن حزم ٥/٢٢٨، نيل الأوطار ٤/١٢٩.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده ١/١٤، والدارقطني في كتاب الزكاة باب زكاة مال التجارة وسقوطها عن الخيل والرقيق ٢/١٢٦، والبيهقي في كتاب الزكاة باب لا صدقة في الخيل، السنن الكبرى ٢/١١٨، ١١٩، قال أحمد شاکر في تعليقه على المسند ١/١٨٩: «إسناده صحيح».

ب - قال علي رضي الله عنه «هو حسن إن لم تكن جزية راتبة يؤخذون بها» وسماه جزية إن أخذوا بها، وجعل استحسانه مشروطاً بعدم أخذهم بها، فيدل على أن أخذهم بذلك غير جائز، ولو كان واجباً لجاز أخذها كسائر الزكوات.

ج - أن عمر أخذ من كل عبد عشرة دراهم ومن كل فرس عشرة دراهم، فدل على أن ذلك كان تطوعاً، لأن الزكاة لا تجب في العبد بالاتفاق إلا إذا كان للتجارة، وهكذا الخيل، ثم إنه لو وجبت الزكاة فيها لوجب في عينها كما في سائر السوائم وليس كذلك بالإجماع.

د - أن عمر رضي الله عنه أعطاهم في مقابلتها رزقاً ولو كانت واجبة لم يعطهم شيئاً^(١).

٤- القياس :

أ - قياس الخيل على النعم.

ووجه القياس أنه حيوان يطلب نماؤه من جهة السوم، فتجب فيه الزكاة، كالنعم^(٢).

وأجيب: بأن هذا القياس لا يصح لوجود فوارق بين الخيل والنعم، وهي أن النعم يكمل نماؤها، وينتفع بدها، ويضحى بجنسها، وتكون هدياً وفدية عن محظورات الإحرام، وتجب الزكاة في ذكورها منفردات والخيل خلاف ذلك كله^(٣).

ب - قياس الخيل السائمة على الخيل للتجارة.

(١) انظر الحاوي الكبير ٣/١٩٣، المغني ٤/٦٨، نيل الأوطار ٤/١٤٨.

(٢) انظر الحاوي الكبير ٣/١٩٢، المغني ٤/٦٦.

(٣) المرجعان السابقان، العناية شرح الهداية ٢/١٩٤.

ووجه القياس أنها مال نام فاضل عن الحاجة الأصلية فتجب فيها الزكاة كما لو كانت للتجارة^(١).

ويمكن أن يجاب عنه:

بأن هذا القياس لا يصح لعدم اطراده، فإن الحمير السائمة لا تجب فيها الزكاة باتفاق وتجب فيما إذا كانت للتجارة عند أكثر أهل العلم^(٢).

القول الثاني:

لا تجب الزكاة في الخيل السائمة.

وهو قول جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة وأبي يوسف ومحمد من الحنفية^(٣).

واستدلوا بما يلي:

١- قوله ﷺ: «ليس على المسلم صدقة في عبده ولا في فرسه»^(٤).

وجه الدلالة: أن هذا النفي عام يشمل كل فرس سواء أكانت سائمة أم غير سائمة، إناناً أو ذكوراً أو مشتملة عليهما^(٥).

ونوقش: بأن الحديث لا يدل إلا على فرس الإنسان لركوبه وجهاده

(١) انظر بدائع الصنائع ٣٥/٢.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر بداية المجتهد ٢٥١/١، الشرح الصغير لأحمد الدردير ٥٨٩/١، مغني المحتاج ٣٦٩/١، المغني ٦٦/٤، بدائع الصنائع ٣٤/٢، شرح فتح القدير ١٩٢/٢.

(٤) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب ليس على المسلم في فرسه صدقة وباب ليس على المسلم في عبده صدقة، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٣/٣٢٦، ٣٢٧، ومسلم في كتاب الزكاة باب لا زكاة على المسلم في عبده وفرسه صحيح مسلم ٦٧٥، ٦٧٦.

(٥) انظر فقه الزكاة للقرضاوي ٢٢٣/١.

لفظًا وعرفاً، فإن قوله: «عبده وفرسه» - بإضافة العبد المفرد والفرس المفرد إلى صاحبها- يشعر أنه عبده الذي يخدمه وفرسه الذي يركبه ويجاهد عليه، كما يتبادر منه ذلك عرفاً أيضاً، ناهيك عما يدل على هذا من إجماع الفقهاء - غير الظاهرية- على إيجاب الزكاة فيما اتخذ للتجارة من الخيل والرقيق ولم يقف ظاهر هذا الحديث دون هذا القول^(١).

ويمكن أن يجاب عنه: بأن هذا المعنى المفهوم لفظاً والمتبادر للذهن عرفاً لم يفهمه راوي الحديث أبوهريرة رضي الله عنه وهو يسمع من رسول الله ﷺ، بل فهم الحديث كما ذكر في وجه الدلالة^(٢).

٢- قوله ﷺ: «قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق»^(٣).

وجه الدلالة: أن الحديث نص في عدم وجوب الزكاة في الخيل، ومعنى عفوت: أي تركت لكم أخذ زكاتها وتجاوزت عنه^(٤).

٣- أن السنة لم تجيء بأخذ الزكاة من الخيل كما أخذت من بهيمة الأنعام: الإبل والبقر والغنم.

فإذا كان القرآن قد أمر بأخذ الزكاة من الأموال ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾^(٥) فإن الرسول ﷺ المبين للناس ما نزل إليهم قد بين بقوله وفعله أن لا زكاة في الخيل^(٦).

(١) انظر شرح فتح القدير ٢/١٩٢، فقه الزكاة للقرضاوي ١/٢٢٨.

(٢) انظر نصب الراية ٢/٣٥٩.

(٣) سبق تحريجه.

(٤) انظر هامش (٤) من كتاب فقه الزكاة للدكتور يوسف القرضاوي ١/٢٢٣.

(٥) التوبة: الآية ١٠٣.

(٦) انظر فقه الزكاة للقرضاوي ١/٢٢٣، ٢٢٤.

٤- القياس:

وهو قياس الخيل على الحمير.

ووجهه أن ما لا زكاة له في ذكورة المفردة وإنائه المفردة لا زكاة فيها إذا اجتمع، كالحمير^(١).

وأن زكاة السائمة لا بد لها من نصاب مقدر كالإبل والبقر والغنم، والشرع لم يرد بتقدير النصاب في السائمة من الخيل فلا تجب فيها زكاة السائمة كالحمير^(٢).

الترجيح:

الذي يترجح عندي -والعلم عند الله- هو القول بعدم وجوب الزكاة في الخيل السائمة لما يلي:

- ١- قوة أدلة القائلين بذلك وردهم لأدلة المخالفين لهم في القول.
- ٢- أن بين الخيل وبين الأنعام التي فرض الله فيها الزكاة من الفروق ما يجعل القياس غير صحيح، وذلك أن للشارع غرضًا خاصًا في اقتناء الخيل يمنع قياسها على النعم، فإن الخيل تراد لغير ما تراد له الإبل، فإن الإبل تراد للدر والنسل والأكل وحمل الأثقال والمتاجر والانتقال عليها من بلد إلى بلد، وأما الخيل فإنها خلقت للحمل والركوب وإقامة الدين وجهاد أعداء الله، وللشارع قصد أكيد في اقتنائها وحفظها، ولهذا عفا عن أخذ الصدقة منها، ليكون ذلك أرغب للنفوس فيما يحبه الله ورسوله من اقتنائها ورباطها، وقد قال تعالى:

(١) انظر المغني ٦٧/٤.

(٢) انظر بدائع الصنائع ٣٤/٢.

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾^(١) فرباط الخيل من جنس آلات السلاح والحرب، التي ليست فيها زكاة ولو بلغت شيئًا كثيرًا ما لم تكن للتجارة^(٢).

الفرع الخامس عشر

هل الزكاة تجب في العسل قياسًا على الحب والتمر؟
اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول:

لا زكاة في العسل. وهو مذهب مالك والشافعي في الجديد^(٣).

واستدلوا بما يلي:

١- أنه ليس في وجوب الزكاة في العسل خبر يثبت ولا إجماع فلا زكاة فيه^(٤). ويمكن أن يجاب عنه: بأن الأحاديث والآثار وردت في ذلك من طرق مختلفة، فإنها يقوي بعضها بعضًا، وقد تعددت مخارجها، واختلفت طرقها، ومرسلها يعضد بمسندها، ولهذا لم يجزم الترمذي^(٥) رحمه الله بنفي الصحة عن أحاديث هذا الباب نفيًا مطلقًا كما قال غيره، بل قال:

(١) الأنفال: الآية ٦٠.

(٢) انظر فقه الزكاة ١/٢٢٤.

(٣) انظر التفريع لأبي القاسم عبيدالله البصري ١/٢٩٤، مغني المحتاج ١/٣٨٢، روضة الطالبين ٢/٩٢.

(٤) انظر المغني ٤/١٨٤.

(٥) هو محمد بن عيسى بن سورة السلمي الترمذي الضرير، الحافظ العلم الإمام البارع، أضر في كبره، من آثاره العلمية: الجامع وكتاب العلل وغير ذلك، ولد في حدود سنة ٢١٠ هـ وتوفي سنة ٢٧٩ هـ. (انظر تذكرة الحفاظ ٢/٦٣٣، سير أعلام النبلاء ١٣/٢٧٠، طبقات الحفاظ ص: ٢٨٢).

«ولا يصح في هذا الباب كبير شيء عن النبي ﷺ»^(١).

فهذه الآثار - وإن كان بعضها ضعيفاً إلا أن جميعها لا يقصر عن
الصلاحية للاحتجاج به^(٢)، كما سيأتي في أدلة القول الثاني.

٢- قياس العسل على اللبن.

ووجه القياس أنه مائع ينتفع به خارج من حيوان فلا تجب فيه
الزكاة كاللبن^(٣).

وأجيب عنه بأن اللبن قد وجبت الزكاة في أصله وهو السائمة بخلاف
العسل^(٤).

القول الثاني:

تجب الزكاة في العسل.

وذهب إليه أبو حنيفة بشروط ألا يكون النحل في أرض خراجية،
سواء أكانت الأرض عشرية أم لم تكن^(٥).

وذهب أحمد إلى وجوب الزكاة في العسل مطلقاً^(٣).
واستدلوا بالسنة والآثار والقياس:

(١) انظر سنن الترمذي ٢٥/٣.

(٢) انظر زاد المعاد لابن القيم ٣١٢/١، الروضة الندية شرح الدرر البهية لمحمد صديق
حسن خان ٤٩٠/١.

(٣) انظر المغني ١٨٣/٤.

(٤) المرجع السابق.

(٥) انظر بدائع الصنائع ٦١/٢، شرح فتح القدير ٢٥٢/٢، الدر المختار لمحمد
الحصكفي وحاشيته ٣٢٥/٢.

أما السنة فقد روي عن النبي ﷺ أنه أخذ من العسل العشر^(١) .
وأما الآثار فمنها: أن رجلاً^(٢) أتى النبي ﷺ فأسلم وقال: يا رسول
الله اجعل لقومي ما أسلموا عليه، ففعل، واستعمله أبو بكر رضي الله عنه
بعد النبي ﷺ، فلما قدم على قومه قال: يا قوم أدوا زكاة العسل فإنه لا
خير في مال لا تؤدي زكاته، قالوا: كم ترى؟ قال: العشر، فأخذ منهم
العشر فأتى به عمر رضي الله عنه فباعه وجعله في صدقات المسلمين^(٣) .
ومنها: أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ بعشور نحل له وسأله أن
يحمي له وادياً يقال له سلبة فحماه له، فلما ولي عمر بن الخطاب كتب
سفيان بن وهب^(٤) إلى عمر بن الخطاب يسأله عن ذلك فكتب له عمر:
إن أدى إليك ما كان يؤدي إلى رسول الله ﷺ فاحم له سلبة وإلا فإنها هو
ذباب غيث يأكله من شاء^(٥) .

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الزكاة باب زكاة العسل، سنن ابن ماجه ١/٥٨٤، وفي
إسناده أسامة بن زيد بن أسلم العدوي قال في التقريب: ضعيف من قبل حفظه
ص: ١٢٣.

(٢) هو سعد بن أبي ذباب الدوسي.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ٣/١٤٢، والشافعي في الأم ٢/٣٣، ومن طريقه
البيهقي باب ما ورد في العسل، السنن الكبرى ٤/١٢٧، كلاهما عن منير بن عبدالله
عن سعد بن أبي ذباب به، ونقل البيهقي عن البخاري أنه سئل عن حديث رواه منير
ابن عبدالله فقال: لم يصح حديثه، ولكن نقل الزيلعي عن أبي حاتم وقد سئل:
وهذا الحديث يصح؟ قال: نعم، انظر نصب الراية ٢/٣٩١.

(٤) هو سفيان بن وهب الخولاني، يكنى أبا أيمن، وفد على النبي ﷺ، وحضر حجة
الوداع، وشهد فتح مصر، وإفريقية، وسكن المغرب، وتوفي رضي الله عنه سنة
٩١هـ. (انظر الإصابة ٢/٥٨، أسد الغابة ٢/٣١٠، سير أعلام النبلاء ٣/٤٥٢).

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة باب زكاة العسل، سنن أبي داود ٢/١٠٩، والنسائي
في كتاب الزكاة باب زكاة النحل، سنن النسائي ٥/٤٦، قال الحافظ في الفتح:
إسناده صحيح إلى عمرو بن شعيب، وترجمة عمرو قوية على المختار، ولكن حيث
لا تعارض. انظر فتح الباري ٣/٣٤٨.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ وأبابكر وعمر رضي الله عنهما أخذوا العسل في العسل.

ونوقشت هذه الآثار: بأن في أسانيدنا كلاماً^(١)، فلا تقوم بها حجة. وأجيب: بأن هذه الآثار وغيرها مما ورد في الموضوع وإن كان في أسانيدنا كلام إلا أنها يقوي بعضها بعضاً، ويدل على أن لهذا الحكم أصلاً^(٢). أما القياس فوجهه أن العسل يتولد من نور الشجر والزهر ويكال ويدخر، فوجبت فيه الزكاة كالحب والتمر، ولأن الكلفة فيه دون الكلفة في الزروع والثمر^(٣).

الترجيح:

والذي يترجح عندي -والعلم عند الله- هو القول بوجوب الزكاة في العسل لما يأتي:

١- عموم النص التي لم تفصل بين مال وآخر، مثل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾^(٤) والعسل مال يبتغي من ورائه الفضل والكسب كسائر الأموال الأخرى التي تجب فيها الزكاة.

٢- أن الأحاديث والآثار التي وردت في ذلك من طرق مختلفة يقوي بعضها بعضاً فترتقي إلى الاحتجاج بها.

٣- أنه لا فرق بين الناتج من استغلال الأرض وبين الناتج من استغلال

(١) انظر الكلام عليها في الهامش السابق.

(٢) انظر الروضة الندية ٤٩٠/١.

(٣) انظر زاد المعاد ٣١٤/١.

(٤) التوبة: الآية ١٠٣.

النحل فالأحرى أن تجب الزكاة في العسل قياسًا على نحلة الأرض .
٤- أن قياس العسل على المحصولات الزراعية أولى وأقوى من قياسه
على اللبن، لأن اللبن قد وجبت الزكاة في أصله وهو السائمة
بخلاف العسل فإنه لم تجب الزكاة في النحل .

الفرع السادس عشر

هل تجب الزكاة في جميع ما يستخرج من المعدن؟
اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

أن المستخرج من المعدن إذا كان ذهبًا أو فضة وجبت فيه الزكاة، أما
غيرها من الجواهر كالحديد والنحاس والرصاص والفيروز والبلور
والمرجان والعقيق والجمرزد والكحل وغيرها لا زكاة فيها .
وهو قول المالكية والشافعية^(١) .

واستدلوا:

بأن الأصل عدم الوجوب، وقد ثبت في الذهب والفضة بالإجماع فلا
تجب فيها سواهما، إلا بدليل صريح، وليس ثمة دليل^(٢) .

القول الثاني:

أن كل المعادن المستخرجة من الأرض مما يذوب وينطبع بالنار

(١) انظر الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٤٨٦/١، ٤٨٧، المجموع ٣١/٦ .

(٢) انظر المجموع ٣١/٦ .

كالنقدين والحديد والنحاس والرصاص يجب فيها حق وهو الخمس .
وهو قول الحنفية^(١) .

واستدلوا:

بالقياس على الذهب والفضة اللذين ثبت وجوب الزكاة فيهما
بالنص والإجماع، فيقاس عليهما ما أشبههما وذلك هو الذي ينطبع بالنار
من المعادن^(٢) .

القول الثالث:

تجب الزكاة في كل ما خرج من الأرض مما يخلق فيها من غيرها مما له
قيمة، سواء أكان جامدًا كالحديد والرصاص والنحاس وغيرها، أم من
المعادن الجارية كالنفط والقار والكبريت .
وهذا مذهب الحنابلة^(٣) .

واستدلوا بالكتاب والقياس:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَمَا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾^(٤) .
وجه الدلالة: أن الآية عامة تشمل جميع ما يخرج من الأرض^(٥) .
أما القياس فهو^(٦) :

(١) انظر بدائع الصنائع ٦٧/٢، شرح فتح القدير ٢٣٩/٢، رد المحتار ٢/٣١٨-٣١٩ .

(٢) انظر شرح فتح القدير ٢/٢٤١، فقه الزكاة للقرضاوي ١/٤٣٨ .

(٣) انظر المغني ٤/٢٣٨، ٢٣٩ .

(٤) البقرة: الآية ٢٦٧ .

(٥) انظر المغني ٤/٢٣٩ .

(٦) انظر المرجع السابق .

- ١- أنه معدن فتعلقت الزكاة بالخارج منه كالأثمان، يعني الذهب والفضة.
- ٢- أنه مال لو غنمه وجب عليه خمسة، فإذا أخرجه من معدن وجبت فيه الزكاة كالذهب.

الترجيح:

- الذي يترجح عندي -والعلم عند الله- هو ما ذهب إليه الحنابلة لما يلي:
- ١- لقوة أدلتهم من الكتاب والقياس.
 - ٢- أن هذا هو الذي تؤيده اللغة في معنى (المعدن)، كما يؤيده الاعتبار الصحيح، إذ لا فرق في المعنى بين المعدن الجامد والمعدن السائل، ولا بين ما ينطبع وما لا ينطبع: لا فرق بين الحديد والرصاص وبين النفط والكبريت، فكلها أموال ذات قيمة عند الناس.

الفرع السابع عشر

هل لهدي الإحصار بدل من الإطعام أو الصيام ينتقل إليه إذا عجز عن الهدي قياسًا على هدي التمتع؟
اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

لا بدل له ويكون الهدي في ذمته أبدًا.
وهو قول الحنفية^(١)، وأحد قولي الشافعي^(٢).

(١) انظر البدائع ٢/ ١٨٠، شرح فتح القدير ٣/ ١١٤، أحكام القرآن للجصاص ١/ ٢٨٠.
(٢) انظر الحاوي الكبير ٤/ ٣٥٤، المجموع ٧/ ٤١٦، أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ١/ ١٤٤، التفسير الكبير للفخر الرازي ١/ ١٤٨.

واستدلوا بما يلي :

١- قوله تعالى : ﴿فَإِنْ أَحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾^(١).

وجه الدلالة من وجهين :

أ- أن الله رخص للمحصر التحلل بالهدي ولكن نهى عن حلق الرأس حتى يبلغ الهدي محله، ونهى الله عن حلق الرأس ممدود إلى غاية ذبح الهدي، والحكم الممدود إلى غاية لا ينتهي قبل وجود الغاية، فيقتضي ألا يتحلل ما لم يذبح الهدي سواء صام أو أطعم أو لا^(٢).

ب - أن الله نص على الهدي ولم ينص على بدله فلو كان ذا بدل لنص عليه كما نص على غيره، من دم التمتع والأداء وجزاء الصيد، فلا يصار إليه وإن عجز عنه^(٣).

يمكن أن يناقش هذا الوجه :

بأن هذا لو كان المحصر واجداً للهدي، أما المعسر فيترخص بالبدل كالتمتع، لأنه نظير له، ويعضده عموم أدلة الترخيص كأكل الميتة للمضطر وغيره.

٢- واحتج محمد بن الحسن بأن هدي المتعة منصوص عليه، وهدي

(١) البقرة: الآية ١٩٦.

(٢) انظر البدائع ٢/١٨٠.

(٣) انظر الحاوي الكبير ٤/٢٥٤.

الإحصار منصوص عليه، وكذلك حكم المتمتع منصوص عليه فيما يلزم من هدي أو صيام إن لم يجد هديًا، والمنصوصات لا يقاس بعضها على بعض، فلا ينتقل في هدي الإحصار إلى البدل كهدي المتمتع^(١).

ونوقش: بأنه يجوز تعليل النص على وجه يوجب زيادة في حكم النص الآخر، لا على وجه يوجب ما هو خلاف حكم النص الآخر، لأن وجوب الزيادة به إذا كان النص الآخر ساكتًا عنه يكون بيانًا، والكلام وإن كان ظاهرًا فهو يحتمل زيادة البيان، ولكنه لا يحتمل من الحكم ما هو خلاف موجب، والتعليل ليحصل به زيادة البيان^(٢).

القول الثاني:

أنه لا هدي عليه ولا بدل.

وهو قول مالك ومن وافقه من أصحابه^(٣).

واستدلوا بما يلي:

١ - أن النبي ﷺ إنما نحر يوم الحديبية هديًا قد كان أشعره وقلده^(٤) حين أحرم بعمره، فلما لم يبلغ ذلك الهدي محله للصد أمر به

(١) انظر أحكام القرآن للجصاص ١/٢٨٠، أصول السرخسي ٢/١٦٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر أحكام القرآن لابن العربي ١/١٢٠، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢/٣٧٣.

(٤) إشعار الهدي هو أن يشق أحد جنبي السنام حتى يسيل الدم، ويجعل في ذلك علامة له يعرف بها أنه هدي، (انظر لسان العرب ٧/١٣٥).

وتقليده أن يجعل في عنقه شعار يعلم به أنه هدي. (انظر لسان العرب ١١/٢٧٦).

رسول الله ﷺ فنحر^(١)، لأنه كان هديًا وجب بالتقليد والإشعار
وخرج لله، فلم يجز الرجوع فيه، ولم ينحره رسول الله ﷺ للصد،
فلذلك لا يجب على من صُدَّ من البيت هدي إلا من ساقه، فمن
باب أولى لا هدي على المعسر ولا بدل^(٢).

ويمكن أن يناقش: بأن هذا يخالف مطلق القرآن، لأن القرآن أطلق
الأمر فيمن ساقه ومن لم يسقه فالأولى عدم التقييد.

٢- أنه لم يكن منه تفريط، وإنما الهدي على ذي التفريط^(٣).

ونوقش بأنه لا يمتنع أن يجعل الباري تعالى الهدي واجبًا - مع التفريط
ومع عدمه - عبادة منه لسبب ولغير سبب في الوجهين جميعًا، ثم إن
هذا التعليل ترك لظاهر القرآن وتعلق بالمعنى^(٤).

القول الثالث:

يجوز الانتقال إلى البدل عند العجز عن هدي الإحصار.

وهو قول الحنابلة^(٥) والشافعي في أحد قوليه^(٦).

واستدلوا بقياس دم الهدي على دم التمتع والطيب واللباس.

(١) قصة الإحصار يوم الحديبية أخرجه البخاري في كتاب الإحصار باب إذا أحصر
المعتمر، صحيح البخاري مع الفتح ٤/٤.

(٢) انظر الجامع لأحكام القرآن ٢/٣٧٣.

(٣) انظر أحكام القرآن لابن العربي ١/١٢٠.

(٤) المرجع السابق.

(٥) انظر المغني ٥/٢٠٠، الكافي في فقه الإمام أحمد ١/٤٦٢.

(٦) انظر الحاوي الكبير ٤/٣٥٤، المجموع ٧/٤١٦.

ووجهه أنه دم واجب للإحرام، فكان له بدل عند عدم وجود الدم كدم التمتع والطيب واللباس^(١).

ونوقش: بأن التحلل بالدم قبل إتمام واجبات الإحرام عرف بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾^(٢) فلا يجوز إقامة غيره مقامه بالرأي والقياس^(٣).

ويمكن أن يجاب عنه: بأن العمل بالنص إذا وجد الدم، أما إذا لم يجد الدم أو لم يستطع على شرائه فالعمل بالقياس أولى، لأن المحصر يتضرر بالاستمرار في الإحرام حتى يجد الدم - وقد تطول مدة الاستمرار في الإحرام عدة سنوات - كما أن في عفو الهدي والبدل منه معاً زيادة تخفيف، ولهذا أختار هذا القول، لأنه قول وسط بين الاتجاهين، ولا سيما له نظير في دم التمتع حيث إن الله تعالى رخص لمن لا يستطيع من المتمتع على الدم أن يصوم عشرة أيام. والله أعلم.

(١) انظر المغني ٥/٢٠٠، الكافي في فقه الإمام أحمد ١/٤٦٢.

(٢) البقرة: الآية ١٩٦.

(٣) انظر البدائع ٢/١٨٠.

المبحث الثاني

حكم إجراء القياس فيما يتضمن

معنى العبادة أو التعبد وأثره

وفيه تمهيد وأربعة مطالب:

التمهيد: في المراد بما يتضمن معنى العبادة أو التعبد.

المطلب الأول: في تعريف الكفارات والحدود وعلاقتها بالعبادة.

المطلب الثاني: في أنواع الكفارات والحدود.

المطلب الثالث: في حكم إجراء القياس في الكفارات والحدود.

المطلب الرابع: في الأمثلة للأقيسة الواردة في الكفارات

والحدود وأثرها.

التمهيد

في المراد بما يتضمن معنى العبادة أو التعبد

إن المراد بما يتضمن معنى العبادة أو التعبد هو ما لم يشرع عبادة مستقلة يجب ابتداء تعظيماً لله تعالى، بل هو ما شرع لغرض آخر كزواج أو جوابر ويكون الغالب فيه التعبد لكونه توقيفياً ومقدراً شرعاً، كما في العبادات المحضة، وقد يوجد فيه معنى العبادات.

وبالنظر إلى أبواب الفقه ترى أن ذلك شيان:

١- الكفارات. ٢- الحدود.

فالكفارات شرعت جوابر وهي دائرة بين العبادة والعقوبة^(١)، فهي تتضمن معنى العبادة والتعبد، أما تضمنها معنى العبادة فلأنها تؤدي بالصوم ونحوه كالصدقة والإعتاق، وتشرط نية الكفارة في أدائها وفوض أدائها إلى من وجبت عليه^(٢).

وأما تضمنها معنى التعبد فلأنها مقدرة من قبل الشارع، وهي عقوبة

(١) انظر أصول السرخسي ١/١٠٩، تيسير التحرير ٤/٦٧، التلويح للتفتازاني ٢/١٤٤،

١٥١، شرح المنار لابن ملك ١/٦١١، والسبب عند الأصوليين ١/٢٦٥.

(٢) انظر شرح المنار لابن ملك ١/٦١١، تيسير التحرير ٤/٦٧.

لكونها لم تجب ابتداء تعظيماً لله تعالى كسائر العبادات بل وجبت جزاء للعبد على ارتكاب المحظور^(١).

والحدود شرعت زواجر وهي تتضمن معنى التعبد^(٢) لما فيها من عقوبات مقدرة من الشارع لا يمكن أن تثبت بالرأي والاجتهاد ابتداء، إلا أنها لا تتضمن معنى العبادة، لأنها لم تجب ابتداء تعظيماً لله تعالى كالعبادات الأخرى، ولا تؤدي بالعبادات كالكفارات.

وأغلب الأصوليين تعرضوا لهاتين المسألتين من حيث إجراء القياس فيها، وذكروا أقوال العلماء فيها، وفيما يلي بيان ذلك.

(١) انظر شرح المنار لابن ملك ٦١١/١، تيسير التحرير ٦٧/٤.

(٢) وقد يوجد معنى التعبد في غير العبادات والحدود والكفارات، وذلك في مثل المعاملات وما يشبهها إلا أن الأصل فيها تعقل المعنى لا التعبد كما يقول الشاطبي في الموافقات ٣٠٠/٢، ٣٠٥، ٣٠٧، واتفق على إجراء القياس فيها جميع القائلين بحجية القياس في الشرع.

المطلب الأول

تعريف الكفارات والحدود وعلاقتها بالعبادة

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول

تعريف الكفارة لغة واصطلاحاً.

أولاً: تعريف الكفارات لغة:

الكفارات جمع كفارة، وهي صيغة مبالغة كعلامة، مأخوذة من التكفير.

وأصل الكفر تغطية الشيء تغطية تستهلكه، والكفر (بالفتح): التغطية، وكفرت الشيء أكفره (بالكسر) أي سترته.

تقول العرب للزارع: كافر، لأنه يكفر أي يستر ويغطي البذر بالتراب، ومنه قوله تعالى: ﴿كَمَلَّ غَيْثٌ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ﴾^(١)، أي أعجب الزراع نباته.

ويقال للليل المظلم كافر، لأنه يستر كل شيء بظلمته.

(١) الحديد: الآية ٢٠.

ومن هذا القبيل قيل للكافر بالله: كافر، لوجوده حق الباري عز وجل عليه، ونكرانه له، فصار بذلك كأنه مغطٌ له وساتر، ويقال: كفر نعمة الله يكفرها كفورًا أي جحدًا وسترها^(١).

والتكفير أيضًا الستر والتغطية^(٢)، ومنه قوله تعالى: ﴿عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾^(٤).

والكفارة: ما كُفِّرَ به من صدقة أو صوم أو نحو ذلك، وسميت الكفارات كفارات لأنها تكفر الذنوب، أي تسترها^(٥).

ثانياً: الكفارات في الاصطلاح:

فقد عرفها العلماء بتعريفات متعددة^(٦)، أذكر منها أظهرها في نظري وهو:

أن الكفارة: أفعال مقصودة مخصوصة طلبها الشارع عند ارتكاب مخالفة أو ذنب معين^(٧).

(١) انظر الصحاح ٢/٨٠٧، ٨٠٨، المصباح المنير ص: ٥٣٥، لسان العرب ١٢/١١٨، ١٢٠، ١٢١، تاج العروس ٣/٥٣٥.

(٢) انظر مجمع البيان الحديث: تفسير مفردات ألفاظ القرآن لسمير عاطف الزين ص: ٧٥٤.

(٣) التحريم: الآية ٨.

(٤) المائدة: الآية ٦٥.

(٥) انظر لسان العرب ١٢/١٢٢.

(٦) انظر الكفارات في الفقه الإسلامي لرجاء عابد المطرفي ١/٣، ٤.

(٧) المرجع السابق ١/٤.

الفرع الثاني

تعريف الحدود لغة واصطلاحاً

أولاً: تعريف الحدود لغة:

الحدود جمع حد، وهو في اللغة يطلق على عدة معان أهمها:

١- المنع، يقال: حددته عن أمره إذا منعته فهو محدد، وحد الرجل عن الأمر يحده حدّاً منه وحبسه، ومنه قيل للبواب حدّاد أي مانع من الدخول إلا بإذن صاحب المنزل^(١)، قال الأعشى^(٢):

فقمنا ولما يصح ديكننا
إلى جَوْنَةٍ عند حدّادها^(٣)

ويقال للسجان حداد لأنه يمنع من الخروج، ويقال: هذا أمر حدّد أي منيع حرام لا يحل ارتكابه، وأحدث المرأة أي امتنعت من الزينة والخضاب بعد وفاة زوجها^(٤).

وحده السارق وغيره: ما يمنعه عن المعاودة ويمنع أيضاً غيره عن إتيان الجنايات^(٥).

(١) انظر الصحاح ٤٦٢/٢، والمصباح المنير ص: ١٢٤، ١٢٥.

(٢) هو الأعشى ميمون بن قيس بن جندل، من بني قيس بن ثعلبة الوائلي، من شعراء الطبقة الأولى، وكان جاهلياً قديماً، وأدرك الإسلام في آخر عمره ولكن مات قبل أن يسلم. (انظر الشعر والشعراء ص: ٢٦٣-٢٧٢).

(٣) نسبه الجوهري إلى الأعشى، انظر الصحاح ٤٦٢/٢. ولم أجده في معلقته.

(٤) انظر الصحاح ٤٦٢/٢، ٤٦٣، تاج العروس ٣٣١/٢.

(٥) انظر لسان العرب ٧٩/٣.

٢- الفصل بين الشئيين :

حد الشيء من غيره يحده حدًا وحدده: مميّزه، ويقال: حدّدت كذا: جعلت له حدًا يميّزه، وحد الدار لما تتميز به عن غيرها^(١).

٣- نهاية الشيء :

حد كل شيء منتهاه، لأنه يردّه ويمنعه عن التهادي، ومنه أحد حدود الأرضين وحدود الحرم^(٢).

وسميت عقوبة الجاني حدًا، لأنها تمنع من الإقدام على مثل ذلك الذنب وتمنع غيره من أن يسلك مسلكه^(٣).

وقيل سميت عقوبة الجاني حدًا لأنها عقوبات مقدرة من الشارع تمتنع الزيادة أو النقصان فيها^(٤).

وقد يطلق الحد ويراد به إيقاع عقوبة الحد على الجاني، يقال: حدّدت الرجل أي أقمت عليه الحد^(٥).

وقد يطلق الحد ويراد به الذنب نفسه^(٦)، ومنه في الحديث: «أصبحت حدًا فأقمه علي»^(٧) أي اكتسبت ذنبًا استوجب إقامة الحد عليّ.

(١) انظر لسان العرب ٧٩/٣، ومفردات غريب القرآن للراغب ص: ١٠٩.

(٢) انظر الصحاح ٤٦٢/٢، لسان العرب ٧٩/٣، تاج العروس ٣٣١/٢.

(٣) انظر المصباح المنير ص: ١٥٢، والمفردات للراغب ص: ١٠٩.

(٤) انظر فتح الباري ٥٨/١٢.

(٥) انظر الصحاح ٤٦٣/٢.

(٦) انظر فتح الباري ٥٨/١٢.

(٧) رواه مسلم في كتاب الحدود باب من اعترف على نفسه بالزنا ١٣١٨/٣.

كما يطلق الحدود ويراد به المعصية مطلقاً سواء استوجبت حداً أو لم تستوجبها^(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا﴾^(٢).

ثانياً: تعريف الحدود اصطلاحاً:

عرفها العلماء بتعريفات متقاربة المعنى، وأكتفي فيما يلي بذكر أظهرها في نظري وهو:

أن الحدود: عقوبات مقدرة شرعاً لأجل حق الله في معصية لتمنع من الوقوع في مثلها^(٣).

شرح التعريف:

قوله: (عقوبات) جنس في التعريف يشمل جميع العقوبات - سواء أكانت مقدرة أم غير مقدرة، وسواء وجبت هذه العقوبة لأجل حق الله كعقوبة السرقة أو وجبت لأجل حق العباد كعقوبة القصاص في النفس أو الطرف^(٤).

قوله: (مقدرة) يخرج التعزيرات^(٥)، لأنها غير مقدرة من الشارع، بل يقدرها الإمام حسب المصلحة.

(١) انظر سبل السلام ٥/٤.

(٢) البقرة: الآية ١٨٧.

(٣) انظر الهداية مع شرح فتح القدير ٥/٢١٢، كشاف القناع عن متن الإقناع لمنصور البهوتي ٦/٧٧، الروض المربع شرح زاد المستنقع لمنصور البهوتي ٣/٣٠٥، وإثبات العقوبات بالقياس ص: ٤٦.

(٤) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٥٣.

(٥) العزر في اللغة: اللوم، والتعزير: ضرب دون الحد، أو هو أشد الضرب، والتفخيم والتعظيم، والتقوية، والنصر، فهو من الأضداد.

قوله: (شرعًا) يدل على أن الحدود توقيفية من الشارع، وعلى هذا فالعقوبات المقدرة من أصحاب القوانين الوضعية لا تسمى حدودًا في عرف الشرع.

قوله: (لأجل حق الله) يخرج القصاص في نفس أو طرف، لأنها عقوبات مقدرة شرعًا لأجل حق العباد^(١).
وبقية القيود للبيان والإيضاح وليست للفصل.

الفرع الثالث

علاقتها بالعبادة

إن التعبد سمة عامة في العبادات - كما سبق - وهي توقيفية ومقدرة من قبل الشارع عز وجل، وهذه المعاني كلها توجد في الكفارات والحدود، فإن الكفارات - وكذلك الحدود - توقيفية ومقدرة من الشارع، فليس لأحد أن يزيد فيهما ولا أن ينقص منها، وبهذا الاعتبار يوجد فيهما معنى التعبد، ثم إن الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة كما تقدم.
فهذه الأمور توضح العلاقة بين العبادات وبين الكفارات والحدود.

= وفي الاصطلاح: تأديب دون الحد. (انظر القاموس المحيط ٨٨/٢، الصحاح

٧٤٤/٢، مفردات الراغب ص: ٣٣٣، تعريفات الجرجاني ص: ٦٣).

(١) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٥٣.

المطلب الثاني

أقسام الكفارات والحدود

وفيه فرعان:

الفرع الأول

أقسام الكفارات

بالنظر في نصوص الشريعة الإسلامية يتبين أن الكفارات على ثلاثة أقسام^(١):

الأول : ما يقوم به المسلم من أداء العبادات سواء أكانت فرائض أم تطوعات، فهي تكفير لسيئاته ورفع لدرجاته.

دليله : قوله تعالى : ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^(٢).

قوله ﷺ : «الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر»^(٣).

(١) انظر الكفارات في الفقه الإسلامي ١/٤-٢٠.

(٢) هود: الآية ١١٤.

(٣) رواه مسلم في كتاب الطهارة باب الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر ١/٢٠٩.

وقوله ﷺ: «القتل في سبيل الله يكفر كل شيء إلا الدين»^(١).

الثاني: ما يقع على المسلم من المصائب والبلايا، في نفسه أو ماله أو أهله أو ماله، وقد جاءت في ذلك أحاديث منها:

قوله ﷺ: «ما يصيب المؤمن من وَصَبٍ ولا نَصَبٍ ولا سَقَمٍ وحرزٍ، حتى الهم يُهمُّه إلا كُفِّرَ به من سيئاته»^(٢).

وهذان القسمان من الكفارات العامة وليست موضع البحث هنا، لأنها غير مختصة بذنب معين وغير مقدرة.

الثالث: كفارات خاصة، وهي ما يطلبه الشارع عند ارتكاب مخالفة أو ذنب معين، وهو المقصود بالبحث ههنا، ومن هذا القسم^(٣).

- كفارة الظهار.

- كفارة القتل الخطأ.

- كفارة من جامع أهله في نهار رمضان.

- كفارة اليمين.

- كفارة الحج والعمرة.

ونحو ذلك من الكفارات التي ليس هذا مكان تعدادها.

(١) رواه مسلم في كتاب الإمارة باب من قتل في سبيل الله كفرت خطاياها إلا الدين، انظر صحيح مسلم ١٥٠٢/٣.

(٢) الحديث متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب المرضى باب ما جاء في كفارة المرض. انظر صحيح البخاري مع الفتح ١٠٣/١٠، وأخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن أو نحو ذلك حتى الشوكة يشاكها. انظر صحيح مسلم ١٩٩٠/٤، واللفظ له.

(٣) راجع في هذا الكفارات في الفقه الإسلامي ٢٠/١ وما بعدها.

الفرع الثاني

أقسام الحدود

الحدود أقسام^(١) ويمكن ضبطها في قسمين:

أ - ما اتفق على اعتباره حداً، وهو ما يلي:

حد الردة^(٢)، حد الزنا، حد القذف، حد الحرابة^(٣)،

(١) انظر فتح الباري ٥٨/١٢، الروض المربع ٣/٣٠٤، الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي ١٣/٦.

(٢) الردة: مصدر قولك رده يردّه ردّاً وردّة، والردّة: الاسم من الارتداد، والردة عن الإسلام أي الرجوع عنه، وارتد فلان عن دينه إذا كفر بعد إسلامه.

وفي الاصطلاح: الخروج عن الإسلام بإتيان ما يخرج عنه قولاً أو اعتقاداً أو فعلاً. (انظر لسان العرب ٥/١٨٤-١٨٥، معجم لغة الفقهاء ص: ٢٢١، القاموس الفقهي ص: ١٤٧).

(٣) الحرابة: مأخوذة من حارب محاربة وحراباً أي قاتل مقاتلة وقتالاً.

وحارب الله: عصاه، والحرب نقيض السلم.

والحرابة لها تعريفات، كلها متقاربة، منها: «هي إشهار السلاح وقطع السبيل خارج المصر»، «البروز لأخذ مال أو لقتل أو إرعاب، مكابرة، اعتماداً على القوة مع البعد عن الغوث»، «أخذ الشيء ظلماً مكابرة في صحراء». (انظر لسان العرب ٣/٩٩-١٠٠، القاموس الفقهي ص: ٨٣-٨٤، معجم لغة الفقهاء ص: ١٧٧).

حد الخمر، حد السرقة^(١)(٢).

ب - ما اختلف في اعتباره حدًا وهو ما يلي:

حد شرب ما يسكر كثيره من غير الخمر، حد اللواط^(٣)، حد القذف بغير الزنا، حد إتيان البهيمة، حد السحاق^(٤)، حد ترك الصلاة تكاسلاً^(٥).

(١) السرقة لغة: أخذ مال الغير خفية.

وفي الاصطلاح لها تعريفان: الأول باعتبار كونها محرمة: وهي أخذ الشيء من الغير خفية بغير حق، نصابًا كان أم لا.

الثاني باعتبار ترتب حكم شرعي عليها، وهو القطع: «هي أخذ مكلفٍ ناطقٍ بصير عشرة دراهم جنياد أو مقدارها، مقصودة بالأخذ، ظاهرة الإخراج، خفية، من صاحب يد صحيحة، مما لا يتسارع إليه الفساد، في دار العدل، من حرز، لا شبهة، ولا تأويل فيه». (انظر لسان العرب ٦/٢٤٦، القاموس الفقهي ص: ١٧١، معجم لغة الفقهاء ص: ٢٤٣).

(٢) انظر فتح الباري ١٢/٥٨.

(٣) اللواط: مشتق من لاط الرجل لواطًا ولاوط أي عمِلَ قوم لوط.

وفي الاصطلاح: وطء الذكّر في دبره. (انظر لسان العرب ١٢/١٥٨، المفردات للراغب ص: ٤٥٦، معجم لغة الفقهاء ص: ٣٩٤).

(٤) السحاق في اللغة: مشتق من مادة (سحق) وهي تأتي لمعان منها: (الدق والتفتيت)، يقال: سحق الدواء فانسحق، إذا دقه وفتته، وهذا المعنى هو المقصود هنا، والسحاق أو المساحقة لا تكون إلا بين اثنين فأكثر، فعلى هذا المعنى تكون المساحقة لغة: مطلق المداقة.

وفي الاصطلاح: «مباشرة فرج امرأة فرج امرأة أخرى بقصد التلذذ». (انظر المفردات للراغب ص: ٢٢٦، لسان العرب ٦/١٩٤، بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرباني لأحمد عبدالرحمن البنا ١٦/٧٩).

(٥) انظر بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرباني ١٦/٧٩.

المطلب الثالث

حكم إجراء القياس في الكفارات والحدود

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول

المراد بإجراء القياس في الكفارات والحدود

إن العلماء اتفقوا على أن الحدود والكفارات مقدره شرعاً فهي توقيفية، فليس لأحد أن يثبت حداً أو كفارة في الشرع ابتداءً بالقياس^(١)، لأن ذلك نصب الشريعة بالرأي.

وفي الحقيقة أن معنى إثبات حد أو كفارة ابتداءً بالقياس إنشأؤهما من غير أصل وليس ذلك من القياس الشرعي في شيء، كما مرّ في مبحث إجراء القياس في العبادات.

فمعنى إجراء القياس في الكفارات إلحاق مخالفة شرعية غير منصوص على كفارتها بمخالفة شرعية معينة منصوص على كفارتها لجامع بينهما، مثل إلحاق القتل عمداً بالقتل خطأ في وجوب الكفارة بجامع القتل بغير حق.

(١) انظر التلخيص للجويني ص: ٢٧٥، البحر المحيط للزركشي ٥٦/٥.

ومعنى إجراء القياس في الحدود إلحاق جنائية غير منصوص على حدها
بجنائية منصوص على حدها لجامع بينهما، مثل إلحاق النباش^(١) بالسارق
في قطع اليد بجامع الأخذ خفية من الحرز.

الفرع الثاني

أقوال العلماء في إجراء القياس في الكفارات

والحدود وبيان سبب الخلاف بينها

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول:

لا يجوز القياس فيها.

وهو قول الحنفية، إلا أبا يوسف^(٢)، وهو مذهب بعض المعتزلة^(٣).

(١) مأخوذ من النباش وهو في اللغة استخراج كل شيء مدفون، يقال: نبش الشيء ينبشه
نبشًا: استخرجه بعد الدفن، ونبش الموتى: استخراجهم من قبورهم، (انظر
المصباح المنير ص: ٥٩٠، ولسان العرب ١٤/٢٠).

والنباش في الاصطلاح: هو الذي يتعاطى نبش القبور وسرقة الأكفان منها. (انظر
معجم لغة الفقهاء ص: ٤٧٣).

(٢) انظر رأي الحنفية في الفصول في الأصول ٣/٨٢٠، أصول السرخسي ١/٤٤٢، ٣٣٤،
١٦٣-١٦٥. التوضيح مع التلويح ١/١٣٦، ٢/٨٠، كشف الأسرار للبخاري
٢/٤١٤، التقرير والتحجير ٣/٢٤١، تيسير التحرير ٤/١٠٣، ١٠٤، مسلم الثبوت
مع فواتح الرحموت ٢/٣١٧، إرشاد الفحول ص: ١٩٦، الاجتهاد فيما لا نص
فيه ١/١٧٤، حجية القياس في الشريعة الإسلامية لسلامة بن ضويعن الأحدي
ص: ٢٢٥، ٢٢٦.

(٣) منهم أبو علي الجبائي، انظر المعتمد ٢/٧٩٤-٧٩٥.

القول الثاني:

يجوز القياس فيهما.

وهو مذهب جمهور العلماء من المالكية^(١) والشافعية^(٢) والحنابلة^(٣)، وهو محكي عن أبي يوسف من الحنفية^(٤).

سبب الخلاف:

يرجع الخلاف إلى أمرين:

١- هل في الشريعة جملة من المسائل أنه لا يجوز استعمال القياس فيها أو ليس كذلك، بل يجب البحث في كل مسألة: هل يجوز إجراء القياس فيها أم لا؟.

فالمانعون من إجراء القياس في الحدود والكفارات - وهم الحنفية ومن

(١) انظر أحكام الفصول ص: ٥٤٥، المنهاج في ترتيب الحجاج لأبي الوليد الباجي ص: ١٥٣-١٥٤، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب ص: ١٩١، مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرح العضد ٢/٢٥٤، نشر البنود ٢/١٠٤، ١٠٥، تقريب الوصول إلى علم الأصول لمحمد بن جزري ص: ٣٥٠، ٣٥١.

(٢) انظر التبصرة ص: ٤٤٠، شرح اللمع ٢/٧٩١، البرهان ٢/٥٨٤، المنخول لمحمد الغزالي ص: ٣٨٥، المستصفي مع مسلم الثبوت ٢/٣٣٤، الوصول إلى الأصول ٢/٢٤٩، المحصول ٥/٣٤٩، الإحكام للأمدى ٤/٣١٧، ٣١٨، نهاية السؤل مع شرح البدخشي ٣/٥٤، شرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية البناني ٢/٢٠٤-٢٠٥، وشرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية العطار ٢/٢٢٢.

(٣) انظر التمهيد للكلوذاني ٣/٤٤٩، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ٣/٣٤٣، المسودة لآل تيمية ص: ٣٩٨، شرح الكوكب المنير ٤/٢٢٠، العدة لأبي يعلى ٤/١٤٠٩، أصول مذهب الإمام أحمد للدكتور عبدالله التركي ص: ٦٦١.

(٤) راجع التمهيد للكلوذاني ٣/٤٥٠، المسودة لآل تيمية ص: ٣٩٨، حجية القياس في الشريعة الإسلامية ص: ٢٢٥، بذل النظر في الأصول ص: ٦٢٣.

تابعهم - ذهبوا إلى أن في الشريعة جملة من المسائل لا يجوز استعمال القياس فيها، ومن جملتها الحدود والكفارات.

وأما القائلون بجواز القياس فيهما فلا يحكمون بذلك في الجملة، بل يرون أنه لا بد من البحث في كل مسألة هل يجوز إجراء القياس فيها أم لا^(١).

٢- هل الحدود والكفارات معقولة المعنى فيجوز إجراء القياس فيها - وهو مذهب الجمهور - أو غير معقولة المعنى وهو مذهب الحنفية^(٢).

الفرع الثالث

في أدلة الفريقين استعراضها

ومناقشتها مع بيان الترجيح وسببه

استدل كل فريق بأدلة لإثبات ما يروونه حقاً. ونوقشت تلك الأدلة من قبل مخالفينهم، وفيما يلي أذكر أهم أدلتهم مع المناقشة كما سأبين الراجح مع الدليل إن شاء الله تعالى.

أولاً: أدلة المانعين من إجراء القياس في الحدود والكفارات:

استدلوا بأدلة أهمها ما يلي:

(١) انظر المعتمد ٢/٧٩٥-٧٩٦، المحصول ٣٤٩/٥، ما اختلف في إجراء القياس فيه ص: ٢٧٧.

(٢) انظر شرح مختصر الروضة ٣/٤٥٢.

الدليل الأول: أن الحدود عقوبات، والقياس ظني الدلالة، لاحتمال شبهة الخطأ فيه، والحدود موضوعة في الأصل على أنها تسقط بالشبهات لقوله ﷺ: «ادرءوا الحدود بالشبهات»^(١)، فلا يجوز إجراء القياس فيها^(٢)، وكذلك الكفارات فيها شائبة العقوبة، فلا يبعد احتمال الخطأ فيها كذلك، وإذا احتمل وجود الخطأ فيها فهي شبهة، فتدرأ بالحديث المذكور، فحينئذ لا قياس فيها^(٣).

ونوقش هذا الدليل من وجوه:

١- أن الحديث الذي بنوا عليه الدليل ضعيف، حيث إن كل الروايات التي ورد بها، فيها ضعف، إما من جهة الرواة أو من جهة عدم رفعه إلى النبي ﷺ^(٤)، وعلى هذا فلا يصح الاستدلال به على

(١) أخرجه الدارقطني في كتاب الحدود والديات وغيره ٨٤/٣، والبيهقي في السنن باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات ٢٣٨/٨، عن علي رضي الله عنه ورواه الحارثي في مسند أبي حنيفة ص: ١٨٦، من حديث مقسم عن ابن عباس رضي الله عنه مرفوعاً، وذكر الألباني في إرواء الغليل أن الحديث ضعيف، انظر ٣٤٣/٧-٣٤٥، وأخرجه الترمذي في كتاب الحدود باب ما جاء في درء الحدود ٢٥/٤، والدارقطني ٨٤/٣، والبيهقي في السنن ٢٣٨/٨، كلهم عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً بلفظ «ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة» قال الألباني: إنه ضعيف، انظر إرواء الغليل ٢٥/٨-٢٦.

(٢) انظر الأقوال الأصولية لأبي الحسن الكرخي ص: ٨٣، التقرير والتحبير ٢٤١/٣، تيسير التحرير ١٠٣/٤، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٣١٧/٢، الإحكام للآمدي ٣١٨/٤.

(٣) انظر المراجع السابقة.

(٤) انظر كلام المحدثين حول هذا الحديث والحكم عليه بالضعف في إرواء الغليل ٣٤٣/٧-٣٤٥، ٢٥/٨-٢٦.

إسقاط دليل معتبر بين الأئمة وهو القياس^(١).

٢- على فرض صحة الحديث ليس فيه ما يدل على ما ذكروا، لأن الشبهة المأمور بدرئها فيه إنما هي الشبهة في تحقق السبب، كالاتقضاء في السؤال عن الشهود وعدم طلب المشهود عليه ونحو ذلك، مما لعله يلتبس فيدراً به الحد، لا إسقاط ما هو ثابت من الشرع بشبهة في دليله غير مانعة من وجوب العمل^(٢).

٣- على فرض أن الحديث يدل على ما ذكروا -من درء الحدود بالشبهات- إلا أن ذلك منقوض بما يلي:

أ - بخبر الواحد، فإن فيه شبهة وهي احتمال الخطأ والكذب، ومع ذلك تثبت به الحدود اتفاقاً^(٣).

ب - أنه منقوض بشهادة الشهود، فإنها تثبت بها الحدود اتفاقاً، مع وجود الشبهة فيها، فكان يجب ألا تثبت بشهادة الشهود، لكن الحنفية أثبتوا الحدود بشهادة الشهود، فكذا القياس يجب أن تثبت به الحدود، لأنه لا فرق بينه وبين الشهادة من حيث احتمال الخطأ في كل منهما^(٤).

(١) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ١١٦.

(٢) انظر التقرير والتحجير ٣/٢٤١، تيسير التحرير ٤/١٠٣، ١٠٤، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢/٣١٧-٣١٨، سلم الوصول لمحمد بخيت المطيعي شرح نهاية السؤل ٤/٣٦، نبراس العقول ص: ١٢٧.

(٣) انظر التبصرة ص: ٤٤٢، شرح اللمع ٢/٧٩٦، إحكام الفصول ص: ٥٤٦، الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٢، شرح العضد ٢/٢٥٥، بيان المختصر ٣/١٧٣، المحصول ٥/٣٥٣، التحصيل من المحصول لمحمود الأرموي ٢/٢٤٥، الإحكام للأمدي ٤/٣١٩، التمهيد للكلوذاني ٣/٤٥٣، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ٢/٣٤٤.

(٤) انظر التبصرة ص: ٤٤٢، إحكام الفصول ص: ٥٤٦، شرح العضد ٢/٢٥٥، بيان المختصر ٣/١٧٣، التمهيد ٣/٤٥٣، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ٢/٣٤٤.

ج - أن هذا الدليل منقوض بظاهر الكتاب، فإنه ظني الدلالة، ومع ذلك تثبت به الحدود والكفارات، وعلى مذهب المخالف يجب ألا تثبت به، لوجود الشبهة فيه، وهي كونه ظني الدلالة محتملاً للتخصيص والإضرار، ولكنهم أثبتوا الحدود به، وهذا تناقض منهم، ويلزم على هذا أن تثبت الحدود بالقياس، لأنه يستوي مع ظاهر القرآن من حيث اشتغال كل منهما على الظنية، فظاهر القرآن يحتمل التخصيص والإضرار، والقياس يحتمل الخطأ في إصابة العلة وغيرها، فاستويا في الظنية من هذا الاعتبار^(١).

د - أنه منقوض بالعموم الوارد في آيات الحدود، فإنه مخصوص، والعام المخصوص ظني الدلالة اتفاقاً^(٢).

٤- لا يسلم لهم أن القياس شبهة، بل هو دليل مقطوع به في وجوب العمل به^(٣).

الدليل الثاني: أن الحدود والكفارات من المقدرات الشرعية، فهي تشمل على تقديرات لا تعقل كعدد (المائة) في الزنا، و(الثمانين) في القذف، وكعتق زقة وصيام شهرين وإطعام ستين مسكيناً في كفارة الجماع في نهار رمضان، فإن العقل لا يدرك الحكمة في اعتبار خصوص هذا العدد، فهي كالأموال التعبدية، والقياس - كما هو مقرر - فرع تعقل المعنى

(١) انظر التقرير والتحجير ٢/٢٧٦، تيسير التحرير ٣/٨٨، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢/١٣٧، سلم الوصول للمطيعي شرح نهاية السؤل ٤/٣٦.

(٢) راجع المراجع السابقة.

(٣) انظر الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٢.

في حكم الأصل، فيكون فيها متعذرًا، كما أنه متعذر في أعداد الركعات وأنصبة الزكوات^(١).

ونوقش هذا الدليل:

بأن عدم معقولية التقديرات مطلقًا لا دليل عليها، وذلك أن من التقديرات ما يعقل معناه، فيجوز فيها إجراء القياس، فإنه من الممكن أن يشع الشارع الحد أو الكفارة لمعنى مناسب ثم يوجد ذلك المعنى المناسب في شيء آخر، فتكون معقولية التقادير غير ممتنعة، وقد ثبت تعقل المعنى بالفعل في بعض الصور ووقع القياس.

من أمثلة ذلك:

- قياس النباش على السارق في القطع بجامع أخذ مال غيره خفية من حرز مثله.
- وقياس القاتل عمدًا عدوانًا على القاتل خطأ في وجوب الكفارة بجامع القتل بغير حق.
- وقياس شارب الخمر على القاذف في وجوب ثمانين جلدة على كل منهما بجامع الافتراء في كل.

(١) انظر كشف الأسرار للبخاري ٥٥١/٣، التقرير والتحبير ٢٤١/٣، تيسير التحرير ١٠٣/٤، مسلم الثبوت شرح فواتح الرحموت ٣١٩/٢، وانظر أيضًا الإيهام ٣٣/٣، الأحكام للآمدي ٣١٨/٤، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب للبايرتي ص: ٦٦١، الاستعداد لرتبة الاجتهاد لابن الخطيب الشعبي ٥٢٤/٢، الاجتهاد فيما لا نص فيه ١٧٥/١، بذل النظر في الأصول ص: ٦٢٤.

فهذه الأمور وأمثالها يجوز فيها إجراء القياس، وذلك بسبب إدراكنا للعلة التي من أجلها شرع الحكم.

أما ما لا يعقل معناه فغير داخل في هذه المسألة - كما في غير الحدود والكفارات - لأنه فقد ركنا من أهم أركان القياس وهو العلة^(١).

الدليل الثالث: إن الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي أسبابها وردعًا وزجرًا عن المعاصي والإجرام، وفيها معنى الطهارة أيضًا بشهادة صاحب الشرع، وكذلك الكفارات وضعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب أسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر أيضًا.

ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الإجرام وآثامها ومعرفة ما يحصل به إزالة آثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزجرًا عنها ومقادير ذلك، لأنه لا تعلم إلا من طريق التوقيف؛ فإن العقوبات إنما تستحق على الإجرام بحسب ما يحصل بها من كفران النعمة.

ولا خلاف في أن مقادير نعم الله تعالى على عباده لا يحصيها أحد غيره - جل وعلا - لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾^(٢) وإذا كان الأمر كذلك فلا سبيل إلى علم مقدار ما يستحق من العقاب بالإجرام والمعاصي إلا من طريق التوقيف، فلذلك لم يجز إثباتها بالقياس^(٣).

(١) انظر شرح اللمع ٢/٧٩٥-٧٩٦، شرح العضد ٢/٢٥٥، بيان المختصر ٣/١٧٣، التمهيد للكلوذاني ٣/٤٥٤، الإبهاج ٣/٣٣، إرشاد الفحول ص: ١٩٦، إثبات العقوبات بالقياس ص: ٨٠.

(٢) إبراهيم: الآية ٣٤.

(٣) انظر الفصول في الأصول ٣/٨٢٣، التلخيص للجويني ص: ٢٧٦.

ونوقش: بأنه دليل فاسد الاعتبار، لأنه يترتب عليه القول بإبطال القياس جملة، وذلك أنه لو جعل طريقًا في نفي القياس في الحدود والكفارات، لوجب أن يجعل طريقًا في نفي القياس في بقية الأحكام، لأن من ذهب إلى إبطال القياس وعدم الاحتجاج به من نفاة القياس، استدلوا بهذا الدليل، فقالوا: الأحكام إنما شرعها الله لمصالح المكلفين، ولا يعلم المصالح إلا الله تعالى، فيجب أن يكون القياس باطلاً.

ولما بطل أن يقال مثل هذا في نفي القياس أصلاً بطل أن يقال هنا. وعلى هذا، فما أجاب به الأحناف في دفع هذا الاعتراض في جملة القياس فهو جوابنا لهم عن هذا الدليل^(١).

الدليل الرابع: قالوا: إنما لم نجز القياس في الحدود والكفارات لأن الشرع أوجب الحدود والكفارات في محل ولم يوجب في محل آخر هو أولى بالإيجاب فيه، فعرفنا أنها وضعت وضعتاً ينافي القياس.

وبيان ذلك أن القذف بالزنا يوجب الحد والقذف بالكفر لا يوجهه مع أن القذف بالكفر أعظم جرماً، والسرقه توجب القطع، ومكاتبه الكفار بما يطلع على عورات المسلمين لا يوجهه مع أن المكاتبه أعظم خطراً. والظهار تجب به الكفارة - لكونه منكراً من القول وزوراً - ولم تجب بالردة مع أنها أشد في المنكر وقول الزور.

(١) انظر إحكام الفصول ص: ٥٤٧، شرح اللمع ٧٩٥/٢، التبصرة ص: ٤٤٢، التمهيد للكولذاني ٤٥٤/٣، المنهاج في ترتيب الحجج ص: ١٥٣.

ولما رأينا أن الشارع لم يلتفت إلى هذه الأولوية عرفنا أن القياس لا يجوز في الحدود والكفارات^(١).

ونوقش هذا الدليل من وجهين:

أ - أن وجود بعض الصور التي منع الشارع إجراء القياس فيها لا يدل على المنع مطلقاً، بل يجب اعتقاد اختصاص تلك الصور بمعنى لا وجود له في غيرها^(٢).

ومثل هذا كثير في قواعد الفقه وأصوله، لأنه ما من أصل من الأصول إلا وقد استثنيت منه مسائل خارجة عن قياس ذلك الأصل، وإذا كان هذا واقعاً، فلا يكون وقوعه مانعاً من إجراء القياس فيها سواء مما لم يدل دليل على عدم إجراء القياس فيه^(٣).

ب - أن الأمثلة التي ذكروها فالجواب عنها ما يلي:

أن هناك فرقاً بين القذف بالزنا والقذف بالكفر حيث إن القاذف بالزنا لا سبيل للناس إلى العلم بكذبه، فجعل حد الفرية تكديماً له وتبرئة لعرض المقدوف، وتعظيماً لشأن هذه الفاحشة التي يجلد من رمى بها مسلماً، وأما من رمى غيره بالكفر فإن شاهد حال المسلم واطلاع المسلمين عليها كاف في تكذيبه، ولا يلحقه من العار بكذبه عليه في ذلك ما يلحقه

(١) انظر الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٣، إثبات العقوبات بالقياس ص: ٨٣، ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٢٨٩.

(٢) انظر إثبات العقوبات بالقياس ص: ٨٣.

(٣) انظر الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٣، وما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٢٨٩-٢٩٠.

بكذبه عليه في الرمي بالفاحشة، ولا سيما إن كان المقدوف امرأة^(١).

وكذلك يوجد فرق بين السرقة ومكاتبه الكفار من جهة أن من كاتب الكفار جريمته ليست كجريمة السارق، فإن السرقة فاحشة عامة في حق الأردال، وهم الأكترون، فلولا رادع القطع لتشوفت نفوسهم إلى ذلك، فكان بالناس حاجة إلى حفظها بخلاف مكاتبه الكفار، فإن المسلمين ممتنعون عنها دينًا وطبعًا، إذ ليس في طباعهم ما يحملهم على ذلك والشيء إنما يلحق بنظيره^(٢).

وأما الردة فإنها لا توجب الكفارة لأنها قد علق عليها عقوبة تليق بها وهي القتل، فأغنى عن عقوبة أخرى، لأنها إذا وجبت فإنها لا يخلو إما أن تجب بعد الإسلام أو في حالة الكفر، فإن كان بعد الإسلام فإن الإسلام يجب ما قبله، وإن كان في حالة الردة فهي عبادة والكفر ينافيها^(٣).

الدليل الخامس: قالوا: إن الشرع قد خالف في وضع الكفارات وضعا لا يقبل القياس، فجعل صوم كل يوم يعدل إطعام مسكين في كفارة الظهار وكفارة الجماع في نهار رمضان.

قال تعالى في كفارة الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَّأَسَّأَ...﴾ إلى قوله ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَّأَسَّأَ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾^(٤).

(١) انظر إعلام الموقعين ٤٩/٢.

(٢) انظر الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٤، إثبات العقوبات بالقياس ص: ٨٣، ٨٤.

(٣) المرجعان السابقان.

(٤) المجادلة: الآية ٣، ٤.

وورد في كفارة الجماع في حديث الأعرابي أن النبي ﷺ أمره بعق رقبة ثم بصيام شهرين متتابعين ثم بإطعام ستين مسكيناً^(١).

وجعل صوم يوم كل يوم في كفارة اليمين يعدل إطعام ثلاثة مساكين وزيادة، قال تعالى في كفارة اليمين: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾^(٢).

وجعل العتق في كفارة الظهار والقتل يعدل صيام ستين يوماً، وفي كفارة اليمين يعدل صيام ثلاثة أيام^(٣).

فظهر من هذا أن الله تعالى قد نص على كل موضع من هذه المواضع بعينه وبين حكمه، فلا يجوز لنا أن نتجاوز ما نص الله تعالى علينا فيه فنجري فيه القياس، لأن المنصوصات لا يجوز فيها قياس بعضها على بعض^(٤).

ونوقش: بأننا نوافقكم على عدم إجراء القياس في المواضع التي لم يظهر وجه القياس فيها، ولكن هذا لا يمنعنا عن فهم القياس وإجرائه في المواضع التي ظهرت علتها فيها^(٥).

الدليل السادس: لو جاز إثبات حد أو كفارة بالقياس لجاز إثبات صلاة سادسة بالقياس^(٦).

(١) سبق تحريجه .

(٢) المائدة: الآية ٨٩ .

(٣) انظر الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٢ .

(٤) انظر أحكام القرآن للجصاص ٢/٢٤٥، أصول السرخسي ٢/١٦٤-١٦٥ .

(٥) انظر الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٢ .

(٦) انظر التلخيص ص: ٢٧٦ .

ويمكن أن يناقش : بأن كل ما يمنع منه موانع القياس فلا يتمسك فيه بطرق القياس ، وكل ما لا يمنع منه مانع يجوز إجراء القياس فيه ، وإثبات صلاة سادسة يمنع منه إجماع الأمة ، وكذلك إثبات حد أو كفارة سوى الحدود والكفارات الثابتة في الشريعة يمنع منه الإجماع^(١) ، أما إلحاق هذه الحدود والكفارات بما يناسبها من الجنايات أو المعاصي فلا يوجد له مانع ولذلك يجوز فيها إجراء القياس .

ثانياً : أدلة مجوزي القياس في الحدود والكفارات :

استدلوا بأدلة أهمها ما يلي :

الدليل الأول : أن الأدلة الدالة على حجية القياس - التي سبق ذكرها في الباب الأول - جاءت عامة لم تفرق بين الحدود والكفارات وغيرهما ، فيشمل عمومها الحدود والكفارات لعدم الدليل المخصص^(٢) .

ونوقش بما يلي :

أن أدلة القياس الدالة على حجيته لا تخلو :

- إما أن تدل عليه مطلقاً بدون شروط وأركان القياس .

- أو تدل عليه مع توفر شروط وأركان القياس .

(١) انظر التلخيص ص : ٢٧٦ .

(٢) انظر إحكام الفصول ص : ٥٤٦ ، التبصرة ص : ٤٤٠-٤٤١ ، شرح اللمع ٧٩٢/٢ ، الوصول إلى الأصول ٢/٢٥٠ ، شرح العضد ٢/٢٥٤ ، المحصول ٣٤٩/٥ ، الإحكام للآمدي ٤/٣١٨ ، الإبهاج ٣/٣٣ ، نهاية السؤل ٣/٤٦ ، التمهيد للكلوذاني ٣/٤٥٠ ، شرح الكوكب المنير ٤/٢٢٠ ، إرشاد الفحول ص : ١٩٦ ، نبراس العقول ص : ١٢٣ ، أصول مذهب الإمام أحمد ص : ٥٩٩ ، الاجتهاد فيها لا نص فيه ١/١٧٤ .

أما الأول فممنوع، لأنه لم يقل به أحد من أهل العلم.
وأما الثاني فصحيح لأن شروط وأركان القياس أمر متفق عليه عند القائلين به في الجملة، لكن لو نظرنا إلى الحدود والكفارات لوجدناها غير معقولة المعنى وذلك لاشتغالها على تقديرات لا تعقل، كعدد المائة في حد الزنا، وعدد صيام ستين يوماً في كفارة الجماع في نهار رمضان، فاختل شرط من شروط حكم الأصل وهو كونه معقول المعنى، وإذا كان الأمر كذلك فإن القياس يتعذر إجراؤه في الحدود والكفارات^(١).

وأجيب عنها من وجهين:

أ - أن للحدود معنى معقولاً وهو الردع والزجر عن اقتراف المعاصي^(٢)، ويدل عليه قوله ﷺ - بعد إقرار ما عازر الأسلمي^(٣) بالزنا-: «إن الله لم يُمكنِّي من أحد منهم إلا جعلته نكالاً»^(٤).

قال النووي: «أي عظة وعبرة لمن بعده بما أصابته من العقوبة ليمتنعوا من تلك الفاحشة»^(٥).

(١) الفصول في الأصول ٣/٨٢١، ٨٢٢، التقرير والتحجير ٣/٢٤١، تيسير التحرير ٤/١٠٣، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢/٣١٨.

(٢) انظر الهداية مع شرح فتح القدير ٤/٢١٢، إعلام الموقعين ٢/١١٤، فتح الباري ١٢/٥٨.

(٣) هو ما عازر بن مالك الأسلمي، ويقال: اسمه (غريب)، وما عازر لقبه، له صحبة، وهو الذي أصاب الذنب في عهد النبي ﷺ، فاعترف عنده بالزنا - وكان محصناً - فأمر الرسول ﷺ برجمه. (انظر الإصابة ٣/٣٣٧).

(٤) رواه مسلم في كتاب الحدود باب من اعترف على نفسه بالزنا، انظر صحيح مسلم ٣/١٣٢٠.

(٥) شرح النووي على مسلم ١١/١٩٦.

وبالإضافة إلى ذلك أن الحدود كفارات لأصحابها وتطهير لهم من أدران الذنوب، ويدل عليه حديث البيعة وفيه أن النبي ﷺ قال: «من أصاب من ذلك^(١) شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفارة له»^(٢).

وكذلك الكفارات فإن لفظ الكفارة واشتقاقها يدل على كونها معقولة المعنى، كما هو واضح في التعريف اللغوي والاصطلاحي، فالكفارة مأخوذة من (التكفير) وهو الستر والتغطية، فكأن الله تعالى يستر بالكفارة ذنب العبد المكفّر عنه، فيكون كمن لا ذنب له، وليس شيء أحب إلى العبد من أن يكفّر الله ذنوبه ويستر عيوبه^(٣)، ويدل عليه حديث المؤمن الذي يقرره الله بذنوبه يوم القيامة، فيخبره بها واحداً واحداً، حتى إذا فرغ منها يقول الله تبارك وتعالى: «إني قد سترتها عليك في الدنيا وإني أغفرها لك اليوم»^(٤).

فدل على أن للحدود والكفارات معنى معقولاً، فهي -بالإضافة إلى كونها زواجر- جوازٌ أي مكفّرة لأصحابها من الذنوب.

ب - أن العقل لا يمنع من جواز إجراء القياس في الحدود والكفارات، بل قد وقع ذلك، والوقوع دليل الجواز، ومن أمثلته:

١- قياس القتل بالمتقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص بجامع

(١) أي من الذنوب التي عددها النبي ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب رقم (١١)، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٦٤/١.

(٣) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٢٩٣.

(٤) رواه مسلم في كتاب التوبة باب قبول توبة القاتل وإن كثر قتله، انظر صحيح مسلم ٢١٢٠/٤.

القتل العمد العدوان في كل منهما.

٢- قياس النباش على السارق في قطع اليد بجامع أخذ مال الغير خفية من حرز مثله في كل منهما.

٣- قياس القتل العمد على القتل الخطأ في وجوب الكفارة بجامع إزهاق الروح في كل منهما.

فيتين مما سبق أن الحدود والكفارات معقولة المعنى، وعلى هذا يصح إجراء القياس فيها.

الدليل الثاني: أن الصحابة قاسوا في الحدود، فقد قاسوا الخمر على القذف بجامع الافتراء في كل^(١).

فقد روى مسلم^(٢) في صحيحه عن أنس بن مالك^(٣) رضي الله عنه أن

(١) انظر شرح العمد ٢/٢٥٥، حاشية التفتازاني ٢/٢٥٥، التمهيد ٣/٤٥٠، التذكرة في أصول الفقه لبدر الدين الحسن المقدسي ص: ٤٤٩، الاستعداد لرتبة الاجتهاد ص: ٥٢٥، السراج الوهاج في شرح المنهاج ص: ٦٩١، الإبهاج ٣/٣٣، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب ص: ٦٦٠، نبراس العقول ص: ٣١٠، ٣١١.

(٢) هو مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، النيسابوري، الإمام الثقة، المصنف، صاحب الصحيح، يكنى أبا الحسين، ولد سنة ٢٠٤ هـ، وقيل سنة ٢٠٦ هـ، توفي رحمه الله سنة ٢٦١ هـ. (انظر سير أعلام النبلاء ١٢/٥٥٧، وتذكرة الحفاظ ٢/٥٨٨).

(٣) هو أنس بن مالك بن النضر الأنصاري الخزرجي، خادم رسول الله ﷺ، أحد المكثرين من الرواية، قدم النبي ﷺ المدينة وهو ابن عشر سنين، فجاءت به أمه -أم سليم- إلى النبي ﷺ ليخدمه، فقبله النبي ﷺ وكناه (أباحزة)، وشهد مع النبي ﷺ ثمان غزوات، توفي رضي الله عنه سنة ٩٠ وقيل غير ذلك. (انظر الإصابة ١/٧٢، سير أعلام النبلاء ٣/٣٩٥).

عمر بن الخطاب رضي الله عنه - لما كثر الخمر في عهده - استشار الناس في تقدير حد الخمر، فقال عبدالرحمن بن عوف^(١) أرى أن تجعلها كأخف الحدود، قال: فجلد عمر ثمانين^(٢).

ووجه القياس هنا:

أنهم جعلوا حد القذف أصلاً، وحد الخمر فرعاً، والعلة الجامعة الافتراء، والحكم التحريم ووجوب الحد، وتلك أركان القياس.

ويوضح هذا القياس:

ما ثبت من أنه لما استشار عمر رضي الله عنه الصحابة في تحديد حد الخمر قال علي رضي الله عنه: «إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى، فحدوه حد المفترى»^(٣)، فجعله عمر ثمانين، فقول علي رضي الله عنه هذا يوضح قول عبدالرحمن السابق، ويدل على أن الصحابة قاسوا في الحدود^(٤).

وبعض الأصوليين عد صدور هذا القياس من الصحابة إجماعاً منهم

(١) هو أبو محمد عبدالرحمن بن عوف القرشي الزهري، صحابي جليل، أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الستة في الشورى، تنازل عن حقه في الخلافة ليختار المسلمون من يرضونه، اشتهر بعنق الرقيق والإحسان إلى الناس، ولد بعد عام الفيل بعشر سنين، وتوفي سنة ٣٢ هـ. (انظر الإصابة ٤١٦/٢).

(٢) رواه مسلم في كتاب الحدود باب حد الخمر، انظر صحيح مسلم ١٣٣١/٣.
(٣) أخرجه الإمام مالك في كتاب الحد في الخمر، انظر الموطأ ٤٥/٢، والبيهقي في السنن الكبرى ٣٢٠/٨، والحاكم في المستدرک ٣٧٥/٤، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي.

(٤) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٦٦، ٧٠.

على إجراء القياس في الحدود، وذلك لأن عمر رضي الله عنه لما جعل حد الخمر ثمانين قياسًا على حد القذف لم ينقل أن أحدًا منهم أنكر ذلك فصار ذلك إجماعًا منهم على ما ذكر.

هذا الإجماع نقله كثير من الأصوليين والفقهاء^(١).

وذهب الحنفية إلى أن الصحابة أجمعوا على حد شرب الخمر وكان مستند إجماعهم في هذا القياس^(٢).

وانتقد هذا الإجماع بأنه باطل، وذلك لأن الإجماع إنما انعقد على الأربعين التي جلد بها الرسول ﷺ وعمل بها أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم من بعده.

فقد ثبت أن عثمان رضي الله عنه أمر عليًا بجلد الوليد بن عقبة^(٣) في الخمر، فقال علي لعبدالله بن جعفر^(٤): اجلده، فلما بلغ الأربعين قال علي:

(١) انظر التذكرة في أصول الفقه ص: ٤٤٩، الاستعداد لرتبة الاجتهاد ص: ٥٢٥، التمهيد للكلوذاني ٣/٤٥٠، كشف القناع ٦/١١٧، الإبهاج ٣/٣٣.

(٢) انظر التقرير والتحجير ٣/١١١، تيسير التحرير ٣/٢٥٦، كشف الأسرار للبخاري ٣/٤٨٣، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢/٢٤٠.

(٣) هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط، الذي نزل فيه قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِيبٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، أخو عثمان بن عفان من أمه، ولأه عثمان الكوفة، كان شاربًا للخمر، سيء السيرة، فلما علم عثمان بذلك عزله عن الولاية، توفي سنة ٦١ هـ. (انظر الإصابة ٣/٦٣٧، سير أعلام النبلاء ٣/٤١٢).

(٤) هو عبدالله بن جعفر بن أبي طالب بن عبدالمطلب الهاشمي القرشي، صحابي جليل، ولد بأرض الحبشة لما هاجر أبواه إليها، كان أحد الأمراء في جيش علي يوم صفين، مات رضي الله عنه بالمدينة سنة ٨٠ هـ. (انظر الإصابة ٢/٢٨٩، سير أعلام النبلاء ٣/٤٥٦).

أمسك، جلد رسول الله ﷺ أربعين، وجلد أبوبكر أربعين وجلد عمر ثمانين، وكل سنة وهذا أحب إلي^(١)، وعلم ذلك عثمان ولم ينكر عليه.

أما الأربعون التي زادها عمر رضي الله عنه فإنها مختلف فيها، ولا إجماع مع الاختلاف، بدليل رجوع علي وعثمان رضي الله عنهما إلى القدر المتفق عليه وهو الأربعون، كما في الحديث السابق.

وعلى كل، إذا ثبت أن الصحابة قاسوا في الحدود فهو دليل يتمسك به في الحدود، وكذلك في الكفارات لوجود شائبة العقوبة فيها^(٢).

ونوقش من وجهين:

١ - أن جعل الصحابة حد الخمر ثمانين جلدة لم يكن من قبيل القياس على حد القذف، وإنما كان بإشارة النص.

فإنه قد روي عن النبي ﷺ أنه جلد شارب الخمر ثمانين، وروي أنه ضرب شارب الخمر أربعون رجلاً كل رجل يضرب بنعله ضربتين^(٣)، فتحرى الصحابة في اجتهادهم موافقة فعل الرسول ﷺ فجعلوه ثمانين.

وعلى هذا فكانوا قد اتفقوا على حكم الحد، لا على طريقه الذي هو القياس، ولم يتدعوا إيجاب حد بالقياس^(٤).

(١) رواه مسلم في كتاب الحدود باب حد الخمر، انظر صحيح مسلم ٣/١٣٣٢.

(٢) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٢٩٤.

(٣) انظر هذه الرواية في نيل الأوطار ٧/١٥٠-١٥١.

(٤) انظر التقرير والتحجير ٣/٢٤١، تيسير التحرير ٤/١٠٤، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢/٣١٨.

ويجاب عن هذه المناقشة من وجوه:

أ - أن القصة^(١) تدل على أن الصحابة ابتدءوا بالقياس في الحدود فيثبت المطلوب وهو إيجاب الحد بالقياس^(٢).

ب - أن الحديث الذي استندوا إليه - وهو أن النبي ﷺ جلد ثمانين - في تقرير هذا الاعتراض لا تقوم به حجة، فإنه قد روي من طرق لم تثبت عن رسول الله ﷺ، كما قرر ذلك جمع من الحفاظ ونقاد الأثر كابن حزم وابن حجر والشوكاني^(٣).

قال الشوكاني: «لا يقال الزيادة مقبولة فيتعين المصير إليها وهي رواية الثمانين، لأننا نقول: هي زيادة شاذة لم يذكرها إلا ابن دحية^(٤)»^(٥).

ج - أن هذا الاعتراض منقوض بما قرره صاحب مسلم الثبوت وشارحه في مسألة (مستند الإجماع) هل يصح أن يكون قياساً؟

حيث يريان مع الجمهور أن مستند الإجماع يجوز أن يكون قياساً، واستدلالاً لذلك بما وقع في عهد الصحابة من قياس حد الشرب على

(١) وهي قصة استشارة عمر رضي الله عنه لعلي وغيره من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

(٢) انظر إثبات العقوبات بالقياس ص: ٧٢، ٧٣، وما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٨٥-٨٦.

(٣) انظر تلخيص الحبير ٨٤/٤، ونيل الأوطار ١٥١/٧.

(٤) هو أبو الخطاب العلامة عمر بن حسن بن علي بن خلف الأندلسي، من ولد دحية الكلبي، كان - مع فرط معرفته - متهماً بالمجازفة في النقل، وادعاء أشياء لا حقيقة لها، توفي سنة ٦٣٣ هـ. (انظر سير أعلام النبلاء ٣٨٩/٢٢، تذكرة الحفاظ ١٤٢٠/٤، ميزان الاعتدال ٢/٢٥٢).

(٥) نيل الأوطار ١٥١/٧.

حد القذف، فقالا ما نص عليه صاحب الفواتح بقوله: «وقد وقع قياس حد الشرب على حد القذف، قال أمير المؤمنين عمر في الخمر يشربها الرجل نرى أن نحده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري فأرى عليه حد المفترين»^(١).

ففي هذا الاستدلال إلزام للحنفية بالقول إن الحدود تثبت بالقياس لأن الإجماع انعقد - كما ذكروا - على قياس حد الشرب على حد القذف، ولا بد لهذا الإجماع من مستند وهو القياس، ولا شك أن اجتماع القياس والإجماع على إثبات حكم من الأحكام يجعله قريباً من القطع ويوجب القول به.

ولكن لما كان هذا يتنافى مع مذهب الحنفية من أن الحدود لا تثبت بالقياس لجئوا للخروج من القول بذلك إلى طريق آخر، فقالوا: لا نسمي هذا قياساً، بل نسميه استدلالاً، هكذا قال صاحب مسلم الثبوت، وقال شارحه: «وفي المشهور أنه قياس الشرب على القذف بجامع الافتراء»^(٢).

ومن هنا حصل التناقض في مذهب الحنفية، إذ إنه لا يمكن التوفيق بين قولهم: (الحدود لا تثبت بالقياس) وقولهم: (القياس يصح أن يكون مستنداً للإجماع بناء على استدلالهم بالإجماع على قياس حد الشرب على حد القذف).

وللخروج من هذا سلكوا مسلكاً آخر فقالوا ما نص عليه صاحب

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/٢٤٠.

(٢) المرجع السابق ٢/٢٤٠.

فواتح الرحموت بقوله: «المستند أعم من المثبت، لأن الشيء ربما يكون مستنداً ولا يكون مثبتاً، كقطعي سنده ظني، فإن هذا السند لا يكون مثبتاً للقطع ومن ههنا لا يكون القياس مثبتاً للحد عندنا، وصح مستنداً للحد، وذلك لأن الإجماع رافع للشبهة المانعة من إثبات الحد، فالحد ههنا ثبت بالإجماع، والقياس مستند، فاندفع توهم التناقض بين الكلامين: الحدود لا تثبت بالقياس، والقياس يصلح سنداً للإجماع لإثبات الحدود»^(١).

ويمكن مناقشة ما قالوا:

بأن ما ذكروه لا يصلح أن يكون مبرراً لهم لعدم القول بإثبات الحدود بالقياس، وذلك أنه طالما حصل الإجماع على حد شرب الخمر قياساً على حد القذف فهو عبارة عن إجماعهم على صحة هذا القياس، وفي هذا يقول الأمدى: «إن الأمة إذا اتفقت على ثبوت حكم القياس فإجماعهم على ذلك سبقه إجماعهم على صحة ذلك القياس...»^(٢).

وقد أنصف شارح مسلم الثبوت حيث قال -عقب محاولة شيخه لدفع تناقض الحنفية في هذه المسألة-: «وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع، فإن الفتوى لما كانت حراماً من غير دليل فأهل الإجماع من أين علموا الحد، إما من القياس فهو من المثبت، أو من غيره وهو مفروض الانتفاء، وإن قيل القياس ليس بمثبت بل مظهر قلت الكلام في هذا

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/٢٤٠، وانظر أيضاً ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٨٩-٩٠.

(٢) الإحكام للأمدى ١/٢٦٦.

الإظهار فإن الحنفية يمنعونه في الحدود، بل نقول الصحابة أجمعوا بهذا القياس على حد الشرب، فإثباته الحد مجمع عليه ولا مخلص إلا أن يمنعوا كونه قياسًا...»^(١).

والذي يظهر أن منع كونه قياسًا مكابرة، إذ كيف يصح لهم أن يمنعوا قياسًا وقد صرحوا به في أكثر من موضع في كتبهم^(٢).

وفي هذا يقول ابن حجر: «وقد شنع ابن حزم على الحنفية في قولهم: إن القياس لا يدخل في الحدود والكفارات مع جزم الطحاوي^(٣) ومن وافقه منهم بأن حد الخمر وقع بالقياس على حد القذف»^(٤).

٢- أن هذا الدليل مختص بالحدود فيكون دليلًا على إجراء القياس في الحدود فقط وبهذا يكون الدليل أخص من الدعوى فلا يصح^(٥).

وأجيب عن هذه المناقشة:

بأن التقدير من لوازم الحدود وإذا جرى القياس في الحد فمن باب أولى جريانه في الكفارات لأنه أحكام مقدره أيضًا من قبل الشارع الحكيم^(٦).

(١) فواتح الرحموت مع مسلم الثبوت ٢٤٠/٢.

(٢) انظر أصول السرخسي ٣٠١/١، ميزان الأصول ص: ٥٢٧، فتح الغفار ٦/٣، كشف الأسرار للبخاري ٢٦٤/٣، التقرير والتحبير ١١/٣، تيسير التحرير ٢٥٦/٣، مسلم الثبوت ٢٤٠/٢.

(٣) هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، شيخ الحنفية، ابن أخت المزني، ثقة ثبت، من آثاره العلمية: مختصر الطحاوي في الفقه، معاني الآثار، أحكام القرآن، ولد سنة ٢٢٨ هـ، وتوفي سنة ٣٢١ هـ. (انظر سير أعلام النبلاء ٢٧/١٥، تذكرة الحفاظ ٨٠٨/٣-٨١١).

(٤) انظر فتح الباري ٧٣/١٢، انظر أيضًا الإحكام لابن حزم ٤٥٤-٤٥٥، شرح معاني الآثار للطحاوي ١٥٨/٣.

(٥) انظر إثبات العقوبات بالقياس ص: ٧٢.

(٦) انظر المرجع السابق.

الدليل الثالث: أن خبر الواحد تثبت به الحدود.

وهو قول المالكية^(١) والشافعية^(٢) والحنابلة^(٣) وأبي يوسف والخصاص من الحنفية^(٤).

قال عبدالعزيز البخاري في كشف الأسرار: «هكذا نقل عن أبي يوسف رحمه الله... وهو اختيار أبي بكر الخصاص وأكثر أصحابنا، وذهب أبو الحسن الكرخي إلى أنه لا يجوز، وعليه مال المصنف -يعني البزدوي^(٥)- وشمس الأئمة السرخسي^(٦) على ما يدل عليه سياق كلامهما^(٧)».

ذهب صاحب التحرير إلى أن اختيار الكرخي هو اختيار أكثر الحنفية^(٨).

(١) انظر إحكام الفصول ص: ٥٤٦.

(٢) انظر شرح اللمع ٧٩٣/٢، المحصول ٣٥٣/٥، الإحكام للآمدي ٣٤٤/٢.

(٣) انظر العدة ٨٨٦/٣، التمهيد للكلوذاني ٤٥٠/٣.

(٤) انظر أصول السرخسي ٣٣٣/١، ميزان الأصول ص: ٤٥٥، المغني في أصول الفقه ٢٠٣، التقرير والتحرير ٢٧٦/٢، تيسير التحرير ٨٨/٣، مسلم الثبوت ١٣٦/٢، كشف الأسرار للبخاري ٥٩/٣.

(٥) هو أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين البزدوي، يلقب بفخر الإسلام، الفقيه الحنفي الأصولي، من آثاره العلمية: أصول البزدوي، المبسوط شرح الجامع الكبير والصغير، ولد سنة ٤٠٠ هـ وتوفي سنة ٤٨٢ هـ. (انظر الفتح المبين ٢٦٤/١، الجواهر المضية ٥٩٤/٢، الفوائد البهية ص: ١٢٣).

(٦) هو محمد بن أحمد بن أبي سهل، المعروف بشمس الأئمة السرخسي، الفقيه الحنفي، الأصولي العلامة المتكلم المناظر، من آثاره العلمية: أصول السرخسي، شرح مختصر الطحاوي، وشرح كتب محمد، توفي سنة ٤٩٠ هـ تقريبًا. (انظر الفتح المبين ٢٦٤/١، الجواهر المضية ٧٨/٢، الفوائد البهية ص: ١٥٨).

(٧) كشف الأسرار ٥٩/٣.

(٨) انظر التحرير مع التيسير ٨٨/٣.

والقياس في معنى خبر الواحد من حيث إن كلاً منهما طريقه غلبة الظن ويجوز فيه السهو والخطأ، فينبغي أن تثبت الحدود بالقياس^(١).

بل قد يكون القياس أولى من خبر الواحد بإثبات الحدود، لأن القياس يتعلق بفعل المجتهد وهو استدلال على صحة العلة في الأصل، أما الخبر الواحد فصدق الراوي فيه مغيب عنه غير متعلق بفعله وثقته، وما هو متعلق بفعله أكثر تنبيهاً مما هو متعلق بغيره، فوجب أن يكون أولى^(٢).

ونوقش بأنه:

لا يسلم لهم مماثلة القياس لخبر الواحد، بل خبر الواحد أولى من القياس، ذلك أن القياس وإن استوى مع خبر الواحد من حيث إن كلاً منهما طريقه غلبة الظن، إلا أن خبر الواحد أرجح من القياس، لأنه يدل على الحكم بدون واسطة، بخلاف القياس فإنه لا يدل على الحكم إلا بواسطة، وهي العلة أو المعنى الذي أودعه الشارع في حكم الأصل، وما دل على الحكم بدون واسطة أولى مما دل عليه بواسطة^(٣)، وعلى هذا فالحاق القياس بخبر الواحد متعذر لافتراقهما فيما ذكر^(٤).

وأجيب عن هذه المناقشة بجوابين:

أ - لا يسلم أن بينهما فرقاً، وذلك أن القياس كما يحتاج فيه إلى

(١) انظر إحكام الفصول ص: ٥٤٦، التبصرة ص: ٤٤١، التمهيد للكلوذاني ٣/٤٥٠.

(٢) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٩٥.

(٣) انظر الأقوال الأصولية للكرخي ص: ٨١، ٨٢، التقرير والتحجير ٢/٢٩٩، تيسير التحرير ٣/١١٦.

(٤) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٩٥ - ٩٦.

معرفة العلة في حكم الأصل ، فكذلك خبر الواحد يحتاج إلى معرفة عدالة الراوي وصدقه حتى يحكم بقبول خبره .

وما دام الأمر كذلك فقد دل كل منهما على الحكم بواسطة ، فلا فرق بينهما من هذه الخيشية^(١) .

ب - يسلم ذلك ولكن الفرق بينهما لا يقدر في التمسك بالدليل المذكور ، والفرق بينهما هو أن الخبرَ الأصلُ فيه اليقين لأنه قول الرسول ﷺ وهو معصوم عن الخطأ فيما يتعلق بالتشريع ، وإنما الشبهة في طريقه - وهو النقل - ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعاً بمنزلة المسموع منه ﷺ .

أما القياس فالأصل فيه احتمال الخطأ وعدم اليقين ، لأن الوقوف على الوصف الذي هو مناط الحكم لا يتحقق بطريق التيقن إلا بالنص أو الإجماع ، وذلك أمر عارض ، والاحتمال الأصلي أقوى من العارض ، فكان الخبر أولى من القياس^(٢) . ولكن هذا الفرق ليس له تأثير في عدم قبول القياس في إثبات الحدود والكفارات .

الدليل الرابع : أن المانعين من إجراء القياس في الحدود والكفارات قد تناقضوا حيث ذكروا مسائل فرعية أُجريت فيها القياس في الحدود والكفارات .

(١) انظر العدة لأبي يعلى ٣/٨٩٢ ، التبصرة ص : ٣١٩ .

(٢) انظر كشف الأسرار للبخاري ٣/٦٠-٦١ ، ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص : ٩٦-٩٧ .

فمن أقيستهم في الحدود:

أنهم أوجبوا الحد على الردء^(١) في قطاع الطريق على الردء في الغنيمة^(٢).

ومن أقيستهم في الكفارات:

أنهم أوجبوا الكفارة على من أكل أو شرب عمداً في نهار رمضان قياساً على الجامع فيه^(٣).

وأوجبوا الجزاء على المحرم في قتله الصيد خطأ قياساً على قاتله عمداً مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾^{(٤)(٥)}.

وهذا التناقض الذي وقع منهم يدل على أن عملهم يناقض قولهم في القاعدة، ويلزم على ذلك ألا يعترضوا بالمنع على من أجاز القياس في الحدود والكفارات.

ونوقش من وجوه:

أولاً: أن الأمثلة التي ذكر أن الحنفية تناقضوا فيها لم تثبت فيها الحدود

(١) الردء الناصر والعون، قال تعالى: ﴿فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي﴾، والردء الذي يخدمون المقاتلين في الجهاد، وقيل هم الذين يقفون حتى إذا ترك المقاتلون القتال قاتلوا، (انظر معجم لغة الفقهاء ص: ٢٢١).

(٢) انظر شرح اللمع ٧٩٣/٢، التبصرة ص: ٤٤١، الوصول إلى مسائل الأصول ٢٣٩/٢، الوصول إلى الأصول ٢٥٠-٢٥١، التمهيد للكلوذاني ٤٥١/٣.

(٣) انظر المراجع السابقة، والمحصول ٣٥٠/٥، البحر المحيط ٥٣/٥.

(٤) المائة: الآية ٩٥.

(٥) انظر البحر المحيط ٥٣/٥، الإبهاج ٣٤/٣.

والكفارات بالقياس، بل بدلالة النص، وإليك تفصيل ذلك:

أما إيجاب حد قطاع الطريق على الردء فلأن عبارة النص المحاربة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ﴾^(١) وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق، وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة، والردء مباشر لذلك كالمقاتل، ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص^(٢).

أما إيجاب كفارة المجامع في نهار رمضان على من أكل أو شرب فيه فلأنه لا فرق بين الأكل أو الشرب والجماع من حيث قيام الركن - وهو الصوم - بالكف عنهما، وذلك لأن النهي عن الأكل والشرب والجمع قد ثبت بخطاب واحد وهو قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَّاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَّاسٌ هُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٣).

فقد أمر الله سبحانه بإتمام الكف عن شهوتي الفرج والبطن - وهو الأكل والشرب والجماع - بعد ظهور الخيط الأبيض - وهو طلوع

(١) المائدة: الآية ٣٣.

(٢) انظر كشف الأسرار للبخاري ٢/٤١٢، ٤١٤، أصول السرخسي ١/٢٤٢.

(٣) البقرة: الآية ١٨٧.

الفجر الثاني- من الخيط الأسود- وهو الليل- ولم يخص الجماع بالكف عنه دون الأكل والشرب، بل جاء النص بالنهي عن كل ذلك، ولما بين الشارع كفارة الجماع في نهار رمضان كما في النص الصحيح وهو حديث الأعرابي^(١) ألحقنا بها كفارة الأكل أو الشرب، لثبوت النهي عنهما في نهار رمضان بنص واحد، لأنهما سواء من حيث النهي عنهما، وأحد المتساويين إذا ثبت له حكم يثبت للآخر، ضرورة المساواة بينهما، حيث إنه لو لم يثبت له ذلك الحكم لاختلفاً، ويلزم منه أن يثبت عدم المساواة حالة المساواة وهو ممنوع^(٢).

أما إيجاب الجزاء على المحرم في قتله الصيد خطأ فلم يكن بطريق القياس على قاتل الصيد متعمداً حالة كونه محرماً أيضاً، وإنما أوجبنا الكفارة بالنص الوارد وهو قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ فإن النهي عن قتل الصيد عام للمتعمد وغير المتعمد، ثم هو يقتضي إيجاب البدل على متلفه كالنهي عن قتل صيد الأدمي أو إتلاف ماله، فإنه يقتضي إيجاب البدل على متلفه.

ولما كان الجزاء في قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾ جارٍ مجرى البدل في هذا الوجه، سوينا بين قاتل الصيد عامداً وقاتله ناسياً حالة كونها محرماً، لكن لا بطريق القياس إنما بالنص الوارد في الآية كما أسلفنا.

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر الفصول في الأصول ٣/٨٢٨، أصول السرخسي ١/٣٤٤، ٢/١٦٣، كشف الأسرار ٢/٤١٥.

وأما التقييد بالعمدية في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً﴾ فإنه لا مفهوم له، لما علم من أن المتلفات المالية يستوي في ضمانها المخطئ وغير المخطئ، فتبين بهذا أن إيجابنا الكفارة على قاتل الصيد ناسياً وهو محرم لم يكن بالقياس^(١).

وأجيب عن هذه المناقشة:

بأنكم بهذا الجواب قد وقعتم فيما فررتم عنه، ذلك أن دلالة النص مختلف فيها بين العلماء: هل هي تابعة للقياس أو مستقلة عنه؟^(٢) والراجح الذي تعضده الأدلة وتؤيده أن دلالة النص قياس، لأن تعريف القياس قد تحقق في هذه الأدلة، فإنها إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به لاشتراكهما في علة الحكم وهذا هو حقيقة القياس^(٣)، وعلى هذا فيلزم الحنفية أن يقولوا بالقياس في الحدود والكفارات.

ونوقش هذا الجواب من المخالف:

بأنه يوجد فرق بين دلالة النص والقياس، لأن من شرط دلالة النص أن تكون العلة مفهومة بمجرد فهم اللغة بخلاف القياس الأصولي، فإن العلة فيه تحتاج إلى تأمل واستنباط، وعليه فلا يسلم أن دلالة النص هي القياس الاصطلاحي^(٤).

(١) انظر أحكام القرآن للجصاص ٢/٤٦٩، ٤٧٠، وسلم الوصول لشرح نهاية السؤل للمطيعي ٤٠/٤-٤١.

(٢) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٢٨٧. وموازنة بين دلالة النص والقياس الأصولي للشيخ حد حدي الصاعدي ١/٣١٩.

(٣) انظر أصول البزدوي لأبي الحسن البزدوي مع كشف الأسرار ٢/٤١٤، موازنة بين دلالة النص والقياس الأصولي ١/٣٢٤.

(٤) المرجع السابق.

وأجيب عن هذا الوجه من المناقشة:

بأنه لا يشترط في القياس أن لا يكون الوصف المناسب مفهوماً من اللغة، بل القياس هو إلحاق مسكوت بمنطوق لعللة جامعة بينهما سواء أكانت تلك العلة يفهمها العالم باللغة من النص على حكم الأصل بحيث يفهم حكم المسكوت من اللفظ وإن لم يشرع القياس، أو لا تكن العلة كذلك^(١).

وبهذا الاعتبار فإن دلالة النص تُعد من القياس وتسمى قياساً جلياً^(٢).

ثانياً: أن إثبات الحد في حق الردء والكفارة في حق الأكل إثبات لموضع الحد والكفارة دون الحد والكفارة، لأنه قد ثبت دخول الكفارة في إفساد صوم رمضان بالنص، وكذلك الحد على المفسدين في الأرض ثبت بالنص، فأثبتنا موضعها بالقياس، وهذا جائز وإنما الذي لا يجوز هو إثبات ذلك في غير الباب الذي ثبت فيه بالقياس كما يجاب القطع على المختلس^(٣) والحد على اللائط^(٤).

(١) انظر نبراس العقول ص: ١٨٨، موازنة بين دلالة النص والقياس الأصولي ١/٣٣٧.
(٢) وهذا رأي الشافعية وبعض الحنابلة وبعض الحنفية، وعزاه ابن السبكي إلى الجمهور، انظر الرسالة للإمام الشافعي ص: ٥١٣، شرح اللمع ١/٤٢٤، المحصول ١٢١/٥-١٢٤، الإبهاج ١/٣٦٨، تيسير التحرير ١/٩٠، شرح الكوكب المنير ٣/٤٨٥، روضة الناظر ٢/٢٠١، إرشاد الفحول ص: ١٥٦، نبراس العقول ص: ١٨٨، موازنة بين دلالة النص والقياس الأصولي ١/٣١٩، ٣٣٧.

(٣) المختلس لغة: اسم فاعل من اختلس الشيء إذا اختطفه، والاختلاس أخذ الشيء بسرعة.
وفي الاصطلاح: «هو من يأخذ المال سلباً ومكابرة» أو «هو الذي يخطف الشيء من غير غلبة، ويهرب، ولو مع معاينة المالك له». (انظر لسان العرب ٤/١٧٢، الفاموس الفقهي ص: ١١٩، معجم لغة الفقهاء ص: ٤١٥).

(٤) انظر التبصرة ص: ٤٤١، التمهيد للكلوذاني ٣/٤٥٢.

وأجيب عن هذه المناقشة من وجهين :

أ - أن النص لم يرد في الأمرين المذكورين مجملًا، وإنما أوجب النبي ﷺ الكفارة على الذي أفسد صومه بجماع، وأوجب الله سبحانه الحكم على المحارب والساعي بالفساد، وليس الأكل والردء عن يشملهم هذا الاسم نطقًا، وإنما أثبتتم لوجود المعنى في الأكل والردء وهذا إثبات الحد والكفارة بالقياس^(١).

ب - أن الطريق الذي منعمت به من إثبات الحد والكفارة بالقياس هو أن معرفة مقدار المأثم وما يفتقر إلى الحد في الردء لا يدرك بالقياس، ولا يعلمه إلا الله تعالى، وهذا موجود في بيان موضعها، فيجب ألا يقاس فيه، ووقوع القياس فيه منكم يدل على عدم انضباطكم في المسألة^(٢).

ثالثًا: أنا لم نوجب الكفارة في الأكل والشرب في نهار رمضان بالقياس وإنما أوجبناها بالتنبيه الأولى^(٣)، حيث إن مأثم الأكل أكثر من مأثم الجماع، فإذا وجبت الكفارة في الجماع كان وجوبها في الأكل أولى^(٤).

أجيب: بأنه لا يسلم أن مأثم الأكل أكثر، وعلى فرض التسليم فإن الردء ليس بأكثر إثمًا من المباشر، وقد أوجبتم عليه الحد،

(١) انظر التمهيد للكلوذاني ٤٥٢/٣.

(٢) انظر التبصرة ص: ٤٤١.

(٣) هو إثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الأولى، وهو أقوى أنواع مفهوم الموافقة. (انظر تقريب الوصول إلى علم الأصول ص: ١٦٧).

(٤) راجع التبصرة ص: ٤٤١، التمهيد للكلوذاني ٤٥٢/٣.

على أن مثل هذا موجود في اللواط فإن إثمه أعظم من مآثم الزنا،
لأنه لا يستباح بحال، وقد منعتم من إيجاب الحد فيه بالقياس
على الزنا^(١).

الدليل الخامس: أنكم بالإضافة إلى إثباتكم الحدود بالقياس - كما
تقدم - أثبتموها بالاستحسان حيث قلتم في شهود الزوايا^(٢) أن المشهود
عليه يجب رجهه بالاستحسان، مع أنه على خلاف العقل، والقياس ألا
يحد، فلأن يعمل بما وافق العقل - وهو إثبات الحدود بالقياس - أولى^(٣).
ونوقش: بأننا لم نثبت الحدود بالاستحسان ولا بالقياس وأردنا
بقولنا: (لا نثبت الحدود قياسًا) أنا لا نبتدئ إيجاب حد بقياس في غير ما
ورد فيه التوقيف، فلا نوجب حد الزنا في غير الزنا قياسًا، كإثباتنا تحريم
التفاضل في غير البر قياسًا عليه، ولا نثبت حد السرقة في غير السرقة نحو
المختلس والمتتهب^(٤) والخائن والغاضب قياسًا على السارق، ولا نثبت
حد القذف في غير القذف من نحو التعريض^(٥) قياسًا.

(١) انظر التبصرة ص: ٤٤٢، التمهيد ٣/٤٥٢.

(٢) المراد بشهود الزوايا أن تختلف شهادة شهود الزنا، فيشهد كل منهم بأنه رأي الزانين
يزنيان في زاوية من البيت غير الزاوية التي شهد الشاهد الآخر بأنه رآهما يزنيان
فيها، (انظر شرح فتح القدير ٥/٢٨٦، ٢٨٧، حاشية رد المحتار ٤/٣٣، بدائع
الصنائع ٧/٤٩، المغني ١٢/٣٧٠).

(٣) انظر الفصول في الأصول ٣/٨٢٥، أصول السرخسي ٢/٢٠١، المحصول ٥/٣٥٠.

(٤) المتتهب لغة: اسم فاعل من انتهب الشيء إذا استلبه.

وفي الاصطلاح: «أخذ الشيء من صاحبه غلبة وقهراً». (انظر لسان العرب
١٤/٢٩٩، معجم لغة الفقهاء ص: ٤٦٣)

(٥) التعريض لغة: خلاف التصريح من القول.

واصطلاحًا: إرادة المتكلم من كلامه معنى يفهمه السامع من غير تصريح به. (انظر
لسان العرب ٩/١٤٩، معجم لغة الفقهاء ص: ١٣٥، القاموس الفقهي ص: ٢٤٧).

أما الاستدلال من جهة القياس على مواضع الحدود فهو جائز عندنا بعد أن لا يكون فيه إيجاب حد في غير ما ورد فيه التوقيف، وكذلك يجوز الاستدلال على مواضع الكفارات.

فإنك تلاحظ أن الله تعالى وإن أوجب حد الزنا على الزاني إلا أن من الزناة من لا يجب عليه الحد، فنحن متى استعملنا القياس في إيجاب حد الزنا فإننا نستدل بالقياس على أنه ممن دخل في الآية، وكذلك سائر الحدود متى استعملنا القياس في إثباتها فإنما يقع القول فيها على هذا الحد، فيكون الحد حينئذ موجبا للآية، ونستدل بالقياس على أنه ليس هو من القبيل الذي لم يرد بها^(١).

وأجيب عن هذا:

بأن دعوكم بعدم إثباتكم الحدود بالاستحسان غير سديد، لأن فقهاء الأحناف أثبتوا الحدود به^(٢)، فقد قال الفقيه الحنفي الكمال بن الهمام في فتح القدير: «إن اختلفوا -أي الشهود- في بيت واحد حد الرجل والمرأة، معناه أن يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية، وهذا -أعني حد الرجل والمرأة مع هذا الاختلاف- استحسان والقياس ألا يحد... القياس قول لزرر والشافعي ومالك»^(٣).

أما ما قيل من جواز الاستدلال من جهة القياس على مواضع الحدود

(١) انظر الفصول في الأصول ٣/ ٨٢٥ - ٨٢٧.

(٢) نص عليه الكمال بن الهمام وابن عابدين، انظر شرح فتح القدير ٥/ ٢٨٦، وحاشية رد المحتار ٤/ ٣٣.

(٣) فتح القدير ٥/ ٢٨٦.

والكفارات عندهم فيحباب بأن هذا هو عين القياس في الحدود والكفارات، فإن الجمهور لا يثبتون حدًا جديدًا ولا كفارة جديدة على ما ثبت بالنصوص القرآنية والنبوية، بل هم يستدلون بالقياس على مواضع الحدود والكفارات مثل إلحاق النباش بالسارق قياسًا عليه، فإن حد السارق ثبت بالقرآن ويلحق به النباش لأنه موضعه.

وهذا يدل على أنه لا مخلص للأحناف من أن يقولوا بالقياس في الحدود والكفارات.

الترجيح وسببه:

بعد أن عرضتُ فيما سبق أهم أدلة الفريقين على جواز القياس في الحدود والكفارات وعدمه وما أورده كل فريق من مناقشات، الذي يترجح لي -والعلم عند الله- هو القول بجواز القياس في الحدود والكفارات عند توفر الأركان والشروط، وذلك لما يلي:

١- قوة أدلة المجيزين وصمودها أمام المناقشات الواردة من قبل المخالفين.

٢- ضعف أدلة الحنفية من حيث عدم نهوضها أمام ما ورد عليها من اعتراضات ومناقشات.

٣- عدم ورود دليل مانع يخصص الحدود والكفارات من عموم أدلة القياس الدالة على حجيتها.

٤- لا يوجد لإجراء القياس في الحدود والكفارات مانع شرعي ولا مانع عقلي.

٥- رغم أن الحنفية منعو القياس في الحدود والكفارات وُجد -بعد تتبع كتبهم الفرعية- أنهم استعملوا القياس فيهما، كما سبق بعض الأمثلة على ذلك، وأجوبتهم على هذا التناقض لم تنفعهم، لأن حقيقة القياس وجدت فيها.

٦- أن الحنفية استدلوا بإجماع الصحابة في حد شرب الخمر قياسًا على حد القذف على جواز كون القياس مستندًا للإجماع، مما يدل على اعترافهم بأن القياس في الحدود حصل من الصحابة رضي الله عنهم.

ولا مبرر للحنفية بعد هذا أن يرجعوا عن القول بالقياس في الحدود والكفارات، لأن إجماع الصحابة على شيء يسبقه إجماعهم على صحة مستنده كما سبق.

بل في كلام الطحاوي ما يشعر أن القياس في الحدود هو مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن حيث قال -بعد أن ذكر حديثًا ضعيفًا عن رسول الله ﷺ وهو يفيد أن حد الخمر ثمانون-: «فإن كان ذلك ثابتًا فقد ثبت به الثمانون، وإن لم يكن ثابتًا فقد ثبت عن أصحاب رسول الله ﷺ ما قد تقدم ذكرنا له في هذا الباب، من إجماعهم على الثمانين، ومن استنباطهم إياها من أخف الحدود -يشير إلى حد القذف- فذلك من إجماعهم بعد ما كان خلافه، كإجماعهم على المنع من بيع أمهات الأولاد، وتكبيرات الجنائز، وقد كان خلافه، فكما لا ينبغي خلافهم في ترك بيع أمهات الأولاد، فكذلك

لا ينبغي خلافهم في توقيتهم الثمانين في حد الخمر، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن رحمهم الله^(١).

٧ - على فرض أنه لم يرد من الحنفية التناقض يقال: إن قول الصحابي يعتبر حجة عند الحنفية^(٢)، وعلى أصلهم هذا يلزم أن يقولوا بالقياس في الحدود؛ لأنه صح أن الذين أشارا على عمر رضي الله عنه بجعل حد الخمر ثمانين قياسًا على حد القذف هما عبدالرحمن بن عوف وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما وكلاهما صحابي، وعلي رضي الله عنه مشهود له بالعلم والفتيا والقضاء، وعلى هذا فلا مخلص للحنفية من القول بالقياس في الحدود^(٣).

(١) شرح معاني الآثار ٣/١٥٨، وما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٩١، ٩٢.

(٢) انظر أصول السرخسي ٢/١١٠، ميزان الأصول ص: ٤٨١، أصول البيهقي مع الكشف ٣/٤٠٦ - ٤٠٧.

(٣) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ١٦٤.

المطلب الرابع

في الأمثلة للأقيسة الواردة

في الكفارات والحدود وأثرها

الفرع الأول

من جامع رمضان ناسيًا فهل عليه كفارة قياسًا على المتعمد؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول:

أن عليه كفارة. وهو ظاهر مذهب الإمام أحمد^(١) رحمه الله.

واستدل بما يلي:

- ١- حديث الأغرabi الذي وقع على امرأته في نهار رمضان، جاء إلى النبي ﷺ وقال: «هلكت يا رسول الله، قال: وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان، قال: فهل تجد ما تعتق رقبة؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال:

(١) انظر المغني ٣٧٤/٤.

فهل نجد ما تطعم ستين مسكينًا؟ قال: لا، قال: ثم جلس، فأتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر، فقال: تصدق بهذا، قال: على أفقر منا؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: اذهب فأطعمه أهلك»^(١).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أمره بالكفارة ولم يسأله هل واقعها عمدًا أو سهوًا، مما يدل على أن الجماع في أيام رمضان سهوه وعمده سواء، إذ لو كان السهو يختلف عن العمد، لبينه الرسول ﷺ، لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة من قبله ﷺ لا يجوز، وقد قيل إن ترك الاستفصال في الواقعة المحتملة لأحوال مختلفة ينزل منزلة العموم في المقال^(٢).

ونوقش: بأن في الحديث ما يدل على العمد وهو قوله: «هلكت»، لأن الهلاك مجاز عن العصيان المؤدي إلى ذلك^(٣).

وأجيب: بأنه يجوز أن يخبر عن هلكته لما يعتقد في الجماع مع النسيان من إفساد الصوم^(٤).

٢- قياس الصوم على الحج.

ووجهه أن الصوم عبادة تحرّم الوطء، فاستوى فيه الوطء عمدًا وسهوًا من حيث وجوب الكفارة كما أن الحج يستوي فيه الوطء عمدًا وسهوًا من حيث وجوب الفدية^(٥).

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر المغني ٣٧٤/٤.

(٣) المرجع السابق، فتح الباري ١٦٤/٤.

(٤) المغني ٣٧٤/٤.

(٥) المرجع السابق.

ونوقش: بأن هناك فرقاً بين الصوم والحج، كجواز الأكل والشرب في الحج بخلاف الصوم، وإباحة اللبس والطيب في الصوم بخلاف الحج، وغير ذلك من الفروق مما يضعف قياس أحدهما على الآخر. ثم وجوب الفدية على من جاء في الحج سهواً مختلف فيه، بل هناك من ذهب إلى عدم وجوب الفدية عليه^(١)، فلا يقاس عليه.

القول الثاني:

أنه لا كفارة عليه. وهو مذهب الإمام أبي حنيفة^(٢) ومالك^(٣) والشافعي^(٤) رحمهم الله.

واستدلوا بما يلي:

١- قوله ﷺ: «من نسي فأكل وشرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه»^(٥).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ بين فيه بقاء صوم من أكل أو شرب وهو ناس، وما ذلك إلا لأن النسيان سبب في العفو عن المحذور، وإذا كان كذلك فيقاس على الأكل والشرب كل ما يبطل الصيام من جماع أو غيره، بجامع أن كلاً من الأكل والشرب والجماع منهي عنه في حالة التذكر، فليكن معفواً عنه في حالة النسيان^(٦).

(١) انظر فقه العبادات لمحمد صالح بن عثيمين ص: ٣١٥.

(٢) انظر المبسوط ٦٥/٣، شرح فتح القدير ٣١/٢، ٣٣٢.

(٣) انظر الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه ٥٢٥/١.

(٤) انظر المجموع ٢٨٦/٦.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) انظر المبسوط ٦٥/٣، المجموع ٢٨٥/٦.

ونوقش: بوجود الفرق بين الجماع وبين الأكل والشرب في أمور كثيرة، لا يصح معها قياس الجماع على الأكل والشرب^(١).

٢- أن الجماع يستوي مع الأكل والشرب في الركنية، لأن الركن واحد وهو الكف عن كل منهما، وذلك أن النص ورد بالمساواة بين الجماع والأكل والشرب في حكم الصوم كما في قوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٢).

فالآية نصت على تحريم الجماع والأكل والشرب بعد طلوع الفجر من أيام رمضان، مما يدل على التسوية بين الأمور الثلاثة التي هي الجماع والأكل والشرب، فيكون كل منهما محرماً في نهار رمضان إذا كان على سبيل التعمد، فإذا جاء نص آخر واستثنى واحداً منها إذا فُعل في حالة النسيان، كان هذا النص شاملاً للأمور الأخرى ضرورة كونها متساوية في أصل التحريم.

أشبه ما لو قال أحد لغيره: اجعل عمراً وزيداً في العطية سواء، ثم قال له: أعط عمراً درهمين، كان ذلك تنضيصاً على أنه يعطي زيداً درهمين أيضاً^(٣).

ونوقش من ثلاثة وجوه:

أ - أن هناك فرقاً بين الجماع والأكل والشرب فلا يستوي الجماع مع الأكل والشرب في الركنية.

(١) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٣٣١.

(٢) البقرة: الآية ١٨٧.

(٣) انظر المبسوط ٦٥/٣ - ٦٦.

ويمكن الجواب عنه: بأنه يستوي معها في ركنية الكف^(١).

ب - أن الأكل والشرب في نهار رمضان يتصوران في حق الناسي، لكونهما معتادين للإنسان في فترات متقاربة في غير شهر رمضان، بخلاف الجماع، فإنه وإن كان مما يعتاده الإنسان المتزوج، إلا أن دخوله في النسيان بعيد جداً، لكونه يحتاج إلى مقدمات الجماع من لمس، وتقبيل ونحو ذلك، مما يبعد أن لا يتذكر الصائم معه أنه صائم.

كما أن الجماع ليس معتاداً في كل وقت، بخلاف الأكل والشرب، فلهذا افرق الجماع عن الأكل والشرب، فلا يصح القياس لما ذكر^(٢).

ويمكن أن يجاب عنه: بأن جماع الصائم نسياناً ليس ببعيد، خاصة بعد اعتراف المعارض بأنه مما يعتاده الإنسان المتزوج، إلا أن الجماع ناسياً أقل وقوعاً للصائم من الأكل ناسياً، والقلّة والكثرة ليس لها تأثير في الحكم في هذا الموضوع.

ج - الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان الشهوة بمجرد وازع الدين، فيحتاج إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل^(٣).

ويمكن الجواب عنه:

بأن هذا لو كان متعمداً، أما الناسي فمرفوع إثمه، فلا حاجة إلى زجره.

٣- أن الكفارة لرفع الإثم وهو محطوط عن الناسي بقوله ﷺ: «رفع عن

(١) انظر شرح فتح القدير ٢/٣٣٢.

(٢) انظر فتح الباري ٤/١٦٤، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي لمحمد عبدالرحمن المباركفوري ٣/٤١٥.

(٣) انظر روضة الناظر مع نزهة الخاطر ٢/٢٣٣.

أمتي الخطأ والنسيان»^(١). فلا كفارة على من جامع ناسيًا.

الترجيح :

الذي يترجح عندي -والعلم عند الله- هو القول بسقوط الكفارة في هذه المسألة، لما يلي :

- ١- لقوة أدلة أصحاب هذا القول، وردهم على أدلة المخالف.
- ٢- أن تأثير النسيان في إسقاط العقوبات بيّن في الشرع والكفارة من أنواع العقوبات، فتسقط عن المجامع ناسيًا^(٢).
- ٣- أن الكفارة لرفع الإثم وهو محطوط عن الناسي بقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»^(١). ولذلك قياسه على الأكل الناسي والشارب الناسي أولى منه على المجامع عمدًا.

الفرع الثاني

إذا جامع في يوم من رمضان ولم يكفر حتى جامع في يوم ثان، فهل تجب عليه كفارتان قياسًا على ما إذا جامع في رمضانين ولم يكفر عن جماعه في رمضان الأول حتى دخل رمضان الثاني؟
اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول:

تجب على المجامع كفارتان، لكل يوم كفارة.

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر بداية المجتهد ١/ ٣٠٤.

وهو قول مالك^(١) والشافعي^(٢) ورواية عن أحمد، وهو المذهب عند الحنابلة^(٣).

واستدلوا بالقياس:

وجهه أن كل يوم من رمضان عبادة مستقلة بنفسها، فإذا حصل ما يفسد صوم ذلك اليوم بالجماع -مثلاً- فإنه يجب عن إفساد صيام ذلك اليوم كفارة قياساً على ما إذا جامع في رمضان ولم يكفر عن جماعه في رمضان الأول حتى دخل رمضان الثاني، فإن عليه كفارتين، فكذا إذا جامع في يوم من رمضان ولم يكفر عن جماعه حتى جامع في اليوم الثاني، فتجب عليه كفارتان^(٤).

ونوقش: بأن هذا القياس باطل بالجماع أثناء الإحرام في الحج، فإن المحرم لو جامع مرات عديدة، لم تلزمه إلا كفارة واحدة، لتداخل الكفارات بعضها في بعض، فكذا لو جامع في رمضان ولم يكفر عن جماعه الأول حتى جامع ثانية لا تلزمه إلا كفارة واحدة^(٥).

وأجيب: بأن بين الحج والصوم فروقاً كثيرة تجعل قياس الصوم على الحج فاسداً، ومن أهمها: أن الحج يكون بإحرام واحد، ولا يسع أحداً الخروج منه إلا بكماله، وكل يوم من رمضان كماله بنفسه، بدليل أنه

(١) انظر بداية المجتهد ١/٣٠٦.

(٢) انظر تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص: ١٣٣-١٣٤، المجموع ٦/٣٠٠-٣٠١.

(٣) انظر الإنصاف ٣/٣١٩، الكافي في فقه الإمام أحمد ١/٣٥٧.

(٤) انظر بداية المجتهد ١/٣٠١، ٣٠٢، المغني ٤/٣٨٧.

(٥) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٣٢١.

لو صام يوماً من رمضان، ثم أفطر بعد الغروب، فقد خرج من صوم ذلك اليوم، فلو صام اليوم التالي ثم أفسده، لم يفسد صوم اليوم الذي قبله، بخلاف الحج فإنه متى أفسد -عند المخالف- قبل الزوال من يوم عرفه، ففسد كله، وإن كان قد مضى كثير من عمله^(١).

وبناء على ما مر في حكم الصوم أنه جامع مراراً في يوم واحد من رمضان لم تجب عليه إلا كفارة واحدة على الراجح، لأنه لم يفسد إلا صوماً واحداً^(٢)، وكان الأولى أن تقاس هذه الصورة على الحج الذي أفسد بجماع متكرر، ولكن حينئذ يقال: إن هذا ليس محل النزاع.

القول الثاني:

تجب عليه كفارة واحدة فقط.

وهو قول أبي حنيفة^(٣) والرواية الثانية عن أحمد^(٤).

واستدلوا بما يلي:

١- حديث الأعرابي الذي وقع على امرأته في نهار رمضان كما تقدم. وجه الدلالة: أن جوابه ﷺ للأعرابي بإعتاق رقبة مطلقاً، مع أن قوله: «وقعت على امرأتي» يحتمل الوحدة والكثرة، وعدم استفساره ﷺ عن تكرار الجماع يدل على أن الحكم لا يختلف في الحالين^(٥).

(١) انظر الأم للشافعي ٨٥/٢، ما اختلف في إجراء القياس فيه ص: ٣٢١.

(٢) انظر المجموع ٣٠١/٦.

(٣) انظر المسوط ٧٤/٣، شرح فتح القدير ٣٤١/٢.

(٤) انظر المغني ٣٨٦/٤.

(٥) انظر شرح فتح القدير ٣٤١/٢، ٣٤٢.

ويمكن أن يناقش: بأن السياق في قوله: «هلكت» يدل على أن الأعرابي بعد وقوعه على المرأة تذكر صيامه وندم، وجاء إلى النبي ﷺ على فوره، ليسأل عن الحكم، فاحتمال تكرار الجماع عنه في يومين بعيد، وفهم النبي ﷺ ذلك ولذلك لم يستفسره عن تكرار الجماع. وعلى فرض أن الحديث يحتمل تكرار الجماع فإن النبي ﷺ بين حكم إفساد صوم واحد بالجماع، فإذا تكرر إفساد الصوم تكرر وجوب الكفارة، كما لو كان في رمضانين.

٢- أن الجناية على الصوم في رمضان لا تكون كاملة إلا باعتبار حرمة الصوم والشهر جميعًا، بدليل أن الفطر في قضاء رمضان لا يوجب الكفارة، لعدم حرمة الشهر، وتجدد الصوم في رمضان لا يوجب تجدد حرمة الشهر فيصبح لكل يوم حرمة مستقلة، بل تكفي حرمة واحدة لإيجاب الكفارة، إذ لا يمكن اعتبار حرمة واحدة، فإذا جامع الرجل في أيام متعددة من رمضان ولم يكفر عن واحدة منها، فإنه تكفيه أخرى لإيجاب كفارة أخرى، لأنها تلك الحرمة بعينها^(١).

ونوقش من وجهين^(٢):

أ - أنه مبني على مذهب أبي حنيفة في تعيين النية في صوم رمضان وهو أن رمضان يكفي في صيامه نية واحدة مطلقة، فجعلوا لصيام الشهر كله نية واحدة مطلقة ولم يجددوا لكل يوم من أيام رمضان نية مستقلة، ورتبوا على ذلك ما ذكروه في الدليل من أن حرمة الشهر

(١) انظر المبسوط ٣/٧٤.

(٢) انظر هذين الوجهين في ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٣٢٢-٣٢٣.

لا تتجدد، وإنما تكفي حرمة كفارة واحدة، لأن حرمة الشهر كله واحدة، ولا تتعدد الحرمة بتعدد الأيام، وهذا يخالف ما عليه جمهور الفقهاء من المالكية^(١) والشافعية^(٢) والحنابلة^(٣) من اشتراط نية مستقلة لصوم كل يوم من رمضان، لكونه عبادة مستقلة.

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن هذا هو الرأي المحقق، حيث قال: «وتحقيق هذه المسألة أن النية تتبع العلم، فإن علم أن غداً من رمضان، فلا بد من التعيين في هذه الصورة، فإن نوى نفلاً أو صوماً مطلقاً لم يجزه، لأن الله أمره أن يقصد أداء الواجب عليه . . . ، فإذا لم يفعل الواجب لم تبرأ ذمته»^(٤).

ب - لو لم تكن لكل يوم من رمضان حرمة مستقلة - على اعتبار أن حرمة الشهر واحدة ولا تتجدد - للزم من إفساد صوم يوم من رمضان إفساد صوم اليوم الذي قبله، ولم يقل به أحد من أهل العلم^(٥) حسبنا أعلم.

فاتضح من هذا أن كل يوم من أيام رمضان مفروض صومه، وله حرمة مستقلة، فإذا جُمع فيه وجبت الكفارة^(٦).

(١) انظر بداية المجتهد ١/ ٢٩٢-٢٩٣.

(٢) انظر الأم ٢/ ٨١-٨٢، المجموع ٦/ ٢٤٣، ٢٤٥.

(٣) انظر الكافي في فقه الإمام أحمد ١/ ٣٥٠.

(٤) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٥/ ١٠١.

(٥) انظر الأم ٢/ ٨٥.

(٦) انظر الكفارات في الفقه الإسلامي ٢/ ٦٤.

٣ - قياس الكفارة على الحدود:

ووجه القياس أن الكفارات عقوبة كالحدود، فيتداخل بعضها في بعض، فإذا جامع في يوم من رمضان ولم يكفر حتى جامع في اليوم الثاني منه، لا تجب عليه إلا كفارة واحدة، شأنها في ذلك شأن الحدود، فإنه لو زنى مرات كثيرة ولم يجد لواحدة من تلك المرات لا يلزمه إلا حد، فكذلك الكفارات^(١).

ويمكن أن يناقش أن هناك فرقاً بين كفارة الجماع في نهار رمضان وحد الزنا، وذلك أن الجماع حلال في نفسه، ومحظور في نهار رمضان، فإذا جامع في نهار رمضان يفسد صوم ذلك اليوم وتجب عليه الكفارة، وسبب وجوب الكفارة إفساد الصوم بالجماع لا الجماع نفسه، بدليل أنه لو تكرر الجماع في يوم واحد لم يجب عليه إلا كفارة واحدة^(٢)، لأنه إفساد واحد، أما إذا تعدد الإفساد حيث جامع في يومين ولم يكفر فتتعدد الكفارة، فسبب تعدد الكفارة هو تعدد الإفساد لا تعدد الجماع كما مر.

وهذا بخلاف الزنا، فإنه محظور في نفسه، ولا يتعلق به إفساد شيء من العبادة، فيقال: لو تعدد الإفساد بالزنا تعدد الحد، ولهذا لو تعدد الزنا لم تجب عليه إلا حد واحد، كما لو تعدد الجماع في يوم واحد لم يجب عليه إلا كفارة واحدة.

ثم إن هناك فرقاً بين الكفارة والحدود، فإن الكفارة فيها نوع من القربة لأنها نوع من أنواع العبادة. أما الحدود فإنها زجر محض. والله أعلم.

(١) انظر المبسوط ٣/٧٤.

(٢) انظر بداية المجتهد ١/٣٠٦، المجموع ٦/٣٠٤، المغني ٤/٣٨٥، ٣٨٦.

الترجيح :

الذي يترجح في نظري -والعلم عند الله- هو القول بوجوب الكفارة لكل يوم على المجمع ، لما يلي :

١- قوة دليل أصحاب هذا القول ، وصموده أمام مناقشات المخالف .

٢- ضعف أدلة المخالفين .

٣- ولأن الكفارة تتعلق بإفساد الصوم بالجماع ، ولهذا إذا تعدد الإفساد تعددت الكفارة .

الفرع الثالث

هل على المرأة التي جامعها زوجها في نهار رمضان كفارة قياساً على الرجل؟

من المعلوم أن المرأة التي جامعها زوجها في نهار رمضان إما أن تكون جومعت وهي نائمة أو مكرهة أو ناسية أو مطاوعة .

فإن كانت قد جومعت وهي نائمة أو مكرهة أو ناسية فقد اتفق الفقهاء على أنه لا كفارة على المرأة حينئذ لعذر النوم والإكراه والنسيان^(١) .

أما إن كانت قد جومعت وهي مطاوعة فاختلف في وجوب الكفارة على المرأة إلى قولين :

(١) انظر شرح فتح القدير ٢/٣٨٣-٣٨٥ ، والمنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد سليمان الباجي ٢/٥٤ ، المجموع ٦/٢٩٤-٢٩٥ ، المغني ٤/٣٧٦ ، والكفارات في الفقه الإسلامي ١/٩٩ ، ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص : ٣٣٣ .

القول الأول:

تجب الكفارة على المرأة. وهو قول الجمهور من الحنفية^(١) والمالكية^(٢) والشافعية في رواية^(٣) والحنابلة في رواية^(٤).

واستدلوا بالقياس:

١- أن المرأة قد حصل منها الفطر في رمضان بجماع هي آثمة فيه، فتجب عليها الكفارة قياسًا على الرجل بجماع أن كلاً منهما مكلف أفطر بالجماع في رمضان^(٥).

٢- أن المرأة تشارك الرجل في الحد بسبب قضاء الشهوة من الحرام المحض كما في الزنا، فيجب أن تشاركه في الكفارة المتعلقة بقضاء الشهوة، وإن كان في محل تحريمه عارض، كما في جماع الزوجة في نهار رمضان^(٦)، والجامع وجود المطاوعة في الكل.

ونوقش: بأن قياس كفارة الجماع على حد الزنا قياس مع الفارق، لافتراقهما في أمور كثيرة منها: أن الحد يختلف فيه الحر عن العبد، والثيب عن البكر.

(١) انظر المبسوط ٣/٧٢-٧٣، الهداية مع شرح فتح القدير ٢/٣٤٢.

(٢) انظر الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ١/٥٢٦، ٥٢٧، ٥٣٠، الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر ١/٣٤٢.

(٣) انظر المجموع ٦/٢٩٥، ٣٠١.

(٤) انظر المغني ٤/٣٧٥، الإنصاف ٣/٣١٣، كشاف القناع ٢/٣٧٩.

(٥) انظر المغني ٤/٢٧٥، بداية المجتهد ١/٣٠٤.

(٦) انظر الأم ٢/٨٥.

وأما الكفارة فإنها لا تختلف في الوجوب عن الحر والثيب والبكر، فمن جامع في نهار رمضان وجبت عليه الكفارة عبداً كان أو حرّاً، ثيباً كان أو بكرّاً، وعلى هذا فلا تقاس الكفارة على الحد^(١).

ويمكن أن يجاب عنه: بأن هذا الفرق لا أثر له، فإن الزاني يجب عليه الحد، عبداً كان أو حرّاً، ثيباً كان أو بكرّاً، وإن اختلف الحد فيهم، فإذا لا فرق بينهم من حيث وجوب الحد عليهم بالزنا ووجوب الكفارة عليهم بالجماع في نهار رمضان.

القول الثاني:

لا تجب الكفارة عليها. وهو المشهور من مذهب الشافعية^(٢)، ورواية عن الحنابلة^(٣).

واستدلوا بما يلي:

١- حديث الأعرابي الذي وقع على امرأته في نهار رمضان، وجاء إلى النبي ﷺ يسأل عن حكم ذلك، كما تقدم.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أمر الواطئ في رمضان أن يعتق رقبة، ولم يأمر في المرأة بشيء، مع علمه بأنها شاركت زوجها في ذلك الجماع، فدل على أن الكفارة خاصة خاصة بالرجل دون المرأة^(٤).

(١) انظر الأم ٨٥/٢.

(٢) انظر الأم ٨٥/٢، المجموع ٢٩٥/٦.

(٣) انظر المغني ٣٧٥/٤، الإنصاف ٣١٣/٣.

(٤) انظر المغني ٣٧٦/٤.

ونوقش: بأنه ليس فيما ذكر دلالة على أن المرأة لا كفارة عليها، لأن جواب النبي ﷺ إنما كان على السؤال، والسؤال إنما ورد من الرجل لا من المرأة، ولا يلزم من عدم ذكر المرأة سقوط ما يجب عليها من الكفارة، لما يلي:

- أ - كون القصة حكاية حال لا عموم لها.
ب - احتمال كون المرأة مفطرة بعذر شرعي من مرض أو سفر أو إكراه أو نسيان أو نحو ذلك من الأمور التي يباح معها الفطر في رمضان.
ج - احتمال أن سكوت النبي ﷺ عن حكم المرأة سببه معرفة عدم قدرتها على القيام بالكفارة، لما عرف من كلام زوجها^(١).

٢- قياس الكفارة على المهر.

ووجهه أن الكفارة حق مالي متعلق بالوطء، فتختص بالرجل دون المرأة، كالمهور، فإنه حق مالي يلزم الزوج وحده لتعلقه بالوطء أيضًا^(٢).

ونوقش: بأن قياس كفارة الجماع في رمضان على مهر الزوجة قياس مع الفارق، ذلك أن المهر وإن اختص بالرجل دون المرأة، فما ذلك إلا لأنه عوض عما استحل الزوج من بضع زوجته، ثم إن المهر لا يسقط بحال من الأحوال.

أما الكفارة فإنما وجبت لتمحو إثم الذنب الذي ارتكبه الزوج والزوجة في نهار رمضان، وهو الجماع، وهو أمر مشترك بينهما، فكما

(١) انظر المسبوط ٣/٧٢-٧٣، فتح الباري ٤/١٧٠.

(٢) انظر المغني ٤/٣٧٦.

وجبت الكفارة على الزوج، فكذلك تجب على الزوجة، ولا سيما إذا مكنت زوجها من الجماع طائعة مختارة، كما في هذه الحالة.

ثم إن الكفارة لا تكون حقاً مالياً في جميع الأحوال، بل قد تكون صوماً، أما المهر فلا يصح أن يكون صوماً.

وإذا ظهر الفرق بين المهر والكفارة، فلا يصح قياس أحدهما على الآخر^(١).

الترجيح:

الذي يظهر لي - والعلم عند الله - هو أن القول بوجوب الكفارة على المرأة - التي جامعها زوجها في نهار رمضان وهي طائعة مختارة - هو المختار لما يلي:

١ - لقوة أدلة أصحاب هذا القول.

٢ - ضعف أدلة المانعين.

٣ - لأن التمسك بهذا القول أحوط.

الفرع الرابع

هل تجب الكفارة على القاتل عمداً إذا عفا أولياء الدم عنه قياساً على القاتل خطأ؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

(١) انظر ما اختلف في أجزاء القياس فيه عند الصوليين ص: ٣٣٨، ٣٣٩.

القول الأول:

تجب الكفارة في القتل العمد. وهذا مذهب الشافعية^(١)، وهو إحدى الروایتين عن الإمام أحمد^(٢).

واستدلوا بما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾^(٣).

وجه الدلالة: أن المراد إيجاب الكفارة بالقتل لا بصفة الخطأ، لأنه عذر مسقط، ويمكن أن يكون المراد من الخطأ في الآية ما يضاد الصواب، ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾^(٤) أي ضد الصواب، ويقال: فلان أخطأ في مسألة كذا وكذا، إذا لم يصب، والقتل العمد ههنا أيضًا ضد الصواب، فتتناوله الآية^(٥).

ونوقش: بأن المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً﴾ الخطأ الذي هو ضد القصد، لا الذي هو ضد الصواب، لما يلي:

أ - أنه عطف عليه العمد ولا يعطف الشيء على نفسه، ولو قيل إن الخطأ ضد الصواب والعمد أيضًا ضد الصواب فهو من قبيل عطف الشيء على نفسه، وهذا بين الفساد.

(١) انظر مغني المحتاج لمحمد الشربيني الخطيب ١٠٧/٤، تخریج الفروع على الأصول للزنجاني ص: ١٣٥، التمهيد في تخریج الفروع على الأصول للأسنوي ص: ٤٦٧.

(٢) انظر المغني ٢٢٦/١٢، المبدع في شرح المقنع لأبي إسحاق إبراهيم بن مفلح ٢٩/٩، الإنصاف ١٣٦/١٠، الكافي في فقه الإمام أحمد ١٤٤/٤.

(٣) النساء: الآية ٩٢.

(٤) الإسراء: الآية ٣١.

(٥) انظر المبسوط ٨٥/٢٧.

ب- أنه قابله بالعمد، ومتى قوبل الخطأ بالعمد فالمراد ما يضاد القصد، كقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾^(١).

ج- أنه استثنى الخطأ من التحريم بقوله تعالى: ﴿إِلَّا خَطَأً﴾، والاستثناء من التحريم إيابة، فلو حمل هذا على ضد الصواب أدى إلى أن يكون القتل الصواب - وهو القتل بحق - هو المحرم، وهذا لا يصح، فدل على أن المراد الخطأ الذي هو ضد القصد، فإن أصل ذلك الفعل غير محرم لكونه رمى إلى الصيد أو الحربي، لكنه باتصاله بالمحل المحترم يصير محرماً، ولكن لا يلحقه إثم نفس الفعل لكونه موضوعاً عنه بقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾^(١)، وإنما يلحق به نوع مآثم بسبب ترك التحرز، والكفارة تلزمه لمحو ذلك الإثم، والإثم في حق قاتل العمد ليس من ذلك الجنس حتى تمحوه الكفارة^(٢).

٢- قوله ﷺ فيمن أوجِبَ بالقتل: «أعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضواً منه من النار»^(٣).

(١) الأحزاب: الآية ٥.

(٢) انظر المبسوط ٢٧/٨٠، ٨٦.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب العتق باب في ثواب العتق، سنن أبي داود ٤/٢٩، والبيهقي في كتاب القسامة باب الكفارة في قتل العمد، السنن الكبرى ٨/١٣٣، وأحمد في مسنده ٣/٤٩٠، ٤٩١، والحاكم في كتاب العتق في مستدركه وصححه، ووافقه الذهبي في التلخيص، فانظر المستدرک مع التلخيص ٢/٢١٢، ورمز له السيوطي بالصحة، انظر الجامع الصغير للسيوطي ١/٧٤، ولكن تعقبهم الألباني وضعف هذا الحديث، لأن فيه (ابن علانة) وفيه ضعف، و(العرف الديلمي) وهو مجهول، انظر إرواء الغليل ٧/٣٣٩.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أمر أن يكفر عن هذا القاتل بإعتاق رقبة دون أن يستفصل عن القتل هل هو عمد أو خطأ، بل ربما يدل قوله: (أوجب بالقتل) على العمد، لأن الإيجاب هو إيجاب النار وإنما يكون ذلك بقتل العمد^(١).

ونوقش: بأن الحديث يتطرق إليه ما يلي:

أ - يحتمل أن القتل فيه كان خطأ، وسماه موجبا، لأنه فوّت النفس بالقتل.

ب - ويحتمل أنه كان شبه عمد.

ج - ويحتمل أنه ﷺ أمرهم بالإعتاق تبرعا، ولذلك أمر غير القاتل بالإعتاق، ومعلوم أن الكفارة لا تجب على غير القاتل^(٢).
وإذا تطرق إليه الاحتمال بطل الاستدلال به على المدعى.

٣- قياس قاتل النفس عمداً على قاتله خطأ.

ووجهه أن قاتل النفس عمداً جريمته أكبر إثماً وأعظم جرماً من قاتلها خطأ، وبما أن قاتل النفس خطأ تلزمه الكفارة اتفاقاً، فمن باب أولى أن نوجب الكفارة على قاتل النفس عمداً، لأنه لا فرق بين القتل العمد والقتل الخطأ من حيث إزهاق الروح في كل منهما.

ولما كان القصد من الإعتاق، هو أن يعتق الله المعتق من النار - وقاتل

(١) انظر المبسوط ٢٧/٨٥.

(٢) راجع المرجع السابق، المغني ١٢/٢٢٧.

النفس عمداً أحوج إلى العتق من النار من قاتلها خطأ- كان وجوب الكفارة على قاتل النفس عمداً أولى^(١).

ونوقش: بأن هناك فرقاً بين القتل العمد والقتل الخطأ، ذلك أن كفارة القتل في الخطأ إنما وجبت لتمحو إثم هذا القتل لاحتمال كونه لا يخلو من تفريط ممن صدر منه. أما القتل العمد فكبيرة محضة، وهذه الكبيرة لا ترتفع بالكفارة لعظم إثم هذا الذنب بدليل أن مصيره جهنم، فلا تجب فيه الكفارة^(٢).

ويدل على هذا أن الله تعالى لما ذكر أنواع القتل الخطأ -سواء ما كان منه بين المسلمين كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾^(٣)، أم ما كان في دار الحرب كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾^(٣)، أم ما كان في حق أهل الذمة كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَذِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾^(٣) - نص على الكفارة في كل نوع، ولم ينص على إيجاب الكفارة في القتل العمد بل نص على أن مصيره جهنم، مما يؤكد أن الكفارة لا تجب فيه، إذ لو وجبت فيه الكفارة لنص عليه كما نص على الخطأ في وجوبها في الأنواع السابقة، أو كان نص على كفارة نوع لتقاس عليه بقية الأنواع، ولما لم يحصل هذا ولا ذاك، دل على أن الكفارة لا تجب في القتل العمد^(٤).

(١) انظر التفسير الكبير للفخر الرازي ٢٣٠/١٠، المغني ٢٢٧/١٢.

(٢) انظر المغني ٢٢٧/١٢.

(٣) النساء: الآية ٩٢.

(٤) انظر المبسوط ٨٦/٢٧، المغني ٢٢٧/١٢.

القول الثاني:

لا تجب الكفارة في القتل العمد.

وهو قول الحنفية^(١) وبعض المالكية^(٢) وهو الرواية الثانية عن أحمد وهي المذهب عند الحنابلة^(٣)، ونسبه ابن قدامة إلى الإمام مالك^(٤).

واستدلوا بما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ﴾^(٥).

وجه الدلالة: أن قوله تعالى: ﴿خَطَأً﴾ شرط لوجوب الكفارة، وعند انتفاء هذا الشرط لا يحصل المشروط -وهو الكفارة- فدلّت الآية على أن الكفارة إنما تجب في قتل الخطأ لا في العمد. ومما يؤكد هذا أن الله تعالى لما ذكر قتل العمد لم يوجب فيه كفارة، وإنما جعل جزاءه جهنم، فإذا أوجبنا عليه الكفارة فقد خالفنا القرآن، لأنه يقول: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم﴾^(٦)، فمفهوم هذه الآية ألا كفارة في قتل العمد^(٧).

ونوقش: بأنه استدلال بمفهوم الشرط وهو مختلف في الاحتجاج به، حيث إن الحنفية وبعض المالكية لا يعتبرونه^(٨)، فلا يتم الاحتجاج به ههنا^(٩).

(١) انظر المبسوط ٨٦/٢٧، شرح التلويح على التوضيح ٥٨/٢، مسلم الثبوت ٤٠٩/١.

(٢) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢٨٦/٤.

(٣) انظر المغني ٢٢٦/١٢، المبدع ٢٩/٩، الإنصاف ٢٠٩/١٠.

(٤) انظر المغني ٢٢٦/١٢.

(٥) النساء: الآية ٩٢.

(٦) النساء: الآية ٩٣.

(٧) انظر المغني ٢٢٧/١٢.

(٨) انظر التقرير والتحير ١٠١/١، نشر البنود ٩٥/١.

(٩) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٣٠٣.

ويمكن الجواب عنه: بأن مفهوم الشرط وإن لم يحتج به بعض العلماء إلا أنه حجة عند الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة^(١) وهو الراجح، بل على المعترض أن يأخذ بمفهوم هذه الآية فإنه عنده حجة. ولو سلم جدلاً عدم الاحتجاج بمفهوم الشرط قيل إن الآية سكنت عن ذكر وجوب الكفارة في القتل العمد، فيحتاج إلى دليل لإيجابها، لأن الأصل براءة الذمة، ولا دليل عليه إلا القياس، وقد سبق أن قياس القتل العمد على القتل الخطأ قياس مع الفارق.

٢- أن عمرو بن أمية الضمري^(٢) قتل رجلين في عهد النبي ﷺ، فوداهما ﷺ ولم يوجب كفارة^(٣).

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ لم يأمر عمرو بن أمية بالكفارة، إذ لو كانت الكفارة واجبة لأمره النبي ﷺ بها، فلما لم يأمره دل على أنها ليست واجبة^(٤).

ونوقش: بأنه حديث ضعيف، لأن في إسناده أباسعيد^(٥) البقال،

(١) انظر تقريب الوصول إلى علم الأصول ص: ١٦٩، البرهان ١/٣٠٠ شرح الكوكب المنير ٣/٥٠٦، إرشاد الفحول ص: ١٥٩.

(٢) هو أبو أمية عمرو بن أمية بن خويلد الضمري، صحابي جليل، عاش إلى خلافة معاوية رضي الله عنه، توفي بالمدينة قبل الستين، (انظر الإصابة ٢/٥١٧).

(٣) أخرجه الترمذي في كتاب الديات باب رقم (١٢) وقال: هذا حديث غريب، سنن الترمذي ٤/١٣.

(٤) انظر المغني ١٢/٢٢٧.

(٥) هو أبوسعيد البقال سعيد بن مرزبان العبسي مولا هم الكوفي، الأعور، قال الحافظ: ضعيف مدلس، مات بعد الأربعين، من الخامسة، وقال الشوكاني: لا يحتج بحديثه. (انظر تقريب التهذيب ص: ٣٨٧، نيل الأوطار ٧/٧٠).

وهو ممن لا يحتج بحديثه، كما قرر ذلك جماعة من أهل الحديث ونقاد الأثر^(١)، فلا يصح أن يجعل دليلاً على إسقاط وجوب الكفارة عن قاتل النفس عمداً.

٣- قياس القاتل عمداً على الزاني المحصن.

ووجهه أن زنا المحصن لا يوجب الكفارة، فكذلك القتل العمد لا يوجبها، والجامع بينهما كون كل منهما يوجب القتل^(٢).

ونوقش: بأنه قياس مع الفارق، لأن القتل العمد يجوز أن يعفى عن صاحبه، بل يندب ذلك - لا سيما إذا رفع إلى الحاكم - فإنه يندب له أن يطلب من أولياء المقتول أو ورثته، أن يقبلوا الدية من القاتل ويعفو عن القصاص لعموم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٣)، بخلاف الزاني المحصن، فإنه لا يجوز أن يعفى من الحد، وبخاصة إذا رفع إلى الحاكم، فإنه يجب عليه أن ينفذ فيه حكم الله وهو الرجم، فدل على أنه قياس مع الفارق^(٤).

ويمكن أن يجاب عنه: بأن هذا الفرق غير مؤثر، لأن القتل العمد كبيرة من الكبائر كما أن الزنا كبيرة من الكبائر، والقتل العمد عقابه القتل كما أن زنا المحصن عقابه القتل، فالشبه بينهما من هذه الحيثية أقوى من الفرق بينهما في عدم وجوب الكفارة.

الترجيح:

يظهر لي من خلال استدلال الفريقين أن القول بعدم وجوب الكفارة

(١) انظر تقريب التهذيب ص: ٣٨٧، نيل الأوطار ٧/٧٠.

(٢) انظر المغني ١٢/٢٢٧.

(٣) البقرة: الآية ١٧٨.

(٤) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه ص: ٣٠٧، ٣٠٨.

في القتل العمد هو الراجح، لما يلي:

- ١- لقوة أدلة أصحاب هذا القول في الجملة وردهم على أدلة المخالفين.
- ٢- أن في إلزام قاتل النفس عمداً بالكفارة مخالفة لمفهوم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ﴾^(١) وذلك أنه اشترط لوجوب الكفارة أن يكون القتل خطأ.
- ٣- أن القرآن الكريم توعدّه بجهنم كما في قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ﴾^(٢)، مما يدل على أن القتل العمد كبيرة من الكبائر، وليس هناك دليل على أن الكفارة تمحو إثم هذه الكبيرة بل إن الكفارة لا ترفع الإثم في القتل العمد، وإنما يرفعه التوبة، -والمخالف يقول بذلك^(٣)- فلا تجب فيه الكفارة.

الفرع الخامس

هل تجب في اليمين الغموس^(٤) كفارة قياساً على اليمين المنعقدة؟^(٥)

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

(١) النساء: الآية ٩٢.

(٢) النساء: الآية ٩٣.

(٣) انظر ما اختلف في أجزاء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٣٠٩، ٣١١، ٣١٤.

(٤) هي يمين كاذبة تعلقت بالماضي فعلاً أو تركاً، (انظر الهداية مع شرح فتح القدير

٥٤/٥، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ١٢٨/٢، مغني المحتاج ٣٢٥/٤،

الكافي في فقه الإمام أحمد ٣٧٤/٤. القاموس الفقهي ص: ٣٩٥).

(٥) هي الحلف على فعل أو ترك أت، أن يفعل أو لا يفعله، (انظر التعريفات

ص: ٢٥٩، معجم لغة الفقهاء ص: ٥١٤).

القول الأول :

تجب فيها الكفارة. وهو قول الشافعي^(١)، وإحدى الروایتين عن أحمد^(٢).

استدلوا بما يلي :

١ - قوله تعالى : ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾^(٣).

وجه الدلالة : أن اليمين المكسوبة بالقلب يؤاخذ بها واليمين الغموس مكسوبة بالقلب، فيؤاخذ بها، ويبيّن سبحانه وتعالى المراد بالمؤاخذة بقوله : ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ﴾^(٤) فيبين أن المراد بها الكفارة، فتجب الكفارة في الغموس^(٥).

ونوقش : بأن المراد بالمؤاخذة في المكسوبة هي المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة بها في المعقودة هي الكفارة^(٦).

وأجيب : أن الغموس داخله في المعقودة فتجب الكفارة بها بالنص^(٧).

(١) انظر روضة الطالبين ٣/٨، المجموع ٢٢٥/١٩.

(٢) انظر المغني ٤٤٨/١٣، الكافي في فقه الإمام أحمد ٣٧٤/٤.

(٣) البقرة: الآية ٢٢٥.

(٤) المائدة: الآية ٨٩.

(٥) انظر التفسير الكبير للفيخر الرازي ٦/٨٤-٨٥، شرح فتح القدير ٥٧/٥.

(٦) انظر شرح فتح القدير ٥٧/٥.

(٧) المرجع السابق.

ورُدَّ هذا الجواب :

بمنع كونها معقودة، لأنها ربطت في الشرع للاسم العظيم بمعنى، على وجه حمله عليه في المستقبل، أو منعه منه، فإذا حثت انحلت لارتفاع المانع والحامل، وكذلك إذا طابق الخبر برَّ وانحلت لتوكيده صدقه الظاهر، أما الغموس فقارنها ما ينافيها وهو الحث، ولا توجب برًا، بل لا يمكن فيها ولهذا لا تنعقد^(١).

٢- قياس اليمين الغموس على المستقبلية.

ووجهه أن كلاً منهما مكتسب بالقلب، معقود بخبر، مقرون باسم الله تعالى، فتجب فيها الكفارة قياساً على المستقبلية^(٢).

ونوقش: بأن بينهما فرقاً، وهو أن اليمين الغموس كبيرة محضة، والكفارة عبادة تتأدى بالصوم، ويشترط فيها النية، فلا تناط بها هو كبيرة، بخلاف اليمين المستقبلية، فإنها ليست كذلك، لأنها في الأصل مباحة، ولو فرض أن فيها ذنباً، فإنه متأخر عنها، بخلاف اليمين الغموس، فإن ما فيها من ذنب ملازم لها، فلا يصح القياس^(٣).

وأجيب: بأن وجوب الكفارة في اليمين الغموس أمر يقتضيه عظمها، من باب التغليظ على الحالف، إذا أراد التوبة، بل وجوب الكفارة فيها ما هو إلا إشعار كامل بدخول الحالف في التوبة، وعلى هذا فتكون الكفارة دافعاً للحالف إلى التوبة، وعدم العودة إلى الكذب في الحلف^(٤).

(١) انظر شرح فتح القدير ٥/٥٧، المغني ١٣/٤٤٩.

(٢) انظر المجموع ١٩/٢٢٥، المغني ١٣/٤٤٨.

(٣) انظر شرح فتح القدير ٥/٥٦.

(٤) انظر المجموع ١٩/٢٢٦.

ونوقش هذا الجواب: بأن الكفارة في اليمين الغموس لا محل لها، لأن الكفارة إنما تجب لستر الذنب الصغير، كما في اليمين المنعقدة، أما الذنب الكبير فإنها لا تقوى على رفعه كما في اليمين الغموس، لأن الغموس من الكبائر، ولذا قيل: إنها سميت غموسًا، لأنها تغمس صاحبها في النار^(١).

وأجيب: بأن إيجاب الكفارة فيها، لا لأنها هي التي ترفع الإثم، وإنما الذي يرفع الإثم هو التوبة، والكفارة إنما هي فتح الباب للدخول في التوبة، بدليل أنها تجب في الزنا في رمضان مع أن الإثم فيه لم يرفع بمجرد الكفارة، بل بالتوبة^(٢).

وردَّ هذا الجواب:

بأن من زنى في نهار رمضان لا يُكتفى بوجوب الكفارة عليه، بل يجب عليه الحد، فتجب الكفارة باعتبار أنه جامع في نهار رمضان، ويجب الحد باعتبار أن الزنى كبيرة في نفسه^(٣).

القول الثاني:

لا تجب فيها الكفارة. وهو قول الجمهور من الحنفية^(٤) والمالكية^(٥) والرواية الثانية عند الحنابلة وهي المذهب^(٦).

(١) انظر العناية شرح الهداية ٥٦،٥٥/٥.

(٢) انظر أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٢٤٤/٣.

(٣) انظر شرح فتح القدير ٥٧/٥.

(٤) المرجع السابق ٥٥-٥٦/٥، المبسوط ١٢٧/٨، البدائع ١٥،٣/٣.

(٥) انظر الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ١٢٨/٢، بداية المجتهد ٤٠٩/١.

(٦) انظر الكافي في فقه الإمام أحمد ٣٧٤/٤، المغني ٤٤٨/١٣.

واستدلوا بما يلي :

١- قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾^(١) .

وجه الدلالة : أن الله تعالى ذكر الوعيد الشديد لمن استحل أموال الناس بالأيمان الكاذبة - ومنها اليمين الغموس - ولم يذكر فيه كفارة ، ولو كانت واجبة لذكرها - ولا سيما أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة في حقه ﷺ ، فلما لم يذكرها الله تعالى ، دل ذلك على عدم وجوبها^(٢) .

٢- قوله ﷺ : «الكبائر : الإشراف بالله ، وعقوق الوالدين ، وقتل النفس ، واليمين الغموس»^(٣) .

وجه الدلالة : أن الرسول ﷺ قرن اليمين الغموس بالإشراف بالله ، وعقوق الوالدين ، وقتل النفس ، وهي من الكبائر ، ولم يذكر فيها كفارة ، فدل ذلك على عدم وجوب الكفارة في اليمين الغموس ، وإنما جزاء من فعل هذه الكبائر النار إلا أن يتوب^(٤) .

ونوقش : بأن الاستدلال على عدم وجوب الكفارة في اليمين الغموس بالحديث ضعيف ، لأن اليمين الغموس وإن قرنت بعقوق الوالدين والإشراف بالله وقتل النفس ، فليس في ذلك ما يدل على عدم

(١) آل عمران : الآية ٧٧ .

(٢) انظر أحكام القرآن للجصاص ٤٥٤/٢ .

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور باب اليمين الغموس ، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٥٥٥/١١ .

(٤) انظر الكفارات في الفقه الإسلامي ٣٩٧/٢ .

وجوبها، لأن الجمع بين الأحكام المختلفة جائز، بدليل قوله تعالى: ﴿كُلُّوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(١)، والإيتاء - وهو الزكاة - واجب، والأكل غير واجب^(٢).

ورُدَّ: بقوله ﷺ: «خمس ليس لمن كفارة: الشرك بالله عز وجل، وقتل النفس بغير الحق، أو نهب مؤمن، أو الفرار من الزحف، أو يمين صابرة يقطع بها مالا بغير حق»^(٣). واليمين الصابرة هي اليمين الغموس، فدل الحديث بنصه على أن اليمين الغموس لا كفارة فيها^(٤).

ويعضده قول ابن مسعود رضي الله عنه: «كنا نعد من اليمين التي لا كفارة لها: اليمين الغموس»^(٥).

٣- قياس اليمين الغموس على اليمين اللغو.

ووجهه أن الغموس يمين غير منعقدة وهي على ماض، كاللغو، فلا تجب فيها الكفارة قياساً على اليمين اللغو^(٦)، وقد ذكر الله تعالى أنه لا مؤاخذه في اللغو في قوله: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾^(٧).

ونوقش: بأن بينها فرقاً، وذلك أن اليمين الغموس تغمس صاحبها

(١) الأنعام: الآية ١٤١.

(٢) انظر فتح الباري ١١/٥٥٧.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده ٢/٣٦١-٣٦٢، قال ابن حجر: «وظاهر سنده الصحة، لكنه معلول، لأن فيه عنقته بقية». انظر فتح الباري ١١/٥٥٥، وتعقبه الألباني فقال: «وهذا إسناد جيد قد صرح ببقية فيه بالتحديث»، إرواء التعليل ٥/٢٦.

(٤) انظر شرح فتح القدير ٥/٥٦.

(٥) أخرجه البيهقي في كتاب الأيمان باب في اليمين الغموس، السنن الكبرى ١٠/٣٨.

(٦) انظر المغني ١٣/٤٤٨.

(٧) المائدة: الآية ٨٩.

في النار، بخلاف اللغو، فقد جاء النص من القرآن الكريم أن الله لا يؤاخذ عليها، كما تقدم.

أما اليمين الغموس فيؤاخذ الله عليها لكونها كبيرة.

ويمكن الجواب عنه: بأن هذا الفرق لا يؤثر في حكمهما - وهو عدم وجوب الكفارة في الكل - وذلك أن اليمين اللغو لا إثم فيها، فلا يؤاخذ عليها، ولهذا لا كفارة فيها.

أما الغموس فهي كبيرة، وإثمها أعظم من أن تكفر، فلا كفارة فيها.

الترجيح:

الذي يترجح عندي - والعلم عند الله - هو القول بعدم وجوب الكفارة في اليمين الغموس، لما يلي:

- ١- لقوة أدلة أصحاب هذا القول وردهم على أدلة المخالف.
- ٢- أنه لا يصح قياس اليمين الغموس على اليمين المستقبلية، لأن المستقبلية يمين منعقدة، لإمكان حلها والبر فيها، أما الغموس فغير منعقدة لعدم إمكان البر فيها.
- ٣- أن ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام: «وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها، فكفر عن يمينك وأت الذي هو خير»^(١) يدل على أن الكفارات إنما تجب بالحلف على فعل يفعله فيما يستقبله^(٢).

(١) متفق عليه، فقد أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور باب قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾، انظر صحيح البخاري مع الفتح ٥١٦/١١-٥١٧، ومسلم في كتاب الأيمان باب ندب من حلف يمينا...، صحيح مسلم ٣/١٢٦٩، ١٢٧١-١٢٧٤.

(٢) انظر المغني ١٣/٤٤٩.

الفرع السادس

هل يجد اللائط قياسًا على الزاني؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول:

أن اللائط يجد حد الزاني، فإذا كان بكرًا جلد مائة وغرب عامًا، وإن كان محصنًا رجم بالحجارة حتى يموت.

وهو الذي استقر عليه رأي الشافعي^(١)، وهو إحدى الروایتين عن أحمد^(٢)، وهو قول أبي يوسف ومحمد بن الحسن من الحنفية^(٣)، وروي عن بعض الصحابة والتابعين^(٤).

استدلوا بالكتاب والقياس:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ • وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظَرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾^(٥).

(١) انظر روضة الطالبين ٣٠٩/٧.

(٢) انظر المغني ٣٤٩/١٢، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ١٧٦/١٠.

(٣) انظر المبسوط ٧٧/٩، البحر الرائق لزین الدين ابن نجيم ١٧/٥.

(٤) فمن الصحابة: عبدالله بن الزبير، ومن التابعين: سعيد بن المسيب، انظر روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن القيم ص: ٣٥٨.

(٥) الأعراف: الآية ٨٣-٨٤.

وجه الدلالة من الآية من وجهين:

أ - أن الضمير في قوله تعالى: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ﴾ يعود إلى لوط عليه السلام، لأن الكلام عنه مع قومه الذين عصوه، فاستحقوا عقاب الله الذي أحقه بهم، والآيتان فيهما إخبار من الله تعالى عن نجات لوط ومن كان معه من المؤمنين، وإهلاك بقية قومه الذين كانوا يتعاطون تلك الجريمة الشنيعة، التي لم يسبقهم بها أحد من العالمين، وهي جريمة اللواط، وذلك برجمهم بالحجارة، وقد كانت امرأة لوط عليه السلام من جملة من أهلكهم الله، لكن لا لأنها كانت تفعل فعلتهم، فحاشا وكلا أن تفعل ذلك امرأة نبي قط، وإنما لكونها كانت تدل القوم المجرمين على من وصل ديارهم غريبا، ليعمل به ذلك العمل القبيح - والعياذ بالله - ولما كان الرجم بالحجارة إنما يكون للزاني ذل ذلك على أن اللائط يحكم عليه بحكم الزنا، وبخاصة أن الآية تحكي هذا في شريعة لوط عليه السلام، وشرع من قبلنا شرع لنا إذا ذكر في كتابنا، ولم ينص كتابنا على نسخه، لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾^(١)، ولأن الأصل في الثابت البقاء حتى يرد الناسخ له، ولم يرد في شرع محمد ﷺ نسخ هذا الحكم، فيجب القول ببقائه^(٢).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال:

بأن إهلاك قوم لوط بالحجارة لم يكن من شريعتهم، فإن لوطا عليه

(١) الأنعام: الآية ٩٠.

(٢) انظر التفسير الكبير للفخر الرازي ١٧٢/١٤.

السلام لم يؤمر بتطبيق قتل اللاتط بالحجارة ولا أتباعه، وإنما كان ذلك عقاباً سماًوياً أصابهم لانتشار اللواط بينهم وإنكارهم لاتباع دين الله تعالى .

فلم يكن ذلك شرعاً من قبلنا حتى يكون دليلاً لهذه الأمة .
ب - أن الله تعالى قال في نهاية الآية الثانية : ﴿فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾^(١) ويظهر أن المراد من هذه العاقبة ما سبق ذكره من إنزال الحجر على الذين يعملون عمل قوم لوط، لأن ذلك هو المذكور السابق فينصرف إليه .

ويكون تقدير الآية : فانظر يا محمد كيف أرسل الله الحجارة على من يعمل ذلك العمل المخصوص، لأن ذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم، وإذا ظهرت العلة وجب أن يحصل هذا الحكم أينما حصلت هذه العلة^(٢) .

ويمكن أن يناقش هذا الوجه من الاستدلال :

بأن الحكم - وهو الإهلاك بإرسال الحجارة عليهم - كان عمل الله سبحانه وتعالى فإذا قيل بوجوب حصول هذا الحكم كلما تكرر علته - وهي اللواط - فهو يؤدي إلى القول بوجوب شيء على الله وهو لا يصح، وإذا قيل بحصول هذا الحكم للمكلفين عند وجود العلة فإن الآية لا تدل على ذلك فإنه يكون حينئذ من قبيل قياس عمل المكلف على عمل الباري تعالى، بل يحتاج إلى دليل آخر يوضح الحكم للمكلفين .

(١) الأعراف : الآية ٨٤ .

(٢) انظر التفسير الكبير للفخر الرازي ١٧٢/١٤ .

وأما القياس فقد قاسوا اللواط على الزنا بجامع أن كلاً منهما إيلاج فرج في فرج مشتبه طبعاً محرم شرعاً^(١).

ونوقش هذا القياس من وجهين:

أ - أن قياس اللواط على الزنا قياس مع الفارق، وذلك أن الزنا إنما شرع الحد فيه على الزانية والزاني لوجود الداعي إلى الحد، وهو ما طبع عليه كل منهما من الرغبة إلى الفعل في القبل.

أما اللواط فالمفعول به لا يتحقق له ذلك، ومن ثم فلا يجوز أن يحكم عليه بمثل ما حكم به على الزاني أو الزانية، لانتفاء الجامع بينهما^(٢).

ب - أن حد الزنا فيه صيانة للفراش من الفساد وحفظ للأنساب من الضياع، لأن المولود المتخلق من ماء الزنا، لا والد له يؤدبه ويربيه، فيصبح جرماً يفسد بسببه عالم كثير، ولا كذلك في اللواط، حيث ينعدم معنى فساد الفراش وضياع الأولاد، حيث إن الدبر ليس محلاً للإنبات، وحيث اختلفا في موجب الحد فيجب أن يختلفا في الحكم^(٣).

وأجيب عنهما: بأنها منقوضان بوطء العجوز الشوهاء، فإن الداعي إلى الفعل في القبل من قبلها غير متحقق، فأشبهت المفعول به في اللواط، كما أن فساد الأنساب أيضاً غير متحقق من قبلها لكونها آيسة، ولا يحصل من قبلها إنجاب ألبنة، ومع ذلك لو زنت فإنه يقام عليها حد الزنا، فتبين

(١) انظر التفسير الكبير للفخر الرازي ١٣٢/٢٣.

(٢) انظر المسوط ٧٩/٩.

(٣) انظر المرجع السابق ٧٩/٩.

بذلك أن كلاً من الرغبة والإنجاب لم يصلح فارقاً بين اللواط والزنا^(١).

ويمكن أن يرد على هذا الجواب:

بأن قولهم: «إن الداعي إلى الفعل في القبل من قبلها غير متحقق» ليس بصحيح، لأنها إما أن تزني مطاوعة أو مكرهة، فإن زنت مطاوعة فذلك دليل على رغبتها، وإن زنت مكرهة فلا يقام عليها حد الزنا بالإجماع^(٢).

وقولهم: «فساد الأنساب غير متحقق فيها لكونها آيسة» أيضاً ليس مطرداً، وذلك بمشاهدة الواقع، فإنها قد تحمل وإن كان نادراً.

هذا، وقد سلك أبو يوسف ومحمد من الحنفية طريقة أخرى في الاستدلال على إلحاق الزنا باللائط، فإنهما لا يقولان بإيجاب حد الزنا على اللائط قياساً، بل يقولان ذلك بدلالة النص والمعنى^(٣).

أما النص فقوله تعالى: ﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾^(٤)، فسمى الله تعالى اللواط فاحشة، كما سمي الزنا فاحشة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجِيَّ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾^(٥) أي فيجب أن يأخذ اللواط حكم الزنا نظراً إلى أن اللواط هو الزنا اسماً^(٦).

(١) انظر التفسير الكبير للفخر الرازي ١٣٤/٢٣.

(٢) انظر أحكام القرآن للقرطبي ١٨٥/١٠، الإكراه في الشريعة الإسلامية للدكتور فخري أبي صفية ص: ١٤٣.

(٣) انظر المبسوط ٧٧-٧٨/٩.

(٤) النمل: الآية ٥٤.

(٥) الإسراء: الآية ٣٢.

(٦) انظر المبسوط ٧٧/٩.

وأجيب بأن الصحابة اختلفوا في حكم اللواط - وكانوا على علم باللغة - فلو كان المراد إطلاق لفظ الفاحشة على اللواط ليعرف أن حكمه حكم الزنا باعتبار أن الزنا قد سمي بالفاحشة لاستغنى الصحابة بالنص في حد الزنا عن الاختلاف والاجتهاد، لكن الصحابة فهموا أن ذلك غير مراد، فدل على أنه لا يعول على هذا الاستدلال^(١).

واستدلوا بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا أتى الرجل الرجل فيها زانيان»^(٢).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ سمي كلاً من اللائط والملوط به زانياً، لأن المراد من قوله: «إذا أتى الرجل الرجل» فعل الفاحشة في الدبر، وعلى هذا فيكون حكم الزنا، لدلالة النص على ذلك^(٣).

وأجيب عنه: بأن الحديث ضعيف لا تقوم به حجة، كما حقق ذلك ابن حجر^(٤).

وعلى فرض صحته فإنه محمول على الإثم يستحق التعزير^(٥)، شأنه في ذلك شأن سحاق النساء المنهي عنه في حديث: «لا تبأش المرأة المرأة»

(١) انظر التفسير الكبير للفخر الرازي ١٣٢/٢٣، شرح فتح القدير ٢٥١/٥.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٢٣٣/٨، قال الحافظ في التلخيص: «وفيه محمد بن عبد الرحمن القشيري كذبه أبو حاتم ورواه أبو الفتح الأزدي في الضعفاء والطبراني في الكبير من وجه آخر وفيه بشر بن الفضل البجلي وهو مجهول»، انظر تلخيص الحبير ٦٢/٤.

(٣) انظر التفسير الكبير ١٣٢/٢٣.

(٤) انظر تلخيص الحبير ٦٢/٤.

(٥) انظر التفسير الكبير للفخر الرازي ١٣٣/٢٣.

إلا وهما زانيان»^(١) وحديث: «السحاق زنا النساء بينهن»^(٢)، ومعلوم أنه لم يقل أحد من أهل العلم بأن السحاق بين النساء زنا يجب فيه حد الزنا، بل يجب فيه التعزير على الصحيح^(٣).

وأما المعنى -الذي استدلا به- فهو أن الزنا فعل معنوي له غرض وهو قضاء الشهوة من محل مشتهى طبعاً على وجه محظور لا شبهة فيه لقصد سفح الماء، وهذا موجود في اللواط، لأن الدبر والقبل يشتهيان من حيث كونهما فرجين يجب ستر كل واحد منهما شرعاً، ومن حيث اشتراكهما في المعاني التي هي متعلق الشهوة كالحرارة واللين، وضيق المدخل حتى إن من يقول بالطبائع لا يفرق بينهما^(٤).

وأجيب: بأنه قياس في الأسماء^(٥)، والأكثر على منعه فلا يصح، فلا يلزم تسمية الدبر فرجاً لما فيه من الانفراج، وإلا كان الفم والعين فرجاً^(٦). ومما يؤكد بطلان القياس في الأسماء أن القائلين به سموا النجم نجماً لظهوره ولم يسموا كل ظاهر نجماً، وسموا الجنين لاستتاره ولم يسموا كل مستتر جنيناً، فدل ذلك على بطلان القياس في الأسماء^(٧).

(١) أورده الهيثمي في مجمع الزوائد، وقال: «رواه الطبراني في الكبير والأوسط عن شيخه علي بن سعيد الرازي وفيه لين، وبقيّة رجاله ثقات»، انظر مجمع الزوائد ١٠٢/٨.

(٢) أخرجه السيوطي في الجامع الصغير ٢٨٨/١، وعزاه للطبراني عن وائلة بن الأسقع وحسنه.

(٣) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ١٧٨-١٧٩.

(٤) انظر المبسوط ٧٧/٩.

(٥) القياس في الأسماء هو أن يثبت اسم لمعنى لعلّة معينة فيه، ثم توجد هذه العلة في معنى آخر، فينتقل هذا الاسم إليه. (انظر تيسير التحرير ٥٧/١-٥٨).

(٦) انظر التفسير الكبير ١٣٣/٢٣، ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ١٧٩.

(٧) المرجعان السابقان.

القول الثاني:

أن اللائط لا يجد حد الزنا.

والقائلون بهذا اختلفوا، فذهب بعضهم إلى أن اللائط عقوبته التعزير بالضرب أو السجن حتى يتوب وليس عليه أكثر من ذلك، وهو قول الإمام أبي حنيفة ومن وافقه من أصحابه^(١).

وذهب آخرون إلى أن يقتل سواء أكان محصنًا أم بكرًا كما أن الملوط به أيضًا يقتل، ومن قال بهذا القول الإمام مالك وأصحابه^(٢)، وهو أحد قولي الإمام الشافعي^(٣)، وإحدى الروایتين عن الإمام أحمد^(٤).

واستدل الحنفية بما يلي:

١- أن اللواط ليس بزنا في أصل اللغة، لأن أهل اللغة غايروا بين اسم الزنا واسم اللواط، فيقال: (لاط وما زنا) وإذا كان أهل اللغة قد غايروا بينهما في الاسم، فينبغي أن يغاير بينهما في الحكم^(٥).
ونوقش: بأنه لا يلزم من عدم تسمية اللواط في اللغة زنا، عدم مساواته للزنا في الحكم، لأن الكلام إنما هو في القياس الشرعي، لا في القياس اللغوي.

(١) انظر مختصر الطحاوي لأبي جعفر أحمد الطحاوي ص: ٢٦٣، المبسوط ٧٧/٩، البحر الرائق ١٧/٥.

(٢) انظر المنتقى للباقي ٧/١٤١، أضواء البيان للشيخ محمد الأمين الشنقيطي ٣/٣٥.

(٣) انظر روضة الطالبين ٧/٣١٠.

(٤) انظر المغني ١٢/١٤٩، الإنصاف ١٠/١٧٦.

(٥) انظر المبسوط ٧٨/٩، شرح فتح القدير ٥/٢٥١، البحر الرائق ٥/١٨.

وإذا كان كلامنا في القياس الشرعي فلا مانع من إلحاق فرع بأصل في الحكم لعله جامعة بينهما .

ومما يؤكد جواز هذا وعدم الالتفات إلى اعتبار الأسماء في القياس أن شرب الخمر -مثلاً- ليس بقذف ومع ذلك يجب فيه حد القذف عندكم، وكذلك الوطء في نهار رمضان ليس بظهار وتجب فيه كفارة الظهار .

فكذلك اللواط يجب فيه حد الزنا وإن لم يكن زنا في اللغة^(١) .

٢- قالوا: إن الوطء في الدبر ليس زنا من وجهين^(٢) :

أ - أن الدبر لا يتعلق به الإحصان والمهر والنسب .

وأجيب عنه: بأن الإحصان والإحلال والمهر والنسب يعتبر فيها الكمال، ولهذا فإن فرج المرأة لا يتعلق به ذلك إلا في نكاح صحيح^(٢) .

ب - أن الدبر لا يجب الغسل بالخارج منه -يقصد الغائط- فلا يجب فيه الحد .

وأجيب عنه: بأن الغسل إنما يتعلق بالشهوة ولا شهوة فيما يخرج من الدبر، أما الحد فإنما وجب فيه لأجل الشهوة، فهو كفرج المرأة من حيث كونه محلاً للاستمتاع عند اللائط ومحرمًا في الشريعة، ولهذا يستويان في الغسل بالإيلاج فيهما فاستويا في الحد^(٢) .

(١) انظر الحاوي الكبير للماوردي ٢٢٣/١٣ .

(٢) المرجع السابق .

ثم إن الحنفية قالوا: ما دام اللاتط يفارق الزاني في الأمور المذكورة فلا يحد حد الزاني، بل يعزر حتى يتوب لما مر من الأدلة.
واستدل المالكية على قتل اللاتط والملوط به بحديث:

وهو أن النبي ﷺ قال: «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به»^(١).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ صرح بأن عقوبة اللواط هو القتل مطلقاً فهو نص في محل النزاع ولا قياس في مقابلة النص.

الترجيح:

والذي يترجح عندي -والعلم عند الله- هو القول بأن اللاتط لا يحد حد الزنا، لما يلي:

١- أن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا﴾^(٢) في هذا المقام ضعيف، لأن إهلاك قوم لوط بإمطار الحجارة عليهم كان عقاباً

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الحدود باب ما جاء في حد اللوطي، سنن الترمذي ٤٧/٤، وأبوداود في كتاب الحدود باب فيمن عمل عمل قوم لوط، سنن أبي داود ١٥٨/٤، وابن ماجه في كتاب الحدود باب من عمل عمل قوم لوط، سنن ابن ماجه ٨٥٦/٢، وصححه الحاكم في المستدرک ٣٥٥/٤، وأقره الذهبي، وله شاهد من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ في الذي يعمل عمل قوم لوط، قال: «ارجموا الأعلى والأسفل، ارجمهما جميعاً» رواه ابن ماجه ٨٥٦/٢، ورواه الترمذي بلفظ: «اقتلوا الفاعل والمفعول به» سنن الترمذي ٤٧/٤، وفي إسناده مقال، لأن فيه عاصم بن عمر العمري، قال الترمذي: عاصم بن عمر يضعف في الحديث من قبل حفظه.

(٢) الأعراف: الآية ٨٤.

سماويًا ولم يكن شرعًا يطبقه لوط عليه السلام على قومه، فهو ليس
بداخل في مسألة (شرع من قبلنا شرع لنا).

٢- القياس على الزاني يضعف لوجود فوارق مؤثرة كما ذكر في مناقشته.

ثم إن اللائط في نظري حكمه القتل، لما يلي:

أنه لو لم يثبت فيه شيء قلت بتعزيره، ولكن ثبت حديث في قتل
اللائط والمملوط به وهو ما استدل به المالكية، فالحديث قادح في القياس،
إذ لا يصح قياس في مقابلة النص، كما أنه قادح فيما ذهب إليه الحنفية.

ويؤكد هذا ما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من أن ما ذكر عن
الصحابة من قتل الفاعل والمفعول به هو الصحيح، وأنهم أجمعوا على قتلها
مطلقًا سواء أكانا محصنين أم غير محصنين، مستندين إلى الحديث السابق.

فقال: «والصحيح الذي اتفقت عليه الصحابة أن يقتل الاثنان:

الأعلى والأسفل سواء أكانا محصنين أو غير محصنين، فإن أهل السنن رووا

عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «من وجدتموه يعمل

عمل قوم لوط، فاقتلوا الفاعل والمفعول به»^{(١)(٢)} ثم ذكر أن الرجم هو

الذي عليه أكثر السلف عملاً بالحديث^(٣).

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/٣٣٤، ٣٣٥.

(٣) المرجع السابق.

الفرع السابع

هل يجد الزاني المكروه قياسًا على الزاني المختار؟
قبل أن أذكر خلاف العلماء في هذه المسألة لا بد من تحرير محل النزاع،
وهو كما يلي:

المكروه على الزنا لا يخلو من احتمالين:

إما أن يكون امرأة.

أو يكون رجلًا.

فإن كان المكروه على الزنا هو المرأة فقد نقل غير واحد من أهل العلم
الإجماع على أنه لا حد عليها^(١).

وأما إن كان المكروه على الزنا هو الرجل فلا يخلو الإكراه^(٢) من أمرين:
إما أن يكون ملجئًا، أو غير ملجئ.

(١) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/١٨٥، المغني ١٢/٣٤٧، الإكراه في
الشريعة الإسلامية ص: ١٤٣.

(٢) الإكراه في اللغة حمل الإنسان على أمر لا يرضاه، يقال: أكرهته: أي حملته على أمر
هو له كاره، (انظر لسان العرب ١٢/٨١)، وفي الاصطلاح: هو حمل الغير على أن
يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه، (انظر شرح التلويح على
التوضيح ٢/١٩٦، القاموس الفقهي ص: ٣١٧)، والإكراه نوعان: ملجئ، وهو
ما فيه إسقاط الرضا والقدرة والاختيار، كالإلقاء من شاهق. وغير ملجئ: وهو ما
فيه إسقاط الرضا دون القدرة والاختيار، مثل التهديد بالقتل أو الضرب ونحو
ذلك. (انظر البحر المحيط ١/٣٥٨-٣٦٠، الإبهاج ١/١٦١، الوصول لشرح نهاية
السؤل ١/٣٢١-٣٢٢).

فإن كان الإكراه غير ملجئ فلا خلاف بين العلماء في وجوب الحد على الزاني^(١)، وذلك لأن المكره على الزنا إكراهًا غير ملجئ لا فرق بينه وبين الزاني باختياره دون شائبة إكراه، من حيث إن كلاً منهما متمكن من الفعل قادر على الامتناع عنه، فيحد قياسًا على الزاني المختار^(٢).

وإن كان الإكراه ملجئًا فهذا هو محل الخلاف بين العلماء فاختلّفوا في وجوب حد الزنا على الزاني المكره إلى قولين:

القول الأول:

أنه يجب عليه حد الزنا.

وهو رواية عن أبي حنيفة^(٣) وقول لبعض المالكية^(٤)، وبعض الشافعية^(٥)، وجمهور الحنابلة^(٦).

واستدل أصحاب هذا القول بالقياس:

فقد قاسوا الزاني المكره على الزاني المختار بجامع انتشار الآلة في كل منهما في فرج محرم، وذلك دليل الطواعية والاختيار، إذ لا يتصور الإكراه

(١) انظر أحكام القرآن لابن العربي ٣/١٠٨٦، الإكراه في الشريعة الإسلامية ص: ١٢٨.
(٢) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه ص: ٢٠٨، الإكراه في الشريعة الإسلامية ص: ١٢٨.

(٣) انظر بدائع الصنائع ٧/١٨٠.

(٤) انظر أحكام القرآن لابن العربي ٣/١١٧٧، ١١٧٨، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/١٨٢.

(٥) انظر روضة الطالبين ٧/٣١٣.

(٦) انظر المغني ١٢/٣٤٨، كشاف القناع ٦/٩٨.

على الزنا لوجود دليل الاختيار والرضا بالفعل، وهو انتشار آلة الرجل، والرضا بالفعل يخالف الخوف منه، فيجب الحد على الزاني المكره قياسًا على الزاني المختار^(١).

ونوقش: بأنه قياس مع الفارق، وذلك أن الزاني المكره وإن انتشرت آتته عند الجماع إلا أن ذلك الانتشار لم يكن انتشارًا اختياريًا وإنما كان انتشارًا إجباريًا.

بخلاف الزاني المختار، فإن باعث الشهوة عنده اختياري، فتبين أن باعث الانتشار في الحالتين مختلف، فإذا قسنا إحداهما على الأخرى كان من قبيل قياس الشيء على ضده وهذا لا يجوز^(٢).

القول الثاني:

أنه لا حد على المكره إكراهًا ملجئًا.

وهو الصحيح من مذهب الحنفية^(٣) والمالكية^(٤) والشافعية^(٥)، ورواية عن أحمد اختارها ابن قدامة^(٦).

(١) انظر المبسوط ٨٨/٢٤، بدائع الصنائع ٧/١٨٠، أحكام القرآن لابن العربي ٣/١١٧٧، ١١٧٨، المغني ١٢/٣٤٨.

(٢) انظر بدائع الصنائع ٧/١٨٠-١٨١، أحكام القرآن لابن العربي ٣/١١٧٨، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/١٨٢، الإكراه في الشريعة الإسلامية ص: ١٣٤-١٣٨.

(٣) انظر بدائع الصنائع ٧/١٨١.

(٤) انظر أحكام القرآن لابن العربي ٣/١١٧٧-١١٧٨، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/١٨٣.

(٥) انظر روضة الطالبين ٧/٣١٣.

(٦) انظر كشف القناع ٦/٨٨، وانظر المغني ١٢/٣٤٨.

واستدلوا بما يلي:

١- قوله ﷺ: «عفوت عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»^(١).
وجه الدلالة: أن النبي ﷺ عفا عن أمته كل ذنب اقترفوه بسبب الإكراه، والعفو عن الذنب عفو عن موجب، وهو الحد^(٢).

٢- أن إقامة الحد على الزاني المكروه إكراهًا ملجئًا فيه شبهة الإكراه، والحدود تدرأ بالشبهات^(٣).

٣- قياس الزاني المكروه على المتلفظ بكلمة الكفر مكرهًا في سقوط الحد عنهما بجامع أن كلاً منهما أتى ما هو محرم عليه مكرهًا^(٤).

وتوضيحه أنه لما رخص الله تعالى لمن أكرهه على التلفظ بكلمة الكفر ورفع عنه الحرج كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ﴾^(٥) أي فلا حرج عليه ولا عقوبة - وهو مخرج عن الملة - بل هو أعظم معصية على وجه الإطلاق، فمن باب أولى أن لا يؤخذ من أكرهه على الزنا، لأن الزنا وإن كان كبيرة من الكبائر إلا أنه أقل إثمًا من الكفر، فالقياس يقتضي أن لا يعاقب المكروه على الزنا^(٦).

(١) سبق تحريجه.

(٢) انظر بدائع الصنائع ١٨٠/٧.

(٣) انظر كشف القناع ٩٦/٦.

(٤) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٢٠٤.

(٥) النحل: الآية ١٠٦.

(٦) انظر ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٢٠٤-٢٠٥.

الترجيح :

الذي يترجح عندي -والعلم عند الله- هو القول بسقوط الحد عن
المكروه على الزنا إكراهًا ملجئًا، لما يلي:

- ١- قوة أدلة أصحاب هذا القول وسلامتها.
- ٢- ضعف أدلة القائلين بوجوب الحد لما ورد عليها من اعتراضات
ومناقشات.
- ٣- ولأن القول بسقوط الحد في هذه الحالة هو الذي يتفق مع يسر الشريعة،
فإنها جاءت برفع الحرج عن الأمة وعدم تكليفها ما لا يطاق^(١).
- ٤- أن الإكراه على فعل الشيء يخالف الرضا بفعله اختياريًا، فقياس
الإكراه على الرضا قياس مع الفارق.
- ٥- أما انتشار الآلة فليس دليلًا على الطوعية والرضا بالزنا، وإنما هو
دليل على الفحولة التي طبعها الله في الرجال، بدليل أن الانتشار قد
يحصل للنائم وهو بعيد عن الجماع ودواعيه، وعلى هذا فلا يصح
التعليل بكون الانتشار دليلًا على الطوعية والاختيار، يؤكد هذا ما
نص عليه السرخسي بقوله: «وانتشار الآلة لا يدل على انعدام
الخوف، فقد تنتشر الآلة طبعًا للفحولة التي ركبها الله في
الرجال... ألا ترى أن النائم تنتشر آتته طبعًا من غير اختيار له في
ذلك ولا قصد»^(٢).

(١) انظر رفع الحرج في الشريعة الإسلامية للدكتور صالح بن حميد ص: ٢٥١-٢٥٢.

(٢) المبسوط ٨٩/٢٤، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ص: ٢٥٢، ما اختلف في
إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٢٠٧.

الفرع الثامن

هل يجد النباش حد السرقة قياسًا على السارق؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: أن النباش يقام عليه حد السرقة.

وذهب إليه جمهور الفقهاء من المالكية^(١)، والشافعية^(٢)، والحنابلة^(٣) وأبي يوسف من الحنفية^(٤).

واستدلوا بأدلة أهمها ما يلي:

١- عموم قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٥).

وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر بقطع يد السارق، والنباش سارق فيجب أن تقطع يده^(٦).

(١) انظر الكافي في فقه أهل المدينة ٢/١٠٨٣، المتقى للباجي ٧/١٨١، بداية المجتهد ٢/٤٤٩.

(٢) انظر الأم ٦/١٣٧، الحاوي الكبير ١٣/٣١٣، روضة الطالبين ٧/٣٤٣، التمهيد في تخریج الفروع على الأصول للأسنوي ص: ٤٦٧.

(٣) انظر المغني ١٢/٤٥٥، الكافي في فقه الإمام أحمد ٤/١٨٥، المبدع في شرح المقنع ٩/١٢٩.

(٤) انظر المبسوط ٩/١٥٩، شرح فتح القدير ٥/٣٦٢، البحر الرائق ٥/٦٠.

(٥) المائدة: الآية ٣٨.

(٦) انظر الحاوي الكبير ١٣/٣١٤، المغني ١٢/٤٥٦.

٢ - روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «سارق موتانا كسارق أحيائنا»^(١).

وجه الدلالة: أنها سَوّت بين النباش والسارق، لأن سارق الموتى هو النباش.

٣- قياس النباش على السارق.

ووجه القياس: أنه لا فرق بين السارق والنباش من حيث إن كلاً منهما يأخذ المال خفية من حرز مثله، وإذا كان السارق تقطع يده إذا سرق ما يوجب قطعها، فلتقطع يد النباش قياساً على السارق، بجامع أخذ المال خفية من حرز مثله^(٢).

ونوقش هذا القياس من عدة وجوه^(٣):

الأول: أن تعريف السرقة لا ينطبق على النباش، ذلك أن السرقة إنما هي أخذ المال على وجه يسارق عين صاحبه، ولا يمكن أن يقال: إن النباش أخذ الكفن على وجه يسارق عين الميت، لأنه لا يرى كما هو معلوم. ولا يقال إن اختفاء النباش حالة أخذه كفن الميت كافٍ في تحقيق الخفية

(١) عزاه الحافظ في تلخيص الحبير ٧٠/٤ إلى الدارقطني من حديث عمرة عن عائشة وسكت عن إسناده، وما وجدته في الدارقطني، وقال الألباني في هذا الحديث: «وقد بحثت عنه في الحدود والأقضية والأحكام من سنن الدارقطني - وهي المرادة عند العزو إليه - فلم أجده» انظر إرواء الغليل ٧٤/٨، والحديث له شاهد من قول عمر بن عبدالعزيز: «سواء من سرق أحياءنا وأمواتنا» أخرجه عبدالرزاق في مصنفه ٢١٣/١٠ - ٢١٤، والبيهقي في كتاب السرقة باب النباش يقطع ٢٦٩/٨.

(٢) انظر المسبوط ١٥٩/٩، المنتقى للباقي ١٨١/٧، الحاوي الكبير ٣١٤/١٣، التمهيد في تحريج الفروع على الأصول ص: ٤٦٧، المغني ٤٥٦/١٢، الكافي في فقه الإمام أحمد ١٨٥/٤.

(٣) انظر هذه الوجوه في ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٢١٣.

في السرقة، لأنه بمثابة من يرتكب كبيرة الزنا وشرب الخمر، فإنه يتوارى عن أعين الناس حتى لا يرى عند ارتكاب ذلك المنكر. ويؤيد هذا أن النباش لغة لا يقال له سارق، ولهذا يقال: نبش ولا سرق^(١).

وأجيب عنه بجوابين:

أ - أنه لا يلزم من عدم انطباق تعريف السرقة على تعريف النباش، ألا يلحق حكم النباش بحكم السارق من ناحية القياس، لأن التعريفات اصطلاحية ولا مشاحة في الاصطلاح، والأهم في القياس أن يكون بين الأصل والفرع وصف يجمع بينهما، وفي هذه المسألة، الوصف الجامع بين الأصل - وهو السارق - والفرع - وهو النباش - متحقق، وهو الاختفاء حالة أخذ المال سواء أكان مالا غير الكفن أم كفنًا، لأن السارق هو المستتر حالة أخذه الشيء من حرز كما دل عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ﴾^(٢) وهذا الاستتار موجود في النباش فيجب أن يكون سارقًا^(٣).

ب - قولهم إن السارق لا يقال له في اللغة (سارق) مردود بقول عائشة رضي الله عنها وعمر بن عبدالعزيز^(٤) حيث سمي كل منهما

(١) انظر المبسوط ١٥٩/٩.

(٢) الحجر: الآية ١٨.

(٣) انظر الحاوي الكبير ٣١٤/١٣.

(٤) هو أبو حفص عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم القرشي الأموي، الخليفة العادل، الإمام الحافظ المجتهد الزاهد العابد، عدّه ابن العماد خامس الخلفاء الراشدين، كان تابعيًا جليلاً، ولد سنة ٦١ هـ وتوفي رحمه الله سنة ١٠٢ هـ. (انظر سير أعلام النبلاء ١١٤/٥ - ١٤٨، البداية والنهاية ١٩٢/٩ - ٢١٩، شذرات الذهب ١١٩/١).

سارق الموتى سارقًا كما تقدم، وقولها حجة في اللغة^(١).

الثاني: أن من شروط المال الذي يجب القطع بسرقة كونه متمولاً مدخرًا لوقت الحاجة، وهذا الشرط غير متحقق في الكفن، لأنه لم يوضع في القبر للادخار والتمول، وإنما وضع في القبر لليل والتمزيق، ولا سيما مع كونه معرضًا للقيح والصدید، اللذين يخرجان من الميت، وإذا كان الأمر كذلك، فالحي أحوج إلى الحديد من الميت^(٢).

وأجيب عنه بثلاثة أجوبة:

أ - أن الاعتبار بحالة الكفن عند أخذه، ولا اعتبار بما تأخر أو تقدم، فهو كالبهيمة المريضة إذا شارفت على الموت^(٣).

ب - أن تعرضه لليل لا يلزمه منه منع وجوب القطع فيه لأنه بمثابة الثياب المدفونة في الأرض، فإنه يقطع بسبب سرقتها إذا بلغ المسروق فيها ما يوجب القطع بسرقة، ثم إن ثياب الحي معرضة لليل باللبس، وذلك لا يوجب سقوط القطع فيها، فكذلك الأكفان^(٤).

ج - وأما قولهم إن الحي أحوج إلى الحديد من الميت فباطل، لأنه لا فرق بين الميت والحي من حيث احترامهما، وستر عورتها، وإذا وجب القطع في سرقة ما ستر عورة الحي فمن باب أولى أن يجب القطع في سرقة ما ستر عورة الميت، لأمرين:

(١) انظر الحاوي الكبير ١٣/٣١٤.

(٢) انظر المبسوط ٩/١٥٩-١٦٠.

(٣) انظر الحاوي الكبير ١٣/٣١٦.

(٤) المرجع السابق.

أحدهما: أن الميت لا يستطيع حفظ كفنه على جسمه .

ثانيهما: أنه لا يقدر على حفظه عند أخذه .

والأصل في حد السرقة أنه موضوع لحفظ ما يجب استبقاؤه على أصحابه حتى ينزجر الناس عن أخذه، فكان كفن الميت أحق أن تقطع يد سارقه لما تقدم^(١) .

الثالث: أن المال المسروق الذي يجب فيه حد السرقة لا بد له من مالك يطالب به، والكفن الذي يأخذه النباش من القبر ليس له مالك، لأنه لا يخلو إما أن يقال مالكة الميت أو وارثه .

ولا يصح أن يكون الميت مالكا للكفن، لأن الملكية عبارة عن القدرة وأدنى درجات القدرة باعتبار صفة الحياة، والحياة منتفية عن الميت، فانتفى ما كان من لوازمها وهو الملكية .

وأما الوارث فلا يمكن أن يقال إنه مالك الكفن، لأن الأصل في الكفن أنه مقدم على حق الوارث، بل الدين الذي كان على الميت - المحجوز من تركة الميت بعد الكفن - لا يصير ملكا للوارث، فيكون الكفن لا مالك له من باب أولى، لعدم المطالب به كمال بيت المال^(٢) .

وأجيب عنه: بأن نفي الملكية عن كفن الميت مطلقا دعوى يعوزها الدليل، بل لا يخلو كفن الميت من أحد ثلاثة أوجه:

(١) انظر الحاوي الكبير ١٣/٣١٤-٣١٥ .

(٢) انظر المبسوط ٩/١٦٠، شرح فتح القدير ٥/٣٦٣ .

أ - أن يكون ملكًا للميت خاصة لكونه مختصًا به، أو بقيمته في حياته، وإذا كان مختصًا به في حياته، فلا يمتنع أن يكون في حكم المالك له بعد موته، أشبه الدين، يكون ثابتًا في حق الحي، وفي حكم الثابت في ذمته بعد موته.

وعلى هذا الوجه لو أخذ النباش كفن الميت ففي المطالب بقطع يده وجهان: أحدهما الورثة فإن فرض موروثًا، والثاني الإمام إن قدر لييت المال^(١).

ب - أن يكون الكفن ملكًا للورثة، وقد استحق الميت منافعه كالتركة إذا كان عليها دين، فإن الورثة يملكونها، وللميت عليهم قضاء دينه. وعلى هذا الوجه يكون المطالب بكفن الميت - فيما لو أخذه النباش - الورثة، ولهم أن يطالبوا بإقامة حد السرقة عليه^(٢).

ج - أن يكون الكفن لا مالك له، على فرض أن الميت لا يملك، والوارث لا حق له فيه، لكن ليس معنى ذلك أنه حلال للنباش بحجة أنه حي، والحي إلى الجديد أحوج من الميت، فإن ما لا مالك له لا يمتنع أن تقطع يد سارقه كما يقطع في أستر الكعبة وآلات المساجد^(٣).

وأما قياسهم الكفن على مال بيت المال فقياس مع الفارق، لأن مال بيت المال لا يتعين في حق إنسان بعينه.

(١) انظر الحاوي الكبير ٣١٦/١٣، روضة الطالبين ٣٤٤/٧.

(٢) انظر الحاوي الكبير ٣١٦/١٣.

(٣) المرجع السابق.

أما الكفن فمتعين في حق صاحبه، وإنما يعود إلى بيت المال فيما لو أكل السبع الميت، وحيثذ يكون الإمام هو المطالب بقطع يد السارق^(١).
الرابع: أن من شروط القطع في السرقة أن يكون المال المسروق موضوعًا في حرز مثله، والقبر لا يكون حرزًا للكفن، لأن الأحرار لا تعتبر أحرارًا إلا بالحافظ، والميت لا يستطيع أن يحرز نفسه فكيف يحرز كفنه؟!

أما القبر فهو عبارة عن حفرة في الصحراء لا يكون حرزًا للميت نفسه، فلا يكون حرزًا للكفن من باب أولى، وحيث اختلف هذا الشرط من شروط إقامة حد السرقة، فلا سبيل إلى قطع يد النباش لعدم توفر شرط إحرار المال كما بينا^(٢).

وأجيب عنه: بأن الأحرار تختلف باختلاف المحرز فيها، فكل محرز لا بد له من حرز مناسب له عرفًا، مع اقترانه بعدم التفريط فيه، وأظهر تعريفات الحرز أنه: (ما عُدَّ حرزًا في العرف)^(٣)، والعرف جارٍ بأن أحرار الأكفان إنما هي القبور^(٤)، ولا ينسب فاعلها إلى التفريط، فصار القبر حرزًا للكفن، وعلى هذا فمن أخذه من حرزه قطعت يده، لأنه سارقه^(٥).

(١) انظر الحاوي الكبير ٣١٦/١٣.

(٢) انظر المسوط ١٦٠/٩.

(٣) انظر البحر الرائق ٦٢/٥، الكافي في فقه أهل المدينة ١٠٨٢/٢.

(٤) انظر المغني ٤٥٦/١٢، المنتقى للباجي ١٨١/٧، بداية المجتهد ٤٥٠/٢.

(٥) انظر الحاوي الكبير ٣١٥/١٣.

القول الثاني:

أن النباش لا يجد حد السرقة فلا يقطع يده.

وذهب إليه أبو حنيفة ومحمد بن الحسن، وهو المذهب عند الحنفية^(١).

واستدلوا بأدلة أهمها ما يلي:

١- روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا قطع على المختفي»^(٢).

قالوا: المختفي هو النباش بلغة أهل المدينة^(٣)، فدل هذا الحديث على

أن النباش لا تقطع يده فيما لو أخذ كفن الميت من القبر^(٤).

ونوقش: بأن الحديث منكر، ووصفه بالنكارة ابن الهمام الحنفي^(٥)،

فلا يصح الاستدلال به.

٢- قالوا: إن نباشًا رفع إلى مروان بن الحكم^(٦) - وهو والٍ على المدينة -

(١) انظر المبسوط ١٥٩/٩، شرح فتح القدير ٣٦٢/٥، البحر الرائق ٦٠/٥.

(٢) أورده صاحب الهداية ولم أطلع على من أخرجه، وقال الزيلعي فيه: «غريب» وقال الكمال بن الهمام إنه حديث منكر، فإنه لما تكلم عن الحديث الذي يدل على قطع يد النباش وهو «من نبش قطعناه» وصفه بالنكارة، ثم قال: «ومثله الحديث الذي ذكره المصنف - يقصد صاحب الهداية - لا قطع على المختفي»، انظر شرح فتح القدير ٣٦٢/٥.

(٣) انظر النهاية في غريب الحديث ٥٧/٢، الهداية مع شرح فتح القدير ٦٠/٥.

(٤) انظر المبسوط ١٥٩/٩، الهداية مع شرح فتح القدير ٦٠/٥.

(٥) انظر شرح فتح القدير ٣٦٢/٥.

(٦) هو أبو عبد الملك، مروان بن الحكم بن أبي العاص بن عبد شمس، خليفة أموي، كان ذا شجاعة وشهامة، اتخذ عثمان رضي الله عنه كاتبًا له، وولاه معاوية على المدينة، فأخرجه ابن الزبير منها فسكن الشام، ولد سنة ٢ هـ وتوفي سنة ٦٥ هـ. (انظر البداية والنهاية ٢٤٣/٨، سير أعلام النبلاء ٤٧٦/٣).

فسأل مروان من بحضرته من الصحابة والفقهاء وعلماء التابعين فأجمع رأيهم على أن يضرب ويطاف به^(١).
قالوا: وهذا إجماع على عدم قطع يد النباش^(٢).
ونوقش هذا من ثلاثة أوجه:

أ - أنه مذهب له، وقد عارضه فعل من قوله أصح وفعله أوكد، وهو عائشة رضي الله عنها وعمر بن عبدالعزيز، ولا تصح دعوى الإجماع على عدم قطع يد النباش، لمخالفة هؤلاء، لأنهم من المجتهدين الذين يعتد برأيهم في الإجماع، فتكون دعوى الإجماع باطلة، إلا على رأي من يجوز انعقاد الإجماع بقول الأكثرين والجمهور على خلافه^(٣).

ب - أنه يجوز سقوط القطع لتقصان قيمته عن مقدار القطع.
ج - أنه يجوز أن يكون النباش لم يخرج الكفن من القبر، والقطع لا يجب إلا بعد إخراجه من القبر، لأن جميع القبر حرز له^(٤).

٣- قياس الميت على الحربي، ووجهه أن أطراف الميت أغلظ حرمة من كفته، إلا أن أطراف الميت إذا أتلفت لم تضمن، فمن باب أولى يجب أن لا يقطع سارق أكفانه، كالحربي لا تضمن أطرافه، ولا يقطع سارقه^(٥).

(١) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه ٢١٣/١٠.

(٢) انظر المبسوط ١٥٩/٩، شرح فتح القدير ٣٦٢/٥.

(٣) ومن قال بانعقاد الإجماع بقول الأكثرين: محمد بن جرير الطبري، وأبو بكر الرازي من الحنفية، وخالفهم الجمهور، انظر روضة الناظر مع نزهة الخاطر ٣٥٨/١.

(٤) انظر الحاوي الكبير ٣١٥/١٣، وما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٢٢٥، ٢٢٦.

(٥) انظر الحاوي الكبير ٣٥/١٣.

ونوقش من وجوه:

أ - أنه ليس من سقط ضمان أطرافه يسقط ضمان ماله، فإن المرتد يسقط الضمان في أطرافه ولا يسقط في ماله، فمن باب أولى لا يسقط الضمان في مال المسلم وإن سقط الضمان في أطرافه^(١).

ب - أن هناك فرقاً بين أطراف الميت وأكفانه في الضمان، من حيث إن الأكفان ينتفع بها، وأطراف الميت لا ينتفع بها، فلما افتردت في الضمان كان القطع تبعاً لضمانها في الوجوب، كما كان القود في الأعضاء تابعاً لضمانها في السقوط^(١).

ج - أن قياس الميت المسلم على الحربي الكافر - من حيث سقوط الضمان في أطرافها، فينبني عليه سقوط الضمان في ماليتها - قياساً مع الفارق، وذلك أن الميت إنما يُحكم بعدم ضمان أطرافه لأنها بطلت منافعها، ولا يلزم من بطلان منافعها أن لا تضمن كسوتها، كالأشمل لا يضمن طرفه ويقطع سارق كسوته.

بخلاف الحربي، فإن دمه وماله مباحان، وهذا على القول بأن الحربي هو الكافر الذي لا صلح له مع المسلمين، أما مال الميت المسلم فمحرم كمال الحي، وعلى هذا فيضمن كفن الميت المسلم ولا يضمن مال الحربي الكافر^(١).

الترجيح:

الذي ظهر لي - والعلم عند الله - أن القول بقياس النباش على السارق في وجوب قطع اليد أولى بالاختيار لما يلي:

(١) انظر الحاوي الكبير ٣٥/١٣.

١- قوة أدلة أصحاب هذا القول وسمودها أمام المناقشات التي أوردتها عليها المخالف.

٢- ضعف أدلة المخالف.

٣- ولأن القبر وحده حرز للكفن، لأنه بيت للميت وكفنه، كما أن بيوت الأحياء أحرار لهم ولممتلكاتهم، كما هو معروف بين الناس قديماً وحديثاً.

الفرع التاسع

هل يجد الطرار^(١) قياساً على السارق؟

قبل أن أذكر أقوال العلماء في هذه المسألة لابد من تحرير محل النزاع بينهم وهو كما يلي:

- اتفقوا على أن الطرار إذا أدخل يده إلى الكم، فأخذ ما فيه، أو أدخلها إلى الجيب وأخذ ما فيه، وبلغ ما أخذه نصاب السرقة، فإنه يقطع، لأنه سارق، فقد سرق مال غيره من حرز مثله، فيقام عليه حد السرقة^(٢).

- واختلفوا فيما إذا شق الجيب أو الكم، أو فتقها حتى خرج ما فيها وأخذه، هل يقطع في هذه الحالة، أو لا؟
اختلفوا في ذلك على قولين:

(١) يطلق (الطرر) لغة على معان، منها (القطع والشق) وهو المراد هنا، فيقال لمن هذه صفته (طراراً). (انظر لسان العرب ٨/١٤١)، وفي الاصطلاح: هو الذي يشق الجيوب والهيايين ويستل ما فيها. (انظر معجم لغة الفقهاء ص: ٢٨٩).

(٢) انظر مختصر الطحاوي ص: ٢٧١، البحر الرائق ٥/٦٥، ٦٦، الكافي لابن عبد البر ١٠٨٢/٢، الحاوي الكبير ١٣/٣١٧، روضة الطالبين ١/٧، المغني ١٢/٣٣٦.

القول الأول:

أنه تقطع يده. وهو قول جمهور العلماء من المالكية^(١) والشافعية^(٢)،
ورواية عن أحمد^(٣)، وبه قال أبو يوسف والطحاوي من الحنفية^(٤).

استدل أصحاب هذا القول بالقياس:

فقد قاسوا الطرار على السارق بجامع أخذ المال من حرز مثله خفية،
فيقام عليه حد السرقة^(٥).

القول الثاني:

لا تقطع يده. وهو قول أبي حنيفة^(٦) والرواية الثانية عن أحمد^(٧).
واستدلوا بأن الطرار هنا لا يكون سارقاً، فلا يقام عليه حد السرقة،
لأن من شروط إقامة حد السرقة أن يهتك السارق الحرز، ويأخذ منه
المال، وفي هذه الصورة لم يحصل هتك للحرز، لأن الطرار إنما طرَّ صُرَّة
الدراهم من خارج الكم أو الجيب لا من داخله، ذلك أن الدراهم
الموضوعة في الجيب أو الكم، لا تخلو: إما أن تكون مربوطة برباط
خارجي أو داخلي، فإن كانت مربوطة برباط من خارج الكم فإن الطرار

(١) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/٣٤٠.

(٢) انظر الحاوي الكبير ١٣/٣١٧، روضة الطالبين ٧/٣٣٨.

(٣) انظر المغني ١٢/٤٣٦.

(٤) انظر مختصر الطحاوي ص: ٢٧١، شرح فتح القدير ٥/٢٧٧، ٣٧٨.

(٥) انظر الحاوي الكبير ١٣/٣١٨.

(٦) انظر مختصر الطحاوي ص: ٢٧١، شرح فتح القدير ٥/٣٧٧.

(٧) انظر المغني ١٢/٤٣٦.

-إذا أخذ تلك الدراهم- يُقطع، لأنه أخذ الدراهم من باطن الكم، وتحقق حينئذ هتك الحرز، وهذه الصورة لا خلاف فيها كما تقدم.

أما إذا كانت الدراهم مربوطة برباط داخلي- كما في هذه الصورة- فإن الطرار- إذا أخذ ذلك المال- لا يقطع، لأنه أخذ الدراهم من خارج الكم، فلم يتحقق للحرز هتك، فلا يقام على الطرار حد السرقة، وإنما يعزر بما يكون رادعاً له مما فعل، لأنه يكون مختلساً، والمختلس لا قطع عليه^(١).

ونوقش هذا الدليل: بأن التفريق بين ما إذا كانت الدراهم أخذها الطرار من خارج الكم وبين ما إذا كان أخذها من داخله- فتقطع يد الطرار في الثاني، ولا تقطع في الأول- لا اعتبار له، لأنه تفريق بين متماثلين وذلك أن أخذ الدراهم في الصورتين متحقق من قبل الطرار، لأنه يشق حرزَ الدراهم ويأخذها.

وأما التعليل بأن الحرز إنما هو الكم أو الجيب، وعند أخذ الدراهم من خارجه لا يتحقق هتك الحرز، فباطل لأن هتك الحرز إنما هو الوصول إلى المال، وقد حصل هذا المقصود، سواء كان حصوله عليه من داخل الكم أو خارجه.

ثم لو سلم جدلاً أن الحرز لم يهتك في هذه الصورة- وهو الجيب أو الكم- لكن يقال: ليس الكم وحده هو حرز الدراهم، بل الدراهم محرزة بصاحبها أيضاً.

(١) انظر مختصر الطحاوي ص: ٢٧١، شرح فتح القدير ٣٧٨/٥، البحر الرائق ٦٦/٥.

وإذا كانت الدراهم يقطع بسرقتها من صاحبها وهو نائم، فلأن يقطع بسرقتها منه وهو يقظان من باب أولى، فبطل التعليل المذكور^(١).

الترجيح:

الذي يظهر لي -والعلم عند الله- أن القول بقطع يد الطرار -في الحالة المذكورة- هو المختار لما يلي:

١- أن القياس الذي استدل به أصحاب هذا القول أقوى من تعليل المخالف، وقد ظهر ذلك في المناقشة المذكورة.

٢- ولأن الطرار تقطع يده بسرقة المال من صاحبه إذا كان نائماً، فلأن تقطع يده بسرقة المال من صاحبه وهو يقظان من باب أولى، لأنه إذا سرق المال من جيب صاحبه وهو نائم لم يكن الحرز فيه إلا الجيب فقط. وإذا سرق المال من صاحبه وهو يقظان، فبالإضافة إلى كون الحرز هو الجيب أو الكم فإن المال محرز بصاحبه أيضاً، فإذا سرق الطرار فإن قطع يده حينئذ يكون من باب أولى، لأنه هتك حرزين وأخذ المال منهما بفعله على وجه يسارق عين صاحبه، وقد بلغ المال نصاباً ليس فيه شبهة تملك^(٢).

(١) انظر الحاوي الكبير ٣١٨/١٣، ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين ص: ٢٣٥.

(٢) المرجعان السابقان.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على المؤيد بالمعجزات الباهرات، وعلى آله وصحبه أفضل البريات، وبعد:

فحيث استكملت هذه الرسالة أبوابها وفصولها ومباحثها ومطالبها وفروعها، عبر خطة علمية مرسومة ومنهج علمي مدروس، فإنه من المناسب أن أسجل أهم النتائج التي توصلت إليها، على النحو التالي:

١- أن القياس له ثلاثة إطلاقات: إطلاق عند أهل اللغة، إطلاق عند المناطق، إطلاق عند الأصوليين، والقياس الأصولي هو المقصود في هذه الرسالة.

٢- أن المعول عليه في القياس الأصولي هو المساواة في العلة، وأن المعبر في تحقيق هذه المساواة هو نظر المجتهد واستنباطه الذي يحقق به وجود القياس الذهني والخارجي الذي تتحقق به أركان القياس الأربعة.

ولهذا فإن الراجح في تعريف القياس الجمع بين الاتجاهين اللذين سلكهما الأصوليون في تعريفه.

٣- أن القياس الظني محل خلاف بين العلماء في حجيته، ومذاهب العلماء فيه تتلخص في مذهبين هما:

الأول: أن القياس حجة في الشرع ويجب العمل به.

الثاني: أنه ليس حجة في الشرع ويمتنع العمل به .

٤- أنه ليس في التعبد بالقياس وجه يوجب العقل، كما أنه ليس فيه وجه من وجوه الإحالة العقلية يعلم بضرورة من تجويز الجمع بين الضدين، ولا وجه من وجوه الإحالة المعلومة بالنظر والاستدلال ولا تثبت نسبة هذين القولين إلى من نسب إليهم .

٥- القياس الصحيح - حسب الضوابط المذكورة في كتب الأصول المعتمدة - دليل من أدلة الشرع .

٦- العبادة لها إطلاقان :

الإطلاق العام: وهي بهذا الإطلاق تشمل جميع أعمال العبد الإدارية الموافقة لطلب الشرع .

والإطلاق الخاص: وهي بهذا الإطلاق تعني الأعمال الخاصة المحددة التي كلف العبد القيام بها تمريناً عملياً له على الخضوع الكامل، كأركان الإسلام الخمسة وما يلحق بها، وهو المقصود بالبحث في هذه الرسالة .

٧- أن التعبد له معنيان :

الأول: الوقوف عند المحدود الشرعي، وهذا المعنى لا يتعارض مع مبدأ التعليل .

والثاني: عدم تعقل المعنى، وهذا يتعارض مع التعليل .

٨- المقصد الأصلي في العبادات هو التوجه إلى الواحد المعبود، وإفراده بالقصد إليه على كل حال، والخضوع له، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره .

ولها مقاصد تبعية كثيرة، من أهمها إصلاح النفس والتقوى، وتفريج الكرب، والاستعانة على المصائب والشدائد، ورعاية الله وحفظه، والاستقامة والطمأنينة، وغير ذلك مما يترتب على المقصد الأصلي.

٩- من أهم خصائص العبادات: العموم والشمول، اليسر ورفع الحرج، والاستمرار والدوام، والتوقيف.

١٠- الراجع في الأحكام الشرعية جواز التعليل، وما من حكم شرعي إلا ويجوز التساؤل عن حكمه وأسراره وعلله، كما يجوز البحث عنها -بعد ذلك- بكل ما هياه الله لنا من وسائل البحث والعلم، فإذا وصلنا إلى شيء مما تشهد له الأدلة المعتبرة قلنا به، وإن لم نصل سلمنا بحكمة الله أيًا كانت.

١١- أن العبادات أكثرها وأغلبها معقولة من حيث إن العقل لا يستبعد شرعيتها، ويجوز تعليلها بالحكمة والمصلحة إذا ظهر لنا ذلك، وهذا يوافق أدلة القرآن والحديث ومسلك الصحابة.

١٢- أن أكثر العلل الواردة في العبادات هي حكمها العامة، وأغلب النصوص التي وردت في تعليل العبادات من هذا القبيل، وهذه الحكم العامة لا تعطي علة خاصة يدرك بها كل الحكم.

وهناك أحاديث تنص على علل خاصة لبعض العبادات، وهذه العلل قد لا يكون لها نظير، وقد يكون لها نظير وهو قليل.

١٣- أن الفقهاء نصوا على علل بعض العبادات وهذه العلل منها ما هو

مناسب إلا أنه معدود عندهم مما لا نظير له كالمشقة في السفر، ومنها ما ليس بمناسب وهو ما يكون شبيهاً ومثل هذا كثير في كتب الفقه.

١٤- لا خلاف بين العلماء في عدم جواز إثبات عبادة جديدة زائدة على العبادات المعلومة بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة بالقياس، مثل إثبات صلاة سادسة أو صوم شوال ونحوهما بالقياس. ولا خلاف بين العلماء في أنه لا يجري القياس فيما لا يعقل معناه من العبادات، كأعداد الصلوات وأعداد ركعاتها، ونصب الزكوات وما يشبهها.

١٥- المراد بالقياس في العبادات: إجراء القياس في أحكام العبادات وصفاته، لا في إثبات عبادة جديدة، بمعنى يجوز قياس حالة عبادة غير معلوم حكمها على أخرى معلوم حكمها، فإن هناك أموراً في العبادات تستجد من أحوال طارئة كأن لا يجد الحاج هدي الإحصار ويستطيع أن يصوم، فهل يصوم بدلاً عنه قياساً على هدي التمتع؟ وأخرى تستجد من خطأ المكلف مثل مواضع السهو في الصلاة التي لم ترد عن النبي ﷺ فلم يسجد لها، فهل يسجد لها المخطئ قياساً على ما ورد من المواضع التي سجد فيها النبي ﷺ؟

وهذا محل الخلاف بين العلماء في جواز إجراء القياس في العبادات.

١٦- يجوز إجراء القياس في العبادات -حسب المفهوم السابق- عند استكمال جميع شروط القياس.

١٧- مما يتضمن معنى العبادة والتعبد الكفارات والحدود، والمراد بإجراء القياس في الكفارات إلحاق مخالفة شرعية غير منصوص على كفارتها بمخالفة شرعية معينة منصوص على كفارتها لجامع بينهما، مثل إلحاق القتل عمداً بالقتل خطأ في وجوب الكفارة بجامع القتل بغير حق. والمراد بإجراء القياس في الحدود: إلحاق جنائية غير منصوص على حدها بجنائية منصوص على حدها لجامع بينهما، مثل: إلحاق النباش بالسارق في قطع اليد بجامع الأخذ خفية من الحرز.

١٨- يجوز إجراء القياس في الكفارات والحدود -حسب المفهوم السابق- عند توفر الأركان والشروط.

وختاماً أسأل الله جل وعلا أن ينفعنا بما علمنا، وأن يعلمنا ما ينفعنا، وأن يجعلنا من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، وأن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم ووسيلة إلى مرضاته، إنه على كل شيء قدير. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً...

الفهارس

وتشتمل على الآتي:

- أ - فهرس الآيات القرآنية الكريمة.
- ب - فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.
- ج - فهرس الآثار.
- د - فهرس الأعلام المترجم لهم.
- هـ - فهرس الفرق.
- و - فهرس الأبيات الشعرية.
- ز - فهرس الحدود والمصطلحات والألفاظ الغريبة.
- ح - فهرس المسائل الفقهية.
- ط - فهرس المراجع والمصادر.
- ي - فهرس الموضوعات.

أ- فهرس الآيات القرآنية الكريمة

| الآية | رقمها | الصفحة |
|--|-------|--------------------|
| ﴿إياك نعبد﴾ | ٤ | ٢٥٢ |
| ﴿سورة البقرة﴾ | | |
| ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾ | ٢١ | ٣٨٤، ٢٨٣، ٢٧٦، ٢٤٧ |
| ﴿قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها﴾ | ٣٠ | ٣٢٦ |
| ﴿وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم﴾ | ٤٠ | ٢٧٧ |
| ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا﴾ | ٤٣ | ٣٠١ |
| ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها﴾ | ٤٥ | ٢٧٦ |
| ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور﴾ | ٦٣ | ٣٨٤ |
| ﴿ومن حيث خرجت فول وجهك شطر﴾ | ١٥٠ | ٣٨٤ |
| ﴿فاذكروني أذكركم واشكروا لي﴾ | ١٥٢ | ٢٩٩ |
| ﴿يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر﴾ | ١٥٣ | ٢٧٦ |
| ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا﴾ | ١٦٥ | ٢٩٦ |
| ﴿يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات﴾ | ١٧٢ | ٢٨٤ |
| ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم﴾ | ١٧٧ | ٢٩٦، ٢٨١ |
| ﴿والعبد بالعبد﴾ | ١٧٨ | ٢٤٧ |
| ﴿فمن عفي له من أخيه شيء﴾ | ١٧٨ | ٦٠١ |
| ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين﴾ | ١٨٣ | ٣٨٥، ٣٦٧، ٣٠١، ٢٧٧ |
| ﴿فمن كان منكم مريضا أو على سفر﴾ | ١٨٤ | ٤٥١ |
| ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن﴾ | ١٨٥ | ٣٨٥ |
| ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ | ١٨٥ | ٣٠١ |

| الصفحة | رقمها | الآية |
|----------|-------|--|
| ٢٨٦ | ١٨٥ | ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ |
| ٥٦٩ | ١٨٧ | ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث﴾ |
| ٥٨٢ | ١٨٧ | ﴿فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم﴾ |
| ٥٣٥، ٤٢٩ | ١٨٧ | ﴿تلك حدود الله فلا تقربوها﴾ |
| ٣٧٢ | ١٩٣ | ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾ |
| ٥٢٢ | ١٩٦ | ﴿فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي﴾ |
| ٥٢٥ | ١٩٦ | ﴿ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدي محله﴾ |
| ٣٧٨ | ١٩٧ | ﴿الحج أشهر معلومات﴾ |
| ٢٩٧ | ٢١٨ | ﴿إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا﴾ |
| ٢٩٨ | ٢١٩ | ﴿كذلك بين الله لكم الآيات لعلكم تفكرون﴾ |
| ٦٠٣ | ٢٢٥ | ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم﴾ |
| ٣٨٥ | ٢٣٩ | ﴿فإن خفتم فرجالا أو ركبانا﴾ |
| ٣٠١ | ٢٤٥ | ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا﴾ |
| ٢٩٥ | ٢٥٥ | ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ |
| ٣٢٦ | ٢٦٠ | ﴿رب أرني كيف تحيي الموتى﴾ |
| ٢٩٨ | ٢٦٦ | ﴿كذلك بين الله لكم الآيات لعلكم تفكرون﴾ |
| ٥٢٠ | ٢٦٧ | ﴿ومما أخرجنا لكم من الأرض﴾ |
| ١٤٥ | ٢٧٥ | ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا﴾ |
| ١٦١ | ٢٧٥ | ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ |
| | | ﴿سورة آل عمران﴾ |
| ٣٢٧ | ٤٠ | ﴿قال رب أنى يكون لى غلام وقد بلغنى﴾ |
| ١٨٨ | ٥٩ | ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه﴾ |

| الصفحة | رقمها | الآية |
|----------|-------|---|
| ٦٠٦ | ٧٧ | ﴿إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا﴾ |
| ٣٠٢ | ٩٢ | ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا﴾ |
| ٣٠٣ | ٩٧ | ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع﴾ |
| ٧ | ١٠٢ | ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته﴾ |
| ١٦٥، ١٦٤ | ١٠٥ | ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا﴾ |
| ٣٤٦ | ١٥٩ | ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾ |
| ٢٩٩ | ١٩١ | ﴿الذين يذكرون الله قياما وقعودا﴾ |

﴿سورة النساء﴾

| | | |
|---------------|-----|--|
| ٢٨٣، ٧ | ١ | ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾ |
| ٢٣٤ | ١٠ | ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما﴾ |
| ٢٠٠ | ١١ | ﴿من بعد وصية يوصي بها أو دين﴾ |
| ٢٤٧ | ٣٦ | ﴿واعبدوا الله﴾ |
| ٣٨٦ | ٤٣ | ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ |
| ٤٦٢ | ٤٣ | ﴿ولا جنبا إلا عابري سبيل﴾ |
| ١٤١ | ٥٩ | ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله﴾ |
| ١٦٤، ١٣١ | ٨٢ | ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا﴾ |
| ٥٩٨ | ٩٢ | ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا﴾ |
| ٦٠٢، ٥٩٩، ٥٩٥ | ٩٢ | ﴿وممن قتل مؤمنا خطأ فتحرير﴾ |
| ٥٩٨ | ٩٢ | ﴿فإن كان من قوم عدو لكم﴾ |
| ٥٩٨ | ٩٢ | ﴿وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾ |
| ٦٠٢، ٥٩٩ | ٩٣ | ﴿وممن يقتل مؤمنا متعمدا﴾ |
| ٣٨٦، ٣٤٥ | ١٠١ | ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح﴾ |

| الصفحة | رقمها | الآية |
|----------|-------|--|
| ٤٩١ | ١٠٢ | ﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة﴾ |
| ٣٨٧ | ١٠٣ | ﴿فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما﴾ |
| ٢٩٦ | ١٣٦ | ﴿يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله﴾ |
| ٣٨٨، ٣٤٦ | ١٦٠ | ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات﴾ |

﴿سورة المائدة﴾

| | | |
|-----------|----|---|
| ١٥٣ | ٣ | ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ |
| ٤٥٤ ، ٣٨٧ | ٦ | ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة﴾ |
| ٤٦٢، ٤٥٨ | ٦ | ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ |
| ٤٨١ | ٦ | ﴿وامسحوا برءوسكم﴾ |
| ٤٣٢ | ٦ | ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا﴾ |
| ٣٦٩، ٢٨٦ | ٦ | ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾ |
| ٤٥٩ | ٦ | ﴿ولكن يريد ليطهركم﴾ |
| ٢٩٧ | ٢٣ | ﴿وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين﴾ |
| ٥٦٩ | ٣٣ | ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ |
| ٦٢٥، ٣٤٥ | ٣٨ | ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾ |
| ٢٩٧ | ٤٤ | ﴿فلا تخشوا الناس واخشون﴾ |
| ١٤١ | ٤٨ | ﴿فاحكم بينهم بما أنزل الله﴾ |
| ١٤١ | ٤٩ | ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾ |
| ٥٣٢ | ٦٥ | ﴿ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا﴾ |
| ٣٩٤ | ٦٧ | ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك﴾ |
| ٦٠٧ | ٨٩ | ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم﴾ |
| ٦٠٣ | ٨٩ | ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾ |

| الصفحة | رقمها | الآية |
|------------------|---------|--|
| ٥٥٣ | ٨٩ | ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين﴾ |
| ٣٨٨، ٣٤٧، ٩٨، ٨٩ | ٩٠ | ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب﴾ |
| ٥٦٨ | ٩٥ | ﴿ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل﴾ |
| ٢٨٨ | ١٠٣ | ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة﴾ |
| ﴿سورة الأنعام﴾ | | |
| ١٥٣، ١٤٢ | ٣٨ | ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ |
| ١٤٢ | ٥٩ | ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ |
| ٦١٠ | ٩٠ | ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ |
| ٣٨٨، ٣٤٧ | ١٠٨ | ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله...﴾ |
| ٣٨٩ | ١٢١ | ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ |
| ٦٠٧ | ١٤١ | ﴿كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده﴾ |
| ١٦٧ | ١٥٠ | ﴿قل هلم شهداءكم الذين يشهدون﴾ |
| ١٦٤ | ١٥٩ | ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا﴾ |
| ٣٠٦، ٣٠٢ | ١٦٢-١٦٣ | ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي﴾ |
| ﴿سورة الأعراف﴾ | | |
| ١٦٢ | ١١ | ﴿اسجدوا لآدم﴾ |
| ١٦٢ | ١٢ | ﴿خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ |
| ١٣٩ | ٣٣ | ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ |
| ٢٩٥ | ٥٤ | ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض﴾ |
| ٢٩٩ | ٥٥ | ﴿ادعوا ربكم تضرعا وخفية﴾ |
| ٦٠٩ | ٨٣-٨٤ | ﴿فأنجيناه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين﴾ |
| ٦١٨ | ٨٤ | ﴿وأمطرنا عليهم مطرا﴾ |

| الصفحة | رقمها | الآية |
|--------|-------|--|
| ٦١١ | ٨٤ | ﴿فانظر كيف كان عاقبة المجرمين﴾ |
| ٢٧١ | ١٧٢ | ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم﴾ |
| ٢٨٠ | ٢٠١ | ﴿إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف﴾ |
| ٣٠٠ | ٢٠٤ | ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ |
| ٢٩٩ | ٢٠٥ | ﴿واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر﴾ |

﴿سورة الأنفال﴾

| | | |
|--------------------|----|---|
| ٣٠٠ | ٩ | ﴿إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم﴾ |
| ٣٨٩ | ٣٩ | ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين﴾ |
| ١٦٥، ١٦٤ | ٤٦ | ﴿وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا﴾ |
| ٥١٥، ٣٨٩، ٣٧٢، ٣٤٧ | ٦٠ | ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾ |
| ٣٩٠ | ٦٦ | ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا﴾ |

﴿سورة التوبة﴾

| | | |
|---------------|-----|---------------------------------------|
| ٣٤٥ | ٢٨ | ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد﴾ |
| ٣٠٣ | ٤١ | ﴿انفروا خفافا وثقالا﴾ |
| ٣٦٨ | ٦٠ | ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ |
| ٣٩٠، ٣٦٧ | ١٠٣ | ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم﴾ |
| ٥١٨، ٥١٣، ٤٩٢ | | |

| | | |
|-----|---------|-----------------------------------|
| ٣٤٦ | ١٠٣ | ﴿ووصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾ |
| ٢٥٢ | ١٢٠-١٢١ | ﴿ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب﴾ |

﴿سورة يونس﴾

| | | |
|-----|-------|---|
| ٢٧٦ | ٦٤-٦٣ | ﴿الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى﴾ |
| ٢٩٧ | ١٠٧ | ﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو﴾ |

| الصفحة | رقمها | الآية |
|----------------|-------|---|
| ﴿سورة هود﴾ | | |
| ٣٢٣ | ١٠٧ | ﴿فعال لما يريد﴾ |
| ٥٣٧ | ١١٤ | ﴿وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل﴾ |
| ﴿سورة الرعد﴾ | | |
| ٢٩٥ | ١٦ | ﴿قل من رب السموات والأرض قل الله﴾ |
| ٢٧٩ | ٢٨ | ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ |
| ٣٢٥ | ٤١ | ﴿والله يحكم لا معقب لحكمه﴾ |
| ﴿سورة إبراهيم﴾ | | |
| ٥٤٩ | ٣٤ | ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ |
| ٢٩٥ | ٥٢ | ﴿هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا﴾ |
| ﴿سورة الحجر﴾ | | |
| ٦٢٧ | ١٨ | ﴿إلا من استرق السمع﴾ |
| ٢٧٥ | ٩٧-٩٩ | ﴿ولقد نعلم أنك يضيق صدرك﴾ |
| ٢٨٤ | ٩٨-٩٩ | ﴿فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين﴾ |
| ﴿سورة النحل﴾ | | |
| ٢٤٧ | ٧٥ | ﴿عبدا مملوكا لا يقدر على شيء﴾ |
| ١٤٢ | ٨٩ | ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾ |
| ٣٠٠ | ٩٨ | ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان﴾ |
| ٦٢٣ | ١٠٦ | ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره﴾ |
| ١٤٤ | ١١٦ | ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال﴾ |

| الصفحة | رقمها | الآية |
|--------------------|-------|--|
| | | ﴿سورة الإسراء﴾ |
| ٢٤٧ | ٢٣ | ﴿ألا تعبدوا إلا إياه﴾ |
| ١١٨ | ٢٣ | ﴿وبالوالدين إحسانا﴾ |
| ٢٣٣، ٢٢٧، ١١٨، ١١٧ | ٢٣ | ﴿فلا تقل لهما أف﴾ |
| ١١٨ | ٢٣ | ﴿وقل لهما قولا كريما﴾ |
| ١١٨ | ٢٤ | ﴿وقل رب ارحمهما كما ربياني﴾ |
| ٥٩٥ | ٣١ | ﴿إن قتلهم كان خطئا كبيرا﴾ |
| ٦١٣ | ٣٢ | ﴿ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة﴾ |
| ١٣٩ | ٣٦ | ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ |
| ٣٩١، ١٠٨ | ٧٨ | ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ |
| ٢٧٧، ٢٧٤ | ٧٩ | ﴿ومن الليل فتهجد به نافلة لك﴾ |
| | | ﴿سورة مريم﴾ |
| ٢٨٤ | ٣١ | ﴿وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا﴾ |
| ١٤٧ | ٦٣ | ﴿وما كان ربك نسيا﴾ |
| ٢٤٧ | ٩٣ | ﴿إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبدا﴾ |
| | | ﴿سورة طه﴾ |
| ٤١٥، ٣٦٦، ٢٧٢ | ١٤ | ﴿وأقم الصلاة لذكري﴾ |
| ٢٧٤ | ١٣٢ | ﴿وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها﴾ |
| | | ﴿سورة الأنبياء﴾ |
| ٣٢٨ | ٢٣-١٩ | ﴿وله من في السموات والأرض ومن عنده لا يستكبرون﴾ |
| ٣٢٥ | ٢٣ | ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ |
| ٣٨٠ | ١٠٧ | ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ |

الآية رقمها الصفحة

﴿سورة الحج﴾

| | | |
|---------|-------|--|
| ٣٩١،٣٦٧ | ٢٨-٢٧ | ﴿وأذن في الناس بالحج﴾ |
| ٣٩١،٣٤٦ | ٣٩ | ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾ |
| ٣٠١ | ٧٨ | ﴿فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله﴾ |
| ٣٠٠،٢٨٥ | ٧٦ | ﴿يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا . . .﴾ |

﴿سورة المؤمنون﴾

| | | |
|-----|-------|--------------------------------------|
| ١٨٢ | ١٢ | ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾ |
| ٢٨٣ | ٥١ | ﴿يا أيها الرسل كلوا من الطيبات﴾ |
| ٢٨٣ | ٥٢ | ﴿وإن هذه أمتكم أمة واحدة﴾ |
| ٣٠٠ | ٩٨-٩٧ | ﴿وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين﴾ |

﴿سورة النور﴾

| | | |
|-----|----|--|
| ٣٤٥ | ٢ | ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد﴾ |
| ٣٤٧ | ٢٨ | ﴿وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا﴾ |
| ٣٤٦ | ٣٠ | ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا﴾ |

﴿سورة الفرقان﴾

| | | |
|-----|----|-------------------------------|
| ٤٥٥ | ٤٨ | ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهورا﴾ |
|-----|----|-------------------------------|

﴿سورة النمل﴾

| | | |
|-----|----|---|
| ٦١٣ | ٥٤ | ﴿ولوطا إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة . . .﴾ |
|-----|----|---|

﴿سورة العنكبوت﴾

| | | |
|-----------------|----|-------------------------------------|
| ٤١٥،٣٩٢،٣٦٧،٢٧٢ | ٤٥ | ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ |
|-----------------|----|-------------------------------------|

| الصفحة | رقمها | الآية |
|----------|-------|---|
| | | ﴿سورة السجدة﴾ |
| ٢٨٢ | ١٧-١٦ | ﴿تتجاف جنوبهم عن المضاجع﴾ |
| | | ﴿سورة الأحزاب﴾ |
| ٥٩٦ | ٥ | ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به﴾ |
| ٣٩٢ | ٣٣-٣٢ | ﴿وقلن قولاً معروفاً وقرن في بيوتكن﴾ |
| ٣٢٧ | ٣٥ | ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات﴾ |
| ٣٤٦ | ٣٧ | ﴿فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها﴾ |
| ٨ | ٧١-٧٠ | ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله﴾ |
| ٢٧٧ | ٧٢ | ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض﴾ |
| | | ﴿سورة ص﴾ |
| ٢٤٨ | ٤١ | ﴿واذكر عبدنا أيوب﴾ |
| | | ﴿سورة الزمر﴾ |
| ٢٩٨ | ٥٤ | ﴿وأنبئوا إلى ربكم وأسلموا له﴾ |
| | | ﴿سورة غافر﴾ |
| ٢٩٩ | ٦٠ | ﴿وقال ربكم ادعوني أستجب لكم﴾ |
| | | ﴿سورة فصلت﴾ |
| ١٨٧ | ٣٩ | ﴿ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة...﴾ |
| | | ﴿سورة الشورى﴾ |
| ١٤١ | ١٠ | ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾ |
| ٢٨٨ | ١٣ | ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به﴾ |
| ١٦٤، ١٣١ | ١٣ | ﴿أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ |

| الصفحة | رقمها | الآية |
|------------------|-------|--|
| ٩ | ١٧ | ﴿الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان﴾ |
| ٢٨٨ | ٢١ | ﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين﴾ |
| ٣٩٤ | ٤٨ | ﴿إن عليك إلا البلاغ﴾ |
| | | ﴿سورة الجاثية﴾ |
| ٢٩٨ | ١٣ | ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض﴾ |
| | | ﴿سورة الأحقاف﴾ |
| ١٨٧ | ٣٣ | ﴿أولم يروا أن الله الذي خلق السموات . . .﴾ |
| | | ﴿سورة محمد﴾ |
| ٢٩٨ | ٢٤ | ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ |
| | | ﴿سورة الحجرات﴾ |
| ١٣٨ | ١ | ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله﴾ |
| | | ﴿سورة ق﴾ |
| ٢٤٨ | ٢٩ | ﴿وما أنا بظلام للعبيد﴾ |
| | | ﴿سورة الذاريات﴾ |
| ٩٣ | ٣٩ | ﴿فتولى بركنه﴾ |
| ٩٣ | ٤٠ | ﴿فأخذناه وجنوده﴾ |
| ٣٤٠، ٢٧٢، ٢٥١، ٩ | ٥٦ | ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ |
| | | ﴿سورة النجم﴾ |
| ١٣٩ | ٢٨ | ﴿إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني . . .﴾ |
| | | ﴿سورة الحديد﴾ |
| ٥٣١ | ٢٠ | ﴿كمثل غيث أعجب الكفار نباته﴾ |

| الصفحة | رقمها | الآية |
|-----------|-------|--|
| ٢٩٦ | ٢٢ | ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض...﴾ ﴿سورة المجادلة﴾ |
| ٥٥٢ | ٣ | ﴿فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا﴾ |
| ٥٥٢، ٣٩٢ | ٤ | ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين﴾ ﴿سورة الحشر﴾ |
| ١٩٠ ، ١٢٨ | ٢ | ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ |
| ٣٩٢ ، ٣٤٥ | ٧ | ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله﴾ |
| ٤١٥ | ٧ | ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ ﴿سورة الصف﴾ |
| ٣٠٤ | ١١ | ﴿تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون﴾ ﴿سورة التغابن﴾ |
| ٤٨٨ | ١٦ | ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ ﴿سورة الطلاق﴾ |
| ٢١٨ | ١ | ﴿إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾ |
| ٣٤٥ | ١٢ | ﴿الله الذي خلق سبع سموات ومن...﴾ ﴿سورة التحريم﴾ |
| ٢١٨ ، ٢١٧ | ٢-١ | ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك﴾ |
| ٢٩٨ | ٨ | ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة...﴾ |
| ٥٣٢ | ٨ | ﴿عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم﴾ ﴿سورة الملك﴾ |
| ٢٨٧ | ١٤ | ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ |

| الصفحة | رقمها | الآية |
|--------------------|-------|--|
| | | ﴿سورة المدثر﴾ |
| ٤٧٥ ، ٤٧٤ | ٤ | ﴿وثيابك فطهر﴾ |
| ٤٧٥ | ٥ | ﴿والرجز فاهجر﴾ |
| | | ﴿سورة القيامة﴾ |
| ١٨٥ | ٤٠-٣٦ | ﴿أيجسب الإنسان أن يترك سدى﴾ |
| | | ﴿سورة عبس﴾ |
| ١٥٤ | ٣١ | ﴿وفاكهة وأبا﴾ |
| | | ﴿سورة البروج﴾ |
| ٣٢٣ | ١٦ | ﴿فعال لما يريد﴾ |
| | | ﴿سورة العلق﴾ |
| ٣٧٠ | ١٩ | ﴿واسجد واقترب﴾ |
| | | ﴿سورة البينة﴾ |
| ٤٥٨، ٣٤٠، ٢٩٧، ٢٧٢ | ٥ | ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾ |
| | | ﴿سورة الكوثر﴾ |
| ٣٠٢ ، ٣٠٠ | ٢ | ﴿فصل لربك وانحر﴾ |

ب- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

| رقم الصفحة | طرف الحديث |
|-----------------|---|
| ٤٦٩ ، ٤٥٠ | أبغني أحجارا استنفض بها |
| ٢٧١ | أتدري ما حق الله على العباد |
| ٤٦٩ | أتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط |
| ٢٠١ | أرأيت لو تميمضت بياء وأنت صائم |
| ٢٧٦ | ارحنا بها |
| ٢٧٣ | أرحنا يا بلال |
| ٥٣٤ | أصبت حدا فاقمه علي |
| ٤٠٢ | أصبحوا بالصبح فإنه أعظم لأجوركم |
| ٣٠٣ | أفضل دينار يتفقه الرجل |
| ٣٧٠ | أقرب ما يكون العبد من ربه |
| ٤٠٥ | ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار |
| ٣٠٥ ، ٢٩٩ ، ٢٦٣ | أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله |
| ٤٦٣ | أن النبي ﷺ أتى بصبي فبال عليه |
| ٥١٧ | أن النبي ﷺ أخذ من العسل العشر |
| ٥٢٣ | أن النبي ﷺ إنما نحر يوم الحديبية |
| ٤٨٢ | أن النبي ﷺ توضأ ومسح على الخفين والعمامة |
| ٤٠٢ | أن النبي ﷺ صلى بهم فسجد سجدة |
| ٤٠٤ | أن النبي ﷺ كان إذا أتاه أمر يسره أو بُشِّر به |
| ٤٧٢ | أن النبي ﷺ نهى عن الاستنجاء بأقل من ثلاثة |
| ١٩٩ | أن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت إن أمي نذرت |
| ٢٠٣ | أن أعرابياً أتى رسول الله ﷺ فقال إن امرأتى |
| ٢٥٢ | أن تشهد أن لا إله إلا الله (حديث جبريل) |
| ٢٧٨ | أن تعبد الله كأنك تراه |

رقم الصفحة

طرف الحديث

- ٥١٧ أن رجلا أتى النبي ﷺ فأسلم
- ٥١٧ أن رجلا جاء إلى النبي بعشور نحل له
- ١٩٩ أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله إن أُمِّي ماتت.
- ٥٠١ أن لا تأخذ من راضع لبن
- ٥٦٠ أنه جلد شارب الخمر ثمانين
- ٥٦٠ أنه ضرب شارب الخمر أربعون رجلاً
- ٢٣ أنه قضى بشهادة القاييس
- ٤٠٠ أيها الناس إنكم منفرون فمن صلى بالناس
- ٦١٤ إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان
- ٤٠٤ إذا أم أحدكم الناس فليخفف
- ٤٨٧ إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم
- ٣٠٣ إذا أنفق الرجل على أهله نفقة
- ٤١٠ إذا استأذنكم نساؤكم إلى المساجد
- ٣٩٧ إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده
- ٣٩٦ إذا استيقظ أحدكم من نومه فليستثر ثلاثاً
- ٤٠١ إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة
- ١٧٤ إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث
- ٤٠٣ إذا كان أحدكم في المسجد فلا يشبكن
- ٤٠٦ إن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم
- ٣٩٥ إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الخمر
- ٢٨٦ إن الدين يسر ولن يشاد الدين
- ٤٩٣ إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله
- ٤٠٦ إن الصدقة لا تحل لآل محمد
- ٢٨٣ إن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين
- ١٥٠ إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها

رقم الصفحة

طرف الحديث

| | |
|---------------|---|
| ١٥٠ | إن الله لا يقبض العلم انتزاعا |
| ٥٥٥ | إن الله لم يمكني من أحد منهم |
| ٢٧٩ | إن المصلي يناجي ربه |
| ٣٠٧ | إن خرج يسعى على ولده صغارا فهو في سبيل الله |
| ٤٠٣ | إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس |
| ٣٩٩ | إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول |
| ٣٤٨ | إنك أن تدع ورثتك أغنياء |
| ٤٥٨، ٤٥٥ | إنما الأعمال بالنيات |
| ٣٤٨ | إنما بعثتم ميسرين |
| ٤٠٣ | إنما جعل الإمام ليؤتم به |
| ٣٤٨، ٢٠٥ | إنما جعل الاستئذان من أجل البصر |
| ٤٠٧ | إنما جعل الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة |
| ٤٣٨، ٣٩٩ | إنما ذلك عرق |
| ٣٤٨، ٢٠٥ | إنما نهيتكم من أجل الدافة |
| ٣٩٨ | إنما هي ركضة من الشيطان |
| ٤٦٧ | إنما يكفيك أن تحثي على رأسك |
| ٤٠٤ | إنما ساعة تفتح فيها أبواب السماء |
| ٤٣٧، ٤١٦، ٣٩٤ | إنما ليست بنجس إنما هي من الطوافين |
| ٢٠٥ | إنما ليست بنجسة إنما من الطوافين |
| ٤٠٤ | إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد إطالتها |
| ٤١٣ | إني لأعطي الرجل والذي أدع أحب إلي |
| ١٥١ | إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث |
| ٢٨٢ | الإيمان بضع وسبعون شعبة |
| ٢٧٧ | احفظ الله يحفظك |
| ٥٤٥ | ادروا الحدود بالشبهات |
| ٥٩٦ | اعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه |

رقم الصفحة

طرف الحديث

| | |
|----------|---|
| ٤٠٧ | اغسلوه ولا تقربوه طيبا ولا تغطوا وجهه |
| ٤٧٢ | بثلاثة أحجار ليس فيها رجيع |
| ٤٨٣ | بعث رسول الله ﷺ سرية فأصابهم البرد |
| ١٧٥ | بعث رسول الله ﷺ سرية فأمرهم |
| ٢٨٦ | بعثت بالحنيفية السمحة |
| ٣٠٤، ٢٦٣ | بني الإسلام على خمس: شهادة ألا إله إلا الله |
| ٣٦٨ | تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم |
| ٢٥٤ | تبسّمك في وجه أخيك صدقة |
| ٢٤٨ | تعس عبد الدرهم وتعس عبد الدينار |
| ١٤٧ | تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله |
| ١٤٦ | تفرّق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها |
| ٣٩٩ | توضحوا منها |
| ٥٧٩، ٤٠٦ | جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: هلكت |
| ٢٧٩، ٢٧٤ | جعلت قرة عيني في الصلاة |
| ٤٥٩ | جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا |
| ٦٠٧ | خمس ليس هن كفارة |
| ٤٠٩ | خير القرون قرني ثم الذين يلونهم |
| ٥٠٩ | الخيل لرجل أجر ولرجل ستر |
| ٢٩٩ | الدعاء هو العبادة |
| ٤١٦، ٣٩٧ | دعها فإني أدخلتها طاهرتين |
| ٤٨٨ | دفع النبي ﷺ من عرفة |
| ١٤٨ | ذروني ما تركتكم فإنما أهلك من كان قبلكم |
| ٢٦٣ | رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة |
| ٥٨٤، ٥٨٣ | رفع عن أمتي الخطأ والنسيان |
| ٢٥٤ | الساعي على الأرملة والمسكين كالذي |
| ٦١٥ | السحاق زنا النساء بينهن |

| رقم الصفحة | طرف الحديث |
|---------------|---|
| ٤٥٩ | الصعيد الطيب وضوء المسلم |
| ٤٠٠ | صل صلاة الصبح |
| ٤٨٦، ٤٢٨ | صل على الأرض إن استطعت وإلا فأوم |
| ٤٨٥، ٤٢٨، ٤٠٢ | صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا |
| ١٨٢ | صلاة المغرب وتر النهار |
| ٣٩٩ | صلوا فيها فإنها بركة |
| ٢٨٩ | صلوا كما رأيتموني أصلي |
| ٥٣٧ | الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان |
| ٢٧٤ | الصيام جنة |
| ٤٦١ | الطهور شرط الإيمان |
| ٦٢٣، ٤٩٦ | عفوت عن أمي الخطأ والنسيان |
| ٢٨٩ | عليكم بستتي وسنة الخلفاء المهديين |
| ٨ | فإن خير الحديث كتاب الله |
| ٥٥٦ | فإنني قد سترتها عليك في الدنيا |
| ٥٠٣ | فإياك وكرائم أموالهم |
| ٤٩٢ | فقام رسول الله ﷺ يصلي لنا |
| ٤٩٨ | فلا يفطر فإنها هو رزق |
| ٢٥٦ | فمن كانت هجرته لدنيا يصيبها |
| ٦٠٠ | فوداهما ﷺ ولم يوجب كفارة |
| ٥٠٨ | في كل فرس سائمة دينار أو عشرة دراهم |
| ٥٣٨ | القتل في سبيل الله يكفر كل شيء إلا الدين |
| ٤٠١ | قد رأيت الذي صنعتهم |
| ٥١٣، ٥٠٩ | قد عفوت لكم عن صدقة الخيل |
| ٢٨٢ | قلت يا رسول الله أخبرني بعمل يدخلني الجنة ويباعدني من النار |
| ٤٥٢ | كان يصلي الظهر والعصر جميعا |

رقم الصفحة

طرف الحديث

| | |
|---------------|---|
| ٦٠٦ | الكبائر: الإشراف بالله |
| ٢٥٥ | كل سلامى من الناس عليه صدقة |
| ٢٥٤ | كل معروف صدقة |
| ١٩٤ | كيف تقضى إذا عرض لك قضاء |
| ٦١٤ | لا تباشر المرأة المرأة |
| ٤١٥ | لا تستنجوا بعظم أو روث فإنها |
| ٣٩٨ | لا تستنجوا بهما فإنها طعام إخوانكم |
| ٤١٥، ٣٩٥ | لا تشربوا في آنية الذهب والفضة |
| ٤١٦، ٣٩٩ | لا تصلوا فيها فإنها من الشيطان |
| ١٩٧ | لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم |
| ٤١٠ | لا تمنعوا إماء الله مساجد الله |
| ٤١٠ | لا تمنعوا نساءكم المساجد |
| ٣٤٩ | لا ضرر ولا ضرار |
| ٦٣٢ | لا قطع على المختفي |
| ٢٣٢ | لا يحل سلف وبيع |
| ٣٩٧ | لا، إنما هو بضعة منك |
| ٤١٩، ٢٨٩ | لتأخذوا عني مناسككم |
| ١٥١ | لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيا |
| ٤٠٠، ٣٩٦، ٣٤٩ | لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك |
| ٢٥ | ليس ما بين فرعون من الفراعنة |
| ٥١٢ | ليس على المسلم صدقة في عبده ولا في فرسه |
| ١٤٧ | ما أحل الله في كتابه فهو حلال |
| ٢٧٨ | ما تقرب عبدي إلى بشيء أحب إلي |
| ٢٨٦ | ما خير بين أمرين قط إلا اختار أيسرهما |
| ٥٣٨ | ما يصيب المسلم من نصب ولا نصب |
| ٢٠٧ | مثل الصلوات الخمس كمثل نهر جار |

طرف الحديث

رقم الصفحة

| | |
|---------------|--|
| ٢٠٧ | مثل المجاهد في سبيل الله |
| ٢٠٦ | مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثلي رجل ابنتي بيوتاً |
| ٢٨٤ | مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع |
| ٤٣٠، ٢٩٠ | من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه |
| ٢٣٢ | من أسلف فلا يسلف إلا في كيل معلوم |
| ٥٥٦ | من أصاب من ذلك شيئاً فعوقب |
| ٢٣٠ | من أعتق شركاً له في عبد |
| ٢٧٤ | من استطاع منكم الباءة |
| ٤٠٥ | من سمع رجلاً ينشد ضالة في المسجد |
| ٢٧٤ | من صلى الصبح لم يزل في ذمة الله |
| ٢٩٠ | من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد |
| ٤٠٧ | من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا |
| ٢٧٤ | من كان من أهل الصيام دعي من باب الريان |
| ٤٧٨ | من مس ذكره فليتوضأ |
| ٤٧٧ | من مس فرجه فليتوضأ |
| ٥٨١، ٥٠٠، ٤٩٨ | من نسي فأكل وشرب فليتم صومه |
| ٦١٩، ٦١٨ | من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط |
| ٢٠٣ | هل لك من إبل قال: نعم، قال: فما ألوانها |
| ٣٠٢ | وإنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله |
| ٤٦٤ | وتحت كل شعرة جنازة |
| ٦٠٨ | وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً |
| ٢٩٦ | وجبت محبتي للمتحابين في والمتجالسين في |
| ٤٥٩ | وجعلت تربتها لنا طهوراً |
| ٣٠٦، ٢٥٥ | وفي بضع أحدكم صدقة |
| ٣٤٨ | يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا |

ج - فهرس الآثار

| الصفحة | الراوي | طرف الأثر |
|----------|-------------------|---|
| ٤٦٩، ٤٥٠ | أبو هريرة | اتبعت النبي ﷺ وخرج لحاجته |
| ١٥٨ | عمر بن الخطاب | اتهموا الرأي على الدين اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد |
| ٢٢١ | علي بن أبي طالب | على أن لا تباع |
| ٣٥٧ | عائشة | أحرورية أنت؟ فقالت: لست بحرورية |
| ١٦٠ | عائشة | أخبرني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده |
| ١٥٦ | عمر بن الخطاب | إذا جاءك أمر فاقض فيه |
| ٥٥٨ | علي بن أبي طالب | إذا شرب سكر وإذا سكر هذي |
| ٤٧٤ | عمر بن الخطاب | إذا كانت مثل ظفري هذا لا يمنع |
| ٤٢٨ | عبد الله بن عمر | إذا لم يستطع المريض السجود |
| ٥٥٨ | عبد الرحمن بن عوف | أرى أن تجعلها كأخف الحدود |
| ٢١١ | عمر بن الخطاب | اعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور بعضها |
| ١٥٥ | عمر بن الخطاب | اقض بما في كتاب الله |
| ٢٢٠ | أبو بكر الصديق | أقول في الكلاله برأيي فإن يكن صوابا أقول فيها برأيي فإن كان صوابا فمن الله |
| ٢٢١ | عبد الله بن مسعود | ورسوله وإن كان خطأ |
| ٣٥٨ | عمر بن الخطاب | أما والله إني لأعلم أنك حجر |
| ٥١٧ | عمر بن الخطاب | إن أدى إليك ما كان يؤدي |
| ١٥٧ | علي بن أبي طالب | إن اجتهدوا فقد أخطئوا |
| ٢٢١ | عثمان بن عفان | إن تتبع رأيك فرأيك رشد |
| ٤١٤ | عمر بن الخطاب | إن رسول الله ﷺ كما يتألفكما أن عثمان بن عفان أتم الصلاة |
| ٤١٢ | الزهري | من أجل الأعراب |

| الصفحة | الراوي | طرف الأثر |
|--------|-------------------|---|
| ٤١٣ | السائب بن يزيد | أن عثمان رضي الله عنه زاد الأذان الثالث |
| ١٥٩ | عبد الله بن مسعود | إنكم إن عملتم في دينكم بالقياس |
| ٤١١ | عمر | إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد |
| ٤٥١ | عائشة | أول ما فرضت الصلاة ركعتين |
| ١٥٤ | أبو بكر الصديق | أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني |
| ١٥٤ | عمر بن الخطاب | إياكم وأصحاب الرأي |
| ١٥٥ | عمر بن الخطاب | إياكم والمكايلة |
| ٥٠٤ | عمر بن الخطاب | بعث عمر مصدقا فكان يعد على الناس |
| ٥٦٠ | علي بن أبي طالب | جلد رسول الله ﷺ أربعين وجلد أبو بكر |
| ٤٥١ | معاذ | خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة تبوك |
| ٢٥ | أبو الدرداء | خير نسائكم التي تدخل قيسا |
| ٦٢٦ | عائشة | سارق موتانا كسارق أحيائنا |
| ٣٥٨ | عمر بن الخطاب | شيء صنعه النبي ﷺ |
| ٤٩٤ | ابن عباس | صلى ابن عباس للزلزلة بالبصرة |
| ٤٩٢ | عبد الله بن عمر | غزوت مع رسول الله ﷺ قبل نجد |
| ٥٥٨ | عمر بن الخطاب | فجلد عمر ثمانين |
| ١٥٩ | عبد الله بن مسعود | قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون |
| ١٦٢ | ابن سيرين | القياس شؤم، وأول من قاس إبليس |
| ٦٠٧ | ابن مسعود | كنا نعد من اليمين التي لا كفارة لها |
| ٣٩٨ | حننة بنت جحش | كنت أستحاض حيضة |
| ١٦١ | مسروق | لا أقيس شيئاً بشيء |
| ٤١٠ | عائشة | لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدثت النساء |
| ٢١٥ | زيد بن ثابت | لو أن شجرة نبتت فانشعب منها غصن |
| ٢٦٤ | عمر بن الخطاب | لو أن الناس تركوا الحج |

| الصفحة | الراوي | طرف الأثر |
|----------|-----------------|--|
| ٣٥٨، ١٥٧ | علي بن أبي طالب | لو كان الدين يؤخذ بالرأي لكان باطن الخف |
| ١٦١ | الشعبي | ما أخبروك عن أصحاب محمد ﷺ فأقبله |
| ٥١٠ | عمر بن الخطاب | ما فعله صاحبائي قبلي فأفعله |
| ٣٢٧ | أم سلمة | ما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال |
| ٣٥٨ | عمر بن الخطاب | ما لنا وللرمل إنها رأينا به المشركين |
| ١٥٨ | علي بن أبي طالب | من أراد أن يقتحم جرائم جهنم |
| ٥٠٥ | عمر بن الخطاب | نعم تعد عليهم بالسخلة |
| ٤١٢ | عمر بن الخطاب | نعمت البدعة هذه |
| ٥١٠ | علي بن أبي طالب | هو حسن إن لم تكن جزية |
| ٤٨٧ | علي بن أبي طالب | وأوما بطرفه |
| ٢١٥ | علي بن أبي طالب | واد سال فيه سيل فانشعب منه شعبة |
| ٥٠٦، ٥٠٥ | أبو بكر الصديق | والله لو منعوني عقالا |
| ٣٥٨ | عمر بن الخطاب | يا أيها الناس اتمموا الرأي |
| ٤١٤ | أقرع وعيينة | يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضا سبخة |
| ٤٦٦ | أم سلمة | يا رسول الله إني امرأة أشد ضفر رأسي |
| ١٠٤ | عائشة | يضرب الرجل بعلة الراحلة |

د- فهرس الأعلام المترجم لهم

| الصفحة | العلم |
|--------|--|
| ٢٨ | ابن أمير الحاج |
| ٥٢ | ابن برهان: أحمد بن علي |
| ٢٢٦ | ابن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم |
| ٢٨ | ابن الحاجب: عثمان |
| ٢١٢ | ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي |
| ١١٨ | ابن حزم: علي بن أحمد |
| ٥٦١ | ابن دحية: عمر بن حسن |
| ٢٠٩ | ابن دقيق العيد: محمد بن علي |
| ٥٦ | ابن السبكي: عبد الوهاب |
| ١٦٢ | ابن سيرين: محمد |
| ٦٤ | ابن قاسم العبّادي أحمد |
| ١٢١ | ابن قدامة: عبد الله بن أحمد |
| ١٦٣ | ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر |
| ٢٥١ | ابن كثير: إسماعيل |
| ٥٠ | ابن المنير: أحمد بن محمد |
| ٦٠٠ | أبو أمية: عمرو |
| ١٣٣ | أبو إسحاق الشيرازي |
| ٥١ | أبو بكر الباقلاني |
| ٤٦٨ | أبو بكر الخلال |
| ١٥٣ | أبو بكر الصديق رضي الله عنه |
| ١٩٥ | أبو حاتم ابن حبان |
| ٣٣٢ | أبو الحسن الأشعري |

| | |
|-----|--------------------------------------|
| ٤٢٦ | أبو الحسن الكرخي |
| ٥٩ | أبو الحسين البصري |
| ٢٣١ | أبو حنيفة النعمان |
| ٤٦٥ | أبو داود السجستاني: سليمان بن الأشعث |
| ٢٥ | أبو الدرداء رضي الله عنه |
| ٦٠٠ | أبو سعيد البقال |
| ٣٩٥ | أبو طلحة رضي الله عنه |
| ١٩٦ | أبو عون |
| ٢٥٠ | أبو القاسم الزمخشري |
| ٣٩٤ | أبو قتادة الأنصاري رضي الله عنه |
| ٥٧ | أبو منصور الماتريدي |
| ٢١١ | أبو موسى الأشعري رضي الله عنه |
| ٤٥٠ | أبو هريرة رضي الله عنه |
| ١٣٣ | أبو الوليد الباجي |
| ٤٩٠ | أبو يوسف: القاضي يعقوب |
| ٢٦ | الأمدي: علي |
| ٤١٢ | أبي بن كعب رضي الله عنه |
| ٣٢٧ | أم سلمة رضي الله عنها |
| ٥٥٧ | أنس بن مالك رضي الله عنه |
| ١٢٨ | أحمد بن حنبل |
| ٣٢٠ | الإزميري: سليمان بن عبد الله |
| ٤٨٨ | أسامة بن زيد رضي الله عنه |
| ٢٦ | الأسنوي: عبد الرحيم |
| ٥٣٣ | الأعشى: ميمون بن قيس |

الصفحة

العلم

| | | |
|-----|-------|------------------------------------|
| ٤٩ | | إمام الحرمين عبد الملك الجويني |
| ٣٠ | | امرؤ القيس |
| ٤٣٧ | | البابرقي: محمد بن محمد بن محمود |
| ٢٥٣ | | البخاري: محمد بن إسماعيل |
| ٥٦٥ | | البزدوي: أبو الحسن علي |
| ٣٧٣ | | البعقوي: أبو عبد الله محمد |
| ٢٤ | | البعيث: خدّاش بن بشر |
| ٢٤٩ | | البغوي: الحسين بن مسعود |
| ٢٧٣ | | بلال بن رباح رضي الله عنه |
| ٥٢ | | البيضاوي: عبد الله بن عمر |
| ٥١٥ | | الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة |
| ١٧٥ | | ثوبان بن بُجْدَد رضي الله عنه |
| ٤٣٦ | | الخصاص: أحمد بن علي |
| ٤٢٦ | | الجبّائي: أبو علي محمد |
| ١٩٦ | | الحارث الأعور |
| ١٩٤ | | الحارث بن عمرو |
| ٣٩٨ | | حمّة بنت جحش |
| ١٢٢ | | داود بن علي الأصفهاني |
| ١٢٠ | | الدقاق: أبو بكر محمد |
| ١١٨ | | الذهبي: أبو عبد الله محمد |
| ٥٩ | | الرازي: محمد بن عمر |
| ١٣٣ | | الزركشي محمد بن بهادر |
| ٤٧٥ | | زفر بن الهذيل |
| ٣٦٨ | | الزنجاني: شهاب الدين محمود بن أحمد |

الصفحة

العلم

| | |
|-----|---|
| ٤١٢ | الزهري: محمد بن مسلم |
| ١٦٠ | زيد بن أرقم رضي الله عنه |
| ٢١٥ | زيد بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه |
| ٥٦٥ | السرخسي: محمد بن أحمد |
| ٢٨ | سعد الدين التفتازاني |
| ٣٤٨ | سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه |
| ٤٦٥ | سفيان بن عيينة |
| ٥١٧ | سفيان بن وهب رضي الله عنه |
| ٥٠١ | سويد بن غفلة |
| ١٠٨ | الشاطبي: إبراهيم بن موسى |
| ٣٥٦ | الشافعي: محمد بن إدريس |
| ٣٤٩ | شاه ولي الله أحمد الدهلوي |
| ١٥٥ | شريح القاضي |
| ١٩٦ | شعبة بن الحجاج |
| ١٦١ | الشعبي: عامر بن شراحيل |
| ٢٢٤ | الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم |
| ١٢٨ | الشوكاني: محمد بن علي |
| ٣٣٩ | صدر الشريعة عبيد الله |
| ٢٠٨ | صفي الدين الهندي: محمد |
| ٥٦٤ | الطحاوي: أحمد بن محمد |
| ١٦٠ | عائشة رضي الله عنها |
| ٥٥٨ | عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه |
| ٧٠ | عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري |
| ٥٥٩ | عبد الله بن جعفر رضي الله عنه |

الصفحة

العلم

| | | |
|-----|-------|--------------------------------------|
| ٢١٦ | | عبد الله بن عباس رضي الله عنه |
| ٤٠٥ | | عبد الله بن عمرو رضي الله عنه |
| ٢١٧ | | عبد الله بن عمر رضي الله عنه |
| ١٥٩ | | عبد الله بن مسعود رضي الله عنه |
| ٢١١ | | عبد الملك بن الوليد بن معدان |
| ١٤٧ | | عثمان بن عبد الرحمن القرشي |
| ٢٢١ | | عثمان بن عفان رضي الله عنه |
| ٢٨ | | العضد: عبد الرحمن |
| ١١٦ | | العطار: حسين بن محمد |
| ١٢١ | | علاء الدين عبد العزيز البخاري |
| ١٥٦ | | علي بن أبي طالب رضي الله عنه |
| ١٥٤ | | عمر بن الخطاب رضي الله عنه |
| ٦٢٧ | | عمر بن عبد العزيز |
| ٤٠٢ | | عمران بن حصين رضي الله عنه |
| ٥٢ | | عيسى منون |
| ٥١ | | الغزالي: محمد بن محمد |
| ٣٢ | | الفيروزآبادي محمد بن يعقوب |
| ١٢٤ | | القاساني: أبو بكر محمد بن إسحاق |
| ١٩٢ | | القرافي: أحمد بن إدريس |
| ٢٤٩ | | القرطبي: محمد بن أحمد |
| ١٢٠ | | القفال الشاشي: أبو بكر محمد |
| ١٥١ | | قيس بن الربيع الأسدي |
| ٣٣٦ | | الكرماني: مسعود بن إبراهيم |
| ٢٩ | | الكمال بن الهمام: محمد بن عبد الواحد |

الصفحة

العلم

| | |
|-----|---|
| ٥٥٥ | ماعز الأسلمي رضي الله عنه |
| ٣٥٥ | مالك بن أنس |
| ٣٢ | المتنبى: أبو الطيب أحمد |
| ٦٩ | محب الله بن عبد الشكور البهاري |
| ٢٦٦ | محمد الطاهر بن عاشور |
| ٣١٩ | محمد بن أحمد السمرقندي الحنفي |
| ٢٦٤ | محمد بن الحسن الشيباني |
| ٢٦٨ | محمد مصطفى شلبي |
| ٦٣٢ | مروان بن الحكم |
| ١٦١ | مسروق بن الأجدع |
| ٥٥٧ | مسلم بن الحجاج القشيري |
| ١٢٧ | معاذ بن جبل رضي الله عنه |
| ٣٩٧ | المغيرة بن شعبة رضي الله عنه |
| ٣٥٦ | المقرئ: أبو عبد الله محمد |
| ٤٣٦ | النسفي: أبو البركات عبد الله |
| ١٢٢ | النظام: أبو إسحاق إبراهيم |
| ١٢٤ | النهرواني: أبو الفرج المعافي بن زكريا |
| ٤٦٤ | النووي: يحيى بن شرف |
| ٥٥٩ | الوليد بن عقبة |

و- فهرس الفرق

| الاسم | الصفحة |
|----------|--|
| الأشاعرة | ٦٥، ٣٢١، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤ |
| الإمامية | ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤١ |
| الخوارج | ١٢٩ |
| الزيدية | ١٢١ |
| الشيعة | ١٢٩، ١٣٠ |
| الفلاسفة | ١١٩، ١٢١، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٣، ١٣٤ |
| المعتزلة | ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٩ |
| | ١٠٥، ١٠٩، ١١٠، ١٢٢، ١٣٢، ٣٢٧، ٣٢٩، ٣٤٢ |
| | ٤٣٨، ٥٤٢ |

و- فهرس الأبيات الشعرية

| البيت | الصفحة |
|-------------------------------|--------|
| بمن أضرب الأمثال أم من أقيسه | ٣٣ |
| فقمنا ولما يصح ديكننا | ٥٣٣ |
| إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت | ٢٤ |
| إليك وأهل الدهر دونك والدهر | |
| إلى جونة عند حدادها | |
| غثيثها وازداد وهيا هزومها | |

ز- فهرس الحدود والمصطلحات والألفاظ الغريبة

| الصفحة | المصطلح |
|--------|-----------------|
| ٢٤ | الآسي |
| ٩٦ | الأصل |
| ١٢٣ | أهل الظاهر |
| ٦١ | الإجماع |
| ٢٠٩ | الإجماع السكوتي |
| ٥٢٣ | إشعار الهدى |
| ١٦٦ | الإقرار |
| ٦٢٠ | الإكراه |
| ١٧٠ | الإيحاء |
| ٢١٩ | الاستحسان |
| ٢١٩ | استصحاب الحال |
| ٣٤ | الاستقراء |
| ٤٦٨ | الاستنجا |
| ٦٢ | بدهي |
| ١٦٦ | البراءة الأصلية |
| ٢٨٨ | البحيرة |
| ٢٣٢ | بيع السلم |
| ٣٢ | التضمين |
| ٢٦٥ | التعبد |
| ٥٧٤ | التعريض |
| ٥٣٥ | التعزيز |
| ٥٢٣ | تقليد الهدى |
| ٣١٧ | التعليل |
| ٥٧٣ | التنبه الأولى |
| ٣٠ | التواطؤ |

| الصفحة | المصطلح |
|--------|----------------|
| ٥٠ | الجنس |
| ٢٨٨ | الحام |
| ٤٩ | الحد |
| ٥٢ | الحد الاسمي |
| ٥٣٣ | الحدود |
| ٥٣٩ | الحرابة |
| ٢٧ | الحقيقة |
| ١٠٢ | حكم الأصل |
| ٦٨ | خاصة |
| ١٤٠ | خبر الواحد |
| ١٩١ | دلالة الإشارة |
| ١٩٣ | دلالة الالتزام |
| ١٩٣ | دلالة التضمن |
| ١٩٣ | دلالة المطابقة |
| ٥٤ | دلالة النص |
| ١٦٠ | الربا |
| ١٦٠ | ربا النسيئة |
| ٥٣٩ | الردة |
| ٥٠ | الرسم |
| ٩٣ | الركن |
| ٥٦٨ | الرذء |
| ٢٨٨ | السائبة |
| ٥٤٠ | السحاق |
| ٥٤٠ | السرقة |
| ٣٣٨ | السفسطة |
| ٢٣ | الشجة |
| ٢٦٠ | الشفعة |

الصفحة

المصطلح

| | |
|-----|----------------------|
| ١٤٠ | الشهادة |
| ٥٧٤ | شهود الزوايا |
| ٣٨ | الصاهل |
| ٧٩ | الصفة الإضافية |
| ١٢٤ | الضدان |
| ٦٣٥ | الطرار |
| ٢٣٧ | الطرد |
| ١٣٧ | الظاهر |
| ١٧٨ | الظهار |
| ١٦٩ | العادات |
| ٢٤٥ | العبادة |
| ١٣٠ | العترة |
| ٢٥٨ | العتق |
| ٣٢٢ | العقل الفعال |
| ٢٦١ | العقوبات |
| ١٠٤ | العلة |
| ٣٢٢ | علة تامة |
| ١٤٤ | العموم |
| ١٦٠ | العينة |
| ٢٤ | الغثيثة |
| ١٦٦ | الفتوى |
| ١٠٠ | الفرع |
| ٥١ | الفصل |
| ٢٦١ | القذف |
| ٢٦١ | القصاص |
| ٣٦ | القضية |
| ٢٣٤ | قياس الأدنى |

| الصفحة | المصطلح |
|--------|----------------------|
| ٤٠ | القياس الأصولي |
| ٢٨ | القياس الاستثنائي |
| ٢٨ | القياس الاقتراني |
| ٢٣٣ | قياس الأولى |
| ٣٧ | قياس التمثيل |
| ٢٢٩ | القياس الجلي |
| ٢٣١ | القياس الخفي |
| ٢٣٥،٧٢ | قياس الدلالة |
| ٢٣٦،٧٣ | قياس الشبه |
| ٢٣٩،٧١ | قياس العكس |
| ٢٣٤ | قياس العلة |
| ٢٣٨ | قياس غلبة الأشباه |
| ٢٣ | القياس اللغوي |
| ٢٣٣ | قياس المساوي |
| ٣٦ | القياس المنطقي |
| ٦١٥ | القياس في الأسماء |
| ٢٣٦،٧٢ | القياس في معنى الأصل |
| ٤٤٤ | الكروع |
| ٣٦٠ | الكسوف |
| ٥٣١ | الكفارة |
| ٢٢٠ | الكلالة |
| ٥٤٠ | اللواط |
| ٢٧ | المجاز |
| ٦٧ | المجتهد المطلق |
| ٥٧٢ | المختلس |
| ٨١ | المخطئة |
| ١٧٢ | المرسل |

| الصفحة | المصطلح |
|--------|-----------------|
| ٣٥ | المركب المزجي |
| ٢٧ | المشترك اللفظي |
| ٢٩ | المشترك المعنوي |
| ٢١٩ | المصلحة المرسله |
| ٨١ | المصوبه |
| ٢٣٦ | مفهوم الموافقة |
| ٧٣ | المناسب |
| ٥٧٤ | المتتهب |
| ٢٣ | الميل |
| ٥٤٢ | النباش |
| ٢٤ | النطاسي |
| ٦٢ | نظري |
| ١٣٥ | التقيضان |
| ٥٠ | النوع |
| ٢٤ | هزوم |
| ٩٤ | الهوية |
| ٧٣ | الوصف الشبهي |
| ٢٥٨ | الوقف |
| ٤٤٤ | الولوغ |
| ٨٤ | الوهم |
| ٢٤ | وهي |
| ٢٨٨ | الوصيلة |
| ١٤٠ | اليمين |
| ٦٠٢ | اليمين الغموس |
| ٦٠٢ | اليمين المنعقدة |

م- فهرس المسائل الفقهية

| الصفحة | المسألة |
|----------------|---|
| (كتاب الطهارة) | |
| ٤٥٤، ٤٣٢، ٤١٧ | النية في الوضوء |
| ٤٦٢ | هل من شرط طهارة الغسل إمرار اليد على جميع الجسم .. |
| | هل يجوز الاستنجاء بغير الماء والحجر من الجامدات |
| ٤٦٨، ٤٤٢ | الطاهرة غير المحترمة |
| ٤٤٨ | الاقتصار على الأحجار في الاستجمار |
| ٤٥٢ | سؤر سباع الطير من الباز والصقر ونحوهما |
| ٤٧٣ | هل يسير النجاسة يمنع الصلاة |
| ٤٧٦ | هل ينتقض الوضوء بمس الدبر |
| ٤٧٩ | هل يجوز المسح على الخف من الزجاج والخشب |
| ٤٨٠ | هل يجوز المسح على العمامة |
| ٤٤٨ | استعمال المائعات غير الماء في تطهير الثوب النجس |
| ٤٤٢ | من وجد من يُيَمِّمه ولم يجد من يوضئه |
| (كتاب الصلاة) | |
| ٤٢٨، ٤٢٥ | الصلاة بالإيحاء بالحاجب |
| ٤٨٥، ٤٣٣، ٤٣٢ | الجمع بين الصلاتين لعذر الثلج والبرَد |
| ٤٤٧، ٤٤٢، ٤٣٣ | الترخيص للمسافر العاصي في قصر الصلاة والجمع بين |
| ٤٩١، ٤٣٣ | الصلاتين الصلاة عند شدة الخوف |
| ٤٤٨ | افتتاح الصلاة بلفظ التكبير وبغيره |

- هل يصلي للزلزلة والريح والظلمة..... ٤٩٣
لو صلى المغرب والعشاء قبل أن يأتي مزدلفة ليلة مزدلفة.. ٤٨٨

(كتاب الزكاة)

- ملك النصاب سبب للزكاة ٤١٧
الزكاة في نتاج السائمة التي ماتت أصولها قبل مضي الحول.. ٤٣٤ ، ٥٠١
اشتراط صفة الإيمان فيمن تصرف إليه الصدقات ٤٣٧
هل تجب الزكاة في سائمة الخيل ٥٠٨
هل تجب الزكاة في العسل..... ٥١٥
هل تجب الزكاة في جميع ما يستخرج من المعدن..... ٥١٩

(كتاب الصيام)

- من أفطر في رمضان مخطئا أو مكرها..... ٤٩٥
من أكل أو شرب عمدا في نهار رمضان..... ٥٦٩
من جامع في رمضان ناسيا..... ٥٧٩
إذا جامع في رمضان ولم يكفر حتى جامع في يوم ثان..... ٥٨٤
حكم المرأة التي جامعها زوجها في نهار رمضان..... ٥٩٠

(كتاب الحج)

- لو جاء إنسان غريب من ناحية لا يجازي في طريقه ميقاتا.. ٤٣٤
هل لهدي الإحصار بدل من الإطعام أو الصيام..... ٤٣٧ ، ٥٢١
الجزاء على المحرم في قتله الصيد خطأ..... ٥٧٠

(كتاب الطلاق)

- مسألة الحرام..... ٢١٦

(كتاب الدييات)

هل تجب الكفارة في القتل العمد..... ٥٩٤

(كتاب الحدود)

هل يجد الزاني المكره ٦٢٠

شهود الزوايا..... ٥٧٥

هل يجد اللائط ٦٠٩

هل يجد النباش ٦٢٥

هل يجد الطرار..... ٦٣٥

(كتاب قطاع الطريق)

الحد على الردء من قطاع الطريق..... ٥٦٩

(كتاب الأيمان)

هل تجب الكفارة في اليمين الغموس..... ٦٠٢

ط - فهرس المراجع والمصادر

كتاب الله تعالى (القرآن الكريم)

- ١- آداب البحث والمناظرة: للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (١٣٩٣هـ)، مكتبة العلم بجدة ومكتبة ابن تيمية بالقاهرة.
- ٢- آراء المعتزلة الأصولية: للدكتور علي بن سعد بن صالح الضويحي الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، مكتبة الرشد، الرياض.
- ٣- الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع للمحلي: لأحمد بن قاسم العبادي (٩٩٤هـ)، ط / ١٢٨٩هـ.
- ٤- الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج: لعبد الله بن محمد الغماري، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ عالم الكتب، بيروت.
- ٥- الإبهاج على المناهج للبيضاوي: لعلي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (٧٧١هـ) تحقيق وتعليق د/ شعبان محمد إسماعيل ط. ١٤٠١هـ مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة.
- ٦- أبو حنيفة: لمحمد أبي زهرة، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي.
- ٧- إثبات العقوبات بالقياس: للدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، مكتبة الرشد، الرياض.
- ٨- إثبات القياس في الشريعة الإسلامية والرد على منكره: لعبد القادر شيبه الحمد، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ مطابع الرشيد بالمدينة المنورة.
- ٩- أثر الأدلة المختلف فيها: للدكتور مصطفى ديب البغا، الطبعة الأولى دار الإمام البخاري، دمشق.
- ١٠- الاجتهاد فيما لا نص فيه: للطبيب خضري السيد، مكتبة الحرمين.
- ١١- إحكام الفصول في أحكام الأصول: لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (٤٧٤هـ) تحقيق الدكتور عبدالله محمد الجبوري الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ١٢- أحكام القرآن: لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي (٣٧٠هـ) دار الكتاب العربي بيروت - لبنان.

- ١٣- أحكام القرآن: لأبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي (٥٤٣هـ) تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- ١٤- أحكام القرآن: لعهاد الدين بن محمد الطبري المعروف بإلكيا الهراسي (٥٠٤هـ) تحقيق موسى محمد علي والدكتور عزت علي عيد عطية، دار الكتب الحديثة - القاهرة.
- ١٥- الإحكام في أصول الأحكام: لابي محمد بن حزم (٤٥٦هـ)، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ دار الحديث القاهرة.
- ١٦- الإحكام في أصول الأحكام: لسيف الدين علي بن أبي علي الأمدي (٦٣١هـ) الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ضبط الشيخ إبراهيم العجوز.
- ١٧- إحياء علوم الدين: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ) الطبعة الثالثة دار القلم بيروت - لبنان.
- ١٨- أخبار القضاة: لوكيح محمد بن خلف بن حيان (٣٠٦هـ) عالم الكتب - بيروت.
- ١٩- أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها: للدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمن بن علي الربيعية، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ٢٠- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (١٢٥٥هـ) دار المعرفة، بيروت.
- ٢١- إرواء الغليل في تخریج أحاديث منار السبيل: لمحمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ. المكتب الإسلامي بيروت، دمشق.
- ٢٢- الاستعداد لرتبة الاجتهاد: لجمال الدين محمد بن علي بن إبراهيم الشعي النمري الموزعي (٨٢٥هـ) تحقيق عبدالرحمن صالح إبراهيم اللطيف، رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ٢٣- الاستيعاب في معرفة الأصحاب: لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر (٤٦٣هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، مكتبة نهضة مصر ومطبتها.
- ٢٤- أسد الغابة في معرفة الصحابة: لغز الدين بن الأثير أبي الحسين علي بن محمد الجزري (٦٣٠هـ) دار الشعب - القاهرة.
- ٢٥- الإشراف في مسائل الخلاف: للقاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (٤٢٢هـ) مطبعة الإدارة.
- ٢٦- الإصابة في تمييز الصحابة: للحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) دار الفكر، بيروت.

- ٢٧- أصول البزدوي: لأبي الحسن علي بن محمد البزدوي (٤٨٢هـ) وهو مطبوع مع شرحه كشف الأسرار للبخاري، الطبعة الأولى ١٤١١هـ دار الكتاب العربي.
- ٢٨- أصول السرخسي: لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (٤٩٠هـ)، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن بالهند.
- ٢٩- أصول الفقه الإسلامي: للدكتور وهبة الزحيلي، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ دار الفكر، بيروت.
- ٣٠- أصول الفقه: للشيخ محمد أبي النور زهير، دار الطباعة المحمدية، القاهرة.
- ٣١- أصول الفقه: لمحمد أبي زهرة، دار الفكر العربي.
- ٣٢- أصول الفقه: لمحمد خضري بك، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، دار القلم، بيروت.
- ٣٣- أصول مذهب الإمام أحمد: للدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ، مؤسسة الرسالة.
- ٣٤- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: لمحمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (١٣٩٣هـ) ط. ١٤٠٨ - ١٩٨٨، مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
- ٣٥- الاعتصام: لأبي إسحاق إبراهيم الشاطبي (٧٩٠هـ). الطبعة الثانية ١٤١١هـ دار الكتب العلمية بيروت.
- ٣٦- إعلام الموقعين عن رب العالمين: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) الطبعة الأولى ١٤١١هـ دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٧- الأعلام: لخير الدين الزركلي الطبعة الرابعة ١٩٧٩م والخامسة ١٩٨٠م دار العلم للملايين بيروت لبنان.
- ٣٨- إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) تحقيق بشير محمد عيون، مكتبة المؤيد الرياض ومكتبة دار البيان دمشق بدون تاريخ.
- ٣٩- الأقوال الأصولية: لأبي الحسن الكرخي (٣٤٠هـ) تحقيق د/ حسين خلف الجبوري، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ مطابع الصفا - مكة المكرمة.
- ٤٠- أقيسة النبي المصطفى ﷺ لناصح الدين عبدالرحمن الأنصاري المعروف بابن الحنبلي (٦٣٤هـ) تحقيق وتقديم أحمد حسن جابر وعلي أحمد الخطيب، ط. ١٤١٥هـ ١٩٩٤م المكتبة العصرية بيروت لبنان.
- ٤١- الإكراه في الشريعة الإسلامية: للدكتور فخري أبي صفية ط. ١٤٠٢/١٩٨٢، مطابع الرشيد، المدينة المنورة.

- ٤٢- الأم: للإمام أبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) طبعة مصورة عن طبعة بولاق ١٣٢١هـ الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- ٤٣- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد: لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي (٨٨٥هـ) تحقيق محمد حامد الفقي ط. ١٤٠٦/١٩٨٦ دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٤٤- أوضح المسالك: لأبي محمد عبدالله بن يوسف المعروف بابن هشام الأنصاري (٧٦١هـ)، مع ضياء السالك لمحمد عبدالعزيز النجار، الطبعة الثانية ١٣٩٣/١٩٧٣، مطبعة السعادة.
- ٤٥- البحر الرائق شرح كنز الدقائق: لزين الدين ابن نجيم الحنفي (٩٧٠هـ)، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- ٤٦- البحر المحيط في أصول الفقه: لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (٧٩٤هـ)، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ دار أصفوة تحت إشراف وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت.
- ٤٧- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (٥٨٧هـ) الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ دار الكتاب العربي بيروت - لبنان.
- ٤٨- بدائع الفوائد: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ مكتبة القاهرة.
- ٤٩- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: لمحمد بن رشد القرطبي (٥٩٥هـ) الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ دار المعرفة، بيروت.
- ٥٠- البداية والنهاية: للحافظ ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ) تحقيق جماعة من العلماء، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- ٥١- بذل النظر في الأصول: لمحمد بن عبد الحميد الأسمندي (٥٥٢هـ) تحقيق الدكتور محمد زكي عبد البر، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ مكتبة دار التراث، القاهرة.
- ٥٢- البرهان في أصول الفقه: لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبدالله الجويني (٤٧٨هـ) تحقيق الدكتور عبد العظيم محمد الديب، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ دار الوفاء، المنصورة.
- ٥٣- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (٩١١هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

- ٥٤ - بلوغ المرام من أدلة الأحكام: لابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) طبعة ونشر عبدالحميد أحمد حنفي جمهورية مصر العربية.
- ٥٥ - بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب: لشمس الدين أبي الثناء محمود بن عبدالرحمن بن أحمد الأصفهاني (٧٤٩هـ) تحقيق د/ محمد مظهر بقا، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى - مكة المكرمة.
- ٥٦ - البيان والتبيين: لأبي عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فرارة الكنانى المعروف بالجاحظ (٢٥٥هـ) تحقيق المحامي فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب ط. ١٩٦٨م بيروت - لبنان.
- ٥٧ - تأويل مختلف الحديث: لابن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ) دار الكتاب العربي - بيروت.
- ٥٨ - تاج العروس من جواهر القاموس: لمحمد مرتضى الزبيدي (١٢٥٠هـ) دار مكتبة الحياة بيروت - لبنان.
- ٥٩ - التاريخ الكبير: للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ) دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- ٦٠ - تاريخ بغداد: للمحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان.
- ٦١ - تاريخ خليفة بن خياط (٢٤٠هـ): تحقيق الدكتور أكرم ضياء العمري الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض.
- ٦٢ - التبصرة في أصول الفقه: لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (٤٧٦هـ) تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو ط. ١٤٠٠هـ. دار الفكر - دمشق.
- ٦٣ - تبصير المنتبه بتحرير المشتبه: لابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) تحقيق علي محمد البجاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- ٦٤ - تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول: علاء الدين علي بن سليمان المقدسي المرداوي (٨٨٥هـ) تحقيق أبي بكر عبد الله دوكونوري، رسالة دكتوراه الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ٦٥ - التحرير في أصول الفقه: للكمال بن الهمام (٨٦١هـ) وهو مطبوع مع شرحه التيسير، ومع التقرير والتحرير، دار الكتب العلمية بيروت.
- ٦٦ - التحصيل من المحصول: لسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (٦٨٢هـ)، تحقيق

- د/ عبد الحميد علي أبي زنيد، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ مؤسسة الرسالة - بيروت .
- ٦٧- تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي: تأليف الحافظ أبي العلي محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري (١٣٥٣هـ). ط: ١٣٨٤ هـ الناشر: محمد عبدالمحسن الكتبي، صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
- ٦٨- التحقيق في أصول الفقه: لعلاء الدين عبدالعزيز بن أحمد بن محمد البخاري (٧٣٠هـ) القسم الثاني من السنة إلى آخر الكتاب، تحقيق ودراسة فضل الله الأمين فضل الله، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ٦٩- تخرّيج أحاديث اللمع في أصول الفقه لعبد الله بن محمد الصديقي الغماري الحسيني، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ عالم الكتب - بيروت.
- ٧٠- تخرّيج الفروع على الأصول: لأبي المناقب شهاب الدين محمد بن أحمد الزنجاني (٦٥٦هـ) تحقيق الدكتور محمد أديب صالح، الطبعة الخامسة ١٤٠٧ هـ مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ٧١- تذكرة الحفاظ: للإمام أبي عبدالله شمس الدين محمد الذهبي (٧٤٨هـ) دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.
- ٧٢- التذكرة في أصول الفقه: لبدر الدين الحسن بن أحمد بن الحسن بن عبدالله بن عبد الغني المقدسي (٧٧٣هـ) تحقيق شهاب الله جنغ بهادر، رسالة ماجستير - الجامعة الإسلامية بالمدينة.
- ٧٣- الترغيب والترهيب في الحديث الشريف: للحافظ عبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري (٦٥٦هـ) تحقيق محيي الدين ديب مستو، وسمير أحمد العطار، ويوسف علي بديوي، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ دار ابن كثير ودار الكلم الطيب - دمشق، بيروت.
- ٧٤- تسهيل المنطق: لعبد الكريم بن مراد الأثري، الطبعة الثانية بدون ذكر التاريخ واسم المكتبة.
- ٧٥- التعريفات: لعلي بن محمد الجرجاني (٨١٦هـ) الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ٧٦- التعليق المغني على الدارقطني: لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، مطبوع بذييل سنن الدارقطني دار المحاسن للطباعة، القاهرة.
- ٧٧- تحليل الأحكام: لمحمد مصطفى شليبي، ط/ ١٤٠١ هـ دار النهضة العربية - بيروت.

- ٧٨- تغيير التنقيح في الأصول: لشمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا (١٩٤٠هـ) ط . ١٣٠٨هـ مطبعة سي استانبول - تركيا.
- ٧٩- التفريع: لأبي القاسم عبيد الله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب البصري (٣٧٨هـ) تحقيق د/ حسين سالم الدهمان الطبعة الأولى ١٤٠٨ / ١٩٧٨ دار الغرب الإسلامي .
- ٨٠- تفسير البغوي المسمى بمعالم التنزيل: لأبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي (٥١٦ هـ) تحقيق خالد عبدالرحمن العك ومروان سوار، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ دار المعرفة، بيروت .
- ٨١- تفسير التحرير والتنوير: لمحمد الطاهر بن عاشور (١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر .
- ٨٢- تفسير القرآن العظيم: للحافظ إسماعيل بن كثير (٧٧٤هـ) تحقيق عبدالعظيم غنيم ومحمد أحمد عاشور ومحمد إبراهيم البنا .
- ٨٣- التفسير الكبير: لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٦٠٦هـ) الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- ٨٤- تقريب التهذيب: للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) تحقيق أبي الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية .
- ٨٥- تقريب الوصول إلى علم الأصول: لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي (٧٤١هـ) تحقيق الدكتور محمد المختار بن الشيخ بن محمد الأمين الشنقيطي، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ مكتبة العلم بجدة، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة .
- ٨٦- التقرير والتحبير شرح التحرير في علم الأصول: لابن أمير الحاج (٨٧٩هـ) الطبعة الأولى ١٣١٦هـ ، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر المحمية .
- ٨٧- تقارير العلامة المحقق الشيخ عبدالرحمن الشرييني (١٣٢٦هـ) على جمع الجوامع: مطبوع بهامش حاشية العطار، المكتبة التجارية الكبرى بمصر .
- ٨٨- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) تحقيق د/ شعبان محمد إسماعيل ط . ١٣٩٩هـ مكتبة الكليات الأزهرية .
- ٨٩- التلخيص في علوم البلاغة: لجلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني الخطيب، ضبط وشرح: عبدالرحمن البرفوقي، الطبعة الأولى ١٩٠٤م، دار الكتاب العربي بيروت لبنان .

- ٩٠- تلخيص المحصول لتهذيب الأصول: لنجم الدين أحمد بن أبي بكر بن محمد النقشواني، تحقيق الشيخ صالح بن عبد الله الغنام، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ٩١- التلخيص: لأبي المعالي عبد الملك بن عبدالله الجويني (٤٧٨هـ) تحقيق شبير أحمد العمري، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ٩٢- التمهيد في أصول الفقه: لمحمود بن أحمد بن الحسن أبي الخطاب الكلوزاني (٥١٠هـ) تحقيق الدكتور مفيد محمد أبي عمشة الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار المدني - جدة، نشر مركز البحث العلمي - جامعة أم القرى.
- ٩٣- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: لجمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي (٧٧٢هـ) تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ٩٤- تهذيب التهذيب: لابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) الطبعة الأولى ١٣٢٦هـ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية الكائنة في الهند - حيدر آباد الدكن.
- ٩٥- توحيد الألوهية أساس الإسلام: لحامد بن عبدالقادر الأحمدي، رسالة ماجستير ١٤٠٤-١٤٠٥ هـ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ٩٦- التوضيح في حل غوامض التنقيح: لصدر الشريعة الأصغر عبيدالله بن مسعود، ومع شرحه التلويح لسعد الدين الفتازاني مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر.
- ٩٧- تيسير التحرير: لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي الخراساني البخاري المكي (٩٧٢هـ) تقريباً: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان بدون تاريخ.
- ٩٨- جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي: لمحمد بن محمد بن أحمد الكاكي (٧٤٩هـ) تحقيق فضل الرحمن عبد الغفور الأفغاني، رسالة دكتوراه ١٤٠٩هـ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ٩٩- جامع البيان في تأويل القرآن: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ) الطبعة الأولى ١٤١٢ دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ١٠٠- الجامع الصحيح (سنن الترمذي): لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٧٩هـ) تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الفكر.
- ١٠١- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير: للإمام جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ) الطبعة الأولى ١٤١٠هـ دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

- ١٠٢- جامع بيان العلم وفضله: لأبي عمر يوسف بن عبدالمبر النمري القرطبي (٤٦٣هـ) بمراجعة عبدالرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ، المكتبة السلفية - المدينة المنورة.
- ١٠٣- الجامع لأحكام القرآن: لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٧١هـ) ط. ١٩٦٥م دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.
- ١٠٤- جمع الجوامع: لتاج الدين عبدالوهاب ابن السبكي (٧٧١هـ) مطبوع مع حاشية البناي على شرح المحلي على جمع الجوامع، ط. ١٣٥٦هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ومطبوع مع حاشية العطار، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
- ١٠٥- جهرة اللغة: لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد البصري (٣٢١هـ) الطبعة الأولى ١٣٤٥هـ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية الكائنة ببلدة حيدر آباد الدكن.
- ١٠٦- الجواهر المضية في طبقات الحنفية: لمحيى الدين أبي محمد عبدالقادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفاء القرشي الحنفي (٧٧٥هـ) تحقيق د/ عبدالفتاح محمد الحلو، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان.
- ١٠٧- حاشية الإزميري (١١٠٢هـ): على شرح مرقاة الوصول المسمى بمرقاة الأصول للملا خسرو معارف نظارست جلييلة سنك رخصتيه طبع أولتمشدر بدون تاريخ.
- ١٠٨- حاشية التفتازاني: للعلامة سعد الدين التفتازاني (٧٩١هـ)، على شرح القاضي عضد الملة والدين (٧٥٦هـ) على مختصر ابن الحاجب، مراجعة وتصحيح شعبان محمد إسماعيل ط. ١٣٩٣هـ مكتبة الكليات الأزهرية بالأزهر.
- ١٠٩- حاشية الدسوقي محمد أحمد عرفة (١٢٣٠هـ) على الشرح الكبير: ط. دار الفكر، بيروت.
- ١١٠- حاشية الشيخ يحيى الرهاوي المصري: على شرح المنار لابن ملك ط. ١٣١٥ دار سعادت.
- ١١١- حاشية الطحطاوي علي مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح: للسيد أحمد الطحطاوي الحنفي (١٢٤١هـ)، أصح المطابع كارخانه تجارت كتب آرام باغ - كراتشي - باكستان.
- ١١٢- حاشية العطار على شرح التهذيب: لأبي السعادات الشيخ حسن العطار (١٢٥٠هـ)، مطبعة دار إحياء الكتب العربية مصر، بدون تاريخ.
- ١١٣- حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع: للعلامة الشيخ حسن العطار (١٢٥٠هـ) المكتبة التجارية الكبرى، بمصر، مطبعة مصطفى محمد بدون تاريخ.

- ١١٤- حاشية العلامة البناني: المتوفى سنة (١١٩٧هـ) على شرح المحلي على متن جمع الجوامع، الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- ١١٥- حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار: لمحمد أمين الشهر بابن عابدين (١٢٥٢هـ) الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- ١١٦- الحاوي الكبير: لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (٤٥٠هـ) الطبعة الأولى دار الكتب العلمية بيروت لبنان.
- ١١٧- حجة الله البالغة: لأحمد بن عبدالرحيم الدهلوي المعروف بشاه ولي الله (١١٧٦هـ)، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، دار إحياء العلوم، بيروت - لبنان.
- ١١٨- حجية الإجماع وموقف العلماء منها: للدكتور محمد محمود فرغلي ط. ١٣٩١هـ دار الكتاب الجامعي - القاهرة.
- ١١٩- حجية القياس في الشريعة الإسلامية: للشيخ سلامة بن ضويغن الأحمدي، رسالة ماجستير سنة ١٤٠٢هـ. الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ١٢٠- الحكم الشرعي بين النقل والعقل: للدكتور الصادق عبدالرحمن الغرياني ط. ١٩٨٩م، دار الغرب الإسلامي بيروت - لبنان.
- ١٢١- الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى: للدكتور محمد ربيع المدخلي، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ مكتبة لينة للنشر والتوزيع.
- ١٢٢- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني (٤٣٠هـ) المكتبة السلفية.
- ١٢٣- الخصائص: لأبي الفتح عثمان بن جني المتوفى عام ٣٩٢هـ تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة و النشر، الطبعة الثانية بدون تاريخ، بيروت - لبنان.
- ١٢٤- خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال: للحافظ صفى الدين أحمد بن عبدالله الخزرجي (٩٢٣هـ)، الطبعة الرابعة ١٤١١هـ، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب.
- ١٢٥- الدر المختار شرح تنوير الأبصار: لعلاء الدين محمد بن علي بن محمد الحصكفي الحنفي (١٠٨٨هـ)، وهو مطبوع مع شرحه رد المحتار لابن عابدين. الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- ١٢٦- دراسات في أصول الفقه: للدكتور عبدالفتاح حسيني الشيخ ط/ ١٤٠١هـ، دار الاتحاد العربي للطباعة.

- ١٢٧- دراسات في العربية وتاريخها: محمد الخضر حسين (١٣٧٧هـ) الطبعة ١٣٨٠هـ
المكتب الإسلامي ومكتبة دار الفلاح بدمشق.
- ١٢٨- الدرر الكامنة في أعين المائة الثامنة: لشيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن حجر
العسقلاني (٨٥٢هـ) تحقيق محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، بدون تاريخ.
- ١٢٩- دعوة التوحيد: تأليف د/ محمد خليل هراس، الطبعة الأولى ١٤٠٦، بيروت-لبنان.
- ١٣٠- ديوان أبي الطيب المتنبي مع شرح عبدالرحمن البرقوقي: ط/ ١٣٩٩هـ، دار الكتاب
العربي-بيروت.
- ١٣١- الذخيرة: لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ) تحقيق الدكتور محمد
حجي، الطبعة الأولى ١٩٩٤، دار الغرب الإسلامي بيروت.
- ١٣٢- ذيل تذكرة الحفاظ للذهبي: للحافظ أبي المحاسن الحسيني الدمشقي (٧٦٥هـ) دار
إحياء التراث العربي.
- ١٣٣- الذيل على طبقات الحنابلة: لزين الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن أحمد بن رجب
الحنبلي (٧٩٥هـ) ط/ ١٣٧٢هـ، مطبعة السنة المحمدية -القاهرة.
- ١٣٤- الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس: للدكتور عبدالكريم بن علي بن محمد النملة،
الطبعة الأولى ١٤١٠هـ مكتبة الرشد، الرياض.
- ١٣٥- الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب: لمحمد بن محمد بن محمود البابرقي الحنفي
(٧٨٦هـ) تحقيق ترحيب بن ربيعان الدوسري، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية
بالمدينة المنورة.
- ١٣٦- الرسالة: للإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار
الكتب العلمية، بيروت.
- ١٣٧- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته: للدكتور صالح بن عبدالله بن
حميد، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى.
- ١٣٨- الروض المربع شرح زاد المستنقع: لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي
(١٠٥١هـ)، ومعه حاشية الروض المربع لعبدالله بن عبدالعزيز العنقري، مكتبة
الرياض الحديثة-الرياض.
- ١٣٩- روضة الطالين: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ) الطبعة الرابعة
١٤١٢، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ علي محمد معوض، دار
الكتب العلمية-بيروت.

- ١٤٠- روضة المحيين ونزهة المشتاقين: لابن قيم الجوزية (١٧٥١هـ) دار الواعي - حلب سوريا.
- ١٤١- روضة الناظر وجنة المناظر: لموفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ) مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة.
- ١٤٢- الروضة الندية شرح الدرر البهية لمحمد صديق حسن خان القنوجي البخاري (١٣٠٧هـ) تعليق محمد صبحي حسن حلاف. الطبعة الأولى ١٤١١هـ، مكتبة الكوثر- الرياض، ودار الهجرة- صنعاء اليمن.
- ١٤٣- رياض الصالحين: للإمام النووي (٦٧٦هـ) تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق.
- ١٤٤- الرياض النضرة في مناقب العشرة: لأبي جعفر أحمد الشهرير بالمحب الطبري الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- ١٤٥- زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية.
- ١٤٦- السبب عند الأصوليين: للدكتور عبدالعزيز الربيع ط / ١٣٩٩هـ لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ١٤٧- سبل السلام شرح بلوغ المرام: لمحمد بن إسماعيل الصنعاني (١١٨٢هـ) تعليق فواز أحمد زمرلي وإبراهيم محمد الجمل، الطبعة الرابعة ١٩٨٧/١٤٠٧ دار الريان للتراث، القاهرة.
- ١٤٨- السراج الوهاج في شرح المنهاج: للعلامة فخر الدين الجاربردي (٧٤٦هـ) دراسة وتحقيق أكرم بن محمد أوزيغان، رسالة دكتوراه في أصول الفقه ١٤٠٩هـ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ١٤٩- سلاسل الذهب: لنذر الدين محمد الزركشي (٧٩٤هـ) تحقيق الدكتور محمد المختار ابن محمد الأمين الشنقيطي، الطبعة الأولى ١٤١١هـ مكتبة العلم بجدة، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة.
- ١٥٠- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ، مكتبة المعارف الرياض المملكة العربية السعودية.
- ١٥١- سلم العلوم: للشيخ محب الله البهاري (١١١٩هـ)، مع مرآة الشروح عليه للعلامة مولى محمد ميين، الطبعة الأولى ١٣٢٧، مطبعة السعادة بمصر.

- ١٥٢- سلم الوصول لشرح نهاية السؤل: للشيخ محمد بخيت المطيعي، وهو مطبوع مع نهاية السؤل، عالم الكتب.
- ١٥٣- سنن أبي داود: للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٧٥هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية - بيروت.
- ١٥٤- سنن ابن ماجه: لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني (٢٧٥هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الريان للتراث.
- ١٥٥- سنن الدارقطني: للإمام علي بن عمر الدارقطني (٣٨٥هـ) تحقيق السيد عبدالله هاشم بياني المدني ط / ١٣٨٦ / ١٩٦٦ دار المحاسن للطباعة - القاهرة.
- ١٥٦- سنن الدارمي: للإمام أبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي (٢٥٥هـ) مطبعة الاعتدال بدمشق ١٣٤٩هـ.
- ١٥٧- السنن الكبرى: للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن حسين بن علي البيهقي (٤٥٨هـ) دار الفكر، بيروت - لبنان. دار الريان للتراث.
- ١٥٨- سنن النسائي: لأبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر النسائي (٣٠٣هـ).
- ١٥٩- سير أعلام النبلاء: للإمام محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)، الطبعة الأولى ١٣٠٤هـ، مؤسسة الرسالة بيروت.
- ١٦٠- الشافعي: لمحمد أبي زهرة، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي.
- ١٦١- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: لمحمد بن محمد مخلوف، الطبعة الأولى ١٣٤٩هـ دار الكتاب العربي (المطبعة السلفية ومكبتها) بيروت.
- ١٦٢- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: للإمام شهاب الدين أبي الفلاح عبدالحفي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي المعروف بابن العماد (١٠٨٩هـ) تحقيق محمود الأرنؤوط بإشراف عبدالقادر الأرنؤوط دار ابن كثير، دمشق وبيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
- ١٦٣- شرح الأصفهاني على المنهاج لليضاوي: لشمس الدين محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني (٧٤٩هـ) تحقيق د/ عبدالكريم بن محمد النملة، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
- ١٦٤- شرح البدخشي: (المسمى بمنهاج العقول على منهاج الوصول في علم الأصول لليضاوي): لمحمد بن الحسن البدخشي ومعه نهاية السؤل للأسنوي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

- ١٦٥- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: تأليف سعد الدين التفتازاني (٧٩٢هـ) مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر، بميدان الأزهر، بدون تاريخ.
- ١٦٦- شرح التهذيب مع حاشية العطار: لعبيد الله بن فضل الخيصى، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصر، بدون تاريخ.
- ١٦٧- الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك: تأليف أبي البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير (١٢٠١هـ)، ط. ١٣٩٢هـ، دار المعارف بمصر.
- ١٦٨- شرح العبادات الخمس للكلوذاني: لأبي عبدالله محمد البعقوبى (٦١٧هـ) تحقيق/ فهد بن عبدالرحمن ثنيان العبيكان الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، مكتبة العبيكان- الرياض.
- ١٦٩- شرح العقيدة الطحاوية: للقاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي (٧٩٢هـ)، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي وشعيب الأرنؤوظ. الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ١٧٠- شرح العمل لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (٤٣٦هـ) تحقيق الدكتور عبدالحاميد بن علي أبو زنيد، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ دار المطبعة السلفية - القاهرة.
- ١٧١- الشرح الكبير: لأبي البركات سيدي أحمد الدردير (١٢٠١هـ) ومعه حاشية الدسوقي عليه، ط. دار الفكر، بيروت.
- ١٧٢- شرح الكوكب المنير: لمحمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحى (٩٧٢هـ) تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ مركز البحث العلمي - جامعة أم القرى.
- ١٧٣- شرح اللمع: لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي (٤٧٦هـ) تحقيق عبدالمجيد تركي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، دار الغرب الإسلامي بيروت.
- ١٧٤- شرح المحلى محمد بن أحمد الشافعي (٨٦٤هـ) على جمع الجوامع: مطبوع مع حاشية البناني، الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ومطبوع مع حاشية العطار، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
- ١٧٥- شرح المنار: لعز الدين عبداللطيف بن عبدالعزيز بن ملك (٨٠١هـ) ط/ ١٣١٥هـ، مطبعة عثمانية.
- ١٧٦- شرح المواقف: للسيد الشريف الجرجاني علي بن محمد (٨١٦هـ) دار الطباعة العامرة.

- ١٧٧- شرح النووي على صحيح مسلم: للإمام أبي زكريا يحيى الدين يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، المطبعة المصرية ومكتبتها.
- ١٧٨- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ) تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، دار الفكر. مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ.
- ١٧٩- شرح سمت الوصول إلى علم الأصول: لحسن كافي الأقحاصاري (١٠٢٥هـ) تحقيق ودراسة محمد بن صالح دبدوب، وهو رسالة ماجستير ١٤١٢هـ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ١٨٠- شرح فتح القدير على الهداية: لكمال الدين محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الهمام (٦٨١هـ) تعليق عبدالرزاق غالب المهدي، الطبعة الأولى ١٤١٥/١٩٩٥، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان. توزيع مكتبة دار الباز - مكة المكرمة.
- ١٨١- شرح مختصر الروضة: لنجم الدين أبي الربيع سليمان الطوفي (هـ) تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ مؤسسة الرسالة بيروت.
- ١٨٢- شرح معاني الآثار: لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي الحنفي (٣٢١هـ) تحقيق محمد زهري النجار، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ دار الكتب العلمية.
- ١٨٣- شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر: لعلي بن سلطان بن محمد الهروي القاري (١٠١٤هـ) ط / ١٣٩٨ هـ، دار الكتب العلمية بيروت.
- ١٨٤- الشعر والشعراء: لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة (٢٧٦هـ) تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر الطبعة الثالثة ١٩٧٧م.
- ١٨٥- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) دار التراث - القاهرة.
- ١٨٦- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل: لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ) تحقيق الدكتور حمد الكبيسي ط / ١٣٩٠هـ مطبعة الإرشاد - بغداد.
- ١٨٧- الصحاح: لإسماعيل بن حماد الجوهري (٤٠٠هـ) تقريباً، تحقيق عبدالغفور عطار، الطبعة الأولى ١٣٧٦هـ القاهرة، الطبعة الثانية: بيروت ١٣٩٩هـ دار العلم للملايين - بيروت.

- ١٨٨- صحيح البخاري : للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ) مع فتح الباري لابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- ١٨٩- صحيح سنن أبي داود: من وضع الشيخ محمد ناصر الدين الألباني: الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ الناشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج.
- ١٩٠- صحيح سنن الترمذي: من وضع الشيخ محمد ناصر الدين الألباني الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، الناشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج.
- ١٩١- صحيح سنن النسائي: من وضع الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، الناشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج، توزيع المكتب الإسلامي بيروت.
- ١٩٢- صحيح مسلم: للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٦١هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٣٧٥هـ عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ١٩٣- صفة الصفوة: لجمال الدين أبي الفرج ابن الجوزي (٥٩٧هـ) تحقيق محمد فخوري، الطبعة الأولى ١٣٨٩، دار الوعي بحلب - سوريا.
- ١٩٤- ضعيف سنن أبي داود: من وضع الشيخ محمد ناصر الدين الألباني الطبعة الأولى ١٤١٢هـ، المكتب الإسلامي بيروت.
- ١٩٥- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، الطبعة الخامسة ١٤١٠هـ مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ١٩٦- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة: للشيخ عبدالرحمن حسن حنكة الميداني، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ، دار القلم دمشق.
- ١٩٧- طبقات الحفاظ: للحافظ جلال الدين عبدالرحمن السيوطي (٩١١هـ) تحقيق علي محمد عمر، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ مكتبة وهبة.
- ١٩٨- طبقات الشافعية الكبرى: لتاج الدين أبي نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي (٧٧١هـ) تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة.
- ١٩٩- طبقات الشافعية: لجمال الدين عبدالرحيم الأسنوي (٧٧٢هـ) تحقيق عبدالله الجبوري، إحياء التراث الإسلامي - بغداد، الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ، الجمهورية العراقية، رئاسة ديوان الأوقاف، مطبعة الرشاد.

- ٢٠٠- طبقات الفقهاء: لأبي إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ) ط / ١٩٧٨م. دار الرائد العربي بيروت لبنان.
- ٢٠١- الطبقات الكبرى: لابن سعد (٢٣٠هـ) ط. ١٣٧٧ هـ دار صادر بيروت.
- ٢٠٢- طبقات المفسرين: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (٩١١هـ) تحقيق علي محمد عمر ط. ١٣٩٦ هـ مكتبة وهبة.
- ٢٠٣- طبقات المفسرين: للحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي (٩٤٥هـ) تحقيق علي محمد عمر، الطبعة الأولى ١٣٩٢ هـ مكتبة وهبة.
- ٢٠٤- طبقات فحول الشعراء: لأبي عبدالله محمد بن سلام الجمحي (٢٣١هـ) شرح محمود محمد شاكر، مطبعة المدني ١٩٨٤م، القاهرة.
- ٢٠٥- العبادات الإسلامية مقارنة على المذاهب الأربعة: للدكتور بدران أبي العينين بدران، مؤسسة شباب الجامعة.
- ٢٠٦- العبادات في الإسلام: للدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الرابعة والعشرون ١٤١٣ هـ مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ٢٠٧- العبادة: للدكتور محمد أبي الفتح البيانوني دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ القاهرة وحلب وبيروت.
- ٢٠٨- العبودية: لأحمد بن عبد الحليم بن عبدالسلام بن عبدالله ابن تيمية (٧٢٨هـ) الطبعة السادسة ١٤٠٧ هـ بيروت - لبنان.
- ٢٠٩- العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي (٤٥٨هـ) تحقيق د. أحمد بن علي سير المبارك الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ٢١٠- عقيدة التوحيد في القرآن الكريم: د. محمد أحمد محمد عبدالقادر خليل ملكاوي الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ دار ابن تيمية للنشر والتوزيع والإعلام.
- ٢١١- العناية شرح الهداية: لمحمد بن محمد بن محمود البابرقي الحنفي (٧٨٦هـ) وهو مطبوع مع شرح فتح القدير، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢١٢- عيون الأخبار: لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- ٢١٣- غاية السؤل إلى علم الأصول: ليوسف بن عبدالهادي، تحقيق ضيف الله بن صالح

- ابن عون العمري، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ٢١٤- غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام: لمحمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ المكتب الإسلامي - بيروت.
- ٢١٥- غاية المرام في علم الكلام: لسيف الدين الأمدي (٦٣١هـ) تحقيق محمود عبداللطيف، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة.
- ٢١٦- فتح الباري شرح صحيح البخاري: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- ٢١٧- فتح الغفار بشرح المنار: لزين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم المتوفى سنة (٩٧٠هـ)، ط. / ١٣٥٥، مطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- ٢١٨- فتح القدير: لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (١٢٥٠هـ) الطبعة الثانية ١٣٨٣هـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- ٢١٩- الفتح الكبير في ضم الزيادات إلى الجامع الصغير: لجلال الدين السيوطي (٩١١هـ) دار الكتب العربية الكبرى - مصر.
- ٢٢٠- الفتح المبين في طبقات الأصوليين: لعبد الله مصطفى المراغي، الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ الناشر: محمد أمين دمج وشركاه، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ٢٢١- الفرق بين الفرق: لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الإسفرائيني التميمي (٤٢٩هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده بمصر.
- ٢٢٢- فرق معاصرة: لغالب بن علي عواجي، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، مكتبة لينة للنشر والتوزيع.
- ٢٢٣- الفروق: لشهاب الدين القرافي (٦٨٤هـ) دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- ٢٢٤- الفصول في الأصول: لأحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٧٠هـ) تحقيق سميح أحمد خالد أسعد، رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ٢٢٥- الفقه الإسلامي وأدلته: للدكتور وهبة الزحيلي، الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ دار الفكر بدمشق.
- ٢٢٦- فقه الزكاة: للدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة العشرون ١٤١٢هـ مؤسسة الرسالة - بيروت.

- ٢٢٧- فقه العبادات : للشيخ محمد بن صالح العثيمين ، إعداد وتقديم الدكتور عبدالله بن محمد بن أحمد الطيار ، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ ، دار الوطن الرياض ، المملكة العربية السعودية .
- ٢٢٨- الفقيه والمتفقه : للحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان .
- ٢٢٩- الفوائد البهية في تراجم الحنفية : لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي ، دار المعرفة بيروت - لبنان .
- ٢٣٠- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للبهاري : لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (١١٨٠هـ) ، وهو مطبوع بذييل المستصفي ، الطبعة الأولى ١٣٢٤هـ ، المطبعة الأميرية ببولاق مصر .
- ٢٣١- فيض التقدير لترتيب وشرح الجامع الصغير : لمحمد حسن ضيف الله ، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر .
- ٢٣٢- القاموس الفقهي : تأليف سعدي أبو جيب ، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ ، دار الفكر ، دمشق .
- ٢٣٣- القاموس المحيط : لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٨٢٧هـ) مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع القاهرة ، بدون تاريخ .
- ٢٣٤- القضاء في عهد عمر : الدكتور ناصر بن عقيل بن جاسر الطريفي ، الطبعة ١٩٨٦/١٤٠٦ دار المدني - جدة المملكة العربية السعودية .
- ٢٣٥- قواطع الأدلة في الأصول : لأبي المظفر منصور بن محمد عبدالجبار السمعاني (٤٨٩هـ) ، مخطوط برقم ٢١٧٧ في مكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .
- ٢٣٦- القواعد : لأبي عبدالله محمد بن محمد بن أحمد المقرئ (٧٥٨هـ) تحقيق أحمد بن عبدالله بن حميد ، مركز إحياء التراث الإسلامي ، جامعة أم القرى - مكة المكرمة .
- ٢٣٧- قوانين الأحكام الشرعية : لمحمد بن أحمد بن جزي (٧٤١هـ) ط / ١٩٧٤م ، دار العلم للملايين - بيروت .
- ٢٣٨- القياس حقيقته وحجيته : لمصطفى جمال الدين ، مطبعة النعمان - النجف بغداد .
- ٢٣٩- القياس في الأصول بين المؤيدين والمبطلين : للدكتور السيد نشأت إبراهيم الدريني ط / ١٤٠١هـ دار الهدى للطباعة .

- ٢٤٠- الكاشف عن المحصول في علم الأصول: لشمس الدين محمد بن محمود الأصفهاني (٦٨٨هـ) (القسم الأخير) تحقيق عبد القيوم محمد شفيح، رسالة ماجستير ١٤٠٦هـ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ٢٤١- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة: للإمام الذهبي (٧٤٨هـ) تحقيق عزت علي عيد عطية وموسى محمد علي الموشى، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ دار الكتب الحديثة - القاهرة.
- ٢٤٢- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: تأليف أبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري القرطبي (٤٦٣هـ)، تحقيق الدكتور محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ، مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.
- ٢٤٣- الكافي في فقه الإمام أحمد: لشيخ الإسلام أبي محمد موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)، تحقيق زهير الشاويش، الطبعة الخامسة ١٤٠٨/١٩٨٨، المكتب الإسلامي.
- ٢٤٤- الكامل في اللغة والأدب: لأبي العباس محمد بن يزيد المعروف بالبرد (٢٨٥هـ) مكتبة المعارف، بيروت.
- ٢٤٥- كشاف القناع عن متن الإقناع: لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي (١٠٥١هـ) ط. ١٣٩٤، مطبعة الحكومة بمكة.
- ٢٤٦- الكشاف: لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (٥٣٨هـ) انتشارات آفتاب - طهران.
- ٢٤٧- كشف الأسرار شرح المنار: كلاهما لأبي البركات عبدالله بن أحمد النسفي (٧١٠هـ)، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٤٨- كشف الأسرار عن أصول البيهقي، لعلاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري (٧٣٠هـ) ضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي، الطبعة الأولى ١٤١١هـ دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.
- ٢٤٩- الكفارات في الفقه الإسلامي: للشيخ رجاء عابد العوفي، رسالة ماجستير - ١٤٠٥هـ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ٢٥٠- لسان العرب: لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (٧١١هـ) تعليق علي شيري، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ دار إحياء التراث العربي - بيروت لبنان.
- ٢٥١- لسان الميزان: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

- ٢٥٢- اللمع في أصول الفقه: لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي (٤٧٦هـ)، وهو مطبوع مع كتاب تخريج أحاديث اللمع لعبد الله الغفاري، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، عالم الكتب، بيروت.
- ٢٥٣- ما اختلف في إجراء القياس فيه عند الأصوليين: للشيخ حمود بن محمد بن عامر المبارك، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ٢٥٤- مالك: لمحمد أبي زهرة، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي.
- ٢٥٥- مباحث العلة في القياس عند الأصوليين: تأليف عبدالحكيم عبدالرحمن أسعد السعدي الهيتي العراقي، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ دار البشائر الإسلامية بيروت - لبنان.
- ٢٥٦- المبدع في شرح المقنع: لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن مفلح الحنبلي (٨٨٤هـ)، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، المكتب الإسلامي - دمشق.
- ٢٥٧- المبسوط: لشمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي (٤٩٠هـ) الطبعة الثالثة ١٣٩٨هـ، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت - لبنان.
- ٢٥٨- مجمع البيان الحديث: تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم: لسميح عاطف الزين الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ دار الكتاب اللبناني بيروت - لبنان.
- ٢٥٩- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (٨٠٧هـ) ط/ ١٣٥٢هـ مكتبة القدس - القاهرة.
- ٢٦٠- المجموع شرح المهذب: للإمام أبي زكريا محيي الدين يحيى النووي (٦٧٦هـ) تحقيق وإكمال محمد نجيب المطيعي مكتبة الإرشاد - جدة.
- ٢٦١- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ): ط/ ١٤١٢هـ، دار عالم الكتب، الرياض.
- ٢٦٢- المحصول في علم أصول الفقه: لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٦٠٦هـ) بتحقيق د. طه جابر فياض العلواني مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ.
- ٢٦٣- المحصول في علم الأصول: لأبي بكر محمد بن عبدالله بن محمد المعافري الإشبيلي (٥٤٣هـ) تحقيق الشيخ عبداللطيف بن أحمد الحمد، رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية.
- ٢٦٤- المحلى: لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (٤٥٦هـ) تحقيق أحمد محمد شاكر دار التراث - القاهرة.

- ٢٦٥- مختار الصحاح: لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (٦٦٦هـ) الطبعة الأولى ١٩٦٧م، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان.
- ٢٦٦- مختصر الطحاوي: لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (٣٢١هـ) تحقيق أبي الوفاء الأفغاني ط. ١٣٧٠هـ. لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدرآباد الدكن بالهند. ومطبعة دار الكتاب العربي - القاهرة.
- ٢٦٧- مختصر سنن أبي داود: للحافظ عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (٦٥٦هـ) تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد الفقي ط. ١٣٦٧هـ، مطبعة أنصار السنة المحمدية مصر.
- ٢٦٨- المختصر: لابن الحاجب (٦٤٦هـ) مطبوع مع شرح العضد وحاشية التفتازاني ط/ ١٣٩٣هـ، مكتبة الكليات الأزهرية. ومطبوع مع بيان المختصر للأصفهاني بتحقيق الدكتور مظهر بقا، معهد البحوث العلمية، جامعة أم القرى.
- ٢٦٩- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) تحقيق محمد حامد الفقي ط. ١٤٩٨هـ دار الفكر.
- ٢٧٠- المدخل إلى السنن الكبرى: للحافظ أبي بكر البيهقي (٤٥٨هـ) تحقيق محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي - الكويت، بدون تاريخ.
- ٢٧١- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: للشيخ عبد القادر بن بدران الدمشقي، صححه وقدم له وعلق عليه الدكتور عبدالله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ، مؤسسة الرسالة بيروت.
- ٢٧٢- مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية: لعثمان جمعة ضميرية، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ مكتبة السوادى.
- ٢٧٣- مذكرة أصول الفقه: للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (١٣٩٣هـ)، دار القلم، بيروت.
- ٢٧٤- مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول: لملا خسرو (٨٨٠هـ) ومعه حاشية الإزميري (١١٠٢هـ) معارف نظارت جليله سنك رخصتيله طبع أولشدر. بدون تاريخ.
- ٢٧٥- مرآة الشروح على سلم العلوم للبهاري: تأليف العلامة مولى محمد مبین الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ، مطبعة السعادة بمصر.
- ٢٧٦- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: لملا علي بن سلطان محمد القارى (١٠١٤هـ) مكتبة إمدادية ملتان - باكستان.
- ٢٧٧- المستدرک على الصحيحین: للحافظ أبي عبدالله الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ) دار الفكر بيروت، ط/ ١٣٨٨هـ.

- ٢٧٨- المستصفي من علم الأصول: لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ) ومعه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر سنة ١٣٢٢هـ.
- ٢٧٩- مسلم الثبوت: للعلامة محب الله بن عبد الشكور البهاري (١١١٩هـ). مع شرحه فواتح الرحموت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري ومعه المستصفي للغزالي، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر، ١٣٢٢هـ.
- ٢٨٠- مسند أبي حنيفة (١٥٠هـ) مع شرح الملا علي القاري الحنفي (١٠٢٤هـ) دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ بيروت لبنان.
- ٢٨١- مسند الإمام أحمد بن حنبل: الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ، المكتب الإسلامي - بيروت، وطبعة محققة بتحقيق أحمد شاكر، الطبعة الثانية ١٣٩١هـ ١٩٧١م، دار المعارف بمصر.
- ٢٨٢- المسودة في أصول الفقه: تأليف ثلاثة من أئمة آل تيمية وهم عبدالسلام بن عبدالله (٦٥٢هـ) وعبد الحليم بن عبد السلام (٦٨٢هـ) وشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم (٧٢٨هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني بالقاهرة.
- ٢٨٣- مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه: لأحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم البوصيري (٨٤٠هـ) الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت.
- ٢٨٤- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: لأحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي (٧٧٠هـ) تحقيق الدكتور عبد العظيم الشناوي، دار المعارف القاهرة.
- ٢٨٥- المصنف في الأحاديث والآثار: للإمام الحافظ عبدالله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العسبي (٢٣٥هـ) الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ الدار السلفية، بومبائي - الهند.
- ٢٨٦- المصنف: للحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ) تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ من منشورات المجلس العلمي، يطلب من المكتب الإسلامي بيروت.
- ٢٨٧- المطلع على متن إيساغوري في المنطق لأثير الدين الأبهري: لأبي زكريا الأنصاري، وعليه حواشي شريفة للشيخ يوسف الحفناوي المعروف بالحفني، مطبعة شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ط/ ١٣٥١هـ.
- ٢٨٨- معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة: لمحمد بن حسين الجزاني، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ ١٩٩٦م، دار ابن الجوزي المملكة العربية السعودية.

- ٢٨٩- المعبر في تخریج أحادیث المنهاج والمختصر لبدر الدین محمد بن عبدالله الزركشي (٧٩٤هـ)، تحقیق حمدي بن عبدالحمید السلفي دار الأرقم، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.
- ٢٩٠- المعتمد في أصول الفقه: لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (٤٣٧هـ) ط / ١٣٨٥هـ المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق.
- ٢٩١- معجم الأدباء: لأبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي الحموي البغدادي، الطبعة الأخيرة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان . بدون تاريخ.
- ٢٩٢- معجم الأصوليين: د. محمد مظهر بقا، ط. ١٤١٤هـ معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى - مكة المكرمة.
- ٢٩٣- المعجم الفلسفي: للدكتور جميل صليبا، ط. ١٩٧٩م، دار الكتاب اللبناني - بيروت ودار الكتاب المصري - القاهرة.
- ٢٩٤- معجم المؤلفين: لعمر رضا كحالة، مكتبة المثنى - ودار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٢٩٥- المعجم الوسيط: قام بإخراجه جماعة من العلماء (الدكتور أنيس، الدكتور عبدالحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد) المكتبة الإسلامية، إستانبول - تركيا، بدون تاريخ.
- ٢٩٦- معجم لغة الفقهاء: للدكتور محمد رواس قلعه جي، والدكتور حامد صادق قنيبي، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ دار النفائس، بيروت.
- ٢٩٧- معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ) تحقیق عبدالسلام محمد هارون الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- ٢٩٨- المعدول به عن القياس: حقيقته وحكمه وموقف شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية منه: للدكتور عمر بن عبدالعزيز، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ مكتبة الدار بالمدينة المنورة.
- ٢٩٩- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: للشيخ محمد الشربيني الخطيب (٩٧٧هـ) ط. ١٣٧٧هـ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- ٣٠٠- المغني في أصول الفقه: لجلال الدين أبي محمد عمر بن محمد بن عمر الخيازي (٦٩١هـ) تحقیق الدكتور محمد مظهر بقا. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.
- ٣٠١- المغني: لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)،

- تحقيق الدكتور عبد الله التركي والدكتور عبدالفتاح محمد الحلو. الطبعة الثانية ١٤١٢هـ هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - القاهرة.
- ٣٠٢- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- ٣٠٣- المفردات في غريب القرآن: لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ) تحقيق محمد سيد كيلاني ط. ١٣٨١، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- ٣٠٤- مقاصد الشريعة الإسلامية: للشيخ محمد الطاهر بن عاشور (١٣٩٣هـ) ط/ ١٩٧٨م، الشركة التونسية للتوزيع.
- ٣٠٥- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٣٠هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ مكتبة النهضة المصرية.
- ٣٠٦- المقدمات الممهدة: لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق الدكتور محمد حجي، إدارة إحياء التراث الإسلامي، دولة قطر، الطبعة الأولى ١٤٠٨، دار الغرب الإسلامي - بيروت - لبنان.
- ٣٠٧- ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل: لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (٤٥٦هـ)، تحقيق سعيد الأفغاني ط/ ١٣٧٩هـ مطبعة جامعة دمشق.
- ٣٠٨- الملل والنحل: لعبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ) تحقيق الأستاذ عبدالعزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.
- ٣٠٩- المنار: لأبي البركات عبدالله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي (٧١٠هـ) مع شرحه كشف الأسرار للمؤلف المذكور ١٤٠٦هـ دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- ٣١٠- المنتقى شرح موطأ الإمام مالك: للقاضي أبي الوليد سليمان الباجي (٤٩٤هـ)، الطبعة الأولى ١٣٣٢هـ، مطبعة السعادة مصر.
- ٣١١- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: لجمال الدين عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦هـ. الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

- ٣١٢- المنحول من تعليقات الأصول: لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ) تحقيق محمد حسن هيتو.
- ٣١٣- المنطق المنظم في شرح الملوي على السلم: لعبد المتعال الصعيدي، الطبعة الثانية، الناشر أحمد بخيت الرافعي صاحب مكتب الجامعة الأزهرية بمصر. بدون تاريخ.
- ٣١٤- المتخذ من الضلال: لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ) الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ مؤسسة الكتب الثقافية بيروت - لبنان.
- ٣١٥- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية: للإمام أحمد ابن تيمية (٧٢٨هـ) دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.
- ٣١٦- منهاج الوصول في علم الأصول: للقاضي البيضاوي (٦٨٥هـ)، مطبوع من نهاية السؤل للأسنوي ومناهج العقول للبدخشي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- ٣١٧- المنهاج في ترتيب الحجاج: لأبي الوليد الباجي (٤٧٤هـ) تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي الطبعة الثانية ١٩٨٧م.
- ٣١٨- المهذب: لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي (٤٧٦هـ) وهو مطبوع مع شرحه المجموع للنووي مكتبة الإرشاد، جدة.
- ٣١٩- موارد الظمان في زوائد ابن حبان: للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (٨٠٧هـ) تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة، دار الكتب العلمية بيروت لبنان.
- ٣٢٠- موازنة بين دلالة النص والقياس الأصولي وأثر ذلك على الفروع الفقهية: للدكتور حمد ابن حمدي الصاعدي الطبعة الأولى ١٤١٤هـ مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة.
- ٣٢١- الموافقات في أصول الشريعة: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (٧٩٠هـ) دار المعرفة بيروت لبنان.
- ٣٢٢- الموسوعة الفقهية: الطبعة الأولى ١٤١٠هـ إصدار وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت.
- ٣٢٣- موسوعة فقه عمر بن الخطاب: للدكتور محمد رواس قلعه جي، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، مكتبة الفلاح - الكويت.
- ٣٢٤- الموطأ: للإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) تحقيق د/ بشار عواد معروف ومحمود محمد خليل، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان.

- ٣٢٥- ميزان الأصول في نتائج العقول: لعلاء الدين أبي بكر بن محمد بن أحمد السمرقندي (٥٣٩هـ) تحقيق د/ محمد زكي عبد البر، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ مطابع الدوحة الحديثة.
- ٣٢٦- ميزان الاعتدال في نقد الرجال: لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ) تحقيق علي بن محمد البجاوي، دار المعرفة - بيروت لبنان.
- ٣٢٧- نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول: لعيسى منون (١٣٧٦هـ) دار العدالة - مطبعة التضامن الأخوي بمصر، بدون تاريخ.
- ٣٢٨- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: لجمال الدين المحاسن يوسف بن تغري بردى الأتابكي (٨٧٤هـ) نسخة مصورة عن طبعة دار الكتاب تحت إشراف وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- ٣٢٩- النحو الوافي: لعباس حسن، الطبعة الخامسة، دار المعارف بمصر.
- ٣٣٠- نزهة خاطر العاطر: للشيخ عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدومي الدمشقي، مع روضة الناظر لابن قدامة، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، بدون تاريخ
- ٣٣١- نشر البنود على مراقي السعود: لسيدي عبدالله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٣٣٢- نصب الراية لأحاديث الهداية: لأبي محمد عبدالله بن يوسف الحنفي الزيلعي (٧٦٢هـ) الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت.
- ٣٣٣- نظام الإسلام العقيدة والإسلام: لمحمد المبارك، دار الشروق بجدة الطبعة الخامسة ١٣٩٦هـ.
- ٣٣٤- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: لأحمد الريسوني، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ الدار العلمية للكتاب الإسلامي - الرياض.
- ٣٣٥- النكتب والعيون (تفسير الماوردي): لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (٤٥٠هـ) الطبعة الأولى ١٤١٢هـ دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ٣٣٦- نهاية الإقدام في علم الكلام: لعبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ) تصحيح ألفرد جيوم، مكتبة المثني ببغداد.
- ٣٣٧- نهاية السؤل: لعبد الرحيم الأسنوي (٧٧٢هـ) مع مناهج العقول لمحمد بن الحسن

- البدخشي على المنهاج للبيضاوي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ دار الكتب العلمية - بيروت لبنان.
- ٣٣٨- النهاية في غريب الحديث والأثر: للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير (٦٠٦هـ) تحقيق محمود الطناحي، المكتبة الإسلامية، بدون تاريخ.
- ٣٣٩- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: لمحمد بن علي الشوكاني (١٢٥٥هـ) الطبعة الأولى ١٤١٥هـ دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.
- ٣٤٠- الهداية شرح بداية المبتدي: لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني (٥٩٣هـ)، وهو مطبوع مع شرح فتح القدير، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٤١- الوجيز في أصول الفقه: لعبد الكريم زيدان، ط / ١٩٨٧م، مؤسسة قرطبة، ومؤسسة الرسالة بيروت.
- ٣٤٢- الوصف المناسب لشرع الحكم : للدكتور أحمد محمود عبد الوهاب الشنيطي، رسالة دكتوراه ١٤٠٢هـ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- ٣٤٣- الوصول إلى الأصول: لأبي الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي (٥١٨هـ) تحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبي زيد، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ مكتبة المعارف-الرياض.
- ٣٤٤- الوصول إلى مسائل الأصول: لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (٤٧٦هـ) تحقيق عبد المجيد تركي، ط / ١٣٩٩هـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
- ٣٤٥- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (٦٨١هـ) تحقيق د/ إحسان عباس، ط / ١٣٩٧هـ دار صادر بيروت.

ي - فهرس الموضوعات

| الصفحة | الموضوع |
|--------|---|
| ٥ | كلمة الشكر |
| ٧ | المقدمة |
| ١٠ | أسباب اختيار الموضوع |
| ١٢ | خطة البحث |
| ١٧ | منهج البحث |
| ٢١ | التمهيد: في مسمى القياس |
| ٢٣ | المبحث الأول: القياس عند أهل اللغة |
| ٢٣ | الإطلاق العام |
| ٢٣ | الإطلاق الخاص |
| ٣٦ | المبحث الثاني: القياس عند المناطقة |
| ٤٠ | المبحث الثالث: القياس عند الأصوليين |
| ٤١ | المبحث الرابع: الفرق بين المسميات السابقة للقياس |
| ٤١ | الفرق بين القياس اللغوي والقياس الأصولي |
| ٤٢ | الفرق بين القياس المنطقي والقياس الأصولي |
| ٤٥ | الباب الأول: في الكلام عن القياس الأصولي والتعريف بالعبادات |
| ٤٨ | الفصل الأول: في تعريف القياس الأصولي وأركانه وحجته وأقسامه |
| ٤٩ | المبحث الأول: تعريف القياس في اصطلاح الأصوليين |
| ٥٣ | نماذج من التعريفات غير المرضية والرد عليها |
| ٥٥ | التعريفات المختارة |
| ٥٩ | التعريف الأول: للبيضاوي |
| ٦٠ | شرح التعريف |
| ٦٧ | الاعتراضات الواردة على هذا التعريف والرد عليها |
| ٧٨ | التعريف الثاني: لابن الحاجب |
| ٧٩ | شرح التعريف |

الصفحة

الموضوع

| | |
|-----|--|
| ٨٠ | الاعتراضات الواردة على هذا التعريف والرد عليها |
| ٨٤ | التعريف الثالث: لأبي منصور الماتريدي |
| ٨٤ | شرح التعريف |
| ٨٦ | الاعتراضات الواردة على هذا التعريف والرد عليها |
| ٨٧ | التعريف المختار |
| ٨٧ | شرح التعريف |
| ٨٨ | أسباب اختيار هذا التعريف |
| ٩١ | المبحث الثاني: في أركان القياس |
| ٩٣ | التمهيد: في معنى الركن وبيان أركان القياس مجملا |
| ٩٦ | المطلب الأول: في الأصل المقيس عليه |
| ١٠٠ | المطلب الثاني: في الفرع المقيس |
| ١٠٢ | المطلب الثالث: في حكم الأصل |
| ١٠٤ | المطلب الرابع: في العلة |
| ١١١ | المبحث الثالث: في حجية القياس |
| ١١٣ | التمهيد: في معنى الحجية والتعبد بالقياس |
| ١١٦ | المطلب الأول: في ذكر الخلاف وبيان المذاهب في حجية القياس |
| ١١٦ | الفرع الأول: تحرير محل النزاع |
| ١٢٠ | الفرع الثاني: بيان المذاهب في حجية القياس |
| ١٣٧ | المطلب الثاني: في ذكر أدلة الفريقين مع الترجيح وسببه |
| ١٣٨ | الفرع الأول: أدلة نفاة القياس |
| ١٣٨ | استدلالهم بالكتاب |
| ١٤٦ | استدلالهم من السنة |
| ١٥٢ | استدلالهم بما نقل عن الصحابة والتابعين من ذم الرأي |
| ١٦٣ | استدلالهم بالمعقول |
| ١٨٥ | الفرع الثاني: أدلة مثبتة القياس |
| ١٨٥ | استدلالهم بالكتاب |

الصفحة

الموضوع

| | |
|-----|---|
| ١٩٣ | استدلالهم بالسنة |
| ٢٠٨ | استدلالهم بإجماع الصحابة |
| ٢٢٤ | استدلالهم بالمعقول |
| ٢٢٦ | الفرع الثالث: في الترجيح وسببه |
| ٢٢٩ | المبحث الرابع: تقسيمات القياس |
| ٢٢٩ | التقسيم الأول: من حيث اعتبار القوة |
| ٢٣٣ | التقسيم الثاني: من حيث اعتبار درجة الجامع في الفرع |
| ٢٣٤ | التقسيم الثالث: من حيث اعتبار ذكر علته وعدم ذكرها |
| | الفصل الثاني: في تعريف العبادات والتعبد وبيان مقاصد العبادات |
| ٢٤١ | وخصائصها وأقسامها |
| ٢٤٣ | المبحث الأول: تعريف العبادات وتحقيق معنى التعبد عند العلماء |
| ٢٤٥ | المطلب الأول: تعريف العبادات |
| ٢٤٥ | الفرع الأول: تعريف العبادات لغة |
| ٢٤٩ | الفرع الثاني: العبادة في الاصطلاح |
| ٢٥٠ | الإطلاق العام |
| ٢٥٧ | الإطلاق الخاص |
| ٢٦٥ | المطلب الثاني: تحقيق معنى التعبد عند العلماء |
| ٢٦٩ | المبحث الثاني: مقاصد العبادات وخصائصها |
| ٢٧١ | المطلب الأول: مقاصد العبادات |
| ٢٧١ | المقصد الأصلي في العبادات |
| ٢٧٣ | المقصد التبعية في العبادات |
| ٢٨١ | المطلب الثاني: خصائص العبادات |
| ٢٩٣ | المبحث الثالث: أقسام العبادات وبيان المقصود من بحثها في الرسالة |
| ٢٩٣ | المطلب الأول: أقسام العبادات |
| ٢٩٤ | تقسيم العبادات من حيث تعلقها بالعبد |

| الصفحة | الموضوع |
|--------|---|
| ٢٩٥ | العبادات القلبية |
| ٢٩٨ | العبادات القولية |
| ٣٠٠ | العبادات العملية |
| ٣٠١ | العبادات المالية |
| ٣٠٣ | العبادات المالية العملية |
| ٣٠٤ | تقسيم العبادات من حيث شرعيتها |
| ٣٠٧ | تقسيم العبادات من حيث تعليلها |
| ٣٠٩ | تقسيم العبادات من حيث حكمها |
| ٣١١ | المطلب الثاني: بيان العبادات المقصود بحثها |
| ٣١٣ | الباب الثاني: في حكم تعليل العبادات وإجراء القياس فيها مع بيان أثره |
| ٣١٥ | الفصل الأول: في حكم تعليل العبادات |
| ٣١٧ | المبحث الأول: معنى التعليل لغة واصطلاحاً |
| ٣١٧ | معنى التعليل لغة |
| ٣١٨ | معنى التعليل اصطلاحاً |
| ٣١٩ | المبحث الثاني: مذاهب العلماء في تعليل العبادات |
| ٣١٩ | مسألة التعليل في أفعال الله وأحكامه |
| ٣٢١ | المذهب الأول: القول بمنع التعليل |
| ٣٢٢ | توضيح قول الفلاسفة |
| ٣٢٣ | توضيح قول الظاهرية |
| ٣٣٠ | توضيح قول الأشاعرة |
| ٣٤٢ | المذهب الثاني: القول بوجود التعليل |
| ٣٤٣ | المذهب الثالث: القول بجواز التعليل |
| ٣٥١ | الترجيح وأسبابه |
| ٣٥٤ | مسألة تعليل العبادات وتفصيل البيان فيها |
| ٣٨٠ | الراجع في هذه المسألة |

| | |
|-----|--|
| ٣٨١ | المبحث الثالث: تعليل العبادات في الكتاب والسنة ومسلك الصحابة |
| ٣٨٣ | المطلب الأول: تعليل العبادات في القرآن الكريم |
| ٣٩٤ | المطلب الثاني: تعليل العبادات في الحديث النبوي |
| ٤٠٩ | المطلب الثالث: مسلك الصحابة في تعليل العبادات |
| ٤١٥ | المبحث الرابع: في العلل الواردة في العبادات |
| ٤١٩ | الفصل الثاني: حكم إجراء القياس في العبادات وأثره |
| ٤٢١ | تمهيد |
| ٤٢٣ | المبحث الأول: في حكم إجراء القياس في العبادات وأثره |
| ٤٢٥ | المطلب الأول: بيان المراد بالقياس في العبادات |
| ٤٢٩ | المطلب الثاني: تحرير محل النزاع |
| ٤٢٩ | محل الوفاق |
| ٤٣١ | محل الخلاف |
| | المطلب الثالث: مذاهب العلماء في إجراء القياس في العبادات وسبب |
| ٤٣٥ | اختلافهم في ذلك |
| ٤٣٥ | الأقوال |
| ٤٣٩ | سبب الخلاف |
| ٤٤١ | المطلب الرابع: في الأدلة والترجيح |
| ٤٤١ | أدلة مانعي القياس في العبادات |
| ٤٤٦ | أدلة مجوزي القياس في العبادات |
| ٤٥٢ | الترجيح وسببه |
| ٤٥٤ | المطلب الخامس: في الأمثلة للأقيسة الواردة وأثرها |
| ٤٥٤ | الفرع الأول: هل تجب النية في الوضوء قياساً على وجوبها في التيمم؟ |
| | الفرع الثاني: هل من شرط طهارة الغسل إمرار اليد على جميع الجسم |
| ٤٦٢ | كالحال في طهارة أعضاء الوضوء والتيمم؟ |
| | الفرع الثالث: هل يجوز الاستنجاء بغير الماء والحجر من الجامدات |

- الظاهرة غير المحترمة كالخشب والورق والمناديل
 ٤٦٨ ونحوها قياساً عليهما؟
- ٤٧٣ الفرع الرابع: هل يسير النجاسة يمنع الصلاة قياساً على كثيرها؟
- ٤٧٦ الفرع الخامس: هل ينتقض الوضوء بمس الدبر قياساً على مس الذكر؟
 الفرع السادس: هل يجوز المسح على الخف من الزجاج والخشب
 والحديد قياساً على الخف من الجلود إذا أمكن
 ٤٧٩ متابعة المشي فيها؟
- ٤٨٠ الفرع السابع: هل يجوز المسح على العمامة قياساً على المسح على الخفين؟
 الفرع الثامن: إذا عجز المصلي عن الإتياء برأسه فهل يصلي بالإتياء
 ٤٨٥ بالطرف قياساً على الإتيان بالرأس؟
- الفرع التاسع: لو صلى المغرب والعشاء قبل أن يأتي مزدلفة في
 ٤٨٨ ليلة مزدلفة فهل يجزئه؟
- الفرع العاشر: صلاة الخوف في شدة القتال هل تجوز في غير القتال
 ٤٩١ قياساً على القتال؟
- الفرع الحادي عشر: هل يصلي للزلزلة والريح والظلمة وغير ذلك
 ٤٩٣ من الآيات قياساً على كسوف الشمس والقمر؟
- الفرع الثاني عشر: من أفطر في رمضان مخطئاً أو مكرهاً فهل عليه
 ٤٩٥ القضاء أم هو في صومه قياساً على الناسي؟
- الفرع الثالث عشر: هل تجب الزكاة في نتاج السائمة التي ماتت
 أصولها قبل مضي الحول إذا بلغ النتاج نصاباً وتم عليه
 ٥٠١ باقي الحول قياساً على وجوبها في أصلها؟
- الفرع الرابع عشر: هل تجب الزكاة في سائمة الخيل قياساً على
 ٥٠٨ بهيمة الأنعام؟
- الفرع الخامس عشر: هل تجب الزكاة في العسل قياساً على الحب والتمر؟
 ٥١٥
- الفرع السادس عشر: هل تجب الزكاة في جميع ما يستخرج من المعدن؟
 ٥١٩

- الفرع السابع عشر: هل لهدي الإحصار بدل من الإطعام أو الصيام
 ٥٢١ ينتقل إليه إذا عجز عن الهدي قياساً على هدي التمتع؟
 المبحث الثاني: حكم إجراء القياس فيما يتضمن معنى العبادة أو التعبد
 ٥٢٧ وأثره.....
 ٥٢٩ التمهيد: في المراد بما يتضمن معنى العبادة أو التعبد.....
 ٥٣١ المطلب الأول: تعريف الكفارات والحدود وعلاقتها بالعبادة.....
 ٥٣١ الفرع الأول: تعريف الكفارة لغة واصطلاحاً.....
 ٥٣٣ الفرع الثاني: تعريف الحدود لغة واصطلاحاً.....
 ٥٣٦ الفرع الثالث: علاقتها بالعبادة.....
 ٥٣٧ المطلب الثاني: أقسام الكفارات والحدود.....
 ٥٣٧ الفرع الأول: أقسام الكفارات.....
 ٥٣٩ الفرع الثاني: أقسام الحدود.....
 ٥٤١ المطلب الثالث: حكم إجراء القياس في الكفارات والحدود.....
 ٥٤١ الفرع الأول: المراد بإجراء القياس في الكفارات والحدود.....
 الفرع الثاني: أقوال العلماء في إجراء القياس فيهما وبيان سبب
 ٥٤٢ الخلاف بينهما.....
 ٥٤٤ الفرع الثالث: في الأدلة والترجيح.....
 ٥٤٤ أدلة المانعين.....
 ٥٥٤ أدلة المجوزين.....
 ٥٧٦ الترجيح وسببه.....
 ٥٧٩ المطلب الرابع: في الأمثلة للأقيسة الواردة في الكفارات والحدود وأثرها
 ٥٧٩ الفرع الأول: من جامع في نهار رمضان ناسياً فهل عليه كفارة؟
 الفرع الثاني: إذا جامع في يوم من رمضان ولم يكفر حتى جامع في
 ٥٨٤ يوم ثان فهل تجب عليه كفارتان؟.....
 الفرع الثالث: هل على المرأة التي جامعها زوجها في نهار رمضان
 ٥٩٠ كفارة قياساً على الرجل؟.....

الصفحة

الموضوع

| | |
|-----|---|
| ٥٩٤ | الفرع الرابع: هل تجب الكفارة على القاتل عمدا إذا عفى أولياء الدم عنه قياسا على القاتل خطأ؟ |
| ٦٠٢ | الفرع الخامس: هل تجب في اليمين الغموس كفارة قياسا على اليمين المنعقدة؟ |
| ٦٠٩ | الفرع السادس: هل يحذ اللائط قياسا على الزاني؟ |
| ٦٢٠ | الفرع السابع: هل يحذ الزاني المكروه قياسا على الزاني المختار؟ |
| ٦٢٥ | الفرع الثامن: هل يحذ النباش حد السارق؟ |
| ٦٣٥ | الفرع التاسع: هل يحذ الطراز قياسا على السارق؟ |
| ٦٣٩ | الخاتمة |
| ٦٤٥ | الفهارس |
| ٦٤٧ | فهرس الآيات القرآنية |
| ٦٦٠ | فهرس الأحاديث النبوية |
| ٦٦٧ | فهرس الآثار |
| ٦٧٠ | فهرس الأعلام المترجم لهم |
| ٦٧٦ | فهرس الفرق |
| ٦٧٦ | فهرس الآيات الشعرية |
| ٦٧٧ | فهرس الحدود والمصطلحات والألفاظ الغريبة |
| ٦٨٢ | فهرس المسائل الفقهية |
| ٦٨٥ | فهرس المراجع والمصادر |
| ٧١٣ | فهرس الموضوعات |