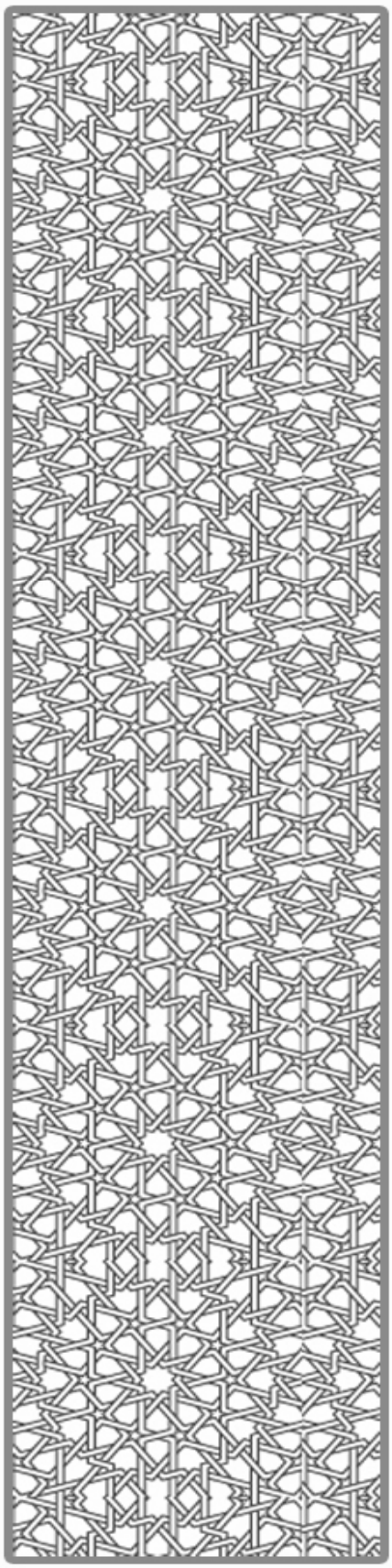
المملكة العربية السعودية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة التعليم عن بعد
كلية الشريعة ـ الانتساب المطور



(أصل ٤٠٠)

مقرر أصول الفقه

المستوى السابع

أستاذ المقرر /
د. أحمد العنقري

(المذكرات تم تفريغها سماعاً من المحاضرات الصوتية)
إعداد طلاب وطالبات كلية الشريعة
انتساب مطور

طبعة منقحة و مزيدة
١٤٣٣ هـ

(كتب الله أجر كل من عمل على إعدادها وجعلها له صدقة جارية)

﴿ تـقـديـم ﴾

هذه هي الطبعة النهائية لمذكرات كلية الشريعة انتساب مطور تعليم عن بعد
وقد اعتمدت بتوفيق من الله بعد أن تم تدقيقها أكثر من مرة
من قبل طلاب وطالبات كلية الشريعة انتساب مطور

ولأنها جهد بشري لا يخلو من الخطأ ولا يصل للكمال
فنرجو عند وجود خطأ أو ملاحظة
كتابة تنبيه في الموضوع المخصص لذلك في منتدى المستوى الخاص بالمذكرة
في منتدى مكتبة كلية الشريعة: www.imam8.com

وسوف يتم تصحيح الأخطاء بعد التنبيه عليها من قبل القائمين على إعداد المذكرات

ونسأل الله جزيل الثواب لكل من يعين على ذلك ويشاركنا فيه

(مجموعة إعداد مذكرات كلية الشريعة انتساب مطور)

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين... أما بعد :

الحمد لله الذي افتتح بالحمد كتابه، وجعله آخر دعاء أهل الجنة، فقال جلّ ثناؤه: {وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}

نحمده ونشكر فضله سبحانه، أن جمع جهدنا، ويسر أمرنا، و جعل توفيقه حليفنا، حتى وصلنا بمنه وكرمه، وواسع فضله لإكمال هذه المذكرة وطرحها بين أيديكم.

ولا ننسى أن نشكر كل من ساهم فيها من مفرغ ومراجع، ومدقق ومنسق، جهداً يعجز الثناء أن يوفيه حقه لكن حسبهم حسنات تترى، وربٌ عنهم يرضى، فما أرادوا إلا وجهه، يعلمهم سبحانه وإن جهلناهم فجزاهم رب العباد عنا خير الجزاء وجعل صنيعهم في ميزان حسناتهم يوم يلقوه.

وهذه المذكرة كما لا يخفاكم هي كتابة نصية لما ورد في المحاضرات الصوتية المقررة على المستوى السابع وقد راعينا في إعدادها تفريغ المحاضرات نصاً، ثم مراجعتها لمطابقة النص بالمادة الصوتية، ثم تنسيقها لتمييز العناوين فيها، والتفرعات للمسائل، والتعداد للنقاط، وتبيين الأقوال والرد عليها ومناقشتها، وأدلة القول ودليل المناقش.

ثم تلاه مراجعة نهائية، روعي فيها التهذيب للمادة المفرغة، وحذف التكرار، وبعض الجمل المبتورة، وتقديم بعض المقاطع التي تتكرر في إعادة شرح بعض النقاط، بحيث يصبح الشرح متسلسلاً، مترابطاً، سلسل المعاني، يوصل المعلومة والفائدة منها بشكل واضح.

وفي أثناء هذا التهذيب لم ننسى أن ننبه في الحواشي في حال تم أي تغيير للمادة المفرغة في موضع التغيير، حتى لا يلتبس الأمر على من يراجع المذكرة مع استماعه للمادة الصوتية.

هذا جهد المقل، وما استطاع إخوانكم أن يقدموه في معرض مساعدتهم لكم، وتسهيلاً منهم عليكم في مجال الدراسة فلا تنسوهم من دعواتكم المخلصة، فهي ما نطلب ونسأله سبحانه القبول والإخلاص في القول والعمل

.. إخوانكم مجموعة إعداد مذكرة أصول الفقه ..

التعريف بمفردات منهج هذا المقرر المستوى السابع:

موضوعات أصول الفقه هذا المستوى (باب القياس):

- تعريف القياس في اللغة والاصطلاح
- العلّة، تعريفها وبيان تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه وما يتعلق بذلك
- حجية القياس والخلاف في ذلك، وتفصيل ذلك في مسألتين سنأتي عليهما :

١- التعبد بالقياس عقلاً ٢- التعبد بالقياس شرعاً مع ذكر الأدلة والمناقشات وما إلى ذلك

- الأوجه التي يتطرق إليها الخطأ في باب القياس
- إلحاق المسكوت بالمنطوق و انقسامه إلى مقطوع و مظنون وبيان كلٍ منهما
- أدلة الشرع التي تثبت بها العلّة الشرعية وما يُعرّف بمسالك العلّة وتفصيل ذلك :
- إلى أدلة نقليه وإلى الإجماع
- مسالك الاستنباط، ومنها مسلك المناسبة مسلك السبر والتقسيم مسلك الدوران
- قياس الشبه ثم قياس الدلالة
- أركان القياس، وشروط القياس وشروط العلّة، وتقسيم العلّة إلى علّة متعدية وعلّة قاصرة
- اضطراد العلّة وتخلف الحكم عن العلّة
- المستثنى من قاعدة القياس وأقسامه
- مسألة جواز أن تكون العلّة نفي صورة أو اسم أو حكم
- وأخيرا القياس في الكفارة والحدود.

الحلقة (١)

- **هذه المحاضرة تتضمن:**
- أولاً : تعريفاً بمفردات المنهج
- ثانياً : التعريف بصلة باب القياس بموضوع أصول الفقه
- ثالثاً: تعريف القياس

نبدأ بالتعريف بباب القياس، وباب القياس يُعد من أهم أبواب أصول الفقه ، بل إن **موضوع القياس** من أهم الموضوعات التي يحتاج إليها الفقيه الذي يستنبط الحكم من أدلته، ذلك أن فهم النصوص ومعرفة الإجماعات هذا مما يتيسر، ولكن إذا نزلت نوازل وحدثت حوادث جديدة ليس لها حكم فإن الفقيه بحاجةٍ إلى أن يقيس ما جد وما حدث على ما ثبت حكمه في النص الشرعي، ولذلك نجد أن القياس طرَقَه الفقهاء بشكل واسع بل إن كثيراً من الأحكام التي نجدها في كتب الفقه تستند إلى القياس بل إنهم يعرّفون الفقيه هو "**ذلك الفقيه الذي يُحسن القياس؛ قياس الفرع على الأصل بمعرفة العلّة التي تجمع بينهما**"، ولذلك نستطيع أن نقول بأن القياس من أهم أ بواب أصول الفقه ومن أهم الموضوعات التي يحتاج إليها الفقيه الذي يستنبط الأحكام من أدلتها.

والقياس دليل من أدلة الشرع، فلو أردنا أن نبيّن صلة هذا الموضوع بموضوع أصول الفقه لقلنا بأن القياس يرتبط

بموضوع أدلة الأحكام أو نقول أدلة الفقه.

ومن أجل التذكير فإن موضوع أصول الفقه يتبين بالتعريف الذي ذكره العلماء لأصول الفقه، فإنهم قد عرفوا أصول الفقه بأنه "**معرفة أدلة الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد**" فهم يقررون بأن موضوعات أصول الفقه الكلية هو ما يتعلق بأدلة الفقه إجمالاً سواءً كانت أدلةً متفقاً عليها، أو أدلة مختلفاً فيها.

➢ **الأدلة المتفق عليها** :⊙الكتاب ⊙ و السنة ⊙ و الإجماع ⊙ و القياس

➢ **الأدلة المختلف فيها** وتبتدئ مثلاً : ⊙بالاستصحاب ⊙ و الاستحسان ⊙ و الاستصلاح ⊙ و شرع من قبلنا ⊙ و قول الصحابي وما إلى ذلك فهذه هي أدلة الفقه.

موضوع الفقه يأتي لموضوع آخر هو : كيفية الإستفادة من هذه الأدلة، وهو الموضوع الذي درستموه فيما سبق في موضوع دلالات الألفاظ فيما يدل عليه اللفظ عليه وهو موضوع واسع قام عليه أصول الفقه، يعني دراسة المجمل والمبين ودراسة الأمر والنهي والعام والخاص والمنطوق والمفهوم وقبله المطلق والمقيد وما إلى ذلك، فدلالات الألفاظ هذا قسمٌ رئيس، وبعد ذلك حال المستفيد، يعني حال المجتهد، وبضده يتبين حال المقلد، وما يتعلق بالاجتهاد والتقليد من مباحث متعددة، ففي أصول الفقه ندرس موضوعات رئيسة تتعلق بأدلة الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها في دلالات الألفاظ، والتعارض، والترجيح، وحال المستفيد يعني حال المجتهد، فهذه الموضوعات الرئيسة.

صلة باب القياس بالموضوع الكلي لأصول الفقه :

إذا جئنا إلى موضوعنا الذي نحن بصدده وهو "**باب القياس**" نجد أنه يرتبط بأدلة الفقه، وهو دراسة لدليلٍ من تلك الأدلة، غير أن العلماء خصوه بمزيد عناية حينما أفردوه بعد الأدلة المختلف فيها، فقد أتوا على الأدلة المتفق عليها (الكتاب والسنة والإجماع)، ثم أتوا بأدلة مختلف فيها، ثم جاءوا بعد دلالات الألفاظ بالقياس، وذلك لمزيد العناية به، وهو بلا شك دليل القياس من الأدلة الكبيرة التي يُعتنى بها وعدُّوه من الأدلة المتفق عليها، وإن كان بعض العلماء ذكروا فيه خلافاً، لكن إمام الحرمين في كتابه البرهان قال: لا يُلتفت إلى من خالف فيه لضعف قوله، والحق أنه قد خالف فيه علماء أجلاء، الظاهرية وهم علماء كبار خالفوا فيه.

نعم الخلاف فيه ما فيه، ولذلك نجد أن الأصوليين تتابعوا على القول بأن الأدلة المتفق عليها الكتاب والسنة والإجماع والقياس .

إذن بهذا تتضح لنا صلة باب القياس بالموضوع الكلي لأصول الفقه بعد أن وضحنا الموضوع الكلي سهل علينا معرفة ارتباط هذا الباب بالباب الكلي.

تعريف القياس :

القياس في اللغة : قالوا هو :التقدير، والقياس مصدر للفعل (قاس يقيس قياساً)، وقالوا :قيساً وقوساً هذا في اللغة.

لكن يهمنا هنا أنهم قالوا : (قاس يقيس قياساً) هذا مصدر، وهو مصدر سماعي أي ليس على مقتضى المصادر القياسية التي يذكرها أهل اللغة فإن ابن مالك في ألفيته ذكر المصادر القياسية (لقايس) وجعل مصدره قياساً

فقال في ألفيته: لفاعَل الفِعَال و المفاعله وغير ما مر السماع عَادَلَه

يعني فاعل قايس قياساً، هذا هو القياس مصدر لقايس وليس لقاس، أما الفعل قاس فالقول بأن مصدره قياس هذا مصدر سماعي.

والقياس كما ذكر ابن فارس في كتابه اللغوي المشهور [مقاييس اللغة ( )][1]، الذي يعد عمدة في معرفة اشتقاق مفردات اللغة، قال : "القاف" و"الواو" و"السين" يعني: (قوس) أصل واحد يدل على تقدير شيء بشيء، فكل ما جاء من معانٍ في لفظ القياس، فهو راجع إلى تقدير شيء بشيء ، ولذلك سيأتي معنا بعض المعاني التي ذكرها أهل اللغة، نجد أنها ترجع إلى التقدير، فقد ذكروا في معنى التقدير قولهم : "قستُ الثوب بالذراع " إذا قدرته به

يقول الشاعر في معنى التقدير:

إذا قاسها الآسيُ النطاسيُ أدبرت *** غثيثتها أو زاد وهياً هزومها

يعني إذا قاسها الآسي الطبيب النطاسي الذي يحسن مهنته إلى آخر ما ذكره، ومعنى قوله "قاسها" أي قدر بها، فمراده الميل الذي يقدر بها الجراحة، ولذلك يقولون قاس الطبيب الجراحة إذا جعل فيها الميل يقدرها به ليعرف غورها،

وهو معنى البيت الذي ذكره أهل اللغة هنا يدل على أن القياس بمعنى التقدير.

وهذا المعنى الذي ذكروه وهو التقدير يستدعي أن يكون فيه نسبة أمر إلى آخر في المساواة بينهما، فلذلك أُطلق القياس في اللغة على المعنى اللازم للتقدير، وهو "**المساواة**".

لذلك نجد بعضهم يذكر أن القياس في اللغة يأتي بمعنى التقدير ويأتي بمعنى المساواة، وأنت إذا تأملت معنى المساواة وجدته راجعاً إلى معنى التقدير بل هو من لوازمه.

وإطلاق لفظ المساواة نجده في اللغة، لذلك يقولون: "فلانٌ لا يُقاس بفلان"، أي: لا يساوى به.

ومنه أيضًا قول الشاعر :

خفي كريم على عرض يدنسه *** مقال كل سفيه لا يقاس بك

لا يقاس بك، أي : لا يساوى بك

إذن نجد أن القياس أطلق على معنى المساواة، وبالتأمل فيه نجد أنه راجع إلى الأصل الذي ذكره ابن فارس وهو معنى التقدير.

القياس في الاصطلاح : ذكروا عبارات متعددة للقياس، وتعريفات مختلفة في ألفاظها وفي قيودها وكثر النقاش حول هذا التعريف، وإن كان المتأمل والفقيه والأصولي يدرك حقيقته، وهو أنه "**حمل فرع على أصل بجامع بينهما**"، لكن هذه العبارات المختلفة نأتي على أهمها:

- **التعريف الأول**: الذي ذكره ابن قدامه في روضة الناظر، قال: أن القياس هو :

" **حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما** " وصرح ابن قدامة بأن هذا هو تعريف القياس مما يدل على أنه اختياره وأنه الذي يقول به.

وقوله هنا "**حمل**" أي: إلحاق فرع بأصل، فهو فعل من المجتهد يقوم بإلحاق فرعٍ بأصل، يعني يلحق فرعاً على أصل، ولذلك قال: "حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما" و(الفرع) هو المقيس، و(الأصل) هو المقيس عليه، و(في حكم) هو حكم الأصل الذي وُجد في الأصل والمراد نقله إلى الفرع، أو نقول الأخذ بمثله للفرع.

"**بجامع بينهما**" المقصود به العلّة التي تجمع بين الفرع و الأصل، وكأنه بهذا التعريف كأنه يشير إلى :

---

١ / تم تقديم اسم الكتاب حتى يتضح المعنى.

أركان القياس الأربعة وهي :

⊙ **أولاً**:الأصل، ⊙ **ثانياً** :الفرع، ⊙ **ثالثاً**: العلّة، ⊙ **رابعاً**: الحكم

أؤكد على أن المرجع الرئيس في دراسة هذا المقرر هو كتاب [روضة الناظر وجُنة المناظر] لابن قدامه، ويمكن الاستعانة بمصادر أخرى مثل:[نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر]، ومثل: [شرح مختصر الروضة] للطوفي، ولا بأس من الرجوع لمراجع أخرى مثل: [مستصفى الغزالي]، ومثل: [شرح الكوكب المنير] لابن النجار الفتوحي.

الحلقة (٢)

وموضوعها في تعريف القياس اصطلاحًا :

نستكمل التعريفات التي ذكرها العلماء، وإن كانت التعريفات كثيرة وليس الغرض استيعابها ولكن إيراد أهم تلك التعريفات.

▪ **التعريف الثاني للقياس**: الذي ذكره العلماء قولهم : "**إن القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بجامع بينهما من إثبات حكم أوصفة لهما أو نفيهما عنهما** " وهذا التعريف هو الذي قال به الغزالي والفخر الرازي، بل إن الفخر الرازي في [**المحصول**] قال: " **تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني وجمهور المحققين منا** "هكذا نسبهم، وهذا التعريف تضمن قيودا، وشرحه الآمدي في كتابه [الإحكام] شرحاً وافياً، ويحسن لمن أراد الاستزادة أن يرجع إليه.

وقيود هذا التعريف ما يلي:-

الأول : "**حمل معلوم على معلوم** "والمراد بالحمل: **الإلحاق**، يعني إلحاق معلوم بمعلوم،

والمعلوم الأول هو: "الفرع "**والمعلوم الثاني** هو : "الأصل"، يعني كأنه قال: حمل فرع على أصل، ولكنه عبّر بلفظ معلوم من أجل أن يشمل الموجود والمعدوم، فكلمة معلوم تشملهما.

وكذا عبر بلفظ "**معلوم** "وترك لفظ "**الشيء**" مثلاً، لأن "**الشيء**" يُشعر بأنه يراد به "**الموجود**" فقط، مع أن القياس عندهم أعم من ذلك، فهو يشمل الموجود والمعدوم.

وقوله هنا : "**في إثبات حكم لهما** " الضمير في "**لهما**" يعود إلى المعلومين يعني إلى الفرع والأصل.

"**أو نفيه عنهما** " أي نفيه عن المعلومين الفرع والأصل، وهذا القيد في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما يشعر بأن القياس يجري في الإثبات وفي النفي.

وقوله هنا: "**بجامع بينهما** " يدل على أن القياس لا يتم إلا بجامع، وهي العلّة التي توجد في الأصل فيأتي المجتهد ويبحث عنها وإذا وجدها في الفرع قاس عليها، إذن قوله: "**بجامع بينهما** " يراد به العلّة التي تجمع بين الفرع والأصل.

قوله: " **من إثبات حكم أو صفة لهما** " هنا "**من**" بيانية؛ تبين أن هذا الجامع يكون إثبات حكم أو صفة، يعني أن الذي يجمع بين الأصل والفرع قد يكون حكم، وقد يكون صفة، مثل لو قال: لا يجوز بيع الكلب قياساً على عدم جواز بيع الخنزير، أو لا يجوز بيع أحدهما قياساً على الآخر بعلّة أنه نجس، فهنا العلّة هي حكم أخذ به المجتهد، أو "**صفة**" يعني أن الجامع هو صفة وليس بحكم، مثل في المثال المشهور حينما قاسوا النبيذ على الخمر بجامع أنه مسكر، فوصف الإسكار هذا صفة توجد في الخمر الذي هو الأصل في القياس، هذه صفة وليست حكم، أما هناك النجاسة حكم استقر في المقيس عليه، والحاصل هنا أن الجامع بين المعلومين، بين الأصل والفرع، يكون حكم، وقد يكون صفة، وهذا معنى قوله في التعريف "**بإثبات حكم أو صفة لهما أو نفيهما عنهما** " يعني أن هذه العلّة قد تكون على طريق الإثبات وقد تكون عن

طريق النفي، يعني بصيغة الإثبات أو بصيغة النفي، هذا ما يتعلق بتعريف القاضي الباقلاني .

- **التعريف الثالث للقياس** : هو قولهم "**حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل لاشتراكهما في العلّة التي اقتضت ذلك في الأصل** "

وهذه العبارة التي أوردها ابن قدامة هي قريبة من عبارة أبي الحسين البصري في كتابه [المعتمد] في أصول الفقه، فقد عرف القياس بقوله : "**تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علّة الحكم عند المجتهد** "، فهذه العبارة التي أوردت، وإن قال بها بعض العلماء، إلا أنها قريبة لعبارة أبي الحسين البصري التي ذكرت.

ونلاحظ هنا: أنه عبّر عن التعريف بقوله "**حكمك**" فهو فعل للمجتهد.

- **التعريف الرابع** : " **القياس عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل** " وهذه عبارة الآمدي في الإحكام.

وأكثر إيجازاً منها ما ذكره ابن الحاجب في مختصره إذ عرف القياس بقوله: "**مساواة فرع لأصل في علّة حكمه**"،

ونلاحظ في تعريف الآمدي، وبعده تعريف ابن الحاجب، أنهما عبرا عن القياس، بأنه استواء، أو مساواة، يعني كأنها شيء قائم في الدليل، وليس فعلاً للمجتهد، هذه هي أهم التعريفات التي تورد للقياس، ونلاحظ هنا بعد ذكر هذه التعريفات أن العلماء **صدروا في تعريفاتهم عن اتجاهين**:

- **الاتجاه الأول**: أن القياس فعل للمجتهد، ولذلك عبّروا عن القياس بأنه: "حمل فرع على أصل" أو "حمل معلوم على معلوم" أو "حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به على الأصل"، فالحاصل بأن هذه التعريفات تُصَدّر بأنها فعل للمجتهد حمل أو حكم أو ما إلى ذلك، فالمجتهد هو الذي يفعل في القياس.
- **الاتجاه الثاني** : أنه دليل مستقل، وهو ما عبّر عنه الآمدي بقوله في التعريف "عبارة عن الاستواء "، يعني كأنه صفة موجودة في الدليل، سواءً اطلع عليه المجتهد أو لم يطلع، أو القول بأنه "مساواة" يعني كأن المساواة أيضًا مستقرة وموجودة في الدليل، فهذا هو الاتجاه الثاني الذي صدر عنه المعرفون للقياس.

يعني البعض يصدر من فكر أن القياس فعل للمجتهد، وآخرون يقولون: لا، إنه دليل مستقل، وينبغي أن نعرّفه على أنه دليل كسائر الأدلة، الكتاب والسنة والإجماع وما إلى ذلك، وليس على أنه فعل للمجتهد.

وقد رجح هنا وحقق في هذه المسألة صاحب [فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت] فقال هنا: "إن إطلاق القياس على الفعل مسامحة، لأن القياس حجة إلهية موضوعة من قبل الشارع لمعرفة أحكامه، وليس هو فعلاً لأحد، ولكن لما كان معرفته بفعل المجتهد ربما يطلق عليه مجازاً "

يعني أن صاحب [فواتح الرحموت] الشيخ محمد عبد العليم الأنصاري شارح [مسلم الثبوت] في أصول الفقه، هو يقول: إن القياس دليل وحجة، فينبغي أن يُعرّف بما يدل على ذلك، أما نسبته إلى أنه فعل؛ فذلك يدل على أن المجتهد هو الذي يُظهر هذا الدليل، فنُطلق عليه مثل هذه الكلمات "حمل" أو "حكمك" من قبيل المسامحة، وإلا فالأصل في القياس أن يكون دليلاً.

ثم إنا نجد أيضًا العطار في حاشيته ذهب هذا المذهب، ومال إليه وقال إنه لا ينافي كون القياس من فعل المجتهد أن يكون دليلاً من الشارع، فقال ما نصه : "**قيل الأولى التعبير بالمساواة** ـ يعني مثل تعبير ابن الحاجب وقبله الآمدي ـ **لأن الحمل فعل الحامل، فيكون القياس فعل المجتهد، مع أنه ليس فعلاً له؛ لأنه دليل شرعي نصبه الشارع نظر فيه المجتهد أم لا،**

كالنص"

يعني أن هؤلاء العلماء أكدوا على أن القياس دليل شرعي، وينبغي أن تنحو التعريفات هذا النحو، وهي وإن لم تنحو إلا أنها ينبغي أن نعرف لماذا عُبّر بما يفيد أنه فعل للمجتهد وأن ذلك لا ينفي كونه دليلاً شرعياً.

هذا ما يتعلق بتعريف القياس في الاصطلاح، ثم بعد ذلك أذكر أن ابن قدامه أورد تعريفاً للقياس خطَّأه ـ وهو على حق في ذلك ـ وهو قول بعض الفقهاء أن القياس هو الاجتهاد، يعني عرف القياس بأن الاجتهاد .

وهذا التعريف كما ذكر ابن قدامة خطأ لأمرين :

- الأول :أن **الاجتهاد أعم من القياس**، فإن الاجتهاد يكون في أنواع من الأدلة، يكون في العموم وفي الاستصلاح وفي الاستحسان وفي سائر الأدلة، فالاجتهاد يكون في القياس ومعرفة العلّة وتحقيقها في الفرع ويكون في غيره من الأدلة، فالاجتهاد أعم من القياس، والقياس أخص منه، ولذلك لا يصح أن يقال القياس هو الاجتهاد.
- الأمر الثاني: **أن الاجتهاد لا يكون إلا فيما فيه جهد**، يعني بذل جهد وفيه مشقة في الوصول إلى الحكم الشرعي، والقياس ليس كله كذلك، إذ منه ما هو قياس جلي لا يحتاج إلى بذل جهد، فلذلك لا يصح إطلاق الاجتهاد على القياس؛ لأن منه أن ما لا يكون فيه بذل جهد، وكما ذكرت أن القياس منه ما هو جلي ظاهر لا يحتاج إلى بذل جهد، فلهذين الأمرين نقول إن من يعرف القياس بأنه: هو الاجتهاد، هذا هو غير صحيح للأمرين الذين ذكرتهما، نعم القياس فيه اجتهاد، لكن ليس كل الأقيسة فيها اجتهاد، وليس هو الاجتهاد، فالاجتهاد كما ذكرنا أعم من ذلك، ولذلك يصح لنا أن نقول بأن من يعرفه بأنه الاجتهاد؛ فإنه تعريف غير صحيح .

ثم إنه هنا يشار إلى إطلاق بعض الفقهاء في كتبهم مصطلحاً يتردد كثيراً، وهو قولهم: **هذا على خلاف القياس**، مثل قولهم: الإجارة على خلاف القياس ، الاستصناع على خلاف القياس، **فهل المراد القياس الأصولي المصطلح عليه ؟**

نقول: لا، ليس المراد القياس الأصولي المبني على أصل وفرع وعلّة وحكم، **إنما مرادهم بمثل هذا الإطلاق "القاعدة في الشريعة"**، فقولهم مثلاً: "الاستصناع على خلاف القياس" يعني على خلاف القاعدة العامة في الشريعة " ألاَّ تبِع ما ليس عندك "، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لحكيم بن حزام (لا تبع ما ليس عندك)، فهذه القاعدة، وهنا في الاستصناع نجد أن البائع باع ما ليس عنده فاتفق مع المشتري على أن يصنع له باباً، أو ما إلى ذلك، وهذا المصنوع لا يوجد عنده، فهو باع ما ليس عنده، إذن ما فعله على خلاف القاعدة العامة في الشريعة، وهو عدم بيع الموجود عنده.

ومثله أيضًا في الإجارة فإنها إجارة مثلاً لمنافع وإجارة لأشياء أخرى، حينما يتفق المستأجر والمؤجر تجد أن هذه المنفعة لم تتحقق فهو لم يمسكها بيده، إذن الإجارة هنا جاءت على خلاف القاعدة العامة، وهو ألا يبيع الإنسان ما ليس عنده.

الحلقة (٣)

وموضوعها: إكمال تعريف القياس في اصطلاح الأصوليين، وبيان أنواع الاجتهاد في العلّة.

تعريف القياس عند أهل المنطق:

ويذكر كثيراً في كتب أصول الفقه، لوروده في هذه الكتب لا بأس أن نأتي عليه من أجل العلم به - وقد ذكره بعض أهل العلم فقالوا : "**هو قول مُؤَلَّف من قضيتين أو أكثر بالفعل متى سلمت لزم لذاته قول آخر** "، فالقياس عند أهل المنطق هو قول مؤلف من قضيتين أو أكثر بالفعل، متى سلمت- يعني سلمت هذه القضية- لزم لذاته قول آخر،

القضية يريد بها أهل المنطق: "**قول يحتمل الصدق والكذب لذاته**"، يعني كل قول يحتمل الصدق والكذب يقال له: " قضية"

فإذا قلت مثلاً: :محمد ناجح: فهذا القول يحتمل الصدق ويحتمل الكذب، أو إذا قلت :"زيد مسافر"، أو "قدم زيد من سفره"، فهذه الأقوال يسميها أهل المنطق القضية، أو القضايا، لأن كل قول عندهم يحتمل الصدق أو الكذب يسمونه قضية، وليس المراد القضية المتعارف عليها الآن في ألسنتنا، لا، هذا اصطلاحهم ولا مشاحة في الاصطلاح .

إذًا هم يقولون:" **القياس قول مؤلف من قضيتين أو أكثر، متى سلِمت لزم لذاته قول آخر** " **مثل ماذا؟** مثل قولهم : -وما أكثر ما يمثلون به في باب القياس- قولهم: "النبيذ مسكر"، و"كل مسكر حرام" . هاتان الجملتان وتسميان عند أهل المنطق قضيتان، لأن قولك: "النبيذ مسكر" هذا قول يحتمل الصدق ويحتمل الكذب، فإذاً أهل المنطق يسمونها قضية، وعند أهل البلاغة يسمونها جملة خبرية، لأنه خبر فيحتمل الصدق ويحتمل الكذب، وكذلك قولك: "وكل مسكر حرام"، فهذه أيضًا قضية، وهذه القضية أيضًا تحتمل الصدق والكذب، يحتمل أن قولك: "كل مسكر حرام" ويحتمل أنه "ليس بحرام"، فما دامت أنها تحتمل عقلاً، فهذه يسمونها قضية، وإن كانت شرعاً لا تحتمل الكذب فهذا الخبر وردنا وهو أمر ثابت لدينا شرعاً، لكن العقل يجيزه، فنقول: إذًا هي قضية عند أهل المنطق.

إذن هاتان قضيتان : القضية الأولى : "النبيذ مسكر"، القضية الثانية : "كل مسكر حرام".

يقول في التعريف : "**متى سلِمت** "، يعني متى أصبحتا صحيحتين سليمتين، "**لزم لذاته قول آخر**"، وإن لم يُصرّح به فإن العاقل يُدرك هذا القول الآخر، فإنه إذا سلمت لديك قولهم: "النبيذ مسكر" وسَلِم لديك "كل مسكر حرام"، نتج في عقلك قول آخر وهو: "أن النبيذ حرام"، فكأنك تقول: يساوي النبيذ حرام فهي المقدمة التالية التي تلزم لهاتين القضيتين .

إذن القياس عند أهل المنطق : "**قول مؤلف من قضيتين فأكثر بالفعل، متى سلمت لزم لذاته قول آخر**" وهذا القياس الذي يتألف من قضيتين يسمون القضية الأولى بالمقدمة الصغرى ويسمون القضية الثانية مقدمة كبرى، ولذلك تجد في كتب أصول الفقه كثيراً ما يقولون دليل الصغرى، يعني "**دليل المقدمة الصغرى في العبارة التي جاءت على شكل قياس عند أهل المنطق**"، وهذا نجده في كتبهم كثيراً، ويسأل القارئ ما معنى دليل الصغرى؟ ما هي الصغرى؟ المراد : **دليل المقدمة الصغرى، وهي القضية الأولى التي وردت في شكل القياس عند أهل المنطق ،**

وبالجملة فإن القياس عند أهل المنطق يختلف عن القياس عند علماء أصول الفقه، فالقياس عند أهل الأصول هو ما قدمناه في التعريفات السابقة، والقياس عند أهل المنطق له هذا التعريف الذي ذكرته لكم وذكرتكم به .

بعد هذا لا بأس من أن أقرأ لكم من أجل أن أربط بكتاب روضة الناظر، وأختار لكم مثلاً عبارته في تعريف القياس بمعنى الاجتهاد، وكيف أن ابن قدامة خطأه – **من أجل أن نعتاد على قراءة النص** –، فإنه في هذا قال :

"**قيل هو الاجتهاد وهو خطأ فإن الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة وليس بقياس، ثم ـ** هذا وجه آخر **ـ لا يُنبئ في العرف،** -لا يُنبئ أي شيء؟- **لا ينبئ الاجتهاد في العرف إلا عن بذل المجهود،** إذ من حمل خردلة لا يقال له اجتهد -مع أن القياس قد يكون سهلاً وليس فيه بذل جهد- **وقد يكون القياس لا يحتاج إلى استفراغ الوسع وبذل الجهد، ثم من وجه آخر لا بد في كل قياس من أصل وفرع وعلّة وحكم** "

إذن هنا من خلال نص الكتاب، نجد أن ابن قدامة رد على من قال إن القياس هو الاجتهاد

ثم قال بعد ذلك: " **فأما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة فليس بصحيح** "يعني إطلاق القياس على المقدمتين قصده من ذلك القياس عند أهل المنطق، يقول: إنه ليس هو القياس الذي يريده في الاصطلاح، وإنما هو قياس عند أهل فن آخر، "**لأن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر**"، يريد بذلك أن القياس يستدعي أمرين فرع،

وأصل، "**يضاف أحدهما إلى الآخر ويقدّر به**"، هنا لفظه وقوله "ويُقدّر به" يشير إلى التعريف اللغوي الذي سبق، وهو أن معناه (التقدير)، فيقول: إن القياس في الاصطلاح يحتاج إلى نسبة أمر، إلى أمر بحيث نُقدر أحدهما بالآخر، فهذا هو القياس الاصطلاحي، فهو اسم إضافي بين شيئين على ما ذكرناه في اللغة، فهو من هذه الجهة يربط القياس الاصطلاحي بالقياس في اللغة، وهذا معنى لطيف أراد أن ينبه عليه ابن قدامة رحمه الله تعالى،

هذا ما يتعلق بتعريف القياس في الاصطلاح . وبعد ذلك ننتقل إلى موضوع آخر وهو :

أنواع الاجتهاد في العلّة:

العلّة ركن من أركان القياس وقدّم ابن قدامة الحديث في أنواع الاجتهاد فيها؛ لمكانتها العظيمة في القياس، بل إن العلّة هي ركن القياس الأعظم كما قال غير ما واحدٍ من علماء أصول الفقه وعلماء الشريعة، فإن هذا الركن ـ أعني العلّة ـ من أهم أركان القياس ولذلك أبتدأ بها في الدراسة فأورد أنواع الاجتهاد فيها، ومن أجل توضيح أنواع الاجتهاد في العلّة نقدم حديثاً عن تعريف العلّة في اللغة والاصطلاح، ثم نأتي على أنواع الاجتهاد فيها .

فأما العلّة في اللغة فهي تأتي بمعان- وأشهرها معنيان ذكرهما أهل اللغة - يقولون:

في اللغة : **هي اسمٌ لما تتغير به الحال**، وذكر ابن فارس في مقاييسه قال : "العين" و"اللام" أصولٌ ثلاث صحيحة، أحدها تكرر، أو تكرير، والآخر عائق يعوق، والثالث ضعف في الشيء .

فالمعنى الأول الذي ذكره وهو "تكررٌ"، أو "تكرير"، قال :هو" العَلَل" وهو الشربة الثانية يقال "عللٌ بعد نهل" والفعل "يعلّون علاً وعللاً "والإبل نفسها " تعل عللاً " .

و المعنى الثاني : العلّة **حدثٌ يشغل صاحبه عن وجهه**، يقال: "اعتل عن كذا" أي : اعتاقه.

يقول الشاعر:

فاعتله الدهر والدهر علل

و المعنى الثالث :**المرض وصاحبها معتل**، وهنا في اللغة نجد أن العلّة يمكن أن يقرُب منها المعنيان الأولان، يعني العلل بمعنى التكرر والتكرار، والمعنى الثاني العلّة بمعنى حدثٌ يشغل صاحبه عن وجهه.

فكأن هذه العلّة هي السبب الذي أحدث الشيء .

يعني صلتها أنها قد تكون العلّة هنا في الأحكام؛ باعتبار أنها كلما جاءت و وُجِدت في موضعٍ جاء الحكم وتكرر معها، فقد تكون بمعنى التكرار، وقد تكون بمعنى الحدث الذي يشغل صاحبه باعتبار أنها سبب يؤدي إلى الشيء، فالمعنيان الأولان قريبان من المعنى الاصطلاحي، أما المعنى الثالث وهو الضعف في الشيء ويُطلق على المرض الذي يصيب الإنسان، ولذلك يقولون في اللغة وفي دارج كلامنا أصابته علّة بمعنى أصابه مرض أو ضعف فهذا المعنى بعيد عما نحن فيه في تعريف العلّة في اللغة .

أما في الاصطلاح :فالعلّة جاءت على عبارات متعددة عند علماء أصول الفقه فمنها:

- التعريف الأول: قولهم هي الوصف المعرّف للحكم .
- التعريف الثاني : قالوا هي الوصف المؤثر في الحكم بذاته .
- التعريف الثالث : الوصف المؤثر بجعل الشارع لا بذاته .

التعريف الثالث أو العبارة الثالثة: قولهم أنها الوصف المناسب لتشريع الحكم، فهذه عبارات ثلاث هذه عبارات متعددة

للعلّة وهناك عبارات أخرى .

أما من قال إنها الوصف المعرف للحكم، هذا تعريف كثير من علماء أصول الفقه؛ فأرادوا أنها وصف يُعرّف، بمعنى أنه كالعلامة، لكنه لا يؤثر بذاته ولا يُلتفت إلى تأثيره، إنما متى وُجد هذا الوصف وُجد الحكم، فهو علامة وتعريفٌ لهذا الحكم فقط، وهذا تعريف مذهب الأشاعرة بخصوصه لأنهم يرون أن العلّة لا تؤثر في الأحكام و لا تخرج عن أن تكون معرِّفة فقط .

الحلقة (٤)

تعريف العلّة في الاصطلاح:

التعريف الأول : "**الوصف المعرف للحكم**"، وكان بيان أن هذا التعريف أراد منه أصحابه أن العلّة مجرد معرف للحكم، وأنه ليس لها تأثير في الحكم .

والتعريف الثاني : "**أن العلّة هي الوصف المؤثر في الحكم بذاته**"، وهذا تعريف المعتزلة كما يُنقل عنهم، وهو راجع إلى قولهم أن العقل يُحسّن ويُقبّح، ويرون أن الوصف يؤثر بذاته، فلوجود الصلاح فيه فهو مؤثر في وجود الحكم حتى إنهم يستخدمون بعض الألفاظ، مثل : أنه يجب أن يكون الحكم بهذه الصفة، وهو مبني على أن الأحكام جاءت لمصالح، ولا يُتصور أن الحكم يخرج عن المصالح التي تقتضيها الأحكام، ولذلك يقولون أن هذا الوصف المناسب مؤثر في الحكم، وهو مؤثر بذاته، وبنوا على ذلك قولهم في التحسين والتقبيح العقليين.

التعريف الثالث : "**أنه الوصف المؤثر بجعل الشارع لا بذاته**"، وهذا التعريف أخذ به الغزالي وبعض الشافعية، وتعريفهم هذا مبنيٌ على أن الوصف يتضمن معنىً مناسباً يصلح أن يعلل به وأن يؤثر في الأحكام، لكن هذا التأثير ليس بذاته، والله سبحانه وتعالى لا يكون هناك شيء يحمله على حكم معين، إنما الأحكام تشرع بأوامر الله وبتشريعه، فلذلك لا يصلح أن نقول بأن الوصف مؤثر بذاته، وإنما يقال بجعل الشارع .

التعريف الرابع : قالوا: العلّة هي "**الوصف المناسب لتشريع الحكم** "، وهذا معنىً عام . وأصحابه نأوا بأنفسهم أن يقولوا: إنه مؤثر، أو أن يلزموا أنفسهم بالتأثير بجُعل الشارع أو بغير جُعل الشارع، وإنما قالوا :أنه مناسب لتشريع الحكم .

وهذا التعريف من أقرب التعريفات التي ينبغي أن يؤخذ بها، على وجه الجملة فالعلّة هي وصف مؤثر يتضمن مصلحة – وهذا غالب العلّل – مصلحة تُرَتّب عليها الأحكام الشرعية، وسيأتي مزيد كلام عن العلّة في موضعه حينما يجري الحديث في أركان القياس.

أنواع الاجتهاد في العلّة :

وهو الموضوع الذي أورده المؤلف هنا، فالاجتهاد في العلل بم يكون ؟

قال المؤلف : أن "**العلّة يكون الاجتهاد فيها إما بتحقيق المناط، أو بتنقيح المناط، أو بتخريجه**" .

ومرادهم هنا بكلمة "**المناط**" : العلّة. أو إذا قالوا :" تحقيق المناط"، أو " تنقيح المناط"، أو "تخريج المناط"، فهم يريدون تحقيق العلّة وتنقيحها وتخريجها، لكنهم اصطلحوا على هذا اللفظ .

فالمناط : هو ما أناط الشارع الحكم به، يقال: مناط الشيء أي متعلق الشيء الذي تعلق به الحكم، وهو العلّة التي بُني عليها الحكم الشرعي .

فالمناط المراد به: "**العلّة الشرعية**" وهو مأخوذ من المعنى اللغوي، مناط الشيء متعَلَّقُه .

هنا ثلاث مصطلحات : ١- تحقيق المناط، ٢- و تنقيح المناط، ٣- و تخريج المناط، فالاجتهاد في العلّة إما أن يكون بتحقيق المناط، أو تنقيح المناط، أو تخريج المناط، هذه ثلاثة أشياء نأتي عليها بالتفصيل والتوضيح:

أولاً / / تحقيق المناط

المراد به : "**إثبات العلّة المتفق عليها في الفرع**".

فـ"**تحقيق**" يراد به : تحقيق وجودها في الفرع، فالاجتهاد الذي يكون موضوعه في :"**تحقيق وجود العلّة في الفرع**" هذا يقال له : **تحقيق المناط** . وقد ذكر العلماء هنا أن **تحقيق المناط يكون على نوعين** :

النوع الأول : أن تكون **القاعدة الكلية متفقاً عليها أو منصوصاً عليها، فيجتهد المجتهد في تحقيقها في الفرع**

يعني أن توجد قاعدة كلية متفق عليها أو منصوص عليها، فيأتي المجتهد ويحقق وجود هذه القاعدة في الفرع .

مثاله :

١ / تقرر في الفقه قولهم في باب الصيد للمحرم حينما يصيد حمار وحش قالوا قاعدة :"**في حمار الوحش بقرة** "، لماذا ؟ بنوه على ما جاء في الآية الكريمة : {فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ} قاعدة المثلية هذه متفق عليها، فهي بُنيت على نص شرعي وارد، فالقاعدة متفق عليها، وتبقى إذا صاد حمار وحش وهو محرِم، هنا يطبق القاعدة {فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ}، هنا قالوا: أن حمار الوحش مثله البقرة فقرروا هذه القاعدة، يعني قاعدة " **المثل واجب** " هذا متقرر، وهنا البقرة مثل الحمار، فيكون الواجب في حمار الوحش بقرة، إذاً تقرير أن البقرة مثل حمار الوحش، هذا اجتهاد في تحقيق المناط، أما قاعدة المثلية فهذه ثابتة في الشرع .

٢ / ومن القواعد المتقررة في الشريعة بحكم النص أو بحكم الإجماع مثل: "**تقرير أداء الأمانة إلى أهلها** "،

٣ / أو "**تكليف ذوي الكفاءات وأن يعهد بالأمر إلى أهله**"،

٤ / أو مثل "**الاتجاه في الصلاة إلى القبلة**"، لكن تحديد أن هذه الجهة هي القبلة في هذا الوقت هذا تحقيق مناط، أما كون الواجب الاتجاه إلى القبلة، فهذه قاعدة متفق عليها، ومتقررة سواءً أقلنا بالإجماع أو بحكم النص

٥ / ومثله أيضًا **تقرير أن العمل يسند إلى ذوي الأمانة**، أيضًا هذه قاعدة متقررة، لكن كون هذا الشخص أمين أو ليس أمين هذا من الاجتهاد في تحقيق المناط.

٦ / كذلك مثل قاعدة "**الكفاية في النفقات** "، فالشرع جاء بوجوب النفقة على من تجب عليه، يعني على مثلًا الزوج بالنسبة لزوجته، وعلى الوالد بالنسبة لأبنائه القاصرين الذين لا يجدون ما ينفقون به على أنفسهم أو الصغار، فوجوب النفقة هذه قاعدة كلية متفق عليها، لكن قدر النفقة، مالذي ينفقه؟ هذا اجتهاد في تحقيق المناط، يعني كون القاعدة هو أنه يجب النفقة بالقدر الكافي، لكن ما القدر الكافي ؟ هذا اجتهاد في تحقيق المناط، إذا وجوب الكفاية في النفقة هذه قاعدة متفق عليها، أما تحديد الكفاية للمنفق عليه فهذا اجتهاد في تحقيق المناط .

إذًا هذا هو اجتهاد في العلل واجتهاد في تحقيقها في محلها، **وهذا النوع من الاجتهاد في العلّة في الحقيقة ليس بقياس**، وإنما هو تحقيق لوجود علّة في فرع من فروعها ولا يسمى مثل هذا قياسًا في العادة.

النوع الثاني : هو ما عُرف **علّة الحكم فيه بنص أو إجماع**، فيأتي المجتهد ويبين وجود هذه العلّة في الفرع.

في النوع الأول توجد قاعدة كلية فنحقق وجودها في أفرادها التي تندرج تحت القاعدة الكلية، أما هذه فهو أن يوجد نص على علّة في حكم فيأتي المجتهد ويثبت أن هذه العلّة توجد في فروع أخرى.

مثل : ما جاء في الحديث بالنسبة لسؤر الهرة – وهو ما تبقيه الهرة – قال : (إنها من الطوافين عليكم والطوافات)، يعني أن سؤر الهرة ليس بنجس (إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات) فهنا علل الحكم في الحديث في قوله : (إنها ليست بنجس) في إنها من الطوافين عليكم والطوافات. فهذه العلّة يأتي المجتهد ويجدها في نوع آخر من الحشرات، أو مما يوجد في المنازل والبيوت، مثل الفأرة وبعض الحشرات، فقد يأتي ويقول إنها من الطوافين والطوافات، فسؤرها ليس بنجس، أخذه من أي شيء ؟ حقق مناط علّة منصوص عليها أو مجمع عليها فحققها في فروع أخرى.

وهذا النوع من تحقيق المناط في فروع أخرى هو قياس ؛ لأنه بناه على نص، يعني فيه أصل وقرره في فرع، لكنه من أنواع القياس الجلية الواضحة ؛ لأن العلّة منصوص عليها أو مجمع عليها في هذا النص، كل ما هنالك أنه قرره في الفروع، فهذا النوع من القياس هو قياس جلي وواضح لم ينكره كثير من العلماء.

ولذلك يقول ابن قدامه عن النوع الأول الذي هو القاعدة الكلية:" أنه ليس بقياس" ؛ لأنه متفق عليه والقياس مختلف عليه، وهو من ضرورة كل شريعة؛ لأن كل شريعة لا تنص على كل فرد، فرد، وإنما قد يذكر الحكم الكلي والمجتهد يقرره في فروعه، فلا يُتصور أن الشارع يأتي ويقول مثلا في مجال الكفاية في النفقات في كل عصر أنه يكفي كذا وكذا من القدر، أو يكفي للأخ أو للولد هذا القدر ؛ لأن هذه الأمور تختلف باختلاف الأماكن والأزمنة فلا يستطاع تقرير الكفاية، ثم بعد ذلك في الأمثلة الأخرى فإنك لا تستطيع أن تقرر أفراد هذه القواعد الكلية.

أما هذا النوع الثاني وهو أن توجد العلّة في النص أو يكون مجمع عليها، ثم يأتي المجتهد ويقررها في فرع آخر، فهذه صورته صورة قياس، لكنه قياس أقرّ به جماعة ممن ينكر القياس؛ لأنه من الأقيسة الجلية، وهو لا يخرج أن يكون نوع من أنواع تحقيق المناط.

ثانيًا / تنقيح المناط

ما معنى تنقيح المناط ؟ وهو النوع الثاني من أنواع الاجتهاد في العلّة .

التنقيح في اللغة : بمعنى **التخليص والتهذيب**، يقال : نقحت العظم إذا استخرجت مخه وخلصته .

وفي الاصطلاح : التنقيح **هو تهذيب علّة الحكم** . والمناط – كما ذكرت – العلّة.

وعرفه سيف الدين الآمدي بقوله : هو:" **النظر و الاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علّة، من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف**".

إذن هو نظر واجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علّة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له من الأوصاف.

إذن في الاصطلاح تنقيح المناط هو حذف الأوصاف التي لا مدخل لها في العلية، فهو موافق لتعريفه في اللغة – هو تنقيح وتهذيب وتخليص – بمعنى أن تُحذف الأوصاف التي تقترن بالعلّة، وهي ليست مؤثرة في العلّة ولا مدخل لها في العلّية بحيث يبقى الوصف الذي يعد علّة، فنجد أن التعريف الاصطلاحي لتنقيح المناط يوافق التعريف اللغوي في ذلك .

الحلقة (٥)

حقيقة تنقيح المناط: هو :"**حذف ما لا مدخل له في العلية من الأوصاف، بحيث يبقى الوصف الذي يوافَق على أنه هو علّة الحكم**".

مثاله : ما جاء في الحديث من أن أعرابياً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : "**هلكت**" فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : (ما صنعت ؟) قال : "**وقعت على أهلي في نهار رمضان**"، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : (أعتق رقبة) ..الخ ما جاء

في الحديث.

هذا النص يدل على الحديث، وإلا فالحديث له روايات مختلفة تجتمع على هذا المعنى، في هذا الحديث النبي صلى الله عليه وسلم بيّن الحكم في قوله : (أعتق رقبة) فأوجب عليه الكفارة، ووجوب الكفارة مبني على وصف ذكره هذا الأعرابي الذي جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله عن الحكم، وقد احتف بسؤال هذا السائل جملة من الأوصاف، يأتي المجتهد وينظر في هذه الأوصاف، ويُخرج ما لا مدخل له في العلّية ويُبقي ما يعد هو الوصف الصحيح الذي يقال بأنه علّة الحكم، فيأتي المجتهد فينظر أولاً في الحديث، في قول الراوي : "**جاء أعرابي**" **فهل وصف "أعرابي" له مدخل في العلَّية، أو لا؟**

يبدأ بالتنقيح، فيقول : "**أعرابي**" لا مدخل له في العلَّية ؛ لأن الأحكام الشرعية جاءت للمكلفين جميعا، لا فرق بين أعرابي، ولا حضري، ولا تركي، ولا أعجمي، ولا فلان، المهم وصف المسلم المكلف، فإذًا وصف "أعرابي" هذا اللفظ الذي ورد في الحديث لا مدخل له في العلَّية، فيقوم المجتهد وينقحه، ويهذبه، ويخرجه، ويقول هذا الوصف لا يُلتفت إليه، فلا مدخل له في العلَّية، هذا تنقيح أخرجه.

يأتي بعد ذلك ويقول : "**وقعت على أهلي في رمضان**" قوله : "**في رمضان**" **هل كونه في ذلك الرمضان له مدخل في العلَّية؟ أو أن كل رمضان يجري فيه الحكم ؟** الصحيح أن ذلك الرمضان لا مدخل له في العلَّية، فلا يختص برمضان الذي وقعت فيه هذه الحادثة، وإنما هو يجري في كل رمضان، فالأحكام تعمّ في الأزمنة والأمكنة، فإذاً لا مدخل للزمن كونه وقع في رمضان في تلك السنة، إذ هو يعمّ كل رمضان، فمن وقع على أهله في رمضان تلك السنة، أو في رمضانات تالية، فالحكم قائم لا يتخلف، إذًا وصف كونه في ذلك الرمضان لا مدخل له في العلَّية.

قوله أيضًا : "**وقعت على أهلي**" هل لو وقع على غير أهله – بمعنى أنه زنى – **هل تجب عليه الكفارة ويوجد الحكم ؟ فهل وصف الأهلية له مدخل في العلَّية أو ينقحه المجتهد ويخرجه ؟** هذا هو ظاهر الحال، فمن زنا فهو أعظم إثما ممن وقع على أهله، فمن وقع على أهله، هو لم يرتكب محرماً في كونه وقع على أهله، لكن كونه وقع في ذلك الزمن في "رمضان"، فهو اقترف إثماً ووجبت عليه الكفارة، لكن من زنا -وقع على غير أهله- فقد تضاعف عليه الإثم وارتكب ما يوجب حداً، ولذلك نقول أن قوله "**وقعت على أهلي**" -لفظ "على أهلي"- لا مدخل له في العلَّية، فليس وجوب الكفارة مناطاً بالوقوع على الأهل، بحيث يُخرج أنّ الوقوع على غير الأهل لا يوجب الكفارة ؛ بل إن الوقوع على غير الأهل أشد إثما وأكبر وأعظم؛ فهو أحق من أن تجب عليه الكفارة، إذن وصف قوله "**وقعت على أهلي**" لا مدخل له في العلَّية .

إذاً نقول بأن المجتهد يقوم بالتنقيح وصفًا، وصفًا، بل إنه قد يُسأل عن أوصاف أخرى قد يقع فيها الخلاف، مثل: الوقوع "الجماع"، **هل هو سبب وجوب الكفارة، أو أن إفساد شهر رمضان وتعمد الفطر فيه هو موجب الكفارة؟** هذا مما يتردد عند البعض القول فيه، ويقوم المجتهد بالنظر في الأوصاف التي تعد صحيحة، فينتهي مثلاً إلى أن الصحيح عنده هو أن موجب الكفارة علّة، وهي الجماع في نهار رمضان مطلقاً، متى وقع من إنسان مكلف جماع في نهار رمضان سواء مع أهله أو مع غيرهم فإنها تجب الكفارة، وبهذا المثال تتضح لنا كيفية مصطلح تنقيح المناط، وهو نوع من أنواع الاجتهاد في تنقيح العلل .

ونلاحظ هنا أن تنقيح المناط يجري في العلل المنصوصة، يعني التي وَرد فيها النص الشرعي ؛ لأن التنقيح يكون لعلّة قائمة منصوص عليها فيأتي المجتهد وينقحها ويهذبها، أما الاجتهادات الأخرى فقد تكون في علل مستنبطة، وسيأتي

الحديث عنها، فإذن تنقيح المناط موضوعها في العلّة المنصوصة، هذا ما يتعلق بتنقيح المناط، وقد بان لكم أن التنقيح تهذيب وتخليص العلّة مما احتف بها من أوصاف مما لا مدخل له في العلّية، وأن هذا التنقيح يجري في العلل المنصوصة.

ثالثًا / /تخريج المناط:

معنى تخريج المناط "**النظر والاجتهاد في استنباط علّة الحكم الذي دل النص، أو الإجماع عليه دون ذكر علته**".

يعني تخريج المناط هو: نظر واجتهاد في نص، لم يُنص على علّته، إنما يأتي المجتهد وينظر ويجتهد في استنباط العلّة، فالنص ورد بالحكم، ولكن لم ينص على علته، فيأتي المجتهد ليخَرِّج العلّة ويستنبطها، فإذاً تخريج المناط موضوعه في العلل المستنبطة، **إذا كنا في تنقيح المناط نقول إن موضوعه في العلل المنصوصة، فإن تخريج المناط موضوعه في العلل المستنبطة**، هو يستنبط، جاء نص أو أجمع على حكم ولم يبين علّته فيأتي المجتهد وينظر في استنباط العلّة بوجوهها المختلفة، يعني إما أن ينظر في المناسبة، ينظر عن طريق السبر والتقسيم، عن طريق الدوران، عن طريق سائر المسالك التي سيأتي الحديث فيها عن أدلة "إثبات العلّة"، أو أدلة "معرفة العلّة"، أو ما يصطلح عليه بـ"مسالك العلّة "، تلك المسالك بها نعرف طريقة استنباط العلل .

مثاله : **النص الشرعي الوارد في تحريم الربا والاجتهاد في استنباط علّته**، فكما هو معروف أن الفقهاء اختلفوا في ذلك، فقال بعضهم : إن علّته الكيل حينما قال في الحديث : (**البر بالبر، ربا**) أو (**سواء بسواء**)، فتحريم بيع البر بالبر[٢] متفاضلاً، والشعير بالشعير متفاضلاً، اختلفوا في تحديد العلّة، فيأتي المجتهد ويجتهد في ذلك فيقول مثلاً: علّته الكيل كما هو عند بعض العلماء، وعند آخرين أن العلّة الطُعم، وعند آخرين أن العلّة – كما هو مذهب مالك – الاقتيات أو القوت، فالعلماء اختلفوا في تحديد علّة الربا على هذه الأقوال الثلاثة، هذا يسمى تخريج المناط وهو نوع من أنواع الاجتهاد في العلل .

مثال آخر : **النص الشرعي الوارد في تحريم الخمر، ما العلّة في ذلك ؟ هل هو الإسكار ؟ هل هو كون الخمر مزبدًا؟ هل كونه له لون خاص ؟** فهذا الاجتهاد في تحديد علّة الحكم هذا يسمى تخريج المناط، وهذا هو الذي يحتاج إليه كثيراً العلماء في باب القياس؛ من أجل أن يقيسوا فرعًا على آخر، وهو محل الاختلاف الكبير الذي تترتب عليه الأحكام، وهو من أوسع ما يُحتاج إليه في الفقه وأكثر ما وقع فيه الخلافات .

والحاصل هنا: أن تخريج المناط هو الذي يجري في القياس كثيرًا، ونحتاج إليه كثيرًا في القياس؛ لأننا نستنبط من نص لنقيس عليه فرعاً جديداً لا نعرف له حكما، ونأخذه من نص أُشير إلى مصلحته أو إلى المعنى والمناط الذي بُني عليه الحكم لنقيس عليه حكمًا آخر، هذا ما يتعلق بتخريج المناط.

وأنت ترى أن الاجتهاد في العلل يكون في أحد هذه الأنواع الثلاثة: "تحقيق المناط" – "تنقيح المناط" – "تخريج المناط"، وقدمها المؤلف هنا قبل أن يذكر الخلاف في حجية القياس؛ لأن العلل من أكبر المهمات في باب القياس، ولأنه ينبني عليها فهم القياس ومعرفة حجيته .

هذا ما يتعلق بهذه الأنواع الثلاثة.

ويأتي بعد ذلك الحديث في موضوع آخر وهو:

---

٢ / لعل الصواب، هو بيع البر، بالبر متفاضلاً فيكون سبق لسان من الدكتور لذا تم التعديل من (ربا الى بر).

حجية القياس: وهو الموضوع الذي سنخصص له المحاضرات التالية، فهو موضوع ينقسم الحديث فيه إلى :

١ / التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً.

٢ / التعبد بالقياس في الشرعيات شرعاً .

وسيأتي على هذه المسألة تفصيل[٣]، وأيضًا ما سيكون عليه الحديث في القياس، ولا شك أن موضوع حجية القياس من الأهمية بمكان.

فإن معرفة حجية القياس ثمرته: أن يُرَد على أولئك المخالفين في باب القياس، وعلماء الأصول توسعوا في موضوعه مع اتفاقهم على الأخذ به، مع أن كتب الفقه تمتلئ بالأقيسة، وكثير من الأحكام مبنية على القياس، وكثير من الأدلة أيضًا مبنية على القياس فلا يكاد يُختلف فيه، وكما ذكرت في محاضرة سابقة القياس متفق عليه كما يصرح بذلك إمام الحرمين صاحب كتاب [نهاية المطلب في دراية المذهب]، وصاحب كتاب في أصول الفقه [البرهان في علم أصول الفقه] ، وهو من أجود كتب أصول الفقه، إذ أن كتابه البرهان كتبه بأسلوب نافع مفيد يُنصح به طلبة العلم، فعبارته واسعة جزلة فيها قوة في العبارة، نعم استفاد من القاضي أبي بكر الباقلاني ولخص كتابه المشهور [التقريب والإرشاد] ولكن إمام الحرمين كان إماماً فحلاً، ولذلك ذكر أن القياس متفق عليه، ولا عبرة بالمخالف وأشرنا إلى هذا فيما سبق، ولكن العلماء يذكرون الحجية من أجل رد هذه الشبه التي قد تثار في ذلك، وسنخصص إن شاء الله محاضرات تالية للحديث في الحجية في موضوعين:

الموضوع الأول : التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا.

والموضوع الثاني : التعبد بالقياس في الشرعيات شرعا .

وذكر الخلاف في هاتين المسألتين ، ونرجئ التفصيل إلى تلك المحاضرات.

الحلقة (٦)

موضوعها: حجية القياس:

وقد فصّل ابن قدامة رحمه الله تعالى هذا الموضع تفصيلاً وافياً، فأتى بأقوال القوم، ومذاهبهم، وأدلة نُفاة القياس، وردَّ شُبههم، وبيّن هذا الموضع بياناً شافياً كافياً، لكنَّ عرْضُ هذه المسألة يمكن أن يكون بطريقة أخرى، بحيث نفصل الحديث فيه على شكل مسألتين منفصلتين:

المسألة الأولى: تكون في حجية القياس من جهة العقل، يعني التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً.

المسألة الثانية: في التعبد بالقياس في الشرعيات شرعاً.

وفي هذه المحاضرة سنبتدئ بالمسألة الأولى، وابن قدامة رحمه الله تعالى كما يرى القارئ لروضته جمع هاتين المسألتين، ولكن المقام يقتضي التفصيل والتوضيح، فكان من المناسب فصل كل مسألة لوحدها، وذكر أدلة كل قوم لوحدهم، والطريقة المتبعة في ذكر الخلاف في المسائل أن تُذكر المذاهب أولاً مع نسبتها إلى أصحابها ثم تُذكر الأدلة لوحدها مرتبة على المذاهب، يعني أدلة المذهب الأول، أدلة المذهب الثاني وهكذا، ثم ننتقل بعد ذلك إلى المناقشات بترتيب أيضًا معين بحيث يَسهُل على السامع وعلى القارئ استيعاب واستحضار الأدلة في هذه المسائل.

المسألة الأولى: مسألة التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً:

٣ / تم تقديم الكلام ليستقيم المعنى.

ومرادهم بهذه أنه هل يجيز العقل التعبد بالقياس؟ بمعنى أن يأمرنا الله سبحانه وتعالى لعبادته بموجب دليل القياس؟ هل تُجيز عقولنا أن الشارع يأمرنا وتكون أوامره بموجَب ما يدل عليه القياس؟ هذه هي المسألة الأولى. حينما يكون عنوانها التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً يعني هل يُجيز العقل أن يتعبدنا الله سبحانه بالقياس؟ لأن بعضهم يقولون العقل أنه لا يتعبدنا بالقياس، وإنما العقل يقتصر على أن الله سبحانه وتعالى لا يتعبدنا إلا بما جاء بنص دون غيره، فهنا هذه المسألة هل يجوز أن يتعبدنا؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أنه **يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً**، وهذا هو مذهب السلف من الصحابة والتابعين وأصحاب المذاهب الأربعة، فكلهم على أن العقل يُجيز ذلك، يدل عليه أنهم أخذوا بالقياس.

المذهب الثاني: أنه **لا يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً**، وهذا مذهب النظّام وجماعة من معتزلة بغداد، فهو مذهب لبعض المعتزلة أنه لا يجوز، كما ينسب للشيعة.

المذهب الثالث: أنه **يجب التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً**، وهذا مذهب القفّال الشافعي ومذهب أبي الحسين البصري.

هذه هي المذاهب الثلاثة في هذه المسألة ونسبتها إلى أصحابها.

أما الأدلة؛ فنبتدئ **بأدلة المذهب الأول، وقد استدلوا بما يأتي:**

الدليل الأول: أنه لا يترتب على القول بالتعبد بالقياس محال لذاته، وما لا يترتب عليه محال لذاته فهو جائز عقلاً، **توضيحه**: أنه لا يترتب على التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا لا يترتب عليه محال لذاته، وما لا يترتب عليه محال لذاته فهو جائز عقلاً.

الدليل الثاني: قالوا لا خلاف بين العقلاء أنه يَحسُن من الشارع أن ينص ويقول لا يحكم القاضي وهو غضبان، وذلك لأن الغضب يسبب اضطراباً في رأيه وفهمه، فقيسوا على الغضب ما يكون في معناه كالجوع والعطش والإعياء ونحو ذلك، ولو كان ذلك ممتنعاً عقلاً لما حسُنَ ورود الشرع به.

توضيحه: أنه لا خلاف بين العقلاء أنه يَحسُن ورود مثل هذا اللفظ من الشارع، يعني لا يختلف العقلاء بأنه يَحسُن من الشارع أن يقول بأنه لا يحكم القاضي وهو غضبان بسبب أنه يضطرب رأيه وفهمه؛ فقيسوا عليه ما يكون في معناه كالجوع والعطش والإعياء، وإذا كان هذا لا يمتنع عقلاً أنه يحسُن من الشارع وروده؛ فهذا دليل جوازه عقلاً، إذن حيث حَسُن ورود مثل هذا من الشارع؛ فهذا يدل على جوازه وأنه غير ممتنع عقلاً، هذا دليل ثانٍ لهم.

الدليل الثالث: قالوا إن العاقل يُدرك بالأمارات الحاضرة المدلولات الغائبة، ويُدرك أن الشارع إذا أثبت حكماً ظهر أنه أثبته لمعنى، ثم وجده في صورة أخرى؛ فإنه يغلب على ظنه وجود الحكم في الصورة الأخرى، لأن العقل يُرجّح فعل ما يظن أنه جالب لمصلحةٍ ودافع لمضرةٍ، ولا معنى للجواز العقلي سوى هذا الترجيح، أنه رجّح شيئاً على شيء.

توضيح: هذا الدليل يعني: أن العاقل يدرك في الشيء الحاضر أمامه مدلولات غائبة يقيسها عليها؛ هكذا يدرك كل عقل، ويدرك أن الشارع إذا أثبت حكماً ظهر له لمعنى، فهو يغلب على ظنه أنه إذا وُجد هذا المعنى في مكان آخر أو في مسألة أخرى فيغلب على ظنه أن ذلك الحكم يمكن أن يوجد فيه، بل هو الذي يترجح لديه أن الحكم يمكن أن يقال فيه، فيقول إذا كان يترجح لدى العاقل أن الحكم الذي وُجد في مسألة لمعنى من المعاني يمكن أن يوجد في مسألة أخرى لنفس المعنى، إذا كان يرجحه فهذا معنى الجواز العقلي و أنه لا يمتنع في عقولنا أن يأتي الشرع ويدلنا على أنه متى وجد هذا المعنى في هذه

المسألة أنه يمكن أن يوجد في مسألة أخرى.

إذن هذا هو الدليل الثالث في هذا المذهب وهو مذهب الجمهور أو مذهب ما عليه سلف هذه الأمة وعليه أئمة المذاهب، وهو أنه يجوز عقلاً التعبد بالقياس.

أما أدلة المذهب الثاني الذين قالوا لا يجوز التعبد بالقياس فاستدلوا بأدلة:

الدليل الأول / قولهم : إن العقل يقتضي التسوية بين المتماثلات، والتفريق بين المختلفات في أحكامها، وقد رأينا مسائل في الشرع يُسوى فيها بين مختلفات أو يُفرق فيها بين متساويات، ولوجود مثل هذه المسائل فإنا نستدل على أنّا غير متعبدين عقلاً بالقياس.

وذكروا من هذه المسائل مثل التفريق بين بول الصبي والصبية في النجاسة، ومثل أيضًا مسألة التفريق في القصر بين الثنائية والرباعية، ومثل أيضًا قطع سارق القليل دون غاصب الكثير، فالسارق تُقطع يده بينما الغاصب لم يُقطع، فهم يذكرون مثل هذه الشُبَه ويبنون عليها دليلهم، فهم يقولون أنّا وجدنا في الشريعة مسائل سُوِّي فيها بين مختلفات، وفُرِّق فيها بين متماثلات فهذا يدل على أنه لا يُؤخذ بالقياس عقلاً، فلم يتعبدنا الله سبحانه بالقياس، هكذا قالوا.

الدليل الثاني / قالوا أنه إذا اختلفت الأقيسة في نظر المجتهدين؛ فإما أن يقال أن كل مجتهد مصيب؛ فيلزم منه أن يكون الشيء ونقيضه سواء، ويكون الشيء ونقيضه حقاً، وهو محال، وإما أن يكون المصيب واحداً؛ وهو أيضًا محال، فإنه ليس تصويب أحد الاجتهادَيْن بأولى من الآخر مع استوائهما لديه.

إذن هذا الدليل الثاني يقول فيه أصحابه؛ "إذا اختلفت الأقيسة" يعني إذا كان لهذا قياس وهذا له قياس، فلا يخلو؛ إما أن نقول بأن كل مجتهد مصيب أو أن المصيب واحد، فإن قلنا بأن كل مجتهد مصيب؛ فإنه يلزم منه لازم ممنوع وهو أن الشيء ونقيضه حق، وهذا محال، وإما أن يقال بأن المصيب واحد؛ فيلزم منه القول بأن الحق مع واحد وترك الآخر مع استوائهما وهذا أيضًا لا يجوز، يعني أنه إذا قلنا بأن المصيب واحد مع أنهما في الحقيقة مستويان لا نستطيع أن نرجح واحداً على الآخر؛ فحكمنا وقولنا بأن المصيب واحد هذا أمر لا يجوز، وبالجملة فإنه إذا اختلفت الأقيسة لا نستطيع أن نقول عقلاً بأن الحق قد أخذ به أحدهما، سواءٌ أقلنا بأن المصيب واحد أو قلنا بأن كل مجتهد مصيب، فعلى كلا الاعتبارين إذا اختلفت الأقيسة فإن العقل يمنع الأخذ بأحدهما، ولذلك نُبطل الأخذ بالقياس ونقول بأننا غير متعبدين عقلاً بالقياس، هذا حاصل قولهم في هذا الدليل.

الدليل الثالث / قالوا إن حكم القياس إما أن يكون موافقًا للبراءة الأصلية أو مخالفاً لها، فإن[٤] كان موافقاً لم يكن القياس مفيداً؛ لأنه لو كان قُدّر عدمه؛ كان مقتضاه متحققاً بالبراءة الأصلية، وإن كان مخالفاً فهو ممتنع أيضا، لأن البراءة الأصلية متيقنة والقياس مظنون، واليقين هنا تمتنع مخالفته بالظن.

الشرح: إذن هذا الدليل يقول: أن حكم القياس إما أن يكون موافقاً للبراءة الأصلية أو مخالفاً لها، وعلى كلا الاحتمالين لسنا بحاجة إلى أن نُتَعَبد بالقياس، هكذا يقولون، أما إن كان القياس موافقاً للبراءة الأصلية فإننا حينئذٍ لسنا بحاجة إلى هذا القياس لأن البراءة الأصلية كافية، ولو قُدِّر عدم القياس فنحن لسنا بحاجة إليه، فالبراءة الأصلية قد كفتنا الدلالة على الحكم، وإن كان القياس مخالفاً للبراءة الأصلية فنحن بحاجة إلى أن نأخذ بالبراءة ونترك القياس، ذلك أن البراءة الأصلية متيقنة والقياس مظنون فنحن نأخذ باليقين ونترك الظن، واليقين مقدم على الظن، فلا نأخذ بالقياس لأن درجته أدنى.

---

٤ / المقطع التالي تم تقديمه عن مكانه بالحلقة لتسلسل الشرح

هذه ثلاثة أدلة استند إليها القائلون بأنه لا يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً،

بقي معنا أدلة القائلين بأن التعبد بالقياس واجب، وهؤلاء هم أصحاب المذهب الثالث وهو القفّال الشافعي وأبو الحسين البصري ومن تابعهما من علماء الأصول، فيقولون هؤلاء أن العقل يوجب التعبد بالقياس، ولهم أدلة ثلاثة، نرجئ الحديث عنها.

الحلقة (٧)

وموضوعها :تابع حجية القياس

نتحدث الآن في **أدلة المذهب الثالث:**

وهو المذهب الذي يقول **بأنه يجب التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً**، يعني أن العقل ينتهي إلى أنه يجب التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً، وكما ذكرنا أيضًا في المحاضرة السابقة أنه قول القفّال الشافعي وأبي الحسين البصري، فما أدلتهم؟

استدل هؤلاء بما يأتي:

الدليل الأول: أن الشريعة جاءت عامة تحكم على كل المسائل والفروع، وهذه الفروع لا نهاية لها، فلا يمكن إحاطة النصوص بها، فاقتضى العقل وجوب التعبد بالقياس.

يعني محصّل هذا الدليل أنه يقول المستدل هنا، أن المسائل لا نهاية لها فهي تتجدد وتحدث بمرور الزمن، والشريعة ولا شك جاءت لتحكم في كل ما يوجد في هذا الكون، فإذا كان اتفقنا على أن الشريعة جاءت لتحكم على كل ما يحدث في هذا الكون والذي يحدث هو متجدد؛ فإن ذلك يوجب علينا عقلاً أن الشريعة جاءت بالقياس، لأننا لن نحصّل الحكم الشرعي في كل مسألة إلا عن طريق أدلة أخرى ومنها القياس، فالقياس هو الذي نقيس به الفرع الجديد على فرع سبق أن حكم فيه الشارع أو ورد النص فيه، هذا هو دليلهم الأول.

إذن دليلهم قائم على أن الشريعة جاءت لتحكم على جميع المسائل وجميع الحوادث وقالوا إن هذه المسائل لا نهاية لها، فاقتضى ذلك وجوب التعبد بالقياس لأنه هو طريقنا إلى معرفة الحكم الشرعي.

الدليل الثاني / أنه إذا غلب على الظن أن المصلحة في إثبات الحكم بالقياس وأنه أنفى للضرر فيجب اتباعه عقلاً، وذلك تحصيلاً للمصلحة ودفعاً للمضرة، وهذا كما يجب على العاقل أي عاقل أنه إذا جلس تحت حائط ظن سقوطه فإن عقله يدله على أنه يجب عليه أن ينهض من تحت هذا الجدار لئلا يسقط عليه، وإن كان لا يجزم بأنه قد يحصل له ضرر إذا فارق هذا المكان، وقد يكون ضرر أكبر، قد يخرج وتصيبه مصيبة أكبر، لكن العاقل متى ظن أن جلوسه تحت هذا المكان سيسقط عليه الجدار مجرد الظن؛ فإن العاقل يوجب على نفسه أن يخرج من هذا المكان، قالوا كذلك بالنسبة لمسائل الشريعة، فإنه إذا غلب على الظن أن المصلحة في إثبات الحكم بالقياس فإنه حينئذٍ يجب على العاقل أن يحصّل هذا الحكم عن طريق القياس وهذا ما يوجبه النظر في القياس.

يعني أنه يغلب على الظن أنه في الأخذ بالقياس تحصيل مصلحة ودفع مضرة، فحيث غلب على الظن -تحصيل المصلحة ودفع المضرة- فيجب على العاقل أن يأخذ به، هذا هو الدليل الثاني.

الدليل الثالث / فقالوا: أن المصلحة الشرعية ومناسبتها للأحكام مُدركة بالعقل، فكان العقل موجباً لورود التعبد بها كما توجب أحكام العلل العقلية.

وتوضيح هذا الدليل أن المستدل يقول: أننا نجد أن المصلحة ومناسبتها للحكم ندركها بعقولنا، فكان مقتضى ذلك أننا متى

وجدنا هذه المصلحة في الفرع فيجب أن نأخذ به؛ يجب -وهذه هي النقطة المهمة- يجب أن نأخذ به قياساً على ماذا؟ **قياساً على العلّة العقلية**، العلّة العقلية غير العلّة الشرعية، العلّة العقلية يقولون إنها موجِبة، أما العلّة الشرعية فهي معرِّفة لأنه لا يجب شيء على الله سبحانه وتعالى، تعالى الله في حكمه وملكه فلا يجب عليه شيء، فلذلك العلّة الشرعية لا نقول إنها واجبة، لكن هؤلاء المستدلين قالوا: ندرك وجوبها كالعلّة العقلية.

العلّة العقلية يعني ما يقتضيه العقل مثل أن الكسر يوجب الانكسار، والقدح فيما يشعل النار يوجب اشتعال النار، فإذن العلّة العقلية توجب مدلولها، هكذا العلّة العقلية.

هنا قالوا أيضًا نقيس العلّة الشرعية على العلّة العقلية فينبغي أن نقول بوجوب التعبد بالقياس، وإن كان القائلون بهذا المذهب لا يقولون بأن العلّة الشرعية موجبة، لكنهم يقولون أن عقولنا تقتضي بأنه يجب أن نُتعبد بالقياس لتحصيل الأحكام الشرعية الكثيرة والنوازل التي ليس لها حكم ونحن في ذلك نقيس العلّة الشرعية على العلّة العقلية.

إذن مُحصّل هذا الدليل أنهم قالوا إن المصلحة الشرعية ومناسبتها للأحكام مدركة بالعقل؛ فلذلك نجد أن العقل يوجب التعبد بورودها قياساً على العلّة العقلية، يعني مُحصّل الدليل قياس للعلّة الشرعية على العلّة العقلية.

➤ **المناقشات التي وردت على الأدلة السابقة:**

ونبدأ بالمناقشات التي وردت على أدلة المذهب الثاني: وإن كان المذهب الأول أدلته من القوة بمكان.

الدليل الأول: لأصحاب المذهب الثاني أنهم قالوا: إن العقل يقتضي التسوية بين المتماثلات في الأحكام، والتفريق بين المختلفات، ولكننا وجدنا قضايا ومسائل حُكم عليها بغير هذا المقتضى وورد النص فيها، فمادام أنه قد ورد النص بالتفريق بين متساويات، والجمع بين مختلفات، فدلنا ذلك على أن القياس لا يصلح ولا يجوز أن يتعبدنا الشارع به.

المناقشة التي جرت على هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: مناقشة إجمالية لهذا الدليل، وهو أن نقول إن هذه الصور وهذه المسائل التي لم يظهر فيها صحة القياس، لم يظهر لأسباب[٥]:

- إما لعدم صلاحية العلّة والجامع بينها.
- أو لوجود فرق لم يفطن ولم يتنبه إليه أصحاب هذا المذهب.
- أو لأن هذه المسائل التي ظهرت له بأن الشارع فرق بين متساويات؛ وجمع بين مختلفات، أن هذه المسائل من قبيل التعبد فلا يجري بها قياس.

فإذن على وجه الإجمال نقول: إن هذه المسائل التي أوردها واستدل بها لا تصح لأحد هذه الأسباب الثلاثة: ١- إما أن العلّة لا تصح، ٢- أو لأن هناك فرقاً بين الأصل والفرع، ٣ -أو لأنها تعبدية فلا يصح القياس فيها.

أما على وجه التفصيل: فقد تكفل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وتلميذه ابن القيم بتفصيل هذه المسائل وبيان أنها جاءت وفق القياس، وأطال ابن القيم رحمه الله تعالى النَفَسَ في ذلك في كتابه [إعلام الموقعين] فتكلم كثيراً في هذه المسألة، ووضح أن كل مسألة قال بها النظّام وأصحابه من أصحاب المذهب الثاني، ممن قالوا **إن القياس لا يصح وأنها جاءت على خلاف ما يقتضيه القياس ولذلك نحن نمنعه** كما يقولون، جاء ابن القيم رحمه الله تعالى ووضح أن هذه المسائل جاءت وفق القياس، وأن هناك معاني لم يتفطنوا إليها، وأثبت ذلك مسألة، مسألة، والكلام فيها واسع جداً على وجه التفصيل،

٥ / تم الحذف لكي لا يتكرر الكلام.

فيمكن الإحالة إلى كتابي شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم، وبخاصة كلام ابن القيم رحمه الله تعالى في [إعلام الموقعين] ، هذا ما يتعلق بالدليل الأول لهم.

دليلهم الثاني: أنهم قالوا: إذا اختلفت الأقيسة في نظر المجتهدين فإما أن نقول إن كل مجتهد مصيب أو نقول إن المصيب واحد، وعلى كلا الاحتمالين لا يصح القول بالقياس ـ هكذا قالوا ـ ؛ لأنه على القول بأن كل مجتهد مصيب يكون الشيء ونقيضه سواء وهذا محال، وعلى القول بأن المصيب واحد فإنه ليس تصويب أحدهما على الآخر مع استوائهما بأولى من الآخر.

هذا الدليل يمكن أن يُناقش بما يأتي:

إنه على تقدير إن كل مجتهد مصيب؛ فيكون الحكم عند الله في حق كل واحد ما أدى إليه اجتهاده، فليس الشيء ونقيضه سواء، لأنه بالنسبة إلى فلان هذا ما أدى إليه اجتهاده فيكون مصيباً للحكم عند الله سبحانه وتعالى لأن الله سبحانه وتعالى جعل كل مجتهد مصيب، ـ هذا على القول بأن كل مجتهد مصيب ـ فنقول إنه حينئذٍ إن كل واحد يكون صوابه في كون الشارع سبحانه وتعالى جعل لكل واحد الحكم هو ما أدى إليه اجتهاده؛ فلا يكون حينئذٍ تناقض بين الأحكام فكل حكم يُنظر فيه إلى محله وهو الشخص يعني المجتهد فلا تناقض حينئذٍ.

وعلى القول بأن المصيب واحد؛ فإن المجتهد حينئذٍ بالترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع بينها، فإنه حينئذٍ بترجيحه لأحدها يكون هو الصواب، أما الآخر فهو مرجوح وهذا لا إشكال فيه فإن الأدلة تتفاوت والمرجحات تختلف، فما ترجح حينئذٍ فهو الصواب وهو الحق في هذه المسألة، ولا يُسلّم قولهم إنه ترجيح بدون مرجح، لأن هذا لا يُفرض إلا في حالة الاستواء، وفي حالة الاستواء هذه حالة أخرى لا يقال فيها بالقياس، فإذن حينما يُرجِّح أحدهما بمرجحات فهذا قول صواب ولا يُسلّم حينئذٍ قولهم بأنه ترجيح بدون مرجح.

دليلهم الثالث : وهو الذي قالوا فيه: إما أن يكون موافقاً للبراءة الأصلية أو مخالفاً للبراءة الأصلية، فإن كان القياس موافقاً للبراءة الأصلية؛ فإن الحجة للبراءة الأصلية لأنها مُتيقنة والقياس مظنون، وإن كان مخالفاً للبراءة الأصلية؛ فإننا حينئذٍ نأخذ بالبراءة لأنها أقوى من القياس الذي هو مظنون ـ هكذا قالوا ـ .

هذا الدليل يمكن أن يُناقش بما يأتي:

وهذا الدليل غير مُسلَّم وذلك لأنه منقوض بالأدلة الظنية التي يُخالَف بها البراءة الأصلية، يعني منقوض بما يرد من أدلة ظنية قُدِّمَت على البراءة الأصلية، مثل النصوص الظنية التي لم تثبت قطعاً، ومثل أدلة أخرى جاءت ظنية أيضاً، يعني إذا جاء خبر الواحد أو جاء قول صحابي ولم يصل إلى القطعية فإننا ننسخ به ونقدمه على البراءة الأصلية ولا يُقال في ذلك شيء ويُحتج به وهم يقولون به أيضاً، وعلى هذا فإن ما ذكروه في القياس منقوض بالنصوص الظنية وبالأدلة الظنية الأخرى، وعلى هذا لنُجري القياس كما جرى في تلك الأدلة الظنية السالفة.

هذا ما يتعلق بمناقشة أدلة المذهب الثاني في هذه المسألة، وهي أدلة القائلين بأنه لا يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً، وبقيت معنا مناقشة أدلة المذهب الثالث القائلين بالوجوب .

الحلقة (٨)

موضوعها: مناقشة أدلة المذهب الثالث القائل بأنه: يجب التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً.

ولعلكم تذكرون أن هؤلاء استدلوا بثلاثة أدلة، نأتي على المناقشات التي جرت على هذه الأدلة:

مناقشة دليلهم الأول: ولعلكم تتذكرون دليلهم الأول في هذه المسألة وهو: **أن الشريعة جاءت عامة ومقتضى عمومها أنه يجب علينا التعبد بالقياس من أجل أن نجد حكماً لكل مسألة استجدت في ذلك.**

وهذا الدليل نوقش بأن هذه الجزئيات وإن كانت غير محصورة -كما يقولون- إلا أن طريق معرفة الحكم فيها لا يقتصر على القياس، فيمكن أن يُعرف الحكم عن طريق أدلة أخرى كدليل الاستصلاح وكدليل الاستصحاب وكدليل الاستحسان وأدلة أخرى اجتهادية يمكن أن يأخذ بها المجتهد ويعرف بها الحكم، وعلى هذا لا يُسلَّم القول بأن معرفة الحكم لهذه المسائل التي نزلت واستجدت بأنها موقوفة على القياس دون غيره، بل إننا يمكن أن نُحصّلها عن طريق أدلة أخرى، وعلى هذا إذا كنا نعرف بأنّا يمكن أن نعرفها من أدلة أخرى؛ فلا يُسلَّم لهم القول بأنه يجب التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً، لأن الوجوب لا يُسلم إلا لو كان القياس هو الطريق الوحيد لمعرفة المسائل التي تنزل وتحدث وتستجد بين الناس، وكونه لا يوجد إلا طريق واحد غير مسلم بل يوجد أدلة أخرى كما ذُكر.

أما دليلهم الثاني الذي ذكروه للوجوب وهو **أنه إذا غلب على الظن أن المصلحة في إثبات الحكم فإنه يجب التعبد به يعني أنه وجوب الأخذ بغلبة الظن**، حيث غلب الظن أن المصلحة في هذا الحكم؛ فإنه يجب أن نأخذ به، ويقول: هنا علّة لحكم، فغلب على ظننا أن المصلحة فيه؛ فيجب أن ننقله إلى الفرع، هذا الدليل في قولهم أن المصلحة حيث وجدت، غلب على ظننا وجود الحكم عندها؛ فيجب الأخذ به.

مناقشة الدليل الثاني-: **أنه مبني على أن العقل يُوجب ويُحرِّم، وأنه مصدر للأحكام الشرعية، وهذا غير مُسلَّم**، فلا يسلم أن العقل مصدر للأحكام ولا أنه يُحسِّن ويُقبِّح كما هو مذهب المعتزلة، إذن هذا الدليل الذي ذكروه مبني على مسألة غير مسلمة **وهي مسألة التحسين والتقبيح العقليين** وهي المسألة المشهورة التي طال النزاع فيها بين السنة والمعتزلة وقد رُدت المسألة.

أما كونه يوجب ويحرم ويكون مصدراً للأحكام فالكل يمنعه ولا شك، إذ إن العقل ليس طريقاً للأحكام، فالشارع هو الله سبحانه وتعالى باتفاق المسلمين.

أما دليلهم الثالث **وهو أن قياسه على العلّة العقلية، فكما توجب العلّة العقلية ينبغي أن نقول بأن العلّة الشرعية توجب أيضاً**، هذا يمكن أن يناقش من وجهين:

الوجه الأول: **أن هذا القول أيضًا مبني على العقل وأنه يوجب، وعلى وجوب أيضًا رعاية المصلحة كما هو مذهب المعتزلة**، وكلا الأمرين غير مُسلَّم، فالقول بأن العقل يوجب أو وجوب رعاية المصلحة -يعني لفظ وجوب رعاية المصلحة- لأن الله سبحانه وتعالى لا يجب عليه شيء، فالقول بوجوب رعاية المصلحة أيضًا هذا غير مسلم، نعم الشريعة جاءت وفق المصلحة لكن لا يقال بأنه يجب رعاية المصلحة، وفرق بين الأمرين، بين أن تقول يجب على الشارع -تعالى الله سبحانه وتعالى- يجب عليه رعاية المصلحة هذا التعبير وهذا اللفظ موحش ولا يُسلم القول به، والذي يُعرَف ويسلم هو أن الشريعة جاءت وفق المصلحة وجاءت برعاية المصالح لكن لم يكن عن طريق الوجوب، وهؤلاء في دليلهم بنوه على أن العقل يوجب، وعلى وجوب رعاية المصلحة وكلا الأمرين غير مسلم.

الوجه الثاني: **أن العلل الشرعية تختلف عن العلل العقلية**، إذ الشرعية لا علاقة فيها بين العلّة والمعلول وإن أدركنا المناسبة، أما العقلية فهناك علاقة بين العلّة والمعلول بل هي علاقة موجِبة ولا شك في العلّة العقلية، أما الشرعية فهي تختلف عن العقلية لأننا لا نسلم بوجود إيجاب على الشارع بموجب المناسبة، بل لله سبحانه وتعالى أن يفعل ما يشاء في

خلقه، وأن يأمر ما يشاء، وأن ينهى عما يشاء، فهو سبحانه وتعالى المتصرف بخلقه، ولذلك لا يكون وجوب بين العلّة والمعلول في العلّة الشرعية، نعم بينهما مناسبة والعلّة تكون مناسبة لتشريع الحكم فهذه الأمور يقال بها، لكن الجزم بأن العلّة الشرعية مطابقة للعلّة العقلية وأحكامهما واحدة؛ فهذا غير مسلَّم.

وبعد هذه المناقشات التي جرت على الأدلة السابقة يتضح رجحان المذهب الأول القائل بأنه يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً، وهذا هو مذهب جمهور العلماء من الصحابة والسلف وأئمة المذاهب، فكلهم يرون جواز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً.

ننتقل إلى المسألة التالية التي تكمل الحديث في حجية القياس، وهي:

مسألة التعبد بالقياس في الشرعيات شرعاً :

بمعنى هل ورد في الشرع الأمر بالقياس؟ هل تعبدنا الله وأمرنا سبحانه وتعالى بعبادته بموجب القياس عن طريق الأدلة الشرعية أم لا؟

المسألة السابقة في مقتضى العقل؛ هل العقل يدل على أننا متعبدون بالقياس، أما هذه المسألة فهي في الشرع؛ هل جاءت النصوص والأدلة على التعبد بالقياس في الشرعيات في المسائل الشرعية؟ بمعنى أنه جاء نص آية أو جاء حديث يدلنا على أنه ينبغي أن نأخذ بالقياس وأن نحتج به؟

وقد اختُلِف فيها على مذهبين مشهورين:

المذهب الأول: أننا متعبدون بالقياس شرعاً، يعني وردت الأدلة الشرعية التي تثبت أن القياس حجة في الشرع، وهذا مذهب جمهور العلماء من أصحاب المذاهب الأربعة وأكثر الفقهاء، وبعضهم يذكره إجماعاً.

المذهب الثاني: أننا غير متعبدين به شرعاً، وهذا مذهب الظاهرية مذهب ابن حزم وقبله داود الظاهري أصحاب الظاهر.

هذان مذهبان مشهوران في هذه المسألة، وسبق القول بأن بعضهم يكاد أن ينكر المذهب الثاني ويقول إن الإجماع قائم على القياس، ولذلك وجدنا الأصوليين يذكرون الأدلة المتفق عليها أربعة، ويذكرون منها القياس وكأنهم لا يلتفتون إلى المذهب الثاني القائل بأنه لم يرد التعبد به شرعاً، والصحيح أن هذا المذهب الثاني له من يقول به ولهم أدلتهم، وموضع العراك والاحتجاج وما إلى ذلك يقتضي أن نبيّن أدلتهم والرد عليها في هذا الموضع، موضع حجية القياس، ونأخذها مرتبة على الطريقة التي سبق أن سلكناها في المسألة الأولى، وهنا ذكرنا المذهبين ونسبناهما إلى أصحابهما، **ننتقل إلى الأدلة:**

أدلة المذهب الأول القائلين **بأننا متعبدون بالقياس في الشرعيات شرعاً** -يعني وردت الأدلة- استدلوا بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع أيضاً.

أما من الكتاب فاستدلوا بقول الله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ}.

ووجه الدلالة في قوله تعالى {فَاعْتَبِرُوا}: أن الاعتبار هو: **الانتقال من الشيء إلى غيره** وذلك متحقق بالقياس، حيث إن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع، ولهذا قال ابن عباس في الأسنان: اعتبر حكمها بالأصابع في أن ديتها متساوية، أطلق الاعتبار وأراد به نقل حكم الأصابع إلى الأسنان، ويقال أيضًا في اللغة: اعتبَر الدينار بالصنجة يعني الميزان أي: قاسه بها.

إذن قول الله تعالى {فَاعْتَبِرُوا} هذا أمر بالاعتبار وهو لفظ عام، من دلالته القياس، من دلالة {فَاعْتَبِرُوا} القياس، يعني: قيسوا، كما وجد هذا اللفظ عند الصحابة أو في كلام العرب، الصحابة يعني كما جاء عن ابن عباس اعتبر حكم الأصابع بالأسنان. وكما جاء في كلام العرب: اعتبر الدينار بالصنجة، فقد ورد إطلاق هذا اللفظ وإرادة القياس، قالوا هنا: هذا اللفظ

يكون عاماً فيشمل القياس وإن كان غير متمحض للقياس لكن اللفظ العام يشمله، فهذا دليل ووجه الدلالة فيه وإن لم يكن قطعياً فإن الدلالة ظنية في ذلك، وقُدِّم لكونه من الكتاب.

الدليل الثاني من السنة: وهو حديث معاذ الحديث المشهور حينما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، وقال له: (بم تحكم إن عرض لك قضاء؟) قال: أحكم بكتاب الله، قال: (فإن لم تجد؟) قال: فبسنة رسول الله، قال: (فإن لم تجد؟)، قال: فأجتهد رأيي ولا آلوا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله) وهذا الحديث المخرّج في سنن أبي داود والترمذي.

وجه الدلالة في هذا الحديث: أن معاذاً بيّن أنه إذا لم يجد في الكتاب والسنة فإنه يجتهد في معرفة الحكم، والقياس نوع من الاجتهاد؛ فدل ذلك على أن النبي صلى الله عليه وسلم أقر معاذاً على الأخذ بالقياس لأنه نوع من الاجتهاد، لأن من ينقل الحكم من أصل إلى فرع فقد اجتهد، والنبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث أقر معاذاً على الأخذ بالاجتهاد، فعلى هذا يكون دليلاً على الاعتبار والاحتجاج بالقياس، هذا هو الدليل الثاني.

أما دليلهم الثالث دليل الجمهور على حجية القياس شرعاً: فحديث عمرو بن العاص رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر) وهذا الحديث متفق عليه يعني حديث صحيح.

ووجه الدلالة هنا: أن النبي صلى الله عليه وسلم بيّن أن المسلم إذا اجتهد في معرفة الحكم فله أجران، والقياس نوع من الاجتهاد فيشمله الحكم حينئذٍ فيكون الشارع -وهو النبي صلى الله عليه وسلم هنا- بيّن بأن اجتهاده في حكم القياس فيُحتج به.

والدليل الرابع في ذلك: حديث ابن عباس رضي الله عنه أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، فقال: (أرأيت لو كان عليها دين أكنت تقضينه؟) قالت: نعم، قال: (فدين الله أحق بالقضاء).

وجه الدلالة في هذا: أن النبي صلى الله عليه وسلم بيّن لها الحكم عن طريق القياس، وهو أنه قاس حق الله على حق العبد، وهذا يدل على أن القياس طريق من طرق أخذ الأحكام الشرعية.

هذه بعض الأدلة لجمهور العلماء للمذهب الأول.

الحلقة (٩)

موضوعها :متواصل في بيان حجية القياس:

والحديث في أدلة جمهور العلماء على حجية القياس وأننا متعبدون به شرعا.

الدليل الخامس: حديث عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قال: (هشِشت يوماً فقبلت وأنا صائم فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت : صنعت اليوم أمرًا عظيمًا فقبلت وأنا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (أرئيت لو تمضمضت بماءٍ وأنت صائم) قلت: لا بأس بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (فـفيمَ ؟) . وهذا الحديث في السنن أخرجه أبو داود وغيره .

ووجه الدلالة: في حديث عمر بن الخطاب هذا، أن النبي صلى الله عليه وسلم قاس ما فعله ابن عمر على المضمضة في قدر تأثيرها على الصيام حينما قال: أرأيت لو تمضمضت بماءٍ وأنت صائم؟ فقال عمر: لا بأس به فقال النبي: ففيمَ؟

إذن وجه الدلالة أن ما ارتكبه" عمر" قاسه النبي صلى الله عليه وسلم على مسألة أخرى مما يدل على أننا متعبدون

بالقياس، يعني أنه مادام ورد القياس في الحديث دل ذلك على أننا متعبدون بالقياس .

الدليل السادس بعد ذلك الإجماع:

ذكرنا دليل من الكتاب وجملة من أدلة السنة، بعد ذلك الإجماع، والإجماع وقع بين الصحابة فعلاً، حيث تواتر عنهم العمل بالقياس دون نكير منهم، مما يدل على اتفاقهم على الأخذ بالقياس، وقد جاء ذلك في مسائل متعددة بل إنهم اجمعوا فعلاً على مسألة فيها قياس.

١ / وأول مسألة مشهورة في ذلك **إمامة أبي بكر رضي الله عنه، وخلافته**، فإن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين قدموا أبا بكر في الإمامة العظمى؛ قياساً على تقديم النبي صلى الله عليه وسلم له في الإمامة الصغرى، يعني في الصلاة، وقالوا مقولتهم المروية المشهورة : "**رضيه الله لديننا أفلا نرضاه لدنيانا**" يعني رضيه الله لديننا حينما قدمه الرسول صلى الله عليه وسلم في الصلاة أفلا نرضاه فنجعله خليفةً إمامًا للمسلمين؛ فالصحابة رضوان الله عليهم أجمعين وبمحضر من الجميع اتفقوا وأجمعوا على ذلك على مبدأ فيه قياس، مما يدل على أن القياس حجة في الشرع فقاسوا إمامة كبرى على إمامة صغرى

٢ / من المسائل التي دلت على إجماع الصحابة على القياس **موافقة الصحابة لأبي بكر في قياسه الزكاة على الصلاة** في حرب الممتنع من أداء الزكاة، بجامع كونهما عبادتين من أركان الإسلام، حيث قال أبو بكر رضي الله عنه: "لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة"، يعني في مسألة حروب الردة المسألة المشهورة فالصحابة اتفقوا على مقولة أبي بكر وعلى رأيه وأنه يقاتل من فرّق بين الصلاة والزكاة، فهو إذاً يقيس الصلاة على الزكاة ويرى أنه ينبغي أن يكون حكمهما واحد ويقاتل من لم يلحق أحدهما بالآخر، مما يدل على أن القياس معتبر في الشريعة وهذا بإجماعهم .

٣ / ومن المسائل التي ورد فيها القياس عن الصحابة وسمعه بعض الصحابة، قول علي رضي الله عنه في السكران:" إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وإذا افترى فحدوه حد المفترين"، **فعلي رضي الله عنه قاس السكران على القاذف بجحة أن السكران يؤدي به سكره إلى أن يقذف** فقاس في الحد السكران على القاذف، هذه مسألة ثالثة تدل على أن الصحابة كانوا يأخذون بالقياس وهي أيضًا تدل على إجماعهم و اتفاقهم على هذه المسألة.

٤ / رابعًا مما نقل عن الصحابة، عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى واليه أبي موسى الأشعري في البصرة : "**اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور برأيك**" فدل عمر رضي الله عنه أبي موسى الأشعري أن من الواجب عليه في الشرع أن يقيس الأمور وأن يأخذ بالقياس، فقال رضي الله عنه هذا القول ولم ينكر.

٥ / ومن أقوال الصحابة قول ابن عباس رضي الله عنه، في حق زيد ابن ثابت حينما امتنع عن حجب الأخوة بالجد، قال ابن عباس :" **ألا يتقي الله زيدٌ يجعل ابن الابن إبنًا ولا يجعل أب الأب أبًا** " **يعني أن أبن عباس أنكر على زيد ابن ثابت رضي الله عنهم أجمعين، أنكر عليه أنه لم يُعمِل القياس** حينما لم يحجب الأخوة بالجد، فقال :كيف حجب الأخوة ابن الابن، ولم يحجب الأخوة لأب الأب فقال مقولته السابقة، فإنكاره من جهة أنه لم يعمل بالقياس وهذا يدل على أن القياس معتبر عند الصحابة وأنهم يرون أننا متعبدون به.

٦ / ومن الأدلة أيضًا على اعتبار القياس أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين **أخذوا بالرأي، والرأي هو شيء تالي للقياس فإذا قلنا بصحة الأخذ بالرأي و الاجتهاد المطلق؛ فإن القياس أولى** لأنه نقل حكم في فرع إلى أصل معتبر في الشرع، فإذاً وجدنا أنه رويت عنهم مسائل كثيرة قالوا بهذا الرأي، ومنها قول أبي بكر رضي الله عنه في الكلالة: "**أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان من ذلك، الكلالة ماعدا الوالد والولد**" .

٧ / ومنه أيضًا حكم أبي بكر رضي الله عنه في التسوية بين الناس في العطايا وقوله : "**إنما أسلموا لله وأجورهم عليه و إنما الدنيا بلاغ** " فلذلك قال بالتسوية بين الناس في العطاء بناء على هذا الرأي، ولذلك لما جاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قولاً آخر قال مقولته: "**لا أجعل من ترك داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلم كرهاً** "فعمر رضي الله عنه انطلق من رأي، وأبو بكر رضي الله عنه أيضًا انطلق من رأي، فأبو بكر رأى بالتسوية ولأن الدنيا بلاغ، لذلك سوى بينهم، أما عمر رضي الله عنه فله رأي آخر وهو أنه قال: لا أسوي بين من ترك أرضه وأهله وهاجر في سبيل الله كمن أسلم كرهاً، والحاصل هنا أن الصحابة أفتوا وقالوا بالرأي والقياس هو اجتهاد، وهو أقوى من الرأي المجرد لأنه يرجع إلى أصل، فإذا صح الأخذ بالاجتهاد والرأي فمن باب أولى أن يعتبر القياس وأن يأخذ به.

٨ / ومنه أيضًا قول علي رضي الله عنه : " **اجتمع رأيي ورأي عمر على أن أمهات الأولاد لا يُبَعن، ثم رأيت بعد ذلك أن أبيعهن**".

فالشاهد هنا أن الصحابة كانوا يأخذون بالاجتهاد والرأي فالقياس من باب أولى. انتهينا من أدلة المذهب الأول القائلين: بأننا متعبدين بالقياس شرعاً.[٦]

أما المذهب الثاني وهو مذهب الظاهرية القائلين: أننا لسنا متعبدين بالقياس شرعاً فاستدلوا بما يأتي :

- قول الله تعالى : { مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ }

ووجه الدلالة : أن الله سبحانه وتعالى بيّن في كتابه أنه لم يفرّط فيه بشيء، ومقتضى ذلك أنه لا يرجع إلى دليل آخر من قياس ونحوه، فإن الأحكام في كتابه سبحانه، لأنه يقول: { مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ } فيدل قوله تعالى: أن القياس ليس بحجة هذا الدليل الأول .

- ومثله دليل ثاني قوله تعالى : {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ} .

ووجه الدلالة : مثل الآية السابقة، أن الله سبحانه أخبر بأن الكتاب تبيان لكل شيء، فيدل ذلك على أن القياس ليس طريق لأخذ الأحكام الشرعية وأن الطريق الصحيح هو الأخذ من الكتاب، لأن فيه كل شيء، ففيه تبيان لكل الأحكام الشرعية التي يحتاج لها المسلم.

- الدليل الثالث قول الله تعالى :{وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ}

وجه الدلالة : في الآية أن الله سبحانه وتعالى أمر نبيه بأن يكون الحكم بما أنزل الله، والأخذ بالقياس هو أخذ بغير ما أنزل الله، فدل ذلك على أننا غير متعبدين بالقياس.

- الدليل الرابع قول الله تعالى: {فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} سورة النساء .

وجه الدلالة : أن الله سبحانه وتعالى أمر أن يكون رد التنازع إلى الله والرسول، والقياس والأخذ به ليس برد إلى الله والرسول، فدل ذلك على أننا غير متعبدين بالقياس .

أما السنة فاستدلوا بما يأتي :

- حديث أبي ثعلبة الخشني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (**إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودًا فلا تعتدوها، وحرّم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمةً بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها**) . وهذا الحديث الذي حسنه الدار قطني ورواه في سننه.

---

٦ / أضيفت للفهم.

وجه الدلالة فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم بيّن أن الله سبحانه وتعالى فرض الفرائض، وحد الحدود، وسكت عن أشياء، وأمرنا ألاَّ نسأل عن المسكوت؛ لأنه سكت عنها رحمة بنا غير نسيان، فعلينا أن نلتزم بما جاء في الكتاب والسنة دون أن نلجأ إلى أشياء أخرى وهذا يدل على أننا غير متعبدين بالقياس هذا هو وجه الدلالة من الحديث .

- الدليل الثاني من السنة حديث سلمان الفارسي في السنن أيضًا رضي الله عنه قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السمن والجبن والفراء فقال : (الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفى عنه).

ووجه الدلالة في هذا الحديث مثل سابقه، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم بيّن أن الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم في كتابه، وما سكت عنه فهو عفوٌ، وما يأتي في القياس لسنا بحاجة إليه لأننا أمرنا بتعبد الله سبحانه وتعالى فيما جاء في الكتاب، وما جاء في السنة، أما القياس فلسنا مأمورين بالتعبد به بموجب ودلالة هذا الحديث .

- ومن أيضًا السنة حديث عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي خرجه الطبراني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (سوف تفترق أمتي على فرق، أعظمها فتنةً الذين يقيسون الأمر برأيهم) وهذا الحديث في الطبراني وإن كان في إسناده[٧] .

لكن وجه دلالته ظاهر وهو: التحذير من القياس وهو دال على أننا غير متعبدين بالقياس هذي هي أدلة المذهب الثاني من الكتاب والسنة ولهم أدله وأقوال من الصحابة نرجئها لمحاضرة تاليه .

الحلقة (١٠)

موضوعها: متواصل في بيان حجية القياس:

والحديث في مسألة التعبد بالقياس في الشرعيات شرعًا ابتدئنا بأدلة القائلين أننا غير متعبدين بالقياس في الشرعيات شرعًا قد ذكرنا أدلة الكتاب والسنة وتوقفنا عند أقوال الصحابة

نواصل ما ورد من أقوال الصحابة: فقد نقل عنهم رضي الله عنهم أجمعين أقوال تدل على عدم أخذهم بالقياس وإنكارهم له، مما يدل على أننا غير متعبدين بالقياس، فمن ذلك:

- قول عمر رضي الله عنه : "**إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعيتهم السنن أن يحفظوها**- أي أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها- **فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا**" وهذا يدل على أن أصحاب الرأي ومنه القياس مما يُنكر عليهم أخذهم به وأن الشرع يتلقى بالنص.
- ومن أقوال الصحابة قول علي رضي الله عنه: " **لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه** "
- ويقول ابن عباس رضي الله عنهما : "**إياكم و المقاييس فما عُبِدت الشمس إلا بالمقاييس**" فهذا تحذير صريح من المقاييس والقياس، مما يدل على أن المسلم متعبد بالرجوع إلى النص، ويروى عنه أيضًا أنه قال : "**إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه، وقال لنبيه لتحكم بين الناس فيما أراك الله، ولم يقل فيما رأيت**" مما يدل على أن المسلم لا يرجع إلى الرأي المجرد ومنه القياس، وإنما عليه أن يرجع إلى ما أراه الله، وهو ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.
- ومن أيضًا أقوال الصحابة التي تدل على إنكار القياس قول ابن مسعود رضي الله عنه:"**ذروني من أرئيت و أرأيت**" وقوله هذا يدل على التحذير من إعمال النظر و الرأي، وترك الرجوع إلى النص، وأيضًا روي عن ابن مسعود رضي الله عنه نص

---

٧ / أي: وإن كان في إسناده مقال .

آخر وهو قوله: "**قُرَّائُكم و صلحائُكم يذهبون ويتخذ الناس قرناء جُهالًا فيقيسون ما لم يكن على ما كان**"، وانظروا إلى قوله رضي الله عنه أن الناس يتخذون رؤساء جُهال، يقيسون ما لم يكن على ما كان، فهذا إنكار على هؤلاء الذين يقيسون بالرأي أو يقيسون فرعاً على أصل، و وصمهم بأنهم رؤساء جُهال، وأن الحق أن يعود الإنسان إلى ما روي عن الله وعن رسوله، هذه جملة من النصوص والأقوال عن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، التي تدل على إنكار التعبد بالقياس و بذلك تكتمل أدلة المذهب الثاني .

ننتقل بعد ذلك إلى المناقشات التي جرت على الأدلة بإطلاقها على الأدلة جميعاً:

المناقشات التي جرت على أدلة المذهب الأول الذين قالوا (بأننا متعبدون بالقياس شرعاً) ولعلنا نتذكر أن من أدلتهم :

- قول الله تعالى { فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ }.

وهذا الاحتجاج بلفظ "**الاعتبار**" **نوقش**، وقيل: أن وجه الدليل لا يصح في حمل الآية على القياس، وليس فيه أمراً بالأخذ بالقياس، كما قال المحتجون بالآية، **لماذا ؟** قالوا: لأن الاعتبار بالآية يراد به الاتعاظ، وهو المعنى اللغوي للفظ "للاعتبار"، فقوله تعالى { فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ } المراد به "الاتعاظ" وليس "القياس"، يدل على ذلك أن سياق الآية يدل على هذا المعنى الأصلي للفظ "الاعتبار"، لأن الأمر في قوله: { فَاعْتَبِرُوا } جاء بعد قوله تعالى: {يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ} يقولون: فناسب بعده أن يكون الأمر في قوله: { فَاعْتَبِرُوا } أي: "فاتعظوا" وليس معناه أي:" قيسوا" أو "أحملوا الفرع على الأصل"، لا، مراده الاتعاظ؛ فلذلك تحمل الكلمة على المعنى الأصلي للاعتبار وهو "الاتعاظ" هكذا نوقش وجه الدلالة في الآية .

أجيب عن هذه المناقشة : بأنه لا يُسلّم قصر معنى "الاعتبار" على "الاتعاظ"، وأن المراد ما هو أعم من ذلك وهو ما يشمل "الاتعاظ"و "إلحاق الشاهد بالغائب".

قالوا : أن المراد ما يعم "الاتعاظ" و"القياس" وهو القدر المشترك بينهم، فقصْرُهُ على "الاتعاظ" يحتاج إلى دليل، والأصل في اللفظ أن يعم جميع مدلولاته، و"الاعتبار" يشمل "الاتعاظ"، و"القياس" إذ أن من يتعظ يقيس حاله على حال غائبة؛ فلذلك يكون المراد ما هو أعم من "الاتعاظ" وحده وهو "الاتعاظ والقياس" .

دليل المذهب الثاني: وهو حديث معاذ، ولعلنا نتذكر أن أصحاب المذهب الأول استدلوا به حينما أقر النبي صلى الله عليه وسلم معاذ على قوله، حينما بعثه إلى اليمن قال له: (**بم تحكم إن عرض لك قضاء ؟**) قال: أحكم بكتاب الله قال: (**فإن لم تجد**) قال: فبسنة رسول الله قال: (**فإن لم تجد**) قال: اجتهد رأيي ولا آلو، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: (**الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي الله ورسوله**) فالنبي صلى الله عليه وسلم أقره على اجتهاده، ومن الاجتهاد الأخذ بالقياس، هكذا استدل أصحاب المذهب الأول على التعبد بالقياس.

هذا الدليل ووجه الدلالة فيه **نوقش من وجهين:**

الوجه الأول من جهة إسناده: قالوا إن هذا الحديث، لا يصح، لأن الإسناد تضمن رواة مجهولون، فهو غير متصل الإسناد، إذ روي عن الحارث ابن عمر عن أصحاب معاذ، وفي مرة أخرى روي عن الحارث ابن عمر ابن أخي المغيرة ابن شعبة، عن أُناس من أهل حمص، ثم قالها الترمذي: حينما روى هذا الحديث، قال: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل، وضعّف هذا الحديث أيضًا البخاري في تعريفه، والدار قطني، وبن حزم، والحافظ العراقي، وغيرهم، قالوا: الحارث مجهول وأصحاب معاذ مجهولون؛ فإسناده ليس بقائم، هذه مناقشة من جهة السند.

كما أنه نوقش من جهة المتن: فقالوا: أن الذي أقره النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ أن يجتهد، والاجتهاد قد لا يشمل القياس إذ أن الاجتهاد يكون في تحقيق المناط وفي تحقيق أدلة أخرى، في المصالح، في الاستحسان، وفي أشياء أخرى فهو ليس بنص على القياس، ولذلك لا يصح الاحتجاج بهذا الحديث، هاتان مناقشتان وردتا على هذا الحديث، مناقشة من جهة الإسناد، ومناقشة من جهة المتن .

أجيب عن هاتين المناقشتين:

أما الإسناد والقول بأن الحديث ضعيف: فهذا لم يسلمه أصحاب المذهب الأول، إذ إن الأمة تلقت هذا الحديث بالقبول وتناقله عدد من العلماء، وصححه الخطيب البغدادي وغيره من العلماء، هذا من وجه، ثم إنه من جهة أخرى أصحاب معاذ ليسوا بمجهولين، إذ إن معاذاً رضي الله عنه لا يصاحب أناس غير معروفين بالثقة، والعدالة، والحارث ابن عمر ابن أخي المغيرة هذا معروف وليس بمجهول، ولأن العلماء تلقوا هذا الحديث بالقبول وصححه عدد من العلماء، فإنه يصح الاحتجاج به من جهة الإسناد .

أما من جهة المتن وهو أن الاجتهاد ليس بنص في القياس:

فالجواب: أن الأصل عموم اللفظ وشموله لمفرداته، ومن المسلّم به أن القياس من الاجتهاد، وأما قصره في تحقيق المناط، أو على المصالح، أو على الاستحسان؛ فيحتاج إلى دليل وليس من دليل، فاللفظ يدل على الاقتصار على نوع من الاجتهاد دون نوع أخر، ولذلك نقول: بأن الأصل أن الاجتهاد يشمل الجميع، هذه المناقشات التي وردت في الدليل الثاني للمذهب الأول والجواب عنها .

المناقشات التي وردت على أدلة المذهب الثاني:

فلعلنا نتذكر أنهم قد استدلوا بأدلة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، ونأتي على ما احتجوا به والمناقشات الواردة .

أما الآيات قول الله تعالى :{ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}

فيناقش وجه الدلالة بما يأتي :

أولاً: أن الاحتجاج بالقياس مما ورد في الكتاب، فلم يكن مفرطًا فيه، ولم يكن متروكًا، فحجتنا للقياس مما جاء في الكتاب.

ثانياً : أن الكتاب دل على حجية السنة، والسنة دلت أيضًا على حجية القياس، كما ورد واستشهد على ذلك بأحاديث تدل على الرجوع إلى القياس والاحتجاج بالشرع، وعلى هذا فإن الأخذ بالقياس هو أخذ بما جاء في الكتاب، فلا يدل الأخذ بالقياس على أنه شيء فُرِّط به، والآية تدل على أنه لا يجوز الأخذ به، ويدل على هذا أن هناك أيضًا أحكام لم ترد في الكتاب ووردت في السنة والمسلمون مجمعون على الأخذ بها والاحتجاج بها، ولا يقولون: بأنه لا يجوز الأخذ بها، لأنه تفريط، ولأن الله سبحانه يقول: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ} بل المسلمون مجمعون على الأخذ بهذه الأحكام التي وردت في السنة، وذلك لأن الاحتجاج بالسنة ورد في الكتاب، فالأخذ بما جاء في السنة، هو أخذ بما جاء في الكتاب، فكذلك القياس فإن الأخذ به؛ أخذ بما جاء في الكتاب ولا شك.

ومثل ذلك يقال في **مناقشة الدليل الثاني** الذي ورد وهو قول الله تعالى:{وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ } فالكتاب بيّن كل شيء ومنه القياس والرجوع إليه .

مناقشة الدليل الثالث: وهو قول الله تعالى: { وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ } وقولهم أن هذا حكم بغير ما أنزل الله.

مناقشة وجه الدلالة في هذه الآية: أنه لا يسلّم لهم قولهم أن الأخذ بالقياس هو حكم بغير ما أنزل الله، بل هو أخذ بما أنزل الله، ذلك أننا وجدنا الاحتجاج بالقياس في الكتاب، فهو إذن أخذ بما أنزل الله سبحانه وتعالى.

وكذالك الآية الأخرى قول الله تعالى :{فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ}

نقول: أن الأخذ بالقياس هو ردٌ إلى الله والرسول؛ لأن الله سبحانه وتعالى دل على ذلك في كتابه، وكذا رسوله صلى الله عليه وسلم دل في سنته على جواز الأخذ بالقياس، وأن القياس طريق من طرق الأخذ بالأحكام الشرعية، هذه مناقشات وردت على أدلة المذهب الثاني من الكتاب .

الحلقة (١١)

موضوعها :مناقشة أدلة المذهب الثاني: القائلين : "**بأننا غير متعبدين بالقياس**"و سبق أن ناقشنا أدلتهم من الكتاب.

أدلتهم من السنة:

دليلهم الأول: وهو حديث أبي ثعلبة الخشني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (**إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدودًا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها**) وكانوا يحتجون بأن القياس من الأشياء التي سكت عنها الباري سبحانه وتعالى.

وقد نوقش وجه الدلالة: في هذا الحديث بأنه لا يسلَّم بأن الأحكام التي تؤخذ بالقياس أنها من الأحكام التي سكت عنها الشارع، بل هي من الأحكام التي حدها الله سبحانه وتعالى، ذلك أن حجية القياس ثابتة بالكتاب، وثابتة بالسنة، فتكون من الأحكام التي حدها الله سبحانه وتعالى، وليست من الأحكام التي سكت عنها.

مناقشة هذا الدليل: أن ما ثبت بالقياس هو من الأحكام التي حدها الله سبحانه وتعالى وعيّنها، ذلك أن حجية القياس ثابتة بالكتاب والسنة، ولا يُسلّم لهم أنها من الأحكام التي سكت عنها الباري سبحانه وتعالى.

دليلهم الثاني: وهو حديث سلمان الفارسي رضي الله عنه المخرّج في السنن، قال: (**سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السمن والجبن والفراء، فقال: الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سُكت عنه فهو عفو**)

هذا الحديث **يناقش من وجهين:**

الوجه الأول: – مثل ما قلنا سابقاً– أن ما ثبت بالقياس، مما أحله الله سبحانه وتعالى في كتابه، ذلك أن حجية القياس ثابتة بالكتاب، وثابتة بالسنة، وحجية السنة ثابتة بالكتاب، فهي مما أحله الله في الكتاب.

الوجه الثاني: أن هناك أحكام أُجمع على ثبوتها مع أنها لم تثبت في الكتاب بنصه، وإنما ثبتت بالسنة، يعني مثلاً أحكام الجد والأخوة ونحو ذلك، فهذه أحكام لم تثبت في الكتاب و إنما أجمع عليها المسلمون، وما ذلك إلا لأن السنة ثابتة بالكتاب، فيمكن أن يقال: أن هذه الأحكام مما أحله الله في كتابه، أو حرمه في كتابه.

الدليل الثالث: ولعلنا نستذكره، وهو حديث عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (**ستفترق أمتي فرقاً أعظمها فتنة الذي يقيسون الأمور بالرأي**)، وهذا الحديث رواه الطبراني وعلى التسليم بصحته فإن متنه يناقش بالقول: أن الذين يُعتبرون أو يعدون أعظم الناس فتنه، هم الذين يقيسون الأمور بالرأي في موضع النص، يعني أنه قد ورد في المسألة نص فيذهبون ويقيسون و يصادمون ما جاء في النص، فهذا ولا شك منكر ولا ينبغي أن يُأخذ بالقياس وينبغي أن يُرد؛ أي لا يحمل على أي قياس، إنما على قياس أُخذ به في مسألةٌ ورد فيها نص فهذا لا يُعتبر.

ننتقل بعد أن تمت مناقشة الأدلة الثلاثة، إلى مناقشة أقوال الصحابة، ولعلنا أيضًا نستذكر أنها وردت أقوالاً عن الصحابة

جاء فيها ذم الرأي وذم القياس ورده.

وهذه الأقوال يمكن أن تناقش من وجوه:

الوجه الأول: أن هذه الأقوال معارضة بمثلها، فقد وردت عن الصحابة أقوال أخرى تؤيد الأخذ بالقياس، بل إنهم أخذوا بالقياس في مسائل كثيرة وحكموا بها بمسمع ومرأى من الصحابة؛ فكان إجماعاً على ما ذُكر في أدلة حجية القياس وعلى ما ذكر في أدلة المذهب الأول القائلين بأننا متعبدون بالقياس. هذا وجه .

الوجه الثاني : أن ما نقل عنهم من ذم للقياس، والأخذ بالرأي محمول على القياس الذي يكون في محل النص، فهذا أمر لا يجوز والناس متفقون على رده لأن النص مقدم على القياس، ولا يجوز أن نقيس و المسألة قد جاء فيها نص شرعي.

الوجه الثالث : أن الذم الوارد للرأي؛ محمول على الرأي الصادر من الجاهل الذي لم تكتمل في رأيه ضوابط الرأي الصحيح في الشرع، والرأي الصادر من الجاهل ولا شك مردود، ولا يُحمل على رد كل رأي وإنما هذا النوع من الرأي، هذه وجوه ثلاثة تناقش بها أقوال الصحابة الواردة في ذم القياس والرأي، وبعد هذه المناقشات و اكتمالها يمكن أن يقال **بأن الراجح في المسألة هو المذهب الأول القائل بأننا متعبدون بالقياس في الشرعيات شرعاً**، وهو الذي أخذ به جمهور العلماء، بل أن بعض العلماء ينقله على أنه إجماع؛ أو مقارب للإجماع، وعلى ما قال إمام الحرمين في كتابه [البرهان في أصول الفقه] :" **أن القياس مجمع عليه ولا عبرة بالمخالف**" وما قوله ذلك؛ إلا لأنه رأى إطباق الفقهاء أغلبهم أو جملتهم على الأخذ بالقياس، وكتب الفقه مليئة بالقياس، ولا تكاد تنظر في فقه إمام من الأئمة الأربعة إلا والقياس يعد مصدرًا أصيلًا في فقههِ، وكأنه لم يلتفت إلى قول الظاهرية، أو أصحاب المذاهب الشاذة في علم الكلام وأعرض عنها، وأخذ بإطباق الأئمة الأربعة وأتباعهم على القياس ولذلك عده إجماعاً .

- **قد يسأل طالب** : لم إذن نطيل في الكلام في حجية القياس مع أنه إجماع أو كالإجماع أو يقاربه ؟

والجواب عن ذلك: أن هذه الشبه وما يسمونه أدلة لهم، ينبغي لطالب العلم أن يطلع عليها من أجل أن يعرف الجواب عنها، لأنها مهما تكن سيسمع مثل هذه الأدلة أوالشبه، وقد يكون بعضها في الكتاب، مثل {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}، {فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ } والقياس لم ينزله، وهكذا قد يسمع الطالب مثل هذه الآيات فيذهب ذهنه إلى الأخذ بها، أو تكون شبه له، فأحوج المقام أن تبيّن هذه الأدلة وتبيّن المناقشات التي وردت عليها من أجل أن يسلم القول الصحيح في المسألة وهو **أن القياس حجة**.

ننتقل إلى مسألة لها صله بالموضوع وهي مسألة مهمة أوردها ابن قدامه في الروضة، وهي" **العلّة المنصوصة" التي وردت في النص هل توجب الإلحاق بمقتضى اللفظ والعموم أم لا ؟**

وبعبارة أخرى: إذا ورد نص من الشارع فيه حكم وتضمن هذا الحكم علّة، فهل تُعمم هذه العلّة على كل مسألة لم يرد فيها النص ويكون الأخذ بالحكم بمقتضى عموم اللفظ أو لا ؟

وبالمثال -يتضح الحال كما يقولون- لو تصورنا أنه ورد نص وقال : "**حرمت الخمر لإسكارها**"،

هنا **الحكم** :تحريم الخمر، **والعلّة المنصوص** : أنه نص وقال: لإسكارها، فهل يقتضي هذا اللفظ وتعميمه أن نحمله على كل مسكر أو لا ؟

هذه المسألة قال فيها النظّام وهو من المعتزلة الذين نفوا القياس؛ قال هنا:" **أننا نعمم الحكم فالعلّة المنصوصة تقتضي وتوجب الإلحاق بمقتضى اللفظ، وليس بمقتضى القياس**" بمعنى: أنه لو وجد شراب مسكر آخر، نبيذ مثلاً، أو من هذه

المشروبات الجديدة التي تُستحدث ولكنها تُسكر، يقول: أنه بموجب اللفظ لو جاءت علّة منصوصة وقال: لإسكارها، فإني أنقل اللفظ إلى كل مسكر هذا هو قول النظّام المعتزلي في هذه المسألة، يعني هو ينفي القياس لكنه يعمم بمقتضى اللفظ وبمقتضى العموم وابن قدامة قال : "**إن اللفظ بمقتضى الوضع لا يوجب الإلحاق والتعميم**" لأن هناك فرقاً في العبارة بين قولك (حرمت الخمر لإسكارها) و (حرمت كل مسكر) فإنه لو قال الشارع حرمت كل مسكر فلفظ (كل) للعموم يعم كل مسكر، فنفهم بمقتضى الوضع اللغوي أن التحريم لكل مسكر بلفظ (كل)، أما إذا قال: حرمت الخمر لإسكارها فإن الوضع اللغوي يتجه إلى تحريم الخمر وحده، **لماذا؟** لأنه لا يبعد أنه أراد توضيح العلّة بحيث لو زالت العلّة عن الخمر ووجد خمر لا يسكر فإنه لا يحرم،

قال: هذا مقتضى الوضع اللغوي، فإن الوضع اللغوي لا يوجب الإلحاق بمقتضى اللفظ والعموم، كما أنه لو قال قائل: بعتك السيارة لسواد لونها، أو لأنها بيضاء، فلا يقتضي ذلك أنه قد باع كل سيارة لونها أبيض، إنما خصّ سيارة بعينها، فالبيع ينصرف إلى هذه السيارة التي جرى عليها الحديث، أما تعليله فلا يعم بموجب الوضع اللغوي .

فهنا كلمة "**الوضع اللغوي**"، غير أن تكون اللغة من جهة المجاز تقتضي التعميم، فقد يقال: -كما ذكر ابن بدران في شرحه وذكر بعض العلماء- أنه: " **بمقتضى المجاز يحصل التعميم، أما بمقتضى الوضع اللغوي فإن التحريم يتجه إلى اللفظي وحده الذي ورد عليه النص**" أي :حينما قال: حرمت الخمر، أو بعت السيارة، فهو يتجه إلى هذه السيارة بعينها، ولا يلتفت إلى التعميم فلا يعمم إلى كل شيء.

وعلى هذه المسألة نجد أن النظّام ذهب إلى" **أن العلّة المنصوصة توجب الإلحاق بمقتضى اللفظ والعموم**"

وابن قدامه رد ذلك، وقال: "**إن الإلحاق يكون بمقتضى القياس لا بمقتضى اللفظ وعموم الكلمة**" وكذلك كان الظاهرية يلحقون كثيرًا بمقتضى الألفاظ، وهم يردون القياس وينفونه، لكننا نجدهم يثبتون أحكام كثيرة ويقولون: أن دلالة اللغة تعم هذه الألفاظ، وابن قدامه وجمهور العلماء ممن يقولون: أنها لا تُوجب باللفظ والعموم، ليس معنى ذلك أنهم لا ينقلون الحكم إذا وجدت العلّة؛ لا، هم ينقلونه ولكن بمقتضى "التعليل" وبمقتضى "القياس".

وأولئك ينقلونه بمقتضى "دلالة اللفظ وعمومه" ففيه فرق بين قول النظّام، وقول ابن قدامه وجمهور العلماء .

هذه مسألة قد نجد صلتها مع حجية القياس وإنكاره، ثم أثبات العمل في مسائل كثيرة بمقتضى اللفظ والعموم .

أوجه تطرق الخطأ إلى القياس :

هذا القياس الذي يريد الفقيه أن يأخذ به يمكن يتطرق الخطأ إليه من وجوه خمسة نبتدئ في بيان بعضها :

الوجه الأول : **أن لا يكون الحكم معلّلًا**، وعلى هذا لا يترتب عليه قياس ولا يجري فيه قياس، فكيف أجرى القياس في مسألة تعبديه ؟ هذا خطأ، مثل: لو جاء وعلّل انتقاض الوضوء بلحم الجزور، وقال: أنه مرخي للجوف، مما يترتب عليه أن يخرج نجاسة، فلذلك قيل: بانتقاض الوضوء به، فيمكن أن يقيس عليه لحم آخر يقال فيه أنه مرخي للجوف، هذا القياس يرد عليه بأنه أجراه في موضع غير معلّل، وهو في حكم تعبدي، إذ الصحيح أن القول" **بأنه ناقض للوضوء حكم تعبدي وأنه غير معلّل**" فنقول لهذا الفقيه -الذي أراد أن يقيس في هذه المسألة-: أخطأت في قياسك من هذا الوجه أنك أجريته في محل وحكم تعبدي وليس بمعلّل؛ فلذلك قياسك يعد غير صحيح .

الحلقة (١٢)

الوجه الثاني الذي يتطرق إليه الخطأ في القياس: **هو أن لا يصيب علّته عند الله تعالى**، يعني: أن يتفق مع الفقيه الذي قال بالقياس بأن الحكم معلّل، لكنه لم يصب علّته عند الله سبحانه وتعالى .

مثل: أن يعتقد أن علّة تحريم الربا هي الكيل، مع أنها الوزن مثلاً، أو أنها الوزن مع أنها الكيل، أو أنها الوزن مع أنها الاقتيات كما هو مذهب مالك .

فالمناقش لقول الفقيه القائس يمكن أن يرد عليه: بأن علّته غير صحيحة، أي أنه لم يُصِب العلّة عند الله تعالى، فيرد قياسه ولا يقبله، فهذا وجه من وجوه تطرق الخطأ إلى القياس.

الوجه الثالث: **أن يقصر في بعض أوصاف العلّة**، فيكون هناك جزء من أجزاء العلّة لم يأتِ عليه.

ومثاله: أن يقول الحنفي أو يعترض على من علّل علّة الحكم في القصاص بأنه قتل عمد عدوان، فيأتي الفقيه الحنفي فيقول: قد قصّرت في أوصاف العلّة فبقي وصف لم تأتِ به وهو أن يكون بآلة حادة معدّة للقتل، فيقول: إن إيجاب القصاص لا يكون إلا باكتمال العلّة بأوصافها، وهو يقوله بناءً على ما يعتقده ويقول به من أن وجوب القصاص عنده لا بد أن يكون قتل عمد وعدوان بآلة حادة، يعني آلة معدة للقتل، وبمفهومه أنه لا يوجب القصاص بالمُثَقَّل، بشيء غير معد للقتل، فهو يرد قياس الآخرين من أن الوصف الذي وضعه لوجوب القصاص قاصر في وصف من أوصافه، فهذا وجه من وجوه تطرق الخطأ في القياس.

الوجه الرابع: **أن يجمع إلى العلّة ما ليس منها**، وهذا الوجه في مقابل الوجه السابق، فإذا كان الوجه السابق أن يقصر في أوصاف العلّة، فهنا أن يجمع إليها ما ليس منها، يعني بمعنى أن يزيد، الأول يقصر وهذا يزيد.

ومثاله: قد نأتي بنفس المثال لكن بطريقة أخرى، وهو أن يعلِّل الحنفي وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان بآلة حادة، فيعترض عليه الفقيه الحنبلي والشافعي والمالكي ويقول له: قد أضفت إلى العلّة وصفاً ليس منها وهو أن يكون بآلة حادة، فهنا عند الفقيه الشافعي أو المالكي يرى أن هذا قد تطرق إلى قياسه خطأ، وهو أنه جمع إلى العلّة ما ليس منها، فيرده من هذا الوجه.

الوجه الخامس: **أن يخطئ في وجودها في الفرع فيظنها موجودة ولا يكون كذلك** .

مثل: أن يُتفق مثلاً على أن علّة تحريم "الربا" الكيل، فيأتي ويقول: أنقل هذه العلّة إلى الخيار لأنه مكيل، فيأتي المناقش ويقول: قد أخطأت في وجودها في الفرع المقيس، فالخيار ليس مكيلاً، فأخطأت في أن هذه العلّة لا توجد في الفرع، فهو ظنها موجودة في الفرع، وواقع الأمر أنها ليست موجودة، فهذا وجه من وجوه الخطأ في القياس وهو أن يظن الوصف موجوداً في الفرع مع أنه ليس موجود.

أو أن يعتقد أن علّة تحريم "الربا" في البر هي الوزن، فيقيس عليها الأرز، فيأتي ويقول: الأرز وزن، فيأتي المناقش ويقول: الأرز ليس بوزن وإنما هو مكيل، فالحاصل هنا إذا أخطأ في وجود الوصف في الفرع فهذا وجه من وجوه تطرق الخطأ إلى القياس.

وفي الجملة فإن المناقِش يمكن أن يناقش من قام بالقياس من وجوه خمسة :

١- معرفة ما إذا كان الحكم معلّل أو أنه تعبدي، فقد يناقشه ويقول: إنه تعبدي وليس معلّل.

٢- أن لا يصيب علّته عند الله فيأتي بعلّة أخرى.

٣- أن يقصر في أوصافه.

٤- أن يجمع إليها ما ليس منها.

٥- أن لا يصيبها في الفرع، فيظنها موجودة في الفرع مع أنها ليست موجودة.

هذه خمسة أوجه يمكن أن يتطرق إليها الخطأ في القياس.

مسألة :أقسام إلحاق المسكوت بالمنطوق :

وأنتم تعلمون أن القياس حقيقته إلحاق مسكوت بمنطوق، ولكن هل كل إلحاق مسكوت بمنطوق يسمى قياساً؟ أو أن هناك إلحاقًا بمثابة القطعي الذي قد لا يسمى قياسًا من ظهوره ووضوحه، لا يسمى قياساً؟ فهو لا يحتاج إلى إعمال ذهن ولذلك لا يسميه العلماء قياسًا.

قالوا إن إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى قسمين:

١- قسم مقطوع به.

٢- قسم مظنون.

القسم الأول " المقطوع به" وهو ضربان:

النوع الأول: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، ولا يكون مقطوعاً به حتى يوجد المعنى الموجود في المنطوق وزيادة[٨].

وهذا يسميه بعضهم مفهوم موافقة أو يسميه دلالة نص، وبعضهم يسميه أيضًا قياس جلي، يختلفون في الاصطلاح عليه.

مثل: إذا كنا نقول: إنه "**تقبل شهادة اثنين**"، فقبول شهادة ثلاثة من باب أولى .

لو تصورنا أنه لو أراد أن يُحتج بشهادة اثنين فشهادة ثلاثة من باب أولى، شهادة أربعة من باب أولى .

إذن يُلحق المسكوت بالمنطوق قطعاً، لأنه وُجد المعنى الموجود في المقطوع وزيادة، فهذا إلحاقٌ مقطوعٌ به ولا شك .

ذكروا مثله: في "**مسألة الأضحية**" نُهي عن الأضحية بالعوراء، قالوا: فالعمياء من باب أولى، لأنه إذا كان نُهي عن الأضحية بما فقدت عين واحدة ففقد عينين من باب أولى، ولعلنا نتذكر حديث البراء بن عازب رضي الله عنه قال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (**أربع لا تجوز في الضحايا: العوراء البيّن عورها، والمريضة البيّن مرضها، والعرجاء البيّن ضلعها، والكبيرة التي لا تنقي**).

فالعوراء البيّن عورها لا تجوز الأضحية بها، قالوا فالعمياء من باب أولى، **لماذا ؟** لأنه وجد العور وزيادة، فهنا يقال إنه إلحاق مسكوت بمقطوع من باب أولى .

وقد توجد صور وأمثلة يظهر للناظر أنها أولى من المنطوق مع أنها في حقيقة الأمر ليست كذلك، ولذلك على المجتهد أن يتبين.

مثل: لو قيل أن شهادة الفاسق لا تقبل لفسقه، فهل يقال إن شهادة الكافر لا تقبل من باب أولى؟

هذا محل كلام من جهة أن الفاسق رُدّ لعدم العدالة؛ لأنه فاسق لا يحترم دينه، أما الكافر فقد يكون يحترم دينه وهو عند رأيه، فالفاسق رُدّ لعدم احترام دينه لأنه ليس بعدل، فهل يقاس عليه الكافر؟ هذا محل نظر.

---

٨ / تم تقديم هذه الجملة عن مكانها

مثل أيضاً:" **الكفارة**" وجبت في قتل الخطأ، **فهل تجب في قتل العمد؟** ونقول: إنه من باب أولى أو أن بينهما فرق؟ فقد يقال: الكفارة[٩] جاءت لتجبر، أما العمد فليس الأمر كذلك .

والحاصل: أن الشرط في إلحاق المسكوت بالمنطوق أن يوجد المعنى الموجود في المنطوق وزيادة، فإذا جزمنا بوجوده في المسكوت مع وجود زيادة، فإننا نلحقه قطعاً، أما إذا كان محل نظر ومحل مناقشة فلا يُلحق مع أنه قد تكون الصورة في ظاهره أنه أولى، لكن لا يكفي ذلك، ينبغي أن نجزم أن المعنى الموجود في المنطوق متوفر وقائم في المسكوت، فإذا وُجد مع زيادة فإننا نلحقه حينئذٍ ويسمى مفهوم موافقة، أو يسمى قياس جلي، أو دلالة نص، وكثير من العلماء قد لا يسميه قياساً لظهوره وإنما يطلق عليه أسماء أخرى .

النوع الثاني -من هذا المقطوع-: **أن يكون المسكوت مثل المنطوق.**

فالضرب الأول أولى، والثاني مِثْل، فبينهما فرق.

مثال هذا الضرب:"**سراية العتق في العبد**"، إذا كان تقرر بأن العتق يسري في الذكر، فكذلك الأنثى، لأن تشوف الشارع إلى الحرية والعتق في الذكر والأنثى على حدٍ سواء.إذن المسكوت مثل المنطوق.

مثال آخر : "**أن الحكم الذي يقال في الحيوان الذي يسقط في السمن يقال فيه من ناحية الحل، كما يقال في الزيت**".

لأن الإمام أحمد رحمه الله تعالى سُئل عن الفأر يسقط في السمن وهو حي، فقيل يؤخذ ويؤكل باقيه، إذا كان الحكم يتقرر في السمن، فكذلك قالوا في الزيت لأن كلاً منهما مائع وسائل.

ونجد أن هذا المقطوع سواءٌ أكان الضرب الأول أو الضرب الثاني، يعني سواءٌ أكان "أولى" أو "مِثْل"، نجد أن حقيقته ترجع إلى أنه لا فارق بين المسكوت والمنطوق، أو لا فارق إلا كذا ولا أثر له في الحكم، يعني يأتي المجتهد فيقول: هذا المسكوت لا فرق بينه وبين المنطوق إلا كذا، وهذا الفارق لا أثر له في الحكم، فيُلحق المسكوت بالمنطوق.

إذن المقطوع حقيقته: أن المجتهد يأتي ويتبادر إليه أنه لا فارق بين المسكوت والمنطوق إلا بأمر لا يؤثر في الحكم الشرعي، فتجد أنه يتبادر إلى ذهنه الجمع بين الحكمين وإلحاق المسكوت بالمنطوق، فلذلك قال به كثير من العلماء، بل يكاد الجميع يقولون به ويلحقون المسكوت بالمنطوق، بل ولا يسمونه قياساً، ولا يجرونه في الموضع الذي اختلف فيه في حجية القياس، لأن حقيقته على ما ذكرت؛ بأنه لا فارق بين مسكوت ومنطوق، أما القياس فتجد أنه لا يُتحدث في أنه لا فارق بين المسكوت والمنطوق، إنما يُبحث عن العلّة التي تجمع بين الحكمين، وإلا فالفارق بينهما ظاهر جداً.

القسم الثاني: المظنون:

والمظنون هو: **أن يأتي ويجمع بين حكمين بعلّة يجدها في الأصل فيريد أن يجمع إليها فرعاً**، فهذا هو الذي يسمى قياساً، أن يأتي المجتهد وينظر في الأصل ويجد فيه علّة هي علّة الحكم، فينظر في الفرع وهي مسألة أخرى وشكل آخر لكنه وجد أن هذه العلّة متوفرة أو موجودة فيه، فقال: إذاً لننقل حكم الأصل إلى حكم الفرع.

إذن هو جمع بينهما بجامع، وهذا خلاف السابق، فالسابق لا فرق بينهما عنده، والذهن يتبادر إلى إلحاق المسكوت بالمنطوق، أما هنا فالإلحاق من نوع آخر وهو أنه يبحث عن الجامع الذي يجمع بينهما وهي العلّة، فهذا يلحقه، وهو الذي يسمى قياساً، وهو الذي جرى فيه الكلام في هذه المسألة، جرى فيه الحديث في القياس.

---

٩ / سبق لسان من الدكتور قال الخطأ، والصحيح أنها الكفارة لإستقامة المعنى بذلك.

تجد أنه هنا في هذا النوع من الإلحاق يحتاج إلى مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن يقول بأن علّة الأصل هي كذا، فيصرح بها.

المقدمة الثانية: أن يثبتها في الفرع.

فهذه مقدمتان يحتاجهما المجتهد في القسم الثاني: (المظنون) من إلحاق المسكوت بالمنطوق.

الحلقة (١٣)

القسم الثاني (المظنون) : هو ما يبحث فيه المجتهد عن الجامع بين الأصل والفرع، فيبحث عن الجامع في الأصل ويقول: إن علّة الحكم في الأصل كذا، وهذه العلّة موجودة في الفرع.

حسب المثال الذي يُكثِر من إيراده، وخاصةً الأصوليون في باب القياس لوضوحه، ولأنه يمكن به تصور المسألة، هو "**مثال الخمر**" وأن علّته الإسكار.

هنا في المظنون يبحث في **الأصل** وهو "**تحريم الخمر**"، ويقول: إن علّته الإسكار، وهذه العلّة موجودة في "الفرع" وهو "النبيذ"، فأنقل الحكم أو آخُذُ بالحكم الأصل، وأضعه في الفرع، فأقول: بأن النبيذ محرم.

هذا هو القياس المظنون، وهو مظنون من جهة ما يعتوِر البحث عن العلّة، وعن الجامع، وعن تطبيقها في الفرع، من نظر واجتهاد، فلذلك قالوا: إن هذا النوع من الإلحاق هو إلحاق مظنون،

ولا شك هنا أن **إثبات العلّة في الأصل هو حكم وضعي تكون عن طريق الدليل الشرعي**، ولذلك تحدثوا في باب الحكم الوضعي عن العلّة باعتبار أنها لا تثبت إلا بوضع الشارع. يعني أن الشارع يضعها ويدلّ عليها بدليل شرعي، ولذلك نقول: بأن العلّة في الشرع تثبت بدليل شرعي، وإن ذكروا أدلة عقلية لكنها تعود إلى إثبات الشرع.

إذن نقول: **إن إثبات العلّة في الأصل هي حكم وضعي تثبت بدليل شرعي،**

أما إثبات العلّة في الفرع فهذا الأمر فيه واسع، يمكن أن تثبتها عن طرق مختلفة من أدلة الحس والعقل والعرف وما إلى ذلك.

وأدلة إثبات العلّة هذا هو موضوع جديد وكبير يمكن أن نبتدئ به ونتحدث فيه بعنوان:

~~ أدلة إثبات العلّة ~~

ويسمونه اصطلاحاً : مسالك العلّة، **فبمَ تثبت العلّة ؟**

ابن قدامة في الروضة قال: "**إن أدلة الشرع التي تثبت فيها العلّة، ترجع إلى نص أو إجماع أو استنباط**"، فهذه ثلاثة أقسام، وهنا ينبغي في بداية ذكر هذه الأدلة الصريحة أن أنبه إلى أن العلماء قد يختلفون في التعبير وفي التقسيم وفي إلحاق بعض الأنواع ببعض، فهي محل نظر واجتهاد، ولكن نأخذ بما أخذ به هنا المؤلف في روضة الناظر، وننبه على بعض الفروق التي يُحتاج إليها والخلافات التي يمكن أن نستكمل بها مادة الموضوع.

- **القسم الأول: إثبات العلّة بأدلة نقلية:**

وقسمها إلى قسمين:

- **القسم الأول: الصريح** : يعني: الأدلة النقلية الصريحة[١٠].

١٠ / المقطع التالي تم تقديمه حرصًا على ترابط شرح العناصر

وذلك أن يرد لفظ "**التعليل**" صراحة على التعليل، يعني مثل لفظ: (كي)، أو (من أجل)، فهذه الألفاظ صريحة في التعليل

- مثل قول الله تعالى: {كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ}، ومثل قول الله تعالى: {لِكَيْ لَا تَأْسَوْا}، فهذا تعليل صريح، لأن (كي) هنا تأتي في اللغة للتعليل،
- ومثل قول الله تعالى في (من أجل): {مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ}، فهذا تعليل صريح،
- مثل أيضًا قوله في (الباء): {فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا}، أو مثل قوله: {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ}،
- ومثل حرف (اللام) الذي يفيد التعليل مثل: {لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ}، أو قوله تعالى: {لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ}، فكل هذه حروف صحيحة في التعليل.

- ونجد أيضًا في السنة كثير، مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم كما في صحيح البخاري: (**إنما جُعِل الاستئذان من أجل البصر**)، يعني الاستئذان في دخول البيوت من أجل البصر، أي من أجل ألا ينظر الإنسان إلى محارم وأشياء ممنوعة لا يجوز له أن ينظر إليها، فهنا صرّح بتعليل الحكم وهو جعل الاستئذان في دخول البيوت بلفظ صريح في التعليل وهو (من أجل البصر)، فلفظ (من أجل) هذا صريح في المنع،

- ومثله أيضًا في الحديث الصحيح أيضًا: (**إنما نهيتكم من أجل الدافّة**)، وهذا في ادخار لحوم الأضاحي، ففي الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث ثم أباح لهم الادخار، وقال إنما نهيتكم عن ادخارها من أجل الدافّة، والدافّة: هم قوم يأتون إلى المدينة فيحتاجون إلى من يعطيهم لحماً، وقد يكونون فقراء أو يكونون محتاجين لهذا اللحم، فالحاصل هنا أن قول النبي صلى الله عليه وسلم: (**من أجل**) هذا لفظ صريح في التعليل، وهو دليل نقلي على ثبوت العلّة، لأننا نتحدث في ثبوت العلّل،

كيف تثبت العلّة؟. نقول: إن منها أدلة نقلية، يعني يأتي في النص دليل على العلّة -علّة الحكم- بحيث أنه يمكن لنا أن ننقلها إلى فرع، فإذاً من هذه الأدلة ما يكون لفظاً صريحاً في التعليل.

- مثل أمثلة الصريح: **ذكر المفعول لأجله**، والمفعول لأجله هو نص في التعليل أيضًا وصريح في التعليل، يعني مثل قول الله تعالى: {لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ}، ومثل أيضًا قول الله تعالى: {يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ}، فمفعول لأجله، فهنا المفعول لأجله أيضًا تعليل صريح للحكم.

- وأيضًا من الأمثلة هنا: **لفظ (إنَّ) أيضًا** فإنها تستخدم للتعليل وإن اختلف هل تكون علّة صريحة أو ليست بصريحة، لكن هنا ذكرها ابن قدامة على أنها من الألفاظ الصريحة مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم في طهارة سؤر الهرة في البيوت قال: (**إنها ليست بنَجَس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات**)، فعلل عدم نجاستها بأنها من الطوافين عليكم والطوافات، ومثل أيضًا ما ثبت في السنة قول النبي صلى الله عليه وسلم: (**لا تُنكَح المرأة على عمتها ولا على خالتها، إنكم إذا فعلتم ذلك قطّعتم أرحامكم**)، فبيّن صلى الله عليه وسلم الحكم الشرعي: (**لا تُنكَح المرأة على عمتها ولا على خالتها**) هذا هو الحكم، (**إنكم إذا فعلتم**) أتى بلفظ صريح يدل على علّة الحكم: (**إنكم إذا فعلتم ذلك قطّعتم أرحامكم**) فهذا تعليل بلفظ صريح.

إذن هناك أدلة نقلية تدل على العلّة صراحة، وقد ينضم إلى (إنَّ)، حرف (الفاء) فيزيد في قوة التعليل، يعني إذا كان يُختلف في (إنَّ) هل تكون لفظاً صريحاً أو ليست بلفظ صريح؟، فقد تزيد إذا انضم إليه حرف (الفاء)

مثل: ما ورد في الصحيحين في تجهيز الرجل الذي وقصته راحلته، وهو حاج قال: (**لا تقرِّبوه طيباً فإنه يبعث ملبياً**)، فهنا

نهاهم: (لا تقرّبوه طيباً)، (فإنه) جاء التعليل بـ (إنَّ) لكن مضاف إليها الفاء، فهذا يقوي التعليل، وكما ذُكر فبعض العلماء لا يعد حرف (إنَّ) أو (الفاء) مع (إنَّ) من قبيل الصريح، وإنما هو من قبيل التنبيه والإيماء إلى العلّة، وهو له وجهة نظر فيه.

فمن نظر إلى الحرف وقال إن التعليل جاء به فيعده من الألفاظ الصريحة، ومن نظر إلى المعنى المعنوي قال بأنه ليس بصريح.

❖ القسم الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلّة:

وهذا التنبيه والإيماء يختلف عن سابقه بأن التعليل في القسم الأول يكون باللفظ، أما التعليل في هذا القسم -التنبيه والإيماء- فهو يكون من جهة المعنى -معنى العبارة- ففيه إيماء في العبارة، لأن الإيماء -لفظ الإيماء إلى العلّة- مصدر للفعل: "أومأ يومئ" بمعنى : "أشار".

تعريف "الإيماء" (عند ابن الحاجب المالكي) اصطلاحاً: **أنه اقتران وصف بحكم لو لم يكن الوصف علّة للحكم لكان الاقتران بعيداً.**

فهم يجعلون الإيماء معنىً يُفهم من العبارة ومن النص، ولا يُرجعون التعليل إلى لفظ بعينه، أما القسم الأول الصريح فهم يُرجعون التعليل إلى الحرف أو اللفظ، يعني إلى حرف (كي) أو حرف (من أجل) أو الحرف (اللام) أو المفعول لأجله، أما هنا فهم يستفيدون التعليل من اقتران الوصف مع الحكم، ويجعلون هذا الاقتران هو العلّة، ولا يُرجعونه إلى الحرف وإن كان الحرف موجوداً.

[على أن بعض العلماء ذكر تعريفًا آخر قد يلحق ما يأتي بالألفاظ في التنبيه والإيماء، فقد ذكر بعضهم:

أن الإيماء إلى العلّة هو : "**ما دل على علّية وصف لحكم بواسطة قرينة من القرائن**". فقولهم: "بواسطة قرينة من القرائن" هذا يشمل الألفاظ، وكأن التنبيه والإيماء إلى العلّة يُستدل عليه بالقرينة وباللفظ، فكأنه ألحقه بالألفاظ، ولكن الذي عليه الأكثرون أن التنبيه هو ما يشعر لفظه وأنه تنبيه وإيماء، يُشعر بأن القرينة وأن معرفة العلّة في هذا النوع معرفة معنوية[11]].

وهذا التنبيه والإيماء يتنوع إلى أنواع ستة:

✓ **النوع الأول: أن يذكر الحكم عقيب وصف بـ"الفاء"، فيدل على التعليل بالوصف.**

١. مثل: قول الله تعالى في سورة البقرة: {قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ} فهنا حكم شرعي وهو الأمر باعتزال النساء في المحيض، واقترن بوصف، وهو أنه أذى. فهم قالوا[12]: اقتران الوصف بالحكم أشعر بالعلّية، أن ذكر "**الحكم**" {فَاعْتَزِلُوا} عقيب "**الوصف**" وهو قوله {أَذًى}، هذا المجيء للحكم بعد الوصف واقترانه به أومئ وأشعر ونبه على العلّة، هنا ورد حرف {فَاعْتَزِلُوا} لكن ليس التعليل بالحرف، **التعليل** بـ"اقتران الوصف بالحكم" و"مجيء الحكم بعد الوصف".

٢. مثل أيضًا : قول الله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا}، فهنا ورد **وصف** وهو {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ} وصف "السرقة"، وجاء عقيبه **حكم** وهو قوله تعالى: {فَاقْطَعُوا} هنا أمر بقطع اليد وهذا حكم، فجاء الحكم بعد الوصف بحرف الفاء لكن نقول هنا هذا الاقتران أشعر وأومأ إلى العلّة

٣. ومثله أيضًا من السنة :حديث في صحيح البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من بدَّل دينه فاقتلوه) أيضًا

---

١١ / هذا المقطع الذي بين المعكوفين نقل من مقدمة الحلقة الرابعة عشر، وذلك لترابط الشرح

١٢ / تم تقديم هذه الجملة عن مكانها بالمحاضرة الصوتية لتقليل التكرار

مثله، هنا وصف (بدَّل) (فاقتلوه)،

٤. وحديث أيضًا خرَّجه البخاري تعليقًا وخُرِّج في السنن قول النبي صلى الله عليه وسلم: (من أحيا أرضًا ميتة فهي له)، فالحكم هنا قوله: (فهي له) امتلاكه لهذه الأرض، وجاء عقيب وصف (أحيا أرضًا ميتة)، فهنا وصف وأعقبه حكم بحرف (الفاء) (فهي)، الفاء في (فهي)، هذا الاقتران بين الحكم والوصف أشعر بالعلية، فنقول: هذا الاقتران أشعرنا بالعلية وهو جاء عن طريق دليل نقلي، وجدنا العلّة في الدليل النقلي، ولكنه جاء عن طريق التنبيه والإيماء والإشعار بالعلية، هذا يدل على علّة الحكم،

٥. وقد يلتحق بهذا القسم فيما لو جاء من حديث الراوي، مثل قول الراوي في السنن: (سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد)، فنجد أن قول الراوي: (سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد) أنه جاء حكم (فسجد) بعد وصف وهو (سها) فهو مُشعر بالعلّية،

٦. أو قول النبي صلى الله عليه وسلم: (رضخ يهودي رأس جارية، فأمر به)، الحكم (فأمر به)، فهذا في السنة في الصحيحين جاء بعد وصف (رضخ)، فالحكم جاء بعد الرضخ فهذا مُشعر بالعلية.

الحلقة (١٤)

✓ **النوع الثاني** -من أنواع التنبيه والإيماء-: **ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء:**

١. **مثاله:** قول الله تعالى: {مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ}، **وجه الدلالة** : هنا أن الله سبحانه وتعالى أتى بالحكم {يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ} هذا **حكم**، وجاء به بعد **وصف** وهو "**إتيان الفاحشة**" {مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ} فجاء بعد وصف بصيغة الجزاء، **الجزاء أين هو؟** {مَنْ} صيغة شرط، ويأتي بعدها الجزاء، {مَنْ يَأْتِ}، {يُضَاعَفْ}، فإذن جاء حكم بعد وصف بصيغة جزاء، هذه المتابعة بينهما -مجيء الحكم بعد الوصف- يُشعر بالعِلِّية.

٢. **ومثاله أيضًا** : قول الله تعالى: {وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ}، قوله سبحانه: {وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ}، هنا هذا وصف جاء بعده الحكم {نُؤْتِهَا أَجْرَهَا}، **فالحكم** هنا {نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ}، **والوصف** جاء قبل {يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ} و{وَتَعْمَلْ صَالِحًا}، فإذن جاء حكم مرتب على وصف وبصيغة الجزاء، فمجيء الحكم بعد الوصف مرتب بصيغة الجزاء يُشعر ويومئ إلى العلّة.

٣. **ومثله أيضًا** قول الله تعالى: {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا}، فهنا أيضًا مثله، **الحكم** {يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا}، ورُتّب على **وصف** وهو التقوى {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ}، فالحكم جاء مرتبًا على وصف، ورُتّب بصيغة جزاء {وَمَنْ}، {يَجْعَلْ}، يعني: من يفعل كذا يجازى بكذا، فهنا {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا}، إذن فعل الشرط وجوابه فعل الجزاء وجواب الجزاء، {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ} الجزاء {يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا}، المجتهد والفقيه إذا تبيّن هذا الحكم ووجده مرتبًا على وصف بصيغة الجزاء أشعره بأن الوصف هو علّة الحكم، فإذن هذا من قبيل التنبيه والإيماء.

٤. يمكن أيضًا أن نستدل من السنة، والسنة أيضًا مليئة بمثل هذا، مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم: (من اتخذ كلبًا إلا كلب ماشيةٍ أو صيدٍ نقص من أجره كل يوم قيراطان)، فهنا فيه حكم وفيه وصف، والحكم مرتب على الوصف بصيغة الجزاء، فنجد أن الحكم هو النقص من الأجر في اليوم قيراطان، هذا حكم، ومرتب على وصف وهو اتخاذ كلب إلا كلب ماشية استثناه، فالحكم رُتّب على الوصف بصيغة الجزاء، من فعل كذا جوزي بكذا، فهو (من اتخذ كلب إلا كلب ماشية)، الجزاء والحكم (نقص من أجره كل يوم قيراطان)، فهذا يشعر بأن علّة الحكم هو الوصف.

✓**النوع الثالث : أن يُسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أمر حادث، فيجيب بحكم، فيدل على أن المذكور بالسؤال هو علّة الحكم:**

يعني يأتي سائل ويسأل النبي صلى الله عليه وسلم، فيجيب النبي بحكم، فمتى أتى بهذا الحكم أشعر وأومأ إلى أن السؤال هو علّة الحكم، **مثل ماذا؟** مثل قصة الأعرابي الذي جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: (هلكتُ وأهلكتْ. قال النبي صلى الله عليه وسلم: (**ماذا صنعت؟**) قال: واقعت أهلي في رمضان، فقال عليه الصلاة والسلام: (**أعتق رقبة**....) إلى آخر الحديث.

هنا ماذا فهم المجتهد والقارئ لهذا النص؟ النبي صلى الله عليه وسلم بيَّن حكمًا بعد أن ذُكر له سؤال، فالسائل جاء يسأله وقال: هلكت وأهلكت، قال: ماذا صنعت؟ قال: واقعت أهلي في نهار رمضان، فهو يسأله ماذا أفعل؟ وما جزائي؟ قال: أعتق رقبة. قالوا: هذا النص يومئ ويدل على أن الحكم علته ما ورد في السؤال، وهو أن علّة إعتاق الرقبة في الجماع هو الوقاع في نهار رمضان، فإذا واقع الرجل أهله أو غير أهله بل من باب أولى إذا واقع غير أهله، لكن هذه تأتي مسألة تنقيح المناط والكلام فيها، لكن المقصود هنا الذي نريد أن نقف عنده هو كيفية استخراج ومعرفة العلّة من النص، وهو أننا نقول إن هذا النص أومأ إلى العلّة عن طريق سؤالٌ من سائل، وجواب النبي صلى الله عليه وسلم، فحيث رُتِّب الحكم على السؤال أشعر ذلك بالعِلِّية، وهو كما سبق أن قلنا بأن اقتران وصف بحكم، لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان القران بعيدًا، فهنا اقترن السؤال ووصف وقع من السائل وجاء الجواب، فكان الجواب بالحكم مشعر بأن ما ورد في السؤال هو العلّة.

✓**النوع الرابع : أن يذكر مع الحكم سبب لو لم يُقدَّر للتعليل لكان لغوًا غير مفيد:**

فهنا نقول التنبيه يأتي في كونه يورد وصفًا مع الحكم، وإن لم يُرتَّب بفاء، أو بترتيب جزاء، أو بغيره، فمجرد ورود الوصف مع الحكم يُشعر بالعِلِّية، لأننا هنا لو لم نقدره لتساءلنا لمَ أورده؟ بل قد يكون من قبيل اللغو الذي لا فائدة فيه، وكلام الشارع يسمو ويرتفع عن أن يتضمن اللغو وما لا فائدة فيه.

فلأننا نقدر أن كلام الشارع لا يأتي فيه إلا ما هو مفيد ولسبب من الأسباب، فإننا حين نجد وصفًا قد صاحب حكمًا فإننا نستشف ونستشعر من ذلك أن هذا الوصف هو علّة الحكم، إذ لو لم يكن كذلك لكان لغوًا، والشارع معصوم من أن يكون كلامه من قبيل اللغو وما لا فائدة فيه.

وهذا النوع ذكر العلماء أنه على قسمين:

١. **القسم الأول: قسم يُستنطق السائل عن الواقعة بأمر ليجيب عنه ثم يذكر الحكم عقيبه:** كما في السؤال عن بيع الرطب إذا يبس، بيع الرُطب بالتمر هل يجوز أو لا يجوز؟ خشية أن يكون فيه ربا، فقد سُئل النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك كما في سنن أبي داوود والترمذي، سُئل النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر فقال: (**أينقص الرطب إذا يبس؟**) قالوا: نعم. قال: (**فلا إذن**).

فهنا لو لم يُقدَّر أن هذا الذي سُئل عنه هو علّة الحكم لكان السؤال لغوًا لا فائدة فيه، فيَبعُد أن يكون كلام الشارع فيه لغو، فالنبي صلى الله عليه وسلم حينما سأل: أينقص الرطب إذا يبس؟ قال في الحكم: "(**فلا إذن**)، فهو هنا الحكم بأنه لا يجوز بيع الرطب بالتمر **لماذا؟** قال: علّته أن الرطب يصيبه اليَبَس فيكون متفاضلًا مختلفًا عن بيعه بالتمر.

فالسؤال الذي نريد أن نقف عنده، أن سؤال النبي صلى الله عليه وسلم عن شيء وترتيب الحكم عليه يشعر بأنه علّة الحكم، وهذا من قبيل التنبيه والإيماء إلى العلّة في النص ذاته، هذا قسم.

٢. القسم الثاني: أن يعدل في الجواب على نظير محل السؤال ويذكر وصفًا -مع عدوله وبيانه- لحكم مسألة أخرى: يذكر وصفًا لو لم يكن هو علّة الحكم لما صار إيراد هذا الوصف صحيحًا و لكان من قبيل اللغو، وكما ذكرنا اللغو معصوم عنه كلام الشارع.

مثال: ما ورد في صحيح البخاري وغيره أن امرأةً من جهينة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فقالت: يا رسول الله إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: (حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟)

فهنا ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الحكم وذكر معه وصف آخر عن طريق العدول عن حكم المسألة إلى مسألة أخرى، وهي: قضاء دين الميت، فالسؤال هو عن الحج عن الميت، وعدل عنه إلى حكم مسألة أخرى، وهي أنه بيَّن أنه مثل قضاء دين الميت، فما دام أن السائلة تفهم بأنه ينبغي لها أن تقضي دين الميت، فكأن هذا الحكم الذي ذكره، يقول: أن العلّة مثله هنا في الحج، فهو هنا بيَّن أنها تحج عن أمها التي لم يسبق لها أن حجت وقامت بحجة الإسلام، أفاد الحديث بأنها تحج لكن العلّة ما هي؟ أنها كالدين الذي يجب أن يُقضى عن الميت، لأنه ذكر هذا الوصف، ولو لم يكن هذا الوصف مؤثرًا في الحكم لما كان له أثر، ولما كان له حاجة بأن يُذكر في الحديث، فلأنه هو العلّة ويدل على علّة الحكم لذلك عدل عن حكم المسألة إلى هذا ليدل على أنه هو العِلِّية، لأنه نوع دين، فكأنه يقول حجي عنها لأنه نوع دين واجب متعلق بذمة والدتك.

وابن قدامة هنا مثَّل بحديث الخثعمية، وحديث الخثعمية مجاله آخر، ليس صحيح أن يناسب التمثيل به هنا، الحديث الذي يناسب التمثيل به هنا هو حديث المرأة التي من جهينة.

الحلقة (١٥)

موضوعها: هو ما يتعلق بالتنبيه والإيماء إلى "العلّة":

وسبق الحديث في أنواع التنبيه والإيماء وجرى شرح أربعة أنواع من التنبيه والإيماء وفي هذه المحاضرة نستكمل الحديث في النوعين الأخيرين من التنبيه والإيماء.

✓ النوع الخامس -من أنواع التنبيه والإيماء- :أن يذكر في سياق الكلام شيئًا لو لم يعلل به كان الكلام غير منتظم .

مثل : قول الله تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ } فهنا في هذه الآية جاء النهي عن البيع في هذا الوقت، فهذا حكم شرعي، وسبقه شيء في الكلام لو لم يقدر بأنه علّة الحكم لما كان الكلام منتظماً فالله سبحانه وتعالى قال: { إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ... الآية }فجاء الأمر بالسعي{ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ} إذن النهي عن البيع جاء بعد الأمر للسعي إلى ذكر الله سبحانه وتعالى، لو لم نقدر بأن السعي إلى ذكر الله هو علّة النهي لكان إيراد الأمر بالسعي غير منتظم في الآية ولا محل له، فإذن النهي عن البيع في هذا الوقت جاء مرتباً على كلامٍ سابق لو لم نقدره علّة لكان الكلام غير منتظم.

مثال آخر : من السنة قول النبي صلى الله عليه وسلم (لا يقضي القاضي وهو غضبان) فهنا حكم، وهو النهي عن القضاء للقاضي في حالة من الحالات وهو وجود الغضب، فهنا لو لم نقدر بأن الغضب وما يحدثه من تشويش الذهن وارتباك الحال وعدم القدرة على النظر في المسائل والاجتهاد في الحكم، لو لم نقدر بأنه هو علّة الحكم لكان إيراد هذا الوصف لا حاجة إليه و لكان الكلام غير منتظم هنا.

فهذا النوع الخامس يأتي مع الحكم وصف لو لم نقدره علّة لأصبح الكلام غير منتظم، وهنا في هذا النوع لا يشترط أن يأتي الحكم بعد، يعني لا يأتي مرتبا عليه كما هو في الأنواع السابقة، بل الحكم قد يسبق الوصف، مثل في الحديث قول

النبي صلى الله عليه وسلم (لا يقضي القاضي وهو غضبان) الحكم سبق الوصف، لكنا نقول أن ورود الوصف في أثناء الكلام سواء أسبق الحكم أم لم يسبقه الأمر سيان، أما ما سبق من أنواع تجد أننا نقول: أن يأتي الحكم مرتبا على وصف، أو أن يأتي وصف ثم يأتي بعده حكم، في الأنواع السابقة هناك حالة تختلف عن هذه الحالة، فالمقصود أن لا تختلط علينا هذه الأنواع فهذا النوع هو يُذكر في السياق شيء سواء أكان قبل الحكم أو بعده لو لم نعلل به لكان الكلام غير منتظم.

✓**النوع السادس : ذكر الحكم مقرونا بوصف مناسب فيدل بمناسبته على أنه علّة الحكم،**

وهذا النوع يختلف عن السابق، هنا هذا النوع يدرك المجتهد مناسبة هذا الوصف، أما في الأنواع السابقة فهو أنه يجد وصف ويجد معه حكم، سواء أدرك مناسبته أو لم يدرك مناسبته أما هذا النوع السادس فهو أن يذكر الحكم مقرونا بوصف مناسب .

يعني أن المجتهد يدرك مناسبته للتعليل فيستشعر من ذلك أو يكون إيماءً على أن هذا الوصف هو علّة الحكم.

مثل: في الآية قول الله تعالى {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} هذا تنبيه وإيماء على العلّة، كيف حصل هذا؟ وكيف اختلف عن الترتيب الذي نستشعره من الترتيب بـ"الفاء"؟ يعني ليس التنبيه والإيماء جاء من وجود الحرف، فنحن نتبين عليَّة الوصف من إدراك مناسبة أن الحكم يناسبه أن يكون علته هي السرقة، فذكر وصف وذكر حكم، الوصف هنا هي: السرقة {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} الحكم: الأمر بقطع يد السارق، فهذا حكم ووجد وصف، فكأنه قال: اقطعوا اليد لسرقته، من أجل سرقته، لكن كيف تبين لنا ذلك من خلال قراءة الآية أننا أدركنا وجود وصف مناسب للحكم، فكون ذكر الحكم مقرون بوصف مناسب، يشعر، ويومئ إلى انه هو علّة الحكم.

ومثال آخر: حتى يتضح أكثر قول الله تعالى { إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (١٣) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ }فهنا يوجد حكم ويوجد وصف في المقطع أول الآية {إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ} هنا **حكم** : أن الأبرار حكمهم أنهم في نعيم، وجاء قبله **الوصف**: الأبرار، فالسابر والمجتهد في الآية يستشعر أنهم إنما كانوا في نعيم لوجود هذا الوصف الذي اتصفوا به وهو البر، ووجود الفجار في الجحيم لاتصافهم بهذا الوصف الذي اتصفوا به وهو الفجور، فلوجود الفجور جاء الحكم في الجحيم، فالمجتهد والناظر في الآية يستشعر من مجي الحكم مقرون بهذا الوصف المناسب للحكم، فإن من يكون باراً يناسبه أن يكون في النعيم، ومن يكون فاجرًا يناسبه أن يكون في الجحيم، فالمجتهد يستشعر من واقع اقتران الوصف بالحكم، والوصف يكون مناسبًا لديه يستشعر بأنه هو علّة الحكم.

إذن وجود الأوصاف المناسبة مقرونة بالأحكام تومئ إلى الحكم، فالمجتهد يدرك ذلك من خلال النص، إذن الدليل النقلي هو الذي دل على العلّة، من خلال ما ذكر في هذا الدليل النقلي استنبطنا واستخرجنا العلّة، وهذه الأوصاف نجد أن حتى في اللغة يستشعر القارئ الكلام في اللغة يستشعر العلل .

يعني أنت إذا قلت: أكرم الطالب المجتهد، فأنت حينما أوردت وصف المجتهد استشعرت أو أومأت إلى علّة الإكرام أو أكرم العلماء وأهن الفساق فكأنك تقول: أكرمهم لعلمهم من أجل علمهم، وأهن الفساق كأنك تقول: أهنهم من أجل فسقهم، فهو تعليل، والناظر في اللغة يدرك هذا فإذا قرن وصف بحكم، وهذا الوصف كان مناسبًا أومأ ذلك إلى العلّة واستطعنا أن نقول بأن هذه العلّة ذكرت في الدليل، ومن هنا قلنا: بأن هذه الأنواع الستة من الأدلة النقلية بمعنى أن الدليل النقلي يدل على العلّة.

هذه هي الأنواع الستة من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلّة وأعود وأؤكد إلى أن هذه الأنواع هي دليل نقلي لأن المجتهد

أخذها من نفس النص يعني كأنها موجودة في الدليل النقلي ولم يستنبطها من الخارج، لم يستنبطها في ذهنه لأن سيأتينا فيما بعد دليل الاستنباط بمعنى أنه يستخرج باجتهاده ونظره أما هذه الأنواع كأنها موجود، كل ما هنالك أنه يستخرجها سواء بسواء بوجود الألفاظ، إذا كنا نقول: أن الصريح الذي يدل على العلِّية أنه وُجد حرف ووضع في اللغة للعلِّية والسببية، ولذلك نقول: بأنه من الصريح دل على العلّة عن طريق وجود هذه الحروف؛ فهذا الاقتران وهذا الوجود للوصف كأنه حرف وجد في هذا النص، غير أن الصريح وجدت الألفاظ ونراها بأعيننا، وهنا الاقتران معنوي لكنه مختبئ وموجود في النص، فلذلك يبقى دليلاً من الأدلة النقلية.

كل هذا الحديث هو في القسم الأول وهو أدلة إثبات العلّة بأدلة نقلية:

ونتذكر بأنه سبق أن قلنا بأن أدلة إثبات العلّة تكون على **ثلاثة أقسام**:

- قسم إثبات العلّة بأدلة نقلية
- وقسم إثبات العلّة بالإجماع
- وقسم إثبات العلّة بالاستنباط وهذا لم نأتِ عليه

القسم الثاني وهو إثبات العلّة بالإجماع :

المقصود بإثبات العلّة بالإجماع : هو أن يوجد اتفاق من العلماء على أن علّة الحكم هو هذا الوصف، قد يكون مستنده النص الصريح، وقد يكون مستنده التنبيه والإيماء، أو غير ذلك، المقصود هنا أن يوجد إجماع من العلماء على علّية هذا الوصف فيقال حينئذ: أن العلّة ثبتت بالإجماع

مثاله / "**الإجماع على تعليل الولاية على الصغير بالصغر**" فهذا "وصف الصغر" وصفٌ أُجمع على أنه علّة الولاية عليه، يعني الولاية في النكاح أو الولاية في المال، فـعلّة القول: بأنه تجب ولاية الإجبار في الصغر، هي "الصغر" لكونه صغيراً، فهذه علّة مجمع عليها.

ومثل أيضًا: الإجماع على التعليل بالنهي عن القضاء في حالة الغضب، لأن العلّة اشتغال الفكر، وتشتته، ولذلك قاسوا عليه حالات أخرى مثل: الجوع، والعطش الشديدين، تلك الصفات التي تشغل القاضي فلا يستطيع أن يتمكن من النظر في المسائل، فهذه تلتحق بها، الحاصل أن تعليل الحكم ما هو ؟ النهي عن القضاء في حالة الغضب، التعليل هنا "**الغضب**" وما يقوم مقامه، وهو اشتغال الذهن وعدم قدرته على النظر في المسألة، فهذه علّة النهي، وهذه العلّة أجمع عليها واتفق عليها، إذن هذه العلّة ثبتت بالإجماع، كما سبق أن ذكرت قد توجد العلّة ويكون سند الإجماع نص من النصوص دل عليها مثل التنبيه والإيماء لكن مرادنا هنا أنه وقع إجماع على العلّة، فيمكن للمجتهد أن يستحضر هذه العلّة ويقول دليلي على التعليل بهذه العلّة هو الإجماع، بحيث أن الخصم أو المخالف لا يناقشه في هل العلّة صحيحة أو ليست بصحيحة، فهو استند واعتمد على أن هذه العلّة مُجمع عليها فيأخذ بها ويقول: العلّة هذه مجمع عليها، وهكذا كل علّة مثل :أيضا تأثير تلف المال تحت اليد العَادِيه في الضمان، فالتعدي هو علّة الضمان فهذه أيضًا علّة أجمع عليها، يعني التعدي هو علّة الحكم الذي هو ضمان المتلف فعليه، أن يضمن ما أتلفه، ما علته؟ هو التعدي، هذه العلّة أجمع عليها.

الحلقة (١٦)

موضوعها : أدلة أثبات العلّة بالإجماع :

مثل أيضًا: إجماعهم على تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الولاية وفي الميراث، فاتفقوا على أن "الأخوُّة من الأبوين" هي

علّة التقديم، فهذا اتفاق وإجماع من العلماء على التعليل به، فلو مثلا اتفق عليه في الميراث أن سبب تقديمه في الميراث هو الأخوة من الأبوين فيمكن أن يقاس عليه، يأتي المجتهد فيقول: احتج بما أتفق عليه وأجمع عليه من أن الأخوة من الأبوين هي علّة الحكم في التقديم في الميراث، فيقيس عليه التقديم في الولاية فتكون حجته في علّة الأصل هو الإجماع، والحاصل أن الإجماع يعد طريقا ومسلكا من مسالك إثبات العلّة.

القسم الثالث الذي ذكره العلماء وسار عليه ابن قدامه في الروضة :

- **القسم الثالث: ثبوت العلّة بالاستنباط :**

هناك أنواع تثبت بها أو يستطيع المجتهد أن يثبت بها العلّة وتعد من المسالك، وقد ذكر ابن قدامه رحمه الله في روضة الناظر **ثلاثة أنواع من أنواع إثبات العلّة بالاستنباط:**

- **النوع الأول : المناسبة**
- **النوع الثاني :السبر والتقسيم**
- **النوع الثالث: الدوران**

وكل هذه الثلاثة من قبيل الاستنباط، لأنها بعمل المجتهد واستنباطه، ففيها فعل للمجتهد، هو يستنبط وهو يجتهد، وما يقوم به من استنباط للعلّة هو ما تحدث عنه العلماء في تخريج المناط، الذي سبق الحديث عنه في أنواع الاجتهاد في العلّة، ولعلنا نستذكر أنهم قالوا: الاجتهاد في العلّة يقع على **ثلاثة أنواع** هي:

١- تحقيق المناط، ٢- تنقيح المناط، ٣-تخريج المناط.

قلنا: أن **تخريج المناط** هو: استنباط العلّة، وهو أن يقوم المجتهد باستنباط العلّة باجتهاده ونظره، فالحاصل أن ما نبحثه الآن ونأتي عليه له صلة بتخريج المناط

- **النوع الأول / المناسبة :**

فالمناسبة من ما يكثر الحديث فيها، وهي تعد طريقا رئيسًا في استنباط العلل، بل أنه مما يتفاوت به العلماء في نظرهم واجتهادهم، وهي ميدان واسع يتميز فيه المجتهدون في إدراكهم لمناسبة الأوصاف لتكون علل، ويختلف هؤلاء في نظرهم، فهي ولا شك ميدان واسع للنظر والاجتهاد، **ما معنى المناسبة ؟**

المناسبة في اللغة : هي **الملائمة** يقال: ناسب فلان أن يقوم بكذا، أي: لائمه، يناسبه أن يفعل كذا أي يلائم طبعه ويلائم شخصه أن يقوم بكذا، فالمناسبة هي الملائمة بين الشيء يناسب فلان أن يلبس هذا الثوب إذًا هو يلائمه وهكذا.

أما في الاصطلاح : هناك المناسبة أو المناسب،

فالمناسبة هي مأخوذة من الفعل ناسب يناسب مناسبة، أي: أن هذا الوصف هو مصدر للفعل،

والمناسب اسم فاعل وهو الوصف، ولذلك عرف بعضهم المناسب فقالوا: هو عبارة عن **وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما يصلح أن يكون مقصودًا للشارع، من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها، على وجه يمكن إثباته بوصف ظاهر.**

ولذلك هذا التعريف الذي ذكرته لكم وأتى به سيف الدين الآمدي في كتابه [الإحكام في أصول الأحكام] يجمع ويبين لنا المناسب، ومنه تتبين لنا المناسبة، والمناسب هذا الذي يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول مصلحة تكون مقصوده للشارع .

هذا المناسب نوعه وقسمه العلماء إلى ثلاثة أقسام:

١- ضروري ٢- حاجي ٣- تحسيني.

١-الضروري: هو ما يقوم عليه حياة الناس الدينية والدنيوية، وإذا اختل شيء من هذه الأوصاف حصل اضطراب لحياة الناس، و به يحفظ مقصود الشارع في الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، فهذا الوصف المناسب الضروري يحصل به مقصود الشارع في حفظ الضرورات الخمس المعروفة التي هي: ١- حفظ الدين ٢- حفظ النفس ٣- حفظ العقل ٤- حفظ العرض ٥- حفظ المال.

٢ - الحاجي: وهو درجة أدنى من ذلك وهو ما يترتب عليه التوسعة على الناس ورفع الحرج، وهذا يكون كثيراً أمثلته في ما نجده في أحكام المعاملات، كمشروعية القرض، ومشروعية السلم، ومشروعية الرهن، وسائر المعاملات فإنا نجد أن هذه الأحكام الشرعية شرعت للتوسعة على الناس، ومن أجل أن تتيسر أحوالهم، فهي من قبيل المناسب الحاجي يعني من قبيل الحاجيات .

٣ - التحسيني : وهذا القسم هو ما تقتضيه المروءة ومكارم الأخلاق، وهو على اسمه تحسيني وتكميلي فما تقتضيه المروءة، ومكارم الأخلاق، ومحاسن العادات، يعد من هذا القبيل فكل ما شرع من أحكام يدخل تحت هذا المفهوم هو من قبيل التحسينات، يعني ما يؤخذ من أحكام الزينة، وأحكام النظافة، وأحكام العورة، آداب الأكل والشرب، آداب التعامل مع الناس، كل ما يكون من هذه الآداب يمكن أن نقول بأنها أوصاف مناسبة تحسينية.

هذا ما يتعلق ببيان معنى الوصف المناسب ومنه تتبين معنى المناسبة [١٣] حسب التعريفات التي ذكرت يمكن للمجتهد أن ينوع المناسب الذي يريد أن يبحث فيه، فيما إذا كان من هذه الرتبة أو من هذه الرتبة أو من تلك الرتبة الثالثة، أضع كل مناسب في محله بحيث لا يقدم ما حقه التأخير ولا يؤخر ما حقه التقديم [١٤].

بعد أن تبينا التعريف المناسب، وتبينا مراتبه وأنواعه يمكن أن نقول:

بأن إثبات العلّة بالمناسبة هو: أن يكون الوصف المقرون بالحكم مناسبا.

و معناه أي: يكون في إثبات الحكم عقبه مصلحه، بأن يثبت المجتهد من خلال نظره في الحكم والنص، أن يتبين أن إثباته كان لمعنى مناسب ومقصود من شرعه، فيجتهد ويقول: بأن هذا الحكم إنما جاء في الشرع لوصف مناسب، هو علّة الحكم .

بمعنى: أن المجتهد يتبين بأن إثبات هذا الحكم جاء لمصلحة، ونلاحظ هنا بأن هذا النوع من الاجتهاد في إثبات العلّة يكون باجتهاد المجتهد، أما الأنواع السابقة في التنبيه والإيماء وما ذكرناه من أن اقترانه بوصف مناسب فتلك يكون الوصف موجود في النص، بحيث يشعر كل من نظر في النص بأنه هو علّة الحكم، أما هنا وما نتحدث فيه فهو يستند إلى استنباط وإلى عمل المجتهد، فهو يقرأ الحكم أو ينظر في الحكم ويقوم هو باستنباط الوصف المناسب أو ما يسمى بالمناسبة، هذا الوصف -وصف المناسبة- يسمى باسم آخر، يسمى بـ"الإخالة".

والإخالة :هي بمعنى الظن، أي: أن المجتهد يظن وجود مصلحة في هذا الوصف فيجعله علّة للحكم، إذن هو يسمى المناسبة، ويسمى الإخالة، و أيضًا قد يسمى الاستدلال، وقد يسمى رعاية المقاصد، وهو كما سبق أن ذكرت هو تخريج المناط.

---

١٣ / تم تقديم هذه الجملة عن مكانها بالمحاضرة الصوتية

١٤ / الجملة التالية لهذه الجملة تم تقديمها لترابط الشرح

مسألة / / ولا يشترط في الوصف المناسب أن يكون مُنشِئً للحكمة ، فالوصف المناسب أعم من ذلك، لا يشترط أن يكون منشأً للحكمة ما هي الحكمة؟ وما هو الوصف المناسب؟ وكيف يكون مُنشِئً للحكمة؟

لنوضح هذه النقاط حتى يتبين لنا الكلام في المناسبة، والمثال غالبًا يوضح هذه الأشياء، فحكم "قصر الصلاة في السفر" أو "الإفطار في نهار رمضان للمسافر" نقول:

بأن علته ⟵ السفر ، والحكمة من ذلك ⟵ دفع المشقة، والسفر هو ⟵ **الوصف المناسب** الذي يصلح علّة للحكم،

ما معنى الحكمة ؟ الحكمة : هي الغاية المقصودة من تشريع الحكم، فإن الحكمة من جواز الإفطار في السفر، أو من مشروعية القصر في السفر، هو: "**دفع المشقة عن المسافر**" هذه هي الحكمة والعلّة هي "السفر"، في هذا المثال لماذا قلنا السفر؟ لأن السفر هو مظنة وجود الحكمة، ولأنه هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل به الحكمة غالباً، وإن كان السفر قد لا يحصل معه مشقة، وهذا أمر مشاهد، فالسفر في الشتاء ليس كالسفر في الصيف، والسفر في الطائرة ليس كالسفر في السيارة في هذا الزمان، والسفر في الجبال ليس كالسفر في السهول، والسفر من القوي النشيط الشاب، ليس كالسفر من الشيخ المتعب، فلا شك أن السفر يختلف باختلاف الأحوال، والأشخاص، والأزمان، والأمكنة، لذلك أُنيط الحكم بوصف ظاهر منضبط وهو السفر، ولو أُنيط بالحكمة وهو دفع المشقة ووجود المشقة، لأنطناه وعلقناه بوصف غير منضبط، يختلف باختلاف الأشخاص، والأحوال، والأزمان، والأمكنة، ولذلك جاءت إناطة الحكم بالوصف الظاهر المنضبط .

الحلقة (١٧)

موضوعها : تابع وصف المناسبة

كان السؤال الذي ختمنا به أنه : **كيف يكون الوصف مُنشِئً للحكمة أو ليس مُنشِئً لها ؟**

وكما يذكر أهل العلم بأن الوصف المناسب الذي يعلل به لا يشترط أن يكون مُنشِئً للحكمة، وإن كان كثير منها يكون مُنشِئً للحكمة، قد يكون مُنشِئً، وقد يكون مجرد معرف ودليل على الحكمة، وقد يكون ليس بمنشئ وليس بدليل ويذكرون صوراً لهذه المسألة

أما صورة ما يكون فيه الوصف المناسب مُنشِئً للحكمة، مثل: "السفر"، ونجد فيه دفع المشقة، كوننا نعلل بهذه العلّة وهي "السفر"،لأنه يكون مُنشِئً للحكمة المطلوبة من الحكم.

فـ"السفر" هنا **علّة**، والحكم المترتب عليه تتحقق به الحكمة **وهي دفع المشقة** وتثبت به المصلحة .

ومثلها: أيضًا "**حكم تحريم الزنا**" وعلته -الوصف المناسب الظاهر المنضبط- هو: "الزنا" فهو علّة التحريم، لماذا ؟

لأنه تنشئ عند هذا الوصف المشقة الحاصلة فيه، وهي: الفساد واختلاط الأنساب وانتهاك الأعراض فهذه المفاسد نشئت عن الوصف الذي نعده وصفًا مناسبًا لتشريع الحكم يعني :

الحكم : تحريم الزنا، **الوصف المناسب** هو : الزنا

نقول :إن هذا الوصف المناسب مُنشئ لهذه الحكمة يعني له صلة، الزنا يحصل منه مشقة يحصل منه مفسدة ما هي هذه المفسدة ؟ هي انتهاك الأعراض، واختلاط الأنساب، وما إلى ذلك، إذاً هناك أوصاف مناسبة تنشئ عنها الحكمة،

لكن هناك أوصاف لا يظهر هذا فيها الأمر.

مثل: "مشروعية النكاح"، أو "مشروعية البيع ممن هو أهل له".

فهذا الحكم "**الوصف**" الذي ينعقد به هو : **إيجاب وقبول**، لكنه مبني على تحقيق "**حكمة**" وهو : **دفع حاجة**، فأنت تنظر في

أن هذا الإيجاب والقبول لا يُنشئ تحقيق هذه الحاجة، هذا بعكس السابق "السفر"نعرف أنه يولد "مشقة"، و الزنا يولد "اختلاط أنساب و انتهكاك"، يعني تلك الأوصاف يتولد منها وينشئ عنها.

أما هنا **فالإيجاب والقبول** في النكاح الذي هو "علّة صحة النكاح "لا ينشئ عنه تحقيق الحاجة التي هي الحكمة، فلاحظوا إنما هي تدل على وجود حاجة وتعرِّف بوجود حاجة، لكنها بذاتها لا تنشئ ولا تولد، وهذا الموضع يحتاج إلى تأمل ونظر، فكما قلت: الصورة السابقة "السفر" يتولد عنه مشقة، فهذا هو طبيعة السفر وهذا هو حاله، فالوصف نشأت عنه الحكمة.

هنا **الوصف** الذي هو "علّة صحة النكاح" و"علّة صحة البيع" هو: **الإيجاب والقبول**، لكن هل تتولد عنه الحاجة الإيجاب والقبول؟، لا، إنما هو يدل عليها .

إذن ليس كل وصف مناسب تنشأ عنه الحكمة هكذا قال أهل العلم، والمقصود من هذا التقسيم أن نتبين حقيقة الوصف المناسب، وأن الوصف المناسب قد يكون منه ما ينشأ عنه الحكمة، وقد يكون منه ما لا ينشأ عنه الحكمة، ويكون بينهما فرق، ولكن يجمعها جامع وهو أنه يحصل بعدها مصلحة وهذه المصلحة يرى المجتهد أنه مناسبٌ لتشريع الحكم.

➢ **تقسيمات الوصف المناسب :**

فالوصف المناسب قسمه العلماء **إلى ثلاثة أنواع :**

- النوع الأول "المناسب المؤثر"
- النوع الثاني "المناسب الملائم"
- النوع الثالث "المناسب الغريب"

هذه أنواع المناسب ولنأتي عليها بشيءٍ من البيان والتوضيح:

النوع الأول: وهو "المناسب المؤثر":

فكما يظهر لكم من اسمه :"مؤثر" فهو أقوى أنواع المناسب وأظهرها .

والمراد به : **ما ظهر تأثيره بالحكم بنص أو إجماع** -يعني أنه ظهر للمجتهد مناسبته بنص أو إجماع - فهو حكم بمناسبته بدليل، واستنبط هذه المناسبة لكن مستنداً إلى أدلة شهدت له.

و هو على قسمين :

- **القسم الأول: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم .**

مثاله : "**قياس الأمة على الحرة في سقوط الصلاة بالحيض**" لوجود مشقة التكرار، وهنا الحكم : "سقوط الصلاة عن الحائض الحرة ". **فالعلّة** : هو "**وجود المشقة** "، وهو أنه يشق عليها أن تعيد صلاتها في زمن حيضها، فهذا الوصف المناسب للسقوط، فيأتي القائس ويأخذ بهذا القياس ويقيس عليه الأمة.

وهنا: الوصف المناسب ظهر عينه في عين الحكم، يعني "سقوط الصلاة" هذا حكم وهو عين الحكم .

والوصف هو: " التكرار عند الحرة" وجود التكرار

مثال آخر: وهو "**حكم طهارة سؤر الهرة**"، فالطهارة هنا "حكم" والعلّة "الطواف" (**إنها من الطوافين عليكم والطوافات**) ظهر تأثير **عين الوصف** وهو "الطواف" في **عين الحكم** وهو "الطهارة"، ويمكن إذا ظهر تأثير عينه في عين الحكم أن ينقل إلى حكم آخر يظهر في عينه نفس الوصف، مثل أن تنقله إلى حيوان آخر يكون من الطوافين مثل ما ذكروا الفأرة، فهذا مثال لما ظهر تأثير عينه في عين الحكم، ومن خاصيته إلى أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل يعني ليس بينهما فرق.

وقد يظهر أثر عينه في عين الحكم دون فارقٍ تماماً بحيثُ لا يظهر فرقٌ بينهما، فيُقر به منكر القياس، لأنه يرجع إلى أن عين الوصف هو عين الحكم .

مثل: لو ثبت أن الكيل علّة في تحريم الربا في البر فيُلحق به الزبيب، لأن عين الوصف هو موجودٌ في البر وفي الزبيب لا يختلف في ذلك فإذا أقر بأنه هو علّة الحكم فإنه لا محالة يقر بذلك في الزبيب

والرتبة الثانية :-من المؤثر- **أن يظهر أثر عينه في جنس الحكم** .

مثل : "**ظهور أثر الأُخوَّة من الأبوين في التقديم في الميراث**" فيقاس عليه ولاية النكاح، فإن الولاية في النكاح ليست هي عين الميراث، ولكن بينهما مجانسة وحكم بالجنس، لأن هنا الرتبة الثانية ما ظهر أثر عينه في جنس الحكم .

الحكم ما هو ؟ الحكم هو "التقديم" لكن هل قياس تقديم الولاية على التقديم في النكاح، والتقديم في الولاية على التقديم في الميراث، **هما شيء واحد وعين واحد ؟ أم أنهما جنس؟**

أولاً: **الوصف** وهو "الأخوة من الأبوين" هذا عين واحدة و أما **الحكم** وهو "التقديم" فالتقديم في الميراث هذا حكم عينٌ، والتقديم في ولاية النكاح هذا شيء آخر ليس هو عين التقديم في الميراث .

لكنهما يشتركان في الجنس وهو :التقديم في كلٍ، وإن اختلفا في كونهما مسألتين مختلفتين هذا تقديم في ميراث وهذا تقديم في ولاية النكاح فهما شيئان مختلفان، لكنهما يشتركان في الجنس وهو التقديم في كلٍ.

إذن: "ما ظهر أثر عينه -يعني عين الوصف وهو الأُخوَّة من الأبوين - هو الوصف- لكنه في جنس الحكم

يعني ظهر أثر عين الوصف وهو الأخوة من الأبوين في جنس الحكم

جنس الحكم لماذا ؟ لأنه تضمن شيئين مختلفين يجمع بينهما المجانسة وهو التقديم في كلٍ، وإلا فإن التقديم في الميراث غير التقديم في النكاح، فهنا تقديم في ميراث وهذا تقديم في ولاية على النكاح فهما مختلفان، لذلك نستطيع أن نقول: بأن هذا المثال من قبيل ما ظهر أثر عينِه في جنس ذلك الحكم، يعني من قبيل المؤثر لأنه شيء قوي لأن الوصف واحد و لكونه واحداً فهو مؤثر قوي.

أي إذا كان الأقوى هو ما ظهر عينه في عين الحكم، والحكم واحد والوصف واحد؛ فهو ما ظهر أثر عينه في عين الحكم فهذا يمكن أن يقاس، يعني مثلاً في المسألة التي سبق أن ذكرناها في مسألة سقوط الصلاة عن الحائض :

الحكم واحد :وهو "سقوط الصلاة عن الحائض" **والوصف** واحد وهو "الحيض" فكوننا نقيس أمة على حرة فهذا من قبيل ما ظهر أثر عينه في عين الحكم

أما هذه الرتبة فهي شيء آخر ظهر أثر عين الوصف، **فالوصف** "الأُخوَّة من الأبوين" في **جنس الحكم** لأنه في شيئين مختلفين وهو "تقديم ميراث" و"تقديم ولاية"، لكنهما جنس لأن كلاً منهما تقديم؛ فاجتمعا في التقديم .

هذا ما يتعلق بالنوع الأول من أنواع المناسب وهو المناسب المؤثر، وهو كما ذكرت لكم هو أقوى أنواع المناسب لأنه أثر عينٍ في عين، وأثر عينِ وصف في جنس أحكام، وهذه الأشياء إذا ثبتت للمجتهد فهي مناسبةٌ قوية يمكن أن يقيس بها وأن ينقل الحكم بها إلى الشيء الآخر، لأنه تحقق له قوة المناسبة وتحقق له الأثر في الوصف، فيمكن له أن ينقل الحكم في ذلك، وبقي لنا النوعان الآخران المناسب الملائم والمناسب الغريب .

الحلقة (١٨)

موضوعها : في مسالك العلّة :

النوع الثاني: المناسب الملائم :

ومعنى "الملائم" في اللغة :الموافق، وسمي ملائماً لموافقته تصرفات الشارع، والحق أن جميع هذه الأنواع من المناسبة هي ملائمة، ولكنهم في الاصطلاح خصّوا النوع الأول باسم وهو "المؤثر"، والنوع الثاني باسم وهو "الملائم"، والنوع الثالث كما سيأتي "الغريب"، مع مناسبتها وجريانها بحسب تصرفات الشارع .

والمراد بـ"المناسب الملائم" هو: **ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم.**

مثاله: **ظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض**، "المشقة" هذا هو **الوصف**، و"**إسقاط الصلاة عن الحائض**" هذا هو **الحكم**، فهنا ظهر تأثير جنس الوصف، وهو "المشقة"، وهو جنس لأنه يشمل أنواعاً من المشقة، ظهر أثره في عين الحكم وهو "إسقاط الصلاة عن الحائض" حكم معيّن، فظهر أثر "جنس" في عين "حكم"، هذا يقال له ملائم .

فجنس الحرج الذي حصل هنا بوجود المشقة أثّر في عين الحكم وهو إسقاط القضاء عن المرأة الحائض، وهذا حكم للصلاة بعينها.

النوع الثالث: المناسب الغريب :

وهو :**ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم**، لاحظوا الفرق بينه وبين الملائم .

الملائم: ما ظهر تأثير **جنس** الوصف، في **عين** الحكم .

أما هنا تأثير جنس في جنس، **جنس** الوصف في **جنس** الحكم، يعني كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام، فالحكم في العموم هكذا، يقال له : "**مناسب غريب**" وذلك لقلته، إذ أن الشائع المعروف أن يؤثر نوع وصف في عين حكم، أما أن يؤثر الجنس في الجنس فهذا قليل.

لعلنا نذكر مثالاً لتأثير الجنس: جنس المصالح في جنس الأحكام مثل:

قالوا: إلحاق شارب الخمر بالقاذف في جلده ٨٠ جلدة، كما قال علي رضي الله عنه: "**إني أراه إذا سكر هذى وإذا هذى افترى فحدوه حد المفتري**"، فهنا مظنة "جنس الافتراء" أثّر في "جنس الحد" وروعيت هنا المصالح بعمومها على الحكم أيضًا بعمومه، فالمصلحة بعمومها اقتضت هذا الحكم، كما قالوا: أثر "جنس الافتراء" وهذا هو **الوصف**، في "جنس الحد"، لأن الحد أعم من أن يكون للسكر، وأعم من أن يكون للقذف، فـ"الحد" **جنس** يأتي تحته أنواع حدود، حد قذف، حد سكر، حد زنا، حد سرقة، وما إلى ذلك، فلفظ "الحد" أعم من أن يكون نوعاً معيناً.

ولذلك قالوا هنا:جنس الافتراء أثر في جنس الحد، لكن لم يكن مؤثرًا في حد القذف وحده، لا، إنما في الحد بعمومه.

قالوا: حيث أثر جنس الافتراء في جنس ا لحد الذي هو أعم من أن يكون للقذف، وأعم من أن يكون للسكر، قالوا هذا يسمى "**مناسب غريب**"، يعني اعتبرت المصالح في جنس الحد وليس في حد بعينه.

وإنما سمي غريباً لقلة التفات الشارع إليه، فأصبح كالغريب في البلد لقلة وجوده في البلد يسمى غريبا.

قالوا: هذا لقلة وجود مثل هذا الجنس أو مثل هذا الحكم الذي يؤثر فيه جنس المصالح في جنس الحكم، هذا قليل فإن الأكثر هو تأثير جنس المصلحة في عين الحكم أو عين المصلحة في عين الحكم، هذا هو الكثير في الأحكام الشرعية، أما أن يثبت عن الشارع تأثير جنس المصلحة أو جنس المصالح في جنس الحكم فهذا قليل، ولذلك سمي "مناسبًا غريبًا"

لقلته، أخذًا من المعنى اللغوي في معنى الغريب، كأنه غريب في أهل البلد.

ونلاحظ هنا أن الجنسية حينما نقول: "جنس" أنها تأتي على مراتب مختلفة، فإن أعم الأوصاف في الأحكام كونه "حكمًا" ثم إن "الحكم" ينقسم إلى: إيجاب، وندب، وإباحة، وما إلى ذلك.

ثم أن "الواجب" ينقسم بعد ذلك إلى: عبادة، وإلى معاملة.

و"العبادة" تنقسم أيضًا إلى: ما هو أخص وهو "الصلاة" و"الصيام".

فإذن: نحن نرى أن كل نوع هناك ما هو أعم منه، وكل جنس هناك ما هو أخص وهناك ما هو أعم، فالجنسية أو الجنس يقع على مراتب، فإذا كنا نقول: أن العبادة جنس فهي بالنظر إلى أنواعها، ولكن هذه العبادة هي بالنظر إلى الواجب تكون نوعًا من الواجب، وبالنظر إلى ما تحتها هي جنس، بالنظر إلى أنه توجد نوع صلاة ونوع صيام ونوع زكاة، فهي جنس بالنسبة إلى ما تحتها، وهكذا نجد أن الجنسية أو الجنس يكون على مراتب مختلفة .

وكذلك في الأوصاف، فإن الأوصاف أيضًا تكون على مراتب، فأعم أوصافه: أنه وصف يناط به الحكم بحسبه، ثم تأتي المراتب الأخرى ما هو أخص منه،

ولعل الذين تحدثوا في تفصيلات الجنس، وفي تعريفاته أتوا على ذلك في باب المنطق حينما تكلموا عن جنس الحيوان، وما ينقسم إليه من أنواع، ثم النوع ينقسم إلى إفراد وهكذا، والمقصود هنا أن يتبين لنا أن الأحكام تكون على مراتب، وأن الأوصاف إذا كنا نقول إن الوصف يعد مناطًا للحكم، وهذا أعم ما يمكن، هنا وصف أخص منه، هناك وصف فردي، هناك وصف شفهي، هناك وصف أقل من هذا، فالأوصاف أيضًا تقع على مراتب، والمقصود بهذه التفصيلات أن نتبين أن الناظر في المناسب يقرن الأجناس بعضها إلى بعض، ويتبين ما ينقسم إلى تأثير الجنس في النوع أو تأثير الجنس في العين، ويعرف مراتب كل جنس ومراتب كل وصف.

هذا بيان تعريف المناسب باعتبار تقسيمه إلى ثلاث: ١- مناسب مؤثر، ٢- مناسب ملائم، ٣- مناسب غريب .

على أن بعض العلماء ذكر تعريفًا آخر للمناسب والملائم والغريب غير ما ذكرته قبل قليل.

فقد قال بعضهم: إن الملائم ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم، يعني أتى بالتعريف الذي ذكرناه للغريب إذا كنا قلنا الملائم هو :ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم، فإن بعضهم قال: الملائم لا؛ هو ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم، مثل: "تأثير المشقة" في "التخفيف"، فـ"أثر المشقة" **جنس**، لأن المشقة على أنواع مختلفة ويترتب عليها "الحرج" وهو جنس أيضًا فهو يقول: ما ظهر تأثير هذا الجنس، وهو "أثر المشقة" في "التخفيف"، و"التخفيف" **جنس** يشمل أنواع مختلفة من التخفيفات.

فعرّف المناسب الملائم بأنه ما ظهر تأثير جنس الوصف في جنس الحكم، وهذا قول في المسألة .

والشائع والذي أخذ به ابن قدامة وقدمه أن المناسب الملائم هو: ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم وهو ما سبق أن تحدثنا فيه.

ثم أنه قيل أيضًا أن الغريب إذا كان أُخذ بناء على هذا القول التعريف الذي ارتضي للغريب:

في القول الأول: فقد قالوا أن الغريب هو الذي لم يظهر تأثيره و لا ملائمته لجنس تصرفات الشارع، يعني ليس له تأثير غريب، أو بعبارة أخرى هو :ما عدا المؤثر والملائم، بناء على تعريفهم من أن الملائم هو: ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم، **ومثلوا له بمثال افتراضي وان لم يكن واقعا**:

قالوا: إذا عرفنا أن الخمر حرم لكونه مسكرا، وعلمنا مناسبة السكر لتحريم الخمر ثم لم يظهر أثر السكر أو تأثير السكر في موضع آخر، فإن هذا الذي في ذاك الموضع الذي لم يظهر أثره في التحريم، يقال لهذا المناسب في موضعه "غريب"، لأنه لم يظهر تأثيره ولا ملائمته في أحكام أخرى وهذا على وجه الافتراض و إلا ليس بحقيقة، إنما أراد به الشارح أن يبين هذا التعريف.

مثال آخر : قد يكون أوضح وهو : ما ذكره ابن قدامة قال: إن المرأة المبتوتة التي طلقت في مرض الموت ترث لأن الزوج قصد حرمانها من الميراث، فعورض بنقيض قصده فقيل بأنها ترث قياسًا على القاتل الذي استعجل الميراث فقتل مورثه، قيل أنه يحرم من هذا الميراث، لأنه استعجل فعورض بنقيض قصده، قالوا: حيث عورض بنقيض قصده هناك في القتل: فهنا ينبغي أن يعارض المورِّث الذي طلق زوجته وبتها في مرض موته بقصد أن يحرمها من الميراث، ينبغي أن يعارض بنقيض قصده، فيقال: بأنها ترث خلافاً لمقصده قياسًا على القاتل الذي استعجل الميراث، هنا نجد أن هذا الوصف وهو المعارضة بنقيض القصد نجد أنه في مسائل كثيرة في الشرع لم يعتبر فيه المعارضة بنقيض القصد، عدا ما روي في القاتل الذي استعجل في قتل مورثه أما غيره فلم يعارض بنقيض قصده.

ولذلك في قاعدة (من استعجل شيئا قبل أوانه عوقب بحرمانه) هذه القاعدة يذكر العلماء - في القواعد الفقهية -أنه تتخرج عليها مسألة المستعجل بقتل مورثه، ثم يذكرون أمثلة كثيرة يعدونها من قبيل الاستثناءات التي لا تدخل تحت القاعدة، فهم هنا يقولون: أن هذا الوصف -وهو اعتبار المقصد وترتيب عليه الحكم- يعد مناسبًا غريبًا، **لماذا ؟** لأنه لم يثبت تأثيره ولم يثبت ملائمته، فلم يثبت تأثيره بنص أو إجماع ولم يثبت ملائمته، لأنا وجدنا تصرفات الشارع والمسائل الكثيرة التي وردت فيه؛ لم تعتبر فيه المعارضة بنقيض القصد ولذلك يعد هذا المناسب غريبًا.

الحلقة (١٩)

موضوعها : حجية المناسب :

والذي عليه جمهور العلماء :أن وصف المناسب والمناسبة تعد مسلكًا من مسالك إثبات العلّة، فهي دليل من أدلة إثباتها سواء أكانت مناسب مؤثر، أو ملائم، أو غريب .

وقال قوم: "إن الذي يُحتج به هو المناسب المؤثر ذلك المناسب الذي ثبت تأثيره بالنص أو الإجماع"

واحتجوا على ما ذهبوا إليه :

أن الجزم بإثبات الشارع الحُكم رعايةً لهذا المناسب تحكُّم، **لماذا قالوا تحكم؟** لأنهم يتحدثون الآن عن الاحتجاج بالمناسب الملائم والغريب الذي لم يرد بتأثيره نص ولا إجماع، فهم يقولون إن الحجية في المناسب المؤثر، وذلك لأن غيره لا نجزم أنه مناسب لتصرفات الشارع، إذ يُحتمل أن يكون الحكم ثبت تعبداً كتحريم الميتة والخنزير والدم والحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع مع إباحة الضب والضبع، فهم يقولون: إن هناك أشياء تباح ويحرم مثلها ونحن لا نعلم الفرق فقد تثبت الأحكام تعبدية، ويحتمل أن يكون ثبت الحكم لمعنى آخر مناسب لم نطلع عليه، ويحتمل غير ذلك، فتعيين أن هذا الوصف هو الوصف المناسب دون أن يشهد لنا نص أو إجماع يعد تحكمًا، هكذا قالوا.

يعني يقولون: إن هذه الأوصاف المناسبة التي هي من قبيل الملائم والغريب يحتمل أن يكون الحكم فيها تعبدًا، ويحتمل أن يكون لمعنى آخر غير هذه، فهذه احتمالات فتعيين أحدها يعد تحكمًا، **لهذه الاحتمالات الثلاثة وهو:**

- أن يكون الحكم ثبت تعبدًا.

- ويحتمل أن يكون لمعنى مناسب آخر .
- ويحتمل أن يكون تعبد أو للمعنى المناسب.

فهذه ثلاث احتمالات تعترض هذا الوصف المناسب الملائم أو الغريب.

يقول :"حيث وردت الاحتمالات الثلاثة فتعيين أحدها وهو أن تقول إن الوصف الذي يعلل به هو هذا الوصف الملائم أو هذا الوصف الغريب؛ يُعد تحكما"، هكذا استدل هؤلاء الذين قصروا المناسب على المؤثر قصروه على المؤثر وردوا المناسب الملائم و الغريب، وفي حقيقة الأمر أنه استدلال لحجية المناسب الملائم والغريب،

احتج الجمهور أصحاب المذهب الذين قالوا: إن المناسب الملائم والغريب حجة، **فالحجية في جميع أنواع المناسب بما يأتي:**

أولا أننا قد علمنا من أقيسة الصحابة -رضي الله عنهم أجمعين- في اجتهاداتهم أنهم لم يشترطوا أن يكون الوصف المناسب في تلك الأقيسة من قبيل المناسب المؤثر، بل حيث وجدوا وصفًا مناسبًا حكموا به سواءً أكان مؤثرا أو ملائما أو غريبا وهذه حال أقيستهم.

إذن **الدليل الأول** : **هو أقيسة الصحابة** فإننا قد علمنا من أقيستهم أنهم لم يقتصروا على الأقيسة التي تبنى على علل هي عبارة عن أوصاف تتضمن مناسباً مؤثراً، بل كانوا يحكمون ويقيسون بناءً على أوصاف من قبيل المناسب الملائم والمناسب الغريب .

الدليل الثاني : **أن المطلوب في الفقه وفي الأحكام العملية غلبة الظن وقد حصل ذلك بوجود المناسب الملائم والمناسب الغريب**، فغلبة الظن هي المطلوبة في إثبات الأحكام الشرعية العملية، ولا زال الفقهاء في مسائل كثيرة يبنون على غلبة الظن، ولا شك أن المناسب الملائم والمناسب الغريب تحصل به غلبة الظن في كونه وصفًا معتبرًا عند الشارع، وهو احتمال راجح -أعني المناسب الملائم والمناسب الغريب- هو احتمال راجح يؤخذ به ويقدم على الاحتمال المرجوح، شأنه في ذلك شأن الوصف المؤثر، وبذلك يُجاب عن دليلهم حيث جعلوا المناسب الملائم أو المناسب الغريب هو أحد احتمالاتٍ ثلاثة.

نقول في مناقشة دليلهم:

(إن ما ذكروه من كون المناسب هو أحد احتمالات ثلاثة وهو أن يكون الحكم تعبديًا، أو أن يكون ثبت لوجود معنى مناسب آخر غير الذي ورد في الملائم والغريب، ويحتمل أن يكون للمناسب، أو لكونه تعبدي)

- **نقول** : إن حمله على كونه هو المناسب الملائم الذي أثبته الفقيه هو الراجح، والراجح يورِّث غلبة ظن يحكم به في الفقه .
- أما كونه تعبديا فهو احتمال، لكنه احتمال مرجوح،
- وأما كونه لمعنىً مناسب آخر فهو احتمال، لكنه احتمال مرجوح .
- وكذا احتمال كونه لتعبدي ولنفس المناسب فهو متردد بينهما أيضًا هذا التردد أيضًا مرجوح.

والراجح هو أنه لهذا الوصف المناسب الذي نقول به، والفقيه يحمل أموره على ما يغلب عليه الظن؛ وهو ما يترجح عنده والراجح هو الأخذ بهذا النوع من المناسب، وهذا شأنه شأن ما يرد في باب العموم، وما يُذكر في باب القياس من أنه يحكم بالأدلة التي تُعد من قبيل الظاهر، ومن قبيل الاحتمال الراجح، وهي أشياء وأدلة كثيرة في الشرع يحكم بها الفقهاء تكون من قبيل الظنيات وتُبنى عليها الأحكام، كذلك هنا في المناسب الملائم والمناسب الغريب، نقول: إنه الاحتمال الراجح فينبغي أن نحكم به، كما قدمنا هناك الاحتمال الراجح في باب العموم، وفي باب الظاهر، وفي باب المفاهيم، وهذا أمر متبع عند السلف كانوا يحكمون بغلبة الظن، والرأي الأغلب كما هو مذهب الصحابة وكما هو منهجهم في اجتهادهم فإنهم يقدمون

ما تشهد له القرائن وما يترجح لديهم في مسائل الفقه فكذلك هنا، وبناءً عليه فإن الراجح أن المناسب بجميع أنواعه يعد مسلكًا من مسالك إثبات العلّة.

هذا ما يتعلق بالوصف المناسب الذي يعد النوع الأول من أنواع إثبات العلّة بالاستنباط،لأنه كما قلنا في محاضرة سابقة أن إثبات العلّة بالاستنباط يكون على ثلاثة أنواع:

- يكون بالنوع الأول المناسبة .
- والنوع الثاني بالسبر والتقسيم .
- والنوع الثالث بالدوران .

وبعد ذلك ننتقل إلى النوع الثاني وهو :

إثبات العلّة بالسبر :

بعضهم يسميه "السبر"، وبعضهم يسميه: "السبر والتقسيم"، وهذا نوع من أنواع إثبات العلّة بالاستنباط، يعني أنه يُؤخذ به أو يُؤخذ على أنه دليل عقلي .

في اللغة : فـ"السبر" مأخوذ من الفعل سبر يسبر سبرًا، يقال : سبر الجرح، أي نظر مقداره وقاسه ليعرف غوره، ولذلك يسمى "مسبار" هو هذه الآلة التي يقاس بها مقدار غور الجرح فيسمونه "مسبار" أخذًا من السبر .

والسبر اصطلاحا : هو اختبار صلاحية الوصف للعلية، يعني: أنه بالسبر يختبر المجتهد الوصف لكونها علّة، هل تصلح أن يكون هذا الوصف علّة أو لا؟ ، فإذا قام بهذه المهمة سُمي فعله سبرًا، إذا قام بمهمة اختبار الوصف في صلاحيته ليكون علّة سُمي صنيعه ذلك سبرًا .

أما التقسيم فهو مأخوذ من الفعل :قسّم يقسم تقسيمًا، والفعل قسّم بمعنى جزّأ وفرّق، والتقسيم "تفعيل"

وهو في الاصطلاح : جمع الأوصاف التي يُظن كونها علّة في الأصل، والترديد بينها .

وتوضيح ذلك : أن يقوم المجتهد بتقسيم الأوصاف الموجودة في الأصل ثم يردد بينها، يعني مثلًا حتى يتضح المقام أن يأتي إلى "**حكم تحريم الربا** "،فيأتي إلى الأوصاف التي يمكن أن تكون علّة فيقسمها فيقول: **علّة تحريم الربا** :

إما الكيل أو الطعم أو الاقتيات، فيقوم بجمعها والترديد بينها، والترديد أن يقول: إما كذا وإما كذا وإما كذا، فهو قام وجمع وحصر هذه الأوصاف، فالتقسيم يأتي المجتهد إلى حكم الأصل وينظر في علّته ويحصرها ويجمعها ثم يقوم بالترديد بينها، فيردد بالطريقة التي ذكرتها لكم إما كذا وإما كذا، فيقول علّة تحريم الربا إما كذا وإما كذا، إما الكيل وإما الطعم وإما الاقتيات، ثم يبدأ بالمرحلة التالية وهي السبر فيسبر يبدأ يكتشف كل وصف، ويختبره هل يصلح أن يكون علّة أو لا إلى أن يبقى له وصف واحد.

وعلى هذا فالسبر والتقسيم في الاصطلاح هو :حصر الأوصاف الموجودة في الأصل مما يُظن كونه علّة، وإبطال ما لا يصلح منها للعلّية ليتعين الباقي، يعني يقوم بحصر الأوصاف التي يظن كونها علّة وإبطال ما لا يصلح منها للعلية فيتعين الباقي هذا هو السبر والتقسيم .

ونلاحظ هنا أن العلماء يبتدئون بكلمة السبر والتقسيم، مع أنه في الواقع يُبتدأُ بالتقسيم ثم يأتي السير تاليًا، فحقيقته بناء على المنطق أن يقال التقسيم والسبر فيأتي تاليًا.

الحلقة (٢٠)

موضوعها: النوع الثاني- من أنواع إثبات العلّة بالاستنباط- **وهو: "السبر والتقسيم "**:

فالتقسيم يُبتدأُ به قبل السبر، وإن كان العلماء يسمونه السبر والتقسيم، وهو عملية عقلية ولا شك -يعني تقوم على العقل -وهو حجة عند أهل الجدل، بل يعد من أقوى الأدلة، فالسبر والتقسيم متى توفرت فيه شروطه؛ بأن قام المجتهد بالحصر الصحيح للأوصاف وردد بينها ترديدًا صحيحًا وأبطل ما لا يصلح؛ فإنه حينئذ يتعين الباقي.

والمثال المشهور هنا في الفقه هي:" **مسألة تحريم الربا**" فإنه كما نتذكر ويُعرف في الفقه العلماء هنا اختلفوا في علّة التحريم في البُرّ هل هي الكيل أو الطعم أو القوت؟ وعند الحنفية والحنابلة أنها الكيل، وعند الشافعية أنها الطعم، وعند المالكية أنها القوت، فلو جاء شافعي وأراد أن يثبتها عن طريق السبر والتقسيم فإنه يمكن له أن يقول: علّة تحريم الربا في البر، إما الكيل، أو الطعم، أو الاقتيات، أما أنها الكيل فغير صحيح، لكذا وكذا وكذا، وأما أنها القوت فغير صحيح لكذا وكذا، فيتعين الباقي وهو الطعم وهو الذي يترجح عنده، وهكذا بقية المذاهب يمكن بهذه الطريقة أنه يبطل ما لا يصلح للعلّية بناء على اجتهاده ونظره فيتعين بعد ذلك الباقي ويكون هو العلّة.

وهنا ذكر العلماء أن السبر والتقسيم يُشترط له **ثلاثة أمور** :

-**الشرط الأول** : **أنه لابد للحكم من علّة**، ودليله : الإجماع على أن الحكم معلّل،

لأنه لو لم يوجد دليل على أن الحكم معلل لأمكن للخصم أن يقول: بأن الحكم تعبدي وأن ترديدك لهذه الأوصاف وحصرك لها غير صحيح، إذ إن الحكم من أصله ليس معللا، فإذن لابد أن يكون هناك كما يقولون أرضية لابد أن ينطلق من منطلق، وهو أنه يشترط للسبر والتقسيم أن يكون الحكم معللا، أن يتفق على كونه معللا، فلذلك قالوا: لابد من علّة ودليله الإجماع لأنه إذا لم يكن مجمعًا عليه لم يلزم من إفساد جميع العلل إلا واحدة صحتها، إذ للمخالف أن يقول: أنا لا أسلم جميع الأوصاف التي ذكرتها لأن الحكم عندي تعبدي يمكن له أن يقول هذه المقالة فلا تصح.

- **الشرط الثاني** : أن يكون سبره حاصراً لجميع ما يعلل به؛ إما بموافقة خصمه،وإما بأن يسبر حتى يعجز عن إبراز غيره.

يعني على القول بأن اسمه السبر والتقسيم نقول: إن تقسيمه يكون حاصر -لأن بعض العلماء اكتفى بتسمية هذا النوع بالسبر، ولم يسمه السبر والتقسيم- فالذي يقتصر على أن اسمه- السبر يقول: سبره حاصراً .

الشرط الثاني : أن يكون سبره أو نقول سبره وتقسيمه حاصرًا لجميع الأوصاف، لأنه إذا لم يكن حاصرًا فإن للخصم أن يقول أتيت ببعض الأوصاف وتركت أوصافًا أخرى هي العلّة، يعني تركت الوصف الفلاني وهو العلّة عندي.

لكن متى يُسَلَّم للمستدل بأن جمعه للأوصاف حاصر ؟

يُسلم له عبر أحد **طريقين** :

- إما أن يسلم له الخصم فيقول : أوافقك على أن الأوصاف التي أتيت بها هي جميع الأوصاف التي يمكن أن تكون علّة لهذا الحكم، فهذه طريقة، يعني أن يوافقه الخصم على الحصر أو سكت الخصم فهي دلالة الموافقة، وحتى لو لم يقل شيء فإن سكوته دليل موافقة، لأنه لو كان يجد وصفًا آخر لصرَّح.
- أن يصرح المستدل بعجزه عن إيراد المزيد من الأوصاف، فحينئذ حينما يستمع الخصم لهذا ينبغي أن يوافقه على ذلك وإلا فليورد عليه ليقول: لا، فإنه متى صرّح بعجزه عن إيراد المزيد عُذِر واكتفى بذلك، وأصبح حصره موافقا عليه .

في حال المناظرة كما هو معلوم حيث قال: إن هذا هو مبلغ اجتهادي في حصر هذا الأوصاف، يكفيه ذلك لأنه في حال

المناظرة؛ المناظِر لو وجد غيره وهو في مجال المناظرة لن يتركه وقال : إن حصرك غير جامع، وكذلك في حال غير المناظرة فإنه متى صرح وقال: هذا مبلغ قبل منه لأن عَلِمنا اجتهاده في حصر وجمع جميع الأوصاف .

- الشرط الثالث : إبطال أحد القسمين، ومعنى ذلك أن يبطل الأوصاف التي لا تصلح للعلية، ومتى أبطل الأوصاف التي لا تصلح للعلية؛ بقي الوصف الذي هو العلّة، الوصف الذي يتعين كونه علّة، فهو أبطل ما لا يصلح فبقي ما يتعين أنه علّة

وإذا كانت أوصاف يُبطل ما لا يصلح؛ له طريقان في الإبطال :

الطريق الأول : أن يبين بقاء الحكم بدون ما أبطله، يعني أبطله لكون الحكم يثبت بدونه، وهذا يدل على أنه غير صالح لأن يكون علّة، فإذا وُجد الحكم بدون هذا الوصف؛ دل على أن هذا الوصف ليس هو العلّة، فيتبين حينئذ أنه ليس من العلّة، إذ لو كان منها لم يثبت الحكم بدونه .

الطريق الثانية: أن يُبين أن ما يحذفه وما يبطله من الأوصاف من جنس ما عُهد من الشارع عدم الالتفات إليه، مثل أوصاف الطول والقصر واللون، وأوصاف الجنس كونه عربياً أعجمياً تركياً إلى آخر مثل هذه الأوصاف التي لم يُعهد من الشارع الالتفات إليها .

إذن بهذين الطريقين أو بأحدهما يمكن للمجتهد الذي يقوم بالسبر أن يختبر الأوصاف بهذين الطريقين أو بأحدهما يتم الاختبار، فيُبطل ما لا يصلح للعلية، ومتى أتم هذه المهمة فإنه ولا شك سيبقى عنده وصف واحد يتعين أنه هو العلّة، لأن هذا الوصف الأخير الذي لم يأت عليه هو العلّة، ولا يستطيع أن يُبطِله لأن إذا كان الحكم معلل وحصره وجمعه للأوصاف مستوفى فإنه لابد أن يبقى الوصف الذي يكون علّة للحكم.

إذن شروط السبر والتقسيم :

-أن يكون الحكم معللًا بالاتفاق.

-أن يكون السبر حاصر .

-أن يبطل ما لا يصلح من أحد القسمين .

بتوفر هذه الشروط الثلاثة يتم السبر والتقسيم، ويكون ما قام به المجتهد صحيحًا، ويكون سبره واختباره لهذه الأوصاف صحيحًا .

ذكر ابن قدامة –رحمه الله تعالى- بعض ما له علاقة في الحديث في السبر والتقسيم والمناسبة هنا؛ وهو ذِكر أمور لا تكفي لإفساد علّة الخصم، يعني يُظن أنها تكفي لإفساد علّة الخصم وهي ليست كذلك، فذَكر أن النقض لا يكفي في إفساد علّة الخصم، يعني حينما ذكر هناك في الطريق التي يبطل فيها علة أو الأوصاف التي يظن أنها علّة مع أنها لا تصلح للعلية، وذكرنا هناك أنه متى وَجَد الحكم بدون هذا الوصف فهذا يدل على أنها لا تصلح.

قال هنا :أنه إذا وُجِد الحكم بدون العلّة؛فهذا يدل على أن هذا الوصف ليس علّة للحكم

أما لو وجدنا صورة من الصور وهو وجود الوصف ولم نجد الحكم، وهو ما يسمى بالنقض فهل تعد العلّة فاسدة أو لا ؟ يعني مثال ذلك: يقولون: أن الطُعم علّة التحريم في الربا، لو جاء إنسان وأخذ الماء وقال: إن فيه طعم ولم نجد حكم التحريم فهل معنى ذلك أن هذه العلّة فاسدة لا تصلح في مكانها ؟ قالوا لا، فالنقض الذي هو وجود الوصف وجود الوصف بدون الحكم لا يعد مفسدًا للعلّة .

الحلقة (٢١)

سبق أن ذكرنا شروط السبر والتقسيم وقلنا إنه لابد في صحة السبر والتقسيم من ثلاثة أمور :

- الأمر الأول : أن يكون الحكم معللاً، فيُثبت أن الحكم من الأحكام المعللة، وليس من الأحكام التعبدية، وينبغي أن يكون ذلك متفقًا عليه بين المستدل والخصم .
- الأمر الثاني : الذي لابد للمستدل أن يأخذ به؛ أن يكون سبره وتقسيمه للأوصاف حاصرا، ويكون الحصر باتفاق بين المستدل والخصم أو بأن يُظهر المستدل بأنه بلغ مداه في السبر فقد استوفى جميع الأوصاف التي يُظن أنها علّة .
- الأمر الثالث : إبطال أحد القسمين؛ يعني إبطال ما لا يصلح للتعليل ليتعين الباقي .

هذه ثلاثة أمور ينبغي لمن يأخذ بالسبر والتقسيم أن يستكملها ليصح السبر والتقسيم حينئذ ويكون دليلا تثبت به العلّة.

إذن كان آخر ما قلناه إبطال أحد القسمين، يعني بمعنى أن يُبطل الأوصاف التي لا تصلح للتعليل ليتعين الباقي .

- وقد أتى ابن قدامة وغيره هنا في هذا الموضع إلى الحديث في بعض المسائل التي لها صلة في إبطال أحد القسمين، **فذكر أنه لا يُكتفى لإفساد علّة الخصم أن يفسدها بالنقض،**

والنقض هو: وجود الوصف مع انتفاء الحكم، يعني أن يُثبت أن الوصف موجود في مكان ولا يوجد حكمه فيفسد العلّة بذلك،

قالوا : **لأن وجود الوصف مع انتفاء العلّة لا يلزم منه إبطال الوصف، إذ قد يكون ذلك الوصف جزءً من العلّة أو قد يكون شرطا لها**، وعلى هذا نقول بأن النقض وحده لا يكفي ليكون مُفسدًا للوصف،

وقد أقرّب هذه المسألة بمثال ليتضح فيه المقال؛ وهو مثل: أن يأتي مستدل يثبت أن الطُعم مثلاً هو علّة تحريم الربا، فيأتي الخصم الذي يريد أن ينقض ذلك؛ يعني بعد أن أثبت أن العلّة هي الطعم ينقضه بالماء، فيقول: إنه مما يطعم ولكنه لا يصلح وحينئذ لا حكم فيه، أثبت أن الماء يوجد فيه وصف الطعم ولكن الحكم لا يوجد فيه، فلا ربا في الماء، فيقول: هاهي علتكم أو وصفكم الطعم لا يصلح، لأننا نقضناه في مثل هذه الصورة.

أي بعد أن يثبت أن علّة تحريم الربا في البرُ هي الطعم يأتي المعترض؛ فيقول :إن وصف الطعم هذا لا يصلح لماذا ؟

لأنه وجده في موقع آخر، وجد الوصف ولم يجد الحكم، فوجده هناك في الماء، وجد الوصف وهو أنه مما "**يطعم**" – أي فيه وصف الطعم –ولكن لا يوجد "**الحكم**" وهو الربا، يُسمى هذا الإيراد أو هذا الاعتراض نقض، لأنه أورد أو جاء بالوصف وهو أنه مما يُطعم –فيه وصف الطعم – ولم يوجد الحكم وهو الربا فقد اتفق على أنه لا ربا في الماء، قالوا هنا :أن إيراد مثل هذا الاعتراض –يعني النقض – لا يصلح لإفساد العلّة وإبطالها لماذا ؟

لأنه قد يكون الوصف الطعم جزءً من علّة فلا يبطل بالكلية، فقد يأتي ويثبت أن الطعم وحده ليس هو العلّة إنما هو جزء من علّة مكونة من الكيل والطعم، فيقول: كونك تورد علينا ما في الماء لا يبطلها بالكلية، إنما أقول: إن الطعم جزء من العلّة، فالعلّة عندي الكيل والطعم، أو قد يكون شرطاً لها، بمعنى أنه يجعل الطعم شرطاً للعلّة التي هي الكيل، فيقول: أنا العلّة عندي الكيل بشرط أن يكون مطعوماً، فإذن النقض كما ذكر لا يصلح أن يكون مفسدا لصلاحية الوصف للتعليل، لأنه وإن دخل عليه هذا المدخل النقض لكنه لا يدري إن كان هذا الوصف جزء من علّة، أو شرطاً لعلّة، فالنقض لا يبطل الوصف بالكلية، فهو لا يصلح لإفساد المناسبة في التعليل .

كما أنه ذكر هنا أنه لا يكفي المعترض أو المستدل الذي يريد أن يبطل أحد الأوصاف، يعني وهو في سبيل أن يبطل الأوصاف، ويسبرها في السبر والتقسيم؛ لا يكفيه أن يأتي إلى الوصف فيقول: بحثت في هذا الوصف فلم أجد فيه مناسبة، فهو لا يصلح عندي للتعليل، لأن مجرد الادعاء والقول بأنني بحثت فيه عن مناسبة فلم أجد يمكن أن يردّ عليها الخصم ويقول: إن ما انتهيتَ إليه من وصف أنا أيضًا بحثت فيه عن مناسبة فلم أجد، فيتعارض القولان، ولذلك قالوا: إنه لا يكتفي بالادعاء والقول: بحثت في الوصف الفلاني فلم أعثر فيه على مناسبة؛ لأن للخصم أن يسلك نفس المسلك!

ولكن عليه أن يبين عدم صلاحيته بدليل يستدل به على أن هذا الوصف لا يتضمن المناسبة، وذلك بأن يذكر من الأدلة ما يُبطل مناسبة الوصف على أن يوافقه الخصم، أو أن يثبته بدليل صحيح.

على أن هذا القول ليس متفقًا عليه فقد قال بعض الشافعية : "هو يكفيه أن يقول هذه المقالة، بحثت عن المناسبة فلم أجدها، لأن هذا هو الظاهر لديه، والإنسان مأمور بأن يعمل بالظاهر، لأن الظاهر أنه صادق فيما بحثه وفيما انتهى إليه.

ولكن الذي يقرُب من الصواب، والذي يكون أبعد عن أن يكون محلا للمناقشة؛ أن يُقال بأنه لا يكتفي بمجرد ادعاء أنه بحث فلم يجد، وإنما ينبغي أن يوثق ويستدل على ما يقول في بحثه وأن هذا الوصف لا يصلح لأن يكون مناسبا للتعليل.

- ثم هنا مسألة وهي أن بعض الأصوليين والمتكلمين من أصحاب الجدل هنا قالوا : "**إذا اتفق خصمان على فساد تعليل من سواهما، ثم أفسد أحدهما علّة صاحبه؛ كان ذلك دليلا على صحة علته**" هذه مسألة لها صلة بالسبر والتقسيم، هذه مسألة نوردها بمثابة الإكمال لمباحث السبر والتقسيم، وهو أن بعض العلماء قال :"إذا اتفق خصمان على فساد علّة من سواهما، ثم قام أحدهما وأفسد علّة صاحبه، فهل يأتي بعد ذلك ويدل على صحة علته؟ " بمعنى كأنه سبر واختبر العلل الأخرى لتتعين علته هو، فعِلَل غيرهما اتفقا على فسادها يعني هو وخصمه هو والمعترض اتفقا على فساد عِلل الآخرين، وبقيت علّة المستدل وعلّة المعترض، فإذا اتفقا على فساد علل من سواهما، ثم قام المستدل وأفسد علّة المعترض؛ فهل يدل ذلك على صحة علته ؟ وكأنه في هذه الحالة سبر واختبر العلل الأخرى لتتعين العلّة التي يراها،

قال ابن قدامة هنا: "إن اتفاقه هو والمعترض على فساد علّة من سواهما لا يدل على إبطال تلك العلل، إذ إن للآخرين أن يدعوا أيضًا نفس الدعوى، ويقولون نحن لا نسلم صحة علتكم فمجرد أن يدعوا بأن علّة من سواهما غير صحيحة لا يعني أنها غير صحيحة، فلا تكفي مجرد الاتفاق بين المستدل والمعترض على فساد علّة من سواهما، لأن من سواهما له أن يقول: وأنا أيضًا أرى أن علتكما غير صحيحة، فيتعارض القولان حينئذ وليس أحدهما بأولى من الآخر، والصحيح هنا أن مجرد الاتفاق بينهما لا يبطل تلك العلل، إذ لا بد من إبطالها من دليل صحيح تفسد به علل غيرهما، يعني لابد من إيراد أدلة على فساد تلك العلل، أما مجرد الاتفاق فلا يبطلها، لأن ذلك طريق للآخرين أن يأتوا بنفس الشكل وبنفس المثل ويقولون: ونحن عندنا أن علتكم غير صحيحة، هذه المسائل التي ذكرت مُلحقة بالسبر والتقسيم .

النوع الثالث : الدوران،

وهذا مسلك من مسالك إثبات العلّة، وهو كما قلت هو النوع الثالث الذي ذكره ابن قدامة، لأنه ذكر أولاً المناسبة، ثم ذكر السبر والتقسيم، ثم ذكر ثالثًا الدوران. **فما معنى الدوران ؟**

الدوران في اللغة : مأخوذ من الفعل دار يدور دوراناً، إذا تحرك حركة دَورية كدوران الدولاب والرحى .

يقول ابن فارس صاحب كتاب مقاييس اللغة : " الدور أصل واحد، يدل على إحداق الشيء بالشيء من جوانبه، يُقال: دار حول البيت طاف به، ودوران الفلك؛ تواتر حركاته بعضها إثر بعض، من غير ثبوت ولا استقرار"، هذا ما يتعلق بتعريفه في

اللغة، فأنت تشاهد أن الدوران بمعنى تواتر الحركة بشكل يتتابع بعضها إثر بعض، يعني حركة يدور بعضها إثر بعض.

أما في الاصطلاح فالدوران هو أن يثبت الحكم عند ثبوت وصف، وينتفي عند انتفاءه.

يعني أن يثبت الحكم عند ثبوت وصف وينتفي عند انتفاءه، وهذا الدوران هو الذي سماه الآمدي وابن الحاجب سماه "الطرد والعكس" يعني أن يثبت الحكم عند ثبوت وصف وينتفي عند انتفاءه، فثبوته عند ثبوته هذا طرد، وانتفاءه عند انتفاءه هذا عكس، فالآمدي وابن الحاجب يسميانه الطرد والعكس أو هو "الدوران"، وكما قال ابن قدامة في التعريف: أن يوجد الحكم بوجود العلّة وينتفي بانتفائها، والمعنى واحد، يوجد الحكم بوجود العلّة وينتفي بانتفائها، أو كما قلنا أن يثبت الحكم عند ثبوت وصف وينتفي عند انتفاءه، فالأمر في ذلك واحد .

مثل هذا ما نمثل به كثيرا في باب القياس؛ وهو أن حكم تحريم الخمر يوجد التحريم عند وجود الوصف وهو الإسكار، وينتفي التحريم عند انتفاء الإسكار، فالحكم يوجد عند وجود الوصف الإسكار، والحكم ينتفي عند انتفاء الإسكار، فلا تحريم عند عدمه، والتحريم يكون عند وجوده، فالحكم حينئذ يدور مع العلّة وجودا وعدما،

وقد اختُلِف في هذا المسلك في حجيته والذي أشير إليه هنا أن الغزالي –رحمه الله تعالى- في المستصفى لم يعدّه من مسالك العلّة ؛بل يرى أنه ليس بحجة كما هو عند بعض العلماء، أما ابن قدامة فهو يراه مسلكا تثبت به العلّة، وفي الجملة فكونه مسلك أو ليس بمسلك أو تثبت به العلّة أو لا تثبت هذه مسألة خلافية .

الحلقة (٢٢)

وموضوعها : في مسلك من مسالك إثبات العلّة، وهو مسلك الدوران:

وقد سبق في المحاضرة السابقة أن تحدثنا عن تعريف الدوران في اللغة والاصطلاح .

ونتذكر أن القول بأن الدوران : "**أن يثبت الحكم عند ثبوت وصف و ينتفي عند انتفاءه**" . وذكرنا مثالاً يوضحه ويتبين عند كل وصف يُعلل به؛ فإن الحكم يثبت عند ثبوت الوصف وينتفي عند انتفاءه، فإذا قلنا بأن الحكم الشرعي تحريم الخمر لعلّة الإسكار؛ فإنه يوجد هذا التحريم عند وجود الإسكار، و إذا انتفى الإسكار فإن الحكم ينتفي؛ أي أنه يدور معه وجوداً و عدماً.

هل هذا الحكم و هل هذا المسلك حجة ؟ اختلف فيه على مذاهب أشهرها **ثلاثة مذاهب :**

١.**المذهب الأول** : **أن الدوران يفيد العِليَّة ظنّاً**، و هذا مذهب أكثر العلماء؛ ومنهم أبو بكر الباقلّاني وإمام الحرمين والفخر الرازي و البيضاوي وابن قدامة هنا في الروضة و غيرهم كثير .

٢. **المذهب الثاني** : **أن الدوران لا يفيد العِليَّة**، فلا يعد مسلكاً من مسالك إثبات العلّة، وهذا مذهب الغزالي و الآمدي وابن الحاجب، وكما ذكرت – في آخر المحاضرة السابقة – أن الغزالي – رحمه الله تعالى – في المستصفى لم يعد الدوران من مسالك إثبات العلّة، وهذا بناء على مذهبه في المسألة أن الدوران لا يفيد العليَّة .

٣. **المذهب الثالث** : **أن الدوران يفيد العِليَّة إذا انضمّ إلى السبر**؛ يعني إذا انضم إلى السبر فإنه يفيد وإلا فإنه لا يفيد . وهذه مذهبٌ قال به بعض الأصوليين، ولذلك نجد أن الغزالي وابن قدامة – رحمهم الله تعالى في الروضة – يقول : قال قوم إنه يفيد العليَّة إذا انضم إليه السبر و إلا فلا .

هذه ثلاثة مذاهب في المسألة .

ننتقل إلى الأدلة التي استدل بها كل مذهب :

١. **فنبتدئ أولاً بأدلة المذهب الأول؛ القائلين بأنه يفيد العِليَّة ظنًّا.**

– هنا أُذكِّر بأنه قد نجد أن بعض أهل الجدل ذكروا أن الدوران يفيدها قطعاً، ولكن لأنه ليس بالدليل القوي لم نذكره من المذاهب، و لذلك يقول إمام الحرمين ذهب بعضهم إلى أنها تفيد العليَّة قطعاً، لكن المذاهب المشهورة هي على ما ذكرت فنكتفي بها –

وأقول هنا بأن أدلة المذهب الأول القائل بأن الدوران يفيد العليَّة ظناً استدلوا بما يأتي :

أولاً : قالوا إن الدوران دليل على صحة العلّة العقلية، فكذا ينبغي أن يكون دليلاً على صحة العلّة الشرعية، بل إنه إذا كان الدوران دليلاً على صحة العلّة العقلية مع أنها موجِبة لمعلولها – هكذا العلّة العقلية بمعنى أنها توجب المعلول – فمن باب أولى أن تكون دليلاً على صحة العلّة الشرعية مع الاتفاق بأن العلّة الشرعية لا توجب معلولها، بل إن الذي يوجب المعلول هو الحاكم هو الله سبحانه وتعالى، الذي تصدر عنه الأحكام الشرعية، و معلوم بأن هناك فرقاً بين العلّة العقلية و العلّة الشرعية ؛ فالعلّة العقلية توجب معلولها بمعنى أنه إذا وجدت العلّة أوجب العقل وجوب المعلول ؛ إذا حصل الكسر وُجد الانكسار، إذا وُجد ما يكون سبباً للاحتراق وُجد الاحتراق وهكذا، فالعلّة في العقل توجب المعلول، أما في الشرع فليس الأمر كذلك فهي لا توجب معلولها إلا بإذن الله سبحانه و تعالى .

قالوا هنا إذا كان الدوران دليلاً على صحة العلّة العقلية؛ فمن باب أولى أن تكون دليلاً على صحة العلّة الشرعية، هذا هو الدليل الأول لمن قالوا بأن الدوران يفيد العليَّة ظناً .

الدليل الثاني لهم : قالوا: إن الدوران يُغلِّب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف؛ فإنا ندرك من الدوران غلبة ظن على أن ذلك الوصف هو علّة الحكم،

ونجد ذلك مُشاهداً في تعامل الناس وفي حياتهم، فإننا إذا رأينا رجلاً يقوم عند دخول شخص ويقعد عند خروجه ؛ يعني كلما دخل هذا الشخص قام، وإذا خرج قعد وجلس فإننا ندرك من هذا الدوران يعني الوجود عند الوجود – وجود القيام عند وجود هذا الشخص، و انتفاء القيام عند انتفاء هذا الشخص – قالوا: نجد في تعاملنا أننا إذا رأينا هذا الشخص يفعل هذا الفعل أدركنا أو غلب على ظننا أن علّة قيامه هو دخول الشخص؛ فيكون دخول الشخص هو علّة القيام، قالوا: هاهو الدوران يفيد غلبة ظن على أن الوصف هو علّة الحكم، فإذا كان هذا يفيدنا في تعاملنا وفي حياتنا فكذلك في إثبات الحكم الشرعي، إذا دار الوصف مع الحكم وجوداً و عدماً دلَّ على أنه علّة الحكم . هذا هو الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول القائلين بأن الدوران يفيد العليَّة ظناً .

٢. **أما أصحاب المذهب الثاني الذين نفوا أن يكون الدوران يفيد العليَّة**، وهم الغزالي والآمدي و ابن حجر هؤلاء استدلوا بما يأتي :

– أولاً : قالوا : إن الوجود عند الوجود طرد محض، و زيادة العكس لا تؤثر في شيء، لأن الانعكاس ليس بشرط في العلل الشرعية، هذا دليلهم الأول . يعني قالوا : إن الوجود عند الوجود هو طرد محض، أما الانعكاس فليس بشيء، لأنه ليس بشرط في العلل الشرعية، يعني هذا الدليل قسَّمه أصحابه وقالوا : أن الدوران لا يخرج عن أن يكون طرد و عكس ؛ فأما الطرد فإنما هو طرد محض وهو ليس بحجة بالاتفاق –هكذا يقولون مع أنهم اختلفوا في هذه المسألة –، و أما العكس فليس بشرط في العلل الشرعية فينبغي أن لا نلتفت إليه، هذا الدليل الأول .

– الدليل الثاني لهم: قالوا بأن الوصف الذي حسبناه علّة لدورانه مع الحكم يُحتمل أن يكون ملازماً للعلّة أو جزءاً من

أجزائها، فيوجد الحكم عند وجود هذا الوصف و ينعدم عند عدمه، لأنه جزء من العلّة أو لأنه شرط لها، ويُحتمل أن هذا الوصف هو العلّة، ولوجود هذه الاحتمالات فلا معنى للتحَّكُم وفرض أنه هو العلّة دون الاحتمالات الأخرى؛ يعني بلفظ آخر أنهم قالوا: إن الوصف الذي دار مع العلّة لا يتحتم أن يكون هو العلّة إذ يحتمل أن يكون جزءاً من العلّة، ويحتمل أن يكون شرطاً لها، ويحتمل ما ادَّعيتم، فهذه ثلاثة احتمالات ولا معنى للتحكُّم و قصره على احتمال دون الاحتمالات الأخرى .

– **الدليل الثالث** : ثم من وجهٍ آخر– وهذا يصلح لو كان الوصف الذي يدور مع العلّة- لوجدنا بعض الأوصاف التي تدور مع الأحكام يصلح كل من ادَّعاها أن يدور مع الحكم ؛ يعني مثلاً كل من المختلفين في علّة تحريم الربا في البُرّ يمكن أن يُدير وصفه مع الحكم فيوجده عند وجوده و يقول بعدمه عند العدم؛ يعني لو كان الوصف الذي يدور لو كان علّة لأمكن كل واحد من المختلفين في علّة الربا أن يُثبت الحكم بثبوتها وينفيه بنفيها. **وهذا يمكن أن يكون دليلاً ثالثاً لهم**؛ يعني أن الدوران لو قلنا به لأمكن لكل واحد من المختلفين أن يديره مع حكمه .

– **و دليل آخر و قد يكون رابعاً** لأصحاب المذهب الثاني الذين نفوا أن يكون الدوران علّة؛ قالوا: إن الوصف الذي يدور يبطل بأوصاف نتفق على أنها ليست هي العلّة، ومع ذلك تدور مع الحكم، مثل وصف الرائحة في الخمر، التي تكون مقرونة بالشدَّة والإسكار، فإننا نجدها تدور مع الوصف المعتبر للحكم، ومع ذلك فإننا نتفق على أن وصف الرائحة ليس بعلّة للحكم . يعني هذا الدليل يقول أصحابه أنّا نجد بعض الأوصاف التي تدور مع الحكم مع أنكم تُسلِّمون بأنها ليست علّة للحكم، مثل وصف الرائحة في الخمر، فإن الإسكار و الشدة في الخمر يصاحبها رائحة يعرفها أصحابها توجد عند الإسكار وتنتفي عند عدم الإسكار ؛ فيقول: إن هذه الرائحة ليست هي علّة التحريم فالعلّة هي الإسكار، فمجرد دوران الوصف لم يكن سبباً لأن يكون علّة للحكم وهذا يدل على أن الأوصاف التي تدور أو التي تكون من قبيل الدوران لا يُعدُّ مثبتاً للعليَّة . هذه أدلةٌ أربعة أخذ بها أصحاب المذهب الثاني القائلين بأن الدوران لا يفيد العليَّة .

٣. **أما أصحاب المذهب الثالث الذين قالوا : بأن الدوران يفيد إذا انضمَّ إلى السبر**؛ فهؤلاء قالوا :إن السبر يُقوِّي الظن الحاصل بالدوران فيصلح حينئذٍ للتعليل به، فهم أخذوا بأن السبر يُعطي قوة للدوران فيصلُح حينئذٍ لأن يكون حجة و دالاً على العليَّة .

هذه أدلة أصحاب المذاهب الثلاثة الذين قالوا: بأنها تفيد العلية ظناً و الذين قالوا بأنها لا تفيد و الذين قالوا: بأنها تفيد بشرط أن ينضمّ إليها السبر .

والآن ننتقل إلى مرحلة أخرى وهي مرحلة المناقشات – بعد أن ذكرنا الأدلة ننتقل إلى المناقشات – فنقول :

- **مناقشة المذهب الثاني :**

١. **أول دليل لهم**: قولهم: إن الوجود عند الوجود طردٌ محض فلا يُحتج به، و الانعكاس ليس بشرط، و الانتفاء عند الانتفاء عكس و الانعكاس ليس بشرط في العلل الشرعية . **هذا الدليل نوقش بما يأتي :**

– قالوا: إن الحجة ليس في الطرد وحده، و لا في الانعكاس وحده و إنما الحجة في اجتماع الطرد والعكس، ومعلوم أن اجتماع الأمرين يُعطي قوة و معنىً غير ما يعطيه كل واحد على حِده؛ فهما عندما يجتمعان يؤثران في غلبة الظن، وهذا لا يحصل في حال انفراد كل واحد منهما، إذ كل واحد لا يفيد غلبة الظن ولكن حينما يجتمعان يؤثران ويفيدان غلبة ظن، وهذا ما نقول به، وهذا مثل اجتماع وصفين؛ إذا كانت العلّة مركبة من وصفين فإن كل وصف لا يكون هو العلّة، و إنما

يكون التعليل إذا كانت مركبة، و إنما يكون التعليل حينما يجتمع الوصفان، أما إذا كان وصف واحد فإنه لا يكون علّة . قالوا : فكذلك هنا الحجة في اجتماع الطرد و العكس فهما اللذان يعطيان غلبة ظن، و إذا انفرد أحدهما عن الآخر ضَعُف فلم يُفِدْ ظناً .

٢. **أما دليلهم الثاني** – و نستذكره – وهو قولهم : إن الوصف الذي يدور مع الحكم– وهو الدوران– يُحتمل أن يكون جزءاً من علّة و يُحتمل أن يكون شرطاً لها، ويُحتمل أن يكون علّة، ولا معنى لهذه الاحتمالات وليس أحدها بأولى من الآخر .

نقول هنا إن ما ذُكر هي احتمالات ليس عليها دليل، والذي يُؤخذ به هو الراجح، [١٥] و حمله على أن يكون هو العلّة هو الراجح، فمتى قام الدليل عليه وترجَّح أخذنا به، وأما إذا لم يترجح فيبقى الوصف على أصله أنه هو العلّة أما الاحتمالات الأخرى وهو أن يكون جزءاً أو شرطاً فهذه احتمالات مرجوحة، و المكلف مأمورٌ بأن يتبع غلبة الظن وغلبة الظن أن يكون هذا الوصف علّة للحكم فهذا هو الراجح وهذا هو الذي ينبغي أن نأخذ به، أو أن نقول بأن الحكم يؤخذ بما تميل إليه أو ما يترجح لديك .

– و كونه هو الجزء أو الشرط؛ هذه احتمالات تضعف عن أن يتجه إليها الظن أولاً، و المكلّف مأمور بأن يبادر إلى ما تتجه إليه وإلى ما يغلب على الظن و إلى الراجح وهذا هو الراجح . وكونه هو العلّة هذا هو الذي يترجح، أما كونه جزء أو شرط فهذا مجرد احتمال؛ متى قام الدليل عليه وترجح أخذنا به، وأما إذا لم يترجح فيبقى الوصف على أصله أنه هو العلّة، واحتمال أن يكون شرطاً أو احتمال أن يكون جزءاً؛ هذا احتمال مرجوح، فنأخذ بالراجح ونترك المرجوح .

الحلقة (٢٣)

موضوعها : مسلك الدوران: وقلنا فيها ثلاثة مباحث مشهورة

- أن الدوران يُفيد العلية ظنًّا .
- أن الدوران لا يُفيد العليَّة .
- أنه يفيده مع السبر – إذا انضم إليه السبر – .

نستكمل مناقشة أدلة المذهب الثاني:

٣. **دليلهم الثالث**: أننا لو عددنا الدوران مفيداً للعليَّة؛ لأمكن لكل واحدٍ من المثبتين لعلّة تحريم الخمر أن يحتج بالدوران؛ فيدير الوصف مع حكمه، **فنقول :**

– هذا القول غير مُسلَّم فإن الحكم لا يدور إلا مع الوصف الصحيح الذي يدور معه ؛ يعني لا يُديره دون أن يكون صحيحاً ؛ إذا كان هو يريد أن يُديره هكذا، لكن لا يُسلَّم له استمرار الدوران، لأن إثبات الحكم تبعاً للوصف حينما يصحّ، فهو لا يثبت إلا عند صحة الوصف، فإذا كان الحكم يوجد عند وجود الوصف، و ينعكس معه؛ أصبح هو الوصف الصحيح و لا يستمر ذلك إلا لمن ثبتت عليَّته .

ثم إنه من وجه آخر ليس كل وصف يمكن أن نثبته بالدوران فإن بعض الأوصاف تثبت بالدوران و بعضها يثبت بطرق أخرى غير الدوران؛ يعني إثباتها ابتداءً لا يلزم أن تثبتها كلها عن طريق الدوران؛ كما أنك لا تُثبت كل الأوصاف و كل العلل عن طريق السبر و التقسيم أو عند طريق المناسبة، فإن بعض الأوصاف تثبت عن طريق النقل؛ إما في كتاب أو في سنة، و بعضها تثبتها عن طريق المناسبة، و بعضها تثبته عن طريق السبر و التقسيم، و بعضها تثبته عن طريق الدوران؛ إذاً

١٥ / الشرح في المقطع التالي هو من إعادة شرح الدليل في الحلقة (٢٣)

ليس كل وصف لابد أن يثبت عن طريق الدوران، لأن مبنى دليلهم هذا أن كل وصف يثبت عن طريق الدوران فلو كان كذلك لأمكن لمن يُثبت علّة تحريم الربا في البُرّ أن يُثبته عن طريق الدوران .

فنقول أنه في هذه المسألة الفقهية قد لا يكون إثبات العليَّة عن طريق الدوران و إنما عن طريق دليل آخر يأخذ به المجتهد فيُثبت به علّة تحريم الربا في البُرّ .

٤. **الدليل الرابع**: أنه دوران يبطل بالأوصاف التي تكون ملازمة للعلّة، و ليست بعلّة مثل رائحة الخمر فإنها – هذه الرائحة – تكون ملازمة للإسكار، مع الاتفاق على أن الرائحة ليست هي الوصف الذي يُعلل به، نقول :

- لا يعني دوران الوصف الملازم مع العلّة أنه هو العلّة، إذ إن الأوصاف التي تلازم العلّة لابد أن تدور معها العلة، فليس كل وصف يدور يكون هو العلّة، لأن صلاحية الشيء للتعليل ليس معناه أن يُعلل به، لأنه قد يوجد وصف، و يلازم العلّة و يدور معها، ولكنك لا تحكم بأنه العلّة مع دورانه؛ وذلك لوجود مانع يمنع من أن تُعلِل به، فليس كل وصف يدور مع العلّة و يصلح للتعليل تُثبت أنه هو العلّة، إذ قد يدور و لكن يمنع منه مانع، كما هو حادث في هذه الأوصاف التي تلازم العلل فقد تدور معها، و مع ذلك لا تحكم بأنها هي العلّة، لا تحكم لماذا؟ لأنه يوجد موانع تمنع من التعليل بها .

هذا ما يتعلق بمناقشة أدلة المذهب الثاني القائلين: بأن الدوران لا يفيد العليَّة .

- **مناقشة دليل المذهب الثالث**

الذي قال أصحابه: أن الدوران يفيد العليَّة إذا انضمّ إليه السبر، و استدلوا بأن السبر يفيد قوة إلى الدوران، فيغلب على الظن كون الوصف علّة، فنقول في مناقشتهم:

- أنه إذا انضمّ السبر، فإن السبر كافٍ لأن يكون دليلاً مُثبتاً للعليَّة، كما تقرر ذلك عند الحديث في إثبات العلّة بالسبر و التقسيم .

فنحن نقول هنا: إن قولكم بأنه لا يكون الدوران مفيد للعليَّة إلا إذا انضمّ معه السبر، نقول هذا القول لا يُسلَّم لأن السبر ذاته كافٍ لأن تثبت به العلّة، فلا حاجة حينئذٍ إلى الدوران – بناءً على قولكم – و على هذا فمُحصَّل قولكم أنكم تنفون أن يكون الدوران مفيداً للعليَّة، لأنهم ربطوه أو ضموا إليه دليلاً آخر، و هذا الدليل كافٍ لأن تثبت به العلّة، فمحصَّل قولهم أن الدوران لا يفيد العليَّة، و القول أن الدوران لا يفيد العليَّة سبقت مناقشة أدلة أصحابه في الدليل الثاني.

و بعد اكتمال هذه المناقشة يصح لنا **أن يترجح المذهب الأول وهو أن الدوران يفيد العليَّة ظنّاً** وهو المذهب الراجح في هذه المسألة .

وإنما ترجح ذلك لقوة أدلته و صحتها فإن الدليل الأول دليل قوي حيث قاسوه على العلّة العقلية وهي موجبة ومع ذلك فقد أُستدل بالدوران لإثبات العلّة العقلية، فإذا أثبتنا في الدوران العلّة العقلية فمن باب أولى أن نثبت العلّة الشرعية، ثم إننا نتفق أن الدوران يفيد غلبة الظن، و الأحكام الشرعية العملية تثبت بغلبة الظن، وهذا من المستقر في الأحكام الشرعية .

فأعود و أقول إن قوة أدلة المذهب الأول، و المناقشات التي جرت على أدلة المذهب الثاني، و دليل المذهب الثاني يترجح لنا المذهب الأول، و بذلك ينتهي القول بأن الدوران يفيد العليَّة ظناً .

مسألة / / إثبات العلّة بشهادة الأصول:

ننتقل إلى مسألة لها صلة بمباحث إثبات العلل و هي إثبات العلّة بشهادة الأصول .

ما معنى شهادة الأصول :

شهادة الأصول هذه لها صلة بالدوران كأن الأحكام تدور مع أوصاف؛ فقولهم هنا: هل العلل تثبت بشهادة الأصول؟ لها نوع صلة فهي مسألة – كما ذكرنا هناك في السبر و التقسيم – نذكر هنا في الدوران فهذه مسألة ملحقة بالدوران.

شهادة الأصول : هو كون الحكم المعلَّل له أصل معيَّن من نوعه يوجد فيه جنس الوصف و نوعه. و بالمثال تتضح الحال و يتضح شهادة الأصول .

بعضهم قال : شهادة الأصول بمعنى أن يكون ثابتاً في الكتاب و السنة و الإجماع على الحكم المعلَّل، لكن أعم منه أن نقول أن : كون الحكم المعلل له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف و نوعه .

مثاله : قولهم في الخيل : ما لا تجب الزكاة في الذكور منفردة لم تجب في الذكور و الإناث ؛ يعني الكلام في الزكاة في الخيل، و هنا ذكروا، حيث تقرر بأن الزكاة في الخيل لا تجب في الذكور، فكذلك لا تجب في الذكور و الإناث، و مبنى ذلك شهادة الأصول .

كيف شهادة الأصول ؟ قالوا : أنه استقر في بهيمة الأنعام أن الزكاة في الغنم، و البقر، و الإبل، أن الزكاة حيث ثبتت في ذكوره؛ ثبتت في ذكوره و إناثه مجتمعة، فحيث ثبتت الزكاة في الذكور فإنها تثبت في الذكور و الإناث مجتمعة فيكمل بعضها بعضاً، فهذا من قبيل شهادة الأصول فجاءوا في الخيل قالوا لا تثبت الزكاة في الذكور فكذلك لا تثبت في الذكور و الإناث مجتمعة، و كأنهم بذلك يقيسونه على أصل و هو أنه في بهيمة الأنعام التي اتُّفق على وجوب الزكاة فيها فقالوا: إنه هناك تثبت الزكاة في الذكور، وكذلك تثبت في الذكور و الإناث مجتمعة، فالحكم الذي في الذكور يكون الحكم عند اجتماع الذكور و الإناث، قالوا فهكذا في الخيل، حيث لم تثبت في الذكور فينبغي أن لا تثبت في الذكور والإناث مجتمعة، استشهاداً بالأصل و هو وجوده في بهيمة الأنعام هناك .

فهذا من قبيل شهادة الأصول و كأنهم أعملوا الطرد و العكس، كأنهم أعملوا الدوران، و لذلك قلنا أن الحديث بشهادة الأصول هي مسألة ملحقة بالدوران ويجري الحديث فيها كما جرى في الدوران .

و مثله – مثل هذه المسألة و الكلام في شهادة الأصول – قولهم: **من صحَّ ظهاره صحَّ طلاقه كما هو في المسلم**، فالمسألة تلتحق به، فإذاً في الحكم بالنسبة لغير المسلم يُحكم عليه كما ثبت بالنسبة للمسلم، **لماذا ؟** لأن طرد هذه المسألة و إعطاءها نفس الحكم حيث ثبت ذلك للمسلم أن من صحّ ظهاره صحَّ طلاقه، كذلك بالنسبة لغيره نقول من صحّ ظهاره صحّ طلاقه، فتلحق المسألة و تطرد كما هو هناك، لأن طردها و دورانها بهذا الشكل يغلب على الظن أنه هو الحكم الصحيح،

فالأخذ بشهادة الأصول و الأخذ في هذه المسألة و طردها هو مما يغلب على الظن، فينبغي أن نأخذ بغلبة الظن كما حكمنا هناك في الدوران، و حكَّمنا غلبة الظن، ففي هذه يكون الحكم واحداً في شهادة الأصول؛ و في مسألة من صحّ ظهاره صحّ طلاقه. هذه المسائل التي تلتحق بالدوران و بختمها و ختم الكلام بها نختم الحديث في مسالك العلّة ؛ المسالك الثلاثة التي تثبت بها العلّة بالاستنباط، و بقي علينا الحديث في مسالك أخرى عدُّوها فاسدة – مع أنه جرى فيها خلاف – لكن ابن قدامه عدَّها من المسالك الفاسدة.

الحلقة (٢٤)

وموضوعها: في المسالك التي ذكر ابن قدامة أنها لا تصلح للعلّيّة:

ويسميها بعضهم المسالك الفاسدة، وذلك بعد أن تحدثنا في المحاضرات السابقة في المسالك الصحيحة التي تثبت بها العلّة، وتم الحديث عن إثبات العلّة بالأدلة النقلية وبالإجماع ثم بأدلة الاستنباط، وهي : المناسبة والسبر والتقسيم والدوران . وكان

أخرها الحديث عن الدوران الذي هو : الطرد والعكس .

أما هذا اليوم فنبتدئ بالمسلك الذي يرى ابن قدامة أنه لا يصلح للعليّة وهو

مسلك الطرد :

(**الطرد**) سبق أن تحدثنا في معناه اللغوي ولا بأس أن نؤكد المعنى اللغوي الذي سبق الإشارة إليه:

الطرد في اللغة : الإبعاد وضم الإبل بعضها إلى بعض، يقال: اطّرد الأمر أي : تبع بعضه بعضًا، واطّردت الأنهار أي : جرت، وعلى هذا فقولهم اطّرد الحد أي : تتابعت أفراده وجرى مجرى واحدًا كالأنهار، إذاً الاطراد بمعنى التتابع هذا في اللغة.

في الاصطلاح، الطرد هو : أن يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يُعلم كونه مناسبًا ولا مستلزمًا للمناسب، ويلاحظ هنا – هذه العبارة هي عبارة الأسنوي في [نهاية السول] وهي عبارة الكتاب الذي شرحه القاضي البيضاوي في منهاج الأصول، وقبله الفخر الرازي في المحصول ـ فالعبارة السابقة هي عبارة هؤلاء العلماء.

إذاً الطرد هو: أن يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يُعلم كونه مناسبًا ولا مستلزمًا للمناسب؛ إذ لو عُلم كونه مناسبًا لكان من قبيل المناسب، ولكنه وصفٌ لم يُعلم كونه مناسبًا ولا مستلزمًا للمناسب ؛

مثل قولهم في قياس الخل على المرق في أنه لا يزيل النجاسة؛ قالوا : الخل كالمرق من حيث إنه لا يُصاد من جنسه السمك ولا تُبنى عليها القناطر، فأتوا بوصفٍ ليس مناسبًا للتعليل ولا مستلزمًا للمناسب، يعني أنه لا يُصاد في مثله السمك ـ الذي هو الخل وكذلك المرق يجمع بينهما هذه ... ـ ولا تُبنى عليها القناطر فهو مائع لا يتصف بهذه الصفات،

ونلاحظ هنا أنه أورد وصف ليس مناسبًا ولا مستلزمًا للمناسب، إنما هو مطرد حيث وجد الخل فهو بهذه الصفة، وحيث وجد المرق فهو بهذه الصفة، لكنها صفة لا نعلم فيها المناسبة ولا نعلم أيضًا أنها تستلزم مناسبة .

فمثل هذا الوصف طردي يأتي مع هذا نوع من المائعات ؛ لكنه ليس مناسبًا ولا مستلزمًا للمناسبة ؛ أذن الوصف الطردي هو : الذي يثبت الحكم مع الوصف، لكن الوصف هذه صفته أنه ليس مناسبًا ولا مستلزمًا للمناسبة .

والطرد من حيث هو أُختلف في حجيته على مذاهب :

- **المذهب الأول** : أنه ليس بحجة، وهذا مذهب جمهور العلماء، وأخذ به الغزالي وابن قدامة وغيرهم ؛ ولذلك ابن قدامة عده من المسالك الفاسدة التي لا تصلح للتعليل .
- **المذهب الثاني** : أنه حجة إذا سلم من النقض .
- **المذهب الثالث** : أنه حجة إذا اقترن به الحكم في كل موضع عدا محل النزاع، ـ يعني حيث وجدنا هذا الوصف الطردي ووُجد معه الحكم عدا مسألة النزاع فهذا هي محل الخلاف، فحيث وجدنا في المواضع الأخرى ووجدنا هذا الوصف الطردي مقترنًا بالحكم فهو حجة .
- **المذهب الرابع** : أنه حجة في الجدال وفي الدفع، ولكنه ليس بحجة في الأحكام الشرعية العملية وفي الإثبات وهذا مذهب أبي الحسن الكرخي من الحنفية .

هذه المذاهب ونحتاج أن نذكر دليل المذهب الأول مذهب الجمهور وابن قدامة في الروضة الذي قال : **أنه ليس بحجة** .

- **لماذا قال هو ليس بحجة ؟** قال : أنه لا معنى للطرد إلا سلامته من مفسد واحد وهو النقض .
- **ما معنى هذا الكلام ؟** قال : الطرد ليس فيه إلا أنه سلم من مفسدٍ واحد وهو النقض .
- **النقض ما هو ؟** النقض هو : أن يوجد الوصف ولا يوجد الحكم معه، لو وجد الوصف في موضع ولم يوجد الحكم معه

هذا يسمونه نقض، يقول : هنا في الطرد أنه سلم من هذا النقض، يعني لم ينتقض فلم نجد وصف وحده دون الحكم

- **لكن هل سلامته من مفسد واحد يعني أنه سلم من مفسدات أخرى ؟**

قال : لا، إن سلامته من مفسدٍ واحد لا تعني أنه سلم من مفسدات أخرى .

ألا ترى أنك لو قلت في شيءٍ اشتريته مثل سيارة، فقلت : هذه السيارة لا تصيبها الحرارة، يعني ليست من السيارات التي يصيبها شيئا من ما يسمونه الآن حرارة ؛ بحيث تتوقف عن السير، أو قلت : أن هذه السيارة ليست بضيقة، فأنت إذا حكمت عليها بسلامتها من مفسد واحد هل هو حكم عليها بسلامتها من المفسدات الأخرى ؟ قالوا : لا. هذا المثال الذي ذكرته لكم،

مثال آخر : لو جئت لتشتري أضحية، فقال لك البائع : أنها ليست بعمياء، لكن هل قوله أنها ليست بعمياء معنى أنها سلمت من عيب آخر وهو أنها عرجاء، أو مريضة؟ ؛ فالحكم بسلامة الشيء من مفسدٍ واحد؛ ليس بحكم سلامته من المفسدات الأخرى، قال هنا : "**فالطرد ليس فيه إلا أنه سلم من مفسد واحد و هو النقض**" ـ يعني أنه لم ينتقض ـ فحيث وجد الوصف وجد الحكم، فهو مطرد، لكن هل سلامته من النقض معناه سلم؟ قال : لا، ولذلك فإن الوصف من أجل أن نحكم بأنه صالح للعليّة لابد من دليل يثبت ذلك، ولا يكفي حينئذٍ أن تبين بأنه قد سلم من مفسد، لا يكفي ذلك أبدًا فلابد أن تنص على أنه تضمن ما يثبت عليّته ـ عليك أن تثبت بالدليل أنه صالح للعليّة، وليس بأن تبين أنه قد سلم من مفسدٍ واحد، ولذا قالوا : بأن إثبات أن الوصف علّة يحتاج إلى دليل؛ كالدليل على أن الحكم ثابت في الشرع، تماما كما نثبت أنه حكم تكليفي فكذلك يجب علينا أن نبحث عن دليل يثبت أنه علّة، أي أنه حكم وضعي قد ثبت، فكما نثبت الأحكام التكلفية بأدلة؛ قال : فكذلك الأحكام الوضعية لابد لها من دليل يثبتها، وليس الطريق إليها أن تثبت سلامتها من مفسدٍ واحد .

كما أن الطرد لا يُعد طريقاً إلى إثبات العلل ؛ لأنه كما قال ابن قدامة : **الدلالة على صحة العلّة باطّرادها هذا فاسد لأنه لا معنى له إلا سلامته من مفسدٍ واحد،** فرد الطرد بهذا الدليل؛ تحدث في موضوع آخر وهو اقتران الحكم بالوصف قال :

هل يكفي هذا الاقتران ليدل على أن الوصف هو العلّة ؟ هذه مسألة ذكرها وقال أنها لا تُعد مفسدا .

وقبل أن أبين اقتران العلّة؛ أقول أن الذين أثبتوا وقالوا : "أن الطرد دليل تثبت به العليّة "ذهبوا إلى أن وجود هذا الوصف وتتابعه و اطّراده؛ يُغلّب على الظن أن هذا الوصف هو العلّة، لكن ابن قدامة ومن تابعه من جمهور العلماء قالوا : إنه طرد في اتجاه واحد وليس مثل الدوران، أنه حصل طرد وعكس، فاجتمع الطرد والعكس فحصلت غلبة ظن بأن هذا الوصف هو علّة الحكم، أما هذا فهو طرد في طريق واحد لا يعني إلا أنه سلم من النقض فقط، وسلامة الشيء من مفسد واحد لا يعني سلامته من مفسدات أخرى ؛ بل حتى لو سلم من مفسدات أخرى فلا يكفي لإثبات العليّة بالسلامة من المفسدات، تمامًا كشهادة المجهول لم تكن حجة ما لم تقم بينة معدِّلة مزكية .

المجهول يعني إذا جهلنا أنه لا يوجد من يجرحه، يعني إذا شهد المجهول الذي لا نعرف عدالته فلا نقبل شهادته لمجرد أنه سلم من المفسد، ـ يعني لم يأتي من يجرحه في عدالته ـ بل إننا من أجل أن نقبل شهادته وراويته ينبغي أن توجد بينة معدِّلة تثبت تزكيته.

فأنت ترى أن شهادة المجهول لم يكفِنا للحكم عليه أن يسلم من المفسد ـ يعني كونه لم يأتي من يجرح في عدالته ـ فكونه سلم من المفسدات لا يعني عدالته ؛ بل قالوا : من أجل الحكم بشهادته وقبول روايته لابد من بينة معدِّلة تزكي هذا

الشخص. كذلك الأمر هنا، فالوصف من أجل الحكم بأنه يصلح للعليّة لابد من دليل عليه، أما سلامته من المفسد فلا تكفي كما قلنا في شهادة المجهول .

◄ أصحاب المذهب الأول الذين قالوا : "بأن الطرد لا يصلح مثبتًا للعليّة "،

← احتجوا بأن الطرد لا يعني سوى أنه سلم من مفسد واحد وهو النقض، والسلامة من المفسد لا تعد دليلًا على إثبات صلاحية الوصف للعليّة، هذا دليلهم الأول، السلامة من المفسد الواحد ؛ بل من المفسدات لا تصلح مثبتًا للعليّة .

← ووجه ثان : هو "القياس على شهادة المجهول الذي سلم من المفسدات" فإنه لا تقبل شهادته حتى تُثبت ببينة معدلة تدل على صحة شهادة المجهول . هذا هو دليل الجمهور.

◄ أما المذاهب الأخرى :فذهبوا إلى "أن هذا الطرد يُوجِد عندهم ظنًا حيث لم ينتقض في غير هذا الموضع"، أوجد عندهم ظنًا فقبلوه، وكذلك من قال : أنه إذا اقترن بحكم في المواضع الأخرى أيضًا أوجد عندهم ظنًا بقبوله .

والراجح في هذا المسألة أن الطرد ليس مسلكًا للعليّة عل ما رجحه جمهور العلماء.

ابن قدامة ذكر موضعا آخر من المسالك التي يعدها غير صالحة للعليّة وهي :

◄ اقتران الحكم بالوصف ►

فإن اقتران الحكم بالوصف لا يكفي لأن يدل على أنه هو العلّة، بل لابد من دليلٍ يؤكد ذلك إذ إن اقتران الحكم بالوصف قد يكون مقترنًا بوصف يلازم الوصف الحقيقي الذي يعد هو العلّة، كمقارنة الحكم لرائحة الخمر، فإن الحكم يقارن هذه الرائحة، والرائحة ليست هي علّة الحكم، فمجرد اقتران الحكم بوصف لا يعني أن الوصف علّة ؛ بل إنه من أجل أن نثبت أنه علّة لابد من دليل آخر مثل أن توجد مناسبة، أن يوجد سبر وتقسيم، أن نثبته بطرد وعكس لا يتخلف، أو بدليل نقلي، أما مجرد الملازمة فكما قلت قد يلازم الحكم وصفًا من الأوصاف التي لا تعد علّة مثل : اللون، الطعم، الرائحة، فهي تقارِن هذه الأوصاف، مع أن هذه الأوصاف ليست أوصافا معتبرة، وإنما هي أوصاف مرافقة للوصف الصحيح الذي يعد علّة .

إذن مجرد اقتران الحكم بالوصف لا يكفي ليكون علّة؛ لأن المخالف قد يأخذ بهذا الوصف الذي قارن لمجرد المقارنة ويشهد على أن هو العلّة والأمر ليس كذلك .

الحلقة (٢٥)

مسألة / / / حكم العلّة أو الوصف إذا استلزم مفسدة، فهل تبقى المناسبة أو تنتفي؟

هذه المسألة لها صلة بموضوع المناسبة، الذي يُعد مسلكاً من مسالك إثبات العلّة، غير أن ابن قدامة – رحمه الله تعالى – أخر بعد أن ذكر مسالك لا يصح القول بأنها علّة، فكأنه أورد هذا القول والخلاف في أن الوصف أو العلّة إذا استلزمت مفسدة فهل تنتفي المفسدة أو تبقى؟ هل تنتفي المناسبة أو تبقى المناسبة؟

يعني الوصف أو العلّة التي حكمنا بأنها هنا علّة إذا استلزم مفسدة، ترتب عليها مفسدة، فحينئذ السؤال أو القول في المسألة هل إذا استلزم أو ترتب عليها مفسدة؛ هل نقول بأن المناسبة تنتفي ولا مناسبة حينئذ أم أنها موجودة وباقية؟ هذه هي المسألة التي أوردها ابن قدامة هنا بعد أن تحدث عن مسالك لا تصلح ولا تناسب جاء؛ وتكلم عن هذه المسألة، والحق أن لها صلة كما ذكرت بالنوع الأول من أنواع إثبات العلّة بالاستنباط وهو "المناسبة" .

متى لزم من الوصف المتضمن للمصلحة مفسدة مستلزمة لهذه المصلحة، مساوية لتلك المصلحة أو راجحة عليها، – يعني

إذا وُجد مفسدة مساوية للمصلحة أو المفسدة راجحة عليها – فهل المناسبة تنتفي أو لا؟

أولاً : لا بد أن نذكر ما يصلح أن يكون تحريراً لمحل النزاع، وهو أنه إذا كانت المصلحة راجحة فنقول بأن المناسبة لا تنتفي بالاتفاق، فيعلّق الحكم بالمصلحة الراجحة، والكلام والخلاف هنا الذي أورده ابن قدامة هو ما إذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة أو كانت المفسدة راجحة على المصلحة فهل تنتفي المفسدة؟

◄ **هنا مذهبان في المسألة** :

المذهب الأول: **أن المناسبة لا تنتفي**، وهذا الذي أخذ به ابن قدامة في الروضة.

المذهب الثاني: **أن المناسبة تنتفي**، وهذا قال به بعض الأصوليين.

دليل المذهب الأول الذي قال : "**بأن المناسبة لا تنتفي**"، يقول: إن المناسبة الموجودة في الوصف أمر حقيقي لا ينعدم بمعارض، إذ يصح من العاقل أن يقول: لي مصلحة في هذا العمل، ولكن فيه ضرر علي من جهة أخرى،

وهذا أمر مشاهد في الحياة، فالخمر فيه إثم كبير ولكن فيه منافع كما في الآية، وهكذا أشياء كثيرة في الحياة نجد أن فيها أضرار وفيها مفاسد، فإذن دليلهم الأول أن المناسبة أمر حقيقي لا ينعدم بوجود المعارض، بل هو أمر مستقر موجود في الأشياء، وإن وُجدت المضار والمفاسد الأخرى، فإذا كان شيء حقيقي فهو باقٍ، إذن هذا الدليل الأول لابن قدامة وأصحاب المذهب الأول أنها لا تنتفي، قالوا إن المناسبة أمر حقيقي لا ينعدم بوجود المفسدة والمضرة، يدل على ذلك أن الإنسان العاقل يقول: لي مصلحة في كذا وعلي فيه ضرر، ونجد ذلك مستقر في كثير من الأشياء.

ثانياً: قالوا إن ثبوت الأحكام مع وجود المعارض لا يعد بعيداً، فإن تصرفات الناس قائمة على تقديم الشيء على شيء، ومَثَّل له ابن قدامة هنا : بما لو ظفر الحاكم أو الأمير بجاسوس لعدوه **فإنه يتعارض في نظره أمران**:

⬸ أن يقتله ليدفع أذاه وضرره، ⬸ وأن يستبقيه ليحصل على مصالح في معرفة عدوه، والإطلاع على المعلومات التي لديه، فيقول: هاكم تصرفات الناس وتصرفات مثل هذا المثال الذي فرضه أنه يوجد الحكم مع وجود المعارض، فيوجد مصلحة ويوجد مفسدة، والمصلحة لا تنتفي، ففي مثل هذا المثال قال: "**لو استبقاه لصحَّ**"، مع أنه من قبيل الأعداء ومن قبيل الذين يريدون أن يسيئوا إليه، ومع ذلك قد يعمل بالمصلحة ويأخذ بها، فالمصلحة لم تنتفِ فيه مع أن هذا العدو مضر من كل وجه.

دليل المذهب الثاني وهو: "**أن المناسبة تنتفي**"، أنَّا نجد في الشريعة الأحكام المختلفة في الفعل الواحد، نظراً إلى الجهات المختلفة التي ينظر إليها، فالصلاة في الدار المغصوبة مثلاً **ينظر إليها من جهتين**:

⬸ أنها صلاة وفعل عبادة وامتثال لواجب فيؤجر عليه المسلم، ويُنظر إليه من جهة أخرى ⬸وهو أنه لُبث وبقاء في دار مغصوبة، وهو غصب وفعل لا يجوز وهو وجه محرم، فنجد أن هذا الفعل نُظِر إليه من جهتين مختلفتين، والجهة المُحرِّمة التي هي الغصب لا تنفي وجود المصلحة وهو أن هذه عبادة، وأن المكلف عليه أن يمتثل القيام بالواجبات وطاعة ربه وفعل عبادته، فهذا لا يُخِلُّ به الجانب الثاني.

إذن يقول إن الأفعال في الشريعة قد يُنظر إليها "**من جهتين مختلفتين**"، فإنك لو قدَّرت أن الجهتين متساويتان فإنه حينئذ يلزم انتفاء الصحة والحرمة، "**صحة الصلاة**" و "**حرمة الغصب وفعله**"،

- وعلى تقدير **رُجحان المصلحة وجانب العبادة**، فإنه يلزم "**انتفاء الحرمة**"،
- وعلى تقدير **رُجحان المفسدة والغصب** وما إلى ذلك فإنه يلزم من ذلك "**انتفاء المصلحة**"، فلا يجتمع الحكمان ومع ذلك

نجد هنا في مثل هذه المسألة قد اجتمعا ووُجِدا فدل ذلك على أن المناسبة بذاتها لا تنتفي، هي باقية لكن يُنظر إليها من جهة وليس معنى ذلك أن المناسبة انتفت.

هذه وجهة نظر المذهب الأول الذي قال : "**إن المناسبة لا تنتفي حيث وُجِدت المفسدة المساوية أو المفسدة الراجحة**"، قال: إن المناسبة باقية ولا تنتفي.

لكن هل يبنى عليها حكم؟ هذه مسألة أخرى[١٦]

بالنسبة لدليل المذهب الثاني الذي قال :"**إن المناسبة تنتفي**" في مثل هذه الحالة؛ فاحتج هنا وقال :إن تحصيل المصلحة على وجه يضمن أو يتضمن فوات مثلها أو أكبر منها ليس من شأن العقلاء، يقول: **ليس من شأن العقلاء أن يحصِّلوا مصلحة يترتب عليها مفسدة مساوية أو مفسدة أرجح منها**"، فهذا ليس من شأن العقلاء، إذ إن العقلاء إنما يأخذون بالمصلحة الراجحة، أما إذا ترتب عليها مفسدة مساوية أو مفسدة أكبر فإنهم لا يلتفتون إلى هذه المناسبة، وعلى هذا نقول إن المناسبة تنتفي.

والذي يظهر بعد التأمل في هذه المسألة أن الخلاف: " **لم يتوارد على مورد واحد**"، فالذي يظهر والله أعلم :

أن من قال إن المناسبة لا تنتفي نظر إلى أن "حقيقتها باقية"،

يأتي مسألة العمل هل يُعمل بها أو لا يُعمل بها ؟ هذا شيء آخر،

فهو يريد أن يقرر بأن المناسبة باقية لم تنتفِ ولم تنمحِ بحيث لا توجد، هذا مراده حينما قال:" **لا تنتفي**".

وأما من قال : "**إن المناسبة تنتفي**" فلعله نظر إلى أنه لا يُعمل بها ما دام أنه ترتب عليها مفسدة مساوية أو مفسدة أرجح منها، فانتفاؤها عنده هو ألا يُعمل بها، وإن كان لم يتجه ذهنه وقوله إلى وجودها في الحقيقة أو عدم وجودها.

وبعبارة أخرى أقول :

- الذين قالوا : "**بأنها تنتفي**" قال: بما ينتفي العمل بها.
- والذين قالوا : "**إنها لا تنتفي**" قال: إن حقيقتها لا تنتفي، وإن كان يأتي مع المذهب الأول من جهة العمل، فهو يرى أنه حينما تترجح المفسدة أو تكون مساوية فإنه لا يُعمل بها. **إذن**:
  - o من قال "**إنها تنتفي**" نظر إلى **العمل**.
  - o ومن قال "**إنها لا تنتفي** " نظر إلى **الحقيقة**.

فالخلاف لم يتوارد على محل واحد، هذا هو الذي يظهر في هذه المسألة، والله أعلم.

هذا ما يتعلق في الكلام على حكم العلّة إذا استلزمت مفسدة.

أما المسألة التالية التي نتحدث فيها بعد أن استوفينا الكلام في مسالك العلّة وطرق إثباتها في الشرع، وانتهينا إلى ذكر ما يُظن أنه مسالك وهي ما سماها بمسالك فاسدة وبيَّنَّا القول فيها؛ ننتقل بعد ذلك إلى موضوع آخر وهو:

◄ قياس الشَّبه ►

وقياس الشبه هذا نوع من أنواع الأقْيِسة، فهناك قياس علّة، وهناك قياس شبه، وهناك قياس طرد، وهناك قياس دلالة، وسيأتي الحديث عنه. فنخص الحديث الآن عن قياس الشبه، ونبتدئ بالتعريف اللغوي لقياس الشبه.

فما معنى الشبه في اللغة ؟

---

١٦ / ذكر الشارح أنها مسألة أخرى لكنه لم يشرحها.

الشِّبْهُ والشَّبَهُ لغتان بمعنىً واحد، يقال: هذا شِبْهُ فلان، أي: شبيهه، وبينهما شَبَه، ويطلق الشَّبَه على المِثل، وإن كان بينهما فرق في اللغة، ذكره العلماء فهم فرقوا بين الشَّبه والمِثل، فقالوا:

- ✓ إن المماثلة تكون في "**المساواة من كل وجه**".
- ✓ والمشابهة تكون في "**المماثلة في أكثر الوجوه وليس في كل وجه**".

فجعلوا الشَّبه له مدلول، والمماثلة لها مدلول، وإن كانوا يطلقون هذا شِبْه فلان، أو هذا شبيه لهذا أي: مماثل له، لكن الحق أنه حينما يجتمع المِثل والشَّبه يذكرون فرقاً بينهما، وهو أن المماثلة تكون في المساواة من كل وجه، يعني مطابقة.

أما المشابهة فهي مماثلة في أكثر الوجوه وليس في كل الوجوه، يعني ليس فيها المماثلة من كل وجه، وهذا ذكره السيوطي في الحاوي وفي الفتاوى وفي غيره أشار أهل اللغة أيضًا إلى هذا الفرق بين الشبه والمثل.

أما في الاصطلاح فقياس الشبه ذكر له ابن قدامة تعريفين أو تفسيرين:

الأول: قال :" **أن يتردد الفرع بين أصلين فيُلحق بأكثرهما شبهاً**"، أن يُلحق الفرع بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبهاً.

ثم ذكر تفسيراً آخر وقال: "**هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب المصلحة أو دفع المفسدة**".

وهذا التفسير الثاني يختلف عن التفسير الأول، والتفسير الأول نسبه ابن قدامة إلى القاضي يعقوب من علماء الحنابلة في القرن الرابع، والتفسير الثاني له توضيح وله أمثلة، وكذلك الأول .

الحلقة (٢٦)

موضوعها: قياس الشبه :

ذكرت التعريفين اللذين أوردهما ابن قدامة في كتابه روضة الناظر، حيث ذكر أن له تفسيرين:

الأول: "**أن يتردد الفرع بين أصلين فيُلحق بأكثرهما شبها**" ونسب هذا التعريف إلى القاضي يعقوب من علماء الحنابلة.

وذكر تفسيرا آخر وهو : "**الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حِكمةِ الحُكم من جلب المصلحة أو دفع المفسدة**" هذا هو التفسير الثاني.

ولنبتدئ بالتفسير الأول ونوضحه فهو يقول هنا :" **أن يتردد الفرع بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبها**" ولذلك سمي قياس شبهي ؛ لأننا ألحقنا وقسنا بالأكثر شبهاً .

مثلوا له في: "**باب الطهارة** "الحكم بنجاسة المذي، قالوا:إن القول في هذه المسألة في باب الطهارة: أن القول بنجاسته يكون بالقياس على أحد أمرين فهو متردد بينهما:

- متردد بين أن يقاس على البول -أجلكم الله-
- أو المني وكلاهما يخرجان من هذا المخرج.

← فمن قال: " **إنه خارج من الفرج لا يخلق الولد ولا يجب به الغسل**"، أشبَهَ البول عنده وحكم بنجاسته، يعني من قال: إنه يخرج من مخرج البول ولا يخلق الولد -يعني المذي لا يخلق الولد- وليس سببا فيه؛ فهو كالبول ولا يوجب الغسل، وإذا قال إنه كالبول فهو نجس .

← أما من قال : "**إنه خارج تحلل من الشهوة ويخرج أمامها**" قال: إنه يشبه المني فهو إذاً طاهر فلا يَحكم بنجاسته قياسا على المني، إذاً هذه المسألة في باب الطهارة الذي هو الحكم بنجاسة المذي تردد قول الفقهاء فيه بالقياس على أمرين،

فينظرون بأغلبهما شبها فيحكمون به، ويلحقونه بأكثرهما شبها عند الفقيه، فمن يرى أنه أقرب إلى أنه يتقدم الشهوة وأنه يتحلل منها تجد أنه يقول أنه ليس بنجس، ومن قال أنه لا يجب فيه الغسل وأنه لا يُخلق منه الولد تجد أنه يحكم بالنجاسة، نقول هنا أنه على ترجيح أيهما أقرب لهذا أو لهذا يُحكم و يكون من قبيل قياس الشبه، فهو يلحقه بأكثرهما شبها به.

مثال آخر لقياس الشبه: في "**باب الرقيق** "يذكرونه من أجل أنه قريب لهم ولمن مثّل به، و كثير ممن يستشهدون به على قياس الشبه في مسألة **هل يملك العبد؟، وهل إذا قُتِل خطأ تلزم الدية ؟**

تجد أنه هنا يتردد القول في هاتين المسألتين "**بحسب إلحاق العبد بأكثرهما شبها**"،

ففي مسألة التملك: يقولون: أن العبد يشبه "**المال**" من حيث أنه يباع ويوهب ويورَث فلذلك لا يملك.

ويشبه "**الحر**" من جهة أنه يثاب ويجازى في أعماله، ويَنكح ويطلق، فقالوا: من هذه الجهة هو يشبه الحر

- فمن يرى **أن الوجوه التي تُلحقه بالمال أكثر** تجد أنه يحكم ويقول أنه "**لا يملك المال**"
- ومن يرى **أن الوجوه التي تُلحقه بالحر أكثر** تجد أنه يقول" **يملك المال**"

فإذًا هو بحسب أكثر الأوصاف شبها وبأقربها، فلذلك هنا قال في التعريف : "**أن يتردد الفرع بين أصلين فيُلحق بأكثرهما شبها**"، وهذا هو قياس الشبه عنده

مثل في مسألة: إذا قُتِل العبد خطأ هل تلزم الدية أو القيمة ؟

- فمن يرى بأنه **أقرب إلى الحر** تجد أنه يقول **تلزم الدية**
- ومن يرى أنه **أقرب إلى المال** يقول:**تلزم القيمة**

حسب الوجوه التي ذكرتها قبل قليل فمن يرى أنه مال قال أنه يباع وأنه يوهب ويورث هذا العبد إذًا هو مال، فلذلك إذا قُتِل خطأ لزمت قيمته ألحقه بهذا الأصل، ومن يرى بأنه يثاب ويجازى وينكح ويطَلَّق يقول هو أشبه بالحر فإذا قُتِل خطأ **تلزم ديته كالحر.**

إذًا الحكم في هاتين المسألتين تكون "**بإلحاق الفرع بأحد الأصلين بحسب أكثرهما شبها** "فهو قد تردد الفرع بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبها .

وهذا الإلحاق يسمى "**قياس غلبة الأشباه** "هكذا يطلق عليه الفقهاء،كما أنه يسمى "**قياس الشبه**" .

يعني قياس غلبة الأشباه = قياس الشبه، فهو قياس غلبة الأشباه يطلقه بعض العلماء على قياس الشبه بهذا التعريف الأول الذي ذكرته لكم .

أما التعريف الثاني :" **الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حِكمة الحُكم من جلب المصلحة أو دفع المفسدة**" [١٧]هو الذي يأخذ به كثير من علماء الأصول ويعدونه **هو التعريف الصحيح ويقولون هو تعريف قياس الشبه عند الأصوليين**

أما الأول : "**أن يتردد الفرع بين أصلين فيُلحق بأكثرهما شبها**" [١٨] **فيسمونه قياس غلبة الأشباه ولا يطلقون عليه قياس الشبه** .

---

١٧ / وضع هنا زيادة في التوضيح ولم يذكر بالحلقة الصوتية في هذا الموضع

١٨ / السابق

أصحاب المذهب الثاني الذين أخذوا بالتفسير الثاني فتجد أنهم يسمون الأول قياس غلبة أشباه أما الثاني فيقولون هو قياس الشبه، **ماذا قالوا هؤلاء ؟**

قالوا: "هو **الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حِكمة الحكم من جلب المصلحة أو دفع المفسدة**"، يعني الجمع بين الأصل والفرع بأي شيء؟ يجمع بين الأصل والفرع؛ "**بوصف يوهم اشتماله على المناسبة** "يعني أنها توجد مناسبة وإن لم تكن هي المناسبة لكنها توهم بذلك وتوضيح هذا التعريف نقول :**إن الأوصاف على ثلاثة أقسام :**

القسم الأول :"**قسم يُعلم اشتماله على المناسبة**"، **كالإسكار** مثلاً، علمنا أن وصف الإسكار هو مناسب لتحريم الخمر، فهو وصف مناسب، فعلمنا هذا الوصف المناسب، وهذا يحصل فيه القياس، والقياس يسمى قياس علّة، لأن العلّة تضمنت المناسبة .

القسم الثاني :"**قسم لا تُتوهم فيه مناسبة**" وإنما يوجد فيه وصف طردي لا مناسبة فيه **كالطول والقصر** ونحو ذلك من الأوصاف التي علمْنا أن الشارع لا يعلق ولا ينيط بها الأحكام، مثل الطول، القصر، العربي، أعجمي ..كذا فهذه الأوصاف علمْنا من حال الشرع أنه لا ينيط بها حكما، فهذه أوصاف طردية، والقياس فيها يسمى قياس طرد، ليس قياس علّة .

القسم الثالث :قسم بين القسمين السابقين "**قسم متردد بينهما وهو ما يُتوهم اشتماله على مصلحة الحكم ويُظن أنه مظنتها من غير اطلاع على عين المصلحة**"، لكنا وجدنا مظنة هذه المصلحة مع عهدنا اعتبار الشارع له في بعض الأحكام – يعني عهدنا من الشارع اعتبار هذا الوصف، وإن لم نطلع على عين المصلحة لكنا عهدنا من الشارع اعتبارها في بعض الأحكام –، إذًا هذا القسم هو بين القسم الأول، القسم الأول فيه مناسبة،والقسم الثاني لا مناسبة فيه،وهذا القسم جاء متأرجحا بينهما، مظنة للمناسبة وإن كنا لم نطلع على عين المناسبة، لكن عهدنا من الشارع اعتبار هذه المظنة في بعض الأحكام فهو يوهم وجود المناسبة .

هذا هو الذي يسمى قياس الشبه، يعني: أنه يشبه المناسبة وإن لم نجزم ولم نطّلع على عين المصلحة .

وقياس الشبه هذا هو : رتبة بين "**الطرد**"و"**المناسب**" هذه الرتبة التي هي بين الطرد والمناسبة :

- من حيث **لم تتحقق فيه المناسبة** فهو يشبه "**الطرد**" .
- ومن حيث أنه **لم يتحقق انتفاء المناسبة** فهو يشبه "**المناسب**".

يعني نجد أن هذا القياس الذي وجدنا فيه الوصف الذي هو مظنة المناسب ولم نطلع فيه على عين المصلحة نجد أنه كما قلت في رتبة بين الطرد وبين المناسب، فهو يشبه هذا ويشبه هذا، يشبه الطرد من جهة أنه لم تتحقق فيه المناسبة، ويشبه المناسب من جهة أنه لم تنتف فيه المناسبة، لم نعلم انتفاءها بل هو مظِنتها ولم نعلم أنها انتَفت، إذًا هذا الوصف يشبه هذا ويشبه هذا ولذلك سمي بقياس الشبه، قياس الشبه لأنه أوهم وجود المناسبة وإن لم نجزم بأنه مناسب لكنه مظنتها وهو أيضًا له وجه شبه بالطرد من جهة أننا لم نتحقق وجود المناسبة فيه، فهو يشبه الطرد من هذه الجهة.

قياس الشبه :مثلوا له "**باشتراط النية في الوضوء**" قياساً على "**اشتراطها في التيمم**" بجامع **أنهما طهارة**، اشتراط النية في الوضوء قياسًا على وجوبها في التيمم الثابت، بجامع أن الوضوء والتيمم طهارة، قالوا: إن هذا الوصف وصف الطهارة كونه وصفا يُعلَّل به الحكم هذا من قبيل الأوصاف الشبهية، الوصف الشبهي أو المناسب الشبهي، وليس هو المناسب وليس هو الطرد.

← **كيف قالوا ذلك ؟** هذا القياس؛ قياس اشتراط النية في الوضوء على وجوبها، وجوب النية في التيمم قاسوه وجمعوا بين الوضوء والتيمم بعلّة أو وصف الطهارة، ونعلم أن الطهارة وصف شبهي .

◄ **كيف أنه وصف شبهي؟** قالوا :إن هذا الوصف له نوع صلة بالمناسبة وله نوع صلة في الطرد، أما أن الوضوء ليس مناسبا لاشتراط النية فلا تشترط له في الطهارة؛ فلأننا وجدنا أن الطهارة من الحدث لا تشترط له النية، يعني ليست كل طهارة تشترط لها النية، فمن هذا الوجه نجد أن الطهارة ليست بوصف مناسب، لأن الطهارة لا تشترط لها النية في كل موضع

◄ **لماذا قلنا هذا؟** لأننا وجدنا طهارة الخبث لا تُشترط لها النية، فإزالة النجاسة تزول معها النجاسة ولكن طهارة الحدث بمعنى من أجل أن اعتقد طهارة الحدث لا بد أن تشترط له هذا الشرط، فليست كل طهارة تشترط لها النية ومنها طهارة الخبث .إذًا : من هذا الوجه لا يناسب هذا الوصف أن يكون وصفا مناسبا هنا،

لكن من وجه آخر وهو أن الطهارة عبادة فالعبادات يناسبها وجود النية، فهو معلوم أن العبادة لا تقبل إلا بالنية (**وإنما الأعمال بالنيات**) والأمور بمقاصدها، فتشترط للعبادات النية، إذًا الطهارة يحْتَفُّ بها أمران؛ فمن جهة أنها طهارة وجدنا أن فيه نوعا من الطهارة لا يشترط له النية، ومن جهة أنها عبادة نجد أن العبادات تشترط لها النية إذًا هذا الوصف نجد أنه يحتمل احتمالين: الاشتراط وعدمه فلذلك هو وصف أوهم المناسبة وإن لم نطلع على عين المناسبة، فهو شبهي من هذا الوجه.

الحلقة (٢٧)

وموضوعها: في قياس الشبه :

قلنا: أن الأوصاف تكون على ثلاثة أقسام.. قسم يعلم اشتماله على المناسبة وهذا يسمى: قياس العلّة.. والقسم الثاني: قسم وصفٌ لا يوهم بمناسبة مطلقا، وهذا هو الوصف الطردي الذي لا مناسبة فيه كطول والقصر، والعربي والأعجمي، وهذه الأوصاف التي علمنا في موارد الشرع أنه لا يلتفت إليها فهذا قسم ثان.

القسم الثالث: قياس الشبه :

هو الذي أننا لا نعلم فيه مناسبة، يعني لم نطلع على عين المناسبة، فلم تعرف المصلحة لذاتها أو عين المصلحة، ولكننا وجدنا مظنة مناسبة، فهذا النوع من الأوصاف يوهم اشتماله على المناسبة وإن لم نطلع على عين المصلحة، وهذا هو الذي نحن بصدده وهو ما يسمى بقياس الشبه.

ووضحنا ذلك بمثال: حيث قلنا: قياسهم اشتراط النية في الوضوء على اشترطها في التيمم، بجامع أن كلا منهما طهارة، فالعلّة الوصف هنا الطهارة، ووصف الطهارة لا نستطيع أن نقول: بأنه متضمن لمناسبة اشتراط النية، **لماذا؟**. لأننا وجدنا من الطهارات ما لا تشترط فيه النية وهي طهارة الخبث، ولكنه مستلزم للمناسبة، كيف مستلزم للمناسبة؟ أنّا وجدنا الوضوء عبادة، والعبادة من شأنها أن تشترط فيها النية، فهي طهارة عبادة.

نعم، الطهارة مطلقا قد نقول: أنه لا يناسب فيها النية، لكن من جهة أنها طهارة أريد بها عبادة، فهي مستلزمه للمناسب وإن لم تكن مناسب لذاته، فلو كان مناسب لذاته لما قلنا بأنه وصف قياس شبهي بحيث يجري فيه قياس الشبة، ولكن لأنه استلزم المناسب؛ سمي قياساً شبهياً لأن الوصف شبهي.

أنظر إلى ما قلته، بمزيد عبارة نقول: أن الطهارة من حيث هي طهارة ليست مناسبة لاشتراط النية، **لماذا؟** لأننا وجدنا من الطهارات ما لا يستلزم النية فإن الطهارة تحصل في بعض أنواعها بدون أن تشترط لها نية، طهارة الخبث؛ فإنها تزال النجاسة فيه وتحصل الطهارة ولا يشترط لها النية، يعني هذا الوصف ليست النية وصفا مناسبا له، لكن هذا الوصف يستلزم المناسبة، **يستلزمها من جهة ماذا؟** أنها طهارة لعبادة، والعبادات من شأنها أن توجد فيها النية، ولذلك قالوا: بأن هذا وصف شبهي، لأنه استلزم المناسبة وإن لم يكن هو بذاته مناسبا.

هذا مثال يوضح الوصف الشبهي الذي منه يتحقق قياس الشبة بحسب التعريف الثاني الذي ذكرته لكم وهو "**الجمع بين الأصل و الفرع بوصف يوهم وجود حِكمة الحكم**"، التي هي المناسبة، يوهم المناسبة وأن لم يكن مناسبا.

مثلوا له بمثال آخر_ يزيد المسألة وضوحا بمثال قال به البعض وإن كان الوصف محل كلام في السابق على أنه طردي، لكنهم قالوه هنا على أنه يرتقي من الطردي إلى الشبهي_ فالمثال هنا: " قياسهم الخل على الدهن في أنه لا تحصل به الطهارة" بوصف جامع يجمع بينهما وهو وصف شبهي عندهم، قالوا: أنهما مائعان لا تبنى عليهما القناطر، يعني الخل والدهن كلاهما مائع لا تبنى عليه القنطرة، هذا الوصف هنا_بعضهم قالوا: أنه طردي، وبعضهم قال: أنه من الشبهي، ووضح كونه ارتقى من الطردي إلى الشبهي_قالوا: أن هذا الوصف يستلزم المناسب

هو بذاته أنه لا تبنى عليه القنطرة ليس وصفا مناسبا فظاهره أنه طردي لكنه يستلزم المناسب، من جهة ماذا؟ من جهة أن المائع الذي لا تبنى عليه القنطرة هو مائع قليل، والمائع القليل لا يُنيط به الشارع حكم الطهارة، إذ حكم الطهارة يحصل لعامه الناس ولعامة الخلق، وحصول الطهارة لهم لا يكون إلا بشيء كثير جدا يستطيع أن يحصل عليه الناس، وهو ما تبنى عليه القناطر، فالبناء على القناطر لا يكون إلا لشيء كثير تحصل به الطهارة، أما الشيء الذي لا تبنى عليه فهو شيء قليل والشارع لا ينيط الحكم بشيء قليل، هذا ما نعرفه في موارد الشرع أنه لم يوكل الحكم في الطهارة إلى أشياء قليلة لا تبنى عليها القناطر، فقالوا هنا: هذا الوصف-وهو قوله:مائع لا تبنى عليه القناطر-هذا الوصف ليس مناسبا لإناطة الطهارة به، وهذا الذي ندركه، ولكنه من جهة أخرى مستلزم للمناسبة، **كيف؟**

مستلزم من جهة أنه أن ما لا تبنى عليه القناطر لا تحصل به الطهارة غالبا، ولا يمكن للشارع بأن يأتي وينيط به الحكم، لأن القليل لا يستطيع أن يحصل عليه الناس ليقوم أو ليوجد حكم الطهارة، ولذلك قالوا: أن هذا الوصف مستلزم للمناسب وليس بذاته مناسب، هذان مثالان يوضحان الوصف الشبهي وهو الذي يقوم عليه قياس الشبه، إذًا قياس الشبه يقوم على وصف شبهي، والوصف الشبهي كما قلنا هو وصف ليس بمناسب وليس بطردي إنما هو في رتبة بينهما، فهو لا تجد فيه عين المصلحة بذاتها، ولكنك تجد فيه مظنتها فهو مستلزم للمناسب، هذا هو الوصف الشبهي وهو الذي يستمد منه ويقال بإثبات قياس الشبة.

ما حكم قياس الشبه، أو هل قياس الشبه حجة؟

أكثر الأصوليين **قالوا**: "**بأنه حجة**"، وابن قدامة ذهب إلى أنه حجة، واستدلوا على ما ذهبوا إليه على أنه حجة؛ بأن قياس الشبة يثير غلبه ظن في أن حكم الأصل يوجد في الفرع، بجامع هذا الوصف الشبهي، يعني يقولون: أن القياس الشبهي إنما قلنا بأنه حجة بأنه يفيد ظن غالبا، وما أفاد ظن غالبا فإنه يُحتج به في الأحكام العملية، هذه حجة من قال بأن القياس الشبهي حجة.

و شرح بعضهم هذا وأطال، قال: أن الوصف الذي احتف وقارن الحكم في الأصل إما أن أقول أنه لمصلحة أو لغير مصلحه.

أما القول لغير مصلحة: فهذا خلاف الظاهر، لأن الأحكام الشرعية جاءت لمصالح العباد.

إذا كان لمصلحة: وهو الغالب، فإما أن يكون لوجود هذا الوصف أو لغيره، وكونه لهذا الوصف بأنه يوهم المناسبة ويترجح لدينا أنه هو الذي حكم بناء عليه فهو الراجح، وكونه لمصلحة أخرى هو احتمال موهوم خلاف الراجح، والمسلم مأمور بأن يأخذ ما ترجح عنده وغلب على ظنه، ويترك الاحتمال المرجوح والذي يعد من قبيل الوهميات، ولذلك قالوا: أن العمل

بالقياس الشبهي حجة من جهة أنه أخذ فيه بغلبة ظن، وتُركت الاحتمالات المرجوحة، فالاحتمال الراجح هو أن الوصف المستلزم للمناسبة يترجح أنه علّة الحكم، وأن هذا الحكم الموجود في الأصل موجود في الفرع، وحيث أنه راجح فلنعمل به.

أما من قال: "**بأنه ليس بحجه**": فاحتجوا أنه من قبيل الظن وأننا أمرنا أن لا نتبع الظن، كما جاء في قولة تعالى: {**إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**}، فقالوا: إن العمل بهذا الوصف هو من قبيل الظن.

والحق أن هذا الاستدلال لا يسلم من الجمهور، فهم يقولون: أن وجه الاستدلال في هذه الآية لا يسلم من جهة أن القياس الشبهي ليس من قبيل الظن الذي نهي عن إتباعه، بل هو من قبيل الظن الراجح، ومعلوم أن الشرع يُحكم به في الظن الراجح، والفقه مبني على العمل بالظن الراجح، بل أن تعامل الناس في كثير من أحوالهم مبني على غلبة الظن، فلذلك لا يصح الاحتجاج بهذه الآية ولا ما جاء قريبا منها من النهي عن إتباع الظن، فإن النهي عن إتباع الظن المجرد الذي هو أقرب للشك، أما الظن الذي تطمئن إليه النفس وقد تؤكده أدلة وقرائن؛ فهذا هو شأن الأخذ بالحكم في الفروع وفي الفقه، فإننا نجد أن أكثر فروع الشريعة مبنية على غلبة الظن، بل إن تعامل الناس كما قلت مبني على الأخذ بغلبة الظن، ولك أن تتصور لو قلنا إن الأحكام لا تبنى إلا على القواطع- يعني على الأشياء القطعية- فإنك لا تجد كثير من الأحكام وإلا وتردها بحجة أنها ليست قطعية، وهذا لم يقم عليه العمل في الفقه ولا في الشريعة.

هذا ما يتعلق بقياس الشبة وقد ترجح بعد النظر في دليل القائلين بأنه حجة، والعمل بهذا القياس هو الراجح في المسألة.

وننتقل بعد ذلك إلى نوع آخر من أنواع الأقيسة وهو قياس الدلالة، وهذا نوع آخر من الأقيسة وقد جاء الحديث عنه بعد الحديث عن قياس الشبه.

وهنا لعلنا نتذكر أن القياس من حيث التأثير والمناسبة ينقسم إلى قياس مناسبة، وقياس طرد، وقياس شبه، فهذه ثلاثة أنواع من أنواع القياس من حيث التأثير والمناسبة.

وأما التقسيم الآخر للقياس فهو من حيث وجود العلّة وعدمها، ينقسم إلى قياس علّة، وقياس في معنى الأصل، وقياس دلالة. .

الحلقة (٢٨)

وموضوعها: في قياس الدلالة:

سبقت الإشارة إلى هذا القياس في المحاضرة السابقة وقلتُ إن القياس ينقسم من حيث "**التصريح بالعلّة**" **إلى ثلاثة أقسام:**

١- قياس علّة ٢ – وقياس في معنى الأصل ٣- وقياس دلالة .

وقياس العلّة هو "الذي يُصرّح فيه بالعلّة"، **والقياس الذي في معنى الأصل**؛ هذا القياس" لا يشار فيه إلى العلّة وإنما يُبَيِّنُ الفرق بين الأصل والفرع، لأنه من شدة مشابهة الفرع للأصل لا يحتاج المجتهد إلا إلى بيان الفرق"، فهو يوضح الفرق وليس بحاجة إلى أن يوضح الجامع، لأن الفرع والأصل في معنى واحد وفي شبهٍ شديد وقريب جدا، لذلك يقال القياس في معنى الأصل بحيث لا يحتاج إلى بيان المعنى الجامع بينهما، مثل: النهي عن الأف للوالدين يستلزم النهي عن الضرب فهو في معنى الأصل لا يحتاج إلا إلى بيان الفارق أنه أشد أو أنه كذا فهو قياسٌ أولوي، فأنت في قياس معنى الأصل لست بحاجة إلى ذكر الجامع إنما تذكر الفرق، هذا نوع.

النوع الثالث: هو قياس الدلالة :

وهذا لا تذكر فيه العلّة إنما يُذكرُ فيه دليل العلّة،

وتعريفهُ الذي يتضح به قياس الدلالة هو: **الجمع بين الفرع والأصل بدليل العلّة، لا بالعلّة ذاتها**، وآتي على توضيحه..، لكن قبل هذا لا بأس أن نعرج على:

معنى الدلالة في اللغة :

فالدلالة في اللغة: الدَلَالَة أو الدِلاَلة بالفتح أو الكسر بمعنى (الإرشاد)، والدلالة أيضًا في اللغة ما يقتضيه اللفظ من المعنى عند إطلاقه، وهو من الفعل "دل عليه" و"دل إليه"، بمعنى أرشد، وجمع الدلالة (دلائل و دلالات) هذا من جهة المعنى اللغوي للدلالة.

أما قياس الدلالة والذي هو فرعٌ لتلك الأقسام الثلاثة التي ذكرتها في أقسام القياس باعتبار التصريح بالعلّة، فكما ذكرت: قياس علّة، قياس في معنى الأصل، وقياس دلالة .

يقال قياس الدلالة: هو الذي لم يصرح فيه بالعلّة، إنما صُرِّح فيه بدليل العلّة، لا بالعلّة ذاتها .

وعبارة ابن قدامة في روضة الناظر هو: "أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلّة ليدل اشتراكهما فيه -يعني في دليل العلّة- على اشتراكهما في العلّة، فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهرا."

يعني / أنه جمعٌ بين الأصل والفرع بدليل العلّة، ليدل اشتراكهما في دليل العلّة على أنهما مشتركان في العلّة ذاتها، فيحصل الاشتراك بينهما في الحكم ظاهراً.

وأشير هنا أن بعضهم ذكر تعريفا آخر نوضح من خلاله الأمثلة وهو أنه قال :" **أن قياس الدلالة هو الجمع بين الأصل والفرع بملزوم العلّة، أو أثرها، أو حكمها** "، ونلاحظ هنا أن ملزوم العلّة، وأثرها، وحكمها، ليست هي "العلّة" نفسها وإنما هو دليل عليها، فالملزوم يدل على العلّة، والأثر يدل على العلّة، والحكم يدل على العلّة، فهي كلها أدلة.

المقصود أن العبارة الأخرى التي ذكرها بعض العلماء؛ تلتقي مع التعريف الذي ذكره ابن قدامه هنا.

الأمثلة التي توضح هذا النوع من القياس:

فمثالهُ لو أتينا على "**لازم العلّة**" مثل: قياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة المشتدة؛ فهي لازمة للإسكار، فالرائحة دليلٌ على الوصف -على العلّة- فهي ليست هي العلّة لكن دليلٌ عليها، فإذًا هذا النوع لو قسنا بهذا الدليل فهو قياس دلالة، وليس بقياس علّة، لأننا أخذنا باللازم ولم نقس بالعلّة ذاتها فهذا قياس دلالة.

◄ **مثال "الأثر"** / مثل أن يقال: "القتل بالمثقّل يوجبُ القصاص، كالقتل بالمحدّد، بجامع الإثم في كلٍ، الجمع بينهما بالإثم" هذا أثر للعلّة التي هي القتل العمد العدوان، فالقتل العمد العدوان أثرهُ وجود الإثم، فمن يذهب ويقول: أن الذي يجمع بين القتل بالمحدد، والقتل بالمثقل، هو "الإثم"، هذا يستدلُ على العلّة بأثرها، فلو جاء قياسٌ بهذا الشكل فهو قياس دلالة لا قياس علّة، لأن قياس العلّة هو الذي يربط بين الفرع والأصل بالوصف (العلّة) وليس بأثرها، لأنه هنا من يجمع بينهما بالإثم، فإن الوصف الذي هو "**علّة" ما هو؟** هو "**القتل العمد العدوان**"،

ما أثرهُ؟ وجود "**أثم**"، فمن يريد أن يقيس القتل بالمثقل؛ على القتل بالمحدد بجامع أن في كلٍ منهما إثماً، هذا "**الإثم**" دليلٌ على العلّة، وليس العلّة نفسها، إذاً هذا مثال للأثر، كما جاء في التعريف الآخر الجمع بين الأصل والفرع بملزوم العلّة، أو أثرها، أو حكمها.

◄ **مثال "الحكم"** / فمثل أيضًا قولهم: تقطع الجماعة بالواحد، كما يقتلون به، **بجامع ماذا؟** بجامع وجوب الدية في كلٍ عند القتل أو الاعتداء غير العمد" يعني عند الخطأ، فهو هنا جمع بين "**القطع**" -قطع الجماعة بالواحد- يعني كونهم

يشتركون جماعة، ويقطعون واحداً –يد واحد- فتأتي لتعاقبهم يقيسها على القتل، **بماذا؟** إذا تعمد جماعة وقطعوا واحداً، قطعوا له يداً أو كذا.. فكونهم يقطعون به الجماعة، قالوا: مثل قتل الجماعة للواحد فإنهم يقتلون به، **بجامع ماذا؟** بجامع وجوب الدية في كلٍ عند وجود قتل الخطأ، فهو جمع بين الحكمين بحكم وهو" وجوب" (لاحظ لفظ وجوب نضع تحته خط) هنا "حكم" جمع بين الفرع والأصل بدليل علّة وليس بالعلّة، فالعلّة تكون وصفاً وهذا ليس بوصف وإنما هو وجوب الدية، فنقول هنا: إن هذا حكم جمعنا فيه بين الفرع والأصل، فهذا جمع بين الفرع والأصل بالحكم، والجمع بين الفرع والأصل بالحكم هذا دليل علّة وليس هو العلّة بذاتها.

إذًا الجمعُ بلازم العلّة، أو ملزوم العلّة، والأثر، والحكم، هي عبارة عن أدلة على العلّة وليست العلّة ذاتها، ولنأخذ مثالاً آخر ذكرهُ ابن قدامة في الروضة .

مثل:" **إجبار البكر**": في مسألة إجبار البكر على الزواج، قالوا :يجوز إجبار البكر على الزواج قياساً على جواز إجبار الصغيرة، البكر البالغ يجوز إجبارها قياساً على إجبار الصغيرة، **ما الجامع؟ ما الوصف الذي جمع؟ هل هي علّة أو دليل علّة؟**

قالوا : الجامع بينهما هو عدم اعتبار الرضا –الجامع هنا هو العلّة "عدم اعتبار الرضا" – لكن لم يجمعوا بينهما بالعلّة ذاتها، وإنما جمعوا بينهما بدليل عدم اعتبار الرضا.

ما هو دليل عدم اعتبار الرضا ؟ قالوا :السكوت، فإن السكوت للبكر البالغة يدلُ على عدم اعتبار رضاها، كما أنه لم يعتبر رضا الصغيرة فجاز إجبارها على الزواج، – يعني هنا في جواز إجبار البكر البالغة؛ وقياسه على إجبار الصغيرة حينما تسكت –، فإذا كنا نقول بجواز تزويجها وهي ساكتة فهذا دليلٌ على عدم اعتبار الرضا، كما أن ذلك يحصل في الصغيرة فلا يعتبر رضاها، إذًا السكوت في البكر البالغة يدل على عدم اعتبار الرضا، فتكون هذه العلّة وهي "عدم اعتبار الرضا" تُقاس على الصغيرة في أنه لم يعتبر رضاها، فجاز إجبارها بالاتفاق وهذا حكم الأصل.

إذاً جواز إجبار الصغيرة هذا حكم "أصل"، و"الفرع" هو إجبار البكر البالغة، و "العلّة" هي عدم اعتبار الرضا، و"دليل العلّة" الذي بنينا عليه هو تزويجها بمجرد سكوتها، مما يدل على عدم اعتبار رضاها، فلذلك تجبر ويجوز إجبارها لأن السكوت يدل على عدم اعتبار الرضا.

إذًا هذا القياس قالوا: إن إباحة تزويجها مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها، إذ لو اعتُبر، لأعتُبر دليله وهو "النطق"، أما السكوت فمحتملٌ متردد، وإذا لم يعتبر رضاها أبيح تزويجها حال السخط.

فهذا هو الذي يُبنى عليه الحكم: أن قياس الدلالة بني على السكوت وأنه دليل على عدم اعتبار الرضا، فقيست حينئذ على الصغيرة.

إذاً الذي أُخذ به هنا في تزويج البكر البالغة هو دليل العلّة وهو السكوت، الذي يدل على عدم اعتبار الرضا.

ومثّل أيضًا ابن قدامة هنا بمثال آخر: وهو منع إجبار العبد على النكاح، فقال هنا: "إنه لا يجبر على إبقاءه، فلا يجبر على ابتداءه كالحر"، يعني قياسا على الحر، حيث إنه لا يجبر على إبقاءه فلا يجبر على ابتداءه.

"الفرع" هنا أنه: لا يجبر على ابتداء النكاح **قياسا على ماذا ؟** قالوا: إنه أيضًا لا يجبر على إبقاءه، فإن عدم الإجبار على الإبقاء يدل على خلوص حقه في النكاح وذلك يقتضي المنع الإجباري على الابتداء،

لنوضح هذه النقطة: هذا المثال الذي ساقهُ ابن قدامه يقول: إن المنع من إجباره على ابتداء النكاح هذا فرع، **من أين استدلينا على أنه يقاس على الحر؟** من دليل العلّة وهو: أننا لا نجبره على البقاء فهذا يدل على العلّة، **العلّة ما هي ؟** خلوص

حقه في النكاح ابتداء وانتهاء، فهذه هي العلّة، لكن من أين استدللنا؟ من أننا لا نستطيع أن نجبره على البقاء، وهذا أمرٌ مستقر ، فهذا يدل على خلوص حقه في النكاح وأمره، فيقاس حينئذ على الحر فيقال: إن له الحق أن يبتدئ ويتزوج أو لا يتزوج، فالقياس في مثل هذه الصورة إنما أخذنا بدليل العلّة ولم نأخذ بالعلّة نفسها، وهي خلوص حقه في النكاح، هذا ما يتعلق بقياس الدلالة..

الحلقة (٢٩)

➢ أركان القياس

أركان القياس: جمع ركن، والركن هو الجانب الأقوى للشيء؛ وهو الجانب الذي يقوم عليه الشيء، ويكون جزء من حقيقته، ولذلك قالوا: "**هو ما يقوم عليه الشيء وكان جزء من حقيقته**" وهو يفترق عن الشرط، لأننا نعرف أن "الركن والشرط" كلاهما لا يوجد الشيء إلا بوجودهما، لكن هناك فرقاً معروفاً بين الركن والشرط.

فالركن: هو ما يقوم عليه الشيء ويعد جزء من حقيقته، وكما يقولون في بعض عباراته "جزء من الماهية" أو "جزء من الشيء" فهو من "قوام الشيء".

أما الشرط: فهو شيء من الخارج،كما يعرفونه "**ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته**"، وهو شرط لوجود الشيء، لكن ليس جزء من ماهية الشيء، أنظر إلى الصلاة فإنّا نجد مثلاً أن أركان الصلاة هي جزء من الصلاة، القيام، الركوع، السجود، جزء من الصلاة ذاتها، أما الشروط فهي لازمة للصلاة فلا تصح الصلاة إلا بها، لكنها شيء من الخارج يعني الطهارة ليست جزء من الصلاة، ولكن لا تصح الصلاة إلا بها، واستقبال القبلة، وستر العورة، وما إلى ذلك من الشروط، هي أشياء ليست جزء يقوم عليه الشيء ولكنها لازمه لا يقوم الشيء إلا بها .

وكذلك لو استطعنا أن نمثل أمثلة دنيوية، إذا كنا نقول: "ركن البيت" فهي أعمدته التي يقوم عليها، فالركن هو العامود الذي قوم عليه البيت بحيث لا يقوم إلا به، لكن شرط بناء البيت لا يكون هو الركن إنما يكون خارج، يعني توفر المال الذي يبنى به البيت شرط، توفر العمال الذين يبنون،شرط، لكن ليسوا جزء من المبنى، فهذه شروط خارجه. فالشرط شيء، والركن شيء آخر، فالشرط يكون خارجي، والركن جزء من الشيء وجزء من الحقيقة، إذن هناك فرق بين الركن والشرط.

❖ **أركان القياس :**

هي أجزاء من حقيقة القياس وهي أربعة أركان :

١-الأصل، ٢-الفرع، ٣-العلّة، ٤-الحكم.

➢ **الركن الأول الأصل**: يسمى "المقيس عليه".

➢ **الركن الثاني الفرع** : وهو "المقيس" الذي نبحث له عن حكم.

➢ **الركن الثالث العلّة**: وهي "الجامع بين الأصل والفرع".

➢ **الركن الرابع الحكم**: وهو الذي "ننقله من الأصل إلى الفرع".

الركن الأول وهو "الأصل" ويسمى "المقيس عليه":

ويشترط للأصل شروط؛ ذكر ابن قدامه وغيره شرطين له، وذكر غيره أكثر من هذه الشروط:

الشرط الأول أن يكون ثابتا بنص، أو متفقا عليه بين الخصمين وهما "المستدل" و"المعترض".

أما لو كان **مختلفا عليه** فلا يعد أصلاً، أما اشتراط أن يكون **ثابتاً بنص**، فلأن الأحكام الشرعية التي تعد أصولاً يقاس

عليها إذا ثبتت بنص؛ فإن المجتهد أو المكلف مأمور بإتباع ما جاء في النص، ولا يجوز له أن يخرج عن ذلك، فإذن إذا كان ثابتاً بنص فهو أصل، أو على الأقل إذا لم يكن ثابتًا بنص فهو أن يكون متفقا عليه بين الخصمين؛ على أنه حكم يعد من الأصول التي تبنى عليها الأحكام .

إن كان مختلفا فيه ولا نص فيه : فإنه حينئذ لا يصح التمسك بهذا الأصل، لأنه حينئذ نقول: ليس بناء أحدهما على الآخر بأولى من الآخر، يعني إذا لم يكن متفق عليه، ولا نص فيه، فحاله كحال الفرع الذي نبحث له عن حكم ليس بناء الحكم على أحدهما بأولى من الآخر، إذن إذا لم يكن منصوصاً عليه ولم يتفق عليه فشأنه شأن الفرع، فلا يستحق أن يوصف بأنه أصل، فلذلك لا يعد أصلا.

مسألة / / هل يجوز القياس على الأصل الثابت بالقياس ؟؟

أما **إذا لم يوجد نص ووجد حكم ثبت بالقياس؛ فهل يُحتج به مع أن الحكم ثبت بالقياس؟** هذه مسألة اختلف فيها العلماء، يعني إذا قلنا: أنه شرط أن يكون ثابتاً بنص، أو متفقا عليه. لو كان لم يثبت بنص وإنما ثبت بالقياس، فهل يبنى عليه أو لا؟ **مثل ماذا ؟**

مثل لو قلنا: بأن علّة الربا في البر الكيل، وقسنا عليه الأرز، وقلنا أن الأرز يحرم الربا فيه قياسا على البر، فهل يجوز أن نجعل الأرز أصلاً نقيس عليه الذرة، أو لا ؟ يعني الأرز حينما قسناه على البر؛ هل يجوز أن نجعله أصلا يقاس عليه فنأتي ونقيس الذرة على الأرز بجامع الكيل مثلا؟ هذه مسألة كما ذكرت اختُلِف فيها على مذهبين **وقولين مشهورين** :

القول الأول : قدمه ابن قدامه هنا، **أنه لا يجوز، لماذا ؟** لأن العلّة التي قاس بها على الأصل الأول إذا كانت موجودة في الفرع الثاني؛ ينبغي أن تكون صالحة لقياس الفرع الثاني على الأصل الأول، ولا حاجة إلى هذا الوسيط، هذه العلّة التي هي "الكيل" مثلاً حينما قلنا بأنها: علّة الربا في "البر" الكيل، فقسنا عليه "الأرز" ثم جعلناه **أصلاً** وقسنا على هذا الأصل "الذرة"، يقول هنا من قال: لا يجوز أن نجعل الأصل الذي ثبت بالقياس أصلاً؛ قال: هذه العلّة التي أخذنا بها وقسنا بها الذرة على الأرز، لماذا لا نأخذ الذرة ونقيسها على البر مباشرة على الأصل الأول؟

فنقول: أن الذرة تقاس على البر بجامع الكيل في كلٍ، ولا حاجة إلى هذا الوسيط وهو "المقيس الأول": الأرز، هذه حجة من قال: بأنه لا يجوز جعل المقيس عليه أصلاً وإنما يقاس على ما ثبت بأصل.

القول الثاني :أنه **يجوز القياس على ما ثبت بالقياس، لماذا ؟ما دليله؟**

قال: دليله لأنه لما ثبت وأصبح حكما صار أصلاً في نفسه فجاز القياس عليه كالمنصوص.

يقول: أن هذا المقيس حينما ثبت وصار "حكماً مستقراً " أصبح أصلاً في نفسه، لذلك نقول: بأنه يجوز القياس عليه، وهو قول لبعض الحنابلة، حيث أجازوا أن يكون المقيس أصلاً -ما ثبت بالقياس- يجوز أن يُجعل أصلاً، والذي قدمه ابن قدامه وذهب إليه الكثيرون إلى أنه لا يجوز، وحجتهم ظاهرة، وهو أن هذا الوصف الذي جمع بين المقيس وما ثبت بالقياس؛ ينبغي أن نجعله علّة للفرع الثاني ونقيسه على الأول، ولا حاجة إلى التطويل وقياس الفرع الثاني على الفرع الأول، ثم يكون هو في الحقيقة فرع للأصل الأول، فيقولون هذا لا يجوز.

ولذلك نجد أن ابن قدامة اعتذر لهؤلاء الذين قالوا بالجواز، قال: لعله أراد ما ثبت بالقياس واتفق عليه الخصمان .

مسألة / /هل يشترط في الأصل المقيس عليه أن يجمع عليه كل الأمة أو يكفي اتفاق الخصمين ؟

وقوله هنا: "**إن من شرط الأصل أن يكون هذا الأصل متفقاً عليه بين الخصمين**" هذا هو الذي قال به ابن قدامه .

وقد اختلف في اشتراط الاتفاق على الأصل، فذهب بعضهم إلى أن من شرطه أن يكون مجمعا عليه، ومتفقاً عليه بين الأمة وحجته في ذلك أن الأصل الذي لا يُجمع عليه يكون محل اختلاف، وما يكون موضع للاختلاف لا يبنى عليه حكم، لأنه للخصم حينئذ أن يعارض في الأصل ويناقش فيه ويرده فلا يكون أصلا، ولذلك اشترطوا أن يكون الأصل متفقا عليه بين الأمة.

وهذا القول غير مسلم، **لماذا غير مسلم؟** لأن اشتراط الأصل يكون مجمع عليه يؤدي إلى أنه لا يثبت أصل إلا أصول قليلة، فاشتراط هذا فيه صعوبة وفيه عدم تيسير، لأن المسائل المجمع عليها تكون قليلة، فمعنى ذلك قصر للقياس.

والنقطة الثانية: أن مظنة الاختلاف بين "المستدل" و"المعترض" هو: "**أن يتفقا على هذا الأصل أو لا يتفقا**"، أما كونه تُجمع عليها الأمة فهذا أمر فيه صعوبة، وأيضًا ليس من شأن المعترض أن يبحث عن شيء ليجادل فيه؛ بحيث يشترط أن على "المستدل" أن يكون أصله مجمع عليه، لا، إنما القدر الذي ينبغي أن يُتفق عليه هو أن يكون هذا الأصل مما يتفق عليه "المستدل" و"المعترض" ولذلك نقول: إن شرطه اتفاق "المستدل" و"المعترض" أما أن نشترط ما هو أبعد من ذلك، وهو اتفاق الأمة فهذا أمر عسير جدا ومناله صعب جدا.

وقد ذكر ابن قدامه هنا مسألة لها علاقة في الاتفاق على الأصل، وهو ما ذكره بالنسبة "**للقياس المركب**" و"**الاختلاف في التركيب في الأصل**"، فقد ذكر بأنه إذا لم يكن مجمعاً عليه فإن للخصم أن يعلّل الحكم في الأصل بمعنى مختص به لا يتعدى إلى الفرع، فإن ساعده المستدل على التعليل به انقطع القياس لعدم المعنى في الفرع، وإن لم يساعده منع الحكم في الأصل فبطل القياس .

ثم قال: وسموه القياس المركب، وهذه العبارة التي أوردها ابن قدامه شرحها الآمدي بشكل أوسع وأظهر وأوضح، حيث قال: إن القياس المركب هو: " **أن يكون الحكم في الأصل غير منصوص عليه ولا مجمع عليه من الأمة**"، ثم فصل القياس المركب: إلى مركب الأصل، ومركب الوصف .

وبيّن هناك أن الأشبه أنه إنما سمي مركباً لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلّة في الأصل .

فإن "**المستدل**" يزعم: أن العلّة الجامعة مستنبطه من حكم الأصل، وهي فرع له.

و"**المعترض**" يزعم: أن الحكم في الأصل فرع على العلّة وهي المثبتة له.

و قد ذكر مثالا لقياس التركيب وتفصيلا له يتفرع على الخلاف في اشتراط الاتفاق على الأصل أو عدم الاتفاق عليه ويحتاج إلى مزيد بسط وتوضيح .

الحلقة (٣٠)

نستكمل فيها ما سبق أن بدأناه في هذا الركن؛ بالمثال الذي ذكره ابن قدامة في الروضة ورتب عليه القول بأنه يسمى مثل هذه الحالة بالقياس المركب، والقياس المركب بعبارة ابن قدامه وعبارة الآمدي في كتاب الأحكام إذ قال: إن القياس المركب هو إن يكون الحكم في الأصل غير منصوص عليه ولا مجمع عليه من الأمة.

وهو قسمان: ١- مركب أصل ٢- ومركب وصف، وذكر أن التركيب في الأصل هو أن يعين المستدل علّة في الأصل المذكور ويجمع بينها وبين فرعه، فيعين المعترض فيه علّة أخرى ويقول الحكم عندي ثابت بهذه العلّة،

وذكروا لهذا مثال: "**قياس العبد على المكاتب**" في أنه -إذا قتله حر - فإنه لا يقتل به، وقال إن الحر لا يقتل بالعبد كالمكاتب، لأن العلّة في المكاتب غير منصوص عليها ولا متفق عليها، فلو قال "المستدل" العلّة عندي في أنه لا يقتل الحر بالعبد، أن

العبد منقوص بالرق، والحر يختلف عنده، فلذلك لا يقتل به، قياسا على المكاتب فإنه منقوص بالرق، لأن بعضه رق،يعني بعضه لازال في الرق، فهنا "للمعترض" أن يأتي ويقول: أن العلّة عندي في الأصل- أي: "المكاتب"- ليست النقص في الرق، وإنما لأن المستحق في استحقاق القصاص لا يُعرف إن كان وارثه أو سيده، لأن له وارث باعتباره مكاتب "فمن بعض ماله" فهو يملك، كما أن سيده لازال له حق فيه باعتبار أنه لم يخلص من الرق، فيقول: العلّة في الأصل المكاتب أنه لا يعرف المستحق، هل هو السيد أو الوارث، فهنا تجد أن الأصل -علّة المقيس - في العبد؛ اختلف عن المكاتب، اختلفوا على هذه العلّة،

إذاً مسألة القياس هنا "قاس العبد على المكاتب" في أنه لا يستحق دمه إذا قتله حر، فلا يقتل الحر به، لا يقتل الحر بالعبد، قياسا على المكاتب، لكننا وجدنا أن الأصل -وهو المكاتب- مختلَف في علته، فالقائس هنا يقول: أن العلّة في المكاتب في كونه لا يقتل به الحر كونه منقوص بالرق، والمعترض يقول: لا، ليست هذه العلّة، العلّة عندي أنه لا يعلم دمه، أيستحقه سيده ؟ أم يستحقه وارثه ؟، فالعلّة في الأصل اُختلف فيها، فلذلك إذا اختلف في علّة الأصل فلا قياس حينئذ، وافتقد الأصل شرطاً من الشروط، وهو أن يكون العلّة في الأصل متفقاً عليها بين المستدل والمعترض، وهذه علّة الأصل لم يتفق عليها، بل هو مختلف فيها.

لكن لمَ سموا هذا النوع من القياس قياسا مركبا ؟، قال الآمدي: إنما سموه لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلّة في الأصل، فإن المستدل يزعم أن العلّة الجامعة مستنبطة من حكم الأصل وهي فرع له،

"**المستدل**" يرى أن **العلّة الجامعة** هي "الرق" فهي موجودة في العبد وموجودة في المكاتب .

و"**المعترض**" ركب **الحكم** على "الأصل" فقط وأبطل القياس في هذا، المعترض يزعم أن الحكم في الأصل فرع على العلّة، يعني أن الحكم في الأصل وهو أنه لا يقتل به العبد لكونه لا يعرف مستحق دمه، وهي المثبتة له، فلذلك الحكم عنده في الأصل وأنه لا يستحق دم لكونه لا يعرف فلا يقتل به الحر؛ أقول السبب هي هذه العلّة، أما المستدل فيرى علّة أخرى ركب عليها الحكم، فلذلك لأن كلاً من المعترض والمستدل ركب حكمه على علّة أخرى سمي قياس تركيب، وفي الجملة فإن هذا الموضع هو موضع اختلف فيه المستدل والمعترض في علّة الأصل، فحينئذ لا يصح أن يكون الأصل أصلا، افتقد شرطه .

إذاً شرط الأصل أن يكون العلّة متفقاً عليها بين المستدل والمعترض، على أن بعض العلماء اشترط اتفاق الأمة، يعني أن تجمع عليها الأمة لئلا يكون من حق المعترض أن يورد خلافاً في علّة الأصل، ولئلا ينتقل الخلاف إلى هذه العلّة، يعني يقول متى كانت العلّة غير متفق عليها ولا مجمع عليها، فإنه يسوغ للمعترض أن يخالف فيها.

فمن أجل رد هذا الموضع قال: علينا أن نرد بقولنا: بأنه من شرط علّة الأصل أن يكون مجمعا عليها، والصحيح هنا أنه لا يشترط الإجماع على العلّة في الأصل، بل يُكتفى بالاتفاق بين المستدل والمعترض، وهذا شأن الاستدلال لبقية الأحكام، لأنه لو اشترطنا الإجماع على علّة الأصل لأفضى ذلك إلى أن لا يكون هناك قياس، وأن يقل القياس جداً ويندر حينئذ، ولأننا لم نشترط الإجماع واتفاق الأمة على كثير من الأحكام وأيضًا على العلّة نفسها، وعلى حكم الأصل وعلى وجوده في الفرع، فهذه المواضع لم نشترط اتفاق الأمة عليها، وإنما يكفي أن يوجد اتفاق بين المستدل والمعترض ليقوم القياس عنده، صحيح أن هذا القياس نحن لا نفترض أن يكون موافقا عليه من جميع الأمة بل قد يعترض من يعترض لسبب من الأسباب، الحاصل أن الاتفاق يكون بين الخصمين وأنه لا يكون بين المستدل والمعترض،

ولذلك جاء ابن قدامه واستدل قال: لنا إن حكم الأصل -وهو الدليل الذي ذكرته لكم- إن حكم الأصل أحد أركان

دليل القياس، فيجب أن يتمكن من إثباته بالدليل كبقية أركانه، يعني كبقية إثبات بقية الأركان ولم يشترط لها اتفاق الأمة، فإنه ليس من شرط ما يفتقر إليه في إثبات الحكم أن يكون متفقا عليه؛ بل أن يكون ثابتا بدليل يغلب على الظن، فيجب أن يكتفي في الأصل بذلك، إذ لا فرق بين الأصل وبقية الأركان، وحيث حكمنا بغلبة الظن في تلك الأركان فينبغي أن نحكم في هذا الركن شأنه شأن بقية الأركان،

هذا كله فيما يتعلق بالشرط الأول في الأصل، وهو أن يكون ثابتا بنص أو باتفاق من الخصمين، ونعني بالخصمين المستدل والمعترض .

الشرط الثاني :**من شروط الأصل أن يكون الحُكم معلوم المعنى ومعقول المعنى**، يعني أن لا يكون الحكم في الأصل تعبدياً، إذ أن القياس هو تعدية الحكم من أصل إلى فرع، وهذه التعدية لا تكون إلا لما عُقل فيه معنى وعرفت علّته، أما إذا كان الحكم في الأصل تعبدياً فحينئذ لا يكون أصل يمكن أن يقاس عليه، فيكون الأصل قد افتقد شرطه وهو إمكانية نقل الحكم إلى فرعه، يعني لو تصورنا مثل ما لا يعقل معناه، ولا علّة فيه، مثل أوقات الصلوات، مثل عدد الركعات، يعني ما جاء من الأحكام سواء في العبادات أو غيرها، أو في الحدود، فإنا لا نعقل تحديد هذا المعنى بحيث نقيس عليه، فما لا يعقل معناه وما لا تعرف علّته لا يكون أصلاً، إذاً شرط الأصل أن يكون معقول المعنى، تعرف علّته ليمكن تعديته، إذ القياس هو تعديه، والتعدية لا تكون إلا لما عُقِلت علّته .، هذا ما يتعلق بالركن الأول ركن الأصل .

الركن الثاني : الحكم :

والحكم كما نعرف وسبق أن درسناه؛ أصل في اللغة بمعنى "المنع"، ولذلك يقول ابن فارس في مقاييسه: "الحاء"، و"الكاف"، و"الميم" أصل واحد يدل على المنع، ومنه قيل للحكم أنه القضاء، والقضاء يرجع إلى المنع، إذ أن القضاء فيه منع للظلم، فحقيقة الأمر أن قول من قال من أهل اللغة أن الحكم في اللغة بمعنى قضاء إنما يرجع إلى أصله وهو المنع، لأن القضاء حقيقته أنه منع من تعدي ومن ظلم وما إلى ذلك، ولذلك القاضي يسمى حاكما لأنه يمنع من التعدي والظلم، ومنه أيضًا قولهم حَكَمَه، يسمون اللجام للدابة حكمه لأنها تمنع الدابة من أن تسير على غير هدى وما إلى ذلك، يعني يطلقون على اللجام حكمه، لاحظوا أن لفظ "حكم" فيه "حاء" و"كاف" و"ميم"، أيضًا يرجع إلى أصله وهو المنع، بل إن الحكمة قالوا: سميت الحكمة لأن حقيقتها بمعنى العلم والفهم قالوا: لأنها تمنع من الجهل، فالحكمة فيها منع من الجهل، إذاً لفظ "حكمه" و"الحكم" في اللغة يرجع إلى أصل واحد كما قال ابن فارس وهو المنع.

والحكم في الاصطلاح: هو كما قال الأصوليون :"خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين؛ بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع"، فهو يشمل الحكم التكليفي والحكم الوضعي، لأنه قال بـ"الاقتضاء والتخيير" هذا حكم تكليفي، أو "الوضع" هذا حكم وضعي، فهو عندهم الحكم خطاب الشرع هذا عند الأصوليين، أما عند الفقهاء فهو ما دل عليه خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين، بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، يعني إذا كان عند الأصوليين يسمون الحكم هو الإيجاب أو هو الندب، فهو عند الفقهاء هو الواجب يعني: الفعل الواجب، ما دل عليه خطاب الشرع هو الحكم عندهم، وهنا هذا الحكم الذي هو أثر لخطاب الشارع والذي يعد ركناً من أركان القياس، لأنه هو الذي يُنقل من الأصل إلى الفرع، يُنقل مثله إلى الفرع.

هذا الحكم اشترط له شرطان أيضا:

الشرط الأول: فهو أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل، فلا يصح أن يقاس وينقل حكم غير مساوي من أصل إلى فرع، إذاً الشرط الأول: أن يكون هناك مساواة، حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل، إذا كان هناك واجب فينبغي أن

يكون هنا واجب، إذا كان هناك صحة فينبغي أن يكون هنا صحة، هناك ندب فينبغي أن يُنقل ندب، لا أن ينقل حكم غير مساوي لأن المراد بالقياس التعدية، والتعدية إنما يكون لشيء مساوٍ في الحكمة والمصلحة، فلا ينبغي أن تكون المصلحة الموجودة في الفرع تختلف عن المصلحة الموجودة في الأصل، يعني أن المعنى الذي من أجله وُضع هو واحد، فإذاً الحكم ينبغي أن يكون كذلك، فإذا كنا نعرف أن العلّة التي لأجلها نُقل الحكم والمصلحة التي نقلت هي واحدة فكذلك الحكم ينبغي أن يكون واحد، ولذلك اشترطوا أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل، لذلك قالو: أن حكم الفرع يتأدى به من الحكمة مثل ما يتأدى بحكم الأصل.

أما إذا كان مخالفا فلا يصح قياسه لأمرين :

الأمر الأول: لأن ما يتأدى به من الحكمة مخالفا لما يتأدى بحكم الأصل، إما بزيادة وإما أن يكون بنقصان:

- فإذا كان أنقص فإثبات الحكم في الأصل يدل على اعتبارها بصفة الكمال فلا يجوز اعتبارها بنقصان هناك في الفرع
- كذلك إذا كانت الحكمة في الفرع أكثر فإن تخصيص الحكم في الأصل وعدم نقله من الشارع إلى الفرع يكون لمعنى آخر خص من أجله الأصل ولم ينقل إلى الفرع، لأن الحكمة في الفرع أكثر، لذلك لا ينبغي أن ننقل حكم الأصل إلى الفرع.

الأمر الثاني: هو الذي ذكرته لكم وهو أن القياس تعدية حكم، والتعدية لا تكون إلا لشيئين متساويين.

الحلقة (٣١)

الشرط الثاني: هو أن يكون الحكم شرعياً، ومقصودهم هنا بالقول بأن يكون الحكم شرعياً؛ أي أن يكون في الفروع ليس عقلياً، وليس من المسائل الأصولية التي تلتحق بذلك، يعني المقصود أن يكون حكماً فرعياً، وهذا مقصود به القياس الشرعي الذي يكون في الفقه، فشرطه أن يكون شرعياً، لأنهم ذكروا أنه إذا كان الحكم عقلياً أو من المسائل الأصولية القطعية، فإنها لا تثبت بالأمور الظنية، والمقصود هنا في القياس أن نُثبت به ما يكون من قبيل الظنيات، وهذا لا يكون مجاله إلا في الفروع التي لم تلتحق بالقواطع الأقيسة العقلية.

إذاً شرطا الحكم: ١-أن يكون الحكم الفرعي مساويًا لحكم الأصل ٢- أن يكون شرعيًا .

الركن الثالث من أركان القياس "الفرع"

والفرع هو: "المقيس"، والأصل هو "المقيس عليه"

شروط المقيس:

- أن تكون علّة الأصل موجودةً فيه، شرط الفرع: وجود العلّة فيه ليكون فرعًا، إذا وجدنا علّة حكم الأصل نقلنا الحكم إليه.
- اشترط بعضهم شرطاً وهو تَقَدُّم الأصل على الفرع في الثبوت،

وهذا يشترط في قياس العلّة لا في قياس الدلالة وهذا هو الصحيح، اشترطوا أن يتقدم الأصل على الفرع في الوجود **لماذا؟** لأن الحكم يحدث بحدوث العلّة فكيف يتأخر الأصل عن الفرع ؟ لا يتصور ذلك، ومن هنا اشترطوا أن يتقدم الأصل على الفرع، وهذا الذي اشترطوه صحيح في شيء؛ وهو قياس العلّة، أما قياس الدلالة فإنا نجد أنه قد يستدل بدليل العلّة مع أن الأصل متأخر عن الفرع، أو يستدل بما يعد أصلا مع أن وجوده متأخر عن الفرع.

مثل: "**قياس الوضوء على التيمم مع تأخره عنه**"، لأن الدليل هنا يجوز تأخره عن المدلول، فإنا نجد أن قياس الوضوء على التيمم

مع تأخره عنه لأن القياس في هذه النقطة قياس دلالة وليس قياس علّة.

مثل: "**الدخان دليل على النار**" فيمكن أن تقيس به، مع أن الدخان أتى نتيجة، النار ومع ذلك استدللت بالدخان على وجود النار، مع أن النار هي الأصل ولكنك استدللت به على وجود الأصل.

ومثل: "**الأثر فإنه يدل على المؤثر**" مع أن المؤثر هو الأصل فأنت تستدل بالدليل،

يعني قياس الدلالة تجد أنه يتأخر الأصل عن الفرع، يعني لا ندرك الأصل إلا بعد أن ندرك الفرع، ولذلك قالوا: يجوز التأخر في قياس الدلالة، أما في قياس العلّة فإننا لا نتصور أن يوجد الفرع متقدم على الأصل، لأن الأصل هو الذي أنتج العلّة وهو الذي نحصِّل فيه الفرع فكيف يأتي الأصل متأخرا عنها؟، فلذلك اشتراط تقدم الأصل على الفرع صحيح بالنسبة لقياس العلّة، أما اشتراط تقدم الأصل على الفرع بالنسبة لقياس الدلالة فلا يُسلّم،لأننا نجد في قياس الدلالة أن الدليل يتأخر ونعرفه وندركه هذا الفرع قبل الأصل، مما يدل على أن وجود الأصل وإدراكه جاء متأخرًا، فأنت تدرك وجود المؤثر بعد أن رأيت الأثر، إذاً الأثر تقدم على وجود المؤثر، وكذلك أنت عرفت الدخان قبل أن تعرف النار، إذاً تقدم الفرع وهو الدخان على الأصل وهو النار، فإذًا قياس الدلالة الذي نكتفي فيه بالأدلة يمكن أن نتصور تقدم الفرع على الأصل،

ولذلك نقول إنه لا يشترط تقدم الأصل على الفرع بالنسبة لقياس الدلالة، وإن كان يشترط تقدم الأصل على الفرع بالنسبة لقياس العلّة، والشرط المتفق عليه في أن الفرع يشترط له وجود العلّة فيه، هذا متفق عليه.

- **هل يشترط أن يكون وجود العلّة مقطوعا به في الفرع أو لا؟**

هذا أيضًا لا يشترط بل يكفي غلبة الظن، فلا نشترط أن توجد العلّة في الفرع قطعاً، بل متى وجدت غلبة الظن فإننا نكتفي لأن الظن كالقطع في إثبات الأحكام، وهذا أمر معروف في إثبات الأحكام الشرعية، إذاً اشتراط كون العلّة مقطوع بها في الفرع هذا ليس بشرط، الشرط أن يغلب على ظننا وجودها في الفرع فنكتفي به ونقيم القياس على ذلك، فهذا أيضًا ليس بشرط، هذا ما يتعلق بالفرع .

الركن الرابع من أركان القياس: "العلّة":

وهو مدار القياس، بل في الركن الأعظم في القياس وهي مدار الحديث فيه، بل أن ابن قدامه رحمه الله وقبله الغزالي في المستصفى قدموا حديثا عن العلّة هناك في بداية الكلام في القياس في الاجتهاد في العلّة، ولعلنا نستذكر حديثهم هناك في تحقيق المناط، وتنقيح المناط، وتخريج المناط، والكلام في الاجتهاد في العلّة، وهناك ذكرنا لكم أيضًا تعريف العلماء للعلّة .

تعريف العلّة عند العلماء : ذكرنا أن العلّة في اللغة هي اسم لما يتغير الشيء بحصوله، هكذا ذكر أهل اللغة .

تعريفها عند ابن فارس في مقاييسه ذكر أن الحرف (علّ) يعني العين، واللام، أصول ثلاثة صحيحة.

الأول / العلل وهو الشربة الثانية، يقال: علل بعد نهل، ويقال: علّ القوم إذا شربت إبلهم، وهو بمعنى التكرر أو التكرير، يعني الأصل الأول تكررٌ أو تكرير، فيقال العلل وهو الشربة الثانية كما ذكرنا .

الأصل الثاني / عائق يعوق، ولذلك أطلقوا العلّة على الحدث يشغل صاحبه، وهو الأصل الثاني الذي ذكروه عائق يعوق.

الأصل الثالث / هو المرض، ومنه قولهم: والضعف في الإنسان، ومنه يطلق العلُّ من الرجال المسن لأنه ضعيف أو الذي أصابه شيء من المرض.

فهذه أصول ثلاثة يذكرها أهل اللغة لـ "علّ" وكما ذكرت أنها في اللغة اسم لما يتغير الشيء بحصوله .

العلة في الإصطلاح : لعلنا أشرنا إلى بعضها وأذكر بها في هذا الموضع.

١-**التعريف الأول** / بعضهم عرفها بأنها "**الوصف المُعرِّفُ للحكم**" وهذا تعريف أكثر الأشاعرة ومنهم الفخر الرازي وغيره، وقوله هنا "الوصف" بمعنى المعنى القائم بالغير، وهو جنس يشمل كل وصف، سواء كان معرِّفًا أو غير معرّف، وقوله "المعرِّف" قيد دل على أن العلّة عندهم هي التي تُعرِّف الحُكم وتُخرجُ غير المُعرِّف، وهو المؤثر الذي يكون به إيجاد الشيء، فقوله: "المُعرِّف" يدل على أن العلّة عندهم أمارة وعلامة، وهي مجرد تعريف تدل على الحكم -على وجود الحكم- لكن ليس لها تأثير في الحكم، هذا هو مراد الذين عرّفوا العلّة بأنها الوصف المُعرِّف للحكم .

٢- **التعريف الثاني** / قولهم "**الوصف المؤثرِ في الحُكمِ بجعل الشارع لا بذاته**"، يعني أنها عندهم وصف يؤثر في الحكم، وقصده هنا "مؤثر" أنه ناسب الحكم وأثَّر في إيجاده، لكن بجعل الشارع لا بذاته، ولذلك ليتوقى ما ذهب إليه البعض أنها مؤثر بذاته.

٣- **التعريف الثالث** / "**الوصف المؤثر في الحكم بذاته**"، وهذا تعريف المعتزلة الذين قالوا: إن العلّة وصف أثر في الحكم، بمعنى أنه ناسب وهو سبب إيجاد الحكم، وهذا مبني على مذهبهم في التحسين والتقبيح، وهو أنه إذا ناسب الحكم فإن العقول تقضي بإيجاد هذا الحكم، وهذا معتقدهم ومبني على مذهب لهم في العقيدة أن الأحكام حادثة، والحادث يمكن أن تؤثر في الحادث ولهم كلام واسع في هذا، وهو ما توقاه كثير من العلماء فلم يصرح بأنها مؤثرة بذاتها، ولذلك بعضهم قال: هي الوصف الباعث على الحكم، ويُنقل هذا عن الغزالي ومقصوده وفسّره؛ فسر لفظ "**الباعث على الحكم**" بمعنى أنه تضمن معنىً مناسبًا لتشريع الحكم، قال: وليس مرادي أنه بعث الشارع سبحانه وتعالى على تشريع الحكم، لا، إنما مرادي أنه تضمن وصفًا مناسبًا لتشريع الحكم، فهو بهذا التفسير يتوقى ما يمكن أن يلحظ على ظاهر اللفظ، لأن ظاهر اللفظ إذا قُلت: "الوصف الباعث على الحكم"، كأن الله سبحانه وتعالى بعثه هذا الوصف على أن يشرّع والله سبحانه وتعالى فعّال لما يريد ولا يبعثه شيء على شيء، فالله سبحانه وتعالى يقضي في حكمه ما يشاء .

٤-**التعريف الرابع** / قال بعضهم: **أنه الوصف المناسب لتشريع الحكم**، وهذا أسلمُ وأبعد عن ما يرد في تعريف المعتزلة وغيرهم من ملحوظات، فحقيقة العلّة أنه وصف ظاهر منضبط مناسب لتشريع الحكم، لكن لا يُقال بأنها بَعثت أو أنها أَثرت، وإنما هي وصف ظاهر منضبط مناسب لتشريع الحكم .

٥-**التعريف الخامس** / بعضهم يقول "**الوصف الذي يكون عنده تحصيل مصلحة ودفع مفسدة**" وهو مثل هذا التعريف ولهم عبارات حولها .

الحاصل هنا أن هناك من اكتفى بالقول: أنها مجرد علامة ومُعرِّف فقط، والبعض على الطرف الآخر قال : أنها مؤثرة بذاتها، والحق يكون بالتوسط بين هؤلاء وهؤلاء، فهي ليست مؤثرة بذاتها ولم تبعث على حكم، وإنما الله سبحانه وتعالى وضع عند هذا المعنى الحكم لأنه يناسب لتشريع الحكم، هذا هو التعريف الصحيح للعلّة.

ثم إن هذه العلّة ذكر العلماء لها شروطًا، وأوصلها بعضهم إلى ٢٤شرطًا، وتكلموا فيها وفصّلوا كثيراً، وابن قدامة تحدث عن بعض شروطها على سبيل بحث المسائل وإن لم يُصرِّح أو يفرد الكلام بالشروط على أنها شروط، بل يقول من شرط العلّة كذا، وفي بعض المسائل يشير إلى كلمة الشرط، لكن لم يكن موضوعًا منفردًا، وأشهر وأظهر هذه الشروط شروطٌ أربعة.

شروط العلّة :

- أن يكون وصفًا ظاهرًا.
- أن يكون وصفًا منضبطًا.

- أن يكون وصفًا متعديًا.
- أن يكون وصفًا مناسبًا.

الحلقة (٣٢)

قبل توضيح شروط العلّة وما قيل فيها أبين أن العلّة في الاصطلاح أنها جاءت في عبارات مختلفة ذكرتها في المحاضرة السابقة ولكن اليوم أبين أن "العلّة" قد تكون :

١. **حكماً شرعياً**، كقولهم: يحرم بيع الخمر فلا يصح بيعه "كالميتة"،

٢. وقد تكون العلّة **وصفا عارضاً** كـ"الشدة في الخمر" أو "الإسكار في الخمر".

إذاً في السابق قلنا **يجوز أن تكون حكماً**، لأنك تعلل بالحكم، يحرم بيع الخمر فلا يصح بيعه، فأنت تقول لا يصح بيعه ولا يكون صحيحًا لأنه يحرمُ بيعه، فعللت عدم الصحة بحرمة البيع، إذاً العلّة يمكن أن تكون حكماً شرعياً، فأنت تقول لا يصح **لماذا؟** لأنه يحرم بيعه، فعللت الحكم الشرعي وعللت عدم الصحة بأنه يحرم بيعه .

٣. كما أن **العلّة قد تكون وصفا عارضاً** وقد تكون **وصفًا لازمًا** كالصغر بالنسبة للولاية، حكم الولاية على الصغير أو في النكاح أو في المال قد تكون العلّة هي الصغر والصغر وصف لازم لا يتغير، لا يتغير إلا بعد زمن لكن في وقته هو وصف لازم لا يمكن تغييره. **مثل**: وصف "النقدية".

٤. وقد تكون أيضًا من أفعال المكلفين كـ"القتل"، يعني يعلل بالقتل، مثل تعليل حكم القصاص بأنه قتل، عمد عدوان، فتعليله بأنه قتل هذا فعل مكلف، فالعلّة يمكن أن تكون فعل مكلف.

مثل : تعليل "قطع السارق بوجود السرقة"، فالسرقة فعل مكلف.

٥. كما أنها قد تكون وصفًا مجردًا ، أو مركباً من أوصاف متعددة

٦. وقد تكون نفياً وقد تكون إثباتاً

٧. وقد تكون وصفاً مناسباً، وقد تكون وصفاً لا تظهر مناسبته وإنما دل الدليل على أن هذا الوصف هو العلّة وإن لم تظهر لنا مناسبته.

فالعلّة تأتي على أشكال وأحوال مختلفة، ولذلك العلّة الشرعية تُفارق العلّة العقلية في كثير من هذه الأوصاف، نجد أن العلّة العقلية لا تأتي على مثل هذه الأوصاف، لكن العلّة الشرعية ثبت بالنص أو بالإجماع أنها تأتي على هذه الأحوال.

هذا مدخل للحديث في شروط العلّة، أن نبين بأن العلّة تأتي على هذه الأنحاء المختلفة، يعني قد تكون حكماً، قد تكون وصفاً عارضاً، قد تكون وصفاً لازماً، قد تكون فعلاً للمكلف، قد تكون وصفاً مجرداً، قد تكون وصفاً مركباً، قد تكون وصفاً مناسباً، قد تكون غير مناسب وهكذا.

أما شروط العلّة فذكرت في المحاضرة السابقة بأن العلماء ذكروا شروط مختلفة وكثيرة بل إن بعضهم أوصلها إلى ٢٤ شرطاً، وإن كان بعض هذه الشروط مختلفاً فيها، والذي يدور عليه أكثر الحديث بأنها هي **شروط العلّة :**

١. أن تكون العلّة وصفًا ظاهرًا .
٢. أن تكون وصفا منضبطًا.
٣. أن تكون وصفا مناسبًا.
٤. أن تكون وصفا متعديًا.

تكاد تكون هذه الشروط الأربعة من أشهر شروط العلّة.

أما بقية الشروط فبعضها قد يكون معلوم، يعني مثلا أيضًا :

٥. أن تكون سالمة لا يردها نص ولا إجماع.
٦. ألا يعارضها من العِلل ما هو أقوى منها.
٧. أن تكون مطّردة .
٨. ألا تكون العلّة المتعدية هي المحل أو جزء منه.
٩. أن ينتفي الحكم بانتفاء العلّة (أن يوجد عكس).
١٠. ألا يتأخر ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل.
١١. أن يكون الوصف معينا .
١٢. أن يكون طريق إثباتها شرعياً كالحكم.
١٣. إن كانت مستنبطة فالشرط ألا ترجع على الأصل بالإبطال.
١٤. إن كانت مستنبطة فالشرط ألا تُعارَض بمعارض منافٍ موجود في الأصل.
١٥. ألا تكون معارضة لعلّة أخرى تقتضي نقيض حكمها -وهذا أشرنا إليه-.

هذه بعض الشروط ويذكرون كما ذكرت لكم شروطًا أخرى.

من أشهر شروط العلّة: أن تكون **وصفًا ظاهرًا**، ومفهوم ذلك أن الوصف إذا كان وصفًا خفيًا فإنه لا يصلح أن يكون علّة مثل الرضا في البيع، فإن الرضا -رضا البائع- بالسعر الذي عرضه المشتري ووافق عليه، رضاه بإتمام البيع لا نستطيع أن نطّلع عليه لأنه أمر قلبي يرجع إلى القلب، وأمور القلوب خفية، وكذلك بالنسبة للمشتري حينما يقبل البيع فإن ذلك راجع إلى الرضا، والرضا أمر خفي لأنه يرجع إلى القلب، والقلوب كما قلنا أمورها خفية، فلذلك أناط الشارع حكم البيع بشيء ظاهر وهو الإيجاب والقبول -أن يقول بعتك فيقول المشتري قبلت-، فالإيجاب والقبول أمر ظاهر، يمكن أن يناط الحكم بهِ، أما الأمور الخفية فهي لا تصلح أن يناط بها الحكم ولذلك قالوا: العلّة شرطها أن تكون وصفاً ظاهراً، مع أن العلّة الحقيقية أو السبب الحقيقي هو الرضا لكننا لا نستطيع أن نصل إليه، فلذلك لم يجعل العلماء علّة البيع الرضا، وإنما أناطوه بشيء ظاهر وهو الإيجاب والقبول ولذلك قالوا: علّة البيع الإيجاب والقبول، إذاً الشرط الأول أن يكون الوصف ظاهرًا.

الشرط الثاني أن يكون **الوصف منضبطًا**، هذا شرط العلّة، هذا الوصف وانضباطه هو الذي يفترق به عن الحكمة لأن الحكمة قد تكون غير منضبطة، يعني مثل في مسألة السفر جواز قصر الصلاة في السفر، **ما العلّة والحكمة؟** قالوا: الحكمة هي دفع المشقة عن المسافر، ومثله جواز الإفطار للصائم في السفر، لماذا؟ قالوا: الحكمة دفع المشقة عن الصائم، لكنّ دفع المشقة أمر غير منضبط لا نستطيع أن نحدده، المشقة أمر واسع يمكن أن يكون عندي مشقة وعند الآخر ليس بمشقة، فالأجسام تختلف في تحملها، ثم إن الأزمان تختلف فالمشقة في الصيف ليست كالمشقة في الشتاء، يعني السفر حينما تسافر في الصيف وما يصاحبه من حر وما إلى ذلك ليس كالسفر في الشتاء، وإن كان يصيبه برد أيضًا المشقة تختلف، ثم أيضًا في الأماكن فالسفر في السهل ليس كالسفر في الوعر والجبل، ثم أيضًا السفر في الطائرة ليس كالسفر في السيارة، فأنواع المشاق تختلف بحسب المكان والزمان والأحوال والأشخاص، ولذلك لم يُنِط الشارع الحكم بوصف غير منضبط، وقالوا: إن العلّة يلزم لها ويشترط لها أن تكون وصفاً منضبطاً، ومن هنا أناطه العلماء بوصف السفر، قالوا: إذا وُجد السفر وجد الحكم؛ فجاز قصر الصلاة وجاز الإفطار، فالانضباط هو الذي يناط به وصف العلّة، يعني هو الذي يشترط للوصف أن يكون علّة، لأنه هو الذي يمكن أن نرتب عليه الحكم، أما الأوصاف غير المنضبطة فهذه لا نستطيع أن ننيط بها حكماً

شرط ثالث يذكره العلماء كثيراً؛ وهو أن يكون **الوصف مناسباً**، ومعلوم أن القياس إنما يبنى على وجود علّة في الأصل

فتعدى إلى الفرع، وإنما نقول بوجود العلّة لأنه مبني على أن الأحكام معللة وليست تعبدية، وتعليل الأحكام الشرعية يقوم على مسألة وهو أن الأحكام الشرعية جاءت لمصالح الناس ودفع المفاسد عنهم، فهو جاء لجلب مصلحة ودفع مفسدة، فأقيمت على مثل هذا، فالقياس قام على أن الأحكام معللة، والتعليل إنما يكون بناء على وجود مصالح ودفع مفاسد، إذن يشترط لهذا الوصف الذي نُعّديه إلى الفرع ونأخذ الحكم أو مثل الحكم وننقله للفرع بناء على أن هذه الأوصاف مناسبة لتشريع الحكم، فإذن وصف المناسبة معتبر للتعدية، معتبر لهذا الوصف الذي يُعدُّ علّة، نعم إذا جاء الوصف بنص شرعي فقد لا تشترط فيه المناسبة، لأننا قد لا نطّلعُ على هذه المناسبة فيصح أن تكون علّة، إذا جاء بنص صريح مثل ما سبق أن قلنا من أجل أو لكي أو نحو ذلك، فعرفنا أن الشارع علل الحكم فقد لا يلزم أن نطّلعَ على مناسبة، ولكننا في الجملة نقول أن العلّة شرطها أن يكون وصفاً مناسباً .

الشرط الرابع الذي تقتضيه العلّة أيضًا أن تكون متعدية، فإن الوصف القاصر لا يصلح للتعليل به، **لماذا ؟** لأن نقل الحكم وتعدية الحكم يشترط له أن يكون هذا الوصف متعديًا، إذ لا يمكن لنا أن ننقل الحكم مع علمنا أنه وصف قاصر، يعني قاصر على محل الأصل لا يجوز تعديته إلى محل آخر، فالأوصاف القاصرة لا يعلل بها، وإن كان العلماء ذكروا خلافًا وسنأتي عليه بعد قليل.

شرط آخر هو أن تكون **سالمة من مُعارض من نص أو إجماع**، بمعنى أن لا يأتي ما يدل على بطلانها وهذا أمر معلوم .

مسألة اشتراط التعدية للعلّة :

الشرط الرابع الذي ذكرته ونقل ابن قدامة رحمه الله فيه مسألة في روضة الناظر وأتى على ذلك شارح مختصر الروضة وغيرهما، وهي مسألة اشتراط التعدية للعلّة، هل من شرط العلّة أن تكون متعدية؟ هذه المسألة وهذا الشرط أورد فيه ابن قدامة الخلاف وتكلم فيه، فذكر أن العلماء **اختلفوا في هذه المسألة على مذهبين :**

المذهب الأول: أن من شرط العلّة **أن تكون متعدية** وعلى هذا لا يصح التعليل بالعلّة القاصرة وهذا قول أكثر الحنابلة وهو قول أيضًا الحنفية.

المذهب الثاني: أنه يصح التعليل بالعلّة القاصرة، ولعلهم يبنون على هذا أنه ليس من شرط العلّة أن تكون متعدية، وإن كان ليس البناء صحيحًا، لأنه من أجل أن تقيس لابد أن تعد، لكنهم صرحوا هنا أنه يصح التعليل بالعلّة القاصرة، يعني أن نقول: علّة هذا الحكم في القاصرة هي العلّة الفلانية، وهذا قول أكثر الشافعية وبعض المتكلمين واختاره أبو الخطاب من الحنابلة صاحب كتاب [التمهيد في أصول الفقه] .

مثال على القاصرة: تعليل الربا في الأثمان يعني في الذهب والفضة بالثمنية، فهذا لا يتعدى، يعني الذهب أنه ذهب وفضة تعليل الربا فيه أنه ذهب وفضة هذه علّة قاصرة، فهم يقولون أنهم عللوه بالثمنية، فلا يتعدى حينئذ، وهذا المذهب الثاني قالوا أنه يصح التعليل بها، يعني أن نذكر العلّة وهو أن الذهب والفضة علته الثمنية مع علمنا أنه لا ينتقل إلى فرع.

هذان هما المذهبان في هذه المسألة، ثم أن كل مذهب له توجيه لما ذهب إليه، فمن قال: لا يصح التعليل بالعلّة القاصرة لهم أدلة، والذين قالوا: يصح التعليل بالعلّة القاصرة لهم أدلة.

الحلقة (٣٣)

وموضوعها: في شرط التعدية للعلّة

هل من شرط العلّة أن تكون متعدية أو لا ؟

قد تحدثنا في المحاضرة السابقة **بالقول إن العلماء اختلفوا فيها على مذهبين ؟**

المذهب الأول: أن من شرطها أن تكون متعدية، ولذلك قالوا: "**لا يصح التعليل بالعلّة القاصرة**" .

المذهب الثاني: قالوا إنه يصح التعليل بالعلّة القاصرة، فالخلاف كأنه دار على العلّة القاصرة هل يصح التعليل بها أو لا يصح التعليل بها؟ كما ذكرت ابن قدامة وأكثر الحنابلة ذهبوا أنه لا يصح التعليل بالعلّة القاصرة ورتبوا على ذلك أن من شرط العلّة أن تكون متعدية.

ما أدلة الفريقين أو المذهبين؟

المذهب الأول الذي قال أن العلّة **لا يصح التعليل بالعلّة القاصرة** استدلوا بما يأتي:

الدليل الأول عندهم : أولاً أن علل الشرع أمارات عنده، والعلّة القاصرة ليست أمارة على شيء، فلذلك لا ينبغي أن نعلل بها، أي يقول: العلّة عنده أمارة لأنه يقول إنها الوصف المعرف للحكم، فيقول هي: أمارة عنده، فليست أمارة على ما يمكن نقله إلى فرع، فلذلك القاصرة ليست أمارة على شيء فلذلك لا أقول بصحة التعليل فيها، لأنها ليست أمارة على نقل الحكم إلى فرع، هذا دليله الأول أن علل الشرع أمارات والقاصرة ليست أمارة على شيء فلا أعلل بها .

الدليل الثاني: أن الأصل أن لا يُعمل بالظن، لأنه من قبيل الوهم، والجهل، والرجم بالظن، وإنما جُوِّز في العلّة المتعدية -مع عدم جزمنا- ضرورة العمل بها، والعلّة القاصرة لا عَمَل بها فتبقى على الأصل، هذا الدليل يقوم على أن التعليل يكون بطرق تؤدى إلى ظن، فيقول: في القاصرة حيث لا فائدة عملية، ولم ننقلها فلِمَ نأخذ بالحكم بالظن؟ ونحن لا حاجة لنا بها. لكن للعلّة المتعدية أحوجنا إلى ذلك هو الحاجة، وهو نقل الأحكام وعلمنا أن الله لم يترك مسألة إلا ولها حكم شرعي، فحكمنا بغلبة الظن، أما هنا فلِمَ نُعلل هذا الحكم بشيء عن طريق أدلة تؤدي إلى الظن؟ فنحن لسنا بحاجة إلى القول بالظن لأنه لا فائدة عملية بها، فلذلك العمل بالظن في هذا الموضع لا حاجة لنا إليه.

إذاً هم قالوا: إن الأصل ألا يعمل بالظن إلا عند الحاجة، مثل: الحاجة إلى أن نتبين حكماً شرعياً دعت إليه الحاجة وهو أن المسائل لا بد أن يكون لها حكم شرعي، ولذلك عملنا بغلبة الظن في الفقه كثيرا، أما هنا فلا حاجة، فالأصل ألا نعمل بالظن وهذا الموضع لا يترتب عليه نقل حكم، فلذلك نقول: أننا لا نعمل بهذه الأدلة التي توصلنا إلى أن في هذا الوصف علّة.

الدليل الثالث: الذين يقول "**لا يصح بالعمل بالعلّة القاصرة**"، قالوا: إن القاصرة لا فائدة فيها وما لا فائدة فيه لا يرد به الشرع، نلاحظ أن دليلهم تكون من مقدمتين وهما يسمونه **بالقياس الاقتراني**.

⊙ **مقدمة صغرى،** ⊙ **ومقدمة كبرى.**

المقدمة الصغرى: "**أن العلّة القاصرة لا فائدة فيها**"

والكبرى: "**ما لا فائدة فيه لا يرد به الشرع**"

والمقدمة الكبرى، معروفة ومعلومة أن ما لا فائدة فيه لا يرد به الشرع.

إذاً لنستدل على المقدمة الصغرى على قولهم هنا:أن القاصرة لا فائدة فيها، قالوا: إن فائدة العلّة تعدية الحكم، وفي العلّة القاصرة لا يكون فيها تعدية فانتفت الفائدة.

وعندما يقولون لا فائدة فيها، ذلك أن الفائدة عندهم تعدية الحكم، وهذه الفائدة منتفية بالنسبة للقاصرة، لأنها قاصرة على محلها لا تُعدى، فيقول: أن العلّة القاصرة لا فائدة فيها، ومعلوم أن الشرع لا يأتي بما لا فائدة فيه.

أدلة أصحاب المذهب الثاني الذين يقولون: "**يصح العليل بالعلّة القاصرة**" وهو مذهب الشافعي واختيار ابن الخطاب الحنبلي صاحب كتاب [التمهيد] وكثير بعض من المتكلمين استدلوا بما يأتي :

الدليل الأول : قالوا: أن التعدية فرع صحة العلّة، فلا ينبغي أن يكون وجود الفرع شرطاً في وجود الأصل.

يعني أن القول بأن العلّة صحيحة سابق على القول بتعديتها، فلا ينبغي أن نوقف الصحة على التعدية، إذا كنا نقول أن التعدية فرع صحة العلّة، فلا ينبغي أن يكون وجود الفرع شرطا لوجود الأصل، القول أن العلّة تتعدى هو فرع مبني على القول بأن العلّة صحيحة، فالحكم بأن العلّة صحيحة هذا أمر سابق لا ينبغي أن نوقفه على فرعه وهو أنها تتعدى أو لا تتعدى، فالحكم على العلّة بأنها علّة أو ليست بعلّة هذا أمر سابق فكيف نأتي ونبطل صحة العلّة لشيء سيترتب على هذه الصحة أو لا يترتب وهو أن نقول أنها تتعدى أو لا تتعدى، فهو يقول هنا: إن الفرع لا ينبغي أن يكون شرطاً في وجود الأصل، وهذا ما تقبله عقولنا ونفهمه أن الفرع لا ينبغي أن يكون شرطاً في وجود الأصل يعني أن الحكم بأن هذه العلّة صحيحة هذا أمر سابق، ثم القول: بأنها تتعدى أو لا تتعدى هذه مسألة تالية، فلا نجعل القول بأنها تتعدى أو لا تتعدى شرط في وجودها.

الدليل الثاني : أن التعدية ليست شرطاً في العلّة المنصوص عليها، ولا في العلّة العقلية، وهما آكد، فكذلك ينبغي أن يكون في المستنبطة كذلك، قاس العلّة المستنبطة هنا على العلّة العقلية وكذلك العلّة التي نص عليها الشارع لأن بعض العلماء قال: إن الخلاف في هذه المسألة هو في المستنبطة أن من شرطها أن تتعدى، أما ما جاء فيه النص أو إجماع فينبغي أن نقبله، هكذا قال كثير من العلماء، فهو هنا في هذا الدليل قاسه على العلّة العقلية وقال: إن التعدية ليس شرطاً فيها، بل الحكم بأنها صحيحة وأنها يمكن أن نعللها وهي قاصرة، إذا كانت عقلية أو منصوصاً عليها، قال: فكذلك ينبغي أن يكون في المستنبطة.

دليل ثالث: يمكن الأخذ به وهو أن الشارع لو نص على جميع القاتلين ظلماً بوجوب القصاص، فإنه لا يمنعنا أن نظن أن الباعث "حكمة الزجر والردع" وإن لم يتعدى إلى غير قاتل فإن هذه الحكمة تبقى، إذا كنا ندرك العلّة في أنه إذا نص على أن القاتلين ظلماً يجب عليهم القصاص، لو نص عليهم، ثم وجدنا بعد ذلك من يصلح أن توجد فيه العلّة وهو الزجر والردع في مسألة أخرى لا يقع فيها قتل، هل لو لم يوجد الحكم ينفي أن يكون الحكم في هذا هو الزجر والردع؟ قالوا : لا ينفي، فمتى أدركنا العلّة في موضع فلا يشترط له أن يوجد في موضع آخر.

وهذا الدليل أقاموه على مثال مثلوا به ليوضحوا أن العلّة القاصرة يعلل بها في مكانها وإن لم نجدها في مكان آخر.

هذه ثلاث أدلة لأصحاب المذهب الثاني وهم أكثر الشافعية وبعض المتكلمين وأبو الخطاب الذين قالوا بصحة التعليل بالعلّة القاصرة .

انتهت الأدلة، وننتقل للمناقشة

فأدلة المذهب الأول:

الدليل الأول "**أن علل الشارع أمارات وأن القاصرة ليست أمارة على شيء**"

هذا الدليل يمكن أن يناقش: بأنه لا يسلم أن العلّة أمارة، فقد يقال بأنه ينبغي أن يصاحبها معنى، فحيث وجد المعنى وجدت العلّة، أي الذين قالوا: بأنها الوصف المؤثر بجعل الله بذاته أو أنها الوصف الباعث على الحكم أو أنها الوصف المناسب لتشريع الحكم، فهؤلاء لم يقْصُروها على أنها أمارة فقط يعني لا تتعدى، بل قالوا: أن فيها معنى يناسب.

فنقول بالنسبة للدليل الأول أنه فإنه لا يسلم أن العلّة أمارة، بل العلّة وصف يصاحبه معنى يمكن أن نجده في العلّة القاصرة ونقول بأنها علّة، وهكذا.

الدليل الثاني: أنهم قالوا: أن الأصل ألا يعمل بالظن، والقول بأنها علّة نكون قد عملنا بالظن.

يمكن أن يقال بأن العمل بالظن وبغلبته متقرر في الشريعة، ولا مانع من أن نتبين الحكمة بناء على غلبة الظن، وإن كان يسلم بأن الظنون لا يركن إليها، ولكن في مجال معرفة الأحكام والاطلاع على العلل فهذا أمر متقرر ولا يشوبه شيء.

الدليل الثالث : والذي عولوا عليه كثيرا وهو أن القاصرة لا فائدة فيها وما لا فائدة فيه لا يأتي به الشرع.

ويمكن مناقشتها من وجهين:

أنه لا يسلم أنه لا فائدة فيها مطلقاً، بل نقول: أن معرفة العلّة القاصرة، **لها فائدتين**:

- **الأولى** : معرفة حكمة الحكم والمعنى الذي لأجله شرع، ومعلوم أن الاطلاع على الحكمة ومعرفة المعاني التى ترجع إليها الأحكام هو معين على الاستجابة للحكم ومعين على انقياد القلوب لها، فمتى عرفت القلوب المعاني التي شرعت لها الأحكام انقادت وسهل عملها وفهمها للأحكام، إذاً نقول أن فيه الفائدة الأولى أن معرفة حكمة الحكم هو المعاني التي لأجلها شرعت الأحكام أكثر إعانة على الانقياد للأحكام وانقياد القلوب لها.
- **المعنى الثاني** أن العلّة القاصرة تدل على قصر الحكم على محلها، لأنك إذا اطلعت على العلّة في هذا المكان وعرف أنها خصصت بها؛ علمت أن الحكم لا يتجاوزها، لأنه قد يقال الفائدة قصر الحكم على محلها، إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ضده وذلك فائدة، ولا شك أنك تعرف حينئذٍأن هذه العلّة ووجودها هنا يعني لك أنها لا توجد في مكان آخر، فالحكم لا ينتقل إلى مكان آخر، فالثمنية مثلاً -أنت تعرف أن الربا في الذهب والفضة إنما قيل بها لأنها أثمان- فحينما عللت بأنها أثمان عرفت قصر الحكم في هذا المحل لأنه لا يوجد أثمان في أمكنة أخرى، فتوقفت حينئذ بناءً على هذه العلّة، فحينئذ لا ننقل الحكم إلى محل آخر.

بالنسبة لأدلة المذهب الثاني: قد يرد عليها مناقشات وقد لا يسلم بعضها، ولكن القول بأنه يصح التعليل بها أولا يصح هذه لو عرفنا محل الخلاف وثمرته لسهل علينا القول بالخلاف في هذه المسألة، فمن المعلوم أن الذي قال بأنه لا يصح الدليل بالعلّة القاصرة والذي قال: يصح بالعلّة القاصرة، يتفقان على أشياء ويختلفان في موضع هو المحل الذي يمكن أن نتبين به الحكم في هذه المسألة، فهما لا يتنازعان في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم، فكلاهما يعرفان هذا الأمر أن القاصرة لا يتأدى بها، ولا ينبغي أيضًا أن ينازع في أنه حكمة الحكم هي في ضمن محل النص ولا يتجاوزه وأن هذه الحكمة موجودة، فهم لا يتنازعون في هذه، ثم لا ينبغي أن يتنازع في مسألة: أن يسمى علّة أو لا يسمى علّة، لأن هذا اصطلاح، والاصطلاح لا مشاحة فيه.

الحلقة (٣٤)

كنا في السابق نتحدث في محل الخلاف في التعدية، وقلنا: أنه لا ينبغي أن ينازع في أن القاصرة لا يُتعدى بها محلها، ثم لا ينازع في أن القاصرة يوجد فيها معنى يقتضي الحكم، ولا ينبغي أن ينازع في أن يسمى هذا المعنى علّة أو لا يسمى علّة، يعني من لا يعديه يقول: لن أسميه علّة لأنه لا يتعدى.

نقول: أنه لا ينبغي ألا ينازع في ذلك مادمنا عرفنا أن هناك وصفاً مناسباً لتشريع الحكم، لأن المسألة ترجع إلى

اصطلاحات وتسميات ولا مشاحة في التسمية.

إنما حاصل النزاع كما يقول "ابن قدامة ": أن الحكم المنصوص إذا اشتمل على وصفين: ١-وصف قاصر و٢- وصف متعدي، فهل ينقل تعدية هذا الحكم الموجود في الأصل إلى فرع بناء على وصف متعدي؟ أو أن الوصف القاصر أثر به فلا ينقل حكمه ولا يقاس به ؟

يقول: إن النزاع يحصل في مثل هذا الموضع، ولذلك صحح ابن قدامة أنه لا يتعدى بناء على أنه لا يصح التعليل بالقاصرة، وأنه من شرط الوصف أن يكون متعديا، وهنا وجد فيها حكم الأصل "وصف قاصر" فينبغي ألا يتعدى، **لماذا؟** قال لأنه اجتمع وصفان قاصر ومتعدي، وهنا وجد هذان الوصفان فلا يمتنع حينئذ مع وجودهما أن يكون إثبات الحكم في الأصل جاء لهذه العلّة القاصرة ولهذه العلّة المتعدية فأراد أن يقصر الحكم في الأصل في هذا الموضع، لا يمتنع أن يكون أريد به قصر الحكم، كما أنه لا يمتنع أن يكون قد أراد به تعديته، يعني أن الشارع أراد قصره على موضع الأصل وقد يكون أراد تعديته بناء على الوصف المتعدي الموجود فيه.

قال: وحيث وجد هذان الاحتمالان ولا مُرجح بينهما فالقول بالتعدية وهو خلاف الأصل في ذلك هو تحكم لا ينبغي الأخذ به فنبقى على الأصل، وهو: أن الحكم جاء لهذا الأصل فلا يتعدى بناء على أنه وجد الوصف القاصر.

فهذا تحرير وبيان لمحل الخلاف في مسألة العلّة القاصرة، وبيان لثمرة الخلاف فيها.

فالذين قالوا: لا يصح التعليل بها نظروا لأنها لا تتعدى، فقالوا: لا يصح التعليل بها، والذين قالوا: يصح التعليل بها نظروا إلى المعنى الموجود في العلّة، فقالوا: يصح أن ننيط بها العلّة وإن كان يتفق مع الآخر على أنه لا ينقل إلى موضع آخر. للتعليل الموجود بها، وقالوا: يصح التعليل بها.

شرط الاطراد في العلة

أما شرط الاطّراد وهو موضوع حلقتنا، يذكر بعض العلماء أن شرط العلّة أن تكون مطردة.

معنى الاطّراد : استمرار حكمها في جميع محالها بحيث لا تنتقض بأن توجد في موضع ولا يوجد الحكم معها، يعني لا توجد في موضع فلا يوجد الحكم معها، لأنها إذا وجدت في موضع ولم يوجد الحكم معها فهذا ما يسمى: بالنقض الذي أشرنا إليه.

ولقد اختلف هل يعد الاطّراد شرطا لصحتها أو لا يعد شرطا ؟ **فيه ثلاثة مذاهب** :

❖ **المذهب الأول**: أن الاطّراد شرط، فمتى تخلف الحكم عنها مع وجودها -يعني وجدت في موضع ولكنه لم يوجد الحكم- فإنا نستدل على أنها ليست بعلّة، **لماذا ؟** لأن الاطّراد شرط، أو على أنها بعض العلّة إن كانت منصوصة، وهذا **المذهب أخذ به ابن قدامة وقبله أخذ به القاضي أبو يعلى من الحنابلة** وعليه كثير من الحنابلة وقال به بعض الشافعية.

إذن قالوا: الاطّراد شرط وإذا لم توجد العلّة في بعضه تكون منتقضة والنقض حينئذ يكون صحيحا.

الذين اشترطوا الاطّراد قالوا بأن من شرطه أن تكون العلّة موجودة في جميع الأحكام وهذا هو ما يفترض، وتخلفها يغلب على ظننا أنها ليست بعلّة فينبغي أن نبني الحكم على ذلك[١٩].

١٩ / ذكره المحاضر في بداية الحلقة التالية، فنضعه هنا لتترابط المعلومة.

❖ **المذهب الثاني** : أنها ليست بشرط، وعلى هذا تبقى العلّة حجة فيما عدا المحل المخصوص كالعموم إذا خُص، يعني أصحاب هذا المذهب يقولون بتخصيص العلّة، فهم يقولون الاطِّراد ليس بشرط فنحن إذا وجدنا العلّة في مكان لم توجد فيه فنحن لا نقول بأنها انتقضت، نقول حينئذ أنها حجة فيما عدا هذا الموضع.

يذكرون من الأمثلة "قياس النباش" (الذي يسرق الكفن من الأموات) قياسه على السارق من الحي، فهم يقولون بقطع يد النباش قياسا على سارق الحي بجامع أنه سرق نصابا كاملا من حرز، فيأتي فيقول: نجد أن الوالد يسرق من مال ولده نصابا كاملا من حرز ولا يقطع فهو نقض -لم تطّرد العلّة- فليس كل سرقة نصاب كامل من حرز تقطع به، هكذا يقول المعترض، فهل حينما مُنع الاطِّراد هل هو شرط لصحة العلّة أو ليس بشرط؟

أصحاب المذهب الثاني يقولون: " **ليس بشرط**" في مثل هذه الحالة يقولون هذا انتقض لسبب، فيقولون: نخصص العلّة فنقول في غير سرقة الوالد لولده هي علّة، أما في هذا الموضع الذي اعترضت به، فنحن نخصصها، هذا معنى قولهم ليست بشرط وتبقى حجة في ماعدا المحل المخصوص، وهؤلاء الذين قالوا إنها ليست بشرط هم الذين يقولون بتخصيص العلّة.

وهذا المذهب هو الذي قال به "الإمام مالك" والإمام "أبو حنيفة" وبعض "الشافعية" واختاره "أبو الخطاب" من الحنابلة.

❖ **المذهب الثالث** : التفصيل في المسألة، **فليست بشرط** في العلّة المنصوص عليها، و **شرط** في العلّة المستنبطة، يعني اشترطوا الاطِّراد للعلّة المستنبطة ولم يشترطوها للعلّة المنصوصة، هذا قال به بعض الأصوليين .

الأدلة في هذه المسألة:

♦ **دليل القول الأول** الذين قالوا: أنه شرط، دليلهم أن الاطِّراد يُغلِّب على الظن صحة العلّة، وبعكسه إذا لم يطرد فيغلِّب على الظن أنها ليست بعلّة

يقولون: إذا انتقضت دل على أنها ليست علّة[٢٠]، إذ لو كانت علّة لاطَّرد الحكم معها، وتأخر وتخلف الحكم عنها دليل على أنها ليست بعلّة.

أدلة المذهب الثاني، دليلين :

الدليل الأول: أن عِلَل الشرع أمارات، والأمارة لا توجب وجود حكمها معها أبداً، بل يكفي كون الوصف معها في الأغلب الأكثر، هؤلاء -بناءً على أنهم يقولون بأن العلّة هي الوصف المعرف للحكم- قالوا إن العلّة أمارة، ولا يشترط أن توجد معه في كل حال بل يكفي أن توجد في الأغلب الأكثر، ولذلك **أمثلة من الواقع:** فإن الغيم الرطب في الشتاء أمارة على المطر، ومع ذلك قد يوجد غيم رطب ولا يوجد مطر، كما أن كثير من الأشياء هي أمارات على وجود أشخاص ومع ذلك قد يتخلف، حينما ترى النور في الغرفة فإنك قد تقول: أنه يوجد أحد، ولكن قد يوجد نور ولا يوجد أحد، أو كما يقولون قد يوجد موكب الوزير أو المسئول فتستدل به وهي أمارة على وجوده في هذا الموضع ومع ذلك قد يوجد موكبه ولا يوجد هذا المسئول لسبب من الأسباب أو لمانع، فهم يقولون أن العلّة عندنا مجرد أمارة ولا يلزم من وجود هذه الأمارة أن يوجد معها ما هي أمارة عليه، لأن الأمارات تدل على مدلولها في الأغلب الأكثر.

الدليل الثاني : قالوا: إن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضعٍ دليلٌ على أنه هو العلّة، بدليل أن يكتفي بذلك، فإذا لم يظهر أمر سواه وتخلف الحكم فإن ذلك يحتمل أن يكون لمعارض من فوات شرط أو وجود مانع، ويحتمل أن يكون تخلف لعدم العلّة، والغالب أن تخلفه هو لفوات الشرط ووجود المانع، لأننا وجدناها في مواضع كثيرة توجد حيث وجد هذا

---

٢٠ / قال الشيخ : إذا انتقضت دل على أنها علة ، فتم التعديل لسلامة السياق

المعنى، فينبغي أن نأخذ بهذا المعنى الراجح ونترك المرجوح وهو أن يكون لعدم العلّة، يعني هذا الدليل يقول: أن ثبوت الحكم يكون لمعنى مناسب فإذا تخلف في موضع من المواضع فإنه يحتمل أن يكون تخلفه لأمرين:

- أما لفوت شرط ووجود مانع.
- أو لأنه ليس هو العلّة.

فيقول الاحتمال الراجح هنا أن يكون لفوات شرط ووجود مانع، وليس لكونه ليس بعلّة، لماذا؟ لأن وجود الحكم مع المعنى المناسب في مواضع كثيرة جعل التخلف هنا يغلب أن يكون لفوات شرط أو وجود مانع، فهو المعنى الراجح فينبغي أن نأخذ به ونقول إن العلّة صحيحة ولو لم يوجد الاطّراد، إذاً الاطّراد ليس بشرط، هذا هو قول أصحاب المذهب الثاني.

❖ أصحاب المذهب الثالث الذين قالوا: "**إن كانت ثابتة بنص أو إجماع فالاطّراد ليس بشرط، وإن كانت ثابتة باستنباط فهي بشرط**" فاستدلوا على ما ذهبوا إليه بما يأتي:

- الدليل الأول : إن كانت العلّة منصوصة فالاطّراد ليس بشرط، لأن كونها علّة ثبت بدليل قوى متأكد وهو وردوها بالنص، وتخلف الحكم في موضع من المواضع يحتمل أن يكون لفوات شرط أو وجود مانع، ولا يترك الدليل القوي -وهو كون العلّة ثبتت بالنص- لمجرد احتمال، فهو يأخذ بالدليل القوي وهو ورودها بالنص ولا يوهن من عدم اطّرادها أن وجد احتمال أن تكون تخلفت لفوات شرط أو نحو ذلك .
- الدليل الثاني: "**أن ظن ثبوت العلّة من النص وظن انتفاء العلّة في موضع من المواضع مستفاد من النظر**" -يعني ظن كونها علّة استفدناه من "النص"، وظن انتفاء كونها علّة استفدناه من "النظر والظن"- ولا شك ما استفيد من النص وهو كونها علّة مقدم على ما يستفاد من الظنون، هذا الدليل إذا كانت العلّة بنص.

أما إذا كانت العلّة بالاستنباط فيشترط لها أن تكون مطّردة عندهم لماذا؟ لأن ثبوت هذه العلّة ثبت بالاستنباط وتخلفها هنا وجد عن طريق استنباط ونظر وهما احتمالان، فلذلك قالوا: إن تخلفها احتمال، وهنا ثبوتها احتمال، فهما احتمالان وليس من مرجح لأحدهما على الآخر فلذلك نشترط في العلّة المستنبطة الاطّراد .

هذا هو دليل أصحاب المذهب الثالث الذين فرقوا بين العلّة المنصوصة والعلّة المستنبطة.

الحلقة (٣٥)

نشير إلى ما يجمع هذه المسألة وما يمكن أن يكون مناقشة لها :

مناقشة الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني :

الذين قالوا أنه لا يشترط للعلة الاطراد بل يمكن تخصيص العلة في الموضع استدلوا بأدلة أولها : أن علل الشرع أمارات وقد نوقش هذا الدليل : أنه إنما يثبت كونه أمارة إذا ثبت أنه علة ، فإذا تخلف عن كونه علة فإنا لا نحكم بهذه الأمارة ، وهذا على التسليم بأن العلة أمارة ، وإلا على القول الثاني بأنها وصف مؤثر بجعل الشارع أو أنها الباعث فإن هذا الدليل لا يصح عندهم .

وينبغي في هذه المسألة أن نبين بأن العلماء اتفقوا على أن الحكم قد يتخلف في مواضع، وذكروا أضربا وأقساما يتخلف فيها الحكم بالاتفاق، ومواضع هي التي جرى فيها الخلاف، وهل تؤثر في العلية أو لا؟

سنأتي على الأضرب التي اتفقوا أنها لا تؤثر في صحة العلّة، لكن قبل هذا نجد أنهم

تحدثوا عن طرق الخروج من عهدة النقض على اشتراط الطرد، فذكروا أنه يمكن أن يخرج من النقض على ما رجحه ابن

قدامة أن الراجح على اشتراط الاطّراد فإذا لم تطرد انتقضت العلّة وصح النقض حينئذ، لكن قال: يمكن الخروج من عهدة النقض بأربعة أمور:

- **الأمر الأول**: منع العلّة في صورة النقض.
- **الأمر الثاني**: منع وجود الحكم.
- **الأمر الثالث**: أن يبين أنه مستثنى من القاعدة.
- **الأمر الرابع**: بيان ما يصلح معارضاً في محل النقض أو تخلف ما يصلح شرطاً.

ولو أتينا بمثال ليوضح هذه المواضع مثل ما ذكرت في المحاضرة السابقة "قياس النباش على السارق لمال الحي" وإيجاب القطع -هذا هو الحكم: إيجاب القطع- نقل الحكم من سارق مال الحي إلى النباش، فكونك قست النباش عليه أنت تنقل الحكم وتقيسه، العلّة **ما هي؟** سرقة مال يبلغ النصاب من حرز، يعني سرق نصاباً من حرز، فيقول: النباش سرق مالاً يبلغ النصاب من حرز، إذا كان المستدل أتى بهذا القياس وقال: الحكم عندي أن النباش كسارق مال الحي قياساً فيجب قطع يده، فيمكن للمعترض أن ينقض العلّة التي ذكرناها وهي سرقة نصاب من حرز، يمكن أن يقول أن هناك سرقة نصاب من حرز ولا يقطع، مثل: "سرقة الوالد من مال ابنه" ومثل :"سرقة صاحب الدين من المدين" لأنه يأخذ حقه له فيه شبهة فلا يقطع به، فيقول: ها هي العلّة وجدت في مواضع ولا يرتب عليها حكم -يعني وجد الوصف في محل آخر وهو سرقة مال من حرز وتخلف الحكم-.

فهنا نقول: يمكن للخروج من عهدة النقض ١ / **أن تمنع العلّة في صورة النقض**.

مثلاً: في سرقة صاحب الدين من المدين أن يأتي ويقول: ليست سرقة نصاب من حرز، فهذه ليست سرقة، هذا استرداد ماله أو نحو ذلك، فهو يمنع الوصف في صورة النقض، وقد يقول: في سرقة الوالد لمال ابنه، قد يقول: مال ابنه هو ماله، فليست سرقة نصاب، إذاً الخروج من العهدة هو أن يمنع العلّة في صورة النقض.

٢ / **قد يمنع وجود الحكم** ويقول **مثلاً**: أن صاحب الدين يقطع أو الوالد يقطع، قد يمنع وجود الحكم في صورة النقض.

٣ / **قد يبين أن هذه المسألة صورة النقض "قاعدة مستثناة"** فيقول "المستدل" "للمعترض" الذي اعترض بصورة النقض يقول: أنا أُسَلِّم ما أتيت به لكنها مستثناة مما نحن فيه.

٤ / **أو قد يقول وجه رابع، أنه في سرقة صاحب الدين فقدت شرطاً أو وجد مانع من الموانع.**

فالحاصل هنا أنه إذا أورد المعترض على المستدل صورة ينقض فيها العلّة ويبين أنها غير مطردة، للمستدل أن يخرج من اعتراضه بأحد هذه **الأمور التي ذكرتها**:

١ـ أن يمنع العلّة في صورة النقض، أو ٢ـ يمنع وجود الحكم، أو٣ـ يبين أن صورة النقض مستثناة -تابعة لقاعدة مستثناة- أو ٤ـ يبين أنها افتقدت شرط، أو وجد مانع.

فهذه صور أو أمور أربع يمكن أن يخرج بها المستدل من صورة النقض.

كما ذكرت فإن تخلف الحكم عن العلّة يكون على (ثلاثة أضرب) وبه يتبين أن هذه الأضرب لا يُختلف فيها، فليست هي المسائل التي تكلموا فيها على اشتراط الاطّراد في العلّة وأنه يحصل النقض، هذه الأضرب اتفق عليها أنها يمكن أن توجد ويتخلف الحكم ولا يضر باطّراد العلّة، يعني لا يعد نقضاً ولا يعد مفسداً لاطّراد العلّة .

مسألة / / أضرب تخلف الحكم عن العلّة :

الضرب الأول: ما يعلم أنه مستثنى من قاعدة القياس.

مثل: "الدية على العاقلة" هذه صورة خرجت عما تقتضيه العلّة في وجوب الضمان على المعتدي، المعتدي يجب عليه الضمان، فجناية الشخص هي علّة وجوب الضمان، لكنا نجد أن هذا المعتدى وجد على غير الشخص الذي جنى فأوجبت الدية على العاقلة، فإيجاب الدية على العاقلة لا ينقض اطّراد العلّة لأن إيجابها على العاقلة مستثنى واتفق على أنه مستثنى ولا يضر ولا يفسد اطّراد العلّة.

مثل أيضًا إيجاب صاع من التمر في لبن المصراة حينما يردها مع صاع من تمر، فإذا باع شخص آخر شاة؛ وتبين للمشتري أنها مصراة -يعني أن بائعها جمع حليبها من أجل أن يغتر بها فيغر المشترى- فحينما جاءت للمشتري تبين للمشتري أنه قد جمع حليبها وصره من أجل أن يغره بها، والنبي صلى الله عليه وسلم نهي عن ذلك (**لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن شاء أمسكها وإن شاء ردها وصاعا من تمر**) فلم يردها مع مثلها، وإنما رد شيئا آخر على خلاف ما تقتضيه العلّة، فهو لم يرد المثل بمثله، فهل الحكم يفسد العلّة أو الاطّراد؟ قالوا لا، هذا عُلِم أنه مستثنى من القاعدة.

مثله أيضًا: بيع العرايا وهي بيع التمر بالرطب فإن النبي صلى الله عليه وسلم كما ثبت (**نهى عن بيع التمر بالتمر**) وقد رخص في بيع العرايا نقضا للعلّة، ولم تطّرد حينئذ علّة الكيل التي في الربا، ولكن هذا علمنا من النص أنه مستثنى من القاعدة، فكونه لم تطّرد قاعدة الكيل؛ لا يفسد اطّراد علّة الكيل، لأننا علمنا أنها مستثناة لأنه (**رخص في العرايا**) وهو بيع التمر بالرطب من أجل حاجة الناس للرطب فرخص في العرايا، لكن هل تنقض هذه العلّة النهي عن الربا في المكيل في التمر هو "الكيل"؟ هل ينقضها حينما رخص بها ؟ قالوا :لا، علمنا أن تخلف الحكم في العرية جاء لأنه مستثنى من القياس فتخلف الحكم في هذه الصورة لا يفسد اطّراد العلّة، فهذه مسألة من مسائل تخلف الحكم.

الضرب الثاني: تخلف الحكم لمعارضة علّة أخرى.

كقوله: "علّة رق الولد؛ رق الأم" ثم نجد أنه تخلفت هذه العلّة بالمغرور بحرية جارية ولده، فهو نكحها على أنها حرة فتبين له أنها جارية، فقالوا: أن ولده يحكم بحريته، مع أن القاعدة والقياس أن الولد يتبع في الرق أمه، فلو كانت جارية فإن ولدها يكون رقيقاً، ولكن عورض هذا أن الحكم تخلف فيما لو نكحها مغترا يعتقد أنها حرة وغُرَّ في ذلك فتبين أنها جارية، فقالوا هنا العلّة انتقضت ولم تطّرد، وكان المفترض أن ولد كل جارية يتبع أمه في الحرية والرق، ولكن هنا حكموا أن ولدها صار حراً وخرج فهل يضر بهذه العلّة؟ قالوا: هذا لا يضر وهذا عارض الحكم علّة أخرى فلا يضر ولا يفسد اطّراد العلّة، وهذا يسمى نقض تقديري، كما يذكره ابن قدامة وقد أورد هذا المثل فأردت إيضاحه، وهو ضرب ثاني في تخلف الحكم لمعارضة علّة أخرى.

الضرب الثالث: أن يتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلّة؛ لكن لعدم مصادفته محلها، أو لفوات شرطها،

كأن يمثل بالمثال الذي سبق أن ذكرته في مسألة النباش، لو جاء مجتهد وقال: أن هذا سرق مال ميت فهو كالحي، فجاء مَن يُبين فوات شرط في مثل هذا الأمر، فيقول: لا يقطع في هذه الصورة لفوات شرط، أو يأتي في الأمثلة التي ذكرت وينقضها بسرقة الوالد لمال ولده أو سرقة صاحب الدين لمدينه، فهذا إذا نقض لفوات شرط أو وجود مانع وهو أن من شرطه ألا يكون له في هذا المال حق، مثل: الوالد في مال ولده، أو أن صاحب الدين له حق في مال مدينه، فلو قلنا: أن شرط السرقة ألا يكون له حق في هذا المال، وفات الشرط، وحينئذ لا يقطع لفوات الشرط.

هذه أضرب ثلاث إذا وجدت فإنها لا يضر تخلف الحكم فيها عن العلّة، ولا يُعد نقضا للعلّة ولا يفسد اطِّراد العلّة بالاتفاق بين من وافقوا وبين من خالفوا في هذه المسألة، والقول بأن العلّة تخصص وأنها ليست بشرط قول له من القوة ماله، وهو قول تعضده أدلة وبخاصة يغلب على الظن أنها علّة.

وهناك مسألة في فوات الشروط هل من الواجب على المستدل أن يجمع الشروط لكي لا يرد عليه النقض؟ هذا قاله بعض العلماء لئلا يرد عليه الشرط في ا لمسألة الأخيرة التي ذكرتها لكم.

الحلقة (٣٦)

مسألة / / المستثنى من قاعدة القياس

سنتحدث في أقسام المستثنى من قاعدة القياس، هل هذا المستثنى يقاس عليه؟ أو لا يقاس عليه؟

المستثنى من قاعدة القياس ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما عُقل معناه.

القسم الثاني: ما لا يُعقل معناه.

فالقسم الأول: ما عُقل معناه، بمعنى أننا عرفنا، وأدركنا بعقولنا المعنى الذي من أجله اُستثني من قاعدة القياس، فهذا الذي عُقل معناه يصح أن يقاس عليه إذا وجدت العلّة التي تربط بين المستثنى مع ما وجدت فيه علّة الاستثناء،

ومثال ذلك :

١) المثال الذي سبق أن ذكرناه، استثناء العرايا من تحريم بيع التمر بالتمر، إذ من المعروف أن بيع التمر بالتمر لا يجوز إلا مِثلاً بمثل، سواء بسواء، فالتمر بالتمر لا يجوز، لكنه أُبيح مع المفاضلة، بيع التمر بالرطب وهو ما يسمى بالعرايا، استثناءً من قاعدة القياس، وذلك نظراً لحاجة الناس إلى هذه الرطب، فاُستثنيت العرايا بنص الحديث. هل يمكن أن يقاس عليه وقد علمنا العلة وهي الحاجة ؟ قالوا: لا يبعُد أن نقيس العنب على الرطب، إذا تبين أنه في معناه، فلو قلنا: أن الزبيب أو العنب الذي يبس لا يجوز بعضه ببعض، فإنه يمكن أن يجوز بالعنب،كما أُجيز بيع الرطب بالتمر استثناءً؛ فنقيس عليه لوجود المعنى، وهو "**الحاجة**" حاجة الناس.

٢) **وكذلك مثل** :إيجاب صاع من التمر في لبن المصرَّاة، إذا ردها المشتري، وقد تبين له أنه غُرر به بكثرة حليبها، فردها بعد أن حلبها، وأطّلع على أنه غُرر به، فيجوز له أن يردها وصاعًا من تمر. **لو تبين له في هذه المصراة عيب آخر غير التصرية** ؟ قالوا: يجوز له أن يردها، وصاعا من تمر عن الحليب الذي احتلبه، وهذا يمكن أن يقاس العيب الآخر؛ على التصرية، فيردها وصاعاً من تمر، إذاً المصراة جاءت مستثناة من قاعدة القياس، لكن لو جاء عيب مثل التصرية، فأراد أن يرد هذه المصرَّاة بعد أن احتلبها، قالوا: يردها وصاعًا من تمر بالقياس،

٣) ومنه أيضًا مثل: إباحة الميتة للضرورة. **فالقاعدة** : أنه لا يجوز أكل الميتة؛ لأنها محرمة، ولم يذكر اسم الله عليها، ولم تُذكى التذكية الشرعية، فهي ميتة لا يجوز أكلها، لكنه قيل بالجواز استثناءً من هذه القاعدة "**للضرورة**". **هل يمكن أن يقاس على هذا في مسائل أخرى، يمكن أن يأكلها أو يشربها للضرورة؟ مثل:** شُرب الخمر، غص بشيء وليس أمامه إلا شراب محرم، قالوا أيضًا: يمكن أن يقاس على إباحة الميتة للضرورة، فهنا قسنا مسألة على شيء مستثنى من قاعدة القياس، حينما عقلنا المعنى في هذا الاستثناء.

القسم الثاني: وهو ما لا يُعقل معناه، يعني اُستثني من القاعدة العامة، ولكننا لا نعرف المعنى الذي لأجله اُستثني،

مثل:

١) تخصيص أبا بُردة بجذعة من المعز، يعني أنه خُصص بجواز أن يضحي بما لم يكتمل سِنُّه، وقد أجاز له النبي -صلى الله عليه وسلم- وقال: هي لك، دون غيره.

٢) ومثل أيضًا تخصيص النبي -صلى الله عليه وسلم- خُزيمة بن ثابت -رضي الله عنه- بشهادة، بقبول شهادته وحده، فكانت تُقبل شهادته وتكون عن اثنين، وهذا في قصة وردت في السنة، حينما شهِد مع الرسول -صلى الله عليه وسلم- في فرس ابتاعه من يهودي؛ فأنكره، ثم شهد له خُزيمة؛ فقال النبي -صلى الله عليه وسلم- : **(من شهِد له خُزيمة، أو شهد عليه فحسبه)**،

فخُزيمة -رضي الله عنه- خُصص بقبول شهادته، مع أنه واحد، فهذا التخصيص لا نعرف العلّة التي لأجلها خُصص، كما أننا لا نعرف العلّة التي لأجلها خُصص أبو بُردة في قبول ما هو أقل من السن، فمثل هذه الأشياء التي تكون مستثناة، ولا نعقل لها معنى فلا يصح القياس عليها،

٣) مثل أيضًا التفريق بين بول الصغير ذكر والأنثى، قد جاء في السنة حديث علي ابن أبي طالب – رضي الله عنه- وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (**بول الغلام يُنضح، وبول الجارية يُغسل**)، فهنا ورد أن بول الغلام ينضح، وهذا بالنسبة للصغير الذي لم يطعم، الذي لم يأكل الطعام؛ فبول الغلام يُنضح، ولا يحتاج إلى غسل، وبول الجارية يغسل، هذا التفريق بين بول الغلام وبول الجارية، لا نعقل المعنى الذي لأجله فُرق أو مُيز بينهما؛ فلذلك لا يصح أن نقيس عليه، إذ القاعدة العامة التسوية بين الذكر والأنثى في أحكام الطهارة: في الوضوء، في الغُسل، في ما يتصل بهذا، فكونه يُفرَّق بينهما، هذا خارج عن القاعدة في ذلك، وهو مستثنى من قاعدة القياس؛ ولذلك لا نستطيع؛ لأننا لا نعقل المعنى، نقول: لا يصح القياس عليه.

الخلاصة / / المستثنى من قاعدة القياس، يكون على نوعين:

١- ما عُقل معناه، ٢- وما لا يُعقل معناه.

أما ما عُقل معناه؛ فيصح القياس عليه، وأما ما لا يُعقل معناه؛ فلا يصح القياس عليه، هذا ما يتصل في هذه المسألة في حُكم أقسام المستثنى من قاعدة القياس.

مسألة / / التعليل بنفي صفة، أو اسم، أو حكم.

إذا جاء التعليل بنفي صفة أو اسم أو حكم، فهل يجوز؟ الأصل أن التعليل يكون بالإثبات، بأن تبين العلّة مثبتة؛ لكن النفي، حينما يأتي التعليل بالنفي، فهل يجوز؟ ولنذكر أولاً: أمثلة توضح هذه المسألة، ثم نبين الحكم فيها.

بعد أن عرفنا أن التعليل يكون بالإثبات، بأن تقول تحريم الخمر؛ لعلّة الإسكار، فتأتي بعلّة مثبتة وليس بنفي، بمعنى أن يكون تحريم الإسكار؛ لأنه لا يبقى معه الإنسان عاقلا، أو لا يكون عاقلا، أو لا يكون كذا، إنما تأتي بعلّة مثبتة هذا هو الأصل.

ما المثال على نفي الصفة، ونفي الاسم، ونفي الحكم؟

- **نفي الصفة:** مثل أن تقول: ليس بمكيل، وليس بموزون، يعني تذكرون أن تعليل تحريم الربا[٢١]، قالوا: أنه مكيل، يعني وصف مثبت، بالإثبات، لكن الوصف بالنفي هل يصح؟ ويكون علّة؟ بمعنى أن تقل لشيء ليس بمكيل، ليس بموزون. هذا مثال نفي الصفة، إذا قلت ليس بمكيل، وليس بموزون.

٢١ / ذكر الشارح هنا كلمة "الخمر" وتم تعديلها لأن الواضح أنها سبق لسان منه

- **نفي الاسم**: تقول: ليس بتراب، (اسم).

- **نفي الحكم**: مثل تقول: ما لا يجوز بيعه، فلا يجوز رهنه. يعني لا يجوز رهن هذا الشيء؛ لأنه لا يجوز بيعه، فأنت عللت بأنه (لا يجوز بيعه) هذا نفي حكم، فهل يصح التعليل بالنفي؟ نفي الصفة، وهو الغالب بالصفات، التعليل يكون بالصفات، هذا غالب التعليل.

فهل يكون التعليل بنفي الصفات؟ ونفي الأسماء؟ ونفي الأحكام؟

هذه مسألة اختلف فيها العلماء على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يجوز التعليل بنفي صفة، أو اسم، أو حكم، وهذا قول كثير من العلماء، وهو مذهب أكثر الحنابلة، بل قال أبو الخطاب: " إنه قول أصحابنا " يعني مذهب الحنابلة، وهو الذي قدمه ابن قدامة، وأخذ به في الروضة.

المذهب الثاني: أنه لا يجوز، وهذا قول بعض الشافعية، أنه لا يجوز التعليل بالنفي، فلا يُعلل ويقال: ليس بمكيل، أو ليس بموزون، أو نحو ذلك، فإن التعليل يكون بالإثبات.

الأدلـــة:

- استدل أصحاب المذهب الأول - الذين قالوا: بأنه يجوز- **بما يأتي:**

١) مثل الدليل السابق الذي يعولون عليه كثيرا- فقالوا: إن علل الشرع أمارات على الحكم، ولا يشترط في الأمارة أن تكون منشئة للحكمة، ولا مظنة لها، وعند ذلك لا يمتنع أن ينصب الشارع النفي أمارة على العلّة، إذا كان في هذا النفي ما يكون معلوماً ظاهراً،

إذاً الدليل يقوم على معتقدهم، في أن العلّة هي الوصف المعرِّف للحكم، فيقولون هنا: علل الشارع أمارات، فلا يمتنع أن يدل الشارع على علّة الحكم بالنفي، ويجعل هذا النفي علامة على وجود الحكم.

٢) قالوا: إن النفي تحصل به الحكمة، إن ما كان نافعًا؛ فعدمه مضر، وما كان مضرًا؛ فإن عدمه يلزم منه المنفعة، ويكفي في مظِنة الحكم أن يقوم منها الحكمة، ولا يشترط أن يكون حينئذ هذا النفي مُنشِئً له.

إذاً هذا الدليل يقول فيه أصحابه: إن النفي حقيقته أن عدمه إثبات، فالنافع عدمه مضر، والمضر عدمه يلزم منه النفع، فلا يمتنع حينئذ أن يكل وأن ينيط الشارع بالنفي الحكم؛ لأن حقيقته يؤول إلى إثبات أن عدمه إثبات، فلا يمتنع أن يكون النفي يحصل به الإثبات.

٣) قالوا: إنه قد وقع التعليل بالنفي في قوله تعالى: {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ} وهذا نفى {لَا تَأْكُلُوا} من {مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ}، فـ {لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ} هذا نفي، فهو هنا جعل انتفاء الأمر في قوله {وَلَا تَأْكُلُوا}، معلَلاً بانتفاء (ذكر اسم الله عليه)، [٢٢]فجعل انتفاء ذكر اسم الله -عز وجل- علامة على تحريم الأكل،

٤) بل إن ذلك التعليل بالنفي يقع في الشرع، كما أنه يقع في الفقه، وكلام الناس.

فمثلاً في قول الفقيه: ما لا مضرة فيه من الحيوان فهو مباح لكم، لو جاء من الشارع مثل هذه المقالة فالتعليل هنا جاء بنفي، وهو ما لا مضرة فيه، والحكم مباح لكم، إنه لا يمتنع أن يقول الشارع مثل هذه المقالة، فيمكن أن يقول مثلاً: أبحت لكم الأكل مما لا مضرة فيه، فلو جاءت مثل هذه المقولة؛ فإنه لا يمتنع ذلك، فنجد في كلام الفقهاء كثيراً، ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه، وما لا يُنتفع به لا يجوز بيعه، فهذا تمتلئ به كتب الفقه، مما يمكن أن نقول: أنه لا يمتنع وروده في

٢٢ / المقطع التالي منقول من مقدمة الحلقة (٣٧)

الشرع، والفقهاء يقولون: انتفاء الشرط علامة على انتفاء المشروط، ويُتداول ويقررون ذلك قاعدة عندهم، والحاصل في هذا الدليل -الدليل الثالث- أننا نقول أنه وقع التعليل بالنفي، أولاً بالآية القرآنية، ثم نجد ذلك في استعمال العلماء، وفي كلام الفقهاء، ونجد أن استعمالاً أيضًا لا يترتب عليه مانعاً؛ فعُرف الاستعمال الاصطلاحي لا يمنع منه .

الحلقة (٣٧)

تابع مسألة جواز التعليل بنفي صفة، أو اسم، أو حكم:

أدلة المذهب الثاني: الذين قالوا:" **لا يجوز التعليل بنفي صفة أو اسم أو حكم**"، فهؤلاء **استدلوا بما يأتي:**

١- قالوا: **إن العلّة لابد أن تكون مشتملة على معنى يثبت به الحكم رعاية للمصلحة، ودفعاً للمفسدة، والعدم لا يحصل به إثبات المعنى، بل هو نفي،**

إذاً قالوا: إن العلّة لابد أن تكون مشتملة على معنى يثبت به الحكم، من أجل إثبات هذا المعنى، لابد أن يكون عن طريق الإثبات، لا عن طريق النفي؛ فإن النفي لا نحصل به على معنى، إنما هو تُنفى به أشياء، لكننا لا ندرك ولا نعرف فيه معنى من المعاني.

٢- قالوا: **إن العلّة فرع التميز، أي لا يكون علّة، إلا ما كان مميزاً في نفسه، والعدم نفي محض لا تمييز فيه، فلا يكون علّة.**

إذاً هذا الدليل يقول: إن العلّة فرع التميز، يعني لابد أن تكون العلّة مميزة، والتميز لا يكون إلا بصفة مثبتة، نعرف حدودها، أما النفي فإنه لا حدود له، فتكون العلّة في النفي غير مميزة، لا نعرف حدودها، أي لا تكون علّة إلا إذا كانت مميزة في نفسها، والعدم نفي محض لا تمييز فيه، فأنت إذا قلت: ليس بمكيل، ليس بموزون مثلاً، فأنت لم تميز شيئاً ثابتاً معيناً تحكم عليه، إنما نفيت نفياً، قالوا: والعلّة ينبغي أن تكون متشخصة، مميزة، نعرف شكلها وحدودها.

٣-قالوا: **لو جاز أن تكون العلّة أمراً عدمياً، يعني نفي، للزم المجتهد إثباتها بسبر الاعدام جميعها، وذلك ممتنع.**

توضيح هذا الدليل: نقول: إنه لو كان أو لو جاز أن تكون العلّة أمراً عدمياً، يعني نفي، ليس وليس، لو جاز أن تكون العلّة أمراً عدمياً؛ للزم المجتهد إثباتها بنفي الأعدام كلها، وهذا أمر ممتنع، إذ لا يستطيع أن يحصر جميع الأعدام، يعني بمعنى أن يقول في نفيه: العلّة ليست بكذا وليست بكذا، فيستمر ينفي ما يمكن أن يكون علّة، وحينئذ يحتاج إلى نفي أشياء كثيرة جداً، وهذا ممتنع، فلذلك قالوا: لا يصلح النفي علّة؛ لأنه يلزم لمن يريد أن يثبتها بالسبر مثلاً؛ أن يسبر جميع الأعدام، وهذا غير ممكن، إذاً أعود وأقرر هذا الدليل؛ أنه لو جاز أن تكون العلّة أمراً عدمياً للزم المجتهد إثباتها، بسبر جميع الأعدام، وهذا ممتنع.

سبر جميع الأعدام ما هو؟ أن يسبر الأعدام كلها، يعني ليس بكذا وليس بكذا، هذا عدم، "**ليس بكذا**" هذا عدم، فهو يلزمه أن يسبر جميع الأعدام "**ليس بكذا وليس بكذا**"فمن أجل يسبر لابد أن ينفي كل ما يمكن أن يكون داخل في العلّة، وهذا لا حدود له، ولذلك قالوا: إن سبر الأعدام ممتنع.

معنى "الأعدام "يعني: ليس بكذا، وليس بكذا، هذا عدم، فإذاً القول: بناءً على أنه يجوز التعليل بالنفي، أنهم قالوا: لو احتاج أن يستدل عليها عن طريق السبر والتقسيم؛ فإنه يلزمه أن يسبر جميع الأعدام، وهذا ممتنع، مما يدل على أن العدم لا يجوز التعليل به، العدم يعني النفي، لا يجوز التعليل به.

مناقشة الأدلة التي أخذ بها أصحاب المذهب الثاني:

ونتبين إن كانت صحيحة أو ليست بصحيحة؛ لتتضح المسألة أكثر،

دليلهم الأول قالوا: "**أن العلّة لابد أن تكون مشتملة على معنى يثبت به الحكم، والنفي لا يتضمن هذا المعنى**"، نقول: أن هذا الدليل الذي أخذوا به، وإن كان ظاهره يمكن أن يكون قوياً وصحيحاً؛ لكن هذا نوقش بأن معنى اشتمال العلّة على الحكمة هنا، هو كما قال الطوفي في [شرح مختصر الروضة]، وقد ناقش هذه الأدلة، وأوردها، وأجاب عنها، ويمكن الإفادة منه في تقرير هذه المسألة، فقد أوجز في ذكر الأدلة، وأيضًا رتبها، فأقول هنا: أنه قال: "**إن معنى اشتمال العلّة على الحكمة هو نفي الاقتران الوجودي في النفي**"، أي: إذا وجدت العلّة وجدت الحكمة، وهذا ممكن في التعليل بالعدم، أو أن الحكمة تقارنه، أما أن نتخيل أن اشتمال العلّة على الحكمة؛ كاشتمال الظرف على المظروف، حتى يمتنع ذلك فليس بمراد" يقول هنا في مناقشته لهذا الدليل: "**إن قولهم إن العلّة هي عبارة عن معنى يثبت به الحكم والنفي لا يتضمن المعنى**"، هذا هو الدليل، هو لا يُسلم قولهم إن النفي لا يتضمن معنى، بل الصحيح أنه يتضمن معنى يتحقق عن طريق النفي، فالنفي يوجد فيه معنى، فكل ما نفيته من جهة، فأنت تثبت في مقابله شيئاً آخر، مثل ما قالوا في أدلتهم: نفي النافع إثبات للضرر، ونفي الضرر يلزم منه المنفعة.

وهو كما قلنا: نفي النافع يدل على وجود وإثبات الضرر، ونفي الضرر يدل على إثبات النافع وهكذا.

إذاً نقول: لا نُسلم أن التعليل بالنفي هنا، بنفي صفة، أنه لا يتضمن معنىً مطلقا، بل إنه متضمن لمعنى؛ فإن نفي الشيء يلزم منه إثبات، نعم لا يتضمن معنى بطريقة أن يكون النفي، كاشتمال الظرف للمظروف، بمعنى أن يكون متشخصاً موجودا، لكنه مفهوم ومعروف هذا المعنى من النفي؛ لأنه كما تقرر في أدلة أصحاب المذهب الأول، نفي الشيء يلزم منه إثبات ضده، فأنت إذا نفيت شيء أثبت ضده وهكذا، إذاً هذا الدليل نقول: إنه لا يُسلم ما قالوه هنا.

الدليل الثاني: وهو قولهم :"**إن العدم فرع التمييز، وأن النفي لا يحصل به تمييز**"؛ لأنهم يريدون العلّة متشخصة، لها حدود، فهم يقولون هنا: إن النفي لا يحصل به تمييز، والأصل هنا أن العلّة تكون متميزة، تُعرف حدودها.

فهذا الدليل يمكن أن يُناقش: بالقول إن العدم الذي يقع فيه التعليل هنا، يحصل به تمييز أيضا، فيكون متميزاً بتميز ما يضاف إليه، كما تقول: عدم علّة التحريم ⇠ علّة الإباحة، وعدم التنجيس⇠ علّة التطهير، وعدم الرخصة ⇠علّة التزام العزيمة، ونحو ذلك.

وعلى هذا فإن العدم هنا والنفي هنا هو نفي لشيء بعينه، وحينما تنفي شيئًا بعينه، فإنك تعرف مقابله، فيكون متميزاً.

فإذاً بالإيجاز الرد: أن التعليل بالنفي يكون متميزًا، فلا نُسلم أن التعليل بالنفي غير متميز مطلقا، بل إنه متميز إذا كان نفياً لشيء معين، فإنك إذا نفيت شيئاً معين، أثبت ضده، ومقابله، فيكون متميزا.

الدليل الثالث: وقولهم : أن العلّة يلزم منه سبر الأعدام، وسبر الأعدام هذا شيء لا ينتهي، فلا يستطيع عن طريق السبر أن ينفي الجميع، فهذا القول غير مُسلم؛ لأن السبر ليس لجميع الأعدام، وإنما لما يُحتاج إليه في المسألة التي تُعلل، فالأعدام التي لا يُحتاج إليها، والتي لا ترد على ذهن المُستدل والمُعترض، فليس من اللازم استيفاءها، إذاً قولهم أنه يلزم سبر جميع الأعدام، وهذا مما لا يتناهى، نقول: لا يلزم ذلك، إذ إن اللازم هو نفي ما يُحتاج إليه، وهذا متقرر بين المُستدل والمُعترض، يعرفه المُستدل والمُعترض، أما ما لا يتناهى مما لا يُحتاج إليه، فهذا يتفق الجميع على أنه استغراق للأوقات، و استهلاك للزمن، ولا حاجة إليه .

[٢٣]وعلى هذا فالراجح في المسألة الذي قدمه ابن قدامة، وقال به كثير من أهل العلم: أنه يجوز التعليل بنفي اسم، أو صفة، أو حكم، وهو أمر متقرر وكثير في كتب الفقه، وجرى عليه كثير من العلماء.

الحلقة (٣٨)

مسألة / / جواز تعليل الحكم بعلتين:

هل يجوز أن يكون للحكم علتان أو لا؟

يعني لو نوضح المسألة بالمثال: **هل يمكن أن نعلل انتقاض الوضوء بناقضين معا ؟**

مثلًا: لمس امرأة، - وأجلكم الله- بال؛ فحصل بول ولمس؛ فانتقض الوضوء

مثلًا: في مسألة حكم التحريم في الرضاعة، نقول مثلاً: إذا أرضعت أختك، وزوجة أخيك امرأة؛ فأصبحتَ خالًا لها وعمًا في وقت واحد، فتكون أنت خالٌ لها حينما أرضعت أختك المرأة، وأصبحت أنت لهذه المرأة عماً، حينما أرضعتها زوجة أخيك، فقامت علتان على التحريم، - أنك خالها وأنك عمها- لأنه وجدت علتان، فالحاصل أنه هل يجوز أن يعلل الحكم بعلتين؟ هذه هي المسألة.

- **حرر بعض العلماء الخلاف فيها:**

فقال صاحب [الإحكام] الآمدي، وكذلك نقله في [شرح المختصر] قال: " **اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلل، في كل صورة بعلّة واحدة،**

واختلفوا في الحكم الواحد، بالشخص في صورة واحدة، هل يُعلل بعلتين معًا ؟ أو لا؟

أما كونه يأتي في صور متعددة، فكل صورة لها علّة، فهذا لا خلاف عليه، وهذا متفق عليه،

إنما محل الخلاف في الحكم الواحد للشخص في صورة واحدة، فهل يُعلل بعلتين؟ على نحو ما مثلتُ قبل قليل؛

هذا **أُختلف فيه على مذهبين:**

- **المذهب الأول**: أنه يجوز التعليل بعلتين، وهو الذي أخذ به ابن قدامه، وسار عليه كثير من العلماء.

- **المذهب الثاني**: أنه لا يجوز، وهو الذي أخذ به القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، واختاره الآمدي.

"**الذين قالوا : بأنه يجوز**": قالوا: إن العلّة علامة، وأمارة على الشيء فلا يمتنع أن ينصب الشارع أمارتين على شيء واحد، ما المانع من ذلك؟ فلا يمتنع من نصب علامتين على شيء واحد؛ فلذلك نقول بأنه يجوز التعليل بعلتين، **وحينئذ هنا أورد ابن قدامه اعتراضًا**:إذا قاس المُعلِّل على أصلٍ بعلّة، فذكر المُعترض علّة أخرى في الأصل، **فهل يبطل قياس المُعلل؟ أو لا ؟**

وأجاب عنه: إذا أمكن الجمع بين العلتين؛ فإنه حينئذ لا يبطل قياسه.

وحينما أورد المُعترض علّة أخرى، هل يبطل ما أورده من قياس؟ لأنه هو أقامه على علّة، والمُعترض أورد علّة أخرى، **فهل تبطل العلّة الأولى التي أوردها الـمُستدل؟ أو لا؟**

هذا من قبيل ما يسمونه هناك في قوادح العلّة بالمعارضة، يعني أتى المُعترض بعلّة أخرى عارض بها علّة الـمُستدل- **هل هذه العلّة يكون من قبيل التعليل بعلتين؟ أو أنها قد عارضتها وأبطلتها؟**

ذكر في جوابه:

- إن كانت علّة "المستدل" مؤثرة ثابتة بنص أو إجماع؛ فإنها لا تبطلها العلّة التي عارض بها المُعترض.

---

٢٣ / تم تقديم المقطع من مقدمة الحلقة (٣٨)

• أما إن كانت العلّة التي قال بها "المُستدل" من العلل المستنبطة، والعلّة التي أوردها "المُعترض" مستنبطة أيضًا، واستدل لها عن طريق السبر؛ بحيث قال: لا يصلح علّة إلا هذه العلّة التي عارض بها المُعترض، فإنه حينما يُثبت بأنه لا تصلح إلا هذه العلّة، فيكون الاعتراض بالعلّة الثانية مبطلة للعلّة الأولى.

أو لابد من أن يقوم المُستدل بإثبات إن كان يمكن الجمع:

•أما إذا كان لا يمكن الجمع، فلا شك أن العلّة الثانية إذا كان أُستدل لها عن طريق السبر والتقسيم، يعني بطريقة أن يقال لا يصلح إلا هذه العلّة، فلا شك أن العلّة الثانية مبطلة للعلّة الأولى، ولكن هذا لا يقال من جهة أنه لا يجوز التعليل بعلتين، يجوز التعليل بعلتين، إذا كانتا صالحتين لأن تكونا علتين للحكم.

• أما إذا لم تكونا صالحتين، بل لا يجوز إلا أن تكون واحدة، و هذا مما يتفق عليه بين من يقول بجواز التعليل بعلتين، و من لا يقول، فهما يتفقان على ذلك، فمناط التعليل هو صلاحية الوصف ليكون علّة، صلاحية الوصف ليكون علّة هو الذي يُلتفت إليه، فمتى صلُح الوصفان ليكونا علتين، جاز التعليل بهما، وهذا لا يمتنع، بل هو متقرر، ويوجد ذلك، ولا يقال أن كل علّة لها حكم، بل يجوز أن تجتمع العلتان على حكم واحد، ولا يمتنع ذلك.

مسألة / / جريان العكس في تعليل الحكم بعلتين:

مسألة "العكس في العلّل"، إذا وجدت علّتان هل يلزم منها العكس؟ يعني إذا علّلت الحكم بعلّتين؛ فإنه لا يلزم من سقوط واحدة، وبطلان واحدة أن يبطل الحكم.

مثال : وهو حينما نقول: يحرم الخمر؛ لعلّة الإسكار، وجد الطرد، وهو أنه كلما وجد اسكار، وجد تحريم، العكس : كلما لم يوجد اسكار، لا يوجد تحريم، فينعكس الحكم معه، يوجد طرد، ويوجد عكس، فالطرد كلما وجد اسكار وجد تحريم، العكس كلما لم يوجد اسكار فإنه لا يوجد تحريم فينعكس.

إذًا في كل حكم ثبت بالقياس يكون فيه طرد، ويكون فيه عكس؛ ولذلك من شرط العلّة أن تكون بهذه الصفة، لكن لو أثبتنا الحكم بعلتين، **فهل يُشترط العكس؟**

يعني حينما تقول: إن علّة التحريم – تحريم الرضاعة في مسألة حينما تَرضَع امرأة، من أختك وزوجة أخيك، فإنك تكون عمها وخالها- حيث وجدت الرضاعة لهذه المرأة من أختك، ومن زوجة أخيك؛ فإنها تحرم عليك، **لكن هل هو مرتبط الحكم عكسًا بهاتين العلتين معا؟** بمعنى أنك لا تحرم عليك إلا إذا وجدت العلتان، قالوا: لا، فإنها حتى لو فقدت علّة؛ فالحكم ثابت، فلو فقدنا علّة من العلل، بمعنى أنها لم ترضعها أختك، وإنما أرضعتها زوجة أخيك؛ فإنها تحرم عليك؛ لأنك عمها، ومثلها في مسألة انتقاض الوضوء، فاللمس والانتقاض بناقض آخر، أيضًا لو أُفتقدت العلّة فهو لا ينعكس، فليس كل ما وجدت العلّة وجد الحكم، فإذا لم توجد العلّة لا يوجد الحكم؛ فإنها قد لا توجد إحدى العلتين ويوجد الحكم، **لماذا وجد الحكم؟** لأنه بالعلّة الأخرى؛

فلذلك قالوا في مسألة جواز التعليل بعلّتين، لا يشترط فيه العكس، فقد تنعدم وتنتفي إحدى العلّتين ومع ذلك يبقى الحكم، **يبقى الحكم لماذا؟** لأنه توجد العلّة الأخرى، فإذًا انتفاء إحدى العلتين، لا يلزم منه انتفاء الحكم، بينما في التعليل بعلّة واحدة، كل انتفاء للعلّة يلزم منه انتفاء الحكم، أما في مسألة التعليل بعلتين؛ فإنه لا يلزم من انتفاء علّة واحدة انتفاء الحكم، ولذا قرروا هنا قالوا: لا يشترط العكس في هذه المسألة.

مسألة / / جريان القياس في الأسباب:

معنى القياس في الأسباب: أن يجعل الشارع وصفًا سبباً لحكم، فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببًا.

يعني يجعل الشارع وصف سبب للأحكام؛ فيأتي ويوجد وصف آخر، فيقيسه عليه، ويجعله سببًا. إذًا القياس في السبب؛ فهو قاس سبب على وصف آخر وجعله سببًا، **مثل ماذا؟**

١- مثل: قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد؛ فالقتل بالمحدد سبب لعلّة، وهي: القتل العمد العدوان،

فتقرير أنه قتل عمد عدوان، سببه أنه قتل بالمحدد، فيأتي جعله وصف "القتل بالمحدد" هو علّة كونه قتل عمد عدوان؛ فيترتب عليه الحكم، فهنا يمكن للقائس أن يأتي ويجعل القتل بالمثقل مثل القتل بالمحدد، يقيسه عليه، فيجعله سببًا للحكم، فحينئذ هذا يسمى قياس بالأسباب،

٢- ومثله أيضًا هذا المثال الذي يُكثر منه الباحثون في هذه المسألة وهي" قياس اللواط على الزنا" في جعله سببًا للحد، فهذا القياس يسمى **قياس في الأسباب**، أنه يقيس سبب على سبب، فيجعله سببًا للتحريم، وهذه المسألة أُختلف فيها بين العلماء على مذهبين.

الحلقة (٣٩)

وجريان القياس في الأسباب اختلف فيه العلماء على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يجوز القياس في الأسباب، فهذا مذهب أكثر الحنابلة وأكثر الشافعية ومنهم الغزالي، وهو المذهب الذي قدمه ابن قدامة في الروضة.

المذهب الثاني: أنه لا يجوز القياس في الأسباب وهذا مذهب الحنفية وكثير من الأصوليين منهم الآمدي وابن الحاجب والبيضاوي.

أصحاب المذهب الأول "الذين قالوا بالجواز" استدلوا بما يأتي:

الدليل الأول: قالوا: إن نصب الأسباب حكم من الأحكام الشرعية، وأدلة حجية القياس جاءت مطلقة في جميع الأحكام، فحينئذ نقول: بأن القياس يجري في الأسباب لأنه حكم من الأحكام.

الدليل الثاني: قالوا: إن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين أجمعوا على مشروعية القياس في أحكام الشرع، من غير فرق بين حكم وحكم، فيكون القياس في الأسباب مشمولاً بهذا الإجماع، والسبب حكم وضعي من الأحكام الشرعية فحينئذ يقتضي عموم جوازه فيها.

الدليل الثالث: أن علياً رضي الله عنه قال في السكران:" **إنه إذا سكر هذى وإذا هذى افترى، فيحد حد المفتري**" وهو القذف، فقاس سبب الحد في "السكر" على سبب الحد في "القذف".

فهذا قياس سببي كما يقول بعض العلماء، وقد قال هذا علي رضي الله عنه، وأقره الصحابة على ذلك، فيكون هذا الدليل يستند إلى أن الصحابة قاسوا فعلاً قياساً سببياً.

يعني إذا كان الدليل الأول نقول: أن الصحابة أثبتوا أو أجمعوا على القياس مطلقاً، ولم يفرقوا بين حكم وحكم، مما يدل على شموله للقياس في الأسباب حيث أجمعوا هناك على العمل بالقياس.

فنحن هنا نقول: بأن الصحابة قاموا بالقياس السببي وأقروه أيضاً، فهذا قياس سببي وقع في قول علي رضي الله عنه، وكان يقوله بمحضر من الصحابة ووافقوه على ذلك.

الدليل الرابع: فهو القول: بأن منع القياس في الأسباب لا يخلو

- إما أن يكون مع فهم جامع بين سبب وسبب
- أو مع عدم فهمه

فإن كان مع فهم جامع وقال لا أقيس في السبب فهذا تحكّم منه لا يستند فيه إلى شيء، إذ إن المعروف أنه متى عرف جامع بين أصل وفرع فإنه ينبغي أن يتم القياس، وإن كان هذا الأمر من غير فهم للجامع بينهما، كونه لا يقيس مما يتفق عليه لأنه حيث لا نفهم الجامع بين الأصل والفرع ينبغي ألا نقيس.

الدليل الخامس :وهو أن القياس في الأسباب يفيد غلبة ظن، شأنه شأن بقية الأحكام الشرعية ومع ما أفاد غلبة ظن ينبغي العمل به في إثبات الأحكام الشرعية.

إذاً القياس في الأسباب يفيد غلبة الظن، أو نقول: يفيد الظن الذي يعمل به في الشرع، وما يفيد ظناً يعمل به في الأحكام العملية.

أدلة المذهب الثاني الذين قالوا:" **بأنه لا يجوز القياس في الأسباب** "

الدليل الأول قالوا: **إن القياس في الأسباب هو مما يخرجها عن أن تكون أسباباً**، وذلك، توضيحه : أنه لا بد فيها من الجامع بين الأصل والفرع، - بين سبب والسبب-، فإذا لم يوجد الجامع في الأسباب فالأمر ظاهر أنه لا قياس، وإن وجد الجامع بين السبب والسبب، فإنه لا فائدة في القياس حينئذ لأن هذا الجامع هو السبب، ويكون كل من الأصل والفرع فرداً من أفراد السبب.

مثلاً: حينما يقولون: إن النبش سبب نقيسه على السرقة من مال الحي، فالسبب في قطع يد النباش أننا قسنا سبب النبش وهو "أخذ المال من الميت في قبره" على "السرقة من مال الحي"، فالنبش قاسه على السرقة، هنا يقول: إننا إذا قسنا سبب النبش على السرقة، لوجود الجامع بينهما، فينبغي أن نجعل علّة الحكم هو الذي جمع بين السببين ويكون هذان السببان فرع لهذه العلّة التي بينهما، وهنا النبش والسرقة قالوا: إننا حينما نقيس سبب النبش على السرقة أن كل منهما فيه أخذ لمال من حِرز -لنصاب من حِرز- حينئذ هذا المعنى الجامع بين النبش والسرقة يصح معه أن نقيس النبش على السرقة، وهنا يقول:" **إن القياس في الأسباب يخرجها عن أن تكون أسباباً**"، **كيف؟**

قال: إن القياس لابد فيه من جامع بين السببين، والجامع بينهما في هذا المثال هو كون في كل منهما أخذ نصاب من حِرز، فيقول: إن هذا الجامع يكون هو "علّة الحكم" حينئذ ويكون النبش الذي هو السبب فرداً من الأفراد لا حاجة إليه فأبطله عن أن يكون سبباً. هذا ما يقوله "المستدل" هنا.

قال: إذا كنا سنجعل علّة الحكم هو المعنى الذي جمعنا فيه بين السببين فإنه يكون هو العلّة الحقيقية، أما هذه الأسباب التي قسنا فيها سبب على سبب لا حاجة منها انتفت من أن تكون أسباباً، وأصبحت العلّة هو هذا الذي جمعنا فيه بين السببين.

إن هذا الدليل الذي قرره أصحابه قالوا فيه : إن القياس فيها يخرجها عن أن تكون أسباباً فلا قياس ؛ وذلك أن القياس لابد فيه من الجامع بين الأصل والفرع، فإن لم يوجد الجامع في الأسباب فظاهر أنه لا قياس فيه. إذا لم يكن بينها أسباب لأن القياس افتقد ركنه الأعظم وهو وجود العلّة.

إذا وجد هذا الجامع فإنه هو العلّة الحقيقية، وحينئذ تكون الأسباب مجرد أفراد من الأفراد التي تتفرع عن هذا الجامع وهو العلّة التي ربطت بينهما

دليلهم الثاني: قالوا فيه : إن القياس في الأسباب يعتبر فيها التساوي في الحكمة، وهذا أمر استأثر الله بعلمه، وذلك أن القياس في الأسباب يرجع الجامع فيها إلى الحكمة التي ربط فيها بين السببين والحِكم غير منضبطة.

فلذلك قالوا حينئذ: أنه لا ينبغي أن يجري القياس في الأسباب، يعني إذا جعلنا الأسباب هي العلل أصبحت منضبطة، إما إذا جعلنا العلّة هي ما جمعنا فيه بين الأسباب فإننا نضطر إلى أن نربط بين الأسباب بالحِكم، وهي مثلاً حينما يقولون: نقيس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد، يعني حينما يجعلون سبب القتل بالعمد العدوان؛ هو القتل بالمحدد، فيأتون ويقيسون عليه القتل بالمثقل، فإن قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد هذا قياس أسباب، قالوا: الجامع بينهما الحاجة إلى الردع والزجر، فيجمعون بين الأسباب بالحِكم، قالوا: وهذه الحِكم غير منضبطة مثل أيضًا الجمع بين جميع الأسباب تجد أنها هي الردع .

فالذي يجمع بين الأوصاف المنضبطة هي الحِكم المنشأة للأحكام، فلذلك قالوا: إن القياس في الأسباب يعتبر فيه التساوي في الحِكمة ولكن نجد أن الحِكم غير منضبطة وهي مما يختلف اختلافاً كثيراً، ولذلك نقول: إنه لا يصح القياس في الأسباب لأن عللها هي حِكم، والحِكم غير منضبطة.

مثلاً: حينما يقاس اللواط على زنا ؛ فإن المقصود هنا هو الردع والزجر من ارتكاب هذه المحرمات، أما الأوصاف التي تعد عللاً للأحكام مثل الزنا حينما نقول: هو علّة الرجم، الزنا هو علتها، فإنها أوصاف منضبطة، فالحكمة مثلاً في الزنا هو منع اختلاط الأنساب، لكن الحُكم أنيط بوصف ظاهر منضبط وهو الزنا، فإن الحُكم يعلق به وإن لم يحصل فيه اختلاط أنساب، فالأحكام الشرعية إنما تناط بأوصاف ظاهرة منضبطة، مثل ما قلنا في السفر أنيط فيه القصر، وإن كان مريحا، فأنيط بوصف ظاهر منضبط، فمعلوم أن الحكم الشرعي يُناط بوصف ظاهر منضبط.

أما هنا في الأسباب فأنت إذا جمعت بين سبب وسبب فإنك تضطر إلى أن تجمع بينهما بالحكمة، والحِكم غير منضبطة، ولذلك يقول: بأنه لا يصح القياس في الأسباب.

هذان الدليلان يمكن أن يناقشا:

الدليل الأول: وهو القول:" **بأنه يخرجها عن أن تكون أسبابا**"

فنقول: لا نسلِّم بأنها تخرج عن أن تكون أسباباً لأن المعنى المستدل كما هو علّة للسبب؛ فهو أيضًا يكون علّة لما يترتب عليه وهي الأحكام، يعني كما يكون علّة للسبب هو علّة لما يترتب عليه فلا يخرجها عن أن تكون أسباباً.

الدليل الثاني : الذي ذكره ورتب على أنها مضطرة، أو نقول: التعليل بالحكم فإن الحِكم يمكن أن تعد بها الأحكام وذلك في مواضع كثيرة إذا كانت لها حدود وأمكن أن نبني عليها الحكم، فإننا نجد مثلاً أن الشارع كما ورد النهي عن القضاء في حالة الغضب، لا يفتي القاضي وهو غضبان والحكمة من ذلك هو أن فيه تشويش وما إلى ذلك، أنه قد نقل الحكم بمسائل تشبهها فليس كل حكمة لا يعلل بها فإن هناك من الحكم ما يعلل بها متى أمكن نقلها إلى فروع أخرى فلا يسلَّم القول بأنها لا تنضبط بل إن من الحِكم ما يعلل بها.

والواقع أن دليل المذهب الأول وهو أن القول:" أنه يمكن القياس بالأسباب" دليلُ قوي لأنه بني على أن السبب حكم ولا يمتنع حينئذ أن يجري فيه القياس كما يجري في سائر الأحكام، ولا مانع من ذلك وللعلماء في ذلك تفصيل وأكثر، ويمكن أن يستفاد من شرح مختصر الروضة بالإضافة إلى ما كتبه ابن قدامة في هذا الموقع، كما أن الزركشي في البحر المحيط حرر هذه المسألة ونقل كلام جميل عن بعض العلماء فليرجع إليه من أراد أن يستزيد.

الحلقة (٤٠)

موضوعها: في مسألة جريان القياس في الكفارات والحدود:

وهي مسألة يلحقونها في القياس في الأسباب اختلف العلماء فيها على مذهبين:

- المذهب الأول: "أنه **يجري القياس في الكفارات والحدود**"، وهو قول الشافعية والحنابلة وبعض المالكية منهم ابن القصار والباجي من علماء المالكية .

-المذهب الثاني: "**أنه لا يجري القياس فيها**" وهو قول الحنفية .

استدل أصحاب المذهب الأول بقولهم :

أولاً: إجماع الصحابة على القياس من غير فرق، قالوا: إن الصحابة عملوا بالقياس ولم يختلفوا في حكم دون حكم، مما يدل على أن إجماعهم يشمل جميع الأحكام ومنها الكفارات والحدود .

الدليل الثاني: أن القياس في الكفارات والحدود هو حكم من الأحكام وهذا الدليل سبق أن ذكرناه في الأسباب، وقد عقلنا علّته فيجري فيه القياس كبقية الأحكام .

أدلة المذهب الثاني :

أولاً: أن الكفارات والحدود وضِعت للتكفير والزجر والردع عن المعاصي، والقدر الذي يحصل به الردع والزجر والتكفير- بمعنى الكفارة الذي يحصل به تكفير الذنوب - هذا القدر مما استأثر الله بعلمه فلا نصل إليه،

وهذا الشيء مما لا نعرف القدر الذي نقف عنده .

الدليل الثاني: الحكم بمقدار معين فالصلاة والزكاة ونحوها مما لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى فكذلك يكون الأمر في الحدود والكفارات .

يعني هذا الدليل قائم على القياس على الصلاة والزكاة وتحديد المقادير فيها، فيقولون مادمنا نتفق على أن الصلاة والزكاة مما لا نستطيع أن نحدد مقاديره، فكذلك الكلام في الحدود والكفارات هذه مما تقدر فينبغي أن لا نقول فيها بحكم .

الدليل الثالث : قالوا: إن الحد يدرأ بالشبهة، وهذا أمر متقرر كما ورد في السنة وإن كان في الحديث ما فيه من جهة السند، (**ادرؤوا الحدود بالشبهات**) قالوا: والقياس شبهة إذ ليس بدليل قطعي في المسألة فلذلك لا ينبغي أن نأخذ به في إثبات الحدود ومثلها الكفارات ؛ لأنها يحصل فيها الجزاء على عقوبات.

مناقشة الأدلة :

دليلهم الأول و الثاني : نجد أن الدليل الأول والدليل الثاني يرجع إلى أن الكفارات تبطل مما استأثرها الله بعلمه فلا يمكن أن يجري فيها القياس .

نقول هنا في المناقشة:

[٢٤] **الوجه الأول**: إبطال ما ذكروه "**بأنه يلزم بأن لا نأخذ بالقياس مطلقا**" وهذا لا نقول به ولا يقولون به لأننا لو أخذنا بدليلهم على سبيل القول بالموجب فليزم منه أن لا نأخذ بالقياس لأنا لا ندرك كل مصلحة على وجه الدقة فيها، و أن ما ذكرتموه في هذين الدليلين يبطل بما تقرر في سائر الأحكام الشرعية، فإنها شرعت لمصالح العباد، وقد يقال: بأننا لا نطلع إلى مقادير تلك المصالح، فليزم على قولكم: أن لا نقول بالقياس لأننا لا نستطيع أن نحدد قدر هذه المصالح، فحيث بطل

٢٤ / تم تقديم هذا المقطع من تكرار شرح النقطة

القول بأن القياس لا يؤخذ به بل القياس يؤخذ به في سائر الأحكام فكذلك ينبغي أن نأخذ بالقياس في هذه المسألة .

الوجه الثاني[٢٥] :أن نقول بأن القياس الذي نقول به هو ما أدركنا به الأصل وعلته، فحيث أدركنا المعنى في الأصل فإننا نقيس، أما ما لا ندرك فيه فنحن نوافق على ألا يكون فيه القياس، فإذا علمنا الأصل الذي نقيس عليه وعرفنا علته، فما المانع من القياس فيه ؟، نعم يمكن أن يسلم أنه حينما يتعلق الأمر بتحديد أعداد، مثل: أعداد الركعات في الصلاة، وأيضًا مقادير الحدود، فإنا نتفق حيث لم ندرك المعنى في الأصل، فإننا نقول: بأنه لا قياس، أما إذا أدركنا المعنى في الأصل فإنا نقول: بالقياس.

مناقشة الدليل الثالث : وهو قولهم: "أن الحد فيه شبهة فيدرأ بالشبهة، والقياس فيه شبهة لأنه ثبت عن طريق الظن فلا تُثبت فيه الحدود"، نقول: يبطل ما ذكرتموه بإثبات الحدود و الكفارات بخبر الواحد وبالشهادة وبالأدلة التي هي من قبيل الظنيات وعلى هذا لا يصح ما قلتموه، إذا كنا نقول إن القياس فيه شبهة، لأنه ثبت بالظن فلا نأخذ به في الحدود، و قولكم يبطل بهذه الأشياء التي ثبتت بخبر الواحد وبالحد يثبت بالشهادة وهي كلها أمور ظنية، فعلى هذا لا يصح .

وبناء على ما جرى من مناقشات يظهر أن المذهب الأول والمذهب الثاني يتفقان في موضع وهو أن الكفارات والحدود إذا لم تعقل العلّة فيها فإنه لا قياس فيها، وهذا أمر من خلال المناقشات نجد أن أصحاب المذهب الأول يقولون به، فإذاً هذا الموضع يكاد يكون متفقا عليه .

الخلاف في ما إذا عقلنا وعرفنا العلّة في هذه الكفارات والحدود، **هل يجري القياس فيها ؟**

ظاهر المذهب الأول يجري القياس فيها، والمذهب الثاني يقولون بناء على قولة العام بأنه لا يجري مع أن أدلتهم تتجه إلى ما لا عقل فيه المعنى، ولذلك ينبغي تقريب المذهبين إلى بعضهما لأننا وجدنا إلى أن أصحاب المذهب الثاني يذهبون إلى ما لا تعقل علّته، أصحاب المذهب الأول أيضًا يقولون نحن لا نجري القياس في كفارة أو في حد لا نعقل علته، فنجد أن المذهبين يتواردان في مكان يكاد أن يكون اتفاقا منهما .

وعلى القول بأنهما كلٌ يذهب مذهب، فإن المذهب الأول بتفصيله، وهو أنه لا يقول: بالقياس فيما لا يعقل علّته، وأن **الأول يقول: بالقياس حيث أقلنا العلّة يظهر أنه هو الراجح في المسألة**، لأنه يستند إلى أدلة قوية وهو أن إثبات القياس في الشريعة لم يفرق فيه بين حكم وحكم، فجاءت الأدلة المثبتة للقياس عامة وحيث ثبتت العلّة فإنه يجري القياس فيه .

مسألة / / القياس في النفي :

وأشار إليها ابن قدامة وذكر أن النفي يكون على ضربين :

١- طارئ، ٢- أصلي .

فالأصلي هو ما لم يتقدمه ثبوت وهو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع، هذا نفي الأصل، يعني البقاء على الأصل مثل انتفاء وجود صلاة سادسة، أو انتفاء صيام شهر آخر غير شهر رمضان، فهذا منفي باستصحاب الأصل فلا يجري فيه قياس العلّة، لأنه لا يوجد شيء يقاس عليه عن طريق النفي، وإن كان يجري فيه قياس الدلالة، لأن الاستدلال في نفي الأصل ممكن، إذ يمكن أن يستدل بانتفاء حكم على انتفاءه عن مثله، **يعني مثل ماذا ؟**

يمكن أن يستدل قبل ورود الشارع، مثل قولك: أنه لا يجب الفعل كصيام شهر ثاني، لأنه يعلم أو يستدل على أن فيه مفسدة راجحة أو مفسدة متمحضة، فيرتب حينئذٍ على ذلك.

---

٢٥ / تم تقديمه من تكرار الشرح

نفي أصلي: الاستدلال بانتفاء الحكم في شيء على انتفائه أو بعدم خواص الشيء على عدمه

مثل: ترتيب الوعيد هو من خواص الواجب، وهو منتفي في صلاة الوتر وصلاة الضحى، فهذا يدل على أنها غير واجبة فيقول : لا تجب صلاة الضحى ولا صلاة الوتر (هذا نفي!) لأنه لم يرتب عليها وعيد فينفى ذلك لانتفاء خواصه، فاستدللنا بشيء على شيء، ولذلك قالوا: بأن هذا النفي نفي أصلي قائم على قياس دلالة، استدللنا بشيء على شيء .

والنفي الطارئ مثل: براءة الذمة من الدَين، هذا شيء طارئ، ... كونك تنفي أن يلتحق بذمتك دين هذا نفي فبراءة الذمة من الدَين هو نفي، لأن يكون في ذمتك دين، هذا يمكن أن يجري فيه قياس العلّة ويمكن أن يجري فيه قياس الدلالة، فإذا قلت بأنه لا دين على فلان، فيجري فيه النفي الطارئ، كما قالوا قياس العلة لأنه يمكن أن تقيسه على شيء موجود فقد سبقته أفعال موجودة فيمكن أن تقيس عليه، أما بالنسبة للنفي الأصلي وهو ما قلنا ما يكون قبل الشرع فإنه ليس هناك من شيء تقيس عليه، ولذلك قالوا يكتفى فيه بإثبات قياس الدلالة فيه ولا يمكن أن يجري فيه قياس العلّة،

القياس الطارئ مثل: مسألة نفي الخواص أن تقول: من خواص الملك المطلق جواز بيعك وجواز الهبة به، إذا ملكت شيء فإن من خواصه أنه يجوز لك أن تبيعه ويجوز أن تهبه ويجوز أن تتصدق به ويجوز أن توصي به وما إلى ذلك .

فيمكن أن تنفي ذلك إذا نفيت شيئا من خواصه، يمكن أن نقول علّة براءة الذمة من الدين هو أداءه، والعبادات هي دين لله سبحانه وتعالى فليكن أداءها علّة البراءة منها، إذاً علّة البراءة من النفي هنا أن تقول: لا دين على فلان، العلّة ماذا؟ أنه أداها، لا واجب على فلان، تنفي عنه أن عليه صلاة الظهر مثلا، العلّة أنه أداها، فإذاً النفي يمكن يجري في أن تثبت له علّة وتقيس عليه حكما آخر، ويمكن أن يجري في النفي أيضا؛ قياس الدلالة وتقيس عليه أمراً آخر.

إذاً النفي الطارئ كما يقولون يمكن أن يجري فيه قياس العلّة وقياس الدلالة .

أما النفي الأصلي **وهو لا تجب صلاة سادسة، لا يجب صوم شهر آخر، فهذا لا يجري فيه قياس العلّة**، قالوا: لأنه لا يسبقه شيء وإنما يستدل عليه فيجري فيه قياس الدلالة،

ويمكن التأكيد في هذه المسألة ومراجعة شرح المختصر وما ذكره أيضًا ابن بدران في [نزهة الخاطر العاطر] فقد ذكر تفصيلا في هذه المسألة وتوضيحًا لقياس الدلالة وقياس العلّة في طريقة القياس عن طريق النفي، يعني أن يوجد الحكم منفيا، وبدراسة هذه المسألة واكتمالها يتم منهج المستوى السابع في قسم الشريعة .

وأذكر أن الطالب يمكن أن يستفيد جدا من المرجع الرئيس [كتاب روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة] ويمكن أن يستفيد من [شرح مختصر الروضة للطوفي] وهو كتاب مطبوع وموجود في الأسواق وكذلك، [كتاب شرح الروضة نزهة الخاطر العاطر] وقد استفاد من شرح مختصر الروضة كثيرا، وبهذا القول يكتمل القول في هذا المقرر والحمد لله أولا وآخر وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

فهرس الموضوعات

الحلقة (١)	الحلقة (٢)
• أولاً : تعريفاً بمفردات المنهج • ثانياً : التعريف بصلة باب القياس بموضوع أصول الفقه • ثالثاً: تعريف القياس	تعريف القياس اصطلاحا
الحلقة (٣)	**الحلقة (٤)**
• إكمال تعريف القياس في اصطلاح الأصوليين • بيان أنواع الاجتهاد في العلة	• تعريف العلة في الاصطلاح • أنواع الاجتهاد في العلة • تحقيق المناط وتنقيح المناط
الحلقة (٥)	**الحلقة (٦)**
• حقيقة تنقيح المناط. • تخريج المناط . • حجية القياس.	• حجية القياس. • مسألة التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً
الحلقة (٧)	**الحلقة (٨)**
• مسألة التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً	• مسألة التعبد بالقياس في الشرعيات شرعاً • أدلة المذهب الأول: "أننا متعبدون بالقياس شرعاً"
الحلقة (٩)	**الحلقة (١٠)**
• متواصل في بيان حجية القياس • أدلة القائلين أننا غير متعبدين بالقياس في الشرعيات	• مناقشة الأدلة من الكتاب للمذهب الثاني: القائلين : "بأننا غير متعبدين بالقياس شرعاً"
الحلقة (١١)	**الحلقة (١٢)**
• مناقشة الأدلة من السنة للمذهب الثاني: القائلين : "بأننا غير متعبدين بالقياس" • أوجه تطرق أوجه الخطأ إلى القياس	• مسألة :أقسام إلحاق المسكوت بالمنطوق • المقطوع به • المظنون
الحلقة (١٣)	**الحلقة (١٤)**
• أدلة إثبات العلّة • إثبات العلة بأدلة نقليه • القسم الأول: الصريح • القسم الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلّة • أنواع التنبيه والإيماء • النوع الأول: أن يذكر الحكم عقيب وصف بـ"الفاء"	• النوع الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء • النوع الثالث: أن يُسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أمر حادث فيجيب بحكم، فيدل على أن المذكور بالسؤال هو علّة الحكم • النوع الرابع: أن يذكر مع الحكم سبب لو لم يُقدَّر للتعليل لكان لغوًا غير مفيد، أقسامه

فهرس الموضوعات

الحلقة (١٥)	**الحلقة (١٦)**
• النوع الخامس أن يذكر في سياق الكلام شيئا لو لم يعلل به كان الكلام غير منتظم • النوع السادس : ذكر الحكم مقرونا بوصف مناسب • القسم الثاني وهو إثبات العلّة بالإجماع	• القسم الثالث: هو ثبوت العلّة بالاستنباط • أنواع إثبات العلّة بالاستنباط • المناسبة • أنواع المناسب - إثبات العلّة بالمناسبة
الحلقة (١٧)	**الحلقة (١٨)**
• وصف المناسبة • تقسيمات الوصف المناسب • النوع الأول: وهو "المناسب المؤثر"	• النوع الثاني: المناسب الملائم • النوع الثالث: المناسب الغريب
الحلقة (١٩)	**الحلقة (٢٠)**
• حجية المناسب • إثبات العلّة بالسبر	• النوع الثاني وهو: "السبر والتقسيم" • شروط السبر والتقسيم
الحلقة (٢١)	**الحلقة (٢٢)**
• النوع الثالث وهو الدوران • معنى الدوران	• حجية الدوران • أدلة القائلين بأنه يفيد العِليَّة ظنًّا • أدلة الذين نفوا أن يكون الدوران يفيد العليَّة • أدلة المذهب الثالث الذين قالوا: بأن الدوران يفيد إذا انضمَّ إلى السبر
الحلقة (٢٣)	**الحلقة (٢٤)**
• مناقشة أدلة المذهب الثاني • مناقشة دليل المذهب الثالث • إثبات العلة بشهادة الأصول • معنى شهادة الأصول من صحّ ظهاره صحّ طلاقه	• المسالك التي ذكر ابن قدامة أنها لا تصلح للعلّية • مسلك الطرد • اقتران الحكم بالوصف
الحلقة (٢٥)	**الحلقة (٢٦)**
• حكم العلة أو الوصف إذا استلزم مفسدة • فهل تبقى المناسبة أو تنتفي • قياس الشَّبه	أمثلة لقياس الشبة

فهرس الموضوعات

الحلقة (٢٧)	الحلقة (٢٨)
• حكم قياس الشبة • هل قياس الشبة حجة	• قياس الدلالة • معنى الدلالة في اللغة • أمثلة على قياس الدلالة
الحلقة (٢٩)	الحلقة (٣٠)
• أركان القياس • الركن الأول وهو "الأصل" ويسمى "المقيس عليه	• الركن الثاني : الحكم • شروطه
الحلقة (٣١)	الحلقة (٣٢)
• الركن الثالث من أركان القياس "الفرع" • شروط المقيس • الركن الرابع من أركان القياس "العلّة" • تعريف العلّة، شروط العلّة	• تابع شروط العلة • مسألة اشتراط التعدية للعلّة
الحلقة (٣٣)	الحلقة (٣٤)
• هل من شرط العلّة أن تكون متعدية أو لا ؟ • الأقوال في المسألة	• شرط الاطّراد في العلّة • معنى الاطّراد • المذاهب في شرط الاطّراد في صحة العلة
الحلقة (٣٥)	الحلقة (٣٦)
• أضرب تخلف الحكم عن العلّة	• المستثنى من قاعدة القياس • أقسام المستثنى • أنواع المستثنى من قاعدة القياس
الحلقة (٣٧)	الحلقة (٣٨)
• مسألة جواز التعليل بنفي صفة، أو اسم، أو حكم	• جواز تعليل الحكم بعلتين • جريان العكس في تعليل الحكم بعلتين
الحلقة (٣٩)	الحلقة (٤٠)
• جريان القياس في الأسباب • الأقوال في المسألة • أدلة الأقوال	• مسألة جريان القياس في الكفارات والحدود • مسألة القياس في النفي