إبطال مطاعن النظّام في إبطال القياس من جهة الفروق

إعداد

د/ محمد بن إسماعيل عثمان زين

استاذ مشارك تخصص اصول الفقه

قسم الشريعة والدراسات الإسلامية ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة

إبطال مطاعن النظّام في إبطال القياس من جهة الفروق

محمد بن إسماعيل عثمان زين

قسم الشريعة والدراسات الإسلامية ، تخصص اصول الفقه كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة

البريد الإلكتروني :Mio_zain@yahoo.com

الملخص :

الحمد لله وكفى وصلاة وسلامًا على عباده الذين اصطفى، ثم أما بعد:

فهذا ملخص لموضوع هذا البحث والذي هو بعنوان: **(إبطال مطاعن النظّام في إبطال القياس من جهة الفروق)**.

وقد جاء في مقدمة وتمهيد، أما المقدمة فقد اشتملت على أهمية البحث وأسباب اختياره، وأهدافه، ومشكلته، وتساؤلاته، والدراسات السابقة، ومنهجه، وحدوده، وخطته، وقد اشتمل التمهيد على بيان التعريف بالنظام ومفهوم القياس، وفيه أربعة مباحث: المبحث الأول: حجية القياس، والمبحث الثاني: شبهات النظام على منع التعبد بالقياس، والمبحث الثالث: الحكمة في فرق الشارع بين الأمور التي زعم النظام تماثلها، والمبحث الرابع: جمع الشريعة بين المختلفات، ثم جاءت الخاتمة وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها، وأن الأحكام الشرعية كما تقوم على التسوية بين المتماثلات فهي أيضًا تقوم على التفرقة بين المختلفات، فلا تسوي بين أحدها والأخرى، ولا تلحق أحدها بالآخر، وأن من أجلى دلائل عظمة الشريعة تنزهها عن النهي عن شيء لمفسدة فيه، ثم إباحة ما اشتمل على هذه المفسدة أو مثلها أو ما زاد عليها، وكانت مآخذ النظَّام في رد حجية القياس في غاية البعد عن محل الاحتجاج.

الكلمات المفتاحية : إبطال مطاعن النظّام ،حجية القياس، شبهات النظّام على منع التعبد بالقياس، الحكمة في فرق الشارع بين الأمور التي زعم النظّام تماثلها، جمع الشريعة بين المختلفات.

Nullation of the system's appeals in the invalidation of analogy in terms of differences

Muhammad bin Ismail Othman Zain
Department of Sharia and Islamic Studies, Majoring in Principles of Jurisprudence, Faculty of Arts and Human Sciences, King Abdulaziz University, Jeddah
Email: Mio_zain@yahoo.com

Abstract :

Praise be to God, and that is enough, and prayers and peace be upon His servants whom He has chosen, and then to what follows:

This is a summary of the topic of this research, which is titled: (Nullation of the system's appeals in the invalidation of analogy in terms of differences).

It came in an introduction and a preface. As for the introduction, it included the importance of the research, the reasons for its selection, its objectives, its problem, its questions, previous studies, its methodology, its limits, and its plan. And the second topic: suspicions of the system to prevent worship by analogy, and the third topic: the wisdom in the street's difference between the matters that the system claimed to be similar, and the fourth topic: bringing together the Sharia between the different, then the conclusion came, and it contains the most important results that it reached, and that the Sharia rulings are based on compromise between a The similar ones are also based on distinguishing between the different, so they do not equate one with the other, and do not attach one to the other, and that for the sake of the evidence of the greatness of the Sharia, it is far from forbidding something that is corrupt in it, and then permitting what includes this corruption or similar to it or what added to it, and there were criticisms The system in refuting the authoritative measurement is very far from the object of the protest.

Keywords: Reversing The System's Challenges, The Authoritativeness Of Analogy, The System's Suspicions Of Preventing Worship By Analogy, The Wisdom In The Street's Difference Between The Things That The System Claimed To Be Similar, Bringing Together The Sharia Between The Different.

مـقـدمــة:

الحمد لله رب العالمين؛ خلق الملكوت وأبدع كائناته على غير مثال، وقضى فيه لكل شيء أمره؛ لحكمة بالغة، وعمّهم بنعمة السابقة، وميّز من خلقه الإنسان بمزية العقل، ليميز الخير من الشر، ويتدبر الحق من الباطل، ويتفكر في الآلاء المبثوثة في جميع ما سخر الله – سبحانه– له من الموجودات والأشياء، واستتم نعمه على خلقه بإرساله رسله إليهم هداة ومرشدين إلى طريق الحق المبين، وختمهم بخيرة خلقه وصفوة أنبيائه ورسله، فبعثه بالشريعة الغراء الخاتمة هاديًا ومبشرًا ونذيرًا بين يدي الساعة، ليحيا من حي عن بينة ويهلك من هلك عن بينة. فصلاة وسلامًا عليه وفاق ما نصح الأمة وكشف الله به الغمة، ونشر أنوار الشريعة، وعلى آلة الأطهار، وصحابته الأبرار، وتابعيهم الأخيار، ما تعاقب الليل والنهار إلى يوم الدين.

أما بعد:

فليس للمرء من كل مغانم الحياة ما هو أهدى وأزكى من الاشتغال بدين الله –سبحانه– والعكوف على علوم شريعته الغراء، والارتقاء في مراقي تفهُّمها، والسلوك إلى نفائس أسرارها وذخائر أحكامها، وليس معينًا على تحصيل هذه الغايات الجليلة السامية مثل علم الأصول الذي عليه مدار الوقوف على أسرارها، ومثل مبحث القياس الذي هو من أهم مباحثه وأدقها وأنفذها إلى لباب حقائق الشريعة وكنوز التنزيل.

ومنذ ابتدأ علماء الأمة تدوين الشريعة الغراء وتأصيل أصولها وتقعيد قواعدها وتشييد بنيان فقهها؛ كان لعلم الأصول المكانة الرفيعة بين سائر علومها، وكان لمبحث القياس أهمية لا تدانى بين مباحثه، حتى استقام أصلًا أصيلًا من أصول الفقه، لا يجاوز الحقيقة أن يقال عنه:إنه من أدق مباحث علم الأصول وأعمقها وأبعدها أثرًا، واستقر دليلًا من أدلة أصول الفقه يلي في أهميته وصدارته الكتاب والسنة والإجماع.

والقول بمجيء القياس في المرتبة الرابعة من مراتب مصادر شريعة الإسلام، إنما هو بدلالة المصادر الثلاثة الأول عليه، وإن كانت حقيقة مرتبته هي على قسط من التراوح بينها، لما بينه وبينها من علاقات ووشائج

وضروب تبادل التأثر والتأثير. كموافقة القياس لشيء من المصادر الثلاثة، على نحو يكون معه إما مؤكدًا له أو مخصصًا لعامّة أو مقيدًا لمطلقه، أو كانفراد القياس بالدلالة على حكم سكتت عنه المصادر الثلاثة، أو كدلالة القياس على حكم ناسخ، إذا كان دليل حكم الأصل ناسخًا، لحكم ثبت بالكتاب أو السنة، أو كمعارضة القياس أحد المصادر الثلاثة الأول، فيُعمد إلى الجمع بين ما يدل عليه القياس وما يدل عليه المصدر بتأويل سائغ، فإن أمكن فبها، وإلا رُدّ القياس لمعارضته الأصل القطعي، أما إن كانت معارضته لأصل ظني – كخبر الآحاد– ففي رد أحدهما بالآخر خلاف بين علماء الأصول. فتلك خلاصة منزلة القياس من المصادر الثلاثة الأُوَل، ووشائج صلته بها: المؤكد، أو الشارح، أو الناسخ، أو المكمل، ما لم يكن مردودًا.

كما أن القياس قد يكون بذاته أصلًا للسنة النبوية، بأن يقيس النبي ﷺ شيئا على شيء فيثبت له حكمه، وقد يكون أصلًا للإجماع بأن يتفق مجتهدو عصر على حكم مبني على القياس.

ومن قسمات هذه الصورة الجلية لمنزلة القياس في علم أصول الفقه، ومنزلته بين مصادر الشريعة يتبين أن القياس مصدر لا غناء للمجتهد عنه ولا مندوحة له عن التمرُّس به، يستوي في ذلك أن يكون في المسألة التي يبحث فيها نص أم لم يكن، لأنه إن كان فيها نص فقد يكون القياس مقيدًا لمطلق أو مخصصًا لعمومه، أو يكون القياس حاملًا له على خلاف ظاهره، أو ناسخًا لحكمه. أما إذا ما لم يكن فيها نص فإن الحاجة إلى القياس تكون أدق وأجلى، إذ به يُعلم حكم المسكوت عنه.

ومن هذا النظر وبعض جوانب هذه الرؤية يتبين جليًا أن القياس هو كالنبراس في الكشف عن علل الأحكام وأسرار التكاليف، والأهم من ذلك أن في إغفال شأنه إفضاء إلى التناقض في الأحكام والعسف بأحكام ما بين المتماثلات. وتدق هذه الرؤية من خلال النظر إلى أن النصوص محدودة، وأن الوقوف جمودا عند ظواهرها هو ضرب من التقصير بل التفريط اللذين يكونان أظهر ما يكونان في الجمود عند ظواهر النصوص والقعود عن سبر أغوارها استنباطًا للشرائع وتعرفًا للأحكام، بعد إحاطة المجتهد بضوابط

القياس، والتي من أهمها البحث عن النصوص وتلمُّس مواقع الإجماع، حتى لا يعمل المجتهد بمقتضى قياس باطل مردود لمعارضته أصلًا لم يقف على قطعيته، أو ظاهرًا أرجح من قياسه.

وبرغم هذه الأهمية البينة للقياس ولحجيته كأصل من أصول التشريع، إلا أن هناك من أنكره ورده وشغب على حجيته خاصة من جهة الفروق، ومن أشهر هؤلاء أحد أقطاب المعتزلة إبراهيم بن سيار النظّام، إذ انبرى يتلقّط طائفة مما عدّه شُبها، بغية الطعن في صحة القياس من جهة الفروق والمنازعة في حجيته. ولأن الأفهام حظوظ تتفاوت ويستسيغ بعضها متابعة شاذ الرأي ومنحرف النظر؛ فقد وجدت مطاعن النظّام من يتبعه فيها. وهو الأمر الذي أضاءت لي معه أمانة البحث العلمي عندي سبيلًا إلى فكرة هذا البحث، للرد على ما أثاره إبراهيم بن سيار النظّام من شبهات ومطاعن، وإبطالها وتجلية تهافتها وتضعضُع استدلالاته لعدم حجية هذا الأصل الأصيل في الفقه الإسلامي، فتمسكت بأهداب فكرة هذا البحث، وجعلته تحت عنوان: **(إبطال مطاعن النظّام في إبطال القياس من جهة الفروق)**.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

لعل في الصفحات السابقة ما يفي بالإشارة إلى وجوه عديدة لأهمية موضوع هذا البحث تحت عنوانه المذكور، والتي تنهض – بدورها– أسبابًا حافزة إلى اختياره للدراسة، إلا أنه بالإمكان في وجازة هذا الموضع من هذه المقدمة إجمال طائفة أخرى من هذه الأوجه التي تتبلور فيها بعض أسباب اختيار هذا الموضوع، وذلك على الإيجاز التالي:

١- أن للقياس منزلة هامة بين مصادر الشريعة الغراء، إذ هو رابعها، بالإضافة إلى تداخله وتراوحه مع المصادر الثلاثة قبله: الكتاب والسنة والإجماع، كما أن تلك الثلاثة المصادر تمثل منطلقات للنظر في القياس، تَلَمُّسًا لحكم ما سكتت عنه بقياسه على ما ورد فيها. وهو ما يجعل للقياس – من مختلف جهاته– مكانة بارزة في أصول الفقه.

٢- برغم كثير مما يؤخذ على إبراهيم بن سيار النظام باعتباره أحد أقطاب المعتزلة ورأسًا من رءوس الفكر المعتزلي، إلا أن له منزلة بين علماء الأصول ومقدرة علمية على نحو تملي معه الأمانة العلمية والبحثية عدم إنكار هذه المنزلة أو تلك المقدرة.

٣- أن ما أثاره النظام وشغب به على حجية القياس من جهة الفروق، وما ساقه من شُبَه نازع بها في تلك الحجية التي استقر بها القياس في صميم مباحث علم الأصول، وما وجدت هذه الشبهة من أذهان استساغتها على رغم تهافتها الظاهر؛ فإن كل ذلك مما يوقف الباحث إزاء أمانة البحث العلمي وواجب تفنيد تلك الشبهات والمطاعن، إعلاءً لمصادر الأدلة وتجلية لأهميتها ولأهمية التسليم بمقتضياتها، وفي القلب منها: القياس من جهة الفروق.

٤- أن الخلاف بين النظام وجمهرة علماء الأصول حول حجية القياس من جهة الفروق ليس من قبيل خلاف السعة أو اختلاف التكامل الفكري اللذين يتصف بهما الخلاف العلمي بين علماء الشريعة الغراء، وإنما هو خلاف تضاد لا يصفو أفق علوم الإسلام إلا بتفنيد أسسه الواهية التي قام عليها وإبطال الشبهات التي أثارها، لما في ذلك من أثر جلي في التطبيقات الفقهية.

أهداف البحث:

تسلك مسارات البحث إلى عدة من الأهداف التي يمكن إجمال أبرزها على الإيجاز التالي:

١- بيان أهمية القياس -من مختلف جهاته، ولا سيما من جهة الفروق- وتجلية منزلته في علم أصول الفقه وبين مصادر الشريعة.

٢- الكشف عن أهم جوانب المقدرة العلمية للنظّام، رغم كثير ما يؤخذ على بنيانه الفكري كأحد أقطاب المعتزلة.

٣- التفنيد العلمي لشبهات النظّام ومطاعنه حول حجية القياس من جهة الفروق.

إشكالية البحث:

تتمثل إشكالية البحث في نقض وإبطال مطاعن إبراهيم بن سيار النظّام وشبهاته التي أثارها لإبطال القياس من جهة الفروق وإنكار حجيته وكونه مصدرًا هامًّا من مصادر الأدلة، ويسلك البحث إلى غمار هذه الإشكالية متوجهًا إلى أهدافه السابق الإلماح إليها.

تساؤلات البحث:

يتمحور البحث حول تساؤل رئيس؛ يمكن التعبير عنه بالعبارة الوجيزة التالية:

- هل ترقى الشبهات والمطاعن التي شغب بها إبراهيم بن سيار النظام على حجية القياس من جهة الفروق إلى مستوى الأدلة الصحيحة السائغة؟

- وانبعاثًا من هذا التساؤل تنبثق في جنبات البحث عدة أسئلة فرعية أخرى، يتمثل أبرزها فيما يمكن التعبير عنه على الإيجاز التالي:

- ما هي أهمية القياس ومرتبته بين مصادر الأدلة؟ وما هو القياس من جهة الفروق ومدى حجيته؟

- من هو إبراهيم بن سيار النظام؟ وما هو انتماؤه الفكري؟ وما هي مظاهر مقدرته العلمية؟ وما هي مكانته بين علماء الأصول؟

- ما هي الشبهات والمطاعن التي آثارها النظّام وشغب بها على حجية القياس من جهة الفروق؟

- ما هي أوضح سياقات النظر إلى شبهات النظّام ومطاعنه في حجية القياس من جهة الفروض، التي يُتوصل من خلالها إلى إبطالها ونقضها وتفنيدها وتبيان تهافتها؟

الدراسات السابقة:

في حدود ما وسعني الاستقصاء لم أقف على دراسة علمية كُرِّست لتناول شبهات النظام ومطاعنه في حجية القياس من جهة الفروق والرد علها، وكان قصارى ما وجدت عليه هذه الشبهات والمطاعن هو انبثاثها في كتب الأصوليين والرد عليها، على نحو لا يفي بالإحاطة التامة بها أو بتفهم ما ساقه العلماء من الرد عليها.

كما وجدت بعض الدراسات التي تناولت إبراهيم بن سيار النظّام، وكان من أبرزها:

- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية المؤلف: محمد عبد الهادي أبو ريدة دار النشر: لجنة التأليف والترجمة، القاهرة.
- الإجماع بين النظام وابن حزم والغزالي، أحمد بن سعيد بن فاضل الشعيلي، رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، تونس، ٢٠٠١، أبو بكر الأخزوري.

برغم وشائج الصلة بين موضوع هذا البحث وكلا موضوعي هاتين الدراستين، إلا أن أبرز ما تختلف فيه عنهما هو تباين الحقل العلمي الذي ينتمي إليه هذا البحث عن الموضوع محل الدراسة في كلتا الدراستين؛ حيث يتناول هذا البحث القياس من جهة الفروق من خلال الرد على شبهات النظام حول حجيته، في حين تنصرف الدراسة الأولى إلى حقل الفلسفة، وتتجه الثانية إلى تناول موضوع الإجماع بين ثلاثة من العلماء أصحاب الفكر المصطبغ بالفلسفة: النظّام، وابن حزم، والغزالي.

حدود البحث:

يتجه البحث –إن شاء الله تعالى– إلى تفنيد الشبهات التي أوردها النظّام على حجية القياس.

خطة البحث:

جمعًا لأطراف الرؤية التي تبلورها الصفحات السابقة؛ جاءت خطة البحث على السياق التالي:

المقدمة وفيها: أهمية البحث وأسباب اختياره، وأهدافه، وإشكاليته، وتساؤلاته، والدراسات السابقة، وحدوده، وخطته، ومنهجه.

التمهيد: وفيه: التعريف بالنظام، ومفهوم القياس.

المبحث الأول: حجية القياس.

المبحث الثاني: شبهات النظّام على منع التعبد بالقياس.

المبحث الثالث: الحكمة في فرق الشارع بين الأمور التي زعم النظّام تماثلها.

المبحث الرابع: جمع الشريعة بين المختلفات.

الخاتمة.

المصادر والمراجع.

فهرس الموضوعات.

منهج البحث:

قامت منهجية البحث على المزج بين أكثر من منهج علمي، لتدقيق الإحاطة بموضوع البحث وتفرعاته، وذلك على النحو التالي:

أولًا: سلكت المنهج الاستقرائي، حيث قمت بجمع المادة العلمية من المصادر الأصلية، بعد تتبع واستقصاء الأقوال الواردة في البحث من خلال كتب الأصوليين المعروفة.

ثانيًا: المنهج الوصفي: قراءة المادة العلمية قراءة متأنية ثم إعادة ترتيبها بما يتناسب مع موضوع البحث حيث تم وضعها في مكانها من أبواب هذا البحث.

ثالثًا: المنهج التحليلي: الوقوف عند العبارات العلمية المنقولة وتحليلها تحليلًا علميًا للوصول إلى الأحكام المطلوبة.

التمهيد: التعريف بالنظام، ومفهوم القياس

- التعريف بالنظام:

اسمه: إبراهيم بن سيّاربن هانئ، مولى بني بجير بن الحارث بن عبّاد الضُّبَعيّ(١).

كنيته: أبو إسحاق، وقد اتفق مترجموه على هذه الكنية(٢).

لقبه: النظام، وسبب تلقيبه بهذا اللقب؛ لأنه كان ممن ينظم الخرز بسوق البصرة ويتعيش من بيعه، وقيل: لقب بذلك لحسن كلامه نظمًا ونثرًا(٣).

وقد رد هذا القول الإمام البغدادي(٤).

نسبته: البصري، وهذه النسبة إلى البصرة المدينة المعروفة(٥).

وينسب أيضًا: المعتزلي، نسبة إلى الفرقة المعروفة وممن نسبه بهذه النسبة الذهبي(٦) والصفدي(٧).

---

(١) ينظر: طبقات المعتزلة، ص (٤٩- ٥٢)، أمالي المرتضى (١/١٨٧- ١٨٩)، والفهرست، ص (٢٠٥، ٢٠٦)، والفرق بين الفرق، ص (١١٣- ١١٦)، والإكمال، لابن ماكولا (٤/٤٣١)، والأنساب، لابن السمعاني (١٢/١١٢)، وتاريخ بغداد (٦/٩٧، ٩٨)،سير أعلام النبلاء (١٠/٥٤١، ٥٤٢)، والوافي بالوفيات (٦/١٢).

(٢) ينظر: المنتظم (١١/٦٦)، تاريخ الإسلام (١٦/٤٧٠)، الوافي بالوفيات (٦/١٢)، ولسان الميزان (١/٦٧).

(٣) ينظر: الفرق بين الفرق، ص (١١٣)، الوافي بالوفيات (٦/١٢).

(٤) قال في الفرق بين الفرق، ص (١١٣): والمعتزلة يموهون على الأغمار بنسبته يوهمون أنه كان نظامًا للكلام المنثور والشعر الموزون وإنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة، ولأجل ذلك قيل له النظام.

(٥) ينظر: المنتظم (١١/٦٦)، تاريخ الإسلام (١٦/٤٧٠)، الوافي بالوفيات (٦/١٢).

(٦) ينظر: تاريخ الإسلام (١٦/٤٧٠).

(٧) ينظر: الوافي بالوفيات (٦/١٢).

مولده ونشأته: لم تذكر المصادر تحديد سنة ولادة النظام، إلا أنها تذكر أنه دخل مع والده إلى الإمام الخليل بن أحمد ليختبره، وقد كان النظام في هذا الوقت حدثًا[1].

وعاشر في زمان شبابه قومًا من الثنوية، وقومًا من السمنية، وخالط ملاحدة الفلاسفة، ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي، وأخذ عن الجميع، ثم لازم خاله أبا الهذيل العلاف وأصحابه، وتخرج به وقد لازمه كثيرًا في حله وترحاله[2].

شيوخه:

لم تكشف المصادر عن شيوخ النظام وعمن تلقى، إلا أنها ذكرت أن شيخه الذي تأثر به وتلقى عنه واختلف معه هو خاله: أبو الهذيل العلاف.

وهو: محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول أبو الهذيل العلاف، مولى عبد القيس شيخ المعتزلة ومصنف الكتب في مذاهبهم، وهو خال النظام وأبرز شيوخه وأبعدهم أثرًا في تكوينه فكرًا وعقيدة، ولد سنة خمس وثلاثين ومائة، وأخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل صاحب واصل بن عطاء، قال الخطيب البغدادي: وكان خبيث القول، فارق إجماع المسلمين، ورد نص كتاب الله عز وجل إذ زعم أن أهل الجنة تنقطع حركاتهم فيها، حتى لا ينطقوا نطقة ولا يتكلموا بكلمة، فلزمه القول بانقطاع نعيم الجنة عنهم، والله – تعالى – يقول: ﴿ دَآئِمٌ أُكُلُهَا ﴾[3] وجحد صفات الله التي وصف بها نفسه، وزعم أن علم الله هو الله، وقدرة الله هي الله، فجعل الله علما وقدره، تعالى الله عما وصفه به علوا كبيرا، وقد روى عنه: غياث بن إبراهيم وسليمان بن قرم أحاديث مسندة. له الكثير من المصنفات؛ منها كتاب الإمامة، وكتاب في الإرجاء، وكتاب طاعة لا يراد

(١) ينظر: طبقات المعتزلة (٤٩– ٥٢)، أمالي المرتضى (١/١٨٧– ١٨٩)، والفهرست، ص(٢٠٥، ٢٠٦).

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق، ص (١١٣– ١١٤)، الوافي بالوفيات (٦/١٢).

(٣) سورة الرعد آية: ٣٥.

الله بها، وكتاب التوليد على النظّام، وكتاب الوعيد، وكتاب مقتل غيلان، وكتاب إلى الدّمشقيّين، وكتاب المجالس، وكتاب الحجة، وكتاب صفة الله بالعدل ونفي القبيح، وكتاب الحجة على الملحدين، وكتاب تسمية أهل الأحداث، وغيرها كثير، وتوفي أبو الهذيل في أول خلافة المتوكل في سنة خمس وثلاثين ومائتين وكانت سنه مائة سنة، وقيل غير ذلك(١).

تلاميذه:

-الجاحظ: وهو: عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. ولد في البصرة سنة ثلاث وستين ومائة هـ، فلج في آخر عمره. وكان مشوه الخلقة، ومات والكتاب على صدره، قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه. له تصانيف كثيرة، منها: الحيوان، والبيان والتبيين، والبخلاء، والمحاسن والأضداد، وذم القواد، والأصنام، وكتاب المعلمين، والجواري، والنساء، والبلدان، وجمهرة الملوك، والبرصان والعرجان والعميان والحولان، والقول في البغال، وكتاب المغنين، والاستبداد والمشاورة في الحرب، ولأبي حيان التوحيدي كتاب في أخباره سماه تقريظ الجاحظ. توفى سنة خمس وخمسين ومائتين هـ(٢).

- قطرب: هو: محمد بن المستنير أبو عليّ قطرب، مولى سلم بن زياد، قال الخطيب: كان أحد العلماء بالنحو واللغة، أخذ عن سيبويه، وعن جماعة من علماء البصريين، ويقال: إن سيبويه لقبه قطربًا لمباكرته إياه في الأسحار، قال له يوما: ما أنت إلا قطرب ليل. نزل قطرب بغداد، وسمع

(١) ينظر: تاريخ بغداد (٥٨٢/٤)، وفيات الأعيان (٢٦٥/٤ - ٢٦٧)،الدر الثمين (١٦٣-١٦٤)، العبر (٤٢٢/١)، سير أعلام النبلاء (٥٤٢/١٠)، تاريخ الإسلام (٧٣٧/٥)، نكت الهميان، ص (٢٧٧).

(٢) ينظر: تاريخ بغداد (٢١٢/١٢)، إرشاد الأريب (٧٤/١٦ - ١١٤)، سير أعلام النبلاء (٥٢٦/١١).

منه بها أشياء من تصانيفه. وروى عنه محمد بن الجهم السمري. وكان موثقًا فيما يحكيه، توفي سنة ست ومائتين[١].

مصنفاته: كان النظام من المكثرين من التصنيف في نصرة مذهب المعتزلة أو في الرد على خصومه، ومن هذه المصنفات: كتاب الطفرة، وكتاب الجواهر والأعراض، وكتاب حركات أهل الجنة، وكتاب الوعيد، وكتاب النبوة. قال الذهبي: وأشياء كثيرة لا توجد[٢].

كلام العلماء فيه: قال الجاحظ: كان متكلما شاعرًا أديبًا[٣]، وقال ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث: كان شاطرًا من الشطار مشهورًا بالفسق[٤]، وقال الخطيب: كان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة، وله في ذلك تصانيف عدة، وكان أيضًا متأدبًا، وله شعر دقيق المعاني على طريقة المتكلمين[٥]، وقال الذهبي: البصري المتكلم المعتزلي[٦]، وقال الصفدي: كان إبراهيم هذا شديد الذكاء[٧].

وفاته: اختلف في وفاة إبراهيم بن سيار النظام، فقال الذهبي: ورد أنه سقط من غرفة وهو سكران فمات في خلافة المعتصم، أو الواثق سنة بضع وعشرين ومائتين[٨].

---

(١) ينظر: طبقات النحويين، للزبيدي، ص (٩٩)، والفهرست، ص (٨٣)، وتاريخ بغداد(٢٩٨/٣)، ومعجم الأدباء (٢٦٤٦)، وإنباه الرواة(٢١٩/٣)، ووفيات الأعيان(٣١٢/٤)، والعبر، للذهبي(٣٥٠/١).

(٢) سير أعلام النبلاء (٥٤٢/١٠).

(٣) الفهرست (٢١١).

(٤) تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، ص (١٧).

(٥) تاريخ بغداد (٩٧/٦، ٩٨).

(٦) تاريخ الإسلام (٤٧٠/١٦).

(٧) الوافي بالوفيات (١٢/٦).

(٨) سير أعلام النبلاء (٥٤٢/١٠).

وقال الحافظ ابن حجر: مات في خلافة المعتصم سنة بضع وعشرين ومائتين وهو سكران[١]، وقد ذكر الذهبي والصفدي وابن حجر بعض ما خالف فيه النظام المعتزلة فذكروا منها جملة من المسائل[٢].

– **مفهوم القياس:** لعل أصوب مدخل وأيسره لتفهُّم ماهية القياس هو الوقوف على تعريفه في اللغة ثم في الاصطلاح، وذلك ما نسلك إليه على النحو التالي:

أولًا: تعريف القياس لغة:

يرد القياس في معاجم اللغة دائرًا حول معنى "التقدير"[٣]؛ فيقال: قايست الشيء بالشيء مقايسة وقياسًا أي: قدرته، والمقياس: المقدار، وقاس الشيء يقيسه قياسا؛ إذا قدره على مثاله، «وقست الشيء بغيره وعلى غيره، أقيسُهُ قَيْسًا وقِياسًا فانْقاسَ... وفيه لغة أخرى: قسته أقوسه قوسا وقياسا، ولا يقال: أَقَسْتُهُ، والمقدارُ مِقْياسٌ، وقايَسْتُ بين الأمرين مُقايَسَةً وقِياسًا، ويقال أيضًا: قايَسْتُ فلانًا، إذا جاريته في القياس، وهو يقتاس الشيء بغيره، أي يقيسه به. ويَقْتاسُ بأبيه اقْتِياسًا، أي يسلك سبيله ويقتدي به»[٤].

فمن ذلك يتبين أن معنى القياس– في اللغة – هو تقدير الشيء بالشيء، وقد نص على هذا ابن فارس في مجمله[٥]، ومقاييسه[٦].

---

(١) لسان الميزان (٦٧/١).

(٢) سير أعلام النبلاء (٥٤١/١٠، ٥٤٢)، والوافي بالوفيات (١٢/٦-١٦)، ولسان الميزان (٦٧/١).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة (قيس) (١٩٧/٩)، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (قيس) (قيس) (٩٦٧/٣، ٩٦٨)، ومجمل اللغة لابن فارس، ص(٧٣٩)، ومقاييس اللغة (قوس) (٤٠/٥).

(٤) الصحاح (٩٦٧/٣، ٩٦٨).

(٥) ينظر: مجمل اللغة، ص(٧٣٩).

(٦) ينظر: مقاييس اللغة (٤٠/٥).

وقال تاج الدين السبكي: "القياس في اللغة التقدير، ومنه: قست الأرض بالخشبة، أي: قدرتها بها والتسوية، ومنه: قاس النعل بالنعل أي حاذاه، وفلان لا يقاس بفلان، أي: لا يساويه، قال الشاعر:

خِفْ يَا كَرِيمُ عَلَى عِرْضٍ يُدَنِّسُهُ مَقَالُ كُلِّ سَفِيهٍ لَا يُقَاسُ بِكَا

ومن هذا المعنى اللغوي أُخذ المعنى الاصطلاحي للقياس، من حيث نُظِر إلى تساوي الفرع مع الأصل في الحكم"[١].

ثانيًا: تعريف القياس اصطلاحًا:

تعددت تعريفات الأصوليين للقياس[٢]، ومن أشهر هذه التعريفات يمكن استعراض ما يلي:

يرى بعض الأصوليين أن القياس دليل مستقل نصبه الشارع دليلًا على الحكم الشرعي، نظر فيه المجتهد أم لم ينظر، ولذا عبروا عنه بالمساواة؛ لأنه عمل من أعمال المجتهد. ومن هذا الفريق الأمدي وابن الحاجب والكمال بن الهمام، فقد عرفه ابن الحاجب بأنه: مساواة فرع لأصل في علة حكمه[٣].

وعرفه الكمال بن الهمام بأنه: مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي لا تدرك بمجرد فهم اللغة[٤].

وعرفه الآمدي: بأنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل[٥].

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج (٣/٣).

(٢) ينظر في هذه التعريفات: المعتمد في أصول الفقه (١٩٥/٢)، والفقيه والمتفقه (٤٤٧/١)، والمعونة في الجدل، ص(٣٦)، واللمع في أصول الفقه، ص(٩٦)، وقواطع الأدلة في الأصول (٦٩/٢، ٧٠).

(٣) المختصر مع شرح العضد وحاشية التفتازاني (٢٠٤/٢).

(٤) التحرير مع التقرير والتحبير (١١٧/٣).

(٥) الإحكام للآمدي (١٧١/٣).

وعرفه كثير من الأصوليين بأنه: ((حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم، أو صفة، أو نفيهما))[١]، وقد نسبوا هذا التعريف إلى القاضي أبي بكر الباقلاني[٢].

وعرف الشيخ أبو إسحاق الشيرازي القياس بأنه: "حمل فرع على أصل بعلة جامعة بينهما وإجراء حكم الأصل على الفرع".

وقال في (اللمع): "واعلم أن القياس حمل فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما"[٣]. ونسب أبو المظفر السمعاني هذا التعريف إلى الفقهاء قائلا: "والفقهاء قالوا: حمل فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما.

وقد بسط بعضهم هذا الحد فقال: القياس طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوص عليها بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله حتى يشركه في حكمه لاستوائهما في المعنى والجمع بينهما بالعلة.

وذلك هو ما عرفه به القاضي أبو الحسن الماوردي[٤]"[٥].

٣- وعرف القاضي البيضاوي القياس بأنه: "إثبات حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت"[٦].

---

(١) ينظر: التلخيص في أصول الفقه (١٥٣/٣)، والبرهان في أصول الفقه (٥/٢)، وقواطع الأدلة في الأصول (٦٩/٢، ٧٠)، والمستصفى، ص(٢٨٠)، وشفاء الغليل، ص(١٩)، والمحصول، لابن العربي، ص(١٢٤).

(٢) ينظر: المحصول للرازي (٥/٥)، والتحقيق والبيان في شرح البرهان (١٢/٣)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١٨٦/٣)، وشرح المعالم في أصول الفقه (٢٥٠/٢).

(٣) اللمع في أصول الفقه، للشيرازي، ص (٩٦).

(٤) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (١٨/٧)، وإرشاد الفحول (٩١/٢).

(٥) قواطع الأدلة في الأصول (٧٠/٢).

(٦) منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص (١٨٩)، والإبهاج في شرح المنهاج (٣/٣).

=

٤- وقال ابن قدامة: "وهو - يعني: القياس- في الشرع: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما. وقيل: حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل، لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل"(١). وبتقليب النظر وتدقيقه في تلك التعريفات يمكن الاطمئنان إلى اختيار أولها المنسوب إلى القاضي أبي بكر الباقلاني؛ لأنه الذي صححه، وارتضاه أكثر الأصوليين؛ كما يدل لذلك قول الغزالي: "ودليل صحة هذا الحد اطراده، وانعكاسه"(٢).

ويقول الرازي- "المسألة الأولى في حد القياس-: أسد ما قيل في هذا الباب: ما ذكره القاضي أبو بكر واختاره جمهور المحققين منا-: أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما"(٣). وعقب الآمدي على هذا التعريف قائلا: "وقد وافقه عليه أكثر أصحابنا"(٤).وكذلك قال شهاب الدين القرافي(٥)، وغيره(٦) عن هذا التعريف: إنه "أسد ما قيل في هذا الباب"(٧). وقد حاز هذا التعريف ما يمكن تسميته بالرضا العام عنه؛ لتوافره على عناصر كثيرة جعلته الأدق والأشمل والأجمع لمفهوم القياس، ومن ذلك أنه في قوله في هذا التعريف: "حمل معلوم على معلوم": أراد به اعتبار معلوم بمعلوم وذكر المعلوم حتى يشتمل الحد على الموجود والمعدوم، والنفي والإثبات. بخلاف

=

.(٣/٣)

(١) روضة الناظر وجنة المناظر (١٤١/٢).

(٢) المستصفى، ص (٢٨٠).

(٣) المحصول، للرازي (٥/٥).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (١٨٦/٣).

(٥) نفائس الأصول في شرح المحصول (٣٠٥٤/٧).

(٦) البحر المحيط في أصول الفقه (٩/٧).

(٧) نفائس الأصول في شرح المحصول (٣٠٥٤/٧).

ما لو قال: (حمل شيء على شيء)، فإن ذلك يكون حصرا للقياس في الموجودات مع أن القياس يجري في المعدوم كما يجري في الموجود[١]. وفي هذا يقول الغزالي: "فلذلك لم نقل: حمل شيء على شيء؛ لأن المعدوم ليس بشيء عندنا، وأبدلنا لفظ الشيء بالمعلوم، ولم نقل: حمل فرع على أصل؛ لأنه ربما ينبو هذا اللفظ عن المعدوم، وإن كان لا يبعد إطلاق هذا الاسم عليه بتأويل ما"[٢].

ولما كان في لفظ (الحمل) ضرب من الإجمال عند تقدير الاقتصار عليه فسره قائلًا: "في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما"[٣]، ومعنى هذا أن الحكم يجوز أن يكون نفيا، ويجوز أن يكون إثباتا، والنفي كانتفاء الضمان، والتكليف، والانتفاء أيضا يجوز أن يكون علة فلذلك أدرج الجميع في الحد[٤]. ولما كان التحكم بالحمل ليس من القياس، وإنما القائس يتخيل جامعًا ويبني عليه ما يبغيه مبطلًا كان أو محقا ذكر الجامع فقال: (بجامع)، ثم صنفه إلى حكم وصفة في نفي أو إثبات[٥]. واسم القياس يشتمل على الصحيح، والفاسد: فإن كان الجامع موجبا للاجتماع على الحكم كان قياسا صحيحًا، وإلا كان فاسدًا. ولا بد في كل قياس من فرع، وأصل، وعلة، وحكم[٦]. وإلى غير هذا المفهوم الذي يحيط به هذا التعريف ذهب بعض أهل العلم إلى جعل القياس مرادفا للاجتهاد[٧]، فقد جاء في الرسالة للشافعي: "قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟

---

(١) البرهان في أصول الفقه (٥/٢)، والمستصفى، ص (٢٨٠).

(٢) المستصفى، ص (٢٨٠).

(٣) البرهان في أصول الفقه (٥/٢).

(٤) المستصفى، ص (٢٨٠).

(٥) البرهان في أصول الفقه (٥/٢).

(٦) المستصفى، ص (٢٨٠).

(٧) ينظر: قواعد الأصول ومعاقد الفصول، ص (١٤٩)، والفقيه والمتفقه (٤٤٧/١)، والتلخيص في أصول الفقه (١٥٠/٣)، والبرهان في أصول الفقه (٦/٢)، =

قلت: هما اسمان لمعنىً واحد.

قال: فما جِماعهما؟

قلت: كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم، أو على سبيل الحقِّ فيه دلالةٌ موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكمٌ: اتباعُه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلِب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهادُ القياسُ"[1]. ويفضى تدقيق النظر في ذلك إلى القول بمجانبته للصواب، وأن القياس ليس مرادفا للاجتهاد، بل هو أخص منه والاجتهاد أعم؛ "لأن الاجتهاد هو بذل المجهود في طلب العلم، فيدخل فيه حمل المطلق على المقيد، وترتيب الخاص على العام، وجميع الوجوه التي يطلب منها الحكم، وليس شيء من ذلك بقياس.

والقياس: مثاله مثال الميزان أن يوزن به الشيء من الفروع ليعلم ما يوازنه من الأصول فيعلم أنه نظيره، أو لا يوازنه، فيعلم أنه مخالفه، والاجتهاد أعم من القياس، والقياس داخل فيه"[2].

ولهذا قال الغزالي: "قال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد. وهو خطأ؛ لأن الاجتهاد أعم من القياس؛ لأنه قد يكون بالنظر في العمومات، ودقائق الألفاظ، وسائر طرق الأدلة سوى القياس، ثم إنه لا ينبئ في عرف العلماء إلا عن بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم، ولا يطلق إلا على من يجهد نفسه، ويستفرغ الوسع، فمن حمل خردلة لا يقال اجتهد، ولا ينبئ هذا عن خصوص معنى القياس، بل عن الجهد الذي هو حال القياس فقط"[3].

=

والمستصفى، ص (٢٨١)، وروضة الناظر وجنة المناظر (١٤١/٢)، وشرح مختصر الروضة (٢١٨/٣).

(١) الرسالة للشافعي (٤٧٧/١).

(٢) الفقيه والمتفقه (٤٤٧/١).

(٣) المستصفى، ص (٢٨١).

المبحث الأول: حجية القياس

تستأدينا دقة البحث العلمي في هذا الوضع لفت النظر إلى أن إفراد موضوع "حجية القياس" بالمبحث الماثل يغنينا فيه ويفي بغرض هذا المبحث وعدم الإطالة والتفصيل في بيان حجية القياس، لأن مثل هذا التفصيل يخرج بالبحث عن موضوعه الذي يقتصر – كما يستبين من عنوانه ومقدمته– على إبطال شبهات النظَّام ومطاعنه لإبطال حجية القياس من جهة الفروق وصحة التعبد به.أما حجية القياس فهي مقررة عند جمهرة أهل العلم، وينصرف مفهومها عندهم إلى أنه متى حصل للمجتهد ظن بأن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة، فإنه يكون مكلفا بالعمل بهذا الظن في نفسه، كما أنه يكون مكلفا بأن يفتي به غيره إذا استفتي فيه[١].

وفي هذا يقول ابن التلمساني: "اعلم أن حاصل الكلام في القياس أنه إذا غلب على الظن أن الحكم في محل الوفاق معلل بالصفة الفلانية، ثم علمنا أو ظننا حصول تلك الصفة في صورة أخرى، فيغلب على الظن أن الحكم في الصورة الثانية يساوي الحكم في الصورة الأولى، فهذا الظن إذا حصل للمجتهد، فهل يجوز العمل به؟ وهل يجوز له أن يفتي به غيره أو لا؟

فهذا هو المراد بقولنا: القياس حجة أو لا؟"[٢]، ويقول الصفي الهندي: "والمعنى من كون القياس حجة أنه إذا حصل ظن أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة بأن يغلب على الظن أن الحكم في تلك الصورة معلل بكذا، وغلب على الظن حصوله مع جميع ما يعتبر في اقتضائه الحكم في

(١) ينظر: المحصول للرازي (٢٠/٥)، وشرح المعالم في أصول الفقه (٢٥٤/٢)، ونفائس الأصول في شرح المحصول (٣٠٨٥/٧)، ونهاية الوصول في دراية الأصول (٣٠٥١/٧)، والاجتهاد في مناط الحكم الشرعي، ص (٣٨٥).

(٢) شرح المعالم في أصول الفقه (٢٥٤/٢).

هذه الصورة فإنه يجب على من يحصل له هذا الظن العمل به في نفسه، وعليه أن يفتي به إذا استفتي فيه"[١].

فمن ذلك يستبين أن المقصود بحجية القياس: وجوب العمل بمقتضاه شرعًا في حقِّ كل من المجتهد والمقلِّد[٢].

ولهذا ترجم كثير من الأصوليين لهذه المسألة بـ (التعبد بالقياس)[٣].

وفي مجْلى من خلاف السعة واختلاف التكامل الذي تتميز به علوم الإسلام؛ فقد اختلف أهل العلم في حجية القياس

اختلافًا يمكن إجماله في قولين، وتفرع عن كل قول منهما عدة فرق وصور، يمكن إيجاز بيانها:

القول الأول: أن القياس الشرعي حجة، والتعبد به واقع في الشرع، وهو أصل من أصول الشريعة، يستدل به على الأحكام التي لم يرد بها السمع، وإلى هذا ذهب الجمهور من الصحابة، والتابعين، والفقهاء، والمتكلمين[٤]، وهو قول الأئمة الأربعة[٥]. ومع اتفاق أصحاب هذا القول

(١) نهاية الوصول في دراية الأصول (٣٠٥١/٧).

(٢) ينظر: الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية، ص (٣٨٥).

(٣) ينظر: الجامع لعلوم الإمام أحمد – أصول الفقه (١٠٧/٥)، والتبصرة في أصول الفقه، ص (٤١٩)، والتلخيص في أصول الفقه (١٧٨/٣)، والبرهان في أصول الفقه (١٣/٢)، والمستصفى، ص (٢٨٥)، والتمهيد في أصول الفقه (٣٦٥/٣)، والواضح في أصول الفقه (٢٨٢/٥)، وبذل النظر في الأصول، ص (٥٨٤)، والتحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (٥١/٣).

(٤) ينظر: العدة في أصول الفقه (١٢٨٠/٤)، والتمهيد في أصول الفقه (٣٦٥/٣)، وقواطع الأدلة في الأصول (٧٢/٢)، والمحصول للرازي (٢١/٥، ٢٦)، وروضة الناظر وجنة المناظر (١٥١/٢)، ونفائس الأصول في شرح المحصول (٣٠٩٤/٧، ٣٠٩٦)، وشرح تنقيح الفصول، ص (٣٨٥).

(٥) ينظر: أصول الفقه، لابن مفلح (١٣٠٢/٣)، والتحبير شرح التحرير (٣٤٦٣/٧)، وشرح الكوكب المنير (٢١١/٤)، وشرح تنقيح الفصول، ص (٣٨٥).

على دلالة السمع على أن التعبد بالقياس واقع في الشرع، إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك في ثلاثة مواضع:

الموضع الأول: أنه هل في العقل ما يدل على حجية القياس ووقوع التعبد به، أو لا؟

فقال القفال الشاشي من الشافعية، وأبو الحسين والبصري من المعتزلة: إن العقل يدل على وجوب العمل بالقياس(١). والباقون من الشافعية ومن المعتزلة أنكروا ذلك(٢).

وقال الحنابلة: القياس الشرعي يجوز التعبد به، وكذلك إثبات الأحكام الشرعية به جائز من جهة العقل والشرع(٣)، وقد نص الإمام أحمد –رحمه الله– على هذا في رواية بكر بن محمد عن أبيه فقال: "لا يستغني أحد عن القياس، وعلى الحاكم والإمام يرد عليه الأمر أن يجمع له الناس، ويقيس، ويشبه، كما كتب عمر إلى شريح: أن قس الأمور"(٤).

(١) المعتمد في أصول الفقه (٢٠١/٢)، وينظر: المحصول للرازي (٢٢/٥، ٢٣)، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٥/٤)، وتعليل الأحكام الشرعية واختلاف العلماء فيه (مجلة البحوث الإسلامية) (١٩٩/١٠).

(٢) ينظر: المحصول للرازي (٢٢/٥، ٢٣)، وروضة الناظر وجنة المناظر (١٥١/٢)، ونفائس الأصول في شرح المحصول (٣٠٩٤/٧)، وإرشاد الفحول (٩٢/٢).

(٣) ينظر: العدة في أصول الفقه (١٢٨٠/٤)، والتمهيد في أصول الفقه (٣٦٥/٣)، روضة الناظر وجنة المناظر (١٥١/٢)، والمسودة في أصول الفقه، ص(٣٧٢)، وأصول الفقه، لابن مفلح (١٣٠٢/٣)، والتحبير شرح التحرير (٣٤٦٣/٧)، وشرح الكوكب المنير (٢١١/٤).

(٤) الجامع لعلوم الإمام أحمد (١٠٧/٥)، والفقيه والمتفقه (٥٠١/١)، والتمهيد في أصول الفقه (٣٦٥/٣)، روضة الناظر وجنة المناظر (١٥١/٢)، والمسودة في أصول الفقه، ص(٣٧٢)، وأصول الفقه، لابن مفلح (١٣٠٢/٣)، والتحبير شرح التحرير (٣٤٦٣/٧)، وشرح الكوكب المنير (٢١١/٤).

الموضع الثاني: ذهب أبو الحسين البصري إلى أن دلالة الدلائل السمعية على حجية القياس ووقوع التعبد به هي دلالة ظنية، والباقون قالوا: إنها دلالة قطعية(١).

الموضع الثالث: ذهب القاشاني، والنهرواني إلى العمل بالقياس في صورتين:

الصورة الأولى: إذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ أو بإيمائه.

الصورة الثانية: إذا كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف(٢).

وأما جمهور العلماء فقد قالوا بسائر الأقيسة(٣).

القول الثاني: أن القياس ليس حجة في الأمور الشرعية، وإلى هذا ذهب الظاهرية(٤)، وهو قول الشيعة، وبعض الخوارج، والنظّام، ويحيى الإسكافي، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب من المعتزلة(٥). وهذا القول يخرج بأصحابه عن سمة السعة والتكامل في خلاف علماء الإسلام أو اختلافهم، إلى وصم قولهم وخلافهم بخلاف التضاد. وقد وردت عن

---

(١) ينظر: المعتمد (٢٠٩/٢)، البحر المحيط في أصول الفقه (٢٠/٧).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٢٤/٤)، ونهاية الوصول في دراية الأصول (٣٠٥٤/٧)، والبحر المحيط في أصول الفقه (٢٣/٧).

(٣) ينظر: المحصول للرازي (٢٢/٥، ٢٣)، ونفائس الأصول في شرح المحصول (٣٠٩٤/٧)، وإرشاد الفحول (٩٢/٢).

(٤) ينظر: جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول (٣٠٥/٢).

(٥) ينظر: التبصرة في أصول الفقه، ص (٤١٩- ٤٢٤)، والتمهيد في أصول الفقه (٣٦٧/٣)، والواضح في أصول الفقه (٢٨٢/٥، ٢٨٣)، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٥/٤)، وشرح مختصر الروضة (٢٤٥/٣)، ونهاية الوصول في دراية الأصول (٣٠٥١/٧، ٣٠٥٢)، والبحر المحيط في أصول الفقه (٢٢/٧-٢٤)، وتعليل الأحكام الشرعية واختلاف العلماء فيه مجلة البحوث الإسلامية (١٩٩/١٠).

الإمام أحمد[١]–رحمه الله– الإيماءة إلى ما قد يلتبس بهذا القول؛ إذ قال: "يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس"[٢]. وصحيح ما يحمل عليه هذا الإنكار للقياس من الإمام أحمد –يرحمه الله– هو القياس الفاسد المخالف للنص، لا مطلق القياس[٣]، أي: أن ما ينكره الإمام أحمد هو القياس مع وجود النص مخالفا له؛ لأنه حينئذ يكون فاسد الاعتبار. كذلك تأوله القاضي أبو يعلى[٤]، وتابعه غيره من الحنابلة على هذا التأويل، وصححوه[٥]، مستندين إلى ما تقدم من قول الإمام أحمد: "لا يستغني أحد عن القياس"، وقوله: "ما تصنع بالرأي والقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه"[٦]، وقال في رواية الميموني: "سألت الشافعي عن القياس فقال: عند الضرورة وأعجبه ذلك"[٧]. ويكتفي البحث في سياق هذا الموضع بالتوكيد

(١) ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر (١٥١/٢).

(٢) ينظر: الجامع لعلوم الإمام أحمد (١٠٧/٥)، والعدة في أصول الفقه (١٢٨١/٤)، والتمهيد في أصول الفقه (٣٦٨/٣)، وروضة الناظر وجنة المناظر (١٥١/٢)، والمسودة في أصول الفقه، ص (٣٦٨، ٣٧٣)، وشرح مختصر الروضة (٢٤٥/٣)، وإعلام الموقعين (٦٠/٢)، والبحر المحيط في أصول الفقه (٢٠/٧).

(٣) ينظر: التمهيد في أصول الفقه (٣٦٨/٣)، وروضة الناظر وجنة المناظر (١٥١/٢)، والمسودة في أصول الفقه، ص (٣٦٨، ٣٧٣)، وشرح مختصر الروضة (٢٤٥/٣).

(٤) ينظر: العدة في أصول الفقه (١٢٨١/٤).

(٥) ينظر: شرح مختصر الروضة (٢٤٥/٣).

(٦) الجامع لعلوم الإمام أحمد (١٠٧/٥)، والعدة في أصول الفقه (١٢٨٢/٤)، والمسودة والمسودة في أصول الفقه، ص(٣٦٧، ٣٧٠)، وإعلام الموقعين (٦٠/٢)، والبحر المحيط في أصول الفقه (١٦/٧).

(٧) الجامع لعلوم الإمام أحمد (١٠٧/٥)، والعدة في أصول الفقه (١٢٨٢/٤)، والمسودة والمسودة في أصول الفقه، ص(٣٦٧)، وإعلام الموقعين (٥٩/٢، ١٢٥)، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص(١١٩).

علـى القـول الـراجح فـي المسـألة علـى نحـو مـن الإجمـال؛ حاصـله هـو أن القيـاس الشـرعي حجـة وأن التعبـد بـه واقـع فـي الشـريعة، وأنـه أصـل مـن أصولها يستدل به على أحكامها التي لم يرد فيها نص، ومعنى كونه حجة هو أنه متى استقام القياس صحيحًا للمجتهد ووقع الظن عنده بمماثلة حكم الصورة المقيسة على حكم الأصل المقيس عليه، فإنه يكون مكلفًا بالعمل بهذا الظن في نفسه، وألا يفتي به غيره إذا استفتاه فيه[1].

أما أدلة الأقوال الأخرى المرجوحة في المسألة والرد عليها، فهي كلها مبسوطة في كتب الأصوليين، على النحو الذي يخرج معه إيرادها وبسطها ها هنا عن محل البحث.

(١) المحصول (٢٠/٥)، شرح المعالم في أصول الفقه (٢٥٤/٢)، نفائس الأصول في شرح المحصول (٣٠٨٥/٧)، نهاية الوصول في دراسة الأصول (٣٠٥١/٧)، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية، ص(٣٨٥).

المبحث الثاني: شبهات النظام على منع التعبد بالقياس

استدل النظام على امتناع التعبد بالقياس عقلًا في شريعتنا خاصة بدليل حاصله: أن شريعتنا فرقت في الحكم بين المتماثلات وجمعت فيه بين المختلفات، وكل شريعة هذا شأنها يستحيل عقلًا التعبد فيها بالقياس، فشريعتنا يستحيل عقلًا التعبد فيها بالقياس(١).

وجه كلام النظام: أن القياس لا بد فيه من جامع بين الأصل والفرع شرع الحكم لأجله، ولا يتم الجامع بينهما إلا إذا انتفى الفارق المؤثر، فإنه متى وجد تبين أن الجامع ليس علة تامة للحكم، فمدار القياس إذًا على الجمع بين المتماثلات لوجود الجامع بينها، والفرق بين المختلفات لحصول الفارق الذي يمنع الجمع بينها – فكل شريعة تجمع بين المختلفات وتفرق بين المتماثلات لو تعبد فيها بالقياس المبني على نقيضه ذلك، لزم الجمع فيها بين المتناقضين وهو محال. فقد بينت بذكر صور كثيرة من الشريعة وهي نوعان:

أحدهما: ما فرق فيه الشارع بين المتماثلات.

وثانيهما: ما جمع فيه بين المختلفات.

أما النوع الأول وهو ما فرق فيه بين المتماثلات فمن صوره:

١- أنه فرض الغسل من المني، وأبطل الصوم بإنزاله عمدًا "دون البول" مع استوائهما في الخروج من السبيلين(٢).

٢- أنه أوجب الغسل من بول الصبية "دون بول الصبي"، إذ اكتفى فيه بالنضح مع تساويهما في النجاسة والاستقذار(٣).

٣- أنه رخص في قصر صلاة المسافر الرباعية "دون الثنائية والثلاثية" مع استواء الكل في الحقيقة؛ إذ كل منها صلاة مفروضة في السفر(١).

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (٦٦/٣)، والمستصفى (٢٦٤/٢)، ومسلم الثبوت (٣١٠/٢).

(٢) ينظر: المعتمد (٢٣٠/٢).

(٣) ينظر: السابق.

٤- أنه أوجب على الحائض قضاء الصوم، "دون الصلاة"، مع استوائهما في الفرضية[٢].

٥- أنه حرم النظر إلى العجوز الشوهاء القبيحة المنظر إذا كانت حرة، وجوزه إلى الشابة البارعة الجمال إذا كانت أمة، مع استوائهما في الأنوثة، بل مع كون النظر إلى الأمة المذكورة أقرب إلى الفتنة[٣].

٦- أنه أوجب قطع سارق ربع دينار "دون مختلس ألف دينار أو منتهبًا أو غاصبها"، مع استواء الكل في أخذ المال ظلمًا، بل هؤلاء أشد ظلمًا كما هو ظاهر[٤].

٧- أنه جعل دية السيد خمسمائة دينار أو خمسين من الإبل "مع أنه قطعها في ربع دينار"، ففرق بين اليدين في القيمة مع استوائهما في النفع[٥].

٨- أنه أوجب حد الفرية وهو ثمانون جلدة على من قذف غيره بالزنا "دون من قذفه بالكفر" وهما مستويان في الإيذاء، بل الثاني شر من الأول[٦].

٩- أنه اكتفى في ثبوت القتل والكفر بشاهدين "دون ثبوت الزنا" مع استواء الكل في الجناية، بل الزنا دونهما[٧].

١٠- أنه فرق في العدة "بين الموت والطلاق"، مع استواء الرحم فيهما[٨].

=

(١) ينظر: المحصول للرازي (١٠٧/٥).

(٢) ينظر: المعتمد (٢٣٠/٢).

(٣) ينظر: السابق.

(٤) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج (٢٠/٣).

(٥) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢٧٣/٣).

(٦) ينظر: المعتمد (٢٣٠/٢).

(٧) ينظر: التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (٢٤٢/٣).

(٨) ينظر: التحصيل من المحصول (١٧٩/٢).

١١- أنه أباح للرجل أن يتزوج أربعًا "ولم يبح للمرأة إلا التزوج برجل واحد" مع وجود الشهوة وقوة الداعي من الجانبين(١).

١٢- أنه جوز للرجل أن يستمتع من أمته بالوطء وغيره "ولم يجوز للمرأة أن تستمتع من عبدها بوطء ولا بغيره" مع استوائهما في ملك اليمين(٢).

١٣- أنه أوجب الزكاة في خمس من الإبل "وأسقطها من عدة آلاف من الخيل" مع استواء الصنفين في النفع(٣).

١٤- أنه قطع يد السارق "ولم يقطع لسان القاذف ولا فرج الزاني" مع أن كلا منها آلة للمعصية(٤).

١٥- أنه أوجب على الرقيق "نصف حد الحر" مع أن حاجته إلى الزجر عن المحرمات كحاجة الحر(٥).

١٦- أنه أوجب على من نذر الطاعة أن يفي بها "وجوز لمن حلف على فعلها أن يتركها ويكفر عن يمينه" مع أن كلا منهما قد التزم فعلها لله تعالى(٦).

١٧- أنه حرم صوم أول يوم من شوال "وفرض صوم آخر يوم من رمضان" مع تساوى اليومين في أن كلا منهما زمان(٧).

١٨- أنه فضل بعض الأزمنة والأمكنة على بعض مع استوائها في الحقيقة، ففضل ليلة القدر ويوم عرفة على غيرهما مع استواء الجميع في كونه

---

(١) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢٧٤/٣).

(٢) ينظر: السابق.

(٣) ينظر: السابق.

(٤) ينظر: السابق.

(٥) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢٧٥/٣).

(٦) ينظر: السابق.

(٧) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج (١٣٥/١).

زمانًا، وفضل مكة والمدينة وبيت المقدس على سائر الأمكنة مع استواء الجميع في كونه مكانًا[١].

وأما النوع الثاني وهو ما جمع فيه بين المختلفات فمن صوره:

١- أنه جمع بين الخطأ والعمد "في ضمان الأموال" مع اختلافهما في التعدي[٢].

٢- أنه جمع بين العاقل والمجنون، والطفل والبالغ "في وجوب الزكاة" مع اختلافهم بالتكليف وعدمه[٣].

٣- أنه جمع بين الماء والتراب "في جواز التطهر بكل منهما" مع اختلافهما في الحقيقة والخواص، فإن الماء منظف والتراب ملوث[٤].

٤- أنه جمع بين زنا المحصن والردة "في إيجاب قتل مرتكبهما" مع تفاوتهما في مقدار المعصية[٥].

٥- أنه جمع بين الميتة وذبيحة المجوس، وصيد المحرم "في تحريم كل منها" مع أن الميتة قد انحبس فيها الدم بخلافهما[٦].

فهذه الصور وأضعافها وأضعاف أضعافها يثبت بها أن شريعتنا قد جاءت بالتفريق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات. وبيان ذلك أن الشريعة فرقت في الحكم بين المتماثلات وجمعت فيه بين المختلفات، وكل صورة توهم فيها الفرق بين المتماثلات لو نظر لها بعين الباحث المنصف لعلم أنها تماثلت في صفات لا يتأثر الحكم بها، وهي في واقع الأمر مختلفة في العلة، ومن أجل هذا فرق الشارع بينهما، فهي تفرقة بين مختلفات لا متماثلات. وكل صورة توهم واشتبه عليه فيه الجمع بين المختلفات

---

(١) ينظر: المحصول، للرازي (١٠٧/٥).

(٢) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢٧٧/٣).

(٣) ينظر: السابق.

(٤) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج (٢٠/٣).

(٥) ينظر: المستصفى (٢٤٢/١).

(٦) ينظر: التحصيل من المحصول (٣٩١/١).

لو نظر لها نظرة المتفحص، لوجد أن المختلفات في زعمه هو، إما متماثلات في علة الحكم، وهذا التماثل هو الذي من أجله جمع الشارع بينهما في الحكم، فهو جمع بين متماثلات في العلة لا مختلفات. وإما مختص كل منها بعلة، وكل علة من عللها المختلفة اقتضى حكمًا مماثلًا اقتضته الأخرى، وهذا الاقتضاء هو الذي من أجله جمع الشارع بينهما في الحكم، فهو جمع بين متماثلات في اقتضاء العلة لا مختلفات. وإنا سلمنا أن الشريعة قد فرقت في الحكم بين المتماثلات وجمعت بين المختلفات، في الصور التي ذكرها وما شابهها، فلا نسلم له ولا لغيره استحالة التعبد بالقياس، من أجل هذه الصور، كما رأى النظّام؛ لأننا نرى أن عدم نعقل المعنى فيها لا يضرنا أن ندعي جواز التعبد بالقياس عند تعقل المعنى، قال الإمام الغزالي: ((كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم، والتعبد، والفرق بين المتماثلات، والجمع بين المتفرقات؟ إذ قال: يغسل الثوب من بول الصبية، ويرش من بول الصبي، ويجب الغسل من المني، والحيض، ولا يجب من البول، والمذي، وفرق في حق الحائض بين قضاء الصلاة، والصوم، وأباح النظر إلى الرقيقة دون الحرة، وجمع بين المختلفات فأوجب جزاء الصيد على من قتله عمدا أو خطأ، وفرق في حلق الشعر، والتطيب بين العمد، والخطأ، وأوجب الكفارة بالظهار، والقتل، واليمين، والإفطار، وأوجب القتل على الزاني، والكافر، والقاتل، وتارك الصلاة، وقيل لأبي بردة: تجزئ عنك، ولا تجزئ عن أحد بعدك في الأضحية[1]، وقيل للنبي – عليه السلام–: ﴿ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ دُونِ مِن لَّكَ خَالِصَةً ﴾[2]، وكيف يتجاسر في شرع هذا منهاجه على إلحاق المسكوت بالمنطوق، وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكون ذلك تحكما، وتعبدا؟ قلنا: لا ننكر اشتمال الشرع على تحكمات، وتعبدات فلا جرم نقول: الأحكام ثلاثة أقسام:

(١) أخرجه البخاري (٣/١٠) كتاب الأضاحي، باب: سنة الأضحية، حديث (٥٥٤٥)، ومسلم (١٥٥٣/٣) كتاب الأضاحي، باب: وقتها، حديث (١٩٦١/٧).

(٢) سورة الأحزاب آية: ٥٠.

قسم لا يعلل أصلا، وقسم يعلم كونه معللا، كالحجر على الصبي فإنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه. ونحن لا نقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معللا، ودليل على عين العلة المستنبطة، ودليل على وجود العلة في الفرع، وعند ذلك يندفع الإشكال المذكور، ولما كثرت التعبدات في العبادات لم يرتض قياس غير التكبير، والتسليم، والفاتحة عليها، ولا قياس غير المنصوص في الزكاة على المنصوص، وإنما نقيس في المعاملات، وغرامات الجنايات، وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على معان معقولة، ومصالح دنيوية))[1]. ولا شك أن صور الجمع والفرق لا يمكن أن توجد فيها الشروط الثلاثة التي ذكرها الإمام الغزالي للقياس، فلا تعبد بالقياس فيها، وهذا لا ينفي جواز التعبد بالقياس في غيرها، وذلك كاف في سقوط استدلال النظّام. وعلى هذا لا نسلم ما ذكره على الإطلاق، بل يقال له: إن أردت بالتماثل والاختلاف، التماثل والاختلاف في الأوصاف التي هي علل للحكم في الواقع، فهذا طعن في الشريعة بأنها ناقضت العقل السليم، وهو طعن مبني على سوء الفهم والنظر في المعاني والعلل، فإن ما يتوهم تماثله أو اختلافه ليس كذلك، وإن أراد التماثل والاختلاف في الأوصاف التي يبدو لأول وهلة كونها علـلًا، وهي في الواقع ليست كذلك، فإن كان يرفض التعليل، وهذا ممنوع، فقد نص الشارع على تعليل أحكام كثيرة[2]. إن المتتبع لآيات التشريع في الكتاب الحكيم وأحاديث الأحكام يجد معظمها مقرونًا بالتعليل؛ وقد عبر عن ذلك ابن القيم بوضوح فقال: (القرآن والسنة مملوءات من تعليل الأحكام بالحِكَم والمصالح وتعليل الخلق بها والتنبيه على وجوه الحِكَم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها ولكنه يزيد

(١) ينظر: المستصفى (٢/٢٦٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/٣٨) و(٨/٨٩)، ومنهاج السنة النبوية (١/٤٥٥)، شفاء العليل، ص (٣٧٢)، ومدارج السالكين، لابن القيم (١/١٩٦)، وضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص(٨٩٩).

على ألف موضع بطرق متنوعة)[١]. وقال الشاطبي: ((وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى))[٢].

فتعليل الأحكام أو النص على العلة في الكتاب أو السنة فيه إثبات لمقاصد الشريعة كما أنه من الطرق التي تعرف بها مقاصد الشريعة ومن الأمثلة لبعض الأحكام المعللة في الكتاب والسنة.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾[٣]، وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾[٤]، وقوله جل شأنه: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ ﴾[٥].

ففي الآية الأولى علّل الأمر بالعبادة بالتقوى، كما علّل النهي عن الخمر والميسر في الآية الثانية بأن الخمر والميسر وسيلتان يتوصل بهما الشيطان إلى إيقاع العداوة والبغضاء بين المؤمنين، كما يتوسل بها إلى الصد عن ذكر الله، كما عُلِّل حكم توزيع المال على المصارف المذكورة في الآية الثالثة بألا يكون المال متداولًا بين الأغنياء دون الفقراء لأن في جعل المال متداولًا بين الأغنياء ومقصورًا عليهم ضرر عظيم بالفقراء والأغنياء أيضًا. فهذه أمثلة من القرآن لبعض الأحكام المعللة.

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٣٤٠).

(٢) الموافقات (٢/٣٢٣).

(٣) سورة البقرة آية: ٢١.

(٤) سورة المائدة آية: ٩١.

(٥) سورة الحشر آية: ٧.

وأما السنة: فمن الأمثلة فيها على ذلك قوله ﷺ:«...إِنَّمَا جُعِلَ الإِذْنُ مِنْ أَجْلِ البَصَرِ»[(١)]، وقوله ﷺ عند ما قيل له: نهيت أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث فقال: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ، فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وتَصَدَّقُوا»[(٢)].

وقد ذهب ابن القيم في تعليل الأحكام بما في ذلك الأحكام التعبدية : فقد علل جعل التيمم بدلًا عن الطهارة المائية، وعلل الاقتصار فيه على عضوين، وعلل كون الحجامة تفطر الصائم؛ وعلل كون المني يوجب الغسل بينما البول لا يوجب إلا الوضوء، وعلل كون خروج الريح يوجب غسل أعضاء لا صله لها بذلك[(٣)]... وعلل أحكاما كثيرة من هذا القبيل، كما علل أضعافا لها في مجال المعاملات. وإن أراد رفض التعليل في هذه الصور، أو أن لها علـلًا غير معلومة، كان الواجب الذي يقتضيه النظر الصحيح أن يقول: "إن شريعتنا جاء فيها أحكام لا تعقل عللها" ولا نهول بذكر التماثل والاختلاف الذي يوهم مخالفة الشرع للعقل. والجواب: بأنا لا نقيس إلا حيث عقلت العلة، أو بأن كل صورة توهم فيها أن المعنى غير معقول، لما يبدو من الفرق والجمع، فالمعنى فيها معقول[(٤)].

ونفصل في المبحث القادم هذه الصور مع بيان الأجوبة عليها بشيء من التفصيل.

---

(١) أخرجه البخاري (٤٤٨/١٠) كتاب اللباس، باب: الامتشاط، حديث (٥٩٢٤)، ومسلم (١٦٩٨/٣) كتاب الآداب، باب: تحريم النظر في بيت غيره، حديث (٢١٥٦/٤١).

(٢) أخرجه مسلم (١٥٦١/٣) كتاب الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، حديث (١٩٧١/٢٨).

(٣) إعلام الموقعين (١٩١/٣).

(٤) ينظر: القياس، لعلي عبد التواب، ص (١٠٥).

المبحث الثالث: الحكمة في فرق الشارع بين الأمور التي زعم النظّام تماثلها

في هذا المبحث نبين الحكمة التي من أجلها فرق الشارع بين الأمور التي زعم النظام تماثلها، وذلك فيما يلي:

- وجوب الغسل من نزول المني وعدم وجوبه في البول.

منشأ الشبهة:

ورد في القرآن الكريم والسنة والنبوية ما يفيد وجوب الغسل من نزول المني دون البول:

- وجوب الغسل من المني:

- قال تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ ﴾[٢]. وفي الآيتين دليل على وجوب الغسل من الجنابة[٣] إذ الجنابة علة للطهر.

وأما البول فقد روى أبو هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «لا يَقْبَلُ الله صَلاةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ»[٤].

الجواب: قال السمعاني: الطهارة عن الأحداث محض تعبد ولا يدل الوجوب على النجاسة أصلًا، يبينه: أنه لو كان وجوب الطهارة دليل النجاسة في الخارج فيجب أن يقال: إن الواجب من الطهارة إذا كان أعظم تكون النجاسة أغلظ وإذا كان الواجب أخف تكون النجسة أخف كذلك، فإن نجاسة البول أغلظ من نجاسة المني ومع ذلك خروج المني يوجب الطهارة الكبرى، وخروج البول يوجب الطهارة الصغرى[٥]، وأيضًا: علة المشقة حيث

---

(١) سورة المائدة آية: ٦.

(٢) سورة النساء آية: ٤٣.

(٣) تفسير الشافعي (٦٠٩/٢) تفسير البغوي (٢٨٩/١)

(٤) أخرجه البخاري (٣١٦/١) كتاب الوضوء، باب: لا تقبل صلاة بغير طهور (١٣٥)، ومسلم (٢٠٤/١) كتاب الطهارة، باب: وجوب الطهارة للصلاة (٢٢٥/٢).

(٥) الاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة (١٢٤/١).

إن البول يتكرر في اليوم كثيرًا، فلو وجب منه الغسل لشق ذلك جدًا، قال أبو الخطاب الكَلْوَذَاني في التمهيد: ((وإيجاب الغسل من المني؛ لأنه يلتذ به في جميع البدن، ولهذا يوجد الخدران في جميعه، بخلاف البول؛ لأنه يتكرر دفعات في اليوم والليلة، فإيجاب الغسل يوجب الحرج، بخلاف الجنابة من المني، فإنه لا يتكرر))[1]. قال: ابن القيم: ((فهذا من أعظم محاسن الشَّريعة وما اشتملت عليه من الرَّحمة والحكمة والمصلحة؛ فإن المنيَّ يخرجُ من جميع البدن، ولهذا سمَّاه اللَّه سبحانه وتعالى: ﴿ سُلَٰلَةٍ ﴾؛ لأنه يَسيلُ من جميع البدن، وأما البول فإنما هو فضْلة الطعام والشراب المستحيلة في المعدة والمثانة؛ فتأثُّرُ البَدن بخروج المنيِّ أعظمُ من تأثره بخروج البول؛ وأيضًا فإن الاغتسال من خروج المني من أنفع شيء للبَدنِ والقلب والروح، بل جميع الأرواح القائمة بالبدن فإنّها تَقْوى بالاغتسال، والغسلُ يَخْلفُ عليه ما تحلَّل منه بخروج المني، وهذا أمر يعرف بالحس؛ وأيضًا: فإن الجنابة توجب ثقلًا وكسلًا والغسل يحدث له نشاطًا وخفة، ولهذا قال أبو ذر لما اغتسل من الجنابة: ((كأنما ألقيت عني جبلًا))[2]، وبالجملة فهذا أمرٌ يُدركه كلُّ ذي حس سليم وفطرة صحيحة، ويعلمُ أنَّ الاغتسال من الجنابة يجري مجرى المصالح التي تلحق بالضروريات للبدن والقلب مع ما تحدثه الجنابة من بُعْدِ القلب والروح عن الأرواح الطيبة، فإذا اغتسل زال ذلك البُعدُ.

وقد صرَّح أفاضلُ الأطباء: بأن الاغتسال بعد الجماع يُعيدُ إلى البدن قوَّتَه، ويخلف عليه ما تحلَّل منه، وإنه من أنفع شيءٍ للبدن والروح، وتركه مضر، ويكفي شهادة العقل والفطرة بحسنه، وباللَّه التوفيق، على أن الشارع

(١) التمهيد (٣/٤٠٦).

(٢) أخرجه أبو داود (١/٢٣٥، ٢٣٦) كتاب الطهارة، باب: الجنب يتيمم، الحديث (٣٣٢)، والحاكم في المستدرك(١/٢٨٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (١/٣٣٧)، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح، ولم يخرجاه.

لو شرع الاغتسال من البول لكان في ذلك أعظم حَرج ومشقة على الأمة تمنعه حكمةُ اللَّه ورحمتُه وإحسانُه إلى خلقه))[١].

- غسل الثوب من بول الصبية ونضحه من بول الصبي:

منشأ الشبهة:

دلت السنة على التفرقة بين بول الصبية وبول الصبي.

روى أبو السَّمْحِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يُغْسَلُ مِنْ بَوْلِ الجَارِيَةِ، ويُرَشُّ مِنْ بَوْلِ الغُلاَمِ»[٢].

- عن أم الفضل لبابة بنت الحارث قالت: كان الحسن بن علي في حجر النبي ﷺ فبال عليه فقلت: البس ثوبًا جديدًا، وأعطني إزارك حتى أغسله فقال: «... إِنَّمَا يُغْسَلُ مِنْ بَوْلِ الأُنْثَى، وَيُنْضَحُ مِنْ بَوْلِ الذَّكَر»[٣].

الجواب: قال أبو الحسن بن سلمة القطان في زوائده على سنن ابن ماجه: ثنا أحمد بن موسى بن معقل، ثنا أبو اليمان المصري، قال: سألت الشافعي رضي الله عنه، عن حديث النبي ﷺ: «يُرَشُّ مِنْ بَوْلِ الْغُلَامِ، وَيُغْسَلُ مِنْ بَوْلِ الْجَارِيَةِ» وَالْمَاءَانِ جَمِيعًا وَاحِدٌ. قَالَ: لِأَنَّ بَوْلَ الْغُلَامِ مِنَ

---

(١) إعلام الموقعين (٣/٢٨١ - ٢٨٣).

(٢) أخرجه أبو داود (١/٢٦٢) كتاب الطهارة، باب: بول الصبي يصيب الثوب، الحديث (٣٧٦)، والنسائي (١/١٥٨) كتاب الطهارة، باب: بول الجارية (١٨٩)، وابن ماجه (١/١٧٥) كتاب الطهارة، باب: ما جاء في بول الصبي الذي لم يطعم، الحديث (٥٢٦)، وابن خزيمة (١/١٤٣) رقم (٢٨٣) والحاكم (١/١٦٦): كتاب الطهارة، وأبو نعيم (٩/٦٢)، والبيهقي (٢/٤١٥) كتاب الصلاة، باب: ما روي في الفرق بين بول الصبي والصبية، من حديث أبي السمح وقال الحاكم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي وصححه ابن خزيمة.

(٣) أخرجه أبو داود (١/٢٦١، ٢٦٢) كتاب الطهارة، باب: بول الصبي يصيب الثوب (٣٧٥)، وابن ماجه (١/١٧٤) كتاب الطهارة، باب: ما جاء في بول الصبي الذي لم يطعم (٥٢٢)، وصححه الحاكم (١/١٦٦)، ووافقه الذهبي وابن خزيمة (٢٨٢)، وأحمد (٦/٣٣٩).

الْمَاءِ وَالطِّينِ، وَبَوْلَ الْجَارِيَةِ مِنَ اللَّحْمِ وَالدَّمِ، ثُمَّ قَالَ لِي: «فَهِمْتَ؟» أَوْ قَالَ: «لَقِنْتَ؟» قَالَ، قُلْتُ: لَا. قَالَ: " إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى، لَمَّا خَلَقَ آدَمَ، خُلِقَتْ حَوَّاءُ مِنْ ضِلْعِهِ الْقَصِيرِ، فَصَارَ بَوْلُ الْغُلَامِ مِنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ، وَصَارَ بَوْلُ الْجَارِيَةِ مِنَ اللَّحْمِ وَالدَّمِ. قَالَ، قَالَ لِي: فَهِمْتَ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ لِي: نَفَعَكَ اللَّهُ بِهِ»[1].

وهذا معنى جليل، والظاهر: أن الله تعالى فتح بابه على الإمام الشافعي رضي الله عنه بعد قوله: إنه لم يتبين له فرق بين بول الصبي والجارية.

قال الإمام ابن قيم الجوزية: "والفرق بين الصبي والصبية من ثلاثة أوجه:

أحدها: كثرة حمل الرجال والنساء للذكر فتعم البلوى ببوله فيشق عليه غسله.

الثاني: أن بوله لا ينزل في مكان واحد بل ينزل متفرقا هاهنا وهاهنا فيشق غسل ما أصابه كله بخلاف بول الأنثى.

الثالث: أن بول الأنثى أخبث وأنتن من بول الذكر وسببه حرارة الذكر ورطوبة الأنثى فالحرارة تخفف من نتن البول وتذيب منها ما لا يحصل مع الرطوبة وهذه معان مؤثرة يحسن اعتبارها في الفرق"[2].

---

(١) أخرجه أحمد (٧٦/١)، وأبو داود (٢٦٣/١) كتاب الطهارة، باب: بول الصبي يصيب الثوب، حديث (٣٧٧)، وابن ماجه (١٧٤/١، ١٧٥) كتاب الطهارة، باب: ما جاء في بول الصبي الذي لم يطعم، حديث (٥٢٥)، والحاكم (١٦٥/١، ١٦٦)، وابن خزيمة (١٤٣/١، ١٤٤) رقم (٢٨٤)، وابن حبان (٢٤٧- موارد)، قال الحاكم: صحيح على شرطهما، ووافقه الذهبي، وصححه ابن خزيمة، وابن حبان. قال الحافظ في التلخيص (٣٨/١): إسناده صحيح، وقد اختلف في رفعه ووقفه، وفي وصله وإرساله.

(٢) إعلام الموقعين (٧٨/٢، ٧٩).

وقال ابن الصلاح: "بول الصبية أعلق بالمحل من بول الصبي من حيث الطبيعتين"(١).

وقيل: العلة في التفرقة بينهما: أنَّ النفوسَ أعلقُ بالذكور من الإناث؛ فيكثر حمل الذكر؛ فناسب التخفيف بالاكتفاء بالنضح، ودفعًا للعسر والحرج، بخلاف الإناث(٢).

يقول الدكتور فارس علوان: "إن لهذا التشريع الحكيم مدلولا واضحًا، وتعليلا منطقيًا أظهر خفاياه اكتشافات الطب الحديث، وذلك:

الأول: أن بول الرضيع الذكر يكون عادة خاليًا من العوامل المرضية من جراثيم وغيرها؛ لأن إصابته بالالتهابات البولية تكاد تكون معدومة في هذه السن المبكرة، كما أن نسبة المواد السمية، والفضلات المطروحة في البول قبل تعاطيه ألوان الطعام تعتبر ضئيلة جدًا.

الثاني: أما بول الطفلة من الممكن أن يحوي كثيرًا من العوامل المرضية؛ لأن نسبة إصابتها بالالتهابات، والإنتانات البولية عالية، كما أن مرور البول بمنطقة الفرج قد يتلوث ببعض العوامل المرضية عالقة به، ومتوفرة فيه"(٣).

وخلاصة الأمر في هذا: أنهما مختلفان كلًّا عن الآخر، واختلافهما هو من وجهين:

الأول: أن نزول بول الصبي يكون متفرقًا، فيكون غسل كل ما أصابه أشق من غسل ما أصابه بول الصبية.

الثاني: أن في بول الأنثى نتن وخبث أظهر مما في بول الصبي، وذلك راجع إلى حرارة الذكر ورطوبة الأنثى، إذ الحرارة ذات أثر في التخفيف من نتن البول.

---

(١) أدب المفتي والمستفتي(٢٢٣/١).

(٢) العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام لابن العطار (١٨٧/١).

(٣) الإعجاز العلمي في السنة النبوية (٤٨٦/١).

ولهذه المعاني تأثير في الفرق بين البولين، ويكشفان عن أن علة النضح ليست لمطلق النجاسة، إذ هي مشتركة بينهما ويتماثلان فيها، وإنما هي في هذين المعنيين المؤثرين في التفرقة بينهما واللذين يختلف البولان بهما، وعلى ذلك تكون التفرقة بينهما تفرقة بين مختلفين لا بين متماثلين.

- قصر الصلاة الرباعية في السفر دون الثنائية والثلاثية:

منشأ الشبهة:

روت أم المؤمنين عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: «أَوَّلُ مَا فُرِضَتِ الصَّلاَةُ رَكْعَتَيْنِ، فَأُقِرَّتْ صَلاةُ السَّفَرِ وَأُتِمَّتْ صَلاَةُ الْحَضَرِ»(١).

وللبخاري: «ثُمَّ هَاجَرَ النَّبِيُّ ﷺ فَفُرِضَتْ أَرْبَعًا، وَتُرِكَتْ صَلاَةُ السَّفَرِ عَلَى الأُولَى»(٢).

وزاد الإمام أحمد: «إِلاَّ المَغْرِبَ؛ فَإِنَّهَا وِتْرُ النَّهَارِ، وَإِلاَّ الصُّبْحَ؛ فإِنَّهَا تُطَوّلُ فِيهَا الْقِرَاءَةُ»(٣).

الجواب: أن قصر الصلاة الرباعية في السفر دون الثنائية والثلاثية؛ فلقيام الفارق بينها؛ إذ ليس المعنى الداعي إلى القصر هو مجرد كونها صلاة مفروضة في السفر، وإنما الداعي الحقيقي أن هذه رخصة شرعت تخفيفا على المسافر، ولا شك أن الذي يناسبه التخفيف إنما هو العدد الكثير دون القليل؛ فالصلاة الرباعية تحتمل الحذف؛ لطولها؛ بخلاف الثنائية، فإن القصر يجحف بها على أنها لو قصرت لعادت إلى ركعة واحدة وهذا ليس له نظير في أصل مشروعية الصلاة. وأما الثلاثية فلا يمكن تشطيرها وحذف ثلثيها مخل بها وحذف ثلثها يخرجها عن حكمة شرعها وترا، فإنها شرعت لتكون وتر النهار كما قال ﷺ: ((المغرب وتر النهار فأوتروا صلاة

---

(١) أخرجه البخاري (٢٦٧/٧) كتاب المناقب، الحديث (٣٩٣٥)، ومسلم (٤٧٨/١) كتاب صلاة المسافرين، باب: صلاة المسافرين، الحديث (٦٨٥/١).

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٧/٧) كتاب المناقب، الحديث (٣٩٣٥).

(٣) أخرجه أحمد (٢٧٢/٦) من طريق صالح بن كيسان عن عروة بن الزبير عن عائشة.

الليل))[١]. ومن ذلك يتبين أن تفرقة الشارع الحكيم بين هذه الصلوات ليست تفرقة بين متماثلات كما ذهب إلى ذلك النظّام[٢]، وإنما بين مختلفات.

- إيجاب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة:

منشأ الشبهة:

- روت معاذة أنها سألت عائشة: ((ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضى الصلاة؟ فقالت: ((أحرورية أنت))؟ فقلت: ((لست بحرورية، ولكنى أسأل))، قالت: ((كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة))[٣].

الجواب: قال الماوردي: ((والفرق بين الصلاة في القضاء والصوم في وجوب القضاء لحوق المشقة في قضائها للصلاة دون الصيام فزادت المشقة في قضائها وقلة الصيام وعدم المشقة في قضائه))[٤]. وبأن الصوم في السنة مرة فلا يشق قضاؤه فلم يسقط[٥].

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٣٠/٢)، والطبراني في الصغير (٢١١/٢)،وأبو نعيم فى الحلية (٣٤٨/٦) عن ابن عمر، قال الطبراني: حديث لا بأس به.

(٢) ذكرت شبه النظام في: المعتمد (٢٣٠/٢)، قواطع الأدلة في الأصول (٧٧/٢)، التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني (٤٠٤/٣)، المحصول للرازي (١٠٧/٥)، إعلام الموقعين (٧٨/٢) وما بعدها، التبصرة في أصول الفقه، ص(٤٢٣)، نهاية السول (٢٢/٣)، الأحكام للآمدي (٧/٤، ٨)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١٤٤/٣)، الإبهاج في شرح المنهاج (٢٠/٣)، أصول الفقه لابن مفلح (١٣٠٥/٣)، إرشاد الفحول (٩٣/٢).

(٣) أخرجه البخاري (٤٢١/١) كتاب الحيض، باب: لا تقضى الحائض الصلاة، الحديث (٢٣١)، ومسلم (٢٦٥/١) كتاب الحيض، باب: وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، الحديث (٣٣٥/٦٩).

(٤) الحاوي الكبير (٣٨٣/١).

(٥) ينظر: المهذب (٧٦/١) الكواكب الدراري (١٩٣/٣).

يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف: ((ومثال الوصف المناسب الذي اعتبر وصفا من جنسه علة لحكم من جنس الحكم الذي رتب على وفقه: تكرر أوقات الصلوات في الليل والنهار، لسقوط قضاء الصلاة عن الحائض. وذلك أنه ثبت بالنص أن الحائض في أثناء حيضها لا تصوم ولا تصلي، وأن عليها إذا طهرت أن تقضي الصوم دون الصلاة. فالحكم وهو سقوط قضاء الصلوات عنها لم يدل نص على علته، ولكن رُئي أن تكرر أوقات الصلوات ليلًا ونهارًا مظنة الحرج والمشقة في أدائها، والشارع اعتبر أشياء كثيرة هي مظان الحرج عللا لأحكام كثيرة هي رخص وتخفيف عن المكلف، كالمرض والسفر لإباحة الفطر في رمضان، والسفر لقصر الصلاة الرباعية، وعدم الماء للتيمم، فكأن الشارع اعتبر كل نوع من أنواع مظان الحرج علة لكل نوع من أنواع الأحكام التي فيها تخفيف. وتكرر أوقات الصلوات من أنواع مظان الحرج، وسقوط قضائها عن الحائض من أنواع الأحكام التي فيها تخفيف. وهذا النوع من أنواع الاعتبار يفسح المجال للتعليل بالأوصاف المناسبة، لأن كل وصف مناسب رتب الشارع الحكم على وفقه، لا يخلو من أن يكون أي وصف من جنسه اعتبره الشارع علة لحكم من جنس حكمه، وصحة التعليل بالمناسب بناء على اعتبار جنسه في جنس الحكم تفتح أبواب القياس بسعة، لأن مآل هذا: أن الشارع إذا اعتبر وصفا هو مظنة الحرج علة لحكم فيه تخفيف، صح اعتبار أي وصف آخر من مظان الحرج علة لحكم آخر فيه تخفيف))[1].وذلك كله مجلى من مجالي محاسن الشريعة وحكمتها ومراعاتها لمصالح المكلفين ووسعهم، فليست العلة في إيجاب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة هي زيادة العناية بالصوم فيعترض عليها بأن الصلاة أفضل وأمكن في الدين من الصوم فهي أولى بالعناية، وإنما الحكمة التي تحيط بعلة ذلك هي أن الصلاة تتكرر في اليوم خمس مرات، فيحصل بإيجاب قضاء الحائض لها مشقة وعسر وحرج، بخلاف الصوم الذي يقع في شهر واحد من السنة

(١) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص (٧٤).

كلها، فرخص للحائض قضاء مدة حيضها من هذا الشهر فيما بعده، رفعا للحرج والمشقة عنها، مع بقاء الصوم على وجوبه.

ويتجلى ملمح آخر للحكمة من ذلك، متمثلًا في أنه لما كان الحيض منافيًا للعبادة لم يشرع فعلها فيه، وأن في صلاة المرأة في أيام طهرها الكثير ما يغنيها عن صلاتها وقت حيضها، فتحصل لها مصلحة الصلاة في زمن الطهر المتوافق مع العبادة، لتكررها فيه، بخلاف الصوم الذي إن سقط عنها وقت حيضها لفاتتها مصلحة الصوم، ولم يكن لها سبيل إلى تدارك نظيره، إذ هو لا يتكرر زمنه كالصلاة.

- تحريم النظر إلى العجوز الشوهاء إذا كانت حرة وإباحته إلى الأمة وإن كانت جميلة:

منشأ الشبهة:

منشأ هذه الشبة: أن الله عز وجل شرع للحرائر أن يسترن وجوهن عن الأجانب ولم يوجب ذلك على الأماء.

روى البيهقي في سننه: من طريق حماد بن سلمة قال: حدثني ثمامة بن عبد الله بن أنسٍ، عن جده أنس بن مالكٍ قال: "كُنَّ إِمَاءُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَخْدِمْنَنَا كَاشِفَاتٍ عَنْ شُعُورِهِنَّ تَضْرِبُ ثُدِيّهُنَّ"(١).

الجواب: جاء الشرع بالتفريق بين الحرائر والإماء، فالحرة تحتجب الحجاب الكامل، والأمة تبرز، ويجوز لها كشف رأسها ويديها ووجهها؛ لكثرة الحاجة في استخدامهن، وكان فرض الحجاب عليهن مما يشق مشقة بالغة، مع عدم تشوف النفوس إليهن.

قال ابن كثير: "وقوله: ﴿ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَ ﴾(٢) أي: إذا فعلن ذلك عرفن أنهن حرائر، لسن بإماءٍ ولا عواهر. وقال مجاهدٌ: يتجلببن فيعلم أنهن حرائر، فلا يتعرض لهن فاسقٌ بأذًى ولا ريبةٍ"(٣). وقال

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٣٢١/٢)، وفي معرفة السنن والآثار (١٤٧/٣).

(٢) سورة الأحزاب آية: ٥٩.

(٣) تفسير ابن كثير (٤٢٥/٦-٤٢٦).

شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "والحجاب مختصٌّ بالحرائر دون الإماء، كما كانت سنة المؤمنين في زمن النبي ﷺ وخلفائه: أن الحرة تحتجب، والأمة تبرز، وكان عمر رضي الله عنه إذا رأى أمةً مختمرةً ضربها وقال: "أتتشبهين بالحرائر أي لكاع؟" فيظهر من الأمة: رأسها، ويداها، ووجهها"(١). انتهى.

ولذلك قال البيهقي عقب رواية هذا الأثر: "والآثار عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ذلك صحيحةٌ، وإنها تدل على أن رأسها ورقبتها وما يظهر منها في حال المهنة: ليس بعورةٍ" انتهى.

ما سبق بيانه من عورة الأمة، إنما يكون عند أمن الفتنة، وسلامة الطوية، أما إذا خيفت الفتنة، أو كثر أهل الريب والفساد، وخشي من تعرضهم للإماء بالأذى والسوء: فإنه يجب على الأمة الحجاب كذلك، ويجب غض البصر عنها، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "وكذلك الأمة إذا كان يخاف بها الفتنة: كان عليها أن ترخي من جلبابها وتحتجب، ووجب غض البصر عنها ومنها، وليس في الكتاب والسنة إباحة النظر إلى عامة الإماء، ولا ترك احتجابهن وإبداء زينتهن؛ ولكن القرآن لم يأمرهن بما أمر به الحرائر، والسنة فرقت بالفعل بينهن وبين الحرائر، ولم تفرق بينهن وبين الحرائر بلفظ عامٍّ؛ بل كانت عادة المؤمنين أن تحتجب منهم الحرائر دون الإماء، واستثنى القرآن من النساء الحرائر: القواعد؛ فلم يجعل عليهن احتجابًا، واستثنى بعض الرجال: وهم غير أولي الإربة؛ فلم يمنع من إبداء الزينة الخفية لهم، لعدم الشهوة في هؤلاء وهؤلاء؛ فأن يستثنى بعض الإماء: أولى وأحرى؛ وهن من كانت الشهوة والفتنة حاصلةً بترك احتجابها، وإبداء زينتها. فإذا كان في ظهور الأمة والنظر إليها فتنةٌ: وجب المنع من ذلك، كما لو كانت في غير ذلك. وهكذا الرجل مع الرجال، والمرأة مع النساء: لو كان في المرأة فتنةٌ للنساء، وفي الرجل فتنةٌ للرجال: لكان الأمر بالغض للناظر من بصره متوجهًا، كما يتوجه إليه

(١) مجموع الفتاوى (٣٧٢/١٥).

الأمر بحفظ فرجه. فالإماء والصبيان إذا كن حسانًا تخشى الفتنة بالنظر إليهم: كان حكمهم كذلك، كما ذكر ذلك العلماء"[١].

وقال أيضا: "وقد كانت الإماء على عهد الصحابة يمشين في الطرقات منكشفاتٍ الرءوس ويخدمن الرجال مع سلامة القلوب فلو أراد الرجل أن يترك الإماء التركيات الحسان يمشين بين الناس، في مثل هذه البلاد والأوقات، كما كان أولئك الإماء يمشين: كان هذا من باب الفساد"[٢]. انتهى. وقال ابن القطان في كتابه إحكام النظر في أحكام النظر بحاسة البصر: "قوله -عَزَّ وَجَلَّ-: ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾[٣]، نهي مطلق للنساء كلِّهن، حرةً كانت، أو أمة، عن إبداء كل زينة لكلِّ أحد، رجل أو امرأة، أجنبي أو قريب أو صهر، هي مطلقة بالنسبة إلى كلِّ زينة، ومطلقة بالنسبة إلى كل مبدية، ومطلقة بالنسبة إلى كل ناظر"[٤].وقال أيضًا: أما في هذه المسألة التي هي ما يجوز النظر إليه منهن؛ فموضع حذر وتوقف، فإن من الإماء من هي أحسن من كل حرة تراها عين، والإطلاق للرجال على النظر إلى محاسنهن معناه مخالفة المتقرر شرعًا من وجوب مراعاة صيانة النفس بغضِّ البصر عمَّا يجلب إليه الهوى[٥].

وخلاصة ذلك: أنه إن كان تحريم النظر إلى العجوز الشوهاء إذا كانت حرة، وإباحته إلى الشابة بارعة الجمال إذا كانت أمة؛ إذ قيل فيه إنه إن كان المراد النظر ولو بشهوة ولو أدى إلى الفتنة، فإن القول بإباحته كذب وافتراء على الشارع الحكيم، وإن كان المراد النظر بلا شهوة حين لا تخشى من النظر فتنة، كما هو حال العجوز الشوهاء، فإن إباحة ذلك إنما هي للأمة دون الحرة، وهي لوجهين:

---

(١) مجموع الفتاوى (١٥/٣٧٣-٣٧٧).

(٢) مجموع الفتاوى (١٥/٤١٨)، وينظر: إعلام الموقعين (٢/٤٦-٤٧).

(٣) سورة النور آية: ٣١.

(٤) إحكام النظر في أحكام النظر بحاسة البصر، ص (١٧٠).

(٥) السابق، ص (٤٠٤).

الأول: أن في تحريم النظر إلى الأمة حرجًا، للاحتياج إلى استخدامها داخل البيت وخارجه، وذلك بخلاف الحرة.

الثاني: أن تحريم النظر يحمل معنى من التكريم الذي يليق بالحرة أكثر من الأمة التي أهانها الشارع بالرق الذي يرجع في أصله إلى كونه جزاء على الكفر.

- قطع السارق دون المختلس والمنتهب والغاصب:

منشأ الشبهة:

قال الله تعالى مبينًا أن حد السارق القطع: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ (١).

وقد جاءت السنة بالفرق بين المختلس والمنتهب والسارق من طريق جابر أن النبي ﷺ قال: «لَيْسَ عَلَى الْمُخْتَلِسِ، وَلَا عَلَى الْمُنْتَهِبِ، وَلَا عَلَى الْجَاحِدِ، وَلَا عَلَى الْخَائِنِ قَطْعٌ».

الجواب: والفرق بين السارق الذي تقطع يده، والمختلس، والمنتهب، والغاصب الذين لا تقطع أيديهم، أن السارق لا يمكن الاحتراز منه، فإنه ينقب الدور، ويهتك الحرز، ويكسر القفل، ولا يمكن لصاحب المتاع الاحتراز بأكثر مما قام به، فلو لم يشرع قطعه لسرق الناس بعضهم بعضا، وعظم الضرر بسبب السراق، بخلاف المنتهب والمختلس، فإن المنتهب هو الذي يأخذ المال جهرة بمرأى من الناس فيمكنهم أن يأخذوا على يديه ويخلصوا حق المظلوم، أو يشهدوا عند الحاكم، وأما المختلس فإنه إنما يأخذ المال على حين غفلة من مالكه وغيره، فلا يخلو من نوع تفريط وتقصير يمكن به المختلس من اختلاسه، وإلا فمع كمال التحفظ والتيقظ لا يمكنه الاختلاس، فليس كالسراق، بل هو بالخائن أشبه(٢).قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: وقد عسر فهم المعنى في الفرق بين السرقة وبين النهب ونحوه على بعض منكري القياس، فقالوا: القطع في السرقة دون الغصب وغيره

(١) سورة المائدة آية: ٣٨.

(٢) إعلام الموقعين (٣٣/٢).

غير معقول المعنى، فإن الغصب أكثر هتكًا للحرمة من السرقة، فدل على عدم اعتبار القياس، لأنه إذا لم يعمل به في الأعلى فلا يعمل به في المساوي[١].

والجواب: أن هذه التفرقة هي عين الحكمة، لأن مدار السرقة على الخفاء، والسارق يحاول جاهدًا ألا يقع تحت أعين الرقباء، ولذلك لا تكثر السرقات إلا في الليل، فالدواعي إلى الوصول إلى الحق، أو إقامة البينة تكاد تكون متعذرة، فمن ثم شدّد الشارع الحكيم العقوبة على السارق، حتى يكون في ذلك صيانة للأموال، وذلك بخلاف المنتهب والمختلس والغاصب، فإن المنتهب: هو الذي يأخذ المال جهرة بمرأى من الناس، فيمكنهم أن يأخذوا على يديه، ويخلصوا حق المظلوم، أو يشهدوا له عند الحاكم، وأما المختلس: فإنما يأخذ المال على حين غفلة من مالكه وغيره، فلا يخلو من نوع تفريط وتقصير يمكن به المختلس من اختلاسه، وأيضًا فإن المختلس يأخذ المال من غير حرز مثله غالبًا، فإنه الذى يغافلك ويختلس متاعك في حال تخليك عنه، وغفلتك عن حفظه، وهذا يمكن الاحتراز منه غالبًا فهو كالمنتهب، وأما الغاصب: فالأمر فيه أظهر، والدواعي متوفرة على إدانته وإرجاع المغصوب منه، على أن الشارع الحكيم لم يترك هؤلاء من غير عقوبة، بل كف عدوانهم بالضرب والنكال والسجن الطويل والعقوبة بأخذ المال إلى غير ذلك مما يدخل في باب التعزير[٢].

قال القاضي عياض: "صان الله تعالى الأموال بإيجاب القطع على السارق، ولم يجعل ذلك في غير السرقة كالاختلاس والانتهاب والغصب، لأن ذلك قليل بالنسبة إلى السرقة، ولأنه يمكن استرجاع هذا النوع بالاستدعاء إلى ولاة الأمور، وتسهل إقامة البينة عليه بخلاف السرقة فإنه

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري (١٢/١٠٠).

(٢) الحدود في الإسلام، ص (٢٤٤، ٢٤٥) بتصرف.

تندر إقامة البينة عليها، فعظم أمرها، واشتدت عقوبتها، ليكون أبلغ في الزجر عنها"[1].

فعِلة عقاب السارق بالقطع هي لعدم إمكان الاحتراز من جرمه، بخلاف المختلس والمنتهب والغاصب الذين يمكن الاحتراز منهم. فتكون التفرقة بينهم من جهة وبين السارق من جهة أخرى هي تفرقة بين مختلفات لا بين متماثلات.

- قطع يد السارق في سرقة ربع دينار، ودية اليد خمسمائة دينار:

منشأ الشبهة:

جاءت السنة مبينة نصاب السرقة الذي يستوجب القطع هو سرقة ربع دينار، فقد روت أم المؤمنين عَائِشَةَ - رضي الله عنهما- قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لاَ تُقْطَعُ يَدُ سَارِقٍ إِلاَّ فِي رُبُعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا»[2].

الجواب: أن الدية لو كانت ربع دينار لكثرت الجنايات على الأيدي، ولو كان نصاب القطع خمسمائة دينار لكثرت الجنايات على الأموال، فظهرت الحكمة في الجانبين، وكان في ذلك صيانة من الطرفين[3].

وقد أثار هذه الشبهة قديمًا أبو العلاء المعري حيث نظمها في شعر فقال:

تَناقضٌ ما لنا إلاّ السكوتُ له ... وَأنْ نَعُوذ بِمولانا من النَّارِ

يدٌ بِخمْس مِئينَ عَسجدٍ وُدِيَتْ ... مَا بالُهَا قُطعتْ فِي رُبعِ دِينارِ[4]

---

(١) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (١١/١٨٠، ١٨١).

(٢) أخرجه البخاري (١٢/٩٦) كتاب الحدود، باب: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾، حديث (٦٧٨٩)، ومسلم (٣/١٣١٣) كتاب الحدود، باب: حد السرقة ونصابها، حديث (٢، ٣، ٤/١٦٨٤).

(٣) فتح الباري (١٢/١٠٠).

(٤) ينظر: ديوان أبي العلاء المعري، ص (٥٧٠)، روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار، ص (١٩٤)، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص (١/١٤٣)، سير أعلام النبلاء (١٨/٣١).

ولا أدرى كيف خفي الفرق على عقل أبى العلاء، اللهم إلا أن يكون كلامه هذا تفلسفًا أو تظرفًا، أو مجانة، وله أمثال من الفلاسفة والأدباء والشعراء في كل عصر ومصر[١]. وقد أجاب بعض الفقهاء عن الحكمة فقال: "إنها كانت ثمينة لما كانت أمينة، فلما خانت هانت"[٢].وأجابه القاضي عبد الوهاب المالكي بقوله:

صِـــيَانَةُ الْعُضْـــوِ أَغْلَاهَـــا صِيَانَةُ الْمَالِ فَافْهَمْ حِكْمَةَ الْبَارِي[٣]

وأجاب علم الدين السخاوي أيضًا بقوله:

عِزُّ الأمانـةِ أَغْلَاهَا وَأَرْخَصُـهَا ذُلُّ الخِيانـةِ فَـافْهَمْ حِكْمَـةَ الْبَـارِي[٤]

وروى أن الإمام الشافعي ﷺ أجاب بقوله:

هنَـاكَ مَظْلُومَـةٌ غَالَـتْ بِقِيمَتِهَـا وههنـا ظَلَمَـتْ هَانَـتْ علـى البـاري[٥]

فقطع اليد في ربع دينار، وجعل ديتها خمسمائة دينار من أعظم المصالح والحكمة، فإنه احتاط في الموضعين للأموال والأطراف فقطعها في ربع دينار حفظًا للأموال، وجعل ديتها خمسمائة دينار حفظًا لها وصيانة[٦]. وصيانة[٦]. فلا شك أن قطع اليد في جريمة السرقة بربع دينار أو ما يعادل ذلك: عقوبة شديدة قاسية. تتخلع لها القلوب، وتقشعر منها الجلود، ولكن للشريعة نظر أبعد، ومقصد أسمى، فهي بهذا الحد وهذه العقوبة تحافظ على ضرورة من الضرورات الخمس التي جاءت الشريعة بالمحافظة عليها، وهي

(١) ينظر: الحدود في الإسلام، ص (٢٤٨).

(٢) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣٥٩/٢)، والحدود في الإسلام، ص (٢٤٨).

(٣) ينظر: فتح الباري (٨٣/١٢).

(٤) ينظر: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص (١٤٣/١)، والحدود في الإسلام، ص (٢٤٨).

(٥) ينظر: ديوان الشافعي، ص (٦٧)، فيض الباري على صحيح البخاري (١١٢/٥).

(٦) إعلام الموقعين (٣٥٩/٢).

المحافظة على المال، وما يتبع ذلك من ترويع، وتقويض لأرجاء الأمن في البلد التي تنتشر فيها هذه الجريمة(١).

من حكمة الله تعالى أن قال: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾(٢).

فحكم على السارق بالقطع، ثم بين بعد ذلك العلة من القطع، وهو أن ذلك إنما حصل من جراء كسبه، وما جنته يداه، فهو في الحقيقة الذي تسبب في ذلك، وجر نفسه إلى ذلك المصير، ثم بين أن ذلك موافق للحكمة، لأن من أوصافه الحكيم، فأفعاله كلها موافقة للحكمة، وهي – أيضًا– مقرونة بالعزة والقوة، فليست ناتجة عن ضعف.

فيستبين جليًّا من ذلك ذروة الحكمة المبثوثة في أعطاف ذلك الحكم والمحيطة به، بما في قطع اليد جزاءً على السرقة من حفظ واحتياط للأموال، وإهانة وإذلال للسارق، وأن في قطعه بهذا المقدار على ضآلته ما يكفى لردعه قبل إقدامه على جرمه، وما يفي بأمن الناس من شره، وبما في الدية جزاءً على العدوان على اليد من حفظ واحتياط لها، وما فيها من غرم كبير للجاني ما يزجره عن الاستهانة بهذه الجناية، إذ لو كانت قليلة لعاث المفسدون من أصحاب الأنفس العدوانية في الأرض فسادًا.

فيد السارق ويد المجني عليه ليستا متماثلتين، بل هما مختلفتان اختلاف الظالم عن المظلوم.

---

(١) ينظر: مكافحة جريمة السرقة، ص (٢٠٣)، والقواعد الكبرى، للعز بن عبد السلام (١٥٦/١).

(٢) سورة المائدة آية ٣٨.

- إيجاب ثمانين جلدة على من قذف غيره بالزنا دون من قذفه بالكفر:

منشأ الشبهة:

قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾[١].

ولم يثبت عقوبة على قاذف غيره بالكفر إلا العقوبة الأخروية فقط، روى أبو ذر، رضي الله عنه، أنَّه سمع النبي ﷺ يقول: ((لا يَرْمِي رَجُلٌ رَجُلا بِالْفُسُوقِ، وَلا يَرْمِيهِ بِالْكُفْرِ إلا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ، إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ كَذَلِكَ))[٢].

قال القاضي عياض: "قال ابن أبى زمنين: أصل (باء) في اللغة: رجع، ولا يقال: باء إلا بشر، ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٖ ﴾[٣] وأما قوله: «إلا حار عليه» فمعناه: رجع عليه، والحور: الرجوع، ومنه قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴾[٤]، فيكون (باء) هاهنا بمعنى: رجع، كما جاء في الحديث نفسه"[٥]. وقال النووي في شرحه لمسلم: معناه: رجعت عليه نقيصته لأخيه ومعصية تكفيره[٦]. وقال القرطبي: "المقول له كافر إن كان كافرًا كفرا شرعيًا، فقد صدق القائل له ذلك، وذهب بها المقول له، وإن لم يكن كذلك، رجعت للقائل معرة ذلك القول وإثمه"[٧].

---

(١) سورة النور آية: ٤.

(٢) أخرجه البخاري (٤٧٩/١٠)كتاب الأدب، باب: ما ينهى من السباب واللعن (٦٠٤٥).

(٣) سورة البقرة آية: ٩٠.

(٤) سورة الانشقاق آية: ١٤.

(٥) إكمال المعلم (٣١٧/١).

(٦) ينظر: شرح مسلم، للنووي (٥٠/٢).

(٧) المفهم (٢٥٣/١).

وذكر الحافظ ابن حجر في الفتح قول القرطبي وقال: "هذا التأويل في (رجع) من أعدل الأجوبة"(١).

الجواب: إيجاب ثمانين جلدة حدًّا لمن قذف غيره بالزنا دون من قذف غيره بالكفر، فذلك لمفارقة الزنا للكفر من جهتين:

الأولى: وقوع الزنا في الخفاء دائمًا أو غالبًا، بخلاف الكفر الذي من شأنه الظهور والعلن. ولذا فإن الشهبة والعار يحومان حول من قذفه غيره بالزنا، إذ الناس أعداء ما جهلوا، وهم أميل إلى تصديق القاذف، فلذا كان هذا الحد الزاجر رادعًا له عن الخوض في الأعراض دون بينة، وقائمًا في الوقت نفسه مقام تكذيبه وفضحه بين الناس.

وهذا بخلاف من يُقذف بالكفر، إذ حاله كافية في الشهادة بتكذيب القاذف إن لم يكن المقذوف كذلك، كما أن القاذف لو كان صادقًا لما انفرد واختص بالعلم بكفر المقذوف، ولذا لم يشرع الحد عليه.

والثانية: الشْين والمعّرة التي تلحق بالزاني، لانبعاث فعله عن الشهوة البهيمية التي تقود صاحبها غير مميز بين حلال أو حرام، بخلاف الكفر الذي مبعثه خطأ يعتقده صاحبه صوابًا وضلالة يحسبها صاحبها هدى، فلا يعير به صاحبه.

ومن هنا كان الإيذاء بالقذف بالزنا أكبر وأوضح من القذف بالكفر، خاصة إن كان المقذوف أنثى، فتتجاوزها المعرة والمزلة حتى لتبلغ أهلها جميعًا، ولذلك كان شرع الحد في أولهما دون الثاني.

ولئن اشترك القذفان في الحرمة، ولئن زاد القذف بالكفر عن القذف بالزنا بأن القذف بالكفر رمي للمقذوف بما هو أشنع جرمًا، إلا أن اشتراكهما في التحريم ليس هو العلة أو مناط الحد في القذف بالزنا دون القذف بالكفر، بل مناطه تعلق القذف بالزنا بما يسهل تصديق الناس له ويلحق به العار بالمقذوف.

(١) فتح الباري (١٠/٤٦٦).

فالتفرقة بينهما – على ذلك– ليست تفرقة بين متماثلين، كما ذهب النظّام، بل بين مختلفين.

– الاكتفاء في ثبوت الشهادة على القتل والكفر بشاهدين دون الزنا:

منشأ الشبهة:

جاء في السنة النبوية بيان نصاب الشهادة على القتل، روى رافع بن خديج قال: أصبح رجل من الأنصار بخيبر مقتولا فانطلق أولياؤه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فذكروا ذلك له فقال: «لَكُمْ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ عَلَى قَتْلِ صَاحِبِكم؟» فَقَالُوا: يَا رَسُولَ الله، لَمْ يَكُنْ ثَمَّ أَحَدٌ مِنَ المسُلِمِينَ، وَإِنَّمَا هُمْ يَهُودٌ قَدْ يَجْتَرِئُونَ عَلى أَعْظَمَ مِنْ هَذَا! قَالَ: «فاخْتَارُوا مِنْهُمْ خَمْسِينَ فَاسْتَحْلِفُوهُمْ»؛ فَأَبَوْا فَوَدَاهُ النبي ﷺ مِنْ عِنْدِهِ»[(١)].

وجاء في القرآن الكريم نصاب الشهادة على الزنا، قال الله عز وجل: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ ﴾[(٢)].

علة اشتراط أربعة رجال هي زيادة الطمأنينة في إثبات الحقوق، فاشتراط الأربعة في الزنا يراد به عدم إشاعة هذه الفاحشة، فإن المنكر إذا تكرر ظهوره وكثرت فيه الدعاوى والإثباتات وتعددت الحالات فإنه يسهل على النفوس اقترافه؛ ولهذا قال الكمال ابن الهمام: «أما إن فيه تحقيق معنى الستر فلأن الشيء كلما كثرت شروطه قلّ وجوده، فإن وجوده إذا توقف على أربعة ليس كوجوده إذا توقف على اثنين منها فيتحقق بذلك الاندراء»[(٣)].

ومعلوم بنص القرآن أن البينة التي يثبت بها الزنا هي أربعة شهود.

وأن البينة التي يثبت بها الكفر أو القتل هي شاهدان.

---

(١) أخرجه أبو داود (١٧٩/٤) كتاب الديات، باب: في ترك القود بالقسامة، حديث (٤٥٢٤).

(٢) سورة النور آية: ٤.

(٣) فتح القدير، لابن الهمام (٢١٤/٥).

الجواب: أن ذلك في غاية الحكمة، لأن الاكتفاء بالشاهدين على الكفر احتياط للدين حتى لا يجترئ أحد على إعلان الكفر وإضلال غيره، والاكتفاء بالشاهدين على القتل احتياط للنفس المعصومة حتى لا يفلت الجاني عليها لجرمه لقلة المطلعين على فعلته وحتى لا تضيع الدماء ويتجرأ الأشقياء على هذه الجريمة النكراء، فتسلم النفس التي كان حفظها من كليات الشريعة الغراء.

أما في اشتراط الأربعة الشهداء على الزنا فالاحتياط لستر الفاحشة التي إن كشفت لحق العار بالمشهود عليه بل بغيره من أهله وخلطائه، وكان في اشتراطهم مبالغة في ستر هذه الفعلة القبيحة، وإيعاز بكراهة إظهارها والكلام فيها، فكان اشتراط هذا العدد واشتراط كيفية معينة للشهادة بأن تكون شهادة وصف للفعل وصف مشاهدة تنفي الاحتمال، وذلك حرصًا من الشارع على ستر ما قدّر ستره.

ولهذا كان الوعيد من الله تعالى لمن أحب أن تشيع الفاحشة بين المؤمنين بالعذاب الأليم في دنياه وأخراه.

فالتفرقة بين نصابي هاتين الشهادتين – الشهادة على القتل والكفر، والشهادة على الزنا– هي تفرقة بين مختلفين لا بين متماثلين.

– الفرق في العدة بين الموت والطلاق:

منشأ الشبهة:

عدة المطلقة، ثلاثة قروء، قال تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[1].

أما عدة الوفاة فهي أربعة أشهر وعشرا: قال الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾[2].

(١) سورة البقرة آية: ٢٢٨.

(٢) سورة البقرة آية: ٢٣٤.

الجواب: التفرقة بين العدة في الموت وبين العدة في الطلاق ترجع إلى أن بينهما فرقًا ينطوي على حكمة بالغة، تتمثل بعض أقباسها في أن عدة الوفاة لم تشرع استبراءً للرحم، وإلا كان وجوبها على غير المدخول بها أو على الصغيرة أو على الآيسة لغوًا يتنزه عنه ربنا ويتعالى علوًّا كبيرًا؟

وإنما شرعت بيانًا لكرامة آصرة عقد النكاح، وقد بلغ غايته فلم ينقطع بطلاق أو فسخ، وكذا رعاية لحق الزوج المتوفى ولإظهار الحزن عليه. ولهذا كان لزامًا تحديد مدة لذلك، وأولى المدد بذلك المدة التي يعلم فيها وجود الولد وعدمه، فإنه يكون أربعين يوما نطفة ثم أربعين علقة ثم أربعين مضغة فهذه أربعة أشهر ثم ينفخ فيه الروح في الطور الرابع فقدر بعشرة أيام لتظهر حياته بالحركة إن كان ثم حمل، وقدرت هذه المدة في حق الصغيرة والآيسة وغير المدخول بها؛ لأنه لا بد في الثلاثة من خبر بعدة، فإذا التمست مدة سوى هذه كان ذلك تفريقا بين أحكام الباب الواحد من غير داع وهذا لا يجوز.

وأما عدة الطلاق فليس فيما سبق ما تعلل به، لأنها شرعت خاصة بالمدخول بها، ولو كانت لحرمة العقد أو لحق الزوج لشملت غير المدخول بها.. وإنما بُني شرع هذه العدة على مرامٍ أخرى من الحكمة منها: رعاية حق الزوج في الرجعة، وإصلاح ما كدّر الأنفس فأوصلها إلى الطلاق، وظهر هذه الرعاية هو إفساح زمنها إذا كان الطلاق رجعيًّا، والوجه الآخر لذلك هو العقوبة النفسية للزوج إذا كان الطلاق بائنًا ببينونة كبرى، بتطويل المدة أكثر فأكثر، حيث ينتظر مضي عدتها منه، ثم تزوجها بآخر مدة قد تقصر وقد تطول، ثم طلاقها، ثم انقضاء عدتها من الآخر.

ومنها: رعاية حق الزوجة في النفقة والسكنى بعد الطلاق.

ومنها، بل وأهمها: رعاية حق الولد بالاحتياط لصحة نسبه ولئلا يختلط بغيره.

ومنها: رعاية حق من يرغب في التزوج بالمطلقة بعد طلاقها، بألا يختلط في رحمها ماؤه بماء غيره.

فلهذه الأوجه من الحكمة – وغيرها كثير– كان لا بد من ضرب مدة تتربصها المرأة بعد الطلاق، ولا تتحصل الحقوق التي ترعاها هذه الحكمة إلا بتلك المدة التي عينها الشارع الحكيم.

والخلاصة من ذلك:أن زيادة مدة عدة المتوفى عنها زوجها عن عدة المطلقة إنما هي لمزيد الاحتياط لحق المتوفى، لأنه لو كانت عدتها ثلاثة أقراء ثم تزوجت بعدها ثم وضعت ولدًا للمتوفى لضاع نسبه، وهذا خلاف المطلق الذي إن تزوجت مطلقته ثم وضعت ولدًا له لأمكنه معرفة إن كان ولده أم لا، والمنافحة عن حقه فيه.

فالتفرقة بين كلتا العدتين هي تفرقة بين مختلفين لا بين متماثلين.

– قصر التعدد على الرجال دون النساء:

منشأ الشبهة:

شرع الإسلام تعدد الزوجات، فأباح للرجل المسلم أن يتزوج أربعًا من النساء فقال تعالى: ﴿ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾[1].

فأباحت هذه الآية الكريمة التزوج بأكثر من واحدة، بشرط تحقيق العدل بينهن وعدم الزيادة على الأربع، وأوجبت الاقتصار على زوجة واحدة عند خوف عدم العدل في حال التزوج بأخرى[2].

إن تعدد الزوجات يتنافى مع مبدأ المساواة بين الجنسين؛ بإعطاء الرجل حق التعدد ومنع المرأة هذا الحق[3].

الجواب: قولهم: إن في تعدد الزوجات اعتداء على مبدأ المساواة بين الجنسين؛ لأن الإسلام يعطي الرجل حق التعدد[1]، ولا يعطي هذا الحق

---

(١) سورة النساء الآية ٣.

(٢) ينظر: كشف الأسرار، لعلاء الدين البخاري (٦٨/١)، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص(١٢٨)، والوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص(٢٥٤، ٢٥٥).

(٣) ينظر: تعدد الزوجات في الإسلام، د. عبد التواب هيكل، ص(٨٤).

للمرأة، هذا القول ما هو إلا ادعاء كاذب على الإسلام، ولا يقوله إلا منحرف؛ إذ كيف يجهل هؤلاء أن إباحة التعدد للرجل دون المرأة، ومنعها هذا الحق هو من كمال حكمة الله – تعالى– وإحسانه ورحمته بخلقه؟ إذ لو أبيح للمرأة أن تعدد الأزواج بأن تكون عند زوجين فأكثر لفسد العالم، وضاعت الأنساب، وقتل الأزواج بعضهم بعضًا، وسالت أنهار الدماء تجري بين المتنافسين من الأزواج أيهم يحظى بالمكانة عندها.

ولو قيل: بأن المساواة بين الجنسين لا يشترط أن تكون بإباحة التعدد للمرأة، وإنما تتأتى – أيضًا– بحظر التعدد في حق الرجل كما هو محظور في حق المرأة؛ وبهذا تتحقق المساواة بينهما.

أجيب عن هذا بأن حظر التعدد في حق الرجل سيحرم النساء أنفسهن من مزايا تعدد الزوجات بالنسبة للرجل؛ لأن هذا التعدد يسهم إسهامًا كبيرًا في مواجهة مشكلة العنوسة عند النساء، في حين أن مبدأ وحدة الزوجة يؤدي إلى تفاقم هذه المشكلة؛ ويؤدي إلى زيادة نسبة العوانس زيادة كبيرة.

إذن فالمساواة المتعلقة بهذه المسألة لا تكون إلا بأمرين أحدهما أسوأ من الآخر، فإما أن نحظر التعدد على الرجل وإما أن نبيحه للمرأة، وهذا ضرب من المستحيلات؛ وذلك لأن المرأة ذات طبيعة خاصة؛ فهي لا تحمل إلا مرة واحدة في السنة كلها أما الرجل فهو خلاف ذلك تمامًا، فالرجل يمكن أن يكون له أكثر من ولد من نساء عديدات، ولكن المرأة لا يمكن أن يكون لها أكثر من مولود واحد من رجل واحد في السنة الواحدة.

وبهذا يستحيل أن يكون للمرأة أكثر من زوج في وقت واحد، كما أن المرأة متعددة الأزواج لا يستفيد منها المجتمع شيئًا، بعكس نظام تعدد الأزواج الذي أباحه الشارع الحكيم الذي يتيح أمام الرجل فرص الزواج من أكثر من واحدة، ومن ثم تقل نسبة العنوسة ونسبة المطلقات والأرامل في المجتمع، أما لو أتيح للمرأة أن تتزوج أكثر من زوج؛ فإن نسبة العوانس

=

(١) ينظر: نظرات في تعدد الزوجات، د. مسفر الزهراني، ص(٨٠).

تكثر، ويصبح المجتمع في وضع لا يحسد عليه من كثرة العوانس والمطلقات والأرامل، ومما يؤدي إلى إشاعة الفاحشة في المجتمع. فمن رحمة الخالق – سبحانه وتعالى– أن شرع التعدد للرجال، ولم يشرعه للنساء لعلمه الأزلي بما يصلح أمر البشرية، وما يصلح للبقاء والاستمرار في هذه الحياة.

ومن ثم كان هذا التشريع في غاية كمال حكمة الشارع الحكيم.

– الاستمتاع بالأمة دون استمتاع المرأة بعبدها:

منشأ الشبهة:

أباح الله الاستمتاع بالأمة إذا ملكها الرجل، ولا يعتبر ذلك زنا كما في قوله تعالى في وصف المؤمنين: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ فَإِنَّهُمۡ غَيۡرُ مَلُومِينَ ۝٦ ﴾[1].

الجواب: قال ابن القيم رحمه الله: ((وأمّا قوله: "أباح للرّجل أن يستمتع من أمته بملك اليمين بالوطء وغيره، ولم يبح للمرأة أن تستمتع من عبدها لا بوطءٍ ولا غيره" فهذا أيضًا من كمال هذه الشّريعة وحكمتها، فإنّ السّيّد قاهرٌ لمملوكه، حاكمٌ عليه، مالكٌ له، والزّوج قاهرٌ لزوجته حاكمٌ عليها، وهي تحت سلطانه وحكمه شبه الأسير ؛ ولهذا منع العبد من نكاح سيّدته للتّنافي بين كونه مملوكها وبعلها، وبين كونها سيّدته وموطوءته، وهذا أمرٌ مشهورٌ بالفطرة والعقول قبحه، وشريعة أحكم الحاكمين منزّهةٌ عن أن تأتي به))[2].

إن كان المالك امرأةً والمملوك ذكرًا فليس لها أن تستمتع به، أو أن تمكّنه من الاستمتاع بها، ولا له أن يفعل شيئًا من ذلك، بل هو عليها حرامٌ، وهي عليه حرامٌ، سواءٌ أكانت خليّةً، أو ذات زوجٍ، قال القرطبيّ: وعلى هذا إجماع العلماء. وكما لو أرادت أن يتزوّجها، فإنّها حرامٌ عليه حرمةً مؤقّتةً، أي ما دام رقيقًا لها، فإن أعتقته أو باعته جاز لها النّكاح بشروطه. وقد نقل ابن المنذر الإجماع على أنّ نكاح المرأة عبدها باطلٌ. وسواءٌ في هذه

(١) سورة المؤمنون الآيتان: ٥، ٦.

(٢) إعلام الموقعين (٦٦/٢).

الأنواع الثّلاثة السّابقة الوطء ومقدّماته من التّقبيل، والمباشرة، واللّمس، والنّظر بشهوةٍ، كلّها محرّمةٌ بحسبها.

فالحكمة في شرعة تحريم استمتاع المرأة بعبدها وإباحة استمتاع الرجل بأمته جلية في موافقة الشريعة ومطابقتها للفطرة السوية، التي تأبي إلا أن يكون السلطان في العلاقة بين المرأة والرجل إنما للرجل، وذلك ما يتنافى مع تسلط العبد على سيدته بوطئها.

على أن ذلك لم يمنع معه الشارع المرأة إن أرادت الاستمتاع بعبدها من أن تعتقه وتدعوه إلى الزواج بها، إن بلغ منها حبه في نفسها هذا المبلغ.

ومن دقائق ما يلحظه المتدبر في حكمة الشرع الحنيف في إباحة استمتاع الرجل بأمته دون المرأة بعبدها أن في ذلك فتحا لباب واسع للقضاء على الرق.

والخلاصة من ذلك: أن التفرقة بين استمتاع الرجل بأمته دون استمتاع المرأة بعبدها هي تفرقة بين مختلفين وليست بين متماثلين.

- إيجاب الزكاة في خمس من الإبل دون الآلاف من الخيل:

منشأ الشبهة:

روى عبد الله بن عمر – رضي الله عنه – أن رسول الله ﷺ كتب كتاب الصدقة.. فكان فيه «...فِي خَمْسٍ مِنَ الإِبِلِ شَاةٌ...»[(١)].

وقد روي في العفو عن زكاة الخيل من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ الله عنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ وَلاَ فَرَسِهِ صَدَقَةٌ»[(٢)].

---

(١) أخرجه أبو داود (٢/٢٢٤) كتاب الزكاة، باب: في زكاة السائمة، حديث (١٥٦٨)، والترمذي (٢/، ٦٦ ٦٧) كتاب الزكاة، باب: ما جاء في زكاة الإبل والغنم، حديث (٦٢١)، وابن ماجه (١/٥٧٣ – ٥٧٤) كتاب الزكاة، باب: صدقة الإبل، حديث (١٧٩٨). قال الترمذي: حديث ابن عمر حديث حسن.

(٢) أخرجه البخاري (٣/٣٢٧) كتاب الزكاة، باب: ليس على المسلم في فرسه صدقه، =

الجواب: إن في إيجاب الشارع الزكاة في خمس من الإبل شاة، وإسقاطها بالكلية عن الخيل بالغة ما بلغت، مع أن الصنفين يستويان في كثير من أوجه انتفاع مالك كل منهما بها. فمرد ذلك إلى وجود فرق بن الإبل والخيل يقتضي إيجاب الزكاة في الإبل وإسقاطها عن الخيل، وأول ما يظهر من علائم هذا الفرق أن الإبل تراد وتُقتنى للحلْب والنسل والأكل وحمل الأثقال والتجارة والانتقال عليها. فهي مستودع منفعة لصاحبها كالذهب والفضة. أما الخيل فأكثر ما تراد له الكر والفر والطلب والهرب، وفي الجملة: إقامة الدين وجهاد أعدائه في ساح الوغى، مثلها كمثل آلات الحرب من سلاح ونحوه. ولذا اقتضت حكمة الشارع التفرقة بين ما أُعِد واقتُني للنفقة والكسب والمنفعة، وبين ما أعد لإعلاء أمر الدين، فأوجب الزكاة في أولها وأسقطها عن الثاني، تطهيرًا للأول وترغيبًا في الثاني. أما إذا اتخذ مالك الخيل إياها للتجارة فقد وجبت فيها الزكاة، لأنها بذلك يكون شأنها شأن الإبل في أن المقصود بها هو النفقة. فجمع الشارع بينهما في وجوب الزكاة فيهما حيث جمعت بينهما حال اقتني كل منهما، فكانت الحكمة في هذا الجمع في وجوب الزكاة، وفرق بينهما في وجوبها حيث كان وجه انتفاع مالك كل منهما بها مختلفا عن وجه انتفاع الآخر، فكانت الحكمة في هذه التفرقة في إيجاب الزكاة في الإبل وإسقاطها في الخيل.

- قطع يد السارق دون فرج الزاني ولسان القاذف:

منشأ الشبهة:

قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[1]، ولم يرد نص يبيح قطع فرج الزاني ولسان القاذف.

=

حديث (١٤٦٣)، ومسلم (٦٧٦/٢) كتاب الزكاة، باب: لا زكاة على مسلم في عبده وفرشه، حديث (٩٨٢/٩).

(١) سورة المائدة آية: ٣٨.

الجـواب: أن التفرقـة بـين قطـع يـد السـارق دون فـرج الزانـي ولسـان القاذف مردها إلى أن السارق يأخذ المال خفية ومن حرز وبعد إعمال فكر وتبييت قصد، فهذه الأفعال كاشفة عما بنفسه من الشر، ومثل هذا الشر لا ينقطع إلا بقطع يده، وفي ذلك ردع ظاهر له ولغيره ممن يراه مقطوع اليد. قال ابن القيم: ((وأما الزاني فإنه يزني بجميع بدنه، والتَّلذذ بقضاءِ شهوتِه يعمُّ البَدَن، والغالب من فعله وقوعه برضا المزني بها، فهو غير خائف ما يخافه السارق من الطلب، فعوقب بما يعم بدنه من الجَلْدِ مرةً والقتل بالحجارة مرة؛ ولما كان الزنا من أُمَّهاتِ الجرائم وكبائر المعاصي لما فيه من اختلاط الأنساب الذي يبطل معه التعارف والتناصر على إحياء الدين، وفي هذا هلاكُ الحرث والنسل فشاكل في معانيه، أو في أكثرها القتلَ الذي فيه هلاك ذلك، فزُجرَ عنه بالقصاص ليرتدعَ به عن مثل فعله من يهمُّ به، فيعود ذلك بعمارة الدنيا وصلاح العالم الموصل إلى إقامة العباداتِ الموصلةِ إلى نعيم الآخرة. ثم إن للزاني حالتين:

إحداهما: أن يكون محصنًا قد تزوّج، فعلم ما يقع به من العفاف عن الفروج المحرّمة، واستغنى به عنها، وأحرز نفسه عن التّعرّض لحدّ الزّنا، فزال عذره من جميع الوجوه في تخطّي ذلك إلى مواقعة الحرام.

والثّانية: أن يكون بكرًا، لم يعلم ما علمه المحصن ولا عمل ما عمله؛ فحمل له من العذر بعض ما أوجب له التّخفيف؛ فحقن دمه، وزجر بإيلام جميع بدنه بأعلى أنواع الجلد ردعًا عن المعاودة للاستمتاع بالحرام، وبعثًا له على القنع بما رزقه اللّه من الحلال.

وهذا في غاية الحكمة والمصلحة، جامعٌ للتّخفيف في موضعه والتّغليظ في موضعه.

وأين هذا من قطع لسان الشّاتم والقاذف وما فيه من الإسراف والعدوان؟

ثمّ إنّ قطع فرج الزّاني فيه من تعطيل النّسل، وقطعه عكس مقصود الرّبّ تعالى من تكثير الذّرّيّة وذرّيّتهم فيما جعل لهم من أزواجهم، وفيه من المفاسد أضعاف ما يتوهّم فيه من مصلحة الزّجر، وفيه إخلاء جميع البدن من العقوبة، وقد حصلت جريمة الزّنا بجميع أجزائه؛ فكان من العدل أن

تعمّه العقوبة، ثمّ إنّه غير متصوّرٍ في حقّ المرأة، وكلاهما زانٍ؛ فلا بدّ أن يستويا في العقوبة، فكان شرع اللّه سبحانه أكمل من اقتراح المقترحين))[1].

فالحكمة تظهر جلية في هذه الأحكام وفي تناسبها مع جرم كل منها وحال فاعلها.

- حد الرقيق نصف حد الحر:

منشأ الشبهة:

قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَاتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ﴾[2].

حد الرقيق مطلقًا نصف حد الحر لا فرق بين الذكر والأنثى ولا بين الثيب والبكر.

الجواب: اقتضت حكمة الشارع - سبحانه- ألا يجمع على العبد ذل العبودية مع نقص التصرف إلى شدة العقوبة، فجعله على النصف من الحر في حد الزنا، فكان ذلك كإقامة للذل والنقص مقام النصف الآخر الذي لم يجب من العقوبة. وبالمقابل اقتضت حكمته أن تكون العقوبة على قدر نعمة الحرية التي أسبغها على الحر، فجعل عقوبة الحر ضعف عقوبة العبد.

قال ابن القيم: ((لا ريب أن الشارع فرق بين الحر والعبد في أحكام وسوى بينهما في أحكام، فسوى بينهما في الإيمان والإسلام ووجوب العبادات البدنية كالطهارة والصلاة والصوم لاستوائهما في سببهما، وفرق بينهما في العبادات المالية كالحج والزكاة والتكفير بالمال لافتراقهما في سببهما، وأما الحدود فلما كان وقوع المعصية من الحر أقبح من وقوعها من العبد من جهة كمال نعمة الله تعالى عليه بالحرية، وأن جعله مالكا لا مملوكا، ومن جهة تمكنه بأسباب القدرة من الاستغناء عن المعصية بما عوضه الله عنها من المباحات، فقابل النعمة التامة بضدها، واستعمل القدرة

(١) إعلام الموقعين (٢/١٢٦-١٢٨).

(٢) سورة النساء آية: ٢٥.

في المعصية فاستحق من العقوبة أكثر مما يستحقه من هو أخفض منه رتبة وأنقص منزلة، فإن الرجل كلما كانت نعمة الله عليه أتم كانت عقوبته إذا ارتكب الجرائم أتم، ولهذا قال تعالى في حق من أتم نعمته عليهن من النساء ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٗا ﴿٣٠﴾ وَمَن يَقۡنُتۡ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعۡمَلۡ صَٰلِحٗا نُّؤۡتِهَآ أَجۡرَهَا مَرَّتَيۡنِ وَأَعۡتَدۡنَا لَهَا رِزۡقٗا كَرِيمٗا ﴿٣١﴾ ﴾[1] وهذا على وفق قضايا العقول ومستحسناتها، فإن العبد كلما كملت نعمة الله عليه ينبغي له أن تكون طاعته له أكمل، ومعصيته له أقبح، ولهذا كان أشد الناس عذابا يوم القيامة عالما لم ينفعه الله بعلمه، فإن نعمة الله عليه بالعلم أعظم من نعمته على الجاهل، وصدور المعصية منه أقبح من صدورها من الجاهل، ولا يستوي عند الملوك والرؤساء من عصاهم من خواصهم وحشمهم، ومن عصاهم من الأطراف والبعداء، فجعل حد العبد أخف من حد الحر، جمعا بين حكمة الزجر وحكمة نقصه، ولهذا كان على النصف منه في النكاح والطلاق والعدة، إظهارا لشرف الحرية، وإعطاء لكل مرتبة حقها من الأمر كما أعطاها حقها من القدر))[2]. قال القرطبي في تفسير قوله – تعالى-: ﴿ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ ﴾ : ((والفائدة في نقصان حدّهنَّ أنهنَّ أضعف من الحرائر. وقيل: إنهنَّ لا يصلن إلى مرادهنَّ كما تصل الحرائر. وقيل: لأن العقوبة تجب على قدر النعمة.. وكذلك الإماء لما كانت نعمتهنَّ أقل فعقوبتهنَّ أقل))[3]. وقال الشيخ الشنقيطي: في تفسير قوله – تعالى-: ﴿ فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ ﴾: ((لم يبين هنا هذا العذاب الذي على المحصنات وهن الحرائر الذي نصفه على الإماء، ولكنه بين في موضع آخر أنه جلد مائة

(١) سورة الأحزاب الآيتان: ٣٠، ٣١.

(٢) إعلام الموقعين (٣٩٢/٢، ٣٩٣) بتصرف.

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١٤٥/٥).

بقوله: الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، فيعلم منه أن على الأمة الزانية خمسين جلدة ويلحق بها العبد الزاني فيجلد خمسين، فعموم الزانية مخصوص بنص قوله تعالى: ﴿ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ ﴾، وعموم الزاني مخصوص بالقياس على المنصوص؛ لأنه لا فارق ألبتة بين الحرة والأمة إلا الرق، فعلم أنه سبب تشطير الجلد فأجري في العبد لاتصافه بالرق الذي هو مناط تشطير الجلد، وهذه الآية عند الأصوليين من أمثلة تخصيص عموم النص بالقياس، بناء على أن نوع تنقيح المناط المعروف بإلغاء الفارق يسمى قياسا، والخلاف في كونه قياسا معروف في الأصول. أما الرجم فمعلوم أنه لا يتشطر، فلم يدخل في المراد بالآية))[1].

- إيجاب الوفاء على من نذر بنذر الطاعة بخلاف الحالف، جوز له الترك مع التكفير عن يمينه:

منشأ المسألة:

روت أم المؤمنين السيدة عَائِشَةَ رضي الله عنها، عن النبي ﷺ قال: «مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ الله فَلْيُطِعْهُ، وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَهُ فلا يَعْصِهِ»[2].

وعن عبد الرحمن بن سمرة رضي اللَّه عنه قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ، فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ، وَائْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ»[3].

الجواب: الحكمة من إيجاب الشارع على من نذر الطاعة أن يفي بها، وتجويزه عن حلف على فعلها تركها والتكفير عن اليمين هي اختلافهما

---

(١) أضواء البيان (٢٣٩/١).

(٢) أخرجه البخاري (٥٨١/١١) كتاب الأيمان والنذور، باب: النذر في الطاعة، حديث (٦٦٩٦).

(٣) أخرجه البخاري (١٢٣/١٣، ١٢٤) كتاب الأحكام، باب: من لم يسأل الإمارة، حديث (٧١٤٦)، ومسلم (١٢٧٣/٣، ١٢٧٤) كتاب الأيمان، باب: ندب من حلف يمينًا، حديث (١٩- ١٦٥٢).

من جهة أن النذر هو التزام بطاعة، فالواجب الوفاء به أيا كانت صفته: مطلقًا؛ نحو: لله عليّ أن أصلى كذا ركعة، أم معلقًا؛ نحو: إن صح زرعي فعليّ أن أتصدق منه بكذا، وأما اليمين فليست التزامًا بطاعة، بل إنها حث للنفس على فعل ما حُلفت عليه، وهذا الحث ينحل بفعلها كما ينحل بالتكفير عنها، ولو كان تدقيق بعض النظر يفضي إلى أن ترى التزامًا فهي التزام بالله وليست التزامًا لله، والفرق بينهما ظاهر، إذ الالتزام بالله هو عهد مع النفس مع الاستعانة بذكر الله في هذا العهد، وأما الالتزام لله فهو عهد مع الله، فالإخلال بهذا ضرب من العهد لا يجوز لما فيه من نقض العهد مع الله، أما الإخلال بالعهد مع النفس فليس فيه نقض لعهد ما مع الله، وإنما فيه إخلال بكمال تعظيم اسمه سبحانه بعدم فعل ما قرن باسمه، ولذا جاز فيه تركه مع الكفارة. وهذا كله إذا كانت اليمين لم تقع على فعل واجب أو ترك محرم، فإن حلف على أي من هذين كان الإخلال بهذا الحلف إخلالًا بكمال تعظيم الله وإخلالًا بالعهد مع الله في آن، إذ كل مؤمن هو – بإيمانه– معاهد لله ألا يفعل محرمًا ولا يترك واجبًا، فإذا حلف على ذلك فقد أضاف إلى عهده مع الله عهده مع نفسه مع الاستعانة بذكر اسم الله تعالى، فإخلاله بذلك إثم لترك العهد مع الله، وتجب فيه الكفارة للإخلال بكمال تعظيم اسمه تعالى.

– تحريم صوم أول يوم من شوال وفرض صوم آخر يوم من رمضان:

منشأ المسألة:

عن أبي سعيد، عن رسول الله ﷺ: «أَنَّهُ نَهَى عَنْ صَوْمِ يَوْمَيْنِ: يَوْمِ الفِطْرِ، وَيَوْمِ النَّحْرِ»[1].

(١) أخرجه البخاري (٧٠/٣) كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب: مسجد بيت المقدس، حديث (١١٩٧)، ومسلم (٧٩٩/٢) كتاب الصيام، باب: النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى، حديث (٨٢٧/١٤٠).

وأما إتمام صوم رمضان روى ابن عمر رضي الله عنهما قال: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «إِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَصُومُوا، وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدُرُوا لَهُ»[1].

الحديثُ دليلٌ على وجوب صَوْمِ رمضان لرؤية هِلاَلِهِ، وإفطار أول يوم من «شوال».

الجواب: إن الحكمة في تحريم صوم أول يوم من شوال وفرض صوم آخر يوم من رمضان تبدو من أن آخر يوم من رمضان هو ختام الشهر الذي جاء أمره سبحانه بصيامه، فيكون صومه إتمامًا لفعل ما أمر الله به، فهو فرض بلا ريب. وأما أول يوم من شوال فقد جعله الله عيدًا للمسلمين وهدية ومسرة لهم، وإكرامًا منه سبحانه لهم على امتثالهم أمره بصوم الشهر، والكريم يحب أن تقبل هديته كما يحب الجواد قبول قراه وعطائه. كما يظهر وجه آخر من الحكمة في ذلك متمثلًا في ألا تؤدي إباحة الصوم في أول يوم من شوال إلى الزيادة على ما شرع من صوم شهر رمضان. فهذان اليومان وإن تلاصقا إلا أنهما ليسا سواء في المعنى الذي عليه مدار إيجاب الصوم أو تحريمه. فاشتراكهما في أن كلا منهما زمان بين طلوع فجر وغروب شمس لا يسوِّى بينهما في ذلك المعنى الذي لأجله كان الإيجاب والتحريم.

- تفضيل بعض الأزمنة والأمكنة على بعض مع مساواتهما في الحقيقة:

منشأ المسألة:

يتبين تفضيل بعض الأزمنة على بعض من قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ ۝٢ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ۝٣ ﴾.

(١) أخرجه البخاري (١٣٥/٤) كتاب الصوم، باب: هل يقال رمضان أو شهر رمضان، حديث (١٩٠٦)، ومسلم (٧٦٠/٢) كتاب الصيام، باب: وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، حديث (١٠٨٠/٨).

أما الأمكنة: فمن ذلك تفضيل مكة على سائر البقاع، روى عبد اللهِ بْنِ عَدِيّ بْنِ الحَمْرَاءِ: أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ وَهُوَ واقِفٌ بالحَزْوَرَةِ في سوقِ مَكَّةَ: «وَاللهِ إنَّكِ لخَيْرُ أَرْضِ اللهِ، وَأَحَبُّ أَرضِ اللهِ إلى اللهِ؛ وَلَوْلا أَنِّي أُخْرِجْتُ مِنكِ، ما خَرَجْتُ».

الجواب: فتفضيل بعض الأزمنة على بعض وتفضيل بعض الأمكنة على بعض مع استواء ما فُضِّل مع ما فُضِّل عليه من كل منها، فالعلة التي تظهر فيه هي ما وقع أو يقع في ذلك الزمان دون غيره وفي ذلك المكان دون سواه من جلائل الأمور التي شاءت إرادته سبحانه أن تقع. ومن هذا القبيل نزول القرآن الكريم في ليلة القدر، وكونها جُعلت ميعادًا لتنزُّل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر حاملة ما أفاء به الله على خلقه من الرحمات والبركات والآلاء، ففضلت هذه الليلة بجعلها خيرا من ألف شهر. ومن ذلك أيضًا تفضيل يوم عرفة، لوقوف الخلائق فيه على صعيد واحد وقد جاءوا من كل فج عميق ملبين لله ومنه تفضيل مكة إذ خصت بالبيت الحرام، والمدينة المنورة إذ خصت بهجرة النبي ﷺ وبثواء جسده الطاهر فيها وغير ذلك كثير مما فضل الله به بعض ما خلق على بعض، من الأزمنة والأمكنة، كما فضل – سبحانه– غير ذلك من خلقه على بعض، مع ما يبدو من مساواة بينها، إلا أنه لا يلزم من التساوي البادي بينها في حقيقتها وكنهها تساويها في فضلها.

المبحث الرابع: جمع الشريعة بين المختلفات

الجمع بين الماء والتراب في التطهير:

منشأ الخلاف:

قـــــال تعـــــالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ﴾[1].

الجواب: قال القشيري: ثم إنه- سبحانه- بفضله جعل التيمم بدلا من الطهارة بالماء عند عوز الماء، ثم إن التيمم- الذي هو بدل الماء- أعمّ وجودا من الماء، وأقلّ استعمالا من الأصل، فإن كل من كان أقرب كانت المطالبات عليه أصعب... ثم في الظاهر أمرنا باستعمال التراب وفي الباطن باستشعار الخضوع واستدامة الذبول[2]، وقال الزمخشري: أراد سبحانه أن يرخص للذين وجب عليهم التطهر، وهم عادمون الماء في التيمم بالتراب، فخص أوّل من بينهم مرضاهم وسفرهم؛ لأنهم المتقدّمون في استحقاق بيان الرخصة لهم بكثرة المرض والسفر[3].

فإذا ما جُمع بين الماء والتراب في التطهير مع أن الماء مطهر والتراب مقذِّر، ففي جواز التطهر بالتراب حكمة تظهر في أن الله تعالى خلق صفيه آدم من الماء والتراب، وكذلك كان خلق كل البشر من سلالته، وتكوينهم من أصل النطفة التي تعود غاية ما تعود إلى الماء والتراب. فالتراب في أصل خلقة البشر هو صنو الماء وشريكه، ففي التطهر به تذكرة للإنسان بأصله وحائل بينه وبين الكبر، وفي هذه المعاني ما لا يخفى من تطهير النفس حال فقد ما ينظف به البدن ويطهر. ومن مجالي الحكمة الأخرى في وجوب الطهارة للصلاة حتى في السفر ومع العوز إلى الماء أنه لو أبيح للمرء أن يصلى من غير طهارة لتعودت نفسه على ذلك وتهاونت في الأحكام التكليفية حتى في الحضر ومع حضور الماء. وأما الحكمة من

---

(١) سورة النساء آية: ٤٣.

(٢) ينظر: تفسير القشيري (٣٣٦/١).

(٣) ينظر: تفسير الكشاف (٥١٥/١).

اختصاص التراب بأن يكون بديل الماء للطهارة عند فقده، فلأنه أعم الموجودات وأسهلها تناولًا. ويضاف إلى ذلك ما كشف عنه العلم الحديث من قدرة التراب على القضاء على كثير من الجراثيم والبكتريا الضارة والمكروبات، وهو ما سبق إليه الإسلام قبل أربعة عشر قرنًا ودل عليه الحديث الشريف: ((إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، أُولاهُنَّ أَوْ أُخْرَاهُنَّ بِتُرَابٍ))[١]، وكشف عنه علم هذا العصر.

- الجمع بين الخطأ والعمد في ضمان الأموال مع اختلافهما في التعدي:

منشأ المسألة:

العمد والخطأ في حقوق الآدميين سواء؛ فإنَّ من أَكَلَ مال غيره، وهو يعتقدُ أنه مالُ نفسِهِ، وجب عليه ضمانه؛ كما يجبُ عليه إذا علم أنه لغيره[٢]، ولأنه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل، وكونه خاطئا لا ينافيها[٣].

الجواب: التعدي في الفقه الإسلامي وصف جامع يتسع مدلوله لغة واصطلاحًا إلى كل صور التعدي والعدوان، سواء فعل العمد أم الخطأ، وقد سوى الفقهاء بين هذه الصور من حيث وجوب الضمان في نطاق الأموال فقد ورد في قواعد الأحكام: "والجوابر مشروعة لجلب ما فات من المصالح، والزواجر مشروعة لدرء المفاسد، والغرض من الجوابر جبر ما فات من مصالح حقوق الله وحقوق عباده"[٤].

قال ابن القيم: ((وأما قوله: إن الشريعة جمعت بين المختلفات، كما جمعت بين الخطأ والعمد في ضمان الأموال، فغير منكر في العقول والفطر

---

(١) أخرجه مسلم (٢٣٤/١) كتاب الطهارة، باب: حكم ولوغ الكلب (٩١/٢٧٩) عن أبي هريرة.

(٢) مواهب الجليل (٢٧٩/٥).

(٣) حاشية ابن عابدين (٤٠٤/٢)، وحاشية الدسوقي (٢٨٣/٤)، والمغني، لابن قدامة (٢١٧/٨)، تيسير التحرير (٤٧٨/٢)، والمعتمد (٣٦٤/١).

(٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام (١٧٨/١).

والشرائع والعادات: اشتراك المختلفات في حكمٍ واحد باعتبار اشتراكها في سبب ذلك الحكم. فإنه لا مانع من اشتراكها في أمر يكون علة لحكم من الأحكام، بل هذا هو الواقع، وعلى هذا فالخطأ والعمد اشتركا في الإتلاف الذي هو علة للضمان، وإن افترقا في علة الإثم))[1].

وهذا من قبيل ربط الأحكام بأسبابها، وذلك ما يقتضيه العدل، فلو لم يجب الضمان على المخطئ لادعى كل إنسان الخطأ وعدم القصد فأتلف ما شاء من أموال الناس، وهذا خلاف الإثم والعقوبة اللذين يقومان على القصد والتعدي، فالمخطئ يضمن ولا يأثم أو يعاقب؛ لأنه لم يتعد. أما المتعدي فيأثم وعاقب إلى جانب أنه يضمن ما أتلف بتعديه. فالجمع بين الخطأ والعمد في باب الضمان جمع بين متماثلين في علة الحكم، وهي الإتلاف، وإن كان هناك اختلاف بينهما في التعدي، فإن النطاق الذي يكون لهذا الاختلاف أثر فيه هو في الإثم والعقوبة. وهو معنى غير معنى الضمان.

(١) إعلام الموقعين (٢/١٧١).

- عدم اشتراط التكليف في وجوب الزكاة:

منشأ المسألة:

روى الشافعي بسنده عن يوسف بن ماهك أن رسول الله ﷺقال: ((ابْتَغُوا فِي مَالِ الْيَتِيمِ أَوْ فِي أَمْوَالِ الْيَتَامَى لَا تُذْهِبُهَا أَوْ لَا تَسْتَهْلِكُهَا الصَّدَقَةُ))(١).

- وفي رواية عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: ((اتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة))(٢).
- وفي رواية عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ قال: ((أَلا مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ، فَلْيَتَّجِرْ فِيهِ، وَلا يَتْرُكْهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ))(٣).

قال الإسنوي: ((لا يشترط التكليف في خطاب الوضع كجعل الإتلاف موجبًا للضمان ونحو ذلك ولهذا تجب الزكاة في مال الصبي والمجنون والضمان بفعلهما وفعل الساهي والبهيمة))(٤).

---

(١) أخرجه الشافعي في المسند (٩٢/١)، وعبد الرزاق في مصنفه (٦٨/٤)، حديث (٦٩٩٠)، والبيهقي في سننه (١٠٧/٤) كتاب الزكاة، باب من تجب عليه الصدقة، وفي السنن الكبرى (١٧٩/٤).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (٢٥١/١)، برقم (٥٨٨)، باب: زكاة أموال اليتامى والتجارة لهم فيها، والطبراني في المعجم الأوسط (٨٩/٥، ٩٠) رقم (٤١٦٤)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٦٧/٣): رواه الطبراني في الأوسط، قال: وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه الترمذي (٢٥/٢) أبواب الزكاة باب: ما جاء في زكاة مال اليتيم (٦٤١)، والدارقطني (١١٠/٢، ١١١)، ومن طريقه ابن الجوزي في التحقيق (٣٠/٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠٧/٤) من طريق المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فذكره. وقال الترمذي: وإنما، روي هذا الحديث من هذا الوجه وفي إسناده مقال لأن المثنى بن الصباح يضعف في الحديث.

(٤) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص(١١٦).

فجمعه بين مال العاقل والمجنون والبالغ في وجوب الزكاة مع اختلافهم في التكاليف، فهو حكم لا نص فيه، وإنما مبناه على الاجتهاد الفقهي، ولذا كان محل اختلاف بين الفقهاء، وقد علل من قال منهم بهذا الحكم لما ذهب إليه بأن الزكاة هي حقوق للأموال لا للأشخاص، لأن ملك المال لا أثر للتكليف فيه ولا يتوقف عليه، فيستوي فيه هؤلاء جميعًا، وهم لا عبرة لهم في شأن وجوب الزكاة، وإنما العبرة هي للمال نفسه الذي يحتاج إلى التطهير بأن يخرج جزء منه في أي من مصارف الزكاة، فالزكاة تتعلق بالمال كما يتعلق به الإنفاق مع الزوجة والأقارب وملك اليمين متى وجد هذا المال.

- الجمع بين زنا المحصن والردة في إيجاب القتل مع التفاوت في مقدار الخطيئة:

منشأ المسألة:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُما: «أَنَّ رَجُلًا مِنَ الأَعْرَابِ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْشُدُكَ الله إِلَّا قَضَيْتَ لِي بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، فَقَالَ الآخَرُ وَهُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ: نَعَمْ، فاقْضِ بَيْنَنا بِكِتَابِ الله، وَأْذَنْ لِي، فَقَالَ: «قُلْ»، قَالَ: إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هذَا، فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ، وَإِنِّي أُخْبِرْتُ أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ، فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمائَةِ شَاةٍ وَوَلِيدَةٍ، فَسَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ؟ فأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي جَلْدَ مِائَةٍ وَتَغْرِيبَ عَامٍ، وَأَنَّ عَلَى امْرَأَةِ هذَا الرَّجْمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ: الْوَلِيدَةُ والْغَنَمُ رَدٌّ عَلَيْكَ، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، وَاغْدُ يا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةِ هذَا، فإِنِ اعْتَرَفَتْ فارْجُمْهَا»[1].

(١) أخرجه البخاري (١٨٥/١٢) كتاب الحدود، باب: الإمام يأمر رجلًا فيضرب الحد غائبًا، حديث (٦٨٥٩، ٦٨٦٠)، ومسلم (١٣٢٤/٣) كتاب الحدود، باب: من اعترف على نفسه بالزنى، حديث (١٦٩٧/٢٥، ١٦٩٨).

وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ الله تَعَالَى عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ، فَاقْتُلُوهُ»(١).

الجواب: أن في الجمع بين زنا المحصن والردة في إيجاب القتل حدًّا مع تفاوتهما في مقدار الخطيئة؛ فيه حكمة؛ فحواها أن كلا من الزاني والمرتد قد اشتركا في مفسدة تتكافأ مع جزاء محو وجودهما؛ إذ جناية الزاني على البضع جناية تؤدي إلى مفسدة اختلاط الأنساب وضياعها، وهي المفسدة التي تزول بها النصرة ويضمحل التعاون ويتلاشى التآزر، ويكثر التشاحن المؤدي إلى استسهال القتل، وبعض هذا كاف ليتكافأ مع جزاء قتله صونًا للمجتمع المسلم من أن يتفكك وتنحل أواصر ما بين أبنائه. والمرتد قد جنى على الدين جناية نكراء، وفي التهاون معه مع هذه الجناية ما يهدد بمتابعة غيره له في طريق الردة فيفشو التشاحن في المجتمع ويكثر القتل، ولذا فإن في قتله قصاصًا ما يكافئ جنايته ويصون المجتمع المسلم من أخطار ما تجره عليه. والعلة التي جمعت بين حكم جرميهما هي المفسدة المؤدية إلى تفكك المجتمع وفشو التشاحن والتقاتل بين أفراده. مع افتراقهما في أن الزنا مجلبة للعار على فاعله وعلى غيره من ذوي الصلة به لا تزول، أما الردة فليست كذلك، فكان القتل بالرجم على الزنا أشد وأنكى من قطع الرقبة بالسيف على الردة. الجمع بينهما في القتل جمع بين متماثلين في العلة، والتفرقة بينهما في كيفية القتل مرجعها إلى الفرق بينهما في مقدار العلة، إذ هي في الزنا أشد وأفدح. وأما الفرق بينهما في جسامة المعصية فهو مما لا شأن له في العقوبة الدنيوية، وإنما يكون له شان وأثر في العقوبة في الآخرة، حيث تكون في الردة الخلود في النار، وهي ليست كذلك في الزنا.

(١) أخرجه البخاري (١٤٩/٦) كتاب الجهاد، باب: لا يعذب بعذاب الله، حديث (٣٠١٧).

- التسوية في الذبح بين الميتة وذبيحة غير الكتابي في التحريم:

منشأ المسألة:

- قال تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣﴾ ﴾[1].
- وروى الإمام أحمد بإسناده عن قيس بن سكن الأسدي قال: قال رسول الله ﷺ «إِنَّكُمْ نَزَلْتُمْ بِفَارِسَ مِنْ النَّبَطِ، فَإِذَا اشْتَرَيْتُمْ لَحْمًا، فَإِنْ كَانَ مِنْ يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ فَكُلُوا، وَإِنْ كَانَتْ ذَبِيحَةَ مَجُوسِيٍّ فَلَا تَأْكُلُوا»[2].
- وروي عن عبد الرحمن بن عوف أن النبي ﷺ قال: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ، غَيْرَ نَاكِحِي نِسَاءِهِمْ وَلا آكِلِي ذَبَائِحِهِمْ»[3].

وغير الكتابي ليس صاحب ملة فانعدمت منه صفة حل الذبح[4].

---

(١) سورة المائدة آية: ٣.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (٢٧٨/١) في كتاب الزكاة، باب: جزية أهل الكتاب والمجوس (٤٢)، والشافعي (١١٨٢)، والبيهقي (١٨٩/٩)، وابن أبي شيبة في المصنف (٢٢٤/٣، ٢٤٣/١٢)، وعبد الرزاق في المصنف (١٠٠٢٥)، والطبراني في الكبير (٤٣٧/١٩)، وذكره الهيثمي في المجمع (١٣/٦)، وقال: رواه الطبراني وفيه من لم أعرفه.

(٣) أخرجه عبد الرزاق (٦٩/٦) برقم (١٠٠٢٨)، وابن أبي شيبة واللفظ له (٤٨٨/٣) برقم (١٦٣٢٥)، والحارث بن أبي أسامة كما في بغية الباحث (٦٩٠/٢) برقم (٦٧٥). عن الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب قال: كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يسألهم الإسلام فمن أسلم قبل منه إسلامه، ومن أبى أخذت منه الجزية، غير ناكحي نساءهم، ولا آكلي ذبائحهم.

(٤) بداية المجتهد (٤٨٩/١)، البناية شرح الهداية (١٢/٩، ١٣)، والشرح الصغير (٣١٣/١)، والشرح الكبير (٩٩/٢)، والمجموع (٧٥/٩).

مخطئ من يرى – كما يرى النظّام– أن احتقان الدم في الذبيحة هو السبب أو العلة في تحريمها، ومن ثم يبنى على ذلك أن ذبيحة غير الكتابي لا وجه لتحريمها لعدم احتقان دمها.

في هذا القول مكامن للخطأ وليس مكمنًا واحدًا، إذ علة التحريم لا تنحصر في احتقان الدم في الذبيحة، بل تتعدد إلى أسباب وعلل أخرى كثيرة عرف منها ما عرف وخفى منها ما خفي، ولا يلزم من انتفاء بعضها انتفاء حكم التحريم لتعلقه بعلل أخرى غير التي انتفت. فاحتقان الدم في الذبيحة وإن كان سببًا ظاهرًا لتحريمها فإن نجسًا وخبثًا يلحق بذبيحة غير الكتابي كالمجوسي والمرتد والمهلّ بها لغير الله يقوم سببا وعلة لتحريمها، وإن دق هذا السبب[1].

(١) إعلام الموقعين (١٧٢/٢).

الـخـاتـمـة

عرض البحث – في حدود ما اتسق موضوعه أن يعرض– لبعض الشُّبَه التي أقام عليها إبراهيم بن سيار النظّام إبطاله للقياس من جهة الفروق بزعم أن الشريعة فرقت فيها بين المتماثلات وجمعت بين المختلفات.

وقد خلص البحث في ضوء الأجوبة الإجمالية التي أمكن عرضها – في حدود ما اتسق مع موضوع البحث– مما أجاب به العلماء على هذه الشُّبَه وأمثالها؛ إلى حقيقة فساد ما زعم النظّام، وذلك مبناه على النتائج التي توصل إليها البحث على إيجاز الإجمال التالي:

- أن الأحكام الشرعية مبناها على التسوية بين المتماثلات، وإلحاق النظير بنظيره، واعتبار الشيء بمثله.
- أن الأحكام الشرعية كما تقوم على التسوية بين المتماثلات فهي أيضًا تقوم على التفرقة بين المختلفات، فلا تسوي بين أحدها والأخرى، ولا تلحق أحدها بالآخر.
- أن من أجلى دلائل عظمة الشريعة تنزهها عن النهي عن شيء لمفسدة فيه، ثم إباحة ما اشتمل على هذه المفسدة أو مثلها أو ما زاد عليها.
- كانت مآخذ النظَّام في رد حجية القياس في غاية البعد عن محل الاحتجاج.
- كانت حجج النظَّام لرد حجية القياس من جهة الفروق في غاية الضعف ولا ترقى لمرتبة الأدلة، فضلًا عما نالته منها أوجه معارضتها.
- أن كثيرًا من حجج النظّام لرد حجية القياس من جهة الفروق كان قوامها هو ما توهمه النظّام من علل وهي ليست بعلل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، لعلي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٠٤هـ.

الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي، دراسة تأصيلية تطبيقية، بلقاسم بن ذاكر بن محمد الزبيدي، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ط(١)، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

إحكام النظر في أحكام النظر بحاسة البصر، لعلي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن ابن القطان، تحقيق: إدريس الصمدي، راجعه وضبطه: فاروق حمادة، دار القلم، دمشق، سوريا، ط(١)، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

الإحكام في أصول الإحكام، لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط(١)، ١٤٠٤هـ.

أدب المفتي والمستفتي، للإمام عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوري أبي عمرو المعروف بابن الصلاح، تحقيق: د. موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، بيروت، ط (١)، ١٤٠٧هـ.

إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، المعروف بمعجم الأدباء، لياقوت الحموي، طبعة دار المأمون.

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي بن الشوكاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، مكتبة نزار الباز، مكة الرياض، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

الاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، لأبي المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق: د. نايف بن نافع العمري، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، ط(١)، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

أصول الفقه، لشمس الدين محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، تحقيق. د: فهد السدحان مكتب العبيكان، الرياض، ط(١)، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

أضـواء البيـان فـي إيضـاح القرآن بـالقرآن، للعلامـة محمـد الأمين الشـنقيطي، دار الفكـر للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

الإعجاز العلمي في السنة النبوية، لصالح بن أحمد رضا، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

إعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

إكمال المعلم بفوائد مسلم، لأبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: د:يحيى إسماعيل، دار الوفاء، ط(١)، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، لعلي بن هبـة الله ابـن أبـي نصـر بـن مـاكولا، دار الكتـب العلميـة، بيـروت، ط (١)، ١٤١١هـ.

أمالي المرتضى، لمحمد بن محمد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى الحلبي، القاهرة، ١٣٧٣هـ.

إنباه الرواة على أنباه النحاة، لأبي الحسن علي بن يوسف القفطي، المكتبة العصرية، بيروت، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

الأنساب، لأبي سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر، بيروت، ط (١)، ١٩٩٨م.

البحر المحيط في أصول الفقه، لمحمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، دار الكتبي، ط(١)، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن أحمد ابن رشد القرطبي، دار الفكر، بيروت.

بذل النظر في الأصول، محمد بن عبد الحميد الأسمندي، تحقيق: د. محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط(١)، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

البرهان في أصول الفقه، لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط(١)، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، للحارث بن أبي أسامة الهيثمي، تحقيق: د. حسين أحمد صالح الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة، ط(١)، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م.

البناية في شرح الهداية، لأبي محمد العيني، دار الفكر للطباعة والنشر، ط(١)، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، لأبي الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، تحقيق: محمد مظهر بقا، جدة، دار المدني، ط (١)، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: د.عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ط(١)، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، طبعة مصورة، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

تأويل مختلف الحديث، لأبي محمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٢م.

التبصرة في أصول الفقه، لإبراهيم بن علي الفيروزآبادي، تحقيق: د: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، بيروت، ط(١)، ١٤٠٣هـ.

التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلي بن سليمان المرداوي الحنبلي، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، وآخرين، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط (١)، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

التحصيل من المحصول، لسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرْمَوي، تحقيق: الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط (١)، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

التحقيق في أحاديث الخلاف، لعبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.

التحقيق والبيان في شرح البرهان، لعلي بن إسماعيل الإبياري، دار الضياء، الكويت، طبعة خاصة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط(١)، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

تعدد الزوجات في الإسلام، د. عبد التواب هيكل، مكتبة الحرمين.

تعليل الإحكام الشرعية واختلاف العلماء فيه وحقيقة موقف الحنابلة منه وأثر ذلك في حجية القياس، د.طه جابر فياض العلواني، مجلة البحوث الإسلامية- مجلة

دوريـة تصـدر عن الرئاسـة العامـة لإدارات البحـوث العلميـة والإفتـاء والـدعوة والإرشاد.

تفسير الإمام الشافعي، جمع وتحقيق ودراسة: د. أحمد بن مصطفى الفرَّان، مطبوع دار التدمرية، المملكة العربية السعودية، ط(١)، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

تفسير البغوي، المعروف بـ «معالم التنزيل»، لأبـي محمـد الحسين بـن مسـعود الفراء البغوي، مطبوع بهامش تفسير الخازن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط (٢)، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

تفسير القشيري المسمى لطائف الإشارات، لعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري النيسابوري، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط(١)، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

التلخيص في أصول الفقه، لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق: د. عبد الله جولم، وشبير أحمد العمري، دار الباز، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

التمهيد في أصول الفقه، لمحفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، تحقق: د.مفيد محمد أبو عمشة، دار المدني، جدة، ط (١)، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.

التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لجمال الدين الإسنوي، تحقيق: د. محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

تهذيب اللغة، الأزهري، لمحمد بن أحمد الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط(١)، ٢٠٠١م.

تيسير التحرير، لمحمد أمين المعروف، بأمير باد شاه، وهو شرح التحرير للكمال بن الهمام، ط أخيرة، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥١هـ.

الجامع الصحيح «سنن الترمذي»، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٢، ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م.

الجامع لأحكام القرآن، للإمام أبـي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت ط(١)، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

الجامع لعلوم الإمام أحمد- الفقه، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل، المؤلف: خالد الرباط، سيد عزت عيد، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم، مصر، ط(١)، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

حاشية ابن عابدين، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين الدمشقي، المسماة رد المحتار على الدر المختار، شرح متن تنوير الأبصار، دار الكتب العلمية، ط (٢)، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد عرفة الدسوقي، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت.

الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، لعلي بن محمد بن حبيب الماوردي الشافعي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وأخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٩هـ -١٩٩٩م.

الحدود في الإسلام، لأحمد فتحي بهنسي، مصر، ط(١).

حلية الأولياء، للإمام الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الريان للتراث، القاهرة مصر، ط(٥)، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

الدر الثمين في أسماء المصنفين، علي بن أنجب بن عثمان بن عبد الله، ط(١)، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

ديوان الشافعي، لمحمد بن إدريس الشافعي، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة، مؤسسة الرعبي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط(٣)، ١٣٩٢هـ-١٩٧٤م.

الرسالة، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: د. عبد الفتاح بن ظافر كبارة، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار، لمحمد بن قاسم بن يعقوب الأماسي الحنفي، محيي الدين، ابن الخطيب قاسم، دار القلم العربي، حلب، ط(١)، ١٤٢٣هـ.

روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، لعبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٥هـ.

سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبد الله محمد بن زيد القزويني، تحقيق: بشار عواد، دار الجيل، بيروت، ط(١)، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، دار الجنان، بيروت، ط(١)، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م.

سـنن الـدارقطني، لأبـي الحسـن علـي بـن عمـر بـن أحمـد الـدارقطني، تحقيـق: شـعيب الأرنـاؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط(١)، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م.

السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٥م.

سنن النسائي، للحافظ أبـي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، وعليها شرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، دار المعرفة، بيروت، ط(٣)، ١٤١٤ هـ- ١٩٩٤م.

سير أعلام النبلاء، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٩)، ١٤١٣هـ.

شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، لعبيد الله بن مسعود المحبوبي البخـاري الحنفـي، تحقيـق: زكريـا عميـرات، دار الكتـب العلميـة، بيـروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

الشرح الصـغير علـى أقرب المسـالك، للعلامـة أبـى البركـات أحمد بـن محمـد بـن أحمـد الدردير، وبالهامش حاشية الشيخ أحمد بن محمد الصاوى، مطبعة عيسى البابى الحلبى وشركاه، القاهرة.

الشرح الكبير، لسيدي أحمد الدردير أبـي البركـات، تحقيـق: محمـد عليش، دار الفكر، بيروت.

شرح الكوكب المنير، لابن النجار، محمد بن أحمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، تحقيق: د.محمـد الزحيلـي، د.نزيـه حمـاد، مكتبـة العبيكـان، الريـاض، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

شرح المعالم في أصول الفقه،لابن التلمساني عبد الله بن محمد علي شرف الدين أبو محمد الفهري، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وأخرون، عالم الكتـب للطباعـة والنشـر والتوزيـع، بيـروت، لبنـان، ط(١)، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

شرح تنقيح الفصول في اختيار المحصول، للإمام أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط ١، ١٩٦٣م.

شرح فتح القدير، للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ابن الهمام الحنفي)، ومعه شرح العناية على الهداية، وحاشية سعدي أفندي أو سعدي جلبي، دار الفكر، بيروت، ط(٢)، ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م.

شرح مختصر الروضة، للطوفي، نجم الدين بن الربيع سليمان بن عبد القوي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(١)، ١٤١٠هـ-١٩٨٧م.

شفاء العليل، في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد بدر الدين أبي فراس النعساني الحلبي، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨م.

شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: د.حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠هـ.

الصحاح، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط(١) ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لمحمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(٢)، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

صحيح ابن خزيمة، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، تحقيق: د.محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت.

صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري، طبعة رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د. محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

طبقات المعتزلة، لأحمد بن يحيى بن المرتضى، منشورات المعهد الألماني للأبحاث، ٢٠٠٩م.

طبقات النحويين واللغويين، لمحمد بن الحسن بن عبيد الله الزبيدي الأندلسي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط(٢).

العبر في خبر من غبر، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت.

العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء، تحقيق: د. أحمد المباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(١)، ١٤٠٠هـ.

علم أصول الفقه، للشيخ عبد الوهاب خلاف، دار القلم الكويت، ط ١٢، ١٣٨٩هـ.

فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، مصر، ١٣٨٠هـ.

الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٧م.

الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط ٢، ١٤٢١هـ.

الفهرست، لابن النديم، ليبسيك، ١٨٧١م.

فيض الباري على صحيح البخاري، لـ(أمالي) محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي ثم الديوبندي، تحقيق: محمد بدر عالم الميرتهي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط(١)، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي السمعاني، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط(١)، ١٤١٨هـ- ١٩٩٩م.

قواعد الإحكام في مصالح الأنام، لأبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم ابن الحسن السلمي الدمشقي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

قواعد الأصول ومعاقد الفصول مختصر تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل، لصفي الدين عبد المؤمن بن كمال الدين عبد الحق البغدادي الحنبلي، تحقيق: أنس بن عادل اليتامى، عبد العزيز بن عدنان العيدان، ركائز للنشر والتوزيع، ط(١)، ١٤٣٩هـ – ٢٠١٨م.

القياس، لعلي عبد التواب، (د.ط).

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لمحمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض ط(١)، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدين البخاري، ضبط وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.

الكواكب الدراري، بشرح صحيح البخاري، للكرماني، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠١هـ.

لسان الميزان، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: دائرة المعرف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط(٢)، ١٣٩٠هـ– ١٩٧١م.

اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٧٧هـ.

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لعلي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ– ١٩٩٤م.

مجمل اللغة، لأحمد بن فارس، تحقيق الشيخ: هادي حسن حمودي، معهد المخطوطات العربية، الكويت، ط(١)، ١٩٨٥م.

مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي، مكتبة ابن تيمية، ط٢.

المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت.

المحصول في أصول الفقه، للقاضي أبي بكر بن العربي، تحقيق: حسين علي اليدري، سعيد فودة، دار البيارق، عمان، ط(١)، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

المحصول في علم أصول الفقه، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: د. طه جابر العلواني، نشر مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.

مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، لعبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(٣)، ١٩٨٣م.

مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط(٣)، ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م.

المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، لابن بدران الدمشقي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

المستدرك على الصحيحين، لمحمد بن عبدالله أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

المستصفى في علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المطبعة الأميرية ببولاق، دار المعرفة، بيروت، ط(١)، ١٣٢٢هـ.

مسلم الثبوت، لابن عبد الشكور الحنفي دار الكتب العلمية، ط (٢)، ١٤٠٣هـ.

مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، وبهامشه منتخب كنز العمال فى سنن الأقوال، المكتب الإسلامي، بيروت، ط(٥)، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

مسند الشافعي، لمحمد بن إدريس أبي عبد الله الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.

المسودة في أصول الفقه، لابن تيمية، جمعها أحمد بن محمد الحراني الدمشقي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت.

مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار، للحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، دار الفكر، بيروت، ط(١).

المصنف، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط(٢)، ١٤٠٣هـ.

معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، لعبد الرحيم بن أحمد العباسي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت، ١٩٤٧م.

المعتمد في أصول الفقه، لمحمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٠٣هـ.

معجم الأدباء، للشيخ الإمام شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٩م.

المعجم الأوسط، لسليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة.

المعجم الصغير، لسليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان، ط (١)، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

المعجم الكبير، لسليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

معرفة السنن والآثار عن الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، لأحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت.

المعونة في الجدل، لإبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، تحقيق: د. علي عبد العزيز العميريني، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط ١، ١٤٠٧هـ.

المغني لابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط(١)، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت.

المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأحمد بن عمر القرطبي، دار الكلم الطيب، دمشق، ط(١)، ١٩٩٦م.

المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لعبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج، دار صادر، بيروت، ط١، ١٣٥٨هـ.

منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط(١)، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، ناصر الدين البيضاوي، طبعة المكتبة المحمودية، مصر.

المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

المهذب، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي، دار الكتب العربية.

الموافقات في أصول الشريعة، لإبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، طبع دار المعرفة، تعليق الشيخ: عبد الله دراز، دار المعرفة.

مواهب الجليل شرح المختصر، لأبي عبد الله محمد بن محمد الحطاب، دار الفكر، ط(٣)، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

الموطأ للإمام مالك بن أنس، ومعه كتاب إسعاف المبطأ برجال الموطأ للإمام جلال الدين السيوطي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط(٣).

نظرات في تعدد الزوجات، د. محمد مسفر الزهراني، (د. م) (د. ن)، ط(٢)، ١٩٩٢م.

نفائس الأصول في شرح المحصول، لأبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وزميله، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط (٢)، ١٩٩٧م.

نكت الهميان في نكت العميان، الصفدي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

نهاية السول في شرح منهاج الأصول، لجمال الدين الإسنوي، المطبعة السلفية، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٢م.

نهاية الوصول في دراية علم الأصول، لصفي الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي، تحقيق: د. صالح ابن سليمان اليوسف وزميله، ط المكتبة التجارية.

الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، تحقيق د: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء الأول، مؤسسة الرسالة، ط (١)، ١٩٩٩م.

الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧م.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر خلكان، تحقيق: يوسف الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١)، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

References :

al'iibhaj fi sharh alminhaj ealaa minhaj alwusul 'iilaa eilm al'usul lilbaydawi, lieali bin eabd alkafi alsabki, tahqiqu: jamaeat min aleulama'i, dar alkutub aleilmiati, bayrut, t (1), 1404hi.

alaijtihad fi manat alhukm alshareii, dirasat tasiliat tatbiqiatun, bilqasim bin dhakir bin muhamad alzubaydi, markaz takwin lildirasat wal'abhathi, landan, ta(1), 1435h-2014m.

'iihkam alnazar fi 'ahkam alnazar bihasat albasar, lieali bin muhamad bin eabd almalik alkitaamii alhimyri alfasi, 'abu alhasan aibn alqataan, tahqiqu: 'iidris alsamadi, rajieh wadabtahu: faruq hamadat, dar alqalami, dimashqa, suria, ta(1), 1433h - 2012m.

al'iihkam fi 'usul al'iihkami, li'abi alhasan eali bin muhamad alamdi, tahqiqu: sayid aljamili, dar alkutaab alearabii, bayrut, ta(1), 1404h.

'adab almufti walmustafti, lil'iimam euthman bin eabd alrahman bin euthman alshahrazuri 'abi eamrw almaeruf biaibn alsalahi, tahqiqu: du. muafaq eabd allah eabd alqadir, maktabat aleulum walhakmi, ealim alkutab, bayrut, t (1), 1407h.

'iirshad al'arib 'iilaa maerifat al'adib, almaeruf bimuejam al'udaba'i, liaqut alhamawi, tabeat dar almamuni.

'iirshad alfuhul 'iilaa tahqiq alhaqi min eilm al'usulu, limuhamad bin ealii bn alshuwkani, tahqiqu: eadil 'ahmad eabd almawjudi, waeali muhamad mueawad, maktabat nizar albazi, makat alrayad, t 1, 1417h - 1997m.

alaistilam fi alkhilaf bayn al'iimamayn alshaafieii wa'abi hanifat,li'abi almuzafari, mansur bin muhamad bin eabd

aljabaar alsimeani, tahqiqu: da. nayif bin nafie aleamrii, dar almanar liltabe walnashr waltawziei, ta(1), 1412h - 1992m.

'usul alsarkhisi, li'abi bakr muhamad bin 'ahmad bin 'abi sahli, tahqiqu: 'abi alwafa' al'afghani, dar alkutub aleilmiati, bayrut, lubnan, ta1, 1414h - 1993m.

'usul alfiqah, lishams aldiyn muhamad bin muflih almaqdisii alhanbali, tahqiqu. du: fahd alsudhan maktab aleabikan, alrayad, ta(1), 1420h - 1999m.

'adwa' albayan fi 'iidah alquran bialqurani, lilealaamat muhamad al'amin alshanqiti, dar alfikr liltibaeat walnashri, bayrut, (du.ta), 1415h-1995m.

al'iiejaz aleilmiu fi alsunat alnabawiati, lisalih bn 'ahmad rida, 1421h - 2001mi.

'iielam almuqiein ean rabi alealamina, limuhamad bin 'abi bakr bin 'ayuwb abn alqayami, tahqiqu: tah eabd alrawuwf saedu, dar aljili, birut, 1973m.

'iikmal almuealim bifawayid muslimin, li'abi alfadl alqadi eiad bin musaa alyahsabi, tahqiqu: du:yahyaa 'iismaeil, dar alwafa'i, ta(1), 1419hi- 1998m.

al'iikmal fi rafe alairtiab ean almutalaf walmukhtalif fi al'asma' walkunaa wal'ansab, lieali bin hibat allah aibn 'abi nasr bin makula, dar alkutub aleilmiati, bayrut, t (1), 1411hi.

'amali almurtadaa, limuhamad bin muhamad bin eabd alrzzaq alhusayni, almlqqb bimurtadaa, alzzabydy, tahqiqu: muhamad 'abu alfadl 'iibrahim, eisaa alhalbi, alqahirati, 1373hi.

'iinbah alruwat ealaa 'anbah alnahati, li'abi alhasan eali bin yusif alqaftii, almaktabat aleasriati, bayrut, ta(1), 1424h.

al'ansabu, li'abi saeid eabd alkarim bin muhamad bin mansur alsimeani, tahqiqu: eabd allah eumar albarudii, dar alfikri, bayrut, t (1), 1998m.

albahr almuhit fi 'usul alfiqah, limuhamad bin eabd allah bn bihadir alzarkashi, dar alkatbi, ta(1), 1414h-1994m.

bidayat almujtahid wanihayat almuqtasid, limuhamad bn 'ahmad abn rushd alqurtabii, dar alfikri, bayrut.

badhl alnazar fi al'usuli, muhamad bin eabd alhamid al'asmandi, tahqiqu: du. muhamad zaki eabd albar, maktabat dar altarathi, alqahirati, ta(1), 1412h - 1992m.

alburhan fi 'usul alfiqah, lieabd almalik bin eabd allh bin yusif aljuayni, tahqiqu: salah bin muhamad bin euaydita, dar alkutub aleilmiat bayrut, lubnan, ta(1), 1418hi- 1997m.

bughyat albahith ean zawayid musnad alharthi, lilharith bin 'abi 'usamat alhaythami, tahqiqu: di.hsin 'ahmad salih albakiri, markaz khidmat alsunat walsiyrat alnabawiati, almadinat almunawarati, ta(1), 1413hi- 1992m.

albinayat fi sharh alhidayati, li'abi muhamad aleaynii, dar alfikr liltibaeat walnashri, ta(1), 1400h - 1980m.

bayan almukhtasar sharh mukhtasar abn alhajibi, li'abi althana' mahmud bin eabd alrahman al'asfahani, tahqiqu: muhamad mazhar biqa, jidata, dar almadni, t (1), 1406h-1986m.

tarikh al'iislam wawafayaat almashahir wal'aealami, limuhamad bin 'ahmad bin euthman aldhahbi, tahqiqu: da.eamar eabd alsalam tadamuri, dar alkutaab alearabii, lubnan, bayrut, ta(1), 1407hi- 1987m.

tarikh baghdada, lilkhatib albaghdadii, tabeat musawaratun, dar alkitaab alearabii, bayrut, da.t.

tawil mukhtalif alhadithi, li'abi muhamad bin eabd allh bin muslim bin qutaybat aldiynuri, tahqiqu: muhamad zahri alnijar, dar aljili, birut, 1393h - 1972m.

altabasurat fi 'usul alfiqah, li'iibrahim bin ealii alfayruzabadi, tahqiqu: du: muhamad hasan hitu, dar alfikri, dimashqu, bayrut, ta(1), 1403h.

altahbir sharh altahrir fi 'usul alfiqah, liealiin bin sulayman almardawii alhanbalii, tahqiqu: du. eabd alrahman aljabrin, wakhrin, maktabat alrushdi, alsueudiatu, alrayad, t (1), 1421h - 2000m.

altahqiq fi 'ahadith alkhilafi, lieabd alrahman bin eali bin muhamad bin aljawzi 'abu alfaraj, tahqiqu: musead eabd alhamid muhamad alsaedani, dar alkutub aleilmiati, bayrut, t 1, 1415hi.

altahqiq walbayan fi sharh alburhan, lieali bin 'iismaeil al'iibyari, dar aldiya', alkuaytu, tabeat khasat biwizarat al'awqaf walshuwuwn al'iislamiati, dawlat qatr, ta(1), 1434h - 2013m.

taeadud alzawjat fi al'iislami, du. eabd altawaab hikala, maktabat alharamayni.

taelil al'iihkam alshareiat waikhtilaf aleulama' fih wahaqiqat mawqif alhanabilat minh wa'athar dhalik fi hajiat alqiasi, da.tah jabir fayaad aleulwani, majalat albuhuth al'iislamiati- majalat dawriat tasdur ean alriyasat aleamat li'iidarat albuhuth aleilmiat wal'iifta' waldaewat wal'iirshadi.

tafsir al'iimam alshaafieii, jame watahqiq wadirasatu: du. 'ahmad bin mustafaa alfrran, matbue dar altadmuriati, almamlakat alearabiat alsueudiati, ta(1), 1427h - 2006m.

tafsir albughwi, almaeruf bi <<maealim altanzili>>, li'abi muhamad alhusayn bin maseud alfaraa' albaghui, matbue bihamish tafsir alkhazin, dar alkutub aleilmiati, bayrut, t 1, 1415h - 1995m.

tafsir alquran aleazimi, li'abi alfida' 'iismaeil bin eumar bn kathirin, tahqiqu: sami bin muhamad salamata, dar tiibat lilnashr waltawziei, t (2), 1420h - 1999m.

tafsir alqushayri almusamaa litayif al'iisharati, lieabd alkarim bin hawazin bin eabd almalik alqushayri alnaysaburi, tahqiqu: eabd allatif hasan eabd alrahman, dar alkutub aleilmiati, bayrut, lubnan, ta(1), 1420h-2000m.

altalkhis fi 'usul alfiqah, lieabd almalik bin eabd allh bin yusif aljuayni, tahqiqu: da. eabd allah julm, washbir 'ahmad aleamari, dar albazi, makat almukaramati, t 1, 1417h - 1996m.

altamhid fi 'usul alfiqah, limahfuz bin 'ahmad bin alhasan alkuludhani, tahaqaqa: da.mafid muhamad 'abu eamshata, dar almadni, jidat, t (1), 1406h - 1985m.

altamhid fi takhrij alfurue ealaa al'usuli, lijamal aldiyn al'iisnawii, tahqiqu: du. muhamad hasan 'iismaeil, dar alkutub aleilmiati, bayrut, lubnan, t 1, 1425h - 2004m.

tahdhib allughati, al'azhari, limuhamad bin 'ahmad alharuyi, tahqiqu: muhamad eawad mureib, dar 'iihya' alturath alearabia, bayrut, ta(1), 2001m.

taysir altahriri, limuhamad 'amin almaerufi, bi'amir bad shah, wahu sharh altahrir lilkamal bin alhamam, t 'akhiratun, mustafaa albabi alhalbi, alqahirati, 1351hi.

aljamie alsahih <<sunan altirmidhii>>, muhamad bin eisaa bn surat altirmadhi, tahqiq: 'ahmad shakiri, mustafaa albabi alhalbi, alqahirati, t 2, 1398hi- 1978m.

aljamie li'ahkam alqurani, lil'iimam 'abi eabd allh muhamad bin 'ahmad al'ansarii alqurtabii, dar alkutub aleilmiati, bayrut ta(1), 1408h - 1988m.

hashiat aibn eabdin, limuhamad 'amin alshahir biaibn eabidin aldimashqi, almusamaaat radu almuhtar ealaa alduri almukhtar, sharh matn tanwir al'absari, dar alkutub aleilmiati, t (2), 1412h-1992m.

hashiat aldasuqi ealaa alsharh alkabiri, limuhamad earafat aldisuqii, tahqiqu: muhamad ealish, dar alfikri, bayrut.

alhawi alkabir fi fiqh madhhab al'iimam alshaafieayi, lieali bin muhamad bin habib almawardi alshaafieayi, tahqiqa: alshaykh eadil 'ahmad eabd almawjudu, wa'akhruna, dar alkutub aleilmiati, bayrut, lubnan, t 1, 1419h -1999m.

alhudud fi al'iislami, li'ahmad fathi bihinsi, masri, ta(1).

hilyat al'awlia'i, lil'iimam alhafiz 'abi naeim 'ahmad bin eabd allah al'asbhani, dar alrayaan liltarathi, alqahirat masr, ta(5), 1407hi- 1987m.

aldur althamin fi 'asma' almusanafina, ealii bin 'anjib bin euthman bin eabd allahi, ta(1), 1430hi - 2009mi.

rawd al'akhyar almuntakhab min rabie al'abrar, limuhamad bin qasim bin yaequb al'amasii alhanafii, muhyi aldiyn, aibn alkhatib qasma, dar alqalam alearabii, halba, ta(1), 1423h.

rawdat alnaazir wajnat almanazir fi 'usul alfiqah, lieabd allah bin 'ahmad bin muhamad bin qudamata, almatbaeat alsalafiati, alqahirati, 1385hi.

sunan abn majah, lilhafiz 'abi eabd allh muhamad bin zayd alqazwini, tahqiqu: bashaar eawadi, dar aljili, birut, ta(1), 1418hi- 1998m.

sunan 'abi dawud, sulayman bin al'asheatha, dar aljinan, bayrut, ta(1), 1409hi- 1988m.

sunan aldaariqatani, li'abi alhasan eali bin eumar bin 'ahmad aldaariqatni, tahqiqu: shueayb al'arnawuwta, hasan eabd almuneim shalabi, eabd allatif haraz allah, 'ahmad barhum, muasasat alrisalati, bayrut, lubnan, ta(1), 1424h- 2004m.

alsunan alkubraa, li'abi bakr 'ahmad bin alhusayn albayhaqi, dar alfikri, birut, 1985m.

sunan alnasayiyi, lilhafiz 'abi eabd alrahman 'ahmad bin shueayb alnasayiyi, waealayha sharh alhafiz jalal aldiyn alsuyutiu wahashiat al'iimam alsandi, dar almaerifati, bayrut, ta(3), 1414 ha- 1994m.

sayr 'aelam alnubala'i, limuhamad bin 'ahmad bin euthman aldhahbi, tahqiqu: shueayb al'arnawuwta, muhamad naeim aleirqasusi, muasasat alrisalati, bayrut, t (9), 1413h.

sharah altalwih ealaa altawdih lamatn altanqih fi 'usul alfiqah, lieubid allah bin maseud almahbubii albukharii alhanafii, tahqiqu: zakariaa eumayratin, dar alkutub aleilmiati, bayrut, 1416h - 1996m.

alsharh alsaghir ealaa 'aqrab almasaliki, lilealamat 'abaa albarakat 'ahmad bin muhamad bin 'ahmad aldirdir, wabialhamish

hashiat alshaykh 'ahmad bin muhamad alsaawaa, matbaeat eisaa albabaa alhalbaa washarkah, alqahira.

sharh tanqih alfusul fi aikhtiar almahsuli, lil'iimam 'ahmad bin 'iidris bin eabd alrahman alqarafi, tahqiqa: tah eabd alrawuwfa, maktabat alkuliyaat al'azhariati, alqahirati, t 1, 1963m.

sharah fath alqudiri, lil'iimam kamal aldiyn muhamad bin eabd alwahid alsiywasi (aibn alhimam alhanafii), wamaeah sharh aleinayat ealaa alhidayati, wahashiat saedi 'afandi 'aw saedi jilbi, dar alfikri, bayrut, ta(2), 1397hi- 1977m.

sharah mukhtasar alrawdata, liltuwfi, najm aldiyn bin alrabie sulayman bin eabd alquay, tahqiqu: eabd alih bin eabd almuhsin alturki, muasasat alrisalati, bayrut, ta(1), 1410h-1987m.

shifa' alealili, fi masayil alqada' walqadr walhikmat waltaelili, liabn qiam aljawziati, tahqiqu: muhamad badr aldiyn 'abi firas alnaesanii alhalbi, dar alfikri, bayrut, 1398m.

sahih abn khuzaymata, li'abi bakr muhamad bin 'iishaq bin khuzaymat bin almughirat bin salih bin bakr alsalmi alnaysaburi, tahqiqu: du. muhamad mustafaa al'aezami, almaktab al'iislamia, bayrut.

sahih albukhari, limuhamad bin 'iismaeil albukhariu, dar alfikri, birut, 1414h-1993m.

sahih muslimun, limuslim bin alhajaaj alqushayri, tabeat riasat 'iidarat albuhuth aleilmiat wal'iifta' waldaewat wal'iirshadi, almamlakat alearabiat alsueudiat, 1400h-1980m.

dawabit almaslahat fi alsharieat al'iislamiati, du. muhamad saeid ramadan albuti, muasasat alrisalati, 1393h - 1973m.

tabaqat almuetazilati, li'ahmad bin yahyaa bin almurtadaa, manshurat almaehad al'almanii lil'abhathi, 2009m.

tabaqat alnahwiiyn wallughawyiyn, limuhamad bin alhasan bin eubayd allah alzubaydiu al'andalsi, tahqiqu: muhamad 'abu alfadl 'iibrahim, dar almaearifi, ta(2).

aleabar fi khabar min ghabr, limuhamad bn 'ahmad bn euthman aldhahbi, tahqiqu: 'abu hajir muhamad alsaeid bn basyuni zighlula, dar alkutub aleilmiati, bayrut.

aleudat fi 'usul alfiqah, lilqadi 'abi yaelaa muhamad bin alhusayn alfara', tahqiqu: du. 'ahmad almubarki, muasasat alrisalati, bayrut, ta(1), 1400h.

eilm 'usul alfiqah, lilshaykh eabd alwahaab khilafi, dar alqalam alkuaytu, t 12, 1389hi.

fatah albari sharh sahih albukhari, li'ahmad bin ealiin bin hajar aleasqalani, tahqiqu: muhamad fuaad eabd albaqi, wamuhibu aldiyn alkhatiba, almatbaeat alsalafiati, masr, 1380hi.

alfarq bayn alfarqi, lieabd alqahir albaghdadii, dar alafaq aljadidati, bayrut, t 2, 1977m.

alfaqih walmutafaqihi, lilkhatib albaghdadii, dar abn aljuzi, alsueudiati, t 2, 1421hi.

alfahrist, liabn alnidim, libsik, 1871m.