بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا

كُلية الدراسات العليا

معهد العلوم والبحوث الإسلاميَّة

الخرطوم - السودان

التعليل بالحكمة عند الأصوليين وأثره في الفروق الفقهيَّة

دِّراسةأصوليَّة منهجيَّة

رسالة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه

إعداد الطالب: إشراف الدكتور:

إبراهيم ولد اليزيد حسن عبد الله حمد النّيل

السنة الجامعيَّة: 1435هـ/2014م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى **والدتي** الحبيبة .....رمز المحبة والحنان

إلى **والدي** العزيز..... برًّا وعرفانًا

للذين علّماني معاني النّجاح، وأكرماني بدعواتهما الخالصة

إلى **إخوتي** و**أخواتي** ..... سندي في الحياة حبًّا وودًّا

إلىجيرتي و**أصدقائي** ..... وفاءًا و تقديرًا

إلى كل من أرشد إلى الحقّ..... إخلاصًا وإكرامًا

أهديهم ثمرة جهدي .....مع خالص تقديري

إبراهيم ولد اليزيد

شكر وعرفان

بعد أن اثمرات هذه الوريقات بحثًا مقروءًا، وبلغ هذا البحث تمام نقصانه، فإنّ الحمد لله رب العالمين والثناء له، أولاً وآخرًا، أن هداني للإيمان ووفّقني، وذلّل لي سبل التحصيل، سبحانه ذو الفضل والإحسان.

وعرفانًا لأهل الفضل بجميل فضلهم، ووفاءً لأهل الإحسان بصنيعهم، أتقدّم بخالص شكري ووافر احترامي وعظيم امتناني، **لجامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا بالخرطوم** على ما تقوم بهِ في سبيل خدمة العلم وطلّابه، وما تبذله من جهودٍ في نشرِ العلم الشّرعيِّ من خلال إتاحتها لي الدِّراسة لإعداد رسالة الماجستير، وأخصُّ بالشكر القائمين على **معهد العلوم والبحوث الإسلاميَّة بكلية الدّراسات العليا ممثلة في عميدها وجميع أعضاء هيئتها التدريسية** فجزاهم اللهُ خيرَ الجزاء.

كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر والعرفان للذي أرشدني غيبًا، ودعوتُ له سرًّا، وتفضّل علّي بقبوله الإشراف على هذه الرّسالة، أستاذي الكريم الفاضل: "**الدكتور حسن عبد الله حمد النّيل**"، إذ تابع عملي وصابر معي على طول المدّوبُعد الشقّة بيني وبينه، إلى أن استوى البحث على سوقه، وخرج بهذا الشّكل، فجزاه الله عن العلم وأهله خير الجزاء.

كماأتوجّهبالشكرالجزيلإلى**الأساتذة والمشايخ الأفاضلأعضاءلجنةالمناقشة،الدكتور: حسين بشير نور الدائم الممتحن الخارجي، والدكتور: الوسيلة السر كرار بدر**، لتفضلّهمبقبولمناقشةهذه الرسالة،وتجميلهابأصوبالملاحظات،وأنفس التنقيحات، تقّبل الله منهم وبارك في علمهم.

وشكري موصول كذلك إلى كلّ من أسدى إلّي نصحًا أو إرشادًا، وقدّم لّي يد المساعدة، وساندني في إتمام بحثي ولو بالكلمة الطّيبة، سواء أن كانوا أفرادًا أم مؤسسات.

جزى الله الجميع عنّي خير الجزاء.

مقدّمة

مستخلص

يتناول هذا البحث موضوع: " التعليل بالْحِكْمة عند الأصوليين وأثره في الفروق الفقهيَّة"ويهدف إلى كشف النقاب عن " الْحِكْمة" كأداة هامَّة من أدوات استنباط الأحكام الشرعيَّة،من خلال بيان حقيقتها وحجيتها، وأثرها في توسيع باب الاجتهاد.

فهويطرح أسس استنباط الأحكام استناداً إلى حكمة النصوص ومآلات الأفعال، بطريقة تعين المجتهد في الاستنباط وتثري باب الاجتهاد.

ويعرج على حقيقة العلة والمصلحة وعلاقتهما بالْحِكْمة، ويوضح أهمَّ شروط التعليل وما ينطبق منها على موضوع هذه الرسالة.

كما يتعرض لحقيقة اعتبار الْحِكْمة والتعليل بها في الاجتهاد واستنباط الأحكام، وبيان أقوال العلماء في ذلك وأنَّها معتبرة عند عامَّتهم.

كما تعرض لبعض النصوص الشرعيَّة من الكتاب والسُّنَّةوالتي تدل دَلاَلَة واضحة على اعتبار الْحِكْمة في التشريع الإسلامي، وتعرض أيضاً لبعض الفروع الفقهيَّة التي تبين استناد الفقهاء على اختلاف مذاهبهم على الْحِكْمة في تعليلهم كثيراً من النصوص الشرعيَّة.

وهو أيضاً يبين بيسر وسهولة طريقة الاجتهاد من خلا ل التعليل بالْحِكْمة ويوضح الخطوات التي يلزم أن يتبعها المجتهد لتحديد الْحِكْمة وضبطها.

ويكشف عن علاقة الْحِكْمة ببعض أدوات الاستنباط الأصوليَّة؛ كالاستحسان والمصالح المرسلة ويوضح أن التعليل بالْحِكْمة أداة أصيلة لهاعلاقة ببعض أدوات الاستنباط.

وهو أيضاً يعرض أمثلة تطبيقيَّة توضيحيَّة تبُين أثر التعليل بالْحِكْمة في الفروق الفقهيَّة من حيث: فهم النصوص وضبطها، بشكل يعين على تطبيقها بسهولة ويسر.

Abstract

This research deals with the topic:The explanation wisdom when the fundamentalists and its effect on jurisprudential variances As an important instrument of instruments to devise shar'i rulings, through statement of reality and the opposability, and their effect on expanding the division of ijtihad.

It poses the foundations derive rulings based on the wisdom texts and malate acts, in a way had to be diligent in the elicitation and enrich division of ijtihad.

And limp on the fact that the illness and stakeholders as their relationship with wisdom, and explains the most important terms of the explanation and applies them to the subject of this letter.

It also exposed the fact considered wisdom and explanation in the diligence and derive rulings, and views of the scholars in a statement that they considered when their common folk.

Also exposure to some religious texts from the Quran and Sunnah, which is a clear indication considering of wisdom in Islamic law, and are also presented some of the branches of jurisprudence that show based scholars of different sects on the wisdom a lot of legitimate texts.

He also shows how more easily through the diligence of wisdom and explanation explains the steps that need to be followed to identify diligent wisdom and tuned.Disclose some relationship wisdom elicitation instruments fundamentalism; plaudits and interests of sending and explains that the explanation instrument authentic wisdom has to do with some instruments deduction. He also presents practical examples show the effect of illustration explanation wisdom in terms of jurisprudential differences: understanding the texts and adjust, is appointed to be applied easily and conveniently.

مقدِّمة

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإِنْسَان ما لم يعلم، وأسبغ عليه ظاهراً وباطناً ما لا يُحصى من النعم، أحمده وأستعينه، وأتوكل عليه وأستهديه، وأصلي وأسلم على من منَّ الله ببعثته على هذه الأُمة، ليعلمها الكتاب والْحِكْمة، ويهديها الصراط المستقيم، وعلى آله وأصحابه وأتباعه الذين حفظ الله بهم الدين، فوعوا الخطاب وفهموا عن الله مراده، وأحسنوا البلاغ، وكانوا عنه فيه موقعين.

وبعد فقد اقتضت حكمة الباري سبحانه أن يرسل رسوله محمداً . وأن ينزل عليه كتابه العزيز بالهدى والدين والموعظة الحسنة، وأن يجعل الشرائع ومبادئها وأحكامها حامية لمصالح العباد العاجلة والآجلة، وأن تكون على وفق مدارك وأفهام العقلاء الذين خلقهم وزودهم بنعمة العقل والإدراك ليتلقوا رسالته جل وعلا ويفهموها ويطبقوها كما يريد لها أن تطبق سبحانه.

ومن نعمه علينا أن بين لنا معاني ذلك الكتاب ومقاصده بسُنَّة نبينا أحسن بيان، فلم يترك فيهحكماً ولا مقصداً إلا بينهُ بقوله أو بفعله، ثم اختار سبحانه بعد ذلك لصحبة نبينا. قوماً انتقاهم بعنايته ففهموه وعملوا به وعلموه لمن بعدهم من السلف والخلف العدول.

ومن فضله تعالى على عباده أن جعل منهم عباداً وهبهم من فضله وفتح عليهم من معارفه وأنعم عليهم بتوفيقه ليكونوا حماة للشريعة معرفين بها شارحين لها مبينين معانيها ومبانيها، فمنهم من نذر حياته لعلوم الشريعة رواية، ومنهم من نذرها لعلوم الشريعة دراية، حتى إنَّهم لم يتركوا لذي رأي رأياً ولا لباحث مبحثاً.

التعريف بموضوع البحث:

ولا يدعي هذا البحث الاختراع ولكن يكفيه أن يكون له الفضل – وليس كل الفضل- في جمع متفرق لم يجمعوه، أو توضيح مشكل لم يعد واضحاً كل الوضوح في زماننا وإن كان جلياً في زمانهم، أو ترتيب ما اقتضت ضرورة التبويب في الأمهات والمختصرات عدم ترتيبه، فيكون له بذلك مشاركة في ثلاثة من أسباب التأليف السبعة.

أهميَّة موضوع البحث:

أولاً :كون علم أصول الفقه من أجل العلوم الشرعيَّة فضلاً، وأدقها مباحث، وأصعبها مسلكاً، لأنَّه علم يهدف إلى طرق استنباط الأحكام، ويبين طرق التعامل مع النصوص فهماً وتنزيلاً وتأويلاً .

ثانياً: مكانة باب المقاصد من علم أصول الفقه، ومكانة الْحِكْمة من باب المقاصد، إذ أنَّه ما من حكم شرعي إلا وله مقصد وحكمة شرعيَّة يهدف إليها، سواء أن كان ذلك من المقاصد العامَّة لكل الأحكام والشرائع، أم من المقاصد الخاصَّة التي يمكن أن نسميها حكَماً تشريعية لكل حكم على حدة.

سبب اختيار موضوع هذا البحث:

يمكن تلخيص أهّم الدوافع التي دفعتني للقيام بهذه الدِّراسة فيما يلي:

1- أن الْحِكْمة مصطلحاً وحقيقة لم تحظ بما حظي به غيرها من المفاهيم والمصطلحات، رغم أهميتها ودورها في جميع مباحث أصول الفقه وفي تفسير النصوص وفي التعليل والقياس وفي التفريع الفقهي في مختلف الأبواب.

2- محاولة الكشف عن آراء فقهاء الأصول الأوائل بخاصّة، والوقوف على خصائص مصنّفاتهم ومنهج استدلالهم، وكيفية تعاملهم مع المسائل الشرعية تأصيلًا وتفريعًا؛ وأهميَّة هذه الدِّراسة لطالب العلم الشرعي مثلي في التحصيل والاستزادة.

الأهداف المرجّوة من هذا البحث:

ثمَّ أهداف أترجّى تحقيقها من خلال هذا البحث، وهي:

1- السعي إلى اكتساب الملكة الفقهيَّة موضوعًا ومنهجًا، من خلال دِّراسة آراء فقهاء الأصول وجهودهم والكشف عن مناهج استدلالهم.

2- مراجعات نقديةللكتب الأصوليَّة ودِّراسة آراء أصحابها على ضوء المناهج المعرفيَّة للاستفادة منها؛ إيمانًا من الباحث أنَّ تراث الأوائل في المدارس الفقهيَّة بحاجة ماسّة إلى قراءات نقدية منصِفة، لبيان مكامن الضّعف ومراجعتها، ونقاط القوة واستثمارها.

تحديد إشكاليَّة البحث:

إن مدار هذا الموضوع على الْحِكْمة عند الأصوليين تنظيراً وتطبيقاً، وهو محاولة لفك الإشكالات التالية:-

أولاً: غموض مصطلح الْحِكْمة وإبهامه.
ثانياً: علية الْحِكْمة وبناء القياس عليها ومدى حجيتها كمصدر من مصادر العلة الشرعيَّة.
ثالثا: أثر الْحِكْمة في الفروق الفقهيَّة.

الدّراسات السابقة لهذا البحث:

من حين شروعي في إعداد هذا البحث إلى حين استيفائه، لم أقف - رغم البحث والتقصّي- على دِّراسة متخصّصة تناولت موضوع هذا البحث إلا رسالة واحدة لرائد نصري أبو مؤنس طبعها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، يضاف إليها متفرقات مختصرة نجدها في مختلف كتب أصول الفقه لكنَّها مختصرة ولا تعدو أن تكون جزءاً من جزء من باب القياس.

منهج البحث:

لمَّا كان الهدفُ من هذه الدِّراسةأصولياً خاصاً اتبع الباحث المناهج التاليَّة:-

المنهج الاستقرائي الوصفي: وظّفت هذا المنهج في أغلب ثنايا البحث لاستقصاء الآراء الأصوليَّة للحكمة، وعرضها تشريعاً وتحليلاً، وتخريجاً، للوصول إلى صورة جلية.

المنهج التحليلي المقارن: بدِّراسة بعض آراء فقهاء الأصول، تعريفاً، وتوضيحًا، وتأصيلًا، وتفريعًا، مع مقارنتها. والخروج بعد المناقشة والتحليل إلى اختيار الراجح من الأقوال.

في عرض المسائل:

1. خصّص الباحثلكل مسألة فقهية مبحثًا، لمناقشتها وبيان أوجه الخلاف والاتّفاق فيها بين آراء فقهاء الأصول.
2. يحاول الباحث التوفيق بين الأقوال المختلفة إن أمكن، وإلّا اجتهد وسعاً في بيان القول المختار والترجيح بين تلك الآراء الأصوليَّة بما يوافق الدليل والبرهان مستأنساً بأقوال الأئمة في ذلك، مع بيان وجه الاختيار، وثمرة الخلاف.
3. تخريج الآيات القرآنية بالرسم العثماني، مع سورها وأرقامها في المتن عقب كلّ آية، معتمدًا على برنامج مصحف المدينة للنشر الحاسوبي.
4. خرّجت الأحاديث التي ذكرها المصنّف، أو التي وردت في جانب الدِّراسة، كالآتي:

I. إن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما، اكتفيتُ بتخريجه منهما أو من

أحدهما،أمّا إن لم أجده فيهما عزوته إلى ظانّه من الكتب الستة والصّحاح.

5. ترجمت للأعلام الضرورية الوارد ذكرهم في الرّسالة، إلّا قليلًا ممّن افتقدت ترجمتهم.
6. عند توثيق المراجع والكتب، أبدأ باسم الشهرة للمؤلّف(الكنية) ثم اسمه كاملًا، وسنة وفاته إن عرفت، ثم اسم الكتاب، ثم الطبعة ودار النّشر، فالسنة (هجرية وميلادية) حسب ما هو موجود، فالجزء ثم الصفحة.

هيكل البحث:

وقد فصلت هذه النقاط في ثلاثة فصول، احتوى كل منها على عدة مباحث وذلك كالآتي:-

الفصل الأول: مفهوم الْحِكْمة ومسالكها وعلاقتها بغيرها

المبحث الأول: مفهوم الْحِكْمة

المطلب الأول: الْحِكْمة في اللغة

المطلب الثاني: الْحِكْمة في الاصطلاح

المطلب الثالث: الفرق بين الْحِكْمة والمقصد

المبحث الثاني: مسالك الْحِكْمة

المطلب الأول: المسالك العائدة للنص

المطلب الثاني: المسالك الآيلة للعقل

المبحث الثالث: علاقة الْحِكْمة بغيرها

المطلب الأول: الْحِكْمة والمظنَّة

المطلب الثاني: الْحِكْمة والمناسبة

المطلب الثالث: الْحِكْمة والعلة

الفصل الثاني: التعليل بالْحِكْمة عند الأصوليين

المبحث الأول: مفهوم التعليل بالْحِكْمة

المطلب الأول: التعليل بالْحِكْمة لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: التعليل بالْحِكْمة في هذه الدِّراسة

المبحث الثاني: حجية التعليل بالْحِكْمة

المطلب الأول: المنع مطلقاً

المطلب الثاني: الجواز مطلقاً

المطلب الثالث: الجواز في حالات أو بشروط

المبحث الثالث: مسائل ترجع للتعليل بالْحِكْمة

المطلب الأول: القياس الجلي

المطلب الثاني: القياس في الأسباب والحدود والكفارات

المطلب الثالث: بعض أنواع الاستحسان

المطلب الرابع: الاستصلاح

الفصل الثالث: أثر الْحِكْمة في الفروق الفقهيَّة

المبحث الأول: مفهوم الفروق الفقهيَّة

المبحث الثاني: أثر الْحِكْمة في الفروق الفقهيَّة

المطلب الأول: الفرق لاختلاف الحِكَم أو تعارضها

المطلب الثاني: الفرق لانعدام الْحِكْمة أو انقضائها

المطلب الثالث: الفرق لتسهيل الْحُكمِ أو تقييده

وبعد فهذا عملي فما كان فيه من صواب فبتوفيق من الله وتسديد منه، وما كان خلاف ذلك فمني وأستغفر الله وأتوب إليه، وحسبي أني بذلت الجهد فلعلي لا أعدم الأجر بفضل الله في الحالين، على أن عملي هذا إنَّما هو عمل بشري، وجهد إنساني، لا بد من وجود الاختلاف فيه وورود النقص والخطأ إليه.

هذا وأحمد الله سبحانه وتعالى على توفيقه وتسديده، وأشكره على نعمه وتأييده، ثمَّ

أثني بالدعاء لوالدي الكريمين رافعاً أكف الضراعة إلى الله تعالى بأن يجزيهما عني خير الجزاء، إذ لهما الفضل بعد الله سبحانه وتعالى في توجيهي إلى العلم الشرعي، والنهل من ينبوعه الصافي.

ربّ أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليَّوعلى والِ ديّ وأن أعمل صالحاً ترضاه وأصلح لي في ذريتي إني تبتُ إليك وإّني من المسلمين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وسلّم.

إبراهيم ولد يزيد الأمارات الشارقة

الفصل الأول

مفهوم الْحِكْمَة ومسالكها وعلاقتها بغيرها

المبحث الأول: مفهوم الْحِكْمَة

المبحث الثاني: مسالك الْحِكْمَة

المبحث الثالث: علاقة الْحِكْمَة بغيرها

المبحث الأول
مفهوم الْحِكْمة

المطلب الأول: الْحِكْمة في اللغة

الْحِكْمة في اللغة تدور دلالتها على معان أهمها:

أولاً: المنع[1]: وإليه يرجع الكثير من الإطلاقات اللُغوية، كإطلاق الْحِكْمة على العقل والأناة، لأنَّهما يمنعان صاحبهما من الوقوع في المعاطب، ومن هذا المعنى قول جرير[2]:

أَبنيحَنيفَةَ أَحكِمُواسُفهاءكُمإنيأخافُعليكُمأَنأَغضبا[3]

ثانياً: إتقان الفعل والقول وإحكامهما[4] وهو معنى لا يخفى على المتأمل إرجاعه إلى معنيي الحلم والأناة، إذ أنَّهما أهمَّ وسائل ذلك الإتقان.

ثالثاً : معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، أو معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير

---

(1)الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط. ط8، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع 2005م (مادة، ح ك م)، وابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب. ط3، بيروت، دار صادر 1414هـ (مادة، ح ك م).

(2)جرير، بن عطية بن حذيفة الخطفي بن بدر الكلبي اليربوعي، من تميم، أشعر أهل عصره. ولد ومات في اليمامة. وعاش عمره كله يناضل شعراء زمانه ويساجلهم فلم يثبت أمامه غير الفرزدق والأخطل. وكان عفيفا، وهو من أغزل الناس شعرا. وقد جمعت نقائضه مع الفرزدق في ثلاثة أجزاء، وديوان شعره في جزأين. وأخباره مع الشعراء وغيرهم كثيرة جدا. توفي سنة (110هـ). المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء (ص 88)، والأعلام (118/2)، ومعجم المؤلفين (129/3).

(3) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين، مقاييس اللغة. تحقيق، عبد السلام محمد هارون. دار الفكر 1979م (مادة، ح ك م).

(4) الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت، المكتبة العلمية، (مادة ح ك م).

لأجل العمل به،[1] أو بعبارة الشريف الجرجاني[2]: "العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاه"[3] ومن هذا الوجه أطلقت الْحِكْمة على العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن والإنجيل[4] كما أطلقت للدِلالة على الفقه.[5]

والمعنى الأخير هو أكثر المعاني ارتباطاً بالمعنى الاصطلاحي إذ هي في الاصطلاح تشير عموماً إلى ما وراء الأفعال والأحكام من مقاصد وغايات هي التي منها استمد الفعل مكانته وحقيقته.

المطلب الثاني: الْحِكْمة في الاصطلاح:

تدوول مصطلح الْحِكْمة في أبواب مختلفة من المعارف مما جعل تعريفه يختلف تبعا لاختلاف تلك الأبواب، ولكن ما يهمنا من ذلك هو تعريف الْحِكْمة في اصطلاح الأصوليين، وقبل أن نعرف اصطلاحهم لابد من المرور على دلالة الْحِكْمة في القرآن الكريم، إذ هو أصل الأصول ومبدأ الاصطلاحات الشرعيَّة:

---

(1)ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق (مادة، ح ك م).

(2)الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي الجرجاني الحسيني الحنفي. ولد بجرجان واليها نسب، شارك في علوم كثيرة، ولاسيما الفلسفية والعربية والأصولية، وبرع فيها حتى قالوا عنه، إنه علامة دهره، وعالم بلاد الشرق. توفي في شيراز سنة (816هـ). له، التعريفات، وشرح المواقف، وشرح السراجية في الفرائض، وحواش متعددة، وغير ذلك. مفتاح السعادة (187/1)، والأعلام (7/5)، ومعجم المؤلفين (216/7).

(3)الجرجاني، علي بن محمد بن علي، كتاب التعريفات. ط1. بيروت، دار الكتب العلمية 1983م (مادة، ح ك م).

(4)الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، (مادة ح ك م)، وابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، (مادة، ح ك م).

(5)وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة بدولة الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية. ط2. الكويت، دار السلاسل، (67/18).

المسألة الأولى: الْحِكْمة في القرآن الكريم:

وردت كلمة الْحِكْمة في القرآن الكريم بمعان مختلفة تبعا للسياقات التي جاءت فيها، وصيغة ورودها وما إذا كانت اسما أو صفة، وإذا كانت صفة فيختلف المعنى تبعاً لاختلاف الموصوف بها.

فالْحِكْمة من الله تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام والإتقان، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات، وهي الْحِكْمة التي أوتيها لقمان، قال تعالى:(ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ)[لقمان:12] وإذا وصف بها القرآن فلتضمنه الْحِكْمة نحو:(ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ)[لقمان:2] وأطلقت الْحِكْمة اسماً في القرآن الكريم وفسرت بتفسيرات من أهمَّها:

1. القرآن نفسه.
2. تفسيرالقرآن.
3. النبوة.
4. الموعظة.
5. الفهم.[1]
6. وقال الإمام الشافعي: الْحِكْمة سُنَّة رسول الله ﷺ.[2]

وبهذه الأوجه فسر قوله سبحانه وتعالى:(ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ) [البقرة:129]وبالأول قوله سبحانه:(ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ) [النحل:125] وبالثاني قوله سبحانه:(ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ) [البقرة:269]،وبالثالث قوله سبحانه:(ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ)[النساء:54]، وبالرابع قوله سبحانه:(ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ)[البقرة:231]وبالخامس قوله سبحانه:(ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ) [مريم:12]والأخير وإن كان بلفظ الحكم إلا أنَّه يشارك الْحِكْمة في الاشتقاق وفي بعض

(1) الدامغاني، الحسين بن محمد، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم. تحقيق، عبد العزيز سيد الأهدل. ط4. دار العلم للملايين 1983م (ص 141).

(2) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الرسالة. تحقيق، أحمد شاكر. ط1. مصر، مكتبة الحلبي 1940م، (73/1).

المعاني، وهو يؤكد الصلة التي أوصلها البعض إلى درجة التداخل أو العموم والخصوص المطلق فقال: "فكل حكمة حكم وليس كل حكم حكمة".[1]

المسألة الثانية: الْحِكْمة في اصطلاح الأصوليين:

لم يبوب الأصوليون للحكمة استقلالاً ولم يبحثوها مفردة، وإنَّما يعرجون عليها عند الحديث عن أصل التعليل وعن علة القياس، ومن ثم نجد ضموراً في كل ما يتعلق بها من تعريفها، إلى تفصيلها، إلى ما يترتب عليها، ومع ذلك يمكن جمع عدد من الرسوم والحدود لعلها تبُين المقصود، ومنها:

أولاً: الْحِكْمة بمعنى العلة: وإن كان الأولى أن نقول العلة بمعنى الْحِكْمة، إلا أن انعكاس التفسير يجعلنا نصوغ العبارة بالطريقة المذكورة، التي تستخلص مما حكاه ابن قدامة[2] في روضته من قولهم: المسافر يترخص لعلة المشقة[3]، والمشقة يكاد يجمع الأصوليون على أنَّها حكمة لا علة، وبهذا المعنى صرح وهبة الزحيلي[4] عندما قال إن العلة

---

(1) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن. تحقيق، صفوان عدنان الداودي. ط1. دمشق بيروت، دار القلم 1412هـ، (ص 249-250)، والدامغاني، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، مصدر سابق، (ص 141-142).

(2) ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن محمد بن قدامة العدوي القرشي الجّماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الملقب بموفق الدين. كان من أئمة المذهب الحنبلي في زمانه. أخذ علمه من أعيان علماء بلده، ثم في بغداد والموصل ومكة. توفي سنة (620هـ)، ودفن في سفح جبل قاسيون بدمشق. له، المغني، والكافي، والمقنع، والعمدة، ومختصر الهداية لأبي الخطاب في الفقه، وروضة الناظر في أصول الفقه، وغيرها. ، ذيل طبقات الحنابلة (133/2-149)، وشذرات الذهب (88/5)، والفتح المبين (53/2)، والأعلام (67/4).

(3) ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. ط2. مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع 2002م (178/1).

(4) ولد في بلدة دير عطية من نواحي دمشق عام 1932م، وكان والده حافظاً للقرآن الكريم عاملاً بحزم به، محباً للسنة النبوية، مزارعاً تاجراً. حصل على شهادة الدكتوراة في الحقوق ((الشريعة الإسلاميَّة)) عام 1963م بمرتبة الشرف الأولى مع توصية بتبادل الرسالة مع الجامعات الأجنبية، وموضوع الأطروحة (آثار الحرب في الفقه =

تطلق على الْحِكْمة الباعثة على تشريع الحكم.[1] ويقرب من هذا إطلاقهم الْحِكْمة على الوصف المناسب لحكم الشرع.[2] والذي يظهر أن هذا لا يدل على اصطلاح ثابت وإنَّما على استخدام كَلمة مكان أخرى لعلاقة بينهُما ويمكن أن يكون ذلك مجازاً من باب تسمية الشيء باسم سببه، أو أن يكون من باب تقارب الكلمات التي إذا اجتمعت افترقت وإذا افترقت اجتمعت، مثل الإسلام والإيمان، والظلم والفسق وغيرها، وربما يكون التبادل بين المصطلحات راجعاً لعدم استقرارها أصلاً عند الأقدمين فتبعهم في ذلك بعض المتأخرين.

ثانياً: ادعى السعدي أن الجمهور. وما أراه يقصد إلا جمهور الأصوليين يطلقها على ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها[3] وهذا التعريف وإن بدأ أن ظاهره السلاُمة والصحة، خاصَّة إذا علمنا ألا مشاحة في الاصطلاح، إلا أنَّه لا يخلو عن الاعتراض لوجوه:

1. أنَّ ه جعل الْحِكْمة متأخرة عن تشريع الحُكم، بينما المفترض تقدمها عنه، إذ فيها معنى الباعث والسبب، وقد يجاب عن ذلك بأن الْحِكْمة بوصفها مقصداً للمشرع تعتبر متقدمة على الحُكم، وبوصفها نتيجة عمل المكلف فهي إيجاد الفعل وترتب نتائجه عليه في الواقع، ولكن لا يسلم ذلك لأنَّ البحث في الْحِكْمة بحث عن مقاصد الشرع أولاً وأخيراً لا عن مقاصد المكلفين ونتائج أفعالهم، وإذا كان البحث يشمل ذلك فعلى سبيل التبع لا على سبيل

=

الإسلامي . دراسة مقارنة بين المذاهب الثمانية والقانون الدولي العام). عين مدرساً بجامعة دمشق عام 1963م ثم أستاذاً مساعداً سنة 1969م ثم أستاذاً عام 1975م - التخصص الدقيق في الفقه وأصول الفقه، ويدّرسهما مع الفقه المقارن في كلية الشريعة ومواد الشريعة في كلية الحقوق بجامعة دمشق والدراسات العليا فيهما. الموقع الرسمي للدكتور وهبة الزحيلي نقل بتاريخ 2014/7/10م http،//www.fikr.com

(1) الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي. ط1. دمشق، دار الفكر 1986م (651/1).

(2) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة بدولة الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، مصدر سابق (67/18)،والعطار، حسن بن محمد بن محمود، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع. دار الكتب العلمية (278/2).

(3) السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين. ط2. بيروت، دار البشائر 2000م (ص 105).

الأصالة.

2. أنَّ ه وسع مصطلح الْحِكْمة، وهي التي يفترض أنَّها نوع من مصالح الأحكام، وسعها لتصبح مرادفة لجنس المصلحة أو مقاربة له ولمقاصد الشريعة العامَّ ة، والظاهر أن الْحِكْمة أخص من الاثنين لما سيأتي بيانه إن شاء الله.

ثالثاً: عَرَّف العز بن عبد السلام[1] الْحِكْمة انطلاقاً من توجهه المقاصدي تعريفاً مبنيا على الجذور اللُغوية للحكمة والتي سبق أن منها المنع، فقال إنَّها: عبارة عن المنع من ترك المأمورات أو فعل المنهيات، وحاصله المنع من ترك المصلحة الخالصة أو الراجحة.[2] وهذا التعريف يبدو أنَّ ه ينظر إلى الْحِكْمة من جهة المكلف لا من جهة الشارع، فهو تعريف للحكمة كخلق وسلوك يتصف به المرء، أو وسيلة تقومه وترشده وتصوبه شأنه في ذلك شأن الشرع والعقل.

رابعاً: الشائع الذائع بي ن الأصوليين تعريف الْحِكْمة بأنَّها علة العلة[3]، وهو وإن كان من أخصر التعاريف وأوضحها إلا أنَّه تعترض سبيله أمور منها:

1 . أن الْحِكْمة قد توجد حيث لا علة، ومن ثم نقول إن ربط العلة بالْحِكْمة ناتج عن كون الْحِكْمة تذكر غالبا تبعاً للعلة، مما جعل تَ صور الْحِكْمة لدى كثير من الأصوليين فرعاً عن تصُور العلة، وإن كان الأصل في التعريف ألا يعرف فيه مجهول

---

(1) العز بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام بن الحسن السلمي الدمشقي الملقب بعز الدين وبسلطان العلماء. من علماء الشافعية المتميزين في القرن السابع. ولد ونشأ في دمشق، وتولى الخطابة والتدريس فيها.كان آمراً بالمعروف، ناهيا عن المنكر. توفي في القاهرة سنة (660هـ). له، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، والفوائد، والإلمام في أدلة الأحكام، وترغيب أهل الإسلام في سكن الشام، والغاية في اختصار النهاية، وغيرها. طبقات الشافعية الكبرى (80/5)، والأعلام (21/4)، والفتح المبين (73/2).

(2) ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي الملقب بسلطان العلماء، قواعد الأحكام في مصالح الأنام. القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1991م، (61/1).

(3) الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن أبو القاسم أبو الثناء شمس الدين، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب. تحقيق، محمد مظهر بقا. ط1. السعودية، دارالمدني 1986م (27/3).

بمجهول، ولو فرضاً .

2. أنَّه يوحي بأنَّ حكمة العلة الواحدة يجب أن تكون واحدة مع أن الحكم المتعددة تتوارد على الحكم الواحد أحياناً، وتتسلسل كثيراً ولذلك نجد للحكم الواحد حكمة (مصلحة) أولى مباشرة له وأخرى أعمَّ منها وأخرى أعمَّ من تلك، وهكذا التسلسل، إلى أن نصل إلى الجنس البعيد الذي لا جنس فوقه.

خامساً: وما قيل في هذا التعريف وفي التعريف الثاني يمكن أن يقال في تعريف وهبة الزحيلي الذي عرف الْحِكْمة بأنَّها: المصلحة التي يراد بالحكم تحقيقها والمفسدة التي يراد دفعها.[1]

سادساً: وهي عند الشاطبي[2] المقاصد نفسها والمصالح التي انبنت عليها الأحكام، ويجعلها هي العلة الحقيقية التي شرعت لأجلها[3]

سابعاً: أقرب التعاريف في نظرالباحث هو تعريف ابن بدران للحكمة بأنَّها: "المعنى المناسب الذي ينشأ عنه الحكم كمشقة السفر للقصر والأبوة لمنع القصاص"[4]، ويقرب منه، إلى درجة تكاد تصل حد التطابق، تعريف الإمام الغزالي[5] لها بأنَّها: "المصلحة المخيلة المناسبة[1]"

---

(1) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق (651/1).

(2) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي المالكي الشهير بالشاطبي. عالم مجتهد محقق في الفقه والأصول والحديث والتفسير واللغة. توفي سنة (790هـ). له، الموافقات، وشرح الخلاصة في النحو، والاعتصام. هدية العارفين (18/1)، ومعجم المطبوعات (1090/1)، والأعلام (75/1)، ومعجم المؤلفين (118/1)، وشجرة النور الزكية (ص 231).

(3) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الموافقات. تحقيق، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. ط1. دار ابن عفان 1997م (199/1 فما بعدها).

(4) ابن بدران، عبد القادر، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل. ط2. بيروت، مؤسسة الرسالة 1981م، (ص 160).

(5) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي المعروف بحجة الإسلام، والغزالي من أشهر علماء المسلمين وأبرزهم في ميادين الحكمة والكلام والفقه والأصول والتصوف، مع جمعه إلى ذلك جملة من علوم أخرى، ولد بطوس وارتحل في طلب العلم، فأخذه عن أبي نصر الإسماعيلي، ثم عن إمام الحرمين الجويني في نيسابور، ثم جلس للإقراء، وندب للتدريس في المدرسة النظامية ببغداد، وأعجب به أهل العراق، وعظمت منزلته بينهم ثم أقبل على السياحة والعبادة، وكانت وفاته بطوس سنة (505هـ)، وقد =

ولتوضيحها وبيانها مثل لها بالحديث: « لَا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ»[2] فقال: إن الغضب إنَّما جعل سبباً للمنع لأنَّه يدهش العقل ويمنع استيفاء الفكر، وذلك موجود في الجوع والعطش المفرط والألم المبرح[3]. فبان بذلك أن الْحِكْمة التي يقصدونها هي التي جمعت شروطا أهمها:

1. المناسبة للحكم.

2 كون الحكم ينشأ عنها نظراً، وتنتج عنه في الخارج.

3 ويوضح المثال، الذي يمكن اعتباره جزءا من التعريف، شرطاً ثالثاً يمكن أن نسميه المباشرة، ومعناها أن الْحِكْمة هي المصلحة التي تدلي للحكم المعين أو للعلة بلا واسطة، وذلك ما يجعلها أخص من عموم المصلحة.

وإذا أردنا أن نجمل التعريفين بكلام موجز يمكن أن نقول إن الْحِكْمة هي المصلحة المعينة للحكم المعين أو للأحكام التي يجمعها نوع واحد من المقاصد، وبهذا التخصيص تمتاز عن عموم المصالح والمقاصد وعن العلل والأمارات التي لا تتضمن مصالح بذاتها، وعندها تكون أقرب إلى المصالح الخاصَّة المرتبطة بباب معين أو نسق معين، وقد حاول الشيخ الطاهر بن عاشور[4]أن يحدد ملامح بعضها من خلال حديثه عن مقاصد أحكام

=

ترك مؤلفات كثيرة، منها، إحياء علوم الدين، والمستصفى في أصول الفقه، والوجيز في فروع الفقه الشافعي، وتهافت الفلاسفة، والمنقذ من الضلال، والجام العوام عن علم الكلام، وغيرها. وفيات الأعيان (353/3)، وطبقات الشافعية الكبرى (101/4-102)، وشذرات الذهب (10/4)، وهدية العارفين (79/2)، والأعلام (22/7)، ومعجم المؤلفين (266/11).

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى. تحقيق، محمد عبد السلام عبد الشافي. ط1. دار الكتب العلمية 1993م (ص 330).

(2) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري. تحقيق، محمد زهير بن ناصر الناصر. ط1. دار طوق النجاة 1422هـ، الحديث رقم (7158). ومسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم. تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت، دار إحياء التراث العربي، الحديث رقم (1717).

(3) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق (ص 330).

(4)ولدمحمدالطاهربنمحمدبنمحمدالطاهربنعاشور،الشهيربالطاهربنعاشور،بتونسفي (1296هـ = 1879م)

=

العائلة ومقاصد التصرفات المالية ونحوها.[1]

وفي هذا السياق الأصولي، ومجاله كما هو معلوم الاستنباط والاستدلال وطرق استخراج الأحكام، لا بد أن نضيف قيدا نؤكد به أننا هنا لا نتكلم عن تعليل الأحكام عامَّة سواءً ترتب عليه حكم شرعي أم لا، وإنَّما يركز الباحث على الْحِكْمة بوصفها أداة من أدوات الاستنباط واستخراج الأحكام، وهل استخدمت من قبل في الاجتهاد؟ وهل يمكن أن يستعان بها في معرفة أحكام المستجدات وإلحاق الفروع بالأصول؟ وإذا عرض وأن استوقفتنا بعض التعليلات سواء في النصوص أو الآراء التي لا ينبني عليها اجتهاد فإنَّما من باب ترسيخ أصل التعليل بالْحِكْمة وبيان أوجهه، وهو أمر لا بد منه للوصول للمقصود.

المطلب الثالث: الفرق بين الْحِكْمة والمقصد:

الْحِكْمة تتداخل مع مقاصد الشريعة إلا أن مقاصد الشريعة أعمَّ وأشمل منها، لأنَّها تشمل المقاصد العامَّة الكبرى كالضروريات التي تعتبر أصل المقاصد وغيرها من الحاجيات

=

فيأسرةعلميةعريقةتمتدأصولهاإلىبلادالأندلس.

وقداستقرتهذهالأسرةفيتونسبعدحملاتالتنصيرومحاكمالتفتيشالتيتعرضلهامسلموالأندلس.حفظالطاهرالقرآنالكريم،و تعلماللغةالفرنسية،والتحقبجامعالزيتونةسنة (1310هـ = 1892م) وهوفيال14 منعمره،فدرسعلومالزيتونةونبغفيها،وأظهرهمةعاليةفيالتحصيل، تخرجالطاهرفيالزيتونةعام (1317هـ = 1896م)

،والتحقبسلكالتدريسفيهذاالجامعالعريق،ولمتمضإلاسنواقليلةحتىعينمدرساًمنالطبقةالأولىبعداجتيازاختبارهاسنة (1324هـ = 1903م) عينالطاهربنعاشورنائباً أولللدالنظارةالعلميَّةبجامعالزيتونةسنة (1325 هـ = 1907م) ؛ولدىاستقالالتونسأسندتإليهرئاسةالجامعةالزيتونيةسنة (1374 هـ = 1956م) . وقد توفي الطاهر بن عاشور في (13 رجب 1393 هـ = 12 أغسطس 1973م) بعد حياة حافلة بالعلم والإصلاح والتجديد على مستوى تونس والعالم الإسلامي.محمد العزيز ابن عاشور، جامع الزيتونة المعلم ورجاله، ص 125.

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلاميَّة. تحقيق محمد الطاهر الميساوي. ط2. الأردن، دار النفائس للنشر والتوزيع 2001م (ص 435 ، 450)، وابن حرز الله، عبد القادر، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي. ط1. الرياض، مكتبة الرشد ناشرون 2007م (ص 151).

والتحسينيات التابعة لها، وتشمل أيضاً المقاصد الخاصَّة المحددة للأحكام الخاصَّة المعينة وهو ما اصطلح الباحث على تسميته بالْحِكْمة، وعلاقة الْحِكْمة بالمقاصد تختلف من أصولي إلى آخر بل وربما من كتاب إلى آخر تبعاً للاصطلاح في تعريف الإثنين، فمن جعل الْحِكْمة عامَّة لكل أهداف الشريعة وغاياتها جعلها مرادفة لمقاصد الشريعة، ومن جعل الْحِكْمة هي عموم المصلحة بمعناها اللغوي أو العادي أو الفلسفي دون تخصيص بشرع مثل الرازي[1] جعل المقاصد معياراً حتى يحكم المجتهد بأن هذه الْحِكْمة حكمة أم لا، وذلك من خلال نظره في تحقق آثار الْحِكْمة المطلوبة من المقاصد الشرعيَّة.[2]

ولزيادة الأمر وضوحاً يضرب الباحث لذلك مثالاً بالعقوبات التي دأب الأصوليون على التمثيل بها لبيان حماية الشرع للضروريات، لنرى الفرق الدقيق بين الْحِكْمة ومقاصد الشرع العامَّة؛ فلأجل حفظ النفس مثلا شرع الله سبحانه القصاص، وهو مقصد عام لا يمكن أن نسميه حكمة لعمومه، إلا تجوزاً، وفي مقابل ذلك نرى مثلاً قتل الجماعة بالواحد لحكمة هي قطع الطريق على إفلات المتمالئين على القتل من العقوبة، وهذه حكمة ولكنَّها في نفس الوقت مقصد أو طريق إلى مقصد من مقاصد الشريعة.

ومن الأمثلة في غير العقوبات نجد أن الله سبحانه وتعالى شرع العدة لحماية مقصد عام هو العرض، والقصد المباشر لها هو براءة الرحم، والأول مقصد عام لا نسميه حكمة إلا تجوزاً، وأما الثاني فهو حكمة ومقصد في نفس الوقت أو طريق إلى مقصد كسابقه.

---

(1) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين التيمي البكري الطبرستانيالشافعي الملقب بفخر الدين، والمعروف بابن الخطيب، قرشي النسب، ولد بالريّ واليها نسب. كان من أبرز المتكلمين والأصوليين والفقهاء، والمفسرين، فضلا عن كونه حكيما وأديبا وشاعرا ومشاركا في عدد من العلوم. توفي في مدينة هراة سنة (606هـ)، ودفن في جبل قريب منها. له، المحصول والمنتخب في أصول الفقه، والكاشف عن أصول الدلائل، والمعالم في أصول الدين، ومفاتيح الغيب في التفسير، والمعالم في أصول الفقه، وغيرها. وفيات الأعيان (381/3)، وطبقات الشافعية لابن هداية الله (ص 216)، وشذرات الذهب (20/5)، والأعلام (313/6)، ومعجم المؤلفين (79/11).

(2) أبو مؤنس، رائد نصري جميل، منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي. ط1. المعهد العالمي للفكر الإسلامي 2007م (ص 260).

ومن الأصوليين من لا يرى هذا التفريق، وذلك هو ظاهر تقسيم الجويني[1] لما يعقل معناه، الذي يشمل جميع ما ذكر، إلى ضروري وحاجي وتحسيني وغيرها[2]، وهو ما يشير إلى أنَّه لا يرى فرقاً بين الْحِكْمة والمقاصد، ومنهم من صرح بذلك فقال إن "الْحِكْمة تنقسم إلى ضرورية وهي ما يتوقف عليه العالم من حفظ الضروريات الست"[3]، وحاجية وتحسينية. وهذا التفريق الذي اختاره الباحث مجرد اصطلاح، يرى أنَّه يوضح الأمر ويجليه أكثر.

ومما سبق يتبين ارتباط كل المقاصد بالْحِكْمة وإن اختلفت درجات ذلك الترابط وأسبابه، ويكفي في ذلك أن نعرف أن المؤثر والملائم وإن ثبت اعتبارهما بالشرع لا بالعقل فقد قدمنا أن الشرع لا يمكن أن يشرع حكماً إلا وفق مقتضيات العقل الصحيح، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يبني حكماً إلا وفق مقتضيات وأسس العقل وقد جعل ذلك مبدأ مسلماً عند الباحث.

أما المناسب فقد بين العلماء أن مناسبته ثابتة بالعقل أصلاً ، وذلك يدنيه أكثر من الْحِكْمة التي يمكن إدراكها والتوصل إليها بالعقل كما هو مسلم به عند الباحث، ولذلك يمكن جعله من المسالك والأدوات التي يتوصل إلى الْحِكْمة من خلالها.

ويكفي في ذلك أنَّ الأصوليين ينصون تصريحاً على المناسبة والإخالة وتخريج المناط، كمسلك من مسالك العلة الأصوليَّة الصحيحة، وهي (أن يعين المجتهد وصفاً من

---

(1) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري الشافعي الأشعري الملقب بضياء الدين والمعروف بإمام الحرمين. من الفقهاء المتكلمين والأصوليين والمفسرين والأدباء. تنقل بين البلدان واستقر في نيسابور التي مات فيها سنة (478هـ). له، البرهان في أصول الفقه، والورقات في أصول الفقه، والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، والغياثي، ونهاية المطلب في دراية المذهب، وغيرها. طبقات الشافعية الكبرى (249/3)، وطبقات الشافعية لابن هداية الله (ص 174)، وشذرات الذهب (358/3)، والفتح المبين (206/1)، ومعجم المؤلفين (184/6).

(2) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد إمام الحرمين أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه. تحقيق، صلاح بن محمد بن عويضة. ط1. بيروت، دار الكتب العلمية 1997م (79/2).

(3) ولد الشيخ الحسين، محمد يحيى، لب النقول في اختصار علم الأصول. تحقيق ابنه محمد عبد الله. ط1. أبو ظبي، 1997م(ص 215-216).

أوصاف المحل علة للحكم لوجود مناسبة فيه أو اقترانه بالحكم وعدم وجود قادح فيه، أو هي اشتمال الوصف على مقصود الشارع من جلب مصلحة أو تكثيرها أو دفع مفسدة أو تقليلها وهم ا المعبر عنهما بالْحِكْمة)[1]، وباختصار يمكن أن نقول إن المناسبة الحقيقية ما هي إلا ظهور الْحِكْمة وجلاؤها بحيث يمكن معرفتها والاستدلال بها وعليها.

أمَّا الملغى فيبدو جلياً أن سبب إلغائه الشرع لا العقل، وبعبارة أخرى عدم الاعتبار شرعاً لا عدم المناسبة عقلاً، ولكن ذلك الإلغاء لا يمكن أن يكون إهمالاً أو إلغاء لمصلحة واضحة وحكمة ظاهرة، وإنَّما سنة التشريع في ذلك كما بين الشاطبي وغيره أنَّه يلغي اعتبار بعض المصالح حماية لما هو أهمَّ منها، إذ أننا في الواقع لا نكاد نجد مصلحة محضة، ولا نكاد نحمي مصلحة إلا بالتضحية بأخرى، فلنضح بغير المهم من أجل المهم وبالمهم من أجل الأهمَّ. وأمثلة ذلك كثيرة جداً ومنها مثلاً حماية النفس فإنَّها تعتبر مقصداً شرعياً من أعظم وأهمَّ وآكد المقاصد، ولكننا نجد في فروع الشريعة ما يوصل إلى إزهاق النفس أحياناً على سبيل الوجوب، ولكن ذلك على سبيل التبع لا على سبيل الاستقلال، وعين الشارع ليست على قتل هذا الجاني أو عقاب ذاك، بل على حماية مصالح البشرية التي لا سبيل لحمايتها إلا بهذا الطريق.

وأمَّا المصالح المرسلة فالخلاف فيها معروف بين الفقهاء تطبيقاً وبين الأصوليين تنظيراً، وينسب للجمهور اعتبارها إن لم يكن في التنظير ففي العمل والتطبيق، والمصالح المرسلة بينها وبين الْحِكْمة وفق ما تبناه الباحث كمصطلح سار عليه عموم وخصوص وجهي، و أن تكون الْحِكْمة هي المصلحة المعينة للحكم المعين، وهذه منها المعتبر بالنص وبالإجماع ومنها ما هو معتبر بما دون ذلك، ومنها ما هو في درجة المصالح المرسلة، وأما المصالح المرسلة فمنها ما هو أعم من الْحِكْمة وهي المصالح والمقاصد العامَّة التي تجمع أحكاماً كثيرة ولا ترجع إلى فرع معين، فهي من هذا الوجه أعمَّ من الْحِكْمة.

(1) ولد الشيخ الحسين، لب النقول في اختصار علم الأصول، مصدر سابق (ص 216).

المبحث الثاني

مسالك الْحِكْمة

توطئة:

تكلم الأصوليون كثيراً عن مسالك العلة فأشبعوها بحثاً ودِّراسة، وتكلم بعضهم عن طرق معرفة مقاصد الشرع، ومن هذين يمكن أن يستنبط الباحث مسالك الْحِكْمة، إذ أن أغلب ما ينطبق على العلة والمقصد الشرعيين ينطبق على الْحِكْمة في هذا الباب.

الْحِكْمة في الأصل مسألة عقلية يمكن الاستدلال عليها بالعقل بخلاف العلة التي

يراها الكثير من الأصوليين أمارة[1]، ولكونها كذلك ولعدم انبناء الأحكام عليها استقلالاً عند جماهير الأصوليين نجد أنَّهم غضوا الطرف عن تفاصيلها ولم يتحدثوا كثيراً عن مسالكها والسبل المؤدية إليها وطرق معرفتها، إلا أن الباحث مع ذلك يجد من الإشارات والتصريحات المتفرقة في الأبواب المختلفة ما يعينه على استخراج الْحِكْمة والاستدلال عليها، وأوضح ما يجده في هذا الباب ما ذكروه في باب مسالك العلة والتي يمكن تطبيق الكثير منها في باب الْحِكْمة، خاصَّة وأن من الباحثين من طبق مسالك العلة المعروفة، وسبل معرفة المقاصد الشرعيَّة على الْحِكْمة مع شيء من التحوير والتغيير الطفيف.[2]

ويخص الباحث من ذلك المسالك العائدة للنص ويعرض صفحاً عن تفريعاته المختلفة لاشتهارها في باب العلة، ويثني بالمسالك الراجعة للعقل الذي يمكن أن يقال إنَّه لم يذكر بلفظه على أنَّ ه مسلك من مسالك العلة أو الْحِكْمة إلا ندورا مع أنَّه يرجع إليه الكثير مما اعتبره الأصوليون من مسالك العلة، مثل الإخالة والمناسبة والسبر والتقسيم، وذلك إلا لحساسية فكرية من ذكر العقل فيما له علاقة باستنباط الأحكام الشرعيَّة أيام التقعيد الأصولي، واحترازاً من مذهب المعتزلة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين. وفي النهاية فإنَّ ما سموه بالإيماء والسبر والتقسيم ما هو إلا أوجه مختلفة للاستدلال العقلي.

وقد أعرض الباحث صفحاً عن ذكر الإجماع كمسلك من مسالك الْحِكْمة مع أنَّه يمكن أن يكون كذلك لتعذر إثباته في المسائل المختلفة بسبب أن الْحِكْمة لم تكن مبحثاً أساسياً في الاجتهاد والاستنباط وأصول الفقه.

وفي ثنايا كلام الأصوليين والفقهاء نجد كثيرا مما يدل على أنَّهم يعتبرون العقل من مسالك العلة وإن رغبوا عن ذكره باسمه لما مر، مثل قولهم في تخريج المناط إنه "تعيين العلة بمجرد المناسبة من ذاته لا بنص ولا بغيره"[3] من الأدلة السمعية. ولم يبق بعد ذلك إلا

---

(1) ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير. تحقيق، محمد الزحيلي ونزيه حماد. ط2. مكتبة العبيكان 1997م (39/4).

(2) أبو مؤنس، منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، مصدر سابق (ص 357).

(3) الرهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول. تحقيق، يوسف =

الاستدلال العقلي من خلال تناسب العلل والأحكام.

المطلب الأول: المسالك العائدة للنص:

لا يريد الباحث هنا بحث مسألة تعليل الأحكام فقد أشبعت بحثاً ودِّراسة وسيشير إليها عندما يقتضي المقام ذلك، ويكتفي هنا بإشارات تكاد تكون متفقاً عليها على الأقل بين المعللين:

أولاً: "أن الشريعة عَدل كلها رحمة وأن كل مسألة خرجت من العدل إلى الظلم ومن الرحمة إلى ضدها فليست من الشريعة في شيء، وأن كل ما هو عدل وحق فهو من الشريعة وإن لم يأت فيه نص منزل"،[1] وعليه فإنَّ أصل التعليل يعتبر من الأصول العامَّة التي لم تثبت بنص واحد وإنَّما دل عليها عموم الشريعة وعدد من النصوص يفوق الحصر.

ثانياً: الأحكام المعللة تصريحاً وتلميحاً في الوحيين أكثر من أن تحصى، وأكثرها إنَّما يذكر الْحِكْمة التي هي الباعث لا العلة التي هي مجرد أمارة، ولذا نجد أن بعض الظاهرية نفاة التعليل مثل ابن حزم[2] يقرون التعليل المنصوص ولكنهم ينفون القياس عليه وتعديته إلى غير محله المنصوص[3]، ولا يدل الباحث على ذلك من كون القياس الجلي وفحوى الخطاب تكاد تكون محل إجماع وإن اختلف في الإلحاق به هل هو إلحاق بالنص أو

=

الأخضر القيم. دبي، دار البحوث للدراسات الإسلاميَّة وإحياء التراث 2002م (96/4).

(1) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق، محمد عبد السلام إبراهيم. ط1. بيروت، دار الكتب العلمية 1991م (11/3).

(2) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيدالأندلسي القرطبي، من أصحاب الظاهر. برع في الفقه والأصول والحديث والكلام والأدب، مع مشاركة في جملة من العلوم كالتاريخ والأنساب والنحو واللغة والشعر والطب والمنطق والفلسفة وغيرها، عرف بحدة الذكاء وسعة العلم، وكان مجتهدا يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة، وينتقد العلماء والفقهاء كثيرا وبلسان حادّ. توفي سنة (456هـ) في الأندلس. له، المحلى في الفقه، والمغرب في تاريخ المغرب، والفصل في الملل والأهواء والنحل، والإحكام في أصول الأحكام، والنبذ في أصول الفقه، وغيرها. وفيات الأعيان (13/3)، وشذرات الذهب (299/3)، وهدية العارفين (690/1)، ومعجم المؤلفين (16/7).

(3) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظاهري. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق، أحمد محمد شاكر. بيروت، دار الآفاق الجديدة، (77/8).

بالقياس[1]. والأظهر عند الباحث أنَّ ه إلحاق بالْحِكْمة لا بالعلة، وإلا فما معنى أخذ تحريم إتلاف مال اليتيم بالحرق ونحوه من النهي عن أكله؟ وما معنى استنباط تحريم ضرب الوالدين من النهي عن التأفيف؟.

ثالثاً: أن نفاة التعليل مثلهم مثل مثبتيه لم يخل كلامهم ولا اجتهاداتهم في الغالب من ذكر للتعليل أو إثبات نوع منه أو تضارب في القول به أو الخلاف في حقيقته وتفسيره، ونستخلص من ذلك، أن نفاة التعليل لم يقل منهم بنفيه مطلقاً إلا القلة القليلة، وهناك أنواع من التعليل تكاد تكون متفقاً عليها أو مجمعاً على ما يترتب عليها ومنها:

1 . حالة ثبوت الْحِكْمة بالنص: وهي الحالة التي قال بها غير القائسين مثل الظاهرية، لأنَّ منع التعليل عندهم شرعي لا عقلي، فلو ثبت تعليل حكم شرعي بعلة أو حكمة شرعيَّة وجب الاعتراف بها، ولا اعتبار في رأي الباحث باختلاف التسميات ولا مشاحة في الاصطلاحات التي منع بموجبها الظاهرية تسمية هذا النوع تعليلاً أو قياساً .

2. القياس الجلي: وأورد الباحث هنا تحت عنوان النص مراعاة للقول القائل بأن ثبوت الأولى مثل تحريم ضرب الوالدين، والمساوي مثل إحراق مال اليتيم من باب النص لا من باب القياس[2]، وهو رأي لا يخلو من اعتراض خاصَّة إذا علمنا أنَّه لا يمكن التوصل إلى هذين النهيين إلا باستنتاج عقلي مضمونه أن المذكورين أولى أو يساويان المنصوص عقلاً ومن ثم وجب أن يشاركاه في الحكم.

رابعاً: إن مشكلة التعليل والخلاف فيها في جوهرها مسألة اعتقادية مبدئية لا مسألة اجتهادية أصوليَّة، وإن ألقت بظلالها على أصول الفقه فذلك من باب تأثر العلوم الإسلاميَّة كلِّها وخاصَّة علم أصول الفقه بعلمي الكلام والمنطق، ولا يخفى على ذي لب ما بينها من الترابطوتأكيداً لما مضيورد الباحث أمثلة لمسالك الْحِكْمة المنصوصة وأهمها:

أولاً: الاستقراء: إذ ثبت من خلال استقراء نصوص شرعيَّة لا تُحصى أن الشريعة

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق (61/2).

(2) أبو مؤنس، منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، مصدر سابق (ص 195).

تهدف إلى مقاصد عامَّة أكدتها النصوص والأحكام المختلفة[1]، وإلى مقاصد خاصَّة بكل حكم على حدة، وتلك هي حِكَم الأحكام. وقد دل الاستقراء. كما قال القرافي[2]. على أن المصالح والمفاسد سابقة على الأوامر والنواهي[3]". ومن هنا يمكن أن نقول إن المقاصد سابقة من حيث النظر ومن حيث انبناء الأحكام عليها، ولكن ذلك لا يعني سبقها من حيث الترتيب في الاحتجاج، وسيظل الشرع أبدا سابقاً من حيث الحجية وكونه حاكماً على المعتبر وغيره من المصالح والمفاسد، ولكن سنة الشرع أن يبني الأحكام على مصالحها المعتبرة عند العقلاء.

وهذا المسلك وإن كان إيراد الشاطبي له في باب المقاصد فإنَّ المقاصد تشترك مع الحكم في أكثر الأمور لعل أهمها كونهما عللاً، وعللاً عقلية مفهومة المعنى، ولا يفرق بَينَها إلا الكُلية والجزئيَّة أو العموم والخصوص، أي أن الحكم مقاصد خاصَّة لأحكام خاصَّة، والمقاصد هي مقاصد عامَّة لمختلف أحكام الشريعة.

ثانياً: تعليل الأحكام فرادى: وفي القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية من النصوص ما لا يحصى مما يبين ذلك، وقد كان للتصريح بتعليل بعض الأحكام نصاً أثر واضح في بنية ومسيرة الخلاف في التعليل، وهي نصوص استدل بها مثبتو التعليل مطلقاً مثل المعتزلة، ومثبتوه عملاً لا اعتقاداً مثل الأشاعرة، وأجبرت بعض نفاة التعليل على الإقرار بما ورد به

---

(1) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، (131/4).

(2) القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي البهنسي المالكي، المشهور بالقرافي، والملقب بشهاب الدين، ولد في مصر ونشأ فيها، وبرع في الفقه والأصول والتفسير وعلوم أخرى. توفي في القاهرة سنة (684هـ). له أنوار البروق في أنواء الفروق، ونفائس الأصول في شرح المحصول، وشرح التنقيح في الأصول، والذخيرة في الفقه، وغيرها. الديباج المذهب (ص 62)، وشجرة النور الزكية (ص 188)، والمنهل الصافي (215/1)، والأعلام (94/1)، ومعجم المطبوعات (1501/2)، ومعجم المؤلفين (158/1).

(3) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق. عالم الكتب، (122/4).

النص من ذلك[(1)]، بل إن النَّظام[(2)] يقول عن العلة المنصوصة "وما دامت العبرة بالنص عليها فالْحِكْمة مثلها أو أولى منها، فإنَّها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس".[(3)]

والعجيب أن أكثر النصوص التي يشيع ترددها من الأصوليين كدليل على إثبات القياس، ومن ثم أصل التعليل، ينص على الحكَم لا على العلل، حتى إن في تفسير البحر المحيط نص على أن أعلى درجات التعليل ما صرح فيه بالْحِكْمة كقوله تعالى:( )[القمر:5]، وهو أمر يؤكد علو كعب الْحِكْمة في باب التعليل والقياس خاصَّة إذا علمنا أن الشارع الحكيم يورد من المؤكدات والأدلة ما يسهل انصياع المكلفين للأحكام ويجعلها تتقرر في ذهن كل مؤمن، وهو أمر لا يتأتى إلا بالْحِكْمة وما شابهها، ونذكر من ذلك الأمثلة التالية: -

1- قال تعالى في تعليل تحريم الخمر وغيره:(ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ) [المائدة:91]وهي آية تدل بوضوح . كما قال ابن رشد[(4)] . على أن الله سبحانه وتعالى "حرم الخمر لما فيها من المعنى الموجب للعداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة[(5)]" والمذكورات كلها لا يخفى أنَّها أقرب إلى الحكم والمقاصد منها إلى أي شيء آخر، ومع ذلك فقد استدل بها على إثبات أصل التعليل وعلى أصل

---

(1) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (77/8).

(2) النظام، إبراهيم بن سيار بن هانئ، أبو إسحاق البصري، من أئمة المعتزلة، كان أديبا متكلما، انفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت بالنظامية نسبة إليه. من مؤلفاته، "النكت" في عدم حجية الإجماع. توفي سنة (231هـ). لسان الميزان (67/1)، والأعلام (43/1) ومعجم المؤلفين (37/1).

(3) ابن قدامة، روضة الناظر، مصدر سابق (184/2).

(4) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (الجد)، قاضي الجماعة بقرطبة من أعيان المالكية، وهو جد ابن رشد الفيلسوف الفقيه. توفي سنة (520هـ). له، المقدمات الممهدات، والبيان والتحصيل، والفتاوي، واختصار المبسوطة والمسائل .. الديباج (248/2) وشجرة النور (129/1) والأعلام (316/5).

(5) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد (الجد)، فتاوى ابن رشد. تحقيق المختار بن الطاهر التليلي. ط1. بيروت، دار الغرب الإسلامي 1987م (714/2).

القياس. وعندما أراد العلماء الوصول إلى ضبط هذه الحكم ضبطوها بأصل يرونه جامعا لها وجعلوه علة التحريم ألا وهو الإسكار.

2- قوله سبحله وتعالى بياناً لقصد الشارع في تقسيم الفيء:(ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ) [الحشر:7] وهي حكمة لا علة، فهل يا ترى يجب أن يفتي المفتون بما يخدم هذا المقصد، وهل يمكن اعتباره أصلاً من أصول معرفة الأحكام نبني بواسطته الفتاوى ونلحق على أساسه المستجدات؟

3-ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: "دَفَّ أهل أبيات من أهل البادية حضرةَ الأضحى زمن رسول الله ﷺفقالَ رسولُ الله ﷺ: «ادخروا ثلاثاً ثمَّ تصدقوا بما بقي»، فلمَّا كان بعد ذلك قالوا يا رسول الله: إن النَّاس يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويجملون منها الودك، فقال رسولُ الله ﷺ: «وما ذاكَ؟»، قالوا: نهْيَت أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث!، فقال: «إنما نهيتكم من أجل الدَّافَّةِ التي دفَّت، فكلوا وادَّخروا وتصدقوا»[1].

وإغناء المحتاج حكمة يدرك مغزاها ومعناها بالعقل، ومع ذلك استدل بها الأصوليون في باب القياس، وانبنى عليها الخلاف في حكم الادخار من الأضحيَّة فيما لو قدم على أهل بلد ناسٌ محتاجون في زمان الأضحى، ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة ليسدوا بها فاقتهم إلا الأضاحي، فهل يتعين عليهم ألا يدخروا فوق ثلاث، أم أن النهي في حكم المنسوخ، ويؤكد قيام الحكم على الْحِكْمة قول ابن حجر[2]والتقييد بالثلاث واقعة حال، فلو لم تُسد الخلة إلا

(1)مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، الحديث رقم (1971).

(2) ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني الشافعي الملقب بشهاب الدين والمعروف بابن حجر. أصله من عسقلان في فلسطين، ومولده ونشأته ووفاته في القاهرة. فقيه ومحدث ومؤرخ وأديب، وملم بعلوم أخرى. تنقل في البلدان طلبا للعلم، والالتقاء بالشيوخ. حدث وأفتى ودّرس وتولى القضاء. توفي سنة (852هـ). له، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ولسان الميزان، والإصابة في تمييز الصحابة، وغيرها. شذرات الذهب (270/7)، والأعلام (178/1)، ومعجم المؤلفين (20/2).

بتفرقة الجميع للزم ذلك[1].

ثالثاً: يرى الإمام الشاطبي أن مجرد الأمر الابتدائي التصريحي (وهو الذي ورد بالقصد الأول دون أن يكون مرتبطاً بسياق لفظي أو شرعي أو بساط واقعي يصرفه عن أصله) يكفي في الدلالة على مقاصد الشرع[2]، ويبقى بعد ذلك البحث عن العلاقة بين الأمر والنهي من جهة، والمقاصد والحكم من جهة أخرى من عمل المجتهدين والعلماء، والعمدة في ذلك على سياقات الشرع ومقتضيات العقل والواقع.

ومما يدل بوضوح على ارتباط مقتضيات الأوامر والنواهي بالحكم والمقاصد تدرج الأوامر من آكد إلى مؤكد، والنواهي من شديد إلى خفيف، وانقسام القياس إلى جلي، وهو ما لا يحتمل إلا معنى واحداً ، وجعله إمام الحرمين[3] في مرتبة المعلوم[4]، وخفي وهو ما كان محتملاً وهو أنواع بعضها أظهر من بعض[5]، وتدرج الأوامر والنواهي وتفاوتها، وجلاء القياس وخفاؤه وظهوره وبطونه، كل ذلك لا يمكن أن يكون بناء على علل وأوصاف لا تحمل معاني تقبل التفاوت والتدريج، بل على أمور عقلية تتفاوت درجتها وقوتها وإمكان حصولها، وهو أمر موجود بلا شك في المصالح والمقاصد والحكم.

المطلب الثاني: المسالك الآيلة للعقل:

الْحِكْمة في أصلها مسألة عقلية، ولكونها كذلك لا يمكن إلا أن نعتبر العقل مسلكاً من مسالكهاالمعتبرة وإن لم يعتبره جمهور الأصوليين مسلكاً مباشراً أو مستقلاً من مسالك العلة، والفرق بين الاثنتين أجلى من أن يحتاج إلى توضيح، فما من خطاب يخاطب به حكيم عاقلاً إلا

---

(1) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت، دار المعرفة 1379هـ، (28/10).

(2) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق (134/3).

(3)هو، الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، وقد تقدمت ترجمته.

(4) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق (61/2).

(5) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، اللمع في أصول الفقه. ط2. دار الكتب العلمية 2003م، (ص 99).

وكان للأول فيه مغزى وللثاني إدراك عقلي لمَّا يقصد بالخطاب وما يهدف إليه الأمر.

ويظهر ارتباط المصلحة والْحِكْمة بالعقل في المصالح الدنيوية التي يمكن التوصل إليها والمحافظة عليها انطلاقاً من العقل السليم والفطرة السوية، و"معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وكذلك معظم الشرائع إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحقيق المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن."[1]

وقد نقل الزركشي[2] عن القاضي عبد الوهاب[3] أن العقل هو أحد الأدلة التي يستدل بها لكون الوصف الجامع علة، وتابعه الشوكاني[4] في هذه النسبة، وخالفه الغزالي فقال إن

---

(1) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق (5/1).

(2)الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشي الشافعي، الملقب ببدر الدين، عرف بالفقه والأصول والحديث والأدب وعلوم القرآن، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة. تلقى علومه على جمال الدين الأسنوي وسراج الدين البلقيني وآخرين، رحل إلى حلب، وسمع الحديث في دمشق وغيرها، كان منقطعا لا يتردد إلا إلى أحد أسواق الكتب. درّس وأفتى. توفي في القاهرة سنة (794هـ). له، البحر المحيط في أصول الفقه، وتشنيف المسامع شرح جمع الجوامع في أصول الفقه، والبرهان في علوم القرآن، وخبايا الزوايا، والمنثور في القواعد، وغيرها. الدرر الكامنة (133/5)، وشذرات الذهب (335/6)، والأعلام (60/6)، ومعجم المؤلفين (121/9).

(3)عبد الوهاب، هو، القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي، ولد ببغداد وفيها نشأ، وتلقى قدرا من علومه على الأبهري، وابن القصار، وابن الجلاب، وغيرهم. كان فقيها وأصوليا وأديبا وشاعرا، رحل إلى الشام والتقى فيها بالشاعر أبي العلاء المعري الذي رحب به، واستضافه، ثم رحل إلى مصر وبقي فيها إلى أن مات سنة (422هـ). وقد تولى القضاء في مناطق متعددة. له، الإفادة، والتلخيص، والإشراف على مسائل الخلاف، والتلقين في فقه مالك، وشرح المدونة، وغيرها. وفيات الأعيان (387/2)، والديباج المذهب (ص 159)، وشذرات الذهب (223/3)، والفتح المبين (230/1)، ومعجم المؤلفين (226/6).

(4) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، الصنعاني، اليماني، فقيه، محدث، أصولي، توفي سنة (1250هـ). له، المفيد في حكم التقليد، ونيل الأوطار، وإرشاد الفحول. معجم المطبوعات (1160/2)، والفتح المبين (144/3)،والأعلام (190/7).

الأدلة التي يثبت بها كون الوصف علة لا تكون إلا سمعية.[1]

وإذا أمعنا النظر وابتعدنا عن الأسباب العقدية والمذهبية لهذا الخلاف نجدأن العقل أحد مدارك الْحِكْمة؛ فبه تعرف وعليها به يستدل، وإذا لم تكن كذلك فبأي وجه وبأي طريقة يمكن أن نفسر المصطلحات الأصوليَّة في هذا الباب مثل: المناسبة والإخالة والمصلحة والاستدلال ورعاية المقاصد[2] وتخريج المناط: وحقيقتها: "أن يعين المجتهد وصفاً من أوصاف المحل علة للحكم لوجود مناسبة فيه.. أو هي اشتمال الوصف على مقصود الشارع من جلب مصلحة أو تكثيرها أو دفع مفسدة أو تقليلها وهما المعبر عنهما بالْحِكْمة"[3].

ووجه جعلها من المسالك العقلية أن العلاقة هنا بين الوصف وبين الحكم يبدو بجلاء أنَّها علاقة عقلية قبل أن تكون شرعيَّة، قال صاحب الكوكب المنير مذيلاً تعريف المناسبة: "فيحكم العقل بوجود تلك المناسبة".[4]وقال نقلاً عن صاحب الروضة: "ومعنى المناسب أن يكون فيإثبات الحكم عقبه مصلحة وزيد لرابط عقلي ما"[5]. وعنالطوفي[6]في مختصره: المناسب: هو ماتتوقع المصلحة عقبه لرابط ما عقلي.ولم يكتف بذلك فجعل هذا الاستدلال

---

(1) الريس، عبد المحسن بن محمد،أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب البغدادي. ط1. دبي، دار البحوث للدراسات الإسلاميَّة وإحياء التراث 2003م (ص 509-510).

(2) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مصدر سابق (128/1).

(3)ولد الشيخ الحسين، لب النقول في اختصار علم الأصول، مصدر سابق (ص 216).

(4) ابن النجار، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، مصدر سابق (153/4).

(5) ابن النجار، نفس المصدر السابق (153/4-154)، وابن قدامة، روضة الناظر، مصدر سابق، (208/2).

(6) الطوفي، أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري، نسبة إلى قرية طوفا من أعمال صرصر في العراق، من علماء الحنابلة المشهورين. عرف بقوة الحافظة وشدة الذكاء. اتهم بالرفض والانحراف، فعزر وضرب. تنقل بين البلدان، وكان آخر عهده في مدينة الخليل التي توفي فيها سنة (716هـ). له، البلبل في أصول الفقه، اختصر فيه كتاب روضة الناظر لابن قدامة، وشرح مختصره هذا، والذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة، وشرح الأربعين النووية، وتعاليق على الأناجيل. الذيل على طبقات الحنابلة (366/2)، والدرر الكامنة (295/2)، وشذرات الذهب (39/6)، والأعلام (127/3)، والفتح المبين (120/2).

والربط العقلي "مدار الشريعة، بل مدار الوجود كله.[1]"

فهذه الأقوال، وإن كان أغلبها للطوفي الذي أخذ عليه الإيغال في التعقل، تدل على أن المذكورات ما هي إلا أوجه من أوجه الاستدلال العقلي، رغب الأصوليون عن تسميتها باسمها تحاشياً للجدل المثار حول التحسين والتقبيح العقليين والذي مجاله علم الكلام لا فقه الأحكام، وتجرأ هو على ذلك فقيل عنه ما قيل، ولا يدل الباحث على ذلك من كون جل الأصوليين إن لم نقل كلهم جعلوا هذه المصطلحات قسيماً للنص لا قسماً منه، فكيف بعد ذلك نقول إن الاستدلال لعلية العلة ولحكمية الْحِكْمة لا يكون إلا بالنص.

وينبغي التنبيه هنا إلى أن الباحث عندما يتكلم عن العقل فإنَّه لا يتكلم عن العقل المجرد وإنَّما المنطلق من مبادئ الشرع ومقاصده، التي "ليست بمعان خارجة عن نصوص الوحي حتى نطلب إدراكها من جهة غير جهة النصوص، ولكن النصوص كلها جاءت تحملها في ذاتها.. وعلى هذا الأساس ينبغي أن تفهم آية قطع يد السارق على أنَّها أمر بالقطع، ولا يبقى مجال بعد ذلك لأنَّ يقال إن هذا النص يمكن أن يفهم منه الكف عن قطع يد السارق لأنَّه يؤدي إلى ضرر يلحق بالإنسان المقطوع وهو ما يخالف حفظ النفس، لأنَّ هذا الفهم يجعل أوامر الله عاطلة عن أن تؤدي إلى المقاصد."[2]

ولأنَّ الأحكام لها مقاصد وحكم مباشرة لا يمكن أن تتحقق غالباً إلا بالتضحية بمقاصد أخرى غير مباشرة للحكم، لأنَّ الحكم كما مر تتعدد وتتداخل، فإنَّ التضحية بذلك المقصود غير المباشر ليست مقصودة للشرع بذاتها، وإنَّما جاءت عرضا نتيجة تطبيق حكم الشرع، فإذا أوجب الشرع القصاص في القتل العمد العدوان فإنَّ في ذلك تضييعاً للنفس المصونة شرعاً لكنَّه غير مقصود لذاته، بل حصل لأنَّنا لا بد أن نحمي المقصد الأول المباشر للشرع من تشريع القصاص أصلاً. وإذا أوجب الشارع الحكيم قطع اليد في السرقة دون غيره من العقوبات

(1) الطوفي، سليمان بن عبد القوي أبو الربيع نجم الدين، شرح مختصر الروضة. تحقيق، عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1. مؤسسة الرسالة 1987م (382/3).

(2) النجار، عبد الجبار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل. ط2. المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1993م (ص 93-94).

التي قد تكون أبلغ في الزجر من القطع، "فإنَّه أثبت مع السرقة حكماً أليق بها وهو القطع"[1]، وهو أولى وأقرب عقلاً وشرعاً بها من غيره من العقوبات.

ذلك أن "الله شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه، فشرع في كل باب ما يحصل مصالحه العامَّة والخاصَّة فإن عمت المصلحة جميع التصرفات شرعت تلك المصلحة في كل تصرف (وهذه هي مقاصد الشريعة العامَّة) وإن اختصت ببعض التصرفات شرعت فيما اختصت به دون ما لم تختص به (وهذه هي الحكَم والمقاصد الخاصَّة) بل قد يشترط في بعض الأبواب ما يكون مبطلاً في غيره نظراً إلى مصلحته"[2] مثل التوقيت الذي حض عليه الشرع في العقود المالية وما شابهها، ومنعه في باب الزواج نظراً لاختلاف طبيعة ومقاصد كلا العقدين.

هذا وقد اعتبر كثير من الأصوليين التعبد قسيما للتعلل، ومن أجل ذلك حكموا بأنَّ الأصل في غير العبادات التعليل وأنَّه يمكن كشف معانيها ومقاصدها وحكمها بالعقل، بخلاف العبادات التي مبناها على التعبد، الذي صار يستخدم للدلالة على ما لم يفهم معناه ولا المقصود منه، وجعلوا "ما خفيت عنا مناسبته تعبداً، وما ظهرت مناسبتهمعللاً"[3]، حتى صار التعبد مهرباً للمستدلين من حجج المعترضين، كما قال ابن رشد[4]: "إنَّما يلجأ الفقيه

---

(1) الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن علي بن محمد بن سالم الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق، عبد الرزاق عفيفي. بيروت، المكتب الإسلامي، (232/3).

(2) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق (143/2).

(3) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق (22/1).

(4) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي القرطبي الغرناطي المالكي، الشهير بالحفيد، والملقب بقاضي الجماعة. فيلسوف وفقيه وطبيب وأصولي، ومسهم في علوم كثيرة، ومتفنن في التأليف، كان مرجعا في الطب، كما كان مرجعا في الفتوى. توفي سنة (595هـ). له، التحصيل في اختلاف مذاهب العلماء، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، والضروري في أصول الفقه، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، وغيرها. الديباج المذهب (ص 284)، وشذرات الذهب (320/4)، والأعلام (318/5)، والفتح المبين (38/2).

أن يقول عبادة إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم."[1]

وبناء على ذلك حكموا بأنَّ مصالح الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالنقل،[2] وعليه فإنَّه لا يمكن أن نعتبر العقل وسيلة من وسائل الكشف عن مقاصد العبادات مثلما اعتبرناه وسيلة من وسائل الكشف عن مقاصد الأحكام المعللة، إذ أنَّها كما يرى العز ابن عبد السلام خارجة عن مسالك المتناسبات والمصالح والمفاسد والراجح والمرجوح[3] وهو ما ليس على إطلاقه في نظر الباحث لعدة اعتبارات:

أولها: أن العقل استدل به على أصل التعبد وتوحيد الله سبحانه ومعرفته وعبادته كما هو معروف عقلاً ونقلاً، فكيف لا يستدل به على فروعه وتفاصيله وجزئياته.

ثانيها: أنَّ التعبد نفسه ليس قسيماً للتعلل وإنَّما هو قسم منه، لأن التعبد علة مفهومة للعقلاء على الإجمال وإن احتاجوا في بيان تفاصيلها إلى مبين.

ثالثها: أنَّ العبادات ليست كلها مبهمة، وإنَّما نجد أن لأكثرها حكماً ومقاصد دنيوية وأخروية بعضها مفهوم المعنى للعقلاء وبعضها لا يتبينه ُ إلا الراسخون في العلم.

رابعها: أنَّه إذا كان ثمة من عبادات مبهمة غير معقولة المعاني على سبيل الجزئية والتحديد فهي قليلة، وفي نفس الوقت معقولة بسبب دخولها في إطار التعبد المفهوم عموماً، ثم إن إبهامها في حد ذاته قد يكون مقصداً مفهوماً إذا كان المراد منه ابتلاء المكلفين ومعرفة من يتبع ممن لا يتبع.

خامسها: أن جميع من قال بالقياس من الفقهاء والأصوليين استخدموا القياس دليلاً في أبواب العبادات كما استخدموه في أبواب المعاملات، ولو كانت العبادات في عمومها خارجة عن إطار التعليل ومعرفة المقاصد والأحكام لكانوا قد حكموا بأن القياس لا يمكن أن يكون

---

(1) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة، دار الحديث 2004م (91/1).

(2) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق (8/1).

(3) ابن عبد السلام، نفس المصدر السابق (10/1).

دليلاً فيها، وهو ما لم يكن كما هو معلوم.

وخلاصة القول أن العقل من أهم الطرق للكشف عن مقاصد ومعاني الأحكام، وأن الأمر في أبواب المعاملات قد يكون أسهل وأوضح وأصرح، ولكن ذلك لا ينفي كون العقل دليلاً على الكشف عن مقاصد العبادات. ومنعنا القياس في بعض الأمور التعبدية، ومنعنا إثبات عبادة جديدة، أو الزيادة في أخرى قديمة بمقتضى العقل والقياس، ليس نفيا لدور العقل في أبواب العبادات وإنَّما تقييد له، ووقوف عند حدود النص الذي يعتبر بلا امتراء مقيدا للعقل وحاكما عليه.

المبحث الثالث

علاقة الْحِكْمة بغيرها

ترتبط الْحِكْمة بالعلة وكل ما يتعلق بها، فهي في الغالب سبب المظنَّة والمناسبة وأضدادهما، وهي كذلك تؤثر في العلة وجودا وعدما.

المطلب الأول: الْحِكْمة والمظنَّة:

لم يختلف العقلاء ولا العلماء في اعتبار الظن في العقليات والعاديات وحكموا بأنَّ

"الرجوع إلى غالب الظنِّ في كل فن دأب ذوي البصائر"[1] كما لم يختلف الأصوليون في أن الأصل تقديم الغالب الذي هو من مناشئ الظن في الشرعيات، وأنَّه مصدر الكثير من الأحكام الشرعيَّة ثبوتاً ودلالة وتنزيلاً[2]. وهذا أصل كبير ينبني عليه جل أحكام الشريعة الإسلاميَّة انطلاقاً من ثبوت نصوصها واعتبار خبر الآحاد في ذلك مع أن الجل يراه مفيدا للظن لا للعلم، مروراً بتفسيراتها وبيان دلالاتها التي هي في أغلبها كذلك، وانتهاء بالواقع الذي تطبق عليه والبساط الذي تنزل فيه والذي هو في أغلبه مبني على استقراءات ناقصة في أغلب الأحيان.

لكن ذلك لا يعني الزهد ولا التزهيد في الحصول على المعرفة اليقينية القاطعة، فهي مرمى ومغزى ومقصد كل عاقل وعالم، و"الاكتفاء بالظن مع القدرة على ثلج الصدور وطمأنينة النفس قد يعد قصوراً وتقصيراً"[3] .

وقد شاءت حكمة الله سبحانه وقدرته ألا يكون من العلوم والمعارف قطعياً لا يحتمل التشكيك ولا التأويل إلا ما كان ضرورياً أن يكون فاصلاً مقطوعاً به، وأما غير ذلك فشاءت الْحِكْمة الإلهية انبناءه على السنن الكونية والأعراف العادية، وفي ذلك حكمة وأي حكمة، وهي أن يظل للعقل البشري ما يشتغل به من اختراع وإبداع واجتهاد واستنباط حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

هذا مع أن الظن يتدرج من عادي إلى غالب. والخبر والحكم والتفسير قد يحيط بها من القرائن ما يجعلها تكاد تصل أوتصل فعلاً إلى درجة اليقين، كما هو معروف ومسلَّم به في بابه. واليقين الذي نتحدث عنه ليس اليقين الذي ينشده المناطقة والمتكلمون، فقد وضعوا له من الشروط والقيود ما قربه من درجة الاستحالة، ولكننا نقصد اليقين العادي العرفي الذي يسلِّم به العقلاء

---

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق (9/2).

(2) للاستزادة حول هذا الموضوع وبيان اعتبار الظن والغالب في مختلف أبواب الشريعة،الريسوني، أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلاميَّة. ط1. مصر، دار الكلمة للنشر والتوزيع 1997م (ص 13 فما بعدها). فقد أوضح فيه فكرة بناء أحكام الرواية والدراية على الغالب في الغالب لا على المتحقق المقطوع به.

(3) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق (9/2-10).

سذاجة وبداهة دون انتباه إلى أدلة المستدلين ولا إلى تشكيك المشككين.

والمظنَّة يقصد بها في هذا المقام الأمرأو الوصف الظاهر للعيان الذي تبنى أو بنيت عليه الأحكام مع أن حكمة الحكم أو مقصده قد يتخلف عنه في بعض الأحيان، وذلك مثل السن أو أمارات البلوغ وجعلها علامة على العقل ومناطاً للتكليف مع أنَّها ليست ملازمة له في كل الأحيان، والمظان أمور قد تتمايز في بعض الأحكام تمايزاً يجعلها أخص من العلة والْحِكْمة، كما مثل الإمام القرافي لذلك بالبيع، بجعل حكمته: الحاجة لنقل الملك، ووصفه المناط به: الرضا، ومظنته: حصول الإيجاب والقبول[1]، وهو أمر لا يمكن تعميمه على جميع الأحكام، ولو ووفق على تعمميه تبقى الموافقة على تنزيله؛ فما يراه القرافي حكمة قد يراه غيره مقصداً عاماً، وما يراه وصفاً قد يراه غيره حكمة، هذا مع أن الفصل المطلق بين الْحِكْمة والعلة والمظنَّة قد لا يرى على إطلاقه إذا نحن تمسكنا فعلاً بصفة الظن، ذلك أن للظن أسباباً ومظاهر كثيرة منها الغالب ومنها ما دون ذلك، وقد يتجلى الظن مع العلة فتكون هي العلة والمظنَّة في نفس الحال، وقد يتجلى مع الْحِكْمة فتكون هي الْحِكْمة والمظنَّة ، وقد لا يظهر الظن أصلاً مع الأمر الذي ذكره الإمام إذا ما قطع بانتفاء الحكم أو حكمته أو سببه، وعلى كل فلا مشاحة في الاصطلاح.

وإناطة الأحكام بالظن وأسبابه ليست مشقة ولا حرجاً كما يزعم البعض، ولا إعراضاً والتفاتاً عن المعاني والمقاصد، بل هي تيسير ورفع للحرج عن المكلفين لتعذر التحقق من مختلف الآحاد والصور، وللحكم العظمى التي يشملها اعتبار الظن، ولذا سهلت الشريعة النظر بالإعراض عن الصور الشاذة، إذ لو تم اعتبارها لما تبقى لنا شرع ولا عقل ولادعى كل مدع ما يناسبه أو يزعم أنَّه يناسبه بناء على أمور غير ظاهرة وغير منضبطة، ولذا لم يجعل علماء أصول الفقه[2] الْحِكْمة بمجردها معرفة للحكم لاضطرابها واختلافها باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال، "وما هذا شأنه فدأب الشارع فيه رد النَّاس إلى المظانِّ الظاهرة

(1) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (2/177-178).

(2) يرى الباحث استخدام هذا المصطلح في هذا المقام بدل الشارع لأنَّه أناط الأحكام بمقاصدها حقيقة والمجتهدون في البحث عن تلك المقاصد رأوا الإناطة بالظنون.

المنضبطة المستلزمة لاحتمال الْحِكْمة دفعا للعسر والحرج."[1]

ولكن ينبغي التنبيه إلى أن الحكَم ليست كلها مضطربة وليست كلها خفية، ومن هنا يمكن أن يعتبر بعضها مظان للأحكام كما اعتبر غيرها كذلك.

وبعد أن اتفق الأصوليون وغيرهم على اعتبار الظن في مختلف الأحكام اختلفوا في المقصود بذلك الظن المعتبر، هل هو مجرد قبول أو احتمال قبول المحل لسبب الظن، أم ظن اتصاف المحل بذلك الوصف فعلا؟

ولما كانت الْحِكْمة هي مناط الأحكام أو مناط مناطها اختلفوا هل "تعتبر بمحلها وكونه قابلا لها فقط؟ أم لا يعتبر إلا بوجودها فيه؟ فعلى الأول يصح طلاق المحلوف بطلاقها في مسألة التعليق وفطر المترفه وعلى الثاني لا يصح إلا بوجودها"[2] وبعد أن ساق الشاطبي الاحتمالين رجح أنَّه لا بد من اعتبار مظنَّة قبول المحل لها كافياً ،"[3] وهو أمر لا مراء فيه لكن ينبغي التنبيه إلى أن مجرد الاحتمال لا يقوى على معارضة اليقين.

وقد فرق القرافي في هذا الباب بين الْحِكْمة والمظنَّة ، فرأى أن الشرع "إذا أقام مظنَّة الوصف مقامه أعرض عن اعتباره في نفسه. نعم لا بد أن يكون متوقعاً مع المظنَّة فلو قطعنا بعدم المظنَّة فالقاعدة ألا يترتب على المظنَّة حكم كما لو قطعنا بعدم الرضا مع الإكراه"[4] وكما نقطع بعدم تكليف البالغ المجنون، بينما جزم في الوقت نفسه بأنَّ "القطع بعدم الْحِكْمة لا يقدح"[5]، وهو تفريق دقيق استدل على سلامته ببعض الفروع الفقهيَّة، ولكن لا يوافقه عليه الجميع، ويرد عليه سؤال يراه الباحث وجيها: وهو أنَّه إذا كان نفي المظنَّة التي قد تكون مجرد أمارة لا مناسبة بَينَها وبين الحكم مؤثراً ، فكيف لا يكون نفي الْحِكْمة التي هي أصل أصول الأحكام ذا تأثير؟! وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله في الحديث عن العلاقة

---

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (129/1).
(2) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق (392/1).
(3) الشاطبي، نفس المصدر السابق (394/1).
(4) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (166/2).
(5) القرافي، نفس المصدر السابق (169/2).

بين العلة والْحِكْمة.

ومن المعلوم أن أهم أسباب حصول الظن في الذهن غلبة الأمر في الخارج، ولذا كان الكثير من الأحكام معلقاً بأمر يكثر حدوثه ويندر تخلفه في العموم، والذي يميل إليه جماهير العلماء عدم النظر إلى الصور النادرة وعدم جعلها ناقضة للكلي الظني، "فإذا علق الشارع الحكم بوصف لمصلحة عامَّ ة لم يكن تخلف تلك الْحِكْمة والمصلحة في بعض الصور مانعاً من ترتب الحكم."[1] وهذه القاعدة وإن كان ظاهرها العموم إلا أنَّه يرد عليها سؤال هو: هل يقصد بذلك الانتفاء قصر الحكم فيما غلب فيه مع استثناء الصور النادرة وإخراجها من دائرة الحكم الكلي؟ أم إن المقصود تعميم الحكم فيما غلب فيه وما ندر فيه دون استثناء؟ أوبتعبير أصحاب القواعد الفقهيَّة "النادر هل يعتبر في نفسه أم يلحق بجنسه"[2] وظاهر كلامهم في الإجابة على هذا السؤال التعميم وأن الحكم يجرى كُلياً على الجميع دون استثناء، سواءأن كان ذلك الحكم مقصداً أو أصلاً عاماً ، كما قال الشاطبي إن "الكُليات الثلاث (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) لا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات مثل عدم ازدجار البعض بالعقاب وقصر المترفه، والتيمم المضاد للنظافة."[3] وإن كان يمكن أن يجاب عن كل هذه الأمثلة برفع العقاب اتفاقاً عمن لا يعقله، وعلى رأي عمن لا يزدجر به، وحتى إذا قلنا بعقاب من لا يؤثر فيه العقاب فذلك لتحقيق مقاصد أخرى خارجة عن زجر الجاني، مثل كونها كفارة له أو لزجر غيره. ويجاب بأن ثبوت الحكمين الأخيرين جاء نصاً مما يجعلهما بمنأى عن كل تغيير.

وقد اعتبر الشارع المظنَّة وخاصَّة فيما يخفى أو يعسر الاطلاع على حقيقته أو يطلب ستره، سواء إن كان الحكم أمراً خاصاً كما " نصب الشارع المظنَّة في موضع الْحِكْمة ضبطاً للقوانين الشرعيَّة كما جعل التقاء الختانين ضابطاً لمسبباته وإن لم يكن الماء عنه

(1) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق (55/2).
(2) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، المنثور في القواعد الفقهية. ط2. وزارة الأوقاف الكويتية 1985م (246/3).
(3) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق (83/2).

لأنَّه مظنَّة ، وجعل الاحتلام مظنَّة العقل القابل للتكليف"[1].

ومنهم من فصل في ذلك وفرق بين العادي والعبادي؛ فحكم بأنَّ الحكم يزول بزوال العلة ويبقى ببقائها إن كان في أمر عادي، وإن كان في أمر تعبديصرف فقد تزول العلة ويبقى الحكم كما في الرمل في الطواف...[2] ومن المثال يتضح أنَّه لا يقصد العلة الاصطلاحيَّة، وإنَّما يقصد منشأ الحكم وسببه وحكمته على الإطلاق.

وبالرجوع إلى أبواب أخرى من أصول الفقه وخاصَّة باب القياس وبمقارنة كلام الأصوليين وحمل مطلقه على مقيده والاكتفاء بأحد المتماثلين وبأكبر المتداخلين يمكن أن يلخص الباحث هذا الباب إجمالاً فيما يأتي:-

1. أنَّ الأصل اعتبار الظن في الأحكام العامَّة والاجتهادات المطلقة، وعليه يجب اصطحاب ذلك الظن ما لم يعارضه معارض قوي.

2. أنَّ الأصل إلغاء النادر بمعنى عدم تأثيره في كُلية الكُلي العام.

3. قد يعتبر النادر ويلغى الغالب في أحكام خاصَّة لتحقيق مقاصد أخرى أهمَّ، فـ"قد يلغي الشارع الغالب رحمة بالعباد وإلغاؤه قسمان: قسم يعتبر فيه النادر وقسم يلغيان فيه، ومن الأول جعل مدة الحمل سنتين ستراً على العباد، ومن الثاني إلغاء شهادة الصبيان والنساء وجمع الرهبان فلم يصدقوا ولم يكذبوا مع أن الغالب صدقهم."[3]

4. أنَّ الظن قد يعارضه يقين، وفي هذه الحالة يقدم اليقين فيطبق حكمه في الحالة المتيقنة ويبقى الظن مستصحباً في غيرها، ولذا لا اختلاف في عدم تكليف المجنون ولو احتلم، ولا في عدم إمضاء تصرف المكره ولو صدر منه إيجاب أو قبول.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق (396/1).

(2) الغرياني، الصادق بن عبد الرحمن، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال كتابي إيضاح المسالك للونشريسي وشرح المنهج المنتخب للمنجور. ط1. دبي، دار البحوث للدراسات الإسلاميَّة وإحياء التراث 2002م، (ص 28).

(3) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (175/4).

5. أنَّ الظنون تتعارض كما تتعارض مختلف الأدلة، ومن أمثلة ذلك غلبة الظن بانجذاب الرجال نحو النساء تبعاً للغالب العام، وغلبة الظن بعدم انجذاب المخنثين وغير أولي الإربة والصبيان تبعاً للغالب الخاص، والذي يظهر تقديم الراجح منها إن ظهر، وإلا فليبق الحكم على اعتبار الظن الأصلي العام كما كان أولاً.

6 . الْحِكْمة هي الأصل في إثبات الأحكام، ولو أمكن التعلق بها لما جاز الالتفات إلى غيرها، "مثل حاجة المكلف إلى نقل الملك"[1] التي هي حكمة البيع، لو استطعنا بناء أحكام البيوع عليها لكانت مقدمة في الاعتبار على الوصف مثل الرضا، والمظنَّة مثل الإيجاب والقبول.

المطلب الثاني: الْحِكْمة والمناسبة:

الكثير من المصطلحات الأصوليَّة تدور على الْحِكْمة، خاصَّة في بابي القياس والتعليل، ومن هذه المصطلحات، المؤثر والمناسب والملائم والباعث، وكلها لا يخفى ارتباطها بالْحِكْمة من حيث الدلالة اللغوية أولاً، ومن حيث دلالة الاصطلاح الأصولي ثانياً.

وهذه المصطلحات اختلفت فيها آراء الأصوليين اختلافاً كثيراً، فمنهم من يخرج بعض مدلولات المؤثر ويلحقها بالملائم ومنهم من يعكس، ومنهم من اضطربت آراؤه تبعا لاختلاف تلك الأقوال.

والذي يهم الباحث في هذا المقام ليس تحرير تلك الأقوال ونسبة كل منها إلى قائله وإن كان أمراً ميسوراً ، ولا بيان أوجه التقائها واختلافها وإن كان ذلك أيضاً مما يستحق أن يبحث فيه، لكن الذي يهم الباحث هنا هو الإشارة الجامعة التي نعرف منها دلالة كل من هذه المصطلحات، ونستعين في ذلك تبعا للأصوليين بالتقسيم المنطقي الذي يظهر جلياً في هذا الباب شأنه في ذلك شان أبواب أصول الفقه المختلفة، ثم يعرج الباحث بإيجاز على حكم هذه المصطلحات ومكانها من الاعتبار والإلغاء في الاجتهاد والاستنباط، ويبين

(1) القرافي، نفس المصدر السابق (2/177-178).

مما يثبت الصلة القريبة والرابطة الوثيقة بين هذه المصطلحات ومصطلح الْحِكْمة عند الأصوليين.

ومن أخصر وأوضح وأضبط وأشمل ما وقف الباحث عليه من تلك التقسيمات هو تقسيم الشيخ محمد يحيى بن الشيخ الحسين[1]، وأكتفى بتقسيمه دون اختياراته وتعريفاته، حيث جعل القسمة أولاً رباعية، فقسم الوصف إلى أربعة أقسام رئيسية هي:

1. المؤثر: وهو عند الحنفيَّة: ما شهد الشارع باعتبار عينه في عين الحكم أو جنس الحكم، وعند الشافعيَّة: ما شهد الشارع باعتبار عينه في عين الحكم وهو رأي الآمدي[2] وابن الحاجب[3].

وقال الرازي ما أثر جنسه في نوع الحكم.[4] وعرفه الغزالي بأنَّه "ما ظهر تأثيره في

---

(1) ولد الشيخ الحسين، لب النقول في اختصار علم الأصول، مصدر سابق(ص 217).

(2)الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد التغلبي الآمدي الحنبلي، ثم الشافعي. جمع بين الحكمة والمنطق والكلام، والأصول والفقه، وبرع في الخلاف، وكان من الأذكياء. قيل عنه إنه لم يكن في زمانه أحفظ للعلوم منه. ولد بآمد، وأقام في بغداد، ثم انتقل إلى الشام ثم مصر، وكانت وفاته بدمشق سنة (631هـ). ودفن بسفح جبل قاسيون. له، غاية المرام في علم الكلام، والإحكام في أصول الأحكام في أصول الفقه، وغاية الأمل في علم الجدل، وغيرها. وفيات الأعيان (455/2)، ومفتاح السعادة (55/2)، وشذرات الذهب (144/5)، ومعجم المؤلفين (155/7).

(3)ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي الأصل المالكي المذهب، الملقب بجمال الدين، والمعروف بابن الحاجب، لكون أبيه جنديا حاجبا عند الأمير عز الدين الصلاحي. عرف بالفقه والقراءة والأصول والنحو والصرف والعروض. ولد بمصر وتفقه بمذهب مالك، وتخرج عليه عدد من العلماء، ثم انتقل إلى دمشق ودرّس بجامعها، ثم عاد إلى القاهرة وأقام بها مدة، ثم انتقل إلى الإسكندرية وكانت وفاته فيها سنة (646هـ). له، الإيضاح شرح المفصل للزمخشري، ومنتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، ومختصر منتهى السول والأمل وغيرها. وفيات الأعيان (413/2)، ومفتاح السعادة (125/1)، والديباج المذهب(ص 189)، وشذرات الذهب (234/5)، والأعلام (211/4).

(4) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق (688/1).

الحكم، أي الذي عرف إضافة الحكم إليه وجعله مناطاً ".[1]

ويظهر من خلال هذه التعريفات أمور أهمها أن التأثير هنا مبني على المعرفة وهي العلم، وكان في رأي الباحث فرضاً أن يذكروا سبيل الحصول على ذلك العلم الذي يحصل به التأثير في التعريف، وإن لم يفعلوا هنا فقد بينوا في مواضع أخر أن ذلك "لا يكون إلا بنص أو إجماع"[2].

إلا أن الآمدي رأى أن التأثير يكون على حالين، أحدهما ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالصريح أو الإيماء أو مجمعا عليها[3]، (وكأن هذا هو التأثير الشرعي)، وظاهر كلامه أنَّه لا يشترط أن يكون تأثير المؤثر قد علم بنص أوإيماء أو إجماع، بدليل أنَّه ذكره على أنَّه قسم من أقسام التأثير لا أنَّه هو نفسه، وقسيمه هو ما أثر فيه عين الوصف الجامع في عين الحكم أو عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم، وبهذا يكون قد وسع دائرة التأثير ليشمل كل أوجل المناسب والملائم، وهو ما لا يتماشى مع التعريف المنسوب إليه فوق، ولا مخرج من ذلك إلا أن نقول إنَّه لا يقسم التأثير الذي اصطلح عليه بما مر، وإنَّما يقسم مطلق التأثير الذي يراد به انصباب وصف أي أن كان بالتأثير على حكم معين، ويكون بذلك شاملاً لكل أنواع الأوصاف، ولكن ذلك أيضاً ينافيه قوله "ومن النَّاس من جعل المؤثر هو الأول لا غير والملائم ما بعده"[4] مما يدل على أنَّه يرى أن المؤثر يشمل كل ما ذكر في التقسيم السابق، وكأنَّه يرى أن التأثير نوعان؛ تأثير ثابت بالنص أو الإجماع، ويمكن أن نسميه تأثيراً شرعياً، وتأثير ثابت بطرق الاستدلال الأخرى ويمكن أن نسميه تأثيراً عقلياً ، ولا مشاحة في الاصطلاح.

إمَّا من حيث القبول والاعتبار فإنَّ "المؤثر مقبول باتفاق القائلين بالقياس"[5] وهو قبول

---

(1) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق (ص 320).
(2) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق (653/1).
(3) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (3/4).
(4) الآمدي، نفس المصدر السابق (4/4).
(5) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق (ص 312).

يرقى من مرحلة الجواز إلى مرحلة الوجوب، إذ أن التأثير شرط لوجوب العمل بالوصف، لقربه من النص ودلالة النص ومقتضى الإجماع، بخلاف الملاءمة التي هي شرط لجواز العمل به، ويبقى مشمولها محل أخذ ورأي واجتهاد[1].

2. الملائم: وهو عند الحنفية: ما اعتبر الشارع جنسه في عين الحكم، وعند الشافعية ما شهد الشارع باعتبار عينه أو جنسه في جنس الحكم، ومن التعريفين ومقارنتهما بتعريفي أصوليي المذهبين للمؤثر يظهر أن الحنفية وسعوا دائرة المؤثر وضيقوا دائرة الملائم، بينما عكس الشافعية فضيقوا دائرة المؤثر ووسعوا دائرة الملائم، فنجد مثلاً أن ما اعتبر الشارع عينه في جنس الحكم من المؤثر عند الحنفية وهو من الملائم عند الشافعية، كما يتبين أن الشافعيَّة جعلوا ما أثر جنسه في جنس الحكم من الملائم، بينما لم يعتبره الحنفية لا من المؤثر ولا من الملائم.

وأهمَّ ما يميز الملائم عن سابقه أن المؤثر ظهر تأثيره بنص أو إجماع كما مر، بينما الملائم هو "الوصف الذي اعتبره الشارع لا من جهة النص على أنَّه علة"[2] بل من وجه أو أوجه أخرى من أوجه الاستدلال وبذلك يخرج القسم الثاني من تقسيم الآمدي الذي ذكرنا من قبل من دائرة التأثير إلى دائرة الملاءمة.

كما يتميز الملائم عن المؤثر بسعته وشموله وكثرة ما يصدق عليه، فالمؤثر مرتبط بالنص والإجماع ومن المعلوم أن ما نص عليه وما أجمع عليه من العلل والأحكام قليل مقارنة بغيره، في حين نجد أن الملائم أيسر وأسهل في الاستدلال عليه، ويكتفى فيه بأدلة غير قاطعة قطع النص والإجماع.

أمَّا من حيث الاعتبار فالفرق أوضح، إذ اعتبار الأول كاعتبار الأصول واعتبار الثاني كاعتبار الفروع؛ فالملائم الذي شهد له أصل معين يقبل قطعاً عند القائسين، بخلاف المناسب الذي لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعاً لأنَّه استحسان ورأي، وهذا بناء على رأي الشافعيَّة القائلين بمنع الاستحسان، ومثاله حرمان القاتل من الميراث لو لم يرد

(1) السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، مصدر سابق (394-395).
(2) ولد الشيخ الحسين، لب النقول في اختصار علم الأصول، مصدر سابق(ص 217).

فيه نص. وأمَّا المناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد، مثله في ذلك مثل الملائم الذي لا يشهد له أصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو أيضاً محل اجتهاد.[1]

ومن المشتهر في المختصرات الأصوليَّة تقسيم الملائم إلى أقسام أربعة تبعاً لاحتمالات اعتبار العين، وتلك الأقسام الأربعة، يجمع بينها أنَّها اعتبرت في الشرع بدرجات متفاوتة، وهي:

أ- ما اعتبرت عينه في عين الحكم من جهة ترتيب الحكم على وفقه لا من جهة النص مثل علة تحريم الخمر.

ب- ما اعتبر فيه نوع الوصف في جنس الحكم مثل اعتبار القتل العمد العدوان في جنس الحكم الذي هو القصاص.

ج- ما اعتبر فيه جنس الوصف في عين الحكم، كاعتبار القرابة في الإرث.

د- ما اعتبر فيه جنس الوصف في جنس الحكم، مثل عدم حفظ المال في جنس الحجر الذي هو أنواع مختلفة.

3. الغريب: وهو الطردي وهو ما طرده الشارع عن الاعتبار مع مناسبته كعدم مشقة سفر المترف أربعة برد، ولا يخفى أنَّه مناف للحكمة أو مخالف لها على الأقل.

4. المصلحة المرسلة: ويسمى الاعتماد عليها وبناء الأحكام الفقهيَّة على مقتضاها بالاستصلاح، وهي الوصف المناسب الذي لم يثبت فيه عن الشارع اعتبار ولا إلغاء، وهو معتبر عند المالكيَّة والحنفيَّة، وعند أكثر الحنابلة، وهي المقصودة بالقول المنسوب إليهم بعدم اشتراط اعتبار الشارع للمناسبة بنص أو إجماع والاكتفاء بمجرد إبداء المناسبة، قيل وما من أحد من الأئمة إلا عمل به إلا أنَّه يسميه بغير اسمه.[2]

وهذا التقسيم لا يكاد يخرج عنه نوع إلا أن هناك مصطلحات معروفة يحتاج الباحث

---

(1) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق (ص 315).

(2) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق (679/1).

أن يقف عندها قليلاً ونسميها باسمها وهي:

أولاً: الباعث:

ويطلقه الفقهاء على العلة نفسها ومنع أكثر الأصوليين تفسير العلة بالباعث، وحقيقة الباعث ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم، أو ما يبعث المكلف على الامتثال، أو هو المشتمل على الْحِكْمة، أو ما تتحقق عنده المصلحة.[1] وحاصل كل ذلك أن الباعث إما أن يكون العلة المشتملة على الْحِكْمة أو الْحِكْمة نفسها.

ثانياً: المناسب:

ولا يكاد يميز بَيْنَهُ وبين الملائم إذ أنَّهما يشتركان في أغلب الخصائص، وأهمها أن اعتبارهما لا من جهة النص، وأنَّهما أوسع وأكثر، وأنَّهما تبعاً لذلك متقاربان أو متساويان في الحكم والاعتبار، ولكن بالتعريف تتبين الأمور وببيان الأضداد تتبين الأشياء، ومن أهمَّ ما يستوضح به الأمر أن نعتبر الملاءمة شيئاً زائداً على المناسبة، فالمناسبة مسألة عقلية صرفة كما سيتضح جلياً من خلال ما يأتي، والملاءمة نوع خاص من المناسبة يجتمع فيه الانسجام مع العقل وموافقة طبيعة الوحي والتنزيل ومسايرتهما، ومما يوضح ذلك قول وهبة الزحيلي: إن المناسب ما ثبتت مناسبته للحكم شرعاً إما مع الملاءمة أو مع التأثير، وهو هنا يعرف المناسب الشرعي المعتبر الذي جمع الصفتين[2]. ويؤكده تمثيلهم له بـ"ترتيب تحريم الخمر على الإسكار محافظة على العقل وإيجاب القصاص لتحصيل مصلحة حفظ النفس"[3] وهما أمران وحكمان منصوص عليهما أو مومى إليهما فاجتمعت فيهما المناسبة والملاءمة.

وانطلاقاً من ذلك وانطلاقاً من قاعدة منع تعارض النقل الصريح والعقل الصحيح نقول إن كل ملائم مناسب، إذ لا يوجد حكم في الشرع إلا وهو على وفق العقل السليم كما

---

(1) السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، مصدر سابق (ص 95 فما بعدها).

(2) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق (653/1).

(3) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (260/3).

قرر العلماء، وقد قدمنا أننا سننطلق من هذه المسلمة وأننا لن نجادل في صلوحية الشريعة وعقلانيتها، ولكن ليس كل مناسب ملائماً إذ قد تحلو للكثير من الناس آراء، وتتبين لهم مواقف وتظهر لهم مصالح يرونها مناسبة وجديرة أن تراعى وتبنى عليها الأحكام لكن الشارع لم يعتبرها مما يجعلها جديرة بالإلغاء وعدم الاعتبار.

وقد عرف المناسب بتعاريف كثيرة تدور كلها على المعرفة العقلية، وذلكبالانسجام والتوافق بين الحكم والمصلحة واشتماله عليها أو توقع حصولها بحصوله، ومن تلك التعاريف ما نسبه الزحيلي للآمدي وابن الحاجب بأنَّه: الذي يناسب الحكم ويتقاضاه مثل الشدة لتحريم الخمر[1]، وما نقله الآمدي عن أبي زيد[2] من أنَّه عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول، واعترض عليه بأنَّه غير منضبط لأنَّ الخصم قد يدعي أنَّه لا يقبله عقله[3]. قلت: ويمكن أن يجاب بأن ذلك معلق بعموم العقل السليم وبما يتقبله أوساط النَّاس لا خصوص عقل شخص بعينه حتى يدعي المناسبة أو عدمها على غير هدى.

ولبيان ما يصح اعتباره مما لا يعتبر قسموا[4] المناسب إلى نوعين هما:

1. الملغي: وهو الذي يظهر للمجتهد أنَّه محقق لمصلحة ولكن ورد عن الشارع من أحكام الفروع ما يدل على عدم اعتباره، ومثاله التسوية في الميراث بين الابن والبنت بدعوى التساوي في البنوة. وهذا قليل في الشرع وغالباً ما يكون ذلك الإلغاء هو لحفظ أوجه أخرى هي أولى بالاعتبار من ذلك المناسب المعين، ولو كان هو مبنى الحكم وحده لما تردد

---

(1) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق (677/1).

(2) أبو زيد، عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي البخاري الحنفي، نسبة إلى دبوسية قرية بين بخارى وسمرقند، من فقهاء الحنفية وأصولييهم. قيل، إنه أول من وضع علم الخلاف، وأبرزه للوجود. وكان يُضْرَب به المثل في النظر واستخراج الحجج. توفي في بخارى سنة (430هـ)، وقيل سنة (432هـ). له، تقويم الأدلة، والأنوار، وتأسيس النظر في الأصول، والأمد الأقصى في الحكم والنصائح. الجواهر المضية (449/2)، ومفتاح السعادة (53/2)، وشذرات الذهب (246/3)، والفتح المبين (236/1)، ومعجم المؤلفين (467/1)، ومعجم المطبوعات العربية والمعرّبة (866/1).

(3) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (270/3).

(4) الزحيل، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق (680/1).

المجتهد في بناء الحكم عليه.

2. المعتبر: وهو كل وصف شهد الشرع باعتباره بأحد فروع الأحكام، أي بأن يورد الفروع على وفقه ومقتضاه، وهو الأكثر إذ أن أصل عموم الشرع الجريان وفق مجريات المصالح في العادة، والتعارض الذي بموجبه نحتاج أن نلغي إحدى المصالح أقل في الواقع من حالات التناسق.

ومن أجمع تعاريف المناسب وأمنعها تعريف الآمدي نفسه له بأنَّه "وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من ذلك الحكم"[1]. إذ أنَّه بين مبنى التعريف ونص على الأمور الجوهرية والأساسيَّة في التعريف، ويفيد أن المناسبة مسألة عقليَّة لا نصية وذلك ما يميز المناسب عن المؤثر والملائم، ولم يكتف بمجرد احتمال حصول تلك المصلحة التي هي سبب المناسبة بل عبر بما هو آكد وأصرح وهو اللزوم .

والمناسبة تتدرج تبعا لأمرين:

أحدهما: مدى التلازم بين الحكم أو العلة من جهة وبين الْحِكْمة أو المصلحة من جهة ثانية، وهذا في الخارج، وتبعاً لذلك ولغيره يقع اختلاف درجات العلم عند المجتهد بحصول تلك المصلحة تبعاً لذلك الحكم أو لتلك العلة. ومعلوم أن العلم درجات وكل درجة منه تتفاوت تفاوتاً كبيراً لأسباب كثيرة، ولذلك قال الغزالي إنَّه "لا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلاً بل لكل مسألة ذوق آخر ينبغي أن ينظر فيه المجتهد."[2]

وقد حاول بعض الأصوليين ضبط درجات المناسبة على سبيل التقريب فقسمها إلى خمسة أقسام تتدرج حتى يُصل إلى درجة تنتفي فيها المناسبة أصلاً وهي[3]:

1. قسم يحصل الحكم فيه بحصول العلة يقينا كالبيع وتحريم ضرب الوالدين وإحراق

---

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (270/3).

(2) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق (ص 314).

(3) الرهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، مصدر سابق (4/99-100).

مال اليتيم.

2. قسم يحصل ظناً كالقصاص للردع وقياس التفاح على البر بجامع الطعم.

3، 4، 5. أما المؤثر أو الملائم فهو معتبر عند القائلين بالقياس، واختلفوا فيما إذا كان غريباً، و"الغريب هو ما شهد الشارع باعتبار جنسه في جنس الحكم"[1]، قال الغزالي: "ولا يبعد عندي أن يغلب ذلك على ظن بعض المجتهدين"[2].

المطلب الثالث: الْحِكْمة والعلة:

لن يكون حديث الباحث في هذا المطلب عن العلاقة بين العلة والْحِكْمة من حيث المعنى والتعريف، وإنَّما سيكون عن العلاقة التي تربط كلتاهما بالأخرى مضموناً ومعنى، ومن ثم الصلة بينهُ ما وبين الأحكام الشرعيَّة.

وقبل التفصل في العلاقة بين الاثنتين من حيث التوارد والتعارض لا بد أن يشير الباحث ولو بإيجاز إلى أن أغلب ما كتب عن الْحِكْمة وما وضع لها من شروط وضوابط إنَّما هو في أصول الأصول موضوع للعلة لا للحكمة، ولكن الباحثين المعاصرين ينزلون ما قيل في العلة على الْحِكْمة خاصَّة في مجالي: الضوابط والشروط، والمدارك والمسالك.[3] ومن ذلك قول الباحث رائد نصري أبومؤنس إن جميع شروط العلة يجب أن تطبق على الْحِكْمة،[4] وعند النظر في تعداده لشروط الْحِكْمة نجده ذكر مع شيء من التفصيل وربما التكرار في مواطن كثيرة شروطاً بعضها معروف تعلقه بالعلة وبعضها متعلق حقا بالْحِكْمة منها:[5]

1. أن تكون معتبرة.

---

(1) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق (688/1).

(2) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق (ص 312).

(3) أبو مؤنس، منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، مصدر سابق (ص، 129-93).

(4)أبو مؤنس، نفس المصدر السابق، (ص 192).

(5)أبو مؤنس، نفس المصدر السابق (ص 193 فما بعدها).

2. ألا تخالف مقصوداً قطعياً .

3. ألا تكون في التعبد المحض.

4. أن تكون ظاهرة.

5. أن تكون منضبطة.

ويمكن أن يجمل ذلك في مسألتين:

المسألة الأولى: توارد العلة والحِكْمة:

سبق وأن أشارالباحث بشيء من الإيجاز إلى أن اصطباغ علم أصول الفقه ببعض الآراء العقدية شكل إرباكاً فعلياً للناظر في مسألة التعليل وربط الأحكام بحكمها ومقاصدها؛ فنجد مثلاً من ينسب إلى الأشاعرة على الإطلاق أو إلى جمهورهم القول بعدم شرطية وجود حكمة وراء الحكم الشرعي والعلة القياسيَّة، بدعوى أن ذلك يجر إلى التحسين والتقبيح[1]، ونجد من ينسب إلى بعض أعيانهم مثل الغزالي نفس الرأي لنفس الأسباب، أو انطلاقاً من ظواهر بعض التعريفات للعلة كتعريف الغزالي لها بأنَّها "المؤثر في الحكم بجعله تعالى لا بالذات"[2] وهو تعريف يؤكد ويثبت العلاقة بين العلة والحكم ولا ينفيها، وهل هناك ما هو آكد من أن نجعل تأثير العلة على الحكم بإرادة الله سبحانه وتعالى كما نقول ذلك في جميع المؤثرات، دون أن نعني بذلك نفي أي من تأثير المؤثرات.

وفي المقابل نجد من يدعي الإجماع على إثبات الصلة بين الأحكام الشرعيَّة وعللها وحكمها ومقاصدها، إما وجوباً كما يقول المعتزلة الذين عرفوا العلة بأنَّها "المؤثر بذاته في الحكم"[3] أو جوازاً كما هو نص كلام كثير من الأصوليين مثل الرازي الذي ادعى "انعقاد الإجماع على التعليل"[4]، وظاهر كلام أكثر المعرفين للعلة مثل تعريف الآمدي لها بأنَّها

---

(1)الرهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، مصدر سابق (24/4).

(2) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق (ص 446).

(3) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق (646/1).

(4) الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علمالأصول. تحقيق، طه جابر فياض العلواني.
=

"الباعث على الحكم"[1] يشير إلى تأثير العلة نفسها في الحكم، وتعريف آخر لها بأنَّها "ما ثبت الحكم لأجله"[2] وهو تصريح بعلية العلة للحكم، ومثل تعريف من عرفها بأنَّها "ما شرع الحكم عنده تحقيقاً للمصلحة"[3] وفي هذا التعريف إشارة لطيفة تضمنها التعبير بـ"عند" إلى أن العلة ليس لها تأثير ذاتي في الحكم وإنَّما شرع مقارناً لها لما يقتضيه ذلك من المصلحة والْحِكْمة.

وخلاصة المسألة في هذا أن جل الأصوليين قالوا بالتعليل وأكثر الفقهاء مارسوه في اجتهادهم واستنباطهم، وبنوا عليه أصولهم وفروعهم ولا يدل على أن من الأصل المتفق عليه أن "معرفة المعنى من شروط صحة القياس"[4] وألا قياس على أمر لا يتبين المجتهد معناه وعلته والمقصود منه، ومن هذا الأصل يمكن أن نستنتج أن كل من يقول بالقياس يقول بالتعليل.

ونسب إمام الحرمين الجويني إلى المعتبرين من النُّظار أن التمسك بالوصف الطردي الذي لامعنى فيه باطل، ونقل عن بعض شيوخه التناهي في التغليظ على من يعتقد ربط حكم الله تعالى به، وإلى الكرخي[5] أن التعلق به مقبول جدلاً ولا يسوغ التعويل عليه عملاً ولا فتوى، وخلص إلى القول بأنَّ "لا بد من إثبات معنى في الأصل دينا أو جدلاً"[6].

=

ط1. الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة 1400هـ، (391/5).

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (202/3).

(2) الريس، أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب البغدادي، مصدر سابق (ص 514).

(3) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق (646/1).

(4) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، مصدر سابق (285/2).

(5) الكرخي، أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال الكرخي الحنفي. انتهت إليه رياسة العلم في أصحاب أبي حنيفة. درّس في بغداد وتتلمذ عليه كثيرون. كان صبورا على الفقر، كثير العبادة، توفي في بغداد سنة (340هـ). له، شرح الجامع الكبير، وشرح الجامع الصغير في فروع الفقه الحنفي، ومسألة في الأشربة وتحليل نبيذ التمر، ورسالة في أصول الفقه. الجواهر المضية (492/2)، والفهرست لابن النديم (ص 293)، وطبقات الفقهاء للشيرازي (ص 124)، وشذرات الذهب (358/2)، وتاج التراجم (ص 39)، والفتح المبين (186/1)، والأعلام (193/4)، ومعجم المؤلفين (239/1).

(6) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق (29/2).

والعجيب أن هذا الكلام الذي يعد معرفة المعنى شرطاً للقياس نجده بلفظه لابن قدامة الذي يصرح بأنَّ الشارع "وضع أمارات على الحكم ولا يشترط فيها أن تكون منشأ للحكمة ولا مظنَّة لها"[1]، مما يؤكد أن كلام الأصوليين الذي ظاهره نفي التعليل إما أنَّه فُهم على غير حقيقته أو أنَّهم يقصدون به شيئاً آخر غير المتبادر منه، وما يراه الباحث إلا نفياً للتعليل الذي يعنى به تأثير المؤثرات والعلل والأوصاف بذواتها والرد على المعتزلة القائلين بذلك، والابتعاد والتمايز عن آرائهم التي كان مجرد الاتهام بالقرب منها كفيلاً بنهاية كل فقيه. ولذا نجد الشاطبي الذي هو أب التعليل والتأصيل بعد كل مبحث أو فصل من موافقاتهيجدد توجهه العقدي ويؤكد بعده عن التعليل المعتزلي والتأثير الذاتي، وهو ما يؤكد ألا تعارض بين القولين العقدي بعدم التعليل، والأصولي بالقول به والتعمق فيه.

فلا يكاد الباحثيجد أصولياً إلا ويشترط تصريحاً أوتلميحاً اشتمال العلة التي هي وصف ظاهر على حكمة هي مقصد الحكم وأساسه الذي بني عليه، إمَّا يقيناً وإما ظناً، وأضعف الإيمان ألا يحصل لدى الباحث يقين بانتفاء تلك الْحِكْمة، إذ "يلزم كون الوصف مظنَّة الْحِكْمة أو مظنَّة أمر تحصل الْحِكْمة من شرع الحكم الخاص معه، فحقيقة العلة في العقود الرضا لأنَّ ه مظنَّة أمر هو الحاجة وتحصل الْحِكْمة التي هي دفع الحاجة من شرع الحكم الخاص، ولكنَّه أمر خفي وإذا خفي علق الحكم وهو ملك البدل بالصيغة فهي علة اصطلاحاً لا حقيقة وهي مظنَّة ما تحصل الْحِكْمة معه وهو الرضا."[2]

وذلك التعلق الذي هو تعلق العلة بالْحِكْمة يتفاوت في الواقع تبعاً لاختلاف نوع التعلق بين الاثنتين، فالْحِكْمة بالنسبة إلى العلة من حيث النشأة ثلاثة أنواع:

1. حكمة ناشئة عن العلة مثل الرخصة في السفر لدفع المشقة.

2. حكمة ليست ناشئة عن الوصف ولكن فيه دلالة على الحاجة إليها مثل الحكم بصحة البيع بإفضائه إلى الانتفاع بالعوض، فإنَّ الانتفاع لازم لصحة البيع ظاهراً وليس

---

(1) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، مصدر سابق (288/2).

(2) ابن أمير الحاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد ، التقرير والتحبير. ط2. دار الكتب العلمية 1983م (141/3-142).

ناشئا عن البيع.

3. ألا تكون ناشئة عنه وليس فيه دلالة على الحاجة إليها؛ مثل ملك نصاب الزكاة فإنَّه زيادة في النعمة ليست ناشئة عن نفس ملك النصاب.. ولا لملك النصاب دلالة على الحاجة إلى زيادة النعمة[1].

وهذا التقسيم المذكور لا ينظر إلا إلى العلاقة بين العلة والْحِكْمة من حيث نشأة الأولى عن الثانية، ولا علاقة له بقوة التأثير وبناء الأحكام، ومن هنا فإنَّه لا ينبغي أن نفهم مثلاً أن القسم الثالث الذي ليس ناشئاً عن الْحِكْمة ولا ناشئاً عن ناشئ عنها ولا فيه دلالة على الحاجة إليها، لا ينبغي أن نعتقد أنَّه أقل تأثيراً أو قوة في التشريع والاجتهاد والاستنباط، فذلك متعلق بأمر آخر هو تفاوت احتمال حصول تلك الْحِكْمة في الذهن من ظن إلى ظن غالب إلى يقين.

وهو أمر مرتبط بدرجة الجلاء والوضوح للحكمة من وراء العلة بالنسبة للعلل المستنبطة، وبدرجة ثبوت ووضوح دلالة النص في العلل المنصوصة، وبهما معاً في حال اجتماعهما وهو الأغلب، فـ"قد يعرف وجه التعليل بالعلة كالشدة المطربة في الخمر، وقد يكون معنى لا يعرف وجه الْحِكْمة في تعلق الحكم به كالطعم في البر"[2] عند من قال به.

ولو جاز للباحث أن يعلل أو يضيف للقول السابق في التعريف لأضاف عبارة "ضرورة" أو "بجلاء ووضوح" بعد قوله: "يعرف" وعليه يكون تقرير الكلام : "قد يعرف وجه التعليل بالعلة (ضرورة) كالشدة المطربة في الخمر وقد يكون معنى لا يعرف (ضرورة) وجه الْحِكْمة في تعلق الحكم به كالطعم في البر، وخفاء حكمة بعض العلل وبعض الأحكام لا يعني انتفاءها، خاصَّة إذا اعتبر الباحث تعدد حكم الأحكام وتجددها، وإذا أخذ الباحث الربا مثالاً نجد أن أول الأُمة وآخرها لم يزل ولن يزال يرى ويكتشف من أضراره الكثيرة والخطيرة ما يكفي للتحريم وحده جيلاً بعد جيل.

---

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (281/3).

(2) الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، مصدر سابق (ص 108).

اللهم إلا أن يكون المراد قوة التشديد في التحريم والتغليظ في العقوبة، وعدم استجلاء درجة تناسبها مع الذنب كما مثل لذلك العز بن عبد السلام بالرجم للثيب الزاني وجعل الربا من الكبائر، ثم قال معقباً بعد أن استشكل: "ولم أقف على المفسدة المقتضية لرجم الثيب الزاني وقيل فيها ما لا أرتضيه وكذلك المفسدة المقتضية لجعل الربا من الكبائر لم أقف فيها على ما يعتمد على مثله."[1]

ويمكن أن يجيب الباحث عن هذا الإشكال بما أجاب به عن سابقه، لن يتبين كل ذلك إلا إذا حصرنا مصالح تلك الأحكام والأوامر، ومضار تلك النواهي والزواجر، وهو أمر لا يتأتى إلا بتتابع الأجيال وتعاقب الأزمان وتعدد التجارب. بل ذهب الآمدي إلى أبعد من ذلك عندما جعل "الطريق إلى معرفة كون الوصف سببا للحكم إنَّ ما هو ما يستدعيه من الْحِكْمة المستدعية للحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة."[2] وجزم بأن "المؤثر الحقيقي في الحكم هو الْحِكْمة أما الوصف فليس بمؤثر البتة وإنَّما جعل مؤثراً لاشتماله على الْحِكْمة."[3]، وهو أمر في غاية الدلالة على متانة مكانة الْحِكْمة في القياس والاستدلال، إذ أنه يجعل الْحِكْمة دالة على العلة وحاكمة عليها وليس العكس، وبذلك يمكن أن توجد الْحِكْمة حيث لا علة ولكن لا يمكن أن يحكم بصحة العلة حيث لا حكمة، وأول ما يصدر به المؤلفون في هذا الباب شروط العلة هو ألا تكون حكمة مجردة (أي لا يضبطها وصف ظاهر) ولكن في نفس الوقت ألا تكون علة مجردة (أي لا تشتمل أو لا يحتمل اشتمالها على الْحِكْمة)،[4] وهنا يجد الباحث الأصوليين المقاصديين العز بن عبد السلام والشاطبي أكثر صراحة ووضوحاً في هذا المجال، حيث يقول الشاطبي:[5] في الموافقات إن "العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة." وكأنَّه يقول للمجتهد إن الباحث عن الحكم لا بد أن ينظر في المقاصد وأن يستدل لها وبها بقدر

(1) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق (194/1).
(2) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (128/1).
(3) الآمدي، نفس المصدر السباق (127/1).
(4) السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، مصدر سابق (ص 197-198).
(5) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق (411/1).

الإمكان.

إذا لا مجال للشك في أن العلل التي جعلها الأصوليون منطاً للأحكام لا تتأتى ولا يصح التعليل بها إلا إذا علم أو ظنَّ اشتمالها على الْحِكْمة، وهو شرط يكاد يكون متفقاً عليه أصولياً وإن اختلفت تعابير وأساليب المعبرين عنه، وإن اضطربت آراؤهم كذلك في أحيان أخر، ومن هنا فإنَّه لا يمكن أن نبني حكماً شرعياً على وصف طردي لا حكمة فيه اتفاقاً، بينما نجد في المقابل أحكاما بنيت على حكمها دون علل، مثل الرخص التي أنيط بعضها بأوصاف ظاهرة منضبطة، ولكن "الشارع ترك كثيراً منها موكولاً إلى الاجتهاد كالمرض"[1] الموجب للترخص. وأراه يقصد بالاجتهاد هنا التقدير لا الاجتهاد الاصطلاحي، وهو ما يمكن فهمه من ثنايا ودلالات الكلام، ونجد من قال من الأصوليين بجواز بناء الأحكام على الحكم وإن ندر أو اشترط شروطاً يصعب تحقيقها، لكن كل ذلك يشير بدرجة ما إلى مكانة الْحِكْمة وأهميتها في أبواب أصول الفقه المختلفة وخاصَّة باب القياس.

المسألة الثانية: تعارض العلة والْحِكْمة:

ما سبق كان بياناً لضرورة اتساق واصطحاب العلة والحكم والْحِكْمة، وهي الأسس الأساسية للحكم والأصل فيها والأكثر فيها الاتفاق والاصطحاب لا الاختلاف والاضطراب، وبناء عليه وانسجاماً معه يسهل علينا استبيان الحال ومعرفة الحكم فيما إذا تعارضت العلة والْحِكْمة أو تخلفت إحداهما عن الأخرى، فالْحِكْمة قد تتخلف عن العلة كما أن العلة قد تتخلف عن الْحِكْمة في الواقع أو في الاعتبار.

أشرنا إلى ضرورة وجود أو احتمال وجود الْحِكْمة في العلة، وأن العلة إن لم تكن كذلك تصبح وصفا طردياً لا علة ولا حكمة فيه[2]، لأنَّ شأن الشريعة . كما يقول الأصوليون . إجراؤها مجرى أقوال وأفعال العقلاء، ومن المعروف أن الباحث إذا قال . كما مثلوا . أكرم الجاهل وأهن العالم لعرفنا من أول وهلة أن سبب الإكرام والإهانة ليس أياً من الوصفين المذكورين، بل ما وراءهما من حكم ومقاصد.

---

(1) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق (485/1).

(2) الآمدي، نفس المصدر السابق (230/3).

كما أن اعتماد الأصوليين في استنباط العلة والوصف الحقيقي، الذي لأجله شرع الحكم أو بني عليه، على أصول مثل السبر والتقسيم وتنقيح المناط ليس إلا عبارة عن استبعاد ما لا مناسبة ولا حكمة فيه من الأوصاف المذكورة نصاً، أو المحتملة عقلاً مما لا علاقة له بتشريع الحكم، فاعتمادهم على كل هذا دليل واضح على اعتبار ما تضمن الْحِكْمة من العلل واستبعاد ما عداه مثل الطول والقصر واللون والهيئة مما لا اعتبار له في التشريع ولا في التنزيل.

وقد ذكر الأصوليون تخلف الْحِكْمة عن العلة في مواطن مختلفة أهمها باب القياس وعدوه من أسباب الطعن في صحة التعليل بالعلة وسموه بالمعارضة أحياناً ولقبوه بفساد الوضع أحياناً أخر، و"فساد الوضع هو اقتضاء العلة نقيض ما علق بها"[1] وهو أمر لا يختلف اثنان في اقتضائه بطلان العلة، إذ أنَّه يجعلنا بدل أن نبحث بالحكم الشرعي عن الوصول إلى مقصد الشرع يجعلنا نهدم بالحكم مقاصد الشريعة ومصالح المكلفين، وذلك بسبب " وضعه على خلاف الْحِكْمة وما كان على خلاف الْحِكْمة يكون فاسداً ."[2]

ودأب الشريعة أن ترفع الحكم إذا وجد وصف يخل بالْحِكْمة كالدين مع الزكاة، وكلحوق ولد المغربية بزوجها المشرقي وهو من الأمثلة المعروفة في هذا الباب، ومذهب الجمهور في هذا الباب ا نتفاء الحكم لانتفاء الْحِكْمة قطعاً خلافاً للحنفية، إلا أن القرافي نسب للعز بن عبد السلام الاتفاق على عدم ثبات الحكم إذا قطع بانتفاء الْحِكْمة.[3]

إلا أن هذا الاقتضاء وهذا التخلف ليس على سنن واحد، فقد تتخلف حكمة الحكم عنه أو عن علته ويخلوان منها ومن نقيضها وهو مجال واسع للاجتهاد والنظر وللخلاف أيضاً، وظاهر كلام الآمدي أن انتفاء حكمة الحكم قطعاً يكفي لامتناع بقائه

---

(1) ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مصدر سابق (ص 345).

(2) ابن بدران، نفس المصدر السابق (ص 345).

(3) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، نفائس الأصول شرح المحصول. تحقيق، عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، (3423/8).

بعدها ولولم يحل نقيضها محلها، وعلل ذلك بأنَّ "انتفاء ما لا بد منه في دوام الحكم يوجب رفع الحكم"[1].

وإن كان الباحثيميل في هذه الحال إلى بقاء الحكم على أصله وإجراء النص على كل ما يصدق عليه، ويمكن أن يمثل لرفع الحكم لخلوه من حكمته ومن نقيضها ببعض فتاوى المعاصرين التي لم تلقِ استحسان جمهور العلماء والفقهاء، مثل إباحة زواج المسلمة بالكتابي إذا علمت أمانها على دينها ودين بقيها الذي هو سبب المنع أصلاً، دون أن تكون هي المسيطرة أو الغالبة أو صاحبة السلطة في البيت كما اعتيد أن يكون الرجل، وكذلك بما يسميه الفقهاء بالصور الخالية من المعنى التي ينسب إلى أبي حنيفة عدم اعتبارها لخلوها من المعاني والحكم، فأجاز التمرة بالتمرتين والذرة من الذهب والفضة بالاثنتين[2]، لخلو ذلك من المعنى أو المعاني التي لأجلها حرم الربا، خلافاً لمن اعتبرها بقاء على العموم، ومن أمثلتها ما ذكره الناظم بقوله:[3]

في صور خالية من معنى	اختلفوا ثم على ذا المبنى
ذهبٌ استهلك في الثياب	هل جاز بالذهب في ذا الباب
شراؤه والفرض أن لو	لم يُلف فيه ذهب فحققا
وكالربا ما بين مملوك ومن	ملكه والمنع فيهما الحسن

وأما الحال الثانية التي يخلو فيها الحكم أو علته من حكمتهما ويحل ضدها، أي مفسدة

---

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (167/3).

(2) السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج. بيروت، دار الكتب العلمية 1995م (147/3). وابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ط2. دار الكتاب الإسلامي، (138/6).

(3) السجلماسي، أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم، شرح اليواقيت الثمينة فيما انتمى لعالم المدينة في القواعد والنظائر والفوائد الفقهية. تحقيق، عبد الباقي بدوي. ط1. السعودية، مكتبة الرشد 2004م (487/2).

مثلها أو أرجح منها، محلها، وهو ما يسمونه المعارضة، فاختلف الأصوليون هل تتخرم به المناسبة، التي هي شرط العلة على قولين نقلهما الشوكاني:[1]

الأول: أنَّها تتخرم وإليه ذهب الأكثرون.

الثاني: لا تتخرم واختاره الرازي في المحصول.

وعقب عليهما بالقول إن محل "هذا الخلاف إنَّما هو إذا لم تكن المعارضة دالة على انتفاء المصلحة أما إذا كانت كذلك فهي قادحة"[2]. ولذا نجدهم ينصون في شروط العلة على"ألا يرجع الوصف المعلل به على أصله أو جزء منه بالإبطال"[3]، وقد مثل أكثر من وقفت على كلامهم لذلك بمسائل ترجع إلى عودة العلة على النص بالإبطال، وكأنهم يحصرون أصل العلة الذي لا يجوز أن تعود عليه بالإبطال في النص. والذي أراه أن الْحِكْمة الخاصَّة والمقصد العام يمكن اعتبارهما أصلاً للعلة فلا يجوز أن تعود على أي منهما بالإبطال، خاصَّة إذا علمنا أن المقاصد والحكم ما هي إلا ثمار النصوص لكن على سبيل التضافر لا على طريقة التصريح.

واختلفوا في المقصود بالإبطل الذي لا يجوز أن تعود به العلة على أصلها، تبعاً للاختلاف في جواز تخصيص العلة، هل هو الإبطال بالكُلية، وعليه ما دامت العلة يتحقق بها مقصودها ولو في حالة واحدة فإنَّها تبقى صالحة للتعليل ولا مطعن لطاعن فيها، وقد اختار هذا الرأي الصفي[4] ورجح "أن الممنوع إبطال الأصل بالكُلية"[1] أم أنَّه يكفي في

---

(1) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق، أحمد عزو عناية. ط1. دمشق، دار الكتاب العربي 1999م (135/2).

(2) الشوكاني، نفس المصدر السابق، (135/2).

(3) السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، مصدر سابق (ص 264).

(4) الصفي، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الملقب بصفي الدين الهندي. ولد بالهند سنة (644هـ). ثم خرج من بلده دهلي وتنقل في البلدان؛ فزار اليمن، ثم حج وأقام بمكة ثلاثة أشهر التقى فيها بابن سبعين وسمع منه، ثم زار القاهرة، وبلاد الروم، ثم استوطن دمشق، وفيها توفي سنة (715هـ). وكانت له مع شيخ الإسلام ابن تيمية مناظرات. له، نهاية الوصول في دراية الأصول، والفائق في أصول الدين، والزبدة في علم الكلام. الدرر الكامنة (262/5)، وشذرات الذهب (37/6)، والأعلام (200/6)، =

إبطال العلة ونفي عليتها أن تعود ولو في حالة واحدة على أصلها بالإبطال، وإذا أخذنا بهذا الرأي لا يكاد يسلم للباحث علة شرعيَّة صحيحة، وإذا أخذ الباحث بهذا الرأي الأخير يبقى له سؤال حول حكم ما عادت فيه العلة على أصلها بالإبطال، هل يحكم له بنقيض حكم الأصل أو بضده أم أنَّه في حكم المسكوت عنه؟ والظاهر أنَّه يصبح مثل ما استثني أو ما خرج بالتخصيص ولم ينص فيه على حكم معين، وهو قريب جداً من الأمر بعد النهي، والأقوال فيه معروفة وأظهرها أنَّه يعود إلى ما كان عليه، وإن لم يكن له كون سابق ينفى عنه حكم الأصل قولاً واحداً، ويبقى إثبات حكمه بعد ذلك بنص أو اجتهاد كالعمل في إثبات الأحكام على الابتداء.

وقد قال صاحب التقرير والتحبير[2] إن اختيار الرازي والآمدي أن المناسبة لا تنخرم بوجود مفسدة مماثلة أو أعظم، ثم أضاف قيداً مهماً جداً يبين ما ذكره الباحث وهو أن المناسبة لا تنخرم في العلة مطلقاً ولكن ينتفي الحكم فيما عارضتها فيه مفسدة مساوية أو راجحة لوجود المانع. والأمران متقاربان وحاصلهما الاتفاق على عدم اعتبار العلة فيما عورضت فيه والخلاف في غيره. وتخلف الْحِكْمة عن الحكم قد يكون سببه من العلة أو الوصف نفسه وهذا الذي تكلم عنه الأصوليون، وبنى عليه بعضهم إبطال العلة أو تخصيصها، وقد يكون سببه خارجياً راجعاً لاختلاف الحال أو الشخص، فقد يتحقق من الْحِكْمة بحكم ما في حق شخص ما في زمان ما في مكان ما ما لا يتحقق في شخص آخر في وقت آخر في مكان آخر، بل قد تتحق الْحِكْمة من الحكم في حال ويحصل نقيضها بتطبيق نفس الحكم في أحوال أخر، وهو أمر يصعب الحسم والبت فيه على الإطلاق نظراً لمبدأ عمومية ونهائية التشريع، إلا أن الذي تميل إليه النفس أن اعتبار مقاصد الشرع ومراعاتها في تفسير وتنزيل النصوص ليس افتياتاً ولا تعدياً على التشريع، بل على العكس فإنَّه صيانة وحماية وحفظ له. وينبني على هذا ألا فرق بين الحالين، ولا غرابة إذا وجد الباحث الشاطبيأو غيره يرى أن المقاصد والمبادئ العامَّة للتشريع آكد وأقوى من آحاد

=

ومعجم المؤلفين (10/ 152).

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (244/3).

(2) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، مصدر سابق (146/3).

النصوص والعلل إذ أنَّها ثبتت لا بمقتضى نص واحد بل بمجمل نصوص تضافرت وتآزرت حتى أو صلت هذا الأصل أو ذاك إلى درجة المقطوع به المطلوب حمايته وحفظه، ولا غرابة إذا وجدنا من ينسب إلى مالكرضي الله عنهترجيح القياس عل خبر الآحاد ويعلل ذلك بما لا يترك رأياً لذي رأي وهو " اشتماله على الْحِكْمة"، والضامن الأساسي أو الوحيد الذي يضمن عدم تذرع النَّاس بذلك إلى تعطيل أحكام الشرع هو ما أجمع عليه العلماء من ضرورة اتصاف المجتهدين والقضاة والمفتين بالتقوى والورع، وهو ما يمنعهم من اتباع الهوى والوقوع في المزالق واجتناب أهواء أصحاب الأهواء، واتباع ما أراهم الله أنَّه الحق كيفما كان.

وتخلف الحكم عن الْحِكْمة، الذي نص عليه الأصوليون في باب قوادح العلة وسموه كسراً، وعرفوه بأنَّ ه إبطال جزء العلة أو تخلف الحكم عن الْحِكْمة في بعض الصور، ومثلوا له بـ"قول الحنفي إن سفر المعصية تحصل فيه المشقة ففيه القصر، وأجابوا عنه بأنَّ أرباب الأعمال الحاضرين تحصل لهم مشقة ولا قصر عليهم"[1] يدل على قوة الترابط بين الحكم و الْحِكْمة ولا ينفيها؛ فهو في شق منه يؤكد أن الأصل تزامن الحكم والْحِكْمة في عامَّة الأحكام، وفي شق آخر يبين أن هناك حالات نادرة توجد فيها الْحِكْمة دون الحكم، وظاهر كلام الآمدي منع انتفاء الحكم مع وجود الْحِكْمة، ومنع وجود الحكم دون الْحِكْمة، إلا أنَّه أطلق في الأول واستثنى في الثاني، فعمم المنع والاستحالة في حالة انتفاء الحكم مع وجود حكمته، واستثنى بعض الصور النادرة يمكن فيها إثبات الحكم دون حكمته.[2] وهذا ما سبق أن أشار الباحث إلى رجحانه، وهو أن خلو الحكم من الْحِكْمة إذا كان في مقابل نص فإنَّ النص يجرى على جميع من يتوجه إليهم، هذا وجه، والوجه الآخر المقابل أن وجود الْحِكْمة إذا كان في مقابل النص فهو مثل عدمها ويبقى النص على عمومه، هذا ما إذا لم يحل مكان الْحِكْمة ضدها، فإذا كان الأمر كذلك فالحكم باق على أصله ولا بد من الاجتهاد والنظر في أفراد الوقائع والأحوال.

والقاعدة العامَّة الاكتفاء باحتمال أو ظن وجود الْحِكْمة مع العلة أو مع الحكم ولكن

---

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (230/3).

(2) الآمدي، نفس المصدر السابق (232/3).

هناك حالات استثناها الأصوليون و نصوا على أنَّها لا يكتفى فيه بمجرد الاحتمال، ومنها: قولهم بأنَّ " العدم لا يكون علة إلا إذا علم اشتماله على الْحِكْمة"[1] ، بل و"ترجيحهم التعليل بالْحِكْمة على التعليل بالوصف العدمي لذلك"[2] وكلا القولين صرح بضرورة العلم، وهو ما يشير إلى أنَّه لا يكتفى في بالظن ولا بالاحتمال.

أما تخلف العلة عن الْحِكْمة فهو وجود الْحِكْمة وحدها، وبالتأمل في الأحكام والنصوص الشرعيَّة نجد أنَّه ما من حكم إلا وله حكمة أو حكَم علمها من علمها وجهلها من جهلها، ولأحيانا تظهر الحكم حيث لا علة ولا قياس أصلاً، ولكن ليس هذا مكان بسط كل ذلك، والذي يهمنا من ذلك هو ماله علاقة بالاجتهاد والاستنباط وإلحاق بعض الأحكام ببعض.

وفي هذا المقام فإنَّ وجود الْحِكْمة دون العلة في الواقع إن حصل هو نفسه اعتبار الْحِكْمة في القياس وبناء الأحكام عليها عند القائلين به، إذ المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً ، والمعدوم في الاعتبار كالمعدوم في الواقع في بعض الأحيان.

(1) الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق (210/8).

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق (275/2-276).

الفصل الثاني

التعليل بالْحِكْمَة عند الأصوليين

المبحث الأول: مفهوم التعليل بالْحِكْمَة

المبحث الثاني: حجية التعليل بالْحِكْمَة

المبحث الثالث: مسائل ترجع للتعليل بالْحِكْمَة

المبحث الأول

مفهوم التعليل بالْحِكْمة

المطلب الأول: التعليل بالْحِكْمة لغة واصطلاحاً

التعليل لغة مصدر علَّل وهو عند أهل المناظرة تبيين علَّة الشيءِ. ويُطلَق أيضًا على ما يستدلُّ فيه بـ العلَّة على المعلول ويُسمَّى برهانًا لِمِّيًّا. والشارع فيهِ يُسمَّى مُعلّلاً، والتعليل في معرض النصّ ما يكون الحكم بموجب تلك العلَّة مخالفاً للنص كقوله تعالى حكاية عن إبليس(**ٻ ٻ ٻ ٻ ٹ ٹ ٹ ٹ**)بعد قولهِ تعالى:(**ى ى**) [الأعراف:11][1]

والتعليل عند علماء الكلام عكس القياس بمعنى أنَّه البحث عمَّا قبل الفرع أو الموضوع أو أصلهما واشتقاقهما، على خلاف القياس الذي هو أداة لمعرفة حقيقة وحكم ما بعد الموضوع، أي بالقياس ينطلق من الفرع إلى فرع آخر متأخر عنه، وبالتعليل ينطلق من فرع إلى أصله الذي اشتق منه.

وأمَّا عند الأصوليين فأطلق باعتبارات مختلفة وينسب إلى الشافعيَّة أنَّهم يجعلونه مطابقاً للقياس، والظاهر أن ذلك من باب تسمية الشيء باسم ملازمه إذ لا قياس بلا تعليل، أو تسمية الشيء باسم سببه أو ما صدر منه، وعلى كل حال فإنَّ ذلك يمكن أن يكون من باب التغليب. وقد نسب هذا القول أيضاً إلى الحنفية،[2] كما نسب إليهم أنَّهم يجعلونه أعمَّ من القياس،[3] وهو أظهر لأنَّ الباحث يقطع في تفاصيل الأحكام بوجود التعليل حيث لا قياس في كثير من نصوص وأحكام الشرع.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق (مادة، ع ل ل).

(2) اللكنوي، عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري، فتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. ضبطه وصححه، عبد الله محمود محمد عمر. ط1. بيروت، دار الكتب العلمية 2002م (328/2).

(3)أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود، تيسير التحرير. بيروت، دار الفكر، (6/4).

أمَّا التعليل الذي نفاه ابن حزم وأسلافه وأتباعه فهو غير المنصوص مما لا قياس فيه بناء على أن التعليل أعمَّ من القياس، وما فيه "إجراء صفة الأصل في فروعه"(1) مطلقاً ، بناء على أن القياس كله عمل عقلي لا شرعي في مذهبه، وهو ما يفسر كونه أباح التعبد به عقلاً ومنعه شرعاً .

والتعليل بالْحِكْمة مركب من كلمتين سبق تعريفهما مفردتين، وتعريف مركبهما يمكن أن يقال إنَّه البحث عن حكمة الأحكام الشرعيَّة وفق مقتضيات الشرع للوصول إليها مجردة أو للوصول إلى حكم شرعي من خلالها.

المطلب الثاني: التعليل بالْحِكْمَة في هذه الدِّراسة:

أما الذي يقصده الباحث بالتعليل بالْحِكْمة في هذه الورقات والذي ينصب عليه الجدل، والذي كان مثار اختلاف الأصوليين، وسبباً لكثير من اختلافات الفقهاء قديماً وحديثاً ، فهو التعليل.. لا بمعنى إثبات حكمة الشرع أصلاً والبرهان على وجودها لأنَّها مقتضى الكمال أو نفيها لأنَّها تنافي الكمال وتستلزم ما لا يصلح أن ينسب إلى الشارع سبحانه، فذلك مربط فرس علماء الكلام، ولا البحث عن حكمة الشرع في الأحكام والنصوص جملة وفرادى دون اعتبار بما لها من أثر في الخارج وتأثير في التطبيق، فذلك مجال أشبعه الحكماء وأرباب المقامات بحثاً ، ومر به الأصوليون دون أن يعرجوا عليه أو يطيلوا الوقوف عنده لعدم صلة كثير منه بمجالات أصول الفقه وطرق الاستنباط وإن انزلق بعضهم أحياناً إلى أمور ومباحث جدلية يفترض ألا علاقة لها بالأصول.

وكما أخرج الأصوليون في تعريفهم للسُّنَّة ما لا تنبني عليه الأحكام وقيدوها بما يصلح أن يكون دليلاً لحكم شرعي ، ينبغي لهم وينبغي وللباحي أن يصطلح على التعليل الذي يقصده بأنَّه الذي ينبني عليه أثر أو آثار في الاجتهاد واستنباط الأحكام أو في مجال العمل بها أو تنزيلها على الواقع وعلى حياة النَّاس.

(1) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (115/8).

المبحث الثاني
حجية التعليل بالْحِكْمة

لا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفات أصول الفقه من الحديث عن التعليل بالْحِكْمة ضمن مباحث العلة وبيان ما يجوز التعليل به وما لا يجوز، ولكن كل ذلك يغلب عليه طابع الاختصار والتكرار والاضطراب مما يصعب معه على الباحث إيجاد نصوص تميز أقاويل العلماء وآراءهم.

وقد كفا الباحث رائد نصري في كتابه منهج التعليل بالْحِكْمة تتبع التطور التاريخي لأقوال الأصوليين في الموضوع، ولذلك يعرض الباحث عن مثل ذلك التتبع التاريخي وأكتفى بالنظرة الأصوليَّة التشريعيَّة إذ هي التي عليها مدار الأحكام.

وبجمع بعض ذلك إلى بعض، وباستخلاص لوازم أقوال الأصوليين في القياس بشكل عام، والتي هي مرتبطة ارتباطاً وثيقا بالموضوع، يمكن أن نخرج بأقوال يبينها الباحث في المطالب التالية، ويجملها أن كل من منع القياس مطلقاً منع التعليل بالْحِكْمة مطلقاً، ومن منع القياس شرعاً منع التعليل بالْحِكْمة شرعاً، ومن أجاز القياس فقد أجاز مبدأ التعليل. كما أن اختلاف مجيزي التعليل في التعليل بالْحِكْمة هو في الغالب اختلاف في تفاصيل وأوجه وحالات معينة، وما من قائس إلا وقال بنوع من التعليل بالْحِكْمة أو استعمله في فتواه واجتهاداته صرح بذلك أم لم يصرح أقر بهأم لم يقر.

المطلب الأول: المنع مطلقاً:

ذهب كثير من الأصوليين إلى منع التعليل بالْحِكْمة، ومن ثم القياس بناء عليها، وقول بعضهم في ذلك لازم قولهم في أصل القياس، وهم في ذلك مذاهب شتى:

1 فمنهم من منع ذلك عقلاً ويتبع ذلك بالضرورة منعه شرعاً، وقول هؤلاء فرع عن قولهم بمنع التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً[1] مثل الشيعة وبعض المعتزلة.[2]

---

(1) لتفصيل أقوال الأصوليين في التعبد بالقياس الرازي، المحصول في علم الأصول، مصدر سابق (31/5 فما بعدها).

(2) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق (ص 283).

2 ومنهم من منع ذلك شرعاً وإن كان جائزاً عنده عقلاً وهو مذهب داوود[1] وابنه[2]فقالوا إن "القياس يجوز التعبد به عقلاً ولم يقضوا بوقوع ذلك شرعاً". ولكون سبب المنع عندهم شرعياً لا عقلياً أباحوا التعبد بالقياس "فيما كانت علته منصوصة أو مومى إليها."[3]

3 . والمنع من التعليل بالْحِكْمة ليس مقتصراً على منكري القياس، وقول أولئك بمنعه أمر لا يحتاج إلى بيان، بل إن كثيراً من القائسين قالوا بمنع التعليل بالْحِكْمة المجردة عن الضابط، وهـ م في ذلك مذهبان؛ فمنهم من أطلق المنع، ومنهم من أجازه بالْحِكْمة الظاهرة المنضبطة[4] دون غيرها، لكن من هؤلاء من وضع شروطاً يتعذر أو يتعسر تحقيقها، مما يجعل قولهم بالجواز راجعا إلى القول بالمنع، لكنَّه منع في الخارج لا في الذهن، ولهم في ذلك حجج كثيرة مردها إلى ثلاث:

أولاهما: أنَّ سُنَّة الشرع اعتبار الظواهر والمظآن والغوالب. ومفهوم استدلال أصحاب هذا القول أن المظاهر والمظآن والغوالب لا تكون إلا عللاً أو أمارات ظاهرة، وأنَّها لا يمكن أن تكون حكماً مجردة عن كل ذلك، ويرد على هذا أن العلل والأمارات ليست كُلها ظاهرة، وقد يعتريها من الخفاء والغموض ما يعتري الْحِكْمة بل أكثر من ذلك أحياناً ، كما أن الْحِكْمة قد تكون ظاهرة نسبياً ، وقد تكون غالبة كذلك، وإذا كانت كذلك فليس للمجتهد بد من اعتبارها

---

(1) داود، بن علي بن خلف الأصفهاني أبو سليمان، إمام أهل الظاهر، مجتهد، إمام، حافظ، نشأ متعصبا لمذهب الشافعي، ثم أسس مذهب أهل الظاهر. من شيوخه، ابن راهويه، وأبو ثور، والقعنبي. ومن تلاميذه، ابنه محمد، وزكريا الساجي، ويوسف الداودي. من تآليفه، إبطال القياس، والكافي في مقالة المطلبي، والمعرفة، توفي سنة (270هـ). ميزان الاعتدال (14/2)، ولسان الميزان (422/2)، ومعجم المؤلفين (139/4).

(2) ابن داود، أبو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف الأصبهاني ثم البغدادي الظاهري. أديب، مناظر، شاعر، قال الصفدي، الإمام بن الإمام، من أذكياء العالم، ولد وعاش ببغداد وتوفي بها مقتولا. كان يلقب بعصفور الشوك لنحافته وصفرة لونه. وهو ابن الإمام داود الظاهري الذي ينسب إليه المذهب الظاهري. توفي سنة (297هـ). له، الزهرة، والوصول إلى معرفة الأصول، واختلاف مسائل الصحابة، وغيرها. الأعلام (120/6)، ومعجم المؤلفين (296/9).

(3) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (24/4).

(4) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (202/3).

مظنَّة للحكم. وكمَّا اعتبر الباحث العلة مظنَّة فإنَّ الْحِكْمة في بعض الأحيان قد تصير مظنَّة بل قد تصير أكثر من ذلك.

وثانيهما: أن القائسين متفقون على التعليل بالوصف الظاهر وهو فرع عن الْحِكْمة، ولو كان التعليل بها جائزاً أو ممكناً لما اتفق جميع القائسين على التعليل بالعلة.[1] ويجاب عن هذا بأن الاتفاق على التعليل بالعلة لا ينافي التعليل بالْحِكْمة على الإطلاق، ويمكن أن يحصل الاتفاق على التعليل بالْحِكْمة فيما يمكن تعليله بها، كما يمكن أن يحصل الاتفاق على التعليل بالعلة فيما أمكن التعليل فيه بها.

وثالثهما: التعسر أو التعذر، وهو ما يعبر عنه الأصوليون بالخفاء وعدم الانضباط؛ فكثير من الحكم خفي يصعب أو يتعذر الاطلاع عليه مثل الرضا الدال على انبرام العقود، وكثير منها ظاهر غير منضبط مثل المشقة الموجبة للترخص، والعقل الذي هو مناط التكليف، وذلك لاختلاف مقاديرها من شخص إلى شخص ومن حال إلى حال وهو ما يصعب أو يستحيل معه معرفة المقدار الموجب للترخص بشكل دقيق.[2] ولأجل ذلك عدل الفقه عن التعليل بهذه الحكم إلى مظانَّها مثل الإيجاب والقبول الذي هو مظنَّة الرضا، والسفر الذي هو مظنَّة المشقة، والبلوغ الذي هو مظنَّة العقل. ولا يسلم هذا أيضاً من التعليق، إذ قد يكون المعلل به حداً أدنى من الْحِكْمة متفقاً على وجوده في جميع الحالات، وكما أجاز الباحث التعليل بالعلة المناسبة دون اشتراط مقداراً معيناً من المناسبة رغم تفاوتها، ويمكن أن يقبل نفس الأمر مع الْحِكْمة. ثم إن الحِكم ليست كلها غير منضبطة بل فيها المنضبط وغيره كما هو معلوم، فما المانع إذاً من التعليل بالْحِكْمة في حالات ظهورها وانضباطها؟! وهو ما يتأتى بسهولة في أحكام كثيرة وفي الأحكام الخاصَّة والحالات المحددة.

ومن أوجه التعذر أو التعسر التي بنى عليها أصحاب هذا القول قولهم، أن الحكم تتعدد لل حكم الواحد، فكيف نبني الحكم على هذه الْحِكْمة أو الحكَم دون غيرها مع ما يتضمنه ذلك من إسقاط ما هو مقصود أيضاً من شرع الحكم[3]؟ والجواب عن ذلك من وجهين:

---

(1) السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، مصدر سابق (ص 107-108).

(2) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (177/2).

(3) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق (98/3).

أولها: أن ذلك كما هو واقع في الحكم واقع في العلل فلنجر على الْحِكْمة حكم العلة في ذلك.

ثانيها: أن العمل في ذلك يقوم على "أن ما بحث الباحث عنه بحسب جهده من العلل فلم يعثر عليه فهو معدوم في حقه ولم يكلف المجتهد غيره وعليه دلت أقيسة الصحابة"[1] والْحِكْمة في ذلك مثلها مثل العلة.

المطلب الثاني: الجواز مطلقاً:

ذهبت جماعة من الأصوليين إلى جواز التعليل بالْحِكْمة مطلقاً ، ونسبه الآمدي إلى القلة، ورجحه الرازي واستدل له في المحصول، وقال إن "الأقرب جوازه."[2] وجعله عدد من الباحثين المعاصرين منهج الحنابلة، وبه فسر استغناء ابن القيم[3] عن ذكر المصالح المرسلة على أنَّها دليل من أدلة أحمد رضي الله عنه، فقال إن عدم ذكر المصالح المرسلة ليس إهمالاً ولا نفياً لها وإنَّما استغناء عنها بأصل القياس الذي يشمل عنده إلحاق الفروع بالأصول بناء على المصالح والحكم.[4]

وقال صاحب الإبهاج: " يجوز التعليل بالْحِكْمة واختاره المصنف"[5]، أي "البيضاوي"[6]، ويظهر ميل أكثر أصوليي الشافعيَّة إلى هذا الرأي لارتباطه بمذهبهم في جواز القياس في

---

(1) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق (ص 314).

(2) الرازي، المحصول في علم الأصول، مصدر سابق (389/5).

(3) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي ثم الدمشقي الحنبلي. من فقهاء الحنابلة وأصولييهم ومجتهديهم البارزين، وكان إلى جانب ذلك مفسرا، متكلما، ونحويا، ومحدثا، ومشاركا في علوم كثيرة. لازم ابن تيمية وأخذ عنه العلم وسجن معه في قلعة دمشق. توفي سنة (751هـ)، ودفن في سفح جبل قاسيون بدمشق. له، إعلام الموقعين عن رب العالمين، وزاد المعاد في هدى خير العباد، واغاثة اللهفان وغيرها. الذيل على طبقات الحنابلة (447/2)، والدرر الكامنة (137/5)، وشذرات الذهب (168/6).

(4)محمد النور، زين العابدين العبد، رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية. دبي، دار البحوث للدراسات الإسلاميَّة وإحياء التراث، (182/2 فما بعدها).

(5) السبكي وولده، الإبهاج في شرح المنهاج، مصدر سابق (140/3).

(6) البيضاوي، أبو سعيد وقيل أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي الشيرازي =

الحدود والكفارات، حتى إن بعض الأصوليين ربط بين الرأيين فقالإن التعليل بالْحِكْمة ممتنع عند من يمنع القياس في الأسباب، وجائز عند من جوزه"[1]، وحمل صاحب التحرير ما نسبه الأصوليون إلى الشافعيَّة من ترجيح ا لمظنَّة على الْحِكْمة بأن ذلك إنَّما يكون في حال عدم انضباط الْحِكْمة.[2] وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى، ولا تختلف أدلتهم كثيراً عن أدلة مخالفيهم الأكثرين:

1- ذلك أن ورود الشرع بالمظآن لا ينافي الرجوع للحكم، ولا أدل على ذلك من كون كثير من النصوص القرآنيَّة والنبويَّة التي يستدل بها الجميع مثبتين ومنكرين على جواز التعليل تحدثت عن حكم لا عن علل، وقد سبق ذكر شيء من ذلك في الفصل الأول.

2- كما أن كل القائسين متفقون على أن الأحكام شرعت لمقاصد، وعلى أن الْحِكْمة هي الأساس في تشريع الأحكام، وأنَّه لولاها لما كانت العلة علة.

3- ثمَّ إن التعليل بالعلة أو الوصف الظاهر المنضبط له شروط أهمها كون ذلك الوصف مشتملاً على الْحِكْمة وحجة المانعين هنا إما عدم إمكان الاطلاع على الْحِكْمة (أي الخفاء)، وجوابه أنَّه "إذا امتنع الاطلاع على المصلحة المخصوصة امتنع الاستدلال بكون الوصف مشتملاً عليها"[3]، أو عدم معرفة مقدارها وهو كذلك موجود في حالة الاتفاق، إذ أن مقدار الْحِكْمة مجهول مثل جهالته في الفعل أو العمل مباشرة دون واسطة العلة كما هو مجهول في العلة.

=

الشافعي، الملقب بناصر الدين، والبيضاوي نسبة إلى البيضاء في بلاد فارس، على مقربة من شيراز. كان قاضيا عالما بالفقه والأصول والعربية والمنطق والحديث، والتفسير، وملما بعلوم أخرى. استقر في تبريز، وتوفي بها سنة (685هـ)، وقيل (691). له، منهاج الوصول إلى علم الأصول، وأسرار التأويل في التفسير، وطوالع الأنوار في علم الكلام. مفتاح السعادة (478/1)، وشذرات الذهب (392/5)، والفتح المبين (88/2)، ومعجم المطبوعات (616/1)، ومعجم المؤلفين (98/6).

(1) الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق (169/7).

(2) أمير بادشاه، تيسير التحرير، مصدر سابق (100/4).

(3) الرازي، المحصول في علم الأصول، مصدر سابق (395/5).

4-وأيضاً فإنَّ في اتفاق الأصوليين على اعتبار الْحِكْمة في الترجيح بين الأقيسة دليلاً على اعتبار لها من نوع ما وإن كان على سبيل التبع لا على سبيل الاستقلال، إلا أنَّ فيه اعتباراًلها يصل في بعض الأحيان إلى جعل التعليل بها أولى من التعليل ببعض العلل، ومن ذلك " ترجيح التعليل بالْحِكْمة على التعليل بالوصف العدمي لأن العدم لا يكون علة إلا إذا علم اشتماله على الْحِكْمة"،[1] وكذلك " ترجيح الْحِكْمة على الوصف الإضافي إذا تعارضا، ومثال ذلك قولهم عن المرأة: ناقصة بالأنوثة فلا ينفذ منها النكاح كالصغيرة. فيكون أولى منه: قلة مع فرط الشهوة حكمة تقتضي أن تسلب الولاية. فإنَّ هذا تعلي ل بالْحِكْمة وذلك بالنقصان وهو أمر إضافي"[2].

5-ومنه كذلك ترجيح بعض العلل على بعض لتضمن الراجح للحكمة وخلو المرجوح منها، أو رجحان المناسبة التي هي راجعة للحكمة في بعض العلل على بعض. ومن ذلك ترجيح الشافعيَّة تعليل الربا بالطعم على الكيل والوزن "لاشتماله على معنى"[3] هو كون الطعم به قوام الأبدان.

6- وبما أنَّه من الأمور التي بني عليها التعليل بالوصف الجريان مع الغوالب والظنون فإنَّ العمل بمقتضى الْحِكْمة قد يكون هو أيضاً مجرى للظن المعتبر فـ"إذا ظننا استناد الحكم في مورد النص إلى الْحِكْمة المخصوصة ثم ظننا حصو ل تلك الْحِكْمة في صورة أخرى تولد لا محالة من ذينك الظنين حصول الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن واجب"[4] لا راجح كما قرر علماء الأصول.

7-أمَّ ا ما استدل به المانعون من استحالة معرفة الْحِكْمة أو الاطلاع عليها فمردود بالواقع إذ أن الكثير من الحكم يسهل الاطلاع عليه، وقد يكون الاطلاع على بعض الحكم أسهل من استنباط بعض العلل. وأما المشقة التي في البحث عن الْحِكْمة فهي مشقة معتادة موجودة في كل تكليف شرعي وكل اجتهاد بشري، و"محذور إثبات

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مصدر سابق (2/274-275).
(2) السبكي وولده، الإبهاج في شرح المنهاج، مصدر سابق (3/238).
(3) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق (ص 318).
(4) الرازي، المحصول في علم الأصول، مصدر سابق (5/390).

الحكم لحكمة ألغاها الشارع، ونفي الحكم مع وجود حكمته يقيناً أعظم من المحذور (المشقة) اللازم للمجتهد من البحث عن الْحِكْمة في آحاد الصور".[1]

المطلب الثالث: الجواز في حالات أو بشروط:

لا يخفى على الباحث الناقد أن القولين السابقين على طرفي نقيض وأن مع كل منهما طرفا من الحقيقة، كما لا تخفى وجاهة أدلة الفريقين وردود كل منهما على الآخر، وهو ما حدا بكثير من محققي الأصوليين إلى أن ينهجوا منهجاً وسطاً بين القولين السابقين:

1- فذهب إمام الحرمين الجويني إلى جواز الإلحاق بناء على الْحِكْمة في عين الحكم المنصوص دون غيره وقال: "إذا ثبت ارتباط حكم في أصل بحكمة شرعيَّة فيجوز الاستمساك بعينها في إلحاق الفرع بالمنصوص عليه في عين الحكم المنصوص".[2] وهذا القول قريب جداً من مسألة فحوى الخطاب التي اعتبر بعض الأصوليين الإلحاق بها إلحاقاً بالنص لا بالقياس.

2- كما أجاز الجويني القياس بجامع المصلحة العامَّة الضرورية وحكم بجواز اعتبار أجزاء الأصل (الضروري) بعضها ببعض، وإلى اعتبار غير ذلك الأصل بالأصل، في باب الضروريات، وأولى من ذلك اعتبار الفرع بالأصل الذي هو القياس الجزئي، ورأى أن "الضروري مثل القصاص إذا وضح للناظر أصله تصرف فيه وعداه إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى".[3] وطرد نفس الحكم في الحاجي فأجاز قياس الجزء منه على الجزء دون اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل.[4]

3- وذهب الآمدي والسبكي[5] وغيرهما إلى جواز التعليل بالْحِكْمة إذا زال عنها سببا المنع من التعليل بها وهما الخفاء وعدم الانضباط؛ فأجازوا التعليل بها إذا كانت

---

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (232/3).

(2) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق (212/2).

(3) الجويني، نفس المصدر السابق (79/2).

(4) الجويني، نفس المصدر السابق (82/2).

(5) السبكي، أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي السبكي الأنصاري الخزرجي الشافعي، الملقب بتقي الدين، من علماء الشافعية في عصره، فقها وأصولا وحديثا وتفسيرا وأدبا. ولد في سبك من أعمال =

ظاهرة منضبطة،[1] وهو قول يحمل في طياته رداً على أصحاب القول الأول المانعين من التعليل بالْحِكْمة، إذ يستلزم هذا القول أن الحكم ليست كلها خفية وليست كلها غير منضبطة، ولازم القول الأول أنَّها كلها إما خفية أو غير منضبطة أو الاثنتان معا، فكأن الخلاف في تَصور الموضوعين لا في الحكم عليهما.

ويرجح هذا الرأي جمعه بين النصوص والأقوال، وتقليله لاحتمالات الخطأ إذ أن "كل ما يقدح في استناده (الحكم) إلى الْحِكْمة يقدح في استناده إلى الوصف... وقد يوجد ما يقدح في الوصف ولا يكون قادحاً في الْحِكْمة، فاستناد الحكم إلى الوصف مع إمكان استناده للحكمة تكثير لإمكان الغلط"[2] نظرا لأن الْحِكْمة هي المقصود من شرع الحكم فإذا كانت "مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت أولى بالتعليل بها".[3]

وخلاصة القول في هذا المقام أن الْحِكْمة ليست دائماً خفية وليست دائما غير منضبطة وإن كان بعضها كذلك، ومن ثم فإنَّ الأولى في الاعتبار ألا نأخذ بالخفي ولا غير المنضبط إلا إذا وجد الباحث ما يضبطه من وصف ظاهر، ولكن لا ينبغي أن نتجاهل الحِكم الظاهرة المنضبطة، وما أكثرها، ونتركها دون اعتبار مع أنَّها الأصل في الأحكام. ولم يلجأ المجتهدون إلى العلة إلا بسبب تعذر الرجوع إلي الْحِكْمة في جميع الأحكام. فالْحِكْمة

=

المنوفية في مصر، وانتقل إلى القاهرة، ثم الإسكندرية، ثم إلى الشام. فأخذ العلم والحديث عن جماعة كثيرين. وولي قضاء الشام، واعتل فعاد إلى القاهرة. درّس وأفتى وتولى مشيخة الميعاد بالجامع الطولوني. توفي في القاهرة سنة (756هـ). له، الدر النظيم في التفسير لم يكمله، وإحياء النفوس في صفة إلقاء الدروس، والسيف المسلول على من سب الرسول، وكثير غيرها. طبقات الشافعية الكبرى (146/6) وقد أطنب في مدحه والثناء عليه، فهو والده، وطبقات الشافعية للأسنوي (75/2)، وشذرات الذهب (180/6)، والأعلام (302/4)، والفتح المبين (168/2).

(1) السبكي وولده، الإبهاج في شرح المنهاج، مصدر سابق (140/3-141)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (202/3-203).

(2) الرازي، المحصول في علم الأصول، مصدر سابق (391/5-392).

(3) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (203/3).

ليست على درجة واحدة من الخفاء ولا على سنن واحد في عدم الانضباط فهي أربعة أقسام بعضها أجلى من بعض؛ فهي قد تكون:[1]

1. خفية غير منضبطة.
2. ظاهرة غير منضبطة مثل مشقة السفر.
3. منضبطة خفية كالإنزال مع الإيلاج واللذة مع اللمس وقد اختلف فيها.
4. ظاهرة منضبطة.

والحكم في كل قسم ينبغي أن يكون مختلفاً عن حكم الآخر؛ فحكم الأولى أن يعلق الحكم بسببها، والغالب في الثانية أن يناط الحكم بسببها كذلك، أما الثالثة فقد اختلف فيها، وأما الرابعة فلا ينبغي الاختلاف في ترتيب الحكم عليها.

ولا يمكن أن نعتبر إناطة الشارع بعض الأحكام بمظنّها لا بحكمها رداً على أصل اعتبار الْحِكْمة، إذ قد أثبت مثلها بناء على الْحِكْمة لا على العلة ولا على المظنَّة ، وكل ما في الأمر الدلالة على اعتبار الاثنتين وهو المراد. وقد اجتمع اعتبار الاثنتين في قوله تعالى:(ﯾ ﯿ ﰀ)الآية، [النساء:6]فتحدثت الآية عن بلوغ النكاح وهو مظنَّة ولكنها لم تكتف به بل ذكرت إيناس الرشد وهو أقرب إلى الْحِكْمة، وقد يدعي مدع عدم انضباطه ولكن ذكره في الآية وحمل الفقهاء له على الرشد السلوكي أو المالي والضوابط التي وضعوها له[2] يمكن أن تقربه إلى الأذهان وإلى الانضباط.

كمَّا لا يمكن الرد على اعتبار الْحِكْمة بجعل السفر علة للقصر لا المشقة نفسها، إذ ما في النص هنا بناء رخصة خاصَّة على سبب خاص، وذلك لا يقتضي نفي غيرها. ثم إن السفر قد يكون معه حكم أُخرى تبين وجه اعتباره وحده في هذه الرخصة دون غيره من المشاق، ويمكن أن يكون منها شيوعه وعمومه بين النَّاس مرجحاً لجعله سببا للترخص،

---

(1) ال تيمية، (مجد الدين عبد السلام، عبد الحليم، أحمد)، المسودة في أصول الفقه. تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد. دار الكتاب العربي، (ص 423-424)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (202/3 فما بعدها).

(2) ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري الإشبيلي، أحكام القرآن. مراجعة وتخريج وتعليق، محمد عبد القادر عطا. ط3. بيروت، دار الكتب العلمية 2003م (419/1-420).

بحيث إنَّه لا يمكن في الغالب أن تقوم حياة شخص دون القيام به، ولا أن يتصور مجتمعاً لا يحتاج إليه.

ويسهل ضبط الْحِكْمة والاطلاع عليها أمام القاضي والمفتي في الحالات الفردية الخاصَّة، فكلاهما يظهر أمامه من حال المتقاضي والمستفتي ما يمكن أن يعرف معه اتصافهما بالأمر الذي من أجله شرع الحكم أو رفع، ويمكن معه أن يعرف أيضاً درجة اتصاف كل منهما بذلك الوصف، ومن هنا يرى الباحث أن التعليل بالْحِكْمة والجريان معها لم يجعل مستنداً للأحكام العامَّة لجميع المكلفين في الغالب، ولكن جعلها مستنداً للأحكام الخاصَّة والفردية التي اطلع على جميع زواياها وأركانها أسهل بكثير وأجلى من أن يستدل عليه، وهذا ما يفسرالأحاديث والآثار التي وردت على خلاف أصل الحكم الشرعي كقوله ﷺ للأعرابي الذي أتى سبب الكفارة في رمضان بعدما أعطاه عرقاً من تمر: "اذهب فأطعمه أهلك".[1] ويسهل على القاضي والمفتي تقدير الظروف المخففة والمشددة لكل حالة، ويفتح أمامه النظر في الحالات التي توجد فيها حكمة الحكم دون أسبابه، والتي تتوفر فيها أسباب الحكم دون حكمته.

المبحث الثالث

مسائل ترجع للتعليل بالْحِكْمة

أكثر مسائل أصول الفقه لها توافق أو تداخل أو تشابه من وجه أو وجوه مع مسألة التعليل بالْحِكْمة، وكثير من مسائل أصول الفقه يمكن إرجاعها بسهولة إلى مسألة التعليل بالْحِكْمة.

المطلب الأول: القياس الجلي:

(1) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، الحديث رقم (2600)، ومسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، الحديث رقم (1111).

وهو الذي سماه الأصوليون مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب ولحن الخطاب، على اختلاف بينهم في ائتلاف العبارات أو اختلافها،[1] وعلى كل فضابط الجميع أن يكون المسكوت عنه مساوياً للمنطوق في الْحِكْمة ومن ثم الحكم، أو أولى منه وأجلى في الاثنين.

ولذا فإنَّ هذه المسألة لا بد أن ترجع الباحث قليلاً إلى العلاقة بين الألفاظ والمعاني من حيث اللغة والتواضع لا من حيث الخلاف الأصولي هل العبرة بالألفاظ والمباني أم بالمقاصد والمعاني؟ ذلك أنَّه مما لا شك فيه ومما يعرفه علماء اللغة وغيرهم أن من عادة اللغات أنَّها تنطق بالشيء وهي تقصد غيره وتنطق بالشيء ولا تريده في نفسه، وتنطق بالشيء وتريده مع غيره، وتريد الشيء ولا تنطق به، وهذا أمر يعرفه المتحدثون على اختلاف ألسنتهم في حديثهم العادي وغيره.

وعلم الأصول في أساسه مبني على علم اللغة وعادات المتخاطبين في خطابهم وفهمهم للخطاب، وقد خص الشافعي رحمه الله، وهو من هو في هذا المقام، اختلاف الخطاب العربي من عام يراد به الخاص وخاص يراد به العام وغيرهما، بجزء لا يستهان به من رسالته العظيمة في أصول الفقه، وطبق ذلك كله على الوحي ومثل به لبيان أن ما ينطبق على الخطاب العربي العادي ينطبق على القرآن الكريم الذي نزل بلسان عربي مبين.

وقد أكد ما ذكره إمام الأصوليين الشافعي شيخ المقاصديين الشاطبي وبين أن الوحي ينبغي أن يفهم ويتعامل معه ليس على معهود متحدثي العرب عموماً، بل الأميين الذين نزل فيهم على وجه الخصوص، لأنَّه نزل على معهودهم في التخاطب والتفاهم.[2]

---

(1) الزركشي، البحر المحيط، مصدر سابق (5/124-125).

(2)دافع الشاطبي رحمه الله بضراوة عن أمية الشريعة وضرورة فهمها على منهج الأميين وهو منهج لا يوافق عليه كثيرون ممن يعتبرون الأمية ظرفية خاصة مرت وانتهت ولا تلزم غير من اتصفوا بها ممن يخاطبهم القرآن على مر العصور. الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق (2/109 فما بعدها).

ويرجع الباحث إلى مسألة فحوى الخطاب لا ليبين أقسامه وحجيته فذلك معروف في مداركه الأصوليَّة بل ليبين علاقته بالْحِكْمة التي جعلته متدرجاً من حيث قوة الدلالة وبعضه أقوى من بعض في الدلالة على المراد، ومن تلك الأقسام:

وأولها: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، وأصرح أمثلته قوله تعالى:(ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ)[الإسراء:23] فلا خلاف أن النهي عن التأفيف نهي عمَّا هو أشد منه أذى مثل الضرب. وقوله عليه الصلاة والسلام : "المؤمنون يسعى بذمتهم أدناهم"[1] فمن باب أولى أن يسعى بها أعلاهم، وهذا مما لم يختلف فيه من حيث الواقع وإن اختلف في تسميته وتصنيفه؛ فمنهم من سماه نوعاً من أنواع القياس، ومنهم من أخرجه من دلالة القياس إلى دلالة النص المباشرة كما سبق، ومنهم من جعله من دلالات القرائن والسياق والعرف وغير ذلك.

وسواء أن قال الباحث بهذا أم بذاك فمما لا شك فيه أن منع الإيذاء أو الإساءة إلى الوالدين هي حكمة النهي في الحقيقة وأي فعل كانت أظهر فيه كان أولى بالنهي والتحريم. ولا شك أن الإسلام . مجرد الإسلام . يؤهل صاحبه للسعي بذمة المسلمين، فما بالكم إذا اجتمعت معه مؤهلات وحكم أخر تجعل صاحبها أكثر قدرة وكفاءة من غيره؟

وهذا مرده إلى طبيعة الألفاظ وكونها لا يمكن أن تحيط بالمعاني مطلقاً دون تجوز أو حذف، وإلا لكان الخبر الواحد القصير يأخذ منا عشرات الصفحات في التفاصيل والبدهيات التي لا طائل من ورائها، وكذلك إلى عادة الشارع وسُنَّة الوحي في الخطاب، فإنَّه لما كان متناهياً والأحداث والوقائع لا متناهية كان لا بد من التنبيه ببعض الأمور على بعض دون وضع لائحة قد تطول لكل المأمورات والمنهيات.

وأحسن أنواع التنبيه هو التنبيه بالأدنى في الْحِكْمة على الأعلى فيها كما في الآية والحديث السابقين، أو التنبيه بالأعلى في الْحِكْمة على الأدنى فيها، كما في قوله تعالى:(ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ)[آل عمران:75]ولا ريب أن من أدى قنطاراً سيؤدي ما هو أقل من ذلك من باب أولى. وهذان مسلكان في غاية البلاغة نهجهما القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة في كثير

(1) النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، سنن النسائي. تحقيق، عبد الفتاح أبو غدة. ط2. حلب، مكتب المطبوعات الإسلاميَّة 1986م، الحديث رقم (4735).

من الآيات والأحاديث. وقد يقال في هذه الآية أن الأقل عدداً هو الأعلى في الْحِكْمة، والأكثر عدداً هو الأدنى فيها، لأن عادة النَّاس أن تأدية الأكثر أشق على النفس من تأدية الأقل، وهو الأولى.

الثاني: أن يكون مساوياً في الحكم للمنطوق، ومن أمثلته النهي عن أكل مال اليتيم فإنَّه في حقيقته نهي عن كل اعتداء عليه بأي طريقة كانت؛ أكلاً أو إتلافاً أو إحراقاً أو غير ذلك. ولا اختلاف كذلك بين النَّاس ولا أقول العلماء . في أن كل ذلك منهي عنه، ولو سألنا عن سبب ذلك لم نجد جواباً غير أن تلك الأنواع أجمعها تتساوى في الْحِكْمة التي جاء لأجلها النهي وهي الانتقاص من أموال اليتامى بغير حق.

وظاهر كلام الأصوليين أن مساواة المسكوت عنه للمنطوق، أو كونه أولى منه، إذا تحققت توجب تنزيل الحكم على المسكوت عنه قولاً واحداً ، وما ذكر من اختلاف في ذلك إنَّما هو في أصل الحكم هل هو الشرع أم اللغة أم العقل؟ وما انبني على ذلك من اختلاف في بعض الأحكام الفقهيَّة إذَّما هو في التصور والتنزيل لا في المبدأ وأصل المسألة، ومنه الخلاف في وجوب الكفارة على القاتل عمداً مع أنَّه لم ينص على الكفارة في حقه وإنَّما نص على الكفارة في حق القاتل خطأ، فمن قال بالكفارة على العامد جعله أولى من المخطئ، ومن لم يوجب الكفارة عليه جعله غير ذلك في هذا الحكم، ويؤيد القول الأخير أن القاتل العامد شرع في حقه حكم هو أولى به وهو القصاص، وأن الكفارات في عادة الشرع، مع أن فيها نوعاً من العقاب، فإنَّ فيها معاني القرب والتوبة والتعبد، ألا ترى أن الحالف بالله يكفر إن حنث وأن المعاهد بالله لا يكفر إن نكث، لا لأنَّه أقل ذنباً ، بل لأنَّه أعظم وزراً كما ذكر الفقهاء:(والعهد أعظم من ان يكفرا)[1]

المطلب الثاني: القياس في الأسباب والحدود والكفارات:

من المسائل الراجعة كذلك إلى التعليل بالْحِكْمة مسألة القياس في الحدود والكفارات، ومعناه أن يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً ، وذلك

(1) ابن أحمد فال، محمد مولود اليعقوبي الموسوي الشنقيطي، الكفاف. ط1. موريتانيا، دار الرضوان للنشر 2008م (ص 65) البيت رقم 1167.

كجعل الزنا سببا للحد وقياس اللواط عليه"،[1] وقد اشتهرت تسمية هذه المسألة بمسألة القياس في الحدود والكفارات، وما ذلك إلا غلبة واشتهارا وإلا فإنَّ التعريف السابق يشمل أموراً كثيرة في غير بابي الحدود والكفارات، ويؤيد توسعة هذا الباب تمثيل الغزالي رحمه الله بالأمثلة المعروفة في الحدود والكفارات وذكر مثالاً معها في غير بابها وهو الولاية على الصغير والمجنون على ما سيأتي.[2]

وهذه القضية من المسائل المختلف فيها، والذي عليه عموم المؤلفين نسبة جواز تعليل كل حكم شرعي أمكن تعليله سواء كان حكماً مباشراً أو سبباً لحكم إلى جمهور أصحاب المذاهب الحنفي والمالكي والشافعي[3] والأخير أصرحهم وأبعدهم شأوا في هذا القول وأكثرهم دفاعاً عنه واستعمالاً له في الفرعيات،[4]، مستدلين على ذلك بأدلة شرعيَّة وعقليَّ ة ترجع في مجملها إلى أدلة جواز التعليل بالْحِكْمة ومنها:

1. عمل الصحابة في حد السكران وقتل الجماعة بالواحد تبعا للحكمة، وعلى العموم فقد كانوا يعتمدون على المعاني إذا ظهرت لهم ولا يتوقفون على صور الألفاظ.[5]
2. أن نصب الأسباب حكم شرعي يمكن أن نعقل علته ويتعدى إلى سبب آخر.[6]
3. الاستقراء أو عادة الشرع حيث قال الغزالي إننا نعرف بالبحث أن الكفارة ليست كفارة الجماع بل كفارة الإفطار، وكذلك الحد ليس حد الزنا بل حد إيلاج الفرج في الفرج المحرم قطعاً المشتهى طبعاً، والصبي يولى عليه لحكمة وهي عجزه عن النظر لنفسه فليس الصبا

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مصدر سابق (143/2).
(2) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق (ص 330).
(3) الرهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، مصدر سابق (147/4 فما بعدها).
(4) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق (ص 329).
(5) ابن رشيق، الحسين، لباب المحصول في علم الأصول. تحقيق، محمد غزالي عمر جابي. ط1. دبي، دار البحوث للدراسات الإسلاميَّة وإحياء التراث 2001م (672/2).
(6) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، مصدر سابق (294/2).

سبب الولاية،[1] وهذه كلها حكم يمكن أن يعدى بموجبها الحكم إلى ما هو أعم من سببه المنصوص.

كما اشتهرت نسبة منع القياس في الحدود والكفارات والرخص وكل معدول به عن القياس[2] وأن الحكم يتبع سببه لا حكمته، إلى أبي حنيفة وأصحابه وخاصَّة إمام الحنفية في القواعد والأصول أبو زيد الدبوسي،[3] واختاره الآمدي، قائلين إن الحكم يتبع سببه لا حكمته ومستدلين بالأدلة التي استدل بها مانعو التعليل بالْحِكْمة، من عدم ظهورها وعدم انضباطها، وأجيب عنهما بما أجيب به هناك وهو أن الذي يترتب عليه الحكم قدر مشترك من الْحِكْمة لا التماثل المطلق، كما أن المطلوب في العلة احتمالها أو اشتمالها على قدر معين من الْحِكْمة دون أن نلزم أنفسنا بمقدار معين. كما استدل أصحاب هذا الرأي بأن الْحِكْمة ثمرة وليست علة، وأجيب بأن الْحِكْمة في هذا الباب لا يراد بها الْحِكْمة نفسها وإنَّما إرادة تحصيل الْحِكْمة وهي سابقة على الحكم[4] قطعاً .

وقد أجاب الحنفية عن كل إلزامات الشافعية لهم مثل قولهم بإيجاب الكفارة على الآكل في رمضان وما شاكلها بأنها إيجاب بالنص لا بالقياس، وهذا يرجعنا إلى قول الحنفية السابق في فحوى الخطاب ولحنه وأن المقرر بهما مقرر بالنص لا بالقياس.[5]

وليس الباحث هنا بصدد الترجيح بين القولين وإن كانيميل للثاني، ولكن يكفيه أن يثبت قدراً متفقاً عليه بين الفريقين وهو أن هذه المسألة راجعة إلى مسألة التعليل بالْحِكْمة، ولا يدل ذلك من كون الفريق المجيز يستدل بكون الحكم يتبع حكمته لا سببه، والفريق المانع يستدل بأن الحكم يتبع سببه لا حكمته. وعند النظر في أدلة الفريقين يجد الباحث أنَّها هي أدلة جواز ومنع التعليل بالْحِكْمة نفسها، حتى إن من الأصوليين من ربط بين القضيتين بأن

---

(1) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق (ص 330).

(2) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق (68/2).

(3) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (65/4).

(4) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق (ص 330).

(5)البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. تحقيق، عبد الله محمود محمد عمر. ط1. بيروت، دار الكتب العلمية 1997م (330/2 فما بعدها).

جعل كل قائل بالقياس في الحدود والكفارات قائلاً بالتعليل بالْحِكْمة، وكل قائل بمنع القياس في الحدود والكفارات مانعاً من التعليل بالْحِكْمة.

المطلب الثالث: بعض أنواع الاستحسان:

الْحِكْمة والاستحسان يخرجان من مشكاة واحدة، ولذا وجد زين العابدينالعبد محمد النور[1]صعوبة في التفريق بينهُما ولم يجد فيه إلا ما نسبه للقرافي من أن الاستحسان أخص لأنَّه يشترط فيه أن يكون له معارض مرجوح،[2] بخلاف الْحِكْمة والمصلحة إذا أطلقت على عمومها لأنَّها تشمل ماله معارض وما ليس كذلك.

ومما يؤكد قوة الصلة بين الاثنين كون الخلاف في الاستحسان راجعاً إلى الخلاف في المصالح المرسلة في كثير من أموره، ويؤيد ذلك رجوع الباحث نفسه إلى تقسيم المصالح من ضرورية وغيرها عند حديثه عن الأقوال في الاستحسان، فكان كثير مما ذكره عن الاستحسان تكراراً أو شبه تكرار لما ذكره في المصالح المرسلة. وليس الباحث هنا بصدد بيان الخلاف في الاستحسان، ولا الاستدلال له ولا عليه، وإنَّما موضوعه هو أية وشائج تجمع بين الاستحسان والْحِكْمة والمصلحة، وأهمَّ ما يدلنا على ذلك هو حقيقة الاستحسان وبيان معناه وحقيقته بيانأُيرى في صفحته العلاقة بينهُ وبين الْحِكْمة.

وعند التأمل في تعاريف القائلين بالاستحسان للاستحسان يمكن أن نقسمها إلى فئتين:

---

(1) ولد بقرية القمارات شمال بربر، تلقى تعليمه الأولي بالخلوة، ونشأ وترعرع في أسرة عرفت بالتقوى والورعوكان إماما فاضلا فقيها أصولياً مناظرا يتوقّد ذكاء لزم الأئمة ألأصول وتخرج عليهم حتى صار في النظر فرد زمانه وأخذ في التصنيف والتعليق وناظر وشاع ذكر حصل على درجة الدكتوراة من جامعة أم درمان الإسلاميَّة في رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية، وله مصنفات ومحاضرات في الأصول عدة. نال درجة الأستاذيةوعضو في المجلس الاستشاري لمشروع الفقه المالكي بالدليل بدبي.

(2)محمد النور، رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية، مصدر سابق (166/2).

الفئة الأولى: نظرت للاستحسان لا على أنَّه دليل مستقل ولا على أنَّه مصدر من مصادر التشريع بحد ذاته،[1] ولكنَّه حاصل النظرة العامَّة إلى مجمل الأدلة والأحكام، واستخدام الملكة الشرعيَّة التي يكسبها المجتهد من خلال خبرته الطويلة مع النصوص والاجتهادات. إذ لا شك أن الاجتهاد في الشريعة ليس عملاًجامداً ولا حسابات رياضية، وإنَّما هو تعامل بطاقة بشرية مع نصوص ومقاصد ونوازل يراد من خلاله الحكم على الأخير مع اتباع الأول ودون التفريط في الثاني.

وقد عبر الأصوليون عن هذا المعنى بعبارة "الاستحسان" التي رآها البعض "ترجمة غير لائقة"[2] وحكم بأنَّها سبب أو من أسباب تحامل المتحاملين على هذا الدليل الشرعي المنطلق من أصول الشرع وقواعده الموسوم بهذا الاسم، وربما زاد الطين بِلة غموض بعض التعاريف التي عبر بها بعض المعرفين وأكثرهم استخداما لها الذين يعارضون الاستحسان، وذلك إيغالاً منهم في تأييد رأيهم بأن الاستحسان تقول على الله بغير علم وهوى لا علاقة له بالشرع.

ومن تلك التعاريف تعريف من عرفوه بأنَّه:

ما يستحسنه المجتهد بعقله من غير أن يستمد من دليل شرعي، أو كونه دليل ينقدح في ذهن المجتهد وتقصر عبارته عنه.[3] أو أنَّه العمل بأقوى الدليلين[4] دون تحديد أو بيان. وقد جعل بعض الباحثين إبهام المصطلح وغموض التعريف سبباً أساسياً من أسباب نفي نفاة الاستحسان للاستحسان، حتى جعل بعضهم الخلاف في إثباته ونفيه خلافاً لفظياً ، وحكم بأنَّ ما ينفيه الشافعي رحمه الله وينكره ليس الاستحسان الذي يقول به أبو حنيفة ومالك ويستدلان به، فإنَّ الشافعي يتحدث عن استحسان بالهوى من غير دليل، والأئمة الآخرون يتحدثون عن استحسان بالشرع ومن الشرع.

---

(1) العلمي، عبد اللطيف، المصلحة المرسلة والاستحسان وتطبيقاتهما الفقهية. ط1. الرباط، وزارة الأقاف والشؤون الإسلاميَّة 2004م (ص 16).

(2) العلمي، نفس المصدر السابق(ص 147).

(3) ابن رشيق، لباب المحصول في علم الأصول، مصدر سابق (449/2).

(4) العلمي، المصلحة المرسلة والاستحسان وتطبيقاتهما الفقهية، مصدر سابق (ص 138).

أما الفئة الثانية فهي وإن اختلفت تعابير أصحابها تكادتتفق على أكثر تفاصيل الاستحسان التي تتضمن أموراً إن اجتمعت كان الاستحسان عند الجميع وأهمها:

أولاً: العدول عن أصل:

تكاد تتفق جميع تعاريف الاستحسان على أنَّه ترك[1] أو عدول عن أصل، ومسألة العدول عن الأصل تكاد تكون متفقاً عليها بين جميع المستحسنين، وقد استخدم مصطلح العدول هذا أكثر المعرفين من أصحاب المذاهب القائلين بالاستحسان، مثل الكرخي الذي عرف الاستحسان بأنَّه "العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه آخر يقتضي هذا العدول"[2]، وتبعه كثيرون في استخدام مصطلح العدول صراحة مثل صاحب الروضة[3]، والشاطبي في ذكره لأنواع الاستحسان،[4] وقد فضل هذا التعريف على غيره كثير من الأصوليين المعاصرين مثل أبي زهرة[5] ومصطفى أحمد الزرقا[6] واستخدم آخرون مصطلحات تؤدي نفس المعنى مثل مصطلح الإيثار الذي استخدمه ابن العربي حيث قال إن الاستحسان هو: إيثار مقتضى الدليل عن طريق الاستثناء والترخيص لمعارضة ما يعارض في بعض مقتضياته،[7] ومثل مصطلح الأخذ؛ حيث عرف الاستحسان بأنَّه الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كُلي،[8] ومصطلح الترك حيث عرف كذلك بأنَّه: ترك القياس

---

(1) الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، الاستحسان حقيقته أنواعه حجيته تطبيقاته المعاصرة. ط1. الرياض، مكتبة الرشد 2007م (ص 37)، ومحمد النور، رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية، مصدر سابق (8/2).

(2) ال تيمية، المسودة في أصول الفقه، مصدر سابق (ص 453).

(3) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، مصدر سابق (473/1).

(4) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الاعتصام. تحقيق، سليم بن عيد الهلالي. ط1. السعودية، دار ابن عفان 1992م (639/2 فما بعدها).

(5) الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، مصدر سابق (737/2)، والعلمي، المصلحة المرسلة والاستحسان وتطبقاتهما الفقهية، مصدر سابق (ص 134).

(6) الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام. ط1. دمشق، دار القلم 1998م (87/1).

(7) الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق (638/2).

(8) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق (194/5)، وشقرون، محمد أحمد، مراعاة الخلاف عند المالكية =

القياس والأخذ بما هو أرفق،[1] وغير ذلك من المصطلحات التي تدور على العدول عن الأصل الذي قد يكون نصاً أو قياساً أو قاعدة عامَّة على اختلاف في بعضها، سبقت الإشارة إليه وسيأتي بيانه عند الحديث عن الاستصلاح والْحِكْمة.

وينبني على هذه المسألة مسألة أخرى وهي الاستحسان إذا كان عدولاً عن أصل فإنَّ من حق المعدول به ألا يكون مطرداً، وإنَّما يراعى أحياناً وفي مسائل خاصَّة تقتضيها المصلحة والضرورة والحاجة، ويجمع ذلك أن العدول عن الأصل لا ينبغي أن يقع إلا بناء على أصل آخر أقوى وأصلح، هو سبب العدول. والعبارات السابقة كلها تقتضي معدولاً به ومعدولاً عنه ومعدولاً إليه.

ثانيها: سبب العدول:

كثيراً ما تشير التعاريف إلى أن العدول عن الأصل ليس اعتباطاً وإنَّما يجب أن يكون بدليل شرعي، وهذا هو الفرق الجوهري بين الاستحسان بالهوى الذي شنع على أصحابه نفاة الاستحسان، والاستحسان بالشرع الذي دافع عنه القائلون بالاستحسان، وجعلوا له أسباباً وأدلة جمعوا فيها تقريباً كل الأدلة فتحدثوا عن استحسان بالنص واستحسان بالعرف واستحسان بالمصلحة، بل أدخل فيه بعضهم الاستدلالات الخاصَّة بمذهب معين فتحدث عن استحسان بعمل أهل المدينة واستحسان بمراعاة الخلاف، بسبب أن المعنى الموجود في الاستحسان موجود في مراعاة الخلاف، من حيث إن الأخذ بالراجح مطلقا قد يؤول إلى حدوث مفسدة تفوق المفسدة الناتجة عن ترك الراجح.[2]

ومن الواضح أن ذكر النص والإجماع وعمل أهل المدينة وما جرى مجراها في هذا الباب ليس إلا تجوزاً أو اصطلاحاً خاصاً، ولا يمكن أن نسمي الحكم المبني عليها مثل بيع

=

وأثره في الفروع الفقهية. ط1. دبي، دار البحوث للدراسات الإسلاميَّة وإحياء التراث 2002م (ص 256).

(1) ابن الشيخ، محمد الأمين ولد محمد سالم، مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده. ط1. دبي، دار البحوث للدرسات الإسلاميَّة وإحياء التراث 2002م (ص 143).

(2)شقرون، مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، مصدر سابق (ص 256).

العرايا استحساناً مثلاً إلا إذا افترضنا أن العرايا لم يرد فيها نص أصلاً وأن الإجماع والعمل فيها لا مستند لهما، ونكون بذلك قد خرجنا من دائرة النص إلى دائرة المصلحة، ويؤيد ذلك ويؤكده أن ما أطلق عليه الأصوليون والباحثون استحساناً بالنص أو الإجماع كله راجع إلى الْحِكْمة والمصلحة، ويبين ذلك الأمثلة التي يضربها الجميع كالعرايا وهبة الثواب وتضمين الصناع وغيرها.

والمشهور المتعارف عليه أن الاستحسان من الأدلة المختلف فيها، إلا أن زين العابدين محمد النور، قسمه إلى قسمين كبيرين جعل أولهما استحساناً متفقاً عليه وجعل آخرهما هو الاستحسان المختلف فيه. وهو الذي ينصرف إليه اسم الاستحسان عند الإطلاق في أغلب كتابات الأصوليين. أما الاستحسان المتفق عليه فهو ما سموه الاستحسان بالنص والإجماع والضرورة والقياس الجلي، وأمَّا الاستحسان المختلف فيه فقصره على الاستحسان بالمصلحة المرسلة، وعرفه بأنَّه تخصيص المجتهد دليلاً من الأدلة بالمصلحة المرسلة. وفسر الدليل المخصَّص (باسم المفعول) بعد ذلك بأنَّه قد يكون نصاً وقد يكون علة، وجعل المخصص (باسم الفاعل) يدور على الأدلة المعروفة في المذهب المالكي مثل: اعتبار المآل، وسد الذرائع، ومنع الحيل، ودفع الحرج، ومراعاة الخلاف. وهذه كلها راجعة إلى المصلحة والْحِكْمة فيكون الاستحسان تعليلاً بالْحِكْمة وإن كان ظاهره غير ذلك.[1]

إلا أن ذكر هذه الأنواع التي هي أقرب إلى النص على أنَّها قسم من أقسام الاستحسان قد يكون له فائدة غير التمثيل على هذا النوع ألا وهي الاستدلال والتأصيل، بحيث إن الشارع إذا كان من عادته أن يعدل بالنظير عن نظيره لمصلحة راجحة كان ذلك دليلاً للمجتهد على أن يسلك نفس المسلك في الاستلال والاستنباط، وهذا ربما جعل بعض الراسخين في علم أصول الفقه مثل الشاطبي يذكر الاستحسان بالنص على أنَّه نوع من أنواع الاستحسان.

(1)محمد النور، رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية، مصدر سابق (87/2 فما بعدها).

والذي يهمالباحث من كل ذلك أن السبب البارز الذي يرجع إليه أكثر الأسباب عدا النص والذي حصر فيه كثيرون أسباب الخروج عن الأصل هو الْحِكْمة والمصلحة، ولا أدل على ذلك من التعاريف التي عبرت وبصراحة عن أن سبب المنع من اطراد الأصل إيقاعه في مفسدة أو تفويته لمصلحة، ومن تلك التعاريف مثلاً، تعريف الشاطبي رحمه الله الذي لم يكتف به بل صرح بأن الاستحسان من أساسه راجع إلى الاستدلال المرسل وترجيح المصلحة، فقال إن الاستحسان هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإنَّ من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه وإنَّما رجع إلى علم من مقصد الشرع في الجملة.[1] وقد أرجع الشاطبي وغيره بعض الأدلة إلى الْحِكْمة بطريق غير مباشر مثل أصل مراعاة الخلاف المعروف عند المالكيَّة، فجعله من جملة الاستحسان،[2] وسبق معنا إرجاعه الاستحسان من أساسه إلى الاستدلال المرسل.

وعبر ابن رشد عن الاستحسان بما هو صريح في ربطه بالْحِكْمة فقال إنَّه الالتفات إلى المصلحة والعدل.[3] وكذا اللخمي[4] فقال إنَّه كون الحادثة مترددة بين أصلين أحدهما أقوى بها شبها فيعدل عن القياس على الأصل القريب إلى البعيد لجريان عرف أو ضرب من المصلحة أو خوف من المفسدة أو ضرب من الضرر.[5]

---

(1) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق (194/5).

(2) ابن الشيخ، مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده، (ص 157 فما بعدها).

(3) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق (201/3)، وابن الشيخ، مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده، مصدر سابق (ص 144).

(4)اللخمي، علي بن محمد الربعي القيرواني الأصل السفاقسي المنزل والوفاة، المالكي المذهب، أبو الحسن، فقيه متمكن، اشتهر بتخريج الخلاف واستقراء الأقوال حتى خرج في كثير من اختياراته عن قواعد المذهب. توفي سنة (478هـ). له كتب مفيدة، من أحسنها تعليقه الكبير على المدونة الذي سماه التبصرة. ترتيب المدارك (109/8) والديباج (104/2) والأعلام (328/4) ومعجم المؤلفين (197/7).

(5) ابن الشيخ، مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده، مصدر سابق (ص 145).

كما يدل عليه تقسيم الأحناف الاستحسان إلى قسمين كلاهما راجع إلى العلة والْحِكْمة والمصلحة، أولهما: الاستحسان القياسي وهو العدول بالمسألة عن حكم القياس الظاهر إلى قياس أدق منه (ولا قياس دون علة ولا علة دون حكمة). وثانيهما: استحسان الضرورة، وهو ما خولف فيه القياس نظراً إلى ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية،[1] وتلك هي عين الْحِكْمة التي لأجلها شرع حكم الأصل أو عدل عنه، وهذا ما استخلصه العلمي في دراسته عن الاستحسان والمصلحة المرسلة، وعبر عنه بأنَّ الاستحسان ما هو إلا أثر "من آثار تحكيم المصلحة عند تعارض الدليلين في الفقه المالكي".[2]

المطلب الرابع: الاستصلاح:

الْحِكْمة نوع من المصالح، والمصلحة المرسلة كذلك، ومن هنا فإنَّ التداخل بين الاثنتين واضح للعيان، ومهمة الباحث في التفريق بينهما أصعب من إثبات تلك الصلة.

المسألة الأولى: معنى الاستصلاح:

الاستصلاح في حقيقته ما هو إلا الاستدلال بالمصالح المرسلة، أو بناء الأحكام الفقهيَّة على مقتضى المصالح،[3] وسماه بعض الأصوليين الاستدلال، وهو من الأدلة المختلف فيها اختلافاً كثيراً ومن وجوه كثيرة:

أولها: تحديد ماهية المصلحة المرسلة، فمنهم من جعل المصلحة المرسلة هي المصلحة التي لم يشهد لها أصل باعتبار ولا إلغاء، ومنهم من جعلها المصلحة التي لم يشهد لها أصل خاص وإنَّما شهدت لها عمومات الشريعة وأصولها، دون أن يدل دليل على اعتبار عينها، ومنهم من جعل منها القسمين المذكورينوقسم المرسل نفسه إلى ملائم وغريب وملغي كابن الحاجب.[4]

---

(1) الزرقا، المدخل الفقهي العام، مصدر سابق (88/1 فما بعدها).

(2) العملي، المصلحة المرسلة والاستحسان وتطبيقاتهما الفقهية، مصدر سابق (ص 141).

(3) الزرقا، المدخل الفقهي العام، مصدر سابق (100/1).

(4)محمد النور، رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية، (179/1).

ثانيها: على القول بأن المصلحة المرسلة هي المهملة التي لم يشهد لها أصل باعتبار ولا إلغاء، اختلف في وجودها في الواقع، وهل في الدنيا مصالح أهملتها الشريعة إهمالا كلياً دون أن تشير إليها أو تدخل في عموم نص أو دليل خطاب أو أصل معتبر؟ وهو أمر استبعده كثير من الأصوليين وخاصَّة المقاصديين منهم الشاطبي.

ثالثها: في اعتبارها دليلاً يعتمد عليه ويستدل به، وأجمع ما اطلعت عليه للأقوال فيها ما جمعه زين العابدين محمد النور وأوصل فيه الأقوال في اعتبارها وعدمه إلى ستة مذاهب:[1]

الأول: جواز العمل بها مطلقاً ضرورية كانت أم لا، اعتبر جنسها القريب أم لا، وإليه ذهب مالك في المشهور عنه وحكي عن الشافعي ونسب لأبي حنيفة.

الثاني: العمل بها بشرط قربها من المصالح المعتبرة اتفاقاً، وهو المشهور عن الشافعي ومعظم الحنفية ونسب لمالك.

الثالث: العمل بها إذا كانت ضروريَّة أو حاجيَّة، ومنعه إذا كانت تحسينيَّة، وهو قول الغزالي في شفاء الغليل ونسب لمالك وهو ظاهر كلام الشاطبي في الاعتصام.

الرابع: العمل بها في الضروريات فقط بشرط أن تكون قطعيَّة كُلية، وهو قول الغزالي في المستصفى.

الخامس: رد المصالح جملة وتفصيلاً إلا إذا دلت عليها الأدلة المعينة، واشتهر بهذا القول الباقلاني[2]، ويقرب منه مذهب الظاهرية.

السادس: العمل بالمصلحة ولو عارضها نص أو إجماع، واشتهر به الطوفي دون غيره.

المسألة الثانية: علاقة الاستصلاح بالْحِكْمة:

---

(1)محمد النور، نفس المصدر السابق (255/1 فما بعدها).

(2) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البصري ثم البغدادي المالكي، المعروف بالقاضي الباقلاني من علماء الكلام الآخذين بمذهب الأشعري. وهو مشارك في علوم عدةكالأصول والعربية وغيرها، عرف بجودة الاستنباط وسرعة الجواب، وحدة الذكاء. توفي في بغداد سنة (403هـ). له، تمهيد الدلائل، ومناقب الأئمة، وهدية المسترشدين في علم الكلام، وإعجاز القرآن، والتقريب والإرشاد في أصول الفقه، وغيرها. وفيات الأعيان (400/3)، وشذرات الذهب (168/3)، والأعلام (176/6) والفتح المبين (221/1)، ومعجم المؤلفين (110/10).

سبق وأن أشار الباحث إلى أن هناك جماعة من الأصوليين يرون الْحِكْمة هي المصلحة عينها،[1] ويعرفونهما بنفس التعريف أو على الأقل لا نلحظ في التعاريف المختلفة وجلها للمعاصرين مثل ابن عاشور وعلال الفاسي[2] وأحمد الريسوني[3] لا نلحظ فيها ما يميز الْحِكْمة عن عموم المقاصد.

---

(1)هذا رأي الشاطبي في الموافقات، (410/1-411). والسعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، (ص 128).

(2)محمد علال الفاسي (1326 - 1394 هـ) هو أحد رواد الفكر الإسلامي ، وبطل النضال الزعيم السياسي والمقاوم الصامد الأستاذ الخطيب الأديب محمد علال ابن العلامة الخطيب المدرس الكاتب المفتي عبد الواحد ابن عبد السلام بن علال الفهري نسبا، القصري ثم الفاسي مولدا ودارا ومنشأ.

ولد علال الفاسي بفاس في أواخر شوال عام1326هـ ولما وصل إلى سن التمييز أدخله والده إلى الكتاب لتلقي مبادئ الكتابة والقراءة ، وحفظ القرآن الكريم على الفقيه محمد الخمسي الذي حباه الله تعالى بالخط الجميل البارع وعلى الفقيه محمد العلمي ، إلى أن حفظه في سن مبكرة، وفي عام 1338هـ التحق بجامع القرويين العامر للارتواء من ينابيعه المتدفقة وجداوله الفياضة الزاخرة، فقرأ على الشريف الفقيه محمد بن العربي العلوي المختصر بشرح الدردير، والتحفة بشرح الشيخ التاودي بن سودة، وجمع الجوامع بشرح المحلي، والكامل في الأدب للمبرد، ومقامات الحريري، وعيون الأخبار لابن قتيبة.وبعد التخرج صار يقوم بدروس تطوعية في مختلف العلوم بجامع القرويين .

وفي عام 1380هـ عين وزيراً للدولة مكلفاً بالشؤون الإسلاميَّة ثم انسحب من الحكومة صحبة رفاقه في حزب الاستقلال وذلك في عام 1382هـ وعين أستاذا بكلية الشريعة التابعة لجامعة القرويين بظهر المهراز وكليتي الحقوق والآداب لجامعة محمد الخامس بالرباط، وبدار الحديث الحسنية بنفس المدينة ، وكان عضوا مقررا عاما في لجنة مدونة الفقه الإسلامي التي شكلت في فجر الاستقلال.وافته المنية، رحمه الله تعالى، بمدينة بوخاريست عاصمة رومانيا، إثر نوبة قلبية، عشية يوم الإثنين 20 ربيع الثاني عام 1394 هـ، و نقل جثمانه إلى أرض الوطن، فدفن بمقبرة الشهداء بحي العلو في مدينة الرباط.

(3) ا لرَّيْسُوني (1343هـ، 1925م). أبو العباس أحمد بن محمد بن عبدالله الريسوني الحسيني الإدريسي العروسي. ثائر وزعيم، من مناوئي الاحتلال الفرنسي في المغرب العربي. من قرية تسمى زَيْتات من بني عَرُّوس. يسميه الفرنج الريسولي أو الرسولي، ويدعوه رجاله الشريف الريسوني.

اضطرب أمر الدولة، وعبدالعزيز صغير السن يستغويه الفرنسيون وغيرهم بالهدايا، فخرج الريسوني من عزلته ودعا إلى ثورة عامة على حكومة المخزن وعلى الفرنج. واستفحل أمره في جبال بني عروس، واستولى على ما حول طنجة من الريف الخاضع للسلطات الفرنسية عام 1904م. الموسوعة العربية.

ولو أخذنا تعريف الريسوني للمقاصد مع تعريف شلبي[1] للحكمة مثالاً لكفانا برهاناً على ذلك مع أن تعريف الريسوني من أدق التعريفات؛ فقد عرف الريسوني المقاصد بأنَّها: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد."[2] وعرف شلبي الْحِكْمة بأنَّها "ما يترتب على التشريع من مصلحة أو دفع مفسدة"[3] ولا نكاد نلحظ فرقاً بين الاثنين إلا أن ظاهر تعريف الريسوني أن المقاصد سابقة على الحكم الشرعي بينما ظاهر تعريف شلبي أن الْحِكْمة لاحقة عليه، ولكن يوحدهما ما ذكرناه سابقاً وأجاب به الآمدي وغيره على الاعتراض بأن الْحِكْمة لاحقة للحكم ولا تصلح علة له، جواباً خلاصته أن الْحِكْمة لو افترضناها متأخرة على الحكم فإنَّنا لا نقصد وجودها في الخارج بعد وجود الفعل، وإنَّما نقصد إرادة حصولها من تشريع الفعل، والإرادة بلا شك سابقة على الفعل والحكم.

ومن الأصوليين من يستخدم كلا منهما مناب الأخرى،[4] ومن هؤلاء الشاطبي والطوفي وغيرهما، ولكن في هذه الدِّراسة ارتضى الباحثمصطلاحاًيحاول أن يسير عليه ويـ لتزم به، وهو أن الْحِكْمة أخص من عموم المصلحة، ومن ثم فهي مصلحة محددة تعتبر هي المقصد لحكم معين أو أحكام معينة، وبناء على هذا الاصطلاح وعلى ما سبق ذكره عن المصلحة المرسلة، يبين الصلة بين المصلحة المـ رسلة والْحِكْمة فيما يأتي:

أولاً : نقاط التلاقي:

لا شك أن الْحِكْمة والمصلحة المرسلة تدخلان معاً تحت دائرة مقاصد الشريعة، وأن القائل بإحداهما يقول بالأخرى، وأن ما يستدل به لإحداهما يستدل به للأخرى، وأن طرق

---

(1)محمد مصطفى شلبي عضو مجمع البحوث الإسلامية وأستاذ الشريعة المتفرغ بجامعة القاهرة.

(2) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط4. المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1995م (ص 19)، وابن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، مصدر سابق (ص 30).

(3)شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام. مطبعة الأزهر 1947م (ص 136)، وابن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق (ص 92).

(4) أبو مؤنس، منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، مصدر سابق (ص 43)، وابن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق (ص 28).

معرفتهما ومسالك استنباطهما لا تختلف كثيراً ، وأن هناك نسبة كبرى من الحكم مرسلة ومن ثمَّ فإنَّها تعتبر . أي هذه النسبة . مرادفة للمصلحة المرسلة. ويلتقيان كذلك فيما يترتب عليهما؛ فمن قال ببناء الأحكام على المصالح قال ببنائها على الحِكم التي هي عين المصالح والمقاصد، والْحِكْمة تحصل بها المناسبة بين الوصف والحكم، وتعني أنَّه متى أفضى الحكم إلى مصلحة علل بالوصف المشتمل عليها، وبه قال أكثر الأصوليين وعليه مدار أكثر العلل،[1] بل المناسبة في الْحِكْمة أقرب منها في عموم المصلحة لأننا نرى الْحِكْمة دائماً أقرب إلى الحُكم من كثير من المصالح والمقاصد العامَّة، فالمصلحة في عمومها جنس بعيد، والْحِكْمة إما أن تكون جنساً قريباً أو نوعاً من المصالح إن لم تكن عيناً في بعضها إن كانت أقرب وأكثر إلتصاقاً بالحكم.

ثانياً: نقاط الاختلاف:

الْحِكْمة أقرب إلى المصلحة المعتبرة . في مجملها وإن كانت أعمَّ . منها إلى المصلحة الـ مرسلة، فالْحِكْمة يمكن أن نطبق عليها جميع التقسيمات التي ذكرها الأصوليون . على اختلافهم . للمصالح، فهناك حكمة معتبرة وحكمة ملغاة وحكمة مرسلة، وهناك حكمة ضروريَّة وحكمة حاجيَّة وأخرى تحسينية، وهنالك حكمة عامَّة وحكمة خاصَّة إلى غير ذلك. وفي المقابل نجد أن الاستصلاح والاستدلال ينصرفان إلى المصالح المرسلة دون غيرها، ومن هنا يمكن أن نقول إن الْحِكْمة والمصلحة المرسلة بينهـ ُما عموم وخصوص وجهي، فالْحِكْمة أعمَّ من حيث شمولها لكل الأنواع المذكورة، في حين أن المصلحة هنا قاصرة على المرسلة فقط. وأما المصلحة المرسلة فهي أعمَّ من حيث اتساع دائرتها لأننا قد نجد مصلحة مرسلة أقرب إلى جنس المصلحة العامَّة في حين أن الْحِكْمة ينبغي أن تكون نوعاً محدداً من المصالح أو مصلحة محددة العين.

وقد نظر الباحث نصري أبو مؤنس[2] إلى العلاقة بين الْحِكْمة والمصلحة نظرة تاريخية، رجح من خلالها أن العنصر الأساسي الذي اعتمد عليه الأصوليون في تعريف

---

(1) ابن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، مصدرسابق (ص 116-117).

(2) أبو مؤنس، منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، مصدر سابق (ص 68).

الْحِكْمة هو مصطلح المعاني، وأن المصلحة عنصر مساعد في تحديد مناسبة تلك المعاني من عدمها، ثم بعد ذلك انتقل الاهتمام شيئاً فشيئاً إلى المصلحة، وهو ما ساهم في تعميق إشكالية التعليل بالْحِكْمة من خلال إضفاء مفاهيم ربما لا تكون مقبولة عند كثير من الأصوليين. وأيد ترجيحه هذا بكون متقدمي علماء أصول الفقه الذين كانوا يعتمدون على المعاني المناسبة لم يكونوا يجدون حرجاً في الأخذ بها على عكس المتأخرين الذين عكر عليهم . حسب الباحث نفسه . التباس الْحِكْمة بالمصلحة لاسيما عند من فسرها انطلاقا من البعد الفلسفي.

ومع ذلك يؤكد أن الأقدمين لم يكونوا يدققون في المصطلحات المتقاربة مثل الْحِكْمة والمقصد والمصلحة، ويفسر ذلك بأحد سببين إما عدم استقرار تلك الاصطلاحات، أو استغناء عن ذكرها بعلمها لدى الجميع. ويرى أن بداية تمايز المصطلحات في هذا السياق هو تعريف الغزالي الذي عرف الْحِكْمة تعريفا يميزها عن غيرها. والذي يلفت الانتباه هنا أن تعريفه لها يخرجها من دائرة الإرسال إلى دائرة الاعتبار فيقول إنَّها: هي المعنى المناسب،[1] ولم يصفه بإرسال ولا باعتبار، وهذا يحتمل أنَّه محمول على ظواهر مذهب الغزالي من عدم اعتبار المرسل إلا إذا كان في أعلى درجات المناسبة بأن كان ضرورياً على رأيه في المستصفى أو ضرورياً وحاجياً على رأيه في شفاء الغليل، ومن ثم عدم ذكره. ويحتمل أنَّه سكت عنه لأنَّه هنا بصدد تعريف الماهية لا بصدد الحديث عن اعتبارها من عدمه. في حين أنَّه يعرف المناسب المرسل بأنَّه التعلق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين.[2] وبالرجوع إلى مصطلحات الغزالي رحمه الله نجد أنَّه في باب الإرسال يستخدم غالباً مصطلح "المناسب المرسل" مناب المصلحة المرسلة وهل الموصوف المحذوف هو الوصف أو المعنى، الاثنان محتملان وإن كان زين العابدين محمد النور يرجح الأول لكنَّه يعود

(1) أبو مؤنس، نفس المصدر السابق (ص 101).

(2) الغزالي، محمد بن محمد بن محمد الطوسي أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق، حمد الكبيسي. بغداد، مطبعة الإرشاد 1971م (ص 207)، ومحمد النور، رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية، مصدر سابق (397/1).

ويقول إنَّه لا فرق بين الاثنين في الواقع إذ هما متلازمان، فالمناسب عنده عبارة عن علة الحكم والمصلحة عبارة عن حكمته فالحكم مترتب على علته والْحِكْمة مترتبة على الحكم.[1]

ويختم الباحث هذا المبحث بتقسيم لا يخلو من دقة وجدة توصل إليه رائد نصري وطبقه على المصلحة والْحِكْمة سواء بسواء، وكأنَّ ه يريد أن يقول إن الْحِكْمة ما هي إلا المصلحة بمختلف تنوعاتها وتقسيماتها، وقد خرج في تقسيمه هذا على تقسيم الأصوليين المعتاد من أن المصلحة ثلاثة أقسام إجمالاً، وهي: المعتبرة والملغاة والمسكوت عنها، فقال إن المصلحة . وعطف عليها الْحِكْمة . ليست إلا قسمين فهي إما معتبرة وإما ملغاة، ولكن المعتبرة إما أن تعتبر بدليل خاص أو تعتبر بدليل عام، ولكي يؤكد تلك المماثلة بين المصلحة والْحِكْمة نجده تحدث تحت عنوان " خصائص الْحِكْمة المعتبرة بالاستدلال المرسل" عن شروط معروفة ذكرها في باب المصلحة المرسلة وهي أن تكون ملائمة لتصرفات الشرع، وأن تتحقق فيها غلبة الظن، وأن تكون مطردة.[2] وكما توجد مصلحة مرسلة هناك أيضاً حكمة مرسلة تطبق عليها مختلف الشروط والضوابط، ويستعان بها في مختلف أوجه الاستدلال التي تعورف على الاستعانة بالمصالح المرسلة فيها.[3]

(1) محمد النور، نفس المصدر السابق (396/1).

(2) أبو مؤنس، منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، مصدر سابق (354-355).

(3) أبو مؤنس، نفس المصدر السابق (ص 449-450).

الفصل الثالث

أثر الْحِكْمَة في الفروق الفقهيَّة

المبحث الأول: مفهوم الفروق الفقهيَّة

المبحث الثاني: أثر الْحِكْمَة في الفروق الفقهيَّة

المبحث الأول

مفهوم الفروق الفقهيَّة

توطئة:

بداية لا بد من التأكيد على أن الله تعالى لما شرع الأحكام جعل لكل حُكم حكمة، ومن هنا كان من عادة الشارع في أغلب الأحيان أن يساوي في الحُكم بين الأمور المتساوية في الحقيقة والْحِكْمة، كما أن من عادته أن يفرق بين المتفرقات ويخالف بين الأشياء المختلفة في الحقيقة أو الْحِكْمة، ولا يخرج عن ذلك إلا لمعارضة معارض يمنع حصول الحكم في الحالين، أو لوجود حكمة أخرى هي أولى بالمراعاة والاعتبار.

وليس الأمر كما ادعى نفاة القياس والتعليل من أن الشارع يخالف بين المؤتلفات، ويوافق بين المختلفات في الحكم، إذ أن أكثر الأمثلة التي يستدلون به على ذلك إنَّما عدل فيها عن الْحِكْمة لمراعاة حِكمة ومقاصد أخرى هي أولى بالاعتبار في ذلك المقام المعين. فمثلاً يستدلون بالقولة الشهيرة لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه "لو كان الدين بالرأي لكان مسح أسفل الخفين أولى من مسح ظاهرهما".[1] وجوابه من وجوه؛ أهمها أن المسح رخصة مبنية على التخفيف ومن ذلك التخفيف عدم الإلزام بمسح أسفل الخف، ثم إن مسح الخف عبادة تعتبر بدلاً عن طهارة معينة هي الغسل، ولما كان مسح أسفل الخف يؤدي إلى نقيض ذلك لما سيؤدي إليه من اتساخ اليد بأسفل الخف خففته الشريعة، ومن المعلوم أن اليدين أولى بالطهارة من أسفل الخفين، فكان هذا تقديم حكمة على أخرى لا تجاهل لها مطلقاً.

اختلفت عبارات العلماء في تعريف الفروق، وإن تلاقى أكثرها في المعنى، فقد عُرِّفت بأنَّها "معرفة الأمور الفارقة بين مسألتين متشابهتين بحيث لا نساويبينهما في الحكم".[2] وطبعاً إذا عاد الباحث إلى كلمات التعريف يجد أن مفتاح التعريف هو كلمة "الأمور" وتلك

---

(1) السندي، محمد بن عبد الهادي التتوي أبو الحسن نور الدين، حاشية السندي على سنن ابن ماجه. بيروت، دار الجيل، (ص 195).

(2) الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، الفروق الفقهية والأصولية. ط1. الرياض، مكتبة الرشد 1998م (ص 24).

الأمور الفارقة يرجع معظمها إلى الْحِكْمة وقد صرح الإمام السيوطي[1]بذلك الربط بينها وبين العلل فقال إنَّها العلم الذي يُذكر فيه الفرق بين النظائر المتحدة تصويراً ومعنى المختلفة حكماً وعلة". [2]

ومن أجمع التعاريف التي اطلع عليها الباحث، ومن أكثرها وضوحاً في الربط بين الْحِكْمة والفروق الفقهيَّة، تعريف يعقوب الباحسين[3] لها بإنَّها "وجوه الاختلاف بين الفروع الفقهيَّة التي يشبه بعضها بعضاً في الصورة ولكنها تختلف في الأحكام".[4] أو بصيغة أخرى "ما تترتب عليه الأحكام الشرعيَّة والمآخذ التي تتوجه إلى ما يبدو أنَّه جامع بين أحكام الفروع الفقهيَّة."[5] ويمكن الوقوف عند نقطتين هامَّتين في هذا التعريف:

أولاهما: أن الفروق هي أولا وقبل كل شيء دِّراسةلما تترتب عليه الأحكام أصلاً، سواء أن كان ذلك أمراًواقعاًفرقت بينه خصائص وصفات توجب التفريق في الحكم، وسواء أن كان

---

(1) السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد المصري الخضيري السيوطي الشافعي، ولد ونشأ في القاهرة، وقرأ على جماعة من العلماء. كان إماما بارعا في كثير من العلوم. فكان مفسرا ومحدثا وفقيها ونحويا وبلاغيا ولغويا اعتزل التدريس والإفتاء والناس، وانصرف إلى التأليف. توفي سنة (911هـ). له، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، والمزهر في اللغة، والإتقان في علوم القرآن، والأشباه والنظائر في فروع الشافعية، والأشباه والنظائر النحوية، وحسن المحاضرة، وغيرها. شذرات الذهب (51/8)، والفتح المبين (65/3)، ومعجم المؤلفين (128/5).

(2) السيوطي، عبد ا لرحمن بن أبي بكر جلال الدين، الأشباه والنظائر. ط1. دار الكتب العلمية 1990م (ص 7).

(3)هو الشيخ العلامة يعقوب بن عبد الوهاب بن يوسف الباحسين التميمي، عضو هيئة كبار العلماء ، والأستاذ بالمعهد العالي للقضاء، من الأسر النجدية التي هاجرت إلى العراق. ولد في الزبير سنة 1928م، وتلقى تعليمه الابتدائي والثانوي في مدارس مدينة البصرة، ثم أكمل دراسته في كلية الشريعة في الجامع الأزهر، وقد تخرج في الكلية سنة 1951م، الدكتوراه من كلية الشريعة والقانون في الأزهر الشريف سنة 1972م. الموسوعة الحرة http://ar.wikipedia.org/wiki

(4) الباحسين، الفروق الفقهية والأصولية، مصدر سابق (ص 13).

(5) الباحسين، نفس المصدر السابق(ص 7).

الفرق مصالح وحكماً توجد في هذا الحكم دون ذاك، أو توجد هي في هذا الحكم ويوجد ضدها في ذاك الحكم.

الثانية: أن الفروق التي عناها وعناها أكثر العلماء والباحثين لا تنصرف إلى الفروق الظاهرة البدهية بين الوقائع والأحكام، وإنَّما تتجه إلى نوع من الاستنباط فيه نوع من الغموض، ومن هنا عبر بأنَّ الفروق هي نوع من المآخذ على جموع يتوهم الناظر إلى ظاهرها اتحاد الفعلين أو الشيئين في الحكم مع أنَّهما مختلفان في حكمة باطنة هي التي أوجبت الفرق. وممن صرح بذلك التشابه الظاهري الأسنوي[1] حيث عرف الفروق بأنَّها: "المطارحة بالمسائل ذات المآخذ المؤتلفة المتفقة والأجوبة المتفرقة من مآثر أفكار العلماء".[2]

وقد أجاد الباحسين في بعض تعاريفه إلا أنَّه يؤخذ عليه ربط الفروق بمسائل العلة في القياس والقوادح فيها، في أكثر من موضع من كتابه، والذي يراه الباحث أن موضوع الفروق أعمَّ من مجرد القدح في العلة. ويدل على ذلك الربط بين الفروق والعلة في التعريف الذي اختاره وهو أن "الفرق عندهم يعني الأمر المانع من إلحاق الفرع بالأصل في الحكم مع وجود الوصف المشترك المدعى علة سواء أن كان ذلك لوجود وصف مختص بالأصل هو شرط العلة ولم يوجد في الفرع، أو لوجود وصف في الفرع مانع ولم يوجد في الأصل"[3] وهذا

---

(1) الأسنوي، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي الملقب بجمال الدين. ولد بأسنا في صعيد مصر، وقدم إلى القاهرة، وتلقى علومه على عدد من علمائها، ولي الحسبة ووكالة بيت المال، ثم اعتزل. برع في التفسير، والفقه، والأصول، والعربية، والعروض، وكانت وفاته بمصر سنة (772هـ). له، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، والكوكب الدري في تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحوية، ونهاية السول شرح منهاج الوصول في أصول الفقه، وطبقات الشافعية، والهداية إلى أوهام الكفاية في فروع الفقه الشافعي. الدرر الكامنة (147/3)، وشذرات الذهب (223/6)، والأعلام (344/3)، ومعجم المؤلفين (23/5)، ومعجم المطبوعات (445/1)، وهدية العارفين (561/1).

(2) ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مصدر سابق (ص 457).

(3) الباحسين، الفروق الفقهية والأصولية، مصدر سابق (ص 14).

تعريف يكاد يكون منطبقاً تمام الانطباق على قوادح العلة. ويجاب عنه بكلام الباحسين نفسه عندما قسم الفروق إلى صنفين يمكن أن أضيف إليهما ثالثاً ليكتمل التقسيم:[1]

الأول: الفروق بين الجزئيات الفقهيَّة، وهذا قد يكون ما قصده المؤلف في ربطه بين الفروق ومسائل القياس.

الثاني: الفرق والاستثناء، ويدخل ضمن الأول ولكن بطريقة عرض مختلفة، وهو أعم منه.

والثالث: هو الفرق بين قاعدتين، ويمكن استخلاصه بسهولة من منهج القرافي في فروقه، حيث بناها على الفرق بين القواعد التي ينبني عليها الفرق في الأحكام. وقد أبان عن ذلك المنهج في فاتحة كتابه عندما قال إن أصول الفقه قسمان:[2]

1. المسمى بأصول الفقه وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة.

2. قواعد كُلية جلية فقهية كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه. وهذه هي الفروق وفق رؤية ومنهج القرافي رحمه الله تعالى.

ويتفق جميع المعرفين للفروق مثل الجويني والقرافي والبيضاوي والصفي الهندي والعضد الإيجي[3] والسيوطي، على أن هناك معنى مفرقاً بين المناطات هو سبب التفريق في الأحكام، ويكادون يتفقون على أن ذلك المعنى المفرق حكمة أو معنى قريباً من الْحِكْمة أو مرتبطا بها، وقد عبروا عنه بهذه المصطلحات: موجب الحكم، والمعنى المناسب للحكم، وخصوصية الأصل أو الفرع، والمعنى والعلة، وأسباب الافتراق أو الاجتماع، وكلها تدور

---

(1) الباحسين، نفس المصدر السابق(ص 28-29).

(2) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (ص 2/1).

(3) العضد الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي الشيرازي الشافعي. قاضي القضاة المعروف بعضد الدين. كان من العلماء المبرزين في العلوم العقلية والأصول والمعاني والبيان والنحو والفقه وعلم الكلام.توفي سنة (756هـ). له، الرسالة العضدية في الوضع، وشرح مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب، والمواقف في علم الكلام وغيرها. طبقات الشافعية الكبرى (108/6)، والدرر الكامنة (110/3)، والأعلام (295/3)، ومعجم المؤلفين (119/5).

على المعاني المفرقة أو المخلة بالجمع بين الحكمين وهي راجعة للعلة والْحِكْمة والمصلحة والواقع.

ومن أصرح ما اطلع عليه الباحث في التصريح في الربط بين الجموع والفروق والْحِكْمة قول ابن بدران "ومن هنا (من الْحِكْمة) نشأت الفروق بحيث صارت كأنَّها فن مستقل" وتمثيله لذلك بالسؤال عن الفرق بين أن لا يقتل الأب بابنه إذا قتله وبين وجوب رجمه إذا زنا بابنته؟ بالفرق بين الأول والثاني بكون الوالد سبب إيجاد الابن فكان لذلك أثر في الحكم، وبأن الرجم إنَّما هو لمحض حق الله تعالى والأول لمحض حق الوالد.[1]

ولما كان أكثر مسائل الفقه والفتوى مبنياً على هذا الجمع الذي يوحد في الحكم، وعلى التفريق الذي يفرق بين الأحكام قال العلماء رحمهم الله تعالى إن " الفقه جمع وفرق".[2] والمقولة نفسها نجدها محكوماً بها على فن الأشباه والنظائر وقد قال السيوطي رحمه الله استشهاداً لا إنشاء "الفقه معرفة النظائر"، وأكد ذلك بكونها "فناً عظيماً به يطلع على حقائق الفقه ومداركه ومآخذه وأسراره، ويتمهر في فهمه واستحضاره، ويقدر على الإلحاق والتخريج ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على الزمان".[3]

وقد قسم الجويني أوجه الجموع والفروق تلك إلى أقسام، بناها على آراء وفتاوى الشافعي رحمه الله تعالى، يذكرها الباحث أولاً ويستنير بها في التقسيم الذي سيتبعه في بيان تفاصيل الموضوع، فقال إن الفرق ثلاثة أقسام:[4]

الأول: أن تتشابه المسألتان ويختلف الحكم، ولا يمكن تخريج جواب إحداهما من الأخرى فلا بد من فرق، ومثاله لزوم مقارنة النية لأول الصلاة، وصحة تقدمها على الصوم، والفرق: العجز عن ضم النية لأول الصوم والتمكن من ضمها لأول الصلاة.

---

(1) ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مصدر سابق (ص 160).

(2) الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، مصدر سابق (69/1).

(3) السيوطي، الأشباه والنظائر، مصدر سابق (ص 6).

(4) الجويني، أبو محمد عبد الله بن يوسف، الجمع والفرق. تحقيق ودراسة، عبد الرحمن بن سلامة بن عبد الله المزيني. ط1. بيروت، دار الجيل 2004م (39/1 فما بعدها).

الثاني: أن تجتمع مسألتان فيقطع قول الشافعي بجواب واحد في إحداهما وعلق قوله في الأخرى، وامتنع أصحابه من تخريج الثانية على الأولى فلا بد من فرق. ومثاله الأجير في الحانوت والأجير المشترك، فقد قطع بعدم تضمين الأول وتردد قوله في الثاني. والفرق أن الأجير المشترك ينفرد باليد بخلاف الثاني.

الثالث: أن تجتمع مسألتان قطع المشائخ في إحداهما وذكروا وجهين في الأخرى، وهو قسمان: أن يقوى الوجهان فهو كسابقه، أن يضعف أحدهما، وهنا رأى الجويني أن إسقاط الضعيف أولى من تكلف الفرق.

ويلاحظ في كل ذلك عدم تصريحه بوجه الجمع والفرق، ولكن قد يكون تركه لمعرفته ضرورة، إذ أن من البدهيات تمييز الأفعال والأشياء المتفقة من المختلفة إما لاختلاف ظواهرها وأشكالها، وإما لاختلاف معانيها وحقائقها.

وهذا التفريق نظر إليه هو وغيره من جهة أخرى هي جهة النص وعدمه، فقال إن الفرق إما أن يكون بالنص وإمَّا أن يكون بالحكم وإمَّا أن يكون بالعلة، ولكن في النهاية يرجع كل ذلك إلى شيء واحد، إذ أن التفريق بالنص راجع لاختلاف الْحِكْمة في الواقع، والتفريق في الواقع ينبني عليه حكم النص ورأي المجتهد إن ائتلافاً أو اختلافاً . ومما مثلوا به للتفريق بالنص "كون المخابرة محظورة والمساقاة جائزة"[1] وبكون الربا حراماً والقرض جائزاً ، وغيرها من الأحكام التي فيها معارضة من وجه أو وجوه لأصل ثابت مقرر شرعاً . ويمكن القول إن التفريق بالنص الوارد في كلا الحكمين عند التدقيق راجع للحاجة والمصلحة الموجودة في حالة الجواز دون حال المنع.

وهنا وبعد هذا العرض الموجز للفروق وعلاقتها بالْحِكْمة، لا بد أن يذكر الباحث أن الجميع متفق على أن هناك أسباباً أو نصوصاً أو عللاً أو أحكاماً تؤدي إلى ائتلاف أو اختلاف الحكم، ويسهل بها جمع الأحكام، واستنباط الحكم لكل مستجد. وإذا كان البعض قد ضيق في الأمر فلا بد أن يبين في هذا المبحث الذي يقصد بالفرق والعدول عن النظير،

(1) الجويني، نفس المصدر السابقج/1، (ص421).

الميل بالحكم عمَّا يشابه المحكوم عليه ظاهراً ، أو عما يساويه في الوصف الظاهر أو العلة، أو عن ظاهر النص، أو عما جرى به العمل وتوارد عليه المفتون.

ومما لاحظه الباحث في هذا المقام كون منهج الفروق الفقهيَّة التقعيدية على منهج الإمام القرافي أقرب إلى الْحِكْمة من الفروق الفقهيَّة الجزئية التفصيليَّة التي اتبعها غيره، ولذا أولى الباحث فروقه قدراً من التمحيص والتدقيق واختاره منها أمثلة كثيرة تبين المراد. وبهذه الملاحظة يمكن أن يجاب عن سؤال عسر على كثيرين وهو الفرق بين القاعدة والضابط الفقهيين، وقد قيل في ذلك ما لا يرتضى مثل كون القاعدة تشمل أبواباً كثيرة، والضابط في باب واحد، ويرى الباحث أن الفرق هو أن القاعدة ما كان مبنياً على حِكمة أو مقصد شرعي، والضابط ما كان مبنيا على ضابط أو مظنَّة أو سبب مادي أو وصف ظاهر منضبط وفق تعبير أكثر الأصوليين.

المبحث الثاني

أثر الْحِكْمة في الفروق الفقهيَّة

المطلب الأول: الفرق لاختلاف الحِكَم أو تعارضها:

المسألة الأولى: الفرق لاختلاف الحِكمتين:

كل من أثبت التعليل من الأصوليين تقريبا أثبت أن الشريعة الإسلاميَّة تراعي الحكم والمقاصد، وقد مر ذلك في فصول سابقة، ومن هنا فإنَّ الشريعة تراعي حكمة الأحكام فتوجب أو تبيح ما تمحضت أو رجحت مصلحته، وتحظر ما تمحضت أو رجحت مفسدته، وهذا بنفسه أعظم فرق يمكن أن تبنى عليه جميع فروق الفقه في الشريعة. وإلا فلماذا أحل الله شرب الماء وأوجب الحد في شرب الخمر. إن الفرق بين الأمرين وغيرهما أمر نعرفه بالبداهة وبواقع الشرع ولا يحتاج إلى كثير من الاستدلال النظري لكونه أجلى من أن يستدل له، فهو أقرب لأن يستدل به. وقد أثبت الشاطبي مبدأ هامًّا مقتضاه أن هناك أصولاً في الدين لم تؤخذ من نص محدد ولا من نصوص معينة، بل تضافرت عليها نصوص وأصول كثيرة تجعلها من المسلمات التي لا تقبل الرفع ولا الدفع، وهذا منها.

وإذا نحن دخلنا في تفاصيل أصول الفقه نجد أن قادح النقض في العلة من أكثر أبواب أصول الفقه تماساً مع مسألة العدول بالحكم لا ختلاف الحكمتين. ومعنى النقض كما هو معلوم في بابه "وجود الوصف بدون الحكم"[1] وغالباً ما يكون ذلك راجعاً لتخلف الْحِكْمة. وقد اختلف في إبطاله للعلة؛ وينسب الأصوليون إلى الإمامين مالك وأحمد قولهما إنَّه نوع من التخصيص ولا يكون مبطلاً، وذلك من خلال مقتضى مذهبهما في مسائل منها مسألة الاستعجال: "من تعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه" فإنَّها تخصص أو تنقض بمن قتل مدينه فإنَّه يمكن أن يطالب بحقه.[2] وهذا الفرق قد يكون متداخلاً مع انعدام الْحِكْمة واختلاف الحكمتين، إذ من المعلوم أن قضاء الدين من أحكام الوضع لا من أحكام التكليف مثل غرم المتلفات، ولأنَّ الحالة لا تعم عموم الوراثة، فالمال الذي يأخذه القاتل قضاء لدينه

---

(1) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شرح تنقيح الفصول. تحقيق، طه عبد الرؤوف سعد. ط1. شركة الطباعة الفنية المتحدة 1973م (ص 399).

(2) ابن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات. ط1. بيروت، دار المنهاج 2007م (ص 462-463).

ليس معلقاً بالموت مثل الإرث الذي يتوقع أو يحتمل من مستحقه القتل استعجالا للميراث، كما أن في ذلك المال حقوقاً لآخرين قد يكون من ضمنهم أقرباء وورثة القاتل نفسه.

وتلخيصا لرأي الإمامين جمع ابن بَيَّه[1] الحالات التي يوجد فيها الوصف دون الحكم دون نقض في ثلاث:[2]

1. أن يكون سبب النقض استثناء من الشارع، كالنهي عن المزابنة والترخيص في العرايا، وهذا معروف ولكنه مبني على حكم ومقاصد ويمكن أن يعتبر أصلاً لغيره. وأما غيره فهو راجع لمنافاة أصل الْحِكْمة التي هي مبنى الأحكام.
2. عند وجود المانع كالدين مع النصاب والحول، لأنّه ينافي حكمة الزكاة وهي تبرع الموسر على المعسر.
3. عدم استكمال الشرط، كسرقة أقل من النصاب.

---

(1)هو الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بّيه، مواليد سنة 1935م في تمبدغة في موريتانيا، أحد أكبر العلماء السنة المعاصرين والنائب السابق لرئيس الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين تم اختياره من قبل جامعة جورج تاون كواحد من أكثر 50 شخصية إسلاميَّة تأثيرا لعام 2009م، وقد فاز بلقب "أستاذ الجيل" في جائزة الشباب العالمية لخدمة العمل الإسلامي في دورتها السابعة في البحرين.نشأ الشيخ وتربي في بيت علم وورع حيث نهل من معين علم والده الغزير القاضي الشهير الشيخ المحفوظ وأخذ علوم العربية عن محمد سالم ابن الشين ،وعلوم القرآن عن الشيخ بيه بن السالك المسومي, ودرس جميع العلوم الشرعية الإسلامية في هذه المحظرة.ثم عين مفوضا ساميا للشؤون الدينية برئاسة الجمهورية حيث أقترح أنشاء وزارة للشئون الإسلامية فكان أول وزير لهذه الوزارة، ثم وزيرا للتعليم الأساسي والشؤون الدينية، ثم وزيرا للعدل والتشريع وحافظاً للخواتم، ثم وزيراً للمصادر البشرية – برتبة نائب الرئيس - ثم وزيراً للتوجيه الوطني والمنظمات الحزبية والتي كانت تضم وزارات الإعلام والثقافة والشباب والرياضة والبريد والبرق والشؤون الإسلامية.

وأمينا دائما لحزب الشعب الموريتاني الحزب الوحيد الحاكم الذي كان عضوا في مكتبه السياسي ولجنته الدائمة من سنة 1970- 1978 م، و هو الآن أستاذ في جامعة الملك عبد العزيز في جدة. الموسوعة الحرة.http://ar.wikipedia.org/wiki

(2) ابن بيه، نفس المصدر السابق (ص 463).

وإذا كانت هذه قاعدة عامَّة فإنَّ الأمر يحتاج إلى اجتهاد ونظر في الضوابط وفي آحاد المسائل، وهناك ضوابط يمكن للناظر أن يستنير بها في المقام، ترجع لاختلاف الحكمتين:

أ. ما حرم للذريعة يباح للحاجة كما ذكر ابن القيم مثل الحرير سدا للذريعة أبيح لحاجة النساء إليه.[1] وهذا المثال وإن كان راجعاً للنص فإنَّه يمكن أن يبنى عليه غيره، وحاصله تعارض بين حكمة تقتضي المنع وهي الترف الزائد والرقة غير المعتادة، وحكمة أخرى مقتضية وهي طبيعة المرأة وكون حاجتها للتزين فطرة وغريزة.

ب . الحاجة لا يمكن اعتبارها قائمة مقام الضرورة بصفة مطلقة في إباحة المحرم ، بل في أمور وأوقات خاصَّة وبشروط خاصَّة، ومن تخصيص قاعدة الضرورة قول الشافعي: الحاجة لا تحق لأحد أن يأخذ مال غيره[2] وذلك أيضاً راجع إلى تناقض حكمتين؛ أولاهما حماية المضطر ورفع الضرر عنه، والثانية حماية الغير وماله، وكما قال فلا يمكن القول بتقديم إحداهما مطلقاً على الأخرى، بل إن الشريعة تارة تقدم هذه وتارة تقدم تلك، ولا ضابط محددا لذلك إلا نظر القاضي والمجتهد في رجحان إحدى الاثنتين.

جـ. ولصعوبة الحكم بإطلاق قاعدة الضرورة، أو حماية الغير فرق العلماء بين الحاجة الأصوليَّة العامَّة التي يبنى عليها حكم عام مطلق يطبق على الجميع في الظروف الاعتيادية، وبين الحاجة الفقهيَّة الخاصة بحالة لا تتجاوزها.[3] وهذه الأخيرة قد يتجلى فيها من الحكم والأسباب ما لا يتجلى في غيرها مجرداً ، وهذا يعني إعطاء المجتهد سعة من النظر في تقدير الظروف المحيطة بالمضطرين كل على حدة بغض النظر عن الحكم العام.

وإذا ما فصَّل الباحث أكثر وعاد إلى مسائل وضوابط الفقه يجد أحكاماً كثيرة مبنية على الفرق بين حكمتي الفعلين أو الشيئين، ومن ذلك:

1. إباحة الغرر اليسير في البيوع،[4] لصعوبة التحرز منه، ولما يترتب على منعه من مشقة، بخلاف الربا، فإنَّ كثيره مثل قليه، لا ضرر من منعه، ولا فائدة من إباحته.

---

(1) ابن بيه، نفس المصدر السابق (ص 620).

(2) ابن بَيَّه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات. ط1. بيروت، دار المنهاج 2007م (ص 204).

(3) ابن بيه، نفس المصدر السابق (ص 215).

(4) ابن بيه، نفس المصدر السابق (ص 209).

2. التوقيت شرط في العقود مثل الإجارة وغيرها، ومبطل للنكاح، لاختلاف طبيعة وحكمة العقدين، إذ القصد من الأول البت والانتهاء ليحصل نقل الملك، والأصل في الثاني الدوام والاستمرار فكان التوقيت محرماً فيه ومفسداً له.[1]

3 الفرق بين بر أهل الذمة المأمور به شرعاً، وموالاة غير المؤمنين المنهي عنها كذلك، والفرق راجع لحكمة بنى عليها القرافي أحكاماً كثيرة متعلقة بأهل الذمة، وهي أن علينا برهم بكل أمر لا يكون ظاهره يدل على مودة القلوب أو تعظيم شعائر الكفر.[2] وبذلك يباح كل معروف انعدمت فيه الحكمتان. ويمكن أن يفصَّل أكثر في مسألة محبة القلوب ليقول الباحث إن المحبة المنهي عنها مرتبطة أيضاً بالدين والإقرار عليه، إذ لا خلاف في أن من كانت أُمه كتابية فأحبها لأنَّها أُمه لا لأنَّها مسيحية أو غير مسلمة ولم يجارها في دينها أن لا إثم ولا حرج في ذلك.

4. شهود الزور إذا اعترفوا يضمنون،[3] لحكمة حماية النَّاس من شهادة الزور، ولا ينقض الحكم ولا يضمن الحاكم حتى لا يزهد النَّاس في الولايات ويبتعدوا عنها فلا يجدون من يحكم بينهم، وهما حكمتان مختلفتان أوجبتا الفرق في الحكم.

5 في كثير من الأحيان يراعي الشارع الحكمتين المختلفتين، ويشرع حكماً يراعيهما، أو يراعي طرفاً من كل منهما، ومن ذلك منع أكثر من أربع من الزوجات، ومنع الجمع بين المحرمتين تقليلاً للشحناء ومراعاة للمرأة، وإجازة الأربع مراعاة للرجل،[4] وحاجته ومصلحته، وتقديرا للظروف الطارئة.

6. النهي عن تزكية الإنسان ومدحه لنفسه معروف في القرآن والسُّنَّة، وقد قال تعالى:**(ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ)**[النجم:32] وذلك لحكم كثيرة لعل أهمها القضاء على العجب والتكبر، واستثنى منها العز بن عبد السلام وغيره مدح المرء نفسه إذا دعت الحاجة مثل أن يكون خاطباً، أو

(1) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق (144/2).
(2) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (27/3).
(3) القرافي، نفس المصدر السابق (206/2).
(4) القرافي، نفس المصدر السابق (111/3-112).

لتعرف أهليته للولايات الشرعيَّة والمناصب الدينية.[1] وكل ذلك له نصوص تدل عليه، لتشريعه لحكمة أخرى وهي الخوف من أن يتولى غير الكفؤ، أو يرد الكفؤ لعدم معرفة النَّاس به حق المعرفة وإنزاله منزله الذي يستحق.

7. من الأمور التي ذكرتها وذكرها معرفو الفروق أنَّها تعني ضمن ما تعني، التفريق بين الأشياء حكماً رغم اتفاقها صورة، ومن ذلك ما ذكره القرافي ويمكن أن يحسم من خلاله كثير من الجدال المعاصر في بعض مسائل العقيدة والفقه مثل التوسل والتصوير والنحت، وذلك أنَّه لا يكفر من سجد لوالد أو ولي عالم مثل من سجد للصنم اتفاقاً "والفرق عسير" كما قال القرافي، لكن قال ابن الشاطّ[2] إن عسره راجع لكونه أغفل الوصف المفرق فعسر عليه الفرق، وهو قصد التأله للصنم بخلاف غيره".[3]

8 من المعروف شرعاً أن الفطرة والذوق لهما دور في تحريم المحرمات وإباحة المباحات من الطعام وغيره، وفي الحكم بطهارة الأعيان ونجاستها، والأصل أن حكمة المنع هي استقذار الأمر فطرياً، وحكمة إباحته استطابته فطرياً . وقد بينا من قبل أن من الفروق والعدول عن النظير ما هو راجع لاختلاف حقيقة الأشياء، وهو أمر لا شك يترتب عليه الاختلاف في الحكم والْحِكْمة. وللاختلاف في تنزيل تلك الحكمتين: الاستطابة والاستقذار الفطريان، على بعض الأمور اختلفوا في حكمها، ولاتفاقهم على وجود إحدى الحكمتين في بعض الأمور اتفقوا على حكمها.

---

(1) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق (210/2).

(2) ابن الشاطّ، قاسم بن عبد الله بن محمد الشاطّ الأنصاري الإشبيلي، الملقب بسراج الدين. من فقهاء المالكية وأصولييهم ونظارهم مع إحاطة بعلوم أخرى. نعت بجودة الفكر. توفي سنة (733هـ). له، إدرار الشروق على أنوار البروق في تعقب مسائل القواعد والفروق، وغنية الرائض في علم الفرائض، وتحرير الجواب في توفير الثواب، وغيرها. الديباج المذهب (ص 225)، والفتح المبين (123/2)، ومعجم المؤلفين (105/8)، والأعلام (177/5).

(3) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (125/1).

ومن ذلك الخلاف في طهارة الأعيان المنقلبة، وفي طهارة جلد الميتة وغيرها للاختلاف في كونهما ما زالا على أصل الاستخباث، أم تحولا بذلك التغير إلى الطيبة، وقد قال صاحب المنهج:[1]

وهل يؤثر انقلاب كعرق***ولبن بول وتفصيل أحق

والتفصيل يعود بالباحث إلى الْحِكْمة الأولى وهو أن ما استحال إلى صلاح فهو طاهر، والعكس بالعكس، ويستثنى من هذه القاعدة المسك فقد أجمعوا على طهارته لاتفاقهم على استطابته.

9. ومن الفروق المبنية على الحكم الشرعي الراجعة للمقاصد والحكم، التفريق بين طهارة الحدث وطهارة الخبث في أمور كثيرة منها إيجاب النية، وحكمة ذلك كما قال القاضي عبد الوهاب أن إزالة النجاسة عينيَّة وطهارة الحدث حكميَّة، فالأولى أساسها إزالة النجاسة عن المحل، والثانية هدفها التعبد وهو لا يحصل إلا بحضور القلب. ويزيد هذا الأمر وضوحاً قول الحنفية بوجوب النية في التيمم رغم عدم إيجابهم إياها في الوضوء، نظراً لأنَّ التيمم لا حكمة له ظاهرة غير التعبد، فكان لا بد فيه من حصول النية لتحصل حكمة التعبد، بخلاف الوضوء عندهم فهو من المعللات. ويضاف إلى هذا الفرق كون إزالة النجاسة تركاً وكون الطهارة فعلا،[2] والفعل أحوج للنية من الترك وهذا تفريق بالواقع.

10. من الفروق أيضاً الراجعة للحكمة والقصد عدم تضمين المتعدي جملة الشيء بتعديه، بخلاف الغاصب لأنَّه استولى على جملة المغصوب بعكس المتعدي،[3] فهو قد استولى على جزئه أو منفعته، والأمران وإن اتفقا في الواقع فقد اختلفا في الحكم لاختلاف قصد المكلف في الوجهين.

---

(1) المنجور، شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، مصدر سابق (116/1).

(2) ابن نصر، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، الفروق الفقهية. اعتنى به، جلال علي القذافي الجهاني. ط1. دبي، دار البحوث للدراسات الإسلاميَّة وإحياء التراث 2003م (ص 29).

(3) الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى، عدّة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق. تحقيق، حمزة أبو فارس. ط1. بيروت، دار الغرب الإسلامي 1990م (ص 622-623).

11 . ومن ذلك أيضا التفريق بنتيجة الفعل، وهو نوع من الْحِكْمة لكنها متأخرة عن الفعل، ومن ذلك كون الكتابي إذا سرق يقطع، وإذا زنى لا يحد، لأنَّ الأول إفساد في الأرض متعلق بحقوق الغير، بخلاف الثاني فهو حق لله تعالى.[1]

المسألة الثانية: الفرق لتعارض الحِكَم:

حتى لا تلتبسهذهالمسألةبالتيقبلهالا بد أن أشير إلى الفرق بينهُما، وهو أن المسألة السابقة أمرها جلي، لأنَّ ه يفترض أن الْحِكْمة التي شرع لها حُكم معين لا توجد في الحُكم الآخر، وإنَّما توجد حِكمة أخرى تقتضي حُكماً غيره، أما الثاني فهو أكثر التباساً إذ المفروض فيه وجود حكمتين متعارضتين في موضوع واحد تتجاذبانه كل منهما إلى ما تقتضيه، وهذا أكثر غموضاً وتعقيداً وربما يكون مما ينطبق عليه قول عمرو بن العاص رضي الله عنه: "ليس العاقل من يعرف الخير من الشر وإنَّما العاقل من يعرف خير الشرين"[2] وتأسيساً على قولته رضي الله عنه نقول إن الفقيه ليس من يميز المصلحة من المفسدة، وإنَّما هو الذي يميز خير المصلحتين، وشر المفسدتين، وقد أرتنا الشريعة بنصوصها وأصولها ومبادئها قواعد يمكن أن تعتبر أصلاً لباب تعارض الحِكم.

والذي جعل هذا الباب موصداً أمام كثير من المتصدين هو غموضه والتباسه، إذ من المعلوم في الواقع أنَّه ما من شر محض في هذه الدنيا، وما من خير محض فيها كذلك، حتى إن المحرمات التي أجمع على تحريمها لا تخلو من وجه منفعة أو مصلحة، لكن الشريعة اعتبرت ذلك الوجه من المصالح ملغياً لعظم مقابله ومعارضه من المفاسد. ومن ذلك قوله تعالى عن الخمر والميسر قبل تحريمها:

( )[البقرة:219] هذا في المحرم الصراح فما بالك بالأمور الاجتهادية التي تتداخل فيها المصالح والمفاسد، تداخلاً يصعب فكه إلا على ذوي البصائر والراسخين في العلم.

---

(1) الونشريسي، نفس المصدر السابق (ص 673-674).

(2) الدينوري، أبو بكر أحمد بن مروان، المجالسة وجواهر العلم. تحقيق، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. بيروت، دار ابن حزم 1419هـ، (59/3).

وأقرب أبواب أصول الفقه التي يمكن أن يخرّج عليها تقابل أو تعارض الحكم، هو المعارضة، على أنَّها قادح من قوادح علة القياس، وهي نوعان كما هو معروف، نذكرهما لنذكر بهما هنا:[1]

الأول: الإتيان بوصف يقتضي مقابل ما اقتضاه وصف المستدل.

والثاني: الإتيان بعلة صالحة لأن يتعلق بها الحكم كعلة المستدل.

وواضح كون المعنيين مرتبطين بالْحِكْمة، ولا فرق بينهُما إلا أن الأول فيه إثبات النقيض بخلاف الثاني، فالأول يمكن أن نقول إنَّه المعارضة في الحكم أو التعليل بوصف معين لوجود وصف أولى منه، مع إثبات كون الوصف المعارض به يقتضي نقيض ما اقتضاه الوصف الأول. ولا شك في أن ما يجعل أي وصف أقرب من الآخر هو المناسبة ودرجتها، وذلك راجع لظهور الْحِكْمة وارتباطها بوصف دون آخر كما أسلف الباحث. وأما الثاني ففيه الإتيان بوصف آخر فيه نفس درجة المناسبة لنفس الحكم، دون نفي الوصف الأول ودون إثبات نقيضه. ويبقى المعنى الأول أقرب إلى ما نحن فيه من تعارض الحكم، إذ فيه نفي الحكم الأول وإثبات ضده، لوجود ما يقتضي إثبات ذلك.

كما يقرب من تعارض الحكم قادح الفرق إذا كان بأصل المعنى، وكذلك دعوى مخالفة حكم الفرع، والقلب في بعض الوجوه، لأنه يقتضي التسليم بالدليل ولكن مع ادعاء عكس ما طلبه المستدل وكلها يجمع بينهُا أن فيها اعتراضات على حكم أو تعليلات لوجود ما يقتضي حكماً أو تعليلاً آخر مخالفاً للأول أو مناقضاً له. ولا يخفى أن ورود هذه المعاني في باب القياس وفي سياق الجدل والمناظرة في أغلب كتب أصول الفقه ضيق من دائرة تلك المسائل وربطها بالفروع والتفاصيل، وإن كان الكثير من تطبيقاتها داخلاً في أصول الشريعة ومقاصدها وقواعدها العامَّة.

وقبل أن يدخل الباحث في المسائل الاجتهادية المبنية على هذا الأصل لا بد أن يمر على بعض المسائل الثابتة بالنص أو بالإجماع أو بهما ليرى انبناء الشريعة على الترجيح

---

(1) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه. تحقيق، سعيد بن علي محمد الحميري. ط1. بيروت، دار البشائر الإسلاميَّة 1999م (ص 386-387).

بين الحكم وإلغاء المرجوح حتى ولو ترتبت عليه بعض الآثار في الواقع، ومن ذلك على سبيل المثال:

أولا: مسألة القرض المرغب فيه شرعاً والمباح قطعاً ، فإنَّه خولفت فيه ثلاث قواعد من قواعد المعاملات الشرعيَّة. وتلك المخالفة راجعة إلى كون حكمة الإباحة أرجح بكثير من حكمة المنع، فكانت حكمة المنع ملغاة أمام حكمة الجواز، والقواعد الثلاثة التي خولفت في القرض هي:

1. قاعدة الربا.
2. منع المزابنة (وهي بيع المعلوم بالمجهول من جنسه).
3. بيع ما ليس عندك.

وقد خولفت تلك القواعد كلها على أهميتها مراعاة لحكمة واحدة أعظم وأولى وهي مصلحة العباد والتيسير عليهم.[1]

ثانياً: من الأمور التي فرقت فيها الشريعة والتي تحتاج إلى ضابط مرده إلى الْحِكْمة، نظرة الشريعة إلى ما يباح من اللهو واللعب وما لا يباح، والقول الفصل في ذلك أن اللهو واللعب ينقسم إلى ثلاثة أقسام، انطلاقاً من الْحِكْمة والفائدة:

1. ما له هدف مشروع محمود مثل الفروسية والرمي وغيرهما مما أقره ﷺوحث عليه وسار عليه صحابته رضوان الله عليهم، فهذا متناسق مع مبادئ الشرع وقواعده بلا شك لعظم الْحِكْمة والفائدة المترتبة عليه، مثل الإعداد للتصدي للأعداء وتقوية البدن ونحوها. وهذا النوع أدنى حالاته الإباحة ما لم يعارضه معارض طارئ، ككونه يشغل عن فرض ونحو ذلك. وهذا النوع على جوازه تتجاذبه حكمتان إذا كان عنيفاً أو خشناً ، ففيه وجه تحريم وهو تعريض الأعضاء والأبشار للتلف، وهي حكمة تقتضي المنع، ووجه ندب لما فيها من الاخشيشان المأمور به شرعاً ، فكانت محل نظر واجتهاد واختلاف بين الفقهاء.[2]

---

(1) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (2/4).

(2) ابن البخاري، محمد المامي، كتاب البادية. ط1. موريتانيا، نشر زاوية الشيخ محمد المامي 2006م (ص 191).

ومن هاتين الحكمتين انطلق الرأيان المعاصران بتحريم وإجازة رياضة الملاكمة المعروفة في العصر الحديث، والذي يميل إليه الباحث أن دواعي المنع أكثر من دواعي الجواز؛ إذ أصل الجواز إنَّما هو في الرياضات الهادفة التي يستفيد منها عامَّة النَّاس في تقوية أبدانهم والإعداد لأعدائهم، وليست الملاكمة بشكلها المتداول الذي تعقد له المباريات ويستمتع فيه النَّاس بإيذاء بعض الملاكمين لبعض، ويجني منه الملاكم بالكسر والملاكم بالفتح أموالاً قد لا تكفي في تعويض ما خسروه من أبدانهم في مباراة واحدة. والمستفيد الأكبر هم المنظمون والمروجون الذين حولوا جميع الأشياء إلى سلع تباع وتشترى بما في ذلك سعادة وشقاء النَّاس، وليستالملاكمة من تلك الأهداف الشرعيَّة في شيء. اللهم إلا أن تكون بشكل تدريب هادف للشباب ليقووا أبدانهم وليتقووا على الدفاع عن أنفسهم بما لا يخل بمشروع ولا يؤدي إلى محرم.

2. ما له هدف غير مشروع، أو يؤدي إلى ضرر محقق، مثل الميسر، والقمار، وغيرها مما حرمته الشريعة نصاً أو من خلال حكمها بمنع ما تمحضت أو ترجحت مفسدته.

3. ما ليس فيه حكمة شرعيَّة واضحة ولا مصلحة واقعية راجحة، مثل ما ليس فيه خشونة من الألعاب كالشطرنج، وهذا النوع تتنازعه حكمتان؛ فإنَّ له وجهان خفيفان من مناسبة الشرع أولهما أنَّه يشحذ العقل ويعصمه من البلادة ويكسبه الحيل، كما ادعى مبيحوه، وهذه حكمة تقتضي الجواز. والوجه الآخر أنه اشتغال بما لا يعني، ولذا عده المانعون نوعا من العبث المحرم أو المكروه.[1]

ثالثا: من الأمور التي يحتاجها المجتهد مراعاة الحال والمقام، فإنَّ الحُكم قد تتجاذبه حكمتان، ترجح هذه في مقام، وترجح تلك في مقام آخر، نظرا للمصلحة والقصد. وهذا يمكن أن يطبق من وجه على أحكام التقدم والأولوية في الولايات والمناصب، فالوالي ومن يشاكله يطلب فيه أمران، ذكرهما القرآن هما القوة والأمانة، وكثير من العلماء يرى ترجيح الصلاح على القدرة، ولكن ذلك ليس على إطلاقه كما ذكر العز ابن عبد السلام، فقد أفتى بتقديم الأصلح على الصالح وهذا هو الأصل، إلا أن يكون الأصلح بغيضاً للنَّاس أو محتقراً

(1) ابن البخاري، نفس المصدر السابق (ص 192).

عندهم، ويكون الصالح محبباً إليهم عظيماً في أعينهم، فيقدم الصالح، لأنَّ الإقبال عليه موجب للمسارعة في طواعيته وامتثال أمره في جلب المصالح ودرء المفاسد.[1] وذلك لأن الوالي لا تراد منه الأمانة فقط بل هناك مقاصد لا تتحقق إلا بقدرات خاصَّة، وعلى هذا تدل سنته ﷺ ومنهج صحابته في تولية الصالح مع وجود الأصلح.

قلت: وعلى هذا الوجه يمكن حمل حديث "الأئمة من قريش"[2] وحديث "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"[3] بما أن في الأول مدعاة للطاعة والامتثال، وقد يكون في الثاني مدعاة لعكس ذلك، ولكن ذلك ليس في كل عصر ومصر بل قد يتغير الحال وتصبح صفة القرشية صفة محايدة ولا رجحان فيها إلا أن تكون تعبداً ولم ير الباحث من قال بذلك. ولذا حملها البعض على العصبية أو الأغلبية التي تجعل الحاكم مطاعاً معتبراً من عامَّة النَّاس. كما أن صفة الأنوثة حتى ولو فرضناها مدعاة لنقص الهيبة والطاعة فإنَّ ذلك قد يعتريه التغير، وقد يكون الحاكم يطلب منه في وقت ما لا يطلب منه في آخر، ففي وقت الحروب والعصيان نبحث عن القوي المهيب، وفي وقت غير ذلك نبحث عن الودود الرحيم القريب من النَّاس. كما أن صفة الأنوثة على فرض اعتبارها قد تتعارض مع صفات أخرى يضطرنا الواقع للترجيح بينهُ ا؛ فمثلاً إذا كان الخيار بين رجل ينقصه الكثير من الصفات الخلقية والعملية، وامرأة جمعت أكثر الصفات الخلقية والعملية، فلا أرى أن أي مجتهد حتى ولو كان رأيه يمنع تولية المرأة يقول بتقديم الرجل في مثل هذا الحال.

ونتيجة لنفس المبدأ القائم على ترجيح بعض الحكم على بعض بمقتضيات الحال ومتطلبات الواقع، رأى العز بن عبد السلام مثل غيره عدم اشتراط العدالة في أمور كثيرة لوجود حكم أخرى يستعاض عنها بها قد تؤدي القصد نفسه، وذلك مثل عدم اشتراط العدالة في الولاية على تجهيز الميت لأنَّ الطبع يحمل على الشفقة، ولا في ولاية النكاح على رأي لأنَّ طبع

---

(1) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق (74/1).

(2) ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق، شعيب الأرنؤوط وآخرين. ط1. مؤسسة الرسالة 2001م، الحديث رقم (12307).

(3) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، الحديث رقم (4425).

الولي يزعه عن التقصير، وأبلغ منه قبول الإقرار من كل أحد على نفسه لأنَّ طبع المرء يمنعه من الكذب عليها.[1]

ومن القضايا التي مايزت فيها الشريعة تغليباً لحكمة على أُخرى مسألة عدد شهود الزنا، دون غيره من الحدود والقضايا. وقد ذهب بعض العلماء إلى شرط الأربعة في القتل لأنَّه أعظم من الزنا وليس الأمر كما ظنَّه، بل الغرض من كثرة العدد في الزنا ستر الأعراض ودفع العار.[2] ففي هذا الحكم غلبت حكمة الستر على حكمة الردع، لأنَّ الردع سيحصل مع الستر بنسبة كافية، وما يفقد منه فقد أهمل مراعاة للحكمة المقابلة. وعلى عكس ذلك ثبت القتل بالقسلمة رغم ضعفها خوفاً من ضياع الحقوق وتجرؤ النَّاس على القتل، وهذا تغليب للحكمة الأُخرى، وهذا من المدارك التي تصعب الموازنة بينهُا إلا على ذوي الألباب.

وعموماً فإنَّ أحكام القضاء والشهادة في الشريعة تتنازعها حكمتان:

الأولى: عدم معاقبة البريء، ولذا اشترطت البينات الصادقة. وقد يكون هذا بوجه من الوجوه من مقتضيات اشتراط الأربعة في الزنا، إضافة لما سبق.

الثانية: عدم ضياع الحقوق، ولذا تتساهل أحياناً في شروط البينات، وتتبني على ذلك أمور ومسائل فقهيَّة كثيرة مثل القسامة بوجه آخر، وقبول شهادة المرأتين فيما تنفردان فيه، وشهادة الصبيان عند المالكيَّة بشروط معروفة في مقامها،[3] وكذلك شهادة غير المسلم إذا تعذر غيره، أو في الأمور التي هي عمله مما تقبل شهادته فيها.[4] وكل ذلك مخافة ضياع الحقوق.

ولأجل الوصول للهدف من القضاء والشهادات غلبت الشريعة حكمة بت الخصومات على محاولة الوصول للعدالة المطلقة وإن طال الزمن، ومن ذلك الحِكم بعدم نقض الحكم الاجتهادي وإن ظهر رجحان غيره. فقد اتفقوا على أن حكم الحاكم لا يجوز نقضه بالاجتهاد

---

(1) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق (1/77-78).

(2) ابن عبد السلام، نفس المصدر السابق (2/52).

(3) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (4/83).

(4) القرافي، نفس المصد السابق (3/125).

لأنَّه يلزم من ذلك اضطراب الأحكام وعدم الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لأجلها.[1] كما "لا ترجح البينات بكثرة العدد حتى لا تطول الخصومات ويبقى كل طرف يزيد شهوده إلى ما لانهاية".[2]

ومع أن الشريعة وأحكامها قائمة على مبدأ العدل ولا تنحاز لفئة ضد أخرى ولا طبقة على طبقة، فإنَّها لا تخفي ميلها للفقراء ومراعاتها لحاجاتهم وحمايتها لمصالحهم دون ظلم غيرهم، ومن هنا رجحت الشريعة في أمور كثيرة حاجة الفقراء على مصلحة الأغنياء، ولعل إيجاب دفع الزكاة والدعوة للإنفاق نوعا من هذا التغليب. ومنه أيضاً أن "حكام الجور إن صرفوا الزكاة في مصارفها أجزأت وإلا فلا، لأن دفع المفسدة عن الفقراء أولى من دفعها عن الأغنياء"[3] وتغليباً لحاجة الفقراء يلزم الأغنياء بدفع الزكاة مرة أخرى وصرفها في مصرفها الصحيح. وقريب منه القضاء للعامَّة على الخاصَّة مثل: توسعة المسجد ونحوه، والجبر على البيع زمن الغلاء، وتضمين الصناع، وبيع الحاضر للبادي، وغيرها من مسائل الفقه التي رجحت فيها حكمة التوسعة على العامَّة على حماية مصلحة الخاصَّة.

وكما تنحاز الشريعة للضعفاء بوجه لا ظلم فيه فإنَّها تنحاز كذلك للصلحاء على الوجه نفسه، ولهذا اشترط مالك الخلطة بين المدعي والمدعى عليه حتى لا يستغل الفجار كراهة الصلحاء لليمين فيأخذوا أموالهم.[4] وهذا ترجيح لحكمة حماية حقوق الصلحاء من ادعاءات قد تقع من غيرهم، وهذا وجه من الفقه يرى الباحث أنَّه من الفقه المرتبط بالأحوال التي صيغت فيها هذه الفتوى وما سار مسارها من ظروف وأحوال.

وقد تدعو الشريعة إلى احترام بعض الأمور والاقتراب منها فتشرع ما يناسب ذلك من أحكام، وتدعو إلى استبعاد بعض الأمور ونبذها فتشرع ما يناسب ذلك أيضاً، فمثلاً حكمت

---

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (203/4).
(2) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (17/1).
(3) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق (80/1).
(4) الزرقا، المدخل الفقهي العام، مصدر سابق (131/1).

الشريعة بأن "الميتات كلها نجسة إلا الإنسان لكرامته"[1] فالميتات دعت الفطرة والشرع لنبذها والإنسان دعت الفطرة والشرع لقربه وتكريمه حياً وميتاً .

ومن تغليب الْحِكْمة على الأخرى ترجيح أمر مقابل لحكمة الستر لدى المرأة في الحج، فمن المعروف شرعاً إيجاب الستر على المرأة وجوباً في بعضه واستحباباً في بعضه وعلى رأي في بعض الأمور، وكل ذلك مراعاة لحكمة دفع الفتنة. ولكن في الحج عدل بالحكم عن هذا الأصل أو النظير، فحكم الفقهاء بكراهة التبرقع للمرأة "فإن فعلت افتدت كفدية الرجل".[2] وقد تأملت الْحِكْمة في ذلك فوجدت أن حكمة الستر التي هي منع الفتنة قد أحاط بالمقام من الظروف والأحوال ما يقلل من احتمالها، وكذلك فإنَّ في موسم الحج معضلة أخرى هي معضلة الضياع والتعرف، فلو افترضنا أن امرأة متبرقعة أضاعت طريقها بين آلاف من مثيلاتها لوقع النَّاس في مشقة في التعرف عليها وتمييزها من غيرها.

وقد ينظر انطلاقاً من هذا الأصل في مسألة الأرش هل هو مقابل الخسارة الحسية في الجسد، أم مقابل خسارة منافع الأعضاء، والذي أراه أن نغلب أقواهما وأكثرهما مراعاة للمجني عليه ونكالاً بالجاني فيعامل الجاني بالأقوى ويعامل المجني عليه بالأصلح. ومثال ذلك قول الفقهاء إن في عين الأعور الدية، وهذه مراعاة للمنفعة، والإلزام بنصف الدية لمن فقد إحدى عينيه، وهذه مراعاة للعضو. ومن خلال المبدأين اختلفوا هل ينظر إلى ما يفقد من البصر، إذا فقد إحدى عينيه، وهو الخمس كما هو معلوم لا الثلث كما ذكر بعض المتقدمين، أم ينظر إلى العضو[3] وهو ظاهر النصوص، أم ينظر للأبلغ منهما في العقاب وهو ما يجمع بين الاثنين.

ومن الأمور التي تطرح في سياق الحدود والعقوبات والكفارات التي هي مجرد حقوق لله تعالى هل يحق للمفتي والقاضي مراعاة الأحوال التي وقعت فيها المخالفة والحكم بتخفيف

---

(1) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق (163/2).

(2) البراذعي، خلف بن أبي القاسم محمد الأزدي القيرواني أبو سعيد، التهذيب في اختصار المدونة. دراسة وتحقيق، محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ. ط1. دبي، دار البحوث للدراسات الإسلاميَّة وإحياء التراث 2002م (600/1).

(3) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (191/4).

العقوبة أو رفعها، وهو باب احتاط فيه أغلب الفقهاء وغلبوا جانب سد ذريعة رفع الحدود، وإن كان منهم من قال بجواز مراعاة الظروف مستدلاً بوقائع وأحاديث اعتبرها غيرهم خصوصية، ومنه قول صاحب التقريب إن قوله ﷺ للأعرابي الذي جامع في رمضان "أطعمه أهلك"[1] يلتحق به من يساويه في الشبق والعجز،[2] وأنَّه ليس خاصاً به على الإطلاق.

كما أن البيع مشروع لنقل الملك أصلاً وشرعاً، وقد وضعت له الشريعة قواعد وضوابط، ومن تلك الضوابط منع البيع قبل القبض على اختلاف بين المذاهب فيه، وتفصيل المذاهب في ذلك ألاّ خلاف عن مالك في منعه بيع الربوي قبل قبضه وفي غيره من الطعام روايتان، ومنعه أبو حنيفة في كل مبيع عدا التي لا تحول، وأطلقه الشافعي في كل مبيع.[3]

وقد تساءل كثيرون عن الْحِكْمة من ذلك مع أن الملك يمكن أن يحصل وأن ينتقل دون قبض، وقد تكون حكمة ذلك الزيادة في التوثق وتقليل المخاطر، ومراعاة حال المستهلك حتى لا ترتفع عليه الأسعار بسبب المضاربات السريعة على الورق، ويمكن أن يقال إن ذلك كان في ظرف خاص وأن حكمته هي إشعار النَّاس بالأمن الغذائي من خلال مشاهدتهم لها في الأسواق تتداول وتنقل وتباع وتشترى، كما أن فيه حكمة تفتيت الثروة وتوزيعها؛ إذ باستلام المبيع المنقول يستفيد كثيرون من نقله وتخزينه وغير ذلك.

وإذا كان الأصل أن ما علم انعدام علته قطعاً يقضى بانعدامه إلا لمعارض، فإنَّ لنا في هذا المقام أن نتساءل لماذا تجب العدة رغم العلم ببراءة الرحم؟ والجواب عن ذلك أن هناك أمراً يصعب التأكد منه وهو كون الحكم شرع لهذه الْحِكْمة دون غيرها، وفي هذا الحكم يمكن أن نقول إن العدة لم تشرع لبراءة الرحم فقط، بل شرعت لمقاصد كثيرة قد يكون من ضمنها النواحي الصحية والنفسية، وهي حكم عبر عنها غير واحد من العلماء بشائبة التعبد،[4] وغالباً ما تشير هذه العبارة في باب المعاملات إلى حكم ومقاصد خفية لم يظهر لنا كلها أو بعضها. وهي مغلبة وباقية مع انتفاء غيرها.

---

(1) سبق تخريجه في الصفحة (94).

(2) الغزالي، المستصفى، مصدر سابق (ص 326).

(3) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق (163/3).

(4) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (204/3).

ومن ترجيح الْحِكْمة على الْحِكْمة والاستدلال له بالنص فتوى العز بن عبد السلام في الوقوف للقادم بما نصه: (قال ﷺ "لا تباغضوا.."[1]، وترك القيام في هذا الوقت يفضي للمقاطعة والمدابرة، فلو قيل بوجوبه ما كان بعيداً).[2] ونفس العبارة نجدها عند ابن رشد قائلاً: (إن الوقوف في هذا الزمان صار تركه مؤدياً للتباغض والتقاطع والتدابر.. ولو قيل بوجوبه لم يكن بعيداً).[3] فكلاهما غلب حكمة منع التدابر على القضاء على الكبر الذي قد يحصل بالوقوف، حتى عكس الحكم من مكروه إلى أمر محتمل الوجوب، وهما وإن استدلاً بالنص فإنَّ عيونهما تنظر إلى الْحِكْمة المترتبة على عدم الوقوف من تباغض وعداوة بين النَّاس.

المسألة الثالثة: الفرق لاختلاف درجة الْحِكْمة:

يكاد الأصوليون يتفقون على أن اختلاف درجة الْحِكْمة لا يؤثر في الحكم، وعليه فقد اكتفوا في العلة بمجرد المناسبة دون أن يشترطوا لتلك المناسبة حداً معيناً، وقد قال الإمام السبكي في ذلك إنَّه "يجوز تفاوت المناسبات والشبه إذا اشتركا (أي الحكمان أو العلتان) في أصل المناسبة والشبه".[4] وفي هذا أبلغ الرد على من رفض التعليلَ بالْحِكْمة بدعوى اختلاف مقاديرها كالمشقة في السفر، والعقل الذي هو مناط التكليف،[5] إذ يكفي في اعتبار المناسبة وجود أصل الْحِكْمة فلم لا تكون كذلك في التعليل. وإذا كان الأمر كذلك فإن تفاوت درجات المناسبة المتعلقة بالْحِكْمة لا عبرة به، لأنَّ الحِكم غير معلق عليها أصلاً عند الأكثر وإنَّما بمظنتها التي هي العلة. ولكن حجة الأصوليين هذه في هذه المسألة لا تخلو من تناقض ضمني، إذ أن مانعي التعليل بالْحِكْمة يستدلون بتفاوتها وعدم انضباطها، ويعتبرانهما ما نعين من جواز التعليل بها، ولما نأتي إلى اعتبار ذلك التفاوت في ترتب الأحكام يقولون إن

---

(1) البخاري، الصحيح، مصدر سابق، الحديث رقم (6065)، ومسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، الحديث رقم (2558).

(2) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (الفروق للقرافي (251/4).

(3) ابن رشد، فتاوي ابن رشد، مصدر سابق (1630/3-1631).

(4) السبكي، منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه، مصدر سابق (394).

(5) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (177/2).

التفاوت لا عبرة به في انبناء الأحكام والاستدلال. فكيف نعتبر التفاوت في السلب ولا نعتبره في الإيجاب.

لكن ذلك لم يمنع الأصوليين من اعتبار الْحِكْمة أو درجة المناسبة في بعض تقعيداتهم الأصوليَّة، ومن ذلك مثلاً قادح الفرق المنصب على العلة في حالة كون الفرق بدرجة الْحِكْمة لا بأصلها، فمنهم من جعله قادحاً معتبراً خاصَّة إذا كان تفاوت المناسبة بينا لدرجة توجب اختلاف الحكمين. ومن الأمور المبنية على هذا مسألة الترجيح بين العلل؛ فإذا علل المستدل الحكم بوصف فله وللمعترض أن يبديا كون وصف كل منهما أنسب وأخيل أو أكثر شبها ليناط الحكم به لا بغيره.[1] وقد قال السبكي إنَّه "متى كان الوصفان صالحين للعلية تعلقنا بأولاهما وذلك بالترجيح".[2] ولا مرجح هنا غير المناسبة وهي راجعة إلى درجة ظهور الْحِكْمة وارتباطها بالعلة. كما ينبني على هذا الأصل منع التعليل بعلتين عند من قال بمنعه لأنَّه يؤدي إلى تنازعهما الحكم المعلل بهما، وإن كان لا يسلم من اعتراض لأن التعليل بعلتين قد يؤدي إلى حكمة واحدة فترجعان علة واحدة في الحقيقة.

وكما اعتبرها الأصوليون فإنَّ الفقهاء اعتبروا درجة المناسبة في الأحكام وبنوا على ذلك فروعاً وفروقاً فقهية لا تحصى. ومن ذلك مثلاً قولهم بعدم كفر المعتزلة ومن يعتقد أن الإنسان يخلق أفعاله لأن العبودية بادية عليه.ويكفر من يعتقد أن الكواكب فعالة فعلاً حقيقياً لأن أحوالها غائبة فربما أدى ذلك إلى اعتقاد استقلالها،[3] وهذا تفريق في أعظم أصول الدين في الحكمين، الكفر والإيمان، مع أن الفعلين في ظاهرهما سواء.

ومن فروع الفقه كذلك المبنية على اختلاف درجة مقتضي المنع، وهو الْحِكْمة إجازة مالك في رواية عنه أن تغسل المرأة الرجل عند موته إذا لم يوجد رجل، ومنعه أن يغسل الرجل المرأة إذا لم يوجد غيره، لأن نظر الرجال إلى النساء أغلظ من نظر النساء إلى الرجال.[4]

---

(1) السبكي، منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه، مصدر سابق (ص 395).
(2) السبكي، نفس المصدر السابق (397).
(3) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (126/1).
(4) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق (241/1).

ومن الفروق الفقهيَّة التي أدام القرافي فيها النظر لثمان سنين كما ذكر الفرق بين الرواية والشهادة، وقد توصل إلى أن الفرق بينهُ ما راجع لدرجة الاحتياط في القول والحماية من القول بغير علم ودون وجه حق، فقال إن الرواية خبر عام والشهادة خبر معين، ووجه الفرق أن الخبر المعين تتوقع فيه العداوة فاشترط فيه العدد والذكورية،[1] بخلاف الإخبار العام الذي هو الرواية فإنَّه لا يرتبط بشخص معين، مع أن احتمال الكذب موجود في الاثنين ولكنه في أحدهما أقوى من الآخر فاحتيط له أكثر.

ومما لا شك فيه أن درجة الْحِكْمة تؤثر في درجة اقتضاء الفعل، فتحوله من مندوب إلى واجب ومن واجب إلى مندوب أو مباح، ومن ذلك قولهم إن الزواج تعتريه أحكام الشرع الخمسة. ومنه كذلك تفصيلهم بعد أن اختلفوا في حكم التقاط اللقطة وتركها أيهما أفضل، بأن محل الخلاف إنما هو إذا كانت آمنة وفي ظل حكم عدل، ويختلف حكم الالتقاط تبعا لوجود ذلك وعدمه. وعليه فإنَّ الُحكم يتدرج حسب درجة الْحِكْمة وربما تعتريه أحكام الشرع الخمسة أو بعضها حسب ذلك.

وهناك أيضاً من الأحكام والأفعال ما تتداخل فيه حكم كثيرة لا يمكن نكران أي منها فيكون الحكم في ذلك للأغلب، وعليه تنبني أغلب الفروع الاجتهادية، ويرجح به عند التعارض والاختلاف، وقد فصل القرافي ذلك عندما قسم التصرفات إلى ثلاثة أقسام:[2]

1. معاوضة صرفة مثل البيع والإجارة ونحوهما، فالأصل فيه المشاحة ولذا منع فيه الغرر والجهالة.
2. إحسان صرف، مثل الهبة والصدقة، واغتفر فيه كثير من أوجه الغرر والجهالة.
3. واسطة بين الاثنين، فاغتفر فيه اليسير دون الكثير، ومن ذلك الرهن، ولذا جوزوا رهن الشارد والثمار قبل بدو صلاحها دون رهن الجنين لأن الغرر في الجنين أقوى،[3] وكذلك الخلع عند ابن القاسم[4] والصلح على قول.[1] واقترب الجصاص[2] من جعل الأرزاق عطايا

---

(1) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (4/1).

(2) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (151/1).

(3)الونشريسي، عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق، مصدر سابق (ص 599).

(4) ابن القاسم، أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة الُعتقي المصري. كان من =

عطايا لا أجوراً ، فقال إن الرزق الذي يأخذه القاضي وغيره من الدولة يجوز فيه ما يجوز في الهبات، فجعله إحساناً أكثر من كونه أجرة، واستنتج من ذلك أن للفقهاء والقضاة أخذ الأرزاق ولو لم يعملوا شيئاً ، لأن ما يأخذونه ليس مقابل عمل معين.[3]

ومن أهم ما ينبني على هذا التقسيم منع الغرر في الأول، وجوازه في الثاني، وجواز اليسير منه في الثالث. وقد جعل القرافي النكاح وأحكامه من القسم الثالث، وإن كان قد اختلف في حكمته بين الأقوال التالية: -[4]

هل النكاح من قبيل القوت أو من التفكهات فاقف ما قفوا
والخلف فيه هل من البيع يعد أو الكرام والعبادة ورد

=

أصحاب مالك البارزين، صحبه عشرين عاما، ونقل عنه الكثير من آرائه، وهو صاحب المدونة في مذهب مالك، وعنه أخذها سحنون. جمع بين الزهد والعلم. قال عنه أبو زرعة، مصري ثقة رجل صالح. وكان ميسور الحال. أنفق أموالا كثيرة في طلب العلم. أخذ عنه أصبغ وسحنون وآخرون. توفي في مصر سنة (191هـ). وفيات الأعيان (311/2)، والانتقاء (ص 50)، وطبقات الفقهاء للشيرازي (ص 150)، وشذرات الذهب (329/1)، والأعلام (323/3).

(1) أبو عمران، عبيد بن محمد الفاسي الصنهاجي، النظائر في الفقه المالكي. اعتنى به، جلال علي الجهاني. ط2. بيروت، دار البشائر الإسلاميَّة 2010م (ص 17).

(2) الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي. من الفقهاء المجتهدين. ورد إلى بغداد شابا، ودرس وجمع وتفقه على أبي الحسن الكرخي، وأبي سهل الزُّجاجي، وكان على جانب كبير من الزهد والورع. توفي في بغداد سنة (370هـ). له، الفصول في الأصول، وشرح الجامع الكبير لمحمد بن الحسن، وشرح مختصر الطحاوي، وأحكام القرآن، وغيرها. الفهرست(ص293) ، والجواهر المضيّة (220/1)، ومفتاح السعادة (52/2)، وطبقات الفقهاء للشيرازي ص (144)، والأعلام (171/1)، ومعجم المؤلفين (7/2).

(3) الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي،أحكام القرآن. تحقيق، محمد صادق القمحاوي. بيروت، دار إحياء التراث العربي 1405هـ، (ص 363/2).

(4) الولاتي، محمد يحيى، الدليل الماهر الناصح شرح نظم المجاز الواضح على قواعد المذهب الراجح. موريتانيا، مكتبة الولاتي لإحياء التراث الإسلامي 2006م (ص 51-52).

ولاشك أن سبب الخلاف أن هذه الحكم كلها تشترك وتتداخل، ولا شك كذلك أن أرجحها وأولاهاالإكرام وقد انبنت على ذلك فروع كثيرة معروفة في المذهب المالكي منها جواز الغرر اليسير في الصداق ونحوه، وترجيح الإحسان على التشاح فيه، كما قال تعالى بعد أن بين بعض الحقوق لكلا الطرفين:(ى ى ي)[البقرة:237] في إشارة إلى أن سماحة الفضل في هذا الباب أولى من سلطان العدل.

ومن التعليلات التي يصعب البت فيها وتحتاج إلى نظر واجتهاد، النظر في العلية والعبادية في الدية أيهما أرجح، فمن المعروف أن الشريعة فرقت بين الرجل والمرأة في الدية، لا لأنَّ الرجل يفضل المرأة أو أحق منها بالحياة، وإنما للنظر إلى حكمة الدية، فهي ليست تعويضاً عن الشخص وإنَّما تعويض عن الخسارة والضرر المادي المحتمل الذي يمكن أن يلحق الضحية أو أهله، و"الفرق بين الرجل والمرأة في الدية أنَّه يسد ما لا تسده هي، والدية تعويض مالي بحت لا تقدير لقيمة الإنسان".[1].

ومن الترجيحات الغريبة وربما المعاكسة للأصول ترجيح التعليل في الزكاة على التعبد، ومما لا شك فيه أن سد حاجة الفقير منظور إليه في الزكاة، ولكن بوجه لا يخل بأصل الحكم الذي هو ركن من أركان الإسلام يتعبد الله به ويتقرب إليه به، وقد بنى حسن الترابي[2] على هذا الترجيح الفتوى بإعادة النظر في نسب الزكاة، وحكمه بأنَّها تتبدل حسب تأزم ظاهرة الفقر وخفتها.[1] ولم يطلع الباحث على من قال بهذا الرأي قبله ولا بعده.

---

(1) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصد سابق (114/2).

(2)التُّرابي،حسنعبدالله (1349هـ - ، 1930م -

).مفكرإسلامي،ولدفيمدينةكسلافيشرقيالسودان،وتلقىعلومالعربيةوالفقهعلىيدوالده.

حفظالقرآنبعدّةقراءات،حصلعلىشهادةالدكتوراهمنجامعةالسوربون،عملمحاضرًاثمعميدًالكليةالقانونبجامعةالخرطو م. يتكلمويكتبالإنجليزية،والفرنسية،ويقرأالألمانية.

عملنائباًعامًاووزيرًاللعدلثممساعدًالرئيسالجمهوريةجعفرنميري.

وهوعلىقدركبيرمنالوعيبشؤونالتراثالإسلاميوآدابواللغةالعربيةوأصولالحكموفقههالمذاهبوعلومالقرآنوتفسيره.

قادالحركةالإسلاميةفيالسودانمنذالستينيات. كانمنأبرزقادةثورةأكتوبر 1964م.

وقدفازفيدوائرالخريجينفيالانتخاباتالتيأعقبتثورةأكتوبر،حيثنالأعلىالأصوات.

وقدشغلمنصبالأمينالعاملجبهةالميثاقالإسلاميمنعام 1964 - 1969م،والجبهةالإسلاميةالقومية 1985 - =

ومن الفروق المبنية على الحكم النظر إلى الشخص والواقع ومدى ارتباطهما بالْحِكْمة من عدمه، ومن ذلك بعض الفروق بين القاضي والشاهد، في احتمال التهمة وقدحها في التصرفات. وبنوا على ذلك قاعدة "كل من لا تجوز شهادته لا يجوز حكمه" واستثنوا من تلك القاعدة استثناءات فرقوا فيها بين الشاهد والقاضي. قال عبد الملك[2] لا يحكم لولده الصغير أو يتيمه أو امرأته للضعف والشفقة، ويجوز لغيرهم كالأب والابن الكبير وإن امتنعت الشهادة لأنَّ منصب القضاء أبعد عن التهم لوقور جلالة القاضي دون الشاهد، فالقصد من منع شهادة الأقربين هو القضاء على الانحياز والجور، وهذه الْحِكْمة موجودة في الشاهد أكثر من القاضي، ويضاف إليها احتمال شيوع شهادة الأقرباء بعضهم لبعض عند أي نزاع.[3]

ومنه أيضاًالفرق بين بيع الحاضر للبادي وشرائه له؛ فقد فرق بينهُ ما الفقهاء وقالوا بمنع أو كراهة البيع له تبعا لنهي الحديث، وأجازوا الشراء له، وسبب اختلاف الحالين أن البدوي عند الشراء عليه الضرر إن ترك الشراء فيجحف به، بخلاف ما باعوه مما قدموا به لأنَّهم على الغالب يأتون به بغير ثمن يدفعونه أو بثمن يسير،[4] وقد يكون ذلك لعموم الضرر وخصوص النفع أيضاً .

=

1989م،ثمشغلمنصبالأمينالعاملمؤتمرالشعبيالعربيالإسلاميوانتخبللمجلسالوطني (البرلمانالسوداني) عام 1996م،وصاررئيسًاله. وانتخبلمنصبالأمينالعاملمؤتمرالوطنيعام 1998م،كماكانعضوًافيهيئاتإسلاميةمحليةودولية.الموسوعة العربية العالمية.

(1)الترابي،حسن، السياسة والحكم "النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع". ط1. بيروت، دار الساقي 2003م (ص352).

(2) عبد الملك، هو ابن الماجشون (ت212هـ وقيل 214هـ) عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجِشون، أبو مروان، المدني المالكي الضرير(والماجشون بكسر الجيم، الُوَرد بالفارسية) كان فقيهاً فصيحاً دارت عليه الفتوى في أيامه إلى أن مات. أخذ عن مالك وابن أبي حازم وابن دينار.. وتفقه به أئمة كأحمد بن المعذل وابن حبيب وسحنون. قيل، كان مولعا بسماع الأغاني. ترتيب المدارك (136/3) والديباج (6/2) والأعلام (160/4).

(3) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (83/4).

(4)الونشريسي، عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق، مصدر سابق (ص 408).

ومن التفريق بالحكم المرتبطة بالأشخاص والأحوال منع الخليفة من استبدال من عهد إليه بالخلافة، محافظة على الاستقرار، مع أن له أن يعزل من شاء من القضاة والعمال، لعدم ترتب أثر ذي بال على عزلهم.[1] ووجوب الحد على قاذف الصبية المطيقة دون الصبي للحوق العار بها أكثر منه.[2]

المطلب الثاني: الفرق لانعدام الْحِكْمة أو انقضائها:

المسألة الأولى: الفرقبسبب انعدام الْحِكْمة:

قد يتأكد أو يجتهد الباحث في كون حكم ما شرع لحكمة ما، ونتأكد أن هذه الْحِكْمة لا توجد في حالة ما أو في فرع ما، فإنَّ مما تتوارد فيه أنظار المجتهدين القضاء في الفرع بحكم الأصل بناء على عدم الاعتداد بالنادر أو رفعه بناء على انعدام الْحِكْمة. وهذهالمسألةتتداخل مع ما قدمه الباحث من علاقة العلة بالْحِكْمة، ومن أقوى أبواب أصول الفقه ارتباطاً بالْحِكْمة باب قوادح العلة، فإنَّ كثيراً منها راجع لانعدام الْحِكْمة أو لعلة فيها.

ومن القوادح الراجعة لانعدام الْحِكْمة عدم التأثير، "وهو إبداء وصف في الدليل مستغنى عنه في إثبات الحكم أو نفيه"[3] وهو أنواع أقربها للحكمة عدم التأثير في الوصف وفي الحكم. ومقتضاهما أن يعترض المعترض بأن الوصف لا يناسب الحكم أو لا يؤثر فيه أو لا يفضي للمصلحة، وهو ما يعني غياب المناسبة في الوصف وهي شرط من شروط صحة التعليل به.

وقد أسلف الباحث فيما مضى تأثير دوران الحكم مع العلة والْحِكْمة، ويكتفي هنا بالتمثيل من القواعد والفروق الفقهيَّة، ومنها على سبيل المثال تفريق الفقهاء بين تولي الآحاد لما يختص بالأئمة في حالات الجور وحالات العدل، فمنعوه في الثاني وجوزوه في الأول،[4] لأنَّ العدل يوصل الحق إلى مستحقيه فلا حاجة للافتيات عليه، بخلاف الجائر. ومن هذا

---

(1) الونشريسي، نفس المصدر السابق (ص 480).

(2) الونشريسي، نفس المصدر السابق (ص 688-689).

(3) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق (85/4).

(4) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق (107/1).

الأصل اتفق العلماء على إعطاء الزكاة وإيصالها لمستحقيها إذا فقد بيت المال حقيقة أو حكما، وهذا مقول به حتى عند المالكية الذين يجعلون الساعي شرطا لأداء الزكاة، ولكن إن وجد بشروطه المعروفة شرعاً .

ومن الأحكام المرتبطة بهذا النوع اختلافهم في زكاة الحبس، فمالك والشافعي يريانها ويوجبانها، وفرق قوم بين أن تكون على قوم بأعيانهم أو تكون محبسة على المساكين فأوجبوا الزكاة في الأولى دون الثانية. قال ابن رشد: "لا معنى لمن أوجبها على المساكين لأنَّ في ذلك أمران: أنَّه ملك ناقص، وأنَّها على قوم من الذين تدفع لهم الزكاة"،[1] فحكمة دفع الزكاة هي سد حاجة الفقير وإذا كان المال مخصصاً أصلاً للفقراء فلا معنى لإيجاب الزكاة فيه، وهذا قريب مما يسميه القانونيون باتحاد الذمة، ففي هذه الحالة سيكون الآخذ هو المأخوذ منه نفسه، فما القصد إذا؟

وإذا كانت الْحِكْمة من قطع يد السارق الردع عن الاعتداء على مال الغير بلا خلاف، وتأكدنا من أن السارق لا يسرق اعتداء وإنَّما يأخذ عن حاجة، فقد رأى البعض توقيف الحد في ظروف لا تطبق فيها أحكام الشريعة المالية من زكاة وتكافل، وربط بين دفع الغني الزكاة وحد السرقة، وقال إن "عقوبة الغني الباخل أشد من عقوبة السارق."[2] وعليه فلا حد في ظروف البخل ومنع حقوق الفقراء، وهذا ربما يكون استنباطاً من فعل عمر رضي الله عنه عام الرمادة، واستدلالاً بحكمة الشرع ومقاصده، إذ يمكن القول هنا إن هذه الحالة التي وصفها لا توجد فيها الْحِكْمة التي لأجلها شرع الحد، أو يوجد مانع يمنع من فرضه وتنفيذه.

كما أن حكمة منع سفر المرأة مع غير محرم هي صيانتها وحفظها من الاعتداء، فإذا ضمنا منع حصول حكمة المنع بغير محرم فمذهب مالك جواز السفر للحج ولو بدون محرم،

---

(1) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق (8/2).

(2) الزين، محمود أحمد، القرآن إعجاز تشريعي متجدد. ط1. دبي، دار البحوث للدراسات الإسلاميَّة وإحياء التراث 2004م (ص 114).

"فإن أبى (محرمها) أو لم يكن لها ولي ووجدت من يخرج معها من رجال أو نساء مأمونين فلتخرج معهم".[1]

ومع أنَّه لا يمكن حصر مقاصد الجهاد في حكمة واحدة ولكن لا شك أن من حكمته تسهيل نشر الإسلام، ودفع الأعداء، فإذا وجدت الْحِكْمة الأولى وفقد الاعتداء فإنَّه يمكن إعادة النظر لا في أصل حكم الجهاد، وإنَّما في الجهاد ضد أقوام أو أُمة بعينها. وبناء على هذا الأصل يمكن أن نفسر قول مالك رحمه الله إنه "لا يجوز ابتداء الحبشة بالحرب ولا الترك وقال: لم يزل النَّاس يتحاشون غزوهم"،[2] وهو وإن أشار إلى الناحية التوقيفية المتوارثة عمن قبله، فإنَّ الْحِكْمة بادية في كون السابقين تحاشوا غزوهم وقد يكون منها انعدام معاداتهم للإسلام أو الطمع في إسلامهم دون قتال، وهذا يعني أن حكمة الهجوم عليهم مفقودة ومن ثم فهو مفقود كذلك من الناحية الشرعيَّة.

ومن الأحكام المبنية على هذا الأصل الكلام عن مفسدات الصيام غير اللذة، فهناك من أناطها بالأكل والشرب وإيصال شيء يتطعم إلى الحلق من أي المنافذ كان، وقد اختلفوا لذلك فيما لا يتطعم ولا يغذي،[3] لانعدام المناط المذكور فيه.

كما يمكن أن يعتبر منه ما رواه هشام بن عروة عن أبيه أن مخنثاً كان عند أم سلمة زوج النبي ﷺ فقال لعبد الله بن أبي أمية يا أبا عبد الله إذا فتح الله عليكم الطائف غداً فأنا أدلك على ابنة غيلان فإنَّها تقبل بأربع وتدبر بثمان، فقال رسول الله ﷺ "لا يدخلن هؤلاء عليكم".[4] فقد تركه يجالس النساء أولا لانعدام حكمة الفصل، ومنعها لما ظهر ما يؤشر على وجودها من تمييز المحاسن وذكرها.

---

(1) البراذعي، التهذيب في اختصار المدونة، مصدر سابق (583/1).

(2) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق (144/2).

(3) ابن نصر، أبو محمد عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة. تحقيق، محمد حسن محمد حسن إسماعيل. ط1. بيروت، دار الكتب العلمية 1998م (289/1).

(4) البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، الحديث رقم (5235). ومسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، الحديث رقم (2180).

وعموماً فإنَّ انعدام حكمة الأصل في الفرع مجال واسع للاجتهاد والنظر، وهناك نصوص كثيرة تدل على اعتباره، وفروع كثيرة مبنية عليه، ويرى الباحث أنَّه من الأوجه التي يمكن اعتبارها في الفتوى والقضاء، لأنَّهما مرتبطان بحالات خاصَّة يمكن للمجتهد والقاضي معرفة جميع تفاصيلها والظروف المحيطة بها، مما يسهل عليه النظر في توفر دواعي الحكم والفتوى من عدمها.

المسألة الثانية: الفرقبسبب انقضاء الْحِكْمة:

قد تكون الْحِكْمة موجودة ومتأكداً من وجودها أصلاً في تشريع الحكم أو بداية تطبيقه، ولكن قد يصل الحال بالمكلف والمجتهد إلى أن يجد أن الفعل قد انقضت حكمته، وأقصد بذلك الانقضاء أمرين:

1. أن يزول القصد نهائياً ويرتفع السبب.
2. أن يتحقق القصد في أرض الواقع، ويصبح البحث عنه تحصيل حاصل.

مثال ذلك كون حكمة التملك كما مر هي الانتفاع بالملك، فأي سبب يمنع الانتفاع سواء كان إتلافاً أو غصباً أو تعدياً أو غيرها يوجب التعويض، ومن ذلك ما أفتى به المالكيَّة من كون ذهاب جل منفعة العين، ولو بالحكم، كقطع ذنب بغلة القاضي ونحو ذلك يوجب ضمان الجميع،[1] لانقضاء حكمة الانتفاع بذلك الاعتداء وإن كان جزئياً ، ويمكن أن يقاس عليه ما يذهب المنفعة بالعين حكماً لا حقيقة.

ومما رجحه الفقهاء في توجيه معنى كلام الإمام مالك " وأكره للأعزب أن يؤاجر حرة أو أَمة لخدمته يخلو معها أو يعادلها في مركب"[2] أن تلك الكراهة تقوى حتى تصل للمنع في حالات دواعيه ككونه عزباً، وتنزل حتى تصل للجواز إذا كان شيخاً لا إرب له أو هي لا إرب فيها، لأن الْحِكْمة في هاتين الحالتين قد زالت.

وأكثر من هذا دلالة أن انقضاء هذه الْحِكْمة وتغير الأحوال قد يوجب تغيير الحكم، أو توقيفه مؤقتاً أو في زمان أو مكان محددين، ومن ذلك النهي عن التقاط الإبل في المذهب

---

(1) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (212/1).

(2) البراذعي، التهذيب في اختصار المدونة، مصدر سابق (368/3).

المالكي، فقيل إنَّه عام وقيل إنَّه خاص بزمن العدل،[1] ومما يؤيد ذلك قول ابن شهاب[2] رحمه الله " كانت ضوال الإبل في زمان عمر إبلا مؤبلة تتناتج لا يمسها أحد حتى إذا كان زمان عثمان أمر بتعريفها ثم تباع فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها".[3] فقد كانت الإبل آمنة في زمن الرسول ﷺ ، فنهي عن التقاطها، فلما انقضت تلك الْحِكْمة في عهد عثمان أوجب ذلك الانقضاء تغيير الحكم.

ومن ذلك سهم المؤلفة قلوبهم وهم قوم يظهرون الإسلام يدفع إليهم شيء من الصدقة لينكف غيرهم بانكفافهم، وقيل قوم يرى تألفهم ليقوى الإسلام في قلوبهم. قال مالك لا مؤلفة قلوبهم اليوم،[4] وقال عبد الوهاب البغدادي متحدثاً عن زمانه طبعاً "وقد سقطت الحاجة إليهم بحمد الله فلو دعت الحاجة إليهم في بعض الأوقات جاز أن يرد سهمهم".[5] وعلى التعريف الأول فإنَّ الاستغناء عن الحاجة العسكريَّة والسياسيَّة إليهم يدخل في النوع الأول الذي ذكره الباحث آنفاً وهو زوال الْحِكْمة بانقضائها. وعلى التعريف الثاني وهو أنَّهم قوم يتألفون ليسلموا تتحقق الْحِكْمة بدخولهم في الإسلام فيكون زوال الحكم بسبب تحقق الْحِكْمة، إن تحققت في زمان أو مكان ما.

ومنه حكم الصدقة المستمرة على فقراء معينين أو الحبس عليهم، فإنَّ القصد منها هو سد فقرهم وحاجتهم فإذا استغنوا أمكن تغيير الموقف والحكم، وسحب الوقف منهم ليستفيد

---

(1) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق (88/4).

(2) ابن شهاب، أبو بكر بن مسلم بن عبد الله بن شهاب الزهري القرشي، روى عن أنس بن مالك وعبد الله بن عمر وعبد الله بن جعفر وغيرهم، روى عنه عطاء بن أبي رباح وأبو الزبير المكي وعمر بن عبد العزيز وغيرهم، لازمه مالك مدة طويلة. توفي سنة (125هـ). تهذيب التهذيب 445/9 فما بعدها، وشجرة النور ص 46.

(3)مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، الموطأ. تحقيق، محمد مصطفى الأعظمي. ط1. أبو ظبي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية 2004م، الحديث رقم (2810).

(4) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق (37/2).

(5) ابن نصر، أبو محمد عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة، مصدر سابق (269/1).

منه فقراء آخرون أو يعود إلى واقفه أو أقاربه. قال في العتبية: إذا حبس داراً على فقراء بني فلان فاستغنوا إنَّها تنزع منهم وترجع إلى عصبة المحبس ولو عين المحبس عليهم وسماهم.[1] لأن الْحِكْمة وهي الإغناء قد تحققت فلا داعي لبقاء الحبس.

ومنه الحكم على المعنس بما يحكم به للثيبات لأن حكمة الحجر عليها قد زالت، ولذا قال أكثر المالكية إنَّه يجوز للولي أن يحجر ويوصي بالحجر على بناته الأبكار إلا المعنس، خلافاً لابن القاسم، واختلف في حده فقيل ثلاثون سنة وقيل أربعون وقيل خمسون وقيل ستون[2] وعلى كل الاحتمالات فلا داعي للحجر لمن بلغت هذا السن عاقلة إلا لمسوغ طارئ، لزوال حكمة الحجر وهي احتمال القصور، ووجود ما يقابلها وهو الرشد أو استئناسه.

المطلب الثالث: الفرق لتسهيل الحكم أو تقييده:

المسألة الأولى: الفرق بسبب تسهيل الحكم:

هناك أحكام وأعمال عرف توق الشريعة وتطلعها إليها، فقدمت في سبيلها تخفيفات شرعيَّة وفقهيَّة تسهل الوصول للحكم، وأغلب مسائل الاستحسان راجع لهذا الأصل، فلو نظرالباحث في المسائل التي دعوها استحسانات الإمام مالك لظهر الأمر جلياً وتأكدنا أنَّها تسهيل لحكم معين رجحت الشريعة حصوله:[3]

ثم وصاة الأم بالصبيِّ***ومالِها القليل للوصيِّ

ومَع هذه القصاص بيمينْ**وشاهد ثَمَّتَ شفعةٌ تَبينْ

فيما بأرض وقف أو معارِ***بُنِيَ والشفعةُ في الثمارِ

فكلها إمضاء لحكم ما لمرجح خارجي مرده إلى ترجيح الشريعة لفعل ما على تركه. وهذا مبدأ يمكن أن نطبقه على أغلب مسائل الاستحسان الاجتهادي.

---

(1) الونشريسي، عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق، مصدر سابق (ص 657).

(2) القفصي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن راشد البكري، لباب اللباب في بيان ما تضمنته أبواب الكتاب من الأركان والشروط والموانع والأسباب. الطبعة الأولى، (ص 304).

(3) السجلماسي، شرح اليواقيت الثمينة فيما انتمى لعالم المدينة في القواعد والنظائر والفوائد الفقهية، مصدر سابق، (667/2-668).

كما عرف ميل الشريعة وتوقها للعتق، ولذا سهلت كل ما يؤدي إليه وأمضته جداً أو هزلاً، ومنعت التراجع عنه، وأوجبت عتق الكل بعتق الجزء. ومما يمكن أن يعتبر من تسهيل العتق مسألة التسري بالأُمة، فلم أجد من حكمة يحققها في الشرع تدعو لتسهيله أقوى من كونه يؤدي إلى باب من أبواب العتق، لأن المتسرى بها قد تصبح أم ولد فتعتق بذلك.

وكذلك سهلت الشريعة أنواع التبرعات مثل الصدقة والوقف وجميع أشباه التبرعات، ولذا جاز التبرع بالطعام وغيره قبل قبضه، وجاز الغرر اليسير فيها:

رهنٌ وصلٌح هبةٌ مع ْ خُلْعٍ*** ساغَ بها الغررُ لا كالْبيعِ[1]

ومثلها الوصية لأنَّها نوع تبرع، فأمضتها الشريعة رغم نقص الأهليَّة، وأجازت فيها ما يجوز في التبرعات. وقد قال مالك رحمه الله: "الأمر المجتمع عليه عندنا أن الضعيف في عقله والسفيه والمصاب الذي يفيق أحيانا تجوز وصاياهم لترغيب الشرع فيها".[2]

كما عرفت الشريعة بصرامتها في مسألة الطلاق حتى لا تتحول العصم إلى تلاعب بأيدي السفهاء، فحكمت بأن الوقف والطلاق والعتاق لا يمكن تداركها.[3] والطلاق في هذا التصنيف يمكن أن يضاف إلى المسألة التالية أيضاً فهو ظاهراً أقرب إلى هذه المسألة، وحقيقة أقرب إلى التيتليها، إذ أن تسهيل الشريعة حصول الطلاق ومنعها من تداركه هو نوع من الردع والتصعيب حتى لا يسهل على الناس أمره.

كما أنَّه من المعلوم شرعاً أن الجنايات على النفس من أعظم الكبائر ومع ذلك نلاحظ بعض التسهيل في إثباتها أكثر من جرائم أخرى، فأثبتت بالقسامة مثلاً عند بعض المذاهب، وقبلت فيها شهادة الصبيان بعضهم على بعض بشروط،[4] وحكمة ذلك التسهيل المبالغة في الردع ومخافة ضياع الحقوق. ويؤيد تلك الْحِكْمة أن الجاني يحاول ما أمكن التخفي عن الأنظار، فإنَّ الرجل إذا أراد قتل الرجل لم يقتله في جماعة، بخلاف ما إذا باع أو اشترى منه، فإنَّه يشهد ويستوثق.

---

(1) السجلماسي، نفس المصدر السابق (614/2).

(2)مالك بن أنس، الموطأ. مصدر سابق، رقم (2822).

(3) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق (119/2).

(4) البراذعي، التهذيب في اختصار المدونة، مصدر سابق (588/3).

ومع أن الكفر أعظم المفاسد فإنَّه يسقط ما وقع فيه، ويقر أصحابه بعد إسلامهم على زواجهم ولو كانت عقودهم فاسدة،[1] والحرابة أعظم من الزنا والسرقة ومع ذلك تسقط عقوبتها بالتوبة قبل القدرة.[2] والذي جعل الشريعة تسقط ما قبل الإسلام، وتعفو عما وقع من المحارب خلال الحرابة هو تشجيع غير المسلم على الإسلام، وفتح خط رجعة آمن أمام المحارب حتى لا يتمادى في حرابته وتضطر الأُمة إلى محاربته فتخسر بذلك ما لا تريد أن تخسره، وقبول توبتهم قبل التمكن منهم من هذا الباب. وهناك من علل وضع الدماء والأموال عن الخوارج بأن خروجهم على التأويل، ولا أرى أنَّه يناقض ما ذكره الباحث.

كما تساهلت الشريعة كثيراً في لحوق النسب، فأثبتته بالقافة وبالإقرار ولو خالفه الظاهر، وحكم في ذلك بالنادر في كثير من فروع الشريعة مع أن الأصل مراعاة الغالب، إلا في بعض الأبواب ومنها باب النسب فاعتبرت فيه الشريعة النادر دون الغالب. ومما يبين ذلك أن الولد يلحق بالزوج لخمس سنين عند المالكيَّة، وأربع سنين عند الشافعي وسنتين عند أبي حنيفة. ومع أن حصول الزنا أكثر من تأخر الحمل فهذا لطف من الله بعباده وستر عليهم وحفظ للأنساب وسد لباب ثبوت الزنا.[3] والشريعة عرف عنها درء الحدود بالشبهات وميلها إلى الستر ولذلك قلصت احتمالات ثبوت الفاحشة، وقللت من احتمالات نفي النسب.

ولا شك أن المتهم إذا كان له سوابق عرف بها واشتهر يكون الإثبات عليه عند الأكثرين أسهل من غيره حماية للنَّاس من شره، ولذا اشترط القرآن الكريم في إقامة حد القذف أن يكون المقذوف محصناً، وفسر الإحصان هناك بأن معناه العفة. وعليه فلا يقام الحد على من قذف محدوداً في زنا أو مشتهراً به، لعدم صونه عرضه ونفسه أصلاً. كما جوز البعض شهادة كل من بلغ من الرجال على المعروف بالسرقة وإن لم يكونوا عدولا، لنفس الْحِكْمة والسبب.

ومن هذا الباب قول عمر رضي الله عنه: "لا حكرة في سوقنا، لا يعمد رجال بأيديهم فضول من أذهاب إلى رزق من رزق الله نزل بساحتنا فيحتكرونه علينا، ولكن أيما جالب

---

(1) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق (109/1).

(2) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (181/4).

(3) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (153/3).

جلب على عمود كبده في الشتاء والصيف فذلك ضيف عمر فليبع كيف شاء وليمسك كيف شاء".[1] فالظاهر من هذا الرأي جواز الاحتكار لمن كان جالبا لا مشتريا من السوق المحلي، لئلا يمتنع الناس عن الجلب، فتزيد المشكلة، خاصَّة أن هذا كان في زمان جلب التجارات فيه مشقة ومخاطرة لا يتصدى لها إلا القليلون المجربون.

ومن التسهيلات التجارية الفقهيَّة ما ذكره القاضي عبد الوهاب من أخذ العشر على تجار أهل الذمة إذا اتجروا خارج الدولة الإسلاميَّة واستثنى من ذلك تجارتهم إلى الحرم قائلاً: "ولكن يؤخذ منهم نصف العشر مما حملوا إلى الحرمين مما بالنَّاس حاجة إليه ليحصل لأهل الحرمين ارتفاق منهم وليكثر الحمل إليهما.[2] وهذا تخفيف يهدف إلى تشجيع وصول التجارات إلى مكة والمدينة. قلت: والمنهج الأقرب إلى مذهب مالك في هذه الأمور عدم التحديد ومراعاة الأحوال والحاجات، دون تحديد مقادير محددة وترك ذلك للاجتهاد والضرورة والحاجة والمصلحة.

ومن الأمور التي روعي فيها تسهيل الحكم والفعل وتوق الشارع إليه مسألة سرقة المصحف والحكم بألا قطع على سارقه،[3] وقد يكون ذلك مراعاة لتشجيع تداوله والاستفادة منه، وإحساناً للظن بمن يأخذه.

المسألة الثانية: الفرق بسبب تقييد الحكم:

على عكس المسألة السابقة هناك أمور وأعمال حكمت الشريعة بالابتعاد عنها، وسد كل الأبواب والطرق الموصلة إليها، ومن ثم فإنَّها تحتاط لذلك المنع في كثير من الأحيان، وتمنع كل ما يؤدي إلى المحرم ولو من بعيد. وهذا باب يندرج تحته كثير من مسائل سد الذرائع، فإنَّها كلها راجعة إلى أمور يريد الشارع الابتعاد عنها، فيمنع لذلك ما يقرب منها أو

---

(1)مالك بن أنس، الموطأ، مصدر سابق، رقم (2398).

(2) ابن نصر، المعونة على مذهب عالم المدينة، مصدر سابق (278/1).

(3) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، المبسوط. بيروت، دار المعرفة 1993م (ص 152/9).

يؤدي إليها. ويرجع للباب قواعد الاحتياط والابتعاد عن المحرمات مثل الأصل في الأبضاع التحريم والأصل في الربا المنع، وما شاكلهما من القواعد والضوابط.

ومن الفروع المبنية على ذلك مثلاً الحكم بنجاسة الخمر، وإن كان أصلها طيبا، ونجاسة الخنزير وإن كان حياً،[1] وهذان حكمان خالفا قاعدتين معروفتين في الطاهرات، أولاهما أن النجاسة تتبع الاستقذار الطبعي والطهارة تتبع الاستطابة الطبعية،[2] والثانية أن الحي طاهر على كل حال، وذلك العدول جاء لتأكيد الابتعاد عنهما والتغليظ في تحريمهما، وسد ذريعة تناولهما، والتقليل من احتمال حدوث الشر الذي لأجله حرمهما الشرع.

ولما حرمت الشريعة الكبر والعجب حرمت وكرهت كل ما يؤدي لهما ولو على سبيل الاحتمال البعيد احتياطاً وتأكيداً، ومن ذلك قول الفقهاء إنَّه "لا يصلي الإمام على شيء أرفع مما يصلي عليه أصحابه فإن فعل أعادوا أبداً"، وحمل ابن فرحون[3] ذلك على ما إذا كان في الأمر عبث أو كبر.[4] وسبب منع ذلك على الإمام دون المأموم أن احتمالات الزهو والترفع أقرب إلى الإمام لمنصبه ومكانته فمنع من ذلك سدا لذريعة التكبر والعجب وتأكيدا للبعد عنهما، خاصَّة ممن أحاطت به ظروف ومكانة أو جاه أو منصب يجعل من المحتمل دخول بعض أمراض القلوب إلى نفسه ما لم يتحصن بالشرع، ويحتم من فتنة الواقع.

ومما يمكن أن يعتبر تسهيلاً من وجه وتضييقاً من وجه مسائل الطلاق وأحكامه، فمما لا شك فيه أن الشريعة تكره الطلاق، ولكن في نفس الوقت تدعو لهيبة العصم واحترامها، ولكي تحقق الغرضين سهلت وقوع الطلاق تأكيداً لاحترامه وإبعادا له عن

---

(1) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مصدر سابق (163/2).

(2) القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، مصدر سابق (34/2).

(3) ابن فرحون، أبو إسحاق إبراهيم بن علي اليعمري. من علماء المالكية بالفقه والنحو والأصول والفرائض والوثائق والقضاء والرجال وطبقاتهم. ارتحل إلى مصر والقدس ودمشق، والتقى بعلمائها وأخذ عنهم. تولى قضاء المدينة وأظهر مذهب مالك بها، توفي سنة (799هـ). له، شرح "مختصر ابن الحاجب في الفقه" سماه "تسهيل المهمات في شرح جامع الأمهات"، وتبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ودرر الغواص في محاضرة الخواص في الألغاز الفقهية، وغيرها. نيل الابتهاج بتطريز الديباج (ص 30)، والأعلام (52/1).

(4) البراذعي، التهذيب في اختصار المدونة، مصدر سابق (248/1-249).

التلاعب. وقد أوقع أبو حنيفة طلاق المكره لأن الطلاق مغلظ فيه،[1] وغلب الجمهور التغليظ فأوقعوا الثلاث بلفظ واحد،[2] ولا يخفى ما في ذلك من تسهيل وقوع الطلاق، ولكنه تسهيل لتأكيد الابتعاد عنه، بينما غلب غيرهم جانب الحفاظ فأوقعوا الثلاث واحدة ولا يخفى ما في ذلك من التصعيب الظاهري ولكنه في حقيقته ينقلب إلى تسهيل.

كما أن باب درء الحدود بالشبهات على اتفاق الفقهاء عليه واختلافهم فيه توسيعا وتضييقاً، يعتبر كله راجعاً إلى هذا الأصل، فمنع شهادة المرأة في الدماء راجع إليه، وعدم قبول الإثباتات غير المنصوص عليها راجع إليه، واشتراط الشهود الأربعة في الزنا يعتبر راجعا إليه وإلى الستر.[3] ولزوم العفو إذا عفا أحد أولياء الدم وسقوط القصاص بذلك يعتبر من هذا الأصل.[4]

وتوسع بعضهم في ذلك الدرء فقال إن حد السرقة مرتبط بالاهتمام بالفقراء وكفايتهم وبحسن توزيع الثروة. وحد الزنا مرتبط بتطهير المجتمع من وسائل الفتنة. وحد الشرب مرتبط بمنع صنعها وتجارتها والدعاية لها، وهكذا جميع العقوبات، فكل هذا عنده شبهات تدرأ بها الحدود.[5]

وأكثر من ذلك انتقاد الشيخ الزرقا لتعريف المحصن عند الفقهاء بأنَّه من جامع في نكاح صحيح، فقال إن هذا التفسير قد ضيع الجانب المبرر لتشديد العقوبة للمحصن من البكر، والأوجه في تفسير الإحصان عنده أن المحصن هو الشخص الذي يكون له زوج يغنيه عن الزنا فيزني.[6] وجعل غير ذلك من الظروف مدعاة لتخفيف العقوبة إلى عقوبة البكر.

---

(1) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق (101/3).

(2) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق (84/3).

(3) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق (76/1).

(4) القفصي، لباب اللباب في بيان ما تضمنته أبواب الكتاب من الأركان والشروط والموانع والأسباب، (ص 345).

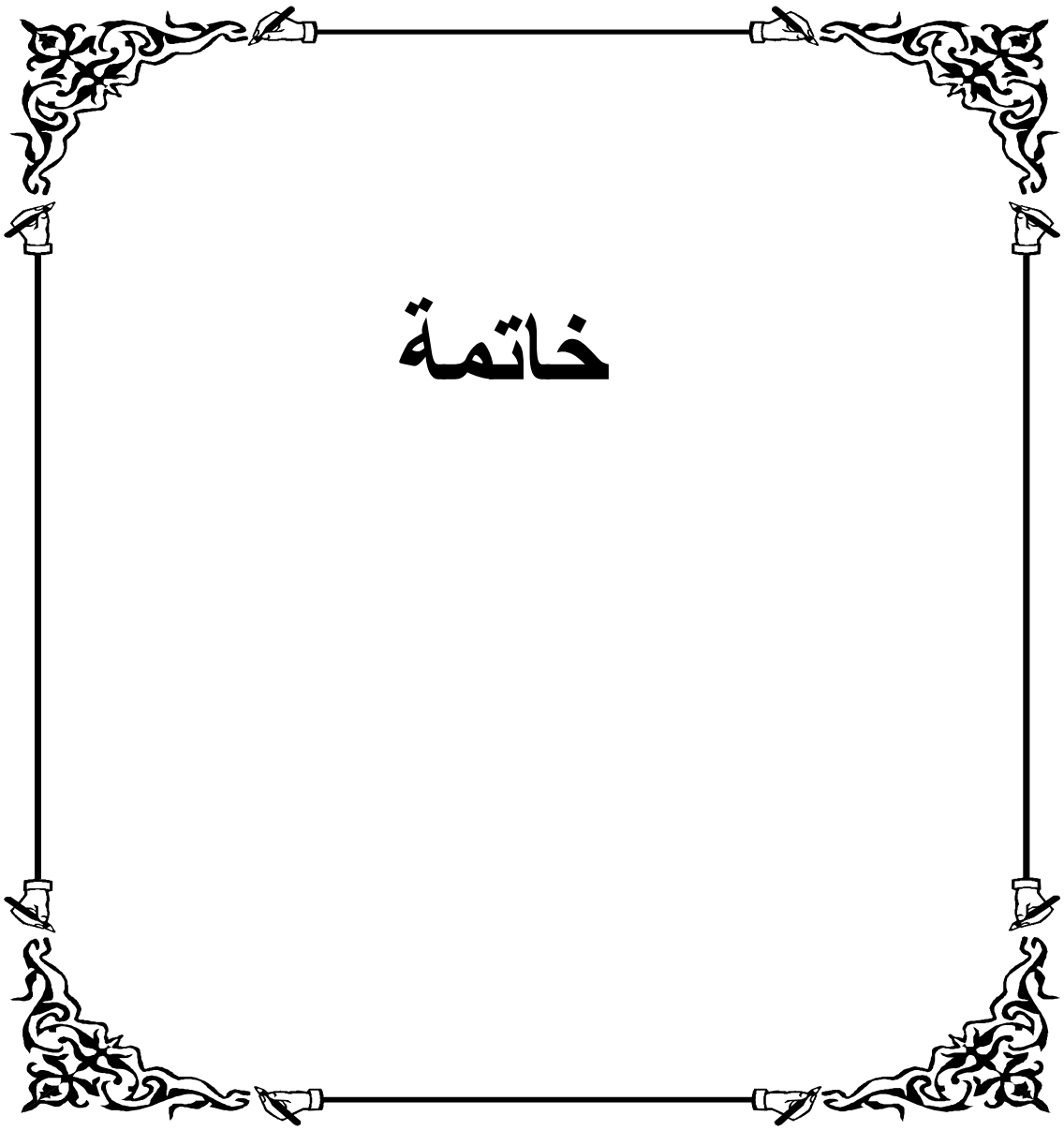
(5) الزرقا، المدخل الفقهي العام، مصدر سابق (284/1).

(6) الزرقا، نفس المصدر السابق (289/1).

ومع أن زوال العقل يعتبر عذراً شرعياً إلا أن السكران عومل في الشريعة معاملة فيها تشديد عليه ردعا له، فألزم بطلاقه وقتله لأنَّه لو لم نعتبر مثل الصاحي لتساكر النَّاس ليتلفوا أموال النَّاس وأرواحهم.[1] قال السبكي والفرق بين السكران وغيره (أي من ذوي الأعذار) اقتحامه المعصية، ولذلك نخص ذلك بمن سكر عدوانا.[2] وهذا فعل وتلك صفة موجبتان لتضييق الشرع عليه حتى لا يتجرأ على السكر.

(1)الونشريسي، عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق، مصدر سابق (ص 403).

(2) السبكي، منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه، مصدر سابق (ص 115).



خاتمة

خاتمة

لعل من أصعب حالات الباحث، وأشد شيء عليه، وأكثر الأشباء تأثيراً في نفسه، أن يجدها بعد جهد جهيد وأيام طوال وسنين عديدة من القراءة والبحث والتقصي وكأنَّه لم يكمل موضوعه الذي كان يبحث فيه، ولم يصل فيه بعد مداه، ولم يصل فيه إلى ما كان يريد أن يصل إليه.

وفي هذا البحث يكفي الباحث ويكفي أمثاله أن يطلع على بعض الكنوز التي دفنها الأقدمون ولم يكشف المتأخرون كل قضاياها وزواياها وأركانها، وأن نتأمل فيما كتبوه ونستنتج منه ونستنبط بقدر الإمكان. وأرجو أن أكون قد وفقت في الاطلاع على كثير من ذلك، إضافة إلى أنني حاولت أن أبني على تلك الأصول ما تيسر من فروع ومسائل.

وقد وقف الباحث في هذا البحث عند تحرير كثير من المصطلحات، أهمها مصطلح الْحِكْمة، وما يرتبط به من مصطلحات، وحاول ألا يكون ناقلاً فقط وألا يكون أسيراً لمصطلحات سار عليها هذا الفقيه أو ذاك، فأورد مصطلحات كثيرة رجح فيها واختار، ومن ذلك تحرير مصطلح الْحِكْمة نفسه الذي اختار اختياراً في تحديده وحاول أن يلتزم به طيلة البحث. ومن الأمور التي بيناها أن كثيراً من مصطلحات أصول الفقه راجع للحكمة بدرجات متفاوتة، فهناك ما هو مبني عليها مثل المناسبة والاستحسان، وهناك ما هو متأثر بها مثل الشروط والأسباب والموانع.

والقصد من كل هذا الوصول إلى النتائج التالية: -

1- تحرير العلاقة بين الْحِكْمة والعلة، وبيان ضرورة تلازمهما، وأثر تخلف إحداهما عن الأخرى، وجواز ترتب الأحكام على ذلك من عدمه. وهنا أن تخلف الْحِكْمة عن العلة مخل بها في كثير من الأحيان، وتخلف العلة عن الْحِكْمة أي وجود العلة وحدها محل خلاف بين الأصوليين والفقهاء.

2- وقوف الأكثرين نظرياً ضد تأثير الْحِكْمة على النص فهما وتنزيلاً فإنَّه وعلى عكس ذلك نجد فهم كثير من النصوص مرتبطاً بالْحِكْمة، وتنزيل كثير منها مرتبط بها كذلك، وقد ضرب الباحث لذلك أمثلة عدة يرى أنَّها كافية في تأصيل الموضوع يمكن

أن يبنى غيرها عليها ويستدل له بها على من لا يرى هذا الوجه من التفسير والاجتهاد.

3- الوصول إلى الحكم الشرعي، وقد بينت من خلال الأمثلة الفقهيَّة والاجتهادات الفرعية ما يثبت أن الْحِكْمة ذات مكانة في إثبات الحكم ورفعه وتعليقه وإحلال غيره محله، لكن هذا ينبغي أن يكون في حدود ضيقة جدا لا يمكن أن تفتح على مصراعيها ولا عاصم منها إلا الشروط العلمية والخلقية التي اشترطها الفقهاء في كل من يتصدى للاجتهاد ويتقدم للفتوى.

ولو لم أكن وصلت في كل ذلك إلى منتهى المراد فيكفيني الوصية أني بدأت هذا الموضوع وأثرت فيه أسئلة قد تحرك أفكار وأقلام الباحثين فيصلون فيها إلى ما يخدم الشرع والفقه ويعين على الفتوى والاجتهاد.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع بالترتيب الفبائي

1.	ابن البخاري: محمد المامي، كتاب البادية. ط1. موريتانيا: نشر زاوية الشيخ محمد المامي 2006م.
2.	ابن السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى. ط2. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
3.	ابن الشيخ: محمد الأمين ولد محمد سالم، مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده. ط1. دبي: دار البحوث للدرسات الإسلامية ولحياء التراث 2002م.
4.	ابن العربي: محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري الإشبيلي، أحكام القرآن. مراجعة وتخريج وتعليق: محمد عبد القادر عطا. ط3. بيروت: دار الكتب العلمية 2003م.
5.	ابن العماد: أبو الفلاح عبد الحي بن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب. تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي. بيروت: دار الآفاق.
6.	ابن النجار: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير. تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد. ط2. مكتبة العبيكان 1997م.
7.	ابن النديم: أبو الفرج محمد بن إسحاق الورّاق، الفهرست. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
8.	ابن أحمد فال: محمد مولود اليعقوبي الموسوي الشنقيطي، الكفاف. ط1. موريتانيا: دار الرضوان للنشر 2008م.
9.	ابن أمير الحاج: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن محمد، التقرير والتحبير. ط2. دار الكتب العلمية 1983م.
10.	ابن بدران: عبد القادر، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل. ط2. بيروت: مؤسسة الرسالة 1981م.

11.	ابن بيه: عبد الله بن الشيخ المحفوظ: أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات. ط1. بيروت: دار المنهاج 2007م.
12.	ابن بَيَّه: عبد الله بن الشيخ المحفوظ: صناعة الفتوى وفقه الأقليات. ط1. بيروت: دار المنهاج 2007م.
13.	ابن تغري بردي: جمال بن يوسف تغري بردي الأتابكي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي. تحقيق: أحمد يوسف نجاتي. مطبعة دار الكتب المصرية 1956م.
14.	ابن حجر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني، لسان الميزان. تحقيق: دائرة المعارف النظامية بالهند. ط2. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1971م.
15.	ابن حجر: شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. الهند: مطبعة دار المعارف العثمانية 1972م.
16.	ابن حرز الله: عبد القادر، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي. ط1. الرياض: مكتبة الرشد ناشرون 2007م.
17.	ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظاهري. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الآفاق الجديدة.
18.	ابن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين. ط1. مؤسسة الرسالة 2001م.
19.	ابن خلّكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق: محيي الدين عبد الحميد. ط1. مصر: مطبعة السعادة 1948م.
20.	ابن رجب: عبد الرحمن بن أحمد، الذيل على طبقات الحنابلة. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.

.21	ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد، فتاوى ابن رشد. تحقيق المختار بن الطاهر التليلي. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي 1987م.
.22	ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث 2004م.
.23	ابن رشيق: الحسين، لباب المحصول في علم الأصول. تحقيق: محمد غزالي عمر جابي. ط1. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث 2001م.
.24	ابن عاشور: محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق محمد الطاهر الميساوي. ط2. الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع 2001م.
.25	ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي. الانتقاء في فضل الأئمة الثلاثة الفقهاء. بيروت: دار الكتب العلمية.
.26	ابن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي الملقب بسلطان العلماء، قواعد الأحكام في مصالح الأنام. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية 1991م.
.27	ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين، مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار الفكر 1979م.
.28	ابن فرحون: برهان الدين إبراهيم بن علي، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب. بيروت: دار الكتب العلمية.
.29	ابن فرحون: برهان الدين إبراهيم بن علي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
.30	ابن قدأُمة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدأُمة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. ط2. مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع 2002م.

.31	ابن قطلوبغا: أبو العدل زين الدين بن قاسم، تاج التراجم. بغداد: مطبعة العاني 1962م.
.32	ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية 1991م.
.33	ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب. ط3، بيروت: دار صادر 1414هـ.
.34	ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ط2. دار الكتاب الإسلامي.
.35	ابن نصر: أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، الفروق الفقهيَّة. اعتنى به: جلال علي القذافي الجهاني. ط1. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث 2003م.
.36	ابن نصر: أبو محمد عبد الوهاب بن علي، المعونة على مذهب عالم المدينة. تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية 1998م.
.37	ابن هداية الله: أبو بكر بن هداية الله الحسيني، طبقات الشافعية. تحقيق: عادل نويهض. ط1. بيروت: دار الآفاق الجديدة 1977م.
.38	الأسنوي: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، طبقات الشافعية. تحقيق: عبد الله الجبوري. الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر 1981م.
.39	الأصفهاني: محمود بن عبد الرحمن أبو القاسم بن أحمد بن محمد أبو الثناء شمس الدين، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب. تحقيق: محمد مظهر بقا. ط1. السعودية: دار المدني 1986م.
.40	الآمدي: أبو الحسن سيد الدين علي بن علي بن محمد بن سالم الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. بيروت: المكتب الإسلامي.
.41	أبو القاسم الحسن بن بشر، المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء. تحقيق: ف. كرنكو. ط1. بيروت: دار الجيل 1991م.

42.	الباحسين: يعقوب بن عبد الوهاب، الاستحسان حقيقته أنواعه حجيته تطبيقاته المعاصرة. ط1. الرياض: مكتبة الرشد 2007م.
43.	الباحسين: يعقوب بن عبد الوهاب، الفروق الفقهيَّة والأصوليَّة. ط1. الرياض: مكتبة الرشد 1998م.
44.	البخاري: عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية 1997م.
45.	البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. ط1. دار طوق النجاة 1422هـ.
46.	البراذعي: خلف بن أبي القاسم محمد الأزدي القيرواني أبو سعيد، التهذيب في اختصار المدونة. دِّراسة وتحقق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ. ط1. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث 2002م.
47.	البغدادي: إسماعيل باشا بن محمد أمين، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. ط3. طهران: المكتبة الإسلامية 1387هـ.
48.	الترابي: حسن، السياسة والحكم "النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع". ط1. بيروت: دار الساقي 2003م.
49.	الجرجاني: علي بن محمد بن علي الشريف، كتاب التعريفات. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية 1983م.
50.	الجصاص: أحمد بن علي أبو بكر الرازي، أحكام القرآن. تحقيق: محمد صادق القمحاوي. بيروت: دار إحياء التراث العربي 1405هـ.
51.	الجويني: أبو محمد عبد الله بن يوسف، الجمع والفرق. تحقيق ودِّراسة: عبد الرحمن بن سلأُمة بن عبد الله المزيني. ط1. بيروت: دار الجيل 2004م.

52.	الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد إمام الحرمين أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه. تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية 1997م.
53.	الدامغاني: الحسين بن محمد، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم. تحقيق: عبد العزيز سيد الأهدل. ط4. دار العلم للملايين 1983م.
54.	الدينوري: أبو بكر أحمد بن مروان، المجالسة وجواهر العلم. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. بيروت: دار ابن حزم 1419هـ.
55.	الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال. تحقيق: علي محمد البجاوي. ط1. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر 1963م.
56.	الرازي: محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم الأصول. تحقيق: طه جابر فياض العلواني. ط1. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1400هـ.
57.	الراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. ط1. دمشق بيروت: دار القلم 1412هـ.
58.	الرهوني: أبو زكريا يحيى بن موسى، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول. تحقيق: يوسف الأخضر القيم. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث 2002م.
59.	الريس: عبد المحسن بن محمد، أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب البغدادي. ط1. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث 2003م.
60.	الريسوني: أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية. ط1. مصر: دار الكلمة للنشر والتوزيع 1997م.

.61	الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي. ط1. دمشق: دار الفكر 1986م.
.62	الزرقا: مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام. ط1. دمشق: دار القلم 1998م.
.63	الزركشي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، المنثور في القواعد الفقهيَّة. ط2. وزارة الأوقاف الكويتية 1985م.
.64	الزركلي: خير الدين بن محمود الدمشقي، الأعلام. ط5. بيروت: دار العلم للملايين 1980م.
.65	الزركلي: خير الدين بن محمود الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشرة 2002م.
.66	الزين: محمود أحمد، القرآن إعجاز تشريعي متجدد. ط1. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث 2004م.
.67	السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه. تحقيق: سعيد بن علي محمد الحميري. ط1. بيروت: دار البشائر الإسلامية 1999م.
.68	السبكي: تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية1995م.
.69	السجلماسي: أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم، شرح اليواقيت الثمينة فيما انتمى لعالم المدينة في القواعد والنظائر والفوائد الفقهيَّة. تحقيق: عبد الباقي بدوي. ط1. السعودية: مكتبة الرشد 2004م.
.70	السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل ، المبسوط. بيروت: دار المعرفة 1993م.
.71	السعدي: عبد الحكيم عبد الرحمن، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين. ط2. بيروت: دار البشائر 2000م.

.72	السندي: محمد بن عبد الهادي التتوي أبو الحسن نور الدين، حاشية السندي على سنن ابن ماجه. بيروت: دار الجيل.
.73	السيوطي: عبد ا لرحمن بن أبي بكر جلال الدين، الأشباه والنظائر. ط1. دار الكتب العلمية 1990م.
.74	الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الاعتصام. تحقيق: سليم بن عيد الهلالي. ط1. السعودية: دار ابن عفان 1992م.
.75	الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الموافقات. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. ط1. دار ابن عفان 1997م.
.76	الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس، الرسالة. تحقيق: أحمد شاكر. ط1. مصر: مكتبة الحلبي 1940م.
.77	الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق: أحمد عزو عناية. ط1. دمشق: دار الكتاب العربي 1999م.
.78	الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، اللمع في أصول الفقه. ط2. دار الكتب العلمية 2003م.
.79	الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي، طبقات الفقهاء. تحقيق: إحسان عبد العباس. بيروت: دار الرائد العربي 1978م.
.80	الصَّيمري: أبو عبد الله حسين بن علي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه. بيروت: دار الكتاب العربي 1974م.
.81	الطوفي: سليمان بن عبد القوي أبو الربيع نجم الدين، شرح مختصر الروضة. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1. مؤسسة الرسالة 1987م.
.82	العسقلاني: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، تهذيب التهذيب. ط1. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية 1326هـ.

83.	العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة 1379هـ.
84.	العطار: حسن بن محمد بن محمود، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع. دار الكتب العلمية.
85.	العلمي: عبد اللطيف، المصلحة المرسلة والاستحسان وتطبيقاتهما الفقهيَّة. ط1. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 2004م.
86.	العليمي: عبد الرحمن بن محمد. المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. ط1. بيروت: دار عالم الكتب 1983م.
87.	الغرياني: الصادق بن عبد الرحمن، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال كتابي إيضاح المسالك للونشريسي وشرح المنهج المنتخب للمنجور. ط1. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث 2002م.
88.	الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. ط1. دار الكتب العلمية 1993م.
89.	الغزالي: محمد بن محمد بن محمد الطوسي أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق: حمد الكبيسي. بغداد: مطبعة الإرشاد 1971م.
90.	الفراء: القاضي أبو الحسين محمد بن أبي يعلى البغدادي الحنبلي. طبقات الحنابلة. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
91.	الفيروزآبادي: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط. ط8، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع 2005م.
92.	الفيومي: أبو العباس أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية.

93.	القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق. عالم الكتب.
94.	القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شرح تنقيح الفصول. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. ط1. شركة الطباعة الفنية المتحدة 1973م.
95.	القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، نفائس الأصول شرح المحصول. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز.
96.	القرشي: محيي الدين عبد القادر بن محمد، الجواهر المضية في طبقات الحنفية. تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو. مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي 1976م.
97.	القفصي: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن راشد البكري، لباب اللباب في بيان ما تضمنته أبواب الكتاب من الأركان والشروط والموانع والأسباب. الطبعة الأولى.
98.	اللكنوي: عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري، فتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية 2002م.
99.	المراغي: عبد الله بن مصطفى، الفتح المبين في طبقات الأصوليين. ط2. بيروت: نشر محمد أمين دمج وشركاه 1974م.
100.	النجار: عبد الجبار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل. ط2. المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1993م.
101.	النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، سنن النسائي. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. ط2. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية 1986م.

102.	الولاتي: محمد يحيى، الدليل الماهر الناصح شرح نظم المجاز الواضح على قواعد المذهب الراجح. موريتانيا: مكتبة الولاتي لإحياء التراث الإسلامي 2006م.
103.	الونشريسي: أبو العباس أحمد بن يحيى، عدّة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق. تحقيق: حمزة أبو فارس. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي 1990م.
104.	اليحصبي: أبو الفضل عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك. تحقيق: سعيد أحمد أعراب. ط1. المغرب: مطبعة فضالة المحمدية 1983م.
105.	أبو عمران: عبيد بن محمد الفاسي الصنهاجي، النظائر في الفقه المالكي. اعتنى به: جلال علي الجهاني. ط2. بيروت: دار البشائر الإسلامية 2010م.
106.	أبو مؤنس: رائد نصري جميل، منهج التعليل بالْحِكْمة وأثره في التشريع الإسلامي. ط1. المعهد العالمي للفكر الإسلامي 2007م.
107.	أمير بادشاه: محمد أمين بن محمود، تيسير التحرير. بيروت: دار الفكر.
108.	آل تيمية: (مجد الدين عبد السلام، عبد الحليم، أحمد)، المسودة في أصول الفقه. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. دار الكتاب العربي.
109.	بابا التنبكتي: أبو العباس أحمد بن أحمد التكروري المالكي. نيل الابتهاج بتطريز الديباج. بيروت: دار الكتب العلمية، بهامش الديباج المذهب.
110.	سركيس: يوسف إليان سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة. مصر: مطبعة سركيس 1928م.
111.	شقرون: محمد أحمد، مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهيَّة. ط1. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية ولحياء التراث 2002م.
112.	شلبي: محمد مصطفى، تعليل الأحكام. مطبعة الأزهر 1947م.
113.	طاش كبري زادة: المولى أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة. ط1. حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية 1977م.

114.	كحالة: عمر رضا، معجم المؤلفين. دار إحياء التراث العربي.
115.	كحالة: عمر رضا، معجم المؤلفين. دمشق: مطبعة التراقي 1957م.
116.	مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، الموطأ. تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي. ط1. أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان 2004م.
117.	محمد النور: زين العابدين العبد، رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.
118.	مخلوف: الشيخ محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة 1349هـ.
119.	مخلوف: الشيخ محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
120.	مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الحديث رقم.
121.	وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، الموسوعة الفقهيَّة الكويتية. ط2. الكويت: دار السلاسل.
122.	ولد الشيخ الحسين: محمد يحيى، لب النقول في اختصار علم الأصول. تحقيق ابنه محمد عبد الله ط1. أبو ظبي: 1997

.

الفهارس العامة:

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبّوية والآثار
- فهرس الأعلام
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الآية ..... رقم الصفحة

سورة البقرة

ﭽ ﭾ ﭿ (الآية: 129) 15

(الآية: 219) 112

ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ (الآية: 231) 16

ﮂ ﮃ (الآية: 237) 124

ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ (الآية:269) 15

سورة آل عمران

ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ (الآية: 75) 81

سورة النساء

ﮏ ﮐ ﮑ (الآية:06) 77

ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ (الآية: 54) 15

سورة المائدة

ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ (الآية: 91) 31

سورة الأعراف

ﮦ ﮧ (الآية: 11) 67

ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ (الآية: 12) 67

سورة النحل

ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ (الآية:125) 15

سورة الإسراء

ۀ ہ ھ(الآية: 23) 79

سورة مريم

پ پ پ(الآية: 12) 16

سورة لقمان

پ پ پ پ(الآية: 02).....15

ٱ ب ب ٻ (الآية: 12).....15

سورة القمر

(الآية: 05).....30

سورة النجم

ۋ ۋ ۅ (الآية: 32) 109

سورة الحشر

ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ں(الآية: 07) 31

فهرس الأحاديث النبويَّة والآثار

الحديث ..... رقم الصفحة

«اذهب فأطعمه أهلك» 78

«الأئمة من قريش» 115

«المؤمنون يسعى بذمتهم أدناهم» 80

«أن مخنثا كان عند أم سلمة زوج النبي. فقال لعبد الله بن أبي أمية يا أبا عبد الله إذا فتح الله عليكم الطائف غدا فأنا أدلك على ابنة غيلان فإنَّها تقبل بأربع وتدبر بثمان، فقال رسول الله. "لا يدخلن هؤلاء عليكم.» 129

«نَفَّ لُهل أبيات من أهل البادية حضرةَ الأضحى زمن رسول الله ﷺ.. فقالَ رسولُ الله ﷺ: «ادخروا ثلاثا ثم تصدقوا بما بقي»، فلمَّا كان بعد ذلك قالوا يا رسول الله: إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويجملون منها الودك، فقال رسولُ الله ﷺ: «وما ذاكَ؟»، قالوا: نهْيتَ أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث!، فقال: «إنما نهيتكم من أجل الدَّافةِّ التي دفَّت، فكلوا وادَّخروا وتصدقوا.» ..31

«لا تباغضوا» 120

«لا حكرة في سوقنا، لا يعمد رجال بأيديهم فضول من أذهاب إلى رزق من رزق الله نزل بساحتنا فيحتكرونه علينا، ولكن أيما جالب جلب على عمود كبده في الشتاء والصيف فذلك ضيف عمر فليبع كيف شاء وليمسك كيف شاء.» 134

«لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان» 20

«لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» 115

«لو كان الدين بالرأي لكان مسح أسفل الخفين أولى من مسح ظاهرهما» 98

«ليس العاقل من يعرف الخير من الشر وإنما العاقل من يعرف خير الشرين» 111

فهرس الأعلام

العلم.....رقم الصفحة
ابن الحاجب: أبو عمرو عثمان بن عمر46
ابن الشاطّ: قاسم بن عبد الله الأشبيلي109
ابن القاسم: عبد الرحمن الُعتقير130
ابن القيم:محمد بن أبي بكر الزرعي72
ابن بدران: عبد القادر الدمشقي19
ابن بية: عبد الله106
ابن حجر: العسقلاني32
ابن حزم: علي بن أحمد بن سعيد الظاهري28
ابن داود: أبو بكر محمد بن داود الظاهري71
ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد (الجد)31
ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد (الحفيد) 37
ابن شهاب: مسلم بن عبد الله الزهري130
ابن فرحون: أبو إسحاق إبراهيم بن علي135
ابن قدامة: أبو محمد عبد الله د المقدسي16
أبو زيد: عبيد الله بن عمر الدبوسي50
أحمد الريسوني92
الإيجي: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد104
الأسنوي: محمد بن عبد الرحيم بن الحسن100
الآمدي: علي بن أبي علي45
الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب91
العلم.....رقم الصفحة
البيضاوي: عبد الله بن عمر73
الجرجاني: علي بن محمد بن علي الحسيني15
الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي123
الجويني: عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين23
الرازي: فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر22
الزركشي: محمد بن بهادر بن عبد الله33
السبكي: تقي الدين علي بن عبد الكافي61
السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن 99
الشاطبي: إبراهيم بن موسى الغرناطي19
الشوكاني: محمد بن علي بن محمد33
الصفي: محمد بن عبد الرحيم 62
الطاهر بن عاشور: محمد21
الطوفي: سليمان بن عبد القوي35
العز بن عبد السلام: عبد العزيز السلمي18
الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي20
القرافي: أحمد بن إدريس الصنهاجي29
الكرخي: أبو الحسن عبيد الله بن الحسين55
اللخمي: علي بن محمد الربعي89
النظام: إبراهيم بن سيار بن هانئ المعتزلي30
جرير بن عطية بن حذيفة الخطفي اليربوعي14
العلم.....رقم الصفحة
حسن الترابي132

زين العابدين محمد النور84

شلبي: محمد مصطفى95

عبد الملك بن عبد العزيز بن الماجشون125

القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر33

علال الفاسي92

محمد يحيى بن الشيخ الحسين44

مصطفى أحمد الزرقا88

وهبة الزحيلي17

يعقوب الباحسين عبد الوهاب10

فهرس الموضوعات

الموضوع ..... رقم الصفحة
لإهداء 1
شكر وعرفان 2
مستخلص بالعربي 4
مستخلص بالأنجليزي 5
مقدّمة 6

الفصل الأول

مفهوم الْحِكْمة ومسالكها وعلاقتها بغيرها

المبحثالأول: مفهوم الْحِكْمة 13
المطلب الأول: الْحِكْمة في اللغة: 13
المطلب الثاني: الْحِكْمة في الاصطلاح: 14
المسألة الأولى: الْحِكْمة في القرآن الكريم: 15
المسألة الثانية: الْحِكْمة في اصطلاح الأصوليين: 16
المطلب الثالث: الفرق بين الْحِكْمة والمقصد: 22
المبحث الثاني: مسالك الْحِكْمة: 26
المطلب الأول: المسالك العائدة للنص: 27
المطلب الثاني: المسالك الآيلة للعقل: 33
المبحث الثالث: علا قة الْحِكْمة بغيرها: 39
المطلب االأول: الْحِكْمة والمظنَّة: 39
المطلب الثاني: الْحِكْمة والمناسبة: 44
المطلب الثالث: الْحِكْمة والعلة: 52
المسألة الأولى: توارد العلة والْحِكْمة: 53
المسألة الثانية: تعارض العلة والْحِكْمة: 59

الفصل الثاني

التعليل بالْحِكْمة عند الأصوليين

المبحث الأول: مفهوم التعليل بالْحِكْمة:.....67
المطلب الأول: التعليل بالْحِكْمة لغة واصطلاحاً :.....67
المطلب الثاني: التعليل بالْحِكْمة في هذه الدِّراسة: 68
المبحث الثاني: حجية التعليل بالْحِكْمة:.....69
المطلب الأول:المنع مطلقاً : 69
المطلب الثاني:الجواز مطلقاً : 72
المطلب الثالث: الجواز في حالات أو بشروط:.....75
المبحث الثالث: مسائل ترجع للتعليل بالْحِكْمة:.....79
المطلب الأول: القياس الجلي: 79
المطلب الثاني: القياس في الأسباب والحدود والكفارات: 82
المطلب الثالث: بعض أنواع الاستحسان:.....84
المطلب الرابع: الاستصلاح 90
المسألة الأولى: معنى الاستصلاح:.....90
المسألة الثانية: علاقة الاستصلاح بالْحِكْمة:.....92

الفصل الثالث

أثر الْحِكْمة في الفروق الفقهيَّة

المبحث الأول: مفهوم الفروق الفقهيَّة: 98
المبحث الثاني: أثر الْحِكْمة في الفروق الفقهيَّة:..... 105
المطلب الأول: الفرق لاختلاف الحِكَم أو تعارضها:..... 105
المسألة الأولى: الفرق لاختلاف الحِكمتين: 105
المسألة الثانية: الفرق لتعارض الحِكَم: 111
المسألة الثالثة: الفرق لاختلاف درجة الْحِكْمة: 120
المطلب الثاني: الفرق لانعدام الْحِكْمة أو انقضائها 126
المسألة الأولى: الفرق بسبب انعدام الْحِكْمة: 127

المسألة الثانية: الفرق بسبب انقضاء الْحِكْمة: 127
المطلب الثالث: الفرق لتسهيل الحكم أو تقييده: 130
المسألة الأولى: الفرق بسبب تسهيل الحكم: 131
المسألة الثانية: الفرق بسبب تقييد الحكم: 135
الخاتمة 138
قائمةالمصادروالمراجع 142
الفهارسالعامة 154
فهرسالآياتالقرآنية 155
فهرسالأحاديثالنبويَّةوالآثار 157
فهرسالأعلام 158
فهرسالموضوعات 160