مجلة اللغة العربية والعلوم الإسلامية المجلد (2) العدد(7)– سبتمبر 2023م
الترقيم الدولي للنسخة المطبوعة: x 145–2812 الترقيم الدولي للنسخة الإلكترونية: 2812– 5428
الموقع الإلكتروني: https://jlais.journals.ekb.eng

ضِيقُ المسلك في الجدل الفقهي وأثره في نفي معقولية الأحكام

د. محمود فراج السيد إمبابي
مدرس الفقه وأصوله بقسم الدراسات الإسلامية
كلية الآداب – جامعة سوهاج

Journal of Arabic Language and Islamic Science Vol (2) Issue (7)- Sept2023
Printed ISSN:2812-541x On Line ISSN:2812-5428
Website: https://jlais.journals.ekb.eg/

ضِيقُ المسلك في الجدل الفقهي وأثره في نفي معقولية الأحكام

د. محمود فراج السيد إمبابي

مدرس الفقه وأصوله بقسم الدراسات الإسلامية

كلية الآداب – جامعة سوهاج

drmahmoudfarrag20@gmail.com

مخلص:

الحمد لله وحده، وبعد؛ فإن الفقيه في الجدل الفقهي إما أن يحسن الجواب عن اعتراضات خصمه بما يزيل الإشكال، ويدفع الادعاء، وإما أن يأتي جوابه ضعيفًا لا يكافئ قوة اعتراض خصمه، وإما أن يضيق عليه المسلك؛ فيعجز عن الجواب.

فإن عجز عن الجواب لجأ –أحيانًا– إلى نفي معقولية الحكم، وتشبث بالقول بتعبديته، ظانًا أنه آوى إلى ركن شديد، ومتحصنًا بما لا يستطيع خصمه جداله فيه، وقد حاولت من خلال هذا البحث الكشف عن مسألة ضيق المسلك في الجدل الفقهي، مبينًا أثره في نفي بعض الفقهاء معقولية بعض الأحكام، خروجًا من تضييق خصومهم المسالك عليهم؛ فكان هذا البحث: (ضيق المسلك في الجدل الفقهي وأثره في نفي معقولية الأحكام).

وترجع أهمية هذا البحث إلى أنه يلفت النظر إلى مكانة علم الجدل الفقهي وأثره في أحكام الفروع الفقهية، من خلال بيان أثر الجدل الفقهي في نفي معقولية بعض الأحكام الفقهية، والقول بتعبديتها.

وكذلك تبرز أهمية هذا البحث في أنه يعد لافتًا انتباه الباحثين إلى إعادة النظر في الأحكام التي اخْتُلِف في أنها تعبدية أو معللة، لكون القول بنفي المعقولية قد يكون الدافع من ورائه ضيق المسلك في الجدل الفقهي، لا إخفاء الشارع العلةَ عن نظر الفقهاء لحكمة لم يطلعنا عليها.

وقد توصل البحث إلى عدة نتائج، منها:

– ليس في أحكام الشريعة ما يخالف العقل أو القياس الصحيح، لكن منها ما عُلِمت علته، ومنها ما لم تعلم، وليس المقصود من قول العلماء: "غير معقول المعنى" ، و"تعبدي" ، و"خلاف القياس" أنه لا حكمة فيه، أو أنه يخالف العقل، أو أنه لا علة فيه، بل المقصود غير

معقول المعنى عند الفقيه، وقد يعقله غيره، وخلاف القياس الذي انعقد في نفس الفقيه.

– ليس الدافع دائمًا وراء القول بنفي معقولية الأحكام هو ضيق المسلك في الجدل الفقهي، بل هناك أحكام كثيرة تعبدنا الله –جل جلاله– بها، من غير أن يبين لنا علتها، ولا الحكمة منها، والشأن فيها هو الامتثال والطاعة وفعلها على الوجه الذي أراد ربنا –جل جلاله–.

– لا يُسَلَّم دائما لقول الفقيه بتعبدية الحكم ونفي معقوليته، فإن الفقيه –أحيانًا– إذا ضاق عليه المسلك في الجدل الفقهي، وانسد عليه الباب؛ لجأ إلى القول بنفي معقولية الحكم.

الكلمات المِفْتاحية: الجدل الفقهي. تعليل الأحكام. الأحكام التعبدية. معقولية الأحكام.

Abstract:

Narrow thinking in Fiqh (jurisprudence) controversy and its impact on the denial of the reasonability of rulings

In the fiqh (jurisprudence) controversy, the jurist either provides valid responses to his opponent's objections to resolve the problem and refutes the claims, provides invalid responses, or fails to respond. In the latter, he denies the reasonability of the ruling and claims to adhere to worship, believing that he has an irrefutable argument and that his opponent can't refute it. The present research paper aims to discuss the issue of narrow thinking in fiqh (jurisprudence) controversy, illustrating its impact on some scholars' denial of the reasonability of rulings to overcome the strong claims of their opponents. Thus, it is entitled (narrow thinking in Fiqh (jurisprudence) controversy and its impact on the denial of the reasonability of rulings). It is significant because it draws attention to the importance of fiqh (jurisprudence) controversy and its impact on the provisions of fiqh (jurisprudence) by highlighting the impact of fiqh (jurisprudence) controversy in denying the reasonability of some fiqh rulings and their use for worship. Additionally, it draws the attention of researchers to reconsider rulings debated as worship or reasoning because the denial of the reasonability may be due to narrow thinking in fiqh (jurisprudence) controversy not to conceal the reason from jurists. The study concluded that

– Islamic Sharia does not include rulings that contravene the right reasoning or analogy, but the reasons for some rulings were known, and others were not. When jurists say "unreasonable meaning", "worship", or "violating analogy", they do not mean this ruling does not have a ground and contradicts reasoning. Rather, it means unreasonable for this jurist and may be reasoned by others, contrary to the opinion of the jurist.

– The reason for the denial of reasonability of rulings is not always the narrow thinking in fiqh (jurisprudence) controversy. There are many revealed rulings for the worship of Allah without revealing the reason or cause. Rather, they mean to abide by the orders of Allah the Almighty.

– It is not always acknowledged the jurist's claim for the sake of worship and

denying the reasonability because the jurist may have narrow thinking in fiqh (jurisprudence) controversy when failing to provide valid responses and claiming the validity of the ruling for worship.
Keywords: Fiqh (jurisprudence) controversy; Reasoning of rulings; Worship rulings; Reasonability of rulings

مقدمة:

الحمدُ لله وحدَه، والصَّلاةُ والسَّلامُ على منْ لا نَبيّ بعدَه، سيدِنا محمدٍ وعلى آله وصحبِهِ أجمعين.

وبعد،

فإن مرجع الفقيه في استنباط الأحكام الفقهية إلى الأدلة الشرعية المعتبرة، وفي مقدمتها: القرآن الكريم مصدر التشريع الأول، ثم السنة النبوية المطهرة، ثم الإجماع، ثم ما بني على هذه الأصول من القياس، وغيره من مصادر التشريع التي اعتمد عليها المجتهدون في استنباط الأحكام الفقهية.

وقد وقع الخلاف بين الفقهاء في كثير من مسائل الفروع الفقهية، وهذا الخلاف منه ما كان مرده إلى اختلاف الفقهاء في حجية بعض المصادر التشريعية، ومنه ما كان مرده إلى اختلافهم في بعض الأصول اللغوية، ومنه ما كان مرده إلى اختلافهم في طريقة النظر في المصادر التشريعية المتفق عليها، ومسلك استنباط الأحكام منها، وطرق إثبات بعضها، إلى غير ذلك.

وقد بلغ هذا الخلاف ذروته مع استقرار المذاهب الفقهية وانتشارها، وحرص أتباع كل مذهب على إقامة البينة على كل مسائله الفروعية تدليلًا لها، واحتجاجًا على صحتها؛ بغية ظهور المذهب وانتشاره، ونصرة للحق الذين يعتقدونه، ليس ادعاء لعصمة المذهب أو حجيته في نفسه، وإنما إيمانًا منهم بأنه يستمد قوته من قوة الأدلة التي بني عليها وصحتها.

وفي هذا الخضم من المسائل الفقهية الخلافية بين المذاهب ظهر علم الجدل الفقهي؛ إذ لم يكتف أتباع كل مذهب بالتدليل على صحة مذهبهم، بل حرصوا على نقد المذاهب الأخرى المخالفة لمذهبهم، وإبطال أقوال مخالفيهم بنقد استدلالاتهم، والاعتراض على نظرهم الفقهي والأصولي.

ولم يقتصر الأمر على إيراد الاعتراضات والانتقادات في كتب المذاهب، بل تطور الأمر لعقد

مناظرات فقهية كثيرة بين الفقهاء بحضور تلاميذهم، بل من المناظرات ما شهده الأمراء والخلفاء، ومن هذه المناظرات ما خُلِّد ذكرُه فسُطِّر في الكتب، وتناقله أتباع المذاهب.

وتأسيسًا لهذا العلم الجليل علم الجدل الفقهي فقد ألف الأصوليون فيه وفي آدابه كثيرًا من المؤلفات، كما فعل أبو الوليد الباجي، وأبو إسحاق الشيرازي، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني، وأبو الوفاء ابن عقيل، وأبو الفضل برهان الدين محمد بن محمد النسفي، ونجم الدين الطوفي، وابن خلدون، وغيرهم.

ومما أدى إلى ازدهار هذا العلم الجليل: اكتمال آلته عند كثير من الفقهاء، فقد تفنن كثير منهم في نقد مذاهب مخالفيهم، والاعتراض عليها، مع حذقهم الأجوبة عما قد يعترض به عليهم، وكذا كان مخالفوهم.

فالفقيه في الجدل الفقهي إما أن يحسن الجواب عن اعتراضات خصمه بما يزيل الإشكال، ويدفع الادعاء، وإما أن يأتي جوابه ضعيفًا لا يكافئ قوة اعتراض خصمه، وإما أن يضيق عليه المسلك؛ فيعجز عن الجواب.

فإن عجز عن الجواب لجأ –أحيانًا– إلى نفي معقولية الحكم، وتشبث بالقول بتعبديته، ظانًا أنه آوى إلى ركن شديد، ومتحصنًا بما لا يستطيع خصمه جداله فيه، وقد عبر الإمام السيوطي عن هذا بنقله عن بعض العلماء قولهم: "إذا عجز الفقيه عن تعليل الحكم قال: هذا تعبدي، وإذا عجز عنه النحوي قال: هذا مسموع، وإذا عجز عنه الحكيم قال: هذا بالخاصية"[1].

وقد حاولت من خلال هذا البحث الكشف عن مسألة ضيق المسلك في الجدل الفقهي، مبينًا أثره في نفي بعض الفقهاء معقولية بعض الأحكام، خروجًا من تضييق خصومهم المسالك عليهم؛ فكان هذا البحث: **(ضيق المسلك في الجدل الفقهي وأثره في نفي معقولية الأحكام)**.

ويهدف البحث إلى إلقاء الضوء على هذه المسألة المهمة من مسائل علم الجدل، وهي مسألة: ضيق المسلك في الجدل الفقهي، وبيان أثره في القول بتعبدية بعض الأحكام الفقهية، ونفي معقوليتها.

وترجع أهمية هذا البحث إلى أنه يلفت النظر إلى مكانة علم الجدل الفقهي وأثره في أحكام الفروع الفقهية.

---

(1) الأشباه والنظائر، ص407.

كما تبرز أهمية هذا البحث من خلال بيان أثر الجدل الفقهي في نفي معقولية بعض الأحكام الفقهية، والقول بتعبديتها.

وكذلك تبرز أهمية هذا البحث في أنه يعد لافتًا انتباه الباحثين إلى إعادة النظر في الأحكام التي اخْتُلِف في أنها تعبدية أو معللة، لكون القول بنفي المعقولية قد يكون الدافع من ورائه ضيق المسلك في الجدل الفقهي، لا إخفاء الشارع العلةَ عن نظر الفقهاء لحكمة لم يطلعنا عليها.

ومع أهمية هذا الموضوع فلا توجد –في حدود علمي– دراسة تناولت ضيق المسلك في الجدل الفقهي وأثره في نفي معقولية الأحكام.

وقد اتبعت في دراسة هذا الموضوع المنهج الاستقرائي، وذلك من خلال استقراء كتب الفقه للوقوف على الأحكام الفقهية التي نفى بعض الفقهاء معقوليتها؛ لضيق المسلك عليهم في جدل خصومهم لهم؛ لبيان أثر ضيق المسلك في الجدل الفقهي في نفي معقولية الأحكام.

وبطبيعة الحال ليس من خطة البحث تتبع كل صور المسألة في كتب الفروع الفقهية، وحصرها، إذ إن هذا يحتاج إلى دراسات عديدة، وإنما سيقتصر البحث على نماذج للمسألة لبيان أثر ضيق المسلك في الجدل الفقهي في نفي معقولية الأحكام.

هذا وقد اقتضت طبيعة البحث أن يرد في مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، على النحو الآتي:

- **المقدمة:** وفيها أهمية الموضوع، وهدفه، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة، وخطة البحث.
- **التمهيد وفيه:**
  - مفهوم الجدل.
  - الأحكام الشرعية بين التعبد والتعليل.
  - علاقة الجدل الفقهي بنفي معقولية الأحكام.
- **المبحث الأول:** ضيق المسلك بالاعتراض على الأدلة.
- **المبحث الثاني:** ضيق المسلك بالاعتراض على علة الحكم.
- **المبحث الثالث:** ضيق المسلك لعدم تصور حقيقة المحكوم فيه، وعدم معرفة الفروق الفقهية.
- **الخاتمة:** وفيها أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد

- مفهوم الجدل:

الجدل في اللغة: شدة الفَتْل وإحكامه، يقال: جَدَلْتُ الحَبْلَ أَجْدِلُه جَدْلاً إذا شددت فَتْله وفَتَلْته فَتْلاً مُحْكَمًا، والجدل: شدة الخصومة، يقال: جادَلْت الرجل فجَدَلته جَدْلاً، أَي: غلبته، ورجل جَدِل إذا كان أَقوى في الخِصام، والجَدَل: مقابلة الحجة بالحجة، ومن مرادفاته: المجادلة والمناظرة والمخاصمة[1].

وأما الجدل اصطلاحًا: فقد عرفه العلماء بتعريفات متقاربة، منها: ما عرفه به أبو محمد الجويني –رحمه الله– أنه: "إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارة، أو ما يقوم مقامهما من الإشارة والدلالة"[2].

وقال أبو يعلى الفراء –رحمه الله–: "الجدل: تردد الكلام بين اثنين، إذا قصد كل واحد منهما إحكام قوله؛ ليدفع به قول صاحبه"[3]. وقال أبو الوفاء ابن عقيل –رحمه الله–: "الجدل هو: الفَتْلُ للخصمِ عن المذهب بالمحاجَّةِ فيه"[4].

ولا فرق بين المناظرة، والجدال، والمجادلة، والجدل في عرف العلماء بالأصول والفروع[5].

وعلم الجدل قانون صناعي يعرف أحوال المباحث من الخطأ والصواب على وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر الشك والارتياب، وهو علم آلة يتوصل به إلى فتل الخصم عن رأيه إلى غيره بالدليل[6].

وهو علم يتعرف منه كيفية تقرير الحجج الشرعية ودفع الشُّبَه وقوادح الأدلة وترتيب النكت الخلافية[7].

---

(1) ينظر: مادة (جدل) في: الصحاح، 1653/4، ولسان العرب، 569/1.
(2) الكافية في الجدل، ص21.
(3) العدة، 184/1.
(4) الواضح، 511/1.
(5) الكافية في الجدل، ص19.
(6) علم الجذل في علم الجدل، ص3.
(7) توجيه النظر إلى أصول الأثر، 88/1.

والجدل منه ما يكون محمودًا مَرْضيًّا، ومنه ما يكون مذمومًا؛ فالمذموم منه ما يكون لدفع الحق، أو تحقيق العناد، أو ليُلْبِسَ الحق بالباطل، أو لما لا يطلب به تعرُّفٌ ولا تقرُّبٌ، أو للمماراة وطلب الجاه والتقدم، إلى غير ذلك من الوجوه المنهي عنها؛ وهي التي نص الله سبحانه في كتابه على تحريمها، فقال: ﴿**مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ**﴾[1]، وقال تعالى: ﴿**وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا**﴾[2]، وفي مِثْله قال -صلى الله عليه وسلم-: «أَنَا زَعِيمٌ بِبَيْتٍ فِي رَبَضِ الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَإِنْ كَانَ مُحِقًّا»[3].

وهذا فيمن خرج عن آداب الجدل، أو لم يقطع اللجاج بعد ظهور الحق، كدأب الكفار مع الرسل.

وأما الجدال المحمود المدعو إليه، فهو الذي يحقق الحق، ويكشف الباطل، ويهدف إلى الرشد، مع من يرجى رجوعه عن الباطل إلى الحق، وفيه قال سبحانه: ﴿**ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾[4]، وقال لرسوله -صلى الله عليه وسلم-: ﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾[5]، وقال -عليه والصلاة والسلام-: «يَرِثُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُهُ، يَنْفُونَ عَنْهُ انْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ، وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ، وَتَحْرِيفَ الْغَالِينَ»[6].

وهذه عام في أبواب الشريعة كلها، وهو سيرة الرسل -عليهم السلام- مع أممهم، وسيرة رسولنا -صلى الله عليه وسلم-، وسيرة الصحابة رضوان الله عنهم بعده، ومن بعدهم من التابعين وأتباعهم، إلى يومنا هذا، وعليه عادة العقلاء في أديانهم ومعاملاتهم ومعاشراتهم[7].

---

(1) سورة الزخرف، آية: 58.

(2) سورة الكهف، آية: 54.

(3) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الأدب، باب (في حسن الخلق)، 253/4، ح (4800)، وهو حديث حسن كما قال الهيثمي في مجمع الزوائد، 157/1، ح (707).

(4) سورة النحل، آية: 125.

(5) سورة البقرة، آية: 111.

(6) أخرجه البيهقي في السنن الكبير، كتاب الشهادات، باب (الرجل من أهل الفقه يسأل عن الرجل من أهل الحديث...)، 353/10، ح (20911)، وسنده منقطع، كما قال الذهبي في المهذب في اختصار السنن الكبير، كتاب الشهادات، 4220/8، ح (16138).

(7) الكافية في الجدل، ص22، 23.

وتعلم الجدل لإظهار الحق فرض كفاية؛ لما فيه من المصلحة العامة للخلق، فإنه إذا ظهر الحق اعتقده الناس وعملوا به، وإذا لم يظهر تعذر عليهم ذلك، فكانوا كالمرضى بغير طبيب، ومما يدل على هذا قوله سبحانه وتعالى: ﴿**وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾[1]، أي: جادلوهم، وقال الله عز وجل: ﴿**وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾[2] وذلك أمر بالجدال لإظهار الحق، والأمر يقتضي الوجوب عينًا، ثم ترك ذلك التعيين لحصول مصلحته بالبعض، فبقي في الكفاية على مقتضى الأمر، ولأنه حَسُن عقلًا وشرعًا وورد الشرع باستدعائه، وما كان كذلك فهو واجب، ووجه حُسْنِهِ ظهور الحق به[3].

وللجدل آداب وأحكام وأركان وشروط وهي مبسوطة في كتب هذا الفن، وكتب الأصول، وقد أفاض علماؤنا –رحمهم الله– في الكلام عنها[4].

– الأحكام الشرعية بين التعبد والتعليل:

يقصد بالتعبد لغة: التنسك والطاعة والتذلل والخضوع[5].

ويقصد به في اصطلاح الأصوليين: "ما لا يعقل معناه على الخصوص"[6]، والتعبد، والتعبدي، والاحتكام والتحكمي، وخلاف القياس، وغير معقول المعنى، عندهم بمعنى واحد، قال الإمام الغزالي –رحمه الله–: "ونعني بالاحتكام: ما خفي علينا وجه اللطف فيه؛ لأنا نعتقد أن لتقدير

---

(1) سورة العنكبوت، آية: 46.

(2) سورة النحل، آية: 125.

(3) علم الجذل في علم الجدل، ص7، 9.

(4) من هذه المؤلفات: عيار النظر في علم الجدل، لأبي منصور البغدادي، والتقريب لحد المنطق، لابن حزم الظاهري، والمنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي، والمعونة في الجدل، لأبي إسحاق الشيرازي، والكافية في الجدل، لأبي المعالي الجويني، والجدل على طريقة الفقهاء، لأبي الوفاء ابن عقيل، وشرح الفصول في علم الجدل، لبرهان الدين النسفي، وعلم الجذل في علم الجدل، لنجم الدين الطوفي، وفصول البدائع في أصول الشرائع، لشمس الدين الفناري، وتوجيه النظر إلى أصول الأثر، لطاهر بن صالح الجزائري، وآداب البحث والمناظرة، لمحمد الأمين الشنقيطي، وغير ذلك كثير.

(5) ينظر: مادة (عبد) في: الصحاح، 503/2، ولسان العرب، 2776/4، والقاموس المحيط، ص297.

(6) الموافقات، 539/2.

الصبح بركعتين، والمغرب بثلاث، والعصر بأربع- سرًا، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق، استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، ولم نطلع عليه؛ فلم نستعمله، واتبعنا فيه الموارد"[1].

وقال إمام الحرمين الجويني -رحمه الله-: "الذي لا يُعَلَّل أصلًا هو الذي لا ينقدح فيه معنى مناسب ولا شبه"[2].

وأما التعليل لغة: فمصدر عَلَّلَ، إذا أظهر العلة، والعلة تأتي في اللغة بمعنى: السبب، والعذر، والمرض، والحدث يشغل صاحبه عن حاجته[3]. فهي اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله، مأخوذ من العلة التي هي المرض؛ لأن تأثيرها في الحكم كأثر العلة في ذات المريض، يقال: اعتل فلان إذا حال عن الصحة إلى السقم[4].

والعلة في اصطلاح جمهور الأصوليين: "وصف ظاهر منضبط معرف للحكم بوضع الشارع"[5]. فَعِلَلُ الشرع إنما هي أمارات وعلامات نصبها الله أدلة على الأحكام[6].

وعلى هذا فالتعليل اصطلاحًا معناه: "بيان الوصف الذي يناط به الحكم"[7]، فما خَفِيت عنا مناسبته؛ سُمي تعبدًا، وما ظهرت مناسبته؛ سُمي معللًا[8].

وجمهور أهل العلم على أن الأصل في الأحكام التعليل لا التعبد[9]، بل حكى الآمدي[10]، والزركشي[11] الإجماع على هذا، فمهما أمكن جعل الحكم معللًا، لا يجعل تعبدًا؛ وذلك لأنه

---

(1) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص204.
(2) البرهان، 68/2.
(3) لسان العرب، مادة: (علل)، 3080/4.
(4) البحر المحيط، 142/7.
(5) المحصول، 134/5، البحر المحيط، 143/7، وشرح الكوكب المنير، 39/4، والتحبير شرح التحرير، 3178/4.
(6) المسودة في أصول الفقه، ص385.
(7) معجم لغة الفقهاء، ص137.
(8) شرح مختصر الروضة، 382/3.
(9) العدة، 1367/4، والإحكام، 264/3، 279، وشرح مختصر الروضة، 411/3، والبحر المحيط، 404/7، وتيسير التحرير، 45/4، وشرح الكوكب المنير، 150/4، وفواتح الرحموت، 354/2.
(10) الإحكام، 264/3.
(11) البحر المحيط، 404/7.

"إذا كان الحكم معقول المعنى كان أقرب إلى الانقياد، وَأَدْعَى إلى القبول، فإن الانقياد إلى المعقول المألوف أقرب مما ليس كذلك، فكان أَفْضَى إلى المقصود من شرع الحُكم"[1].

وليس مراد الأصوليين هنا تعليل كل الأحكام، وإنما يقصدون الأغلب منها، "فجمهور الأصوليين على عدم جواز ثبوت كل الأحكام الشرعية بالقياس؛ لأن القياس لابد له من أصل، ولأن الأحكام فيها ما لا يعقل معناه"[2].

ومما تجدر الإشارة إليه أن التعبدي، أو ما لا يعقل معناه من الأحكام لا يراد به نفي الحكمة عنه، كلا، إنما المراد أن له حكمة ومعنى، لكن هذا التقسيم إلى تعبدي غير معقول المعنى، ومعلل معقول معناه، مرده إلى بيان الشرع لمعنى الحكم أو إخفائه، فإن الشرع قد يأتي بما يحار فيه العقل، ولا يأتي قط بما يحيله العقل، وهذا ما عبر عنه ابن القيم –رحمه الله– بقوله: "ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة، يَعْقِلُ معناه مَنْ عَقَله، ويخفى على مَنْ خفي عليه"[3].

فليس في الشريعة شيء يخالف القياس، ولا في المنقول عن الصحابة الذي لا يُعْلَم لهم فيه مُخالف، وأن القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها وجودًا وعدمًا، كما أن المعقول الصحيح دائر مع أخبارها وجودًا وعدمًا، فلم يخبر الله ولا رسوله بما يناقض صريح العقل، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل[4].

وبهذا يُعلَم أن مراد العلماء بقولهم: "تعبدي" أو "غير معقول المعني" ما لم يطلعنا الشرع على علته ومعناه، لا ما لا علة له في نفسه، فحاشا الشرع الشريف أن يُنْفى المعنى عن أحكامه، أو يُنسَب إليه ما لا علة فيه، أو ما يناقض العقل والحكمة، وإنما اقتضت حكمته –جل وعلا– أن يُظهِر بعض علل ما شرعه لعباده، ويُخفِي عنهم بعضها، ويترك استنباط بعضها إلى نظر المجتهدين رحمة منه وفضلًا.

---

(1) الإحكام، 279/3.

(2) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، 176/3، التحبير شرح التحرير، 3539/7، وشرح الكوكب المنير، 224/4.

(3) إعلام الموقعين، 294/3.

(4) المصدر السابق، 39/2، 40.

- علاقة الجدل الفقهي بنفي معقولية الأحكام:

إذا كان الجدل –كما سبق– هو: تردد الكلام بين اثنين، إذا قصد كل واحد منهما إحكام قوله؛ ليدفع به قول صاحبه؛ فإن كل واحد من الخصمين غايته إحكام الحِجَاج، والاشتداد على خصمه في الجدل ما استطاع، لا يدع له مسلكًا إلا ضيقه عليه، ولا بابًا إلا سده؛ دفاعًا عن الحق الذي يعتقده، ونصرة له، وإظهارًا لمذهبه، وإبطالًا لمذهب خصمه، فإذا كانت حجج المجادل قوية، واعتراضاته سديدة، وتمكن من تضييق المسلك على خصمه، وأعجزه عن مجاراته بالأجوبة المقنعة، والحجج الدامغة؛ ظهرت قوة مذهب المجادل، وضعف مذهب خصمه.

وقد يلجأ الخصم في بعض الأحيان إذا ضاق عليه المسلك في الجدل الفقهي إلى نفي معقولية الحكم، والتشبث بتعبديته؛ لأنه الركن الأسلم الذي لن يُتَابَع فيه، فيظن أن خصمه سيسلم له، ويُقِرّ بمذهبه، أو يكف عن الجدال، وهو ما لم يحدث في كثير من الأحيان.

وقد لجأ إلى هذا جماعة من الفقهاء في جدلهم الفقهي، بل لجأ إلى مثله غير الفقهاء أحيانًا، كما قال السيوطي –رحمه الله–: "إذا عجز الفقيه عن تعليل الحكم قال: هذا تعبدي، وإذا عجز عنه النحوي قال: هذا مسموع، وإذا عجز عنه الحكيم قال: هذا بالخاصية"[1].

ولهذا لا يُسَلَّم –دائمًا– لإطلاقات كثير من الفقهاء على بعض الأحكام أنها خلاف القياس، أو تعبدية، أو غير معقولة المعنى، فإن الفقيه قد يلجأ إلى هذا إذا ضُيق عليه المسلك في الجدل الفقهي، كما قال ابن رشد: "وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول "عبادة" إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم"[2].

وقد يلجأ إليه إذا خَفي عنه معنى الحكم أو علته، كما قال ابن أَبي العِزّ: "إطلاق كثير من الفقهاء على بعض الأحكام أنه غير معقول إنما هو لكونهم لم يعقلوا معناه، وإلا فله معنى يعقل في نفس الأمر، علمه من علمه وجهله من جهله. ففي إطلاق مثل هذا النفي نظر، وهو نظير قولهم: على خلاف القياس، وقولهم: تعبد لا يعقل، ونحو هذه العبارة"[3].

---

(1) الأشباه والنظائر، ص407.

(2) بداية المجتهد، 91/1.

(3) التنبيه على مشكلات الهداية، 286/1.

وقد حاولت في هذا البحث إلقاء الضوء على مسألة ضيق المسلك في الجدل الفقهي؛ مبينًا أثرها في نفي معقولية الأحكام، مع ذكر بعض المسائل الفقهية التي دار الجدل فيها بين الفقهاء؛ مما ألجأ بعضهم -إذا ضاق عليه المسلك- إلى نفي معقولية حكمها، وليس من طبيعة البحث حصر كل ما ضيق به المسلك في الجدل الفقهي، أو استقصاء كل المسائل الفقهية التي وقع فيها شيء من هذا، وإنما عُني البحث بالكشف عن المسألة بذكر بعض الأمثلة عليها.

المبحث الأول

ضيق المسلك بالاعتراض على الأدلة

الأدلة: جمع دليل، والدليل في اللغة: الكاشف، والمرشد إلى الشيء، سواء كان حسيًّا أو معنويًّا[1]. والدليل في اصطلاح الأصوليين هو: "مَا يُمكن التَّوَصُّل بصحيح النّظر فيه؛ إلى مطلوب خبري"[2].

ويسمى الدليل: دلالةً، ومستدلًّا به، وحجةً، وسلطانًا، وبرهانًا، وبيانًا[3].

وأحكام أفعال المكلفين إنما تعرف بالأدلة التي نصبها الشارع مرشدًا إليها، وهذه الأدلة تنقسم باعتبار أصلها إلى: أدلة نقلية، وأدلة عقلية.

فالنقلية هي: الكتاب، والسنة، والإجماع.

والعقلية هي: القياس، ودلالة الاقتران، والاستصحاب، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وما كان مرده إلى نظر المجتهد ورأيه.

والأدلة العقلية إذا استعملت كدليل شرعي؛ فإنما تستعمل مركبة على الأدلة النقلية، أو مُعِينَة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع[4].

وقد قسمها الأصوليون بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام: الأصل، ويشمل: الكتاب، والسنة، والإجماع، ومذهب الصحابي –على القديم من مذهب الشافعي–. ومعقول الأصل، ويشمل: فحوى الخطاب، ودليل الخطاب، ومعنى الخطاب. والثالث: استصحاب الحال.

وقد ذكر مَن أَلَّف في الجدل من الأصوليين عدة أوجه، يمكن للمجادل الاعتراض بها على خصمه إذا استدل بدليل من هذه الأدلة على مذهبه الفقهي، هذه الاعتراضات باختصار

---

(1) تنظر مادة: (دلل) في: لسان العرب، 1414/2، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير، 199/1.

(2) الإحكام، للآمدي، 9/1، ومختصر ابن الحاجب، 203/1، وشرح مختصر الروضة، 671/2، وأصول الفقه، لابن مفلح، 19/1، والبحر المحيط، 50/1، والتحبير شرح التحرير، 197/1، وتيسير التحرير، 33/1، وشرح الكوكب المنير، 52/1، وإرشاد الفحول، 22/1.

(3) البحر المحيط، 51/1.

(4) الموافقات، 27/1.

هي[1]:

أولًا: يمكن الاعتراض على الاستدلال بالكتاب بأحد الوجوه الآتية:

- أن يستدل منه بطريق من الأصول لا يقول به، كاستدلال الحنفي بدليل الخطاب، فيعترض عليه خصمه بأن هذا استدلال بدليل الخطاب، وأنت لا تقول به.
- أن يستدل بآية فيدعي الخصم أنها مجملة أو محتملة.
- المشاركة في الدليل؛ كاستدلال الشافعي في النكاح بغير ولي بقوله تعالى: ﴿**فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ**﴾[2]، فلو لم يكن تزويجها إليه لما صح العضل، فيقول الحنفي: "هذا حجة لنا؛ لأنه قال: ﴿**أَن يَنكِحْنَ**﴾ فأضاف النكاح إليهن فدل على أن لهن أن يعقدن".
- أن يستدل بقراءة للآية فيعترض عليه خصمه بقراءة أخرى لها.
- أن يستدل بآية فيعترض عليه خصمه بأنها منسوخة.
- أن يستدل بآية فيدعي خصمه أنها مؤولة.
- أن يستدل بآية فيعترض عليه خصمه بآية أخرى تعارضها.

ثانيًا: يمكن الاعتراض على الاستدلال بالسنة بأحد الوجوه الآتية:

- رد الخبر.
- المطالبة بإثبات الإسناد.
- القدح في الإسناد.
- الاعتراض على المتن بنفس الاعتراضات التي يمكن إيرادها على الكتاب.

---

(1) نص على هذه الاعتراضات وفصل القول فيها جماعة من الأصوليين الذين ألفوا في الجدل والمناظرة، منهم: الإمام أبو الوليد الباجي في كتابه "المنهاج في ترتيب الحجاج"، والإمام أبو إسحاق الشيرازي في كتابه "المعونة في الجدل"، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني في كتابه "الكافية في الجدل"، والإمام أبو الوفاء ابن عقيل في كتابه "الجدل على طريقة الفقهاء"، والإمام أبو الفضل برهان الدين محمد بن محمد النسفي في كتابه "شرح الفصول في علم الجدل"، والإمام نجم الدين الطوفي في كتابه "علم الجذل في علم الجدل"، والإمام طاهر بن صالح الجزائري الدمشقي في كتابه "توجيه النظر إلى أصول الأثر"، هذا الإضافة إلى ما ذكره الأصوليون في كتبهم.

(2) سورة البقرة، آية: 232.

ثالثًا: يمكن الاعتراض على الاستدلال بالإجماع بأحد الوجوه الآتية:

- الرد.
- المطالبة بتصحيح الإجماع.
- أن يستدل بالإجماع فيعترض عليه الخصم بنقل الخلاف عن بعضهم.
- أن يعترض عليه بما اعترض به على الاستدلال بالكتاب.

رابعًا: يمكن الاعتراض على الاستدلال بمذهب الصحابي بأحد الوجوه الآتية:

- نفي حجيته.
- معارضته بنص من الكتاب أو السنة.
- نقل ما يخالفه عن غيره من الصحابة؛ ليُصيِّر المسألة خلافًا بين الصحابة.

خامسًا: يمكن الاعتراض على الاستدلال بمعقول النص بأحد الوجوه الآتية:

- أن يطالبه بتصحيح المعنى الذي يقتضي تأكيد الفرع على الأصل، مثل أن يقول الشافعي في إيجاب الكفارة في القتل العمد: "الكفارة إنما وجبت لرفع المأثم، فإذا وجبت في قتل الخطأ، ولا إثم فيه، ففي قتل العمد أولى". فيقول المخالف: "لا أسلم أن الكفارة وجبت لرفع المأثم؛ لأنها لو كانت لرفع المأثم لما وجبت في قتل الخطأ؛ لأنه لا مأثم فيه".

- أن يقول بموجب التأكيد، وهو أن يقول لما كان القتل العمد أغلظ؛ لا جرم غلظناه بإيجاب القود.

- إبطال المعنى.
- أن يجعل تأكيد المعنى حجة على الخصم.
- أن يقابل تأكيد المعنى بما يسقطه.
- إن استدل الخصم بدليل الخطاب[1] فيعترض عليه خصمه برده وعدم الاحتجاج به، أو معارضته بقياس، أو تأويله.

---

(1) دليل الخطاب هو: أن يعلق الحكم على أحد وصفي الشيء فيدل على أن ما عداه بخلافه، كقوله تعالى: :وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّZ، وقوله –صلى الله عليه وسلم–: «في سائمة الغنم زكاة» فدل على أن غير الحامل لا نفقة لها، وغير السائمة لا زكاة فيها. (المعونة في الجدل، ص138).

- أن يستدل بالقياس فيعترض عليه خصمه برد القياس، إما رده بالكلية كنفاة القياس، أو بمنعه في مواضع كالحدود والكفارات وغير ذلك.
- أن يستدل بالقياس فيقول له المعارض: أنت لا تقول بالقياس في هذا الحكم، كأن يستدل الحنفي بالقياس في بعض أحكام الكفارات، فيعترض عليه خصمه بقوله: "القياس عندك في هذه الأحكام باطل فلا يجوز أن تحتج به".
- وغير ذلك مما سيذكر في المبحث الآتي.

وقد يُحْسِنُ الفقيهُ الجوابَ عن هذه الاعتراضات وغيرها، فلا يدع اعتراضًا إلا ردَّه على خصمه، وأجاب عنه جوابًا وجيهًا قويًّا مزيلًا للإشكال، فيظهر مذهبه على مذهب خصمه ويدفع ادعاءه؛ مما يكون له الأثر في قوة المذهب ورجحان دليله وسلامته، وقد تأتي أجوبة الفقيه عن اعتراضات خصمه أجوبة ضعيفة؛ فيظهر ضعف استدلاله، وتكون الغلبة لخصمه، وقد يعجز الفقيه عن الجواب فيلجأ –أحيانًا– إلى القول بنفي معقولية الحكم، والتَّشَبُّث بتعبديته؛ ليسلم من إحكام خصمه، واشتداده عليه.

ومن الأمثلة على لجوء بعض الفقهاء إلى نفي معقولية الحكم لما ضُيق عليهم المسلك بكثرة الاعتراضات على دليلهم النقلي: ما دار بين الفقهاء في مسألة (وضوء الرجل بفضل طهور المرأة):

فقد اتفق الفقهاء على جواز وضوء الرجل والمرأة واغتسالهما جميعًا من إناء واحد، واتفقوا على جواز وضوء الرجل والمرأة بفضل طهور الرجل، وأما وضوء الرجل وطهوره بفضل طهور المرأة فقد اختلف الفقهاء في جوازه على النحو الآتي:

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية إلى جواز وضوء الرجل وتطهره بفضل طهور المرأة[1].

وذهب الحنابلة –في المعتمد عندهم– إلى عدم جواز وضوء الرجل وتطهره بفضل طهور المرأة

(1) المبسوط، 61/1، ومواهب الجليل، 52/1، وشرح الخرشي على مختصر خليل، 66/1، وحاشية الدسوقي، 35/1، والعزيز شرح الوجيز، 187/1، وروضة الطالبين، 87/1، وأسنى المطالب، 68/1.

إذا خلت به[1]، ووافقهم الظاهرية، فلم يجيزوا للرجل التطهر بفضل طهور المرأة سواء أَخْتَلَتْ به أم لا[2].

وقد احتج الحنابلة في مخالفتهم جمهور الفقهاء بحديث الحكم بن عمرو الغفاري أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: «نَهَى أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ وَضُوءِ الْمَرْأَةِ»[3].

وقد أكثر جمهور الفقهاء من إيراد الاعتراضات على استدلال الحنابلة بحديث الحكم بن عمرو السابق، ومما اعترضوا به عليه:

- أنه حديث لا يصح، فقد ضعفه جماعة من أهل العلم، كالبخاري والبيهقي، وغيرهما[4].
- معارضته لجملة من الأحاديث الأصح منه، منها:
  - ما روته أم المؤمنين عائشة –رضي الله عنها– قالت: «كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللهِ –صلى الله عليه وسلم– مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، تَخْتَلِفُ أَيْدِينَا فِيهِ مِنَ الْجَنَابَةِ»[5].
  - وعن ابن عباس –رضي الله عنهما– قال: أخبرتني ميمونة –رضي الله عنها–: «أَنَّهَا كَانَتْ تَغْتَسِلُ هِيَ وَالنَّبِيُّ –صلى الله عليه وسلم– فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ»[6].

---

(1) المغني، 157/1، والمبدع، 34/1، والإنصاف، 48/1، وكشاف القناع، 36/1.

(2) المحلى، 204/1.

(3) أخرجه أحمد في مسنده، 254/34، ح (20657)، وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب (النهي عن الوضوء بفضل وضوء المرأة)، 21/1، ح (82)، والترمذي في سننه، كتاب الطهارة، باب (كراهية فضل طهور المرأة)، 93/1، ح (64)، والنسائي في سننه، كتاب المياه، باب (النهي عن فضل وضوء المرأة)، 179/1، ح (343)، وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب (فضل وضوء المرأة)، 132/1، ح (373)، قال الترمذي: "هذا حديث حسن".

(4) المجموع، 192/2.

(5) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الغسل، باب (هل يدخل الجنب يده في الإناء قبل أن يغسلها، إذا لم يكن على يده قذر غير الجنابة)، 61/1، ح (261)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب (القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة، وغسل الرجل والمرأة في إناء واحد في حالة واحدة، وغسل أحدهما بفضل الآخر)، 256/1، ح (321).

(6) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الغسل، باب (الغسل بالصاع ونحوه)، 60/1، ح (253)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب (القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة، وغسل الرجل والمرأة في إناء واحد في حالة واحدة، وغسل أحدهما بفضل الآخر)، 256/1، ح (321).

وهذان الحديثان حجة على الحنابلة؛ فإنه إذا ثبت اغتسالهما معًا فكل واحد مستعمل فضل الآخر، ولا تأثير للخلوة[1].

- وعن ميمونة زوج النبي –صلى الله عليه وسلم– قالت: أَجْنَبْتُ أنا ورسولُ الله –صلى الله عليه وسلم–، فاغتسلت من جَفْنَةٍ، فَفَضَلَتْ فَضْلَةٌ، فجاء رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لِيَغْتَسِلَ منها، فقلتُ: إني قد اغتسلت منها، فقال: «إِنَّ الْمَاءَ لَيْسَ عَلَيْهِ جَنَابَةٌ» أو: «لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ» فَاغْتَسَلَ مِنْهُ[2]. وهو صحيح صريح في الدلالة على مذهب الجمهور، وحجة على الحنابلة، "وهو نص في المسألة بفعله وتعليمه –صلى الله عليه وسلم– أن المؤمن ليس بنجس"[3].

- وعن عبد الله بن عمر –رضي الله عنهما– أنه قال: «كَانَ الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ يَتَوَضَّئُونَ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– جَمِيعًا»[4] أي: من الإناء الواحد[5]، قال ابن القصار: "وعند أحمد أن مثل هذا يجوز، وهو مما يسقط مذهبه؛ لأن الرجال والنساء إذا توضؤوا في إناء واحد، فإن الرجل يكون مستعملًا لفضل المرأة لا محالة"[6].

– أن ما ورد في حديث الحكم بن عمرو إن صح؛ فمحمول على النهي عن فضل أعضائها وهو ما سال عنها، ويؤيده ما روي عن النبي –صلى الله عليه وسلم– أنه: «نَهَى أَنْ تَغْتَسِلَ الْمَرْأَةُ بِفَضْلِ الرَّجُلِ، أَوْ يَغْتَسِلَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ الْمَرْأَةِ»[7]، ولا نعلم أحدًا من العلماء منعها فضل

---

(1) المجموع، 191/2.

(2) أخرجه أحمد في مسنده، 228/5، ح (3120)، وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب (الماء لا يجنب)، 18/1، ح (68)، والترمذي، في سننه، كتاب الطهارة، باب (الرخصة في فضل وضوء المرأة)، 94/1، ح (65)، وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب (الرخصة بفضل وضوء المرأة)، 132/1، ح (370)، وقال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح".

(3) عيون الأدلة، 690/2.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب (وضوء الرجل مع امرأته، وفضل وضوء المرأة)، 60/8، ح (4481).

(5) كما في مسند أحمد، 60/8، ح (4481).

(6) عيون الأدلة، 688/2.

(7) أخرجه أحمد في مسنده، 224/28، ح (17012)، وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب (النهي عن الوضوء بفضل وضوء المرأة)، 21/1، ح (81)، والنسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب (ذكر

الرجل فينبغي تأويله على هذا[1].

- إن صح حديث الحكم بن عمرو؛ فيكره تنزيهًا الوضوء بفضل طهور المرأة جمعًا بين الأحاديث، وخروجًا من الخلاف، وإلى هذا ذهب ابن عابدين من الحنفية[2]، وابن حجر الهيتمي من الشافعية[3].

ومع كثرة هذه الاعتراضات القوية على دليل الحنابلة فإنهم لم يذكروا أجوبة وجيهة عنها، يزيلوا بها الإشكال، وينتصروا بها لمذهبهم، سوى بعض الأجوبة التي لا تكافئ قوة الاعتراضات، كجوابهم عن خبر أم المؤمنين ميمونة –رضي الله عنها– فقالوا: "يحتمل أنها لم تخل به"[4].

غير أن الحنابلة لمّا ضُيّق عليهم المسلك بهذه الاعتراضات وغيرها؛ لجئوا إلى القول بنفي معقولية الحكم، فقالوا: "منع الرجل من استعمال فضلة طهور المرأة تعبدي غير معقول المعنى؛ ولذلك يباح لامرأة سواها التطهر به في طهارة الحدث، وغسل النجاسة، وغيرهما؛ لأن النهي اختص الرجل ولم يُعقل معناه، فيجب قصره على محل النهي"[5].

وهذا الاستدلال من السادة الحنابلة على تعبدية النهي عن استعمال فضل طهور المرأة ضعيف؛ إذ يعارضه حديث النهي –السابق– عن استعمال فضل طهور الرجل، ولو أنهم حملوا الحديث على النهي عما سال من أعضائها في أثناء الطهارة لكان أجمع للأدلة، وأسلم لهم من القول بنفي معقولية الحكم، ولو أنهم –إذ قالوا بنفي معقولية الحكم– أعملوا النصوص فمنعوا الرجل من استعمال فضل طهور المرأة، ومنعوا المرأة من استعمال فضل طهور الرجل؛

النهي عن الاغتسال بفضل الجنب)، 130/1، ح (238)، والبيهقي في السنن الكبير، كتاب الطهارة، باب (ما جاء في النهي عن فضل المحدث)، 88/2، ح (929)، وقال البيهقي: "وهذا الحديث رواته ثقات، إلا أن حميدًا لم يسم الصحابي الذي حدثه فهو بمعنى المرسل، إلا أنه مرسل جيد"، وعلق النووي على هذا في المجموع 192/2 بقوله: " جهالة عين الصحابي لا تضر لأنهم كلهم عدول".

(1) المجموع، 192/2.

(2) حاشية ابن عابدين، 133/1.

(3) تحفة المحتاج، 77/1.

(4) المغني، 158/1.

(5) المصدر السابق، 159/1، والإنصاف، 48/1، وكشاف القناع، 37/1.

لكان أسلم لهم أيضًا، لكنه ضِيق المسلك المُلْجِئ إلى نفي معقولية الحكم.

ومن الأمثلة كذلك على ضيق المسلك في الجدل الفقهي بإيراد الاعتراضات على الدليل العقلي، مما ألجأ بعض الفقهاء إلى القول بنفي معقولية الحكم: ما دار بين الفقهاء من خلاف في مسألة (السلم في الحيوان):

السَّلَمُ والسَّلَف لغة بمعنى واحد، وهو بمعنى الإعطاء والتسليف[1]. وشرعًا: "عقد على موصوف في الذمة ببدل يُعطى عاجلًا"[2].

وقد دلت على مشروعيته أدلة كثيرة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهي مبسوطة في كتب الفقهاء، والحكمة كذلك تقتضيه.

وقد أجمع العلماء على جواز السلم في كل ما يُكال، أو يُوزَن؛ لحديث ابن عباس –رضي الله عنهما– قال: قدم النبي –صلى الله عليه وسلم– المدينة وهم يُسْلِفُونَ بالتمر السنتين والثلاث، فقال: «مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»[3].

واتفق الفقهاء على امتناعه فيما لا يثبت في الذمة، وهي الدور والعقار. وأما سائر ذلك من العروض والحيوان فاختلفوا فيها[4].

فاختلفوا في السلم في الحيوان فذهب جمهور الفقهاء من المالكية[5]، والشافعية[6]، والحنابلة[7]، إلى جوازه، واستدلوا على ذلك بجملة من الأدلة، منها:

- عموم قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾[8]، والسلم في الحيوان من جملة ما بقي

(1) ينظر: لسان العرب، مادة: (سلم)، 2077/3.
(2) روضة الطالبين، 3/4.
(3) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب السَّلَم، باب (السَّلَم في وزن معلوم)، 85/3، ح (2240)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب (السَّلَم)، 1226/3، ح (1604).
(4) بداية المجتهد، 217/3.
(5) المقدمات الممهدات، 20/2، وبداية المجتهد، 217/3، وحاشية الدسوقي، 208/3.
(6) الحاوي الكبير، 399/5، وروضة الطالبين، 18/4، ونهاية المحتاج، 203/4.
(7) المغني، 209/4، والإنصاف، 85/5، وكشاف القناع، 290/3.
(8) سورة البقرة، آية: 275.

على أصل الإباحة، إذ لم يخصه بجملته سنة ولا قياس ولا إجماع[1].

- وعموم قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ**﴾[2]، فلم يخص دَيْنًا من دَيْنٍ، بل عم جميع الديون، والسلم في الحيوان من ذلك لجواز تعلقه بالذمة[3].

- عن عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أَمَرَهُ أن يُجَهِّزَ جيشًا، فَنَفَدَتِ الْإِبِلُ، قال: «فَأَمَرَنِي رسول الله صلى الله عليه وسلم أَنْ آخُذَ مِنْ قَلَائِصِ الصَّدَقَةِ، فَكُنْتُ آخُذُ الْبَعِيرَ بِالْبَعِيرَيْنِ»[4]. فلما بَطَلَ أن يكون هذا قرضًا لظهور الفضل فيه تَبيَّن أنه سَلَم[5].

وذهب الحنفية إلى عدم جواز السلم في الحيوان، واستدلوا على عدم جوازه بأن الحيوان لا ينضبط بالصفة، ويقع فيه تفاوت فاحش في المالية، باعتبار المعاني الباطنة؛ فتبقى جهالة مفضية إلى المنازعة، وهذا مانع من صحة السلم؛ فلا يجوز[6].

وقد أكثر عليهم الجمهور بإيراد الاعتراضات على دليلهم هذا، ومما أورده الجمهور:

- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- اسْتَسْلَفَ مِنْ رَجُلٍ بَكْرًا، فَقَدِمَتْ عَلَيْهِ إِبِلٌ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ، فَأَمَرَ أَبَا رَافِعٍ أَنْ يَقْضِيَ الرَّجُلَ بَكْرَهُ، فَرَجَعَ إِلَيْهِ أَبُو رَافِعٍ، فَقَالَ: لَمْ أَجِدْ فِيهَا إِلَّا خِيَارًا رَبَاعِيًا، فَقَالَ: «أَعْطِهِ إِيَّاهُ، إِنَّ خِيَارَ النَّاسِ أَحْسَنُهُمْ قَضَاءً»[7]. فلما جاز أن يتعلق بالذمة دَيْنًا؛ دلَّ على ضبطه بالصفة، فيجوز أن يتعلق بها سلمًا[8].

---

(1) المقدمات الممهدات، 22/2.

(2) سورة البقرة، آية: 282.

(3) المقدمات الممهدات، 22/2.

(4) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب (في الحيوان بالحيوان نسيئة)، 250/3، ح (3357)، والحاكم في المستدرك، كتاب البيوع، 65/2، ح (2340)، وغيرهما، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(5) الحاوي الكبير، 400/5.

(6) المبسوط، 133/12، وبدائع الصنائع، 219/5، والعناية، 76/7، والبناية، 334/8.

(7) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب (من استسلف شيئًا فقضى خيرًا منه، وخيركم أحسنكم قضاء)، 1224/3، ح (1600).

(8) المقدمات الممهدات، 22/2، ونهاية المحتاج، 203/4.

– قالوا: ولأن الحيوان مضبوط الصفة شرعًا وعرفًا، أما الشرع فقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً**﴾، إلى قوله تعالى: ﴿**الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ**﴾[1]، قال قتادة: معناه الآن ثبت الحق. فلولا أن الصفة مضبوطة لم يكن فيها بيان، وأما العرف فهو أن العرب قد كانت تكتفي بالصفة عن المشاهدة حتى وصفوا رسول الله –صلى الله عليه وسلم– بصفاته حتى كأنه مشاهد، وإذا أرادوا أن يَعْرِضُوا فرسًا للبيع أو غيره وَصَفُوهُ صفة تُغْنِي عن المشاهدة، وقد قال بعضهم: "مَنْ وَصَفَكَ فقد سَمَّاكَ للعَرَبِ"[2].

– وكون التفاوت في الأوصاف الباطنة يبقى فاحشًا لا يضر، ولا يلزم المسلم إليه سوى ما ذُكِرَ من الأوصاف الظاهرة، فإذا انطبق المذكور منها على ما يؤديه المسلم إليه؛ حُكِمَ عليه بقبوله، سواء كان التفاوت قليلًا بحسب الباطن أو كثيرًا؛ لأن المعقود عليه ليس إلا الموصوف فقط[3].

فلما ضَيّقَ الجمهورُ على الحنفية المسلك بنقض دليلهم؛ لجئوا إلى القول بأن عدم صحة السلم في الحيوان تعبدي غير معقول المعنى، تمسكًا بحديث رُوي عن ابن عباس –رضي الله عنهما– أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: «نَهَى عَنِ السَّلَفِ فِي الْحَيَوَانِ»[4]؛ فقالوا: "المفزع في إبطال السلم في الحيوان ليس إلا السُّنَّة، وهكذا قال محمد بن الحسن لما سأله عمرو بن أبي عمرو قال: قلت له: إنما لا يجوز في الحيوان؛ لأنه غير مضبوط بالوصف، قال: لا، لأنا نجوز السلم في الدَّيَابِيجِ ولا يجوز في العصافير، ولعل ضبط العصافير بالوصف

(1) سورة البقرة، الآيات: 67: 71.
(2) الحاوي الكبير، 400/5، 401.
(3) فتح القدير، 89/7.
(4) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب البيوع، 39/4، ح (3059)، والحاكم في المستدرك، كتاب البيوع، 65/2، ح (2341)، وقال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، وقد رد جماعة من أهل العلم تصحيح الحاكم له، وحكموا بضعف الحديث؛ فإن في إسناده إسحاق بن إبراهيم بن جُوتَي قال فيه ابن حبان: "منكر الحديث جدًّا، ويأتي عن الثقات بالموضوعات، لا يحل كتب حديثه إلا على جهة التعجب"، وقال الحافظ ابن حجر: "وفي إسناده إسحاق بن إبراهيم بن جوتي، وقد قال الحاكم أحاديثه موضوعة، ثم غفل فأخرج حديثه في المستدرك". ينظر: نصب الراية، 46/4، والدراية، 109/2، ح (802).

أهون من ضبط الدَّيَابِيجِ ولكنه بالسُّنَّة. أي فهو تعبدي"[1].

وقد رد الجمهور أيضًا دليلهم النقلي لضعفه، ولو أن الحنفية لم يجوزوا السلم في غير المكيل والموزون تمسكًا بظاهر حديث النبي –صلى الله عليه وسلم–: «مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ، فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ»[2]، ونفوا معقولية الحكم؛ لكان أسلم لهم في جدال خصومهم، ولكنهم لَمَّا أجاوزا السلم في غير المكيل والموزون لم يسعهم هذا القول، ولا شك أن مذهب الجمهور أولى بالاتباع؛ لقوة أدلتهم النقلية والعقلية، وقوة اعتراضاتهم على مذهب الحنفية.

وقول السادة الحنفية بنفي معقولية الحكم تمسكًا بحديث ضعيف لا يُسلَّم لهم، وقد ردوا أحاديث في الباب ترخص في السلم في الحيوان لضعفها، ثم نفوا معقولية عدم جواز السلم في الحيوان –لما ضُيِّق عليهم المسلك– تمسكًا بحديث ضعيف.

(1) المبسوط، 133/12، وبدائع الصنائع، 209/5، والعناية، 78/7، وفتح القدير، 79/7، وحاشية ابن عابدين، 211/5.

(2) سبق تخريجه، ص223.

المبحث الثاني

ضيق المسلك بالاعتراض على علة الحكم

العلة هي أحد أركان القياس الأربعة، فالقياس الذي عرَّفه الأصوليون بأنه: "إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم"[1]، له أربعة أركان: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم. وقد سبق تعريف العلة بأنها: "وصف ظاهر منضبط معرف للحكم بوضع الشارع"[2].

وقد ذكر الأصوليون عدة شروط لصحة العلة، هي:

الشرط الأول:

المناسبة، أي: أن تكون العلة مؤثرة في الحكم، فإن لم تؤثر لم يجز أن تكون علة للحكم، ولا معنى له، فإن النبي –صلى الله عليه وسلم– لم يرجم ماعزًا لاسمه ولا لهيئة جسمه، ولكن رجمه للزنا فصار الزنا علة الرجم[3].

ومعنى كون العلة مؤثرة في الحكم هو: أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها، والمراد من تأثيرها في الحكم دون ما عداها أنها جُعلت علامة على ثبوت الحكم فيما هي فيه، وليس المراد أنها موجبة لثبوت الحكم لا محالة[4].

الشرط الثاني:

أن تكون وصفًا ضابطًا؛ لأن تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع، لا حكمة مجردة لخفائها، فلا يظهر إلحاق غيرها بها[5].

الشرط الثالث:

أن تكون ظاهرة جلية، وإلا لم يمكن إثبات الحكم بها في الفرع على تقدير أن تكون أخفى منه أو مساوية له في الخفاء، وقد فسروا الخفاء بما لا يمكن الاطلاع عليه، ومثلوه بالرضا في العقود والعمدية في القصاص[6].

---

(1) المعتمد، 206/2، ونهاية الوصول، 3033/7، وإرشاد الفحول، 90/2.

(2) المحصول، 134/5، البحر المحيط، 143/7، وشرح الكوكب المنير، 39/4، والتحبير شرح التحرير، 3178/4.

(3) أدب القاضي، 541/1، والبحر المحيط، 167/7، وإرشاد الفحول، 111/2.

(4) البحر المحيط، 167/7.

(5) المصدر السابق، 168/7.

(6) المصدر السابق، 170/7.

الشرط الرابع:

أن تسلم العلة على الأصول، ولا يردها نص، ولا إجماع؛ لأن القياس فرع لهما يستعمل عند عدمهما؛ فلم يجز أن يكون رافعًا لهما، فإذا رده أحدهما بطل[1].

الشرط الخامس:

أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها، فإن الأقوى أحق بالحكم من الأضعف، كما أن النص أحق بالحكم من القياس[2].

الشرط السادس:

أن يوجد الحكم إذا وجدت العلة، وينعدم إذا انعدمت العلة، وهو ما يسميه الأصوليون "الطرد والعكس"، فإذا وجدت العلة وانعدم الحكم، أو انعدمت العلة ووجد الحكم؛ بطلت العلة[3].

فطرد العلة هو جريانها في الحكم على موافقة الأصول؛ ومتى سلمت على الأصول، وأمكن كونها علة، دل جريانها على موافقة الأصول على صحتها، فالعلة الشرعية لا يجوز تخصيصها، بل تخصيصها نقض لها، فلا علة إلا بجريانها وطردها[4].

فمتى تحققت هذه الشروط في العلة كان ذلك دلالة على صحة القياس، "فلا شيء يُدَّعَى به فساد القياس، إلا وكان ذلك لمخالفته بعض الأصول –من كتاب أو سنة– أو وجود العلة في أصل آخر بخلاف حكمها، أو يعارضها مثلها، أو أقوى منها، أو دعوى هي أصح من دعوى المحتج به، وهي المنع، أو عدم التأثير، أو القول بموجبها مع تعري موضع النزاع من تناولها له، أو دعوى فَقْدِ العكس، فكان جميع هذه، أو واحد منها يُدَّعى بها فسادها، وهي الأصول؛

---

(1) أصول السرخسي، 150/2، ومختصر ابن الحاجب، 1062/2، وأصول ابن مفلح، 1243/3، والبحر المحيط، 122/4، والتحبير شرح التحرير، 3278/7، وشرح الكوكب المنير، 85/4، وتيسير التحرير، 32/4، وفواتح الرحموت، 315/2.

(2) مختصر ابن الحاجب، 1061/2، وأصول ابن مفلح، 1243/3، والبحر المحيط، 171/7، والتحبير شرح التحرير، 3276/7، وشرح الكوكب المنير، 84/4، وتيسير التحرير، 32/4، وإرشاد الفحول، 112/2.

(3) أدب القاضي، 541/1، والبحر المحيط، 171/7، والتحبير شرح التحرير، 7/ 3214، وشرح الكوكب المنير، 56/4.

(4) الكافية في الجدل، ص65، الجدل على طريقة الفقهاء، ص18.

فإذا سلمت عن هذه أجمع، ووافقتها جميعها، كان ذلك طردًا لها على أصول الشرع"[1].

فإن لم تكن العلة التي بنى عليها الفقيه الحكم جارية على الأصول، وسالمة من المعارضة؛ كان عرضة لانتقادات خصمه، وربما ضيق عليه المسلك، وسد عليه الباب بكثرة الاعتراضات وقوتها، حتى يعجزه عن الجواب، ويسكته عن الرد ودفع إشكالات خصمه.

وقد ذكر العلماء عدة اعتراضات يمكن توجيهها إلى علة الحكم، هذا الاعتراضات يمكن إجمالها فيما يأتي[2]:

- المطالبة بتصحيح العلة.
- المطالبة بتصحيح المعنى الذي يقتضي تأكيد حكم الفرع على الأصل، كأن يقول المالكي في وجوب أخذ الجزية من الوثني على وجه الذل والصغار؛ لأن أهل الأوثان أولى وأحرى، فيقول المعترض: "ما الدليل على أنها تؤخذ للإذلال والإصغار لأهل الكفر؟".
- عدم التأثير، وهو وجود الحكم مع عدم العلة.
- النقض، وهو وجود العلة ولا حكم.
- الكسر، وهو وجود معنى العلة ولا حكم.
- القلب، كأن يستدل الشافعي على بطلان البيع الموقوف بأنه عقد في حق الغير من غير ولاية ولا استنابة فلم يعقد في حق ذلك الغير كالشراء، فيقول المعترض: "أقلب فأقول: فلم يبطل لعدم الإذن كالشراء".

---

(1) الكافية في الجدل، ص65، 66.

(2) نص على هذه الاعتراضات وفصل القول فيها جماعة من الأصوليين الذين ألفوا في الجدل والمناظرة، منهم: الإمام أبو الوليد الباجي في كتابه "المنهاج في ترتيب الحجاج"، والإمام أبو إسحاق الشيرازي في كتابه "المعونة في الجدل"، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني في كتابه "الكافية في الجدل"، والإمام أبو حامد الغزالي في كتابه "شفاء الغليل"، والإمام أبو الوفاء ابن عقيل في كتابه "الجدل على طريقة الفقهاء"، والإمام أبو الفضل برهان الدين محمد بن محمد النسفي في كتابه "شرح الفصول في علم الجدل"، والإمام نجم الدين الطوفي في كتابه "علم الجذل في علم الجدل"، والإمام طاهر بن صالح الجزائري الدمشقي في كتابه "توجيه النظر إلى أصول الأثر"، هذا الإضافة إلى ما ذكره الأصوليون في كتبهم.

– فساد الوضع، وهو أن يعلق على العلة ضد ما تقتضيه، كأن يقول الحنفي في قتل العمد: "إنه معنى يوجب القتل فلا يوجب الكفارة كالردة" فيقول الشافعي: "علقت على العلة ضد المقتضى؛ فإن كونه موجبًا للقتل سبب التغليظ، فلا يجوز أن يجعل سببًا لإسقاط الكفارة".

– فساد الاعتبار، كأن يعتبر حكمًا بحكم، وقد ورد النص بالتفرقة بينهما، كاعتبار أصحاب أبي حنيفة تخليل الخمر بالدباغ، فيقول المعترض: "النص فرق بينهما لأن النبي –صلى الله عليه وسلم– ندب إلى الدباغ في شاة ميمونة، ونهى عن التخليل، فلا يجوز اعتبار أحدهما بالآخر".

– الاعتراض على أصل العلة، كأن يسقط أصل علة الحنفية في جواز الصلاة بلفظ التعظيم، أنه لفظ قصد به التعظيم فأشبه لفظ التكبير، فإن الأصل ثبت بقول النبي –صلى الله عليه وسلم–: «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير». وهذا يقتضي حصر التحريم بلفظ التكبير، وهذه العلة تبطل هذا الحصر.

ومن الأمثلة التي ضُيِّق بها المسلك في الجدل الفقهي بكثرة الاعتراضات على العلة التي بنى عليها الفقيه حكمه مما ألجأه إلى القول بنفي معقولية الحكم: ما دار بين الفقهاء من خلاف في مسألة (الذبح بالسِّنِّ، وَالظُّفْرِ، والعَظْم):

الذبح هو أحد أنواع التذكية الشرعية الموصلة لحِل أكل الحيوان مأكول اللحم، وأصل الذبح لغة: "الشَّق، أو مطلق القطع، ثم اسْتُعمِل بمعنى: قطع الحُلْقُوم من باطنٍ عند النَّصِيل، وهو موضع الذبح من الحَلْق"[1].

وعرفه الفقهاء اصطلاحًا بأنه: "قَطْعُ حُلْقُومٍ وَمَرِيءٍ من حيوان مقدور عليه، وَقَتْل غير المقدور عليه بأي مَحَلٍّ كان منه"[2].

ومحل الكلام هنا عن الآلة التي يصح الذبح بها، "فقد أجمع العلماء على أن كل ما أَنْهَرَ الدم، وَفَرَى الْأَوْدَاجَ من حديد أو صخر أو عُودٍ أو قَضِيبٍ فالتذكية به جائزة"[3].

---

(1) لسان العرب، مادة: (ذبح)، 1485/3.

(2) حاشية البجيرمي على شرح المنهج، 285/4، والحُلْقُوم هو: مَجْرَى النَّفَسِ، وَالمَرِيءِ هو: مَجْرَى الطعام.

(3) بداية المجتهد، 209/2.

واختلفوا في ثلاثة: السِّنِّ، وَالظُّفْرِ، والعظم؛ بناء على اختلاف نظرهم فيما روي عن رافع بن خَدِيجٍ –رضي الله عنه– قال: قلت: يا رسول الله، إِنَّا لاَقُو العَدُوِّ غَدًا، وَلَيْسَتْ مَعَنَا مُدًى، فَقَالَ: «اعْجَلْ، أَوْ أَرِنْ، مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ فَكُلْ، لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفُرَ، وَسَأُحَدِّثُكَ: أَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ، وَأَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الحَبَشَةِ»[1].

فمذهب الحنفية، وأحد الأقوال عند المالكية، أنه يجوز الذبح بكل ما أنهر الدم وأفرى الأوداج إلا السن والظفر القائمين (أي: غير المنزوعين)؛ فلا يجوز الذبح بهما، ولا يحل أكل ما ذُبِح بهما، وأما السن والظفر المنزوعان فيجوز الذبح بهما، وكذا سائر العظام يجوز الذبح بها، وحجتهم: أن المراد في الحديث السن والظفر غير المنزوعين؛ لأن الحبشة يستعملون في ذلك سنهم وظفرهم قبل النزع؛ لإظهار الجَلَد، ثم المنزوع آلة محددة يحصل بها تسييل الدم فكانت كالسكين، ولأن الظفر والسن إذا لم يكونا منفصلين فالذابح يعتمد على الذبيح فيخنق وينفسخ فلا يحل أكله[2].

واستدلال أصحاب هذا المذهب لا يخلو من ورود الاعتراض عليه؛ فتعليلهم يُسَلَّم له لو كان نص الحديث "أما السن والظفر فمدى الحبشة"، لكن نص الحديث: «أَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ، وَأَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الحَبَشَةِ»، فتعليلهم يُقبل في الظفر، وأما في السن فالحديث نص على أنه عظم، فكيف يطردون علتهم المستنبطة في السن والظفر، ويهملون المنصوص عليه؟!

وذهب الحنابلة، والمالكية في قول آخر، إلى أنه يحرم السن والظفر، ويباح سائر العظم؛ لأن العظم دخل في عموم اللفظ المبيح، ثم استثني السن والظفر خاصة، فيبقى سائر العظام داخلًا فيما يباح الذبح به، والمنطوق مقدم على التعليل[3].

---

(1) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الذبائح والصيد، باب (ما أَنْهَرَ الدم من القَصَبِ والمَرْوَةِ والحديد)، 92/7، ح (5503)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأضاحي، باب (جواز الذبح بكل ما أَنْهَرَ الدم، إلا السن، والظفر، وسائر العظام)، 1558/3، ح (1968). والمُدى: جمع المُدْيةُ، وهي الشَّفْرة. (لسان العرب، مادة: مدى، 4161/6).

(2) المبسوط، 2/12، وبدائع الصنائع، 42/5، والبحر الرائق، 193/8، وشرح الخرشي على مختصر خليل، 17/3، وحاشية الدسوقي، 107/2.

(3) شرح الخرشي على مختصر خليل، 17/3، وحاشية الدسوقي، 107/2، والمغني، 396/9، والمبدع، 25/8، وكشاف القناع، 206/6.

وهذا المذهب الأخير أشبه باختيار ابن حزم الظاهري، غير أنه حرم من العظام ما دل الدليل على المنع منه، كعظم الإنسان، والخنزير، والحمار الأهلي، والسباع[1].

وذهب الشافعية، والحنابلة في الرواية الأخرى عندهم، وداود بن علي الظاهري، إلى أنه يحرم الظفر والسن وسائر العظم، متصلًا كان أو منفصلًا، من آدمي أو غيره؛ محتجين بأن الحديث نُصَّ فيه على الظفر، وأنه مُدى الحبشة، وقد نهينا عن التشبه بالكفار، ونُصَّ فيه على السن، وجعل سبب التحريم كونه عظمًا؛ فيحرم كل عظم[2].

وقد حاول الشافعية نصرة مذهبهم باستنباط علة تحريم الذبح بالظفر والعظم، فقالوا: "أما الظفر فمُدَى الحبشة أي: وهم كفار، وقد نهينا عن التشبه بهم... وأما العظم؛ فلأنه طعام إخواننا من الجن، وقد نهينا عن الاستنجاء به؛ لئلا يتنجس عليهم، فكذلك يمنع الذبح به لئلا يتنجس بالدم"[3].

وقد ضُيِّق عليهم المسلك بنقض علتهم هذه بما لم يتمكنوا من الجواب عنه جوابًا قويًّا يزيل الإشكال ويدفع التعارض، ومن هذا ما ألزمهم به ابن حزم بناء على قولهم: "إن علة تحريم الذبح بالظفر كونه من مدى الحبشة، وقد نهينا عن التشبه بهم"، فقال ابن حزم: "تناقضوا –أي الشافعية– في هذا الخبر نفسه؛ لأنه –صلى الله عليه وسلم– جعل السبب في منع التذكية بالظفر إنما هو كونه مدى الحبشة، فيلزمهم أن يطردوا أصلهم؛ فيمنعوا التذكية بمدى الحبشة من أي شيء كانت، وإلا فقد تناقضوا، فإن ادعوا ههنا إجماعا كانوا قائلين ما لا علم لهم به... ولا يجعل كون ما يذكى به من مدى الحبشة سببًا لتحريم أكله إلا في الظفر وحده، حيث جعله رسول الله صلى الله عليه وسلم"[4].

وكذلك اعتُرِض على قولهم: "إن علة تحريم الذبح بالعظم هي كونه طعام مؤمني الجن"، بأن طعام الآدمي أولى بهذا الوصف، وقد أجازوا التذكية بالخبز إذا كان محددًا، ولم يُجب

---

(1) المحلى، 138/6.

(2) تحفة المحتاج، 327/9، ومغني المحتاج، 108/6، وحاشية البجيرمي على الخطيب، 302/4، والمغني، 396/9، والمبدع، 25/8، وكشاف القناع، 206/6، والمحلى، 138/6.

(3) تحفة المحتاج، 328/9، ومغني المحتاج، 108/6، وحاشية الجمل، 241/5.

(4) المحلى، 139/6.

الشافعية بجواب وجيهٍ عن هذا أيضًا، بل أقروا بقوة الاعتراض، فقالوا: "قد يرد على القول بأن علة النهي عن الذبح بالعظام لكونها طعام مؤمني الجن غالبًا، حِلُّ التذكية بالخبز إذا كان مُحَدَّدًا وهو طعام الإنس، وهم أفضل من الجن، وإن تنجس، فَلْيُطْلَبْ فَرْقٌ واضح على هذا التعليل"[1].

ولمَّا لم يجد السادة الشافعية جوابًا عن هذا مالوا إلى القول بأن الحكم في المسألة تعبدي، وهو ما ذهب إليه ابن الصلاح، والعز بن عبد السلام، وتناقله عنهما فقهاء الشافعية، مُقِرّين بأن هذا القول لا يَرِدُ عليه مثل هذه الاعتراضات، والقول به أسلم، ومن عباراتهم في هذا: "تحريم المُذَكَّاةِ بالسِّنِّ والظُّفُرِ تعبدي، قال ابن الصلاح: ولم أجد بعد البحث أحدًا ذَكَرَ لذلك معنى يُعْقَلُ، وكأنه تعبدي عندهم"[2].

وكذلك قولهم: "والنهي عن الذبح بالعظام قيل تعبدي، والتعبدي أكثر ثوابًا من معقول المعنى، لما فيه من امتثال أمر الله مع عدم العلم بعلته... وعلى القول بالتعبد القائل به ابن الصلاح ومال إليه ابن عبد السلام فلا إيراد"[3]. أي لا ترد عليه مثل هذه الاعتراضات الواردة على القول بالتعليل.

ولو أن السادة الشافعية قالوا بنفي معقولية الحكم في المسألة ابتداء، لكان أسلم وأوجه؛ تمسكًا بظاهر النص، ولو أنهم قصروا الحكم على الظفر والسن فقط تمسكًا بظاهر النص أيضًا لكان أسلم لهم، لكن الذي أوقعهم في هذا هو التماسهم علة لجعل هذه الأشياء سببًا في التحريم، فأتوا بعلة لم تستقم على أصولهم، ولم يطردوها في فروعهم، فلما ضَيَّق عليهم خصومهم المسلك؛ مالوا إلى القول بالتعبد، ونفي معقولية الحكم.

ومن الأمثلة كذلك على تضييق المسلك في الجدل الفقهي بالاعتراض على العلة: ما اعترض به الفقهاءُ على الحنفية من اضطرابهم وعدم طرد أصولهم، واختلاف قولهم في جملة من المسائل المتشابهة، فقد فرق الحنفية بين المُكْره، والمُغمى عليه، والنائم، والنائمة، والمجنونة،

(1) تحفة المحتاج، 328/9، ومغني المحتاج، 108/6، وحاشية البجيرمي على الخطيب، 302/4.
(2) حاشية الجمل، 241/5.
(3) تحفة المحتاج، 328/9، والإقناع، 580/2، ومغني المحتاج، 108/6، وحاشية البجيرمي على الخطيب، 302/4.

في جملة من الأحكام مع تحقق المناطات نفسها التي بُنيت عليها الأحكام؛ فإنهم "ذهبوا إلى صحة صوم من أكل أو شرب ناسيًا، ولا قضاء عليه"[1]؛ استدلالًا بقول النبي –صلى الله عليه وسلم–: «مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ، فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ، فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ، فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللهُ وَسَقَاهُ»[2].

وعلى الرغم من أن مذهبهم موافق لما عليه جمهور الفقهاء من أن الأصل في الأحكام التعليل، فإنهم أبوا ذلك لمَّا طولبوا بالنظر في علة هذا الحكم، واعتبار هذه العلة عند استنباط حكم صوم من أُكْرِه على الأكل والشرب[3]، ومن صُب الماء في فمه وهو نائم أو وهو مغمى عليه[4]، ومن جومعت وهي نائمة أو حال جنونها[5]، ولم يطردوا العلة في هذا كله، وحكموا بوجوب القضاء على هؤلاء جميعًا خلافًا للناسي.

وقد ضَيَّق عليهم الفقهاء بجملة من الاعتراضات القوية، منها:

– اعتراض الشافعية عليهم بأن العلة في عدم وجوب القضاء على من أكل أو شرب ناسيًا وهو صائم هي العذر، والعذر في النوم والجنون والإكراه والإغماء أبلغ من العذر في النسيان؛ لأن الناسي قاصد للأكل وهؤلاء لا قصد منهم أصلاً؛ فهم أشد عذرًا منه[6].

وقد حاولوا الجواب عن هذا بقولهم: إن النسيان يغلب وجوده فيفضي إلى الحرج، وهذه الأشياء يندر وجودها، فلا حرج في القضاء[7].

وهذا الجواب لا يخلو من رد، فبم يُحكم إن غلب وجود أحد هذه الأشياء كجماع النائمة، أو المكرهة، وهي صائمة؟

---

(1) ينظر: حاشية ابن عابدين، 394/2.

(2) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب (الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا)، 31/3، ح (1933)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب (أكل الناسي وشربه وجِمَاعُه لا يفطر)، 809/2، ح (1155).

(3) تنظر هذه المسألة في: الجوهرة النيرة، 138/1، ومجمع الأنهر، 243/1.

(4) تنظر هذه المسألة في: الجوهرة النيرة، 138/1، ومجمع الأنهر، 243/1، وحاشية ابن عابدين، 401/2.

(5) تنظر هذه المسألة في: حاشية ابن عابدين، 405/2، والجامع الصغير وشرحه النافع الكبير، ص141.

(6) المجموع، 325/6، وتحفة المحتاج، 408/3، ومغني المحتاج، 158/2، ونهاية المحتاج، 172/3.

(7) البناية، 112/4، والبحر الرائق، 292/2.

– واعترض عليهم ابن حزم –أيضًا– وبين تناقضهم في جملة من المسائل المتشابهة التي لم يلتزموا فيها أصولهم، ولم يطردوا العلل فيها، فعاب عليهم تركهم القياس وعدم التزامهم النصوص وتفريقهم بين المتشابهات في الحكم، ومن ذلك: إبطالهم صوم المرأة تُجامع وهي نائمة، أو مجنونة، أو مكرهة، ومن أكل وهو نائم، أو صُب الماء في فمه وهو مغمى عليه، وأوجبوا على هؤلاء جميعًا القضاء، ولم يبطلوا صوم من أكل ناسيًا، أو جامع ناسيًا، أو شرب ناسيًا، ولم يوجبوا القضاء عليه، ولم يبطلوا –كذلك– صوم من أخرج من بين أسنانه طعامًا – أقل من حمصة– فبلعه عامدًا ذاكرًا لصومه[1].

فلما ضُيِّق عليهم المسلك بمثل هذه الاعتراضات وغيرها لجئوا إلى القول بنفي معقولية الحكم، فقالوا: "إن الحكم بعذر النّاسي ثبت نصًا غير معقول المعنى؛ فلا يتعدَّى إلى غيره"[2].

ومما يبين اضطراب الحنفية في هذه المسألة أنهم لم يتلزموا قولهم: إن حكم من أكل أو شرب ناسيًا وهو صائم تعبدي لا يقاس عليه، وقاسوا عليه "من جامع ناسيًا، وحكموا بصحة صومه، ولم يوجبوا عليه القضاء"[3]، ولم يطردوا هذا في كثير من المسائل، كمن جامع في الحج ناسيًا، فإنهم "حكموا بفساد حجه"[4]، ومن تكلم في الصلاة ناسيًا فإنهم "حكموا بفساد صلاته"[5]، ومن جامع في الاعتكاف ناسيًا فإنهم "حكموا بفساد اعتكافه"[6]، مع أنهم اعتبروا النسيان عذرًا في مسائل أخرى، كحكمهم "بحل أكل ذبيحة ناسي التسمية"[7]، ولو أنهم أعملوا النصوص في هذا كله، وأطردوها لكان أسلم لهم، وأبعد عن التناقض، فإن الله تعالى قال: ﴿**وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ**﴾[8]، والنبي –صلى الله عليه وسلم– قال: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ

(1) المحلى، 325/4–327.
(2) المبسوط، 55/3، وحاشية ابن عابدين، 401/2، والجامع الصغير وشرحه النافع الكبير، ص141.
(3) المبسوط، 141/3، والجوهرة النيرة، 138/1، والبناية، 37/4.
(4) المبسوط، 121/4، والعناية، 48/3، والبناية، 353/4.
(5) الجوهرة النيرة، 138/1، والبحر الرائق، 3/2.
(6) المبسوط، 126/3.
(7) تبيين الحقائق، 287/5، وحاشية ابن عابدين، 395/2.
(8) سورة الأحزاب، آية: 5.

الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ»[1]، وقال -صلى الله عليه وسلم-: «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»[2].

ولو أنهم أعملوا القياس أيضًا وأطردوه لكان أسلم لمذهبهم من الاعتراضات؛ فلو أنهم -مثلًا- قاسوا من أُكره على إبطال صومه بأكل أو جماع أو غير ذلك على المكره في الصلاة على ترك القيام، أو ترك السجود، أو الركوع؛ لكان أسلم.

ولو أنهم قاسوا النائم، والمغمى عليه، والمجنون -ولا سيما والمناط متحقق فيهم، بل أَوْلى- على الناسي؛ لكان أسلم أيضًا، لكنهم لم يفعلوا.

(1) أخرجه أحمد في مسنده، 372/2، ح (1183)، وأبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب (في المجنون يسرق أو يصيب حدا)، 139/4، ح (4398)، والترمذي في سننه، كتاب الحدود، باب (ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد)، 32/4، ح (1423)، والنسائي في سننه، كتاب الطلاق، باب (من لا يقع طلاقه من الأزواج)، 156/6، ح (3432)، وابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب (طلاق المعتوه والصغير والنائم)، 658/1، ح (2041)، وهو حديث صحيح كما قال الحاكم في المستدرك، 67/2، ح (2350).

(2) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب (طلاق المكره والناسي)، 659/1، ح (2043)، والبيهقي في السنن الصغير، كتاب الخلع والطلاق، باب (طلاق المكره)، 123/3، ح (2689)، وهو حديث صحيح كما قال الحاكم في المستدرك، 216/2، ح (2801).

المبحث الثالث

ضيق المسلك لعدم تصور حقيقة المحكوم فيه وعدم معرفة الفروق الفقهية

من القواعد المقررة المشهورة عند الأصوليين قولهم: "الحكم على الشيء فرع تصوره"[1]؛ وهي قاعدة مهمة في استنباط الحكم الشرعي، فلا يمكن أن يصدر الحكم منضبطًا إلا إذا تصور الفقيه حقيقة المحكوم فيه، فيُثبت له الحكم أو ينفيه، ويُلْحِق الفرع بأصله، ويطرد العلل في المتشابهات، ويمنعها في غيرها، ويدرك الفروق بين الأشباه والنظائر؛ فتأتي الأحكام مناسبة سالمة من الاضطراب والاختلاف.

وكذلك من الأمور المهمة للفقيه معرفة الفروق الفقهية؛ فإن "مسائل الشرع ربما تتشابه صورها، وتختلف أحكامها، لعل أوجبت اختلاف الأحكام، ولا يستغني أهل التحقيق عن الاطلاع على تلك العلل التي أوجبت افتراق ما افترق منها، واجتماع ما اجتمع منها"[2].

ولما كان الفرق هو: "المعارضة المتضمِّنة لمخالفة الفرع الأصل في علة الحكم"[3]، وحقيقته هي: "الفصل بين المجتمعين في موجب الحكم، بما يخالف بين حكميهما"[4]؛ فإن الفقهاء اهتموا في جدلهم الفقهي بالفروق الفقهية اهتمامًا بالغًا، وعَدُّوها أحد قوادح العلة المانعة من جريان حكمها في الفرع، واعترضوا بها على الخصم، وضيقوا عليه بها المسلك؛ مما ألجأ بعض الفقهاء إلى نفي معقولية بعض الأحكام التي أُورِد عليها تلك القوادح.

فإن لم يكن الفقيه على دراية تامة بتصور حقيقة المحكوم فيه، ومعرفة الفروق الفقهية؛ كانت أحكامه عُرضة للاضطراب، ولاعتراضات خصومه، ولربما تمكن خصمه من إسقاط ما ذهب إليه إن لم يستطع الدفع بأجوبة قوية، ولن يتمكن من هذا إلا بتصور حقيقة الأشياء، ومعرفة الفروق الفقهية.

---

(1) نفائس الأصول، 2968/7، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب، 233/2، والتحبير شرح التحرير، 192/1، وشرح الكوكب المنير، 489/1، وحاشية العطار، 295/1.

(2) الجمع والفرق، 37/1.

(3) الكافية في الجدل، ص69.

(4) المصدر السابق، ص298.

لذلك عَدَّ الأصوليون معرفة الفروق من الأصول التي ينبني عليها الفقه، بل جعل بعضهم الفقه هو: معرفة الفروق؛ قال الإمام نجم الدين الطوفي: "واعلم أن الفرق من عُمُد الفقه وغيره من العلوم وقواعدها الكلية، حتى قال قوم: إنما الفقه معرفة الجمع والفرق"[1]، وكأنهم أرادوا بذلك أن الصنعة الفقهية مبانها على معرفة الفروق الفقهية، بالفصل بين المجتمعين في موجب الحكم بما يخالف حكميهما، ولن يتأتى ذلك للفقيه حتى يختلط الفقه بلحمه ودمه؛ فيصير سجية فيه، متى اعترض عليه خصمه، وجد فقيهًا متمرسًا لا يبالي بجدل خصمه، وما ذلك إلا لتشربه الفقه أصولًا وفروعًا.

وتحقيق الفروق أن الأوصاف تنقسم في ذروتها إلى مناسب للحكم، وإلى طردي وهو ما ليس مناسب، وفي أوضاعها من صور الأحكام إلى جامع وفارق: أي أن الصورتين مثلا تشتركان في أوصاف تجمعهما، وتتميز بأوصاف يفارق فيها بعضها بعضًا، إذا عُرِف هذا، فطريق النظر في الفرق أن ينظر في الوصف الجامع والفارق، فيعتبر المناسب منهما، ويلغى الطردي بطريق تنقيح المناط أيهما كان، وقد يكونان مناسبين فيغلب أنسبهما، وقد يتجاذبان فيتجه الخلاف[2].

وقد كان الأصوليون والفقهاء يدركون أهمية الفروق في إثبات مذاهبهم، والاحتجاج لها، ودفع معارضات خصومهم، فقد "كانوا يطلقون العلة، وإذا أُلزموا عليها نقضًا؛ دفعوه بنوع من الفرق بين موضع الاعتلال، وبين موضع النقض، ويعدُّون من المفاقهة في المناظرة ذلك..."[3].

وقد يجد المجادل الفرصة سانحة أمامه متى وجد خصمه لا يضبط الفروق الفقهية، ولا يتصور حقيقة المحكوم فيه تصورًا تامًا ليحكم فيه حكمًا منضبطًا؛ فيُضَيِّق عليه المسلك في جدله، فيُعْجِزَه عن الجواب جوابًا مزيلًا للإشكال، وقد يلجأ الفقيه إذا ضاق عليه المسلك بشيء من هذا إلى نفي معقولية الحكم، ليسلم من اعتراضات خصومه، وقوة حججهم.

ومن الأمثلة التي ضُيِّق بها المسلك في الجدل الفقهي بسبب عدم تصور حقيقة المحكوم فيه، وعدم ضبط الفروق الفقهية: ما دار بين الفقهاء من خلاف في كثير من المسائل الفقهية

(1) علم الجذل في علم الجدل، ص71.
(2) المصدر نفسه.
(3) الكافية في الجدل، ص315.

المبنية على تصور حقيقة "الشهادة والرواية" ومعرفة الفروق بينهما؛ فإنهما مع كونهما خبرين، إلا أن العلماء قد وضعوا شروطًا لكل منهما[1]، منها ما هو مشترك بينهما، ومنها ما خُصَّت به الشهادة دون الرواية، فأما المشترك بينهما: فالإسلام، والبلوغ، والعقل، والعدالة، والضبط، وأما ما اختصت به الشهادة دون الرواية: فالحرية، والعدد، والذكورة في مواضع، والبصر، والنطق، وعدم الحد في قذف، وعدم التهمة بقرابة، أو عداوة، أو عصبية، أو نفع، أو ضر، أو دفع كذب عن نفسه، أو حرص على الشهادة.

ومن المسائل الفقهية المبنية على تصور حقيقة "الشهادة والرواية" ومعرفة الفروق بينهما: مسألة الإخبار عن رؤية هلال رمضان، وإخبار القائف[2] بالنسب، وجرح المحدِّث والشاهد وتعديلهما، والترجمة للفتوى والخط والشهادة وغيرها، والتقويم للسِّلَع وأروش الجنايات والسرقات والغصوب وغيرها، وتنبيه المصلّي للإمام في الصلاة، والإخبار عن نجاسة الماء، وإخبار الخارص[3] بالنِّصاب، والإخبار عن قدم العيب وحدوثه عند التنازع، والإخبار بإسلام ذمي مات ليُصَلَى عليه ويورث ماله، وغير ذلك من المسائل الكثيرة المبثوثة في كتب الفقهاء.

هذه المسائل وغيرها دار الخلاف فيها بين الفقهاء، وخلافهم مبني على خلافهم في حملها على الشهادة فيشترط فيها ما يشترط في الشهادة من العدد والذكورة والحرية وغير ذلك، أم تحمل على الرواية؟

وقد كثر الجدل الفقهي فيها؛ مما ألجأ كثيرًا من الفقهاء –لما ضُيِّق عليهم المسلك في كثير من هذه المسائل بطلب الفروق الفقهية– إلى نفي معقولية الحكم، فقالوا: "الحكم في الشهادة تعبدي

---

(1) هذه الشروط مبسوطة في كتب الفقهاء قديمًا وحديثًا، وقد ذكرتها هنا مختصرة من غير تفصيل واستطراد في شرحها، ولا في ذكر الخلاف الواقع في بعضها؛ لأني ذكرتها ممهدًا بها لما بعدها فقط.

(2) القائف هو: الذي يتَتبع الآثار ويعرفها ويعرف شبَه الرجل بأَخيه وأَبيه. (ينظر: لسان العرب، مادة: قوف، 3776/5).

(3) الخارص هو: الذي يحزر مَا على رءوس النخل وَالْكَرْمِ من الرطب تمرًا، ومن العنب زبيبًا؛ لِيُعْلَمَ هل منه نِصَابٌ أم لا إذا حَلَّ بَيْعُهُ واحتاج أَهْلُهُ للتصرف فيه. (ينظر: لسان العرب، مادة: خرص، 1133/2، وحاشية الدسوقي، 453/1).

غير معقول المعنى"[1].

وقد ذكر الإمام القرافي –رحمه الله– أهمية تصور حقيقة الشيء ومعرفة الفروق في انضباط الحكم، وإلحاق الفروع بأصولها، فقال عند حديثه عن الشهادة والرواية: "ابتدأت بالفرق بين الشهادة والراوية؛ لأني أقمت أطلبه نحو ثماني سنين فلم أظفر به، وأسأل الفضلاء عن الفرق بينهما، وتحقيق ماهية كل واحدة منهما، فإن كل واحدة منهما خبر، فيقولون الفرق بينهما أن الشهادة يشترط فيها العدد والذكورية والحرية، بخلاف الرواية فإنها تصح من الواحد والمرأة والعبد، فأقول لهم: اشتراط ذلك فيها فرع تصورها وتمييزها عن الرواية، فلو عرفت بأحكامها وآثارها التي لا تعرف إلا بعد معرفتها لزم الدور، وإذا وقعت لنا حادثة غير منصوصة من أين لنا أنها شهادة حتى يشترط فيها ذلك، فلعلها من باب الرواية التي لا يشترط فيها ذلك، فالضرورة داعية لتمييزهما..."[2].

وقد حاول الإمام القرافي وغيره من الأصوليين بيان الفرق بين الشهادة والرواية؛ لتُتَصور حقيقة كل منهما، كي تُلحق الأشباه بأصولها، فما كان أشبه بالرواية أُلْحِق بها، وما كان أشبه بالشهادة أُلْحِق بها، فقال: "الشهادة والرواية خبران، غير أن المُخْبَر عنه إن كان أمرًا عامًا لا يختص بمعين فهو الرواية، كقوله –عليه الصلاة والسلام– "إنَّما الأعمال بالنيات"، لا يختص بشخص معين، بل ذلك على جميع الخلق في جميع الأعصار والأمصار، بخلاف قول العدل عند الحاكم: "لهذا عند هذا دينار" إلزام لمعين لا يتعداه لغيره، فهذا هو الشهادة المحضة، والأول هو الرواية المحضة"[3].

وبناء على هذا الفرق يمكن ذكر أوجه المناسبة بين الشهادة والشروط التي اختصت بها دون الرواية كالعدد، والذكورية، والحرية، كالآتي:

---

(1) المبسوط، 90/16، وبدائع الصنائع، 11/7، والبناية، 121/9، وفتح القدير، 382/7، والبحر الرائق، 67/7، ومواهب الجليل، 382/2، وشرح الزرقاني على مختصر خليل، 289/7، وشرح الخرشي على مختصر خليل، 235/2، وحاشية العدوي، 249/2، ونهاية المطلب، 54/12، 49/19، وأسنى المطالب، 359/4، وتحفة المحتاج، 375/3، والمغني، 456/7، والمحرر، 251/2، والإنصاف، 294/11.

(2) الفروق، 4/1.

(3) المصدر السابق، 5/1.

أما العدد: فلأن إلزام المعين تتوقع فيه عداوة باطنة لم يطلع عليها الحاكم، فتبعث العدو على إلزام عدوه ما لم يكن لازما له؛ فاحتاط الشارع لذلك، واشترط معه آخر إبعادًا لهذا الاحتمال، فإذا اتفقا في المقال قَرُبَ الصدقُ جدًّا بخلاف الواحد[1].

وأما اشتراط الذكورية فمن وجهين: أحدهما: أن إلزام المعين سلطان وغلبة وقهر واستيلاء تأباه النفوس الأبية، وتمنعه الحمية، وهو من النساء أشد نكاية لنقصانهن، فإن استيلاء الناقص أشد في ضرر الاستيلاء، فخفف ذلك عن النفوس بدفع الأنوثة. والثاني: أن النساء ناقصات عقل ودين؛ فناسب أن لا يُنْصَبْنَ نَصْبًا عامًا في موارد الشهادات، لئلا يَعُم ضَررُهن بالنسيانِ والغلط بخلاف الرواية؛ لأن الأمور العامة تتأسَّى فيها النفوس، ويتسلَّى بعضُها ببعض، فيخف الألم وتقع المشاركة غالبًا في الرواية لعموم التكليف والحاجة، فيروي مع المرأة غيرها، فيبعد احتمال الغلط، ويطول الزمان في الكشف عن ذلك إلى يوم القيامة، فيظهر مع طول السنين خلل إن كان، بخلاف الشهادة تنقضي بانقضاء زمانها، وتنسى بذهاب أوانها، فلا يُطَّلَعُ على غلطها ونسيانها، ولا يُتَّهَمُ أحد في عداوة جميع الخلق إلى يوم القيامة، فلا يحتاج إلى الاستظهار بالغير، فيكفي الواحد[2].

وأما الحرية، فلأن النفوس الأبية تأبى قهرها بالعبيد الأداني، ويخف ذلك عليها بالأحرار وأشراف الناس، ولأن الرق يوجب الضغائن والأحقاد؛ بسبب ما فات من الحرية والاستقلال بالكسب والمنافع، فربما بعثه ذلك على الكذب على المعين، وأَذِيَّةُ جميع الخلائق يبعد القصد إليها في مجاري العادات[3].

وعلى هذا التصور الدقيق لحقيقة الشهادة والرواية، وذكر الفروق بينهما يسهل على الفقيه تخريج الفروع غير المنصوص عليها على الأصول المنصوص عليها، واستنباط أحكام منضبطة سالمة من الاضطراب، فإن منشأ الخلاف في كثير من مسائل هذا الباب مرده إلى

---

(1) الفروق، 6/1.

(2) المصدر السابق نفسه، وقد علق ابن الشاط على هذا بقوله: هذا مناسب كما قال غير أنه يرد عليه النقض بشهادة الأنثى في الأموال، وفي المواطن التي يتعذر فيها اطلاع الرجال، لكنه يجاب عنه بإلجاء الضرورة إلى ذلك، والقواعد يستثنى منها محال الضرورات.

(3) الفروق، 7/1.

تصور حقيقة الشهادة والرواية، ومعرفة الفروق الفقهية بينهما.

ومن الأمثلة كذلك على تضييق المسلك في الجدل الفقهي بناء على تصور حقيقة المحكوم فيه، وعدم ضبط الفروق الفقهية: ما دار بين الفقهاء من خلاف في مسألة (اختصاص الماء برفع الحدث وإزالة الخبث):

فقد فرق الحنفية بين اشتراط استعمال الماء في رفع الحدث، واستعماله في إزالة الخبث، فذهبوا إلى أنه لا يصح رفع الحدث بغير الماء المطلق، في حين ذهبوا في المعتمد عندهم خلافًا لمحمد بن الحسن إلى جواز إزالة الخبث بكل مائع طاهر مزيل للعين والأثر[1].

ولَمَّا قيل لهم: لِمَ فرقتم بين النجاسة الحقيقية والنجاسة الحكمية في الإزالة؟ لَجَئُوا إلى نفي معقولية اختصاص الماء برفع الحدث، وأن الحكم فيه تعبدي، فقالوا: "إن الوظيفة في الأعضاء الأربعة في الوضوء تعبدية، يعني غير معقولة؛ لأن الله تعالى أمرنا بذلك وتعبدنا به، فيجب علينا الامتثال من غير أن يدرك معناه؛ لأن أعضاء الحدث غير نجسة حقيقة لعدم إصابتها؛ فلا تتعدى إلى غير المنصوص عليه... وأما النجاسة الحقيقية فمعقول مراد الشارع في حكمها، وهو زوال عينها"[2].

ويَحْسُنُ هذا الجواب إن كان المراد من الاعتراض بيان الفرق بين الأعضاء التي نص الشرع على اختصاصها في الوضوء وبين غيرها، ولكن المراد بيان وجه تفريقهم بين الماء وغيره من المائعات في إزالة النجاسات، فإن أجازوا إزالة النجاسة الحقيقية بغير الماء، فلِمَ لا تزال غير الحقيقية بالماء؟!

ومما استدلوا به: أن الله تعالى نقل الحكم إلى التراب عند عدم الماء، فقال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم**

(1) بدائع الصنائع، 83/1، والبناية، 358/1، وحاشية ابن عابدين، 201/1.

(2) البناية، 358/1.

مِّنْهُ﴾ [1]، فدل على اختصاص الماء برفع الحدث[2].

وذهب الشافعية إلى أنه لا يجزئ في رفع الحدث وإزالة النجس غير الماء المطلق، مستدلين على هذا بقول الله تعالى: **﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ﴾**[3] فتخصيص الماء بالذكر وتعليق صفة التطهير به يوجب اختصاصه بالحكم، ومنع غيره من المشاركة في صفة التطهير، فلا يقاس به غيره؛ لأن التطهر به تعبدي[4].

وقد وقع الشافعية فيما وقع فيه الحنفية من نفي معقولية الحكم لَمَّا ضَيَّق عليهم الحنفية المسلك في جدلهم في هذه المسألة، فإن الشافعية وإن قالوا بأن النجاسة الحقيقية والحكمية لا ترفع إلا بالماء، فإنهم وافقوا الحنفية في أن النجاسة الحكمية غير معقولة المعنى، وأن النجاسة الحقيقية معقولة المعنى، وأن مراد الشارع زوالها، لكنهم قصروا زوالها على ما ورد الشرع به، وهو الماء؛ لما له من مزيد خصوص ليس لغيره، فلما ضيق عليهم الحنفية وطالبوهم ببيان ما اختص به الماء؛ لَجَئُوا إلى نفي معقولية الحكم، وجعلوا اختصاص الماء في إزالة النجاسة الحقيقية والحكمية تعبديًّا.

وقد علق ابن رشد على ما دار بين الحنفية والشافعية في هذه المسألة بقوله:

وسبب اختلافهم في إزالة النجاسة بما عدا الماء فيما عدا الْمَخْرَجَيْنِ هو: هل المقصود بإزالة النجاسة بالماء هو إتلاف عينها فقط؛ فيستوي في ذلك مع الماء كل ما يتلف عينها؟ أم للماء في ذلك مزيد خصوص ليس بغير الماء؟ فمن لم يظهر عنده للماء مزيد خصوص قال بإزالتها بسائر المائعات والجامدات الطاهرة[5].

ومن رأى أن للماء في ذلك مزيد خصوص؛ منع ذلك إلا في موضع الرخصة فقط، وهو الْمَخْرَجَانِ، ولما طالبت الحنفيةُ الشافعية بذلك الخصوص المزيد الذي للماء؛ لجئوا في ذلك إلى أنها عبادة إذ لم يقدروا أن يعطوا في ذلك سببًا معقولًا، حتى إنهم سلموا أن الماء لا يزيل

---

(1) سورة المائدة، آية: 6.

(2) بدائع الصنائع، 15/1.

(3) سورة الأنفال، آية: 11.

(4) الحاوي الكبير، 44/1، ومغني المحتاج، 116/1، ونهاية المحتاج، 61/1.

(5) بداية المجتهد، 90/1.

النجاسة بمعنى معقول، وإنما إزالته بمعنى شرعي حكمي، وطال الخطب والجدل بينهم: هل إزالة النجاسة بالماء عبادة أو معنى معقول؟ خلفًا عن سلف، واضطرت الشافعية إلى أن تثبت في الماء قوة شرعية في رفع أحكام النجاسات ليست في غيره، وإن استوى مع سائر الأشياء في إزالة العين، وأن المقصود إنما هو إزالة ذلك الحكم الذي اختص به الماء؛ لإذهاب عين النجاسة، بل قد يذهب العين ويبقى الحكم فباعدوا المقصد... ولو قالوا: إن للماء قوة إحالة للأنجاس والأدناس وقلعها من الثياب والأبدان ليست لغيره، ولذلك اعتمده الناس في تنظيف الأبدان والثياب – لكان قولًا جيدًا، وغيره بعيد، بل لعله واجب أن يعتقد أن الشرع إنما اعتمد في كل موضع غسل النجاسة بالماء لهذه الخاصية التي في الماء، ولو كانوا قالوا هذا لكانوا قد قالوا في ذلك قولًا هو أدخل في المذهب الفقهي الجاري على المعاني، وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول "عبادة" إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم[1].

وقد حاول بعض الشافعية بيان وجه اختصاص الماء برفع الحدث والنجس، فقالوا: "المأمور لا يخرج عن عهدة الأمر إلا بالامتثال، وقد نص على الماء فهو إما تعبد لا يعقل معناه، أو لما حوى من الرقة واللطافة التي لا توجد في غيره"[2].

وهذا وجه حسن يشابه ما ذكره ابن رشد، فإن خصائص الماء التي لا توجد في غيره من المائعات من عدم الطعم والرائحة، ويحتمل عدم اللون أيضًا؛ تكسبه القوة في إزالة النجاسات؛ لذا خصه الشرع بصفة التطهير لهذه الخصائص التي لا توجد في غيره، والله أعلم.

والخلاف بين الحنفية والشافعية في هذه المسألة مرده إلى اختلافهم في إدراك مراد الشرع في النجاسة الحقيقة، فالحنفية بنوا قولهم على أن المراد إزالتها عما أصابته، فتتحقق الطهارة بإزالة عينها وأثرها، والإزالة تقع بالماء وغيره، والشافعية بنوا قولهم على أن المراد طهارة ما أصابته، والطهارة لا تتحقق بمجرد الإزالة، وإنما الطهارة حكمية في الحدث والنجس، ولا يمكن تحقيقها إلا بالماء المطلق، وهو ما حملهم على القول بنفي معقولية اختصاص الماء برفع الحدث والنجس.

---

(1) بداية المجتهد، 91/1.

(2) أسنى المطالب، 5/1، وتحفة المحتاج، 65/1، ومغني المحتاج، 116/1، ونهاية المحتاج، 62/1، وحاشية البجيرمي على الخطيب، 75/1.

الخاتمة

بعد دراسة ضيق المسلك في الجدل الفقهي وأثره في نفي معقولية الأحكام، توصلت الدراسة إلى عدة نتائج، هي:

– ليس في أحكام الشريعة ما يخالف العقل أو القياس الصحيح، لكن منها ما عُلِمت علته، ومنها ما لم تعلم، وليس المقصود من قول العلماء: "غير معقول المعنى" ، و"تعبدي" ، و"خلاف القياس" أنه لا حكمة فيه، أو أنه يخالف العقل، أو أنه لا علة فيه، بل المقصود غير معقول المعنى عند الفقيه، وقد يعقله غيره، وخلاف القياس الذي انعقد في نفس الفقيه.

– ليس الدافع دائمًا وراء القول بنفي معقولية الأحكام هو ضيق المسلك في الجدل الفقهي، بل هناك أحكام كثيرة تعبدنا الله –جل جلاله– بها، من غير أن يبين لنا علتها، ولا الحكمة منها، والشأن فيها هو الامتثال والطاعة وفعلها على الوجه الذي أراد ربنا –جل جلاله–.

– لا يُسَلَّم دائما لقول الفقيه بتعبدية الحكم ونفي معقوليته، فإن الفقيه –أحيانًا– إذا ضاق عليه المسلك في الجدل الفقهي، وانسد عليه الباب؛ لجأ إلى القول بنفي معقولية الحكم.

– قد يلجأ الفقيه إلى نفي معقولية الحكم إذا ضُيِّق عليه المسلك في الجدل الفقهي بكثرة الاعتراضات على ما استدل به من الأدلة؛ لعجزه عن الجواب عن تلك الاعتراضات، أو لضعف أجوبته.

– قد يلجأ الفقيه إلى نفي معقولية الحكم إذا قَصُرَ نظره عن إدراك معنى الحكم وعلته، وقد يدركها غيره، فيطردها في المتشابهات، إذا تحققت فيها العلة نفسها؛ فيلحق الفروع بأصولها.

– قد يلجأ الفقيه إلى نفي معقولية الحكم لعدم تصوره لحقيقة المحكوم فيه تصورًا تامًّا، ولعدم إحاطته بالفرق والجمع، فإذا ضُيِّق عليه المسلك بسبب هذا؛ لجأ إلى نفي معقولية الحكم.

– تصور حقيقة الأشياء، ومعرفة الفروق الفقهية بين الأشباه المختلفة أحكامها مهم جدًّا في ضبط استنباط الأحكام، وتخريج الفروع على الأصول، وسلامة المذهب الفقهي من الاضطراب.

– تمرُّس الفقيه بعلم الجدل يُمَكِّنه من دفع ادعاءات خصومه، ونصرة مذهبه، ويجنبه الاضطراب، والتناقض في أحكامه.

التوصيات:

أوصي بدراسة الجدل الفقهي وأثره في مناهج النقد الفقهي المعاصرة، كما أوصي بدراسة أثر علم الجدل في استقرار المذاهب الفقهية وبقائها.

قائمة المصادر والمراجع

- الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، (د.ت).
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، ط1، دار الكتاب العربي، دمشق، 1419هـ 1999م.
- أسنى المطالب في شرح روض الطالب، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، تحقيق: د. محمد محمد تامر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ، 2000م.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لأبي الحسن المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط1، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1357هـ، 1956م.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم المصري الحنفي، ومعه الحاشية المسماة منحة الخالق على البحر الرائق لابن عابدين الحنفي، ط2، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، (د.ت).
- البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام بدر الدين الزركشي، ط1، دار الكتبي، مصر، 1414هـ، 1994م.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين الكاساني، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1406هـ، 1986م.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبي الوليد ابن رشد، طبعة دار الحديث، القاهرة، 1425هـ، 2004م.
- البناية شرح الهداية، للإمام بدر الدين العينى، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420هـ، 2000م.
- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، للإمام علاء الدين المرداوي الحنبلي، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين وآخرين، طبعة مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1421هـ، 2000م.
- تحفة المحتاج في شرح المنهاج، لابن حجر الهيتمي، ومعه حاشية الشرواني وحاشية العبادي، طبعة المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1357هـ، 1983م.
- توجيه النظر إلى أصول الأثر، طاهر بن صالح الجزائري الدمشقيّ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط1، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، 1416هـ، 1995م.
- تيسير التحرير، لمحمد أمين البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي، ط1، مطبعة مصطفى البابي الْحلَبِي، مصر، 1351هـ، 1932م.

• الجامع الصغير، للإمام محمد بن الحسن الشيباني، وشرحه النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، لعبد الحي اللكنوي الهندي، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1406هـ.
• الجدل على طريقة الفقهاء، لأبي الوفاء علي بن عقيل، طبعة مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، مصر، (د.ت).
• الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، لأبي بكر بن علي الحداد اليمني، ط1، المطبعة الخيرية، مصر، 1322هـ.
• حاشية البجيرمي على الخطيب المسماة بتحفة الحبيب على شرح الخطيب، للشيخ سليمان بن عمر البجيرمي، طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان، 1415هـ، 1995م.
• حاشية البجيرمي على شرح المنهج المسماة بالتجريد لنفع العبيد، للشيخ سليمان بن عمر البجيرمي، طبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1369هـ، 1950م.
• حاشية الجمل المسماة فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب، للشيخ سليمان بن عمر العجيلي المعروف بالجمل، طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ت).
• حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد عرفة الدسوقي، طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ت).
• الحاوي الكبير، للإمام أبي الحسن على بن حبيب الماوردي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1414هـ، 1994م.
• رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار المعروف بحاشية ابن عابدين، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، ط2، دار الفكر، بيروت، 1412هـ، 1992م.
• روضة الطالبين وعمدة المفتين، للإمام النووي، تحقيق: زهير الشاويش، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1412هـ، 1991م.
• سنن أبي داود، للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة المكتبة العصرية، بيروت، (د.ت).
• سنن ابن ماجه، للإمام أبي عبد الله محمد بن ماجه القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ت).
• سنن الترمذي، للإمام محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هـ، 1975م.

• السنن الصغير، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط1، جامعة الدراسات الإسلامية، باكستان، 1410هـ، 1989م.
• سنن النسائي، للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1406هـ، 1986م.
• شرح الخرشي على مختصر خليل، للإمام أبي عبد الله محمد الخرشي، وبهامشه حاشية العدوي، ط2، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، 1317هـ.
• شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، لابن النجار الحنبلي، تحقيق: د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، ط2، مكتبة العبيكان، الرياض، 1418هـ، 1997م.
• شرح مختصر الروضة، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407هـ، 1987م.
• شرح مختصر المنتهى الأصولي المعروف بـ: (شرح مختصر ابن الحاجب) أو (شرح العضد على مختصر ابن الحاجب)، للعلامة عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ، 2004م.
• صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، 1422هـ.
• صحيح مسلم، للإمام الحافظ مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د–ت).
• العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى الفراء، تحقيق: د/ أحمد بن علي بن سير المباركي، ط2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1410هـ، 1990م.
• علم الجذل في علم الجدل، للإمام نجم الدين الطوفي، تحقيق: ڤولفهارت هاينريشس، طبعة دار فرانزشتاينر، ڤيسبادن، ألمانيا، 1408هـ، 1987م.
• العناية شرح الهداية، للإمام محمد بن محمد بن محمود البابرتي، طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ت).
• عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، لابن القصار المالكي، تحقيق: د. عبد الحميد بن سعد بن ناصر السعودي، طبعة مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1426هـ، 2006م.

• الفروق المسمى (أنوار البروق في أنواء الفروق)، للإمام شهاب الدين القرافي، وبهامشه حاشية ابن الشاط (إدرار الشروق على أنوار الفروق)، وحاشية الشيخ محمد بن علي بن حسين (تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية)، تحقيق: خليل المنصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ، 1998م.
• فتح القدير، للكمال ابن الهمام، طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ت).
• الكافية في الجدل، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1399هـ، 1979م.
• كشاف القناع عن متن الإقناع، للإمام منصور بن يونس البهوتي، تحقيق: هلال مصيلحي، ومصطفى هلال، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1402هـ.
• لسان العرب، لابن منظور، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرين، طبعة دار المعارف، القاهرة، (د.ت).
• المبدع شرح المقنع، لأبي اسحاق برهان الدين إبراهيم بن مفلح، تحقيق: محمد حسن الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ، 1997م.
• المبسوط، للإمام السرخسي، طبعة دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1414هـ، 1993م.
• مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المعروف بشيخي زاده، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
• المجموع شرح المهذب، للإمام محيي الدين النووي، ومعه تكملة السبكي والمطيعي، طبعة دار الفكر، بيروت، (د–ت).
• المحصول في علم أصول الفقه، للإمام أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1418هـ، 1997م.
• المحلى بالآثار، للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ت).
• مختصر ابن الحاجب (مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل)، للإمام أبي عمرو ابن الحاجب، تحقيق: د. نذير حمادو، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1427هـ، 2006م.
• المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1411هـ، 1990م.

- المسند، للإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط وآخرين، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ، 2001م.
- المعونة في الجدل، للإمام أبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1408هـ، 1988م.
- المغني، للإمام ابن قدامة المقدسي، طبعة مكتبة القاهرة، القاهرة، 1388هـ، 1968م.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1415هـ، 1994م.
- المقدمات الممهدات، لأبي الوليد محمد بن رشد الجد، تحقيق: د. محمد حجي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1408هـ، 1988م.
- المنهاج في ترتيب الحجاج، للإمام أبي الوليد الباجي، تحقيق: د. عبد المجيد تركي، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 2001م.
- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، للإمام شمس الدين الحطاب الرُّعيني، ط3، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1412هـ، 1992م.
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشهاب الدين الرملي، ومعه حاشية الشبراملسي وحاشية المغربي الرشيدي، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ، 2003م.