قاعدة
(الأصل في الأحكام المعقولية)
وتطبيقاتها في الفروع الفقهية

د. علي حسن الروبي

الألوكة
www.alukah.net
00201156800204

قاعدة

(الأصل في الأحكام المعقولية)
وتطبيقاتها في الفروع الفقهية

بقلم / الأستاذ الدكتور
علي حسن فراج الروبي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلاةً وسلاماً على خاتمِ النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فعلم القواعد الفقهية من العلوم المهمة في دراسة الفقه وإحكامه وضبطه، وذلك لما يترتب على العلم بالقواعد الفقهية من ضبط الفروع الفقهية الكثيرة؛ حيث إن تلك القواعد تضبط شوارد المسائل وتُقرِّب المتباعد منها؛ فهي بمثابة الأساس الذي تبنى عليه المسائل الفقهية المختلفة.

ومن تلك القواعد قاعدة (معقولية أحكام الشريعة) والتي ذكرها الإمام أبو عبد الله المقري المالكي في كتابه (القواعد) بصيغة (الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد لأنه أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج)، وهي داخلة في أبواب كثيرة وفروع عدة من أبواب الفقه وفروعه، وينبني عليها مسائل شتى من مسائل الخلاف المشهورة.

الدراسات السابقة

لم أقف على دراسة مفردة لهذه القاعدة، ولكن هناك أبحاث وكتب كثيرة تناولت قضية تعليل الأحكام الشرعية وكذلك قضية التعبد، فمن تلك الدراسات:

1- تعليل الأحكام للدكتور محمد مصطفى شلبي

2- تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، للدكتور عادل الشويخ

3- الحكم التعبدي عند الإمام الشاطبي، للدكتور ضيف الله بن هادي الزبداني (بحث منشور في مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا.

4- الحكمة والتعليل في القرآن والسنة للباحثين (عارف علي عارف القرة داغي) و (حسام الدين خليل فرج) بحث مشترك منشور بمجلة التجديد، العدد التاسع والثلاثون 1438هـ.

5- الطهارات بين التعبد ومعقولية المعنى، للدكتور عمر محمد عبد العزيز، من منشورات دائرة الشئون الإسلامية والعمل الخيري بدبي 1429هـ

6- أحكام المعاملات المالية بين التعبد ومعقولية المعنى، للدكتور عمر محمد عبد العزيز، من منشورات دائرة الشئون الإسلامية والعمل الخيري بدبي 1431هـ

7- تعبد التعليل وتعليل التعبد (من اللامعنى إلى المعنى) للشيخ أحمد بيبني الشنقيطي موريتانيا، نشر شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات.

8- التّعليل المصلحيّ وتطبيقاته في المذهب الشّافعيّ، بحث مشترك للباحثين (حنان عبد الكريم القضاة، محمد) و(خالد منصور) مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلّد 43 ، العدد 2، 2016م.

خطة البحث

المبحث الأول: الأصل الكلامي الذي ترجع إليه هذه القاعدة وهو (التحسين والتقبيح العقليين)

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى التحسين والتقبيح لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين

المبحث الثاني: بيان قاعدة معقولية الأحكام وأدلتها

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: ألفاظ صياغة القاعدة في كلام العلماء.

المطلب الثاني: شرح القاعدة وتحريرها

المطلب الثالث: خصائص معقول المعنى

المطلب الرابع: المفاضلة بين معقول المعنى والتعبدي

المطلب الخامس: أدلة القاعدة والبرهنة عليها

المبحث الثالث: المخالفون في القاعدة وأدلتهم

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: القائلون بعدم معقولية الأحكام.

المطلب الثاني: أدلة الظاهرية ونفاة المعقولية والتعليل.

المبحث الرابع: من تطبيقات القاعدة في الفروع

الخاتمة

المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

المبحث الأول: الأصل الكلامي الذي ترجع إليه هذه القاعدة وهو (التحسين والتقبيح العقليين)

المطلب الأول: معنى التحسين والتقبيح لغةً واصطلاحاً

الفرع الأول: معنى التحسين والتقبيح لغة.

التحسين لغة:

التحسين مصدرٌ من حسّن الشيءَ تحسيناً إذا جمَّله وزيَّنه، ويَسْتَحْسِنُهُ: يعدُّه حَسَناً. والحسن في اللغة يطلق على ضد السيء، فالحَسَنَةُ: خلاف السيِّئة. والمِحاسِنُ: خلاف المساوي. ويطلق كذلك على المرغوب حساً أو عقلاً، كما يطلق على إتقان الشيء[1].

التقبيح لغة:

وأما التقبيح فهو ضد التحسين، وهو مصدر من قبَّح الشيء تقبيحاً، والقُبْحُ: نقيض الحسن في كل شيء. يقال: قَبُحَ الشَّيْءُ يَقْبُح قُبْحاً وقُبُوحاً وقُباحاً وقَباحةً وقُبوحة، فهو قبيحٌ.

والقُبْحُ يكون في الصورة والفعل، ويطلق القُبْح كذلك على الإبعاد والإقصاء، فيقال: قبَّح اللَّهُ فلاناً: أي: أبعده وأقصاه ونَحَّاهُ عَنْ الْخَيْرِ. ويطلق كذلك على الشَّتم، فالمقَباحةُ: المشاتمة. ويطلق كذلك على الكسر والشَّج، يقال: قَبَح البيضة: إذا شجَّها [2].

الفرع الثاني: معنى التحسين والتقبيح اصطلاحاً

قيل في تعريفهما:

---

(1) انظر: لسان العرب (13/ 115)، تاج العروس (34/ 418)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (5/ 2099)، مختار الصحاح (ص: 73).

(2) انظر: المحكم والمحيط الأعظم (3/ 22)، جمهرة اللغة (1/ 282)، تاج العروس (7/ 34)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (2/ 487)، لسان العرب (2/ 552).

1- **القبيح**: هو الذي ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله. وأما **الحسن**، فهو: ما للقادر عليه، المتمكن من العلم بحاله، أن يفعله. وهذا تعريف أبي الحسين البصري[1].

2- وقيل: **القبيح**: ما نهي عنه شرعاً، و**الحسن**: ما لا يكون منهياً عنه شرعا كالواجب، والمندوب، والمباح، وفعل غير المكلف. وهذا تعريف الرازي[2].

3- وقيل: **القبيح** ما ليس لفاعله أن يفعله و**الحسن** ما لفاعله أن يفعله [3].

4- وقيل: **الحسن**: ما ورد الشرع بتعظيم فاعله والثناء عليه، **والقبيح** يقابله. نسبه الطوفي إلى الجمهور[4].

5- وقيل: **القبيح** ما يعود به على فاعله ضررٌ محضٌ. و**الحسن** على عكسه، وهو للسمرقندي [5]، ومال إليه ابن تيمية [6].

وهذا التعريف الأخير هو المختار لشموله في تعريف النافع كل نفعٍ دنيويّ أو أُخرويّ ولشموله في تعريف الضار كل ضررٍ دنيويّ وأُخرويّ، وكذلك شموله ما كان حُسنه أو قُبحه ذاتياً أو إضافياً.

المطلب الثاني: الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين

الفرع الأول: تحرير محل النزاع

(1) المعتمد (1/ 336)، المحصول للرازي (1/ 105)، نفائس الأصول في شرح المحصول (1/ 280).

(2) الإبهاج في شرح المنهاج (1/ 61)، البحر المحيط في أصول الفقه (1/ 226)، شرح المعالم في أصول الفقه (2/ 119)، التحبير شرح التحرير (2/ 759).

(3) المستصفى في علم الأصول (ص: 46)، البحر المحيط في أصول الفقه (1/ 136) شرح الكوكب المنير (1/ 307)، شرح مختصر الروضة (1/ 404).

(4) شرح مختصر الروضة (1/ 404) التحبير شرح التحرير (2/ 758)

(5) ميزان الأصول في نتائج العقول (1/ 53).

(6) الرد على المنطقيين (ص: 429)، التحسين والتقبيح العقليان (1/ 206).

لم يختلف العلماء في أن الحسن والقبح عقليان، يستقل العقل بإدراكهما إذا كانا بمعنى الملائمة والمنافرة، فيكون الحسن ما لاءم غرض النفس ووافقها والقبيح ما نافر غرض النفس وخالفها.

وكذلك لم يختلفوا في كونهما عقليين إذا كانا بمعنى الكمال والنقص؛ فيُمدح العلم ويقال له: إنه حسنٌ، ويذم الجهل ويقال: إنه قبيح.

ولم يختلفوا كذلك في أن الأحكام الشرعية مرجعها إلى الشرع لا إلى العقل، ولا في كون أحكام العقليات والعاديات تدرك بالعقل من غير توقفٍ على الشرع، ولا في أنّ ما أمر الله به حسنٌ وما نهى عنه قبيحٌ.

وإنما وقع الاختلاف في كون الأعيان والأفعال، هل تحمل في ذاتها حُسناً أو قُبحاً؟ وفي كون الفعل سبباً للمدح والثواب أو كونه سبباً للذم والعقاب، هل إدراك ذلك له سبيل من جهة العقل أم لا سبيل إلى إدراكه إلا بالشرع؟ [1] .

الفرع الثاني: المذاهب في المسألة:

المذهب الأول: إثبات الحسن والقبح العقليين، وأن الأفعال توصف بالحسن والقبح لذواتها أو لمعان فيها، والعقل يُحسِّن ويُقبِّح والشرع كاشف لذلك فحسب.

وهو قول المعتزلة ومن وافقهم من الكرامية والزيدية [2] .

المذهب الثاني: نفي الحسن والقبح العقليين وأن الأفعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها أو لمعانٍ فيها، فما أمر به الشرع فهو حسنٌ وما نهى عنه فهو سيء ولا اعتبار لصفة الفعل.

---

(1) انظر: الإحكام للآمدي(1/ 80)، الفائق في أصول الفقه (1/ 170)، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح (ص: 79)، البحر المحيط في أصول الفقه (1/ 187)، تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول (ص: 97).

(2) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص565)، المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (363/1)، الملل والنحل للشهرستاني(1/ 52)، الإحكام للآمدي(1/ 80)، المواقف للإيجي(4/ 184)، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح (ص: 79).

وهو قول الأشاعرة ومن وافقهم [1]

المذهب الثالث: التفصيل، وهو أن في الأفعال حُسناً وقُبحاً يمكن إدراكهما بالعقل، لكن لا يترتب الجزاء على هذا الإدراك ولا بد من ورود الشرع بذلك.

وهو مذهب بعض الحنفية [2]، واختيار جماعة من المحققين كابن تيمية وابن القيم والزركشي والشوكاني [3].

وعزاه ابن تيمية إلى عامة السلف وأكثر المسلمين! [4]

الفرع الثالث: أدلة الأقوال

أدلة القول الأول:

من المنقول:

- قوله تعالى: {أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ} [يوسف: 109]

- وقوله تعالى: {أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ} [الحج: 46]

- وقوله تعالى: {أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى} [الروم: 8]

---

(1) الإنصاف للباقلاني (ص49)، نهاية الأقدام في علم الكلام للشهرستاني (ص370)، الإرشاد للجويني (ص 258)، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح (ص: 79). البحر المحيط في أصول الفقه (1/ 176).

(2) كشف الأسرار (4/ 230)، تيسير التحرير (152/2)، البحر المحيط في أصول الفقه (1/ 191).

(3) درء تعارض العقل والنقل (493/8)، مدارج السالكين (1 / 231)، البحر المحيط في أصول الفقه (1/ 192)، إرشاد الفحول(ص 9).

(4) مجموع الفتاوى (11/ 677).

ونحو ذلك من الآيات التي تحيل على الاستدلال العقلي، فلو كانوا معذورين بترك العمل بما توجبه العقول وتحسنه وتقبحه؛ لما توجه اللوم والتثريب عليهم [1].

ونوقش هذا الاستدلال بأن النزاع ليس في إدراك العقل لحسن الأشياء وقبحها؛ وإنما في كفاية ذلك الإدراك لقيام الحجة وتعلق التحريم والإيجاب والعقاب والثواب عليه [2].

- قوله تعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ} [فصلت: 53]

ووجه الدلالة أن الآية قد أحالت على التبين والتدبر في الآيات من جهة العقول وما أحالت على سماع الوحي [3]

ونوقش ذلك بما سبق في الدليل الفائت أن النزاع في ترتب الجزاء والثواب والعقاب على الإدراك العقلي لا على الوحي.

ومن المعقول:

- أن حُسن البر والصدق ونحوهما من أفعال الخير وقبح القطعية والكذب ونحوهما من أفعال الشر؛ مما يتفق عليه العقلاء مع اختلاف الشرائع، حتى إن الأمم التي تنكر النبوات كالبراهمة وغيرهم لا يخالفون في ذلك [4].

ونوقش بنفس المناقشة المتقدمة وهي أن معرفة العقل لحسن بعض الأفعال وقبح بعضهما ليست المنازعة فيه، وإنما المنازعة في ترتب الجزاء الأخروي على مجرد الإدراك العقلي لا مجيء الوحي.

---

(1) انظر: قواطع الأدلة للسمعاني (47/2)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (4/ 231)، التحسين والتقبيح العقليين لعايض الشهري (442/1).

(2) انظر: البحر المحيط (139/1).

(3) انظر: تقويم الأدلة (ص 444) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (4/ 231).

(4) انظر: درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح (ص: 88) .

كما أن خلافاً في بعض ذلك بين العقلاء، فإن بعض الأفعال تكون قبيحة عند أمة من الأمم ولا تكون كذلك عند الأمم الأخرى، وقد وجدنا استحسان العرب لنهب الأموال وسبي الذرية على سبيل المثال [1].

- أن العقول ترجح الصدق على الكذب عند تساويهما من كل وجهٍ، ولولا اختصاص الصدق بكونه مستحسناً في العقول؛ لما آثرته على الكذب. وكذلك من رأى شخصاً يغرق مع قدرته على إنقاذه من الغرق فإنه يبادر إلى ذلك مما يدل على استحسان العقول لذلك الفعل في ذاته [2].

ونوقش هذا الاستدلال بالمنع من تساوي الصدق والكذب من جميع الوجوه، وبأن ترجيح الصدق وإنقاذ الغريق اكتُسب من الإلف وجريان العرف بذلك، وأيضاً فاستحسان العقول للصدق وإنقاذ الغريق راجع للملائمة والموافقة وأن ذلك من صفات الكمال، وقد تقدم عدم النزاع في هذا المعنى وإنما النزاع في كونهما يترتب عليهما الثواب والجزاء [3].

من أدلة أصحاب القول الثاني:

من المنقول:

- قول الله تعالى: {رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ} [النساء: 165]

والشاهد منه أن الله تعالى علق قيام الحجة على إرسال الرسل بالبشارة والنذارة، فلو كان الوجوب والتحريم يأتي بما تستحسنه العقول؛ لكانت الحجة معلقة عليه لا على إرسال الرسل [4].

---

(1) انظر: درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح (ص: 89).

(2) انظر: الإحكام للآمدي (1/ 184)، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح (ص: 89)، تيسير التحرير (2/ 154).

(3) انظر: درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح (ص: 89)، التحسين والتقبيح العقليين لعايض الشهري (449/1).

(4) انظر: شرح المقاصد(4/ 284)، أصول الفقه لابن مفلح (1/ 156).

- قوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء: 15]

والشاهد من الآية أنها نفت التعذيب قبل بعث الرسل ولو كانت العقول تدرك الإيجاب والتحريم قبل ورود الشرع؛ لتعلق الجزاء بذلك لا ببعث الرسل؛ فدل ذلك على أن الإيجاب والتحريم لا يقعان إلا بعد بعثهم[1].

ونوقش الاستدلال بهذين الدليلين بأن الآيات فيما طريق معرفته بالشرع، لا فيما طريق معرفته بالعقول [2].

- قوله تعالى: {ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ} [الأنعام: 131]

والشاهد من الآية أنها أخبرت أن الإهلاك قبل الرسل كان يكون ظلماً وإنهم معذورون بغفلتهم وإنْ عقلوا لولا تنبيه الرسل [3].

ونوقش بأن الظلم في الآية عائد على العباد لا على الله؛ أي لم نأخذ الكفرة بظلمهم حتى نبعث إليهم الرسل وذلك تفضلاً منا، ولو أهلكناهم بظلمهم قبل الرسل لكان عدلاً [4].

ومن المعقول:

- أن العبد مجبور على فعله، وإذا كان كذلك فلا يتصف شيء من أفعاله بالحسن والقبح العقليين؛ لأن مع الجبر لا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على أفعاله[5].

---

(1) انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (4/ 231)، شرح المقاصد (4/ 284)، أصول الفقه لابن مفلح (1/ 156)، التحسين والتقبيح (1/ 415).

(2) انظر: أصول الفقه لابن مفلح (1/ 156).

(3) انظر: تقويم الأدلة في أصول الفقه (ص: 445) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (4/ 231)

(4) انظر: التحسين والتقبيح العقليين (1/ 420).

(5) انظر: شرح المقاصد (284/4)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (1/ 82).

ونوقش بأنّ جعل العبد مجبوراً على فعله يبطل التكليف؛ فإن التكليف يكون بما هو فيه اختيار، كما أن الضرورة والحس يقضيان بالتفريق بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية[1].

- لو كان الكذب قبيحاً لذاته لما جاز أن يكون حسناً أو واجباً في بعض الحالات، مثل أن يكون سبباً في عصمة دم نبيٍّ من ظالمٍ يقصد قتله [2].

ونوقش بأن تخلف القبح عن الكذب في بعض الأحيان الخاصة والمحدودة لا ينفي عنه هذا القبح، كما في حالة أكل الميتة للمضطر؛ فإن إباحتها في هذه الحالة المعينة لا ينفي عن الميتة اشتمالها على المفاسد التي حُرمت لأجلها[3].

- أن وصف الفعل بالحُسن والقُبح يلزم عنه قيام المعنى بالمعنى، وهو باطل؛ فإن الفعل عرض، وحسنه أو قبحه أمر زائد عليه فيكون عرضاً؛ فصار وصف الفعل بالحسن يؤدي إلى القول بقيام العرض بالعرض وهو باطل عقلاً؛ حيث إن العرض يقوم بالجوهر لا بعرضٍ مثله[4].

ونوقش بأنه لا مانع من قيام أحد المعنيين بالآخر ما دام ذلك الآخر قائماً بالجوهر؛ فكلاهما يعتبر قائماً بالجوهر الذي هو محل لهما، وليس معنى ذلك أنّ أحدهما قائم بالآخر، وكثير من المعاني توصف بغيرها من المعاني كوصف العلم بأنه ضروري أو ظني، ووصف الحركة بالسرعة والبطء ونحو ذلك مما لا ينحصر عَدّه[5].

من أدلة أصحاب القول الثالث:

أولا: فيما يتعلق بكون الأفعال فيها حُسن أو قُبح يمكن أن تدركه العقول

من المنقول:

---

(1) انظر: مفتاح دار السعادة (2/ 25).

(2) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (1/ 82)، وشرح المواقف (190/8)

(3) انظر: مفتاح دار السعاد (2/ 36)

(4) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (1/ 82)، نهاية الوصول في دراية الأصول (2/ 722).

(5) انظر: مفتاح دار السعادة (2/ 27).

- قول الله تعالى: {يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ} [الأعراف: 157]

وجه الدلالة: أن الآية دلت على أن الشرع يأمر بالمعروف الذي تعرف العقول حُسنه وينهى عن المنكر الذي تعرف العقول قُبحه، ولو كان المعروف لا يُعرف إلا من جهة الشرع والمنكر لا يُنكر إلا من جهة الشرع؛ لما كان في الآية إفادة معنى، لأن معناها حينئذٍ يأمرهم بما يأمرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه، وكذلك نفس الأمر في قوله (وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ)، فلو كانت الطيبات والخبائث لا تعرف إلا من جهة الشرع؛ لكان معنى الآية أنه يُحل لهم ما يُحل لهم ويُحرم عليهم ما يُحرم عليهم، فيخلو الكلام عن الفائدة[1].

- قوله تعالى: {وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [الأعراف: 28].

فأخبر سبحانه بكونها فاحشة قبل نهيه عنها، وأنه لا يأمر بها، ولو كانت الفاحشة لا تعرف إلا من قبل الشرع؛ لكان معنى الآية: قل إن الله لا يأمر بما ينهى عنه، ولا فائدة في هذا المعنى [2].

- قوله تعالى: {وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا} [الإسراء: 32]

ففي هذا الآية النهي عن قُربان الزنا؛ وبيان أن ذلك لما في الزنا من فُحش وسوء سبيل؛ فجعل الفحش تعليلاً للنهي عنه ولو كان غير ذلك لخلا الكلام عن إفادة معنى جديد؛ ولكان تعليلا للنهي بالنهي [3].

ومن المعقول:

(1) مدارج السالكين (1/ 323).
(2) مجموع الفتاوى (11/ 680)، مدارج السالكين (1/ 323).
(3) انظر مفتاح دار السعادة (2/ 7).

– اتفاق الفقهاء على القول بالعلل والمناسبات الباعثة على شرع الحكم، والتنصيص على الحكمة في الأحكام الشرعية سواء في الإيجاب أو التحريم، وهذا يدل على تضمن الأفعال لحسنٍ اقتضى الأمر بها، وقبح اقتضى النهي عنها؛ وأن العقول تدرك هذا الحسن والقبح[1].

– أن في إثبات الحسن والقبح في الأفعال إثباتاً لحُسن الشريعة وكمالها؛ فإن الشريعة أثبتت حُسناً فيما أمرت به وقُبحاً فيما نهت عنه، وهو من براهين كمالها، ومن براهين كمال علم منزلها وحكمته سبحانه وتعالى؛ حيث يأمر بما هو حسنٌ وينهى عما هو قبيحٌ[2]

– أن التفرقة بين الأفعال باستحسان بعضها واستقباح بعضها هو أمر مركب في فطر الناس وعقولهم لا سبيل إلى دفعه؛ وأن تمييزهم بين الحسن والقبيح من الأفعال لا يقل فطرةً عن تمييزهم بين الحلو والحامض واللذة والألم [3]

ثانياً: فيما يتعلق بعدم ترتب الجزاء على الإدراك العقلي قبل ورود الشرع

وقد استدلوا بالأدلة الشرعية التي ساقها أصحاب القول الثاني النافيين للتحسين والتقبيح، كقوله تعالى {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء: 15]، وقوله تعالى: {ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ} [الأنعام: 131] وقوله تعالى: {رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ} [النساء: 165]

ففي تلك الآيات وغيرها دليل ظاهر على عدم ترتب الجزاء الأخروي على مجرد الإدراك العقلي للحسن والقبح، وأنه سبحانه لا يعذب خلقه قبل إرسال الرسل إليهم بشرعه يأمرهم وينهاهم[4].

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (8/ 434) ، مفتاح دار السعادة (2/ 22 وما بعدها)

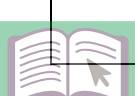
(2) انظر: مفتاح دار السعادة (2/ 23)، التحسين والتقبيح (1/ 464)

(3) انظر : مجموع (3/ 116) ، مفتاح دار السعادة (2/ 60)، التحسين والتقبيح (1/ 464).

(4) انظر: مدارج السالكين (1/ 237)، أصول الفقه لابن مفلح (1/ 156)، البحر المحيط في أصول الفقه (1/ 192)، التحسين والتقبيح العقليين (1/ 467).

الفرع الرابع: الترجيح

الذي يترجح بعد النظر في أدلة كل فريق أن القول الثالث (إثبات التحسين والتقبيح العقليين لكن مع عدم ترتب الجزاء الأخروي عليهما) هو أصح هذا الأقوال وأقواها وأعدلها، وفيه جمع بين ما عند أصحاب القول الأول من حقٍ وهو (إثبات الحسن والقبح في الأفعال وإدراك العقول لذلك) وما عند أصحاب القول الثاني من حقٍ وهو (عدم ترتب الإيجاب والتحريم والمؤاخذة الأخروية على إدراك العقول للحسن والقبح قبل ورود الشرع)، كما أن هذا القول بتوفيقه بين قولي المثبتين بإطلاق والمانعين بإطلاق= يخلص من المؤاخذات والإيرادات التي أوردها كل منهما على الآخر.



المبحث الثاني: بيان قاعدة معقولية الأحكام وأدلتها

المطلب الأول: ألفاظ صياغة القاعدة في كلام العلماء

قاعدة (**الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد؛ لأنه أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج**)، بهذه الصيغة ساقها أبو عبد الله المقري المالكي في كتابه (القواعد) [1].

لكن القاعدة موجودة في كلام العلماء قبله وبعده، حيث تناولوها في كتبهم وذكروها مستدلين بها في مواضع شتى من مباحثهم وتقريراتهم. وصاغوها بعبارات متقاربة.

فمن ذلك:

1- "الغالب من الأحكام التعقل دون التعبد" [2].

2- "الأصل أن يكون الحكم معقول المعنى" [3].

3- "الأصل في النصوص أن تكون معقولة المعنى"[4].

4- "الأصل في النصوص التعليل"[5].

5- "الأصل عدم التعبد" [6].

6- "الأصل في الأحكام التعليل، فمهما أمكن جعل الحكم معللاً، لا يجعل تعبداً" [7].

---

(1) القواعد للمقري (198/1) (القاعدة 73)

(2) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (3/ 279)، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (4/ 172)

(3) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (4/ 272)

(4) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (1/ 32)

(5) شرح التلويح على التوضيح (2/ 129)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (3/ 431)، تيسير التحرير (1/ 315).

(6) البحر المحيط في أصول الفقه (7/ 264)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (1/ 236)

(7) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (5/ 373)، شرح مختصر الروضة (3/ 411).

6- "متى دار الحكم بين كونه تعبداً أو معقول المعنى، كان حمله على كونه معقول المعنى أولى" [1].

7- "متى أمكن تعليل الحكم تعين تعليله" [2].

المطلب الثاني: شرح القاعدة وتحريرها

أولاً: شرح القاعدة

قبل الشروع في شرح قاعدة (**الأصل في الأحكام المعقولية لأنه أبعد عن الحرج وأقرب للقبول)**، لا بد من بيان المقصود بعبارة "معقولية الأحكام" أو ما يطلق عليه أحياناً " معقولية المعنى في الأحكام"، فالمراد بمعقولية الحكم: أنه يمكن إدراك العلة والحكمة التي شُرع الحكم من أجلها، فالحكم معقول المعنى هو الذي ندرك له علة ونعرف منه حكمة كانت هي الباعث على تشريع الحكم [3]. والحكم معقول المعنى يكون في مقابل الحكم التعبدي، وهو: ما تعبدنا الشارع به لحكمةٍ خفيت علينا، كنصب الأوقات للصلوات الخمس وعدد ركعاتها[4].

وأما **شرح القاعدة**:

فهذه القاعدة تتكون من جملتين إحداهما **تقريرية** والثانية **تعليلية** لها.

فالجملة الأولى من القاعدة (الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد):

تقرر ما دلّ عليه استقراء أحكام الشريعة وتكاليفها، وهو أن تلكم الأحكام في جملتها وفي أغلبيتها= ليست مما لا يعقل معناه ولا يوقف له على حكمة ومعنى وراء تشريعه، بل إنها قد

(1) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (ص: 34)

(2) المغني لابن قدامة ط- أخرى (1/ 754).

(3) انظر: تيسير التحرير (3/ 279)، حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج (3/ 424).

(4) انظر: المنقذ من الضلال (ص 77).

شُرعت لحكمٍ ومعانٍ ومقاصد، وقد أنيطت بها مصالح وفوائد تعود على المكلفين بالخير في دينهم ودنياهم؛ ومن ثَمَّ فالأحكام مُعلَّلةٌ بتلك المصالح والفوائد، ويمكن تعقل العلل والمعاني والحكم التي تتضمنها ويمكن الوقوف عليها وتفهمها. وأما من جاء أحكام الشريعة مما لا يُعقل معناه ولا يوقف له على حكمة وعلة= فهو على خلاف الأصل ووجوده على سبيل الندرة وجهة القلة؛ و" إنما تخفى علينا العِلَّة في النادر منها، فلا يؤثر ذلك لشذوذه، أو أن ذلك خفي علينا لقصور عِلْمِنَا"[1].

ولقد كانت هذه القاعدة ناتجة عن استقراء الأحكام الشريعة والتأمل فيها، حيث أبان هذا الاستقراء والتأمل عن اقتران الأحكام والمصالح اقتراناً لا يمكن لأحد أن ينازع في ثبوته، ونجد كذلك أن هذا الاقتران بين المصالح والأحكام مستمر وموجود في جميع تفاصيل الشريعة [2].

ومع تقرر اقتران المصالح بالأحكام الشرعية وإفادة هذا لمعقولية الأحكام؛ فهذه المعقولية في الأحكام ليست مقتصرة على باب دون باب من أحكام الشريعة- وإن كانت تظهر في بعضها أكثر من بعض- بل هي شاملة لجميع أنواع التكاليف حتى العبادات البدنية التي مدارها على الانقياد المحض، ويظهر التحكم فيها جلياً في تحديداتها كما في أعداد الركعات في الصلاة وابتدائها بالتكبير وانتهائها بالتسليم ونحو ذلك؛ إلا أنه يمكن ملاحظة جانبٍ معقول في العبادات البدنية، وهو الجانب الكلي والمقصد العام، مثل كونها تنهي عن الفحشاء والمنكر وتتسبب في حصول رضا الله والفوز بجنته [3]؛ وقد ذكر بعض العلماء تفاصيل الحكم في عبادة الصلاة، كالحكمة من صلاة الجماعة والعيدين، والحكمة من الركوع والسجود ووجود السنة القبلية والبعدية لصلاة الفريضة، والإسرار في صلاة النهار والجهر في صلاة الليل ...إلخ[4]

---

(1) التمهيد للكلوذاني: (3/ 440).

(2) انظر المحصول (332/2)، الموافقات (2/ 9 - 13).

(3) انظر البرهان في أصول الفقه (2/ 80) الموافقات، (2/ 400).

(4) انظر أعلام الموقعين (2/ 45 وما بعدها) الموافقات (24/2).

وحتى مع خفاء وجه الحكمة والتعليل في بعض التعبدات البدنية؛ إلا أن هذا لا يعني خلوها من الحكمة، ذلك أننا " نعتقد أن لتقدير 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]. وهذا ما دعا ابن القيم إلى القول بأنه" ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة يعقله من عقله ويخفى على من خفي عليه" [2]

وإذا كانت المعقولية والتعليل هما الأصل المتقرر الثابت في أحكام الشريعة؛ فينبني على ذلك أننا متى وجدنا حكماً، وأمكننا تعليله بوجهٍ من وجوه التعليل الصحيحة= عللناه وفقاً لذلك الأصل المتقرر والغالب على أحكام الشريعة، فلا ينبغي لنا أن نتنكب طريق التعليل إلى طريق التحكم والتعبد، بل "كلُّ أصلٍ أمكن تعليل حكمه= فإنه يجب تعليله "[3].

وكذلك نلجأ إلى التعليل في حال ما إذا دار الحكم بين كونه تعبداً أو معقول المعنى؛ وذلك لما وجدناه من ندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى [4].

وهذا يعني أن الفقيه عليه أن يتطلب معرفة علة الحكم ما وجد إلى ذلك سبيلاً، ولا يسارع إلى وصفه بعدم العلية وأنه تعبديٌّ محضٌ إلا بعد تِطلابه للعلة وعجزه عن الوقوف عليها؛ "إذْ ْحمل تصرفات الشرع على التحكم، أو على المجهول الذي لا يُعرف= نوع ضرورة يرجع إليها عند العجز، فأما مع ظهور المعنى المناسب؛ فلا يتحقق العجز، فيغلب على الظن أنه اتبع المعنى الذي ظهر" [5]. والنظر في تعليل الحكم وحكمته " أولى من قهر التعبد ومرارة التحكم"[6].

وأما **الجملة الثانية** من القاعدة وهي التعليلية **(لأنه أقرب إلى القبول، وأبعد عن الحرج)**

---

(1) شفاء الغليل (ص 204).

(2) أعلام الموقعين (2/ 94).

(3) الإحكام للآمدي: (3/ 250).

(4) انظر إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (ص: 34)، وشرح مختصر الروضة (3/ 411)

(5) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (ص: 34).

(6) المغني لابن قدامة (1/ 754).

فهي توضح السبب الذي من أجله كان الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد، وذلك أن الله تعالى قد وهب الإنسان عقلاً وتمييزاً وفضله بذلك على العجماوات، والعقول التي ركبها الله في بني آدم تطلب معرفة العلل والدوافع وراء ما تقوم به وتستشرف لمعرفة الأسرار الكامنة والغايات المقصودة وراء كل فعلٍ، وإذا كان جَبْلُ الإنسان على هذا النحو؛ فتعليل الأحكام ومعقوليتها= يحضُّ المكلف على الامتثال للأحكام الشرعية لما يظهر له من الحكمة والمصلحة في القيام بها، يقول الغزالي: "معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم= استمالةٌ للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارعة إلى التصديق؛ فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح= أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد، ولمثل هذا الغرض استُحب الوعظُ وذكرُ محاسن الشريعة ولطائف معانيها، وكون المصلحة مطابقة للنص، وعلى قدر حذقه يزيدها حسناً وتأكيداً" [1]. ويؤكد الآمدي هذا المعنى الذي ذكره الغزالي ويجعل ذلك مناطاً لتقديم معقول المعنى على التعبدي وإن كان التعبدي أكثر ثواباً في نظره[2].

والمسلم وإن كان مطالباً بالانقياد لأمر الله تعالى، سواء ظهرت له الحكمة في الأمر والنهي أم لم تظهر له، إلا أنه من المكابرة إنكار استرواح النفوس عند معرفة الحكمة والعلة من شرع الحكم، وأنه يكون ادْعى لسرعة استجابتها له.

ثانياً: احترازات القاعدة والتفصيل فيها

قد تقدمت الإشارة في الكلام حول معنى القاعدة أن المعقولية تكتنف جميع أحكام الشريعة، وأن الحكمة متضمَّنَة في جميع أمور تعالى، لكن قد يظهر لنا وجه الحكمة والتعليل فيكون الحكم من معقول المعنى، وقد يخفى علينا ذلك فيكون الحكم تعبدياً، وقد وجد العلماء أن ظهور الحكمة والتعليل في الأحكام يكثر في أبواب العادات والمعاملات، بينما لا يكون كذلك في أبواب العبادات ؛ إذْ يغلب عدم ظهور الحكمة والتعليل على وجه التفصيل فيها، فما كان تعلقه من الأحكام " بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنايات

(1) المستصفى (ص: 339)

(2) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (4/ 262).

والضمانات؛ وما عدا العبادات؛ فالتحكم فيها نادر، وأما العبادات والمقدرات؛ فالتحكمات فيها غالبة، واتباع المعنى نادر"[1].

وحيث قد تقدم ذكر وضع الشريعة على المصالح، فيمكن تقسيم المشروع من أحكام الشريعة إلى ضربين: الأول: ما ظهر لنا أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة، ويعبر عنه بأنه "معقول المعنى"، والثاني ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة، ويعبر عنه بـ"التعبد". وأكثر الشريعة مما يظهر لنا وجه جلب المصلحة فيه أو دفع المفسدة، وما تخلف عن ذلك فلم يظهر لنا وجه جلبه للمصلحة ولا دفعه للمفسدة فهو من التعبد [2].

ولأجل هذا الظهور الجلي للمصالح والحكم في أبواب العادات وغياب ذلك عن العبادات، قرر العلماء أن العبادات مبناها على التعبد لا المعقولية، ومن هنا كانت قاعدة " الأصل في العبادات ملازمة أعيانها وترك التعليل" [3]. ووجَّهوا ما نسبه الزنجاني للشافعي من كونه يرى أن الأصل في الأحكام هو التعبد لا التعليل، بأنه محمول على العبادات لا العادات[4].

وقد أشار الشاطبي إلى ذلك الاختلاف الواقع بين العادات والعبادات من جهة التعليل وظهور الحكمة، وأدّاه استقراء طريقة الشارع في ذلك إلى تقرير أن " الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني" [5].

لكن ينبغي أن يُتنبه إلى أن هذا التفريق بين المعاملات والعبادات فيما هو الأصل فيها= إنما هو من جهة ظهور وجه الحكمة والتعليل لنا، أما من حيثية احتواء الأحكام على الحكم

---

(1) انظر: شفاء الغليل (ص 203) .

(2) بتصرف من الفوائد في اختصار المقاصد لابن عبد السلام ص 133، 134

(3) قواعد المقري (297/1)

(4) قال الزنجاني في كتابه تخريج الفروع على الأصول (ص 149): " الشافعي رضي الله عنه حيث رأى أن التعبد في الأحكام هو الأصل غلّب احتمال التعبد وبني مسائله في الفروع عليه. وأبو حنيفة رضي الله عنه حيث رأى أن التعليل هو الأصل بنى مسائله في الفروع عليه" انتهى كلامه.

وهو محمول على العبادات لا على المعاملات، كما ذكره الزركشي في البحر المحيط (187/4) والمقري في قواعده(297/1)

(5) الموافقات (2/ 210 وما بعدها).

والمصالح والأسرار= فالأصل في العبادات والمعاملات هو المعقولية واشتمالها على ما يعود على المكلف بالمصلحة والنفع.

المطلب الثالث: خصائص معقول المعنى

تتميز الأحكام معقولة المعنى عن الأحكام التعبدية بأمور:

الأول: أنه لا يفتقر إلى النية.

فلا تشترط فيه النية لصحته كما هو الحال في الحكم التعبدي الذي لا بد أن تتقدمه النية وإلا لم يكن صحيحاً، قال أبو زرعة العراقي: " وحكى ابن التين السفاقسي أنهم لا يختلفون في أن العبادة المحضة مفتقرة إلى النية، والعبادة المفهومة المعنى غير مفتقرة إلى النية"[(1)].

وذكر مثله ابن رشد في بداية المجتهد، وأن سبب اختلاف العلماء في اشتراط النية في الوضوء هو تردده بين العبادة المحضة والعبادة المفهومة المعنى[(2)].

وأشار التفتازاني إلى ذلك بقوله: "المعتبر في الاحتياج إلى النية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبدياً أو معقولاً؛ بمعنى: ألا يدرك العقل معناه- أي علته- أو يدرك"[(3)].

الثاني: أنه يدخله القياس.

فيمكن القياس فيه، وذلك إذا تُحقق وجود العلة في الفرع كما هي في الأصل المقيس عليه؛ لأن " النص إذا عُقِلَ عُدِّيَ وعُمل بمعناه"[(4)].

---

(1) طرح التثريب في شرح التقريب (2/ 11)

(2) بداية المجتهد لابن رشد: (1/ 349).

(3) شرح التلويح على التوضيح (2/ 200).

(4) الشرح الكبير على متن المقنع (2/ 493).

قال السرخسي: " متى كان النص معقول المعنى فإنه يجوز تعليله بذلك المعنى ليتعدى الحكم به إلى فرع" [1].

وقال ابن قدامة:

أما التعبدي أو ما لا يعقل معناه كعدد الصلوات والصيام وما أشبههما لا يجوز القياس عليه، فلا يسوغ إثبات صلاة سادسة ولا صوم شهر مع رمضان بالقياس على الفرض في الصلاة والصوم؛ لأن القياس هو فرع عن تعقل علة حكم الأصل وتعديتها إلى الفرع، والتعبدي لا تعقل فيه العلة في الأصل [2].

لكن لا بد من التنبه إلى أنه ليس كل حكم معقول المعنى فإنه يدخله القياس ويجوز نقل حكمه إلى فرع آخر، بل ذلك مشترط بما تتعدى علته وتوجد في غيره.

قال أبو إسحاق الشيرازي: "... وأما ما يعقل معناه فضربان، ضرب يوجد معناه في غيره، وضرب لا يوجد معناه في غيره، فما لا يوجد معناه في غيره لا يجوز قياس غيره عليه، وما يوجد معناه في غيره جاز القياس عليه" [3].

الثالث: ظهور مصلحته والحكمة فيه للمكلف.

فكما تقدم فالأحكام معقولة المعنى عند العلماء تظهر فيها الحكمة الباعثة على الحكم والعلة التي شُرِع لأجلها في الحكم معقول المعنى، بخلاف الأحكام التعبدية التي لا تظهر فيها حكمة سوى التسليم والإذعان للشارع وامتثال أمره.

يقول العز بن عبد السلام: " المشروعات ضربان: أحدهما :ما ظهر لنا أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة، ويعبر عنه بأنه معقول المعنى. الضرب الثاني :ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة، ويعبر عنه بالتعبد... ومعظم الشريعة الأمر بما ظهرت لنا مصلحته والنهي عما

---

(1) أصول السرخسي (155/2)، وانظر كذلك: قواطع الأدلة لابن السمعان(2/ 99).

(2) انظر اللمع لأبي إسحاق الشيرازي (1/ 103)، والإحكام للآمدي (4/ 70)

(3) اللمع لأبي إسحاق الشيرازي (103/1).

ظهرت لنا مفسدته أو رجحان مفسدته. وأما ما أُمرنا به ولم يظهر جلبه لمصلحة ولا درؤه لمفسدة فهو المعبر عنه بالتعبد" [1].

المطلب الرابع: المفاضلة بين معقول المعنى والتعبدي

اختلف العلماء في هذه القضية وهي المفاضلة بين الحكم التعبدي ومعقول المعنى:

1- فمن العلماء من ذهب إلى أن التعبدي أفضل من معقول المعنى، وذلك لكون الامتثال في التعبدي أظهر من معقول المعنى؛ فإن معقول المعنى تظهر الحكمة فيه والباعث عليه، فيسهل الامتثال على النفس، ولا كذلك التعبدي فيكون الأجر فيه، ذلك أن " ما لا يهتدى لمعانيه أبلغ أنواع التعبدات في تزكية النفوس" [2].

وقال العز بن عبد السلام:" في التعبد من الطواعية والإذعان بما لم تعرف حكمته ولا تعرف علته ما ليس في غيره مما ظهرت علته وفُهمت حكمته، فإن مُلابسه قد يفعله لأجل تحصيل حكمته وفائدته"[3].

ويقول البيجرمي: " والتعبدي أفضل من معقول المعنى؛ لأن الامتثال فيه أشد " [4].

ونظراً لخلو التعبدي من حظوظ النفس أقر الآمدي والسبكي بأن التعبدي أكثر ثواباً وأجراً، رغم قولهما بأفضلية معقول المعنى [5].

2- ومن العلماء من ذهب إلى أن معقول المعنى أفضل، لكن من ذهبوا إلى ذلك اختلفوا في الحيثية التي جعلت معقول المعنى أفضل؛ فمنهم من جعل حيثية ذلك كون معقول المعنى هو أكثر الشريعة وأن التعبدي نادر فيها.

---

(1) الفوائد في اختصار المقاصد لابن عبد السلام (ص 133، 134).

(2) إحياء علوم الدين (444/4).

(3) قواعد الأحكام (18/1).

(4) حاشية البجيرمي على الخطيب (1/ 128).

(5) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (3/ 265)، الإبهاج في شرح المنهاج ط دبي (6/ 2288).

يقول سراج الدين البلقيني: "لا شك أن معقول المعنى من حيث الجملة أفضل؛ لأن أكثر الشريعة معقول المعنى" [1].

ويقول ابن دقيق العيد: " متى دار الحكم بين كونه تعبداً أو معقول المعنى، كان حمله على كونه معقول المعنى أولى؛ لندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى [2].

ومنهم جعل حيثية ذلك أن معقول المعنى اجتمع فيه الامتثال بجانب الحكمة الباعثة على تشريعه، فكان أفضل من التعبدي الذي فيه جانب واحد وهو الامتثال.

يقول السبكي: "كل حكم معقول المعنى فللشارع فيه مقصودان: أحدهما: ذلك المعنى، والثاني :الفعل الذي هو طريق إليه، وأمر المكلف أنّ يفعل ذلك الفعل قاصداً به ذلك المعنى، فالمعنى باعث له لا للشارع، ومن هنا يعلم أنّ الحكم المعقول المعنى أكثر أجرًا من الحكم التعبدي" [3].

ويؤكد الآمدي أفضيلة معقول المعنى من جهة أنه " أقرب إلى الانقياد وأسرع في القبول، فكان أفضى إلى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان أولى " [4]. كما أن معقول المعنى تتعلق به فائدة ليست موجودة في التعبدي وذلك "بالنظر إلى محل النص بالتعدية والإلحاق أكثر منه في غير المعقول، فكان أولى" [5].

3- ومن العلماء من ذهب إلى التفصيل، وهو أن معقول المعنى أفضل من حيث الجملة، أما آحاد الأحكام وجزئياتها= فقد يكون من أفراد التعبدي ما هو أفضل من أفراد معقول المعنى.

---

(1) الفوائد الجسام على قواعد ابن عبد السلام للبلقيني (ص: 144).
(2) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (ص: 34).
(3) الإبهاج في شرح المنهاج ط دبي (6/ 2288).
(4) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (3/ 265).
(5) نفس المرجع (4/ 262).

يقول سراج الدين البلقيني: "لا شك أن معقول المعنى من حيث الجملة أفضل؛ لأن أكثر الشريعة معقول المعنى. وأما بالنظر إلى الجزئيات، فقد يكون التعبدي أفضلَ من معقول المعنى، كـ (الوضوء وغَسل النجاسة)، فإن الوضوء أفضل وإن كان تعبّدًا. وقد يكون معقول المعنى أفضلَ، كـ (الطواف والرمي)، فإن الطواف أفضل، وذلك باعتبار الأدلة والمتعلقات، فلا يُطلق القول بأفضلية أحدهما على الآخر" [1].

ويمكن الجمع بين هذه الأقوال بأن يقال: إن التعبدي أفضل من جهة النظر إلى ما فيه من مزيد انقيادٍ وتسليمٍ وامتثالٍ، ومعقول المعنى أفضل من جهة كونه مشتملاً على مصلحة دنيوية وحكمة باعثة عليه، تحمل المكلف على الامتثال، بجانب الأجر والثواب الأخروي.

المطلب الخامس: أدلة القاعدة والبرهنة عليها

استدل العلماء لهذه القاعدة من المنقول والمعقول والإجماع.

فأما المنقول فكان باستقراء أدلة الكتاب والسنة، وهما كما يقول ابن القيم:" مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الإحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة" [2].

وفيما يلي أمثلة من تعليل النصوص بالمصالح سواء كان ذلك في تعليل فرض العبادات من حيث الجملة، أو كان ذلك خاصاً بآحاد العبادات التي اشتمل تشريعها على مصلحة خاصة، وكل ذلك يدل على أن معقولية النصوص والأحكام هي الأصل.

أولاً: من القرآن:

1- قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا} [البقرة: 29]

(1) الفوائد الجسام على قواعد ابن عبد السلام للبلقيني (ص: 144)، وانظر: حاشية ابن عابدين (1/ 301).
(2) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة (2/ 22).

ووجه الدلالة من الآية أن لام التعليل تفيد أن خلق ما في الأرض إنما هو من أجل مصالح الناس، وهو يفيد تعليل الخلق وبيان ثمرته وفائدته [1]. وإذا ثبت اشتمال أفعال الله تعالى على مصالح= كانت أحكام شريعته معللة ومعقولة المعنى إلا ما دلّ الدليل على خلافه.

2- قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: 183]

ووجه الدلالة أن الآية نصت على أن الحكمة والغاية من افتراض الصوم وشرعه على المؤمنين هو تحقيق التقوى. فدل هذا على أن التكاليف الشرعية معقولة المعنى وأنها تشتمل على حكم ومعانٍ ومصالح يمكن تعليلها بها.

3- قوله تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا (28)} [النساء: 28].

ومعنى الآية: يريد الله بهذه الأحكام والتكاليف والشرائع والأوامر والنواهي التخفيف عنكم، فأباح لكم نكاح الإماء عند الضرورة، كما قال مجاهد وطاووس، وهذا مثل قوله تعالى: وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلالَ الَّتِي كانَتْ عَلَيْهِمْ [الأعراف 7/ 157] ، وقوله: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [البقرة 2/ 185] [2].

وإذا كانت التكاليف بهذه المثابة والمراد بها التخفيف على المؤمنين ورفع الحرج عنهم؛ فهي معقولة المعنى ولا بد.

4- قوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ} (لأنبياء/ 107).

ووجه الدلالة من الآية، أن كون إرساله رحمة للعالمين إنما يكون برعاية مصالحهم الدنيوية والأخروية؛ " إذ لو أُرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه لكان إرسالًا لغير الرحمة، لأنه تكليف بلا فائدة، فخالف ظاهر العموم" [3].

---

(1) التحرير والتنوير (1/ 379).

(2) انظر: تفسير ابن كثير (5/ 448)، تفسير السعدي (ص: 269).

(3) شرح مختصر ابن الحاجب(2/ 238)، وانظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (4/ 116).

5- قوله تعالى: {وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّواْ اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ} [الأنعام 08]

فعلَّل النهي عن سب آلهة المشركين وهو أمر مباح من حيث الأصل؛ بكونه يفضي إلى محذور أعظم وهو سب المشركين لله عزَّ وجلَّ [1]. وبهذا تظهر الحكمة من هذا النهي، ويتضح أن هذا الحكم الشرعي معلَّلٌ مسبَّبٌ. وهذا شأن جميع أحكام الشريعة إلا ما ندر.

6- قوله تعالى: {وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ (27) لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ} [الحج: 27، 28]

نقل القرطبي ترجيح ابن العربي لقول مجاهد وعطاء في معناها " أي ليحضروا منافع لهم، أي ما يرضي الله تعالى من أمر الدنيا والآخرة" ثم قال القرطبي: فإنه يجمع ذلك كله من نسك وتجارة ومغفرة ومنفعة دنيا وأخرى [2].

ففي هذا الآية إشارة إلى أن تشريع تلك المناسك يتحصل منه فوائد وعوائد للمسلم في دينه ودنياه، فدلّ على معقولية الأحكام وتعليلها.

7- قوله تعالى: {وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ} [العنكبوت: 45]

ووجه الدلالة في الآية أنها عللت" الأمر بإقامة الصلاة بالإشارة إلى ما فيها من الصلاح النفساني فقال إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، فموقع إن هنا موقع فاء التعليل ولا شك أن هذا التعليل موجه إلى الأمة" [3]. وفي هذا دليل على اشتمال الأحكام الشرعية على الحِكم والمصالح وأن تشريعها هو من أجل علل وغايات، وهذا يدل على معقوليتها.

---

(1) تفسير القرطبي (12/ 41)

(2) التفسير المنير للزحيلي (5/ 27)

(3) التحرير والتنوير (20/ 258).

8- قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} [النور 27].

حيث نبهت الآية الكريمة إلى ارتباط هذا التشريع بحكمة معقولة هي أن فيه الخير للمؤمنين؛ وذلك باعتبار ما يتحقق به من حفظ للعورات وكف للأذى عن الناس واطمئنان للقلوب حتى لا يدخلها الشك والريبة بدخول الأجنبي. (1).

ثانياً: من السنة

1- حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلاَ يَغْمِسْ يَدَهُ فِي وَضُوئِهِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلاَثًا، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ" (2).

والشاهد منه قوله(فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده). قال البيضاوي: " فيه إيماء إلى أن الباعث على النهي عن ذلك احتمال النجاسة لأن الشارع إذا ذكر حكماً وعقّبه بعلة دلّ على أن ثبوت الحكم لأجلها"(3).

2- حديث ابنِ عبَّاسٍ رضي الله عنهما: " فَرَضَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ، طُهْرَةً لِلصَّائِمِ مِنَ اللَّغْوِ وَالرَّفَثِ، وَطُعْمَةً لِلْمَسَاكِينِ؛ فَمَنْ أَدَّاهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ فَهِيَ زَكَاةٌ مَقْبُولَةٌ، وَمَنْ أَدَّاهَا بَعْدَ الصَّلَاةِ فَهِيَ صَدَقَةٌ مِنَ الصَّدَقَاتِ" (4).

---

(1) انظر تعليل الأحكام لمصطفى الشلبي (ص 17)

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب الاستجمار وتراً (43/1) ح (162). ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثاً (160/1) ح (278)، وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب في الرجل يدخل يده في الإناء قبل أن يغمسها (38/1)ح (105).

(3) فتح الباري لابن حجر (1/ 264).

(4) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر (25/2) ح (1609)، وابن ماجه في سننه، أبواب الزكاة، باب صدقة الفطر (39/3) ح (1827)، والحاكم في مستدركه، كتاب الزكاة، زكاة الفطر طهرة للصيام (409/1) ح (1493)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الزكاة، باب الكافر يكون فيمن يمون فلا يؤدي عنه زكاة الفطر (162/4) ح (6/778).

ففي هذا الحديث إشارة إلى الحكمة من فرض زكاة الفطر على الصائم، وهي أن تكون سببًا لتطهيره من ذنوبه اللغو والرفث؛ لأن الحسنات يُذهبن السيئات. كما أن قوله "وطعمة للمساكين"؛ أي: ليكون قُوتُ المساكين في يوم العيد موجوداً عندهم وحاصلاً لديهم فيستوي الغني والفقير في وجدان القوت يوم العيد [1].

3- حديث كبشة بنت مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في الهرة: «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ » [2].

والشاهد فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم علل عدم نجاسة بكونها من الطوافين، فشبَّهها بالمماليك وخَدَمَة البيت الذين يطوفون للخِدْمة [3].. فجعل مشقة التحرز منها لملازمتها لأهل البيت علةً في الحكم بطهارتها، وهذا دليل واضح على أن أحكام الشريعة معقولة المعنى؛ حيث نصَّ الشارع على علة الحكم.

4- حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنْ يُزَوِّجَ الْمَرْأَةَ عَلَى الْعَمَّةِ وَالْخَالَةِ قَالَ: إِنَّكُنَّ إِذَا فَعَلْتُنَّ ذَلِكَ قَطَعْتُنَّ أَرْحَامَكُنَّ» [4].

والحديث سكت عنه أبو داود، وقال الحاكم على شرط البخاري ولم يخرجاه، لكن ابن دقيق العيد في الإلمام بأحاديث الأحكام (1323): وفيما قاله نظر، فإن أبا يزيد وسياراً لم يخرج لهما الشيخان. والحديث صححه الضياء المقدسي بإخراجه في المختارة (409/1)، ح (116)، وصححه ابن الملقن في التوضيح (336/1).

(1) المفاتيح في شرح المصابيح (2/ 505)، بذل المجهود في حل سنن أبي داود (6/ 431).

(2)

(3) الإلمام بأحاديث الأحكام لابن دقيق العيد (1/ 53)، شرح سنن أبي داود لابن رسلان (1/ 569) شرح المصابيح لابن الملك (1/ 311)

(4) أخرجه الترمذي في جامعه، أبواب النكاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها (418/2) ح (1125)، وأحمد في مسنده (821/2) ح (3599)، والطبراني في الكبير (11/ 302) ح (11805)

والحديث صححه الضياء المقدسي بإخراجه في المختارة (116/12) ح (142)، وابن الملقن في الإعلام بفوائد عمدة الأحكام (179/8)، وحسن شعيب الأرنؤوط إسناده في تحقيق موارد الظمآن، وقال الألباني في الضعيفة (66/14) عن الزيادة التي محل الشاهد (إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن): منكرة.

ففي هذا الحديث بيان العلة التي من أجلها وقع النهي عن تزويج المرأة على عمتها أو خالتها، ألا وهي قطع الرحم الذي ينتج عن التباغض والتشاحن بسبب الغيرة على الزوج [1]. وهو برهان ظاهر في تعليل أحكام الشريعة ومعقوليتها.

5- حديث سهل رضي الله عنه أن رسول الله عليه وسلم قال: «إِنَّمَا جُعِلَ الاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ»[2].

والشاهد منه: أنه نصّ على كون الاستئذان إنما شُرع لمنعه عن الاطلاع على ما لا يحبه رب البيت ولولاه ما شرع [3].

6 – حديث عبد الله بن عمرو بن العاص – رضي الله عنهما- أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لَيْسَ لِلْقَاتِلِ مِنْ الْمِيرَاثِ شَيْءٌ»[4].

فمنع من توريث القاتل لمصلحة وهو سد ذريعة قتل الوارث لمورثه رغبة في الحصول على الميراث؛ فاقتضت المصلحة حرمانه[5].

---

(1) انظر: طرح التثريب في شرح التقريب ط-أخرى (7/ 33)

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر (10/9) ح (6901)، ومسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره (181/6) ح (2156)، والترمذي في جامعه، أبواب الاستئذان والآداب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب من اطلع في دار قوم بغير إذنهم (434/4) ح (2709)، والنسائي في المجتبى، كتاب القسامة والقود، باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول واختلاف الناقلين له (943/1) ح (4874)

(3) التنوير شرح الجامع الصغير (4/ 192)

(4) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء (313/4) ح (4564)، والنسائي في الكبرى (120/6) ح (6333)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الفرائض، باب لا يرث القاتل (220/6) ح(12368). والدارقطني في سننه، كتاب الفرائض، باب القاتل لا يرث (170/5) ح (4148)

والحديث أعله جماعة من النقاد كابن الملقن وابن عبد الهادي وابن كثير وابن حجر وغيرهم، بإسماعيل بن أبي عياش حيث جاء من روايته عن الشاميين وفيها كلام.

(5) انظر فيض القدير (5/ 377).

7- حديث أبي بكرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال« لَا يَحْكُمُ الْحَاكِمُ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ»[1].

والشاهد منه أن النهي عن الحكم حال الغضب معلل بمنع الغضب للاجتهاد وإعمال الفكر، فلا يقع حكم القاضي على الوجه الأمثل، ومن ثم فقد قاس الفقهاء على الغضب كل ما يحصل به تغير الفكر كالجوع والعطش المفرطين وغلبة النعاس وسائر ما يحول دون استيفاء النظر[2].

ثانياً: من المعقول:

الأول: أن الله تعالى هو الحكيم فلا يشرع شيئا عبثاً ولا يحكم سدى، فمن البدهي أن يكون ما شرعه متضمناً غاية الحكمة؛ لأنه الحكيم، ومشتملاً على غاية العدل؛ لأنه الحكم العدل، ومُكتنفاً على ما ينصلح به معاش المسلم ومعاده؛ لأنه سبحانه بالمؤمنين رؤوف رحيم، وقد أخبرنا أنه ما جعل علينا في الدين من حرجٍ؛ فلا غرو أن تكون شريعته وأحكامه تجلب للمكلفين كل مصلحة وتدفع عنهم كل مفسدة؛ وتكون الأحكام معللةً بذلك. قال الغزالي: " إن الله سبحانه حكيم لا يفعل شيئاً عبثاً ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة، وهي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل" [3]. ويعجب ابن القيم لأولئك الذين ينكرون الحكم والغايات التي جاءت بها الشريعة مع أنها من أدلة صدق النبوة ومن براهين سماوية الشريعة وأنها من لدن حكيم خبير، وكيف يستقيم أن تكون أوامره ونواهيه لمشيئة محضة لا لحكمة ومصلحة [4]

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان (9/ 65) ح (7158)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان (5/132)ح (1717)، وأبو داود في سننه، كتاب القضاء ، باب القاضي يقضي وهو غضبان (3/330) ح (3589)، والترمذي في جامعه، أبواب الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .، باب ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان (3/ 13) ح (1334)، وابن ماجه في سننه، أبواب الأحكام ، باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان (3/413) ح (2316).

(2) انظر: المسالك في شرح موطأ مالك (6/ 240)، تحفة الأحوذي (ط السلفية) (4/ 563).

(3) شفاء الغليل للغزالي (ص 190).

(4) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم (ص: 205).

الثاني: مصلحية الشريعة وبناؤها على إرفاق العباد وتحقيق مصالحهم الدنيوية والدنيوية، وأن ذلك هو مقصود الشريعة الرئيس كما نبَّه عليه الغزالي والعز بن عبد السلام والشاطبي وغيرهم من العلماء ، بل هو أمر- كما يقول القرطبي- لا خلاف بين العقلاء في أن شرائع الأنبياء قُصدت به [1]، فكل ذلك يستلزم أن الأحكام الشرعية معقولة المعنى من حيث الأصل؛ ليحصل تحقيق تلك المصالح المنوط بالشريعة تحصيلها عبر الأوامر والنواهي التي جاءت بها.

الثالث: أن القول بأن التعليل هو الأصل أدعى لقبول الأحكام؛ وقد تقدم في شرح القاعدة أن النفس تستروح عند معرفة المصلحة والحكمة من الحكم الشرعي بخلاف التعبد.
قال الآمدي: " إذا كان معقول المعنى وكان أقرب إلى الانقياد وأسرع في القبول، فكان أفضى إلى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان أولى " [2] .

وقال شمس الدين الفناراي: " التعليل بالصالح أقرب إلى الانقياد من التعبد المحض فيكون أفضى إلى مقصود الحكيم فإلحاق الفرد بالأغلب واختيار الحكيم الأفضى إلى مقصوده هو الأغلب" [3].
وإن المكلف إذا لم يكن يعرف فائدة الحُكم والحكمة منه " لا يلبث أن يمل العمل به فيتركه وينساه، وإذا عرف علته ودليله وانطباقه على مصلحته ومصلحة من يعيش معهم؛ فأجدر به أن يحفظه ويقيمه على وجهه ويستقيم عليه، لا يكتفى بالعمل بصورته وإن لم تؤد إلى المراد منه " [4].

الرابع: ثبوت القياس كحجة شرعية وأصل من الأصول، ولم يخالف فيه إلا الظاهرية، والقياس لا يتأتى إلا بمعرفة العلل والوقوف على الحكم في النصوص، فيكون تعليل الأحكام هو الأصل ما لم يكن في ذلك مخالفة لنص أو إجماع أو عند تعذر الوقوف على العلة والحكمة كما في الأحكام التعبدية.

---

(1) تفسير القرطبي (2/ 63).
(2) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (3/ 265)
(3) فصول البدائع في أصول الشرائع (2/ 345)
(4) تفسير المنار (2/ 284).

قال التفتازاني: " الأدلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نصٍّ ونصٍّ، فيكون التعليل هو الأصل، ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف إلا أن يقوم مانع كمخالفة نص أو إجماع أو معارضة أوصاف" [1].

رابعاً: إجماع العلماء واتفاقهم على تعليل الأحكام

1- قال الآمدي: " أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود" [2].

2- - قال ابن الحاجب: "فإن الأحكام شرعت لمصالح العباد، بدليل إجماع الأئمة"[3].

3- قال ابن تيمية: "وأئمة الفقهاء متفقون على إثبات الحكمة والمصالح في أحكامه الشرعية" [4].

4- قال إلكيا الهراس: " ولكن الذي عرفناه من الشرائع أنها وضعت على الاستصلاح، دلت آيات الكتاب والسنة وإجماع الأمة على ملائمة الشرع، للعبادات الجبلية والسياسات الفاضلة، وأنها لا تنفك عن مصلحة عاجلة أو آجل" [5].

5- قال الزركشي: " هل نحتاج في كل صورةٍ إلى دليل خاص على أن الحكم فيها معلل؟ أو يكتفى بالدليل العام على أن الأحكام معللة؟ والحق هو الثاني، لاستقرار الإجماع على أن الأصل في الأحكام التعليل [6].

وهذه الإجماعات والاتفاقات محمولة على إجماعات الصحابة وأئمة الفقه في القرون المفضلة، وإلا فهناك من ينازع في التعليل أصلاً، وهناك من يثبت التعليل لكن يجعل التعبد هو الأصل، وهو ما سنفرد له مبحثاً مستقلاً.

لكن لا بد من وقفة الآن مع إشكال آخر، ألا وهو:

---

(1) شرح التلويح (121/2).

(2) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (3/ 285)

(3) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل (184).

(4) منهاج السنة النبوية (77/1).

(5) نقله عنه في البحر المحيط في أصول الفقه (7/ 161).

(6) البحر المحيط في أصول الفقه (7/ 404).

موقف الفقهاء الأشاعرة من التعليل:

قد تقدم في المبحث الأول أن الأشاعرة غير قائلين بالتحسين والتقبيح العقليين وغير قائلين بتعليل أفعال الله تعالى، فكيف ينسجم هذا مع المنقول هاهنا من اتفاق الفقهاء والأصوليين- وجمهرتهم من الأشاعرة- على تعليل الأحكام الشرعية وهو قاض بمعقوليتها ومعارض للتحسين والتقبيح العقليين اللذين نفوهما؟!

وقد أجيب عن هذا التعارض بأجوبة، فمنها:

1- أن التعليل العقدي الذي ينفيه الأشاعرة هو في أفعال الله تعالى، والتعليل الذي يثبتونه في الأصول هو في الأحكام الشرعية؛ فالتعليل الذي يثبتونه هو بمعنى العائد والثمرة التي ترجع إلى المكلف، وأما الذي ينفونه فهو العائد إلى الله تعالى ويسمونه الغرض. وهذا ذكره الزركشي[1]، وابن الهمام الحنفي [2]، والطاهر بن عاشور[3].

2- أن التعليل الذي يثبتونه هو في الأحكام هو بمعنى الباعث للمكلف على الفعل وليس علة لنفس الحكم. ذكره التاج السبكي ونقله عن والداه [4].

3- أن العلة التي يثبتها الأشاعرة هي العلة الاقترانية، أي أن المصالح جرت عادة الشرع باقترانها بالأحكام الشرعية وليس اقترانها بها اقتران العلة بالمعلول. ذكره ابن تيمية[5].

---

(1) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (7/ 156).

(2) انظر: التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام (3/ 143).

(3) انظر: التحرير والتنوير (1/ 379)، وانظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص: 207).

(4) قال التاج السبكي:" قد ادعى بعضهم الإجماع، على أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، وهذه دعوى باطلة، لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام بالمصالح، لا بطريق الوجوب ولا الجواز، وهو اللائق بأصولهم

ونقل عن والده: المراد أن العلة باعثة على فعل المكلَّف، مثال حفظ النفوس، فإنه علة باعثة على القصاص، الذي هو المكلف المحكوم به من جهة الشرع، فحكم الشرع لا علة له ولا باعث.

(5) " ولهذا قيل إنهم أنكروا أن يكون الله يفعل لجلب منفعة لعباده أو دفع مضرة. وهم لا يقولون: إنه لا يفعل مصلحة ما فإن هذا مكابرة، بل يقولون: إن ذلك ليس بواجب عليه وليس بلازم وقوعه منه، ويقولون: إنه لا يفعل شيئاً لأجل شيء ولا بشيء، وإنما اقترن هذا بهذا لإرادته لكليهما، فهو يفعل أحدهما مع صاحبه لا به ولا لأجله، والاقتران بينهما مما جرت به عادته لا لكون أحدهما سببا للآخر ولا حكمة له". منهاج السنة النبوية (1/ 464)

4- أن العلة التي ينفونها في البحث العقدي هي العلة العقلية والتي يثبتونها في أصول الفقه هي الجعلية .

المبحث الثالث المخالفون في القاعدة وأدلتهم

يخالف في هذه القاعدة طائفتان:

الطائفة الأولى: وهي التي تنفي وقوع المعقولية والتعليل في الأحكام الشرعية رأساً.

ومن هؤلاء الأشاعرة والظاهرية.

قال ابن تيمية: " وذهب طائفة من أهل الكلام ونفاة القياس إلى نفي التعليل في خلقه وأمره وهو قول الأشعري ومن وافقه وقالوا: ليس في القرآن لام تعليل في فعل الله وأمره ولا يأمر الله بشيء لحصول مصلحة ولا دفع مفسدة [1].

وقد حكى السبكي مذهب الأشاعرة وميز بينه وبين مذهب الفقهاء فقال: "المشتهر عن المتكلمين أن أحكام الله تعالى لا تعلل، واشتهر عن الفقهاء التعليل"[2].

وقال ابن حزم الظاهري: " العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى، وعن جميع أحكامه البتة، لأنه لا تكون العلة إلا في مضطر" [3].

من أدلتهم على نفي التعليل رأساً:

أولاً: من المنقول

1- قوله تعالى: {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (23)} [الأنبياء: 23]

وجه الدلالة: أن الله تعالى أخبر " بالفرق بيننا وبينه وأن أفعاله لا يجزئ فيها لم، وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله لم كان هذا؟ فقد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلل البتة" [4].

---

(1) مجموع الفتاوى (8/ 377)

(2) الإبهاج في شرح المنهاج (3/ 41)

(3) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (8/ 103).

(4) المرجع نفسه (8/ 102)

ونوقش الاستدلال بأن الله تعالى لا يُسأل عما يفعل وأنه فعال لما يريد، بأن المراد بذلك في الآيات أنه لا ينبغي أن يُعترض على أحكام الله تعالى ولا أن يعقب عليها الناس بالرد أو المعارضة لها أو الاستنكاف عنها؛ بل ينبغي قبولها والتسليم لها لجلال عظمته وكبريائه سبحانه [1].

2- قوله تعالى: {وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (20)} [الأعراف: 20]

وجه الدلالة منه في قول إبليس إن نهي الله عن الشجرة كان لعلةً. قال ابن حزم:" فصحَّ يقيناً بهذا النص البيّن أن تعليل أوامر الله تعالى معصية...، وصح أن أول من قاس في الدين وعلل في الشرائع فإبليس؛ فصح أن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس وأنه مخالف لدين الله تعالى نعم ولرضاه. [2].

ونوقش هذا الاستدلال بأن النهي الوارد في الآية ليس متجهاً لأصل التعليل وإنما متوجه للتعليل الفاسد، ولا ريب أن التعليلات ليست على رتبة واحدة فمنها الصحيح ومنها الفاسد، ويمكن أن يحمل ما في الآية على تعليل ما لا سبيل إلى تعليله كأعداد الركعات ونحوها مما قال العلماء إنها أحكام تعبدية لا سبيل إلى تعليلها [3].

3- قوله تعالى: {قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (47)} [يس: 47]

وجه الدلالة أن الكفار قالوا في معرض الاحتجاج لامتناعهم عن الإنفاق: لو شاء الله لأطعم هؤلاء الفقراء دون أن يأمرنا بذلك، فأنكر الله عليهم هذا التعليل. قال ابن حزم: " وهذا نص

(1) انظر تفسير ابن كثير (3/ 237)
(2) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (8/ 112)
(3) انظر موقف ابن حزم من التعليل (ص 251).

لا خفاء به على أنه لا يجوز تعليل شيء من أوامره وإنما يلزم فيها الانقياد فقط وقبولها على ظاهرها" [1].

ويناقش هذا الاستدلال بأن الآية إن دلت على ذم التعليل فهو التعليل المنهي لا مطلق التعليل على نحو ما تقدم في الدليل السابق، وسبب ذم هذا التعليل هنا إنما هو لأجل الغرض الذي ساقوا الدليل لأجله؛ فإنهم إما يكونوا قد قالوا ذلك على جهة الاستهزاء وعدم الرغبة في الإنفاق أو على جهة الاحتجاج بالقدر على الشرع وهو مذموم أيضاً. وبالجملة ليس في الآية ذم كل تعليل بل ذم هذا النوع من التعليل وهو التعليل الفاسد أو الذي يكون المقصود به المراوغة وعدم الامتثال لأوامر الله تعالى.

ومن المعقول:

1- أن القول بتعليل أفعال الله وأحكامه بحكم ومصالح= مودّاه إلى أن أفعاله كانت ناقصة فاستكملها بتلك المصالح والعلل، وهو ما يجب أن يكون فعل الله تعالى منزهاً عنه. قال التاج السبكي:"... لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام بالمصالح، لا بطريق الوجوب ولا الجواز، وهو اللائق بأصولهم. وقد قالوا: لا يجوز أن تعلل أفعال الله تعالى، لأن من فعل فعلًا لغرضٍ، كان حصوله بالنسبة إليه أولى، سواء كان الغرض يعود إليه أم إلى الغير، وإذا كان كذلك، يكون ناقصًا في نفسه مستكملًا في غيره، ويتعالى الله سبحانه عن ذلك"[2].

ونوقش بأن تضمين الأحكام الشرعية لحكمٍ وعللٍ ومعانٍ إنما كان بمشيئة الله وإرادته، فلا يقال إنها كانت تكميلاً لفعله؛ فإنه تعالى له الكمال في صفاته وأفعاله ولم يكن محتاجاً لغيره في شيء من ذلك [3].

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (8/ 113).

(2) الإبهاج شرح المنهاج(3/ 62).

(3) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (8/ 146) .

2- أن المقصود من وراء المصالح والأغراض هو تحصيل اللذة أو دفع الألم، والله تعالى قادر على إيصال ذلك للمكلفين دون وسائط، وإذا كان كذلك كان شرع المصالح والحكم والأسباب من باب والله تعالى منزه عن ذلك [1].

ونوقش بأن توقف أحد الأمرين على الآخر بحيث يكون أحدهما شرطاً أو سبباً في الآخر= لا يصح أن يقال فيه إنه عبثٌ، فهذه دعوى كاذبة، فإن العبث ما لا فائدة فيه، وليس توقف أحد الأمرين على الآخر من هذا الباب. وإذا توقف وجود أحد الأمرين على وجود الآخر كالبنوة والأبوة، كان القول بإمكان وجود الثاني دون وجود الأول= ضرباً من المحال كالجمع بين الضدين، والمحال لا تتعلق القدرة به ولا يلزم من ذلك العجز كما هو معلوم [2].

3- أن القول بالحكم والعلل يلزم منه تسلسل المفعولات، وبيانه أنه إذا قيل إنّ فعل الله تعالى كان لعلة كذا، فتلك العلة إما أن يكون لها علة أو لا يكون؛ فإن لم يكن فيثبت أن الله تعالى يفعل لغير علة، وإن كان لها علة؛ لزم أن يكون لتلك العلة علة قبلها وهكذا يتسلسل الأمر فينتج عنه مفعولات لا نهاية لها. وهو عين الكفر[3].

ونوقش بأن هذا الاستدلال متجه لو كانت الدعوى أن كل حادث لا بد له من علة، فيلزم من ذلك ما ذكروه، ولكن الدعوى أن الفعل يكون لحكمةٍ، والمراد منقسم إلى مراد لذاته ومراد لغيره، والمراد لغيره ينتهي إلى المراد لنفسه فينقطع التسلسل بذلك، وهذا كما نقوله في خلقه بالأسباب أنه خلق كذا بسبب كذا وكذا بسب كذا، حتى ينتهي الأمر إلى أسباب لا سبب لها سوى مشيئة الرب، فكذلك يخلق لحكمة وتلك الحكمة لحكمة حتى ينتهي الأمر إلى حكمة لا حكمة فوقها [4].

وأيضاً فالتسلسل في العلل على القول به هو تسلسل للحوادث في المستقبل وليس في الماضي وهو ليس بممنوع عند الجمهور، قال ابن تيمية: " فإنه إذا افتعل فعلاً لحكمة كانت الحكمة

---

(1) انظر شفاء الغليل للغزالي (ص417)

(2) انظر المرجع نفسه(ص429)

(3) انظر: الإحكام في أصول الأحكام (8/ 104) .

(4) انظر: شفاء الغليل (ص210) .

حاصلة بعد الفعل، فإذا كانت تلك الحكمة يطلب منها حكمة أخرى بعدها كان التسلسل في المستقبل، وتلك الحكمة الحاصلة محبوبة له وسبب لحكمة ثانية، فهو لا يزال سبحانه يحدث من الحكم ما يحبه ويجعله سببا لما يحبه. والتسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين وغيرهم من أهل الملل، فإن نعيم الجنة وعذاب النار دائمان مع تجدد الحوادث فيهما" [1] .

الطائفة الثانية: وهم الذين يثبتون المعقولية والتعليل لكنها يقولون التعبد في الأحكام الشرعية هو الأصل، وأن أكثر الأحكام على التعبد لا التعليل.

وهذا نسبه الزنجاني للشافعي حيث قال: " الشافعي رضي الله عنه حيث رأى أن التعبد في الأحكام هو الأصل= غلّب احتمال التعبد وبني مسائله في الفروع عليه [2].

كما نُسب لأصحاب الشافعي كذلك، وقال شمس الدين الفناري الحنفي: " والمشهور بين أصحابه- يعني الشافعي- أن الأصل في الأحكام التعبد دون التعليل" [3].

وقال ابن تاج الشريعة المحبوبي الحنفي: " الأصل في النصوص عدم التعليل عند البعض إلا بدليل " [4].

كما قاله بعض الحنابلة، منهم ابن عقيل الحنبلي: " وما نقول إن جميع أحكام الشرع معلولة، بل الأكثر منها غير معللة" [5].

أدلة المثبتين للمعقولية والتعليل لكن يجعلون التعبد هو الأصل

---

(1) منهاج السنة النبوية (146/1).

(2) تخريج الفروع على الأصول (ص 149).

وقد تقدم أنه قوله محمول على العبادات لا على المعاملات، كما ذكره الزركشي في البحر المحيط (187/4) والمقري في قواعده(297/1) .

(3) فصول البدائع في أصول الشرائع (2/ 338).

(4) لتوضيح في حل غوامض التنقيح (2/ 137)، وانظر شرح التلويح على التوضيح (2/ 136)

(5) الواضح في أصول الفقه لابن عقيل(5/ 304).

1- الأصل أن إيجاب النص للحكم مستفاد من صيغة النص، وبالقول بالتعليل تصير العلة لا الصيغة هي من أوجبت الحكم. قال التفتازاني في بيان قولهم: " النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته؛ إذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص، وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة إلى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة، فلا يصار إليه إلا بدليل [1].

وأجيبَ عن هذا بالمنع من دعوى إيجاب الحكم بالعلة وترك الحقيقة إلى المجاز؛ وأثر التعليل يكون " في إثبات حكم الفرع لا في تغيير حكم الأصل فإن الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص لا بالعلة كما كان قبل التعليل، فلم يكن فيه تغيير للحكم، ولا ترك للحقيقة، بل فيه تقريره بإظهار المعنى الذي يحصل به طمأنينة القلب وانشراح الصدر" [2].

2- أن إثبات الأحكام عن طريق التعليل احتمالٌ والأحكام لا تثبت بالاحتمال، وبيانه أن " التعليل إما بجميع الأوصاف وهو محال؛ لأن المقصود هو التعدية، ويمتنع وجود جميع أوصاف الأصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة، وإما بالبعض وهو أيضا باطل؛ لأن كل وصف عيَّنه المجتهد محتمل للعلية وعدمها، والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض. وإذا بطلت هذه الاحتمالات، وجب التوقف والرجوع إلى النص وهذا هو التعبد [3].

وأجيب عن هذا بأمرين، الأول: أن اتفاق الفقهاء -عدا الظاهرية- على حجية القياس يوجب أن يصبح التعليل " أصلاً لتعميم الحكم لكن يبقى في كل وصف احتمال أنه ليس بمراد بعد قيام الدليل على كونه حجة فلا يترك، أي ذلك الأصل، بالاحتمال؛ لأن ما ثبت أصلاً بالدليل لا يخرج بالاحتمال من أن يكون حجة كما لا يثبت بالاحتمال كونه حجة"[4].

---

(1) شرح التلويح على التوضيح (2/ 129)
(2) المصدر نفسه (2/ 130)
(3) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (3/ 295)
(4) المصدر نفسه (3/ 296).

والثاني: لا يصح ادعاء بطلان التعليل ببعض الأوصاف؛ فإن اختلاف الصحابة في تعيين العلة والذي أدى إلى اختلافهم في الفروع؛ لهو دليل" على إجماعهم على أن علة الحكم هو البعض دون المجموع أو كل واحد، والبعض محتملٌ فلا بد له من مميز، واحتياج التعيين والتمييز إلى الدليل لا ينافي كون الأصل هو التعليل[1].

(1) شرح التلويح على التوضيح (2/ 130).

المبحث الرابع: من تطبيقات القاعدة في الفروع

المسألة الأولى: غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء بعد الاستيقاظ من النوم.

فقد ذهب جماعة من أهل العلم إلى تعليله وكونه معقول المعنى، وهو احتمال طُروء النجاسة على اليد أثناء النوم؛ لقوله صلى الله عليه وسلم عقب الأمر بغسلهما «فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ»[1]، ولهذا علل بعض العلماء هذا الأمر بأن أهل الحجاز كانوا يستنجون بالأحجار ومعلوم أن بلادهم حارة فيصيبهم العرق أثناء النوم، وربما طافت أيديهم في موضع النجاسة فتنجست [2].

قال المقري: " فغسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء معللٌ بالنظافة مما لا تخلو اليد عنه غالباً بسبب الجولان" [3].

المسألة الثانية: غسل الذكر من المذي

فقد اختلف العلماء في معنى الأمر بغسل الذكر من المذي الوارد في حديث عَلِيٍّ رضي الله عنه، قَالَ: كُنْتُ رَجُلًا مَذَّاءً فَأَمَرْتُ رَجُلًا أَنْ يَسْأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لِمَكَانِ ابْنَتِهِ، فَسَأَلَ فَقَالَ: «تَوَضَّأْ وَاغْسِلْ ذَكَرَكَ» [4].

وهل المراد غسل ما أصاب الذكر منه كالبول، أو غسل جميع الذكر؟

---

(1) تقدم تخريجه.

(2) انظر: طرح التثريب في شرح التقريب (2/ 45)، شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن (3/ 791).

(3) القواعد للمقري (1/ 298).

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين من القبل والدبر (46/1) ح (178)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب المذي (169/1) ح (303)، وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب في المذي (83/1) ح(206)، والترمذي في جامعه، أبواب الطهارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، باب ما جاء في المني والمذي (155/1) ح (144)، وابن ماجه في سننه، أبواب الطهارة وسننها ، باب الوضوء من المذي (316/1) ح (504).

وقد اختار بعض المالكية والحنابلة إيجاب استيعابه بالغسل عملاً بالحقيقة، ومنهم من جعله تعبداً فأوجب له النية. أما الجمهور فعندهم هذا الحكم معقول المعنى، فالموجب للغسل إنما هو خروج الخارج فلا تجب المجاوزة إلى غير محله، ويكتفى بغسل ما أصابه المذي منه [1].

المسألة الثالثة: غسل الإناء سبع مرات من ولوغ الكلب فيه.

فقد ذهب بعض أهل العلم إلى كونه معقول المعنى وليس للتعبد، وأن العلة هي النجاسة، قالوا: لأن الحكم إذا دار بين كونه تعبداً وبين كونه معقول المعنى، فالثاني أولى لندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى، فالأمر بالغسل سبع مرات للتغليظ [2].

ومنهم من حمل التسبيع في الغسل لأجل الطب، وأن العلة فيه ما يخاف من كون الكلب كَلِبَاً [3].

واعترض بأن الكَلْبَ الكَلِب لا يقرب الماء، وأجيب بأن ذلك يكون عند استحكام المرض منه لا في أوله [4].

والذين قالوا بالمعقولية عدّوا تسبيع الغسل إلى الخنزير لكونه منهياً عن اتخاذه كالكلب بل هو أشد [5].

المسألة الرابعة: خيرية صفوف النساء مقيدة بصلاتهن مع الرجال لا منفردات

قد ثبت في السنة أن الأفضلية في صفوف الرجال وأكثرها ثواباً وأجراً هو أولها وأما أقلها ثواباً وأجراً فهو آخرها، أما النساء فبالعكس من ذلك، وذلك لما رواه أبو هريرة أن النبي صلى الله

---

(1) الاستذكار (1/ 240)، فتح الباري لابن رجب (1/ 304)، فتح الباري لابن حجر (1/ 380)

(2) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (1/ 75)، نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار (1/ 168)

(3) بداية المجتهد (1/ 31)

(4) طرح التثريب في شرح التقريب (2/ 125)

(5) المرجع السابق (2/ 125)

عليه وسلم قال: " خَيْرُ صُفُوفِ الرِّجَالِ أَوَّلُهَا، وَشَرُّهَا آخِرُهَا، وَخَيْرُ صُفُوف النِّسَاءِ آخِرُهَا، وَشَرُّهَا أَوَّلُهَا "[1].

لكن ذهب بعض العلماء إلى إن هذا الحكم معقول المعنى، ومن ثم فلا يكون الحكم المذكور على إطلاقه؛ بل تكون صفوف النساء شرها آخرها وخيرها أولها حين يَكُنَّ يصلين مع الرجال، وذلك لأن القرب من صفوف الرجال مظنة الوقوع في معصية النظر المحرم ونحو ذلك، أما إذا كانت النساء منفردات في مصلى فتكون أفضلية الصفوف على ما هي عليه في حق الرجال، خيرها أولها وشرها آخرها.

قال الإمام النووي: " المراد بالحديث صفوف النساء اللواتي يصلين مع الرجال، وأما إذا صلَّيْنَ متميزات لا مع الرجال فهن كالرجال؛ خير صفوفهن أولها وشرها آخرها.... وإنما فضل آخر صفوف النساء الحاضرات مع الرجال لبعدهن من مخالطة الرجال ورؤيتهم وتعلق القلب بهم عند رؤية حركاتهم وسماع كلامهم ونحو ذلك وذم أول صفوفهن لعكس ذلك " [2].

وقال الأمير الصنعاني: "وأما إذا صلين وإمامتُهُن امرأة، فصفوفهن كصفوف الرجال أفضلها أولها" [3].

المسألة الخامسة: النهي عن الدفن ليلاً.

ثبت في حديث جابر رضي الله عنه أنه قال: خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – فَذَكَرَ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِهِ مَاتَ، فَقُبِرَ لَيْلاً، وَكُفِّنَ فِي كَفَنٍ غَيْرِ طَائِلٍ فَزَجَرَ رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – أَنْ يُقْبَرَ إِنْسَانٌ لَيْلاً إِلاَّ أَنْ يُضْطَرَّ إِلَى ذَلِكَ" [4].

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها وفضل الأول فالأول (32/2) ح (440)، أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب صف النساء والتأخر عن الصف الأول (253/1) ح (678)، والترمذي في جامعه، أبواب الصلاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في فضل الصف الأول (163/1) ح (224)، والنسائي في المجتبى، كتاب الإمامة، باب ذكر خير صفوف النساء وشر صفوف الرجال (183/1) ح (819)، وابن ماجه في سننه، أبواب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب صفوف النساء، (133/2) ح (1000).

(2) شرح النووي على مسلم (4/ 159).

(3) سبل السلام (1/ 375).

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب في تحسين كفن الميت (50/3) ح (943)، وأبو داود في سننه، كتاب الجنائز، باب في الكفن (168/3) ح (3148)، والنسائي في المجتبى، كتاب الجنائز، باب الأمر بتحسين الكفن

وقد أخذ الظاهرية بهذا الحديث فقالوا بتحريم الدفن ليلاً إلا لضرورة

أما الجمهور فنظروا إلى علة هذا النهي، وهي أن الدفن ليلاً يحول دون أن يشهد الصلاة على الميت كثير من الناس، قال النووي: " وأما النهي عن القبر ليلاً حتى يُصَلَّى عليه، فقيل سببه أن الدفن نهاراً يحضره كثيرون من الناس، ويصلّون عليه، ولا يحضره في الليل إلا أفراد، وقيل: لأنهم كانوا يفعلون ذلك بالليل لرداءة الكفن، فلا يَبِين في الليل، ويؤيّده أول الحديث وآخره، قال القاضي: العلتان صحيحتان، قال: والظاهر أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قصدهما معًا"[1].

ولما كان نظر الجمهور إلى المعنى الذي جاء من أجله هذا النهي= قالوا: " فإذا كان يحصل بتأخر الميت إلى النهار كثرة المصلين أو حضور من يرجى دعاؤه= حسن تأخره؛ وعلى هذا فيؤخر عن المسارعة فيه لذلك ولو في النهار" [2].

المسألة السادسة: الجلسة بين الخطبتين في الجمعة

جاء عند البخاري من حديث عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما-: "كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم يَخْطُبُ خُطْبَتَيْنِ يَقْعُدُ بَيْنَهُمَا" [3].

وقد ذهب جمهور أهل العلم إلى أنها سنةٌ يستحب للخطيب فعلها، وليست فرضاً ولا شرطاً في صحة الخطبة كما قال الشافعية [4].

(394/1) ح (1894)، وابن ماجه في سننه، أبواب الجنائز، باب ما جاء فِي الأوقات التي لا يصلى فيها على الميت ولا يدفن (2/ 481) ح (1521)، وابن حبان في صحيحه، كتاب الجنائز وما يتعلق بها مقدما أو مؤخرا، ذكر الأمر لمن ولي أمر أخيه المسلم أن يحسن كفنه (306/7) ح (3034).

(1) شرح النووي (14/7)

(2) سبل السلام للصنعاني (117/2).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب الخطبة قائما (9/2) ح (920)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب ذكر الخطبتين قبل الصلاة وما فيهما من الجلسة (9/3) ح (861)، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب الجلوس إذا صعد المنبر (426/1) ح (1092)، والترمذي في جامعه، أبواب الجمعة، باب ما جاء في الجلوس بين الخطبتين (513/1) ح (506)، والنسائي في المجتبى، كاب الجمعة، باب الفصل بين الخطبتين بالجلوس (1/ 301) ح (1415).

(4) المجموع شرح المهذب (4/ 522)، المغني (78/2).

ومستند الجمهور في هذا هو تعليلهم لهذه الجلسة بأنها لاستراحة الخطيب أو للفصل بين الخطبتين، قال ابن بطال: "ومن قال: إنها فريضة فلا حجة له؛ لأن القعدة فصل بين الذكْرين، واستراحة للخطيب، وليست من الخطبة في شيء"[1].

ويؤيد ذلك ما جاء عن ابن عباس أنه كان يخطب خطبة واحدة، فلما ثقُل – أي أسَنَّ – جعلها خطبتين وجلس بينهم "[2].

المسألة السابعة: القران بين التمرتين في الأكل.

ورد في حديث ابن عمر– رضي الله عنهما– أن النبي صلى الله عليه وسلم: " نَهَى عَنِ الْقِرَانِ"، ثُمَّ يَقُولُ: إِلا أَنْ يَسْتَأْذِنَ الرَّجُلُ أَخَاهُ"[3].

لكن ذهب جماعة من أهل العلم إلى أن هذا الحديث معقول المعنى، وأنه خرج لعلة كانت موجودة يومئذٍ وأنه متى ارتفعت هذه العلة ارتفع معها حكم النهي.

قال الخطابي: "إنما جاء النهي عن القِران لمعنى مفهوم وعلة معلومة؛ وهي ما كان القوم من شدّة العيش وضيق الطعام وإعوازه، وكانوا يتجوزون في المأكل ويواسون من القليل. فإذا اجتمعوا على الأكل تجافى بعضهم عن الطعام لبعض وآثر صاحبَه على نفسه. غير أن الطعام ربما يكون مشفوهًا، وفي القوم من بلغ به الجوع الشدة فهو يشفق من فَنائه قبل أن يأخذ حاجته منه فربما قرن بين التمرتين وأعظمَ اللقمةَ ليسد به الجوع وتشفى به القَرَمَ[4]، فأرشد النبي صلى الله عليه وسلم إلى الأدب فيه"[5].

---

(1) شرح صحيح البخاري لابن بطال (2/ 512).

(2) ذكره هكذا الكاساني في بدائع الصنائع (1/ 263)، ولم أقف عليه في كتب الآثار أو دواوين السنة.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، باب إذا أذن إنسان لآخر شيئا جاز(130/3) ح (2455)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب نهي الآكل مع جماعة عَنْ قران تمرتين (122/6)ح (2045)، وأبو داود في سننه، ك تاب الأطعمة، باب الإقران في التمر عند الأكل(426/3)ح(3834)، والترمذي في جامعه، أبواب الأطعمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، باب ما جاء في كراهية القران بين التمرتين (402/3) ح (1814)، وابن ماجه في سننه، أبواب الأطعمة ، باب النهي عن قران التمر(439/4)ح(3331).

(4) القَرَم: شدة الشهوة إلى اللحم. انظر لسان العرب (12/ 473)

(5) معالم السنن (4/ 255).

المسألة الثامنة: وجوب الإحداد على المطلقة بائنًا قياسًا على المتوفى عنها

الأصل أن الإحداد يكون على المتوفى عنها زوجها؛ لقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} [البقرة: 234].

لكن ذهب بعض العلماء من الشافعية والمالكية إلى وجوب الإحداد على المطلقة البائن كما يجب على المتوفى عنها، واستدلوا على ذلك بأن الإحداد معقول المعنى "وهو أن إظهار الزينة والطيب والحلي مما يدعو المرأة إلى الرجال، ويدعو الرجال إليها، فلا يؤمن أن تكذب في انقضاء عدتها استعجالًا لذلك، فمنعت من دواعي ذلك وسدت إليه الذريعة" [1].

المسألة التاسعة: هل يجوز إيقاع الطلاق أثناء الحيض على الحامل أو غير المدخول بها؟

تتخرج هذه المسألة على كون النهي عن إيقاع الطلاق في الحيض هل هو للتعبد أو معقول المعنى؟

فمن قال إنه معقول المعنى والعلة في النهي تطويل العدة، أجاز التطليق في الحيض في حق الحامل وغير المدخول بها؛ لأن الحامل عدتها وضع حملها، وغير المدخول بها لا عدة عليها[2].

المسألة العاشرة: جواز حضور الجماعة في المسجد لمن أكل ثُوماً أو بصلاً لكن أزال رائحتهما الخبيثة.

ثبت في السنة النهي عن قربان المسجد لمن ثُوماً أو بصلاً، ففي الصحيح من حديث جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَنْ أَكَلَ ثُومًا أَوْ بَصَلًا، فَلْيَعْتَزِلْنَا – أَوْ قَالَ: فَلْيَعْتَزِلْ مَسْجِدَنَا – وَلْيَقْعُدْ فِي بَيْتِهِ. [3].

---

(1) البدر التمام شرح بلوغ المرام (8/ 193)

(2) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (4/ 225)

(3) أخرجه البخاري في "صحيحه، كتاب الأذان، باب ما جاء في الثوم الني والبصل والكراث (170/1) ح(854)، ومسلم في "صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب نهي من أكل ثوما أو بصلا أو كراثا أو نحوها (79/2) ح(564)، وأبو داود في "سننه، كتاب الأطعمة، باب في أكل الثوم (424/3) ح (3822)، والترمذي في جامعه، كتاب الأطعمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، باب ما جاء في كراهية أكل الثوم والبصل (398/3) ح(1806)،

لكن هذا النهي مخصوص ببقاء الرائحة الكريهة فلو أن الإنسان أزال الرائحة الكريهة من فمه عن طريق مضغ العلكة أو استعمال الهيل أو معجون الأسنان ونحو ذلك= زالت العلة التي كان من أجلها النهي.

قال النووي رحمه الله وهو يذكر أعذار التخلف عن صلاة الجماعة: "ومنها أن يكون أكل ثوماً أو بصلاً وكراثاً، ونحوها ولم يمكنه إزالة الرائحة بغسل ومعالجة. فإن أمكنته، أو كان مطبوخاً لا ريح له فلا عذر" [1].

المسألة الحادية عشرة: إخراج القيمة في الزكاة

ذهب الجمهور إلى عدم جواز إخراج القيمة في الزكوات؛ لأن النصوص جاءت بمقادير محددة فيها فلا يجوز العدول عن إخراجها، وذلك كما في الأضحية والهدي، فكل ذلك من التعبد الذي يؤدي التعليل فيه إلى إبطال حكم النص.

لكن الحنفية لاحظوا أن في الزكاة جانباً تعبدياً وجانباً معقول المعنى؛ ومن ثم قالوا بجواز إخراج القيمة بالنظر إلى معقول المعنى الذي ينطوي عليه أمر الزكاة.

يقول الكاساني في بيان ذلك: " الواجب عين ما ورد به النص وهو أداء ربع العشر في مال التجارة وأداء المنصوص عليه في السوائم صورة ومعنى غير معقول المعنى، بل هو تعبد محض حتى أنه سبحانه وتعالى لو أمرنا بإتلافه حقا له أو سبيه لفعلنا ولم نعدل عن المنصوص عليه إلى غيره، غير أن الله تعالى لما أمر بصرفه إلى عباده المحتاجين كفاية لهم وكفايتهم متعلقة بمطلق المال صار وجوب الصرف إليهم معقول المعنى وهو الكفاية التي تحصل بمطلق المال فصار معلولاً بمطلق المال....

وأداء القيمة أداء مال مطلق مقدر بقيمة المنصوص عليه بنية الزكاة فيجزئه، كما لو أدى واحداً من خمس من الإبل بخلاف السجود على الخد والذقن؛ لأن معنى القربة فاتت أصلاً، ولهذا لا ينتقل به ولا يصار إليه عند العجز وما ليس بقربة لا يقوم مقام القربة وبخلاف الهدايا

والنسائي في المجتبى، كتاب المساجد، باب من يمنع من المسجد(161/1) ح(706)، وابن ماجه في سننه، أبواب الأطعمة، باب أكل الثوم والبصل والكراث(457/4) ح (3365).

(1) المجموع شرح المهذب (101/4)

والضحايا؛ لأن الواجب فيها إراقة الدم حتى لو هلك بعد الذبح قبل التصدق لا يلزمه شيء، وإراقة الدم ليس بمال فلا يقوم المال مقامه. والله أعلم. [1].

المسألة الثانية عشرة: عقود التوكيلات المعاصرة

ثبت في السنة النهي عن بيع الحاضر للبادي، وهذا الحكم معقول المعنى، وقد ذكر العلماء الحكمة فيه وهي: " ما يؤدي إليه من التضييق على الناس" [2].

وفي المعاملات المالية المعاصرة نجد أن هذا الحكم وعلته يتصل بمسألة الاحتكار، فالشارع يغلق كل باب على من يتحكم في السلعة التي يحتاجها الناس ليغلي عليهم أسعارها.

ومن صور هذا التضييق اليوم التوكيلات الوحيدة المعاصرة التي يحتكر فيها الوكيل سوق بيع السلعة وحده لجمهور المتعاملين، مما يجعله في موقف احتكاري قادر على التضييق على الناس عن طريق رفع الأسعار حيث لا منافسة له.

وبلا شك فإن تقييد هذا البيع يؤدي إلى زيادة المعروض من السلعة بالسوق، ويمنع احتكارها من أي أحد [3].

المسألة الثالثة عشرة: القطع في السرقة دون الاختلاس والغصب.

ذهب منكرو القياس إلى أن القطع في السرقة تعبدي غير معقول المعنى، بدليل عدم القطع في الغصب والنهب والاختلاس. [4].

والصواب أنه معقول المعنى أيضاً، وأن أشكال السرقة الأخرى كالانتهاب والاختلاس يسهل رفع الدعوى فيها وإقامة البينة عليها، بخلاف السرقة.

نقل النووي عن عياض قوله: " صان الله تعالى الأموال بإيجاب القطع على السارق، ولم يجعل ذلك فِي غير السرقة، كالاختلاس، والانتهاب، والغصب؛ لأن ذلك قليلٌ بالنسبة إلى السرقة، ولأنه يمكن استرجاع هَذَا النوع بالاستدعاء إلى ولاة الأمور، وتسهُل إقامة البينة عليه، بخلاف

---

(1) بدائع الصنائع مختصراً (2/ 26)

(2) حاشية الجمل على شرح المنهج (3/ 87)

(3) أحكام المعاملات المالية بين التعبد والتعليل ص 131

(4) فتح الباري لابن حجر (12/ 98).

السرقة، فإنه تندر إقامة البينة عليها، فعظم أمرها، واشتدّت عقوبتها؛ ليكون أبلغ فِي الزجر عنها " [1].

المسألة الرابعة عشرة: شفعة الجوار

دلّت السنة على ثبوت الشفعة في المال غير المقسوم، ففي حديث جابر رضي الله عنه، قال «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالشُّفْعَةِ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ، فَإِذَا وَقَعَتِ الحُدُودُ، وَصُرِّفَتْ الطُّرُقُ فَلاَ شُفْعَةَ» [2].

فذهب جمهور العلماء إلى معقولية الشفعة وإلى تعدية الحكم فيها من غير المقسوم إلى الجوار إذا كان هناك ضررٌ، بينما يرى الشافعية قصر الشفعة على غير المقسوم إما تعبداً وإما لكون العلة فيه ضرراً خاصاً لا يكون إلا في غير المقسوم ولا يمكن دفعه إلا بالشفعة، بخلاف ضرر الجوار فإنه يجوز فيه الرفع إلى السلطان ونحو ذلك من رفع الضرر.

وأما الجمهور فرأوا أن " حق الشفعة بسبب الشركة إنما يثبت لدفع أذى الدخيل وضرره، وذلك متوقع الوجود عند المجاورة فورود الشرع هناك يكون وروداً هنا دلالةً، وتعليل النص بضرر القسمة غير سديد لأن القسمة ليست بضرر بل هي تكميل منافع الملك، وهي ضرر غير واجب الدفع لأن القسمة مشروعة ولهذا لم تجب الشفعة بسبب الشركة في العروض دفعاً لضرر القسمة" [3].

المسألة الخامسة عشرة: اشتراط القرشية

ذهب الجمهور إلى اشتراط كون الإمام الأعظم قرشياً واستدلوا على ذلك بحديث" الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ " [4] وغيره من النصوص.

---

(1) شرح النووي على مسلم (11/ 180).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشفعة، باب الشفعة فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود فلا شفعة (3/ 87) ح (2257)، وأبو داود في سننه، باب في الشفعة (3/ 285) ح (3514).

(3) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (5/ 5)

(4) أخرجه من حديث علي بن أبي طالب: الحاكم في مستدركه، كتاب معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، موالاة قريش أمان أهل الأرض، (75/4) ح (7054)، والبيهقي في السنن الكبرى، كِتَابُ قِتَالِ أَهْلِ الْبَغْيِ، بَابٌ الْأَئِمَّةُ مِنْ

بل حكي هذا إجماعاً وأنه مذهب العلماء كافة، إذْ لم يُنقل عن أحد من السلف فيها خلافٌ وكذلك من بعدهم في جميع الأمصار" [1].

لكن من العلماء من نظر إلى المعنى والحكمة في جعلِ النبي صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش وهو كون ذلك سبباً في قوة الإمام وتحقيق هيبته في نفوس العرب وقتها، وأنهم لا ينقادون إلا لقبيلةٍ مثل قريش، فالمقصود المنع من حصول التنازع على الإمام والاختلاف عليه. وعلى هذا فيكون هذا الشرط ليس مستمراً على جميع الأعصار، بل هو من وقائع الأحوال، ويكون المراد من الحديث التوجيه إلى أن تكون الإمامة فيمن له عصبة في الناس بحيث ينقادون له.

قال ابن خلدون:" إذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيلٍ ولا عصرٍ ولا أمةٍ؛ علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبة على من معها في عصرها ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية. إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب كانت وافية، فغلبوا سائر الأمم، وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة"[2].

قُرَيْشٍ (143/8) ح (16636)، وأبو يعلى في مسنده، مسند علي بن أبي طالب (425/1) ح (564)، وعبد الرزاق في "مصنفه، كتاب الجامع، فضائل قريش (58/11) ح (19903)، وابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الفضائل، ما ذكر في فضل قريش (290/17) ح (33060).

والحديث أخرجه الضياء المقدسي في "الأحاديث المختارة (72/2) ح (449)، وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (119/2): إسناده جيد ولكنه روي عن علي موقوفا. وقال الألباني في الإرواء (300/2): حسن في الشواهد.

(1) شرح مسلم للنووي (12/ 181)، طرح التثريب في شرح التقريب (8/ 70).

(2) تاريخ ابن خلدون (1/ 245).

الخاتمة

بعد هذه الجولة مع قاعدة (**الأصل في الأحكام المعقولية**) تبين لي من خلال دراستها عدة نتائج، منها: أنه في مسألة الأصل الكلامي الذي ترجع إليه وهو مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فالصواب فيها ما ذهب إليه المحققون من كون الأفعال تشتمل على حُسنٍ وقُبحٍ يمكن إدراكهما بالعقل، لكن لا يترتب الجزاء على هذا الإدراك ولا بد من ورود الشرع بذلك. وأما فيما يتعلق بالقاعدة: فالأصل في الأحكام أنها معقولة المعنى ومعللة، ويتجلى ظهور معقولية الأحكام في العادات حيث يندر فيها التعبد، بينما يكثر ظهور التعبد في العبادات.

وقد دلّ على صحة هذه القاعدة أدلة من المنقول والمعقول، وقد اتفق عليها أئمة الفقهاء، والمراد بهذا الاتفاق اتفاق فقهاء السلف والقرون المفضلة، قبل ظهور الفرق الكلامية التي تبنى بعضها نفي التحسين والتقبيح العقليين، ونفي التعليل في أفعال الله، ولزم من ذلك نفي التعليل والحكمة في أحكام الشريعة، ولم يلتزم الفقهاء والأصوليون من الأشاعرة ما يقرره مذهبهم العقدي عند تناولهم للمسألة في الدرس الأصولي والفقهي، فقالوا بتعليل الأحكام الشرعية ومعقوليتها.

ولقاعدة (الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد) تطبيقات كثيرة في فروع الفقه المختلفة من عبادات ومعاملات.

المصادر والمراجع

1- الإبهاج في شرح المنهاج؛ تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية -بيروت

2- الأحاديث المختارة، ضياء الدين هـ محمد بن عبد الواحد، دراسة وتحقيق: الدكتور عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الثالثة، 1420 هـ - 2000م.

3- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين أبو الفتح القشيري، المعروف بابن دقيق العيد، تحقيق مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الطبعة الأولى 1426 هـ - 2005 م.

4- أحكام المعاملات المالية بين التعبد ومعقولية المعنى، للدكتور عمر محمد عبد العزيز، من منشورات دائرة الشئون الإسلامية والعمل الخيري بدبي 1431هـ

5- الأحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن علي بن أبي علي الآمدي (المتوفى: 631هـ)،.

6- إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار المعرفة – بيروت.

7- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني اليمني، تحقيق الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، دار الكتاب العربي، الطبعة: الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م

8- الإرشاد الى قواطع الادلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الطبعة: السعادة - مصر - 1369 هـ - 1950 م.

9- الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 – 2000.

10- أصول الفقه، محمد بن مفلح أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الحنبلي حققه: الدكتور فهد بن محمد السَّدَحان، مكتبة العبيكان، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م.

11- أعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية ، حققه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1423 هـ.

12- الإلمام بأحاديث الأحكام، تقي الدين أبو الفتح القشيري، المعروف بابن دقيق العيد، تحقيق حسين إسماعيل الجمل، دار المعراج الدولية - دار ابن حزم - السعودية - الرياض 1423هـ

-2002م.

13- الإنصاف، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي، المصدر: الشاملة الذهبية.

14- البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، دار الكتبي، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م.

15- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد الشهير بابن رشد الحفيد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة: الرابعة، 1395هـ/1975م

16- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1406هـ - 1986م.

17- البدرُ التمام شرح بلوغ المرام، الحسين بن محمد المعروف بالمغربي (المتوفى: 1119 هـ)، تحقيق علي بن عبد الله الزبن، دار هجر، الطبعة: الأولى.

18- بذل المجهود في حل سنن أبي داود، الشيخ خليل أحمد السهارنفوري، اعتني به وعلق عليه: الأستاذ الدكتور تقي الدين الندوي.

19- البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة: الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997 م.

20- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبد الرحمن ابن أحمد بن محمد، شمس الدين الأصفهاني، تحقيق محمد مظهر بقا.

21- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

22- تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون، تحقيق: خليل شحاده - سهيل زكار.

23- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1313 هـ.

24- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين وآخرين مكتبة الرشد، سنة النشر: 1421هـ - 2000م، مكان النشر: السعودية/الرياض.

25- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1420هـ/2000م.

26- التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، عايض بن عبد الله بن عبد

العزيز الشهراني، كنوز إشبيليا، سنة النشر: 1429 – 2008.

27- التحصيل من المحصول، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرْمَوي (المتوفى: 682 هـ)، بترتيب الشاملة.

28- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (المتوفى: 1353هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت.

29- تخريج الفروع على الأصول، محمود بن أحمد أبو المناقب شهاب الدين الزَّنْجاني، تحقيق د. محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الثانية، 1398.

30- تعبد التعليل وتعليل التعبد (من اللامعنى إلى المعنى) للشيخ أحمد بيبني الشنقيطي موريتانيا، نشر شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات

31- تعليل الأحكام (عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد – رسالة جامعية) – محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1401 هـ -1981 م.

32- التّعليل المصلحيّ وتطبيقاته في المذهب الشّافعيّ، بحث مشترك للباحثين (حنان عبد الكريم القضاة، محمد) و(خالد منصور) مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلّد43 ، العدد 2، 2016م

33- تفسير ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999 م.

34- تفسير المنار، محمد رشيد بن علي رضا القلموني الحسيني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر:1990 م.

35- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر – دمشق، الطبعة: الثانية، 1418 هـ.

36- التقرير والتحبير، شمس الدين محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1403هـ - 1983م.

37- تقويم الأدلة في أصول الفقه، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدّبوسيّ الحنفي، تحقيق خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م.

38- التمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد بن الحسن أَبُو الخطاب الكَلْوَذَاني الحنبلي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1985 م.

39- التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِع الصَّغِيرِ، محمد بن إسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني، (المتوفى: 1182هـ)، تحقيق د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، الطبعة: الأولى،

1432 هـ - 2011 م.

40- التوضيح لشرح الجامع الصحيح، أبو حفص عمر بن علي ابن الملقن سراج الدين الشافعي، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، نشر: دار النوادر، دمشق – سوريا، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.

41- تيسير التحرير، محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي، دار الفكر - بيروت (1417 هـ - 1996م).

42- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى 1420هـ -2000 م.

43- الجامع لأحكام القرآن ، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964 م.

44- جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الأولى، 1987م.

45- حاشية البجيرمي على الخطيب، سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِيّ المصري الشافعي، دار الفكر، بدون طبعة.

46- حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، المعروف بالجمل، دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

47- الحكم التعبدي عند الإمام الشاطبي، للدكتور ضيف الله بن هادي الزبداني (بحث منشور في مجلة الدراسات العربية كلية دار العلوم جامعة المنيا.

48- الحكمة والتعليل في القرآن والسنة للباحثين (عارف علي عارف القرة داغي) و (حسام الدين خليل فرج) بحث مشترك منشور بمجلة التجديد ، العدد التاسع والثلاثون 1438هـ.

49- درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، تحقيق أيمن محمود شحادة، الدار العربية للموسوعات بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: 1426 هـ.

50- درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1411 هـ - 1991 م.

51- الرد على المنطقيين، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

52- رَفْعُ النِّقَابِ عَن تنقِيح الشّهابِ، أبو عبد الله الحسين بن علي الرجراجي ثم الشوشاوي،

مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1425 هـ – 2004 م.

53- سبل السلام، محمد بن إسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني، المعروف بالأمير، دار الحديث، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

54- سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي.

55- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

56- سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد وآخرين، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م.

57- سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ – 2004 م.

58- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، الطبعة: الأولى، 1424هـ – 2003م.

59- شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1997 م.

60- الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

61- شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار (المتوفى: 972هـ)، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، الناشر مكتبة العبيكان، الطبعة: الطبعة الثانية 1418هـ - 1997م.

62- شرح المعالم في أصول الفقه، ابن التلمساني عبد الله بن محمد المصري، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، عالم الكتب للطباعة والنشر.

63- شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي، تحقيق الناشر دار المعارف النعمانية، سنة النشر: 1401 هـ - 1981 م، باكستان.

64- شرح تنقيح الفصول، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس الشهير بالقرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، 1393 هـ - 1973م.

65- شرح سنن أبي داود، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن حسين بن علي بن رسلان، دار الفلاح للبحث العلمي، الفيوم - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولى، 1437 هـ - 2016 م.

66- شرح صحيح البخاري لابن بطال، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، 1423هـ - 2003م.

67- شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1407 هـ/1987م.

68- شرح مصابيح السنة للإمام البغوي، محمَّدُ بنُ عزِّ الدِّينِ ، الحنفيُّ، المشهور بـ ابن المَلَك ، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين، إدارة الثقافة الإسلامية.

69- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة: 398هـ/1978م.

70- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد – بغداد، الطبعة: الأولى، 1390 هـ - 1971 م.

71- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة 1407هـ - 1987م.

72- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الثانية، 1414هـ – 1993م.

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

74- صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر)، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الناشر : دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت، الطبعة الثالثة ، 1407 – 1987، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.

75- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

77- طرح التثريب في شرح التقريب، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم العراقي، الطبعة المصرية القديمة – وصورتها دور عدة منها (دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ودار الفكر العربي).

78- الطهارات بين التعبد ومعقولية المعنى، للدكتور عمر محمد عبد العزيز، من منشورات دائرة الشئون الإسلامية والعمل الخيري بدبي 1429هـ .

79- الفائق في أصول الفقه، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي الشافعي، تحقيق محمود نصار، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1426 هـ – 2005م.

80- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، دار المعرفة – بيروت، 1379.

81- فتح الباري شرح صحيح البخاري، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، الحنبلي، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود وآخرين، مكتبة الغرباء الأثرية – المدينة النبوية، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1996 م.

82- فصول البدائع في أصول الشرائع، محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناري، تحقيق محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 2006م - 1427هـ.

83- الفَوَائِدُ الجِسَامُ عَلى قَوَاعِدِ ابنِ عَبْدِ السَّلامِ، عمر بن رسلان البلقيني المصري الشافعيّ، تحقيق د. محمد يحيى بلال منيار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة: الأولى، 1434 هـ - 2013 م.

84- الفوائد في اختصار المقاصد، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دار الفكر – دمشق، الطبعة: الأولى، 1416هـ.

85- فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي القاهري، المكتبة التجارية الكبرى – مصرن الطبعة: الأولى، 1356.

86- قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر، منصور بن محمد المروزي السمعاني، تحقيق محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ/1999م.

87- القواعد، محمد بن محمد بن أحمد المقري أبو عبد الله; تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد،

مركز إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، بلا تاريخ طبعة.

88- كتاب المواقف، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الإيجي، دار الجيل – بيروت، الطبعة الأولى، 1997، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة.

89- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنف، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

90- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر – بيروت، الطبعة الأولى.

91- اللمع في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الطبعة الثانية 2003 م - 1424 هـ.

92- المجتبى من السنن، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة الثانية، 1406 – 1986، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

93- مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: 1416هـ/1995م.

94- المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف النووي، دار الفكر.

95- المحصول، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418 هـ - 1997م.

96- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، 2000م، بيروت.

97- المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، دار الفكر – بيروت، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

98- مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي ، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت – صيدا، الطبعة: الخامسة، 1420هـ / 1999م.

99- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة، 1416 هـ - 1996م.

100- مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام المباركفوري، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء – الجامعة السلفية – بنارس الهند، الطبعة: الثالثة – 1404 هـ، 1984 م.

101- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، دار الفكر، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2002م.

102- المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري، دَار الغَرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م.

103- المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى 1411 – 1990، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

104- المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.

105- مسند أبي يعلى، أبو يعلى أحمد بن علي التميمي، الموصلي، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث – دمشق، الطبعة: الأولى، 1404 – 1984م.

106- مسند أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، المحقق: السيد أبو المعاطي النوري، عالم الكتب – بيروت، الطبعة: الأولى، 1419هـ. 1998 م.

107- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، المكتبة العلمية – بيروت.

108- مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي، تحقيق: محمد عوامة، بدون معلومات نشر.

109- معالم السنن، أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي البستي، المطبعة العلمية – حلب، الطبعة الأولى 1351 هـ - 1932 م.

110- المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1403.

111- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم الطبراني (، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، الطبعة: الثانية.

112- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

113- المغني في فقه الإمام أحمد، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار الفكر – بيروت، الطبعة الأولى، 1405.

114- المفاتيح في شرح المصابيح، الحسين بن محمود بن الحسن، مظهر الدين المشهورُ بالمظْهِري، إصدارات إدارة الثقافة الإسلامية - وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الأولى، 1433 هـ - 2012 م.

115- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية – بيروت.

116- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، دار ابن كثير، دمشق - بيروت)، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1996 م.

117- الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، دار المعرفة - بيروت، 1404، تحقيق: محمد سيد كيلاني.

118- المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، دار الكتب الحديثة، مصر.

119- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 م.

120- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، 1392هـ.

121- الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م.

122- موقف ابن حزم من القياس والتعليل، نصير بن أكلي، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، العام الجامعي 2015- 2016م.

123- نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، بدر الدين العيني، تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.

124- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية - 1412 هـ - 1992م.

125- نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م.

126- نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: أحمد

فريد المزيدي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى /1425 هـ.

127- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أحمد بن حمزة، شهاب الدين الرملي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأخيرة - 1404هـ/1984م.

128- نهاية الوصول في دراية الأصول، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي، تحقيق د. صالح بن سليمان اليوسف، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1996 م.

129- الوَاضِح في أصُولِ الفِقه، أبو الوفاء، علي بن عقيل البغدادي الظفري، تحقيق الدكتور عَبد الله بن عَبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	3
المبحث الأول: في الأصل الكلامي الذي ترجع إليه هذه القاعدة وهو (التحسين والتقبيح العقليين)	6
المطلب الأول: معنى التحسين والتقبيح لغة واصطلاحاً	6
المطلب الثاني: الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين	7
المبحث الثاني: بيان قاعدة معقولية الأحكام وأدلتها	17
المطلب الأول: صوغ القاعدة في كلام العلماء	17
المطلب الثاني: شرح القاعدة وتحريرها	18
المطلب الثالث: خصائص معقول المعنى	23
المطلب الرابع: المفاضلة بين معقول المعنى والتعبدي	25
المطلب الخامس: أدلة القاعدة والبرهنة عليها	27
المبحث الثالث: المخالفون في القاعدة وأدلتهم	38
المبحث الرابع: من تطبيقات القاعدة في الفروع	45
الخاتمة	55
المصادر والمراجع	56
فهرس الموضوعات	67