**إبطال دليل النظَّام على قوله باستحالة القياس عقلًا**

مبحث فى أصول الفقه

إعداد / *أيمن محمد أبو بكر*

قسم الدعوة وأصول الدين

كلية العلوم الإسلامية – جامعة المدينة العالمية

شاه علم - ماليزيا

***ayman.abobakr@mediu.ws***

**الخلاصة – هذا البحث يبحث فى إبطال دليل النظَّام على قوله باستحالة القياس عقلًا**

**الكلمات المفتاحية – الجمهور، ناقشوا، الدليل**

* **.المقدمة**

**الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه والتابعين ، سوف نقوم في هذا البحث بمعرفة إبطال دليل النظَّام على قوله باستحالة القياس عقلًا**

* **.عنوان المقال**

**رد الجمهور على دليل النظام إجمالًا:**

**رد الجمهور على دليل النَّظَّام بالإجمال أولًا؛ حيث ناقشوا صغرى الدليل وكبراه بما اتضح به بطلانه، ثم بالتفصيل ثانيًا؛ حيث بينوا الحِكم التي من أجلها جمع الشارع بين ما هو مختلف فيه في نظر المجتهد، والحِكم التي من أجلها فرَّق بين ما هو مجتمع في نظره أيضًا، وهذا بيان ما قالوه على النحو المذكور:**

**مناقشة الصغرى:**

**قال الجمهور في مناقشة الصغرى: إنَّا نمنع الصغرى القائلة بأن الشريعة الإسلامية جمعت في الحكم بين المختلفات، وفرقت فيه بين المتماثلات؛ وذلك لأن الصور التي توهم المعترض أن الشريعة الإسلامية جمعت فيها بين المختلفات، لو تأملها هذا المعترض كما يتأمل العقلاء الأمور؛ لأدرك أن اختلافها لَمْ يكن من جميع الوجوه، بل هي لا تخرج عن أحد أمرين:**

**الأمر الأول: أن الصور المذكورة -وإن اختلفت في بعض الصفات- فقد تكون متماثلة في العِلة التي استوجبت الحكم.**

**وذلك لأن المختلفات -كما قال الإمام العضد- لا يمتنع اشتراكها في صفات ثبوتية وأحكام، ألا ترى أن النظام نفسه مع اعتزاله ومخالفته لنا في هذا المقام وغيره، هو معنا في الإسلام، وتتعلق به أحكامه كما تتعلق بنا نحن؟ وعليه يكون الجمع في الحكم بين الصور المذكورة، إنما هو جمع بين أمور متماثلة في العلة، لا مختلفة فيها.**

**الأمر الثاني: أن هذه الأحكام قد تكون غير متماثلة، بل مختلفة في العِلل من جميع الوجوه، ولكننا مع ذلك لا نُسلم عدم تماثلها في الأحكام؛ لأن العلل المختلفة يجوز أن توجب في المحال المختلفة حكمًا واحدًا، فيكون الجمع حينئذٍ بين متماثلات في اقتضاء العلة، لا مختلفات، واختلافها المذكور حيث اقتضت حكمًا واحدًا لا يمنع التعبد بالقياس، إنما الذي يمنع التعبد هو التشريك في الحكم بين صور مشتملة على علل تقتضي أحكامًا مختلفة.**

**كذلك نقول للمعترض: إن الصور التي تَوهّمْتَ أنها متماثلة، والشارع فرق بينها في الحكم، لو تأملتها أيضًا تأملًا كاملًا؛ لأدركتَ أن تماثلها إنما هو في صفات لا تأثير لها في الحكم، وهي في الواقع مختلفة في العلة التي استوجبت ذلك الحكم، أو أدركتَ أن هناك مانعًا في الأصل أو في الفرع يمنع الإلحاق، ومن أجل كلا الأمرين أو أحدهما فرَّق الشارع بينها في الحُكم، فهي تفرقة بين مختلفات، وليست تفرقة بين متماثلات كما يزعم النظام.**

**وبهذا القدر يتضح معنى الصغرى على سبيل الإجمال، وسيأتي بيان منعها على سبيل التفصيل، وذلك بتوضيح الحِكم التي من أجلها جَمَعَ أو فَرَّقَ الشارع في الحكم بين الصور التي أوردها المعترض، مما يوضح جلالة هذه الشريعة الإسلامية وعظمتها، ومجيئها على وفق العقول السليمة والفِطَر المستقيمة.**

**مناقشة الكبرى:**

**في مناقشة الكبرى قالوا: على فرض تسليمنا بالصغرى، وأن شريعتنا جمعت في الحُكم بين المتفرقات، وفرقت فيه بين المجتمعات، وأثبتت أحكامًا لا مجالَ للعقل فيها، فإننا لا نسلم أن كل شريعة هذا شأنها يستحيل عقلًا التعبد فيها بالقياس في جميع الأحكام، وفي كل الصور والأحوال.**

**وإنما نُخصص منع ذلك بالصور التي ثبت فيها التفريق بين المجتمع، والصور التي ثبت فيها الجمع بين المختلف، والصور التي لَمْ يُعقل لها معنًى؛ وذلك لأحد أمرين:**

**الأمر الأول: أن ما ذُكر من الصور بالنسبة لغيره يعتبر نادرًا، والنادر لا يُعترض به على غيره.**

**الأمر الثاني: أن الصور المذكورة إنما لَمْ يجرِ فيها القياس؛ لأنها لم تتوفر فيها شروطه، ومن المعلوم أن من شروط القياس: أن يقوم الدليل على تعقل معنى حكم الأصل، أي: أن يكون معللًا بعلة يدركها العقل، وأن يدل على عَين العلة المستنبطة، وعلى وجودها في الفرع، والصور التي ذكرتموها لا توجد فيها هذه الشروط؛ ولذا لم يصح التعبد فيها قياسًا، والاعتراض بها باطل، ومعلوم أن عدمَ جريان القياس فيها لفقد شروطها، لا يدل على عدم جواز القياس فيما عَداها متى توفرت تلك الشروط، وعلى ذلك فقد بطلت الكبرى، وببطلانها يبطل الدليل كما تبطل الدعوى التي من أجلها أَتَى بهذا الدليل، والتي مفادها: أن التعبد بالقياس مستحيل، وثبت نقيضها وهو: أن التعبد بالقياس غير مستحيل، بل هو جائز، وهو المطلوب إثباته.**

**بيان الحِكم التي من أجلها جمع الشارع بين المختلفات, وفرّق بين المتماثلات في زعم النظام:**

**ونبين الحِكم التي من أجلها جمع الشارع بين المختلفات، وفرق بين المتماثلات في زعم النظام؛ حتى يتبين بالتفصيل أنه لا جمع بين المختلفات وإن لم يدرك ذلك النظام، كما أنه لا تفريق بين المجتمعات، ولا ضَيْرَ أن يجهل أحد العلماء أو من يدعي العلم بعض أسرارها، ثم ينكر أن يكون لها تلك الأسرار، ولا ينقص ذلك من جلالها وعَظمتها، ويشتمل هذا البيان على ما يلي:**

**بيان الحِكم التي من أجلها جمع الشارع بين أمور يزعم النظام أنها مختلفة، وهي:**

**1. أما قوله: "إن الشارع جمع بين الماء والتراب في التطهير, مع أنهما مختلفان"؛ فإن كان قصده أنه جمع بينهما في كل وقت وعلى أية حال، فقوله غير مسلم؛ لأن التراب إنما يستعمل بدلًا عن الماء إذا فُقد، أو كان مريد الاستعمال مريضًا حقيقة أو حكمًا، فهما غير مجتمعين إذًا على وفق ما خُيِّل للنظام, وإن كان قصده أنه جمع بينهما في أصل جواز التطهير، وإن كان استعمال الماء عند القدرة والوجدان واستعمال التراب في حال العجز عن استعمال الماء، أو العجز عن الحصول عليه، فَمُسَلَّم، ولا يضرنا حينئذٍ كون الماء ينظف والتراب يشوه؛ لأن التطهير الأصلي عِلته التنظيف باستعمال مادة سهلة الحصول وهي الماء، والتطهير البدني عند العجز عن المادة المنظفة السهلة الحصول، علته إظهار الخضوع لله تعالى، باستعمال مادة عامة سهلة الحصول أيضًا, وهي التراب.**

**فتعفير الوجه بالتراب امتثالًا لأمر الله هو من أحب الأشياء إلى الله تعالى؛ لأنه يطهر النفس، ويورثها الخشوع والخضوع لخالق الكائنات؛ حيث تتذكر باستعماله عند الصلاة مبدأ نشأتها ونهاية حياتها، فهذا يطهر الباطنَ والماء يطهر الظاهرَ، وبذا يكتمل التطهير للإنسان، فقد اجتمع على تطهيره حِسًّا ومعنًى.**

**كذلك في استعمال التراب بدل الماء تمرين للإنسان ودُربة له على إقامة وظيفة الطهارة؛ إذ إن دواعي ترك استعمال الماء كثيرة، ولو جوَّز الشارع للإنسان إقامة الصلاة من غير طهارة بالماء، أو بما هو بدل عنه لوجود تلك الدواعي، لتعودت النفس على إقامة الصلاة من غير طهارة حتى فيما عداها، فيفضي ذلك إلى ركون النفس إلى هواها، وانصرافها عن مراسم التكليف.**

**بالإضافة إلى حِكمة أخرى، وهي أن الله تعالى أراد أن يجمع لنا في عبادتنا بين أمرين، عقد الله بينهما الإخاء عند تكوين أبينا آدم، حيث خلقه من الماء والتراب، وكذا خلق ذريته، فإن أصل النُّطفة التي يتكون منها الإنسان مردّها الأغذية التي يتناولها، والتي ترجع في الغالب إلى الماء والتراب؛ وعليه فإن التراب أخو الماء في كونه أصلًا للأشياء كلها، ومن بينها بنو الإنسان، فيكون الجمع بينهما حينئذٍ ليس جمعًا بين أمرين مختلفين، وإنما هو جمع بين أمرين كَانَا أصلًا لتكوين الإنسان ووجوده، كما أنهما سببان لراحته واستمرار بقائه، وعاملان من عوامل التطهير البدني والقلبي.**

**2. "أما جَمْعُه بين الزاني المحصن وبين المرتد، في إيجاب قتل كل منهما؛ مع اختلافهما في مقدار الجريمة التي ارتكباها"؛ فلأن كلًّا منهما شارك في جريمة، تقتضي عدم بقائه على وجه البسيطة؛ وذلك لأن الزاني قد جَنَى على أعراض الغير جنايةً توجب اختلاط الأنساب وضياعها، وتساعد على تفكك المجتمع وعدم تماسكه، وتوقد نار الفتنة بين أطرافه وأفراده، حتى ينتشر بينهم القتل والقِتال، فوجب لذلك قتله؛ صيانةً للمجتمع من التفكك، وحفاظًا على وحدة المجتمع وتماسكه.**

**وأما المرتد فقد جَنَى على دين الله جنايةً استوجبت معاداةَ المسلمين له، وبغضهم لِمَا ارتكب من تَنَكره للحق بعدما تبين له، وإعلانه للحرب على مَن خالفه في الطريق، وتَرْكُهُ على ارتداده ربما يساعد على انسياق غيره في نفس الطريق، فيكثر بذلك أعداء الإسلام، وتقل هيبته من القلوب، وبذلك يسهل تطاول أعدائه على معتنقيه، والتعرض لهم بالسوء، ولدينهم بالهزء والسخرية, ولذا وجب قتله؛ حماية للدين، وصيانة للمجتمع من عوامل الفُرقة وأسباب العداوة، وردعًا لغيره ممن قد تُسول له نفسه أن يفعل مثل فعله.**

**وعليه؛ فإن العلة التي استوجبت مشاركتها في أصل العقوبة، هي أن كلًّا من الزنا والردة يعتبر مفسدة تؤدي إلى تفكك المجتمع، وانتشار الفوضى بين أفراده، وتساعد على كثرة القتل، وعدم الطمأنينة بينهم.**

**والعلة التي استوجبت الحكمَ واحدة، واختلافها في المقدار لا يستوجب اختلافًا في أصل الحكم الشرعي الدنيوي، الذي هو القتل، ولكنه استوجب تغليظ العقوبة في الدنيا بالنسبة للزاني, حيث حكم الإسلام بقتله رجمًا؛ لأن معصيته في حق المجتمع أشدُّ من معصية المرتد، لذلك كانت طريقة تنفيذ تلك العقوبة شنيعة.**

**3. "أما جَمْعُ الشريعة بين الصبي والبالغ، وبين العاقل والمجنون -أي: بين المكلَّف وغيره في وجوب الزكاة؛ مع اختلافهم في التكليف وعدمه", فهو محل نزاع واجتهاد، وليس عن صاحب الشرع نص بالتسوية ولا بعدمها، هكذا أجاب ابن القيم عن النظَّام.**

**ونرى أن المجتهد إذا رأى حكمًا فهو في عقيدته حكم الله تعالى؛ لأنه لا بد أن يكون قد استنبطه من دليل شرعي، فالشارع في الحقيقة هو المسوي في نظره وفي ظنه، وليست التسوية من عمل المجتهد؛ وعليه فإن الجواب الصحيح هو ما ذكره ابن القيم نفسه بعد ذلك، وحاصله: أن الذين قالوا بالتسوية بين مَن ذُكر في وجوب الزكاة، يرَوْن أن الزكاة من الحقوق التي جعل الله  الأموالَ سببًا في ثبوتها، فيستوي في ملك المالِ العاقلُ، والمجنونُ، والصبي، والبالغ.**

**إذًا: الأموال هي سبب الزكاة، وحيث إن هذا المال يتعلق به الإنفاق على أقاربه ورقيقه وبهائمه، بقطع النظر عن التكليف وعدمه؛ كان تعلق الزكاة به من هذا القبيل أيضًا تطهيرًا لصاحبه وتزكيةً لماله، ثم إن الوجوب ليس عليهما -أي: ليس على الصبي والمجنون- وإنما هو على وليهما.**

**وبما تقدم يتبين أن الشارع لم يسوِّ بين متفرقين كما زَعَمَ النظام، وإنما سَوَّى بين متماثلين في مِلكية النصاب، وهو الصبي والبالغ، أو المجنون والعاقل.**

**بيان الحِكَمِ التي من أجلها فرق الشارع, بين ما يزعم النظام تماثله:**

**1. أما قوله: "إنه أوجب قطع سارق القليل دون غاصب الكثير، أو منتهبه، أو مختلسه", فإن ذلك من تمام الحكمة وعظيم المصلحة؛ لأن السارق إنما يأخذ حاجة الغير خفية, من الحِرز الذي أحاطها صاحبها به، ولا يتمكن عادة من فعل ذلك إلا بكسر القفل، أو هتك الدور، أو قلع الباب مثلًا، ومعلوم أن الإنسان ليس في استطاعته أن يحافظ على حاجته بأكثر من ذلك، وحيث كان اعتداء السارق عادة على هذا الشكل، وكان إجرامه بالغًا في القسوة والحيلة، فقد استحق قطع اليد التي ارتكب بها الجريمة جزاءً وفاقًا، وزجرًا لغيره من أن يقدم على مثل ذلك في المستقبل؛ إذ لو ترك من غير قطع لَعَظُمَ الضرر، وكثر الشر، وتكالب ضِعاف الإيمان على أخذ أموال الغير دون أن يكون لهم زاجر أو رادع، بل لو لَمْ يعاقب بهذه العقوبة، لطُعن في الشريعة، ولوصفت الشريعة بالقصور؛ تعالت الشريعة عن ذلك، وتعاظمت.**

**وهذا بخلاف المختلس، والمنتهب، والغاصب؛ فإن المختلسَ إنما يأخذ الحاجة خفية من غير حرز مثلها غالبًا، وذلك حيث يغافل صاحبها فيختلسها منه في حالة تخليه عنها، أو غفلته عن حفظها، وهذا يمكن الاحتراز عنه غالبًا بالتيقظ والحرز، وكثرة المحافظة، وما شابهها.**

**كذلك المنتهب وهو الذي يأخذ الحاجة جهرةً على مرأى من الناس، حيث يعتمد على خفة الحركة وسرعة اليد، فإنه يمكن تخليص حق المظلوم منه؛ إما بمسك الناس له، أو إعانتهم عليه، أو بشهادتهم على إجرامه عند الحاكم الذي بيده مقاليد الأمور، وفي استطاعته معاقبة المجرمين، وتخليص حقوق العباد من أيديهم.**

**وأيضًا الغاصب وهو الذي يأخذ حق الغير جهرةً، اعتمادًا على قوته وسطوته، فإنما لَمْ يشرع في حقه القتل؛ لأنه باعتدائه على مال غيره جهرة صار معروف الشكل والهيئة غالبًا، ويمكن تخليص الحقوق منه إما عن طريق الحاكم، أو بالاستعانة بالناس حيث كانوا؛ لأن من حق المسلم على المسلم ألا يظلمه ولا يسلمه، ومن حقه أيضًا على المسلم أن ينصره.**

**وعلى ذلك، فقد وضح أن الشارع لَمْ يعاقب هؤلاء جميعًا بالقطع؛ إما لإمكان الاحتراز عنهم، أو لإمكان استخلاص ما أخذوه من أيديهم، بخلاف السارق، فالتفرقة بينهم وبينه في الحكم إنما هي تفرقة بين أمور مختلفة، وليست متفقة كما ادعَى النظام.**

**2. "وأما أن الشارع أجاز للسيد أن يستمتع من أمته بالوطء وبغيره، ولَمْ يجز للمرأة أن تستمتع من عبدها، لا بالوطء ولا بغيره", فإن ذلك يرجع لحكمة عظيمة تدركها العقول السليمة والفِطر المستقيمة بأدنى تأمل؛ وذلك لأن السيد له السيادة على عبده، وهو مالك له، حاكم عليه، قاهر له، كما أن للرجل المستمتع سلطانًا على المرأة المستمتع بها، فأُبيح للرجل أن يستمتع بأمته؛ لأن سلطان الاستمتاع بها يتلاءم مع سلطان ملكه إياها، ولَمْ يبح للمرأة أن تستمتع بعبدها، ولا أن يستمتع هو بها؛ لأن ذلك يؤدي إلى التناقض، إذ كونه مستمتعًا بها يقتضي أن تكون هي تحت سيادته وسلطانه، تخضع لحُكمه، وتلين لجانبه، شأنها في ذلك شأن الزوجات مع أزواجهن، وكونه مملوكًا لها يقتضي أن تكون لها السيادة والسلطة عليه، والتصرف فيه تصرف السيد في المسود، وفرارًا من هذا التناقض الذي تأباه الفطر وتقبحه العقول، منعت الشريعة الغراء أن تستمتع المرأة بعبدها أيًّا كان نوع هذا الاستمتاع، غير أنها إذا أرادت أن تكون لها علاقة الزوجة مع زوجها، فلها أن تعتقه وتدعوه إلى الزواج منها, من غير أن يكون هناك مانع ولا محظور.**

**هذا، إذا افترضنا أن المرأة غير متزوجة، أما لو كانت المرأة متزوجة، فهنا الاستمتاع بالعبد يؤدي إلى اختلاط الأنساب، ويؤدي إلى أضرار بالغة.**

**3. "وأما أنه حكم بقطع يد السارق، ولَمْ يحكم بقطع فرج الزاني ولا لسان القاذف، مع أن الجميع آلة للمعصية", فإن ذلك يعتبر أيضًا في غاية الحكمة والمصلحة؛ وذلك لأن المقصود من العقوبات ليس مجرد ضمان عدم العودة إلى ارتكاب المعصية من نفس الجاني فحسب، وإلا لَحُكم بقتل صاحب الجريمة وكفى، وإنما المقصود منها -زيادة على ذلك- أن تكون عقابًا له على ما ارتكب، وأن تكسبه تلك العقوبة توبةً نصوحًا، وأن يتذكر بها العقوبة الأخروية، وأن يعتبر بها غيرُه، وليس من الحكمة ولا من رحمة الله بعباده أن يحكم على كل جان بإتلاف كل عضو عصاه به، وإلا لَحَكَم بقطع لسان من تكلم بمحرم، وأُذُن من استمع إلى ممنوع، وقلع عين من نظر إلى مكروه، ويد من لطم غيره عدوانًا، وفي ذلك ما فيه من التجاوز في العقوبة، والبعد عن الشفقة والرحمة التي هي إحدى صفات الرحمن العلية، وهو المنزه بصفاته وأفعاله وأسمائه عن كل ما لا يليق بكماله وجلاله.**

**بقي أن نذكر على سبيل التفصيل:**

**أن السارق إنما يأخذ المال خفية من حرز مثله، وهو مستعد للجري والهرب إذا دعت الضرورة إلى ذلك، واليدان تُعينانه على الهرب؛ لأنهما بالنسبة له كالجناحين للطائر، وقطع يده التي سرق بها يقلل من خطره في المستقبل، حيث يعطل حركته بعض الشيء، فيسهل ضبطه إذا أعاد الكَرّة، كذلك هو أكبر زاجر ورادع له، فإنه يتذكر السبب الذي قطعت من أجله يده كلما نظر إليها، فيخاف أن يقطع منه عضو ثانٍ إذا هو فعل مثل فعلته الأولى.**

**ولَمْ يُفعل ذلك بالزاني لعدة أمور:**

**أولًا: لأن الفرج آلة للنسل المطلوب فيه التكاثر، كما هو واضح من أحاديث نبوية متعددة، من هذه الأحاديث: ما رواه أنس بن مالك, قال: ((كان رسول الله  يأمرنا بالباءة، وينْهَى عن التَّبتل نَهيًا شديدًا، ويقول: تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة)), فَقَطْعُ الفرج يؤدي إلى تعطيل النسل المطلوب فيه التكاثر، بخلاف قطع اليد.**

**ثانيًا: المرأة طرف في هذه الجريمة، والمفروض أن تُعاقب بما يعاقب به الطرف الثاني الذي هو الرجل, متى كانت راضية بارتكاب تلك الجريمة، ومن البَدهي أن قطع فرجها متعذر، ولو شرع القطع في حقه -أي: في حق الرجل- دون المرأة؛ لكان ذلك بعيدًا عن العدالة، وهو ما لا يمكن أن يوصف به حكم الله تعالى.**

**ثالثًا: الزاني يحصِّل الاستمتاع واللذة لكل جسمه لا لفرجه فقط، فكانت عقوبته أيضًا لكل جسمه؛ إما بالجلد أو بالقتل، والحكم بقطع فرجه فقط يعتبر إخلاءً لبقية الجسم عن العقوبة مع استحقاقه لها، حيث شارك الفرج في التلذذ.**

**وأما السارق فَلَمْ يباشر السرقة مباشرة فعلية إلا بيده فقط غالبًا، فكان من الحكمة الاقتصار على قطعها فقط، وحيث لَمْ يعاقب الزاني بقطع فرجه للأسباب المذكورة، فقد اقتضت حكمة الشارع أن يكون عقابه جلد مائة وتغريب عام حيث كان بكرًا، وقتله رجمًا حيث كان محصنًا؛ وذلك لأن المحصن قد زال عذره؛ لعلمه بما يقع به العَفاف عن الفروج المحرَّمة، وقد لمس بنفسه ذلك، ووجد الغِنَى في الزواج الحلال، فكان تجاوزه عن الحلال ومواقعته للحرام داعيًا إلى إنزال أقصى عقوبة له، وهي الموت رجمًا أمام الناس وعلى مشهد منهم، وخُفف ذلك لغير المحصن حيث اكتفى بالجلد والتغريب مع أن معصيته تؤدي إلى ما تؤدي إليه معصية المحصن تمامًا؛ وذلك لأنه لَمْ يعلم ما علمه المحصن، ولَمْ يباشر ما باشره من الزواج الذي يقع به العفاف، فكان ذلك عذرًا استوجب التخفيف عنه في العقوبة.**

**وأما "أنه لَمْ يقطع لسان القاذف كما قطع يد السارق، ولم يكن عقابه مائة جلدة كالزاني"؛ فلأن مفسدة قذفه أقل من مفسدة الزنا نفسه ومن مفسدة السرقة، فاقتضت الحكمة أن يكون عقابه أخف من عقاب الزاني والسارق، حيث كان ثمانين جلدة مع عدم قبول شهادته حتى يتوب، وذلك كفيل بزجره وردعه عن معاودة معصيته، واكتفى بذلك دون قطع لسانه.**

**4. "وأما أنه اكتفَى بشاهدين لإثبات الكفر والقتل، ولم يكتفِ في الزنا بأقل من أربعة", فإننا نعتبره في غاية المصلحة والحكمة؛ لأن الاكتفاء بشاهدين في إثبات الكفر على مرتكبه فيه احتياط للدين، بحيث لا يتمكن معه أحد تحدّثه نفسه من أن يعبث به عن طريق إعلان الكفر، وإضلال الناس، ونشر الأخبار الخبيثة بين أفراد المجتمع؛ لأنه يعلم أنه سيلقَى جزاءه لمجرد إثبات ذلك عليه ولو بشاهدين، ولو اشترط أكثر من اثنين؛ لتجرأ الكثير على دين الله مع صعوبة إثبات ذلك عليهم.**

**كذلك في الاكتفاء بالشاهدين على إثبات جريمة القتل احتياط للنفوس التي حرم الله قتلها وسفك دمها إلا بحق؛ وذلك حذرًا من إفلات مرتكب تلك الفعلة حالَ قلة المطلعين على جريمته, فيما لو لَمْ نكتفِ بشاهدين فقط لإثباتها.**

**كذلك اشتراط أربعة من الشهود في الزنا فيه مبالغةٌ في الاحتياط، وبعثٌ على ستر الفاحشة التي قدر الله سترها وأراده؛ لأن في كشفها إلحاق العار بالمشهود عليه، وبكل من ينتمي إليه أو له صلة به إلى آماد بعيدة، بل إنه قد يؤدي إلى نتائج وخيمة وأسرار بالغة تفوق ما يحصل بالقتل أو الكفر؛ لذلك بالغ الباري -جلت حكمته- في ستره؛ حيث لَمْ يقبل فيه أقل من أربعة يصفونه وصف مشاهدة, لا يبقى معها أي احتمال، ويظهر ذلك جليًّا في توعده بالعذاب الأليم لكل مَن أحب أن تشيع الفاحشة بين المؤمنين؛ حيث قال: {ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ} [النور: 19].**

**وبهذا تتضح الحكمة من وراء الاكتفاء بالشاهدين في إثبات الكفر والقتل، واشتراط أربعة في الزنا، كما تزول شبهة المعترض الذي توهم أنها حُجَّة بالغة.**

**هذا ما يمكن أن يقال في هذا المقام، وما ذكرناه قليل من كثير.**

**وبتتبع هذه الجزئيات كلها على النحو السابق، يتضح بجلاء أن الله  لا يجمع في الحكم بين المختلفين من كل وجه، كما أنه لا يفرق بين المجتمعين من كل وجه، فحكمته وعدله تأبَى هذا وذاك، فلا يجعل المؤمنين كالكفار، ولا الأبرار كالفجار، ولا مَن أطاعه كَمَنْ عصاه، ولا النور كالظلام، ولا العالم كالجاهل؛ وعلى هذا بُني الجزاء، فهو حكمه الكوني والديني، وجزاؤه الذي هو ثوابه وعقابه، وبذلك حصل الاعتبار، ومن أجله ضرب لنا الله الأمثال، وذكر لنا قصص الأنبياء وأخبار أممهم.**

**بيان ما يزعم النظام أنه لا مجالَ للعقل فيه:**

**ذكرنا أن من الأحكام ما لا يدرك العقل علته؛ وذلك إما لكون الحكم غير معلل أصلًا، وهو ما يسمَّى بالأحكام التعبدية، كتشريع صلاة الصبح ركعتين، والظهر أربعًا، والمغرب ثلاثًا, فهذه أحكام تعبدية غير معللة، وقد يكون الأمر معللًا، لكن لا يستطيع الإنسان أن يصل إلى علته، ولا يدرك علته.**

**إذًا: من الأحكام ما لا يدرك العقل علته، ولا نقول بالقياس فيه حتى تتبين لنا علة الحكم.**

**وإذا لَمْ تتبين لنا علة الحكم لا نستطيع أن نقول بالقياس، ليس فقط أن نتبين علة حكم الأصل، بل لا بد أيضًا أن نعلم أو نظن أن هذه العلة التي من أجلها شُرع الحكم في الأصل موجودة في الفرع.**

**إذًا: ما لم نعقل له معنى فلا نقول بالقياس فيه، وهذا محل اتفاق بيننا وبين الخصوم؛ غير أن الأمثلة التي أوردها الخصوم لبيان ما لا يُعقل له معنى.**

**قد ذكر بعض العلماء أنها من قبيل ما يُعقل معناهُ، وأُجري فيها القياس، وعليه فإن المناقشة تنحصر حينئذٍ في المثال, لا في أصل الموضوع.**

**بهذا القدر من الكلام على إبطال دليل النظام، نأتي على أدلة المذاهب في حكم التعبد بالقياس عقلًا، ومناقشتها بالقدر الذي تيسر، ثم عن طريق التسلل الطبيعي بعد ذكر المذاهب وأدلتها ومناقشتها، نذكر المذهب المختار من بينها، فنقول:**

**يتضح للناظر في تلك المذاهب الثلاثة وأدلتها ومناقشتها, أمران:**

**الأمر الأول: أن المذهب الثاني الذي يقول بوجوب التعبد بالقياس، قائم على القول بوجوب الصلاح والأصلح، وهذه قاعدة اعتبرها المعتزلة وهي غير مسلمة عند أهل السنة.**

**أيضًا هذا القول قائم على أن العقل موجب, وهذه قاعدة معتبرة عند المعتزلة أيضًا, وعند أهل السنة أن العقل لا يوجب شيئًا ولا يحرم شيئًا، بل إن الموجب والحاكم والقاضي على جميع الأفعال إنما هو الله  لقوله: {ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ} [الأنعام: 57], ولقوله تعالى: {ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ} [الإسراء: 15].**

**أيضًا، المذهب الثاني الذي يقول بوجوب التعبد بالقياس، قائم على أن العلل الشرعية كالعلل العقلية تمامًا بتمام، وهذا غير مسلم أيضًا.**

**إذًا: الأمور الثلاثة التي بُني عليها المذهب الثاني, الذي يقول بوجوب التعبد بالقياس، وهي: القول بوجوب الصلاح والأصلح، وأن العقل موجب، وأن العلل الشرعية كالعلل العقلية -غير مسلمة عند أهل السُّنَّة.**

**أيضًا من الأمور التي تتضح للناظر في تلك المذاهب؛ أن المذهب الثالث القائل باستحالة التعبد بالقياس عقلًا، مبني على القول بأن التعبد بالقياس يفضي إلى الاختلاف، أو أنه طريق لا يؤمن فيه الخطأ، أو أنه عدول عن أقوى الدليلين الذي هو البراءة الأصلية المتيقنة إلى أضعفهما، وهو القياس المبني على الظن، أو أنه عدول عن الظاهر المفهوم إلى الخفي الموهوم، أو أنه إثبات للأحكام الشرعية من غير توقيف، وهذا المذهب أيضًا مبني على القول بأن الشريعة الإسلامية قائمة على الجمع بين المختلفات، والتفريق بين المتماثلات، إلى غير ذلك من الشُّبَه التي تبين بوضوح بطلانها، وأنها مجرد خيال ناشئ عن تفكير معكوس، ورأي منكوص.**

**لذلك كان المذهب الذي يجب أن يُدان به الديان, وأن يلاقي عليه المسلم ربه، هو المذهب الأول الذي لا يوجب ولا يحيل، وإنما يجوِّز، وهو وسطٌ بين الإفراط الذي قال صاحبه بالوجوب، وبين التفريط الذي قال صاحبه بالاستحالة، وخير الأمور أوسطها؛ ولذلك وجب التعويل عليه والمصير إليه، وهو ما قال به جمهور العلماء**

**المراجع والمصادر:**

1. **(إتحاف ذوي البصائر شرح روضة الناظر)**

**عبد الكريم النملة، الرياض، دار العاصمة، 1996م**

1. **(التلويح على التوضيح)**

**سعد الدين التفتازاني، ضبط وتخريج: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996م**

1. **(الإحكام في أصول الأحكام)**

**سيف الدين الآمدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990م**

1. **(الإِبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي)**

**السبكي علي بن عبد الكافي، تحقيق: شعبان محمد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 2000م**

1. **(أصول السَّرخسي)**

**السَّرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل، عالم الكتب، 1986م**

1. **(البرهان في أصول الفقه)**

**عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار الوفاء، 1989م**

1. **(سلّم الوصول في شرح نهاية السّول) مطبوع مع (نهاية السّول)**

**محمد بخيت المطيعي، عالم الكتب، 1994م.**

1. **(شرح اللّمع)**

**أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998م**

1. **(قواطع الأدلة في الأصول)**

**منصور بن السمعاني، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997م**

1. **(كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام للبزدوي)**

**عبد العزيز البخاري، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997م**

1. **(نفائس الوصول في شرح المحصول)**

**أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، مكتبة نزار مصطفى الباز، 1997م**

1. **(شرح الكوكب المنير)**

**محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن النجار، مكتبة العبيكان، 1997م**

1. **(إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول)**

**محمد بن علي الشوكاني، دار الكتب العلمية، 1999م**

1. **(أصول الفقه الإسلامي)**

**زكيّ الدين شعبان، مؤسسة علي الصباح للنشر، 1988م**

1. **(الوجيز في أصول الفقه)**

**عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1994م**

1. **(الموافقات في أصول الشريعة)**

**إبراهيم بن موسى الشاطبي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993م**