

محاضرة ميسرة

في

أصول الفقير

تأليف

د. فلاح عبد الحسنى هاشم

دار العتبي للطباعة والنشر

د. فلاح عبد الحسنى هاشم

محاضرة ميسرة في أصول الفقير

دار العتبي للطباعة والنشر

مخاضات ميسرة
في
أصول الفقهاء

د. فلاح عبد الحسن هاشم

محاضراتٌ ميسرةٌ في أصول الفقه

محاضراتٌ ميسرةٌ في أصول الفقه

د. فلاح عبدالحسن هاشم

دار المجتبي للترجمة والطباعة والنشر

الطبعة الثالثة - ٢٠٢٥ م

الرقم الدولي ISBN: ٩٧٨-٩٩٢٢-٢١-٤٥٩-٧

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

أقدم هذا الكتاب لطلبة الدراسات الدينية وللباحثين عموماً، ولطلبة قسم علوم القرآن خصوصاً، وهو مجموعة من المحاضرات المتعلقة بمادة أصول الفقه التي وفقني الله تعالى لإلقائها على طلبة قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية في كلية التربية للعلوم الإنسانية في جامعة البصرة، وحاولت أن تتضمن كل مفردات مادة الأصول أو أغلبها، مع إضافة بعض الموضوعات الأخرى التي لها ارتباط وثيق بهذه المفردات. وقد سعتُ أن تكون مادة هذا الكتاب ميسرةً وسهلة الفهم قدر الإمكان، متجنباً - غالباً - الاصطلاحات المعقدة التي تتسم بها عادةً مادة أصول الفقه، وشارحاً كثيراً من هذه المصطلحات التي أخالها مما يصعب فهمها على طالب لم يكن عنده دراسة سابقة أولية لهذه المادة. وفي الوقت ذاته لم أتناول كثيراً من الفروع المتعلقة بتلك المفردات التي لا تتناسب مع ذهنية هؤلاء الطلبة، وربما اختصرت أيضاً بعض التفاصيل التي تربك تفكيرهم.

ومع هذا ربما سيواجه بعض الطلاب والقراء أيضاً صعوبات في فهم بعض موضوعات هذا الكتاب، وهذا أمر طبيعي، فهو كتاب منهجي تخصصي يرتبط فهمه بشكل كامل بالأستاذ الذي يقوم بتدريس هذه المادة. وأهم ما يميز به هذا الكتاب أنه جمع بين البحث الأصولي السنّي والبحث الشيعي، ولم يقتصر على أحدهما كما هو المتعارف.

أسأل الله تعالى أن يتقبل منا هذا العمل المتواضع بأحسن القبول.

تعريف علم أصول الفقه

علم أصول الفقه مركب من ثلاث مفردات: العلم، الأصل، والفقه، وكي نعرف هذا المركب لا بدّ من الكلام عن هذه المفردات الثلاثة:

أولاً: معنى العلم لغة واصطلاحاً: في اللغة نقيض الجهل، وهو الأثر بالشيء يتميز به عن غيره، ومن ذلك العلامة، وهي معروفة^(١). ويأتي بمعنى الشعور بالشيء^(٢). ويأتي بمعنى اليقين والمعرفة^(٣). وفي الاصطلاح هو: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، أو هو: حصول صورة الشيء في الذهن، أو هو: إدراك الشيء على ما هو به، أو هو: زوال الخفاء من المعلوم، والجهل نقيضه، أو هو: صفة راسخة تدرك بها الكليات والجزئيات، أو هو: وصول النفس إلى معنى الشيء، أو هو: إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول، وقيل: هو مستغنٍ عن التعريف^(٤).

وأيضاً يطلق العلم ويراد به في الاصطلاح: نفس الأشياء المدركة، فعلم الفقه مثلاً هو مسائل الفقه، أو هو مجموعة الأحكام الشرعية العملية^(٥). ومعنى علم أصول الفقه؛ أي نفس مسائل الفقه وذاتها.

كما يطلق ويراد به: المسائل والقضايا التي يبحث عنها في العلم، وما يتفرع على ذلك من إدراك ومعرفة، وعندما يقال: علم الفقه أو علم الطب، يراد به المسائل التي يجمعها غرض واحد في الفقه أو الطب.

والأخير هو المقصود في مفردة "علم" في المركب الإضافي "علم أصول الفقه". وفي كلّ الأحوال العلم: إدراك يحصل في النفس ويرفع الجهل. وهذا الإدراك له مراتب، مرتبة اليقين، ومرتبة الاطمئنان، ومرتبة الظن ومرتبة الشك ومرتبة

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٤، ص ١٠٩-١١٠.

(٢) العين، الخليل القراييدي، ج ٢ ص ١٥٢.

(٣) المصباح المنير، أحمد الفيومي، ج ٢ ص ٤٢٧.

(٤) التعريفات، الجرجاني، ص ١٥٥.

(٥) الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى الزحيلي، ج ١، ص ١٦.

الوهم.

ثانياً: معنى الأصل لغة واصطلاحاً: أما في اللغة فهو "ما يبنى عليه الشيء" أو "المحتاج إليه" و"أسفل الشيء" و"أساس الشيء"^(١). وأصل كل شيء ما يستند وجود ذلك الشيء إليه، فالأب أصل للولد، والنهر أصل للجدول والجمع أصول^(٢). وأما الأصل في الاصطلاح وبتعبير علماء الأصول:

يطلق على "الراجح" مثل قولهم: الحقيقة أصل للمجاز، أي راجحة على المجاز عند السامع. و"المستصحب" مثل قولهم "الأصل الطهارة، لمن كان متيقناً منها، ويشك في الحدث، أي تستصحب الطهارة حتى يثبت. و"القاعدة الكلية" مثل قولهم: بني الإسلام على خمسة أصول، أي خمسة قواعد كلية. و"الدليل" مثل قولهم: "أصل هذا الحكم من الكتاب آية كذا" أي دليل هذا الحكم"^(٣).

والمناسب والقريب للفظ "الأصل" في المركب: "علم أصول الفقه" هو إما الأصل بمعنى القاعدة الكلية أو بمعنى الدليل.

ثالثاً: معنى الفقه لغة واصطلاحاً: أما في اللغة، أصله الفهم والإدراك والعلم^(٤)، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾^(٥).

أما الفقه في الاصطلاح: فله عدة تعريفات، منها: "العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة"^(٦). ومنها: "علم الحلال والحرام، وعلم الشرائع والأحكام"^(٧).

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ١ ص ١٠٩. العين، الفراهيدي، ج ٧ ص ١٥٦. لسان العرب، ابن منظور، ج ١١ ص ١٦.

(٢) المصباح المنير، أحمد الفيومي، ج ١ ص ١٦.

(٣) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، ص ٣. أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ١٦.

(٤) العين، الخليل الفراهيدي، ج ٣ ص ٣٧٠. لسان العرب، ابن منظور، ج ١٣ ص ٥٢٢. مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٤، ص ٤٤٢.

(٥) هود: ٩١.

(٦) المستصفي، الغزالي، ص ٥.

(٧) بدائع الصنائع، الكاساني، ج ١، ص ٢.

ومنها: "العلم بالأحكام الشرعية العملية، والمستدلُّ على أعيانها، بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة"^(١). ومنها: "العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال"^(٢).

والتعريف المشهور أن الفقه هو: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"^(٣). وهذا هو التعريف الراجح للفقه. والعلم هنا هو الإدراك، وهو يشمل اليقين بالحكم والظن الراجح بالحكم أو الظن المعتبر^(٤).

والمقصود بقيد "العملية": الأحكام التي تخص عمل المكلف من الحلال والحرام والمستحب أو المندوب والمكروه، فلا تدخل أحكام العقيدة في التعريف.

والمقصود بالأدلة التفصيلية في تعريف الفقه: الأدلة الجزئية الخاصة مقابل الأدلة الإجمالية الكلية والعامة، وسوف يأتي الفرق بينهما بعد قليل في تعريف أصول الفقه.

وبعد اتضاح المفردات للمركب الثلاثي "علم أصول الفقه" اتضح أن معناه: "ما تبنى عليه مسائل الفقه، وتُعلم أحكامها به؛ لأنَّ أصل الشيء ما تعلق به وعرف منه، فسميت هذه الأصول بهذا الاسم؛ لأنَّ بها يتوصل إلى العلم بغيرها، فتكون أصلاً له"^(٥).

والمشهور في تعريف علم أصول الفقه في الفقه السني: "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية"^(٦).

(١) المحصول، الرازي، ج ١، ص ٧٨.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج ١، ص ٦.

(٣) نهاية السؤل، الأسنوي، ص ١١.

(٤) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ص ١٩-٢٠. والظن الراجح: هو ما يكون الإدراك فيه نسبة عالية ليمتد إلى النصف، مثلاً: لو ظننت بنسبة ٧٠ بالمائة: أن زيداً مات، فهنا يكون ظنك راجحاً، وما دونه يعد وهماً، أي نسبة ٣٠ بالمائة المتبقية هي وهم، فالظن هو الطرف الراجح من الاحتمالات. أما اصطلاح الظن المعتبر: هو الظن الذي قام الدليل الجازم من الشارع على اعتباره وحجيته.

(٥) العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى، ج ١، ص ٧٠.

(٦) انظر: مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، ملا خسرو، ص ٩. نسخة قديمة، طبعة سنة ١٣٢١ هـ. وانظر:

التقرير والتجوير، ابن الموقت، ج ١، ص ٢٦.

ومعنى ذلك أن أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي ترسم المناهج لاستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، فهو الأسس التي تبين طريقة استخراج الأحكام من الأدلة^(١).

فالمقصود من القواعد: هي الضوابط الكلية العامة التي تشتمل على أحكام جزئية مثل قاعدة الأمر يدل على الوجوب، والنهي يدل على الحرمة فينتج حكماً خاصاً بتطبيقه على قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٢)، وهو حكم وجوب الصلاة والزكاة. والمقصود بالأحكام: الأحكام التكليفية والوضعية.

والمقصود بالأدلة التفصيلية: هي الأدلة الجزئية التي تتعلق بمسألةٍ بخصوصها، وتدل على حكم بعينه، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٣) الدال على تحريم نكاح الأمهات. وفي مقابل هذه الأدلة التفصيلية هناك الأدلة الإجمالية المرتبطة بالقاعدة الأصولية: مثل قاعدة أن الأمر في النصوص ظاهر في الوجوب، والنهي ظاهر في التحريم^(٤).

ولو فرقنا بين وظيفة الفقيه والأصولي، وتصورناهما شخصين مختلفين، ستكون الأدلة التفصيلية من وظيفة الفقيه، فهو الذي يهتم بالنصوص الجزئية الخاصة التي تحرم أو تبيح الأشياء. أما الأدلة الكلية فهي وظيفة الأصولي، فهو الذي يهتم بالقواعد العامة. أو قل: وظيفة الأصولي: البحث في القواعد الكلية التي تؤدي إلى استنباط الأحكام الجزئية ووظيفة الفقيه: تطبيق القواعد الأصولية في مجال الاستنباط للتوصل إلى حكم جزئي خاص^(٥).

وبتعبير أكثر توضيحاً: إن الفرق بين الدليل التفصيلي والدليل الإجمالي يتمثل في

(١) أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ص ٧.

(٢) البقرة: ٨٣.

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ٢٥.

(٥) انظر: الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ص ١٣-١٤.

أن التفصيلي يقع مقدمة صغرى في القياس، بينما الدليل الإجمالي يقع كبرى في القياس، ولا بأس بالتذكير بالمنطق قليلاً:

المثال البسيط المعروف في القياس المنطقي من الشكل الأول:

* زيد إنسان "مقدمة صغرى"

* الإنسان يموت "مقدمة كبرى"

* زيد يموت "النتيجة".

ونلاحظ أن المقدمة الكبرى لها صفة الشمول والاستيعاب، ولا تتحدث عن مصداق خاص، بل مجملة من هذه الناحية، فهي حددت أن كل إنسان يموت. بينما الصغرى تشير إلى مصداق في الخارج محدد، زيد الخارج المعروف هو إنسان. فالدليل التفصيلي هو زيد يموت. والدليل الإجمالي هو الإنسان يموت.

وفي المقام، الدليل التفصيلي هو الذي يقع صغرى في القياس، مثل الأدلة الفقهية من الكتاب والسنة من قبيل الأوامر القرآنية والنواهي، كتحريم شرب الخمر في القرآن أو تحريم الميتة أو أكل لحم الخنزير. بينما الدليل الإجمالي هو الدليل الي يقع كبرى في القياس الفقهي مثل: كل أمر في النصوص الشرعية يدل على الوجوب، فهنا فيه صفة الكلية والعموم ولم ينظر إلى مصداق معين. ولو نطبق القياس المنطقي الفقهي: نقول:

الله تعالى يقول: (وأقيموا الصلاة) "هذا دليل تفصيلي وقع صغرى في القياس". وكل أمر يدل على الوجوب "هذا دليل إجمالي وقع كبرى في القياس، فيه صفة العموم ولم ينظر إلى مصداق خاص" والنتيجة: أن الصلاة تكون واجبة لا مستحبة. وهكذا يتضح أن مرجع الأدلة التفصيلية: الكتاب والسنة والإجماع وغيره. ومرجع الأدلة الإجمالية: قواعد الأصول في كتب الأصول^(١).

(١) مبادئ الأصول، الصنهاجي، ص ٣١.

ومع هذا قد يطلق على نفس الكتاب والسنة والأدلة الأخرى كالإجماع ونحوه بالأدلة الإجمالية بملاحظة كونها حجة، فالقرآن كدليل عام والسنة والإجماع حجة، وبهذا يمكن أن يتصف بالكلية، ويطلق على الأدلة الخاصة المستخرجة من القرآن والسنة مثل آية وجوب الصلاة أو آية اجتناب الخمر الخاصة بالأدلة التفصيلية^(١).

وفي الدراسات الأصولية الشيعية يعرف علم أصول الفقه بتعريف قريب مما مرّ سابقاً: فقد عرّف قدماء علماءهم بأنه: "العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية"^(٢).

وثمة قاعدة معروفة في التعريفات، مفادها: أن كلّ تعريف - كما أنه لا بدّ أن يكون جامعاً - كذلك لا بدّ أن يكون مانعاً. والجامعية تعني شمول التعريف بمفهومه لجميع أفرادهِ.

والمقصود بالمانعية: ألا يدخل في التعريف أفرادٌ خارجية لا علاقة لها بالمفهوم المراد تعريفه.

ومن هنا: نلاحظ على تعريف القدماء لعلم الأصول: أنه غير مانع من دخول الأغيار؛ وذلك لأنّ القواعد اللغوية التي هي ليست من علم الأصول سوف تدخل في التعريف، لأنها أيضاً مما تمهد للاستنباط.

مثال ذلك: كلمة "الصعيد" في آية: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٣) التي استدلت بها الفقهاء على وجوب التيمم، فقد بحثوا في أن كلمة "الصعيد" ماذا تعني؟ هل هي مطلق وجه الأرض سواء أكان تراباً أم غيره، أم خصوص التراب؟

بعضُ منهم قال إن معناها: "مطلق وجه الأرض" وهكذا تمكن من الإفتاء بأنه يجب التيمم بمطلق الأرض حتى لو كان رملاً. فإذن أسهم ذلك في الاستنباط، مع

(١) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج ١، ص ٢٨-٢٩.

(٢) كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ص ٩.

(٣) النساء: ٤٣.

أن قاعدة: "كلّ كلمة صعيد تعني مطلق وجه الأرض" ليست أصولية، بل هي لغوية. من هنا لا بدّ أن نبحث عن تعريف يبتعد عن هذا الإشكال. وأفضل تعريف لعلم الأصول، هو: "العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي"^(١). والعناصر تعني القواعد. والقاعدة: كلّ أمر عام وكلّي ينطبق على أفراد كثيرة، بخلاف الجزئي.

وهكذا استبدلنا كلمة (الممهدة) بكلمة (المشتركة) وارتفع الإشكال في التعريف؛ فأصبح التعريف جامعاً مانعاً.

موضوع علم الأصول

يبحث عادة في كلّ علم عن موضوعه بهدف تمييز كلّ علم عن الآخر، فإن تمايز العلوم أحدها عن الآخر إنما يكون بتعيين الموضوع وتشخيصه، فلو لم يكن هناك تغاير في الموضوع لا يكون هناك علمان مختلفان^(٢)، بل تحديد الموضوع يسهم في عدم اختلاط مسائل كل علم مع الآخر. ولمعرفة الموضوع وتعيينه لا بدّ من تعيين ما يبحث في ذلك العلم عن أحواله الذاتية العارضة، وتوضيح ذلك:

في كلّ علم من العلوم هناك شيء ما يكون هو المحور لجميع بحوث هذا العلم، وهذا المحور هو الذي يبحث في الأحوال العارضة عليه. مثلاً: موضوع علم الطب: هو بدن الإنسان، لأنّ هذا البدن هو الذي يبحث في علم الطب عن الأحوال العارضة عليه لاحقاً، وهذه الأحوال هي الأمراض ونحو ذلك. وأيضاً موضوع علم النحو: هو الكلمة، فإنها هي التي يبحث عن أحوالها في علم النحو من حيث الإعراب والبناء.

وبعد هذا نقول: ما هو موضوع علم أصول الفقه؟ ما هو الشيء الذي يبحث عن أحواله العارضة عليه في علم أصول الفقه؟

(١) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٣٦.

(٢) انظر: التعبير شرح التحرير، علاء الدين المرداوي، ج ١، ص ١٤٢.

الجواب: هناك أدلة أربعة أو خمسة أو أكثر ثبتت الأحكام الشرعية^(١)، وهذه الأدلة يبحث علم الأصول في أحوالها العارضة عليها، وهذه الأحوال: كونها عامة أو خاصة، أو مطلقة أو مقيدة، أو مجملة أو مبينة، أو ظاهرة أو نصاً، أو منطوقة أو مفهومة، وكون لفظ الكتاب والسنة مثلاً لو كان أمراً هل يدل على الوجوب أم لا؟ وكون لفظ آخر دال على النهي هل يدل على الحرمة أم لا؟ وهكذا^(٢).

إذن موضوع علم الأصول هو أدلة الفقه نفسها من حيث ذاتها لا من حيث متعلقها. فإن الأصولي يبحث في الأدلة ذاتها - التي هي موضوع علم الأصول - ويكون اهتمامه بذات الدليل مع غرض النظر عن متعلقه وما يحكي عنه، وأما الفقيه فيبحث في متعلق الأدلة، التي هي موضوع الفقه، وهي أفعال المكلف، فيكون محط اهتمامه ما تحكي عنه هذه الأدلة، أي: متعلقها ومدلولها وأثرها المترتب عليها.

وفي الدراسات الشيعية الأصولية فرضت إن لكل علم - عادة - موضوعاً أساسياً تركز جميع بحوثه عليه، وتدور حوله، وتستهدف الكشف عما يرتبط بذلك الموضوع من خصائص وحالات وقوانين، فالفيزياء مثلاً موضوعها الطبيعة، وبحوث الفيزياء ترتبط كلها بالطبيعة، وتحاول الكشف عن حالاتها وقوانينها العامة. والنحو موضوعه الكلمة؛ لأنه يبحث عن حالات إعرابها وبنائها رفعها ونصبها.

كذلك في علم الأصول هناك موضوع تدور مسائل بحوث العلم حوله، وبما أن علم الأصول يهتم بالقواعد المشتركة في عملية استنباط الأحكام الشرعية، إذن الموضوع هو الأدلة المشتركة في علم الفقه لإثبات دليليتها، أي لإثبات كونها دليلاً يعتمد عليه في مقام الاستنباط واستخراج الأحكام. وبهذا صح القول بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة المشتركة في عملية الاستنباط^(٣). وهذا التحديد لموضوع علم الأصول يلتقي

(١) الأدلة متفق عليها وهي (الكتاب والسنة والإجماع) يضاف لها القياس والعقل، وأدلة مختلفة فيها هي المصالح المرسلة والاستحسان.

(٢) انظر: نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، الأسنوي، ص ١٠.

(٣) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٣٩.

إلى حد كبير مع التحديد المعروف لموضوع علم الأصول عند المتقدمين من أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة^(١).

الغاية من علم الأصول

لماذا ندرس مادة علم الأصول؟ من أجل أن يتضح جواب ذلك، لا بدّ أن نتعرض لذكر مجموعة من المقدمات التي تمثل تمهيداً قبل الدخول في المباحث الأساسية. وفي مقدمة هذه الأمور لا بدّ أولاً أن نتعرف على المقصود من الدين؟ وهل ينحصر الدين في الفقه أم أن الدين أوسع من ذلك؟

الدين: "منظومة متناسقة من الأحكام الأخلاقية والعقدية والعملية"^(٢).

والمقصود بالأحكام الأخلاقية ما كان مرتبطاً بالأخلاق، مأخوذ من "الخلق" وهو في اللغة: السجية والملكة والطبيعة^(٣).

والأخلاق بتعبير أكثر دقة في الاصطلاح: "هيئة في النفس راسخة، تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية، أي بشكل عفوي. فإن كانت هذه الهيئة تصدر عنها الأفعال الجميلة والحسنة المحمودة عقلاً، سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً وفضائلاً، وإن كان الصادر عنها أفعالاً قبيحة ذميمة عقلاً، سميت الهيئة خلقاً سيئاً أو رذائل"^(٤).

ويمكن تعريف الأخلاق بما يتفق مع المعنى اللغوي بأنها:

"الطباع التي تنبع من الوجدان والفطرة الأصيلة، كحرمة الظلم، ووجوب العدل، وحرمة الخيانة، ووجوب ردّ الأمانة. وهذه الأخلاق والسجايا تنقسم إلى قسمين:

(١) انظر: بحوث في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١، ص ٥٣.

(٢) هذا تعريف نحن نختاره لبحاظ أن الشريعة عموماً تشمل عناصرها على الأخلاق والعقيدة والأحكام الفقهية.

(٣) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٢، ص ٢١٣.

(٤) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي، ج ٨، ص ٩٦.

سجايًا ذات أصل غريزي فطري، وسجايًا ذات أصل اكتسابي^(١). وقد وقع خلاف في أن الأحكام الأخلاقية مستقلة عن الدين أم لا؟ هناك عدة آراء في هذه المسألة. والأحكام العقدية: هي الأحكام التي ترتبط بالإيمان القلبي، مثل حكم ضرورة الاعتقاد بوجود النبوة والمعاد وصفات الله تعالى وغير ذلك مما يعبر عنه بأصول الإيمان.

أما الأحكام العملية: فهي الأحكام الفقهية التي تتعلق بأفعال المكلفين، كحكم الحرمة لشرب الخمر، وحكم وجوب الحج، والجهاد، وحكم استحباب فعل صلاة الليل، وهكذا بقية الأحكام المعروفة.

فالدين بناء على هذا التعريف الواسع له لا يقتصر على الأحكام الفقهية والشرعية كالحلال والحرام، بل ويختلف الدين عن التدين أيضاً، فلا ينبغي الخلط بينهما. التدين يكون من قبل الإنسان تجاه الدين، فالدين متقدم على التدين، والتدين هو التزام من الإنسان بشيء اسمه الدين، وليس من الصحيح تعريف الدين بالتدين.

بعد أن اتضح معنى الدين، نقول: علم الأصول يدور في دائرة خصوص الأحكام العملية أو المعبر عنها بالأحكام الفقهية. والهدف منه هو توفير قواعد عامة يستفيد منها الفقيه في معرفة أحكام الشريعة العملية.

فغايته تمكين المجتهد لاستخراج الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، فن كان له أهلية الاجتهاد سوف يستطيع بقواعد الأصول فهم النصوص الشرعية، سواء كانت واضحة أم خفية، ومن ثم استخلاص ما تدل عليه من الأحكام، كما يستطيع من خلال القواعد معرفة أحكام الوقائع الجديدة^(٢).

(١) انظر: تسهيل النظر في أخلاق الملك، الماوردي، ص ٥، وانظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج ١٨ ص ٢٢٧.

(٢) الوجيز في أصول الفقه، وهبة الزحيلي، ص ١٥.

مصادر مادة أصول الفقه

تعتمد قواعد أصول الفقه على مصادر متنوعة، فهي تارة يكون مصدرها دلائل العقل، مثل القياس عند أهل السنة، والمصالح المرسلة وغيرها، ومثل الملازمات العقلية كما في قاعدة إذا وجب الشيء وجبت مقدمته ونحو ذلك.

وتارة أخرى تعتمد قواعد أصول الفقه في استقاء مادتها من القضايا العرفية^(١)، وثالثة تستقي مادتها مما هو واضح في القرآن والسنة النبوية، ورابعة: تستمد مادتها من طبيعة اللغة العربية واستعمالاتها في المعاني وفقاً لعلماء اللغة ووفقاً لتتبع واستقراء الأساليب اللغوية العربية^(٢). وهذه القواعد تُسهم في فهم النص الشرعي، والنحو الرابع هو الأغلب في تشكيل قواعد أصول الفقه^(٣)، لأنه مرتبط أساساً بفهم نصوص الكتاب والسنة التي تعدُّ العمدة في استنباط الأحكام الشرعية.

(١) مثل قاعدة "حمل كلام المتكلم على عرفه" أو قاعدة: "تطابق مقصود المتكلم قلباً مع ما تلفظ به من كلام جرى على لسانه". أو قاعدة أصالة عدم القرينة عندما يتكلم المتكلم واحتملنا القرينة، وكل قاعدة عقلائية يكون منشؤها العرف.

(٢) الوجيز في أصول الفقه، الزحيلي، ص ١٥.

(٣) الفروق، القرافي، ج ١، ص ٢.

مفهوم الحكم الشرعي وأقسامه

حقيقة الحكم الشرعي

بما أن علم الأصول يقدم قواعد عامة للفقهاء، والفقهاء هو الذي يستخرج الحكم الشرعي من أدلته، فمن المناسب التعرف على حقيقة هذا الحكم.

الحكم الشرعي: عرفه المشهور بأنه: (الخطاب الصادر من الله والمتعلق بأفعال المكلفين)^(١). هذا التعريف واجه عدة اعتراضات، منها:

الأول: أن حقيقة الحكم ليس خطاباً، بل الخطاب كاشف عن الحكم.

الثاني: أن الحكم لا يتعلق دائماً بالأفعال، بل مضافاً للأفعال قد يتعلق بالذوات وبأشياء أخرى^(٢).

ولأجل أن نفهم هذين الاعتراضين بشكل دقيق لا بد أن نفهم طبيعة وحقيقة الحكم الشرعي ومراحل تكوينه.

مراحل تكون ونشوء الحكم

ومن المعروف أن الله تعالى حكيم، ومن حكمته أن لا يشرع حكماً عبثاً من دون مصلحة دعت إلى ذلك، فلا يوجد حكم يخلو من مصلحة أو مفسدة للإنسان، وهكذا تكون هناك قاعدة تفيد أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد^(٣). وبناء على هذه القاعدة وصحتها، لو قمنا بتحليل عملية إصدار الحكم التكليفي، كالوجوب مثلاً - كما يمارسها أي مولى في حياتنا الاعتيادية - نجد أنها تنقسم إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: هي مرحلة تكوينه ونشوئه، ونعبر عنها بالمرحلة الثبوتية أو مرحلة عالم الحكم.

(١) انظر: المحصول، الرازي، ج ١، ص ٨٩.

(٢) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٥٢.

(٣) انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، ج ٣، ص ١٣٨٢.

والمرحلة الثانية وهي مرحلة الإبراز والخطاب، أي إظهار الحكم عن طريق الخطاب.

وفي المرحلة الأولى؛ هناك ثلاثة عناصر أساسية للحكم، هي مبادئ الحكم الشرعي: **العنصر الأول:** المناط أو ما يعبر عنه بالملك (المصلحة أو المفسدة)، **والثاني:** الإرادة (الشوق أو البغض). **والثالث:** عنصر الاعتبار، أي اعتبار الحكم في عهدة المكلف.

وهذا **العنصر الثالث:** هو الاعتبار أو التشريع، في الحقيقة هو ممارسة نفسية، يتبعها عادة صياغة تنظيمية؛ أو هو قرار نفسي له فائدة تنظيمية في مرحلة الإبراز وإظهار الحكم خارجاً.

المرحلة الثانية: وبعد اكتمال مرحلة الثبوت بعناصرها الثلاثة تبدأ مرحلة الإثبات، وهي المرحلة التي يبرز فيها المولى مرحلة الثبوت، بدافع من الملك والإرادة، فهي مرحلة إبراز لـ (العنصر الثالث) في المرحلة الأولى، إبرازه وإظهاره إلى عالم الخارج، وهذا الإبراز والإظهار تارة يكون بالخطاب اللفظي وتارة بالخطاب الشفوي. **وكي يتضح الأمر أكثر،** نستعين بمثال عرفي، وفي دائرة الأب والابن، فلو اعتقد الأب أن زواج ابنه فيه مصلحة كبيرة، فإدراك هذه المصلحة في نفس الأب حتماً سيولد إرادة قوية لزواج ولده، إلى هنا تحقق أهم عنصرين للحكم، وهما عنصر المصلحة والإرادة.

ثم بعد ذلك قد يعتبر الأب فعل الزواج ويجعله في عهدة ابنه، وهذا الاعتبار هو صياغة نفسية، لا أكثر، في ذهنه، أو قل هو اختراع نفسي، لم تخرج بعد للخارج، ولا أحد يطلع عليه غير الأب في المثال، أي من دون أن يبرزه بلفظ أو كتابة أو إشارة ونحو ذلك من المبرزات الإثباتية. ولهذا لا أثر لها من دون تحقق العلم بهذا الاعتبار بنحو ما.

وهذه الصياغة غالباً تكون بأسلوب مؤثر؛ بغية تحقق انبعاث المكلف نحو فعل متعلق الأمر أو زجره عن فعل متعلق النهي، كما لو قال: "كلّ ولدٍ عندي يصل مرحلة البلوغ يجب أن يتزوج"، أو يقول: "ولدي زيد يجب أن يتزوج".
وبهذا يتبين أن حقيقة الحكم تختلف عن الخطاب، وأن الخطاب هو كاشف عن الحكم؛ لا أنه هو الحكم^(١).

وبناء على ما اتضح من حقيقة الحكم، سيكون من غير الصحيح تعريف الحكم بأنه الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين، لأنّ الخطاب كاشف عن الحكم وليس ذات الحكم.

كما أن الإشكال الثاني أيضاً تام، فإن الأحكام الشرعية لا تختص بالأحكام التكليفية، بل تشمل الأحكام الوضعية التي سوف نوضحها لاحقاً، مثل الملكية والزوجية والسببية ونحوها، وهي لا تتعلق بالأفعال، بل تتعلق إما بذات الإنسان أو بأشياء خارجية مرتبطة به.

ولهذا من المناسب تعريف الحكم الشرعي بأنه: "التشريع الصادر من الله تعالى بهدف تنظيم حياة الإنسان"^(٢).

وهذا التعريف يخلو من كلمة الخطاب، وكذلك يتضمن عبارة: (تنظيم حياة الإنسان) ليشمل التعريف: الأحكام التكليفية التي متوجهة لأفعال الإنسان مباشرة؛ كالحرمة والوجوب، وكذلك يشمل الأحكام الوضعية غير المتوجهة مباشرة لأفعاله، بل إما لذاته أو لأمر أخرى خارجية متعلقة به مثل الزوجية والملكية والسببية.

أقسام الأحكام الشرعية

تنقسم الأحكام الشرعية إلى عدة أنحاء من التقسيمات، فقد تنقسم بلحاظ تعلقها

(١) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ١٤٦.

(٢) المصدر نفسه.

الخارجي إلى: أحكام تكليفية وأحكام وضعية، وقد تنقسم أيضاً بلحاظ جعلها: إلى أحكام واقعية وأحكام ظاهرية، فالأول مثل وجوب الصلاة فيما لو لم يحصل شك فيه، والثاني الظاهري مثل الأصول العملية فإنها أحكام جاءت لتعطي حكماً ظاهرياً في حالات الشك ولا تؤسس لحكم واقعي، وقد تنقسم بلحاظ عروض عناوين عليها مثل الاضطراب وغيره من العناوين إلى: أحكام أولية وأحكام ثانوية، والأولية مثل حرمة شرب الخمر، والثانوية مثل جواز شرب الخمر فيما لو اضطر له وتوقفت الحياة على شربه.

وسوف نقتصر على النحو الأول من التقسيم وهو انقسام الأحكام إلى الأحكام التكليفية والوضعية، ثم نبين أنواع كل قسم من هذين القسمين.

أولاً: الأحكام التكليفية

الحكم التكليفي هو التشريع الصادر من الله تعالى الموجه بصورة مباشرة لأفعال الإنسان وسلوكه في مختلف جوانب حياته الشخصية والعبادية والاجتماعية. ووصف التكليف بلحاظ أن الفعل المكلف به الإنسان فيه كلفة ومشقة.

أنواع الأحكام التكليفية

وينقسم الحكم التكليفي إلى عدة أنواع:

أولاً: الوجوب

هو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلق به بدرجة الإلزام^(١) مثل وجوب الصلاة ووجوب الجهاد ونحو ذلك من الواجبات المعروفة. والإلزام في هذا النوع يعني أن المكلف لا يجوز له ترك الفعل بل يجب عليه امتثاله، ولو ترك فهو عاص يستحق العقوبة.

(١) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٥٤.

ثانياً: الحرمة

وهو حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به، بدرجة الإلزام^(١) مثل حرمة الربا، وحرمة الزنا، وحرمة شرب الخمر وبيعه. والإلزام في هذا النوع يعني أن المكلف لا يجوز له ارتكاب الفعل خارجاً، بل عليه أن يمتثل ويمنع نفسه من تحقق الفعل خارجاً، ولو ارتكب الفعل أصبح عاصياً مستحقاً للعقوبة.

ثالثاً: الاستحباب أو الندب

وهو حكم شرعي، يبعث نحو الشيء الذي تعلق به، بدرجة دون الإلزام^(٢) ولهذا توجد إلى جانبه دائماً رخصة من الشارع في مخالفته، كاستحباب صلاة الليل. وعُرف المندوب أو المستحب بعدة تعريفات لا تختلف عما ذكرنا، منها: هو ما طلب الشارع فعله طلباً غير جازم^(٣). ومنها: "ما يحمّد فاعله ولا يذم تاركه"^(٤). أو هو: "المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً"^(٥).

رابعاً: الكراهة

حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الإلزام^(٦). أو هو: "ما كان الطلب فيه غير جازم ويترجح فيه الترك"^(٧) أو هو "ما نهى عنه الشارع لا على وجه الإلزام بالترك"^(٨). ويثاب تاركه امتثالاً ولا يعاقب فاعله^(٩). ومثاله: كراهة النوم

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ١، ص ٢٥.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج ١، ص ١١٩.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١، ص ٥٤.

(٧) إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ١، ص ٢٥.

(٨) الأصول من علم الأصول، العثيمين، ص ١٢.

(٩) المصدر نفسه.

بين الطلوعين. والكره تارة في المعاملات وأخرى في العبادات، ومعنى الكراهة في العبادات: قلة الثواب فيها.

خامساً: الإباحة

وهي أن يفسح الشارع المجال للمكلف لكي يختار الموقف الذي يريده، ونتيجة ذلك أن يتمتع المكلف بالحرية فله أن يفعل وله أن يترك^(١).

وقد عرّفوا المباح بأنه ما لا يتعلق به أمر ولا نهي لذاته^(٢). أو هو طلب غير جازم للفعل من دون أن يترجح فعله أو تركه^(٣). لكن هذا التعريف يختص بالإباحة غير الاقتضائية. وتوضيح ذلك: أن الإباحة يمكن أن تنقسم إلى قسمين: إباحة اقتضائية وغير اقتضائية، ونقصد بالإباحة الاقتضائية: أن الشارع لاحظ مصلحة في متعلقها، كأن تكون مصلحة التسهيل، ولهذا شرّعها، وجعل الشيء مباحاً.

ولتقريب ذلك أكثر، نقول: لو لاحظ المشرّع مثلاً أن تزويج المكلف من شخص أكبر منه سنّاً مباح، وأن هناك مصلحة التسهيل اقتضت ذلك؛ بأن يكون المكلف مطلق العنان إن شاء تزوج بالأكبر سنّاً أو لا، لأنه لو منع ذلك سوف يكون ثمة عسرٌ على المكلف؛ بأن يحدّد زواجه في المساوي سنّاً أو الأصغر.

وهناك إباحة غير اقتضائية: أي أن الشارع لم يلاحظ في متعلقها مصلحة أصلاً، وهذه الإباحة في الحقيقة ليست حكماً، بل هي عدم الحكم؛ لأنّ الحكم تابع للمصالح والمفاسد، وحيث لا مصلحة ولا مفسدة في المتعلق، فهي حكم عقلي لا شرعي. كما في إباحة المشي ونحو ذلك^(٤).

(١) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٥٤.

(٢) الأصول من علم الأصول، العثيمين، ص ١٢.

(٣) إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ١، ص ٢٥.

(٤) انظر: بحوث في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ٩، ص: ٨١. نشر الدار الإسلامية، بيروت، ط ١،

ثانياً: الأحكام الوضعية

قلنا: ينقسم الحكم إلى حكم تكليفي وحكم وضعي^(١)، وقد تكلمنا عن التكليفي، والآن نتكلم عن الوضعي وعن أقسامه.

تعريف الحكم الوضعي

هو "حكم شرعي لكنه لا يكون موجهاً لأفعال المكلفين مباشرة"، بل يكون عنواناً أو وصفاً وفي جانبه حكم تكليفي مرتبط به، أو قل إن الحكم الوضعي هو: "كل حكم يشرع وضعاً معيناً يكون له تأثير غير مباشر في سلوك الإنسان"^(٢).

وهذه الأحكام الوضعية لها صورتان:

الأولى: أن تكون مجعولة من المشرع فهو الذي يشرع وصفاً معيناً في ظروف وشرائط معينة ثم بعد ذلك يترتب على ذلك أن يتعلق بهذا الوصف حكم تكليفي مباشر، مثل عنوان الزوجية أو وصف الملكية، فإن هذا العنوان يكون منطبقاً على الرجل والمرأة فيما لو تم العقد بينهما بالشروط الصحيحة، وعندئذ يتصف الرجل بأنه زوج والمرأة بأنها زوجة، ويكون إلى جانب هذا الحكم الوضعي حكم تكليفي وهو وجوب النفقة على الزوج ووجوب الطاعة على الزوجة، وهكذا في مثل الملكية، فالمال الذي يتصف بكونه مملوكاً يتحقق فيما لو تحقق عقد البيع بين البائع والمشتري، وعندئذ يوجد إلى جانب هذا الحكم الوضعي حكم تكليفي وهو حرمة التصرف فيه من دون

(١) ذهب بعض العلماء إلى المنع من أن يكون هناك أحكامٌ وضعية، لأن الحكم إما أن يكون فيه طلب أو تخيير، وإلا فما غيرها هو علامات على الحكم، والعلامات ليست حكماً، قال الإسنوي: "لا نسلم أن الموجبية (السببية) والممانعة من الأحكام، بل من العلامات على الأحكام، لأن الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر، ووجود النجاسة علامة على بطلان الصلاة، وإن سلمنا أنهما من الأحكام فليس هما خارجين من الحد؛ لأنه لا معنى لكون الزوال موجباً إلا طلب فعل الصلاة، ولا معنى لكون النجاسة مانعة إلا طلب الترك، ولا نسلم أيضاً أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد، فإن المعنى بالصحة إباحة الانتفاع، والمعنى بالبطلان حرمة، فاندرجا في قولنا: بالاقضاء أو التخيير". نهاية السؤل، ص ٢٠.

(٢) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٥٣.

إذن صاحبه، وهكذا.

الثانية: أن تكون الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية^(١)، مثل عنوان الجزئية وعنوان السببية والشرطية والممانعة، فعندما يحكم الشارع مثلاً بوجوب الصلاة مع الطهارة، ينتزع العقل منها أن الطهارة شرط، أو الأبوة الممانعة من القصاص من الأب لو قتل ابنه أو أن السرقة سبب لقطع اليد أو دلوك الشمس سبب للصلاة وهكذا، أو أن السورة في الصلاة جزء، وهذه الأحكام الوضعية أيضاً مرتبطة بالأحكام التكليفية، لأنها منتزعة منها، فلو لم تكن هذه الأحكام التكليفية لم يكن الحكم الوضعي. وهكذا يتضح أن كل حكم وضعي وبجانبه حكم تكليفي، إما يجعل الحكم الوضعي مستقلاً ومن ثم يترتب عليه التكليفي أو أن الوضعي منتزع من التكليفي.

الفرق بين الحكم الوضعي والتكليفي

وبهذا يمكن التفريق بين الحكم التكليفي والوضعي بمجملته من الأمور:
أولاً: أن الحكم التكليفي يتعلق بأفعال المكلفين مباشرة، بينما الوضعي لا يتعلق بصورة مباشرة.

ثانياً: أن كل حكم وضعي يكون بجانبه حكم تكليفي ولا عكس، فليس من الضرورة أن يكون هناك حكم تكليفي وبجانبه حكم وضعي^(٢).

ثالثاً: الحكم التكليفي يتعلق دائماً بالمكلف وفعله، أما الوضعي فلا يختص بالمكلف،

(١) الأحكام الوضعية لها نخوان؛ الأول: أن يكون مجعولاً بالاستقلال من الشارع مثل الزوجية والملكية، الثاني: لا يكون مجعولاً بالاستقلال، بل يكون مجعولاً بالتبع، والعقل ينتزع العنوان، مثل الشرطية أو السببية أو الممانعة، فعندما يشرع الله تعالى واجباً مشروطاً بشرط معين: الصلاة مع الطهارة، وعندما يلاحظ العقل نسبة الطهارة للصلاة؛ سينتزع أن الطهارة شرط، وعنوان الشرطية، وكذلك لو شرع الصلاة عند الزوال، فالحكم الوضعي هو السببية للزوال، وهذه السببية منتزعة من الحكم التكليفي، وكذلك عنوان الجزئية، فالشارع يأمر بالركب من عدة أجزاء، والعقل ينتزع كون شيء جزءاً فيه أو عنوان الجزئية، وعندئذ لا يمكن جعلها مستقلة من الشارع؛ للزوم اللغوية. انظر: دروس في علم الأصول، الصدر، ج ٢ ص ١٤.

(٢) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٥٤.

بل يمكن أن يشمل الصبي، كاتصاف بيع الصبي بأنه صحيح^(١) - بناء على أن الصحة والبطلان من الأحكام الوضعية كما هو الصحيح - كما أنه لا يتعلق بالفعل دائماً، بل قد يتعلق بذات الإنسان كالزوجية، وقد يتعلق بأشياء خارجية متعلقة بالإنسان مثل الملكية كما لو اتصف البيت أنه مملوك لزيد.

رابعاً: أن الحكم التكليفي - كما سوف يأتي - مشروط بقدره المكلف على امتثاله، بينما لا يشترط ذلك في الوضعي؛ فقد يكون مقدوراً للمكلف مثل السرقة، فإن الشارع جعلها سبباً لقطع اليد، وقد لا يكون مقدوراً له مثل زوال الشمس أو دلوها الذي جعله الشارع سبباً للصلاة^(٢).

سبب التسمية بالوضعي

وسمي بالوضعي؛ إما لأنه موضوع من قبل الله تعالى دون تكليف مباشر للعباد؛ فالله تعالى وضع أموراً وربطها بأمر أخرى، مثل وضع الأسباب وربطها بالمسببات، والشروط والموانع ونحو ذلك، فهو الذي أوجب الصلاة مع الطهارة، فكانت الشرطية حكماً وضعياً، وهو الذي أوجب صوم شهر رمضان عند رؤية الهلال، فأصبحت سببية رؤية الهلال حكماً وضعياً، وهكذا جعل قتل الوارث لمورثه (مانعاً) من الإرث، فكانت المانعية حكماً وضعياً، وغير ذلك^(٣).

أو لأن الحكم الوضعي من خلال جعله فإنه يشرع وضعاً معيناً في شروط خاصة، أي يشرع عنواناً معيناً، فن باع شيئاً وتلفظ بصيغة البيع وتحقق شروط البيع، هنا الشارع جعل وضعاً خاصاً وهو وضع الملكية، وهكذا.

(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ٤٤.

(٢) المذهب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم النملة، ص ٣٨٣.

(٣) انظر أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ٤٣.

أقسام الحكم الوضعي

وقع خلاف في عدد الأحكام الوضعية، فمنهم من قال إنها ثلاثة فقط: السببية والشرطية والمانعية، ومنهم من ألحق مع الثلاثة: العزيمة والرخصة، ومنهم من ألحق مع الخمسة: الصحة والبطالان^(١). وسوف نتكلم عن هذه الأقسام السبعة متتابعاً: (السببية والشرطية والمانعية والعزيمة والرخصة والصحة والبطالان). وهذا التقسيم ملحوظ فيه فقط الصورة الثانية من صور الحكم الوضعي التي مرت سابقاً، وإلا لو لاحظنا كلا صورتين فينبغي دخول مثل الملكية والزوجية.

أولاً: السببية

السبب هو وصف ظاهر منضبط دل الدليل على كونه علامة ومعرفاً للحكم الشرعي، ويعرف أيضاً بأنه: ما يلزم من وجوده وجود الحكم، وما يلزم من عدمه عدم الحكم^(٢).

ومثال السببية في التشريع: جعل دلوك الشمس سبباً لوجوب الصلاة، وجعل هلال الشهر سبباً وعلامة لوجوب الصوم، وجعل السفر سبباً للإفطار في رمضان، وغير ذلك.

والسبب يمكن تقسيمه من حيث القدرة على فعله، إلى قسمين:

الأول: سبب ليس فعلاً للمكلف؛ بل ليس للمكلف أي تدخل فيه، مثل جعل الزوال سبباً لدخول وقت صلاة الظهر ووجوبها، والغروب سبباً لإباحة الفطر في الصوم.

الثاني: سبب للمكلف أثر في إيجاد الحكم: وذلك كالسرقة التي هي سبب لإقامة الحد ووجوب قطع اليد^(٣).

(١) انظر: أصول الفقه، الزلي، ص ٢٣٦.

(٢) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي ج ١، ص ٩٤.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٩٧.

ثانياً: الشرطية

عُرِفَ الشرط بأنه: "ما يتوقف وجود الحكم على وجوده، ويلزم من عدمه عدم الحكم، لكن لا يلزم من وجوده وجود الحكم" فالزواج مثلاً شرط لإيقاع الطلاق؛ فإذا لم يوجد زواج لم يوجد طلاق، لكن لا يلزم من وجود الزواج وجود الطلاق كما هو واضح. وكذلك الوضوء شرط للصلاة، فإذا لم يوجد الوضوء لا توجد صلاة، لكن لا يلزم من وجود الوضوء وجود الصلاة، فقد يتوضأ ولا يصلي^(١).

ثالثاً: المانعية

قد عرفوا المانع: "ما يلزم من وجوده عدم الحكم، أو بطلان السبب"؛ فقد يتحقق السبب الشرعي وتتوافر جميع شروطه، ولكن يوجد مانع يمنع من ترتب الحكم عليه. وفي القضايا الخارجية مثلاً: كي يتحقق الاحتراق للورقة لا بدّ من توفر السبب والشرط وعدم المانع، فالسبب هو وجود النار التي تؤدي إلى احتراق الورقة، والشرط هو اقتراب النار من الورقة، والمانع هو رطوبة الورقة، وعدم المانع هو عدم الرطوبة، ومتى ما توفرت هذه الثلاثة يحصل الاحتراق.

أقسام المانعية

ومن التعريف السابق تنقسم المانعية إلى قسمين: مانعية حكم ومانعية سبب، والفرق بينهما، أن الأول المانع فيه يمنع من تأثير السبب في وجود الحكم، لكن مع بقاء وجود السبب، والثاني المانع يمنع من وجود السبب أصلاً فلا تأثير له من البداية؛ ومن هنا فلا يوجد الحكم لعدم وجود السبب أصلاً.

وليتضح الفرق بينهما تمثل للقسمين بمثال لكل منهما:

مثال القسم الأول: الحيض الذي يمنع من حكم وجوب الصلاة، مع أن السبب

(١) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ١١٩.

موجود وهو زوال الشمس، ودخول الوقت، فهنا نلاحظ ثلاثة أمور: السبب والمانع والحكم، وعندما تحقق المانع قام بمنع تأثير السبب وهو الزوال في أن يدخل الحكم وهو وجوب الصلاة في ذمة المرأة. وفي هذا القسم من المانعية لا يترتب الحكم (وجوب الصلاة) على السبب (دخول الوقت) لوجود المانع وهو (الحيض).

ومثال آخر للقسم الأول: "وصف الأبوة" المانعة من حكم القصاص، فلو قتل الأب ولده؛ فإن عنوان الأبوة يمنع من تنفيذ حكم القصاص مع وجود السبب وتحققه وهو فعل القتل، فالحكم قد وجد سببه وهو القتل العمدي، لكن المانع (الأبوة) منع من تأثير السبب (القتل العمدي) في المسبب أو الحكم وهو (وجوب القصاص على الأب)^(١).

ومثال القسم الثاني: "مانعية الدين" في وجوب الزكاة في الغنم مثلاً، فإنّ الزكاة تجب في الغنم لو حصل النصاب وهو بلوغ العدد أربعون شاةً، فلو تحقق النصاب وأصبح المالك لديه ٤٠ شاة، ثم احتاج المالك إلى المال فاستدان، هنا: الدين سوف يمنع من وجود السبب، فيبطله من الأساس، فلا يمكنه من أن يؤثر أثره لينتج حكماً بوجوب الزكاة على مالك النصاب، بل أزال عنوان المالكية لهذا النصاب بسبب الدين الذي عرض عليه؛ لأنّ الشارع إنما اعتبر أن النصاب أربعون شاةً؛ لكونه غنياً، ومع تحقق الاقتراض لا يتحقق الغنى، حتى مع وجود أربعين شاة النصاب فعلاً^(٢).

رابعاً: الصحة والبطالان

الصحة والبطالان أو الفساد من الأحكام الوضعية كما هو الصحيح^(٣)، لأنهما

(١) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ١٠٢.

(٢) انظر: أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ١٠٣.

(٣) ثمة خلاف في كونهما من الأحكام التكليفية أم الوضعية، فقد ذهب جملة من العلماء إلى أنهما وضعيان، لأنه لا اقتضاء (طلب) فيهما ولا اختيار بحيث يكون المكلف مفسوحاً له المجال بالفعل أو عدمه، وكل ما لم يكن فيه اقتضاء ولا تخيير لم يكن حكماً تكليفاً؛ فهو وضعي، أو لأنهما من معاني السبب، وهو من الأحكام الوضعية. انظر: المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ج ١، ص ٤٠٧.

وصفان إلى جانبهما حكم تكليفي، كما مرّ سابقاً، فلو تحقق وصف الصحة للصلاة الواجبة مثلاً عند امتثالها، سوف يترتب عليها حكم تكليفي وهو عدم وجوب إعادتها ولو وصفت بالفاسدة أو الباطلة يترتب عليها حكم تكليفي وهو وجوب الإعادة في الوقت والقضاء خارجه.

والصحة والبطالان تارةً يتعلقان بالعبادات وأخرى بالمعاملات، ونقصد بالعبادة: كلّ ما يحتاج في امتثاله إلى قصد القربة مثل الصلاة والصوم، ونقصد بالمعاملات ما لا يحتاج إلى قصد القربة، مثل الأكل والشرب من التصرفات، والعقود مثل الزواج والإيقاعات مثل الطلاق وغير ذلك.

فالصحة تارة تكون وصفاً للعبادة؛ فنقول إن هذه العبادة قد وقعت صحيحة، وتارة تكون وصفاً للمعاملة؛ فنقول هذه المعاملة وقعت صحيحة.

وعُرفت الصحة اصطلاحاً في العبادات بأنها: "موافقة الامتثال لأمر الشارع بحيث لا يجب القضاء"^(١). وبتعبير آخر أوضح: أن معنى الصحة في العبادات: "وصف لما صدر من المكلف من عبادة على نحو يكون مجزئاً ومبرئاً للذمة؛ فلا يحتاج إلى الإعادة فيما إذا كان وقت التكليف لا زال، وكذلك لا يحتاج إلى القضاء فيما إذا انتهى الوقت". مثلاً: لو صلى المكلف مستوفياً للشرائط والأركان والأجزاء عند دخول وقت الصلاة، فإن فعله هذا يتصف بالصحة، ولا يجب عليه القضاء.

أما الصحة اصطلاحاً في المعاملات: "ترتبُ الأثر المطلوب عليها، فلو ترتب الأثر على المعاملة عندئذٍ تتصف بأنها صحيحة"^(٢). وبتعبير آخر أوضح: إن معنى الصحة في المعاملات: "وصف لما صدر من المكلف من معاملة على نحو يترتب عليها الأثر المقصود منها"، مثلاً: لو تم عقد البيع مع توفر جميع الشروط في العقد، عندئذٍ يكون العقد نافذاً وصحيحاً، بمعنى أن الأثر المترقب منه -وهو انتقال المال وتحقق الملكية- قد تحقق.

(١) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج ١، ص ١٣٠-١٣١.

(٢) المصدر نفسه.

ويمكن لنا أن نعرف الصحة بتعريف واحد يشمل العبادة والمعاملة، وهو: "ما صدر من أفعال المكلف، مستوفياً للشروط والأركان على الكيفية المطلوبة وترتبت عليه آثاره الشرعية^(١)."

فالصلاة لو جاء بها المكلف مع كلّ الشرائط والأجزاء تكون صحيحة ويترتب عليها الأثر المعلوم عند الله، بحيث لا تحتاج إلى إعادة ولا قضاء، والبيع مثلاً يتصف بالصحة فيما لو صدر من البائع والمشتري بنحو يكون كامل الأجزاء والشرائط، فلو تحقق ذلك ترتب الأثر عليه المعلوم عندنا وهو انتقال الملكية من البائع إلى المشتري. أما البطلان أو الفساد^(٢)؛ فالحال فيهما كما في الصحة، لأنّ الصحة والبطلان وصفان متقابلان متضادان، والبطلان تارة يكون للعبادة وأخرى للمعاملة. ومعنى كون العبادة باطلة: "عدم كونها مجزئة وغير مبرئة للذمة" ولهذا ينبغي إعادتها أو قضاؤها. فالصلاة الفاقدة للشروط تكون باطلة.

ومعنى البطلان في المعاملة، "أنها غير نافذة الأثر فلا يترتب عليها ما يترقب منها من نتائج وآثار". فعقد الزواج مثلاً إذا لم تجتمع فيه بعض الشروط كما لو كانت المرأة مكرهة فإنه يقع باطلاً.

وأيضاً يمكن جمع التعريفين للفاسد من العبادة والمعاملة بأنه: "ما لم يشتمل على جميع الأركان والشروط ولم يترتب عليه الأثر الشرعي"^(٣). فلو حصل خلل في الصلاة لم تقع صحيحة ووقعت باطلة، وكذلك البيع لو وقع خلل في أحد أركانه، فعندئذ يتصف بالفساد ولا يترتب عليه الأثر وهو انتقال الملكية.

(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ١٠٥.

(٢) يرى الأحناف أن ثمة فرقاً بين البطلان والفساد وليس هما مترادفين. فالفساد وصف مغاير للصحيح والباطل. انظر: الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ج ١، ص ١٣١.

(٣) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ١٠٥.

خامساً: الرخصة والعزيمة

بعض العلماء ألحق الرخصة والعزيمة بالأحكام الوضعية، لأنهما وصفان للتشريع، فهما حكمان وضعيان.

أولاً: مفهوم الرخصة في اللغة والاصطلاح

الرخصة في اللغة من الثلاثي (رخص) وهي يعني الشيء الناعم والهش، والرخصة في الأمر خلاف التشديد^(١) وفي مقاييس اللغة: الرخص: أصل واحد يدل على لينٍ وخلافٍ شدة^(٢).

والرخصة اصطلاحاً لا تبتعد عن اللغوي، وقد ذكروا تعريفات متعددة لها:

منها: "ما وُسِّع للمكلف في فعله؛ لعذرٍ وعجزٍ عنه، مع قيام السبب المحرِّم"^(٣). ومعنى قيام السبب المحرم أن السبب الموجب للحرمة باقٍ لم يزل، كما لو رخص الشارع الإفطار بعذر المرض؛ فإن حرمة الإفطار باقية في شهر رمضان، ومع هذا أبيح للمريض الإفطار؛ رخصةً له. أما لو لم يقم السبب المحرم، كما لو انتهى شهر رمضان، فالأكل والشرب لا يسمى رخصة، لعدم بقاء السبب الموجب لحرمة الأكل وهو شهر رمضان.

ومنها: "ما شُرِّع لعذرٍ شاقٍّ، استثناءً من أصلٍ كليٍّ يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه"^(٤). فوجوب الصوم مثلاً في شهر رمضان حكم كلي يقتضي منع الإفطار، فمن أبيح له الإفطار في السفر، فإن هذا يعد رخصة من الأصل الكلي، لكن مع الاقتصار في الإفطار على موضع الحاجة.

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ٧، ص ٤٠.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٢، ص ٥٠٠.

(٣) المستصفي، الغزالي، ص ٧٨.

(٤) الموافقات، الشاطبي، ج ١، ص ٤٦٦.

ومنها: الحكم الثابت على خلاف الدليل؛ لعذر^(١). وقيد (خلاف الدليل) هنا في التعريف الأخير يراد به إخراج الأحكام الثابتة على وفق الدليل، مثل إباحة الأكل والشرب والنوم، فإنه لا يوجد دليل على منع هذه الأشياء حتى تكون إباحتها ثابتة على خلافه، فلا تكون إباحتها بأي دليل رخصة. بينما الترخيص في أكل الميتة وقت الجماعة هو حكم ثابت لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ...﴾^(٢)، وهو مخالف لدليل تحريم الميتة في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾^(٣).

ومن هذه التعريفات يتضح أن الرخصة: ما يسره وخففه الله عن المكلف بدليل ثابت، من أجل دفع المشقة والعسر عنه. وليس كل إباحة هو رخصة اصطلاحاً، بل الإباحة التي تكون استثناء من حكم كلي.

ومن الأمثلة على الرخصة: التلطف بالكفر عند الإكراه، والأكل من الميتة عند الضرورة كما ذكرنا، فالعذر في الأول هو الإكراه، وفي الثاني: ضرورة حفظ النفس، مع بقاء سبب الحكم الأصلي، وهو في الأول: وجود أدلة وجوب الإيمان وحرمة الكفر، وفي الثاني: هو ضرر الميتة.

أما إذا لم يبق السبب الموجب للحكم الأصلي، كحلية ترك المسلم الثبات لعشرة من الكفار بعد أن كان ممنوعاً^(٤)، فلا يسمى رخصة في الاصطلاح، وإن كان جائزاً؛ لأن الحكم الأصلي: وهو وجوب الثبات للعشرة قد زال سببه، وهو قلة المسلمين، وحين أبيع لهم ترك هذا الثبات، وألزموا بالثبات أمام اثنين فقط، لم يكونوا قلة، وإنما

(١) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج ١، ص ١٣١. نهاية السؤل، الإسنوي، ص ٣٣.

(٢) المائدة ٣.

(٣) المائدة: ٣.

(٤) في البدء قالت الآية: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مَائَتِينَ﴾ الأنفال: ٦٥. ومعنى ذلك أن كل رجل لا بد أن يثبت أمام عشرة من الكفار ولا يجوز له الهرب منهم، ثم بعد مدة قالت الآية: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مَائَتِينَ﴾ الأنفال: ٦٦. فقررت الآية أن الثبات يكون رجلاً مقابل اثنين فقط، فلو زاد العدد على الإثنين يجوز له الهرب؛ والمحافظة على نفسه من القتل.

كانوا كثرة (١).

ثانياً: مفهوم العزيمة لغةً واصطلاحاً

العزيمة في اللغة: مصدر من الثلاثي (عزم) العين والراء والميم أصل واحد صحيح يدل على الصرمة والقطع (٢)، والعزم: ما عقدت عليه القلب أنك فاعله، أو من أمرٍ تيقنته (٣). فالعزيمة تعني القصد المؤكد تجاه الفعل والحزم واليقين.

أما العزيمة اصطلاحاً: "ما شرعه الله تعالى من الأحكام الكلية على جميع المكلفين وفي جميع أحوالهم، مثل حكم وجوب الصلاة والصوم والزكاة ونحو ذلك، وسميت عزيمة لقوة التأكيد فيها (٤).

ومعنى كونها كلية: أي أنها لا تختص ببعض المكلفين دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض، كالصلاة فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال وكذلك الصوم والزكاة والحج والجهاد وسائر العبادات الكلية (٥).

والتعريف الآخر لها: "وصف للحكم الثابت بدليل شرعي خالٍ عن دليلٍ معارض" (٦)، فتحريم الربا مثلاً حكم ثابت لم يخالفه دليل معارض له.

العزيمة والرخصة في الفقه الشيعي

الراجح لهذين الاصطلاحين في استعمالهما في الفقه الشيعي، أن المراد من العزيمة: وصف للحكم الذي يرخص الفعل ولا يجب امتثاله، على نحو لا يرضى الشارع بامثاله؛

(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ١١٠-١١١.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٤ ص ٣٠٨. الصرمة: الإحكام والإبرام.

(٣) معجم العين، الفراهيدي، ج ١، ص ٣٦٣.

(٤) أصول السرخسي، ج ١، ص ١١٧.

(٥) الموافقات، الشاطبي، ج ١، ص ٤٦٤.

(٦) انظر: كشف الأسرار، البردوي، ج ٢، ص ٢٩٨.

لأنه يستلزم التشريع المحرم^(١).

ومثال ذلك: قد أباح الشارع ورخص للمريض الإفطار في شهر رمضان، وهنا: يوجد احتمالان؛ الأول: أن يكون الشارع قد أباح الإفطار له بنحو العزيمة أو بنحو الرخصة. فلو استطاع الفقيه أن يطمئن بقرائن معينة على أن الإفطار إنما كان بنحو العزيمة، فهذا سوف يفتي بعدم جواز الصوم للمريض، لأن ذلك سوف يكون تشريعاً محرماً. فإن المريض عندما يعتقد أن صومه مطلوب في حالة مرضه مع علمه أن ذلك بنحو العزيمة؛ فكأنه يرى وجود أمر من الله بذلك، ولهذا يقوم بامتثاله، وهذا هو التشريع المحرم. وبعبارة أخرى: التشريع المحرم: هو أن تنسب إلى الشارع شيئاً لم تعلم أنه يريده، سواء بالإخبار: كما لو قلت: إن الله يريد ذلك، وقد حكم به، أو تمارس ذلك من خلال الفعل، بأن تتطوع أنت بالفعل، من دون أن يكون هناك أمر معلوم كي تمتثله.

أما الاحتمال الثاني فهو أن يكون إباحة الإفطار له بنحو الرخصة، فهذا يمكن للمريض أن يتحمل مصاعب المرض ويصوم ويكون صومه مقبولاً. ويمكن أيضاً تصور ذلك في كثير من الأمثلة: كما في الترخيص في الجمع بين الصلاتين وغيرها من الأمثلة. وبشكل أكثر وضوحاً: الرخصة والعزيمة وصفان للاستثناء من الأحكام الكلية، فجواز الإفطار للمريض استثناء من حكم الصوم الكلي، وهذا الاستثناء تارة يكون عزيمة وأخرى يكون رخصة وفقاً لتشخيص الفقيه.

وهكذا يتضح أن الرخصة والعزيمة عند الشيعة وصفان لذات الإباحة الصادرة من الشارع^(٢).

(١) انظر: مصباح الأصول، تقرير بحث الخوئي للبهودي، ج ٣ ص ٨٦.

(٢) انظر على سبيل المثال: شرح العروة الوثقى، موسوعة الإمام الخوئي، ج ١٣ ص ٢٨٨. جواهر الكلام، الجواهري، ج ٣ ص ٣٤٣. كتاب الطهارة، الأنصاري، ج ٤ ص ٧٦.

أركان وعناصر الحكم الشرعي

كلّ حكم شرعي عند تحليله في مرحلة الإبراز والخارج أو قل في مرحلة الخطاب، نجده يتكون من أربعة عناصر أساسية:

الأول: هو الحاكم

الثاني: هو ذات الحكم

الثالث: هو المتعلق (المحكوم فيه)

الرابع: هو الموضوع (المحكوم عليه)

ولتوضيح هذه الأركان الأربعة: لو قال المشرّع في خطابه: "يحرم على المكلف أكل لحم الميتة": هنا نجد أربعة أمور:

الأمر الأول: نلاحظ أن هذا الكلام جميعه قد صدر من الله تعالى، وهو "الحاكم" بهذا الحكم.

والأمر الثاني: نجد أيضاً أن هناك حكماً صدر منه، وهو الحرمة، وقد تكلمنا سابقاً عن الحكم التكليفي والوضعي، وهنا الحكم من النوع التكليفي، وذكرنا أن أقسام الحكم التكليفي أربعة أو خمسة: الحرمة والوجوب والكراهة والاستحباب والإباحة.

والأمر الثالث: نجد أن هناك شيئاً قد تعلّق به الحكم، ويصطلح عليه "المحكوم فيه"، وهو ما يراد من المكلف إما أن يفعله ويمثله أو أن لا يفعله في الخارج، وهو في المثال: (أكل لحم الميتة).

ونجد أيضاً أمراً رابعاً وهو الموضوع، ويصطلح عليه "المحكوم عليه" وهو في المثال المكلف الذي توجه له الحكم، ويوجد معنى آخر للموضوع في الفقه الشيعي سوف نوضحه لاحقاً.

إذن هناك أربعة أمور تمثل أركان الحكم المهمة، من دون أحدها لا يمكن أن يوجد الحكم في الخارج.

الركن الأول: الحاكم ومفهومه

ولنتكلم أولاً عن الركن الأول، والمقصود به هنا هو الجهة التي صدر منه الحكم، وهو الله تعالى^(١).

العقل ومعرفة حكم الحاكم

في بحث الحاكم، كلّ العلماء متفقون على أن الله تعالى هو مصدر الأحكام الشرعية، سواء في الأحكام التكليفية أم الوضعية، وسواء أظهر الله حكمه من خلال النصوص الواضحة التي أوحى بها إلى نبيه أم اهتدى لها المجتهدون بواسطة ما وضعه لهم من دلائل وطرق لمعرفة أحكامه.

لكن الخلاف حصل بينهم في أن العقل هل يمكنه أن يتعرف على أحكام الله من دون وساطة رسله وكتبه بحيث من لم تصل له الأحكام عن طريق دعوة الرسل فإنه يستطيع أن يتعرف عليها من خلال عقله، أم أن ذلك غير ممكن بل لا بدّ من وساطة أنبياء الله وكتبه؟

وفي مسألة قدرة العقل على معرفة الحكم الشرعي، توجد ثلاثة آراء:

الأول؛ رأي المعتزلة: وهو أنه يمكن للعقل أن يعرف حكم الله في أفعال المكلفين من غير وساطة رسله وكتبه، لأنّ كلّ فعل من أفعال المكلفين فيه صفات، وله آثار، تجعله إما ضاراً أو نافعاً، فيستطيع العقل بناءً على صفات الفعل وما يترتب عليها من نفع أو ضرر أن يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح.

وحكم الله موافق لما يدركه العقل من ضرر ونفع أو مصلحة ومفسدة؛ لأنه لا يأمر وينهى إلا بما فيه نفعهم أو ضررهم، فما رآه العقل حسناً فهو مطلوب لله، وما رآه العقل قبيحاً فهو مطلوب لله تركه، ويعاقب من الله فاعله.

وأساس هذا الرأي: أن الأفعال مما يمكن للعقل أن يدرك حسنها وقبحها، وأن

(١) أصول الفقه، خلاف، ص ٩٦.

أحكام الله في أفعال المكلفين هي على وفق ما تدركه عقولهم فيها من حسن أو قبح. ويتفرع على هذا الرأي: أن من لم تصلهم دعوة الرسل ولا شرائعهم، فهم مكلفون من الله؛ بفعل ما يهديهم عقولهم إلى أنه حسن، ويثابون من الله على فعله، وبترك ما يهديهم عقولهم إلى أنه قبيح، ويعاقبون من الله على فعله.

الثاني: رأي الأشاعرة، وهو أنه: لا يمكن للعقل أن يعرف حكم الله في أفعال المكلفين إلا بواسطة رسله وكتبه؛ لأنّ العقول تختلف اختلافاً بيناً في إدراك الأفعال، فبعض العقول تدرك أن بعض الأفعال حسنة، وبعضها يدرك أن نفس هذه الأفعال قبيحة، بل عقل الشخص الواحد يختلف في الفعل الواحد، وكثيراً ما يغلب الهوى على العقل؛ فيكون التحسين أو التقبيح بناءً على الهوى، فعلى هذا لا يمكن أن يقال: ما رآه العقل حسناً فهو حسن عند الله، ومطلوب لله فعله، ويثاب عليه من الله فاعله، وما رآه العقل قبيحاً فهو عند الله، ومطلوب لله تركه، ويعاقب من الله فاعله. وأساس هذا الرأي: أن العقل لا يمكن له أن يدرك الحسن والقبح منفصلاً عن الشارع، فالحسن والقبح تابعان لما دلّ الشارع على أنه حسن بإباحته أو طلب فعله، وما دل على أنه قبيح، بطلبه تركه، فقياس الحسن والقبح في هذا الرأي هو الشرع لا العقل.

ويتفرع على هذا الرأي أنه لا يكون الإنسان مكلفاً من الله بفعل شيء، أو ترك شيء إلا إذا بلغته دعوة الرسول وما شرعه الله، ولا يثاب أحد على فعل شيء ولا يعاقب على ترك أو فعل، إلا إذا علم من طريق رسل الله ما يجب عليه فعله وما يجب عليه تركه. فمن عاش في عزلة تامة بحيث لم تبلغه دعوة رسول ولا شرعه فهو غير مكلف من الله بشيء ولا يستحق ثواباً ولا عقاباً.

الرأي الثالث: وهو الرأي المعتدل والذي تذهب له جملة من علماء الإمامية^(١)،

(١) انظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ٢ ص ٢٥٦.

والماتريديّة، وخلاصته أن أفعال المكلفين فيها خواص ولها آثار تقتضي حسنها أو قبحها، وأن العقل بناء على هذه الخواص والآثار يستطيع إدراك أن هذا الفعل حسن وهذا الفعل قبيح. ولكن لا يلزم أن تكون أحكام الله في أفعال المكلفين على وفق ما تدركه عقولنا فيها من حسن أو قبح؛ لأنّ العقول مهما نضجت قد تخطئ في إدراكاتها؛ ولأنّ بعض الأفعال مما تشبه فيه العقول، فلا تلازم بين أحكام الله وما تدركه العقول، وعلى هذا لا سبيل إلى معرفة حكم الله إلا بواسطة رسوله.

فهؤلاء وافقوا المعتزلة في أن حسن الأفعال وقبحها مما تدركه العقول بناء على ما تدركه من نفعها أو ضررها، وخالفوهم في أن حكم الله لا بدّ أن يكون على وفق حكم العقل، وفي أن ما أدرك العقل حسنة فهو مطلوب لله فعله، وما أدرك العقل قبحه فهو مطلوب لله تركه^(١).

الركن الثاني: الحكم الشرعي

الحكم كما عرفناه سابقاً: إما إنه الخطاب الصادر من الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، أو هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة البشر، وقلنا إن التعريف الثاني هو الصحيح.

والحكم قد تكلمنا عن مراحل نشوئه في عالم ثبوته، وقلنا: إن هناك ثلاثة عناصر تُكوّن الحكم في عالم ثبوته، العنصر الأول: هو أدراك المصلحة أو المفسدة، وعبرنا عن ذلك بالمناط أو الملاك، والعنصر الثاني هو الشوق والإرادة، والعنصر الثالث هو الاعتبار أو الجعل أو التشريع.

وذكرنا أن الأحكام التكليفية خمسة: الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة. وكذلك تكلمنا عن الأحكام الوضعية، وعرفناها، وذكرنا أقسامها.

(١) انظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٩٦-٩٩.

الركن الثالث: المحكوم فيه أو متعلق الحكم

الركن أو العنصر الثالث هو "المحكوم فيه" أو "المحكوم به" أو "متعلق الحكم"، وسوف نتكلم عن تعريفه أولاً ثم عن شروطه ثم عن أقسامه.

أولاً: تعريف المحكوم فيه

بحسب ما وضعنا في المثال السابق، فإن "المحكوم فيه" فعل المكلف الذي تعلق به حكم الشارع^(١)، أو هو ما يريده الحاكم منه أن يمثله ويحققه في الخارج، ومثاله: فعل الحج في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢)، وفعل القتل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ﴾^(٣) ونحو ذلك.

إذن تعريفه: هو فعل المكلف الذي تعلق به خطاب الله تعالى. أو هو متعلق الحكم الشرعي.

ثانياً: الشروط العامة للمحكوم فيه

يشترط علماء الأصول لصحة المحكوم فيه ثلاثة شروط، وهي:

أولاً: أن يكون الفعل معلوماً للمكلف، علماً تاماً؛ حتى يتجه قصده للقيام به، ويستطيع فعله عن الأمر الإلهي، فالمكلف لا يطالب بالصلاة والزكاة والحج والجهاد والإنفاق وترك الخمر والزنا والسرقه وفحش القول، إلا بعد أن يعلم حكم الله فيها بالإيجاب أو التحريم، أما قبل العلم فلا يتعلق الخطاب بفعله، ولا يطالب بالفعل أو بالترك، ولا يستحق الثواب ولا العقاب.

ويجب أن يكون العلم تاماً بمعنى أنه لا يصح تكليف المكلف بفعل من دون تفصيل، وعلى هذا فإن نصوص القرآن مثلاً لو كانت مجملة؛ أي لم يبين المراد منها

(١) المصدر السابق، ص ١٢٧.

(٢) آل عمران: ٩٧.

(٣) الأنعام: ١٥١.

تفصيلاً، لا يصح تكليف المكلف بها إلا بعد أن يلحق بها بيان الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ فقله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، لم يبين هذا النص القرآني أركان الصلاة وشروطها وكيفية أدائها فيه، فكيف يكلف بالصلاة من لا يعرف أركانها وشروطها وكيفية أدائها؟ لذلك بين الرسول عليه الصلاة والسلام هذا المجلد وقال: "صلوا كما رأيتموني أصلي"^(٢).

وكذلك الحج والصوم والزكاة وكل فعل تعلق به خطاب من الشارع لا يعلم مراد الشارع به، لا يصح التكليف به ولا مطالبة المكلفين بامتثاله إلا بعد بيانه.

ثانياً: أن يعلم المكلف أن التكليف والتشريع صادر من الله تعالى لا من غيره، كي يكون امتثاله طاعةً وانقياداً لأمر الله تعالى، وكي يتجه قصد المكلف - في العبادات - لموافقة طلب الله تعالى في التزام أحكامه، ويتحقق منه قصد الطاعة والتقرب؛ ولهذا السبب لا يقبل الفقيه المسلم حكماً إلا إذا عرف دليله الشرعي؛ فيبدأ الفقهاء في كل بحث بذكر الدليل الشرعي أو الأصل الشرعي، لإقامة الحجة على المكلفين بامتثال الفعل والتقيّد به.

والمراد بعلم المكلف بالفعل وبمصدر التكليف: إمكان علمه به، بأن تتوفر فيه القدرة والعقل والتمكن من العلم إذا قصده واتجه إليه، بأن يكون بالغاً عاقلاً قادراً على معرفة الأحكام بنفسه، أو بسؤال أهل العلم عنها عند قيامه في دار الإسلام التي تتوفر فيها العلم والعلماء، وعندئذ يتحقق الشرط بالعلم بما كُلف به، فيتعلق التكليف به، ويجب عليه تنفيذه والالتزام بآثاره، فإن قصر فلا يقبل منه الاعتذار بجهلها، ولهذا قال الفقهاء: "لا يقبل في دار الإسلام عذر الجهل بالحكم الشرعي"^(٣).

ثالثاً: أن يكون الفعل المكلف به ممكناً، بأن يكون في قدرة المكلف أن يفعله أو

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

أن يتركه.

ويتفرع عن هذا الشرط الأخير ثلاثة أمور، وهي:

١ - أنه لا يصح شرعاً التكليف بالمستحيل، سواء أكان مستحيلاً لذاته أم مستحيلاً لغيره. والمستحيل لذاته هو ما لا يتصور العقل وجوده، كالجمع بين الضدين، كأن يكون الفعل واجباً ومحرمًا في نفس الوقت على شخص واحد، أو كالجمع بين النقيضين كالنوم واليقظة، فلا يصح التكليف بالمستحيل لذاته عند جمهور العلماء، لأنّ المستحيل لذاته لا يمكن تصوره، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، وطلب الفعل والتكليف فيه فرع عن تصور وقوعه، والمستحيل لا يمكن تصور وقوعه.

أما المستحيل لغيره، فهو ما يتصور العقل وجوده، ولكن لم تجر العادة بوقوعه، كالشي من المريض المقعد، والطيران من الإنسان بدون وسيلة للطيران، والمشي على الماء، وهكذا، فلا يصح التكليف بالمستحيل لغيره عند جمهور العلماء أيضاً.

والدليل على عدم صحة التكليف بالمستحيل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٢) ولأنّ التكليف بالمستحيل الذي لا سبيل إلى فعله عبث، والمشرع الحكيم منزّه عن العبث.

٢- لا يصح شرعاً تكليف المكلف بأن يفعل غيره فعلاً، أو يكفّ غيره عن فعل، لأنّ هذا التكليف ليس ممكناً، ولا يدخل في مقدوره، فلا يكلف شخص بأن يجاهد أخوه، أو أن يصلي أبوه، أو أن يكف صديقه عن الفواحش. لقوله تعالى: ﴿كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(٤) فالإنسان مسؤول عن نفسه فقط، ولا يكون مسؤولاً عن غيره

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) الطلاق: ٧.

(٣) المدثر: ٣٨.

(٤) الأنعام: ١٦٤.

نهائياً إلا بما أنيط به بنفسه من رعاية وتربية ونصح ووعظ وإرشاد للزوجة والأولاد والطلاب والناس من حوله.

٣- لا يصح شرعاً التكليف بالأمر الفطرية التي لا كسب للإنسان فيها ولا اختيار، وهي أمور وجدانية وجبيلة تستولي على النفس من حيث لا تشعر، ولا قدرة للإنسان على جلبها ولا على دفعها، كالانفعال عند الغضب، وهكذا الحمرة عند الخجل، والخوف عند الظلام، والحزن والفزع والطول والقصر والسواد والبياض، والشبهة عند رؤية الطعام والشراب، والحب والكراهة، وغير ذلك من الغرائز التي خلقها الله تعالى في الإنسان، ولا تخضع لإرادة المكلف، وبالتالي فهي خارجة عن قدرته وإمكانيته، فلا يكلف بها؛ لأنها تكليف بما لا يطاق^(١).

أقسام المحكوم فيه

بعد أن تكلمنا عن المحكوم فيه أو متعلق الحكم نريد أن نتكلم الآن عن أقسامه، فقد قسم الأحناف المحكوم فيه إلى أربعة أقسام^(٢). وسوف نتكلم عن كل قسم بالتفصيل.

ينقسم المحكوم فيه (فعل المكلف) من حيث المصلحة العامة والخاصة التي تترتب على امتثاله، إلى حق الله (الحق العام) وحق العبد (الحق الخاص) والحق المشترك (المصلحة المشتركة بين الله والعبد)^(٣). وهذا الحق الثالث المشترك، ينقسم إلى قسمين: لأنه تارة يغلب عليه حق الله، وأخرى يغلب عليه حق العبد، فأصبح أربعة أقسام للمحكوم فيه. وقبل الدخول في هذه الأقسام، نتعرف على معنى الحق.

الحق في اللغة: "الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته.

(١) انظر: أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ١٣٠-١٣١. وانظر: أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ١٣٥-١٣٦.

(٢) انظر: التلويح على التوضيح، التفازاني، ج ٢، ص ٣٠٠.

(٣) أصول الفقه في نسجه الجديد، مصطفى الزلي، ص ٢٧٦.

والحق نقيض الباطل، ويقال: حقَّ الشيء: وجب^(١)، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾^(٢).

الحق في الاصطلاح: هناك خلاف في معناه الاصطلاحي، فبعض العلماء يرى أن الحق هو ذات الحكم، فيما يتعلق بحق الله، وحق العبد هو مصالحه، يقول القرافي: "قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين، فحق الله أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه، والتكاليف على ثلاثة أقسام: حق الله تعالى فقط كالإيمان وتحريم الكفر، وحق العباد فقط كالديون والأثمان، وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله أو حق العبد"^(٣). وهنا لا يظهر واضحاً في هذا التعريف أن الحق هو المحكوم فيه (فعل المكلف) بل يظهر أن الحق هو الحكم الشرعي ذاته.

وهناك من يعرف الحق بأنه ما يقبل الإسقاط تمييزاً له عن الحكم الذي لا يقبل الإسقاط^(٤).

وهناك من يعرفه بأنه الملك ذاته والسلطنة أو رتبة ضعيفة منهما^(٥). وعرفه الزرقا بأنه: اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً^(٦). والسلطة في التعريف ترجع إلى نفس صاحب الحق بينما التكليف يرجع إلى من عليه الحق، فالسلطة كما في حق الولاية على القاصر، أو حق الملكية أو حق الشفعة. وتكليف من عليه الحق، مثل تكليفه بوجوب وفاء الدين، ودفع حق الأجرة وهكذا. وعرفه الدكتور محمد يوسف موسى بأنه: "مصلحة ثابتة للفرد أو المجتمع أو لهما،

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٢، ص ١٥.

(٢) السجدة: ١٣.

(٣) الفروق، القرافي، ج ١، ص ١٤٠.

(٤) كتاب المكاسب، الأنصاري، ج ٥ ص ١٤.

(٥) فقه العقود، الحائري، ج ١، ص ١١١، ص ١١٦.

(٦) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد (المدخل إلى نظرية الالتزام العامة)، الزرقا، ج ٣، ص ١٩.

يقررها الشارع الحكيم" (١) وهذا التعريف يجعل المصلحة هي الحق، مع أن المصلحة هي الغاية من الحق.

ويمكن الجمع بين التعاريف السابقة: بأن يقال إنَّ التعريف المناسب للحق: "هو اختصاص ثابت شرعاً لتحقيق مصلحة؛ يقتضي سلطةً أو تكليفاً".

وعلى أية حال، كما قلنا ينقسم المحكوم فيه بلحاظ المصلحة المترتبة عليه إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: حق الله المحض

حقوق الله المحضة: هي التي يترتب عليها المصالح العامة، بمعنى أن الله على الناس حقوقاً وهذه الحقوق يترتب عليها في حال امتثالها من المكلف مصلحة عامة كبيرة، ومن هذه الحقوق: قلبية كالإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر، ومنها: بدنية محضة كالصلاة والصيام وغيرهما، والمصلحة العامة فيها هي أنها وسائل وقائية واحترازية لمكافحة الإجرام؛ لأنها تهذب سلوك الإنسان، فإن مثل حرمة الزنا يتعلق به عموم النفع من سلامة النسب من الاشتباه، وصيانة الأولاد عن الضياع.

ومنها مالية محضة: كالزكاة والوقف والإنفاق في سبيل الله، وفائدتها العامة هي إنها من وسائل التكافل الاقتصادي والتضامن المالي لمكافحة الفقر الذي هو عامل مهم في السلوك الإجرامي. ومنها مالية وبدنية معاً كالحج، والجهاد على نفقة المجاهد، وأهميتها العامة حماية الدين والأرواح والأموال والأعراض بالنسبة للجهاد، وأما فائدة الحج العامة فهي أنه يحقق لقاءً سنوياً لحل المشاكل القائمة بين الشعوب، وكذلك من حقوق الله المحضة العقوبات والحدود فيما لو تم الاعتداء على الحقوق العامة.

(١) نقل التعريف عن د. محمد يوسف: د. الدريني في كتابه: "الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده"

ومن مميزات هذا الحق:

أولاً: أنه لا يجوز العفو والإبراء ولا الصلح ولا التعديل والتبديل فلا يحق لأي إنسان أن يتنازل عنه أو يتهاون في إقامته وتنفيذه.

ثانياً: لا يجري فيها الإرث، فإذا كان حقاً مالياً كالزكاة يتعلق بتركته بعد الوفاة فلا توزع على الورثة قبل إخراج هذا الحق، لأنه دين الله وحق عام. وإن كان عقوبة مثل عقوبة الزنا والسرقة تسقط بالموت بالنسبة للمسؤولية ولا تنتقل للورثة.

ثالثاً: يجري فيه التداخل بالنسبة لعقوبات الحدود، فمن ارتكب جريمة الزنا عدة مرات، وثبتت عليه، يعاقب مرة واحدة على الأخيرة فقط.

رابعاً: استيفاء الحق العام يكون لولي الأمر أو من يخوله هو.

القسم الثاني: حقوق العبد المحضة (الحق الخاص)

هو الحق الذي يحقق مصلحة خاصة، مالية كانت أو غير مالية مثل حق الزوجة وحق الحضانة وحق الرضاع وحق الشفعة وحق ملك المبيع وغير ذلك. ومعنى أنه يحقق مصلحة خاصة أي يحافظ على مصالح العباد الخاصة.

ومن مميزات هذه الحقوق الخاصة المحضة:

أولاً: يجوز فيها العفو والصلح والإبراء والإسقاط.

ثانياً: أمر الاستيفاء يكون إلى صاحب الحق وتنفيذه عن طريق السلطة القضائية تجنباً للفوضى.

ثالثاً: لا يجري فيه التداخل، فمن ألحق الضرر بالغير عدة مرات متتالية يجب عليه دفع التعويض عن كل مرة.

خامساً: جزاء الاعتداء على الحق الخاص: إما بالتعويض أو التعزير أو القصاص.

سادساً: يمكن أن ينتقل الحق إلى الورثة.

القسم الثالث: الحقوق المشتركة مع غلبة المصلحة العامة

الحق المشترك هو الذي يجمع بين المصلحتين العامة والخاصة في وقت واحد، ولهذا لو كانت المصلحة العامة هي الغالبة فإنه يلحق بالحق العام، وإن كانت المصلحة الخاصة هي الغالبة، فإنه يلحق بالحق الخاص.

ومن أمثلة النوع الأول (ما كان فيه الحق العام هو الغالب): كل مهنة أو حرفة أو وظيفة يحتاج لها المجتمع كمهنة الطب والتعليم والتجارة والحياطة ونحو ذلك، أو وظيفة القضاء والإفتاء، فإن المجتمع له الحق في أن تكون هذه المهن والحرف، وهذا الحق يلحق بالحقوق العامة في أحكامه ومميزاته. وللدولة إجبار ذوي المهنة أو الحرفة على ممارستها وإجبار الشخص الذي تتوفر فيه أهلية القضاء أو الإفتاء أو التدريس على ممارسة اختصاصه إذا لم يوجد غيره.

وكذلك من الأمثلة عقوبة القذف، فإن المقدوف تعرض للعار والخزي بسبب القذف، ولهذا فهو يحق له أن تستعاد كرامته ودفع العار عنه بإقامة حد القذف على القاذف، وهذا الحد لو لاحظنا المنفعة والمصلحة العامة المترتبة عليه فهي صيانة أعراض الناس والحفاظ عليها وإبعاد الفساد عن المجتمع، وحفظ اللسان والأخلاق الاجتماعية، وبهذا الحاظ يكون حقاً لله تعالى، ولو لاحظنا دفع العار عن المقدوف وإثبات شرفه فيكون حقاً للعبد والفرد، فلا يسقط هذه الحق بعفو المقدوف ويفوز في استيفائه إلى ولي الأمر^(١).

ومن أمثلة النوع الثاني (الذي يكون فيه الجانب الخاص هو الغالب): حق القصاص، فعقوبة القتل المتعمد إذا توفرت أركانه وشروطه تكون القصاص، وهذا الحق مشترك بين حق الله والعبد^(٢). فالقصاص فيه حق الله تعالى في صيانة الدماء وحفظ المجتمع، وفيه حق العبد؛ لأن القصاص يحقق مصلحة أولياء القتيل ويشفي

(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ١٥٦.

(٢) انظر هذا وما تقدم: أصول الفقه في نسيجه الجديد، مصطفى الزلي، ص ٢٨١ - ٢٨٤.

غليلهم، ويمنع الانتقام والحق من قلوبهم، وحقّ العبد غالباً وأكثر تأثيراً^(١).

الركن الرابع: المحكوم عليه، تعريفه وشروطه

الركن الرابع في أصول الفقه عند أهل السنة هو المكلف، ويعبرون عنه بالمحكوم عليه^(٢).

أما في أصول الفقه الشيعي؛ فالركن الرابع يعبرون عنه: بـ "موضوع الحكم" وهو أعم من المكلف، ويقصدون به: مجموع القيود أو الشروط التي يتوقف عليها فعالية الحكم^(٣). وسوف نوضح ذلك لاحقاً.

وتعريف المكلف: هو الشخص المسلم العاقل البالغ الخالي من الموانع أو العوارض.

شروط المحكوم عليه

هناك مجموعة من الشروط ينبغي توفرها في المكلف أو المحكوم عليه؛ ليصح توجيه التكليف له:

١- العقل والقدرة على الفهم، ولا بد من اجتماعهما معاً، فإن كلّ من يفهم الخطاب فهو عاقل، لكن ليس كلّ عاقل يفهم الخطاب، ولا يقتصر فهم الخطاب على ذات الشخص بل حتى لو تحقق الفهم له بالواسطة عن طريق شخص آخر^(٤). ومن هنا يشتمل هذا الشرط على أن يكون المكلف غير مجنون، وأن يكون بالغاً ليس صبيّاً أو طفلاً، لأنّ العاقل علامته تبدأ من البلوغ، وأن يكون ملتفتاً غير ناسٍ، وغير سكران أو مغمى عليه؛ لأنّ المغمى عليه والسكران لا يتحقق فيه الفهم. ويتفرع على هذا الشرط أن من لا يفهم اللغة العربية لا يمكن أن يكون مشمولاً بالتكليف،

(١) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ١٥٦.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج ١، ص ١٥٠.

(٣) انظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١، ص ١٠٧.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج ١، ص ١٥٠.

ما لم يتعلم اللغة العربية، ويفهم نصوصها، أو يتم ترجمتها إلى لغته الأصلية.

٢- الإيمان أو الإسلام، وفي هذه النقطة هناك خلاف، فثمة قسم من العلماء يرى أن الكفر غير مانع من التكليف، فالجميع مكلفون بالأصول والفروع معاً، وبعضهم يرى أن الكفار غير مكلفين بالفروع، وإن كانوا مكلفين بالإيمان بالله تعالى^(١)، وبناء على عدم صحة تكليفهم بالفروع؛ فإن الإيمان سيكون شرطاً أساسياً في صحة التكليف مضافاً للعقل والفهم.

٣- أن يكون أهلاً للتكليف^(٢)، والأهلية تعني صلاحية للتكليف، وهي تنقسم إلى قسمين: أهلية وجوب، وأهلية أداء، والأولى تعني صلاحية الإنسان لأن تثبت له حقوق وتكون عليه واجبات، وأهلية الأداء تعني صلاحيته لأداء التكليف وامثاله، وأن يخلو من العوارض كالحيض والنفاس والجنون والسفه إلخ، وسوف يأتي تفصيل ذلك في بحث الأهلية. وهذا الشرط الثالث قد يتداخل مع الشرط الأول في بعض الموارد كما هو واضح.

وقبل البحث في موضوع الأهلية نتعرض لبحث الموضوع في الفقه الشيعي وما يرتبط به.

الجعل والمجعل

وما دمنّا تكلمنا عن "الموضوع" في أصول الفقه الشيعي؛ لا بأس أن نتكلم عن اصطلاحين مهمين عند بعض علماءهم (الشيخ النائيني والشهيد الصدر)، وهما اصطلاح الجعل واصطلاح المجعل.

ولتوضيح ذلك نقول: حين حكمت الشريعة بوجوب الحج على المستطيع وجاء قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾^(٣) أصبح الحج من

(١) انظر تفصيل ذلك في البحر المحيط، الزركشي، ج ٢، ص ١٢٥.

(٢) انظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ١٣٨.

(٣) آل عمران: ٩٧.

الواجبات في الإسلام، وأصبح وجوبه حكماً ثابتاً في الشريعة. ولكن إذا افترضنا أن المسلمين وقتئذ لم يكن شخص مستطيع فيهم تتوفر فيه خصائص الاستطاعة شرعاً؛ فلا يتوجه عندئذ وجوب الحج إلى أي فرد من أفراد المسلمين؛ لأنهم ليسوا مستطيعين، والحج إنما يجب على المستطيع، أي إن وجوب الحج لا يثبت في هذه الحالة لأي فرد بالرغم من كونه حكماً ثابتاً في الشريعة، فإذا أصبح الأفراد فيما مستطيعين اتجه الوجوب نحوهم، وأصبح ثابتاً بالنسبة إليهم.

وفي ضوء هذا نلاحظ أن للحكم مرتبتين من الثبوت: أحدهما ثبوت الحكم في أصل الشريعة، والآخر ثبوته بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك ممن حقق الشرط في الخارج.

فحين حكم الإسلام بوجوب الحج على المستطيع في الآية الكريمة ثبت هذا الحكم في الشريعة، ولو لم يكن يوجد مستطيع وقتئذ إطلاقاً؛ بمعنى أن شخصاً لو سأل في ذلك الوقت ما هي أحكام الشريعة؟ لذكرنا من بينها وجوب الحج على المستطيع، سواء أكان في المسلمين مستطيع فعلاً أم لا، وبعد أن يصبح هذا الفرد أو ذاك مستطيعاً يثبت الوجوب عليه.

ونعرف على هذا الأساس أن الحكم بوجوب الحج على المستطيع لا يتوقف ثبوته في الشريعة - بوصفه حكماً شرعياً - إلا على تشريعه من قبل الله تعالى، سواء كانت الاستطاعة متوفرة في المسلمين فعلاً أو لا.

وأما ثبوت وجوب الحج فعلاً على هذا المكلف أو ذاك، فيتوقف إضافة إلى تشريع الله للحكم وجعله له، على توفر وتحقيق الاستطاعة في المكلف.

والثبوت الأول للحكم - أي ثبوته في الشريعة - يسمى بالجعل "جعل الحكم" والثبوت الثاني للحكم - أي ثبوته على هذا المكلف بالذات أو ذاك - يسمى بالفعلية "فعلية الحكم" أو المجعول، فجعل الحكم: معناه تشريعه من قبل الله، و"فعلية الحكم"

معناها ثبوته فعلا لهذا المكلف أو ذاك^(١).

موضوع الحكم

وموضوع الحكم مصطلح أصولي يراد به: "مجموع الأشياء التي نتوقف عليها فعلية الحكم المجعول" كما في مثال: وجوب الحج، فيكون وجود المكلف المستطيع موضوعاً لهذا الوجوب؛ لأنّ فعلية هذا الوجوب نتوقف على وجود مكلف مستطيع. ومثال آخر: وجوب الصوم، فقد حكمت الشريعة بالصوم على كلّ مكلف غير مسافر ولا مريض إذا هل عليه هلال شهر رمضان، وهذا الحكم يتوقف ثبوته الأول على جعله شرعاً، ويتوقف ثبوته الثاني - أي فعليته - على وجود موضوعه، أي وجود مكلف، غير مسافر، ولا مريض وهل عليه هلال شهر رمضان. فالمكلف وعدم السفر وعدم المرض وهلال شهر رمضان هي العناصر التي تكون الموضوع الكامل للحكم بوجوب الصوم^(٢).

تنوع الشروط والقيود

القيود في الأحكام تارة قيوداً للحكم وتارة قيوداً للمتعلق. فحينما يقال: إذا زالت الشمس صلّ مطهراً، فالجعل يتحقق بنفس هذا الإنشاء، وأمّا المجعول وهو وجوب الصلاة فعلاً، فهو مشروط بالزوال، ومقيّد به. فلا وجوب قبل الزوال. ونلاحظ قيوداً آخر، وهو الطهارة، وهذا القيد ليس قيوداً للوجوب المجعول؛ لوضوح أنّ الشمس إذا زالت وكان الإنسان مُحْدِثاً وجبت عليه الصلاة أيضاً، وإنّما هو قيد لمتعلّق الوجوب، أي للواجب وهو فعل الصلاة.

فكلّ قيد يتوقف عليه أصل الحكم يسمى بقيد الوجوب، مثل قيد البلوغ والتكليف والسفر والاستطاعة ونحو ذلك، بحيث إذا انعدم القيد ينعدم أصل الحكم، أما إذا

(١) انظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ١٠٧، ص ٢٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ١ ص ١٠٧.

كان القيد لا علاقة له بالحكم، بل هو مطلوب وداخل في متعلق الحكم، عندئذ نسميه بقيد الواجب أو قيد المتعلق لا قيد الحكم.

الأهلية وعوارضها

الأهلية في اللغة: الاستحقاق والاستيجاب والصلاحية والجدارة. يقال: يستأهل أن يُكرم أو يُهان بمعنى يستحق^(١). وفي الاستعمال القرآني: ﴿وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾^(٢).

وفي الاصطلاح لا تبتعد عن المعنى اللغوي، فهي: كون الإنسان بحيث يصح أن يتعلق به الحكم^(٣) أو هي: "صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه"^(٤). أو هي: "صلاحيته لصدور الشيء وطلبه منه وقبوله إياه"^(٥).

والتعريف المناسب: أنها صفة يقدرها الشارع في الشخص تجعله محلاً صالحاً لخطاب تشريعي^(٦). والمقصود بالصفة هي القابلية التي يعود أمر تقديرها للشارع، وتعيين درجاتها؛ تبعاً لمراحل التكامل في الإنسان، والمقصود بالخطاب التشريعي: هو الحكم الشرعي، سواء أكان الحكم من قسم العبادات الدينية كالصلاة والصيام أم من قسم الالتزامات والحقوق، مثل: وجوب النفقة، وحق ثبوت الملكية^(٧).

أقسام الأهلية

ومن التعريف السابق تنقسم الأهلية إلى قسمين أساسيين: أهلية وجوب وأهلية أداء^(٨).

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ١١ ص ٣٠. تهذيب اللغة، الأزهري ج ٦، ص ٢٢١. المصباح المنير، الفيومي، ج ١، ص ٢٨.

(٢) الفتح: ٢٦.

(٣) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج ١، ص ١٢٥.

(٤) كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري، ح ٤، ص ٢٣٧.

(٥) تيسير التحرير، محمد أمين البخاري، ج ٢، ص ٢٤٩.

(٦) المدخل الفقهي العام، الزرقا، ج ٢، ص ٧٨٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٧٨٣.

(٨) أصول السرخسي، السرخسي، ج ٢، ص ٣٣٢.

أهلية الوجوب

تعرف أهلية الوجوب في الاصطلاح: أنها "صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق له أو عليه"^(١). أو هي: "صلاحية الإنسان للالتزام والالتزام"^(٢). والمقصود بالالتزام ثبوت الحقوق له، مثل استحقاقه قيمة المتلفات من أمواله على من يُلَفِّها، ومثل استحقاقه انتقال الملكية له فيما يشتره، أو استحقاقه النفقة على غيره إن كان فقيراً عاجزاً، وهكذا.

والمقصود بالالتزام: ثبوت الحقوق عليه، كالتزامه بأداء ثمن ما يشتري، والتزامه بنفقة من تجب عليه نفقتهم من الأقارب الفقراء العاجزين لو كان غنياً، إلخ.

ومناطق أهلية الوجوب في نظر الشارع الصفة الإنسانية، مع غض النظر عن السن أو العقل أو الرشد، فكل إنسان في أيِّ طورٍ كان، أو صفة، حتى الجنين والمجنون يعدُّ متمتعاً بأهلية الوجوب هذه^(٣). من هنا فإن هذه الأهلية تبدأ من حين تكون الجنين في بطن أمه؛ لصدق الإنسان عليه. لكن هذه الأهلية تكون في الجنين غير كاملة، وهي تكتمل بعد الولادة؛ ولهذا قسموا أهلية الوجوب إلى أهلية ناقصة وأهلية كاملة. وتسمى أهلية الوجوب بالذمة^(٤)، أي صلاحية ذمة الإنسان لاكتساب الحقوق وتحمل الالتزامات. كما سميت بالوجوب، لأنها تتعلق بما يجب للشخص من حقوق وبما يجب عليه من التزامات.

أقسام أهلية الوجوب

كما قلنا تنقسم أهلية الوجوب إلى قسمين: إلى أهلية وجوب ناقصة وأهلية وجوب

(١) مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، ملا خسرو، ص ٣١٧.

(٢) المدخل الفقهي العام، الزرقا، ج ٢، ص ٧٨٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الفروق، القرافي، ج ٣، ص ٢٢٦. الذمة: وصف يصير الشخص به أهلاً للإيجاب له وعليه. انظر: التعريفات، الجرجاني، ص ١٠٧.

كاملة:

أولاً: أهلية الوجوب الناقصة

والمقصود بأهلية الوجوب الناقصة: "صلاحية الإنسان لأن يكتسب حقوقاً من دون أن تكون عليه التزامات"، وتحقق هذه الأهلية عند تكوّن الجنين، لأنّ أساسها كما قلنا الحياة والإنسانية المستقلة، ولكونه جزءاً من أمه، فإن الأهلية تثبت له بلحاظ الإنسانية، وثبتت ناقصة بلحاظ أنه جزء من أمه، وغير قادر على الكلام، ومن هنا لا يثبت على الجنين التزامات تجاه الآخرين، ولكنه تثبت له مجموعة من الحقوق، مثل حقّه في الميراث وحقه في المحافظة عليه من التلف^(١). ومثل استحقاق ما يوصى له أو يوقف له.

ثانياً: أهلية الوجوب الكاملة

وأهلية الوجوب الكاملة: صلاحية الإنسان لثبوت الحقوق له، وثبوت ما عليه من التزامات. وهذه الأهلية تثبت منذ ولادة الإنسان، فتثبت له الحقوق وتثبت عليه الالتزامات للآخرين، ومن هنا فإن الطفل يثبت له حق الملك لو اشترى له أبوه شيئاً، أما في مثل العقود، فإن الولي يقوم مقامه من بيع وقرض ورهن وإجارة وصلاح، وغير ذلك، وفق الشرط الشرعية، وتكون ثمرات هذه العقود لحساب الطفل، وتثبت عليه سائر الالتزامات، وفقاً لأسبابها الشرعية مثل نفقة الأقارب من ماله^(٢). ولا تثبت عليه الالتزامات الدينية؛ لأنها مشروطة بالبلوغ^(٣). وهذا متعلق بأهلية الأداء التي سنتكلم عنها بعد قليل.

(١) مرآة الأصول، ملا خسرو، ص ٣١٧. أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي، ج ١، ١٦٥. وانظر: المدخل الفقه العام، ج ٢، ص ٧٩١.

(٢) أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي، ج ١، ١٦٥.

(٣) انظر: أصول السرخسي، شمس الدين السرخسي، ج ٢، ص ٣٣٧.

أهلية الأداء

هي صلاحية الإنسان لصدور بعض الأقوال والأفعال عنه على وجه يُعتدُّ به شرعاً^(١). أي تكون مقبولة شرعاً، أو هي: صلاحية الإنسان لممارسة الأعمال التي يتوقف اعتبارها الشرعي على ثبوت العقل^(٢). أي الأفعال التي أوقف الشارع صحتها على أن يكون الشخص عاقلاً.

وأهلية الأداء هذه، تختلف بحسب اختلاف درجة التمييز والإدراك، وبحسب وجود العوارض المانعة وعدمها. فهناك مراحل حياة متعددة في حياة الإنسان: مرحلة الطفولة والصَّغر، مرحلة التمييز، مرحلة البلوغ، ثم مرحلة الرشد، وتبدأ هذه الأهلية عند مرحلة التمييز^(٣).

أقسام أهلية الأداء

ولاختلاف مراحل الحياة تنقسم أهلية الأداء أيضاً إلى أهلية ناقصة وأهلية كاملة.

أولاً: أهلية الأداء الناقصة

أهلية الأداء الناقصة: هي "صلاحية الإنسان لأداء بعض الأعمال، وترتب الأثر عليها، دون بعض آخر"، وتمتد من مرحلة الصبي المميز إلى مرحلة البلوغ. والمراد بتمييزه: أن يصبح له بصيرة عقلية، يستطيع بها أن يميز بين الحسن والقبيح، وبين الخير والشر، والنفع والضرر، وإن كانت هذه البصيرة ليست عميقة جداً. وهذا الطور من الحياة هو طور الاستنارة العقلية، حيث يدخل الإنسان فيه منطقة النور، وتأخذ فيه الحقائق أمامه بالظهور، لكن كل ذلك ينتح عن عقل غض، لم ينضج بعد، ولم تكتمل استنارته^(٤).

(١) مرآة الأصول، ملا خسرو، ص ٣١٧.

(٢) المدخل الفقهي العام، الزرقا، ج ٢، ص ٧٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٨٧.

(٤) المدخل الفقهي العام، الزرقا، ج ٢، ص ٨٠١.

وفي هذا القسم من الأهلية يفرّق العلماء بين بين أهلية التبعّد، وأهلية التصرف، أو قل بين حقوق الله - التي مرّ شرحها سابقاً في بحث أقسام المحكوم فيه - وبين حقوق العباد.

أما حقوق الله تعالى: فتصحّ من الصبي المميز كالإيمان والكفر والصلاة والصيام والحج، ولكن لا يكون ملزماً بأداء العبادات.

وأما حقوق العباد: فيذهب بعض العلماء - كالشافعي وأحمد بن حنبل - إلى أنه تعتبر عقود الصبي وتصرفاته باطلة، بينما يرى الحنفية والمالكية أن تصرفاته تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- ١- تصرفات نافعة نفعاً محضاً للصبي، وهذه تصح منه حتى دون إذن الولي، مثل قبول الهدية، وقبول الوصية؛ لأنّ ذلك نفع تام للصبي.
- ٢- تصرفات ضارة ضرراً محضاً بالصبي، وهذه لا تصح منه، كالطلاق، أو أن يهب هو لغيره شيئاً مالياً، أو يتصدق بشيء أو يُقرض غيره، فهذه التصرفات وأمثالها لا تنفذ ولو أجازها وليه؛ لأنها تصرفات تؤدي إلى إلحاق الضرر المحض بالصبي.
- ٣- تصرفات مترددة بين النفع والضرر، بأن يحتمل فيها أن يحقق نفعاً للصبي، ويحتمل في نفس الوقت أن يؤدي إلى خسارته، فهذه تكون صحيحة؛ لكنها متوقفة على إجازة الولي، فإن أجازها نفذت وإلا بطلت، وذلك كالبيع والشراء، والإجازة، والنكاح، فلو تزوج الصغير المميز دون إذن وليه كان العقد موقوفاً على إجازة الولي، ونحو ذلك من التصرفات^(١).

ثانياً: أهلية الأداء الكاملة

وهي "صلاحية الإنسان لأداء جميع الحقوق المشروعة له وعليه، سواء في ذلك عباداته أم معاملاته" وتترتب على كل أقواله وأفعاله آثارها الشرعية من ثواب ومدح

(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ١٦٦ وما بعدها.

أو عقاب وذم، وتمليك وتملك ونحوها، ما لم يعرض له ما يحدد هذه الصلاحية من العوارض، مثل عارض النوم والإغماء والسفَه والإكراه ونحوها على ما سيأتي، وهذه الأهلية تبدأ من البلوغ، وكمال العقل، والبلوغ يحصل إما بحصول العلامات الطبيعية للبلوغ، أو ببلوغ سن الخامسة عشرة عند جمهور الفقهاء بالنسبة للذكور، والخلاف في الإناث: بين التاسعة وبين الحيض وبين الخامسة عشر أو السابعة عشر^(١).

عوارض الأهلية

العوارض: جمع عارضٍ أو عارضةٍ، والعارض في اللغة معناه: السحاب^(٢). ويستعمل بمعنى الحائل والمانع، وفي معجم تهذيب اللغة: "وكل مانع منك من شغل وغيره من الأمراض، فهو عارض، وقد عرض عارض، أي حال حائل ومنع مانع"^(٣). وفي الاصطلاح: "أحوال تطرأ على الإنسان بعد كمال أهلية الأداء، فتؤثر فيها بإزالتها أو نقصانها أو تغيير بعض أحكامها"^(٤). أو هي ما يعرض على الإنسان من أمور جسمية أو عقلية تؤثر على أهليته، إما تأثيراً كلياً تزيل الأهلية أو جزئياً تنقص منها نقصاً متفاوت درجاته بحسب نوع العارض وطبيعته^(٥).

أقسام العوارض

وهي تنقسم إلى قسمين: عوارض سماوية ومكتسبة^(٦).

أولاً: العوارض السماوية

وهي الموانع التي تحصل من دون أن يكون للإنسان كسب فيها ولا اختيار

(١) انظر: المدخل الفقهي العام، الزرقا، ج ٢، ص ٨١٦. أصول الفقه الإسلامي، ج ١، ص ١٦٨.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٤ ص ٢٧٨.

(٣) تهذيب اللغة، الأزهري، ج ١، ص ٢٨٩.

(٤) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ١٦٨.

(٥) المدخل الفقهي العام، الزرقا، ج ٢، ص ٨٣٣.

(٦) التلويح على التوضيح، الفتازاني، ج ٢، ص ٣٣٣.

منه^(١)، فهي خارجة عن قدرته، وبهذا الاعتبار نُسبت إلى الله تعالى. ويعبر عما ينسب إلى الله تعالى بأنه سماوي، لا لأنَّ الله في السماء - كما يتوهمه بعضهم - بل لأنَّ السماء من السمو والعلو، وأنَّ الله تعالى مُتَّصِفٌ بهما اتصافاً معنوياً لا مادياً.

والعوارض السماوية عشرة:

- ١- الجنون ٢- العتَّة^(٢) ٣- الصغر ٤- النوم ٥- الإغماء ٦- المرض ٧- النسيان ٨- الحيض ٩- النفاس ١٠- الموت.

الثاني: العوارض المكتسبة

وهي الموانع التي تحصل للإنسان بكسبه، فهي تحت قدرته واختياره، سواء أكان الاختيار من الشخص الذي حصلت فيه: كالسكر والهزل والجهل والخطأ والسفه، أم كان الاختيار من إنسان آخر: كالإكراه. ففي كلا الحالين لم تكن هذه العوارض مما لا يقدر الإنسان على دفعها، كما هو الحال في القسم الأول، ولهذا نُسبت إلى كسب الإنسان نفسه.

والعوارض المكتسبة سبعة أنواع:

- ١- الجهل ٢- الخطأ ٣- الهزل^(٣) ٤- السفه ٥- السكر ٦- الإكراه ٧- السفر.
- والعوارض، سواء كانت سماوية أم مكتسبة، تارة تزيل أهلية الأداء تماماً وأخرى تنقص من درجة الأهلية، وثالثة تغير بعض أحكام الأهلية.
- أما الذي يزيل الأهلية تماماً فهو مثل الجنون والنوم والإغماء، فالجنون والنائم

(١) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ١٣٩.

(٢) العتة: ضعف في العقل؛ ينشأ عنه ضعف في الوعي والإدراك، يصير به المعتوه مختلط الكلام، فيشبه مرة كلام العقلاء، ومرة كلام المجانين. ويتميز المعتوه عن المجنون بالهدوء في أوضاعه، فلا يضرب، ولا يشتم كالمجنون. فالمعتوه إذن: هو من كان غلب الفهم، مختلط الكلام، فاسد التدبير. وحكمه حكم الصبي المميز، كما سبق، أي أن لصاحبه أهلية أداء ناقصة.

(٣) الهزل: ضد الجد، أو هو اللعب، وهو في اللغة: مأخوذ من هزل في كلامه هزلاً: إذا مزح.

والمغمي عليه ليس لواحد منهم أهلية أداء أصلاً، ولا تترتب على تصرفاته آثارها الشرعية.

أما أهلية الوجوب فما وجب على المجنون من واجبات مالية يؤديها عنه وليه، وما وجب على النائم والمغمي عليه بمقتضى أهليتهما للوجوب من واجبات بدنية أو مالية يؤديها كل منهما بعد يقظته أو إفاقته.

وأما الذي ينقص الأهلية ولا يزيلها، فهو مثل العته، ولهذا صحت بعض تصرفات المعتوه دون بعضها، ويكون حاله كالصبي المميز الذي تصح بعض تصرفات دون بعض.

وأما الذي يغير أحكام الأهلية من دون إزالتها ولا نقصها، فهو كالسفه، فالسفيه بالغ عاقل له أهلية أداء كاملة، ولكن محافظةً على ماله من الضياع، ومنعاً من أن يكون عالة على غيره، جُر عليه في التصرفات المالية، فلا تصح معاوضة مالية منه^(١).

(١) انظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ١٣٩.

مصادر التشريع

مصادر التشريع تعني أدلة التشريع، والدليل معناه في اللغة العربية: الهادي إلى أي شيء حسي أو معنوي، خير أو شر. وأما معناه في اصطلاح الأصوليين فهو: ما يمكن أن يستدل فيه على حكم شرعي عملي على سبيل القطع أو الظن. وأدلة الأحكام، وأصول الأحكام، والمصادر التشريعية للأحكام، ألفاظ كلها مترادفة ومعناها واحد^(١).

والمصادر أو الأدلة الشرعية قسمان: القسم الأول مصادر أساسية متفق عليها عند علماء أهل السنة، والقسم الثاني: مصادر تبعية تختلف فيها، أي أن بعض العلماء استدل بها على الأحكام وبعضهم رفض الاستدلال بها، وأشهرها سبعة أدلة: الاستحسان والمصالح المرسلة أو الاستصلاح، والاستصحاب والعرف ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا وسد الذرائع. وسوف نتكلم هنا عن اثنين منها: المصالح المرسلة والاستحسان.

وكل هذا يخص الفقه السني؛ أما الفقه الشيعي فسوف يأتي لاحقاً بيان وجه اختلاف الشيعة الإمامية في المصادر التشريعية، وأنه لا يوجد عندهم هذا التقسيم، بل المتفق عندهم من المصادر أربعة: القرآن والسنة والإجماع والعقل.

المصادر الشرعية الأساسية المتفق عليها

أما المتفق عليها هي أربعة: القرآن والسنة والإجماع والقياس، فهذه الأربعة اتفق جمهور علماء أهل السنة على الاستدلال بها، واتفقوا أيضاً على أنها مرتبة في الاستدلال بها، ومعنى أنها مرتبة أي أنه إذا عرضت واقعة على المجتهد، فإنه ينظر أولاً في القرآن، فإن وجد فيه حكمها أفتى وفق ما وجده في القرآن، وإن لم يجد فيه حكمها، نظر في السنة، فإن وجد فيها حكمها أفتى وفق السنة، وإن لم يجد فيها حكمها، نظر هل أجمع

(١) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٢٠.

المجتهدون في عصر من العصور علي حكم فيها؟ فإن وجد إجماعاً أفتى وفق مضمون الإجماع، وإن لم يوجد اجتهد في الوصول إلى حكمها بقياسها على ما ورد النص بحكمه. والدليل على صحة الاستدلال بهذه الأربعة: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(١).

فالأمر بإطاعة الله ورسوله، أمر باتباع القرآن والسنة، والأمر بإطاعة أولي الأمر من المسلمين أمرٌ باتباع ما اتفقت عليه كلمة المجتهدين من الأحكام؛ لأنهم أولو الأمر التشريعي من المسلمين، والأمر بردّ الوقائع المتنازع فيها إلى الله والرسول أمرٌ باتباع القياس حيث لا نص ولا إجماع، لأنّ القياس - كما سوف يأتي - فيه رد المتنازع فيه إلى الله وإلى الرسول؛ لأنه إلحاق واقعة لم يرد نص بحكمها، بواقعة ورد النص بحكمها، في الحكم الذي ورد به النص؛ لتساوي الواقعتين في علة الحكم، فالآية تدل على اتباع هذه الأربعة.

وأما الدليل على ترتيبها في الاستدلال بها - بحيث يكون القرآن أولاً ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس - ما روي عن معاذ بن جبل لما بعثه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى اليمن، قال له: "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو"^(٢)، قال: فضرب رسول الله على صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله"^(٣).

(١) النساء: ٥٩.

(٢) أي: لا أقصر في اجتهادي.

(٣) المصدر السابق نفسه.

المصدر الأول: الكتاب أو القرآن الكريم

عُرِف القرآن في الاصطلاح بعدة تعريفات متقاربة، منها:

"الكلام المنزّل على رسول الله محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا نقلاً متواتراً"^(١).

ومنها: "وحي الله المنزل على النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) لفظاً ومعنى وأسلوباً، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه بالتواتر"^(٢).

وأنسب التعاريف؛ هو "الكلام المعجز، المنزل على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه بالتواتر المتعبد بتلاوته"^(٣).

ووجه أفضليته أنه جمع بين الإعجاز والتنزيل على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر والتعبد بالتلاوة. وهي الخصائص العظمى التي امتاز بها القرآن الكريم. وإن كان قد امتاز بكثير سواها^(٤).

ونلاحظ في التعريف أن قيد "كلام الله المعجز"، قد خرّجَ كلام غير الله من مخلوقاته. وبقيد (المنزل على النبي محمد) خرج كلام الله في الكتب المنزلة على الرسل من قبله، كصحف إبراهيم والتوراة والإنجيل. وبقيد (المكتوب في المصاحف) خرج ما لم يكن كذلك مثل حكم النبي بأن صلاة الفجر ركعتان، ونحو ذلك. أما قيد (المنقول عنه بالتواتر) فقد خرج به كل ما قيل إنه قرآن، ولم يتواتر، مثل: القراءات الشاذة غير المتواترة^(٥). وخرج بقيد (المتعبد به تلاوة) الحديث القدسي؛ فإنه وإن كان منسوباً إلى الله إلا أنه غير متعبد بتلاوته.

(١) شرح التلويح، سعد التفتازاني، ج ١، ص ٤٦. إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ١، ص ٨.

(٢) المستصفي، الغزالي، ص ٨١.

(٣) مناهل العرفان، الزرقاني، ج ١، ص ١٩.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) على سبيل المثال: قراءة: (وكشفت عن رجلها) بدلاً عن القراءة المشهورة: (وكشفت عن ساقها) في سورة النمل الآية ٤٤. أو: (إن لك في النهار سبغاً طويلاً) بدل قوله: (إن لك في النهار سبغاً طويلاً) المزمّل:

حجية القرآن

والقرآن حجة باتفاق المسلمين، ويجب العمل فيما دلّ عليه من أحكام، ولا يجوز العدول عنه إلى غيره من الأدلة، إلا إذا لم يرد حكم الواقعة التي يبحث عنها في القرآن^(١).

والأحكام التي جاء بها القرآن الكريم ثلاثة: الأول: أحكام اعتقادية: تتعلق بما يجب على المكلف اعتقاده في الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. والثاني: أحكام خلقية: تتعلق بما يجب على المكلف أن يتحلّى به من الفضائل وأن يتحلّى عنه من الرذائل. والثالث: أحكام عملية، تتعلق بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال وعقود وتصرفات. وهذا النوع الثالث هو المقصود الوصول إليه بعلم أصول الفقه^(٢).

نصوص القرآن قطعية الصدور

نصوص القرآن جميعها قطعية من جهة صدورها ونقلها عن الرسول إلينا، أي إننا نجزم ونقطع بأن كل نص تتلوه من نصوص القرآن، هو نفسه النص الذي أنزله الله على رسوله، وبلغه الرسول إلى الأمة من غير تحريف ولا تبديل. وأما نصوص القرآن من جهة دلالتها على ما تضمنته من الأحكام؛ فليست جميعها قطعي الدلالة، بل تنقسم إلى قسمين: نص قطعي الدلالة على حكمه، ونص ظني الدلالة على حكمه، وقد يكون نص مجملًا.

فالنص القطعي الدلالة هو ما دل على معنى متعين فهمه منه ولا يحتمل تأويلًا، ولا مجال لفهم معنى غيره منه، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾^(٣)، فهذا قطعي الدلالة على أن فرض الزوج في هذه الحالة النصف لا غير، ومثل قوله تعالى في شأن الزاني والزانية: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً

(١) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج ١، ص ١٦٠. أصول الفقه، الزحيلي، ج ١، ص ٤٣١.

(٢) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٣٢.

(٣) النساء: ١٢.

جَلْدَةٍ^(١)، فهذا قطعي الدلالة على أن حد الزنا مائة جلدة لا أكثر ولا أقل،، وكذا كل نص دل على فرض في الإرث مقدر أو حد في العقوبة معين أو نصاب محدد. وأما النص الظني الدلالة: فهو ما دل على معنى، ولكن يحتمل أن يؤول ويصرف عن هذا المعنى ويراد منه معنى غيره، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^(٢)، فهو يحتمل مسح جميع الرأس، ويحتمل أيضاً مسح بعضه، وذلك بناء على معنى الباء واستخدامها اللغوي من حيث زيادتها وعملها.

والنص المجمل، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٣)، لو لم يمكن تحديد دلالة لفظ القرء في الآية المباركة تبعاً للقرينة، فإن "القرء" في اللغة العربية مشترك بين معنيين، يطلق لغة على الطهر، ويطلق كذلك على الحيض، والنص دل على أن المطلقات يتربصن ثلاثة قروء، فيحتمل أن يراد ثلاثة أطهار، ويحتمل أن يراد ثلاث حيضات، فهو ليس قطعي الدلالة على معنى واحد من المعنيين، ولهذا اختلف المجتهدون في أن عدة المطلقة ثلاث حيضات أو ثلاثة أطهار^(٤).

(١) النور: ٢.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) البقرة: ٢٢٨.

(٤) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ١٣٤-١٣٥.

المصدر الثاني: السنة النبوية

السنة لها معنى لغوي ومعنى اصطلاحى عند علماء الفقه والأصول والحديث: أما معناها اللغوي: السين والنون أصل واحد مُطَرَّد، وهو جريان الشيء واطراده في سهولة، وتأتي بمعنى السيرة^(١) وتأتي بمعنى الطريقة مطلقاً^(٢) وتأتي بمعنى خصوص الطريقة المستقيمة الحمودة^(٣).

أما في اصطلاح علماء الفقه: فهي تعني ما ليس بواجب وليس بفرض من الأحكام الفقهية، وهي بهذا المعنى عبادة مطلوب فعلها على وجه الأفضلية، بحيث يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها، وهي ترادف المندوب والمستحب والتطوع والنافلة. وتطلق كذلك على ما يقابل البدعة كقولهم: فلان أهل سنة، إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، ويقال: "فلان على بدعة" إذا عمل على خلاف ذلك^(٤).

أما في اصطلاح علماء الحديث؛ فهي أعم من التعريف عند الأصوليين الآتي، فالسنة عندهم: هي كل ما أثر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من أقواله وأفعاله وتقريراته وهيئاته وصفاته الخلقية^(٥) وشمائله، وكل ما نسب إليه، قبل الرسالة أو بعدها، سواء أثبتت هذه السنة حكماً شرعياً أم لم تثبت، لأن هدف المحدث هو إثبات كل ما يتصل بالرسول من قول أو فعل أو تقرير أو غير ذلك^(٦).

أما في اصطلاح علماء الأصول: ما صدر عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٣ ص ٦٠.

(٢) انظر: الصحاح، الجوهري، ج ٥، ص ٢١٣٨. ومطلقاً: سواء كانت طريقة محمودة أم لا.

(٣) التهذيب، الأزهرى، ج ١٢، ص ٢١٠.

(٤) انظر: إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ١، ص ٥٩. الموافقات، الشاطبي، ج ٤، ص ٢٩٠. أصول الفقه في نسيجه الجديد، الزلي، ص ٣٩.

(٥) تشمل الصفات الخلقية - بالكسر - مثل ليس بالطويل ولا بالقصير، أو خلقية - بضم-تين - مثل كونه لا يواجه أحداً بمكروه.

(٦) انظر المدخل لدراسة القرآن والسنة، د. شعبان محمد إسماعيل، ج ٢، ص ٢١.

وسلم)- غير القرآن- من قول، أو فعل، أو تقرير. وعلى هذا تكون السنة ثلاثة أقسام: السنة القولية: هي أحاديثه (صلى الله عليه وآله وسلم) التي قالها في مختلف الأغراض والمناسبات، مثل قوله: "لا ضرر ولا ضرار"، وغير ذلك. والسنة الفعلية: هي أفعاله (صلى الله عليه وآله وسلم) مثل أدائه الصلوات الخمس بهيئاتها وأركانها، وأدائه مناسك الحج وغير ذلك.

والسنة التقريرية: هي ما أقره الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) على ما صدر عن بعض أصحابه من أقوال وأفعال بسكوته وعدم إنكاره، أو بموافقته وإظهار استحسانه، فيعتبر هذا الإقرار والموافقة عليه صادراً عن الرسول نفسه، مثل ما روي أن صحابيين خرجا في سفر، فخرتهما الصلاة، ولم يجدا ماء فتيما وصلياً، ثم وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر، فلما قصا أمرهما على الرسول: أقرّ كلاً منهما على فعله^(١).

وبعض العلماء - كالإمام الشاطبي - لم يقصر السنة على قول النبي وفعله وتقريره، بل ألحق بها سنة الصحابي، قال في الموافقات: "سنة الصحابة رضي الله عنهم سنة يعمل عليها ويرجع إليها"^(٢). وبناء على هذه التوسع، ستكون السنة شاملة لقول الصحابي وفعله وتقريره.

حجية السنة النبوية

أجمع المسلمون على أن ما صدر عن رسول الله، من قول أو فعل أو تقرير، وكان مقصوداً به التشريع والافتداء، ونقل إلينا بسند صحيح، يفيد القطع أو الظن الراجح بصدقه، يكون حجة على المسلمين، ومصدراً تشريعياً يستنبط منه المجتهدون الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين، وهذه الأحكام واجبة الإتيان مثل أحكام القرآن، بل

(١) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٣٦.

(٢) الموافقات، الشاطبي، ج ٤، ص ٤٤٦.

بعض العلماء عدّ حجية السنة ضرورة دينية، قال الشوكاني: "والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة، واستقلالها بتشريع الأحكام، ضرورة دينية، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظّ له في دين الإسلام"^(١).

والأدلة على حجية السنة عديدة:

أولها: نصوص القرآن: فإن الله سبحانه في كثير من آيات كتابه الكريم قد أمرت بطاعة رسوله وأنها طاعة له، كما في قوله تعالى الذي مرّ سابقاً:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٢) فالأمر بوجوب إطاعة الرسول هو أمر باتباع ما يقوله وما يفعله وما يقرّه.

وكذلك أمر الله تعالى المسلمين إذا تنازعوا في شيء أن يردوه إلى الله، وإلى الرسول، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(٣)، وهنا أيضاً أمر الله بإرجاع ما اختلفوا فيه إلى الرسول، وهو يعني أن كلام النبي وفعله وتقريره حجة.

وفي آية ثالثة بين الله تعالى أنه لم يجعل للمؤمن خياراً فيما إذا قضى الله ورسوله أمراً، في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾^(٤)، فدلّ ذلك على اتباع ما يصدر عن النبي، وغير ذلك من النصوص القرآنية^(٥).

ثانيها: إجماع الصحابة رضوان الله عليهم في حياته وبعد وفاته (صلى الله عليه وآله

(١) إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ١، ص ٩٧.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) النساء: ٨٣.

(٤) الأحزاب: ٣٦.

(٥) انظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٣٧.

وسلم) على وجوب اتباع سنته. فكانوا في حياته يمشون أحكامه، ويمثلون لأوامره ونواهيه وتحليله وتحريمه، ولا يفرقون في وجوب الاتباع بين حكم أوحى إليه من القرآن، وحكم صدر عن الرسول نفسه.

ثالثها: العقل، فإن الله تعالى ذكر جملة من الأحكام، لكنه ذكرها جملة من غير تفصيل الكيفية فيها، والرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) قد بين وكشف التفاصيل، وأزال الإجمال عن تلك الأحكام، بحكم أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) مبين للقرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(١)، فلم تكن السنة النبوية حجة على المسلمين، واجبة الاتباع؛ لما أمكن -عقلاً- امتثال أحكام الله وفرائضه^(٢).

أقسام تبين السنة النبوية

بيان السنة النبوية للأحكام؛ ينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسة:

إما أن تكون بياناً تؤكد فيه حكماً قرآنياً، فتكون مؤيدة ومقوية للحكم القرآني، كما لو أمرت السنة بالصلاة أو بر الوالدين وحرمة عقوقهما، فهي هنا تقرر وتؤكد حكم القرآن.

وإما أن يكون بيانها بهدف التفصيل والتفسير لما جاء به القرآن مجملًا، أو مقيدة فيه لحكم مطلق أو مخصصة للعام، فتكون السنة في هذه الحالة مبينة لمراد كلام الله من كلامه.

وإما أن يكون بيانها بهدف تأسيس حكم سكت عنه القرآن، فيكون هذا الحكم ثابتاً بالسنة النبوية دون القرآن. كحرمة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها^(٣)، وحرمة

(١) النحل: ٤٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) في الفقه الشيعي؛ حرمة الجمع متوقفة على عدم الرضا من العمة أو الخالة، لو سبق عقد العمة على ابنة أخيها أو سبق عقد الخالة على ابنة أخيها، وإلا جاز مطلقاً.

لبس الحرير والذهب للرجال^(١).

السنة الواقعية والحديث

اصطلاح السنة يقصد به ذات السنة، أي نفس قول النبي وفعله وتقريره، وأما الحديث فهو الذي يحكي عن هذه السنة، فالحديث حاكٍ عن السنة وليس هو السنة بذاتها^(٢).

وبعد انقضاء عصر الرسالة وانقطاع مشافهة الرسول بوفاته (صلى الله عليه وآله وسلم) أصبحت السنة الواقعية تنقل من خلال الرواية والحكاية؛ ومن هنا حدد العلماء شروطاً خاصة لقبول هذه السنة الروائية والاعتماد عليها، لأن كثيراً من الأحاديث والروايات لا يؤمن فيها الوضع والتزوير والكذب والخطأ.

السنة في المفهوم الشيعي

السنة في المفهوم الشيعي لا تقتصر على قول النبي وفعله وتقريره، بل عندهم سنة المعصوم؛ لما ثبت لديهم أن المعصوم من أهل البيت يجري قوله مجرى قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من كونه حجة على العباد واجب الاتباع؛ ولهذا توسعوا في اصطلاح "السنة" إلى ما يشمل قول كل شخص من الأئمة المعصومين (الاثني عشر) أو فعله أو تقريره"، لأن هؤلاء الأئمة من أهل البيت - وفقاً للاعتقاد الشيعي - هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي للحفاظ على الدين الإسلامي واستمراره^(٣).

فكل حديث لهم أو فعل أو سكوت عن فعل، سيكون متطابقاً مع مضمون الرسالة النبوي، ولهذا لو قالوا وتلفظوا حديثاً فهذا يعني أنه ثابت في شريعة النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهذا لا يعني أنهم ينكرون السنة النبوية الواقعية، بل إنهم

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: نهاية الدراية، حسن الصدر، ص ٨٥.

(٣) انظر: أصول الفقه، المظفر، ج ٣ ص ٦٤. ما وراء الفقه، محمد صادق الصدر، ج ١٠ ص ١٣٠.

يعدون سنة الأئمة طريقاً يطمئنون به للوصول إلى واقع السنة النبوية الحقيقية، لكن طريقهم هذا ليس كطريق الرواة الذين ينقلون العبارات حرفياً أو الأفعال التي ثبتت عن النبي، بل هم نقلة للشريعة مع اجتهاد في فهم نصوصها وقواعدها، غايته أنه اجتهاد معصوم لا يعرض عليه انحطاً كسائر الفقهاء^(١).

وينطلق الشيعة في حجية سنة الأئمة عندهم من عدة أدلة مذكورة في كتبهم العقائدية، منها: دليل عصمتهم، المستفاد من العقل والكتاب كآية التطهير؛ فإذا ثبتت عصمتهم أمكن إحراز أنه لا يصدر منهم إلا الحق.

مضافاً لدليل العصمة، ثمة أدلةٌ تُثبت وجوب الرجوع إليهم، والتمسك بهم، واعتبارهم مرجعاً علمياً أعلى للأمة الإسلامية بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، ولا معنى لوجوب الرجوع إليهم إلا حجية قولهم فيما يقولون وما يفعلون، ومن تلك الأدلة: حديث الثقلين المروي من طرق سنية وشيعية، فقد رواه مسلم في صحيحه عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: "وأنا تارك فيكم ثقلين: أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به" فحث على كتاب الله ورغب فيه. ثم قال "وأهل بيتي. أذكركم الله في أهل بيتي. أذكركم الله في أهل بيتي. أذكركم الله في أهل بيتي"^(٢).

وفي المصادر الشيعية روي بنحو مقارب، عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: "إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي"^(٣). وفي بعض الروايات إضافة أخرى مهمة: "وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما"^(٤). ويستفاد من هذا الحديث مع إضافته عندهم أن القرآن الكريم والعتره متلازمان ما بقي الناس أحياء، ولن يحصل افتراق بينهما حتى يردا

(١) انظر: حجية السنة في الفكر الإسلامي، حيدر حب الله، ص ٣٤٧.

(٢) صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٢٢. الطبعة التركية.

(٣) كمال الدين وتمام النعمة، الصدوق، ص ٩٤. الكافي، الكليني، ج ١ ص ٢٩٤.

(٤) الإرشاد، المفيد، ج ١ ص ٢٣٣.

على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهذا يدل على أنهم يمثلون السنة التي يجب اتباعها^(١).

(١) انظر: دروس في أصول فقه الإمامية، عبد الهادي الفضلي، ج ١، ص ٢٠٣.

المصدر الثالث: الإجماع

الإجماع في اللغة: مصدر من الثلاثي (جمع) والجيم والميم والعين أصل واحد يدل على تضام الشيء، يقال: جمعت الشيء جمعاً أي ضمنت بعضه لبعض^(١). والإجماع: الإحكام والعزيمة على الشيء، تقول: أجمعت الخروج وأجمعت على الخروج. والإجماع: أن تجمع الشيء المتفرق جميعاً^(٢).

أما الإجماع في الاصطلاح، فقد ذكروا له تعريفات كثيرة متنوعة، تبعاً للشرط الذي يجعل الإجماع حجةً، فمن اشترط اتفاق المسلمين جميعاً ليكون الإجماع حجة، عرّفه: بأنه اتفاق جميع المسلمين على حكم شرعي، ومن اشترط اتفاق أهل العقد والحل من المسلمين، عرّفه: بأنه اتفاق أهل الحل والعقد على حكم^(٣) ومن اشترط في حجته أن يتفق الخلفاء الراشدون أو الشيخان أو الفقهاء المجتهدون، عرّفه تبعاً لذلك، وهكذا.

وتعريف الإجماع عند جمهور العلماء هو: اتفاق الفقهاء المجتهدين من أمة محمد - بعد وفاته - في عصر، على حكم شرعي، اجتهادي^(٤).

والمقصود من اتفاق المجتهدين هو اشتراكهم في القول أو الفعل. والمقصود بالمجتهد هو من بلغ مرتبة من العلم يكون قادراً على استنباط الحكم الشرعي من أدلته التفصيلية. وقيد (الاجتهاد) يخرج به (عوام الناس)، ممن لم يكن مجتهداً. كذلك يخرج بقيد (أمة محمد) اتفاق الأمم السابقة، فإن اتفقهم على حكم ليس حجة على أمة محمد. وقيد (بعد وفاته) يخرج به الاتفاق الذي يحصل في حياته (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ لأنّ هذا الإجماع لو حصل بموافقة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان الحكم المجمع عليه ثابتاً بموافقته، لا بالإجماع، وإن لم تحصل موافقته له، فلا قيمة لهذا الإجماع،

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ١، ص ٤٧٩.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ج ٨ ص ٥٨-٥٩.

(٣) أهل الحل والعقد مصطلح إسلامي، وقد وقع خلاف في المقصود منه، وأحد تعريفاته: أهل الشأن والنفوذ والتأثير في المسائل السياسية والاجتماعية ونحوها.

(٤) التلويح على التوضيح، سعد التفتازاني، ج ٢، ص ٨١.

وقد التعريف بكون الحكم الشرعي المتفق عليه: اجتهادياً؛ لأن الإجماع لا يكون دليلاً إلا في المسائل الاجتهادية، أي التي لا يوجد فيها نص يفيد اليقين، ولا خلاف في دلالته، فكل مسألة فيها نص يفيد الظن أو لا يوجد نص فيها، فهي مسألة اجتهادية^(١).

ومما تقدم من شرح للتعريف؛ يتضح أنه لا يتحقق الإجماع لو فقد شرطاً من شروطه المذكورة، وكذلك لا يتحقق إلا باتفاق المجتهدين جميعاً، فلو اتفق بعضُ منهم القليل، لا يكون إجماعاً، ولا حجة له.

نعم وقع خلاف في أن الإجماع لو تحقق من أكثر العلماء هل يكون حجة أم لا؟ بعضُ من العلماء قالوا: لا حجة له حتى مع اتفاق الأكثر، بينما قال آخرون: أنه حجة مع اتفاق الأكثر بشرط أن يكون المخالف نادراً، كمجتهد واحد أو اثنين، وذلك لسببين: الأول: لأن رأي الأمة يطلق ويراد به الكثرة منها، والثاني: ولأن العبرة تكون بالأغلب في كثير من الأمور الفقهية.

وذهب فريق ثالث من العلماء إلى أن هذا النمط من الاتفاق ليس إجماعاً، لكنه مع هذا فهو حجة، لا من جهة الإجماع، بل من جهة أنه يكشف عن وجود دليل راجح استند له المجمعون.

وبقيد (عصر من العصور) خرج الإجماع الذي يحصل للمجتهدين في بلد واحد أو بلدين أو طائفة خاصة من طوائف الإسلام، فلو اتفقت الطائفة السنية فقط دون الشيعة مثلاً لا يعد إجماعاً^(٢).

(١) انظر: أصول الفقه، مصطفى شليبي، ص ١٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٣-١٦٤. (لا يعد إجماعاً) أي لا يعد إجماعاً إسلامياً، بل هو إجماع مذهبي لأهل السنة أو لأهل الشيعة فقط.

أنواع الإجماع

ينقسم الإجماع إلى عدة تقسيمات باختلاف جهة المحاظ:

الإجماع القولي والسكوتي

فإذا لوحظ فيه كيفية حصوله فإنه ينقسم إلى قولي وسكوتي.

والقولي: هو الاتفاق على حكم من خلال إظهار رأي كل مجتهد بنحو صريح، سواء أكان التصريح بكلام، كما لو أفتى المجتهد بذلك، أم كان بفعل منه، كما لو قضى بحادثة تبعاً لذلك الحكم المتفق عليه.

والإجماع السكوتي: هو أن يصدر أحد المجتهدين فتوى أو حكماً في مسألة شرعية، وينتشر هذا الحكم بين بقية المجتهدين في عصره، فيسكتون عن الاعتراض عليه دون إبداء موافقة صريحة أو معارضة له. والإجماع القولي متفق على حجته واعتباره.

حجية الإجماع السكوتي

أما الإجماع السكوتي؛ فقد وقع خلاف في اعتباره^(١)؛ لأنّ الساكت لا يوجد جزم بأنه موافق على الحكم، ولهذا لا يوجد جزم بتحقيق الاتفاق وانعقاد الإجماع، فذهب جمهور العلماء أنه ليس بحجة وأنه -أي هذا النحو من الإجماع- مجرد رأي لبعض المجتهدين، وذهب علماء الحنفية إلى حجته فيما لو علم أن الحادثة عرضت على المجتهد، ومضت مدة للبحث فيها وسكت ولم يبد رأياً فيها، ولم تكن هناك شبهة أنه سكت خوفاً ونحو ذلك، فهذا دليل على موافقته.

والراجح هو مذهب الجمهور؛ لعدم إمكان استقصاء كل الظروف التي منعت المجتهد من التصريح بحكمه وجعلته ساكناً، فقد يكون غير موافق على الحكم^(٢).

(١) المدخل الفقهي العام، الزرقا، ج ١، ص ٧٨. علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٥١.

(٢) انظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٥١.

الإجماع المركب وغير المركب (البسيط)

وأيضاً ينقسم بلحاظ انعقاده وتحققه إلى مركب وبسيط:

الإجماع المركب: هو اتفاق الفقهاء في حكم حادثة على قولين مختلفين أو أكثر، فهذا الاتفاق هو نفسه إجماعٌ منهم على نفي ما عدا هذين القولين، فلا يجوز لمن يأتي بعدهم من الفقهاء الإفتاء بقول ثالث لنفس الحادثة مخالف للقولين معاً. أو هو: "ما اجتمعت عليه الآراء في حكم الحادثة، مع وجود الاختلاف في العلة، كما هو واضح في الأمثلة التالية:

أمثلة الإجماع المركب

ومثاله الإجماع على انتقاض الوضوء بعلّة القيء وعلّة مس المرأة، فهناك رأيان: الأول يقول: القيء مما ينقض الوضوء، والرأي الثاني يقول: مس المرأة مما ينقض الوضوء. فالعلة اختلفت، فمن خالف وقال بقول ثالث: إن القيء والمس ليس بناقضٍ، يكون مخالفاً للإجماع المركب.

ومثال آخر: النية في الطهارات الثلاث: فقد اختلف الفقهاء في حكمها، على قولين، فقال بعضٌ بلزومها في جميع الطهارات من وضوء، وغسل، وتيمم، وقال آخرون: بلزومها في خصوص التيمم فقط. فهنا قولان مختلفان، سعةً وضيقاً، وحينئذ فالقول بعدم لزومها في الجميع قول ثالث يرفع ما اتفق عليه من لزومها حتى في التيمم، فهو يخالف كلا القولين، ومعنى ذلك مخالفة الإجماع المركب منهما^(١).

ومثال ثالث في الفقه الشيعي: حكم صلاة الجمعة فيه ثلاثة أقوال: ذهب بعض العلماء إلى وجوبها في عصر الغيبة وذهب بعض آخر إلى حرمتها، وذهب ثالث إلى استحبابها، ومجموع هذه الآراء متفقة على عدم كراهة صلاة الجمعة بالكراهة المصطلحة.

(١) انظر: أصول الشاشي، الشاشي، ص ٢٩١. وانظر: شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، عضد الدين الإيجي، ج ٢، ص ٣٥٥. وانظر: قوانين الأصول، الميرزا القمي، ص ٣٨٠.

حجية الإجماع المركب

وقد وقع خلاف في حجية الإجماع المركب، فجمهور الأصوليين قالوا بحجيته ولا يجوز مخالفة الإجماع المركب بقول ثالث. وذهب بعض الأصوليين إلى عدم حجيته لأنّ وجود قولين في حكم حادثة دليل على أنها من المسائل الاجتهادية التي يصح الاجتهاد فيها، وحينئذ لا مانع يمنع من الاجتهاد فيها بقول ثالث.

وهناك رأي ثالث: وهو التفصيل في الحجة بأن القول الجديد إذا لزم منه نفي كلا القولين مثل النية في الطهارات - في المثال السابق - لم يجز ذلك، وإن لم يلزم منه نفي كلا القولين جاز ذلك، فليس كل قول ثالث ينفي ويخالف كلا القولين مطلقاً، بل قد يتفق مع القول الأول بوجه ويخالفه في وجه آخر، ويتفق مع القول الثاني أيضاً بوجه ويخالفه بوجه^(١).

الإجماع البسيط وأمثله

أما الإجماع البسيط: فهو الإجماع على حكم واحد في حادثة واحدة بلا تعدد في الآراء، ومن أمثلة ذلك في الفقه:

لو توفي شخص وترك ولداً وجداً، فع أن الجدة من الطبقة الثانية، والمفروض أنه لا يرث؛ لوجود الابن من الطبقة الأولى، إلا أن الإجماع ثابت على أنه يحلّ محلّ الأب، ويرث مقدار السدس من المال مثل الأب. ومثال آخر: صحة عقد الاستصناع: وهو بيع ما لم يصنع بعد، كما لو دفع شخص مالاً ثم خاتم لم يصنع بعد. والمفترض أنه لا يجوز لأنه بيع للمعدوم^(٢). والإجماع البسيط حجة، كما سوف يأتي ذلك في بحث

(١) ومثال ذلك: فسخ عقد الزواج بالعيوب الخمسة: الجنون، والجَب، والعنة، والرتق، والقرن: القول الأول: يفسخ بها كلها، والقول الثاني: لا يفسخ بشيء منها، والقول الجديد الثالث: يفسخ ببعضها دون البعض الآخر. فهذا القول لم ينفِ القولين مطلقاً. انظر: شرح مختصر ابن الحاجب، الإيجي، ج ٢، ص ٣٥٦. وانظر: إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ١، ص ٢٢٩.

(٢) انظر: تقويم الأدلة، الدبوسي، ص ٤٠٥. قواطع الأدلة، السمعاني، ج ٢، ص ٢٦٩.

أدلة حجته.

الإجماع المحصل والمنقول

كما ينقسم الإجماع أيضاً بلحاظ وصوله للفقهاء إلى: إجماع يحصله بنفسه وإجماع يُنقل له.

فالإجماع المحصل: المقصود به: الإجماع الذي يحصله الفقهاء بنفسه، بتتبع أقوال أهل الفتوى، وهو ما نتكلم عنه، وأنه حجة.

والمقصود بالإجماع المنقول: الذي لم يحصله الفقهاء بنفسه، وإنما ينقله له من حصله من الفقهاء، سواء أكان النقل له بواسطة واحدة أم بعدة وسائل.

ثم إن هذا النقل تارة يقع على نحو التواتر، وهذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجية. وأخرى يقع على بواسطة خبر الواحد، وإذا أطلق قول الإجماع المنقول في لسان الأصوليين فالمراد منه هذا الأخير. وقد وقع الخلاف بينهم في حجية هذا المنقول بخبر الواحد، على أقوال^(١).

أدلة حجية الإجماع

استدل على حجية الإجماع تارةً بمجموعة من النصوص القرآنية، وأخرى بمجموعة من روايات السنة النبوية:

ومن النصوص القرآنية: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٢) وهذه الآية دلت على وجوب طاعة أولي الأمر، وأولو الأمر في الآية مطلقة تشمل الأمراء والملوك، وكذلك تشمل العلماء، فإذا أجمع أولوا الأمر في التشريع، وهم المجتهدون، على حكم، وجب اتباعه، وتنفيذ حكمهم.

(١) انظر: إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ١، ص ٢٣٦. وانظر: أصول الفقه، محمد رضا المظفر، ج ٣ ص ١٢٠.

(٢) النساء: ٥٩.

وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(١). والوسط من كل شيء خياره، فيكون الله تعالى قد أخبر عن خيرية هذه الامة؛ فإذا اجتمعوا على شيء محذور لما اتصفوا بالخيرية والوسطية، فيكون حينئذ قولهم حجة فيما اجتمعوا عليه من خير.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(٢) هذا الآية دلت على حجية الإجماع بوضوح؛ لأنها توعدت بالعقاب كل من يتبع غير سبيل المؤمنين، ومن خالف الإجماع؛ فهو لا يتبع سبيل المؤمنين^(٣).

أما الأدلة من السنة النبوية: فما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): "لا تجتمع أمتي على ضلالة"^(٤) الدال على عصمة الأمة من الخطأ، وغير ذلك من الروايات بهذا المعنى، مثل: "ما رآه المؤمنون حسناً، فهو حسنٌ وما رآه قبيحاً، فهو قبيح"^(٥) وهذه الأحاديث تدل بمجموعها على حجية الإجماع، وعدم جواز مخالفته^(٦). هذا ما يتعلق بالإجماع في فقه أهل السنة.

الإجماع في أصول الفقه الشيعي

أما الإجماع في الفقه الشيعي، فإن تعريفه عندهم لا يختلف عن تعريفه عند أهل السنة، والاختلاف ذاته في تعريفه بين القدماء والمعاصرين؛ نتيجة الاختلاف في شرط حجية الإجماع.

(١) البقرة: ١٤٣.

(٢) النساء: ١١٥.

(٣) انظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٤٧. وأصول الفقه في نسيجه الجديد، الزلي، ص ٧٢. أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي، ج ١، ص ٥٤٠.

(٤) سنن الترمذي، الترمذي، ج ٣ ص ٣١٥.

(٥) المعجم الكبير، الطبراني، ج ٩ ص ١١٣.

(٦) أصول الفقه في نسيجه الجديد، الزلي، ص ٧٢.

فقد عرفه القدماء بأنه: اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) على حكم. وتعريف آخر بأنه: اتفاق أمة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) على حكم، بشرط أن يشتمل على قول المعصوم^(١). أو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم (عليه السلام)^(٢).

والفارق بين الموقف الشيعي تجاه الإجماع وموقف أهل السنة، هو أن الشيعة لا يعتقدون بحجية الإجماع بما هو إجماع، بل لو ثبتت حجيته، فهو من باب كشفه إما عن قول المعصوم مباشرة، أو كشفه عن دليل شرعي من السنة النبوية، وبالتالي فهو يرجع للسنة، فليس هو قسماً مقابلاً للقرآن والسنة النبوية. وفي هذا السياق يقول الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ):

"وإذا ثبت أن الأمة لا تجتمع على خطأ، فتى اجتمعت الأمة على قول؛ فلا بدّ من كونها حجة؛ لدخول الإمام المعصوم في جملتها... لأنّ عندنا أنّه لا يخلو عصر من الأعصار من إمام معصوم حافظ للشرع"^(٣). فإذا فائدة الإجماع عندهم أنه طريق كاشف عن قول المعصوم.

أما كيف يمكن أن يكشف عن قول المعصوم؟ فقد يكون من باب قاعدة اللطف، وهي قاعدة تفيد أن الله تعالى يجب أن يلطف بعباده، ويوفر لهم كل ما يسهم في تكاملهم، ويمنع عنهم ما يعيق هذا التكامل، فلو أن اتفاقاً كاد أن يحصل على حكم، ولم يكن حكماً صحيحاً، فإنه يجب على الله من باب اللطف أن يخلق الاختلاف بينهم، وذلك بأن يُلقِي الإمام الحافظ للشرع - وهو المهدي الغائب المنتظر - قولاً مخالفاً لاتفاقهم، وحيث إنهم قد اتفقوا؛ فهو يكشف عن أن قول المعصوم كان ضمن قولهم وموافقاً لهم. وهذه القاعدة لم يرتضها كثير من العلماء المتأخرين^(٤).

(١) فرائد الأصول، الأنصاري، ج ١، ص ١٨٤.

(٢) قوانين الأصول، القمي، ص ٣٤٩.

(٣) العدة في أصول الفقه، الطوسي، ج ٢ ص ٦٠٢.

(٤) الهداية في الأصول، تقرير بحث الخوئي للصابي، ج ٣ ص ١٥٤.

وإنّما أن يكشف الإجماع عن دليل شرعيّ معتبر اعتمد عليه الفقهاء الذين أجمعوا على حكم، بحيث لو وصل إلينا لكان معتبراً عندنا أيضاً، إذ الإفتاء بغير الدليل غير محتمل في حقهم، فإنه من الإفتاء بغير العلم المحرم، وعدالتهم مانعة عنه.

وهذا الكشف بهذا النحو أيضاً رفضه بعض العلماء المعاصرين، فقالوا إن الإجماع منهم وإن كان يكشف عن دليل معتبر عندهم، لكن لا يلزم منه أن يكون معتبراً عندنا؛ إذ من المحتمل أن يكون اعتمادهم على قاعدة أو أصل لا نرى نحن أن تلك القاعدة المذكورة أو الأصل المذكور تاماً، أو ربما لا ينطبقان على الحكم المجمع عليه^(١).

نعم ذهب بعض العلماء مثل محمد باقر الصدر إلى حجية الإجماع دون مستند لفظي، وذلك لكشفه عن وضوح الحكم وارتكازه في أذهان الفقهاء جميعاً، وهذا الوضوح في الرؤية عندهم قد تلقّوه من الطبقات السابقة التي تشتمل على الرواة وحَمَلَة الحديث من معاصري الأئمة (عليهم السلام)، فهؤلاء السابقون هم الذين أوحوا بهذا الوضوح؛ نتيجة معاصرتهم لمجموع سنة المعصوم من قول وفعل وتقرير^(٢). وهذا الرأي مختص بالإجماع القريب من عصر المعصوم.

(١) انظر: مصباح الأصول، تقرير بحث الخوئي للبهسودي، ج ٢ ص ١٤٠.

(٢) انظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ٢ ص ١٣٠.

سيرة العقلاء وسيرة المتشركة

مما يلحق بالإجماع - في الفقه الشيعي - في كونه كاشفاً عن الدليل الشرعي على الحكم، هو السيرة، فهي أيضاً تعدُّ من وسائل إثبات صدور الدليل الشرعي وكاشفة عنه بنحو القطع، ومع أهميتها في الفقه الشيعي لم يكن هناك بحث مستقل لها إلا في فترة متأخرة، فقد خصَّص لها بحوث منفردة عند بعض العلماء المتأخرين.

يُعدُّ بحث موضوع السيرة وتفاصيلها أمراً مهماً للطلاب، وذلك لسببين رئيسيين: أولاً، لأن مصطلحاتها تتكرر بشكل كبير في الدراسات الفقهية الشيعية وأصولها. وثانياً، لأنها تعمل كأداة للكشف عن الأحكام الشرعية.

وتشابه السيرة العقلانية مع الإجماع في دورها الكاشف عن الحكم الشرعي. فكما أن الإجماع - سواء كان منقولاً أم محصلاً - لا يعدُّ دليلاً مستقلاً في الفقه الشيعي، وإنما يكشف عن رأي المعصوم، فكذلك السيرة تؤدي دوراً مماثلاً؛ فهي تكشف عن رضا المعصوم أو قوله، ولا تعدُّ دليلاً قائماً بذاته مغايراً للسنة، شريطة توفر شروط معينة سيتم توضيحها لاحقاً. بل سيرة المتشركة كما سيأتي تعدُّ إجماعاً عملياً أقوى من الإجماع القولي.

وبهذا يتضح أن أهمية السيرة تكمن في قدرتها على كشف الأحكام الشرعية، تماماً مثل الإجماع.

أقسام السيرة

السيرة تارة تكون سيرة العقلاء بما هم عقلاء، وأخرى تكون سيرة عقلاء بما هم متشركة، فهناك نوعان من السيرة.

أولاً: السيرة العقلانية

السيرة العقلانية عبارة عن ميل عام عند العقلاء نحو سلوك معين دون أن يكون للشرع دور إيجابي في تكوين هذا الميل، ومثال ذلك: الميل العام لدى العقلاء نحو

الأخذ بظهور كلام المتكلم أو خبر الثقة، أو يجعل الحيازة سبباً لتملك المباحات الأولية، فكل من حاز فقد ملك.

وهذا الاتجاه أو النزعة أو الميل عند العقلاء، تارة يفترض أن ذلك ناتج من قريحة^(١) موجودة في جميع العقلاء، فلو شذَّ أحدهم عن هذه السيرة كان - من قبل العقلاء - مورداً للهلامة أو الاستغراب. وتارة أخرى يفترض أن يكون هذا الميل نحو سلوك معين ناتجاً من حالات وأغراض شخصية، فأصبح عاماً صدفةً عند غالب الناس، كما لو اتفق العقلاء مثلاً على استعمال شيء من الأطعمة أو غيرها لاحتياج مزاجهم وبدنهم لذلك، ويوجد شخص يختلف مزاجه عن أمزجة الآخرين، فيخالف هذه الطريقة من دون أن يعاب عليه، أو يلام على ذلك^(٢).

وليس غريباً أن تنشأ سيرة لا علاقة لها بالإسلام، وتكون مستحكمة، كما لو قام شخص بسلوك ما؛ استجابةً لعادة غير إسلامية، أو استجابةً لهوى النفس، أو بسبب تقليد الغير، أو لباعث نفسي، مثل حب التفوق على الخصم أو إظهار العظمة، أو نحو ذلك، فيأتي آخر ويقلد الأول في عمله، ويستمر العمل بهذا السلوك مدة طويلة؛ فيشيع ذلك بين الناس دون أن يحصل من يردعهم عن ذلك، لغفلة أو لتساح أو لخوف أو لغلبة العاملين بهذا السلوك، فلا يصغون إلى من ينصحهم، أو لغير ذلك من الأسباب. وإذا مضت على العمل عهود طويلة يتلقاه الجيل بعد الجيل، فيصبح سيرة المسلمين، وينسى تأريخ تلك العادة.

وإذا استقرت السيرة يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمة التي من شأنها أن تكون لها قدسية واحترام لدى الجمهور، فيعدون مخالفتها من المنكرات القبيحة، ويشبه أن يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد، والقيام احتراماً للقادم، والاحتفاء ببعض المناسبات، وزخرفة المساجد والمقابر، وما إلى ذلك من عادات

(١) القريحة: طبيعة أو ملكة في الإنسان جبل عليها، يقال مثلاً: فلان عنده قريحة شعرية.

(٢) مباحث الأصول، تقرير بحث محمد باقر الصدر للحائري، ج ٢ ص ٩٨.

اجتماعية حادثة^(١). واصطلاح السيرة العقلائية يقتصر على النوع الأول دون الثاني. وما دامت السيرة العقلائية على العمل بحكم مرجعها إلى ميل عام عند العقلاء نحو سلوك معين، فلا يقتصر الميل العام الذي تعبر عنه السيرة العقلائية على نطاق المتدينين خاصة؛ لأنّ الدين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل.

والسيرة العقلائية لا تكشف عن الدليل الشرعي كشفاً مباشراً، وإنما تدل على الحكم الشرعي عن طريق دلالة التقرير، بالتقريب التالي: أن الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوك معين يعدُّ قوة دافعة لهم نحو ممارسة ذلك السلوك، فإذا سكنت الشريعة عن ذلك الميل، ولم يردع المعصوم عن السيرة مع معاصرته لهذه السيرة، كشف ذلك عن الرضا بذلك السلوك وإمضائه شرعاً.

ومثال ذلك: سكوت الشريعة عن الميل العام عند العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم، وعدم ردع المعصوم عن ذلك، فإنه يدل على أن الشريعة تقرّ هذه الطريقة في فهم الكلام، وتوافق على اعتبار الظهور حجة، وإلا لمنعت الشريعة عن الانسياق مع ذلك الميل العام، وردعت عنه في نطاقها الشرعي.

وبهذا يتّضح أن شروط السيرة العقلائية تتمثل في أمرين:

الأول: أن تكون السيرة معاصرة للمعصوم.

الثاني: ألا يوجد ردع من المعصوم عن هذه السيرة.

إذا توفرت هذه الشروط؛ عندئذ هذه السيرة تكشف بنحو القطع عن صدور دليل شرعي مطابق لها.

ثانياً: سيرة المتشريعة

أما سيرة المتشريعة فهي السلوك العام للعقلاء لكن خصوص المتدينين المسلمين،

(١) انظر: أصول الفقه، المظفر، ج ٣، ص ١٨٠.

أو خصوص المتدينين من طائفة خاصة في عصر المعصوم، من قبيل اتفاقهم على إقامة صلاة الظهر يوم الجمعة بدلاً عن صلاة الجمعة، أو عدم دفع الخمس من الميراث. وهذا السلوك العام إذا حللناه إلى مفرداته، ولا حظنا سلوك كل واحد من هؤلاء العقلاء المتدينين بصورة مستقلة، نجد أن سلوك كل فرد منهم في عصر التشريع، يعدُّ دليل إثبات ناقص على صدور بيان شرعي وفق ذلك السلوك، ونحتمل في نفس الوقت أيضاً الخطأ والغفلة وحتى التسامح.

فإذا عرفنا أن فردين في عصر التشريع كانا يسلكان نفس السلوك، ولا يدفعان الخمس من الميراث، ازدادت قوة الإثبات. وهكذا تكبر قوة الإثبات حتى تصل إلى درجة كبيرة، عندما نعرف أن ذلك السلوك كان سلوكاً عاماً يتبعه جمهرة المتدينين في عصر التشريع، إذ يبدو من المؤكد حينئذ أن سلوك هؤلاء جميعاً لم ينشأ عن خطأ أو غفلة أو تسامح؛ لأنَّ الخطأ، والغفلة أو التسامح قد يقع فيه هذا أو ذاك، وليس من المحتمل أن يقع في جمهرة المتدينين في عصر التشريع جميعاً.

وهكذا نعرف أن السلوك العام مستند إلى دليل شرعي يدل على إمكان عدم وجوب الخمس في الميراث.

وجدير بالذكر أن هذا النوع من السيرة، أي السيرة عند المشرعة من المسلمين على فعل شيء أو تركه هي في الحقيقة من نوع الإجماع، بل هي أرقى أنواع الإجماع؛ لأنها إجماع عملي من العلماء وغيرهم، بينما الإجماع في الفتوى إجماع قولي ومن العلماء خاصة^(١).

وهذه السيرة في الغالب تؤدي إلى الجزم بالدليل الشرعي ضمن شروط سنتكلم عنها لاحقاً؛ ومتى كانت كذلك فهي حجة، وأما إذا لم يحصل منها الجزم، فلا اعتبار بها؛ لعدم الدليل على الحجية حينئذٍ. وهكذا فإن سيرة المشرعة بما هم كذلك تكون

(١) انظر: أصول الفقه، المظفر، ج ٣، ص ١٧٩.

عادة ولادة البيان الشرعي^(١).

والفرق بين السيرتين: أن الأولى لا تكون بنفسها كاشفة عن موقف الشارع، وإنما تكشف عن ذلك بضم السكوت الدال على الإمضاء^(٢)، وأما سيرة المتشركة، فبالإمكان اعتبارها بنفسها كاشفة عن الدليل الشرعي على أساس أن المتشركة حينما يسلكون سلوكاً بوصفهم متشركة، يجب أن يكونوا متلقين ذلك من الشارع، لأنّ المتدين يسعى في جميع أفعاله أن تكون مطابقة لأوامر الشارع.

طرق إثبات معاصرة السيرة لزمان المعصوم

من شروط السيرة لتكون كاشفاً عن دليل شرعي لا بدّ من توفر ركنين: الأول إثبات المعاصرة للمعصوم، وهذا الركن يشمل كلا السيرتين العقلائية وسيرة المتشركة، والركن الثاني هو إثبات عدم ردع المعصوم - على تقدير كونها معاصرة له - عن هذه السيرة، وهذا الركن يختص بالسيرة العقلائية.

أما الركن الأول وهو إثبات المعاصرة، سواء كانت عقلائية أم سيرة متشركة، فهناك أكثر من طريق:

الطريق الأول: أن نستدل على سلوك الناس في الماضي من خلال سلوكهم الحالي، ويعتمد هذا الطريق على فكرتين بسيطتين:

- ١- من الصعب أن يتغير سلوك الناس من شكل إلى شكل مختلف تماماً
 - ٢- سلوك العقلاء المتفق عليه بينهم ينبع من طبيعتهم الفطرية المشتركة بينهم في كل زمان. لكن هناك اعتراضان على هذا الطريق:
- الاعتراض الأول:

■ يمكن أن يتغير سلوك الناس إذا كان التغيير بطيئاً وعلى مراحل، مثل تغير طريقة

(١) انظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٩٨.

(٢) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٢٤٦.

اللباس عبر مئات السنين.

■ الصعب فقط هو التغيير السريع والمفاجئ لا التغيير التدريجي البطيء.

الاعتراض الثاني:

إن سلوك الناس المتفق عليه بينهم لا يعتمد فقط على فطرتهم المشتركة، بل يتأثر بأمور كثيرة مثل:

○ المكان الذي يعيشون فيه

○ العادات والتقاليد

○ الثقافة والتعليم

ولهذا لا يمكن أن نقول: إن الناس العقلاء الذين يتصرفون اليوم بطريقة معينة، فهذا يعني أنهم كانوا يتصرفون بنفس الطريقة قبل مئات السنين.

الطريق الثاني هو الاعتماد على النقل التاريخي، وهو يأتي على نوعين:

■ النقل في التاريخ العام

■ النقل في الروايات والأحاديث الفقهية

ولكي نعلم على هذا النقل، يجب أن يتحقق أحد شرطين: أن يكون النقل موثقاً به ويفيد العلم واليقين أو أن يكون حجة شرعية، حتى لو أفاد الظن.

وفي مجال نقل الروايات والأحاديث الفقهية يمكن الاستفادة بطريقتين:

■ من خلال الروايات نفسها، فهي تعكس بشكل غير مباشر كيف كانت حياة الرواة والناس في ذلك الزمن

■ من خلال فتاوى جمهور الفقهاء المعاصرين للمعصوم، خاصة في باب المعاملات، لأن هذه الفتاوى غالباً ما تستند إلى الأعراف والممارسات العقلانية السائدة آنذاك.

الطريق الثالث: فكرة "السلوك البديل" وتتلخص بالخطوات التالية:

- نفترض أن هناك سلوكاً معيناً كان شائعاً في ذلك العصر
- نفترض: لو لم يكن هذا السلوك موجوداً، لكان هناك حتماً سلوك بديل له
- هذا السلوك البديل لو كان موجوداً لكان غريباً وغير مألوف
- ولأنه غريب، فن الطبيعي أن يتم تسجيله في التاريخ ونقله إلينا
- وبما أننا لم نجد أي تسجيل لهذا السلوك البديل الغريب، فهذا يعني أن السلوك الأول هو الذي كان سائداً
- ولتوضيح ذلك، نضرب مثلاً:

- نقول إن الناس في عصر الأئمة كانوا يفهمون الكلام من ظاهره ويعملون به حتى في القضايا الشرعية، ويغضون النظر عن المعنى غير الظاهر.
- لو لم يكن هذا متعارفاً، لكان لا بدّ من وجود طريقة أخرى للتفاهم بينهم
- هذه الطريقة الأخرى حتماً ستكون غريبة وغير مألوفة
- ولو كانت موجودة فعلاً لثم تسجيلها ونقلها؛ لغرابتها
- وبما أننا لم نجد أي إشارة لطريقة بديلة، فهذا يؤكد أن الناس كانوا يعتمدون على ظواهر الكلام. وبهذا ثبت أن العمل بظواهر الكلام كان هو السلوك السائد في ذلك العصر.

الطريق الرابع هو التحليل الوجداني، ويتم من خلال الخطوات التالية:

- يعرض الإنسان المسألة على نفسه ويتأمل فيها داخلياً
- يلاحظ ميله التلقائي لاتخاذ موقف معين
- يتأكد من أن هذا الميل:
- واضح وقوي في نفسه
- لا يتأثر بالظروف المتغيرة
- لا يختلف من شخص عاقل إلى آخر

وبهذا التحليل، يستنتج أن هذا الموقف مشترك بين جميع العقلاء وكونه حالة عامة عندهم.

وهذا الاستنتاج يمكن تعزيزه بدراسة سلوك العقلاء في مجتمعات مختلفة، واستقراء طريقة كل عاقل. وكلما كان الاستقراء كبيراً وإيجابياً زاد من الوثوق.

لكن هذه الطريقة لها نقطة ضعف: أنها ليست طريقة استدلالية موضوعية بشكل كامل، إلا بقدر ما يتوفر من دراسة واستقراء لمجتمعات مختلفة. فهي طريقة تعد شخصية، تختلف نتائجها من شخص لآخر، تبعاً لاستقراءه وتحليله.

وبهذا نكون قد انتهينا من شرح طرق إثبات الركن الأول، وهو معاصرة السيرة للمعصوم. هذا ما يتعلق بطريق إثبات الركن الأول وهو معاصرة السيرة للمعصوم.

إثبات عدم الردع عن السيرة

أما إثبات الركن الثاني، وهو سكوت المعصوم وعدم نهيته وردعه عن السيرة التي عاصرها، الدال على الإمضاء، فقد يقال: إن من الصعوبة بمكان الجزم به، إذ كيف نعرف أنه لم يصدر من المعصوم ما يدل على الردع عن السيرة المعاصرة له، وغاية ما نستطيع أن نتأكد منه هو عدم وجود هذا الردع فيما بأيدينا من نصوص، غير أن ذلك لا يعني عدم صدوره، إذا لعله قد صدر ولم يصل، غير أن الطريقة التي تتغلب بها على هذه الصعوبة تتم كما يأتي:

نقول: لو كان المعصوم قد منع هذه السيرة، لوصل هذا المنع إلينا. ولكننا نعلم أنه لم يصل إلينا أي منع، إذن المعصوم لم يمنع هذه السيرة أصلاً.

ولماذا نقول: أن المنع والردع لو كان موجوداً لوصل إلينا؟ للأسباب التالية:

١- منع سلوك متجذر عند الناس لا يتم بمجرد نهي أو نهين

٢- المنع يحتاج إلى تكرار كثير يتناسب مع قوة هذا السلوك

٣- كثرة المنع تؤدي إلى:

○ لفت نظر الرواة للموضوع

○ كثرة الأسئلة عنه

○ كثرة الأجوبة عليه

٤- وهؤلاء الرواة سيهتمون بنقل هذا المنع المتكرر وحفظه، لذلك عدم وصول أي منع إلينا يعني أن المعصوم لم يمنع هذه السيرة أصلاً.

وبهذا نكون قد أثبتنا الركنين المطلوبين في دليل السيرة:

■ أن السيرة كانت موجودة في زمن المعصوم

■ أن المعصوم لم يمنعها ويردع عنها^(١).

(١) اعتمدنا في بحث السيرة على ما قرره المفكر محمد باقر الصدر رحمه الله، فهو أول بحث منقح ومفصل عن السيرة بكلا نوعيهما. انظر: مباحث الأصول، تقرير بحث محمد باقر الصدر للحائري، ج ٢ ص ٩٧. وانظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٩٤، ص ٩٧، ص ٢٣٤، ص ٢٤٦.

المصدر الرابع: القياس

القياس في اللغة مصدر من الثلاثي "قوس" أو "قيس"، والقاف والواو والسين أصل واحد يدلّ على تقدير شيء بشيء، تقول: قايست الأمرين مقياساً وقياساً^(١). وقسّ الشيء بغيره وعلى غيره، أقيس قيساً وقياساً؛ فانقاس إذا قدّرت على مثاله^(٢). فالقياس في اللغة هو التقدير، ويستعمل في المساواة. قست الشيء بغيره أي ساويته بغيره.

والقياس في اصطلاح علماء الأصول: "إلحاق أمرٍ غير منصوصٍ على حكمه، بأمرٍ آخر منصوصٍ على حكمه؛ للاشتراك بينهما في العلة"^(٣).

أركان القياس

بمقتضى التعريف السابق للقياس، يتضح أنه يتكون من أربعة أركان:

الأول: الأصل، وهو المصدر من النصوص الذي بين الحكم.

الثاني: الفرع، وهو المورد الذي لم ينص على حكمه.

الثالث: الحكم الذي يراد من القياس أن يُعديّه من الأصل إلى الفرع.

الرابع: العلة المشتركة بين الأصل والفرع^(٤).

ويشترط في الركن الثاني وهو الفرع: أن لا يكون منصوصاً على حكمه؛ إذ لا قياس مع النص، وأن ثبت العلة في الفرع؛ بأن تكون متساوية في تحققها بين الأصل والفرع. فإذا كانت العلة في تحريم الخمر هي الإسكار؛ فكل شراب أو طعام يثبت فيها خاصية الإسكار يكون حراماً^(٥).

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٥ ص ٤٠.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ج ٦ ص ١٨٦.

(٣) أصول الفقه، أبو زهرة، ص ٢١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٧-٢٢٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

ويشترط في الركن الثالث وهو الحكم أن يكون معقول المعنى، بحيث يدرك العقل سبب تشريعه، أو يؤول النص إلى سبب تشريعه، كتحريم الخمر والميسر، وتحريم أكل الميتة والغش والرشوة، وغير ذلك؛ فإن هذه الأحكام معقولة المعنى، وأما إذا كان الحكم غير معقول المعنى في ذاته، كوجوب التيمم أو تحديد عدد الركعات في الصلاة، فإن هذه لا يمكن للعقل أن يدرك حكمها.

ولهذا قسم العلماء الأحكام إلى قسمين: أحكام تعبدية، مثل مناسك الحج، وهذه لا يجري فيها القياس، لأن أساس القياس معرفة علة الحكم، ولا طريق لمعرفتها في الأحكام التعبدية، وقسم ثانياً أحكام معقولة المعنى، وهي التي يجري فيها القياس؛ لأنه يمكن للعقل البشري أن يدرك علتها^(١).

ويشترط في الركن الرابع وهو العلة: أن تكون وصفاً ظاهراً منضبطاً^(٢). ومعنى أن تكون العلة وصفاً ظاهراً، أي أن تكون مما تدركه الحواس في الأصل والفرع معاً، مثل الإسكار الذي يدرك بالحس في الخمر، ويتحقق من وجوده بالحس في النبيذ. والملكية مثلاً لا يعلل تحققها بتراضي المتبايعين، بل يعلل بالإيجاب والقبول؛ فهو الوصف الظاهر، ولا يعلل البلوغ بكمال العقل، بل يعلل بما هو ظاهر وهو بلوغ السن الخامسة عشرة سنة، وهكذا.

ومعنى أن تكون العلة منضبطة، أي أن تكون حقيقة معينة محدودة، يمكن التحقق من وجودها في الفرع بحدّها، مثل القتل العمدي الذي يمنع الوارث من إرثه مورثه، فهو حقيقة مضبوطة، ويمكن التحقق منها فيما لو قتل الموصى له الوصي. ولهذا لا يصح التعليل بالأوصاف المرنة غير المنضبطة التي تختلف اختلافاً واضحاً باختلاف الظروف والأحوال والأفراد، فلا تعلل بإباحة الفطر في رمضان بدفع

(١) أصول الفقه، أبو زهرة، ص ٣٣٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٣٩.

المشقة، بل بما هو المنضبط وهو السفر والمرض^(١).

أمثلة القياس في الأحكام الشرعية

المثال الأول: شرب الخمر، واقعةٌ قد ثبت حكمها من خلال النص القرآني: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٢) والعلة التي لأجلها تم تحريمه هي الإسكار الذي يؤدي إلى العداوة والبغضاء بين الناس. فكل سائلٍ توجد فيه هذه العلة مثل النبيذ يلحق بالخمر، ويسوى به في حكمه، وهو تحريم شربه.

المثال الثاني: لو قتل الوارثُ مورثه، هذه الواقعة ثبت بالنص حكمها، وهو منع القاتل من الإرث لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "لا يرثُ القاتل"^(٣) والعلة هي أن القاتل قد استعجل حصوله على الإرث قبل أوانه ووقته، فيرد عليه هذا القصد السيئ، ويُعاقب بحرمانه من الإرث، وهذه العلة موجودة فيما لو قتل الموصي له الموصي، ويُمنع القاتل للموصي من استحقاق ما أوصى به له.

المثال الثالث: البيع وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة: واقعة ثبت بالنص حكمها، وهو الكراهة التي دل عليها قوله سبحانه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(٤)، والعلة هي انشغال المسلم عن الصلاة. وهذه العلة موجودة في الإجارة أو الرهن أو أية معاملة أخرى وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة، فتقاس بالبيع في حكمه، فتكون مكروهة وقت النداء للصلاة^(٥).

(١) انظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٦٥، ص ٦٩.

(٢) المائدة: ٩٠.

(٣) المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، ج ٩، ص ٣٩٩.

(٤) الجمعة: ٩.

(٥) انظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٥٣.

حجية القياس وأدلته

القياس وإن كان متفقاً عليه عند أهل السنة، لكن هذا الاتفاق إنما هو عند جمهور علماءهم، لأن ثمة من خالف في ذلك، ولم يعتقد بحجيته من علماء مذهب النظامية مثل إبراهيم بن سيار النظام (ت ٢٣١هـ) ومن تبعه من المعتزلة، ودادود بن علي الظاهري (ت ٢٧٠هـ) وابن حزم الظاهري، وهم بذلك يتفقون مع علماء الشيعة الذين ينفون حجته أيضاً بشكل قاطع.

ومن أدلة حجية القياس عند الذين يعتقدون به:

الدليل الأول: من القرآن:

أولاً: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (١). ووجه الدلالة: أن القياس الذي هو رد ما لا نص فيه إلى ما نص فيه من القرآن والسنة، هو رد إلى الله والرسول؛ لأن فيه متابعة لله ولرسوله في حكمه (٢).

ثانياً: قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ﴾ (٣) مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (٤)، فصيغة ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ جاءت بعد أن قص الله تعالى ما كان من بني النضير الذين كفروا، وبين ما حاق بهم، قال ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾. والاعتبار يعني العبور من الشيء إلى نظيره إذا شاركه في المعنى، والقياس أيضاً عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع؛ مع الاشتراك في العلة. ومقتضى الاعتبار

(١) النساء: ٥٩.

(٢) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٥٥. أصول الفقه، أبو زهرة، ص ٢٢١-٢٢٢.

(٣) الحشر: الجمع، والتوجيه إلى ناحية ما، وأول الحشر: قيل: حشرهم إلى خير؛ لأنه سيأتهم حشر آخر، وهو من خير إلى الشأم.

(٤) الحشر: ٢.

أن يهود بني النضير خالفوا العهد، فحاق بهم العقاب، فإنّ نظيرهم من غيرهم إذا اشترك بالعلة، سيحقيق بهم ما حاق باليهود^(١).

الدليل الثاني: السنّة النبوية:

أولاً: حديث معاذ الذي تكلمنا عنه سابقاً، عندما أراد أن يذهب لليمن وسأله النبي كيف يقضي؟ إلى أن قال اجتهد برأيي. فقد أقرّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كلام معاذ وقبله على أن يجتهد في استخراج الحكم بأي نحو كان الاجتهاد، والقياس نوع من الاجتهاد، والنبي لم يستثن القياس من اجتهاده.

ثانياً: ما ورد من أن جارية قالت: يا رسول الله إن أبي أدركته فريضة الحج - شيخاً - زمناً لا يستطيع أن يحج، إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: "أرأيت لو كان على أهلك دين فقضيته، أكان ينفعه ذلك؟" قالت: نعم، فقال لها: "فدينُ الله أحقّ بالقضاء"^(٢) فالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ربط بين الحج والدين، وسأوى بينهما في القضاء، وهذا هو القياس.

ثالثاً: ما ورد في أن الخليفة عمر قال للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم): صنعتُ يا رسول الله أمراً عظيماً، قبلتُ وأنا صائم! فقال له رسول الله: أرأيت لو تَمَضَّمْتُ بماء وأنت صائم؟ فقال عمر: لا بأس، فقال الرسول: فصم"^(٣). فربط النبي بين المضمضة بالماء في الصيام والقبلة فيه، ونَبّه إلى المماثلة فيهما من حيث إن كليهما قد يؤدي إلى أمر مفطر، وربما لا يؤدي، فليس فيه بذاته إفطار، بل هو محتمل، وبالمماثلة بينهما فيتساويان في الحكم، فإذا كانت المضمضة لا تفطر فكذلك يجب أن يُعلم أن القبلة لا تُفطر^(٤).

(١) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٥٥.

(٢) صحيح مسلم، مسلم النيسابوري، ج ٣ ص ١٥٥.

(٣) مسند أحمد، أحمد بن حنبل، ج ١ ص ٢١.

(٤) أصول الفقه، أبو زهرة، ص ٢١٩-٢٢٠.

الدليل الثالث: إجماع الصحابة

فقد قام إجماعهم على العمل بالقياس، فوجد الخليفة أبا بكر أعطى الجدَّ حكمَ الأب في الميراث، باعتباره أباً؛ لأنَّ فيه معنى الأبوة، وابن عباس قاس الجد على ابن الابن، وأنَّ عمر أمر أبا موسى الأشعري، قائلًا: "اعرف الأشباه والنظائر ثم قس الأمور عند ذلك".

ومن الصحابة من بايع أبا بكر؛ لأنَّ النبي اختاره في إمامة الصلاة، فقاوسوا الإمامة العامة على إمامة الصلاة، وقالوا اختاره لأمر ديننا، أفلا نختاره لأمر دنيانا...^(١).
ومن هنا قال بعض العلماء: "إن مدرك الاحتجاج بالقياس إجماع الصحابة؛ فقد علمنا من تتبع أحوالهم في مجرى اجتهدهم أنهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظن ما يظن أنه علة في الأصل..."^(٢).

أدلة عدم حجية القياس

هذا من قال بحجية القياس، أما من قال بعدم حجيته، فقد استدل على بطلان القياس بجملة من الأدلة منها:
أولاً: أن العمل بالقياس يعني أن الشريعة ناقصة، ولا يوجد فيها حكم لكل واقعة، وهذا النقصان ينفيه كمال الشريعة، بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(٣) ففرض القياس ينافي الكمال.

ثانياً: أن القياس أساسه العلة المشتركة، ولا بدَّ من وجود دليل على العلة، فإن ذكرت العلة في الحكم الأصل صريحة في النص، فإن الحكم يثبت عندئذ بالنص لا

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٣.

(٢) كشف الأسرار، البردوي، ج ٣، ص ٢٤٩.

(٣) المائدة: ٣.

بالقياس، وإن لم تذكر العلة، فلا يوجد طريق معرفتها^(١).

الموقف الشيعي من القياس

وأما الشيعة، فقد استدلو بأدلة قرآنية روايات صدرت عن الأئمة عندهم تؤكد على المنع من القياس الظني بشكل واضح، وهي روايات كثيرة. ومن الآيات قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢).

والقياس ظني دائماً، لأنه مبني على استنباط حدسي لعلة الحكم على نحو الانحصار، وكلما كان الحكم العقلي ظنياً احتاج التعويل عليه إلى دليل على حجته^(٣)، ولأن القياس اختص من بين سائر الظنون بغلبة مخالفته للواقع، كما ورد في بعض الروايات مثل: "كان ما يفسده أكثر مما يصلحه"^(٤). فيكون منبهاً عنه بمقتضى الآية.

أما ما استدل على منعه من روايات الأئمة، فقد قيل: بأنها متواترة في مضمونها عنهم عليهم السلام، كلها تفيد المنع من العمل بالقياس. وعلى سبيل المثال ما ورد عن سماعة، قال:

سألت الإمام الكاظم (عليه السلام) فقلت: "إن أناساً من أصحابنا قد لقوا أباك وجدك وسمعوا منهما الحديث، فربما كان شيء يبتلى به بعض أصحابنا وليس في ذلك عندهم شيء يفتيه وعندهم ما يشبهه، يسعهم أن يأخذوا بالقياس؟ فقال: لا، إنما هلك من كان قبلكم بالقياس. فقلت له: لم لا يقبل ذلك؟ فقال: لأنه ليس من شيء إلا وجاء

(١) أصول الفقه، أبو زهرة، ص ٢٢٥. وتوضيح ذلك: لو ورد نص: "الخمر حرام، لأنه مسكر" وأراد الفقيه أن يرجع لهذا النص المعلل، في موضوع وواقعة لم يعلم حكمها، مثل النبيذ، هفتا العلة قد ذكرت صريحاً، فلو استنبط الفقيه حكماً للنبيذ المسكر من هذا النص، فهو ليس قياساً، بل هو تمسك بالعموم اللفظي للعلة، لأن قوله: "لأنه مسكر" يعني كل مسكر حرام، وحيث إن النبيذ مسكر خارجاً، فهو حرام، فهذا قياس منطقي وليس قياساً فقهاءً، مثل قوله: أكرم كل عالم، وكان زيد عالماً، فيجب إكرامه.

(٢) النجم: ٢٨.

(٣) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٣٢٧.

(٤) فرائد الأصول، الأنصاري، ج ١ ص ٥٢٩.

في الكتاب والسنة" (١).

وعن عثمان بن عيسى، قال: سألت الكاظم (عليه السلام) عن القياس، فقال:
"ما لكم والقياس، إن الله لا يسأل كيف أحل وكيف حرم" (٢).

(١) بصائر الدرجات، الصفار، ص ١٦٧.

(٢) الكافي، الكليني، ج ١ ص ٥٧.

دليل العقل

دليل العقل أيضاً يعدُّ من الأدلة المتفق عليها في الفقه الشيعي، وإن كان محل خلاف في الفقه السني. ويعبر عنه بـ "دليل العقل" أو "حكم العقل" أو "الدليل العقلي"، وكلها ذات معنى واحد في علم الأصول عندهم.

نظرة عامة في دليل العقل

قد مرّت الإشارة لتعريف "الدليل" سابقاً، وهو في اللغة: الهادي أو المرشد إلى شيء حسي أو معنوي، وفي الاصطلاح: ما يمكن أن يتوصل من خلاله إلى الحكم الشرعي على نحو اليقين أو الظن.

أما تعريف "العقل" في اللغة والاصطلاح:

العقل في اللغة: من الثلاثي "عقل" والعين والقاف واللام أصل واحد يدلُّ على حبس الشيء، وُسِّيَ العقلُ عقلاً؛ لأنه يحبس ويمنع الإنسان عن الأقوال والأفعال الذميمة. ورجل عاقل أي: حسنُ الفهم^(١). والعقل نقيض الجهل^(٢). والعقل: الحجرُ والنُّهى، وسمي العقل حِجْراً؛ لأنه يمنع من القبائح. ومنه قوله تعالى: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾^(٣). وقيل: العاقل: الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها... والعقل: التثبت في الأمور. والعقل: القلب، وعقلَ الشيء يعقله عقلاً؛ فهمه^(٤).

أما العقل في الاصطلاح فله معانٍ كثيرةٌ جداً، فعند الفلاسفة له معنى، بل معانٍ متعددة، وعند غيرهم من المتكلمين والأصوليين له معانٍ أيضاً، وهكذا، وقد كثر الاختلاف في معناه حتى قيل: إن فيه ألف قول^(٥).

(١) معجم مقاييس اللغة - ابن فارس، ج ٤ ص ٦٩.

(٢) العين، التحليل الفراهيدي، ج ١ ص ١٥٩.

(٣) الفجر: ٥.

(٤) لسان العرب، ابن منظور، ج ١١ ص ٤٥٨-٤٥٩.

(٥) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ج ١، ص ١١٥. ومن الأقوال في تعريف العقل: إنه الغريزة

وما يهمننا هو العقل الذي يكون دليلاً في اصطلاح علماء الأصول والذين لم يخالفوا المتكلمين فيه، سواء علماء الأصول الفقه الشيعي أم السني.

ويقصد به: "التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة". وفي أحد تعريفاتهم قالوا بأنه: "علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً، واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين في آن واحد"^(١).

أنواع الإدراك العقلي

وهذا التعريف هو المعبر عنه بالعقل النظري، وهناك العقل العملي أيضاً عندهم، ويقصد به: قوة في النفس تمنع من القبيح، وتوجب ما هو حسن"^(٢).

إذن العقل ينقسم عند الأصوليين والمتكلمين إلى قسمين بحسب ما يدركه العقل:

الأول: "العقل النظري" وهو القوة التي تدرك القضايا النظرية الفطرية، أو قل: هو "ما ينبغي أن يعلم"، مثل حكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين.

والثاني: "العقل العملي" وهو قوة النفس التي تدرك ما ينبغي فعله، أو قل: "ما ينبغي أن يعمل" مثل حكم العقل بقبح الظلم وعدم جواز فعله"^(٣).

وليس هناك عقلاّن منفصلان عند الإنسان، بل هو عقل واحد يختلف في إدراكه، فإن كان المدرك له - بالفتح - مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، مثل حسن العدل وقبح الظلم؛ فيسمى إدراكه "عقلاً عملياً". وإن كان المدرك مما ينبغي أن يعلم، مثل قولهم: الكل أعظم من الجزء، الذي لا علاقة له بالعمل، فيسمى إدراكه عقلاً

التي تكون في النفس بمنزلة القوة البصر التي في العين، ومنها: إنه العلوم الضرورية أو البديهيات العقلية كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء. ومنها: العلوم النظرية التي تحصل بالنظر والاستدلال التي يتفاوت فيها الإنسان عن الكائنات الأخرى. ومنها الأعمال التي تكون بموجب العلم مثل الإمساك عن القبيح.

(١) معيار العلم في المنطق، الغزالي، ص ٢٨٧. العدة في أصول الفقه، أبو يعلى، ج ٨، ص ٨٣-٨٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه (معيار العلم في المنطق)، ص ٢٨٨.

(٣) انظر: مباحث الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٤٧٧.

نظرياً^(١).

وينقسم العقل أيضاً بلحاظ كيفية استنتاج الحكم الشرعي منه: إلى قسمين آخرين: الأول: ما يستقل به العقل في توصله للحكم الشرعي، ويعبرون عنه: بـ "المستقلات العقلية".

والثاني: ما لا يستقل به العقل، ويعبرون عنه: "غير المستقلات العقلية".
والمقصود بالأول: أن يدرك العقل الحكم بلا ضمّ مقدمة شرعية في الاستدلال، كما لو أدرك العقل حسن شيء أو قبحه، وأدرك العقل أيضاً أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، والنتيجة أن القبيح حرام شرعاً، والحسن واجب شرعاً. فهنا في الاستدلال على النتيجة لم يكن أي مقدمة شرعية، بل كلا المقدمتين عقليتان.
والمقصود بالثاني: ما يكون استنتاج الحكم منها مع ضم مقدمة شرعية، كما لو حكم الشارع بوجوب الصلاة، وكان لهذه الصلاة مقدمة مثل الطهارة المتوقفة على توفير الماء، وأدرك العقل أن مقدمة أي واجب لا بدّ أن تكون واجبة شرعاً؛ لأنه لا يمكن امتثال الواجب من دون المقدمة، والنتيجة: أن المقدمة (توفير الماء) واجبة شرعاً^(٢).

العقل والاستصحاب

وقد يطلق العقل عند بعض الأصوليين ويراد به: "ما يدرك العقل نفيه من أحكام تكليفية أو إثباتها بالاستصحاب"^(٣). يقول الغزالي: "في أدلة الأحكام وهي أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل، المقرر على النفي الأصلي... وانتفاء الأحكام

(١) أصول الفقه، محمد رضا المظفر، ج ٢ ص ٢٧٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦٣.

(٣) الاستصحاب سوف يأتي تعريفه في بحث لاحق، وقد عرفوه بأنه: جعل الحكم الذي كان ثابتاً في الماضي باقياً على حاله حتى يقوم دليل على انتقاله عن تلك الحال. أو هو بقاء ما كان، على ما كان عليه حتى يثبت ما يغيره. انظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٩١.

معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع، فإذا ورد نبيٌّ وأوجب خمسَ صلواتٍ؛ فبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا بتصريح النبي بنفيها، لكن كان وجوبها منتفياً؛ إذ لا مثبت للوجوب، فبقي على النفي الأصلي^(١). أو استصحاب حكم شرعي لا نفيه، كاستصحاب حكم العموم لو شككنا ببقائه^(٢). هذه نظرة عامة عن الدليل العقلي. والآن نتكلم عن هذا الدليل في الفقه الشيعي.

الدليل العقلي في الفقه الشيعي

قلنا سابقاً إن ما هو متفق عليه من مصادر تشريعية عند أهل السنة هو القرآن والسنة النبوية والإجماع والقياس. وجمهور علمائهم لا يرى العقل دليلاً مستقلاً مدركاً لأحكام شرعية، يقول الشاطبي في سياق كلامه عن مقدمات أصول الفقه: "الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم؛ فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأنّ النظر فيها [أي في أصول الفقه] نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع"^(٣). وقد تكلمنا سابقاً في مبحث الحكم الشرعي، في مسألة قدرة العقل على معرفة الحكم الشرعي، وقلنا توجد ثلاثة آراء، وأن الرأي الأشعري الذي يتبعه جمهور علماء أهل السنة يرى أن لا قدرة للعقل على معرفة حكم الله في أفعال المكلفين إلا بواسطة رسله وكتبه؛ لأنّ العقول تختلف اختلافاً يَبِيناً في إدراك الأفعال، فراجع.

أما المتفق عليه عند جمهور علماء الشيعة الإمامية من المصادر التشريعية هو القرآن والسنة النبوية والإجماع ودليل العقل أو الدليل العقلي، ولهذا تكلمنا عن القياس بما هو متفق عليه في المذهب السني.

(١) المستصفى، الغزالي، ص ٨٠، ص ١٥٩.

(٢) وانظر التحبير شرح التحرير، المرادوي، ج ٨، ص ٣٧٥٤.

(٣) الموافقات، الشاطبي، ج ١، ص ٢٧.

وستنكلم الآن عن الدليل العقلي عند جمهور علماء الشيعة الإمامية، وقيدنا بكلمة "الجمهور" لأنّ هناك طائفة من علماء الحديث عند الشيعة، المشهورين باسم الإخباريين، يرفضون الدليل العقلي، ويقصرون معرفة الحكم على النصوص الشرعية المنقولة^(١).

لم يكن يمثّل الدليل العقلي مصدراً تشريعياً رابعاً بشكل واضح إلا في وقت متأخر، فقد كانت الأدلة عندهم تنحصر في كتاب الله وسنة نبيه وروايات أهل البيت^(٢). وأول من أشار لملاحح الدليل العقلي كدليل مستقل من دون ذكر تفاصيل عنه، هو العالم الشيعي ابن إدريس الحلي في القرن السادس الهجري، حيث قال: "فإن الحق لا يعدو أربع طرق: إما كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله صلى الله عليه وآله المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة، فالعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها"^(٣).

ولم تتجلّ معالم الدليل العقلي أكثر إلّا في زمن المحقق القمي، في القرن الثالث عشر الهجري، قال: "والمراد بالدليل العقلي: هو حكم عقلي يتوصّل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي"^(٤).

ومن ثمّ بعد حصول السجال بين علماء الأصول وعلماء الحديث الإخباريين الذين يرفضون الدليل العقلي، بانت معالم الدليل العقلي بشكل مفصّل، وأضحى دليلاً رابعاً بنحو متفق عليه بينهم.

وفي هذا الوضوح عرّف الدليل العقلي بأنّه: "كلّ قضية يدركها العقل، ويمكن أن يُستنبط منها حكم شرعي"^(٥).

ومع أنّه مصدر تشريعي عندهم فيما لو فقد الدليل من الكتاب والسنة والإجماع،

(١) انظر: مباحث الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٤٧٦.

(٢) التذكرة بأصول الفقه، المفيد، ص ٢٨.

(٣) السرائر، ابن إدريس الحلي، ج ١ ص ٤٦.

(٤) القوانين المحكمة في الأصول، القمي، ج ٣، ص ٧.

(٥) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٢٧٩.

لكن من ناحية عملية لم يكن ثمة أحكاماً شرعية انفرد فيها العقل عندهم، وفي هذا السياق يقول الصدر: "وأما ما يسمى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدثون في أنه هل يسوغ العمل به أو لا، فنحن وإن كنا نؤمن بأنه يسوغ العمل به، ولكنا لم نجد حكماً واحداً يتوقف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كل ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكاتب أو سنة"^(١).

وهذا يعني أنهم يتطابقون مع وجهة نظر علماء أهل السنة في مسألة الاستفادة العملية من دليل العقل في الأحكام الشرعية، كما أشار لذلك الشاطبي في كلامه السابق.

لكن هذا لا يعني أن الدليل العقلي عندهم لم يوظف من ناحية عملية، ليفيد إثبات مقدمة أو نفيها أو إثبات شرط أو نفيه أو نفي وجود حكم في حالة ما، وهكذا، كما سوف يتضح من تطبيقات الدليل العقلي التالية.

(١) الفتاوى الواضحة، محمد باقر الصدر، ص ١٥.

تطبيقات الدليل العقلي

حينما يلتفت العقل إلى عالم الخارج يدرك أن هناك علاقات تربط الأشياء ببعضها الآخر، فيستطيع أن يستفيد من تلك العلاقات في اكتشاف وجود الشيء أو عدمه، ومن تلك العلاقات علاقة التضاد بين السواد والبياض، فلو أدركها يستطيع أن يثبت عدم السواد في جسم إذا عرف أنه أبيض؛ نظراً إلى أن العقل يرى استحالة اجتماع البياض والسواد في جسم واحد.

ومن تلك العلاقات أيضاً أن هناك تلازماً بين المسبب وسببه (مثل الحرارة والنار) يستطيع العقل أن يثبت وجود المسبب (الحرارة) إذا عرف وجود السبب (النار)، نظراً إلى أن العقل يرى استحالة الانفكاك بينهما.

وكما يدرك العقل هذه العلاقات بين الأشياء الخارجية ويستفيد منها في الكشف عن وجود شيء أو عدمه، كذلك يدرك العقل العلاقات القائمة بين الأحكام الشرعية، ويستفيد من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم أو عدمه، فلو تمنع العقل في الأحكام الشرعية لأدرك أن ثمة تضاداً بين الوجوب والحرمة، لأنّ الحرمة تنشأ من مفسدة في المتعلق وبغض شديد عند المشرّع، بينما الوجوب ينشأ من مصلحة في المتعلق، وحب شديد عند المشرّع، ولا يمكن أن يجتمع الحب والبغض على شيء واحد. وهنا تستخدم علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة، لنفي الوجوب عن الفعل إذا عرف أنه حرام. وهكذا فكما أن هناك أشياء خارجية تقوم بينها علاقات في نظر العقل، كذلك هناك أحكام شرعية تقوم بينها علاقات في نظر العقل أيضاً.

والعلاقات بين الأحكام الشرعية متنوعة: فهناك قسم من العلاقات قائم بين نفس الأحكام، أي بين حكم شرعي، وحكم شرعي آخر، وقسم ثانٍ من العلاقات: قائم بين الحكم ومقدماته، وهكذا^(١).

(١) انظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٩٩-١٠١.

قاعدة امتناع اجتماع الأمر والنهي

لو أدرك العقل العلاقة بين حكم شرعي وحكم آخر بأنها علاقة تضاد، فسوف يدرك أنه من المستحيل أن يجتمعا في مورد واحد خارجاً، ومثال ذلك: تارة يأتي المكلف في وقت واحد بفعلين مختلفين وكان أحدهما واجباً والآخر حراماً، فهنا يدرك العقل أنه لا توجد استحالة، كما لو شرب سائلاً نجساً وفي نفس لحظة الشرب دفع مالا زكاةً واجبةً، فلا مانع من اجتماع الفعلين، فيعتبر مطيعاً من ناحية إتيانه بالواجب وجديراً بالثواب، ويعتبر عاصياً من ناحية إتيانه للحرام ومستحقاً للعقاب. وتارة أخرى يفرض اجتماع الأمر والنهي على نفس وجوب الزكاة، فتكون حراماً وواجباً في المثال، أو نفس شرب النجس يكون حراماً ومباحاً في نفس الوقت، فالعقل هنا يدرك استحالة ذلك، لأن الأحكام متضادة فيما بينها من حيث المبدأ كما قلنا.

والبحث الأصولي في الدليل العقلي وقع في مورد ثالث، وهو فيما لو توضأ شخصٌ أو صلى بماء أو مكان مغصوب، فهل تنصف صلاته بالوجوب والحرمة معاً فيكون مطيعاً وعاصياً في نفس الوقت؟ هنا رأيان لعلماء الأصول: فلو قلنا إن هنا فعلين مختلفين لوجود عنوانين عنوان الغصب وعنوان الوضوء أو الصلاة، أمكن القول بالاجتماع، فيكونان مثل شرب النجس ودفع الزكاة، أما لو قلنا بأن هناك فعلاً واحداً في الخارج، وإن اختلف العنوانان، فلا يمكن عندئذ القول باجتماع الأمر والنهي فيه، فإما أن يكون واجباً أو حراماً^(١).

وهكذا لو صلت المرأة في حال الحيض، هل فعلت مبغوضاً ومحبباً في نفس الوقت؟ أم أن فعلها لا يمكن التقرب به لله، لأنه مبغوض ولا تجتمع البغض مع الحب؟ وهذا ما يسمى في علم الأصول أن الحرمة تستلزم البطالان في العبادات.

(١) انظر: المصدر السابق، ص ١٠٢، ص ٣١٠.

قاعدة مقدمة الواجب واجبة

ومن ضمن العلاقات التي يدركها العقل هي العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات التي يتوقف عليها وجود متعلق الواجب، من قبيل السفر الذي يتوقف أداء فعل الحج عليه، أو الوضوء الذي نتوقف الصلاة عليه، أو التسلح الذي يتوقف الجهاد عليه؛ ولا شك في أن المكلف مسؤول عن إيجادها، أي إن المكلف بالصلاة مثلاً مسؤول عن الوضوء لكي يصلي، والمكلف بالحج مسؤول عن السفر لكي يحج، والمكلف بالجهاد مسؤول عن التسلح لكي يجاهد.

والنقطة التي درسها الأصوليون هي نوع هذه المسؤولية، فقد قدموا لها تفسيرين: أحدهما: أن الواجب شرعاً على المكلف هو الصلاة فحسب دون مقدماتها من الوضوء وما يتعلق به من توفير الماء ونحو ذلك، وإنما يجد المكلف نفسه مسؤولاً عن إيجاد الوضوء وغيره من المقدمات بحكم إدراك العقل، لأنّ العقل يرى أن امتثال الواجب الشرعي لا يمكن أن يتحقق خارجاً للمكلف إلا بإيجاد تلك المقدمات، فهنا أصبح وجوب المقدمة عقلياً فقط.

وثانيها: أن الوضوء واجب شرعاً -مضافاً لوجوبه العقلي- لأنه مقدمة للواجب، ومقدمة الواجب واجبة شرعاً، فهناك إذن واجبان شرعيان على المكلف: أحدهما الصلاة، والآخر الوضوء بوصفه مقدمة الصلاة. وهذا التفسير أخذ به جماعة من الأصوليين إيماناً منهم بقيام علاقة تلازم عقلي بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فكلها حكم الشارع بوجوب فعل حكم، يلزم أن يكون الشارع قد حكم أيضاً بوجوب مقدماته^(١).

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

يدرك العقل استحالة التكليف بغير المقدور، وهذا له معنيان: أحدهما: أن المولى

(١) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ١١٢.

يستحيل أن يدين ويعاقب المكلف بسبب فعل أو ترك غير صادر منه بالاختيار، وهذا واضح؛ لأنّ العقل يحكم بقبح هذه الإدانة؛ لأنّ حق الطاعة لا يمتد إلى ما هو خارج عن الاختيار.

والمعنى الآخر: أن المولى يستحيل أن يصدر منه تكليف بغير المقدور في عالم التشريع، ولو لم يرتب عليه إدانة ومؤاخذة للمكلف، فليست الإدانة وحدها مشروطة بالقدرة، بل التكليف ذاته مشروط بها أيضاً. فلو قال الشارع: أقيموا الصلاة، فالشارع وإن لم يذكر قيد القدرة، لكن العقل يقيد التكليف به، وتصبح النتيجة: أقيموا الصلاة مع القدرة على امتثالها ومع العجز لا تكليف^(١).

قاعدة أن وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده

يبحث في علم الأصول أن إيجاب شيء هل يستلزم حرمة الضد أم لا؟ وال ضد على قسمين:

أحدهما: الضد العام، وهو بمعنى النقيض، فوجوب الصلاة ضدها العام هو عدم وجوب الصلاة.

وثانيهما: الضد الخاص، وهو الفعل الوجودي الذي لا يجتمع مع الفعل الواجب، فوجوب الصلاة ضدها الخاص أي فعل يمنع المكلف من أدائها، مثل الأكل والشرب والنوم وهكذا.

والمعروف بين الأصوليين أن إيجاب شيء يقتضي حرمة ضده العام. وأما بالنسبة إلى الضد الخاص، فقد وقع الخلاف فيه، وذهب جماعة من العلماء إلى أن إيجاب شيء يقتضي تحريم ضده الخاص، والمثال التطبيقي لذلك: إذا شاهد المكلف النجاسة في المسجد وكان عاجزاً عن الجمع بينهما كما لو كان رآها آخر وقت الصلاة، فهنا: يوجد إعلان وجوديان متضادان، أحدهما إزالة النجاسة وتطهير المسجد منها، والثاني: فعل

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٣.

الصلاة.

فلو قلنا إن إيجاب أحدهما يقتضي تحريم الآخر، وقلنا إن المكلف في آخر وقت الصلاة يقدم الأهم وهو إزالة النجاسة عن الصلاة، لكنه ترك هذا الواجب، وانشغل بالصلاة، فهنا يقال بأن صلاته لا تقع صحيحة، لأنّ الأمر بإزالة النجاسة يقتضي حرمة الصلاة^(١)، وكيف يأتي بالصلاة المنهي عنها؟

هذه بعض التطبيقات في علم الأصول في الفقه الشيعي، نكتفي بهذا المقدار الذي يتوضح فيه أهمية الدليل العقلي عندهم.

(١) المصدر السابق، ص ٣١٥.

المصادر التشريعية المختلف فيها

ذكرنا سابقاً أننا سوف نقتصر على اثنين من المصادر أو الأدلة التشريعية المختلف فيها، وهي المصلحة المرسلّة، والاستحسان، ونترك المصادر الأخرى مثل: قول الصحابي وشرع من قبلنا وسد الذرائع ونحو ذلك.

أولاً: المصلحة المرسلّة أو الاستصلاح

تعد المصلحة المرسلّة من مصادر التشريع المختلف فيها، فذهب جملة من علماء أصول الفقه من أهل السنّة إلى اعتمادها كمصدر تشريعي في حالة خلو الواقعة من نص شرعي، بينما اتجه آخرون لرفضها والمنع من الاستدلال بها على حكم شرعي، فلم يكن ثمة اتفاق بين علماء المذهب السني على حجيتها والأخذ بها كمستند شرعي في الاستنباط، بل في الاحتجاج بها خلاف مشهور بين أئمة فقهاءهم، فذهب مالك وأحمد ومن تابعوهما إلى أن الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع، وأن المصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع ما يدل على اعتبارها ولا على إلغائها، مصلحة صالحة لأن يبنى عليها الاستنباط.

وذهب الشافعي ومن تابعه إلى أنه لا استنباط بالاستصلاح، ومن استصلح فقد شرّع، كمن استحسن، والاستصلاح كالاستحسان متابعة للهوى. وذهب الطوفي من علماء الحنابلة إلى أن الاستصلاح هو الدليل الشرعي الأساس في المعاملات ونحوها مما شرعت فيها الأحكام لجلب المنافع ودفع الضرر عنهم^(١). أما الحنفية فالمشهور في بعض الكتب أنهم لا يأخذون بالاستصلاح ولا يعتبرونه دليلاً^(٢).

لكن القرافي يرى أن أهل السنّة على اختلاف مذاهبهم يعملون بالاستصلاح

(١) انظر: رسالة في رعاية المصلحة المرسلّة، الطوفي، ص ٢٧.

(٢) انظر: التقرير والتحجير على كتاب التحرير، ابن أمير الحاج، ج ٣، ص ٢٨٦.

وإن كان بعض - من ناحية نظرية فقط - لا يعترف بحجيتها^(١).

أما الموقف الشيعي من المصلحة المرسلة، فالباب فيها مقفل تماماً، كما يقول كاشف الغطاء: "وكان هذا الباب مفتوحاً على مصراعيه عند فقهاء المذاهب الأربعة المشهورة، ويسمونه باب المصالح المرسلة، أما عند فقهاء الإمامية، فهذا الباب مُوصَد بكل ما يتسع له المجال من الأقفال"^(٢).

و(المصلحة المرسلة) عبارة مركبة من كلمتين، أحدهما موصوف، وهو كلمة مصلحة، والثانية صفة وهي كلمة مرسلة، وكما يتضح معنى هذه العبارة المركبة لا بد من بيان معنى كلا اللفظتين في اللغة والاصطلاح.

المصلحة في اللغة

المصلحة لغة: مصدرٌ من الثلاثي "صلح"، والصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد^(٣) ولم يُذكر للمصلحة معنى خاصاً، بل اتفق اللغويون على أن معناها ما يضاد المفسدة أو الطلاح، فكأن معنى المفسدة واضح، فكل ما يكون ضد المفسدة، فهو المصلحة أو الصلاح، وقد ذكر ذلك كثيرٌ من أصحاب المعاجم اللغوية^(٤) فالمعنى للمصلحة وفقاً لكلماتهم يكون: ما يقابل الفساد، فيشمل عندئذ كل ما كان منفعةً وخيراً وفائدةً وصواباً وحسناً، ونحو ذلك.

وذهب بعض العلماء المعاصرين إلى أن المعنى اللغوي يكون خصوص المنفعة^(٥)؛

(١) أنظر: الشنقيطي، محمد الأمين، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر: ص ٢٦٤. وانظر: الاعتصام، الشاطبي، ج ٢، ص ٦٠٨.

(٢) تحرير المجلة، محمد حسين كاشف الغطاء، ج ١ ص ٢٨.

(٣) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٣ ص ٣٠٣.

(٤) أنظر: كتاب العين، الفراهيدي، ج ٣ ص ١١٧. جمهرة اللغة، ابن دريد، ج ١ ص ٥٤٢. تهذيب اللغة، الأزهري، ج ٤ ص ١٤٢. الصحاح، الجوهري، ج ١ ص ٣٨٤. المصباح المنير، الفيومي، ج ١ ص ٣٤٥.

(٥) أنظر: من أهل السنة: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، البوطي، ص ٢٣. وأنظر من الشيعة: الأحكام الحكومية والمصلحة، سيف الله صرامي، مجلة راهبرد، العدد ٤، سنة ١٣٧٣ هـ ش: ص ٦٥.

لكنه لا شاهد عليه من كتب المعاجم اللغوية، وذكر الدكتور مصطفى زيد^(١) أن علماء التصريف والنحو قرروا: "أن المصلحة: (مفعلة) من الصلاح بمعنى حسن الحال، وأن صيغة (مفعلة) هذه تستعمل لمكان ما كثر فيه الشيء المشتقة منه، فالمصلحة عندهم إذن شيء فيه صلاح قوي"^(٢).

فالمصلحة في اللغة معنى شامل لكل ما يصاد الفساد، فكل خير ونفع وفائدة هو مصلحةٌ لغةً.

المصلحة في الاصطلاح

المصلحة في الاصطلاح قد عُرِّفت بعدة تعريفات، لكن كلها متقاربة: عرفها الغزالي (٥٠٥هـ) وهو أشهر تعريف: قال بعد أن استبعد أن يكون المقصود هو المصلحة في الأصل التي تعني جلب منفعة أو دفع مضرة، فليس هذا المعنى هو المقصود؛ لأن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصالحهم في تحصيل مقاصدهم. قال: أما المصلحة؛ فهي: "المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وماله، وكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"^(٣).

فالجهد مثلاً مصلحة؛ لأنه يحافظ على مقصود الشارع، وهو حفظ الدين، وهكذا الإيمان بالله وفعل الصوم والصلاة والحج، وغير ذلك من العبادات، تعد مصالح لحفظ الدين. والقصاص مصلحة؛ لأنه يهدف للحفاظ على حياة الإنسان التي هي مقصودة للشارع، بينما القتل يعد مفسدة، لأنه يفوت ويضيع حياة الإنسان التي

(١) عالم مصري معاصر على المذهب السني، له عدة مؤلفات مهمة أبرزها: المصلحة في التشريع الإسلامي (انظر: موقع الدكتور مصطفى زيد على الشبكة العنكبوتية).

(٢) مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ص ١٩.

(٣) المستصفي، الغزالي، ص ١٧٤.

يسعى الشارع لحفظها، وهكذا الحفاظ على العقل فكل ما يؤدي إلى حفظه يعد مصلحة وكل ما يفوت ذلك فهو مفسدة مثل شرب الخمر ونحو ذلك، وهكذا بالنسبة للحفاظ على النسل والمال.

ويعرفها الطوفي (٧١٦هـ) حسب العرف، بأنها: السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح، أما بحسب الشرع: فـ "هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع، عبادة أو عادة"^(١).

وعرفها البوطي على أنها: "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها"^(٢).
هكذا يبدو أن ثمة اتفاقاً إلى حد كبير في تعريف المصلحة، فهي: كل ما يحقق النفع، ويدفع الفساد عن الناس، مرتبطاً بذلك بأهداف الشارع ومقاصده.

ويمكن لنا في ضوء ما سبق أن نعرفها بشمولية أكبر: أنها تعبير عن "كل فعل يحقق نفعاً أو يدفع مفسدة بما يتلاءم مع أهداف الشريعة - أعم من المقاصد الخمسة التي ذكرها الغزالي - سواء أكان هذا النفع مادياً أم معنوياً، قريباً هذا النفع أم آجلاً، دنيوياً أم أخروياً، يتعلق بالأفراد أم المجتمع"^(٣).

وبقيد (المجتمع) سوف لن تقتصر المصلحة على ما ذكر من أصول خمسة قد قيل بضرورتها، بل تدخل معها كل ما يؤدي إلى حفظ كيان المجتمع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي والثقافي، وهذه المصالح أيضاً مما يتحتم على الشارع رعايتها، نعم، هذه المصلحة لها مراتب وأنواع مختلفة، مع التسليم بأن قدراً

(١) رسالة في رعاية المصالح، الطوفي، ص ٢٥.

(٢) ضوابط المصلحة، البوطي، ص ٢٣. هناك خلط بين المصلحة وسببها، فإن في بعض التعريفات للمصلحة قد عرفت بالسبب الذي يترتب عليه منفعة، وبعضهم - كالبوطي - قد عرفها بذات المنفعة المترتبة، فالفعل ليس مصلحة، بل يترتب عليه مصلحة ومنفعة.

(٣) منطقة الفراغ التشريعي، فلاح الدوخني، ص ٣٥٨.

متيقناً منها لا شك في حتمية رعايته من الشارع^(١).

المصلحة المرسلة في اللغة

ما مرّ من تعريفات كان للمصلحة ذاتها، وبعد أن اتضح معناها اللغوي والاصطلاحي، بقي أن نفهم معنى (المرسلة) حتى يتضح المعنى المركب للمصلحة المرسلة.

"مرسلة" في اللغة على وزن مفعلة من الثلاثي (رسل) والراء والسين واللام أصل واحد مطرد يدل على الانبعاث والامتداد، واسترسلت إلى الشيء إذا انبعثت نفسك إليه وأنست، وناقاة رسله: لا تكلفك سياقاً^(٢). والمرسل: اسم مفعول من أرسل، تقول: أرسلت فلاناً في رسالة، فهو مُرسلٌ ورسولٌ، والجمع رُسل. ويقال: ناقاة مرسال: الناقاة السهلة السير^(٣).

وتستعمل اللفظة في معنى المطلق غير المقيد، فأرسله يعني أطلقه وأهمله، ومنه قوله تعالى: ﴿أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^(٤): أي لم نقيدهم، كما لو تقول: كان لي طائرٌ فأرسلته، أي خليته وأطلقته^(٥).

ومن هنا يمكن القول إن معنى المرسل في اللغة هو: المنبعث بنحو مطلق، فالإرسال يعني الإطلاق مقابل الإمساك والتقييد.

أما المرسل في الاصطلاح: ذات معناه اللغوي، فهو ما لم يقيد بقيد أو الخالي من القيود والشروط، فالحديث المرسل مثلاً هو الحديث الذي لم يقيد باتصاله بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم). والمصلحة المرسلة في اللغة على هذا تكون: المنفعة مطلقاً أو المنفعة

(١) المصدر السابق.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٢ ص ٣٩٢.

(٣) الصحاح، الجوهري، ج ٤، ص ١٧٠٩.

(٤) مريم: ٨٣.

(٥) لسان العرب، ابن منظور، ج ١١ ص ٢٨٥.

القوية، الخالية من القيود.

المصلحة المرسلة في الاصطلاح

وهكذا اقتربت فكرة (المصلحة المرسلة) في اصطلاح علماء الأصول ببيان المعنى اللغوي للمفردة (مصلحة) والمفردة (مرسلة) وكذلك معناهما الاصطلاحي، فهي عندهم قريبة من المعنى اللغوي بأنها: المصلحة المطلقة، الخالية من دليل شرعي يدل عليها في الشريعة أو على إلغائها.

وعلى هذا أمكن تعريفها بأنها: "المصلحة التي لم يشرع الشارع حكماً لتحقيقها، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها؛ وسميت مطلقة أو مرسلة؛ لأنها لم تقتد بدليل اعتبار أو دليل إلغاء" (١).

أو هي: "كل مصلحة داخلية في مقاصد الشارع، ولم يرد في الشريعة نص على اعتبارها ولا على استبعادها وإلغائها" (٢).

أنواع المصلحة

ومن التعريف يظهر أن المصالح ثلاثة: مصلحة اعتبرها الشارع، ومصلحة ألغاهها، ومصلحة سكت عنها لم يعتبرها ولم يلغها. والثالثة هي المصلحة المرسلة.

ومثال الأولى: مصلحة حفظ العقل المقصود بتحريم كل ما أسكر من مشروب أو مأكول؛ وكذلك بقية المصالح الضرورية الخمسة والحاجية والتحسينية التي مر ذكرها في مدخل للفقه الإسلامي.

ولا بأس بالتذكير: المقاصد الضرورية: هي التي ترجع إلى حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض ويتوقف عليها حياة الناس ديناً ودنياً، مثل وجوب الجهاد وبقية العبادات وحرمة القتل ونحو ذلك. والحاجية: هي التي لا تتوقف عليها أصل

(١) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٨٤.

(٢) الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة، مصطفى الزرقا، ص ٣٩.

حياة الإنسان، بل يتوقف عليها دفع الحرج عنه، وسهولة حياته مثل إباحة الإفطار للمريض في شهر رمضان. والمصالح التحسينية: التي تليق بحسن العادات، ومكارم الأخلاق، والتي لا يؤدي تركها غالباً إلى الضيق والمشقة، مثل وجوب ستر العورة ونحو ذلك.

ومثال الثانية: مصلحة زيادة المال من خلال الربا، فهي وإن كانت ذات منفعة للإنسان لكنها مصلحة ملغاة ومنهي عنها، وكذلك مصلحة الاحتكار، فإن المحتكر له مصلحة في زيادة ماله، لكن الشارع أهدر هذه المصلحة. أو إيجاب بعض العلماء على بعض الملوك كفارة الجماع في شهر رمضان، خصوص صوم شهرين متتابعين، وأن العتق لا يجزي، لأنه وجد أن ذلك يسهل عليه؛ لكثرة ماله، فلا ينزجر عن فعله، فهذا الإيجاب حكم باطل، ومخالف لنصوص الكتاب، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع^(١).

ومثال الثالثة: أمر الحاكم رعيته بدفع الضرائب عند شدة الحاجة إليها، ويسمى هذا القسم بالمصلحة المرسلة^(٢) وسوف نذكر أمثلة تطبيقية أخرى لاحقاً. وخلاصة مفهوم المصلحة المرسلة في الاصطلاح: أنها منفعة يدركها عقل المجتهد، يعود نفعها لعموم الناس، لم يقم دليل من الشارع على اعتبارها ولا دليل على إلغائها، بل هي مسكوت عنها.

أدلة حجية المصلحة المرسلة

أولاً: إن مصالح الناس في تجدد مستمر بمقتضى التطور الحتمي، فلو اقتصر على المصالح التي اعتبرها الشارع فقط لتعطلت مصالح الناس في كل زمان. ثانياً: استقراء التاريخ التشريعي للصحابة والتابعين والمجتهدين يؤكد أنهم شرعوا

(١) انظر: الاعتصام، الشاطبي، ج ٢، ص ٦١٠.

(٢) انظر: أبحاث هيئة كبار العلماء، هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية، ج ٢ ص ١٨.

أحكاماً كثيرة بناء على مصلحة لم يكن الشارع قد اعتبرها. من قبيل جمع القرآن في مصحف، وإمضاء الخليفة عمر الطلاق ثلاثاً بلفظة واحدة، ووقف تنفيذ حد السرقة في عام المجاعة ونحو ذلك. وجميعها مصالح مرسله لا دليل من الشارع على اعتبارها بخصوصها أو إلغائها^(١).

أما دليل من قال بعدم حجية المصلحة المرسله:

أولاً: المصلحة التي لا شاهد على اعتبارها من الشارع ليست مصلحة حقيقية، بل مصلحة وهمية.

ثانياً: لو سمحنا بالتشريع بناء على إدراك المصلحة؛ لفتحنا الباب لذوي الأهواء من الولاة والأمرأء. وفتح باب التشريع لمطلق المصلحة فتح لباب الشر^(٢).

أمثلة المصالح المرسله

من الأمثلة على التشريع وفقاً للمصلحة المرسله:

١- مسألة الترس: وهي ما إذا هجم على المسلمين كفاراً ترسوا بأسارى المسلمين، وجزمنا بأننا لو امتنعنا عن قتل من ترس لصدمونا واستولوا على ديارنا، وقتلوا المسلمين كافة حتى الترس، وأما لو قتلنا الترس لقتلنا مسلماً من غير ذنب صدر منه؛ فإن قتل الترس والحالة هذه مصلحة مرسله؛ لكونه لم يُعهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب، ولم يَقم أيضاً دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة المسلمين، لكنها مصلحة ضرورية قطعية كلية؛ فلذلك يصح اعتبارها، أي: يجوز أن يؤدي اجتهاد مجتهد إلى أن يقول: هذا الأسير مقتول بكل حال، لحفظ كل المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد^(٣).

(١) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ٨٥-٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٣) انظر: نهاية السؤل، ج ٤، ص ٣٩٠ - ٣٩١.

٢- جمع المصحف، فإن أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قد اتفقوا على جمعه، وليس ثمة نص على جمعه وكتبه أيضاً، بل قد قال بعضهم: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟^(١).

٣- تشريع سنٍّ مناسبٍ لزواج الفتاة، مثل سنّ الثامنة عشرة، فالزواج في هذا العمر يحقق مصلحة، ومن دونه تقع مفسدة. والمصلحة في هذا التشريع تنسجم مع تصرفات الشارع التي تهدف لحفظ الأسرة وكيانها.

٤- إقامة السجون، فإن فيه مصلحة تنسجم مع أهداف الشارع الذي يهدف إلى حفظ الأمن والأمان.

٥- قتل الجماعة بالواحد، فلو اشترك جماعة في قتل شخص، يجوز قتلهم جميعاً لمصلحة عامة تنسجم مع أهداف الشارع الذي يهدف لحفظ الدماء وحفظ النفس، فقتلهم جميعاً فيه ردع للآخرين^(٢).

٦- من الأمثلة المعاصرة: تنظيم المرور للحفاظ على حياة الناس، وتحريم التهريب للحفاظ على مصلحة اقتصاد الدولة.

شروط العمل بالمصلحة المرسلّة

هناك ثلاثة شروط مهمة ذكرها من يقول بحجية المصالح المرسلّة:

أولاً: أن تكون المصلحة حقيقية ولا وهمية، أي أن يجزم الفقيه بأنها مما تترتب خارجاً على الحكم المشرّع وفقها. مثلاً الحكم بوجوب تسجيل العقود في دائرة السجلات يقلل حتماً من شهادة الزور، ويحقق الاستقرار في المعاملات. أو مثلاً الحكم بتسعير المواد عند الحاجة لها، فهو يأتي بفائدة محققة، وتمنع الغبن الزائد في الأثمان. أما مثل مصلحة أن يكون الطلاق بيد القاضي لا بيد الزوج، فهو لا يأتي

(١) انظر: الاعتصام، الشاطبي، ص ٦١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٢٣.

بمنفعة محققة.

ثانياً: أن تكون المصلحة المدركة من الفقيه منسجمة ومتلائمة مع تصرفات الشارع ومقاصده، فلو تعارض العمل بها مع أهداف الشارع أو مع نص ثابت في الشرع لا يصح الأخذ بها، فالحكم مثلاً باتخاذ السجون منسجم مع مقاصد الشارع في حفظ الأمن للمجتمع. فلو تعارضت مع مقاصد الشريعة لا يمكن قبول الحكم المستفاد منها.

ثالثاً: أن تكون المصلحة عامة للناس، أي أن تكون نوعية لا شخصية وفردية أو طائفية، فلو شرع حكم لمصلحة طائفة أو فرد، مثل الحاكم أو الأمير، لا يصح الأخذ بهذه المصلحة^(١).

(١) انظر: الاعتصام، الشاطبي، ج ٢، ص ٦٢٧. وانظر: أصول الفقه، وهبة الزحيلي، ص ٧٩٩-٨٠٠.

ثانياً : الاستحسان

ثاني أهم المصادر التشريعية المختلف فيها هو الاستحسان. وقد توسع فيه المذهب الحنفي كثيراً، ويمثل عندهم خامس المصادر بعد الكتاب والسنة والقياس والإجماع. وقد نقل أحد تلامذة أبي حنيفة: "إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال: أستحسنُ لم يلحق به أحد"^(١). ويقول أبو زهرة: "لقد كان يقيس ما استقام له القياس، فإذا قبح القياس استحسن"^(٢). وأيضاً اشتهر العمل بالاستحسان عن مالك بن أنس حتى ورد عنه أنه كان يقول: "الاستحسان تسعة أعشار العلم"^(٣). وكذلك الاستحسان هو مذهب أحمد ابن حنبل، يقول ابن قدامة: "القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمه الله، وهو أن تترك حكماً إلى حكم هو أولى منه"^(٤).

بينما أنكر الشافعي العمل بالاستحسان، وعده من التشريع المحرم، واشتهر عنه القول: "من استحسن فقد شرع"^(٥). وربما هذه العبارة مستفادة مما قاله في كتابه الأم: قال: "إذا أجاز لنفسه استحسن، أجاز لنفسه أن يُشرع في الدين"^(٦). وفي كتابه الرسالة قال: "وإنما الاستحسان تلذذ"^(٧).

ويتفق مع الشافعية، المذهب الظاهري، ويرى ابن حزم الظاهري أن الاستحسان باطلٌ وضلالٌ، يقول: "ومن المحال أن يكون الحق فيما استحسنّا دون برهان؛ لأنه لو كان ذلك لكان الله تعالى يكلفنا ما لا نطيق... لأنه لا يجوز أصلاً أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قول واحد على اختلاف همهم وطبائعهم وأغراضهم، ولا سبيل إلى

(١) انظر: أصول الفقه، أبو زهرة، ص ٢٦٢. الظاهر أن المقصود هو أن أصحاب أبي حنيفة كانوا يجادلونه في مسائل تقوم على القياس، وعندما يقول أبو حنيفة إنني استحسن هذا الرأي يحسم الجدل، كأنه يرى أن القياس عندما يكون أثره قبيحاً لا بد من المصير للاستحسان وترك القياس.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الفروق، القرافي، ج ٤، ص ١٤٦.

(٤) روضة الناظر، ابن قدامة، ج ١، ص ٤٧٣.

(٥) الغزالي، المستصفي، ص ١٧١. شرع: يعني

(٦) كتاب الأم، الشافعي، ج ٦، ص ٢١٩.

(٧) الرسالة، الشافعي، ص ٥٠٧.

الاتفاق على استحسان شيء واحد مع هذه الدواعي... فصَحَّ أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال^(١).

ويتطابق الموقف الشيعي مع الشافعي في رفض الاستحسان وبطلانه، يقول الشيخ الطوسي: "والاستحسان عندنا باطل"^(٢). ويقول ابن إدريس الحلي: "والقياس والاستحسان باطل عندنا"^(٣).

وسوف يأتي رأي يفيد أن الاستحسان الذي أنكره الشافعي هو ما كان مستنداً للعقل فقط لا ما كان مستنداً للشرعية وفي إطار مبادئها العامة.

وهكذا يتضح أن الاستحسان من المصادر التي لم يتفق عليها الجميع، وأنه مورد خلاف. بين أهل السنة أنفسهم فضلاً عن الاختلاف بينهم وبين المذاهب الإسلامية الأخرى، كالشيعية والمعتزلة.

مفهوم الاستحسان لغة واصطلاحاً

الاستحسان في اللغة من الثلاثي (حسن) على وزن استفعال، والحاء والسين والنون أصل واحد وهو ما كان ضد القبح^(٤). واستحسن الشيء: عده حسناً^(٥). وربما يطلق في اللغة على ما تهواه الإنسان وتميل إليه^(٦).

أما الاستحسان في الاصطلاح، فإن له تعاريف مختلفة:

التعريف الأول، ونسب لأبي حنيفة: "ما يستحسنه المجتهد بعقله"^(٧).

التعريف الثاني، للسرخسي: "الاستحسان ترك القياس، والأخذ بما هو أوفق

(١) الإحكام، ابن حزم، ج ٦، ص ١٧.

(٢) الخلاف، الطوسي، ج ٣ ص ٤٦٠.

(٣) السرائر، ابن إدريس الحلي، ج ٢ ص ١٧٠.

(٤) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٢ ص ٥٨.

(٥) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ص ١١٨٩.

(٦) التلويح على التوضيح، الفتازاني، ص ٢، ١٦٣.

(٧) التحبير شرح التحرير، المرداوي، ج ٨، ص ٣٨٢٢.

للناس". وقال: "والقياس والاستحسان في الحقيقة قياسان: أحدهما جلي، ضعيف أثره، فسمي قياساً، والآخر خفي، قوي أثره، فسمي استحساناً، أي قياساً مستحسناً" (١).
 التعريف الثالث، عن بعض العلماء: بأنه "دليل ينقدح في نفس المجتهد، وتقتصر عنه عبارته" (٢).

التعريف الرابع للمالكية: "استعمال مصلحة جزئية في مورد يعارضها قياس عام" (٣).
 التعريف الخامس: "العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه" (٤).

والتعريف المناسب هو: "العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه؛ لوجه هو أقوى اقتضى العدول" (٥). وهذا التعريف هو الأوضح عند الأحناف (٦). وهو يشمل ما لو عدل المجتهد عن حكم مسألة كانت خاضعة للقياس الواضح، إلى حكم آخر، خاضع لقياس خفي غير واضح. وكذلك يشمل ما لو عدل المجتهد عن الحكم التابع لدليل كالقياس، لدليل غير القياس، لوجود مصلحة مرسله مثلاً.
 والظاهر من تتبع أقوال العلماء في الاستحسان والأحكام التي بنيت عليه أنه في الحقيقة: "حكم في مسألة جزئية؛ استثناءً من قاعدة كلية عامة"، ووجه هذا الاستثناء هو أن هذا الحكم المستثنى يسنده دليل -سواء أكان قياساً أم غيره- أقوى تأثيراً وأقرب لروح الشريعة مما لو تمسك لتلك المسألة الجزئية بالقاعدة العامة، كما لو كان تطبيق القاعدة عليه يؤدي للعسر مثلاً وفق القاعدة، بينما وفق الدليل الآخر سيكون بلا عسر، وهكذا.

ومن هنا فليس الاستحسان مصدراً يخرج عن الأدلة الأربعة المتفق عليها، بل

(١) المبسوط، السرخسي، ج ١٠، ص ١٤٥.

(٢) هذا التعريف نقله الغزالي في المستصفى عن بعضهم، ولم يصرح بقائله: ص ١٧٣.

(٣) انظر: أصول الفقه، أبو زهرة، ص ٢٦٣.

(٤) الإحكام، الآمدي، ج ٤، ص ١٥٧.

(٥) التلويح على التوضيح، التفازاني، ج ٢، ص ١٦٣.

(٦) انظر: أصول الفقه، أبو زهرة، ص ٢٦٢.

هو يدور في فلكها وفي إطارها. بل يكون فراراً من قبح القياس، أي ما يخلفه القياس أحياناً في بعض الموارد من تأثير قبيح، كما ورد عن مالك: "ولا يكاد المغرق في القياس إلا يفارق السنة" (١).

ومن التعاريف السابقة يتلخص الاستحسان في أمرين:

- ١- ترجيح قياس خفي على قياس واضح وجلي.
- ٢- استثناء حكم مسألة جزئية من حكم كلي أو قاعدة عامة لدليل يقتضي الاستثناء كمصلحة مرسله أو نحوها (٢).

أدلة حجية القائلين بالاستحسان

استند من يقول بالاستحسان إلى مجموعة من الأدلة:

- ١- قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (٣) والأخذ بالاستحسان يحقق اليسر.
- ٢- قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (٤) والأخذ بالاستحسان هو اتباع الأحسن من الأحكام للعباد.
- ٣- من الروايات ما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قوله: "ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح" (٥) والمجتهدون عندما يقدمون ما هو الأحسن، يلزم منه أن الله تعالى يرى ذلك حسناً.
- ٤- الاستحسان ليس تشبيهاً وميلاً للنفس نحو حكم بلا دليل، بل يكون عن دليل

(١) الاعتصام، الشاطبي، ج ١، ص ١٤٠.

(٢) انظر: أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ص ٧٣٩.

(٣) البقرة: ١٨٥.

(٤) الزمر: ٥٥.

(٥) المعجم الكبير، الطبراني، ج ٩، ص ١١٢.

شرعي، فهو إما بالمصلحة أو العرف أو القياس الخفي ونحو ذلك^(١)، كما سوف يأتي من أمثلة.

أدلة المنكرين للاستحسان

تقوم أدلة المنكرين على مجموعة من الأدلة أيضاً:

- ١- قوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾^(٢). والاستحسان كما قال الشافعي: اتباع للهوى من غير دليل، كالنص أو القياس بالنص.
 - ٢- لم يكن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يفتي اعتماداً على الاستحسان، بل كان اعتماده على الوحي، وكانت أمامه فرصة للاستحسان لكنه لم يفعل.
 - ٣- الاستحسان يقوم على العقل، وهذا العقل يستوي فيه المجتهد وغيره، ولو سمحنا بذلك لجاز لكل إنسان أن يفتي وفق استحسانه^(٣).
- طبعاً جميع هذه الأدلة مبنية على تعريف الاستحسان بأنه إفتاء المجتهد بحكم شرعي وفقاً لرأيه الشخصي، من دون أن يكون هناك دليل شرعي استند إليه، ومن يقول بالاستحسان وحجته إنما يدعي أنه يعمل بالاستحسان في ضوء الدليل الشرعي، كما تقدم.

أنواع الاستحسان وأمثله

ينقسم الاستحسان تبعاً للمستند الشرعي الذي ينقدح في ذهن المجتهد في مورده إلى عدة أنواع:

- ١- الاستحسان بالنص: سواء أكان النص قرآناً أم سنة نبوية، ومثال الاستحسان بنص من القرآن: الحكم بصحة من أوصى بماله قبل موته، فإن مقتضى القياس بطلان

(١) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ص ٧٤٩.

(٢) المائدة: ٤٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٤٩-٧٥٠.

هذه الوصية؛ لأنه في زمن انتقال المال إلى الموصي له قد زالت الملكية عن الموصي بسبب الموت. ووجه الاستحسان بالصحة قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ﴾ (١).

ومثال الاستحسان بنص من السنة: بطلان الوضوء بسبب القهقهة أثناء الصلاة، فإن مقتضى القياس هو بطلان الصلاة بذاتها فقط، لأن الخلل لا يسري من ذات المشروط إلى ذات الشرط. ووجه الاستحسان ببطلان الوضوء: ما نقل عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه أبطل وضوء من قهقهوا في صلاتهم (٢).

٢- الاستحسان بالإجماع: صحة عقد الاستصناع- الذي مرّ سابقاً في الإجماع - فإن مقتضى القياس بطلان هذا العقد؛ لأن محل العقد معدوم وقت العقد، فإن السلعة التي تم الاتفاق على تصنيعها لاحقاً ليس لها وجود وقت العقد. ووجه الاستحسان هو إجماع الفقهاء على صحته أو قيام العرف على صحة ذلك؛ فتم العدول عن القياس.

٣- الاستحسان بالضرورة: وهو أن يواجه المجتهد ضرورة وحاجة ملحة، حينما يريد الإفتاء بحكم مسألة، فتجعله يترك القياس، والانصياع لتلك الضرورة. ومثال ذلك: جواز تطهير الأحواض والآبار بنزع مقدار من الماء عندما تقع فيها نجاسة، فإن مقتضى القياس عدم إمكان تطهير هذه الآبار والأحواض، لا بنزع بعض الماء الموجود في البئر أو الحوض؛ لأن ذلك النزع لا يؤثر في التطهير؛ فالنجاسة منتشرة في كل الماء، ولا نزع كل البئر أو الحوض؛ لأن الماء الجديد سوف يلاقي محل النجاسة، فيعود الماء نجساً. ووجه استحسان تطهيره ببعض الماء هو الضرورة أو الحاجة لذلك (٣).

٤- الاستحسان بالمصلحة المرسلة: ومثاله الحكم بصحة وصية المحجور عليه لسفه،

(١) النساء: ١١.

(٢) أصول الفقه، أبو زهرة، ص ٢٦٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

فإن مقتضى القاعدة العامة هو عدم صحة جميع تبرعات المحجور عليه؛ لأن في ذلك ضياعاً لماله، بينما استثنى فرد من تصرفاته وهو فيما إذا أوصى بماله في سبيل الخير؛ استحساناً.

ووجه الاستحسان: أن الهدف من الحجر على أموال السفیه: المحافظة على ماله، والوصية في سبيل الخير لا تعارض هذا الهدف؛ لأنها لا تفيد الملك إلا بعد وفاة المحجور عليه، فاستثنت الوصية من القاعدة العامة لمصلحة جزئية، وهي تحصيل الثواب وجلب الخير له مع عدم الإضرار به في حياته.

ومثال آخر: دفع الزكاة لبني هاشم؛ فإن مقتضى القياس عدم جواز ذلك؛ لأنها لا تحل لهم، لكن أبا حنيفة استحسّن إعطاء الزكاة الواجبة لهم في عصره، ووجه الاستحسان: رعاية مصالحهم وحفظ كرامتهم^(١).

٥- الاستحسان بالقياس الخفي: وفي هذا النوع من الاستحسان، لا بدّ في كل صورة منه وجود قياسين: قياس واضح جلي لوضح العلة فيه، وقياس خفي لخفاء العلة فيه.

ومثاله: الحكم بطهارة سؤر سباع الطيور الجارحة مثل الصقر والنسر ونحوهما، فإن مقتضى القياس الجلي: نجاسته؛ إلحاقاً له بسؤر سباع البهائم كالفهد والأسد والنمر، وحيث إنهما يشتركان في كونهما مما لا يؤكل لحمها؛ فهما نجسان - كما عند الحنابلة والحنفية - والنجاسة تسري للعباب؛ فتسري للسؤر.

والقياس الثاني الخفي: أنه طاهر إلحاقاً له بالإنسان، فإنهما يشتركان في عدم كون لحومهما مما يؤكل، والإنسان طاهر السؤر؛ فالصقر طاهر مثله. والعلة الخفية التي أوجبّت ضعف تأثير مقتضى القياس الأول: هو أن نجاسة اللعاب في السباع آكلة اللحوم تنتقل حتماً إلى الماء المتبقي من شربها المعبر عنه بالسؤر، بينما في مثل الصقور

(١) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ص ٧٤٦-٧٤٧.

والنور ليس الأمر كذلك، لأنها تشرب بمناقيرها، والمنقار عظم جاف طاهر لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء الذي شربه بالملاقاة، فاعدمت علة النجاسة وهي الرطوبة المسرية^(١).

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٧٤١.

الأصول العملية

مقدمة

من الموضوعات المهمة في أصول الفقه موضوع الأصول العملية، فإنها تمثل الملاذ الأخير للمجتهد الذي يبحث عن حكم مسألة، فيما لو عجز عن الحصول على دليل يبين موقف الشارع منها، سواء أكان هذا الدليل مما هو متفق عليه كالقرآن ونحوه أم يختلف فيه كالقياس ونحوه.

اختلاف المنهج السني عن الشيعي في الاستنباط الفقهي

من الواضح أن منهج الاستنباط في الفقه الشيعي يختلف بمقدار معين عن الفقه السني، فالشيعي يعتمد على افتراض مرحلتين للاستنباط، يطلب في أولاهما الدليل على الحكم الشرعي، ويطلب في ثانيهما تشخيص الوظيفة العملية تجاهه، والقواعد التي تُقرّر في المرحلة الثانية هي التي تسمى بالأصول العملية؛ لأنها تشخص الموقف العملي تجاه التشريع من دون أن تشخص الحكم الواقعي نفسه.

بينما يتجه الفقه السني دائماً إلى إثبات الحكم الشرعي، فإن لم يمكن إثباته بالأدلة القطعية أو المفروغ عن دليليتها شرعاً مثل القرآن والسنة النبوية، تحول إلى طرف أضعف في مقام الإثبات، من الأمارات والظنون القائمة على أساس القياس والاستحسان ونحوها، فهو يتوسل بكل وسيلة إلى إثبات الحكم الشرعي الواقعي مهما أمكن^(١).

فالمنهج السائد في الفقه الشيعي في المرحلة الأولى طلب الدليل القطعي، فإن لم يوجد، انتقل إلى الظن لكن لا مطلقاً، بل الظن الذي اعتبره الشارع، ثم لو عجز عن الظن المعتبر مثل خبر الثقة، انتقل إلى الوظيفة العملية، وهي تتمثل في إجراء القواعد والأصول العملية التي لا تنظر إلى الواقع، بل تحقق وظيفة المكلف في حالات الشك

(١) بحث في علم الأصول، تقرير بحث محمد باقر الصدر للهاشمي، ج ٥ ص ٩-١٠.

والجهل بالحكم.

ومن هنا نجد أن الأصول العملية لم تحظ باهتمام كبير في الفقه السني، ولم تبحث بشكل مستقل مثلها بحث في الفقه الشيعي، فثمة مجلدات تناولت البراءة والاستصحاب والاحتياط عندهم، والسبب كما نعتقد هو أن الفقه الشيعي لا يعتمد على الظنون غير المعتبرة شرعاً، فأنحصر الدليل عندهم في القرآن والسنة والنبوة وسنة الأئمة من أهل البيت (ع)، ومع تطور الحياة واجه الفقه الشيعي فراغاً نتيجة بروز مسائل مستحدثة جديدة فرضها التطور الحياتي، مع إيمانه العميق بأن الشريعة في واقعها شاملة لكل مسائل الحياة، فلم تعد النصوص الشرعية المتوفرة عنده -من القرآن والسنة النبوية- قادرة على تغطية كل وقائع الحياة، فاضطر إلى أن تنقيح الأصول العملية والاهتمام بها بشكل كبير كيما تغطي المساحة الكبيرة من تلك الوقائع الجديدة التي تواجهه.

بينما في الفقه السني لم يكن الأمر هكذا، بل كانت عنده مساحة كبيرة يتحرك فيها من خلال توظيف الأدلة في المرحلة الثانية والمتاحة عنده مثل القياس والاستحسان وسد الذرائع والعرف ونحو ذلك، ولم يكن يعيق الاعتماد عليها عدم حجية الظن.

وفي الحقيقة إن المنهج السني لا يتنافى مع المنهج عند الشيعة لولا قاعدة أسسها علم الأصول الشيعي مفادها: أن الأصل عدم حجية الظن إلا ما خرج بالدليل الشرعي^(١).

حجية الظن وأثره في اختلاف المنهج

لم تشتمل كتب أهل السنة الأصولية على بحوث معمقة في حجية الظن كما في البحوث الشيعية، فالبحت الشيعي تناول موضوع الظن بشكل تفصيلي لم يكن له نظير

(١) كفاية الأصول، الخراساني، ص ٢٧٩.

في الفقه السني، وأسس قاعدةً للعمل بالظن مفادها: أن كلّ ظن ما لم يدل دليل من الشارع على اعتباره فهو غير مشروع وفاقد الحجية، فالظن الناشئ من خبر الثقة يكون معتبراً؛ لأنهم يرهنوا على حجيته، وخروجه عن عموم عدم مشروعية الظن، وهكذا أسسوا قاعدة أصالة عدم حجية الظن؛ لأنه ليس كالتقطع في ذلك باعتبار نقصان كشفه الذاتي^(١).

بينما لم يؤسس هذا الأصل في الفقه السني، والمتتبع للبحوث الأصولية يتلمس عكس مفاد الأصل الشيعي في الظن، فيجد عندهم أن الأصل في كلّ ظن أن يكون مشروعاً - لو نشأ من أمانة تفيد الظن^(٢) - ما لم يقيم دليل على عدم حجيته.

وفي هذا المجال يقول الفراء (٤٥٨ هـ) في عدة الأصول: "والظن: طريق للحكم، إذا كان عن أمانة مقتضية للظن، ولهذا يجب العمل بخبر الواحد، إذا كان ثقة، ويجب العمل بشهادة الشاهدين وخبر المقومين، إذا كانا عدلين، ويجب العمل بالقياس، وإن كانت علة الأصل مظنونة"^(٣).

وينقل الشاطبي (٧٩٠ هـ) تفصيلاً أكثر في ذلك، يؤكد فيه أن الظن معتمد ما لم يخالف أصلاً، "فكل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً أو ظنياً، فإن كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره، وإن كان ظنياً فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أو لا، فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضاً، وإن لم يرجع وجب التثبت فيه، ولم يصح إطلاق القول بقبوله، وهو قسمان: قسم يُضاد أصلاً، وقسم لا يضاده ولا يوافقه، فالجميع أربعة أقسام، فأما الأول: فلا يفتقر إلى بيان، وأما الثاني: وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي، فإعماله أيضاً ظاهر، وعليه عامة أخبار الآحاد، وأما الثالث: وهو الظني المعارض لأصل قطعي ولا

(١) أنظر: بحوث في علم الأصول، تقرير محمد باقر الصدر للهاشمي، ج ٤ ص ١٨٦-١٨٧.

(٢) الأمانة في اللغة تعني العلامة، وفي الاصطلاح الأصول تعني الدليل الظني مثل خبر الثقة، وكذلك مثل القياس والاستحسان والمصلحة المرسلّة ونحوها عند من يؤمن بحجية مثل هذه الظنون.

(٣) العدة في أصول الفقه، الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، ج ١ ص ٨٣.

يشهد له أصل قطعي، فردود بلا إشكال... والثابت في الجملة: أن مخالفة الظني لأصل قطعي يُسقط اعتبار الظني على الإطلاق، وهو مما لا يختلف فيه^(١).

واعتبار الظن يكون عندهم لا مطلقاً، بل لخصوص الظن الراجح أو ما يسمى الظن الغالب، ويقصدون به - بحسب بعض تصريحاتهم - الظن الذي يكون فيه احتمال الصواب أكثر من احتمال الخطأ، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا﴾ فإنه يجوز العمل به بإجماع الفقهاء عندهم، أما الظن المرجوح فليس بمعتمد؛ وكذلك الظن المساوي للشك؛ فإنه لا يجوز العمل به حتى يترجح فيه أحد الاحتمالين، وأما النهي عن اتباع الظن الذي ورد في بعض الآيات القرآنية، كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٢) فهو يحمل على خصوص الظن المرجوح.

وقد يضمحل الخلاف في ذلك بين الفقه الشيعي والسني، فيما لو عثرنا على تفسير لاصطلاح الظن الراجح عندهم بما يتفق مع الظن الاطمئنان عند الشيعي والذي يعبرون عنه بالعلم العادي، وهذا في الحقيقة بحاجة إلى بحث أكثر عمقاً وتفصيلاً ليس هنا مجال له.

وعلى أية حال، لا شك في أن هذا الاختلاف في مسألة الظن هو الأساس في تباين المنهج في الاستنباط بين الفقه الشيعي والسني.

هذا الاختلاف في المنهج له انعكاس واضح على الفتوى خصوصاً مع وضوح أن أغلب أحكام الفقه ظنية، ولا تتجاوز الأحكام القطعية الخمسة بالمائة من مجموع الأحكام الكلية التي نجدها في الفقه^(٣)؛ لأنّ معظم الشريعة - كما يقول الجويني - صادرة عن

(١) الموافقات في أصول الفقه: الشاطبي، ج ٣ ص ١٥-١٨.

(٢) أنظر: تيسير الوصول إلى قواعد الأصول، عبد المؤمن الحنبلي، ص ٩٢، ص ٣١٧. وانظر: الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، الألباني، ص ٥٠.

(٣) اقتصادنا، محمد باقر الصدر، ص ٣٩٥.

الاجتهاد، ولا تفي النصوص بعشر معشارها^(١).

ومن هنا قد تختلف قواعد وطرق ملء الوقائع التي لا نص فيها، فالفقه السني يتبع أسلوباً يتضمن عناصر أكثر شمولية في ملء الفراغ الناشئ من عدم النص بسبب انفتاحه على الظن بنحو واسع، في حين يتقيد الفقه الشيعي في حدود ما دل الدليل على اعتباره من الظنون؛ ولهذا ينتقل في كثير من الأحيان إلى الأصول التي تحدد وظيفته العملية، تاركاً البحث عن حكم الواقع الذي هو هدف الفقيه الأساس ومكتفياً بالوظيفة العملية -المستفادة من الأصل العملي المعبر شرعاً- وإن كانت نتيجة الأصل العملي مخالفة للواقع^(٢).

تطور فكرة الأصول العملية في الفقه الشيعي

إن فكرة الأصول العملية في الفقه الشيعي - كما يقول الصدر- لم تكن بهذا الوضوح في كلمات أصحابنا منذ فجر تاريخ الفقه الشيعي وتدوينه، بل في مبدأ الأمر أدرجت الأصول العملية في دليل العقل، وقيل: بأن مصادر الفقه أربعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وأدرجت أصالة البراءة في الأخير، وادعى جمع كالسيد المرتضى وابن زهرة أن هذه الأدلة كلها قطعية.

فاعتبرت البراءة قطعية والعمل بها عمل بدليل العقل القطعي، وبذلك أجابوا على فقه أهل السنة بأنهم يعملون بالقطع ولا يحتاجون إلى إعمال الظنون والأدلة الناقصة، وكذلك أدرج في الدليل العقلي بعد ذلك أصل الاستصحاب بل يلاحظ أن البراءة لاحقة بالاستصحاب، واعتبرت منه، لأن الحالة الأصلية براءة الذمة قبل الشرع وهي ثبت باستصحاب حال العقل، ووسموه بالدليل العقلي القطعي، مع أنه

(١) نقل ذلك عنه الشوكاني، أنظر: إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٨١.

(٢) انظر: منطقة الفراغ التشريعي، د. فلاح الدوخي، ص ٣٩٣.

ليس دليلاً على الحكم فضلاً من أن يكون قطعياً، وإنما القطعي تفرغ الذمة به^(١)؛ لأن الأصل العملي لا يثبت الحكم الواقعي ليكون دليلاً على الحكم.

كما نجد أنهم صاغوا الاستدلال بالبراءة على الإباحة وعدم الإلزام، صياغة استدلالية عقلية قطعية، فقالوا بأن التكليف بالمجهول غير معقول، لأنه تكليف بما لا يطاق^(٢) أو أن عدم الدليل على الحكم دليل على العدم، لأن الأحكام قد بلغت جميعاً، وهكذا حاولوا إلباس البراءة ثوب الدليل القطعي على الحكم الشرعي الواقعي، وبعد أن التفت إلى أن الأدلة المعتمدة في الفقه فيها ما هو ظني، ولكنه معتبر شرعاً بخبر الثقة مثلاً، وشاع تقبل فكرة العمل بالظن، إذا كان معتبراً شرعاً بدليل قطعي، اعتبرت الأصول العملية دليلاً ظنياً.

وبعد ذلك اختمرت تدريجياً الفكرة الصحيحة عن الأصل العملي وأنه لا يطلب منه الكشف عن الحكم الواقعي، وجعله دليلاً عليه لكي يبحث عن كونه قطعياً أو ظنياً، وإنما المطلوب منه تحديد الموقف العملي للمكلف تجاه الحكم الواقعي عند عدم إمكان إثباته بدليل، ومن هنا يكون قطعياً، لأن فراغ الذمة به يكون قطعياً، ولكنه مع ذلك لا يصح حشره ضمن الأدلة، وهكذا كانت بداية اختمار هذه الفكرة التي حددت فكرة الأصول العملية وتنقحت أكثر بروحية أن البراءة دليل على الحكم بالمعنى الذي عرفناه عن الدليل أي كونه قطعياً في فراغ الذمة لو تم الاعتماد عليه. هذا

(١) معنى أن فراغ الذمة يكون يقينياً أو قطعياً فيما لو اعتمد على الأصل العملي؛ هو أن الأصول العملية تفيد التنجيز والتعذير، ومعنى التنجيز: أن المكلف لو اعتمد على الأصل عند الشك في الحكم الواقعي، وكان مفاد الأصل هو الحكم الإلزامي، كما لو اعتمد على الاستصحاب في استمرار الوجوب، فهنا يتنجز عليه هذا الحكم الوجوبي، أي يدخل في عهده، ويستحق العقاب عقلاً على تركه، هذا هو معنى التنجيز، ومعنى التعذير: أن المكلف لو اعتمد على الأصل عند الشك في الحكم الواقعي، وكان مفاد الأصل هو الإباحة كما لو أجرى البراءة التي تفيد ذلك، وعمل بهذه الإباحة، فهو معذور ولا يعاقبه المشرع لو اتضح أن الحكم في الواقع هو الحرمة أو الوجوب.

(٢) لأن التكليف بمجهول يتعذر امتثاله، ولهذا يكون خارجاً عن القدرة، وتكليفاً بما لا يطاق.

بجمل تاريخ فكرة الأصل العملي^(١).

الأصول العملية لغةً واصطلاحاً

الأصول العملية لغةً عبارة مركبة من لفظتين: الأصول وهي مفردة أصل وتعني القاعدة والجمع: أصول. وقد تقدم الكلام عن ذلك في موضوع تعريف علم الأصول. واللفظة الثانية وهي "العملية" من العمل، والعمل معناه واضح.

وفي اصطلاح العلماء عرفت الأصول العملية: "هي القواعد التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل"^(٢).

ومن هذا التعريف يتضح أن الأصل العملي هو القاعدة التي يرجع لها المجتهد عند غياب الدليل الشرعي، وهنا يلزم بيان الفارق بينها وبين الدليل الشرعي، وهل هذه الأصول تحدد حكماً شرعياً أم لا؟

الجواب: أن الأصول العملية - كما شرحنا في المقدمة- تختلف عن الأدلة الشرعية سواء المتفق عليها أم المختلف فيها، والتي عبرنا عنها بمصادر التشريع، فتلك المصادر ناظرة إلى الحكم الواقعي الذي شرعه الله تعالى، ولسانها لسان إثبات ذلك الحكم، أما الأصول العملية فهي ليس سوى قواعد يرجع لها المجتهد ليحدد وظيفة المكلف عندما يجهل الحكم الواقعي أو يشك فيه. وهكذا تكون هذه الأصول مترتبة على غياب الحكم الواقعي أو الشك فيه. وتسمى هذه الأصول أيضاً بالأدلة العملية^(٣).

والأصول العملية المشهورة ثلاثة: البراءة والاستصحاب والاحتياط. وسوف نتكلم عن كل واحدة من هذه الثلاثة بشكل مفصل.

(١) انظر: بحوث في علم الأصول، تقرير بحث محمد باقر الصدر للهاشمي، ج ٥، ص ١٠-١١.

(٢) كفاية الأصول، الخراساني، ص ٣٣٧.

(٣) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٣٦.

أولاً: أصل البراءة

الأصل العملي الأول الذي سنبحث فيه بعض التفصيل هو البراءة، ولنتكلم في البداية عن المعنى اللغوي للبراءة، ثم نتكلم عن المعنى الاصطلاحي.

مفهوم البراءة في اللغة والاصطلاح

البراءة في اللغة من الثلاثي (برأ) والهمزة أصلان، إليهما ترجع فروع الباب، أحدهما: الخلق... والأصل الآخر: التباعد من الشيء ومزاييلته. من ذلك: البرء، وهو السلامة من السقم، يقال: برئت وبرأت. أهل الحجاز يقولون: أنا برأ منك، وغيرهم يقول: أنا بريء منك. قال الله تعالى: "إنني برأ مما تعبدون"^(١).

أما البراءة في الاصطلاح فلم يتعرض لتعريفها في أصول الفقه السنّي سوى قليل من العلماء، فقد عرفها القرافي، بقوله: "البراءة الأصلية وهي استصحاب حكم العقل في عدم الأحكام"^(٢). فيدخلون البراءة كأحد أقسام الاستصحاب -الذي سيأتي بيانه لاحقاً- ويؤكد ذلك أبو إسحاق الشيرازي بقوله: "استصحاب حال العقل؛ فهو الرجوع إلى براءة الذمة في الأصل، وذلك طريق يفزع إليه المجتهد عند عدم أدلة الشرع"^(٣).

والبراءة عندهم لها ألفاظ أخرى مرادفة؛ فهي البراءة الأصلية، وهي النفي الأصلي، أو العدم الأصلي. وعرّف النفي الأصلي بأنه: "البقاء على ما كان قبل ورود الشرع"^(٤). وأحياناً يعبر عن البراءة العقلية بالإباحة الأصلية، فقد اصطاح الأصوليون على وضع لفظ الإباحة الأصلية للأفعال التي لم يرد فيها حكم من الشارع، فيطلقون عليها أحياناً البراءة الأصلية^(٥).

ونلاحظ أن البراءة في الاصطلاح تقترب من المعنى الثاني اللغوي وهو التباعد،

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ١ ص ٢٣٦.

(٢) الذخيرة، القرافي، ج ١، ص ١٥١.

(٣) اللمع في أصول الفقه، ص ١٢٢.

(٤) المستصفي، الغزالي، ص ٣٢٩.

(٥) حاشية البناي على شرح متن جمع الجوامع، ج ٢، ص ٧٦.

فإنّ ذمّة الإنسان عندما تكون بعيدة عن التكليف، فهي بريئة منه.

أما البراءة في أصول الفقه الشيعي: فإنها تنقسم إلى نوعين: الأول: البراءة العقلية، والثاني: البراءة الشرعية، أما الأول فيصطلح عليها (أصالة البراءة العقلية)، وتعريفها عند المتقدمين من علماء الشيعة هو نفس تعريفها في الفقه السني بأنها: "استصحاب حال العقل في نفي الحكم"^(١).

وبعد أن تطور الفقه الشيعي - كما ذكرنا في المقدمة - تركوا إدخال البراءة في الاستصحاب، وجعلوها دليلاً مستقلاً، وعرّفت بأنها: "حكم العقل بعدم استحقاق العقوبة على ما شك في حكمه، ولم يكن عليه دليل"، فإذا شك المكلف في حرمة العصير المصنوع من التمر مثلاً بعد غليانه، فتفحص ولم يجد دليلاً على حرمة، فهنا يتحقق موضوع البراءة العقلية، فيحكم عقله بعدم استحقاق العقاب على شربه، وكذا إذا شك في وجوب الصوم أول كل شهر، ولم يجد بياناً على الوجوب، حكم عقله بعدمه^(٢). ونلاحظ في التعريف أنه لم يعبر بـ "عدم الحكم" بل عبر بـ "عدم استحقاق العقوبة" وسوف يأتي سبب ذلك.

أما البراءة الشرعية ويقصدون بها: "حكم الشارع بعدم التكليف الفعلي. أو حكم الشارع بالإباحة والرخصة في فعلٍ أو تركٍ قد شك في حكمهما الواقعي".

فإذا شك في حرمة التدخين أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، ولم يكن دليل على حرمة الأول و وجوب الثاني، حكم الشارع بالإباحة فيهما^(٣). ونلاحظ في التعريف أنه لم يعبر بـ "عدم استحقاق العقوبة، بل عبر بـ عدم التكليف.

إذن هناك براءة عقلية يحكم بها العقل بغض النظر عن وجود شريعة، وهناك براءة شرعية قد دل دليل شرعي عليها، وهذه البراءة الشرعية تؤكد البراءة التي يراها

(١) انظر: مباحث الأصول، تقرير بحث محمد باقر الصدر للحائري، ج ٣ ص ٢٠.

(٢) انظر: اصطلاحات الأصول، المشكيني، ص ٤٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.

العقل.

فلو شك الفقيه بحرمة التدخين مثلاً، ولم يجد دليلاً شرعياً من قرآنٍ ونحوه مما ذكرنا من المصادر، عندئذٍ:

لو التفت إلى العقل سيرى أنه يحكم ببراءة العهدة من أي تكليف تجاه التدخين؛ لإدراكه قبح العقوبة على تكليف لم يتم بيانه.

ولو التفت إلى الشريعة لوجد دليلاً يفيد أن كل واقعة مشكوك في حكمها الواقعي، سواء أكان التدخين أم غيره، فله أن يحكم بنفي التكليف فيها. وفي كلا البراءتين تكون النتيجة واحدة وهي جواز التدخين وعدم التكليف بالحرمة^(١).

وكما أن البراءة العقلية ترادف النفي الأصلي أو العدم الأصلي في الفقه السني، كذلك البراءة العقلية في الفقه الشيعي ترادف قاعدة عقلية تسمى (قاعدة قبح العقاب بلا بيان) وهذه القاعدة هي منشأ أصالة البراءة العقلية كما مرّ في التعريف.

الخلافاً في أصالة البراءة العقلية

أصالة البراءة في الفقه الشيعي عبارة أخرى عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان - كما ذكرنا - ولهذا ورد في تعريفها: إنها حكم العقل بعدم استحقاق العقوبة على ما شك في حكمه، فنشأ البراءة العقلية هو إدراك العقل العملي بقبح العقوبة على مخالفة تكليف لم يتم بيانه من الشارع للمكلف، أي لم يأت من الشارع خطاباً عليه، فالبيان في القاعدة معناه إقامة الحجة والدليل على التكليف. بينما في تعريف البراءة الشرعية قلنا: إنها عدم التكليف، لأنها لا تستند إلى القاعدة المذكورة، بل تستند إلى الدليل الشرعي^(٢).

(١) المثال للتوضيح، ولّا فإن التدخين قد يقال بوجود دليل على حرمة، وهو الضرر الشديد المحرم شرعاً أو غيره من الأدلة، مثل كونه مصداقاً للنبات، فيحرم بحرمة النبات.

(٢) الدليل مثل الحديث النبوي: "رفع عن أمّتي ما لا يعلمون". وسوف يأتي بيان الأدلة على البراءة.

ولكن هذا الإدراك العقلي وقع فيه خلاف بين علماء الشيعة، فثمة من اعترف بهذا الإدراك وأقام الشواهد على صحته، وهو رأي جمهور العلماء، وثمة من رفض وأنكر هذا الإدراك مثل الشهيد محمد باقر الصدر، مدعياً أن العقل يدرك الحظر والاحتياط لا البراءة.

وتوضيح ذلك: إن من يؤمن بقاعدة قبح العقاب بلا بيان يدعي إدراك العقل العملي للقيح في مخالفة التكليف المشكوك، مثلاً: لو احتملنا وشككنا أن ثمة تكليفاً للمولى متعلقاً برؤية الهلال يلزمنا بالدعاء، وطالما أن التكليف في مرتبة الشك، فالعقل يدرك أن مخالفته وعدم الإتيان بالدعاء مستساغ وجائز، لعدم العقوبة على تلك المخالفة لو كان في علم الله أن الدعاء واجب فعلاً؛ لأنه من القبيح أن يعاقب الله على مخالفة تكليف مجهول وغير معلوم.

أما الرافض لتلك القاعدة، فيقول: طالما نحن نتكلم عن تكليف ننتقل بحق المولى والخالق، في تكليفه وتشريعاته، وفي حدود طاعة هذه التشريعات، فليس من الصحيح قياس هذه الحدود بالحدود العرفية للإنسان، فإنه من الصحيح أن المولى العادي لو كان عنده عبيد، وكانت بعض تكاليفه معلومة والأخرى مشكوكة ومجهولة، فإن العقل يدرك حسن العقوبة على مخالفة التكليف المعلومة، وقبح العقوبة على المخالفة للتكاليف المجهولة، فلو عاقب المولى العرفي عبداً له على تكليف لم يبينه له ولم يعلمه بذلك؛ فإن ذلك قبيح جداً. أما في دائرة تكليف وتشريعات المولى الحقيقي؛ فالأمر ليس كذلك، بل العقل يدرك الاحتياط والحظر تجاه كل واقعة مشكوكة.

وهذه قضية وجدانية تابعة للفطرة السليمة، فلو أدرك العبد نعم الله تعالى الكثيرة جداً التي لا يمكن له عدّها، لانتابه شعورٌ بضرورة شكر هذا المنعم في كل لحظة، فلو احتتم احتمالاً ضعيفاً أن هذا المولى المنعم بهذا الدرجة يريد منه تكليفاً مثل الدعاء عند رؤية الهلال لأدرك عقله بلزوم الانبعاث نحو امتثال هذا التكليف احتياطاً منه، حتى لا يقع في مخالفة هذا التكليف. فإذا إدراك العقلي الأولي ليس قبح العقاب

بلا بيان بل هو حسن العقاب بلا بيان، فتقلب القاعدة من أصالة البراءة إلى أصالة الاحتياط تجاه كل تكليف مشكوك مرتبط بحق طاعة الله، إلا إذا سمح المولى هو بنفسه وأسقط هذا الحق بأن رخص في مخالفة كل التكاليف المشكوك والاعتصار على المعلوم^(١). وهكذا يدرك العقل أن كل تكليف معلوم وكل تكليف مشكوك أيضاً يجب الامتثال له.

الفرق بين الأصل العملي العقلي والشرعي

يختلف كل أصل عن الآخر بجملة من المميزات منها:
أولاً: الأصول العملية الشرعية أحكام شرعية، والأصول العملية العقلية ترجع إلى ما يدركه العقل العملي فيما يرتبط بحق طاعة الله تعالى من تكليف.

ثانياً: ليس من الضروري أن يوجد أصل عملي شرعي في كل مورد مشكوك، وإنما هو تابع لدليل الأصل. فقد يوكل الشارع أمر تحديد الوظيفة العملية للشاك إلى عقله العملي في مورد ما. وهذا بخلاف الأصل العملي العقلي، فإنه لا بدّ من افتراضه في كل واقعة من وقائع الشك.

ثالثاً: الأصول العملية العقلية قد تردّ إلى أصليين، لأنّ العقل إن أدرك شمول حقّ الطاعة للواقعة المشكوك حكم بأصالة الاحتياط؛ وإن أدرك عدم الشمول حكم بالبراءة. وأما الأصول العملية الشرعية فلا حصر عقلي لها في البراءة أو الاشتغال (الاحتياط)، بل هي تابعة لطريقة جعلها، فقد تكون استصحاباً مثلاً.

رابعاً: إنّ الأصول العملية العقلية لا يعقل التعارض فيما بينها، لأنه لا تناقض بين إدراكين عقليين. وأما الأصول العملية الشرعية فيعقل التعارض فيما بينها بحسب لسان أدلتها، ولا بدّ من علاج ذلك وفقاً لقواعد باب التعارض بين الأدلة.

خامساً: لا يعقل التصادم بين الأصول العملية الشرعية والأصول العملية العقلية،

(١) دروس في أصول الفقه، محمد باقر الصدر، ج ١، ص ٣٣٦-٣٣٨.

فلو كان أحدهما يثبت التكليف والآخر ينفيه، فإن الأصل العقلي دائماً متوقفٌ على عدم وجود أصل عملي شرعي، ومع وجوده تنتفي الحاجة للأصل العقلي.

دليل البراءة

الدليل تارة يكون على البراءة العقلية وأخرى على البراءة الشرعية.

أولاً: الاستدلال على البراءة العقلية

قد استدل على صحة حكم العقل بالبراءة أو صحة قاعدة قبح العقاب بلا بيان بأدلة، منها:

الدليل الأول: أن التكليف إنما يكون محركاً للعبد نحو الامتثال بوجوده العلمي لا بوجوده الواقعي المعلوم عند الله، كما هو الحال في سائر الأغراض الأخرى، فالأسد مثلاً إنما يحرك الإنسان نحو الفرار بوجوده المعلوم لا بوجوده الواقعي؛ وعليه مع التكليف غير المعلوم لا مقتضى للتحرك. ومن الواضح أن العقاب على عدم التحرك - مع إنه لا مقتضى للتحرك - قبيح.

الدليل الثاني: الاستشهاد بالأعراف العقلانية، واستقباح معاقبة الأمر في المجتمعات العقلانية مأموره على مخالفة تكليف غير معلوم.

الدليل الثالث: أن كل أحكام العقل العملي مردّها إلى حكمه الرئيسي الأولي بقبح الظلم وحسن العدل. ونحن نلاحظ أن مخالفة ما قامت عليه الحجة هو خروج عن مسار العبودية، وهو ظلم من العبد لمولاه، فيستحق منه الذم والعقاب، وأن مخالفة ما لم تقم عليه الحجة ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زبي العبودية^(١) أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر، فلا يكون ذلك ظلماً للمولى، وعليه فلا

(١) زي العبودية: اصطلاح في الفقه الشيعي، يقصد به نظام العبودية، ويعبر أحياناً: رسم العبودية.

موجب للعقاب، بل يقبح؛ وبذلك يثبت قبح العقاب بلا بيان^(١).

ثانياً: الاستدلال على البراءة الشرعية

أما البراءة الشرعية التي لو ثبتت لكانت تأكيداً لحكم العقل بالبراءة، فقد استدلت لها بجملة من الأدلة القرآنية والروائية، منها:

الأدلة القرآنية

قد استدلت بعدة آيات، منها: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٢) وبيان الاستدلال: أن اسم الموصول يشمل بإطلاقه حتى التكليف، كما يشمل المال والفعل، فيكون معنى الآية الكريمة: أن الله لا يكلف مالاً إلا بقدر ما رزق وأعطى، ولا يكلف بفعل إلا في حدود ما أقدر عليه من أفعال، ولا يكلف بتكليف إلا إذا كان قد آتاه وأوصله إلى المكلف، فإن معنى إيتاء التكليف عرفاً: وصوله إلى المكلف وعلمه به، فتدل الآية على نفي الكلفة والامتنال فيما لو كانت التكليف غير واصله وغير معلومة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٣).

وبيان الاستدلال: بعد حمل كلمة "رسول" على المثال للبيان لا خصوص نبي أو رسول بذاته، فإن العذاب يكون مع البيان والوصول، أما مع عدمه فلا عذاب.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾^(٤).

(١) انظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ٣ ص ٢٥. من أنكر القاعدة دفع جميع هذه الأدلة الثلاثة ونقضها.

(٢) الطلاق: ٧.

(٣) الإسراء: ١٥.

(٤) التوبة: ١١٥.

بيان الاستدلال: أن المراد بالإضلال فيها: إمّا تسجيلهم ضالين ومنحرفين، وإما هو نوعٌ من العقاب، كالخذلان والطرْد من أبواب الرحمة. وعلى أي حال؛ فقد ربطت الآية الإضلال ببيان ما يتقون لهم، وحيث أضيف البيان لهم، فهو ظاهر في وصوله إليهم وعلمهم به، فمع عدم وصول البيان لا عقاب ولا ضلال، وهو معنى البراءة^(١).

الأدلة الروائية

ومما استدل به على البراءة الشرعية روايات كثيرة: منها: ما روي عن الصادق عليه السلام من قوله: "كلُّ شيءٍ مُّطلقٌ حتى يرد فيه نهي"^(٢)، والإطلاق يعني السعة والتأمين، والشاك يصدق بشأنه أنه لم يردعه النهي، فيكون مؤمناً عن التكليف المشكوك من جهة العقاب، وهو المطلوب. ومنها: حديث الرفع، وهو الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وآله، ومفاده: "رفع عن أمّتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون..."^(٣). بيان الاستدلال: أن فقرة "رفع ما لا يعلمون" تدل بظاهرها على أن ما لا يعلم هو مرفوع، امتناناً من الله وتخفيفاً على عباده، فيكون الشاك وغير العالم مؤمناً من العقاب ومنفي عنه وجوب الاحتياط^(٤).

ضوابط إجراء البراءة

بعد أن ثبتت البراءة العقلية والشرعية، نتكلم عن تحديد مفاد هذا الأصل وحدوده- أي متى يمكن للفقيه استعمال هذا الأصل العملي- وذلك في عدة أمور:

(١) انظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ٣ ص ٢٩-٣٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه، الصدوق، ج ١ ص ٣١٧.

(٣) الخصال، الصدوق، ص ٤١٧.

(٤) انظر: أدلة البراءة القرآنية والروائية: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٣٤١.

أولاً: البراءة مشروطة بالفحص واليأس عن الظفر بدليل، فلا يجوز إجراء البراءة لجرد الشك في التكليف، وبدون فحص في مظان وجوده من الأدلة.

ثانياً: أن البراءة تجري عند الشك في التكليف لا الشك في المكلف به.

وتوضيح ذلك: إن المكلف تارة يشك في ثبوت الحكم الشرعي، كما إذا شك في حرمة التدخين أو في وجوب صلاة الخسوف، وأخرى يعلم بالحكم الشرعي ويشك في امثاله، كما إذا علم بأن صلاة الظهر واجبة وشك في أنها هل أتى بها أو لا؟ فالشك الأول هو مجرى البراءة العقلية والبراءة الشرعية، والشك الثاني لا تجري فيه البراءة العقلية ولا الشرعية، لأنّ التكليف فيه معلوم، وإنما الشك في امثاله والخروج عن عهده، فيجري هنا أصل يسمى بأصالة الاشتغال.

ومفاد أصالة الاشتغال: كون التكليف باقياً في العهدة حتى يحصل الجزم بامثاله، وعلى الفقيه أن يميز بدقة كل حالة من حالات الشك التي يفترضها، وهل أنها من الشك في التكليف لتجري البراءة أو من الشك في المكلف به لتجري أصالة الاشتغال.

ثالثاً: أن البراءة تجري عند الشك في التكاليف الإلزامية فقط دون موارد الشك في الاستحباب والكراهية وهذا هو رأي المشهور؛ لأنّ الحكم الاستحبابي المشكوك مثلاً، لا ضيق ولا عقاب من ناحيته جزماً، فلا معنى للتأمين عنه^(١).

(١) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٣٥٣-٣٥٩.

ثانياً: أصالة الاحتياط

الأصل العملي الثاني الذي سوف نتكلم عنه بنحو من التفصيل هو الاحتياط، وذلك لأننا بعد أن أثبتنا أن الأصل الأولي هو براءة الذمة لا الاحتياط تجاه أي تكليف مشكوك - كما هو رأي المشهور- بقي أن نبحث هل ثمة دليل من الشارع يفيد الاحتياط، حتى إذا ثبت هذا الدليل سيحصل لنا دليلان متعارضان في موارد الشك، أحدهما يفيد البراءة والترخيص، وثانيهما يفيد التحفظ والاحتياط، وبهذه المناسبة دخلنا في الاحتياط، ونبدأ بتعريفه في اللغة والاصطلاح.

الاحتياط في اللغة: مصدر الثلاثي (حوط) والحاء والواو والطاء كلمة واحدة، وهو الشيء يطيف بالشيء^(١). وأحاط القوم بالبلد إحاطةً استداروا بجوانبه وحاطوا به^(٢) ويقال: حاطه حيطه إذا تعاهده^(٣) وحاطه حوطاً وحيطه وحياطة: حفظه، وصانه، وتعهده. واحتاط: أخذ في الحزم^(٤). فالمعنى اللغوي للاحتياط هو التعاهد والحفظ والرعاية والأخذ بأحزم الأمور.

الاحتياط في الاصطلاح: لا يختلف عن المعنى اللغوي، فيراد به مراعاة المكلف ألا يقع في المخالفة؛ حذراً من أن يتعرض للعقوبة، فيفعل كل ما يضمن عدم المخالفة. وقد يرادف التقوى والورع فيكون معناه: "ترك ما لا بأس به حذراً مما به بأس" ^(٥).

وعرّف بأنه: "الاحتراز من الوقوع في منهي أو ترك مأمور عند الاشتباه" ^(٦).

وعرّف بأنه: "فعل ما يتمكن به من إزالة الشك" ^(٧).

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٢ ص ١٢٠.

(٢) المصباح المنير، الفيومي، ج ١، ص ١٥٦.

(٣) العين، الفراهيدي، ج ٣، ص ٢٧٦.

(٤) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ص ٦٦٣.

(٥) انظر: الفروق، القرافي، ج ٤، ص ٢١٠.

(٦) العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، منيب محمود شاكر، ص ٤٨.

(٧) الكليات، أبو البقاء، ص ٥٦.

والتعريف المناسب أنه: "الإتيان بجميع احتمالات التكليف، أو اجتنابها، عند الشك بها والعجز عن تحصيل واقعها، مع إمكان الإتيان بها جميعاً أو اجتنابها جميعاً"^(١).
 وقيد (مع الإمكان) في هذا التعريف؛ للاحتراز عما لو لم يكن الاحتياط ممكناً؛ كما لو دار الأمر بين الحرمة والوجوب، فهنا لا معنى للاحتياط لأنه غير ممكن الإتيان بالحرمة والوجوب معاً، فإن مقتضى الحرمة هو ترك الفعل، ومقتضى الوجوب هو الإتيان بالفعل، ولا يمكن الجمع بين ترك الفعل والإتيان بنفس الفعل؛ لحصول التناقض.

أقسام الاحتياط

ينقسم الاحتياط بلحاظ مصدره أو بلحاظ الحاكم به، إلى قسمين: الاحتياط العقلي والاحتياط الشرعي.

أولاً: الاحتياط العقلي

وهو ما ذكرناه من تعريف للاحتياط في الاصطلاح، بإضافة أن العقل هو الحاكم بلزوم الإتيان بجميع احتمالات التكليف أو اجتنابها. وهذا النوع من الاحتياط له ثلاثة موارد أو صور:

صور الاحتياط العقلي

الصورة الأولى: أن يكون الشك بدوياً متعلقاً بطرف واحد دار أمره بين محتملين: هما الإلزام - الحرمة أو الوجوب - وعدمه، وهو المعبر عنه بالشك البدوي.
 وتوضيح ذلك: لو شك المكلف ابتداءً بأن صلاة أول يوم الشهر القمري واجبة أم لا، أو شك في أن التدخين حرام أم لا، فهنا - لو قلنا إن القاعدة الأولية هي الاحتياط لا البراءة العقلية - مقتضى الاحتياط العقلي في هذه الأمثلة هو الإتيان

(١) الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، ص ٤٩٥.

بالصلاة في أول الشهر واجتناب التدخين. لكن تقدم في بحث البراءة أن الرأي المشهور عند العلماء هو أن العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، فالقاعدة الأولية هي نفي التكليف، فلا تكليف بوجوب الصلاة في أول الشهر ما دام هناك شك، ولا تكليف بحرمة التدخين.

فهذه الصورة تكون للاحتياط فيما لو قلنا بأن العقل ينكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان في حدود طاعة المولى الحقيقي، بل العقل يدرك بأن من حق المولى تعالى الطاعة حتى في تكاليفه الاحتمالية- غير المعلومة - ما لم يعلم برضاه بالمخالفة^(١).

الصورة الثانية: أن لا يكون هناك شك بدوي، بل شك مقترن بالعلم، وهو المعبر عنه بالعلم الإجمالي.

وتوضيح ذلك: لو علم بوجوب صلاة ما يوم الجمعة، لكن لا يعلم هل هي صلاة الظهر كصلاة الأيام العادية أم هي صلاة الجمعة بشرائطها المعروفة، وهنا مقتضى الاحتياط العقلي هو الإتيان بكلا الصلاتين. أو كما لو علم بنجاسة أحد الإناءين لكن لا يعلم أيهما هو النجس، فهنا مقتضى الاحتياط العقلي أن يجتنب كلا الإناءين. وهذه الصورة يصطلح عليها في علم الأصول بالعلم الإجمالي بالتكليف وشك في الأطراف.

والسبب في وضوح حكم العقل بالاحتياط في الصورة الثانية، هو أن الإنسان يجزم ويعلم بالتكليف، وهذا العلم ينجز التكليف ويدخله في العهدة، ومن جهة ثانية هو مشكوك في كل طرف من أطرافه، ولو أجرينا البراءة في طرف دون آخر، لكان ترجيحاً بلا مرجح؛ فلعل الطرف الآخر هو عند الله المكلف به والمطلوب امتثاله. وترك جميع الاحتمالات - على تقدير الوجوب- مخالفة قطعية، والإتيان بجميع الاحتمالات - على تقدير الحرمة - مخالفة قطعية للتكليف المعلوم، ومن هنا أصبح حكم العقل

(١) مباحث الأصول، تقرير محمد باقر الصدر للحائري، ج ٣ ص ٣٢٩.

واضحاً بالاحتياط.

الصورة الثالثة: أن يعلم بالتكليف تفصيلاً ويشك في خروجه عن عهده، كما لو علم بوجوب صلاة الظهر عليه، لكن شك أنه هل صلى الظهر أم لا؟ فهنا شك في الامتثال لا شك في التكليف؛ لأنه عالم به تفصيلاً، وهنا يحكم العقل بالاحتياط وضرورة الإتيان بصلاة الظهر.

ويدخل في بعض هذه الصور الثلاثة الاحتياط الذي يقابل التقليد: وهو أن يأخذ المكلف جانب الحذر من وقوع المخالفة في أعماله العبادية وغيرها، وذلك بأن يطابق أعماله بما يوافق الرأي الفقهي لجميع الفقهاء، فلا يترك واجباً على رأي أي أحد منهم، ولا يرتكب حراماً على رأي أحد منهم. فلو كان رأي أحدهم القصر في أحد الأماكن وكان رأي فقيه ثان هو الإتمام، لزم عليه أن يجمع بين القصر والإتمام؛ حذراً من مخالفة رأي أي منهم.

الاحتياط العقلي الواجب والمراجع

الاحتياط العقلي تارة يكون واجباً لازماً بحكم العقل كما مرّ في الصور الثلاثة المتقدمة، وأخرى يكون راجحاً حسناً في جميع الشبهات^(١)؛ لأنّ العقل يحكم بحسن إتيان ما يحتمل أن يكون مطلوباً للمولى بالطلب الإلزامي، وترك ما يحتمل أن يكون مبغوضاً للمولى ومنهياً بالنهي التحريمي، بلا شك ولا ريب^(٢)؛ فلو احتمل ثمة تكليف للمولى ولم يصل إلى العلم، فالعقل يرحّج الإتيان بهذا التكليف ويحسنه من باب كون الاحتياط طاعة للمولى، لكنه لا يصل هذا الترجيح للإلزام ما دام العقل في رتبة سابقة أدرك عدم العقوبة على مخالفة التكليف المحتمل كما مرّ في البراءة.

ومثال الاحتياط الراجح: إذا تعارضت الأدلة عند الفقيه في حكم، بين كون فعل المكلف واجباً أو مستحباً، وترجّح في نظر هذا الفقيه كون الفعل مستحباً بأحد

(١) انظر: فوائد الأصول، تقرير بحث النائي للكاظمي، ج ٣ ص ٣٩٨.

(٢) منتهى الأصول، حسن البجنوردي، ج ٢ ص ٢٨٠.

المرجحات الشرعية عنده، فهنا وإن جاز ترك المستحب، لكن الإتيان به احتياطاً راجحاً عقلاً.

ومن الضروري التفريق بين الاحتياطين، لأننا سوف نرى أن بعض العلماء قال بحجية الاحتياط من باب الرجحان العقلي لا من باب الإلزام.

ثانياً: الاحتياط الشرعي

الثاني: الاحتياط الشرعي: وهو نفس التعريف السابق للاحتياط لكن الحاكم به هو الشرع لا العقل. بمعنى أن الشارع في حالة الشك يلزم المكلف بأن يأتي بجميع الاحتمالات أو يتجنب جميعها^(١).

أو يمكن تعريفه بأنه: "وظيفة شرعية تتحول دون مخالفة أمر الشارع، عند العجز عن معرفة حكمه"^(٢).

الشبهات الحكمية والموضوعية

الشبهة أصلها في اللغة من (الشبه) وهو ما يدلّ على تشابه الشيء وتشاكله لوناً ووصفاً، يقال: شبه وشبهه وشبيهه^(٣)، والشبهة: الالتباس، والمشتبهات من الأمور: المشكلات، والمتشابهات: المتماثلات^(٤)، واشتبهت الأمور وتشابهت التبتست؛ لإشابه بعضها بعضاً^(٥). فالشبهة من التشابه والتماثل والالتباس.

أمّا في الاصطلاح فلا تعدو المعنى اللغوي، وقد قال الإمام علي (ع) "وإنما سميت الشبهة شبهة؛ لأنها تشبه الحق"^(٦).

(١) اصطلاحات الأصول، علي المشكيني، ص ٤٢.

(٢) نظرية الاحتياط الفقهي، محمد عمر سماعي، ص ١٩.

(٣) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا: ج ٣ ص ٢٤٣.

(٤) الصحاح، الجوهري: ج ٦ ص ٢٢٣٦.

(٥) أساس البلاغة، الزمخشري: ص ٤٧٧.

(٦) نهج البلاغة، خطب الإمام علي: ج ١ ص ٨٩.

ويمكن صياغة تعريف لها بأن يُقال: هي "مسألة دينية اختلط أو التبس فيها الحق بالباطل بسبب المشابهة، بحيث يصعب على عوام الناس التمييز بينهما".

والشبهات في الأحكام الفقهية الحاصلة من الشك، تنوع إلى: شبهات تتعلق بالحكم تارة، وأخرى تتعلق بموضوع الحكم، أما الشبهات التي تتعلق بالحكم فيصطلح عليها بالشبهات الحكمية.

ويمكن تعريف الشبهة الحكمية: أنها الشبهة التي منشؤها عدم العلم بجعل الحكم^(١)، أي أننا وقعنا في الشك والحيرة والالتباس نتيجة عدم علمنا بجعل الحكم، كما لو شككنا في أن الدعاء عند رؤية الهلال واجب أم لا، أو الشك في حرمة لحم الأرنب، فهذا الشك نشأ من عدم علمنا أن هناك حكماً للدعاء أثناء رؤية الهلال أو أن هناك حرمة للحم الأرنب. فكل شك في الحكم يرجع إلى عدم العلم بأصل جعل الحكم هو شبهة حكمية.

وأما الشبهات المتعلقة بموضوع الحكم فهي الشبهات الموضوعية؛ وهي التي يكون منشؤها عدم العلم بموضوع الحكم، لا عدم العلم بأصل الحكم، وموضوع الحكم تكلمنا عنه سابقاً، وقلنا: إنه يطلق على كل الشروط التي تجعل الحكم فعلياً في عهدة المكلف، فشرط البلوغ مثلاً والعقل، وخلو من الحيض والنفاس، والاستطاعة في الحج وما شابه ذلك، كل هذه الشروط تسمى موضوعاً، هذه الشروط قبل أن تتحقق لا يكون التكليف فعلياً في حق إنسان ما، وليكن زيداً مثلاً، نعم الحكم ثابت، لكن بصورة إنشائية لا فعلية، فالحج قبل الاستطاعة ثابت إنشائياً لكنه لو استطاع زيد وأصبح قادراً مالياً على الحج فقد أصبح الحج فعلياً في عهده، وقد تقدم الكلام عن ذلك في بحث سابق.

فلو أن الشخص بعد أن قارب سن البلوغ شك هل بلغ أم لا، مع علمه بأن الصلاة واجبة على كل بالغ عاقل، فهذه شبهة موضوعية؛ لأنها ناتجة من الشك في

(١) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٣٤٤.

موضوع الحكم، وبالتالي هو شك في فعلية التكليف، ومن الواضح أن التكليف من ناحية إنشائية معلوم هنا لا شك فيه.

وكذلك موضوع الحكم يطلق على الأشياء الخارجية التي تعلق بها الحكم مثل الخمر، فإن حرمة شرب الخمر تكون فعلية فيما لو شرب الشخص خمرًا حقيقةً لا سائلًا غيره، فلو شك أن الذي أمامه هل سائلٌ خمرٍ أم سائلٌ خلٍّ، فهنا هذه الشبهة أيضاً شبهة موضوعية^(١).

الشبهات الوجوبية والتحريمية

ثم إن الشبهات الحكمية تارة تكون تحريمية وأخرى وجوبية، أي تارة تنشأ من الشك في الحرمة وعدمها كما لو شككنا في أن لحم الأرنب حرام أم لا، فهذه شبهة تحريمية. أما الوجوبية فهي التي تنشأ من الشك في الوجوب وعدمه، كما لو شككنا أن الدعاء عند رؤية الهلال واجب أم لا، فهذه الشبهة شبهة وجوبية.

أدلة حجية الاحتياط الشرعي

نقتصر على الاحتياط الشرعي، دون الاحتياط العقلي في صوره الثلاثة المتقدمة، سواء أكان في صورة الشبهات البدوية الذي وقع فيها خلاف في أن العقل في تلك الشبهات هل يدرك البراءة أو الاحتياط - وقد تكلمنا عن ذلك سابقاً - أم كان في صورة الاحتياط العقلي المتعلق بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي؛ إذ لا شك في إدراك العقل لوجوب الاحتياط مادام هناك علم بالتكليف وتردد في أطرافه، أم كان في الصورة الثالثة وهي صورة الاحتياط العقلي في الامتثال، فإن الاحتياط فيها هو مقتضى القاعدة، فإن العقل ينجز التكليف ويفرض الاحتياط؛ للقاعدة العقلية المعروفة: أن اشتغال الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، ولا يمكن إنكار ذلك، فلو أنكر هذا الإدراك للزم إنكار امتثال كل تكليف قد علم الإنسان المكلف به يقيناً، فإن

(١) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٣٤٤.

المحرك نحو الامتثال هو العقل بلا شك.

وفي الاحتياط الشرعي وقع خلاف عند الشيعة، بين الأصوليين والإخباريين (علماء الحديث القدماء) في حجية هذا الاحتياط؛ فنُسب إلى علماء الشيعة الإخباريين أنهم يعتقدون بعدم حجية الاحتياط في الشبهات الوجوبية والشبهات الموضوعية التي مرّ توضيحها، وأن حجيتها محصورة في خصوص الشبهات التحريمية البدوية.

ومما استدل به على حجية الاحتياط الشرعي في الشبهات التحريمية:

أولاً: من القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١). فإنّ القول بالترخيص في الشبهات التحريمية هو قول بغير علم، وقد نهت هذه الآية المباركة عنه. وأجيب عن هذا الاستدلال بمن يعتقد عدم حجية الاحتياط مطلقاً حتى في الشبهات التحريمية: أن الترخيص فيها- أي في الشبهات التحريمية - قولٌ بعلم؛ لوجود أدلة البراءة الشرعية التي تفيد أن المولى قد رخص في التكاليف المشكوكة، فهي متقدمة على الاحتياط.

٢ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(٢).

بتقريب أن اقتحام الشبهات التحريمية ينافي التقوى التي أمر الله بها في هذه الآية، وغير هذه الآية من الآيات الأخرى المناظرة لها.

وأجيب عن هذا الاستدلال: إن اقتحام الشبهة مع وجود المؤمن الشرعي لا ينافي التقوى، ومع قيام أدلة البراءة، فالمؤمن حاصل من الشارع، وأي محذور في اتباع رخصة الشارع بعد ثبوتها عنه؟

٣- قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٣).

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) آل عمران: ١٠٢.

(٣) البقرة: ١٩٥.

وتقريب الدلالة: أن اقتحام الشبهات التحريمية إلقاءً بالنفس إلى التهلكة، وقد حرّمته هذه الآية.

وأجيب عن هذا الاستدلال: إن كون اقتحام الشبهات التحريمية إلقاءً بالنفس إلى التهلكة أو ليس بإلقاء، لا تشخصه الآية ولا تحدّده؛ لأن الخلاف أساساً هو في كون الاقتحام مهلكاً أم لا، فهذه الآية لا تقول إن الاقتحام حرام.

ثانياً: من السنّة النبوية

هناك روايات كثيرة استدلّ بها على الاحتياط الشرعي في التكليف المشكوك، فيما لو دار أمره بين الحرام وعدمه، وهذه الروايات يمكن أن يندرج بعضها في مجموعة تحت عنوان، وبعضها الآخر في مجموعة أخرى تحت عنوان آخر، فهناك مجموعتان، نذكر من كلّ مجموعة روايتين:

المجموعة الأولى، وهي روايات تضمّنت لفظ (الشبهة):

منها: ما ورد عن الإمام الصادق (ع) قوله: "وإنما الأمور ثلاثة: أمرٌ بين رشدهُ فيتبع، وأمرٌ بين غيّه فيجتنب، وأمرٌ مشكّل يُردُّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم" (١).

ومنها: ما ورد عن الإمام الباقر (ع) قوله: "الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة" (٢).

المجموعة الثانية: روايات ورد فيها لفظ (الاحتياط):

منها: ما روي عن الإمام علي (ع) أنه قال لكميل: "يا كميل أخوك دينك، فاحتط

(١) الكافي، الكليني، ج ١ ص ٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ١ ص ٥٠.

لدينك بما شئت" (١).

ومنها: ما ورد عن الإمام الصادق (ع)، أنه قال: "لك أن تنظر الحزم وتأخذ الحائطة لدينك" (٢).

وأجيب عن جميع هذه الروايات: أن من يخالف الاحتياط، لم يخالفه عن هوى، بل خالفه لوجود مؤمن شرعي في المخالفة وهو ما دلّ على البراءة، وأن الاعتماد على البراءة ليس كيفما كان، بل يكون بعد الفحص عن دليل وعدم العثور عليه، وما استند فيه إلى البراءة ليس اقتحاماً للشبهات، بل مع الاستناد للبراءة تنتفي الشبهة. ولهذا حملوا هذه الروايات على أنها ترشد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط (الاحتياط الراجح)، فإنه حسنٌ على كلّ حال، لكن لا تدل على الاحتياط الواجب (٣).

وبهذا يتضح أن الأدلة على وجوب الاحتياط ليست تامة، وأن البراءة هي الثابتة عند الشك في التكليف البدوي لا الاحتياط الشرعي، في كل الشبهات، سواء التحريمية أم غيرها.

حجية الاحتياط في الفقه السني

استدل للاحتياط في الفقه السني، تارة من القرآن الكريم، وأخرى من السنة النبوية:

أولاً: من القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿... اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (٤).

وتقريب الاستدلال: أن هذه الآية ذكرت أنه يجب الاجتناب عن كثير من

(١) الأمالي، المفيد، ص ٢٨٣.

(٢) بحار الأنوار، المجلسي، ج ٧ ص ٢٥٩.

(٣) انظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١، ص ٣٥٠. الأصول العامة للفقه المقارن، محمد

تقي الحكيم، ص ٤٩٧.

(٤) الحجرات: ١٢.

الظن، مع أن الظن الذي يحقق الإثم - كما تقول الآية- هو قليل، فلا بد أن يكون اجتناب الكثير من باب الاحتياط. قال السبكي: "وقد اتفق لي مرة الاستدلال على هذه القاعدة بقوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ فلا يخفى أنه أمر باجتناب بعض ما ليس بإثم؛ خشيةً من الوقوع فيما هو إثم؛ وذلك هو الاحتياط، وهو استنباط جيد" (١).

وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مِنْ أَضَلِّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ (٢).

وتقريب الاستدلال: أن الله تعالى قد ذم الكفار بتكذيبهم للحق، فإن تصديقه أحوط لهم وأقرب للنجاة؛ فلعل ما أخبرهم به النبي كان صادقاً وحقاً، فقلوه (إن كان... يدل على أن العمل بالاحتياط مطلوب.

ثانياً: من السنة النبوية:

ما أخرجه البخاري ومسلم، عن النعمان بن البشر، عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قوله: "إن الحلال بين، وإن الحرام بين، وبينهما مشتهيات، لا يعلمهن كثير من الناس؛ فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام" (٣).

وتقريب الاستدلال بالحديث: قوله: "من وقع في الشبهات وقع في الحرام" فيه دلالة على وجوب الاحتراز والاحتياط. وقوله "من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه" فيه دلالة على وجوب الاحتياط؛ لأن الاستبراء للدين والعرض واجب ولا يتم إلا باتقاء الشبهات (٤).

(١) الأشباه والنظائر، السبكي، ج ١، ص ١١٠.

(٢) فصلت: ٥٢.

(٣) صحيح البخاري، البخاري، ج ١ ص ١٩، صحيح مسلم، مسلم التيسابوري، ج ٥ ص ٥٠. ط التركية.

(٤) انظر: العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، ص ٨١-٨٥.

ويمكن الإجابة عن هذه الأدلة، سواء القرآنية أم الروائية:

أولاً: أن هذه الأدلة لا تدل على الاحتياط اللازم، بل دلالتها على رجحان الاحتياط، كما تقدم الإشارة إلى هذا المطلب، فإن الاحتياط راجح عقلاً وحسن على كل حال، لأنّ فيه عنوان الطاعة والانقياد كما مرّ سابقاً.

وثانياً: أن العمل بما دلّ على البراءة الشرعية من أدلة، لا يكون اقتحاماً للشبهات، بل هو اقتحامٌ مستندٌ للشريعة، فلا شبهة.

وبهذا المقدار من البحث نختم الحديث عن أصالة الاحتياط، وننتقل إلى الأصل العملي الثالث وهو الاستصحاب.

ثالثاً: الاستصحاب

الأصل العملي الثالث هو الاستصحاب، وهو من الأصول العملية المهمة.

مقدمة

الأصل العملي الثالث هو الاستصحاب، ولا شك في أهمية هذا الأصل في الاستنباط الفقهي، وقد تناوله الأصوليون - من أهل السنة - في بحوثهم حتى ندر أن يوجد كتاب أصولي لم يتعرض لموضوع الاستصحاب برغم أنه لا يعد دليلاً مستقلاً على حكم شرعي، بل غاية ما يثبت كما سوف يتضح لاحقاً استمرار ما ثبت من حكم عندما يشك الفقيه في بقاء التكليف ويغلب على ظنه بقاءه، لكن هذا الحكم الذي ثبت بالاستصحاب إنما هو الحكم الواقعي، أي أنه في منزلة الأدلة الشرعية مثل القرآن والسنة والقياس وبقية الأدلة.

في حين أن منزلة ومرتبة الاستصحاب في الفقه الشيعي - كما سيأتي - متأخرة عن الحكم الواقعي، فهو لا يكشف عنه ولا ينظر له، بل هو يعبر عن حكم مؤقت ثانوي في حالة الجهل والشك بالحكم الواقعي.

وقد أدرج الاستصحاب في الفقه السني ضمن الأدلة المختلف فيها التي تكلمنا عنها سابقاً، وجعلوه آخر تلك الأدلة التي يمكن أن يلجأ لها الفقيه^(١)، وهذا يكشف عن عمق أهمية هذا الأصل في الفقه، وأن الظن الذي يخلقه الاستصحاب من الظنون التي تعد مقبولة ومعتبرة ضمن شروط، سوف يأتي بيانها لاحقاً.

وقد وردت كلمات عديدة من علماء الأصول عند أهل السنة تؤكد أهمية الاستصحاب ودوره الضروري في الشريعة، يقول الفخر الرازي: "واعلم أن القول باستصحاب الحال أمر لا بدّ منه في الدين والشرع والعرف"^(٢). وكما نقل عن القرطبي أن: "القول بالاستصحاب لازم لكل أحد؛ لأنه أصل تنبني عليه النبوة والشريعة؛ فإنّا

(١) كما نقل ذلك الآمدي عن الخوارزمي، قوله: "وهو آخر مدار الفتوى". إرشاد الفحول، ج ٢، ص ١٧٤.

(٢) المحصول، الرازي، ج ٦، ص ١٢٠.

إن لم نقل باستمرار حال تلك الأدلة لم يحصل العلم بشيء من تلك الأمور^(١).
والعمل بالاستصحاب لا يقتصر على الشريعة، بل هو أمر عقلائي يعتمد عليه
العقلاء في حياتهم العامة، بل هو نزعة فردية وظاهرة اجتماعية مادامت الحياة
مستمرة، ولو توقف الاستصحاب لأدى ذلك إلى اختلال النظام وفساده، فمن سافر
ورجع، من الطبيعي أنه يعمل وفق الاستصحاب الذي يحقق له الظن ببقاء منزله
وأهله، وهكذا في سائر الموارد، يقول التفتازاني: إن لزوم ظن البقاء أمرٌ ضروري؛
ولهذا يرأسل العقلاء أهلهم وبلادهم، وربما يرسلون الودائع والهدايا، وهكذا المعاملة
في التجارات والقروض والديون، ونحو ذلك^(٢).

بل سائر الحيوانات على الاستصحاب أيضاً، فإن الحيوان يمشي إلى مرتعه السابق،
ويرجع إلى دار صاحبه؛ عملاً بالظن الناشئ من الحالة السابقة^(٣).

وقد أولى الفقه الشيعي عناية فائقة بالاستصحاب، فألف فيه المتقدمون من
العلماء والمتأخرون كتباً مستقلة تناول كل تفاصيله، ولم يكن عندهم خلاف في
حجيته، لكن في دائرة الأصول العملية - عند مشهور علمائهم - التي لا تفيد غير الوظيفة
العملية كما تقدم في بحث البراءة الشرعية، لا كونه دليلاً شرعياً مقابل الأدلة الأربعة؛
بل هو أصل يرجع له الفقيه بعدما يعجز عن الظفر بدليل شرعي من الأربعة: القرآن
أو السنة النبوية أو الإجماع أو العقل؛ فالظن الذي يورثه الاستصحاب لا يكشف
عن حكم شرعي، بل عن وظيفة عملية تجاه الواقعة حال الشك والجهل بالحكم الشرعي
الواقعي^(٤).

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ج ٤ ص ٣٣٤.

(٢) انظر: التلويح على التوضيح، التفتازاني، ج ٢، ص ٢٠٢.

(٣) انظر: مصباح الأصول، تقرير بحث الخوئي للبهودي، ج ٣ ص ١٠.

(٤) بعض علماء الشيعة يذهب إلى أن الاستصحاب ليس أصلاً عملياً هو أمانة ظنية كالسيد الخوئي رحمه
الله، فيكون حاله حال خبر الثقة الذي يفيد الظن بالحكم الواقعي.

الاستصحاب لغة واصطلاحاً

الاستصحاب في اللغة مصدر على وزن استفعال من الثلاثي (صحب) والصاد والحاء والباء أصل واحد، يدل على مقارنة شيء ومقاربتة، وكل شيء لازم شيئاً، فقد استصحبه^(١). واستصحب فلاناً: دعاه إلى الصحبة، ولازمه^(٢). وأصحبت الشيء: جعلته له صاحباً^(٣). واستصحبْتُ الحال: إذا تمسكت بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقة^(٤). فالاستصحاب في اللغة يعني الملازمة للشيء وجعله مقارناً ومرافقاً.

أما المعنى الاصطلاحي فجميع ما ذكر من تعريفات للاستصحاب عند علماء الأصول والفقه، كلها تدور في فضاء المعنى اللغوي، ومن هذه التعريفات: عرّفه الغزالي: "عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، مع العلم بانتفاء المغيّر أو مع ظن انتفاء المغيّر، عند بذل الجهد في البحث والطلب"^(٥).

وتوضيح هذا التعريف: أن المجتهد عندما يمارس عملية الاستصحاب، تارة يستصحب حكماً عقلياً وأخرى حكماً شرعياً. بشرط علم هذا المجتهد بعدم تغيّر الحكم المشكوك -أو الحكم الذي يبحث عنه- بدليلٍ سمعيٍّ أو ظنه بعدم التغيّر.

ومثال ذلك: إذا جاء نبي بشريعة، وأوجب خمس صلوات، فبقي الصلاة السادسة غير واجبة، لا بتصرّح النبي بنفيها، لكن كان وجوبها منتفياً بحكم العقل أو البراءة العقلية قبل ورود الشريعة، كما تقدم سابقاً. فلو شككنا أن هناك دليلاً سمعياً شرعياً بعد بعثة النبي قد غيّر الحكم العقلي، وهذا الدليل يُوجب صلاةً سادسةً، فهنا يمكن للمجتهد أن يجري استصحاب حكم العقل بنفي التكليف من زمن قبل البعثة

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٣ ص ٣٣٥. تهذيب اللغة، الأزهري، ج ٤، ص ١٥٤.

(٢) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص ١٠٤.

(٣) الصحاح، الجوهري، ج ١، ص ١٦١.

(٤) المصباح المنير، الفيومي، ج ١ ص ٣٣٣.

(٥) المستصفي، الغزالي، ص ١٦٠.

إلى ما بعد البعثة. والنتيجة نفى الصلاة السادسة.

أما لو كان المشكوك حكماً شرعياً سمعياً، كما لو دل الشرع بعد البعثة على ثبوت حكم ودوامه، كالملكية المترتبة على جريان العقد في البيع مثلاً، فإن التملك ليس حكماً عقلياً، بل هو حكم قد دل الشرع على ثبوته ودوامه، فلو شككنا بارتفاع الملكية، وأنّ عقد البيع لا يترتب عليه الملكية، فنستصحب بقاء الملكية ما دام هناك علم بعدم تغيير الحكم شرعاً أو ظن بعدم تغييره. وكل ذلك يكون فيما لو بذل المجتهد جهده في البحث، أما قبل ذلك فلا يصح الاستصحاب^(١).

وعرّفه الرازي: "العلم بكون الشيء معدوماً أو موجوداً يقتضي ظن بقائه على تلك الحالة في الماضي والمستقبل"^(٢). وقريب منه تعريف القرافي: "اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال"^(٣).

وعرّفه ابن القيم الجوزية: "استدامة: إثبات ما كان ثابتاً أو نفى ما كان منفيّاً"^(٤).
وعرّفه الجرجاني: "إبقاء ما كان على ما كان عليه؛ لانعدام المغيّر"^(٥).

وتعريف الجرجاني هو التعريف الذي اتفق معه كثير من علماء الشيعة، فقد عرفه الشيخ الأنصاري: "إبقاء ما كان"، والمراد بالإبقاء الحكم بالبقاء^(٦).
والتعريف المناسب للاستصحاب: "جعل الحكم الذي كان ثابتاً في الماضي، باقياً في الحال، حتى يقوم دليل على تغييره"^(٧).

(١) انظر: المستصفي، الغزالي، ص ١٥٩.

(٢) شرح المعالم في أصول الفقه للرازي، ابن التلمساني، ج ٢، ص ٤٥٨.

(٣) الذخيرة، القرافي، ج ١، ص ١٥١.

(٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، ج ١، ص ٢٥٥. ط العلمية.

(٥) التعريفات، الجرجاني، ص ٢٢.

(٦) فرائد الأصول، الأنصاري، ج ٣، ص ٩.

(٧) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاّف، ص ٩١.

أنواع الاستصحاب

قسم العلماء الاستصحابَ إلى أربعة أنواع، نذكرها مع مثال لكل نوع:
الأول: استصحاب حكم الإباحة الأصلية للأشياء التي لم يرد دليل يدل على تحريمها.

وهذا يعني أن الأشياء التي لم يرد فيها حكم تحريمي، هو الإباحة والحلية. نعم خرج من هذه الأشياء ما كان ضاراً لدخوله في قاعدة "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام"، فينحصر في الأشياء النافعة.

الثاني: استصحاب العدم أو النفي الأصلي المعلوم بالعقل في الأحكام الشرعية، أي انتفاء الأحكام السمعية في حقنا قبل ورود الشرع، فإذا ألزمتنا الشارع بصوم شهر رمضان، يكون القول بصوم شوال منفيًا؛ استصحاباً لعدمه قبل ورود الشريعة إلى هذه اللحظة^(١).

الثالث: استصحاب ما دل العقل والشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه، كالملك فإن الشارع دل على أن الملك متى ما تحقق سببه وهو العقد، فإن هذا الحكم (الملك المترتب على العقد) يبقى ثابتاً حتى يوجد ما يزيله، ومثل حكم الزوجية المترتب على العقد فإنه باقٍ حتى يثبت ما يزيله مثل الطلاق ونحوه فمن شك أنه طلق زوجته، لا يعتني بهذا الشك. ومثل الطهارة المترتبة على الوضوء - لو شك في نقضها - فهي باقية حتى يتيقن بحصول الناقض لها من النواقض المعروفة؛ استصحاباً للطهارة؛ فدوام الطهارة متى ما حصل الوضوء قد دل عليه الشارع بقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في رواية عنه أنه لا ينقضها الشك ما لم يحصل العلم بالناقض^(٢).

(١) هذه ثلاثة أنواع متفق عليها عند غالب العلماء، وهناك بعض الأنواع الأخرى وقع خلاف فيها، والراجح أنهما ليسا من الاستصحاب مثل استصحاب العموم واستصحاب الإجماع.

(٢) الرواية: تفيد أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم: عمن شك في الطهارة في أثناء صلاته. فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً". صحيح البخاري، ج ١، ص ٣٩.

الرابع: استصحاب استقرار الحكم من دون أن يكون هناك ما يدل على استمراره ولا ما ينفي ذلك.

كما لو دل دليل على ثبوت حكم في واقعة شرعية، ولم يكن في ذلك الدليل ما يدل على استمراره ودوامه، ولم يوجد دليل آخر ينفي الدوام والاستمرار، هنا في هذه الصورة ذهب مالك والحنابلة وجمهور الشافعية والظاهرية إلى أنه يستمر الحكم الذي ثبت دليله في الماضي ما لم يثبت ما يبطله، وهو حجة في النفي والإثبات على السواء، أي سواء في حالة استصحاب نفي الحكم أم في حالة إثباته، لأن الشاك تارة يتردد في زوال الحكم ونفيه فيستصحب بقاءه، وتارة أخرى يتردد الشاك في ثبوت الحكم ابتداءً، فيستصحب بقاءه، فالاستصحاب هنا حجة في كلا الصورتين. وذهب بعض العلماء منهم الحنفية وبعض المتكلمين إلى أن الاستصحاب ليس بحجة، لأن الثبوت في الماضي افتقر إلى الدليل فكذلك استصحابه واستمراره يفتقر إلى الدليل.

وهذا النوع الرابع ينسجم مع الفطرة التي تقضي باستصحاب ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره، والأمر الذي علم بوجوده يبين لا يزول بالشك في عدمه فالأصل بقاءه، وكذلك ما علم عدمه يبين فالأصل عدم وجوده. فمن تزوج فتاة على أنها بكر، ثم زعم أنها ليست بكرًا لا تقبل دعواه إلا ببينة، لأن صفة البكر ثابتة تكويناً للفتاة، فيستصحب بقاءها حتى تقوم الحجة على خلافه^(١).

حجية الاستصحاب

ما يهمننا في حجية الاستصحاب هو النوع الثالث والرابع، لأن النوع الأول هو نفسه أصالة الإباحة وليس استصحاباً بالدقة، لأن الاعتماد فيه يكون على عموم الدليل الشرعي اللفظي، مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ

(١) انظر: مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي، ص ١٣٢-١٣٣.

جَمِيعًا^(١). وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾^(٢) وهي ما تكون نافعة حتماً؛ فلو شك الفقيه في حكم شيء نافع هل انتفت إباحته أم لا، أو سئل عن حكم شيء ولم يجد دليلاً شرعياً يدل على حكم معين له، يجري حكم الإباحة الأصلية له المستند إلى العموم القرآني لا إلى الاستصحاب.

والنوع الثاني: هو المعبر عنه باستصحاب العدم الأزلي أو استصحاب البراءة الأزلية، وهو راجع للبراءة العقلية، وقد تكلمنا عنها سابقاً؛ لأنّ الحكم المستصحب في هذا النوع؛ إما أن يكون ثابتاً بالبراءة الأصلية أو بالأصل في الأشياء وهو الإباحة، وهذان المصدران لإثبات الحكم هما من دلالة العقل وليس من دلالة الشرع^(٣). والبحث هنا في الحجية التي هي من الشرع.

بينما النوع الثالث والرابع التمسك بالاستصحاب فيهما ليس راجعاً إلى عدم الدليل ونفيه ليعود للعقل، بل إلى ظنٍّ على استقرار حكم ما، مع العلم بانتفاء المغير لهذا الدليل أو الظن بانتفاء هذا المغير^(٤). فهل التمسك بهذين النوعين حجة أم لا؟

أما النوع الثالث، فقد وقع خلاف في حجيته، وفي ووجوب العمل به عند علماء أهل السنة، فمنهم من قال بحجيته مطلقاً، ومنهم من رفض حجيته مطلقاً، ومنهم من فصل في الحجية، فقال: هو حجة في الدفع لا في الرفع، أي أنه حجة في إبقاء ما كان على ما كان، وليس بحجة في إثبات أمر لم يكن أصلاً^(٥).

ومثال ذلك: لو فقد شخص، وشككنا في بقاء حياته، فهنا يستصحب بقاء الحياة، وهذا هو الدفع، فلا يورث ماله، ولا تنفصل عنه زوجته، لكن استصحب الحياة

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) المائدة: ٤.

(٣) انظر: نزهة الخاطر في شرح روضة الناظر، ابن بدران، ج ١، ص ٣٢٠. هذا إذا قلنا: إن الإباحة الأصلية تعبر عن حكم عقلي لا شرعي، كأن تكون مرادفة للبراءة العقلية.

(٤) انظر: نزهة الخاطر، ابن بدران، ج ١، ص ٣٢٢.

(٥) انظر: إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ٢، ص ١٧٤.

ليس حجة في إثبات أنه يرث من غيره؛ لأنه لم يكن مالاً لمال مورثه حتى يستصحب ملكه. فهناك فرق بين الحياة الحقيقية وبين الحياة الاستصحابية، فإن الأولى يترتب عليها كل الحقوق سواء كانت دفْعاً أم رفعاً، بخلاف الحياة الثانية التي لا يترتب عليها سوى الحقوق التي كانت قبل الفقد أو الدفع فقط دون الرفع.

وبتوضيح أكثر: معنى الحجة في الدفع دون الرفع، أي أنه دافع للإرث منه، وليس برافع لعدم الإرث من غيره؛ للشك في حياته؛ فلا يثبت استصحاب بقاء حياته له ملكاً جديداً لم يكن ثابتاً له حال حياته قبل فقده، لأنه عندما فقد لم يكن مالاً لمال المورث، فالأصل دوام عدم ملكة إياه^(١).

أما النوع الرابع من الاستصحاب، فقد تكلمنا عنه سابقاً، وأنه قد وقع خلاف في حجته أيضاً، وربحنا حجته؛ لكونه ينسجم مع الفطرة، ويكفي دليل الفطرة في ترجيح حجته.

الاستصحاب في الفقه الشيعي

كما قلنا في المقدمة إن الاهتمام بموضوع الاستصحاب في الفقه الشيعي كان اهتماماً كبيراً قد فاق بحثه في الفقه السني في جوانب عديدة، حتى ألفت كتب ضخمة فيه لتستوعب تلك الجوانب والتفاصيل.

وتعريفه لا يختلف عن التعريفات السابقة في الفقه السني، فهو: حكم الشارع على المكلف بالالتزام عملياً بكل شيء كان على يقين منه ثم شك في بقاءه، أو هو: مرجعية الحالة السابقة بقاءً، ويراد بالحالة السابقة: اليقين بالحدوث^(٢).

أدلة الاستصحاب في الفقه الشيعي

قد استدل على الاستصحاب: تارة أنه مفيد للظن بالبقاء. وأخرى بالروايات الدالة

(١) انظر: حاشية التوضيح، ابن عاشور، ج ٢، ص ٢٢٢.

(٢) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ١٢٦، ص ٣٧٨.

على وجوب الأخذ بالاستصحاب.

الدليل الأول: الاستصحاب مفيد للظن

وقد اعترض على الدليل الأول باعتراضين: أن الحالة السابقة ليست دائماً مفيدة للبقاء إلا إذا كانت خصوصية فيها تقتضي الاستمرار، فالشمعة مثلاً لا يمكن أن تكون حالتها السابقة تفيد الظن ببقائها بعد يومين مثلاً. والاعتراض الثاني: أن الظن - كما مرّ في الفقه الشيعي - الأصل فيه أن يكون غير معتبر ما لم يدل دليل خاص على اعتباره وحجيته.

الدليل الثاني: الروايات

استدل على الاستصحاب بمجموعة من الروايات، منها: صحيحة زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث سأله زرارة عن حكم الضوء في حالة الشك في حصول النوم، قال: "فإن حرك على جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يحيى من ذلك أمرٌ بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك وإنما تنقضه يقين آخر"^(١).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية: أن الإمام حكم ببقاء الضوء مع الشك في انتقاضه، تمسكاً بالاستصحاب، وقوله: فإنه على يقين من وضوئه، لا يختص بباب الضوء، لأنّ التعليل هذا ظاهر في أنه أمر مركوز في ذهن العرف، وهذا يقتضي أن التعليل قاعدة عامة في جميع أبواب الفقه، ومن هنا لا بدّ من حمل اللام في كلمة (اليقين) في كلامه الثاني: (ولا تنقض اليقين أبداً بالشك) على لام الجنس، لا لام العهد المتعلق بالوضوء^(٢).

فهذه الرواية تؤسس للاستصحاب في حالات الشك، وعدم الاعتناء به مادام

(١) تهذيب الأحكام، الطوسي، ج ١ ص ٨.

(٢) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ٣ ص ١٤٤.

هناك يقين حادث يسبق هذا الشك. وهناك روايات عديدة أخرى يستدل بها على الاستصحاب، ولا شك في دلالة جملة منها (١).

أركان الاستصحاب

وبعد الفراغ عن ثبوت الاستصحاب شرعاً يقع الكلام في تحديد أركانه على ضوء دليله.

والمستفاد من دليل الاستصحاب المتقدم تقومه بثلاثة أركان:

الأول: اليقين بالحدوث. والثاني: الشك في البقاء. والثالث: وحدة القضية المتينة والمشكوك.

الركن الأول: اليقين بالحدوث

أما الركن الأول، فإن مجرد حدوث الشيء لا يكفي لجريان استصحابه ما لم يكن هذا الحدوث متيقناً. ووجود حالة سابقة متينة شرط أساسي لجريان الاستصحاب، والحالة السابقة قد تكون حكماً عاماً نعلم أن الشارع أوجده في العالم التشريعي، لكن لا ندري ما هي حدود هذا الحكم المفروضة له في جعله، ومدى امتداده في عالمه التشريعي، فهنا تكون الشبهة حكمية، ويجري الاستصحاب في نفس الحكم المعلوم، ومثاله: استصحاب بقاء طهارة الماء بعد إصابة الشيء المتنجس له - لا إصابة عين النجاسة له - ويسمى بالاستصحاب الحكمي.

وقد تكون الحالة السابقة شيئاً من أشياء العالم التكويني، نعلم بوجوده سابقاً، ولا ندري باستمراره، وهذا الشيء التكويني هو موضوع للحكم الشرعي، وهنا تكون الشبهة موضوعية، ويجري الاستصحاب في موضوع الحكم، ومثاله: استصحاب عدالة الإمام في صلاة الجماعة فيما لو شككنا في طرو فسقه، واستصحاب نجاسة الثوب الذي يشك في طرو المطهر عليه ويسمى بالاستصحاب الموضوعي، لأنه استصحاب موضوع، لحكم

(١) انظر ما روي في كتاب الاستبصار، الطوسي، ج ١ ص ١٨٣.

شرعي وهو جواز الائتمام في الأول، وعدم جواز الصلاة في الثاني^(١).

الركن الثاني: الشك في البقاء

أما الركن الثاني: فإن الشك في البقاء شرط أساسي آخر لجريان الاستصحاب. ويقسم الأصوليون الشك في البقاء إلى قسمين، تبعاً لطبيعة الحالة السابقة التي نشك في بقائها؛ لأنَّ الحالة السابقة قد تكون قابلة بطبيعتها للامتداد زمانياً، وإنما نشك في بقائها، نتيجة لاحتمال وجود عامل خارجي أدى إلى ارتفاعها. ومثال ذلك: طهارة الماء، فإن طهارة الماء تستمر بطبيعتها وتمتد إذا لم يتدخل عامل خارجي، وإنما نشك في بقائها لدخول عامل خارجي في الموقف، وهو إصابة المتنجس للماء. وكذلك نجاسة الثوب، فإن الثوب إذا تنجس تبقى نجاسته وتمتد ما لم يوجد عامل خارجي وهو الغسل، ويسمى الشك في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ "الشك في الرفع". وقد تكون الحالة السابقة غير قادرة على الامتداد زمانياً، بل تنتهي بطبيعتها في وقت معين، ونشك في بقائها؛ نتيجة لاحتمال انتهاءها بطبيعتها، دون تدخل عامل خارجي في الموقف.

ومثال ذلك: نهار شهر رمضان الذي يجب فيه الصوم؛ إذا شك الصائم في بقاء النهار، فإنَّ النهار ينتهي بطبيعته ولا يمكن أن يمتد زمانياً، فالشك في بقائه لا ينتج عن احتمال وجود عامل خارجي، وإنما هو نتيجة لاحتمال انتهاء النهار بطبيعته واستنفاده لطاقته وقدرته على البقاء. ويسمى الشك في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ "الشك في المقتضي"؛ لأنه شك في مدى اقتضاء النهار واستعداده للبقاء. ويوجد في علم الأصول اتجاهٌ يتكرّر جريان الاستصحاب إذا كان الشك في بقاء الحالة السابقة من نوع الشك في المقتضي، ويخصه بحالات الشك في الرفع. والصحيح

(١) انظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ١٢٧.

عدم الاختصاص؛ تمسكاً بإطلاق دليل الاستصحاب^(١).

الركن الثالث: وحدة الموضوع

الركن الثالث: وحدة الموضوع، والمقصود به أن يكون الشك منصباً على نفس الحالة التي كُنا على يقين بها، فلا يجري الاستصحاب إذا كان المشكوك والمتيقن متغيرين.

مثلاً: إذا كُنا على يقين بنجاسة الماء ثم صار بخاراً، وشككنا في نجاسة هذا البخار، لم يجر هذا الاستصحاب؛ لأن ما كُنا على يقين بنجاسته هو الماء، وما نشك فعلاً في نجاسته هو البخار، والبخار غير الماء، فلم يكن مصبُّ اليقين والشك واحداً.

خلاصة الاستصحاب في الفقه الشيعي

لأهمية الاستصحاب في الفقه الشيعي لا بأس أن نلخصه في نقاط:

- ١- الاستصحاب اهتم علماء الشيعة فيه كثيراً بسبب امتناعهم من الاعتماد على الظنون كالاستحسان وغيره.
- ٢- تعريف الاستصحاب لم يختلف كثيراً عن تعريف الفقه السني، فهو إبقاء ما كان أو مرجعية الحالة السابقة بقاءً.
- ٣- أدلة الاستصحاب: هناك دليان مهمان: الأول: أن الاستصحاب يفيد الظن، والثاني: روايات دلت على أن الاستصحاب حجة.
- ٤- الدليل الأول واجه اعتراضان: الأول: أن ليس دائماً كل حالة سابقة تفيد الظن، بل هذا يعتمد على طبيعة الحالة السابقة، فقد لا تفيد الظن كما في مثال الشمعة. الاعتراض الثاني: أنه حتى لو كان يفيد الظن دائماً لكن الظن في كل الأحوال ليس حجة ما لم يكن هناك اعتبار من الشارع له.

(١) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ١٢٨. الإطلاق يعني: أن الدليل الذي دل على حجية الاستصحاب لم يقيد في حالة الشك في الرفع، ولهذا الظاهر هو الشمول.

٥- الدليل الثاني: الروايات: مثل صحيحة زرارة التي تفيد أن من كان على وضوء وشك في النوم، فإنه يبقى على يقينه بالوضوء ما لم يتكون له يقين آخر بالنقض. هذا الدليل واجه اعتراضاً: وهو أن هذا الدليل يؤسس لمحجة الاستصحاب في الوضوء فقط، لأن التعبير أنه (كان على يقين من وضوئه) يفيد خصوص الوضوء، فلا يفيد قاعدة عامة لمحجة الاستصحاب في كل موارد الفقه.

٦- جواب الاعتراض: أن تعبير الإمام: (ولا ينقض اليقين أبداً بالشك) ظاهر في أن ذلك أمر مركوز في أذهان العرف، فهو قضية كلية لا تختص بالوضوء، بل تشمل كل الموارد حتى في الحج وبقية العبادات والمعاملات. ولهذا يبطل إشكال إن اللام في اليقين لا تفيد الجنس.

٧- من دليل الاستصحاب الروائي يتضح أن أركان الاستصحاب ثلاثة: أولها: اليقين بالحدوث، بمعنى أن المكلف لا بد أن يكون عنده يقين سابق لا ظن أو شك. وهذا الركن تارة يكون تحققه في الأحكام وأخرى في الموضوعات المرتبطة بالأحكام. ومثال الأول: شك المكلف في أن الماء -الذي يعلم يقيناً أن الشارع جعل له الطهارة - هل تزول طهارته بملاقاته للمتنجس أم لا، فهنا يستصحب الحالة السابقة وهي الطهارة. ومثال الثاني: لو شك في عدالة زيد الذي كان إماماً للجماعة، فالشك هنا شك في عروض الفسق على الإمام بعد أن كان متيقناً أنه عادل، فهنا يستصحب بقاء عدالته.

٨- الركن الثاني: هو الشك في البقاء، وهنا يوجد نحوان لهذا الشك:

الأول: أن يشك في الرفع. والثاني: أن يشك في المقتضي، ومعنى الأول: أن المتيقن كان فيه قابلية البقاء لكن وقع الشك في رفع هذا البقاء، كما لو علم بأنه على وضوء وطهارة ظهراً، وشك في حصول الرفع لهذا الوضوء وهذه الطهارة، فإن الطهارة فيها القابلية للبقاء لو لا وجود رافع يرفعها كالحدث والنوم مثلاً. فهنا يستصحب بقاء الحالة السابقة ويبنى على الطهارة ولا يعتني بالشك. وأما الشك في

المقتضي كما لو كان الحالة السابقة لا قابلية فيها للامتداد والبقاء إلى ما لا نهاية، مثلما شككنا في أن نهار يوم من شهر رمضان هل انتهى أم لا، فإن النهار بطبيعته لا قابلية فيه على البقاء إلى ما لا نهاية؛ لأنه زمن محدد وينتهي، فهنا قيل: إن الشك في المقتضي لا يجوز الاستصحاب فيه، ورأي آخر أنه يجوز، والصحيح هو جواز الاستصحاب في الرفع والمقتضي معاً؛ لأن دليل الاستصحاب مطلق، ولم يتقيد بحالة الشك في الرفع.

٩-الركن الثالث وهو وحدة القضية المتينة والمشكوك، فلا يجري الاستصحاب فيما لو كان اليقين بشيء والشك لاحقاً في بقاء شيء آخر، كما لو كان يعلم بطهارة الماء، ثم بعد زمن تحول نفس هذا الماء إلى بخار، وشك في نجاسته، فهنا لا يمكن الاستصحاب، لأن اليقين بالماء والشك في البخار.

وبهذا نختم البحث في الأصول العملية.

قواعد تفسير النصوص

اصطلاح (قواعد تفسير النصوص) يراد به قواعد علم الأصول المرتبطة بالنصوص والألفاظ الشرعية، وتوضيحه يتوقف على توضيح مفردات المركب الإضافي: "القاعدة" و"التفسير" و"النص".

أولاً: القاعدة في اللغة والاصطلاح:

في اللغة تعني الأساس الذي يشاد عليه البناء، ومنه جاء قوله تعالى: ﴿إِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ أي أسس وقواعد الكعبة المشرفة. فالقاعدة مرادف للأساس، وهي الأصل أيضاً، فكل قاعدة هي أصل للتي فوقها^(١).

وفي الاصطلاح القاعدة هي "قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"^(٢).

وفي تعريف آخر: "قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها، وتسمى الجزئيات فروعاً، واستخراجها منها تفريعاً"^(٣). مثلاً: من قواعد علم الأصول: "كلّ ظاهر حجة". ومن جزئيات وتطبيقات هذه القاعدة الموجودة في القرآن قوله تعالى: أقيموا الصلاة لظهور مفردة (أقيموا) في الوجوب. أقيموا أمر مجرد. وكل امر مجرد ظاهر في الوجوب. إذن الأمر "أقيموا" ظاهر في الوجوب^(٤).

ثانياً: النص في اللغة والاصطلاح:

في اللغة يعني النص: رفعك الشيء. ونص الحديث أي رفعه إلى الذي حدث عنه أو أسنده له، والمنصّة (بالفتح): ما تظهر عليه العروس لترى، والمنصّة (بالكسر) سرير العروس. ونص المتاع نصاً أي جعل بعضه فوق بعض. ونص كل شيء: منتهاه

(١) الكليات، أبو البقاء، ص ٧٠٢.

(٢) التعريفات، الجرجاني، ص ١٧١.

(٣) الكليات، أبو البقاء، ص ٧٢١. ومعنى اشتغالها بالقوة: أي بحسب القابلية التي فيها، مثلاً: المادة التي أمامنا الآن من النوع الصلب، هذه المادة يقال عنها أنها صلبة بالفعل، وهي غازية وسائلة بالقوة، أي لها القابلية للتحويل لو توفرت فيها الشروط لذلك.

(٤) انظر: الوسيط في قواعد فهم النصوص، عبد الهادي الفضلي، ص ١٤-١٥.

أو أقصى الشيء وغايته. ونصت القدر: أي غلت. ونصت العروس: أقعدت على المنصة المرتفعة، لترى. والنص التعيين على شيء ما. وكل شيء أظهرته، فقد نصبته^(١). وكل هذه المعاني ترجع إلى أصل واحد وهو الرفع والارتفاع والبروز والظهور كما في مقاييس اللغة، قال: "النون والصاد أصل صحيح يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء"^(٢).

أما النص في الاصطلاح عند علماء الأصول: يطلق على كل لفظ دال على معنى، من الكتاب والسنة^(٣)، سواء كانت هذه الدلالة تفيد العلم والقطع أم تفيد الظن؛ هذا هو الشائع في استعمال هذه المفردة، ولهذا نجد أن الأصوليين يقسمون النص من حيث دلالاته إلى عبارة النص ودلالة النص وإشارة النص واقتضاء النص، وسوف يأتي الكلام عن هذه الاصطلاحات.

ولعل بدايات استعماله كذلك كان عند الشافعي -وهو من المؤسسين الأوائل لعلم الأصول- يقول: "فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبدهم به بما مضى من حكمه، فنها: ما أبانه لخلقه نصاً مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وبين لهم كيف فرض الوضوء وغير ذلك مما بين نصاً"^(٤).

فالمراد بالنص معنى عام، وهو: اللفظ أو الكلام الصادر من المشرع الإسلامي لبيان التشريع^(٥). وهذا المعنى يستعمل في مقابلة الأدلة العقلية، كما يقال: لا اجتهد مع النص. فالنص هنا معنى عام.

وهناك استعمال آخر للنص عندهم أخص من الأول، وهو ما كان قطعياً في

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ٧، ص

(٢) مقاييس اللغة ابن فارس، ج ٥، ص ٣٥٦.

(٣) الوسيط في قواعد فهم النصوص، عبد الهادي الفضلي، ص ٢٢.

(٤) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ج ١، ص ٢١. وانظر: المستصفي، الغزالي، ص ١٩٦.

(٥) الوسيط في فهم قواعد النصوص، عبد الهادي الفضلي، ص ٢٣.

دلالتة على معناه، أو اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، أو الذي لا يحتمل التأويل، أو بتعبير آخر: ما يفيد المعنى بنفسه من غير احتمال، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾^(١). فهنا يخرج المعنى النص الظاهر وغيره، ويبقى فقط النص الصريح في الدلالة ولا احتمال فيه.

وعلاقة النص الاصطلاحي - للاستعمال الأول - بالمعنى اللغوي واضحة، فالنص في اللغة هو الظهور والوضوح، فالحكم أو المعنى قبل النص لم يكن بارزاً واضحاً بل كان خفياً وإنما ظهر بالنص.

وكذلك علاقة الاستعمال الثاني بالمعنى اللغوي؛ فإن اللفظ عندما يدل على معنى واضح جداً لا يحتمل غيره، فهذا يعني أنه كشف عن المعنى وارتفع بيانه إلى أقصى درجة، وهذا أحد استعمالات المعنى اللغوي كما مرّ. فهناك إذن مناسبة واضحة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي في كلا الاستعمالين.

ثالثاً: التفسير في اللغة والاصطلاح

أما في اللغة فإن التفسير من الثلاثي "فسر" وهو البيان، و"الفسر" كشف المغطى، وفسر الشيء يفسره بالكسر^(٢) وفي مقاييس اللغة: "الفاء والسين والراء: كلمة واحدة تدل على بيان شيء وإيضاحه. ومن ذلك الفسر، يقال فسرت الشيء وفسرته^(٣). وقيل التفسيرُ والتأويل بمعنى واحد، والتأويل من "الأول" وهو الرجوع، وأول الكلام أي دبره وقدره، وتأوله فسرّه. فالتأويل من معانيه التفسير. وقال الجوهري: التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء^(٤).

أما التفسير في الاصطلاح: عند علماء الشريعة هو تفسير القرآن الكريم، فهو بهذا

(١) روضة الناظر، ابن قدامة، ج ١، ص ٥٠٦.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ج ٥ ص ٥٥.

(٣) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٤، ص ٥٠٤.

(٤) الصحاح، الجوهري، ج ٤ ص ١٦٢٧.

أحد علوم القرآن الذي "يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"^(١). لكن علماء الشريعة لم يقتصرُوا في استعمال مفردة "التفسير" على تفسير القرآن الكريم فحسب، بل استعملوه أيضاً بمعناه اللغوي، وهو بيان الكلام وإيضاحه، سواء أكان الكلام نصاً قرآنياً أم غيره.

فالتفسير في الاصطلاح له معنيان: أحدهما: تفسير القرآن الكريم، والثاني: فهم النص.

وهكذا يتضح معنى قواعد تفسير النصوص، أي أنها ذلك الأمر الكلي أو الأدلة الإجمالية التي تفسر وتوضح النصوص الشرعية (الألفاظ التي اشتمل عليها الكتاب والسنة النبوية).

فالأدلة الإجمالية التي هي قضايا كلية وقواعد تسهم في توضيح ورفع الغموض عن النصوص الشرعية التفصيلية الخاصة الدالة على الأحكام -سواء كانت قرآنية أم روائية- وتساعد الفقيه في تطبيق تلك النصوص على الوقائع.

وبتعبير أكثر وضوحاً: أن أصول الفقه المرتبطة بالألفاظ تمثل قواعد تسهم في معرفة النص الشرعي، كما لو أسسنا في علم الأصول قاعدة تفيد أن: لفظ فعل الأمر يدل على الوجوب، فهذه قاعدة عامة يمكن تطبيقها في كل نصوص الكتاب والسنة النبوية، فأينما وجدنا نصاً فيه فعل أمر، فلا نتوقف في أنه هل يدل على مجرد الطلب الذي يجتمع مع الاستحباب والندب أم يدل على الوجوب والإلزام، بل مقتضى القاعدة الأصولية أنه يدل على اللزوم والوجوب. فقله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ هذا الكلام في النص القرآني تفسره القاعدة الأصولية، والنتيجة أن أقيموا فعل أمر، وكل فعل أمر يدل على الوجوب، فالقيام للصلاة واجب.

(١) مناهل العرفان، الزرقاني، ج ٢، ص ٣.

رابعاً: العلاقة بين قواعد تفسير النصوص ودلالاتها

بعد أن تبين معنى التفسير اصطلاحاً، يتضح معه العلاقة بين دلالات النصوص والتفسير.

والدلالة في اللغة من الثلاثي (دل) وهي تعني إبانة الشيء من خلال علامة، قال في المقاييس: "الدال واللام أصلان أحدهما إبانة الشيء بأمانة نتعلمها، فالأول قولهم دلت فلاناً على الطريق"^(١).

والدلالة عموماً في الاصطلاح: كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول الدال، والثاني المدلول. أما الدلالة اللفظية اصطلاحاً فهي كون اللفظ بحيث متى ما أطلق أو نُحِيل فهم منه معناه؛ للعلم بوضعه من الواضع لمعنى محدد. وهذه الدلالة تنقسم إلى دلالة مطابقة وتضمنية والتزامية، كلفظ "الإنسان"؛ فإنه يدل على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة، وعلى جزئه (الحيوان مثلاً) بالتضمن، وعلى قابليته للعلم أو للكتابة بالالتزام^(٢). ودلالة اللفظ على معناه بجميع أنحاء الدلالة ترتبط بخمسة عناصر مهمة، أولها الدلالة المعجمية، وثانيها: الدلالة النحوية، وثالثها: الدلالة الصرفية، ورابعها: الدلالة الصوتية، وخامسها: الدلالة السياقية، فهذه خمس دلالات.

وإذا ما أضفنا الدلالة إلى النص الشرعي، سيكون معناها المعنى الناشئ من نص القرآن والسنة النبوية. وإذا فهمنا دلالة النص الشرعي بما ذكرناه، يتضح عندئذ علاقتها بالتفسير، فهناك دلالة في رتبة سابقة تترشح من الألفاظ الشرعية وهذه الدلالة وضعية، والقواعد المفسرة لدلالة النص الشرعي في علم الأصول، هي القواعد التي تسهم في بيان وتوضيح دلالات تلك النصوص المرتبطة بالشرعية. فترتبة الدلالة للنص تسبق مرتبة التفسير والفهم لها، والتفسير جهد معرفي لتشخيص المعاني والدلالات التي ترتبط بالوضع وترتبط بمراد المتكلم وقصده، فقد يستعمل اللفظ في معناه لكنه لا

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٢، ص ٢٥٩.

(٢) انظر: التعريفات، الجرجاني، ص ١٠٤-١٠٥.

يريد المعنى الحقيقي، بل المجازي منه كما سيتضح لاحقاً. وقد يستعمله ويريد معناه الوضعي الحقيقي، والمفترض أن المتكلم غالباً يستعمل اللفظ ويريد دلالة الوضعية الحقيقية إلا إذا نصب قرينة على الخلاف.

وفي أصول الفقه سيكون تحديد دلالات الألفاظ من القواعد المهمة، لأنّ تحديدها يسهم في تفسير وفهم النصوص الشرعية، ويعين الفقيه على استنباط الأحكام الشرعية، فمثلاً عندما يؤسّس في علم الأصول دلالة اللفظ العام في العموم والشمول، أو المطلق في الماهية غير المقيدة - سوف يأتي بيان المطلق - فهو يشكل قاعدة مهمة في فهم النصوص وتفسيرها، وهكذا بقية الدلالات.

والخلاصة: أن قواعد تفسير النصوص، هي القواعد الأصولية التي تفسر الألفاظ التي تأتي في الكتاب والسنة النبوية، وهذا القواعد ترتبط ارتباطاً وثيقاً بدلالات الألفاظ ومعانيها. وهي تحظى بأهمية بالغة لكونها متصلة بالقرآن أول مصادر التشريع وبنصوص السنة النبوية ثاني مصادر التشريع الإسلامية.

قواعد دلالات الألفاظ

فهذه القواعد الأصولية المرتبطة بالألفاظ والمستمدة من اللغة التي يستهدي بها الفقيه في فهم الأحكام من القرآن والسنة فهما صحيحاً، قد أصبحت مراعاةً في فهم النصوص الشرعية، لأنّ الألفاظ ليست في درجة واحدة من الوضوح والخفاء، فيلجأ إلى هذه القواعد في كيفية دلالة الألفاظ على المعاني.

وما دامت هذه القواعد متعلقة باللفظ ودلالته ينبغي التعرف على أقسام اللفظ بالنسبة للمعنى، ومعرفة ما يندرج تحت كلّ قسم من فروع وتقسيمات، فقد لاحظ علماء الأصول في هذا المجال: أنّ اللفظ يوضع للمعنى أولاً، ثم يُستعمل في المعنى الموضوع له أو في غيره. كما لاحظوا أن اللفظ قد تتفاوت دلالاته على معناه - كما قلنا - من حيث الوضوح والخفاء، لأنّ الألفاظ في وضوح معانيها وخفاءها ليست في درجة

واحدة. ولاحظوا أيضاً أن اللفظ يختلف في كيفية الدلالة على معناه المستعمل فيه، سواء أكان واضحاً أم خفياً؛ ولذلك فإنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى عند علماء الأصول، تمت دراستها من أربع جهات، تُعتبر أقساماً لللفظ بالنسبة للمعنى، وهي:

الجهة الأولى: من حيث وضع اللفظ للمعنى. واللفظ بهذه الحثية ثلاثة أنواع: خاص، وعام، ومشترك. الجهة الثانية: باعتبار استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له. ويتفرع اللفظ بهذا الاعتبار إلى: حقيقة، ومجاز، وصرح، وكناية.

الجهة الثالثة: من حيث وضوح المعنى وخفائه من اللفظ المستعمل فيه. وهو بهذا الاعتبار: واضح الدلالة، وغير واضح الدلالة. وواضح الدلالة أربعة أنواع: ظاهر ونص ومفسر ومحكم. وغير واضح الدلالة أربعة أنواع أيضاً: خفي ومشكل ومجمل ومتشابه. والجهة الرابعة: من حيث كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل فيه، أي باعتبار طرق فهم المعنى من اللفظ، سواء أكان واضحاً أم خفياً. وبهذا الاعتبار تكون دلالة اللفظ على المعنى: إمّا بطريق (عبارة النص) أو (إشارة النص) أو (دلالة النص)، أو (اقتضاء النص). وهكذا اتضح ماذا سوف نتناول في علم الأصول من دلالات لفظية. وسوف نبدأ أولاً: بالعام؛ تعريفه، أنواعه، صيغته، تخصيصه بالأدلة المتصلة، بالأدلة المنفصلة.

دلالات النصوص على أساس الوضع

قلنا إن دلالات الألفاظ إذا ما لوحظ فيها الوضع فإنها تنقسم إلى دلالة العام والخاص والمشارك، وسوف نتكلم عن كل من هذه الدلالات.

أولاً: العام وأنواعه وصيغته وحكمه

مفهوم العام

العام لغة: ضد الخاص، وهو من عم الشيء، أي: شمله فهو شامل^(١). وفي مقاييس اللغة: "العين والميم أصل صحيح واحد يدل على الطول والكثرة والعلو. ومن الجمع قولهم: عمنا هذا الأمر، يعمنا عموماً: إذا أصاب القوم أجمعين"^(٢). فهو في اللغة شمول أمر متعدد، سواء أكان الأمر لفظاً أم غيره، ومنه قولهم: عمهم الخير، إذا شملهم، وأحاط بهم^(٣).

العام في الاصطلاح: "شمول اللفظ لكل ما يصلح أن ينطبق عليه من أفراد، بالوضع، سواء أكان ذلك بدلالة اللفظ بمادته مثل "كل" أم بهيئته فقط كالجمع المحلى باللام مثل (العلماء)، ويعبر عنه بالعام الأصولي^(٤).

أو هو "اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد، كقولنا: الرجال، فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له"^(٥). والتعريف الثاني بناء على أن الألف واللام تفيد العموم. وقوله: بوضع واحد: ليخرج المشترك مثل كلمة عين، فهذا المشترك يشمل جمع أفراده لكن بوضعين أو أكثر لا بوضع واحد.

(١) الصحاح، الجوهري، ج ٥، ص ١٩٩٣.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٤ ص ١٦.

(٣) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ١١٢.

(٤) دراسات في علم الأصول، تقرير بحث الخوئي للشاهرودي، ج ٢ ص ٢٣٣.

(٥) الرازي، المحصول، ج ٢، ص ٣٠٩. قال: وقولنا: بحسب وضع واحد، احتراز عن اللفظ المشترك أو الذي له حقيقة ومجاز، فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميته معاً.

وهناك فرق بين العام والمطلق مثل (البيع) في قوله "أحل الله البيع"، فإن العام هو الشمول والاستيعاب بسبب الوضع واللغة، بينما المطلق هو الشمول والاستيعاب لا بالوضع واللغة، بل بقرينة الحكمة، ونقصد بقرينة الحكمة أن المتكلم في مقام البيان، وكل ما لا يذكره في الكلام من قيد فهو لا يريده. وسوف يأتي بيان ذلك في بحث المطلق.

أنواع العام وأمثلته

العام ثلاثة أنواع:

أولاً: عام يراد به قطعاً العموم، وهو العام الذي كانت معه قرينة تنفي احتمال تخصيصه، كالعام في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾^(١) أو في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾^(٢) فإن في كل واحدة من هاتين الآيتين، تقرير سنة إلهية عامة لا تخصص ولا تبدل، فالعام فيهما قطعي الدلالة على العموم، ولا يحتمل أن يراد به الخصوص^(٣). أو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٤)، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٥). فهذا عام لا خاص فيه.

ثانياً: عام يراد به قطعاً الخصوص، وهو العام الذي كانت معه قرينة تنفي بقاءه على عمومته، وتبين أن المراد منه بعض أفرادها، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ﴾^(٦)، فالناس في هذا النص عام، ويراد به خصوص الناس المكلفين لا جميع الناس، لأن العقل يقضي بخروج الصبيان والمجانين، ومثل قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ

(١) هود: ٦.

(٢) الأنبياء: ٣٠.

(٣) أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ١٨٥.

(٤) البقرة: ٢٨٢.

(٥) النساء: ٢٣.

(٦) آل عمران: ٩٧.

الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ^(١)، فأهل المدينة والأعراب في هذا النص لفظان عامان مراد بكل منهما خصوص القادرين لا جميع الأعراب، لأنّ العقل لا يقضي بخروج العجزة للقتال، فهذا عام مراد به الخصوص، ولا يحتمل أن يراد به العموم ^(٢).

ثالثاً: العام المخصوص، وهو العام المطلق الذي لم تصحبه قرينة متصلة تنفي احتمال تخصيصه، ولا قرينة تنفي دلالة على العموم، مثل أكثر النصوص التي وردت فيها صيغ العموم، مطلقة عن قرائن لفظية أو عقلية أو عرفية تعين العموم أو الخصوص، وهذا ظاهر في العموم حتى يقوم الدليل على تخصيصه، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ ^(٣) فهو حكم عام يشمل جميع المطلقات، إلا أنه خصص فيما بعد بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ ^(٤)، فجعل أجلهن وضع الحمل لا ثلاثة قروء.

وفي التفريق بين العام الذي يراد به الخصوص، والعام المخصوص:

العام الذي يراد به الخصوص هو العام الذي صاحبه حين النطق به قرينة دالة على أنه مراد به الخصوص لا العموم، مثل خطابات التكليف العامة، فالمراد بالعام فيها خصوص من هم أهل للتكليف، لاقتضاء العقل إخراج من ليسوا مكلفين.

وأما العام المخصوص فهو الذي لم تصحبه قرينة دالة على أنه مراد به بعض أفراد، وهذا ظاهر في دلالة على العموم حتى يقوم فيما بعد -لا أثناء الكلام- دليل على تخصيصه ^(٥).

(١) التوبة: ١٢٠.

(٢) أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ١٨٥.

(٣) البقرة: ٢٢٨.

(٤) الطلاق: ٤.

(٥) المصدر نفسه.

الفرق بين العام والعموم

العام هو اللفظ الشامل، والعموم هو شمول اللفظ، فيكون العام وصفاً للفظ، والعموم وصفاً لاستغراق اللفظ. والعموم مصدر، والعام اسم فاعل مشتق من هذا المصدر، وهما متغايران.

صيغ العموم

- ❖ كل: هي من أقوى صيغ العموم؛ لأنها تشمل العاقل وغيره، والمذكر والمؤنث، والمفرد والمثنى والجمع. ومثالها بقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^(١).
- ❖ جميع: كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(٢).
- ❖ أجمع: كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْمِنُ بِهِمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٣).
- ❖ الجمع مع الألف واللام: كما في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(٤).
- ❖ اسم الجمع: مثل نفر، قوم، معشر، رهط، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدْ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ﴾^(٦). وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ﴾^(٧).
- ❖ النكرة في سياق النهي أو النفي: كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾^(٨) وكما في قوله تعالى: ﴿فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيّاً﴾^(٩).

(١) العنكبوت: ٥٧.

(٢) البقرة: ٢٩.

(٣) ص: ٨٢.

(٤) النساء: ٣٤.

(٥) الجن: ١.

(٦) الأنعام: ١٨٢.

(٧) هود: ٩١. وسوف يأتي أن بعض العلماء عد اسم الجمع من اخصاص المحصور.

(٨) النساء: ٣٦.

(٩) مريم: ٢٦.

❖ الذي، التي، من، ما، أي، متى: مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا﴾^(١). وقوله: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^(٤). وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ﴾^(٦) للزمان المبهم. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَكُونُوا يَدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ﴾^(٧) ^(٨).

حكم العام

نقصد بحكم العام: أي لزوم اتباع دلالة اللغوية مع ما فيه من الاستغراق لجميع الأفراد، فإن جمهور الأصوليين يرى أن العام الباقي على عمومته يدل على جميع أفرادها، فهو حجة في جميع الأفراد، فإذا قال المتكلم الأمر: (أكرم كل العلماء) هنا وجب إكرام جميع أفراد العلماء بلا استثناء، فحكم العام وهو الوجوب يثبت لجميع أفراد العام، إلا إذا دل دليل على تخصيصه كما سوف يأتي في الخاص^(٩).

(١) النساء: ١٦.

(٢) النساء: ٣٤.

(٣) فصلت: ٤٦.

(٤) النحل: ٩٦.

(٥) الكهف: ١٢.

(٦) الأنبياء: ٣٨.

(٧) النساء: ٨٧.

(٨) لم نذكر دخول اللام على اسم الجنس من صيغ العموم، لأننا نعتقد أنها لم توضع لغةً لذلك.

(٩) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ص ٢٤٩.

ثانياً: مفهوم الخاص وحجيته وأقسامه وحكمه

الخاص لغة واصطلاحاً

في اللغة: عُرِفَ الخاص بأنه ما كان ضد العام، والخاص هو المنفرد، مأخوذ من قولهم: اختص فلان بكذا؛ إذا انفرد به دون غيره، فلا مشاركة في الخاص^(١). وفي مقاييس اللغة: "الخاء والصاد أصل مطرد يدل على الفرجة والثلمة. ومن الباب خصصت فلاناً بشيء خصوصية؛ لأنه إذا أفرد واحد، فقد أوقع فرجه بينه وبين غيره، والعموم بخلاف ذلك"^(٢). فالخاص لغة ضد العام وهو المنفرد والتخصيص لغة هو الأفراد.

وفي الاصطلاح: عرفه القدماء من العلماء بأنه: كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد^(٣). أو: "ما تناول لفظه شيئاً واحداً"^(٤) أو "ما أفاد واحداً دون سواه"^(٥).

وهذا التعريف يشمل مثل لفظ الذات مثل (زيد) فهو لفظ دل على الانفراد وعدم مشاركته غيره، وكذلك لفظ الإنسان فهو وإن كان عاماً بلحاظ أفرادهِ إلا أنه خاصٌ بلحاظ ما فوقه، وهو الحيوان، فالإنسان نوع خاص من جنس الحيوان. وهو ما يسمى بالواحد بالنوع.

وعرّفه المتأخرون من علماء الأصول بأنه: "لفظ وضع للدلالة على فرد واحد، إما واحد بالشخص مثل محمد، أو واحد بالنوع مثل رجل، أو على أفراد متعددة محصورة مثل ثلاثة وعشرة ومائة وقوم ورهط وجمع وفريق، وغير ذلك من الألفاظ التي تدل على

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ٧ ص ٢٤.

(٢) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٢ ص ١٥٣.

(٣) أصول السرخسي، السرخسي، ج ١، ص ١٢٤. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأول، ج ١ ص ٨٦. وانظر: معارج الأصول، المحقق الحلي، ص ٨١.

(٤) الذريعة، الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٩٧.

(٥) التذكرة بأصول الفقه، المفيد، ص ٣٣.

عدد من الأفراد ولا تدل على استغراق جميع الأفراد" (١).

والأفضل في تعريفه: هو اللفظ الذي لا قابلية فيه لاستغراق ما يصلح له من أفراد، أو له تلك القابلية لكن بنحو الحصر، مثل ألفاظ الأعداد (عشرة ومائة) (٢). فالعام هو اللفظ الموضوع ليستغرق ما يصلح له من دون أي حصر، والخاص هو الذي لا يستغرق أصلاً أو يستغرق أفراد ما يصلح لكن مع الحصر.

وقد وسّع بعض العلماء باب الخاص ليشمل الأمر والنهي والمطلق والمقيد، فإن في الأمر وضعاً لمعنى واحدٍ منفردٍ أيضاً، وهو وضع صيغة الأمر لمعنى طلب الفعل، ووضع صيغة النهي لمعنى منفرد واحد، وهو الكفّ عن الفعل، وهكذا. بل الخاص أيضاً يشمل جميع المعاني التي لم توضع للكثرة، بل وضعت للحقيقة واحدة - غير الذوات - مثل الجهل والعلم، سواء وجد في الخارج له أفراد أم لم يوجد مثل الشمس والقمر.

ولا يضرّ في خصوصية الخاص أن يكون له أفراد كثيرة في الخارج، فهذه الكثرة لم تلحظ عند الوضع، بل لوحظت الحقيقة الواحدة فقط، بخلاف العام الذي لوحظ فيه الحقيقة مع الاستغراق وعدم الحصر، فلفظة (رجل) مثلاً موضوعة لمعنى واحد وهو الذكر الذي تجاوز حد الصغر والصبا، وإن كان هذا المعنى له أفراد في الخارج.

الفرق بين الخاص والتخصيص

الخاص هو اللفظ الموضوع لمعنى خاص لا استغراق فيه، فالخصوصية والانفراد ناتجة من الوضع اللغوي. أما التخصيص يكون في الاستعمال وبعد الوضع. وقد عرّف "التخصيص" في الاصطلاح بعدة تعريفات: منها: "إخراج بعض ما تناوله اللفظ العام، أو هو بيان ما لم يُرد بلفظ العام بديل

(١) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ١٩١. وقد تقدم أن (اسم الجمع) عدّه بعضُ عامّاً.

(٢) انظر: مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ص ٢٣٢.

مستقل، أو هو قصر العام على بعض أفرادهِ بدليل مستقل مقترن^(١). أو "هو حمل العام على الخاص أي التضييق في دائرة شمولية حكم العام لأفردهِ"^(٢).

على سبيل المثال للتوضيح، لو قال المتكلم الأمر: أكرم العلماء، فهذا الكلام عام يشمل كلّ عالم وفي جميع التخصصات العلمية، ولا يفرق بين الفاسق والعاقل منهم، لكن المتكلم لو قال مباشرة بعد كلامه الأول: ولا تكرم علماء اللغة العربية. فهنا حصلت عملية تخصيص، وهو إخراج بعض أفراد العام عن حكم الكلام الأول، فالأول كان يوجب إكرام جميع العلماء بما فيهم علماء اللغة العربية، والكلام الثاني أخرج من حكم العام بعض الأفراد وهم علماء اللغة العربية، والنتيجة هي حمل العام على الخاص، ويكون حاصل الكلام: أكرم جميع العلماء باستثناء علماء اللغة العربية. وقوله: لا تكرم علماء اللغة العربية، يعد دليلاً مخصّصاً.

المخصص المتصل والمنفصل

وهذا الدليل المخصّص نوعان: إما مخصص متصل: كما في المثال السابق، وهو الذي لم يفصل فيه بينه وبين العام بفاصل، وإما مخصص منفصل: وهو بخلافه، أي كان هناك فاصلٌ زمني بينه وبين العام. كما لو قال في المثال السابق: (لا تكرم علماء اللغة العربية) لكن بعد يومين مثلاً من صدور الكلام الأول.

أقسام المخصص المتصل

ينقسم المخصص المتصل إلى خمسة أقسام:

الأول: الاستثناء، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ

(١) انظر: إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ١، ص ٣٥١. البخاري، كشف الأسرار، ج ١، ص ٤٤٨. ومعنى كونه مقترناً أي متصلاً وغير متراخ عنه زماناً لأنه لا يكون تخصيصاً بل نسخاً، وهو مخالف للجمهور الأصوليين.

(٢) الوسيط في قواعد فهم النصوص، عبد الهادي الفضلي، ص ١٣١.

تَابُوا^(١). وهنا الحكم بكونهم فاسقين جميعاً بحسب ظهور العام (الفاسقون) في العموم والاستغراق لجميع أفراد العام، ثم استثنى بلا فاصل الذين تابوا. أو مثل التشهد: أشهد أن لا إله إلا الله.

الثاني: الصفة: كقوله تعالى: ﴿وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي جُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾^(٢). فالصفة: (اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) وصف لـ "نسائكم" فيكون المعنى: أن الربيبة من المرأة المدخول بها، محرمة على الرجل، حلال له إذا لم يدخل بها.

الثالث: الشرط: كقوله: (وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا)^(٣) أي قدرة على الأداء، أو أمانة وكسباً. فقد أمر الله تعالى فيما إذا أراد العبد الكتابة وهو المكتبة على حريته أن يكتبه سيده على ذلك، فلا يجوز للسيد أن يستفيد من مال العبد جميعه، فهنا وجوب الكتابة عام (فكاتبوهم) أي كاتبوا ما ملكت أيمانكم، سواء علمتم منهم الأمانة وعدم الهروب أم لا، ثم في نفس الكلام خصص العام بما إذا علمتم منهم الأمانة: (إن علمتم فيهم خيراً).

الرابع: الغاية: كقوله: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾^(٤) فهنا خصص العام (الرؤوس في هيئة الجمع) وحكمها الحرمة، بما إذا بلغ الهدي محله. وأما المخصص المنفصل للعام مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٥) فهو عام في كل مطلقة حاملاً كانت أو غير حامل، مدخولاً بها أو غير مدخول بها، ثم بقول منفصل خصص هذا العام، وأخرج منه الحامل، بقوله: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^(٦).

(١) النور: ٤-٥.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) النور: ٣٣.

(٤) البقرة: ١٩٦. (حتى يبلغ الهدي محله) يعني: لا تحلقوا رؤوسكم إلا إذا ذبحتم.

(٥) البقرة: ٢٢٨.

(٦) الطلاق: ٤.

حكم الخاص

نقصد بحكم الخاص الالتزام بدلالاته والعمل بمضمونه، وقد ذكرنا أن ثمة اتفاقاً بين العلماء على أن الخاص يدل على معناه الذي وضع له حقيقة، دلالةً قطعيةً، ويثبت الحكم للمدلول على سبيل القطع، ما لم يدل دليل على صرفه عن معناه وإرادة معنى آخر.

فالنخاص مثل لفظ عشرة في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾^(١). ولفظ ثلاثة في قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾^(٢) يدل كل من العدين على معناه قطعاً، ولا يحتمل زيادة ولا نقصاً، لأن كلا منهما لفظ خاص، لا يمكن حمله على ما هو أقل أو أكثر، فدلالته على ذلك قطعية.

لكن هناك من يذهب إلى أن الخاص في كثير من أفرادها لا يفيد القطع - باستثناء ما كان نصاً مثل العدد المحصور - نعم هو حجة، ويجب الالتزام بما دل عليه، من باب حجية الظهور.

ومن تطبيقات الالتزام بحكم الخاص بما دل عليه من معنى، على سبيل المثال: مسألة اشتراط الطمأنينة في الصلاة ويقصد بها الاستقرار في حالة الركوع والسجود، فإنه في المذهب الحنفي لم يشترط تحقق هذه الطمأنينة في الركوع والسجود، اعتماداً على قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾^(٣)، ويكفي ما يسمى في اللغة ركوعاً، وهو أدنى انحناء أو ميل عن الاستواء، بلا حاجة إلى استقرار معه، وكذلك الاكتفاء بأقل ما يسمى بسجوداً في اللغة وهو وضع الجبهة على الأرض، فتقييد هذا المعنى اللغوي للأمر بالسجود - وهو لفظ خاص - بالركوع مع شرط الاستقرار والأمر بالسجود كذلك، يحتاج إلى دليل آخر بقوة هذا الخاص، ولا يوجد دليل

(١) المائدة: ٨٩.

(٢) البقرة: ١٩٦.

(٣) الحج: ٧٧.

بهذه القوة، لا من القرآن ولا من الروايات^(١).

حجية العام بعد التخصيص

قلنا في بحث العام: أن حكم العام هو وجوب اتباع دلالاته، إلا إذا دل دليل على التخصيص، وذكرنا أن الدليل المخصص إما متصل أو منفصل، وقد بحث في علم الأصول، هل أن العام بعد تخصيصه حجة أم لا؟ أي لو خصص العام ولم يبق على عمومته، هل يجب اتباع دلالاته فيما بقي له من أفراد، أم تسقط دلالاته؟

فلو قال المتكلم: أكرم جميع العلماء، ثم قال في كلام آخر: لا تكرم الفساق من العلماء. هنا قد يقال: الكلام الأول ظاهر في العموم، والثاني ظاهر أو قطع وجزم في الخصوص، وكلاهما حجة، لأنّ الظهور والعلم حجة؛ فإذا نفعل؟

رأيان في هذه المسألة

يوجد في هذه المسألة رأيان مشهوران:

الرأي الأول:

عدم حجية العام بعد التخصيص، وأن العام بعد تخصيصه يتحول إلى مجمل وتسقط دلالاته في جميع الأفراد الباقين. والدليل على هذا الرأي: إذا كان لفظ العام موضوع في اللغة للعموم، وهذا العموم لم يرد في الكلام، لأنه خصص حسب الفرض، فالتكلم قطعاً لم يرد جميع الأفراد الداخلة تحت العام لغة، عندئذ ستكون سائر ما تحته من المراتب من الأفراد من المجاز، فترتبة تمام الباقي مجاز ومرتبة بعض الباقي - مثل مرتبة أقل الجمع وهو ثلاثة - دون بعض آخر مجاز أيضاً.

وإذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات، كان اللفظ مجملاً فيها، فلا يحمل على شيء منها. وتمام الباقي أحد المجازات، فلا يحمل عليه، بل يبقى متردداً بين جميع

(١) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ٢٠٧.

مراتب الخصوص، فلا يكون حجةً في شيء منها. هذا دليلٌ من يعتقد بأن العام بعد التخصيص سقط عن المحية في الباقي.

الرأي الثاني: حجية العام بعد التخصيص

الرأي الثاني: هو حجية العام في الباقي من الأفراد، وهو رأي جمهور الأصوليين (١). ودليل ذلك:

أولاً: إن أداة العموم باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل، فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، وإنما مدخولها تضيق دائرته بالتخصيص؛ فحكم العام المخصص هو نفس حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه (٢).

ثانياً: الدليل العرفي، فإذا قال السيد لعبده: "كلّ من دخل داري، فأكرمه" ثم قال بعد ذلك: "لا تكرم زيداً"، أو قال في أثناء الكلام: "إلا زيداً"، ثم لم يكرم العبد لا زيداً ولا غيره بحجة أن العام ليس حجة في الباقي، عدّ في العرف عاصياً، وذمّه العقلاء على المخالفة. وذلك دليل حجته في الأفراد الباقية (٣).

(١) إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ١، ص ٣٤٠. وانظر: كفاية الأصول، الخراساني، ص ٢١٨.
(٢) انظر: أصول الفقه، المظفر، ج ١، ص ١٣١. حقائق الأصول، محسن الحكيم، ج ١ ص ٤٩٠.
(٣) هداية المسترشدين، محمد تقي الرازي، ج ٣، ص ٢٩٥.

قاعدة الأمر والنهي

أولاً: دلالة مادة الأمر وصيغته

ذكرنا سابقاً أن الخصاص يشمل في تعريفه الأمر والنهي والمطلق والمقيد، فهذه الأربعة تعد أقساماً للخاص، ولهذا ناسب البحث في هذه الأربعة متتابعاً. وأول هذه الأربعة "الأمر" وهو تارة ينظر إليه كمادة متكونة من ثلاثة حروف (الهمزة والميم والراء) وأخرى ينظر إلى صيغته، وهي صيغة (افعل)، فالبحت إذن في الأمر له جهتان، الأولى في المادة، والثانية في الصيغة.

مفهوم مادة الأمر: لغة

للأمر-مادة - عدة معان، فهو مشترك لفظي، وقد ذكر صاحب كتاب مقاييس اللغة أن: الهمزة والميم والراء، له أصول خمسة: الأول: من الأمور، مثل: هذا أمر رضىته وأمر لا أرضاه، والثاني: ما كان ضد النهي، أي طلب الفعل، والثالث: النماء، والبركة مثل: أمر بنو فلان، أي كثر عددهم، أو امرأة امرأة، أي مباركة، والرابع: العلامة، والخامس: العجب، مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾^(١). ثم قال: والأمر الذي هو نقيض النهي قولك افعل كذا^(٢). وفي لسان العرب لابن منظور: "الأمر: معروف نقيض النهي"^(٣).

ويفهم من تتبع الاستعمالات اللغوية أن الأمر المقابل للنهي هو طلب للفعل، فالطلب بلا شك هو أحد معاني كلمة الأمر، فقوله أمر بكذا، أي أطلب منك كذا. لكن تعيين كلمة الأمر على معنى الطلب في أثناء الكلام يحتاج إلى قرينة، لأنه كما قلنا مشترك لفظي، وقد وضع لعدة معان.

(١) الكهف: ٧١.

(٢) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ١ ص ١٣٧.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، ج ٤ ص ٢٦.

مفهوم مادة الأمر: اصطلاحاً

عرف الأمر في كلمات علماء الكلام والأصوليين بعدة تعريفات:
 أحدها: "القول المقتضي طاعة المأمور - أي المكلف - بفعل المأمور به" (١).
 ثانيها: "قولٌ يستدعي الأمرُ به الفعلُ ممن هو دونه" (٢).
 وثالثها: وهو المناسب: "طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء" (٣).
 والمراد من الطلب هو إظهار الإرادة والرغبة، بالقول أو الكتابة، فمجرد الإرادة والرغبة من دون إظهارها بمظهر لا تسمى طلباً (٤).
 والتقييد بجهة الاستعلاء؛ احترازاً عن الطلب فيما لو كان على جهة الدعاء والالتماس، كما في قول المتكلم: رب اغفر لي. أو قول الشخص لصاحبه: ساعدني على كذا. فهذا لا يسمى أمراً اصطلاحاً، بل الأول دعاء والثاني التماس.

صيغة الأمر والفرق بينها وبين مادة الأمر

في التعريفات الاصطلاحية السابقة لا نجد تفصيلاً في الدلالة بين المادة والصيغة، فإنّ الطلب تارة يكون بمادة الأمر، كما لو قال: أمرك أن تصلي. وتارة أخرى يكون بصيغة الأمر، كما لو قال: "صل". ولا شك في أن تلك التعريفات تشمل كلا النوعين من الطلب، أي الطلب بالمادة والطلب بالصيغة.

لكن الصحيح أن هناك فرقاً في الدلالة بين مادة الأمر وصيغته، فليس كلّ منهما تدل على مفهوم طلب الفعل، بل المادة هي التي تدل على هذا المفهوم الإسمي، أما الصيغة (افعل) فهي تدل على النسبة الإرسالية، والنسبة ليست مفهوماً إسمياً، بل

(١) أبو بكر الباقلاني، التقريب والإرشاد، ج ٢، ص ٥٥. الغزالي، المستصفى، ص ٢٢٢.

(٢) البه في أصول الفقه، الشيرازي، ص ١٢.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج ٢، ص ١٤٠. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلامة

الحلي، ص ٩٠.

(٤) أصول الفقه، المظفر، ج ١، ص ٥٣.

هي معنىً ربطياً حرفياً، وتوضيح ذلك:

صيغة "افعل" هي الهيئة التي يكون عليها تركيب الكلمة (افعل) بالوزن المعروف، وهذه الصيغة يمكن أن تحمل عدة مواد، مثل مادة الكتابة، فنقول: (اكتب) ومادة القراءة، فنقول: (اقرأ) وهكذا. وهذه الصيغة لا تكون موضوعة في اللغة لمفهوم الطلب، أي أن الواضع الأول في اللغة لم يتصور معنى الطلب في ذهنه ثم وضع هيئة فعل الأمر لمعنى الطلب، بدليل أننا لا يمكن أن نستعيض عن كلمة "اكتب" مثلاً بـ "طلب كتابة"، فلو كانت هيئة فعل الأمر موضوعة لمعنى الطلب، لما شعرنا بعدم مساواتها لمعنى طلب كتابة، وهذا يدل على عدم وضع الصيغة لمفهوم الطلب الإسمي أساساً، إذن لم وضعت هيئة افعل؟

صيغة الأمر تدل على النسبة الإرسالية

الصحيح أن الصيغة وضعت لإيجاد نسبة إرسالية في الذهن، والنسبة هي العلاقة والارتباط الخارجي بين شيئين، فالصيغة لم توضع لمعنى خاص، بل وضعت لتؤدي وظيفة الربط بين المفاهيم في الذهن. فعندما يقول المتكلم: "اكتب" أو "صل" فهو يريد أن يكون هناك ارتباط خارجي بين المخاطب وبين مادة الكتابة أو مادة الصلاة؛ فيرسل المخاطب لتحقيق هذه الارتباط في الخارج.

بمثال أكثر توضيحاً: لو كنت تريد أن تأمر شخصاً بأن يسافر، فهنا ينبغي عليك أن تخلق في ذهنه ارتباطاً بين مادة السفر (معنى السفر) وبين هذا الشخص المخاطب الذي تريده أن يسافر، فنقول له: (سافر)، هنا الشخص السامع أو المخاطب سوف لن يفهم فقط معنى السفر، بل سيفهم شيئين: السفر، وأن هذا السفر مرتبط به، وأن المتكلم الأمر يريد أن يتحقق هذا الارتباط في الخارج وليس في الذهن فقط، فهو يهدف من إلقاء معنى السفر والارتباط بالشخص السامع كي يرسله لتحقيق هذا الارتباط في الخارج، فيفعل السفر، فالداعي من الارتباط والنسبة هو الإرسال،

ليتحقق هذا الارتباط خارجاً.

وهذا ما نعينه بالنسبة للإرسالية. وهذه النسبة التي دلت عليها الصيغة تخلق في الذهن ارتباطاً بين شيئين هما مفهوم المادة أياً كانت والمخاطب، بهدف الإرسال خارجاً. نعم بعد صدور الصيغة من الأمر، يُنتزع مفهوم الطلب، لأنّ المرسل بالصيغة يسعى لتحقيق مقصوده من خلال أمره، وكل طلب هو سعي للمقصود، فالعقل ينتزع مفهوم الطلب، لأنّ ذلك منشأ للانتزاع - مثل كلّ المفاهيم الانتزاعية التي لها منشأ انتزاع كفهوم البياض وغيره - لا أن الصيغة تدل ابتداء على مفهوم الطلب^(١).

دلالة الأمر على الوجوب

في هذا المبحث نريد أن تؤسس لقاعدة مهمة من قواعد علم الأصول أو قواعد تفسير النصوص، وهي دلالة الأمر بمادته وصيغته على الوجوب، بحيث نجزم بأن كلّ أمر في كلّ نص شرعي يفيد الوجوب في جميع أبواب الفقه، في مقابل القول بدلالته على مجرد الطلب الذي هو أعم من الطلب الوجوبي.

أما مادة الأمر فثمة إجماع على دلالتها على الوجوب^(٢)، وأما الصيغة فقد وقع خلاف في الدلالة على الوجوب، بسبب أن هناك استعمالات كثيرة لها في اللغة في غير الوجوب:

فالوجوب في مثل قوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(٣) وفي غيره، منها: الاستحباب والندب، كقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾^(٤)، ومنها: الإرشاد، كقوله: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا﴾^(٥) ومنها: الإباحة،

(١) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ٢ ص ٧٠.

(٢) انظر: الغزالي، المستصفى، ص ٢٠٤. دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ٢ ص ٧١.

(٣) الإسراء: ٧٨.

(٤) النور: ٣٣.

(٥) البقرة: ٢٨٢.

كقوله ﴿فَاصْطَادُوا﴾^(١)، ومنها: الامتنان، كقوله: ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾^(٢) ومنها: الإكرام، كقوله: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ﴾^(٣) ومنها: التهديد، كقوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٤)، ومنها: التسخير والإذلال^(٥)، كقوله: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(٦) ومنها: الإهانة، كقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(٧)، ومنها: بيان التسوية، كقوله: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا﴾^(٨) ومنها: الإنذار، كقوله: ﴿كُلُوا وَامْتَعُوا قَلِيلًا﴾^(٩) ومنها: الدعاء كقوله: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾^(١٠) ومنها: التمني كقول الشاعر: "ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي"^(١١). وفي كل هذه الأمثلة توجد قرينة على المعنى المراد من الصيغة.

ومن هنا بحث علماء الأصول أن صيغة (افعل) إذا تجردت عن القرينة فعلى أي معنى يمكن حملها؟ هل يمكن حملها على الطلب الوجوبي؟
والصحيح: أن الصيغة، كما هو الحال في مادة الأمر، تدل على الوجوب، فيما إذا وقعت مجردة عن القرينة، فهي تدل على النسبة الإرسالية التي تنشأ من داع وجوبي، لا أي داع كيفما كان.

(١) المائة: ٢.

(٢) المائة: ٨٨.

(٣) الحجر: ٤٦.

(٤) فصلت: ٤٠.

(٥) التسخير هنا في الآية يقصد به: التحويل والتصيير إلى قردة، بداع الإذلال.

(٦) البقرة: ٦٥.

(٧) الدخان: ٤٩.

(٨) الطور: ١٦.

(٩) المرسلات: ٤٦.

(١٠) إبراهيم: ٤١.

(١١) تاريخ الأدب الجاهلي، الجندي، ص ٢٩٢. وجميع هذه الأمثلة ذكرها الغزالي في المستصفى، ص ٢٠٤.

تفسير منشأ دلالة الأمر على الوجوب

وفي توجيه هذه الدلالة لمادة الأمر ولصيغته وتفسيرها، أي في منشأ هذه الدلالة، هناك أكثر من قول:

القول الأول: إن الدلالة على الوجوب ناشئة من الوضع، بمعنى أن لفظ الأمر وضعه الواضع للطلب الناشئ من داع لزومي، وصيغة الأمر موضوعة للنسبة الإرسالية الناشئة من داع لزومي.

القول الثاني: أن ذلك بحكم العقل، بمعنى أن الوجوب ليس مدلولاً للأمر اللفظي، وإنما مدلوله الطلب فقط، لكن حيث كل طلب لا يقتزن بالترخيص في المخالفة، يحكم العقل بلزوم امتثاله، وبهذا المحاذ يتصف بالوجوب^(١).

والصحيح هو القول الأول، والدليل على أن مادة الأمر وصيغته تدل على الوجوب بالوضع لا العقل، عدة أمور:

الدليل الأول: التبادر، فإن المنسب إلى ذهن العرف ذلك، ويشهد لذلك أن الأمر العرفي إذا أمر المكلف بمادة الأمر أو الصيغة ولم يأت المكلف بالمأمور به، معتذراً بأنني لم أكن أعرف أن هذا واجب أو مستحب، لا يقبل منه العذر، ويلام على تخلفه عن الامتثال، وليس ذلك إلا لانسباق الوجوب عرفاً من اللفظ وتبادره والتبادر علامة الحقيقة^(٢). وهذا الدليل يشمل المادة والصيغة.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(٣)، ولولا دلالة الأمر في كلمة (أمرتك) على الوجوب لا معنى لأن يسأل الله تعالى الشيطان ما منعك من السجود؟ أو قل: إن الله ذم الشيطان على عدم سجوده، والذم يقتضي أن يكون هناك أمر بالسجود فلا ذم على ترك طلب مستحب. وهذا الدليل مختص بمادة الأمر.

(١) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ٢ ص ٧١.

(٢) المصدر نفسه، ج ١ ص ٨١.

(٣) الأعراف: ١٢.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(١)، وهنا حذر الله تعالى بالعقاب الذين يخالفون أمره، فلو لم يكن الأمر دالاً على الوجوب لا معنى للتحذير، إذ لا عقاب على ترك المستحب.

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾^(٢) فهنا ذم الله تعالى ترك المأمور به وهو الركوع، والذم يقتضي أن يكون هناك وجوب مستفاد من لفظة (اركعوا). وهذا الدليل مختص بصيغة الأمر.

الدليل الخامس: قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك"^(٣). ومن المعلوم أن السواك مطلوب في الشريعة على نحو الندب والاستحباب، فدل على أن كلمة "الأمر" مختصة بالوجوب، فهو الذي يكون معه مشقة. وهذا الدليل مختص بمادة الأمر كما هو واضح.

ثانياً: دلالة مادة النهي وصيغته

النهي في اللغة: خلاف الأمر، وهو الكف والمنع^(٤).

وفي الاصطلاح: له عدة تعريفات: منها: "اقتضاء أو استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه"^(٥).

ومنها وهو المناسب: "قَوْلٌ إنشائيٌ يدل على طلب الكف على وجه الاستعلاء"^(٦). والإنشاء يقصد به أنه ليس بإخبار.

والنهي أيضاً له مادة وصيغة، ومادته هي لفظ (نهي) مثل: أنهاك عن شرب

(١) النور: ٦٣.

(٢) المرسلات: ٤٨.

(٣) صحيح البخاري، البخاري، ج ١ ص ٢١٤. الكافي، الكليني، ج ٣ ص ٢٢.

(٤) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٥ ص ٣٤٣.

(٥) العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى، ج ١، ص ١٥٩.

(٦) إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ١، ص ٢٧٨.

الخمر، وصيغته (لا تفعل) من قبيل: لا تكذب، والمادة تدل على الزجر بمفهومه الاسمي، والصيغة تدل على النسبة الزجرية والإمساكية.

ويجب أن نفهم دلالة النهي بصورة مماثلة لفهمنا دلالة صيغة الأمر على الوجوب، مع فارق وهو أن النهي هنا إمساك ومنع، بينما الأمر إرسال وطلب، فصيغة النهي إذن تدل على نسبه إمساكية وليس نسبة إرسالية^(١).

وبعد فهم الدلالة يتجه البحث: هل هذه الدلالة على الزجر أو النسبة الزجرية بنحو التحريم أم بما يشمل الكراهة؟ وفي الجواب عن ذلك يقال: لا إشكال في دلالة النهي مادةً على التحريم، ويثبت ذلك بالتبادر والفهم العرفي العام. كما أن المقرر بين الأصوليين في صيغة النهي نحو (لا تذهب) هو القول بأنها تدل على الحرمة أيضاً، أي أنها تدل على نسبة زجرية ناشئة من داع تحريمي، ودليل ذلك هو التبادر العرفي العام. وهكذا يتضح لنا أن الأمر يدل على الطلب الوجوبي بمادته، وكذلك يدل بصيغته على النسبة الإرسالية التي تكون ناشئة من داع إلزامي، وهو تعبير عن الوجوب والإلزام. وكذلك الحال في النهي، فهو يدل بمادته على الحرمة، وبصيغته على النسبة الزجرية الناشئة من داع تحريمي.

(١) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٢٠٣.

قاعدة المطلق والمقيد

بعد أن انتهينا من القسم الأول والثاني من أقسام الخاص، وهما الأمر والنهي، نتكلم الآن عن القسمين الثالث والرابع وهما المطلق والمقيد، ولا شك في أهميتهما في علم الأصول؛ فقد ترد في القرآن والسنة نصوص تتضمن أوامر ونواهٍ مطلقة غير مقيدة بشرط، أو وصف، أو حال مخصوصة، أو غاية محدّدة. وكذلك قد ترد فيهما نصوص مقيدة ببعض القيود، وهذا الإطلاق والتقييد لا يخلو من مصلحة يراها المشرع استوجبت كلّ واحد منهما. وكلّ من المطلق والمقيد لهما علاقة وثيقة بعلوم القرآن وبعلم الأصول؛ كونهما يؤثران في فهم معنى النصوص القرآنية. ولكي نتعرف على المطلق لابدّ أن نفهم أولاً معناه اللغوي، وكذلك معناه عند علماء الأصول وفي اصطلاحهم.

مفهوم المطلق والمقيد في اللغة والاصطلاح

المطلق والمقيد في اللغة

المطلق في اللغة: اسم مفعول مأخوذ من الثلاثي (طلق)، وهو يدل على التخليّة والتحرر من القيد^(١). فالطاء واللام والقاف - كما في مقاييس اللغة - أصل صحيح مطرد واحد وهو يدل على التخليّة والإرسال^(٢) ومنه: طلاق الزوجة، أي بمعنى أنها خرجت عن قيد الزوجية. ومنه: إنّ فلاناً مطلق العنان أي أنّه غير مقيد بشيء، أو: أطلق الأسير، إذا خلى سبيله.

المقيد في اللغة: من (قيد) هو ما يقابل المطلق في اللغة؛ والقاف والياء والذال كلمة واحدة وهي القيد، وهو معروف، ثم يستعار في كلّ شيء يحبس^(٣). فالقيد هو الربط، تقول قيّدت الدابة؛ إذا ربطتها بحبل ونحوه. وفي الحديث: "الإيمان قيّد الفتك"،

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٠ ص ٢٢٦.

(٢) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٣ ص ٤٢٠.

(٣) المصدر السابق، ج ٥ ص ٤٤.

بمعنى أنه ربط الفتك ومنعه^(١).

المطلق والمقيد في الاصطلاح

وأما اصطلاحاً عند الأصوليين فلم يبتعدوا في تعريفهم المطلق عن المعنى اللغوي. ومن تعريفاتهم له: هو اللفظ الذي يدل على معنى شائع في جنسه^(٢)، مثل رجل ورقبة، والمقصود من شائع في جنسه أي منتشر في جنسه، من دون أن يختص به فرد من الرجال أو الرقاب، دون آخر، فقولنا: رجل، دل في الذهن على معنى ينطبق على أي رجل في الخارج، ولا يتعين برجل خاص.

وبناء على هذه التعريف لا فرق بين مفهوم النكرة ومفهوم المطلق؛ لأن الملاحظ في هذا التعريف هو الماهية الخارجية التي توجد بالفرد خارجاً، لأن النكرة كما سيأتي مقيدة بالوحدة. وهذه الماهية كما توجد في النكرة توجد في المطلق.

ومنها: "اللفظ الدال على الحقيقة من حيث إنها هي هي، من غير أن تكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة، سلباً كان ذلك القيد أو إيجاباً"^(٣). وبناء على هذا التعريف هناك فرق بين النكرة والمطلق، فالنكرة هي الحقيقة المقيدة بالوحدة خارجاً، فعندما نقول: رجل، أي رجل واحد. بينما المطلق هو الحقيقة الخالية من أي قيد في الذهن.

ويترتب عن ذلك خلاف في بعض المسائل الفقهية، فقد اختلفوا فيمن قال لامرأته: "إن كان حملك ذكراً فأنت طالق"، فولدت ذكراً، فقيل: لا تطلق؛ نظراً للتكبير المشعر بالوحدة، وقيل: تطلق حملاً على المطلق^(٤).

(١) لسان العرب، ابن منظور، ج ٣ ص ٣٧٢.

(٢) القوانين، الميرزا القمي، ص ٣٢١. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، أبو النشاء الأصفهاني، ج ٢، ص ٣٤٨.

(٣) المحصول، الرازي، ج ٢، ص ٣١٤.

(٤) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين السبكي، ج ٣ ص ٣٦٧.

والتعريف الثاني هو المناسب، فالمطلق: لفظ خاص موضوع للحقيقة الذهنية التي لم تنقيد بصفة من الصفات، مثل لفظة: رجل وكّاب ومؤمن ورقبة...إلخ، فإنها ألفاظ تدل على الماهية دون ملاحظة الشمول والاستغراق.

ومثال الحكم الشرعي المطلق قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾^(١). فالرقبة هنا مطلقة لم تنقيد بقيد.

والمقيد اصطلاحاً عند الأصوليين: هو ما دل على الماهية أو الحقيقة بقيد من قيودها^(٢)، مثل: (أكرم عالماً عادلاً). أو كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾^(٣). وهكذا يتضح أن أنه ليس للأصوليين اصطلاح خاص في لفظي "المطلق" و "المقيد" بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فإن المطلق مأخوذ من الإطلاق وهو الإرسال والشيوع، ويقابله التقييد^(٤).

الفرق بين الإطلاق والمطلق

كما فرقنا بين العام والعموم، هنا أيضاً يمكننا التفريق بين المطلق والإطلاق، فالأول (المطلق) وصف للفظ الذي وضعه الواضع لمعنى مطلق، أما الإطلاق فهو وصف للشمول والاستيعاب الحاصل بهذا المطلق؛ فإن مقتضى المطلق هو الإطلاق والشمول، لكنه شمول كما بينا سابقاً مستفاد من تحليل عقلي بلحاظ أن الماهية أو الطبيعية عندما تكون خالية من القيد فهي تنطبق على أفرادها بالتساوي، وهذا هو الشمول والاستيعاب. مثلاً: عندما يقول المتكلم الأمر: (أكرم العالم) هنا شمول اللفظ واستيعابه لجميع أفراد العالم في الخارج على يسمى إطلاقاً، فهو وصف لشمول اللفظ لجميع العلماء، أما نفس كلمة (العالم) فهو مطلق؛ لأن الواضع وضع الألف واللام

(١) المجادلة: ٣.

(٢) إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ٢، ص ٦.

(٣) النساء: ٩٢.

(٤) أصول الفقه، محمد رضا المظفر، ج ١ ص ٢٢٤.

على اسم الجنس (عالم) لإفادة الإطلاق عند الاستعمال، فهو وصف للفظ لا للشمول.

قاعدة مهمة في المطلق والمقيد

إذا ورد الحكم مطلقاً ولم يرد ما يقيده، فاللفظ بمقتضى ظهوره، وبقرينة كون المتكلم في مقام البيان ولم يقيده كلامه بقيد خاص، يحمل الحكم على الإطلاق، ويكون هو المراد من كلام المتكلم.

فلو شككنا بأنه يريد قيداً أو وصفاً خاصاً أمكننا نفيه بالقرينة السابقة، ومن ثم إثبات أنه يريد الطبيعة فقط، والطبيعة تنطبق في الخارج على جميع أفرادها بالتساوي، وهذا هو الشمول العقلي.

فلو قال المتكلم: "أكرم الجار" وشككنا بأن يكون المقصود هو خصوص الجار المسلم لا كل جار حتى غير المسلم، عندئذ أمكن أن ننفي هذا الشك بالإطلاق في اللفظ بالقرينة المتكونة في مقدمتين:

الأولى: أن المتكلم في مقام البيان. والثانية أنه لم يذكر قيداً، والنتيجة أنه يريد طبيعة مفهوم الجار فقط، وهذه الطبيعة تنطبق في الخارج على جميع أفرادها، سواء أكان الفرد جاراً مسلماً أم غيره^(١).

وأما إذا ورد الحكم مطلقاً، ثم ورد حكم مقيد، وجب حمل المطلق على المقيد، ويكون المراد من المطلق هو خصوص المقيد، لا جميع أفراد الحكم. هذا هو مقتضى هذه القاعدة. فلو قال: أعتق رقبة، ثم قال: أعتق رقبة مؤمنة، ينبغي هنا حمل المطلق على المقيد، فنقول: أن المقصود من كلامه الأول أعتق رقبة هو خصوص الرقبة المؤمنة.

(١) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٨٣.

حالات حمل المطلق على المقيد

قلنا إن مقتضى القاعدة هو: حمل المطلق على المقيد، فيما لو جاء في مورد نصٍّ مطلق، وجاء في مورد ثانٍ نصٍّ آخر مقيد، لكن هذا الحمل يجري في بعض حالات المطلق والمقيد لا في جميعها، فلا يجري في الحالة الثانية والرابعة من الحالات الآتية، وسنبين هذه الحالات مع بيان حكمها الأصولي:

الحالة الأولى: أن يتفق الحكم والسبب في الموردين، ومثالها الشرعي: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ مِيتَةُ وَالْدَّمِ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾^(١) هذه الآية جاءت مطلقة في تحريم الدم، سواء أكان الدم مسفوحاً أم لا، والآية الثانية قيدت الدم المحرم في خصوص المسفوح^(٢) في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾^(٣). فالموضوع (السبب) هو الدم في كلا الآيتين، والحكم واحد وهو الحرمة.

والحكم هنا باتفاق العلماء: حمل المطلق في الآية الأولى على المقيد وهو (الدم المسفوح)، وتكون النتيجة أن الدم حرام تناوله فيما إذا كان مسفوحاً، أما المتخلف غير المسفوح من الذبيحة فلا يحرم^(٤).

الحالة الثانية: أن يختلف الحكم والسبب في كلا الموردين، ومثال ذلك، قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٥)، والآية الأخرى في مورد آخر، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٦) فالحكم في الآية الأولى قطع اليدين وفي الآية الثانية: وجوب الغسل. والسبب في الآية

(١) المائدة: ٣.

(٢) الدم المسفوح هو الذي يخرج من الذبيحة عند الذبح، وهو حرام تناوله ونجس.

(٣) الإنعام: ١٤٥.

(٤) انظر: إرشاد الفحول، ج ٢، ص ٦.

(٥) المائدة: ٣٨.

(٦) المائدة: ٦.

الأولى السرقة، والثانية الصلاة.

والحكم هنا باتفاق العلماء: عدم جواز حمل المطلق على المقيد لأجل تحديد اليد التي يجب قطعها بكونها إلى المرفق^(١). بل لابد في التحديد من دليل آخر.

الحالة الثالثة: أن يتحد الحكم ويختلف السبب في الموردين، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^(٢). والآية الثانية: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ فالحكم في الآيتين هو وجوب العتق. بينما السبب في الآية الأولى الظهار، وفي الثانية القتل الخطأ.

والحكم الأصولي هنا: اختلف العلماء في هذا المورد بين قائل بحمل المطلق على المقيد وبين عدم جواز ذلك، ولكن الراجح: حمل المطلق على المقيد، فتكون النتيجة أنه يجب تحرير رقبة خصوص المؤمنة لا مطلقاً حتى لو كانت كافرة^(٣).

الحالة الرابعة: أن يتحد السبب ويختلف الحكم، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾^(٤). والآية الثانية: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوْهُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٥)، فالأولى مطلقة في تحديد الأيدي، والثانية مقيدة لها بكونها إلى المرافق، كما أن السبب واحد في الآيتين وهو الحدث، بينما الحكم يختلف فهو في الأولى وجوب التيمم، وفي الثانية وجوب الوضوء.

والحكم الأصولي هنا: وقع خلاف أيضاً بين العلماء، فيوجد رأيان في المسألة، الرأي الأول يرى حمل المطلق على المقيد، فيكون المسح إلى خصوص المرافق، والرأي الثاني: عدم الحمل. والراجح: عدم حمل المطلق على المقيد^(٦).

(١) المصدر السابق.

(٢) المجادلة: ٣.

(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٧.

(٤) النساء: ٤٣.

(٥) المائدة: ٦.

(٦) المصدر السابق، ج ٢، ص ٨.

أقسام المطلق

بقي في ختام بحث المطلق والمقيد أن نوضح أقسام المطلق، فهو ينقسم إلى قسمين:
 الأول: المطلق الحقيقي: أي مطلق من جميع الجهات، مثل: أعتق رقبةً.
 والثاني: المطلق الإضافي: أي أنه مطلق من بعض الجهات لا من جميعها،
 مثل: أعتق رقبةً مؤمنةً، فالرقبة المؤمنة، مقيدة بالإيمان من جهة، لكنها مطلقة من
 حيث بقية الصفات، مثل الأبيض والأسود، مثل الطول وغيره^(١).

(١) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، ج ٢، ص ١٩٩. وانظر: نهاية الوصول في دراية الأصول، صفي الدين الهندي، ج ٥، ص ١٧٧.

قاعدة المشترك اللفظي

ذكرنا سابقاً أن اللفظ إذا لوحظ وضعه لمعنى فإما أن يكون قد وضع لمعنى عام أو خاص أو مشترك، وقد تكلّمنا عن العام وتكلّمنا أيضاً عن الخاص، بقي أن نتكلّم عن المشترك.

والاشتراك اللفظي خلاف الوضع الطبيعي للغة، فإن مقتضى كلّ لغة هو أن الألفاظ توضع لتدل على معنى واحد واضح وبيّن، طالما أن التفاهم هو الهدف الداعي لوضع الألفاظ للمعاني، في حين أن المشترك قد وضع لعدة معان لا يتعين أحدها إلا من خلال القرينة.

ولا شك في أن كثرة المشترك اللفظي في اللغة العربية شكلت ظاهرة لغوية لافتة، مما استدعى اهتماماً خاصاً من علماء الأصول. هذا الاهتمام دفعهم إلى دراسة المشترك اللفظي بعمق وعناية، حيث قاموا بتحديد ماهيته بدقة، وتوضيح الأسباب الكامنة وراء نشأته وانتشاره في اللغة. إضافة إلى ذلك، بذل العلماء جهوداً كبيرة في بيان الحكم الشرعي والقواعد اللغوية المتعلقة باستخدام المشترك اللفظي وتفسيره. هذه الجهود المتكاملة أسهمت في فهم أعمق لهذه الظاهرة اللغوية المميزة في العربية وأثرها على الدلالات والمعاني.

المشترك اللفظي في اللغة والاصطلاح

أولاً: المشترك اللفظي في اللغة

المشترك من "اشترك" وجذره الثلاثي (شرك) والشين والراء والكاف أصلان، أحدهما: يدل على مقارنة وخلاف انفراد، والآخر يدل على امتداد واستقامة، فالأول "الشركة" وهو أن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما، ويقال شاركت فلاناً في الشيء إذا صرت شريكه، وأشركت فلاناً إذا جعلته شريكاً لك، ومنه قوله تعالى:

﴿وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي﴾^(١). فالمشترك لغة هو ما اجتمع أو اختلط أو اقترن مع غيره ولم يكن منفرداً.

ثانياً: المشترك اصطلاحاً

عُرِفَ المشترك اللفظي عند علماء الأصول بعدة تعريفات، تقتصر على بعض منها:

الأول: "هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر، وضعاً أولاً من حيث هما مختلفان"^(٢). ومثاله الرؤية والإبصار والمعاينة، ومثاله في غير الشرع: كلمة العين الموضوع للباصرة وعين الماء وعين الذهب والjasوس والشمس، أو لفظ (الحوب) الذي يدل على ثلاثين معنى، منها الإثم والأخت والبنت والحاجة والمسكنة...إلخ. ومثاله الشرعي: لفظ القرء الموضوع في اللغة لمعنيين هما الحيض والطهر.

والتعريف الأول: خرجت به الألفاظ التي تدلّ على معاني مفردة، لأنها لم توضع لحقيقتين، بل لحقيقة واحدة، وخرجت به أيضاً الألفاظ التي لها معنيان لكن أحدهما حقيقي والثاني مجازي، لأنّ هذه الألفاظ في الوضع الأول لم توضع إلا لحقيقة واحدة. وخرجت أيضاً الألفاظ ذات المفاهيم المتواطئة^(٣) مثل لفظ الإنسان؛ فإنه موضوع لحقيقة لها صفة الاشتراك في الأفراد. فلفظ "الإنسان" مشترك معنوي لا مشترك لفظي؛ لأنه يدل على معنى مشترك بين أفرادهِ من حيث الانطباق على أفرادهِ الخارجية، فكل مفهوم كلي له قدرٌ جامعٌ (الحيوان الناطق) وينطبق على أفرادهِ بالتساوي؛ فهو مشترك معنوي.

الثاني: "هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر، دلالةً على السواء عند

(١) طه: ٣٢. انظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٣ ص ٢٦٥.

(٢) المحصول، الرازي، ج ١، ص ٢٦١.

(٣) المفهوم المتواطئ: مفهوم كلي ينطبق بالتساوي على جميع أفرادهِ مثل مفهوم: الإنسان، الذهب. وفي مقابله المفهوم المشكك، وهو المفهوم الكلي الذي ينطبق بدرجات متفاوتة على أفرادهِ، مثل مفهوم: البياض (الثلج أشد بياضاً من الورق).

أهل تلك اللغة" (١). والتعريف الأول أكثر دقة من الثاني.

حكم أو دلالة المشترك اللفظي

كما ذكرنا في المقدمة أن الاشتراك اللفظي خلاف أصل الوضع اللغوي، فإن الأصل أن يوضع لكل معنى خاص لفظ واحد فقط؛ ولهذا قرر علماء الأصول في هذا الشأن قضيتين:

الأولى: إذا دار اللفظ بين كونه لفظاً مفرداً أو مشتركاً في معناه، فإنهم يرجحون كونه منفرداً؛ فإذا ورد لفظ في القرآن مثلاً يحتمل الاشتراك وعدمه، فإنه يرجح الانفرد وعدم الاشتراك.

الثانية: إذا علم أن اللفظ المستعمل في الكلام مشترك بين أكثر من معنى، وهنا لو وجدت قرينة لفظية تصاحب الكلام أو حالية غير لفظية ترجح أحد المعنيين، وجب اتباع المعنى الراجح بهذه القرينة.

وفي القضية الثانية يوجد افتراضان:

الافتراض الأول: أن يدور اللفظ بين معناه اللغوي ومعناه الاصطلاحي الشرعي، مثل لفظ الصلاة ولفظ الصوم والحج، فإن معنى الصلاة في اللغة هو الدعاء ومعناها الشرعي هو الصلاة المعروفة، ومعنى الحج لغة هو القصد ومعناه الشرعي هو الحج بمناسكة المعروفة اليوم، وكذلك الزكاة معناه اللغوي هو التطهير، ومعناه الشرعي هو دفع مقدار من المال كما هو معروف اليوم.

وهنا يجب حمل اللفظ على معناه الشرعي دون اللغوي إلا إذا وجدت قرينة تعين المعنى اللغوي كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ (٢) فهنا تحمل الصلاة على معناها اللغوي وهو الدعاء، لامتناع المعنى الاصطلاحي، فإن صلاة

(١) الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، ج ٣، ص ٦٣٧.

(٢) الأحزاب: ٥٦.

الملائكة هو الدعاء والاستغفار لا الصلاة بمعناها المعروف عند المتشرعة.

الاقتراض الثاني: أن يكون للفظ معنيان لغويان مختلفان أو أكثر، مثل لفظ القرء للحيض والطهر، هنا يجب اتباع القرينة مع وجودها لترجيح أحدهما، وإلا يكون اللفظ مجملاً، ويتوقف فيه. وفي هذا الاقتراض الثاني نتناول بعض الأمثلة الشرعية؛ ليتضح كيف يتبع المعنى مع القرينة اللفظية أو الحالية ومع عدمها.

أ- مثال الترجيح بالقرينة اللفظية؛ قد رجح بعض العلماء من الشافعية والمالكية أن يكون معنى القرء في الآية ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(١) هو الطهر، بقرينة لفظية وهي أن لفظ ثلاثة ينبغي أن ينعكس مع المحدود، فنقول: ثلاثة كتب لا ثلاث كتب لأن لفظ الكتاب مذكر. وهكذا نقول: ثلاث صفحات، لأن "صفحة" مؤنث فلا بد أن يكون العدد مذكراً.

وهنا حيث إن لفظ (القرء) ورد في الآية مذكراً ولفظة ثلاثة جاءت مؤنثاً إذن لا بد أن يكون المقصود من القرء هو الطهر، لكونه المنسجم مع القرء من حيث التذكير، بخلاف لفظ الحيضة المؤنثة.

وهناك من رجح أن المقصود هو الحيض لا الطهر من لفظ القرء، كما قرر ذلك بعض علماء الحنفية والحنابلة بقرينة أخرى وهي أن لفظ ثلاثة خاص، والخاص كما قلنا إنه يدل دلالة قطعية على أن مدة العدة ثلاثة قروء من غير زيادة أو نقصان، وهذا ينسجم مع الحيض لا مع الطهر، لأن مدة الطهر قد تكون طهرين مع بعض الطهر الثالث لا جميعه، بينما على تقدير أن يكون القرء هو الحيض، فيكون كاملاً بلا نقص في أحد منه^(٢).

ب- مثال الترجيح بالقرينة غير اللفظية، فإنه قد يحدث الترجيح بقرينة حالية، كما في قوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا

(١) البقرة: ٢٢٨.

(٢) انظر: المغني، ابن قدامة، ج ٨، ص ١٠٢، طبعة القاهرة.

تَقْرُبُونَهُنَّ حَتَّى يَظْهَرْنَ»^(١). والمحيض في اللغة له معنيان أحدهما الزمان، والثاني هو المكان الذي يخرج منه الدم، فيكون للمحيض معنيان: زمان الحيض ومكانه، والأمر باعتزال النساء إما أن يكون المقصود منه هو اعتزال المرأة تماماً في زمن الحيض، أو اعتزال مكان الحيض فقط، والقرينة الحالية تقتضي أن يكون المقصود هو المكان الخصوص؛ لأنّ العرب لم تكن تجتنب النساء زمان الحيض تماماً.

ج- مثال انعدام القرينة، كما لو لم تكن هناك أي قرينة ترجح أحد معاني المشترك، فهنا وقع خلاف، فقال بعض العلماء أنه يجب التوقف حتى يقوم الدليل على تعيين معنى من معاني المشترك، ولا يصح أن يستعمل المشترك في جميع معانيه في وقت واحد، وهذا معنى قولهم: أن المشترك لا يفيد العموم.

وفي مقابل هذه الآراء في المشترك الدائرة بين الترجيح وعدمه تبعاً للقرينة وعدمها؛ ذهب بعض من العلماء إلى صحة استعمال المشترك في جميع معانيه، وهذا معنى قولهم: أن المشترك يفيد العموم^(٢).

المشترك المعنوي

لا ينبغي الخلط بين المشترك اللفظي والمعنوي، فإنّ الاشتراك تارة يكون لفظياً وأخرى يكون معنوياً. وما تقدم كان في الأول، دون الثاني.

ونقصد بالمشترك المعنوي: هو أن يضع الواضع لفظاً لمعنى جامع ينطبق على كثير بوضع واحد، كما لو أنه وضع كلمة "حيوان" للجامع المشترك بين الإنسان والبقر والغنم والإبل. أي أنه وضعه لكل ما به الحياة. وهذا المعنى الجامع الذي له أفراد متعددة، يوصف بأنه مشترك معنوي. وفي بحثنا هنا لا علاقة لنا بالمشترك المعنوي، فيجب الانتباه.

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) انظر: أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص ٢٨٥-٢٨٧.

الترادف اللفظي

الترادف في الألفاظ تتكلم عنه بمناسبة التعرض للمشترك اللفظي، حتى لا يتم الخلط بين المصطلحين.

أولاً: الترادف في اللغة

الترادف من الثلاثي ردف، والراء والذال والفاء أصل واحد مطرد، يدل على اتباع الشيء^(١) وإذا تبع شيء خلف شيء فهو الترادف^(٢).

ثانياً الترادف في الاصطلاح

الألفاظ المترادفة هي: "الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد، باعتبار واحد"^(٣). وبهذا التعريف خرج اللفظان الدالان على معنى واحد باعتبارين ووصفين، مثل الصارم والمهند، فوصف المهندس باعتبار حديد الهند، والحسام باعتبار الحسم، فهذا ليس ترادفاً.

أو قل هو: اللفظ الذي يكون واحداً وأسماءه كثيرة؛ أخذاً من الترادف، الذي هو ركوب أحد خلف آخر؛ وكأن المعنى مركوب، واللفظين راكبان عليه، كالليث والأسد^(٤).

وهكذا يختلف الترادف عن الاشتراك اللفظي، وكذلك يختلف هذا الاشتراك اللفظي عن المعنوي.

وقد وقع خلاف في وقوع الترادف في اللغة العربية، فذهب بعض إلى امتناع الترادف، بينما اتجه الأكثر إلى عدم امتناعه، ووقعه في اللغة أدل دليل على إمكانه.

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٢، ص ٥٠٣.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ج ٩، ص ١١٤.

(٣) المحصول، الرازي، ج ١، ص ٢٥٣.

(٤) التعريفات، الجرجاني، ص ١٩٩.

عوامل نشأة الاشتراك اللفظي والترادف

يوجد عاملان مهمان في نشأة الاشتراك وكذلك الترادف:

الأول: من المحتمل أن يكونا من وضع واضع واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظاً لمعنيين، وقد يكون الهدف من ذلك - كما في الاشتراك - هو أن يكون المتكلم متمكناً من التحدث في حالة من الإجمال، فإن ذلك من مقاصد العقلاء ومصالحهم^(١).

والثاني: أن يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة مثلاً لفظاً لمعنى وقبيلة أخرى لفظاً آخر لنفس المعنى؛ فيحصل الترادف، أو تضع قبيلة لفظاً لمعنى وقبيلة أخرى تضع نفس اللفظ لمعنى آخر؛ فيحصل الاشتراك اللفظي، والعامل الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية، فلغة الحجاز قد تختلف عن لغة حمير في كذا، ولغة تميم وهكذا، فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل والأقوام^(٢)، وعلى سبيل المثال، لا الحصر، كانت عامة العرب تطلق كلمة السرحان وكلمة السيد على الذئب، بينما قبيلة هذيل تطلقهما على الأسد لا الذئب، وهكذا أصبحت كلمة السرحان مشتركاً لفظياً^(٣).

(١) المحصول، نجر الدين الرازي، ج ١ ص ٢٦٧. هذا فيما يخص الاشتراك اللفظي.

(٢) أصول الفقه، محمد رضا المظفر، ج ١ ص ٧٨.

(٣) القاموس المحيط، ج ١، ص ٣٩٩.

دلالات النصوص على أساس الاستعمال

انتهينا فيما سبق من دلالات النصوص على أساس الوضع، فتكلمنا عن دلالة العام والخاص، ودلالة المشترك والمترادف، وتكلمنا عن دلالات الأقسام الأربعة للخاص: دلالة الأمر والنهي والمطلق والمقيد.

والآن نشرع في الكلام عن الدلالات على أساس الاستعمال، وقلنا سابقاً إن الدلالات وفق هذا الاعتبار تنقسم إلى الحقيقة والمجاز، ثم إن الكلام سواء أكان حقيقة أم مجازاً ينقسم إلى صريح وكناية. ومعنى (على أساس الاستعمال) أي أن اللفظ لا يتصف بهذه الصفات الأربعة إلا حين الاستعمال، ومن دونه لا يمكن أن يتصف اللفظ بكون حقيقة أم غيره.

مفهوم الاستعمال

ولنوضح أولاً معنى الاستعمال، فنقول:

بعد أن يوضع اللفظ لمعنى ما يصبح تصور اللفظ سبباً لتصور المعنى، ويأتي عندئذ دور الاستفادة من هذه العلاقة اللغوية التي قامت بينهما؛ فإذا كنت تريد أن تعبر عن هذا المعنى لشخص آخر، وتجعله يتصوره في ذهنه؛ فبإمكانك أن تنطق بذلك اللفظ الذي أصبح سبباً لتصور المعنى، وحينما يسمع السامع اللفظ ينتقل ذهنه إلى معناه؛ بحكم تلك العلاقة السببية التي نشأت بين اللفظ ومعناه الموضوع له. ويسمى استخدامك اللفظ بقصد إخطار وإحضار معناه في ذهن السامع (استعمالاً).

فاستعمال اللفظ في معناه يعني: إيجاد الشخص لفظاً كي يعدّ ذهن غيره للانتقال إلى معناه، ويسمى اللفظ (مستعملاً) والمعنى (مستعملاً فيه).

ويحتاج كل استعمال إلى تصور الشخص المستعمل للفظ وللمعنى؛ غير أن تصوره للفظ يكون عادة على نحو اللحاظ الآلي المرآتي، وتصوره للمعنى على نحو اللحاظ الاستقلالي، فهما كالمرآة والصورة، فكما تلاحظ المرآة وأنت غافل عنها، وكل نظرك

إلى الصورة، كذلك تلحظ اللفظ بنفس الطريقة، بما هو مرآة للمعنى، وأنت غافل عن اللفظ، وكل نظرك إلى المعنى^(١).

(١) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١ ص ٦٩.

الحقيقة والمجاز

أولاً: الحقيقة في اللغة والاصطلاح

الحقيقة في اللغة على وزن فاعل، من (حق الشيء): إذا ثبت وأُحْكِمَ وصحَّ، فالحاء والقاف أصل واحد يدل على إحكام الشيء وصحته، والحق نقيض الباطل والعدم، والحق هو اليقين^(١).

أما في الاصطلاح عند الأصوليين، فقد عرفت الحقيقة المرتبطة بعالم الألفاظ بعدة تعريفات:

أحدها: "كل لفظ وضعه واضع اللغة بإزاء شيء، فهو حقيقة له"^(٢).

ثانيها: "ما أُفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به"^(٣).
وقيد (التخاطب) يُقصد به ملاحظة المحيط الاستعمالي للفظه حين استعمالها، عند التمييز بين الحقيقة والمجاز، فقد تستعمل كلمة في معنى تكون حقيقةً عند ذوي اصطلاح، ومجازاً في المعنى نفسه عند ذوي اصطلاح آخر.

وعلى سبيل المثال: لفظة "زكاة" عندما تستعمل في التخاطب في القضايا الشرعية والفقهية؛ فهي حقيقة عند أهل الشرع عندما تستعمل بمعناها الشرعي، ولكنها مجاز عند أهل اللغة، لأنَّ معناها اللغوي النماء، ولو استعملت في معناها اللغوي انعكس الأمر فصارت حقيقة عند أهل اللغة مجازاً عند أهل الشرع، فالأمر مرهون بطبيعة عرف المستعملين وليس بأصل الوضع، ولهذا في اصطلاح أهل اللغة لا تعد الحقيقة العرفية والشرعية من الحقائق، وإنما هي مجازات لغوية، وفي اصطلاح أهل الشرع تعد حقائق، وليست مجازات.

ثالثها: "هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة، كلفظ الأسد المستعمل في

(١) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٢ ص ١٥. لسان العرب، ج ١٠ ص ٥٢.

(٢) أصول الشاشي، نظام الدين الشاشي، ص ٤٢.

(٣) المحصول، الرازي، ج ١، ص ٢٨٦. معارج الأصول، المحقق الحلي، ص ٥٠.

معنى الحيوان المفترس، ولفظ الإنسان في الحيوان الناطق^(١). أو "اسم لكل لفظ هو موضوع في الأصل لشيء معلوم"^(٢). وكل هذه التعريفات متقاربة.

والمناسب تعريفها بأنها: اللفظ المستعمل فيما وضع له من معنى أولاً، فكلمة الأسد وضعها الواضع ابتداء لمعنى الحيوان المعروف. فلو استعملت في هذا المعنى سمي هذا الاستعمال حقيقياً.

الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية

تنقسم الحقيقة إلى ثلاثة أقسام: الحقيقة اللغوية، والعرفية والشرعية^(٣).

أما الحقيقة اللغوية فهي اللفظ المستعمل في المعنى الذي وضعه الواضع اللغوي للكلمة، مثل كلمة إنسان التي وضعت لمعنى الحيوان الناطق، وهكذا كل الألفاظ التي وضعت بهدف التفاهم.

وأما الحقيقة الشرعية: فهي اللفظ المستعمل في المعنى الموضوع له شرعاً، فالواضع هو خصوص الشارع، مثل استعمال كلمة الصلاة في العبادة المخصوصة المشتملة على أقوال وأفعال معروفة^(٤).

وأما الحقيقة العرفية: فهي تنقسم إلى قسمين: حقيقة عرفية خاصة وعامة:

الحقيقة العرفية الخاصة: هي اللفظ المستعمل في معنى عرفي خاص (شريحة خاصة من الناس) بعد أن كان مستعملاً في اللغة لمعنى أوسع، مثل حركات الأعراب: النصب والرفع والجر، أو كلمة فاعل مثلاً، فهي مستعملة في عرف النحاة في معانٍ خاصة بينما في اللغة لها معنى أوسع. أو كلمة العقد فهي تعني الربط والشد، بينما

(١) الإحكام، الآمدي، ج ١، ص ٢٧.

(٢) أصول السرخسي، السرخسي، ج ١، ص ١٧٠.

(٣) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين المعتزلي، ج ١، ص ١٤. وانظر: المبع في أصول الفقه للشيرازي،

ص ٩. وانظر: قواطع الأدلة في الأصول، السمعاني، ج ١، ص ٢٧١.

(٤) أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ج ١، ص ٢٩٣.

جعلت في عرف الفقهاء في خصوص صيغة الإيجاب والقبول الصادرة من متعاقدين أو لفظة الاستحسان التي لها معنى خاص في عرف الأصوليين^(١).

الحقيقة العرفية العامة: هي اللفظ الذي غلب استعماله في العرف العام (عموم الناس) على معنى محدد ضيق، بعد أن كان له معنى آخر واسع في اللغة، مثل استعمال لفظ (الدابة) في الحيوان ذي الأربع أرجل، بينما في اللغة موضوع لكل ما دبّ على الأرض^(٢).

أحكام الحقيقة

للحقيقة ثلاثة أحكام مهمة:

الأول: لا يمكن نفيها عن موردها، بخلاف المجاز فهو مما يمكن نفيه عن مورده، ومثال ذلك: لفظة (الأب) حقيقة في الأب الأدنى، ومجاز في الأب الأعلى وهو الجَد، فإنه يقال له أب لكن بنحو المجاز، وهنا لا يجوز نفي أسم الأب عن الأب الحقيقي بحال من الأحوال، بينما في الأب الأعلى وهو الجَد يمكن نفيه عنه، فنقول هو ليس بأب، بل هو جد حقيقة.

الثاني: إذا تعارضت الحقيقة مع المجاز، تترجح الحقيقة عند إطلاق اللفظ، فيما لو لم تكن هناك قرينة على المجاز، لأنّ الحقيقة هي الأُلزم باللفظ والأدوم، ومن هنا لو حلف شخص على أن لا يأكل من هذه الشاة، فإن حلفه ويمينه ينصرف إلى خصوص لحمها، لا إلى لبنها وسمنها، لأنّ الحقيقة في عبارة (يأكل... الشاة) أن يأكل ذات الشاة هنا، فهي التي يؤكل لحمها حقيقةً، فلو شرب من حليبها لا يكون قد حنث

(١) المصدر السابق. والاستحسان لغة - كما مر في بحوث سابقة - عدّ الشيء حسناً، وفي اصطلاح الأصوليين: هو عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلي إلى مقتضى قياس خفي، أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي لدليل انقذح في عقله ربح لديه هذا العدول. علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص ١٧٩.

(٢) شرح تنقيح الفصول، القرافي، ص ٤٤.

بمينه^(١)؛ لإمكان حمل اللفظ على الحقيقة هنا، لا على المجاز وهو أكل اللبن أو الحليب؛ فهو مما يؤكل مجازاً، نعم هو يشرب على نحو الحقيقة.

الثالث: لا يمكن أن تجتمع الحقيقة والمجاز في استعمال لفظ واحد، لأن الحقيقة هي الأصل، والمجاز استعارة، فإما الحقيقة أو المجاز، ولهذا في قوله تعالى ﴿أَوَلَا مَسْمُومٌ﴾ لا يمكن أن يكون المقصود معنى اللبس حقيقة، وأيضاً المعنى المجازي وهو المقاربة الزوجية في آن واحد، بل المقصود هنا في الآية معنى واحد، وقول أكثر العلماء أنه المعنى المجازي، المتمثل بالمقاربة الزوجية^(٢).

المجاز في اللغة والاصطلاح

المجاز في اللغة مشتق من الثلاثي (جَوَزَ)، والجيم والواو والزاء أصلان أحدهما: قطع الشيء، والآخر: وسط الشيء، وجزت الموضع سرت فيه، وأجزته خلفته وقطعته. وجاوزت الشيء وتجاوزته: تعديته، وكذلك: تجاوزت عن المسيء: أي تعديت إساءته وعفوت عنه^(٣).

وأما في الاصطلاح: عرّف بعدة تعريفات:

أحدها: "ما أفيد به غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب بها؛ علاقة بينه وبين الأول"^(٤). أي استعمل اللفظ في غير معناه الذي وضع له وفقاً لاصطلاح التخاطب، فالصلاة مثلاً عندما يستعملها المتكلم في اصطلاحات أهل الشرع، في الدعاء فإن ذلك مجاز، لكون الدعاء غير ما وضعت هي له في اصطلاح الشرع؛ لأنها في اصطلاح الشرع وضعت للأركان والأذكار المخصوصة، مع أنها موضوعة للدعاء في اصطلاح اللغة حقيقة.

(١) أصول السرخسي، ج ١، ص ١٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٣، وانظر: قواطع الأدلة في الأصول، السمعاني، ج ١، ص ٢٧١.

(٣) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ١، ص ٤٩٤.

(٤) المحصول، الرازي، ج ١، ص ٢٨٦. معارج الأصول، المحقق الحلي، ص ٥٠.

ثانيها: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما، مع وجود قرينة تدل على المجاز^(١).

فلفظ (الأسد) وضعه الواضع ابتداءً لمعنى الحيوان المعروف في الذهن، وهو الحيوان المفترس وملك الغابة كما يعرف عنه، فلو استعمل هذا اللفظ وقصد به معنى الأسد المعروف، فهذا استعمال حقيقي للفظ، ولو استعمله وقصد به الرجل الشجاع بسبب العلاقة بين الأسد والرجل الفلاني وهي الشجاعة، فقال: (رأيت أسداً يرمي)، فهذا الاستعمال مجازي للفظ الأسد، والقرينة الدالة على ذلك هو كلمة (يرمي).

فائدة المجاز في اللغة

الاستعمال المجازي يوظفه العربي لأهداف بلاغية وجمالية وترسيخ الغرض المقصود في ذهن المخاطب، فإن أهم فوائده إثبات الغرض المقصود من الكلام في نفس السامع بالتخييل والتصوير حتى يكاد ينظر إليه وكأنه يراه بعينه، فهناك فرق بين قولنا: زيد أسد، وبين قولنا: زيد شجاع، وهذا الفرق يتمثل في التصوير والصورة الخيالية وإثبات الغرض المقصود في نفس السامع، فجملة: زيد شجاع، لا يتخيل منه السامع سوى أنه رجل جريء مقدام، فإذا قلنا: زيد أسد يتخيل عند ذلك صورة الأسد وهيئته وما عنده من البطش والقوة^(٢).

(١) انظر: إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ١، ص ٦٣.

(٢) انظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير (ت ٦٣٧هـ)، ج ١، ص ٨٩.

المجاز في القرآن

لا شك في أن القرآن نزل بلغة العرب، في زمنٍ كانت الفصاحة والبلاغة هي الرائجة، وكانت هذه الفصاحة ما يفتخر به قوم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فجاءت معجزة القرآن من نوع ما يفتخر به قومه؛ لتؤكد أن القرآن كلام إلهي، يعجز مثل البشر أن يأتي بمثله، ولو آية واحدة، بما تمتلك هذه الآية من مضامين عالية، ومن تركيب لفظي اشتمل على أعلى مراتب البلاغة والفصاحة، بل بما اشتملت هذه الآية على النظم والدقة البالغة في اختيار المفردات وتركيب جملها من التقديم والتأخير والتوكيد، وأساليب اللغة العربية الأخرى.

وكان العرب في لغتهم لا يقتصرون على استعمال الألفاظ في المعاني الحقيقية فحسب، بل كان جمال لغتهم في المجاز بأنواعه وتطبيقاته من الاستعارة والكناية والتشبيه^(١) ونحو ذلك.

لكن هل القرآن تابع العرب في مسألة المجاز؟ هل استعمل في القرآن الكريم تعبيرات مجازية مجارةً للعرب في استعمالاتهم؟ مع التسليم أن هذه المجازة للمجاز لا تعجز القرآن.

في هذه المسألة وقع خلاف، والمشهور عند علماء المسلمين أنهم يعتقدون بأن القرآن استعمل المجاز كثيراً في القرآن، وأنه برع في ذلك، متمثلاً في الاستعارات والكنايات والتشبيه ونحو ذلك مما منتشر في ربوع القرآن، ومن شواهد ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

قوله تعالى: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾^(٢). فإن المقصود اكسر جناحك ذلاً لأبيوك كما يخفض الطائر جناحيه للوقوع فيهبط إلى الأرض، بملاحظة

(١) الفرق بين التشبيه والاستعارة: أن التشبيه مكتمل الأركان الثلاثة، المشبه والمشبه به وأداة التشبيه، فتقول: زيد كالأسد، وأما الاستعارة فإن المشبه أو المشبه به محذوف في الكلام، تشبيه قد حُذِفَ أحد طرفيه، فإذا حذف المشبه به سُمِّيَتْ بالاستعارة المكنية، وإذا حُذِفَ المشبه سُمِّيَتْ الاستعارة تصريحية.

(٢) الإسراء: ٢٤.

أن الذل انكسار يهبط بالابن من أعالي غرروه وكبريائه إلى مرتبة دانية هي مرتبة الخضوع لأبويه، وهذا من أجمل المجاز في اللغة.

وقوله تعالى: ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾^(١) والمعنى قد ظهر الشيب الأبيض في شعر الرأس، فشبّه بياض الشعر باشتعال النار، وحذف المضاف دون المضاف إليه، وهو مجاز بالحذف، والتقدير: واشتعل شعر الرأس شيباً. وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة في القرآن الكريم.

وفي مقابل الرأي المشهور، برز رأي آخر مخالف؛ يفيد أن المجاز ممتنع في القرآن الكريم، وأقام أدلة كثيرة على المنع، وعلماء الأصول ينسبون منع المجاز ابتداءً إلى داود الظاهري إمام مذهب الظاهرية وابنه أبي بكر محمد الظاهري^(٢).

ومن يمنع المجاز يعتقد أنه لا حاجة له ما دام الكلام قابلاً لحمله على الحقيقة، فلو لاحظنا الأمثلة المتقدمة التي قيلت إنها من المجاز، مثل قوله تعالى: ﴿وَخَفِضَ لَهَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ نجد أن كلمة جناح أصلها الثلاثي (جنع). ومعناه في اللغة: الميل. يقال: جنع إلى كذا، أي مال إليه^(٣)، وقد استعملها القرآن في هذا المعنى كما في قوله تعالى: (وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا)، فيكون المعنى أن الله يأمر الإنسان أن يميل لوالديه ميلاً حقيقياً برفق ولين، يدفعه إلى ذلك شعوره بالرحمة تجاههما.

وكذلك في قوله تعالى: (وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا)، فإن الاشتعال لا يعني اشتعال النار في أصل اللغة، بل معناه من الثلاثي (شعل) وهو يدل على الانتشار والتفرق في الشيء الواحد من جوانبه^(٤). فعنى الآية: انتشار الشيب في جميع أنحاء الرأس، دون حاجة للمجاز. وهكذا بقية الأمثلة.

(١) مريم: ٤.

(٢) انظر: اللع في أصول الفقه، الشيرازي، ص ٧.

(٣) جهمرة اللغة، الأزهري، ج ١، ص ٤٤٢. مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ١، ص ٤٨٤.

(٤) مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٣، ص ١٨٩.

وقد اشتهر الشيخ ابن تيمية بإنكاره المجاز في القرآن الكريم، حتى أنه عدّ من أهم منكري المجاز فيه، وقد كان متحمساً ومندفعاً بقوة لرفض المجاز، وهذا الاندفاع ربما يكون أحد أسبابه دخول المجاز في مسائل العقيدة والتوحيد، فكان يرى أن مثل تأويل (يد الله) بالقدرة والقوة تعطيلاً لصفة من صفاته^(١).

قال ابن تيمية في كتاب الإيمان: "تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز، فإن هذا كله قد يقع في كلام المتأخرين. ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ [والاصطلاح لا من عوارض المعاني]، وبكل حال، فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم... والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين؛ فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف"^(٢). وجاء بعده تلميذه ابن القيم الجوزية وحمل حملة عنيفة على المجاز، وذكر مجموعة من الأدلة والأسباب التي تمنع المجاز بلغت خمسين دليلاً^(٣).

أدلة إنكار المجاز

من أنكر المجاز ذكر عدة أدلة وأسباب، تقتصر على ثلاثة منها:

الدليل الأول: إن وقوع المجاز في لغة القرآن قد يؤدي إلى الإخلال بالتفاهم بين القارئ والنص، لأن القرينة قد تخفى على القارئ أو السامع فلا يستطيع تمييزها، مما يجعله يفهم غير المعنى المقصود^(٤).

والجواب عن هذا الدليل: إن خفاء القرينة لا يلزم منه الإخلال بالتفاهم، وذلك لسببين: الأول أن خفاء القرينة أمر نادر الحدوث. والثاني أن القرائن ليست محصورة

(١) انظر: المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع، د. عبد العظيم المطعني، ج ٢، ص ٦٤٢.

(٢) كتاب الإيمان، ابن تيمية، ص ٧٤.

(٣) المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع، المطعني، ج ٢، ص ١١٠٦.

(٤) إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ١، ص ٦٦.

في القرائن اللفظية فقط، بل هناك القرائن العقلية والحالية وغيرها. ولو حصل خفاء في بعض القرائن فإن ذلك يؤثر في الفهم التفصيلي للكلام، ولا يؤثر في أصل الفهم. الدليل الثاني: يقول المنكرون للمجاز: عندما نستعمل أي لفظ في معنى مجازي لا حقيقي، فنحن أمام خيارين: الأول: أن نستعمل اللفظ مع القرينة. الثاني: أن نستعمل اللفظ بدون القرينة. فلو أردنا أن نصف رجلاً شجاعاً، فأمامنا خياران لا يوجد ثالث لهما:

- إما أن نقول: "رأيت أسداً يرمي" (استعمال مع القرينة)
- أو نقول: "رأيت أسداً" (استعمال بدون قرينة)

فإذا استعملنا الخيار الأول (مع القرينة) فهذا يعني أن كلمة "أسد" صارت واضحة المعنى تماماً، لا تحتل إلا معنى الرجل الشجاع، وهذا - في رأيهم - يجعلها حقيقة لا مجازاً، لأن الحقيقة هي ما كان معناها واضحاً لا يحتمل غيره.

وإذا استعملنا الخيار الثاني (بدون قرينة)، فإما أن يفهم السامع المعنى المجازي (الرجل الشجاع) أو لا يفهمه. فإن فهمه فهذا يعني أن الكلمة صارت حقيقة في هذا المعنى؛ لأنها فهمت بدون قرينة. وإن لم يفهمه، فهذا يعني أن الكلمة باقية على معناها الحقيقي (الحيوان المفترس) ^(١).

وقد أجابوا عن هذا الدليل:

نعم، المجاز يستعمل دائماً مع القرينة، لكن هذا لا يجعله حقيقة، والسبب في ذلك: أن كلمة "أسد" في قولنا "رأيت أسداً يرمي" لم تفقد معناها الأصلي (الحيوان المفترس)، بل إن الذهن يفهم أولاً المعنى الأصلي للأسد، ثم تأتي كلمة "يرمي" لتدل على أن المقصود شخص يشبه الأسد في شجاعته، فيحصل في ذهن السامع معنيان: معنى الأسد الحقيقي، ومعنى الرمي؛ ومن اجتماع هذين المعنيين يفهم السامع أن

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٦٧.

المقصود رجل شجاع. فالفرق بين الحقيقة والمجاز: أن الحقيقة تدل على معناها مباشرة، أما المجاز فيحتاج إلى انتقال الذهن من المعنى الأصلي أولاً إلى المعنى المجازي ثانياً بمساعدة القرينة.

الدليل الثالث: إذا قلنا بوجود المجاز في القرآن، فهذا يعني أن الله تعالى يستعمل المجاز في كلامه. واستعمال المجاز يستلزم وصف الله تعالى بأنه "متجوز" أو "مستعير للألفاظ"^(١). وهذا فيه إشكال عقائدي من جهتين:

الأولى: أن هذا الوصف (المتجوز) لم يرد في القرآن ولا في السنة. الثانية: أن هذا الوصف ليس من أسماء الله الحسنى المعروفة. فكيف ننسب لله تعالى وصفاً لم يصف به نفسه؟

وأجابوا عن هذا الدليل من جهتين:

الجهة الأولى: لا يوجد مانع عقلي من وصف الله تعالى باستعمال المجاز، لأن وصف المجاز ليس نقصاً ولا عيباً، فهو يشبه وصف الله تعالى بأنه "متكلم" لأنه يتكلم، فكما نصفه بالمتكلم لأنه يتكلم، يمكن وصفه بأنه يستعمل المجاز^(٢).

الجهة الثانية: لا يلزم من استعمال الله تعالى للمجاز أن يكون "المتجوز" من أسمائه الحسنى، والدليل على ذلك: أن في القرآن الكريم أوصافاً لله تعالى كثيرة لكنها ليست من أسمائه، مثل وصفه تعالى بأنه "ماكر" في قوله "والله خير الماكرين"، ومثل وصفه بأنه "مستهزئ" في قوله "الله يستهزئ بهم"، فهذه أوصاف وردت في القرآن لكنها ليست من الأسماء الحسنى.

والسبب في هذا: أن أسماء الله تعالى توقيفية^(٣)، أي لا تؤخذ إلا من النصوص الشرعية التي وردت فيها صراحة. أما الأوصاف فهي أوسع من ذلك. وبهذا يتضح

(١) نفائس الأصول، القرافي، ج ٢، ص ٩٢١.

(٢) شرح مختصر الروضة، سليمان نجم الدين، ج ٢، ص ٣٠.

(٣) المصدر السابق.

أن استعمال المجاز في القرآن لا يستلزم محذوراً عقائدياً، ولا يلزم منه تسمية الله تعالى بما لم يسم به نفسه.

الدليل الرابع؛ هذا الدليل قد يتداخل مع الدليل الأول: وحاصله: أن المجاز يوجب الإضلال والحيرة، وهذا لا تقتضيه الحكمة الإلهية، يقول الشيخ مصطفوي: "الحكمة تقتضي أن لا يكون في القرآن تجوُّز ولا اشتراك لفظي، حذراً من الإغراء بالجهل، وإضلال الناس، وإسقاط الحجية والإحكام من كتاب الله الكريم"^(١). فلا حاجة لنا إلى العدول عن الحقيقة إلى المجاز والاستعارة ونحوها، ثم تتكلف في تفسير مفردات القرآن وألفاظه، ونحتاج إلى تأويلات ضعيفة؛ ولهذا- بناء على هذا الرأي- ينبغي أن نرجع كل لفظة في القرآن إلى أصلها اللغوي، لتعرف على المعنى الحقيقي لها، ولا نقع في محذور التأويلات الواهنة.

ويمكن الجواب عنه: ما دام المتكلم يعتمد على القرينة فلا يحصل إضلال أو حيرة، وما دام المجاز يحقق أغراضاً بلاغية وجمالية لا تحققها الحقيقة، فالمانع من استعماله في القرآن، بل الحكمة تقتضي المجاز.

(١) التحقيق في كهات القرآن، المصطفوي ج ١، ص ١٦.

الصريح والكناية

تكلمنا عن الحقيقة والمجاز، وبقي أن نتكلم عن الصريح والكناية، وذكرنا في بداية بحث الحقيقة أن اللفظ ينقسم بحسب الاستعمال إلى حقيقة ومجاز، وكل من الحقيقة والمجاز ينقسمان إلى صريح وكناية، فالحقيقة يمكن أن تأتي صريحة وقد تأتي كناية، والمجاز كذلك^(١).

أولاً: الصريح في اللغة والاصطلاح

الصريح في اللغة من الثلاثي (صرح)، والصاد والراء والحاء أصل يدل على ظهور الشيء وبروزه، وكل خالص صريح، وصرح بما في نفسه أظهره^(٢). والصريح ضد الكناية، وانصرح الحق، أي: بان، وتكلم بذلك صراحاً: أي جهاراً^(٣). فالصريح في اللغة هو: الواضح والبارز، وغير المختلط بشيء.

أما الصريح في اصطلاح الأصوليين، فله عدة تعريفات:

أحدها: "كل لفظ مكشوف المعنى والمراد، حقيقة كان أو مجازاً"^(٤) فيقال فلان صرح بكذا أي أظهر ما في قلبه لغيره من محبوب أو مكروه بأبلغ ما أمكنه من العبارة ومنه سمي القصر صرحاً^(٥)؛ لظهوره وارتفاعه على سائر الأبنية.

ثانيها: "ما ظهر المراد منه ظهوراً بيناً، أي انكشف انكشافاً تاماً"^(٦). ويختلف اللفظ الصريح عن اللفظ الظاهر في أن الصريح أكثر استعمالاً في اللغة، ولهذا انكشف انكشافاً تاماً^(٧).

(١) بناء على هذا التقسيم في أن الحقيقة والمجاز ينقسم كل منهما إلى صريح وكناية، سوف تكون الكناية ليست من المجاز، وسوف يأتي الإشارة إلى ذلك في بحث تعريف الكناية.

(٢) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٣، ص ٣٤٧.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، ج ٢، ص ٥١١.

(٤) أصول السرخسي ج ١، ص ١٨٧.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز الحنفي، ج ١، ص ٦٥.

(٧) انظر: ميزان الأصول في نتائج العقول، أبو بكر السمرقندي، ج ١، ص ٣٩٤.

فاللفظ الصريح اصطلاحاً هو: اللفظ الذي يدل على معناه بوضوح تام بسبب كثرة الاستعمال من دون حاجة إلى بيان المراد منه.

ومثال الصريح في الاستعمال الحقيقي للفظ: لفظ أنت طالق، ولفظ: بعت، واشترت، ونحو ذلك من ألفاظ العقود^(١).

ومثال الصريح في المجاز: قوله تعالى: (واسأل القرية) فالمقصود واضح، وهو أسأل أهل القرية، بلا حاجة إلى بيان زائد. أو قوله: أكلت من الشجرة، فالمقصود هو أكلت من ثمرة الشجرة^(٢).

حكم الصريح

ما يهيم الأصولي هو الألفاظ ذات المضمون الشرعي. واللفظ الصريح - بناء على ما هو مشهور عند أهل السنة - حينما ينقل مضموناً شرعياً فإن حكمه هو ثبوت هذا المضمون به، بمجرد التكلم به، بلا توقف على النية؛ فلا يُنظر إلى إرادة المتكلم، سواء أكان المضمون مقصوداً له أم لم يكن، وسواء كان الكلام الصريح حقيقة أم مجازاً. ويترتب على هذا مثلاً: لو قال لزوجته بصيغة صريحة: "أنت طالق" وقع وتحقق الطلاق، سواء نوى الطلاق بالصيغة أم لم ينو كما لو كان هازلاً.

وهكذا لو قال: بعتك، فإن البيع يتحقق ويثبت بمجرد الكلام حتى لو كان هازلاً^(٣).

وهناك بعض العلماء فصل فيمن لم يقصد الطلاق بين القضاء والديانة، بمعنى أن الطلاق يثبت قضاءً وفي الأوراق الرسمية في المحكمة لكن بينه وبين الله تعالى ليس كذلك، مع تفريقهم بين الهازل ومن تلفظ بالطلاق سهواً أو خطأ، وأن التفصيل

(١) أصول الشاشي، نظام الدين الشاشي، ص ٦٤.

(٢) انظر: أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ج ١، ص ٣٠٨.

(٣) انظر: أصول الشاشي، نظام الدين الشاشي، ص ٦٤. أصول السرخسي، السرخسي، ج ١، ص ١٨٨. الشرح الكبير، عبد الرحمن بن قدامة، ج ٨ ص ٢٧٥. كشف القناع، البهوتي، ج ٥ ص ٢٨٢.

يخص المخطئ دون الهازل^(١).

ويختلف الشيعة مع السنة في احتياج اللفظ الصريح إلى النية في مثل الطلاق وغيره، فلا يعتقدون بوقوع الأثر على الألفاظ الصريحة ما لم يكن هناك قصد وإرادة جادة. قال المرتضى: "ومما انفردت الإمامية به اعتبارهم في اللفظ بالطلاق النية، وأن المتلفظ بذلك إذا لم ينو الطلاق بعينه فلا حكم في الشريعة لكلامه، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويذهبون إلى أن ألفاظ الطلاق الصريحة لا تفتقر إلى النية، وإنما يفتقر إلى النية ككلمات الطلاق"^(٢).

ثانياً: الكناية في اللغة والاصطلاح

الكناية في اللغة من الثلاثي (كنو) أو (كني). والكاف والنون والواو أو الياء يدل على تورية عن اسمٍ بغيره. يقال كُنت عن كذا. ولذلك تسمى الكناية كنية؛ كأنها تورية عن اسمه^(٣). والكناية: أن تتكلم بشيء وتريد غيره. وكُنِيَ عن الأمر بغيره يَكْنِي كناية: يعني إذا تكلم بغيره مما يستدل عليه، نحو الرَفْث والغائط، ونحوه^(٤). فالكناية في اللغة: أن تتكلم بكلام ولا تريد معناه الموضوع له، بل تريد غيره.

الكناية في الاصطلاح: تارة تكون في اصطلاح علماء اللغة والبيان، وأخرى عند علماء الأصول. ولنتكلم أولاً عن الكناية في اصطلاح علماء اللغة والبيان:

يقول الجرجاني الكناية: "أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه، ورَدُّفه في الوجود، فيؤمئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه"^(٥).

(١) انظر: فوائح الرحموت بمسلم الثبوت، ج ١، ص ١٩٩.

(٢) الانتصار، الشريف المرتضى، ص ٣٠٢. وانظر: الخلاف، الطوسي، ج ٤، ص ٤٥٩.

(٣) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٥، ص ١٣٩.

(٤) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٥، ص ٢٣٣.

(٥) دلائل الإعجاز في علم المعاني، أبو بكر الجرجاني، ج ١، ص ٦٦.

وتوضيح التعريف: أن المتكلم إذا أراد أن ينقل معنى من المعاني إلى ذهن السامع، وكان لهذا المعنى رديفاً في الوجود، أي: كان له معنى آخر ملازماً وتابعاً له (تلازم العلة والمعلول)، فلا يذكر اللفظ الدال على المعنى الأول الأصيل، بل يذكر المعنى الثاني الملازم له والرديف؛ ليكون دليلاً على إرادته للمعنى الأول.

ومثال ذلك قولهم: "هو طويل النجاد" يقصدون: طويل القامة، و"كثير رمد القدر" يقصدون: كثير القرى (كثير تقديم الطعام والشراب للضيف)، وفي المرأة: "نوم الضحى" أي المترفة المخدومة، فقد أرادوا في هذا كله كما ترى معنى محدد، لكنهم لم يذكروه بلفظه الخاص به، بل توصلوا إليه بذكر معنى آخر، من شأنه أن يردفه في الوجود، وأن يكون إذا كان.

أفلا ترى أن القامة إذا طالت طال النجاد؟ وإذا كثرت القرى كثرت رمد القدر؟ وإذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها، ردف ذلك أن تنام إلى الضحى؟^(١). فثمة نتابع وتلازم بين معنى طول القامة ومعنى طول حاملة السيف، فكأن الطول القامة علة لطول النجاد، وثمة تلازم بين القرى وبين كثرة رمد القدر، فكأن القرى علة لكثرة الرمد، فهما معنيان أحدهما يردف الآخر ويتبعه، وكذلك العلاقة بين الترف ونوم الضحى. فيأتي المتكلم بالعلة كي يستدل بها السامع على المعلول. هذا معنى الكناية المصطلح عند علماء اللغة.

أما تعريفها في اصطلاح علماء الأصول: "ما يكون المراد من اللفظ مستوراً إلى أن يتبين بالدليل، سواء أكان المراد حقيقة أو معنى مجازياً"^(٢).

ونلاحظ عموم الكناية عند الأصوليين بخلاف تعريف علماء البيان، لأنها تعم الحقيقة والمجاز، فهي أشمل من تعريف علماء البيان الذي يظهر من تعريفهم أنها تقتصر

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: أصول الشاشي، نظام الدين الشاشي، ص ٦٥. أصول السرخسي، السرخسي، ج ١، ص ١٨٧. شرح التلويح على التوضيح، سعد التفتازاني، ج ١، ص ١٣٥.

على الحقيقة، وكأن الكناية مقصورة عندهم على المعنى الحقيقي.

وبعد أن اتضح تعريف أهل البلاغة والبيان، وتعريف علماء الأصول للكناية، واتضح الفارق بين التعريفين، نريد أن نعود إلى التقسيم السابق للألفاظ الذي كان الأساس فيه هو الاستعمال، حيث قلنا: إن اللفظ بلحاظ الاستعمال ينقسم إلى حقيقة ومجاز، والحقيقة تنقسم إلى صريح وكناية، وكذلك المجاز ينقسم إلى لفظ صريح في معناه، ولفظ كناية في معناه.

وكان لابد أن نبث في الصريح والكناية، وأن نعطي أمثلة أربعة توضيحية: مثلاً للحقيقة الصريحة، ومثلاً للحقيقة على نحو الكناية، ثم نعطي مثلاً للمجاز الصريح، ومثلاً للمجاز على نحو الكناية.

وبحثنا الصريح أولاً، ومثلنا للحقيقة الصريحة وكذلك للمجاز الصريح، ومثال الحقيقة الصريحة كان في ألفاظ المعاملات، كالبيع والشراء والعقود، مثل: بعثك الدار، فإن هذه الألفاظ أصبحت صريحة بسبب كثرة الاستعمال، وبهذا تفرق عن الألفاظ التي تكون ظاهرة فقط دون أن تكون صريحة. وكان مثال المجاز الصريح مثل: "أسأل القرية" أو "أكلت من الثمرة".

بقي علينا أن نتكلم عن الكناية ثم نعطي مثالين: أحدهما للحقيقة بنحو الكناية، ثم للمجاز بنحو الكناية. لكن ثمة مشكلة في المجاز الكنائي، مفادها: أن الكناية هل تعد نحواً من المجاز؟ أم الكناية استعمال حقيقي لا مجازي؟ أم هي لا حقيقة ولا مجاز؟

وبناء على أن ثمة فارقاً بين الكناية والمجاز، عندئذ يصح تقسيم اللفظ المجازي إلى: صريح وكناية، وإلا لو لم يكن فارق، لا يصح هذا التقسيم؛ إذ كيف يُقسّم الشيء إلى نفسه وغيره؟ وبناء على وجود الفارق بينهما لا بد أن نمثل للمجاز تارة بنحو الصريح، وأخرى بنحو الكناية.

ويواجه التمثيل للمجاز الكنائي صعوبة في تصويره، إذ كيف يكون الاستعمال

مجازياً وفي نفس الوقت كئياً؟ ولهذا لم نجد مثلاً واضحاً عند علماء الأصول للمجاز الكئى، وسوف نذكر مثلاً واحداً يمكن أن يشمل كلا النوعين، أي يمكن أن يكون مثلاً على الحقيقة بنحو الكناية، وعلى المجاز بنحو الكناية، لكن مع اختلاف قصد المتكلم وملاحظة إرادته في الاستعمال:

فلو قال القائل "زيد كثير الرماد" هنا إذا كان المتكلم قاصداً استعمال الألفاظ في معانيها، أي قاصداً أن يحضر في ذهن السامع أو المخاطب صورة زيد ومعه كثرة الرماد، حتى ينتقل السامع من اللازم (كثرة الرماد) إلى الملزوم (الكرم)، فالكناية هنا على نحو الحقيقة، أو حقيقة كئائية؛ لأنّ المتكلم استعمل الألفاظ فيما وضع لها من معنى، نعم هو لم يرد ما صورته في الذهن أولاً بل أراد المعنى الآخر المرتبط خارجاً بكثرة الرماد وهو الكرم.

أما إذا استعمل المتكلم هذه الألفاظ ولم يكن يقصد إحضار معانيها في ذهن المخاطب، بل استعملها كي يتصور السامع الملزوم وهو الكرم بنحو مباشر، فهذا مثال للكناية في المجاز أو المجاز الكئى، لأنّ المتكلم هنا استعمل الألفاظ في غير ما وضع لها من المعنى^(١).

الكناية في الأمور الشرعية

مثال الكناية في الأمور الشرعية، ككنايات الطلاق، مثل: (أنت بائن)، (اعتدي)، (أنت عليّ حرام)، (أمرك بيدك)، (خلّيت سبيلك)، ونحو ذلك من الألفاظ التي لا تدل صراحة على الطلاق، والانفصال بين الزوجين.

فقول الرجل لزوجته: أنت بائن، يعدّ من الكناية؛ لأنّ ظاهر الكلام هو البينونة والانفصال ذاته لا سببه، بينما المقصود بالكلام الطلاق الذي هو سبب البينونة، وكذلك قوله (اعتدي) فإن المقصود به هو إلزامي العدة التي تترتب على حصول السبب

(١) انظر: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين المرداوي، ج ٢، ص ٤٨٨.

وهو الطلاق.

ونلاحظ في هذه العبارات وغيرها - التي تعدُّ كنايةً وليس صريحة - أن اللفظ محتملٌ لأمرين، مثلاً: لفظ بائن في اللغة موضوع للفراق، وهذا الفراق أعم من أن يكون فراق الزوجية أو أن يكون فراق مكان أو شيء، مثل فراق الخير، فعندما يقول لزوجته: (أنت بائن) فهنا يحتمل أن يريد أن يخبر أن زوجته مفارقة لأهلها بعيدة عنهم مكاناً، أو أنها مفارقة للخير، بعيدة عنه، كما يحتمل في الوقت نفسه إنشاء الفرقة الزوجية. وكذلك قوله: (اعتدي)، فقد يراد به العدة المعروفة الملازمة للطلاق، وقد يراد بها أعددتي، كما لو كان القصد: عدي النعم التي أنعمت عليك^(١)، وهكذا بقية العبارات.

الكناية في نصوص القرآن

والكناية في الأمثلة القرآنية: قوله تعالى: ﴿أَوْ لَا مَسَمُ النَّسَاءِ﴾^(٢) كناية عن المقاربة الزوجية، فهناك معنيان: أحدهما الملازمة الجسدية، وأخرى المقاربة الزوجية، والقرآن أوماً إلى المعنى الثاني من خلال ذكر المعنى الأول.

وقوله تعالى: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾^(٣) كناية عن البخل (يدك مغلولة) وعن الإسراف (لا تبسطها)، فجاء بذكر المعلول (اليد المغلولة) والمقصود هو علة البخل.

الخلافاً في الكناية

كما ذكرنا أن هناك اختلافاً في الكناية، في مسألة كونها مجازاً أم لا، وقد ذكر السيوطي أربعة آراء في هذه المسألة.

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر الكاساني، ج ٣، ص ١٠٥.

(٢) النساء: ٤٣.

(٣) الإسراء: ٢٩.

قال: "الكناية وفيها أربعة مذاهب: أحدها: أنها حقيقة، قال ابن عبد السلام: وهو الظاهر؛ لأنها استعملت فيما وضعت له، وأريد بها الدلالة على غيره. الثاني: أنها مجاز. الثالث: أنها لا حقيقة ولا مجاز، وإليه ذهب صاحب التلخيص^(١)؛ لمنعه في المجاز أن يراد المعنى الحقيقي مع المجازي. الرابع: وهو اختيار الشيخ تقي الدين السبكي، أنها تارة تكون حقيقةً وأخرى مجازاً^(٢)، فإن استعملت اللفظ في معناه مراداً منه لازم المعنى أيضاً فهو حقيقة، وإن لم يرد المعنى بل عبر بالملزوم عن اللازم؛ فهو مجاز؛ لاستعماله في غير ما وضع له، والحاصل أن الحقيقة منها: أن يستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له، والمجاز، ومنها أن يريد به غير موضوعه استعمالاً وإفادة"^(٣).

الفرق بين الكناية والمجاز

وعلى تقدير الفرق بين الكناية والمجاز، يكون تعريف الكناية: بأنها كلام أريد به لازم معناه مع صحة إيراد المعنى الحقيقي، نحو: طويل النجاد، فهذه العبارة لها معنى ظاهر، وهو أن شخصاً ما طويل النجاد فعلاً، وهو معنى غير مقصود، ومعنى بعيد خفي مقصود في الكلام وهو الشجاعة، وأن أحد المعنيين ممكن أن يكون مقصوداً للمتكلم. أما المجاز فهو استعمال اللفظ في معنى غير المعنى الحقيقي الذي وضع له ابتداءً، ولا يصح معه إرادة المعنى الحقيقي للفظ، بل يتعين إرادة المعنى المجازي حصراً، مثل رأيت أسداً يرمي، فلفظ الأسد هنا مجاز، ولا يصح أن يراد معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس المعروف، والقرينة المانعة هنا لفظة (يرمي)، ففي المجاز يوجد قرينة بينما في الكناية لا توجد قرينة مانعة تمنع المعنى الحقيقي، بل الكناية مستغنية عن القرينة.

(١) كتاب تلخيص المفتاح، لمؤلفه جلال الدين محمد القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق.

(٢) قال السبكي في كتاب الأشباه والنظائر: "اعلم أن الكناية تقابل الصريح، ولسنا نشترط في الكناية أن تكون مجازاً؛ بل قد تكون حقيقةً وقد تكون مجازاً". ج ١، ص ٨٨.

(٣) الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ج ٢، ص ١١٢.

حكم الكناية

حكم الكناية يختلف عن حكم اللفظ الصريح، فالمضمون الشرعي الذي تحكي عنه الكناية لا يثبت من دون النية والقصد؛ لأنّ الكناية كما قلنا تحتل معنيين لا ترجيح لأحدهما، وهي ليست صريحة في أحد المعنيين، ولهذا يجب أن يدل عليها دال وهو القصد والنية.

أو قل: إن فيها قصوراً عن البيان؛ ولهذا مثلاً من أقر بنحو الكناية في الحدود، لا يثبت عليه الحد، فلو قال السارق: أخذت، ولم يقل: سرقت، فلا يجب الحد عليه وقطع يده، إلا إذا قال إني أقصد السرقة. كذلك لا يثبت الحد في القذف ما لم يكن القذف صريحاً في معناه، كما لو قال لشخص تخاصم معه: لم يكن أبي زانياً ولا أُمي زانية، لأنه قد يراد بهذا الكلام نفي الزنا عن أبيه وأمه، دون أن يقصد أن أب الآخر وأمه زانيان. وكذلك لو قال لزوجته: أنتِ عليّ حرامٌ، أو بائن أو الحقني بأهلك، لا يقع الطلاق إلا بالنية^(١). نعم في المذهب الشيعي لا يقع الطلاق عندهم بلفظ الكناية، مع النية أو بدونها^(٢).

(١) انظر: أصول الشاشي، نظام الدين الشاشي، ص ٦٧-٦٨. أصول السرخسي، أبو بكر السرخسي، ج ١، ص ١٨٨-١٨٩. أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ٣١١.
(٢) المبسوط، الطوسي، ج ٥ ص ٢٥.

دلالات النصوص على أساس كيفية دلالتها على الأحكام

- منهج المتكلمين
- منهج الحنفية
- الموازنة بين المنهجين

التقسيم الثالث هو تقسيم اللفظ بلحاظ كيفية دلالاته على المعنى، فقد تكلمنا أولاً عن تقسيمه بلحاظ وضع اللفظ للمعنى، والثاني بلحاظ استعمال اللفظ في المعنى. وهنا بلحاظ كيفية الدلالة على المعنى، يوجد تقسيमान يختلف أحدهما عن الآخر، وكل تقسيم يعتقد به طائفة من علماء الأصول:

التقسيم الأول لطائفة علماء الأصول المتكلمين، والتقسيم الثاني لطائفة علماء الأصول الأحناف، فهنا إذن تقسيمان: تقسيم المتكلمين، وتقسيم الفقهاء الحنفية، وكل تقسيم يتبع منهجاً محدداً، ولهذا من المناسب أن نتكلم أولاً عن الفارق بين المنهجين، قبل التفصيل في كيفية الدلالة في كلا المنهجين.

الفرق بين منهج المتكلمين ومنهج الفقهاء الأحناف

يتميز منهج المتكلمين - وهم جمهور علماء الأصول في المذهب السني - أنهم يجردون المسائل الأصولية التي يبحثون فيها عن الفقه، فيقررون القواعد الأصولية مع الاستدلال العقلي من دون أن يربطوا بحثهم بمذهب فقهي خاص؛ فهم يميلون إلى الاستدلال العقلي مهما أمكن، بسبب ممارستهم لبحوث علم الكلام الذي يقتضي ذلك النوع من الاستدلال^(١).

بينما يتميز منهج الفقهاء الأحناف بأن بحثهم الأصولي أكثر التصاقاً بالفقه وبمسائله، ولهذا قد أكثروا من الأمثلة والشواهد التطبيقية الفقهية، وبنوا مسائلهم

(١) تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون، ج ١، ص ٥٧٦.

الأصولية على النكات الفقهية الدقيقة^(١).

ويمكن القول: إن منهج المتكلمين تجريدي يؤسس القواعد الأصولية للاستنباط؛ لتكون منطلقاً لفهم النصوص الفقهية، بينما منهج الأحناف ذو بعد عملي تطبيقي، ينطلق من المسائل الفقهية، ومن نكاتها الدقيقة، ليستخرج القواعد الأصولية؛ لتكون هذه القواعد مقررة للمسائل الفقهية.

وبعد اتضاح الفارق الجوهرى باختصار بين طبيعة المنهجين، نتكلم أولاً عن منهج المتكلمين في تقسيم اللفظ بحسب كيفية دلالاته على المعنى، ثم بعد ذلك نتكلم عن التقسيم عند الفقهاء الأحناف؛ لنرى الفرق بين التقسيمين.

أولاً: منهج المتكلمين في كيفية الدلالة

دلالات ألفاظ النصوص على المعاني أو على الأحكام لا تجري وفق نمط واحد، فالدلالة على الحكم ليست مقتصرة على ما يفهم من عبارة اللفظ بشكل مباشر، أو ما يعبر عنه بالدلالة المنطوقية الصريحة للعبارة، بل قد يستفاد المعنى أو الحكم من خلال دلالات اللفظ المفهومية وغير الصريحة، كما لو استفيد الحكم من روح اللفظ ومغزاه وعلته والقيّد أو الوصف الذي فيه؛ فالمنطوق: صريح وغير صريح، وغير الصريح إشارة واقتضاء وإيماء. والمفهوم ينقسم إلى مفهوم مخالف ومفهوم موافق^(٢).

فليست دلالة اللفظ على الحكم قاصرة على ما يفهم من عبارته الصريحة، بل كثيراً ما تكون الدلالة من طريق الإشارة أو المفهوم أو الاقتضاء^(٣).

ودلالة اللفظ على الحكم عند المتكلمين تنقسم إلى قسمين أساسيين: دلالة المنطوق ودلالة المفهوم.

(١) المصدر السابق.

(٢) دلالات النصوص، مصطفى الزلي، ص ٢٢٣. تفسير النصوص، محمد أديب، ج ١، ص ٤٣٦.

(٣) تفسير النصوص، محمد أديب، ص ٤٦٣.

١- دلالة المنطوق في اللغة والاصطلاح

المنطوق في اللغة اسم مفعول من (نطق)، والنون والطاء والقاف أصلان صحيحان أحدهما: كلام، فالنطق هو الكلام^(١). والمنطق: الكلام^(٢). فالمنطوق لغة هو وصف للكلام الذي نُطق به.

أما المنطوق في الاصطلاح: فقد عرّف في اصطلاح الأصوليين بعدة تعريفات: أهمها:

"ما دل عليه اللفظ في محل النطق"^(٣) ويقصد من (ما دل عليه اللفظ) هو الحكم، كما يقصد من محل النطق: مورد الكلام، أي ما أورد الكلام لأجله^(٤)، مثلاً في قوله: "في الغنم السائمة زكاة"، يفهم من مورد الكلام وهو الغنم السائمة: حكم وجوب الزكاة. وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أَفٍّ﴾^(٥) يفهم من الكلام المنطوق حرمة التأفف، ومحل النطق: هو الوالدين المذكورين في الكلام.

فالمنطوق هو المعنى المفهوم من اللفظ، من دون أن يكون هذا المعنى متوقفاً على ملاحظة أمر آخر غير نفس اللفظ. أو قل: هو ما يدل عليه نفس اللفظ في حد ذاته، على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى، وقالباً له، فيسمى المعنى "منطوقاً" تسميةً للمدلول باسم الدال؛ ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقي^(٦). إذن معنى المنطوق: هو المدلول المتطابق مع دلالة اللفظ نطقاً^(٧). وباختصار: أن العلم بالمعنى في المنطوق لا يتوقف على شيء أكثر من سماع النطق باللفظ.

(١) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٥ ص ٤٤٠.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٠ ص ٣٥٤.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج ٣، ص ٦٦. قوانين الأصول، الميرزا القمي، ص ١٦٧. منتهى الوصول والأمل، ابن الحاجب، ص ١٤٧. إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ٢، ص ٣٦.

(٤) تحفة المسؤول، الرهوني، ج ٣، ص ٣١٩.

(٥) الإسراء: ٢٣.

(٦) أصول الفقه، محمد رضا المظفر، ج ١ ص ١٥٤.

(٧) فوائد الأصول، الميرزا النائيني، ج ١، ص ٤٧٧.

أقسام المنطوق

ينقسم المنطوق إلى: صريح وغير صريح.

الأول: المنطوق الصريح

هو المعنى المستفاد من اللفظ إما مطابقة أو تضمناً. والمطابقة تعني المعنى المستفاد بتمامه مما وضع له اللفظ، مثل قوله تعالى المتقدم: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾^(١) الدال على حرمة التأفف دلالة صريحة. وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٢)، حيث دلّ اللفظ بمنطوقه الصريح على نفي المماثلة بين البيع والربا. والمقصود بالتضمن هو الدلالة التضمنية بأن يدل اللفظ على جزء معناه الموضوع له الداخل ذلك الجزء في ضمنه، كدلالة لفظ "الكتاب" على الورق وحده أو الغلاف، وكدلالة لفظ "الإنسان" على الحيوان وحده أو الناطق وحده^(٣)، أو دلالة حكم وجوب الصلاة على وجوب الركوع أو السجود وحده.

الثاني: المنطوق غير الصريح

هو المعنى المستفاد بواسطة اللفظ من دون أن تكون الدلالة عليه مطابقة أو تضمنية، بل لوجود علاقة ترتبية بينه وبين المعنى^(٤). وسوف نوضح أمثله في أقسامه التالية.

أقسام المنطوق غير الصريح

يقسم جمهور الأصوليين المتكلمين دلالة المنطوق غير الصريح إلى ثلاثة أقسام: أولاً: دلالة الاقتضاء. ثانياً: دلالة الإيحاء. ثالثاً: دلالة الإشارة.

(١) الإسراء: ٢٣.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) المنطق، محمد رضا المظفر، ص ٤٣.

(٤) انظر: على سبيل المثال: إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ٢، ص ٣٦.

وأساس التفريق بين هذه الدلالات الثلاث: أن المعنى غير الصريح إما أن يكون مقصوداً للمتكلم في كلامه، أو غير مقصودٍ له، فإن كان مقصوداً له وتوقف على هذا المعنى صدقُ كلامه أو صحته العقلية أو الشرعية، فدلالته عليه تسمى دلالة اقتضاء، وإما إذا كان مقصوداً له ولم يتوقف عليه صدقُ الكلام ولا صحته العقلية أو الشرعية، فدلالته عليه تسمى دلالة إيماء، وإن لم يكن مقصوداً للمتكلم، فدلالته عليه تسمى دلالة إشارة. وسوف نبين هذه الدلالات الثلاث تباعاً:

أولاً: دلالة الاقتضاء

هو المعنى الذي لا يدل عليه اللفظ، ولا يكون منطوقاً به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ، إما من حيث إن المتكلم لا يمكن أن يكون صادقاً إلا به، أو من حيث امتناع وجود الملفوظ شرعاً إلا به، أو من حيث امتناع ثبوت الملفوظ عقلاً إلا به^(١).

أو قل: هي المعنى الخارج عن اللفظ الذي يقتضيه الكلام لتوقف صدقه أو صحته الشرعية أو صحته عقلاً عليه^(٢)، وسميت دلالة الاقتضاء؛ لأنّ الكلام يقتضي هذا المعنى ويستدعيه^(٣).

ومن أمثلة اقتضاء صدق الكلام: الحديث المعروف: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه"^(٤) فهنا يتوقف صدق الكلام على تقدير الإثم أو المؤاخذة والعقاب؛ لأنه لو لم نقدر هذا المعنى لم يكن الكلام صادقاً، فإن الخطأ في الخارج كثير الوقوع. فيكون المعنى: رفع عن أمتي عقاب الخطأ والنسيان إلخ.

(١) الغزالي، المستصفى، ص ٢٦٣.

(٢) إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ٢، ص ٣٦. تفسير النصوص، محمد أديب، ص ٥٤٧.

(٣) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح، ص ٥٤٧.

(٤) صحيح ابن حبان، ابن حبان، ج ١٦، ص ٢٠٢.

ومن أمثلة اقتضاء العقل: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(١) بتقدير: نكاح أُمَّهَاتِكُمْ؛ فالتحريم لا يتعلق بالذوات، بل بالأفعال ذات الصلة بالذوات. وهنا الاقتضاء عقلي، لعدم تعقل أن تكون الحرمة متعلقة بالذات. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْيَةَ﴾^(٢) فإن هذا الكلام لا يصح عقلاً إلا بتقدير كلمة (أهل).

ومن أمثلة اقتضاء الشرع، قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ فهذا يجب تقدير معنى ليكون الكلام صحيحاً شرعاً وهو الملكية، أي أن تكون رقبة مملوكة، فهذا الأمر مقتضى للملك؛ لأنَّ تحرير الحرِّ لا يتصور، وكذلك تحرير ملك الغير عن نفسه، فملك الرقبة ثابت بالنص اقتضاءً، فصار التقدير: "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَمْلُوكَةٍ"^(٣).

وكذلك لو قال شخص لآخر يملك عبداً: "اعتق عبدك عني بألف دينار" فهذا يدل بالاقتضاء على شراء عبده منه؛ لكونه ينوب عنه في عتقه إلا بعد أن يملكه منه بشرائه، فالشراء ثابت بنص هذه الصيغة، لكن لا عبارة، بل اقتضاءً.

دلالة الإيحاء أو التنبيه

هي دلالة اللفظ على لازم مقصود للتكلم لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته عقلاً أو شرعاً، وهذا اللازم يورث أن الحكم المقترن بالوصف لو لم يكن علة للحكم؛ لكان اقترانه به غير مقبول ولا مستساغ؛ إذ لا ملائمة بينه وبين ما اقترن به^(٤). أو قل باختصار: "هي فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب"^(٥).

ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٦). هنا الأمر بوجوب

(١) النساء: ٢٣.

(٢) يوسف: ٨٢.

(٣) تفسير النصوص، محمد أديب، ص ٥٥٠.

(٤) انظر: مختصر المنتهى شرح العضد الإيجي، عضد الدين الإيجي، ج ٣، ص ١٦٠. وانظر: تفسير النصوص،

الأديب، ص ٦٠١.

(٥) المستصفي، الغزالي، ص ٢٦٤.

(٦) المائدة: ٣٨.

قطع اليد قد اقترن بالسرقة، فيفهم أن السرقة هي العلة والسبب لهذا الحكم، وهذه الاستفادة لم تكن بالمنطوق، فلم يكن هناك في اللفظ ما يدل على أن السرقة علة الحكم، بل هي دلالة تفهم بالإيماء، وأنها لازمة لقصد المتكلم.

وكذلك قوله: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»^(١) فكما يفهم من المنطوق الصريح دلالة وجوب الجلد على الزاني، يفهم بدلالة المنطوق غير الصريح بدلالة الإيماء أن الزنا علة للحكم بالجلد.

أو مثلاً: استفسار النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في قوله: "أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا: نعم، فنهى عن ذلك"^(٢). فدل هذا النبي على أن النقصان علة عدم جواز بيع الرطب بالتمر؛ إذ لو لم يكن علة لما كان لذكره والاستفسار عنه فائدة.

دلالة الإشارة

الفرق بين هذه الدلالة وغيرها أنها لا تكون مقصود للمتكلم، ولهذا عرفت بأنها: "دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته" فيقال أشار النص إلى الحكم، فهو لم يقتضه ولا أوماً إليه^(٣).

أو "هي الدلالة التي تكون لازم الكلام، ولم تكن مقصودة للمتكلم، وعندئذ لا يتوقف على تقديرها صدق الكلام ولا صحته عقلاً ولا شرعاً"^(٤).

ومثالها: دلالة مجموع قوله تعالى: «وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»^(٥) وقوله تعالى: «وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ»^(٦) على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وإن لم يكن ذلك مقصوداً

(١) النور: ٢.

(٢) سنن الترمذي، الترمذي، ج ٢ ص ٣٤٨.

(٣) تفسير النصوص، محمد أديب صالح، ج ١، ص ٦٠٥.

(٤) انظر: الإحكام، الآمدي، ج ٣، ص ٦٤.

(٥) الأحقاف: ١٥.

(٦) لقمان: ١٤.

من اللفظ، لكن بالتأمل تفهم هذه الدلالة^(١).

٢- دلالة المفهوم في اللغة والاصطلاح

قلنا إن دلالة اللفظ على معناه عند المتكلمين تنقسم إلى قسمين أساسيين: دلالة المنطوق ودلالة المفهوم، وقد بحثنا دلالة المنطوق، والآن نتكلم عن القسم الثاني، وهو دلالة اللفظ على معناه من خلال المفهوم.

المفهوم لغة: اسم مفعول من الثلاثي (فهم) والفاء والهاء والميم: علم الشيء^(٢) أو معرفتك الشيء بالقلب^(٣). فالمفهوم في اللغة هو المعلوم للنفس أو المعروف للقلب.

المفهوم اصطلاحاً: "ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق"^(٤). والمقصود من المدلول هو الحكم أو الوصف، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾^(٥) فالكلام دل على حكم حرمة التأفف بالمنطوق، ودل على حرمة ضرب الوالدين بالمفهوم، وهو حكم لم يستفد من مفردات الجملة المنطوقة، بل هو مدلول ما وراء اللفظ ولازم له، نعم تلك المفردات سبب في إيجاد هذا المفهوم، فهناك خصوصية في المعنى الذي أريد من الجملة اللفظية أنتجت هذا المعنى المفهومي^(٦). أو قل: أن اللفظ تارة يستفاد منه المعنى أو الحكم من جهة النطق تصريحاً، وتارة من جهة هذا اللفظ لكن تلويحاً لا تصريحاً، فالأول هو المنطوق، والثاني هو المفهوم^(٧).

أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم عند الأصوليين إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة.

- (١) الإحكام، الآمدي، ج ٣، ص ٦٥.
- (٢) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٤ ص ٤٥٧.
- (٣) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٢ ص ٤٥٩.
- (٤) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٣٦. قوانين الأصول، الميرزا القمي، ص ١٦٧.
- (٥) الإسراء: ٢٣.
- (٦) انظر: كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، ص ١٩٣.
- (٧) إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ٢، ص ٣٦.

الأول: مفهوم الموافقة

يتفق علماء الأصول على أن مفهوم الموافقة هو: الحكم المدلول عليه بالالتزام، الموافق للحكم المذكور في الكلام المنطوق، نفيًا وإثباتًا^(١).

أو هو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه، وموافقته له، نفيًا وإثباتًا؛ لاشتراكهما في معنى يُدرك بمجرد معرفة اللغة، دون الحاجة إلى بحث وجهد، وسمي مفهوم الموافقة؛ لأن المسكوت عنه موافق للمذكور في الحكم^(٢).

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْلُ لِهْمَ أَفْ﴾ فالحكم الثابت بالمنطوق هو حرمة التأفف للوالدين، والمسكوت هو ضرب الوالدين، فالكلام هنا دل بطريق الأولوية ثبوت الحكم وهو الحرمة للمسكوت عنه وهو الضرب. وهذا كما ترى لا يحتاج إلى جهد وتفكير. ويصطلح الأصوليون على مفهوم الموافقة -عندما تكون دلالاته ثبوت الحكم في المسكوت عنه من جهة كونه أولى من حكم المنطوق- بفحوى الخطاب، وعندما تكون دلالاته ثبوت الحكم في المسكوت عنه، من جهة كونه مساويًا لحكم المنطوق، بلحن الخطاب^(٣).

ومثال الأول: ما ذكرناه من حرمة الضرب، ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾^(٤) الذي يدل بمنطوقه على حرمة أكل مال اليتيم بغير الحق، فهذا الكلام له مفهوم موافق مساو له وهو إتلاف مال اليتيم. فيثبت الحكم للإتلاف بنفس الآية التي دلت على حرمة أكل مال اليتيم بغير الحق من باب المساواة لا من باب الأولوية^(٥).

(١) قوانين الأصول، الميرزا القمي، ص ١٦٨. الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج ٣، ص ٦٦.

(٢) تفسير النصوص، محمد أديب، ج ١، ص ٦٠٧.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٦٠٨.

(٤) النساء: ١٠.

(٥) انظر: أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ٣٦٢.

ومفهوم الموافقة حجة في مدلوله، يجب الالتزام به عند عامة الأصوليين، إلا ما نقل عن داود الظاهري أنه قال: ليس بحجة.

ودليل كونه حجة هو التبادر، فإنه إذا قال السيد لعبده: "لا تعط زيدا حبة، ولا تقل له أف، ولا تظلمه بذرة، ولا تعبس في وجهه" فإنه يتبادر إلى الفهم من ذلك امتناع إعطاء ما فوق الحبة، وامتناع الشتم والضرب، وامتناع الظلم بالدينار وما زاد، وامتناع أذيته بما فوق التعبيس من هجر الكلام وغيره^(١).

الثاني: مفهوم المخالفة

القسم الثاني من المفهوم هو مفهوم المخالفة، ويعرف بأنه: "ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق"^(٢) أو بتعبير آخر أكثر تفصيلاً: "هو دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه، مخالف لما دل عليه المنطوق، لانتفاء قيد من القيود المأخوذة في الحكم" ويسمونه دليل الخطاب^(٣).

وبتعبير أكثر وضوحاً: هو دلالة الكلام على نفي الحكم الثابت للمذكور عن المسكوت؛ لانتفاء قيد من قيود المنطوق، فهو إذن نفي الحكم، فلو كان الحكم في المنطوق هو الحرمة، فإن مفهوم المخالفة ينفي الحرمة عن المسكوت. فلو قال المتكلم: إن جاءك زيد فأكرمه، هنا الحكم الثابت للمذكور في المنطوق هو وجوب إكرام زيد، ومفهوم المخالفة المستفاد من الكلام هو نفي وجوب الإكرام عن زيد فيما إذا انتفى قيد المجيء، فهو يدل على الانتفاء عند الانتفاء. أي على تقدير عدم القيد ينتفي الحكم. فالمسكوت عنه هو عدم مجيء زيد، والحكم الثابت له هو نفي وجوب الإكرام وهو مخالف لوجوب الإكرام الثابت بالمنطوق.

وسمي بمفهوم المخالفة لثبوت المخالفة بين حكم المذكور في الكلام وحكم غير

(١) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج ٣، ص ٦٧-٦٨.

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٦٩.

(٣) تفسير النصوص، محمد أديب، ج ١، ص ٦٠٩.

المذكور، وسمي دليل الخطاب، لأنّ دليل الحكم الذي يثبت لغير المذكور في الكلام يكون من نفس الخطاب، أو لأنّ الخطاب دل عليه^(١).

والمفهوم إذا ثبت يكون حجة، ويجب الالتزام بمضمونه، لكن الأحناف رفضوا الاعتماد عليه ونفوا الحجة عنه، ويسمون التمسك بمفهوم المخالفة بالتمسكات الفاسدة^(٢).

أنواع مفهوم المخالفة

يتنوع مفهوم المخالفة إلى أنواع كثيرة، تقتصر على أربعة منها هي الأهم:

١- مفهوم الصفة أو الوصف

وهو دلالة اللفظ المقيد بصفة على نفي الحكم عن الموصوف عند انتفاء تلك الصفة، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾^(٣). هذا الخطاب يدل بالمنطوق على أن المسلم إذا لم يملك القدرة على الزواج بالحرائر، يحل له أن يتزوج من الإماء المؤمنات. والمفهوم الذي يترتب على هذا المنطوق: انتفاء حكم الحلية فيما إذا انتفت صفة الإيمان عن الإماء.

وكذلك قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): "في الغنم السائمة زكاة" فإن دلالة المنطوق هنا: وجوب الزكاة فيما لو كانت الغنم هي بنفسها ترعى في الأرض وتغذي نفسها. والمفهوم: أن حكم وجوب الزكاة ينتفي عن الموصوف وهو الغنم فيما إذا انتفت الصفة عنه وهي السوم، وكانت معلوفة، فلا وجوب زكاة فيها.

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٦١٠.

(٢) انظر: شرح التلويح على التوضيح، سعد التفتازاني، ج ١، ص ٢٤٨.

(٣) النساء: ٢٥.

٢- مفهوم الشرط

وهو دلالة اللفظ المعلق فيه الحكم على شرط على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنَيْئًا مَرِيئًا﴾^(١). الدلالة المنطوقية هنا: حلية أخذ شيء من مال مهر المرأة؛ إذا كانت راضية بذلك، وعن طيب خاطر. والمفهوم: إذا لم تكن راضية فالحكم بالحلية ينتفي.

ويمكن أيضاً أن يكون المثال السابق في مفهوم الصفة مثلاً هنا للشرط، قوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾^(٢). هنا المنطوق: من لا يقدر أن يتزوج من الحرائر جاز له الزواج بالإماء، والمفهوم: انتفاء حكم الجواز ممن كان قادراً من الزواج بالحرائر.

٣- مفهوم الغاية

هو دلالة اللفظ الذي قيد فيه الحكم بغاية على انتفاء ذلك الحكم بعد الغاية. وللغاية لفظان: (إلى) و (حتى). مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٣).

هذا الكلام دل بمنطوقه على وجوب إتمام الصوم من الفجر إلى الليل. والمفهوم انتفاء وجوب الصوم بعد تحقق الغاية وهي الليل، فلا وجوب للصوم.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾^(٤) دل المنطوق على عدم جواز المقاربة في وقت الحيض إلى أن يطهرن، والمفهوم: انتفاء هذه الحرمة بعد تحقق الطهر منهن.

٤- مفهوم اللقب

هو مفهوم الاسم الذي يُعبر به عن الذات، سواء أكان هذا الاسم علماً أم اسماً مشتقاً، وصفاً أم اسم جنس أم نوعاً. ومثال العلم: محمد رسول الله، أو زيد قائم،

(١) النساء: ٤.

(٢) النساء: ٢٥.

(٣) البقرة: ١٨٧.

(٤) البقرة: ٢٢٢.

ومثال الاسم الوصف: الطويل أو القائم أو الساجد، ومثال اسم الجنس: الذهب أو الفضة، ومثال اسم النوع: (الغنم) في قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "في الغنم السائمة زكاة"^(١).

ومفهوم العلم لو قيل بالمفهوم: هو غير محمد ليس برسول. وغير زيد ليس بقائم، وفي النوع مثلاً: في الغنم زكاة، انتفاء الزكاة عن غير الغنم. وقد اتفق أغلب الأصوليون أن لا مفهوم للقب، فلا حجة له، لعدم تحققه وثبوته، فإن الحجة متفرعة على ثبوت المفهوم، ولا ثبوت لمفهوم اللقب، فلا يستفاد من كلام المتكلم: زيد قائم، أن غير زيد ليس بقائم، فلا يثبت للغير نقيض الحكم في المنطوق.

آراء العلماء في مفهوم المخالفة

في مفهوم المخالفة هناك رأيان: الأول لجمهور الأصوليين، والثاني لعلماء الحنفية. أما جمهور الأصوليين؛ فإن مفهوم المخالفة حجة عندهم ويجب العمل بمضمونه إلا مفهوم اللقب.

أما الأحناف فإن مفهوم المخالفة في النصوص الشرعية لا حجة له بجميع أنواعه، قال الشوكاني: "وجميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور، إلا مفهوم اللقب، وأنكر أبو حنيفة الجميع"^(٢).

نعم في خصوص كلام الناس هو حجة، فإذا تكلم الناس - غير الله والنبي - بكلام مقيد بصفة أو شرط مثلاً؛ فإنه يدل بمنطوقه على ثبوت الحكم عند تحقق القيد، ويدل بالمفهوم على انتفاء الحكم عند عدم القيد؛ لأنّ القيد في كلام الناس لا بدّ أن يكون له فائدة، هكذا قال السرخسي من علماء الأحناف: "المذهب عندنا أن المفهوم ليس بحجة، مفهوم الصفة ومفهوم الشرط في ذلك سواء. ولكنه اعتبر المقصود الذي يفهمه

(١) صحيح البخاري، البخاري، ج ٢ ص ١١٨. الطبعة السلطانية.

(٢) إرشاد الفحول، الشوكاني، ج ٢، ص ٣٩.

أكثر الناس في هذا الموضع" (١).

ثانياً: منهج الفقهاء الأحناف

بعد أن اتينا من تقسيم جمهور علماء الأصول المتكلمين - غير الأحناف - في كيفية دلالة الألفاظ على المعاني أو على الأحكام، ننتقل الآن إلى تقسيم علماء الأصول الأحناف، مثل عبد الله بن عمرو الدبوسي (٤٣٠ هـ) (٢)، ومحمد السرخسي (٥٧١ هـ) (٣)، وأبو الحسن البزدوي (٤٨٢ هـ) (٤)، ومن جاء من بعدهم من العلماء.

هؤلاء العلماء يقسمون دلالة الألفاظ إلى أربعة أقسام:

الأول: دلالة العبارة. الثاني: دلالة الإشارة. الثالث: دلالة النص. الرابع: دلالة الاقتضاء.

ووجه هذا التقسيم وحصره بهذه الأربعة، أن دلالة النص على الحكم إما أن تكون ثابتة باللفظ نفسه أو لا تكون كذلك. والدلالة الثابتة باللفظ نفسه إما أن تكون مقصودة للمتكلم أو غير مقصودة له. فإن كانت مقصودة له فهي (عبارة النص)، وإن كانت غير مقصودة فهي (إشارة النص).

والدلالة التي لا تثبت باللفظ نفسه، إما أن تكون مفهومة من اللفظ لغةً، فتسمى (دلالة النص)، أو تكون مفهومة منه شرعاً فتسمى (دلالة الاقتضاء) (٥).

ولا يوجد دلالة أخرى مقبولة عندهم وراء هذه الأربعة، مثل دلالة المفهوم، فلا يأخذون الحكم من مفهوم المخالفة، بل يعدونها من التمسكات الفاسدة (٦).

(١) شرح السير الكبير، السرخسي، ص ١٧٨. أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ٣٦٧.

(٢) تقويم الأدلة، الدبوسي، ج ١، ص ١٣٠.

(٣) أصول السرخسي، محمد السرخسي، ج ١، ص ٢٣٦.

(٤) كشف الأسرار، البزدوي، ج ١، ص ٦٨.

(٥) انظر: شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، ج ١، ص ٢٤٨.

(٦) انظر: شرح التلويح على التوضيح، سعد التفتازاني، ج ١، ص ٢٤٨. تفسير النص، محمد أديب، ج ١، ص ٤٦٦-٤٦٧.

وجدير بالإشارة هنا أنّ النص له معنيان في الاصطلاح، كما تكلمنا عن ذلك في بحث سابق:

الأول: ويراد به اللفظ: من مفردات وجمل في خصوص القرآن والسنة النبوية، بغض النظر عن مقدار الدلالة فيه هل هي ظاهرة أم محكمة أم مفسرة أم هي قطعية لا شك فيها.

والثاني: المراد به الدلالة القطعية التي لا شك فيها، فيقال هذا اللفظ نص في المعنى، أي لا يحتمل معنى آخر غير المعنى المفهوم منه. والمقصود من النص في اصطلاحات الحنفية هو المعنى الأول.

إذن هناك دلالات أربعة عند الأصوليين الأحناف: دلالة العبارة أو (عبارة النص)، ودلالة الإشارة أو (إشارة النص) ودلالة النص ودلالة الاقتضاء. ولنتكلم عن كلّ واحدة بتفصيل أكثر:

أولاً: دلالة العبارة (عبارة النص)

العبارة لغة: مصدر الثلاثي (عبر) العين والباء والراء أصل صحيح واحد يدل على النفوذ والمضي في الشيء. يقال عبرت النهر عبوراً. ومن الباب عبر الرؤيا يعبرها عبراً وعبارة، ويعبرها تعبيراً إذا فسرها؛ لأنه يأخذ بالرؤيا من وجه إلى وجه، وينفذ في كلامه عنها^(١). وفي لسان العرب: وعبر عما في نفسه: أعرب وبين^(٢) وفي المصباح المنير: "حسن العبارة: أي البيان، بكسر العين"^(٣). فالعبارة في اللغة ما يُعبر به عن المعنى في النفس.

أما في الاصطلاح: فإن دلالة العبارة عند الحنفية هي:

(١) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٤ ص ٢٠٧-٢٠٩.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ج ٤ ص ٥٣٠.

(٣) المصباح المنير، ج ٢، ص ٣٨٩.

"دلالة اللفظ على الحكم، المسوق له الكلام، أصالة أو تبعاً، من دون حاجة للتأمل" (١) أو قل هي: "دلالة الكلام على المعنى المقصود منه إما أصالة أو تبعاً" (٢).

ونلاحظ في التعريف أنه مقيد بأن يكون هناك قصد في الكلام، أي: أن يقصد المتكلم المعنى الذي يرتبط بدلالة اللفظ وهو الحكم، أو بعبارة أخرى: أن تكون الدلالة على الحكم مسوقة لها الكلام، أي أن الهدف من اللفظ هو بيان هذا الحكم وتوضيحه للمخاطب.

وكذلك نلاحظ في التعريف أن الدلالة على الحكم لا تحتاج إلى تدقيق وتأمل وبحث، بل هي دلالة صريحة وواضحة للمخاطب والسامع. وسواء أكان القصد لبيان الحكم باللفظ قصداً أصلياً أم تبعياً، فالدلالة هي دلالة العبارة عند الحنفية.

أمثلة دلالة العبارة:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنِي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (٣). هذا النص القرآني بالتأكيد سيق لإفادة الحكم للناس، وهو يتضمن عدة أحكام:

فقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ دل على الحكم الأول وهو: إباحة الزواج. وقوله: ﴿مِثْنِي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ دل على الحكم الثاني وهو: إباحة التعدد على ألا يزيد على أربع زوجات. وقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ دل على الحكم الثالث: وهو وجوب الاقتصار على زوجة واحدة إذا خيف عدم العدل عند التعدد. وكل هذه الأحكام مستفادة من ذات ألفاظ النص.

لكن هذه الأحكام الثلاثة لم يكن سوقها من المتكلم على مستوى واحد، فهناك

(١) السرخسي، أصول السرخسي، ج ١، ص ٢٣٦. تفسير النصوص، د. محمد أديب، ج ١، ص ٤٦٩. قال في المبسوط: "فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله، ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له".

(٢) أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ج ١، ص ٣٤٩.

(٣) النساء: ٣.

المقصود أصالة وهناك المقصود تبعاً من السوق:

فحكم إباحة الأربع، ووجوب الاقتصار على الواحدة عند خوف الظلم والجور، مقصودان بالأصالة؛ وهذا واضح من الآية وتدل عليه أيضاً روايات أسباب النزول؛ حيث روي أنهم كانوا يتشددون في اليتامى ولا يتشددون في النساء؛ فينكح أحدهم النسوة، فلا يعدل بينهن فنزلت الآية.

بينما حكم إباحة الزواج فهو مقصود تبعاً لا أصالة، لأنه مقدمة يعتمد عليها الحكمين الآخرين، ومن دونه لا يمكن الوصول لهما. ودلالة الآية على هذه الأحكام الثلاثة دلالة بعبارة النص.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١).

هذه الآية المباركة ظاهرة في حكمين، وكل منهما مقصود من سوق النص:

الأول: حلية البيع وحرمة الربا.

الثاني: نفي المماثلة بين البيع والربا، فالأول حلال والثاني حرام.

لكن نفي المماثلة مقصود أصالة، لأن الآية سيقى للرد على الذين قالوا إنما البيع مثل الربا وفقاً لروايات أسباب النزول.

بينما الحكم الأول وهو حلية البيع وحرمة الربا، فهو مقصود تبعاً. لأن نفي المماثلة استتبع بيان حكم كل منهما حتى يتوصل من اختلاف الحكمين إلى عدم التماثل بينهما. فكان الحكم الأول بمثابة المقدمة للحكم الثاني الأصلي^(٢).

ثانياً: دلالة الإشارة

الإشارة في اللغة من الثلاثي (شور) والشين والواو والراء أصلاً مطردان، الأول منهما: إبداء شيء وإظهاره وعرضه، والآخر: أخذ شيء. فالأول قولهم: شرت

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) انظر: تفسير النصوص، د. محمد أديب صالح، ج ١، ص ٤٧١-٤٧٣.

الدابة شوراً إذا عرضتها^(١). وأشار الرجل يشير إشارة، إذا أوماً بيديه، وأشار يشير، إذا ما وجه الرأي^(٢). وأشار إليه وشور: أوماً، يكون ذلك بالكف والعين والحاجب. وشور إليه بيده أي أشار؛ وفي الحديث: كان يشير في الصلاة؛ أي: يومئ باليد والرأس^(٣). فالإشارة لغة هي العرض والتبيين والإيماء.

أما الإشارة في الاصطلاح وعند الأحناف فيقصدون بها: "دلالة اللفظ على حكم غير مقصود، ولا سيق له النص، ولكنه لازم للحكم الذي سيق لإفادته الكلام، وليس بظاهر من كل وجه"^(٤). أو قل: "هي دلالة الكلام على معنى غير مقصود أصالة ولا تبعاً، لكنه لازم للمعنى الذي سيق الكلام لإفادته"^(٥).

ودلالة الإشارة قد يمكن فهمها من دون تأمل كثير، وقد تكون خفية تحتاج إلى تدقيق ونظر وتأمل.

ومن أمثلة دلالة الإشارة:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ... لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾^(٦).

فقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا...﴾ يدل بدلالة العبارة على استحقاق نصيب من الفياء - وهو ما يأخذه المسلمون من العدو بلا قتال - للفقراء

(١) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٣ ص ٢٢٧.

(٢) تهذيب اللغة، الأزهرى، ج ١١، ص ٢٧٧.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، ج ٤، ص ٤٣٦-٤٣٧.

(٤) كشف الأسرار شرح أصول البرذوي، عبد العزيز البخاري، ج ١، ص ٦٨.

(٥) أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ج ١، ص ٣٥٠.

(٦) وضعف: بأن التسمية وإن دلت على ما ذكره لكن إضافة الأموال إليهم تدل على بقاء ملكهم، إذ الأصل في الإضافة الملك، فليس حملهم الإضافة على المجاز وإجراء التسمية المذكورة على الحقيقة بأولى من العكس. نهاية الوصول في دراية الأصول، الأرموي، ج ٥، ص ٢٠٣٣.

المهاجرين؛ لأن الآية سقت لبيان حكم تقسيم الفيء كما ورد في قوله تعالى: ﴿وما أفاء الله على رسوله﴾.

ودل هذا النص في الوقت ذاته بدلالة الإشارة على زوال ملكيتهم عما خلفوه بمكة من أملاك؛ لاستيلاء الكفار عليها، فالكفار يملكون أموال المسلمين بالاستيلاء بطريق الإشارة إليه؛ فإن الله سماهم (فقراء) مع إضافة الديار والأموال إليهم، فإن الفقير حقيقة هو من لا يملك المال، وليس الفقير من بعدت يده عن المال. فهذا الوصف لهم يدل على أنهم لم يعودوا مالكين لشيء في محل سكناهم الأصلي، لأنه لو كانت أموالهم باقية على ملكهم لكان الوصف المذكور مجازاً وهو خلاف الأصل^(١). وهذا المثال من الأمثلة الخفية التي تحتاج إلى مزيد من التأمل، ولهذا حصل خلاف في هذا المثال وهذه الدلالة بين العلماء.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...﴾^(٢).

هذا النص القرآني يدل بالعبارة على إباحة الأكل والشرب والمقاربة الزوجية في جميع الليل من أيام رمضان إلى طلوع الفجر.

ويدل بالإشارة إلى أن من أصبح جنباً فصومه في ذلك اليوم تام، لأن الله تعالى قال: (ثم أتموا الصيام إلى الليل) فإذا كانت المقاربة الزوجية مباحة في أي وقت من الليل، فقد يطلع الفجر عليه وهو جنب؛ لأن الاغتسال يكون بعد طلوع الفجر لا محالة، فيلزم من ذلك أن يحكم على الصيام بالتمام في مثل هذه الحالة، هكذا فهم بعض العلماء من الآية. وفي هذا روايات منها: "سألت أم سلمة عن الرجل يصبح وهو جنب

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ج ٥، ص ١٢٤.

(٢) البقرة: ١٨٧.

يريد الصوم، قالت: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يصبح جنباً من الوقاع، لا من الاحتلام، ثم يغتسل ويتم صومه".^(١)

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...﴾^(٢).

فالأية تدل بالعبارة على أن نفقة الوالدات من رزق وكسوة واجبة على الآباء؛ لأنّ هذا هو المتبادر من ظاهر اللفظ، وكان سوق الكلام لأجله.

ودلّ بالإشارة على أن نسب الولد إلى أبيه دون أمه، لأنّ النص في قوله تعالى: ﴿وعلى المولود له﴾ أضاف الولد إليه بحرف اللام التي هي للاختصاص، ومن أنواع هذا الاختصاص هو الاختصاص بالنسب فيكون قوله تعالى ﴿وعلى المولود له﴾ دالاً بالإشارة على أن الأب هو المختص بنسبة الولد إليه؛ لأنّ الولد لا يختص بالوالد من حيث الملك بالإجماع؛ فيكون مختصاً به من حيث النسب. وهكذا لزم من إضافة الولد إلى أبيه بلام الاختصاص أن يكون بالنسب للأب.

المثال الرابع: ما ذكرنا في أمثلة دلالة الإشارة عند الأصوليين المتكلمين، في بحث تقسيم المنطوق غير الصريح، وهو مثال دلالة مجموع قوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ وقوله تعالى: ﴿وفصاله في عامين﴾ على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وإن لم يكن ذلك مقصوداً من اللفظ، لكن بالتأمل تفهم هذه الدلالة^(٣).

ثالثاً: دلالة النص (دلالة الدلالة)

النص في اللغة تكلمنا عنه سابقاً في بدايات بحث الألفاظ والنصوص.

أما دلالة النص اصطلاحاً فقد عرفت بأنها: "دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للسكوت عنه؛ لاشتراكهما في معنى يدركه كل عارف باللغة أنه مناط الحكم؛ من غير

(١) سنن ابن ماجه، ابن ماجه، ج ٢، ص ٦٠٤.

(٢) البقرة: ٢٣٣.

(٣) الإحكام، الآمدي، ج ٣، ص ٦٥.

حاجة إلى نظر واجتهاد، سواء في ذلك أكان ما سكت عنه أولى بالحكم مما ذكر أم مساوياً له". فحينما تدل عبارة النص على حكم ما، ويفهم من النص هذا الحكم لواقعة أخرى مسكوت عنها، وغير منطوق بها، بحيث يكون هذا هو مقتضى الفهم اللغوي، تسمى هذه الدلالة: دلالة النص^(١).

ولأن الحكم في الدلالة يؤخذ من معنى النص لا من لفظه، سماه بعض علماء الحنفية (دلالة الدلالة)، فهو معنى مرتبط بمعنى، ويسميا الكثير منهم بـ "فحوى الخطاب"، لأن الفحوى تعني المعنى، كما يقول شخص مثلاً: عرفت ذلك في فحوى كلامه، يعني معنى كلامه، ولهذا السبب أيضاً يسمونها (لحن الخطاب) لأن الفحوى واللحن والمعنى سواء، وهناك بعض الأحناف سماه مفهوم الموافقة أيضاً^(٢).

وسوف نتكرر دلالة النص عند المتكلمين والأحناف في موضوع دلالات اللفظ على أساس الوضوح والخفاء، وينبغي عدم الخلط بين هذه الاصطلاحات. ولهذا ميزنا هذه الدلالة بأنها (دلالة الدلالة).

أمثلة دلالة النص

أكثر أمثلة دلالة النص التي سنذكرها قد تكررت في بحث دلالة مفهوم الموافقة عند المتكلمين.

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾^(٣).

فعبارة النص تدل على تحريم التأفیف مع الوالدين، وكل عارف باللغة العربية

(١) تفسير النصوص، محمد أديب صالح، ج ١، ص ٥١٦.

(٢) تفسير النصوص، د. محمد أديب صالح، ج ١، ص ٥١٧-٥١٨. وكذلك ص ٦١٩.

(٣) الإسراء: ٢٣.

يدرك أن المعنى الذي كان من أجله تحريم هذا المقدار الأدنى من الكلام مع الأبوين وهو قول (أف) إنما هو الإيذاء لهما، وأن المقصود من تحريم التأفيف كَفَّ الأذى عنهما، ومراعاة حرمتهما، وهذا المعنى موجود فيما هو أكثر مرتبةً، وهو الضرب والشم ونحوهما؛ فيتناولهما النص، ويعتبر حراماً. وهذا هو مفهوم الموافقة عند الأصوليين المتكلمين، وقد مرّ بيان ذلك.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِقَنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بدينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ...﴾ (١).

دلالة عبارة النص في قوله: ﴿إِنْ تَأْمَنُهُ بِقَنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ تدلُّ على أن هناك جماعةً من أهل الكتاب متصفة بوصف الأمانة بحيث لو أئتمن على قنطار، فإنه يؤدِّه إلى صاحبه ويرجع الأمانة لصاحبها.

وبدلالة النص التي تعتمد على إدراك اللغة: تدلُّ أن هذه الجماعة الأمانة لو أئتمنت على أقل من القنطار فإنه بالتأكيد سوف يؤدِّه، لأنَّ من كان أميناً في الكثير فكيف لا يكون أميناً في القليل؟ فهو من باب أولى أن يكون أميناً فيه.

وكذلك دلَّت العبارة في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بدينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ أن جماعة من أهل الكتاب متصفُّ بالخيانة، بحيث لو أئتمنته على القليل بمقدار دينار لا يؤدِّيه إليك. ويدل هذا القول بدلالة النص على أن هذه الجماعة لو أئتمنت على ما هو أكثر من الدينار فلن يؤدِّوه، فإن من يخون في الدينار فن باب أولى يخون في الأكثر من الدينار (٢).

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (٣).

(١) آل عمران: ٧٥.

(٢) تفسير النصوص، محمد أديب صالح، ج ١، ص ٥٢٠.

(٣) النساء: ١٠.

فهذه الآية القرآنية يدل النص فيها بعبارته على أن أكل أموال اليتامى ظلماً حرام، وسبب هذا التحريم الذي يأتي للذهن بمجرد المعرفة باللغة العربية، هو إتلاف مال اليتامى وتضييعها عليهم.

وعلى هذا، فإن التحريم سيتناول كل ما من شأنه تفويت هذا المال، من إحراق مثلاً، بل وأي تقصير في المحافظة عليه من قبل ولي اليتيم؛ لأن ذلك يعدُّ أكلاً ظلماً لأموال اليتامى. وهنا ليست من باب الأولوية، بل المساواة.

المثال الرابع: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ...﴾^(١).

دل النص هنا بعبارته على تحريم زواج الأم، والبنت، والعمة، والخالدة، وبنت الأخ، وبنت الأخت...إلخ.

ودل بدلالة النص على تحريم الجدة أيضاً؛ لأنَّ الموجب للحكم معروف بأدنى معرفة باللغة، وهو القرابة المقتضية لنوع خاص من التحريم، وهذا متوفر بشكل أكثر تأكيداً في الجدات وبنات الأولاد. فيحرم الزواج بهن^(٢).

رابعاً: دلالة الاقتضاء

الاقتضاء في اللغة مصدر على وزن (افتعل)، من (اقتضى)، والمادة الثلاثي: (قضى)، والقاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل على إحكام أمرٍ وإتقانه، وإنفاذه لجهته^(٣).

ومعنى الاقتضاء هو الاستلزام والاستتباع، وهذا المعنى لم يذكره علماء المعاجم للمادة قضى، ولا للمادة بصيغتها افتعل، لكن استقراء استعمالهم يكشف أن المقصود

(١) النساء: ٢٣.

(٢) انظر فيما تقدم من الأمثلة: تفسير النصوص، د. محمد أديب صالح، ج ١، ص ٥١٨-٥٢٢.

(٣) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٥ ص ٩٩.

هو ذلك، وعلى سبيل المثال في لسان العرب: قوله: "يقتضي أن تكون الكاف زائدة" أي يستلزم، وغير ذلك من الموارد. وربما يكون ذلك، لأنّ إحدى معاني "قضى" هو "لزم" و "حتم"، وعندما يكون في صيغة افتعل يدل على الاستلزام. أو من باب حمل افتعل على استفعل، أو لأنّ من معاني "قضى" الإعلام، فيكون معنى اقتضى، تحقق الاطلاع والعلم^(١).

أما دلالة الاقتضاء في الاصطلاح: فقد عرّفت بأنها "دلالة الكلام على معنى يتوقف على تقديره: صدق الكلام أو صحته شرعاً أو عقلاً"^(٢). أي أن صدق الكلام أو صحته شرعاً أو عقلاً يقتضي ويستلزم تقدير معنى من المعاني. وقد ذكرنا أمثلة دلالة الاقتضاء في منهج الأصوليين المتكلمين، في الأنواع الثلاثة: التوقف صدقاً وعقلاً وشرعاً، فراجع.

المقارنة بين منهج المتكلمين ومنهج الحنفية

بعد أن انتهينا من بيان طرق كيفية الدلالة على الحكم أو المعنى عند علماء الأصول من المتكلمين، ومن الفقهاء الأحناف، نجد أن هناك نقاطاً مشتركة كثيرة بين المنهجين، وأن الاختلاف يسير جداً.

أما المنهج الحنفي: فقد جعلوا دلالة اللفظ على المعنى أو الحكم - مع تحقق القصد أصالة أو تبعاً - دلالة عبارة النص.

وجعلوا ما كانت الدلالة عليه بنحو الالتزام، ولم يقصده أصلاً: دلالة إشارة النص. وأن هاتين الدالتين: العبارة والإشارة، من منطوق النص ومن لفظه.

وجعلوا ما دل عليه اللفظ بواسطة معنى مفهوم منه (معرفة مناط الحكم بسبب نظام اللغة)، سموه دلالة النص وغفوى الخطاب، ولم يجعلوه منطوقاً. وجعلوا دلالة

(١) انظر: تهذيب اللغة، الأزهري، ج ٩، ص ١٦٩-١٧٠.

(٢) انظر: التلويح على التوضيح، التفتازاني، ج ١، ص ٢٦٢. تفسير النصوص، محمد أديب صالح، ج ١،

اللفظ على ما يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته، اقتضاءً.
وأما منهج المتكلمين: فقد نظروا إلى دلالة اللفظ على الحكم من زاوية أخرى، فقسموا الدلالة إلى منطوق ومفهوم، ثم قسموا المنطوق عندهم: إلى صريح وغير صريح، وغير الصريح قسموه ثلاثة أقسام: اقتضاء وإيماء وإشارة.
بينما جعلوا مفهوم الموافقة الذي هو بنفسه دلالة النص عند الحنفية من أقسام المفهوم. وقالوا بمفهوم المخالفة، وهو دلالة رفضها الحنفية، واعتبروها من التمسكات الفاسدة، كما مرّ ذلك.

وخلاصة الفرق بينهما:

أولاً: الدلالات عند الحنفية أربع: "دلالة عبارة النص، دلالة إشارة النص، دلالة النص، دلالة الاقتضاء"، بينما عند المتكلمين ست دلالات: "المنطوق الصريح، الاقتضاء، الإيماء، الإشارة، مفهوم الموافقة، مفهوم المخالفة". وبهذا يعلم أن المتكلمين يقولون بمفهوم المخالفة، والحنفية لا يقبلون به، ولا يعدّونه من طرق الدلالة.
ثانياً: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة أو "إشارة النص"، مما يتفق فيه الحنفية والمتكلمون.

ثالثاً: "عبارة النص" عند الحنفية: يدرج فيها دلالة المنطوق الصريح عند المتكلمين.
رابعاً: "دلالة النص" عند الحنفية هي نفسها دلالة مفهوم الموافقة أو لحن الخطاب أو نحوه عند المتكلمين^(١).

(١) تفسير النصوص، د. محمد أديب صالح، ج ١، ٦١٨-٦١٩.

دلالات النصوص على أساس الوضوح والخفاء

- منهج المتكلمين
- منهج الأحناف
- الموازنة بين المنهجين

التقسيم الرابع للدلالات هو تقسيم الألفاظ في النصوص بحسب ظهور المعنى وخفائه، ومراتب ذلك الوضوح والخفاء، وفي هذا التقسيم أيضاً تارة يكون وفق منهج المتكلمين وأخرى وفق منهج الأحناف.

وسوف نبين هذه الدلالات وفقاً لكلا المنهجين، ثم نوازن بينهما ونقارن؛ لتتضح نقاط الاشتراك والاختلاف.

ولا شك في أن تحديد اللفظ في كونه واضحاً أو مبهماً له ثمة مهمة في معرفة وتفسير النصوص القرآنية والروائية، ووفق الوضوح والخفاء يتحدد التكليف للإنسان المكلف في الشريعة. ولهذا قسم الأصوليون اللفظ الدال على معنى من حيث وضوحه وخفائه إلى:

القسم الأول: لفظ واضح الدلالة على معناه لا يحتاج في فهم معناه إلى أمر خارج عن نفس اللفظ.

القسم الثاني: لفظ مبهم الدلالة على معناه يحتاج في فهم معناه إلى أمر خارج عن اللفظ.

والقسم الأول من الواضح له، مراتب مختلفة، تتفاوت فيما بينها في درجة الوضوح. والقسم الثاني المبهم أيضاً له مراتب من الخفاء تتفاوت فيما بينها، فهناك الأشد خفاء من غيره وهكذا.

أولاً: منهج المتكلمين في الوضوح والخفاء

جمهور المتكلمين من علماء الأصول - ما بعد الشافعي - قسموا اللفظ بلحاظ وضوح

دلالته إلى مرتبتين: الظاهر والنص. وقسموه بلحاظ خفاء دلالاته إلى مرتبتين: المجمل والمتشابه، هذا التقسيم الشائع والمعروف عندهم.

دلالة الواضح عند المتكلمين

الواضح في الدلالة في زمن الشافعي لم يكن مقسماً إلى الظاهر والنص بحيث هناك حدود تميز كلا منهما عن الآخر، لأن الشافعي لم يضع حدوداً بين الاصطلاحين، بل هما عنده يدلان على معنى واحد، فالنص يطلق على الظاهر، والظاهر يطلق على النص^(١).

أما بعد الشافعي، فلم يلتزم المتكلمون بما كان يراه في الظاهر والنص، بل وضعوا لهما حدوداً، فميزوا كلاهما بإضافة قيد وهو: قبوله الاحتمال وعدمه، فالنص عندهم: ما له دلالة في معنى، ولا يقبل احتمال معنى آخر، كدلالة الأربعة على معناه. وأما الظاهر فيدل على معنى لكن يقبل احتمال معنى آخر.

١ - اللفظ الظاهر في المعنى

الظاهر في اللغة: من الثلاثي (ظهر) والطاء والهاء والراء أصل صحيح واحد يدل على قوة وبروز، من ذلك ظهر الشيء يظهر ظهوراً، فهو ظاهر إذا انكشف وبرز^(٢). والظاهر: خلاف الباطن، وظهر الشيء، ظهوراً: تبين. وأظهرت الشيء: بينته. والظهور: بدو الشيء الخفي^(٣). فهو الانكشاف والتبين والبروز.

وفي الاصطلاح عند جمهور المتكلمين: "هو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة ظنية،

(١) تفسير النصوص، ج ١، ص ١٩٨. وانظر: المستصفى، الغزالي، ج ١، ص ٣٨٤. وانظر الرسالة، الشافعي، ص ٢١. حيث أطلق النص على ما يحتمل معنى آخر وعلى ما لا يحتمل. قال في البرهان: "فأما الشافعي، فإنه يسمي الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه، وكذلك أبو بكر الباقلاني، وهو صحيح في أصل وضع اللغة؛ فإن النص معناه الظهور". البرهان في أصول الفقه، الجويني، ج ١، ص ١٥٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٣، ص ٤٧١.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، ج ٤، ص ٥٢٣-٥٢٧.

أي راجحة، وفي الوقت نفسه يحتمل اللفظ معنى غيره احتمالاً مرجوحاً^(١) بلا فرق بين أن تكون دلالته على معناه الراجح ناشئة من الوضع اللغوي، كدلالة العام على جميع أفرادهِ أو ناشئة من الوضع الشرعي من "العرف الخاص" كدلالة الصلاة في الشرع على الأقوال والأفعال المخصوصة، ودلالة الصوم على الإمساك عن المفطرات المعروفة في وقت محدد.

فلو كان هناك لفظ له معنى راجح ومعنى مرجوح، يكون اللفظ بالنسبة للمعنى الراجح ظاهراً فيه، وبالنسبة للمعنى المرجوح مؤولاً. كما في لفظة (الأسد) في جملة: "رأيت أسداً". فهي لفظة ظاهرة في معنى الحيوان المفترس، أما حملها على معنى الرجل الشجاع فهو حمل على معنى مرجوح، وهذا هو المؤول^(٢).

ومن أمثلة الظاهر؛ صيغة الأمر، فالصيغة كما تقدم في بحث الأمر والنهي ظاهرة في الوجوب، كما في قوله: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ مؤولة في الاستحباب والندب أو الإباحة، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَعْتُمْ بَيْنَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَآكُتُّوهُ﴾^(٣) فإن مقتضى صيغة الأمر (اكتبوا) أنها ظاهرة في الوجوب، لكن عند الفقهاء تدل على الندب والاستحباب، لدليل عندهم قد صرف المعنى من الظاهر الراجح إلى المرجوح المؤول وهو الندب^(٤).

وحكم الظاهر: إنه "يجب العمل بالمعنى الظاهر والراجح، ولا يجوز العمل بالمعنى المرجوح إلا بتأويل صحيح يسوّغ ترك المعنى الراجح، والعمل بالمعنى المرجوح، وليس كلّ تأويل يُقبل"^(٥).

(١) انظر: تفسير النصوص، ج ١، ص ٢١٥-٢١٦. وانظر: مبادئ الوصول، الحلي، ص: ٧١.

(٢) البقرة: ٢٨٢.

(٣) تفسير النصوص، ج ١، ص ٢١٧.

(٤) المذهب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم النملة، ج ٣، ص ١٢٠٥.

٢- اللفظ النص في المعنى

النص في اللغة تقدم سابقاً، أما في الاصطلاح فهو عندهم: "كل لفظ دل على الحكم بصريحه^(١) على وجه لا احتمال فيه" وذلك مثل قوله عز وجل: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ...﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(٤) وكقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "في كل خمسين شاة"^(٥). وكلمة (بصريه): تعني بغير واسطة سوى اللفظ.

وعرف أيضاً بأنه: "اللفظ الذي لا يحتمل التأويل^(٦) أو اللفظ الذي يدل على المعنى دلالة قطعية ولا يحتمل غير معناه"^(٧).

وعرفه بعض العلماء بتعريف أكثر تفصيلاً:

بأنه "الظاهر البالغ في ظهور دلالاته إلى حيث لا يقبل التأويل عند أهل العرف، بل يعدون التأويل له قبيحاً خارجاً عن رسوم المحاورة، كقوله: يجب إكرام زيد، فحمل الوجوب على الإباحة، أو الإكرام على الإهانة، أو زيد على عدوه، ببعض التأويلات، لا يقبله أهل العرف"^(٨).

وحكم النص: وجوب العمل بمدلوله قطعاً، ولا يعدل عنه إلا بالنسخ^(٩).

وجدير بالذكر هنا أن هناك جماعة من الأصوليين قالوا بندرة وجود نصوص في

(١) دل على الحكم بصريحه: أي دل على الحكم مباشرة وبلا واسطة. وهو مقابل اللفظ الذي يدل على العلة ثم يفهم من العلة أن هناك حكماً، فلا يكون دالاً بالصريح، بل مع الواسطة وهي العلة.

(٢) الفتح: ٢٩.

(٣) الإسراء: ٣٢.

(٤) الأنعام: ١٥١. المثال: ولا تقرّبوا الزنا وكذلك ولا تقتلوا... يصح فيما لو أغفلنا ظهور الصيغة في الحرمة، وقلنا إن صيغة التهي نص فيها لا ظاهرة.

(٥) اللع في أصول الفقه، الشيرازي، ص ٤٨. أي في كل خمس إبل تدفع شاة واحدة، زكاة واجبة.

(٦) المستصفي، الغزالي، ص ١٩٦.

(٧) انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى لا بن الحاجب، عضد الدين الإيجي، ج ٣، ص ١٤٦.

(٨) اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، المشكيني، ص: ٢٣٣.

(٩) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ص ٣٢٧. تفسير النصوص، ج ١، ص ٢١٣.

الشريعة لها دلالة النص، حتى أن بعضهم قال: لا يوجد ذلك إلا في ألفاظ معدودة كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (١) وقوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ...﴾ (٢).

وقد اعترض عليهم: بأن ذلك صحيح لو غرضنا النظر عن القرائن الحالية والمقالية التي تؤدي في كثير من الأحيان إلى إبعاد الاحتمال عن اللفظ؛ فيكون نصاً (٣).

دلالة المبهم عند المتكلمين

المبهم عند المتكلمين: هو خفي الدلالة، وهو الجامع بين المجهل والمتشابه عندهم، بخلاف الأحناف - كما سوف يأتي - أن للمبهم أربع مراتب متفاوتة، ابتداء بالخفي ثم الأخفى وهو المشكل ثم الأشد خفاءً هو المجهل ثم المتشابه. فتكلم أولاً عن المجهل ثم المتشابه:

١ - اللفظ المجهل

المجهل في اللغة مصدر من الثلاثي (جمل) والجيم والميم واللام أصلان أحدهما: تَجَمُّعٌ وَعِظْمُ الْخَلْقِ، والآخر: حَسَنٌ (٤)، وَأَجْمَلَ فِي صَنْعِهِ، وَأَجْمَلَ فِي طَلَبِ الشَّيْءِ: اتَّادَ واعتدل، فلم يَفْرِطْ؛ قال: فَأَجْمَلَ فِي الطَّلَبِ وقد أَجْمَلْتُ فِي الطَّلَبِ (٥). وقد يقال: أَجْمَلَ فِي الْكَلَامِ أي اعتدل ولم يفرط فيه. وربما من باب الحسن فيمن اختصر الكلام وأوجزه فيكون جميلاً، فكأنه ساقه موجزاً، وذكره من غير تفصيل (٦).

أما في اصطلاح المتكلمين، فهناك عدة تعريفات عندهم لكنها متقاربة، ولهذا يمكن تعريفه بأنه: "اللفظ الذي دل على معنى ما دلالة غير واضحة" فهو له دلالة لكن

(١) الإخلاص: ١.

(٢) الفتح: ٢٩.

(٣) تفسر النصوص، ص ٢١٠-٢١١.

(٤) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ١ ص ٤٨١.

(٥) لسان العرب، ابن منظور، ج ١١ ص ١٢٧.

(٦) انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد، ج ١، ص ٣٩٧.

دلالاته غير واضحة؛ لما يكتنفه من الغموض^(١).

أسباب الإجمال في اللفظ

ذكر الأصوليون المتكلمون عدة أسباب للفظ المجمل:

١- الاشتراك اللفظي مع عدم وجود القرينة، وهذا تارة يكون في الألفاظ المفردة، مثل لفظة العين الموضوع للذهب والشمس والعين الباصرة والنابعة ونحو ذلك. ومثل لفظة القرء الموضوع لضدين هما الحيض والطمهر. وتارة يكون الاشتراك في الألفاظ المركبة مثل عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَخْفَوُ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾^(٢) فهي مرادة بين الزوج والولي.

٢- التخصيص بالمجهول، كما لو ورد عام مثل أكرم كل عالم، ثم ورد: (إلا بعضهم). فهنا يصبح العام مجملًا. بسبب التخصيص المجهول.

٣- أن يكون اللفظ في الأساس لم يوضع ليدل على شيء محصور بعينة، مثل كلمة الحق، فهي موضوعة لمفهوم عام من دون تحديد ذلك الحق بشيء خاص، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٣). فالحق هنا مجمل غير معلوم الحد.

٤- النقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي وعدم وجود القرينة على أحدهما، كما في ألفاظ الحج والصلاة والصوم^(٤).

حكم المجمل: التوقف في تعيين المراد منه، حتى تقوم قرينة على بيانه، فإن وجد

(١) تفسير النصوص، ج ١، ص ٣٢٨.

(٢) البقرة: ٢٣٧.

(٣) الأنعام: ١٤١.

(٤) هذا فيما لو لم يكن المعنى الشرعي أصبح هو المتعارف عند الاستعمال للفظ، وإلا فقد مرّ في أحكام المشترك اللفظي أنه مع فقد القرينة يتعين حمل اللفظ على المعنى الاصطلاحي الشرعي.

البيان أصبح الجمل مفسراً، وعندئذ يجب العمل بما دل على التفسير^(١).

٢- اللفظ المتشابه

المتشابه في اللغة: اسم فاعل من الخماسي (تشابه)، وزنه متفاعل بضم الميم وكسر العين، من الثلاثي "شبه". والشين والباء والهاء أصل واحد يدل على تشابه الشيء وتشاكله لوناً ووصفاً، واشتبه الأمران إذا أشكلا^(٢). والشبهة: الالتباس. والمشتبهات من الأمور: المشكلات. والمتشابهات: المتماثلات^(٣). والمشابهة الماثلة. وشبه عليه: خلط عليه الأمر حتى اشتبه بغيره^(٤). ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَتَوْا بِهِ مَتَشَابِهًا﴾ أي يشبه بعض بعضاً.

والمتشابه في الاصطلاح عند أكثر المتكلمين الأصوليين هو: "اللفظ الذي لم يتضح معناه"، وعلى هذا يكون هو والمجمل على حد سواء.

قال الشيرازي في اللمع: "وأما المتشابه فاختلف أصحابنا فيه، فمنهم من قال: هو والمجمل واحد. ومنهم من قال: المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه وما لم يطلع عليه أحداً من خلقه. ومن الناس من قال: المتشابه هو القصص والأمثال والحكم والحلال والحرام. ومنهم من قال: المتشابه الحروف المجموعة في أوائل السور كـ (عسق) و (المر) وغير ذلك، والصحيح هو الأول؛ لأن حقيقة المتشابه ما اشتبه معناه"^(٥). وعلى هذا يكون معنى المتشابه نفس معناه اللغوي^(٦).

وهناك تعريف آخر لبعض الأصوليين من المتكلمين أن المتشابه: "المشترك بين

(١) الفصول في الأصول، الجصاص، ج ١، ص ٢٧.

(٢) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٣ ص ٢٤٣.

(٣) الصحاح، الجوهري، ج ٦ ص ٢٢٣٦.

(٤) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٣ ص ٥٠٤.

(٥) اللمع في أصول الفقه، الشيرازي، ص ٥٢.

(٦) تفسير النصوص، ج ١، ص ٣٣٢.

المؤول والمجمل" (١). وبعضهم اختار: أن المتشابه نوع من أنواع المجمل. فكل مجمل هو متشابه ولا عكس (٢).

حكم المتشابه:

هناك ثلاثة أقوال:

الأول: إذا قلنا إن المتشابه مما استأثر بعلمه الله تعالى، فإنه عندئذ ينكشف يوم القيامة، فلا طريق لإدراك ومعرفة المتشابه أصلاً ولا حظ للراسخين في العلم إلا التسليم والاعتقاد بالمتشابه كما جاء، وترك الاشتغال بمحاولة معرفة معناه، والتسليم بما يريد الشارع، فالله أعلم بمراده منها، ولا يترتب عليه حكم.

والثاني: في مقابل الأول أن الراسخين في العلم يمكن لهم أن يعلموا بمعنى المتشابه، فيكون معرفته عن طريقهم، سواء أكان هؤلاء الراسخون: العلماء الفقهاء أم شريحة خاصة منهم، كما لو قلنا: إنهم علماء أهل البيت.

والثالث: أن الهدف من القرآن هو إرشاد الناس وهديهم، ومن غير الممكن أن يتكلم الله بلغة غير مفهومة أصلاً، فلا بدّ من تأويل المتشابه بما يوافق اللغة، وصرفه عن ظاهره، وحمله على معنى يحتمله اللفظ ولو بطريق المجاز (٣).

(١) مبادئ الوصول، المطهر الحلي، ص: ٢٧. نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، الأسنوي، ص ٩٠.

(٢) تفسير النصوص، ج ١، ص ٣٣٤.

(٣) الوجيز في أصول الفقه، محمد الزحيلي، ج ٢، ص ١١٩.

ثانياً: منهج الأحناف في الوضوح والخفاء

قسم علماء الأصول الحنفية اللفظ بلحاظ الوضوح في دلالاته على المعنى إلى أربع مراتب: ١- المعنى الظاهر ٢- المعنى النص - ٣- المعنى المفسر ٤- المعنى المحكم. وأعلى مرتبة في الوضوح هي مرتبة المحكم ثم المفسر ثم النص ثم الظاهر. ومن حيث الخفاء في الدلالة قسموا اللفظ إلى أربع مراتب أيضاً: ١- الخفي ٢- المشكل ٣- المجمل ٤- المتشابه. وفيما يلي نبحث في كل واحد من هذه المراتب الثمانية، ولنبدأ أولاً في مراتب الوضوح الأربعة:

مراتب الوضوح

أولاً: الظاهر

الظاهر في اللغة مرّ في منهج المتكلمين إنه الانكشاف والتبين والبروز. وفي الاصطلاح عند الأحناف له عدة تعريفات متقاربة: عرفه السرخسي: "ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي ينسب إلى العقول، لظهوره فيما هو المراد"^(١). ويمكن تعريفه بنحو أفضل بأنه: "اللفظ الذي يدلّ على معناه بصيغته، من غير توقف على قرينة خارجية، مع وجود احتمال التخصيص والتأويل وقبول النسخ"^(٢). ومن التعريف يتبين أن مجرد سماع اللفظ كافٍ في حصول معنى اللفظ الظاهر في الذهن، مع وجود احتمال التخصيص أو التأويل أو النسخ.

(١) انظر: أصول السرخسي، أبو بكر السرخسي، ج ١، ص ١٦٤.

(٢) تفسير النصوص، ج ١، ص ١٤٣.

أمثلة الظاهر عند الحنفية

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١).

فلو كنا نحن وهذا الكلام؛ فإنه ظاهر الدلالة في حلية البيع وحرمة الربا، من نفس اللفظ، بلا حاجة إلى قرينة خارجية. مع وجود احتمال في كل من البيع والربا أن يكون لهما مخصص لعمومهما، واستثناء للحرمة والحلية في هذا العموم. كما لو جاء مثلاً دليل يخص حرمة الربا بغير الربا بين الوالد وولده. أو ورد دليل يحرم بعض أفراد البيع مثل بيع الغرر وغيره.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(٢). هنا الآية ظاهرة الدلالة في إباحة الزواج، دون توقف ذلك على قرينة خارجية. ومع أن الآية سقت بالأصل للدلالة على الحكم بتحديد أربع زوجات، وأنه في حالة خوف الظلم والجور يجب الاقتصار على واحدة. مع ذلك فإن هذا الشرط من الآية ظاهر في إباحة الزواج بما طاب من النساء دون توقف على أمر خارجي.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾^(٣). هذه الآية مع غض النظر عن كونها هنا سقت لبيان مراعاة وقت الطهر عند إرادة الطلاق، ظاهرة الدلالة في الأمر بأن لا يزيد الزوج تطليقة واحدة، فإن امثال هذه الصيغة (فطلقوهن) يكون بقول الزوج: (طلقت). فلو امثال الرجل أمر الآية عندما أراد أن يطلق زوجته وطلق زوجته بهذه الصيغة، فإن ظاهر هذا اللفظ أن الطلاق يقع به مرة واحدة لا أكثر^(٤).

حكم الظاهر: وجوب العمل بما دل عليه من الأحكام إلا إذا دل دليل صحيح

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) النساء: ٣.

(٣) الطلاق: ١.

(٤) انظر أصول السرخسي، أبو بكر السرخسي، ج ١، ص ١٦٤.

على التخصيص أو التأويل أو النسخ^(١).

ثانياً: النص

النص في اللغة تقدم سابقاً، وذكرنا أن له أكثر من معنى، وأن كل هذه المعاني ترجع إلى أصل واحد، وهو الرفع والارتفاع والبروز والظهور كما في مقاييس اللغة، قال: "النون والصاد أصل صحيح يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء"^(٢).

أما في الاصطلاح عندهم، فلم يتجاوز الحنفية المعنى اللغوي للفظ النص، فقد عرفه السرخسي بأنه: "ما يزداد وضوحاً بقرينة تقترب باللفظ من المتكلم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة"^(٣). أو هو: "الزائد على الظاهر بياناً إذا قوبل به بضرب دلالة خاصة"^(٤).

وفي تعريفهم يتبين أنه يعتمد على أن هناك زيادة في الوضوح فيما لو عملنا مقابلة بينه وبين الظاهر في الكلام، وهذه الزيادة تولدت من المتكلم نفسه لا من نفس الصيغة التي تحدث بها، وهذه الزيادة هي أن قصد المتكلم أصالة هو هذا المعنى، فهو يمثل قرينة خارجية لا من نفس اللفظ، وهذا القرينة قد تعلم من خلال السياق أو غيره بحيث نفهم بأن الكلام سيق لهذا المعنى، وهذا هو سبب الوضوح الزائد. وهناك صعوبة في فهم الظاهر والنص عند الأحناف بحيث يتميز أحدهما عن الآخر، لأن الظاهر يفهم من نفس الصيغة من دون قرينة، والنص أيضاً يفهم كذلك، ولهذا يرى بعض أن الظاهر عند الأحناف هو ما دل على المعنى تبعاً لا أصالة، أما النص هو خصوص ما دل عليه أصالة.

ولهذا يمكن تعريفه: "اللفظ الذي يدل على الحكم الذي سيق لأجله الكلام دلالة

(١) تفسير النصوص، ج ١، ص ١٤٦.

(٢) مقاييس اللغة ابن فارس، ج ٥، ص ٣٥٦.

(٣) أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٤.

(٤) تقويم الأدلة، الدبوسي الحنفي، ص ١١٦.

واضحة تحتل التخصيص والتأويل احتمالاً أضعف من احتمال الظاهر، مع قبوله النسخ في عهد الرسالة أيضاً^(١).

أمثلة النص

ليتضح كثيراً النص عند الحنفية نستعرض بعض الأمثلة التي هم ذكروها:

المثال الأول: نفس الآية السابقة للظاهر قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٢) مع ملاحظة السياق الذي جاءت به الآية قبل هذا الكلام في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ فاللفظ نص في نفي المماثلة، وإن كان ظاهراً في حلية البيع وحرمة الربا.

وهنا ازداد النص وضوحاً عن الظاهر، لا من الصيغة نفسها، بل من قرينة خارجية، هذا القرينة هي كون المتكلم قد ساق الكلام أساساً بهدف نفي المماثلة، وروايات سبب النزول تُعين المفسر على أن الكلام سيق لأجل نفي المماثلة، فهو الهدف الأصلي من الكلام. فالسياق الذي أثبت أن المتكلم قد ساق الكلام لهذا المعنى هو الذي جعله أكثر وضوحاً.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾^(٣)، وهذه الآية وردت مثلاً للظاهر عند الأحناف في خصوص شطرها الأول وهو (فانكحوا ما طاب لكم من النساء)، وهنا الآية بجميع ألفاظها المذكورة ذكرت مثلاً على دلالة المعنى النصية، فهي تفيد حصر النساء في أربع زوجات فقط. وهذا المعنى هو الذي قد سيق الكلام له، هذا القصد جعل الكلام أكثر وضوحاً من الظاهر وهو حلية الزواج، وهذه الزيادة بمعنى من المتكلم لا بمعنى من الصيغة، وذلك

(١) تفسير النصوص، ج ١، ص ١٤٩.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) النساء: ٣.

من خلال اعتماد المتكلم على قرينة السياق، فقد ذكر بعد قوله ثلاث ورباع: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ فدلّ على أن المقصود الأصلي هو إباحة التعدد للزوجات، وبهذا القصد أصبح أكثر وضوحاً من الظاهر.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾^(١). وهو أيضاً مثال تقدم في الظاهر، وهنا المعنى الذي سيق الكلام لأجله هو أن الطلاق ينبغي أن يقع في وقت العدة، أي وقت الطهر لا وقت الحيض. وهذه الدلالة أكثر وضوحاً من دلالة الظاهر بسبب القصد له من المتكلم، وهذا القصد لم يفهم من نفس اللفظ، بل من قرينة أخرى خارجية وهي أن الكلام جاء في مقام أن شخصاً طلق زوجته في وقت الحيض كما تشير روايات النزول لذلك، فقد ورد أن ابن عمر طلق زوجته وهي حائض؛ فأمر النبي بأن يرجعها ويطلقها في الطهر، فقال: "ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فإن بدا له أن يطلقها، فليطلقها طاهرة قبل أن يمسه، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء"^(٢). فأصبح الكلام أكثر وضوحاً من الظاهر لكونه هو المقصود بالأصالة، وهذا لم يكن بسبب اللفظ نفسه بل بسبب قرينة السياق المقامية.

حكم النص: مثل حكم الظاهر، وهو وجوب العمل بما دل عليه حتى يقوم دليل صحيح على التأويل أو التخصيص أو النسخ، والاحتمال في النص أبعد منه في الظاهر، فالنص أولى من الظاهر في وجوب العمل بدلالته لأنه أكثر وضوحاً في معناه^(٣).

المفسر

في اللغة من الثلاثي (فسر) وقد تقدم بحث ذلك سابقاً، والفاء والسين والراء:

(١) الطلاق: ١.

(٢) صحيح البخاري، ج ٦، ص ١٥٥. الطبعة السلطانية.

(٣) تفسير النصوص، محمد أديب، ج ١، ص ١٥٣.

كلمة واحدة تدل على بيان شيء وإيضاحه. فالمفسر في اللغة مبين أو موضح. أما في الاصطلاح: فهو كما عرفه السرخسي: "اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به على وجه لا يبقى معه احتمال للتأويل". فيكون فوق الظاهر والنص؛ لأن احتمال التأويل قائم فيهما، منقطع في المفسر^(١). وكما واضح في التعريف أنه يعتمد على كون المفسر واضحاً وضوحاً قوياً إلى درجة لا يحتمل التخصيص ولا التأويل. ومن هنا يمكن تعريفه: "اللفظ الذي يدل على الحكم دلالة واضحة لا يبقى معها احتمال للتأويل أو التخصيص، ولكنه كان يقبل النسخ في عهد الرسالة"^(٢).

أمثلة المفسر

يتضح المفسر من خلال جملة من الأمثلة منها:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾^(٣).

هنا لفظة المشركين بنفسها وإن كانت تحتل التخصيص بأن يراد فئة خاصة منها دون أخرى، إلا أن كلمة (كافة) نفت أي احتمال للتخصيص.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾^(٤). أو قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾^(٥).

وفي الآيتين هناك كلمتان هما: (ثمانين) و (مائة) وكلاهما عدد، والعدد لا يحتمل فيه النقص ولا الزيادة، ومادام كذلك فهو من المفسر، فدلالة وجوب جلد القاذف ثمانين جلدة وكذلك وجوب جلد الزانية والزاني مائة جلدة، من دلالة اللفظ المفسر

(١) أصول السرخسي، السرخسي، ج ١، ص ١٦٥.

(٢) تفسير النصوص، ج ١، ص ١٦٥.

(٣) التوبة: ٣٦.

(٤) النور: ٤.

(٥) النور: ٢.

التي لا تقبل التخصيص ولا التأويل. نعم هي قابلة للنسخ والتغيير في عهد الرسالة، ولهذا يمكن البحث عن ناسخ لها.

المثال الثالث: ومن المفسر أيضاً: الصيغة التي ترد بمجمل ثم يلحقها بيان واضح يفسرها ويزيل الإجمال عنها، فتغدو مفسرة لا تحتمل التأويل، كما في: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾^(١). فالهلع في قوله: (هلوعاً) لفظ مجمل، ثم لحقه بيان لا يحتمل التأويل، وهذا البيان يفسر الهلوع بـ: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾.

المثال الرابع: من المجمل الذي أصبح مفسراً أيضاً:

قوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٢) وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٣). وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(٤).

وقد تعرضنا لهذه الألفاظ في بحث المجمل عند المتكلمين، فهذه الألفاظ (الصلاة والصوم والزكاة والحج) هي ألفاظ مجملة، لها معان لغوية، وقد استعملها الشارع في معان خاصة، فأصبح لها معنيان: لغوي وشرعي، وفي الآيات القرآنية قد ذكرت مجملة غير مفصلة، لكن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بينها وفصل معانيها، من خلال أقواله وأفعاله، فصلى وقال: "وصلوا كما رأيتموني أصلي"^(٥) وفعل الحج وقال: "لتأخذوا مناسككم، فإني لا أدري لعلي لا أجد بعد حجتي هذه"^(٦). وكذلك فصل في الزكاة، وبين حدود الصوم، فأصبحت هذه الألفاظ المجملة واضحة ومفسرة لا تقبل التأويل^(٧).

(١) المعارف: ١٩-٢١.

(٢) النساء: ٧٧.

(٣) آل عمران: ٩٧.

(٤) البقرة: ٨٣.

(٥) صحيح البخاري، البخاري، ج ٨، ص ٩. الطبعة السلطانية.

(٦) صحيح مسلم، مسلم النيسابوري، ج ٤، ص ٧٩. الطبعة التركية.

(٧) انظر: تفسير النصوص، ج ١، ص ١٦٥-١٦٧.

حكم المفسر: وجوب العمل بما دل عليه النص المفسر بلا أدنى شك حتى يقوم دليل على وجود ناسخ له، فلا يوجد هناك مجال لصرف المفسر عن معناه وتأويله^(١).

المُحَكَّم

المحكم في اللغة: اسم مفعول من "أحكم" الرباعيّ، وزنه مفعّل بضمّ الميم وفتح العين، من الثلاثي (ح ك م) والحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع. والحكمة سميت كذلك؛ لأنها تمنع من الجهل. وتقول حكمت فلاناً تحكيماً أي منعتة عما يريد^(٢).

وقد استعمل الإحكام في الإتيان، فتقول: كتّابٌ محكمٌ، وعملٌ محكمٌ، أي: متقنٌ، وهو متضمن معنى المنع، فالعمل المتقن هو الذي يمنع تطرق ما يضاد المقصود، وكأن الذي يتقن عمله يمنع تطرق الخلل والنقص له^(٣). فالمحكم هو المتقن لغةً.

وأما في الاصطلاح عند الحنفية، فقد عرفه السرخسيّ: "ما امتنع من التأويل ومن أن يرد عليه النسخ، ولهذا سمي الله تعالى المحكمات: أم الكتاب، أي الأصل الذي يكون المرجع إليه بمنزلة الأم للولد؛ فإنه يرجع إليها"^(٤).

والمعتمد في التعريف هو وضوحه إلى أعلى رتبة بحيث يمتنع معه التأويل والتخصيص، وكذلك يمتنع معه النسخ في عهد الرسالة، لأنه بمثابة الأصل الذي تدور في داخله الفروع.

ومن هنا يمكن تعريفه بأنه: "اللفظ الذي دلّ على معناه دلالةً واضحةً قطعيةً لا تحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً ولا نسخاً في حياة النبي"^(٥).

(١) المصدر السابق، ص ١٦٩.

(٢) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٢، ص ٩١.

(٣) انظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، ج ٢، ص ٧٥٤.

(٤) أصول السرخسيّ، ج ١، ص ١٦٥.

(٥) تفسير النصوص، ج ١، ص ١٧١.

أمثلة المحكم

قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١) فهنا لا يمكن أن يؤول العلم الإلهي في غير معناه ولا يمكن تخصيصه بحالة دون حالة أخرى ولا يقبل النسخ؛ لأنه يتنافى مع الصفات الإلهية.

والمحكم تارة يكون في الأحكام الأساسية الكلية من قواعد الدين، كالإيمان بالله والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والإيمان بوحدة الله تعالى وعدم الإشراك به ونحو ذلك. أو من فضائل وأصول الأخلاق التي يقرها العقل السليم والتي لا تختلف باختلاف الأحوال، كالعدل وعدم الظلم ووجوب الصدق والوفاء بالعهد ونحو ذلك.

وتارة أخرى: يكون في أحكام ليست كلية بل جزئية، لكن وقع التصريح فيها بما يفيد التأييد والدوام، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبْداً﴾^(٢). فهذا حكم جزئي خاص بالنبي وليس كلياً من قواعد الدين، لكن وقع التصريح بكونه مؤبداً ودائماً، فهو من المحكم.

المحكم بالذات والمحكم بالغير

وينقسم المحكم إلى محكم لذاته ومحكم لغيره، فإن كان إحكامه ثبت من ذات النص، فهو المحكم لذاته، مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ فصفة العلم من الصفات الأزلية التي لا تتحمل النسخ والتغيير، فهذا إحكام وعدم قابلية النسخ من ذات النص لا من سبب خارج عنه.

وإن كان الإحكام من خارج النص، بأن ثبت عدم قابلية النسخ فيه، لأن الشريعة خُتِمت بوفاة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وانقطع الوحي، ولم يثبت

(١) البقرة: ٢٨٢.

(٢) الأحزاب: ٥٣.

نسخ عليه. فهذا يسمى بالحكم لغيره.

والحكم لغيره، يشمل كل مراتب الواضح الثلاثة، فيما لو لم يكن هناك ناسخ فعلاً لها في عهد النبوة (للظاهر والنص والمفسر)، فجميعها تسمى محكمة لغيرها^(١).

حكم الحكم: يجب العمل به قطعاً، فلا يحتمل صرفه عن ظاهره إلى أي معنى آخر، كما أنه لا يحتمل النسخ والإبطال ومن هنا كانت دلالاته أقوى من جميع المراتب الثلاثة السابقة، وهذه القوة تستوجب أن يقدم على الجميع عند تعارضه مع دلالة أخرى أضعف منه^(٢).

المبهم عند الفقهاء الأحناف

المبهم هنا المقصود به هو اللفظ الذي خفيت دلالاته على الحكم؛ خفاءً لذاته أو لعارض، ولهذا يتوقف فهم المراد منه على شيء خارجي غير نفس اللفظ، وقد يزول خفاء اللفظ بالاجتهاد، وربما يصعب زواله إلا ببيان من الشارع.

وينقسم المبهم عند الأحناف إلى أربع مراتب أيضاً: الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه. ووجه التقسيم إلى هذه المراتب الأربعة أن اللفظ إذا خفي: "خفاؤه إما بسبب نفس اللفظ أو بسبب عارض خارجي، فإن كان بسبب عارض يسمى خفياً، وإن كان الخفاء بسبب اللفظ، فهو إما أن يدرك المراد منه بالعقل أو لا يمكن. فإن أمكن أدراكه بالعقل يسمى مشكلاً، وإن لم يمكن إدراكه بالعقل، وأمكن أن يدرك المراد منه بالنقل من الشارع يسمى مجملاً، وإن لم يدرك لا بالعقل ولا بالنقل من الشارع يسمى متشابهاً^(٣).

(١) انظر: تفسير النصوص، ج ١، ص ١٧١-١٧٤. أصول الفقه، الزحيلي، ج ١، ص ٣٢٣-٣٢٤.

(٢) تفسير النصوص، ج ١، ص ١٧٥.

(٣) شرح التلويح على التوضيح، الفتازاني، ج ١، ص ٢٤٢.

الخفي:

في اللغة مأخوذ من الثلاثي (خفى) وانحاء والفاء والياء أصلان متباينان متضادان. فالأول الستر والثاني الإظهار. فالأول خفي الشيء يخفى وأخفيته وهو في خفية وخفاء إذا سترته^(١). وأُخْفِيْتُ الشيءَ: سَتَرْتُهُ وكتمته^(٢). فالخفي في اللغة هو المستور والمكتوم.

أما في الاصطلاح فله عدة تعريفات متقاربة:

منها: "ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا بالطلب والاجتهاد"^(٣).

ومنها: "اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة، يمنع نيل المراد إلا بالطلب"^(٤).

ويمكن تعريفه: بأنه "اللفظ الظاهر في دلالة على معناه، ولكن عرض له عارض من خارج صيغته جعل انطباقه على بعض أفراد غامضاً وخفياً، ولا يزول هذا الغموض إلا بالطلب والاجتهاد"^(٥).

أمثلة الخفي

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٦) فقد عرفوا السارق في الاصطلاح الفقهي الذي يشمل حكم القطع بأنه "الآخذ المال، المملوك للغير، خفيةً، من حرز مثله"^(٧). ويقصد به (حرز مثله) أن يحفظ في مكان متعارف

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٢ ص ٢٠٢.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٤ ص ٢٣٤.

(٣) كشف الأسرار، البرذوي، ج ١، ص ٥٢.

(٤) أصول السرخسي، أبو بكر السرخسي، ج ١، ص ١٦٧.

(٥) تفسير النصوص، ج ١، ص ٢٣١.

(٦) المائدة: ٣٨.

(٧) أسنى المطالب، زكريا الأنصاري، ج ٤، ص ١٣٧.

للشيء المحفوظ بحسب نوعه وقيمته، فلو حفظ الجواهر مثلاً في مكان حظيرة الغنم وتم سرقة فلا يجري على الآخذ حكم السارق، وهكذا لو وضعه في مكان عام مثل المسجد وتمت سرقة.

وكل من انطبق عليه هذا التعريف فإنه يكون سارقاً حقيقة، ويجري عليه حد السرقة. لكن ثمة أفراد قد خفي كونها مصداقاً للسارق، من قبيل النشال والنباش. والنباش: هو من ينبش القبور، ويأخذ أكفان الموتى، والنشال: هو الذي يأخذ المال من الناس بنوع من المهارة وخفة اليد، مع أن صاحب المال منته، وفي حالة يقظة.

وسبب الخفاء والغموض: عدم انطباق شروط السرقة في التعريف الفقهي السارق؛ وهو شرط السرقة في الخفية؛ فالنشال لم يسرق في خفية، بل سرقة كانت علنية، معتمداً على الخفة والسرعة، مع أن السرقة تعني أخذ المال خفية، والغالب إذا كان الإنسان مستيقظاً لا يمكن أن يسرق منه ماله.

وقد يقال في المقابل: أن النشال هو سارق مع زيادة، لأن السارق العادي يسرق والأعين نائمة، والنشال يسرق والأعين يقظة، يساعده في ذلك مهارته وخفة يده في سلب المال، فهناك مبالغة في جريمة السرقة، فهو أكثر خطورة من السارق العادي. أما النباش، فقيّد (حرز مثله) غير متوفر فيه، فقد يقال إن القبر ليس حرزاً لمثل الأكفان، بل حاله حال الشخص الذي طرح ثوبه في الصحراء ثم تمت سرقة.

وكذلك عدم توفر قيد أن المال مرغوب فيه، كما أنه ليس مملوكاً لأحد، وكذلك لا تكون السرقة فيه خفية. لكن بالمقابل يقال: إن الكفن وإن كان مما لا يرغب فيه، لكن ذلك لا يخرج عن كونه مالاً له قيمة، وأما ملكيته، فالكفن باق على ملك الميت، وله مطالب به، وهو أولياء الميت. وأن القبر حرز لمثل الكفن؛ فإن حرز كل شيء بحسب حاله الممكنة فيه، ولهذا ينطبق على الآخذ عنوان السارق، وتقطع

يده (١).

فلاحظ أن عنوان السارق له تطبيقات واضحة وتطبيقات فيها شك في دخولها في العنوان، ولا يمكن أن نتضح إلا بالطلب، أي بالاجتهاد؛ ولهذا ذهب بعض الفقهاء إلى أن النشال يعد سارقاً؛ بلحاظ مقاصد الشريعة وأهدافها، فإن أحد أهداف الشريعة حفظ المال، وهذا الفرد مما يشكل خطراً للمال. أو لأن عبارة النص تشمله لغة، فهو في اللغة يقال له سارق. بل هو سارق ماهر.

المثال الثاني: لفظ القاتل في حديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): "ليس لقاتل من الميراث شيء" (٢) فهذا اللفظ واضح الدلالة في القاتل العمد، أما القاتل الخطأ ففيه خفاء، نتيجة وصف الخطأ. وقد يقال إنه مثل القاتل العمد؛ لأنه قصر في حالة تستدعي منه الاحتياط والحذر، ولأن شموله بالإرث يؤدي إلى فتح الباب أمام المجرمين الذين يستعجلون الإرث ثم يزعمون أن القتل وقع خطأ (٣).

حكم الخفي: كما تقدم أن الخفي يحتاج إلى نظر وتأمل من الفقيه، ولهذا عليه أن يطلب معرفة الحكم من خلال اجتهاده، والأساس في الاجتهاد هنا هو الرجوع إلى النصوص المتعلقة بالمسألة المرادة بالحكم، ومراعاة التعليل ومراعاة مقاصد الشريعة، وهو يختلف بحسب اختلاف نظر المجتهدين والباحثين (٤).

المشكل

المشكل في اللغة من الثلاثي (شَكَلَ) والشين والكاف واللام معظم بابه المماثلة، تقول هذا شكل هذا أي مثله، ومن ذلك يقال: أمر مشكل، كما يقال أمر مشتبّه،

(١) انظر: تفسير النصوص، ج ١، ص ٢٣٨.

(٢) مسند أحمد، أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٥٠.

(٣) انظر: أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ج ١، ص ٢٣٧-٢٣٨.

(٤) تفسير النصوص، ج ١، ص ٢٣١. ص ٢٤٩.

أي هذا شابه هذا وهذا دخل في شكل هذا^(١). وأشكَل الأمر: التَّبَسُّ (٢). فالمشكل في اللغة ما كان مُلتَبَساً ويصعب تمييزه نتيجة التماثل والتشابه.

أما في الاصطلاح: عرفه السرخسي بأنه: "اسم لما يُشْتَبه المراد منه، بدخوله في أشكاله، على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يميز به من بين سائر الأشكال"^(٣).

ويمكن تعريفه بأنه "اسم لما خفي المراد منه باللفظ نفسه؛ لدخوله في أشكاله بحيث لا يدرك ذلك المراد إلا بقرينة تميزه عن غيره، وذلك عن طريق البحث والتأمل بعد الطلب"^(٤).

والفرق بينه وبين الخفي أن الخفاء في المشكل منشؤه نفس اللفظ، وأما في الخفي، فالمنشأ هو أمر خارج عن اللفظ.

ومنشأ الغموض في المشكل: إما أن يكون بسبب الاشتراك اللفظي، بأن يكون اللفظ قد وضع في أصل اللغة لعدة معان، وعندما استعمل دخل في أشكال المعاني المتعددة له، فاختفى على السامع وصار محتاجاً إلى الاجتهاد في تمييزه بدليل. وإما أن يكون منشأ الغموض بسبب أن اللفظ قد استعمل في معنى مجازي واشتهر بذلك، مع أنه في الأصل موضوع لمعنى آخر على نحو الحقيقة.

أمثلة المشكل

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾^(٥). فإن لفظ (أنى) في كلام العرب يدل على الكيفية وعلى الأين المكانية، وعلى متى الزمانية. ومن هنا نشأ الإبهام، فدخل اللفظ في شكلين أو ثلاثة من أشكال معانيه، فقال

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٣ ص ٢٠٤.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ج ١١ ص ٣٥٧.

(٣) أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٨.

(٤) تفسير النصوص، ج ١، ص ٢٥٤.

(٥) البقرة: ٢٢٣.

بعضهم المقصود هو أنى بمعنى كيف، أي كيف يشاء، وذهب آخرون إلى أن المقصود هو متى الزمانية سواء في الليل أو في النهار. وذهب غيرهم إلى معنى أين المكانية. والذي عليه جمهور أهل السنة المقصود هو الكيفية^(١).

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٢). القراء مشترك بين الطهر والحيض وقد أشكل المراد به. فهو بحاجة إلى بحث عن قرينة من خلالها يمكن معرفة المقصود بأحدهما في الآية^(٣).

حكم المشكل:

النظر في المعاني التي يحتملها اللفظ وضبطها ثم الاجتهاد في البحث عن القرائن التي يمكن بواسطتها معرفة المعنى المراد من بين تلك المعاني المتعددة^(٤).

المجمل

تقدم تعريفه في اللغة عند الحديث عن منهج المتكلمين، وهو المبهم وغير المفصل. وأما في الاصطلاح عند الأحناف: فله تعريفات متقاربة، منها: "ما ازدحمت فيه المعاني، واشتبه المراد منه، اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار، ثم الطلب، ثم التأمل"^(٥).

ومنها: أنه "لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسارٍ من المجمل وبيانٍ من جهته"^(٦). ويمكن تعريفه: "اللفظ الذي خفي من ذاته، خفاءً جعل المراد منه لا يدرك إلا

(١) المصدر السابق، ص ٢٥٨-٢٦٠.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

(٣) أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي، ج ١، ص ٣٣٩.

(٤) تفسير النصوص، ج ١، ص ٢٧٣.

(٥) كشف الأسرار، ج ١، ص ٥٤. إذا استفسر من أجل الكلام وبقي الكلام غامضاً بعد الاستفسار، هنا لا بد من طلب المعنى المؤثر والتأمل في صلاحه. انظر: كشف الأسرار، ج ١، ص ٥٥.

(٦) أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٨.

بيان من الجُمْل، سواء أكان ذلك الخفاء لانتقال اللفظ من معناه الظاهر في اللغة إلى معنى مخصوص أرادته الشارع، أم كان لتزاحم المعاني المتساوية، أم كان لغرابة اللفظ نفسه^(١).

ويلاحظ في المَجْمَل أنه أشدُّ خفاءً من الخفي والمشكل، فالبيان فيه لا يكون إلا من قِبَل المَجْمَل نفسه^(٢).

أنواع المَجْمَل مع الأمثلة:

بحسب التتبع والاستقراء في كلام الشارع، هناك ثلاثة أنواع للمَجْمَل:

الأول: المَجْمَل بسبب نقل اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى شرعي جديد.

الثاني: المَجْمَل بسبب تزاحم المعاني، ويتعذر ترجيح أحدهما على غيره.

الثالث: المَجْمَل بسبب غرابة اللفظ.

والنوع الأول - وهو أكثر وجوداً في كلام الشارع - مثاله: ألفاظ الصلاة والزكاة والحج في الآيات القرآنية، فهي مجملة من حيث الماهية والكيفية، لكن بينها السنة النبوية كما مرّ في منهج المتكلمين. والذي أجمل هذه الألفاظ هو نفسه قد بينها من خلال نبيه الكريم^(٣).

والنوع الثاني: مثاله: المشترك اللفظي الذي تعذر الترجيح فيه، كما في لفظ (المولى) فإنه مشترك يُطلق على المُعْتَق للعبد بكسر التاء، والمُعْتَق بفتحها أي نفس العبد. فلو أوصى الإنسان بثلاث أمواله لمواليه، وكان له مَوَالٍ أعتقوه، ومَوَالٍ أعتقهم، ومات ولم يبين مقصود وصيته، فهنا تكون الوصية باطلة عند الحنفية؛ لبقاء الوصية مجهولة؛ وتعذر العمل بعموم اللفظ؛ لأنَّ المشترك لا يمكن استعماله في جميع معانيه، وعدم

(١) تفسير النصوص، ج ١، ص ٢٧٧.

(٢) البيان المقصود هو إمكانه لا بيانه فعلاً، وكما سيأتي في مثال المولى، فإن الميت كان يمكن أن يبين لكنه لم يبين، ومات، فيبقى مجملاً ولا يكون متشابهاً.

(٣) تفسير النصوص، ج ١، ص ٢٧٨.

ترجيح صنف من الموالي على صنف آخر.

وهكذا يكون المجمل هنا لا سبيل إلى زوال ما لحقه من خفاء، والمفروض أن المجمل وهو الوصي مات ولم يبين المقصود^(١).

والنوع الثالث: ما يكون إجماله بسبب غرابة اللفظ في المعنى الذي استعمل فيه، ومثاله: "الهلوع" في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾^(٢). فاستعماله غريب، وقد بينه الشارع ورفع إجماله، بقوله: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾^(٣) (٤).

حكم المجمل: التوقف في تعيين المراد منه حتى يبين المتكلم مقصوده من الكلام، لأنه هو الذي أبهمه، ولا يوجد في صيغة الكلام ولا في القرائن الخارجية ما يبينه. فيتعين الرجوع إلى المتكلم والاستفسار منه^(٥).

المتشابه:

في اللغة مرّ بيان معناه في منهج المتكلمين، وهو التماثل والمثلّس. وهو أشدّ المراتب خفاء عند الحنفية. وفي الاصطلاح عندهم له عدة تعريفات: منها: "ما يحتمل وجهين أو أكثر". في مقابل المحكم وهو ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً^(٦).

ومنها: "اللفظ الذي خفي معناه المراد منه خفاءً من نفسه، وانقطع رجاء معرفته في الدنيا لأحد من الناس، أو انقطع رجاء معرفته إلا للراخين في العلم"^(٧).

وهذا التردد بناء على الخلاف في أن المتشابه في الآية القرآنية التي قسمت القرآن

(١) المصدر السابق، ص ٢٩٠.

(٢) المعارج: ١٩.

(٣) المعارج: ٢٠-٢١.

(٤) تفسير النصوص، ص ٢٩٦.

(٥) أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي، ج ١، ص ٣٤٢.

(٦) الفصول في الأصول، الجصاص، ج ١، ص ٣٧٣.

(٧) انظر: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٩.

إلى محكم ومتشابه في قوله: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾ هل هو مختص بالله تعالى، أم يمكن للراسخين في العلم أن يعلموا حقيقته؟

وثبت أن هذا المتشابه غير موجود في الأحكام التكليفية؛ لأنه لا ينسجم مع طبيعة هذه الأحكام التي ينبغي أن تكون واضحة للمكلف. ولهذا كان مجال وجود المتشابه هو مسائل الاعتقاد وأصول الدين^(١). بل نرى أن ذلك أيضاً ليس مجالاً له بناء على أن الراسخين في العلم يمكنهم فهم حقيقته.

وأمثلة المتشابه هي نفسها التي ذكرناها عند المتكلمين^(٢).

حكم المتشابه: هو الاعتقاد بأنه حق، والتسليم بترك طلب المراد منه؛ فيكون هذا ابتلاء في الاعتقاد كما قيل. نعم إذا قلنا إن العلماء الراسخين يمكنهم فهم حقيقته - كما هو الصحيح - فعندئذ الأمور موكول لهم في تحديد معناه، لأن الدين لا يمكن أن تكون تشريعاته مبهمة. فهو يتنافى مع الهدف من التشريع؛ فإن الله تعالى أنزل القرآن هداية للناس، فلا معنى لأن ينزل كلاماً ويختص هو بفهمه، مع أنه وصف كتابه بأنه نور وهدى وأنه مبين، وأنه موجه للكافرين ليفهموه فضلاً عن المؤمنين حيث قال: ﴿نَزَّلَ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كِتَابَ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾^(٣). وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٤).

بل لا معنى للابتلاء في الاعتقاد أيضاً، مع ملاحظة الهدف من القرآن؛ فإن الابتلاء للمؤمنين به يكون بالاختبار لطاعة ما في هذا الكتاب من تعليمات وأحكام،

(١) تفسير النصوص، ج ١، ص ٣١٨.

(٢) في كلام الشيرازي، ويمكن إضافة مثل: مفهوم العرش ومفهوم الكرسي في القرآن الكريم، ونحو ذلك.

(٣) فصلت: ٢-٤.

(٤) النساء: ٨٢.

وهي مترتبة على فهم هذه التعليمات والأحكام والعبر والموعظة، أما الكافرون، فالمفروض أنه لم يتوجه لهم القرآن ليبتليهم، بل ليقنعهم ويهديهم.

مقارنة وموازنة بين منهج المتكلمين والحنفية

بعد ما تقدم في دلالة اللفظ الواضح والمبهم عند المتكلمين والأحناف، يمكن لنا أن نقارن بينهما، تارة بلحاظ الواضح وأخرى بلحاظ المبهم، فنقول:

في دلالة الواضح:

- ١- الواضح عند المتكلمين ينقسم إلى قسمين: الظاهر والنص، بينما الواضح عند الحنفية ينقسم إلى أربعة أقسام: الظاهر والنص والمفسر والمحكم.
- ٢- دلالة الظاهر عند المتكلمين وهو ما دل على المعنى دلالة ظنية راجحة يكون مندرجاً في دلالة النص عند الحنفية.
- ٣- دلالة النص القطعية عند المتكلمين هي ذاتها دلالة المفسر عند الحنفية.

وفي دلالة المبهم:

- ١- المبهم عند المتكلمين قسمان: المجمل والمتشابه، بينما عند الحنفية أربعة أقسام: الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.
- ٢- دلالة المجمل عند المتكلمين تشمل الأنواع الثلاثة من المبهم عند الحنفية وهي الخفي والمشكل والمجمل، فالمجمل عند المتكلمين أعم، أي أن كل مجمل عند الحنفية فهو مجمل عند المتكلمين وليس العكس، لأن اصطلاح المجمل عند الحنفية هو القسم الثالث فقط.

- ٣- بيان اللفظ المجمل ورفع الغموض عن معناه عند المتكلمين لا ينحصر في أن يكون من قبل تفسير المجمل نفسه، بل يمكن أن يكون بالقرائن والاجتهاد أيضاً، بينما عند الحنفية ينحصر رفع الإجمال بتفسير المجمل (بكسر الميم).

قاعدة السياق: المفهوم والأهمية والأقسام

العلاقة بين اللفظ ومعناه، أعمق من مجرد المعنى المباشر للكلمة. فاللفظ قد يحمل معنى معجمياً (قاموسياً) أساسياً، لكن المتكلم قد يقصد معنىً مختلفاً تماماً عن هذا المعنى الأصلي، مستعيناً بقرائن لغوية أو غير لغوية لتوضيح قصده.

ومثال ذلك قولنا: "رأيت أسداً يرمي". فكلمة "أسد" هنا لا تشير إلى الحيوان المفترس (معناها المعجمي)، بل يقصد المتكلم بها رجلاً شجاعاً. وقد ساعد الفعل "يرمي" (القرينة اللفظية) في توضيح هذا المعنى المقصود، وهذا دلالة غير الدلالة المعجمية.

وترتبط باللفظ خمس دلالات رئيسية هي: الدلالة المعجمية، والدلالة النحوية، والدلالة الصرفية، والدلالة الصوتية، والدلالة السياقية.

والدلالة المعجمية تمثل معنى اللفظ الأساسي، وتشمل معناه التركيبي أيضاً. فكلمة "رحيم" مثلاً لها معنى مستقر في الذهن، وهذا المعنى يمكن معرفته من المعاجم اللغوية، وقد يفهم أيضاً مباشرة دون الرجوع للمعجم، ولذا تسمى أيضاً بالدلالة اللغوية.

وتعتبر هذه الدلالة أساسية في فهم المعنى القرآني، حيث تساعد في التمييز بين المعنى الحقيقي والمجازي للفظ، وهذا التمييز ضروري لفهم المقصود الحقيقي من كلام المتكلم.

والدلالة النحوية والصرفية: فالنحوية هي الدلالة التي يتخذ فيها اللفظ حركةً إعرابيةً تُسهم في تحديد معناه. كما هو الحال في الحكم الفقهي في الوضوء لو قرئ اللفظ (أرجلكم) بقراءة الجرّ في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) (١).

والدلالة الصرفية ناتجة من أبنية الكلمات الصرفية ومعانيها، فكل اختلاف في الصيغ الصرفية هو اختلاف في المعنى، فإن في قوله تعالى: (فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ

سَكًّا^(١) يدل اسم الفاعل على الاستمرارية المصاحبة للحركة^(٢).

أو كما في قوله تعالى: (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ)^(٣) لو نظرنا إلى دلالات كلمة: (الْيَتِيمَ) نجد أن لها دلالة معجمية من مادة (يتم) تستخرج من المعجم، ولها دلالة صرفية باعتبارها (صفة مشبهة) تدلّ على ثبوت معنى اليتم ولزومه له، ولها دلالة نحوية بلحاظ كونها (مفعولاً به) مقدماً أي: وقع عليه فعل القهر، مع ملاحظة دلالة التقديم وما تفيده من العناية والاختصاص^(٤).

والدلالة الصوتية: هي موجات صوتية تفرع إذن السامع، وتثير في ذهنه صورة سمعية للكلمة، فيستدعي ذلك حصول صورة مفهومة في الذهن، ومن الممكن أن يتغير المعنى باختلاف نبرة الصوت الخاصة بالكلمة.

وهذه الدلالة تشارك مع الدلالة المعجمية ومع بقية الدلالات في الكشف عن المعنى وتحديدده. فالدلالة الصوتية ربما تكون غامضة وتحتاج إلى دقة عالية لكشفها، كدلالة المد مثلاً على طول مدة الجدل في قوله تعالى (وحاجه قومه قال أتحآجوني في الله وقد هدان)^(٥). أو الدلالة الصوتية في كلمة (ضيّزى) في قوله تعالى (تلك إذا قسمة ضيّزى)^(٦) الدالة على النفور من تلك القسمة، فكلمة "ضيّزى" تحمل دلالة لها من انسيابية النطق، وجمال الوقع على الأذن، ما لا يكون لكلمة مرادفة لها، مثل كلمة "جائرة"، فضيّزى أبلغ في دلالتها على فساد القسمة وظلها، بشكل يولد في النفس إحساساً بثقلها وبُغضها والنفور منها، وهي دلالة لا تنفجر من الكلمة السابقة^(٧). أو دلالة الصوت في كلمة "اثاقلتم" في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ

(١) الأنعام: ٩٦.

(٢) انظر: البحر المحيط في التفسير، الأندلسي، ج ٤، ص ١٨٩-١٩٠.

(٣) الضحى: ٩.

(٤) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٢٨٦.

(٥) الأنعام: ٨٠.

(٦) النجم: ٢٢.

(٧) انظر: مقدمة كتاب الخصائص، ابن جني، للدكتور عبد الحميد الهنداوي، ص ٤٣-٤٤.

انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ) ^(١) الدالة على التباطؤ والتكاسل.

فلا يمكن إهمال مثل هذه الدلالة لما توجي به أصوات الكلام ومخارج الكلمات وصفاتها الصوتية من إحياءات تشارك في التعبير عن المعنى ^(٢).

والدلالة الخامسة هي الدلالة السياقية؛ فإن الكلمة كما يؤثر في معناها دلالتها الوضعية وبُنيها الصرفية أو موقعها النحوي وتشكيلها الإعرابي، كذلك يؤثر في دلالتها السياق، واتصالها ضمن الكلمات الأخرى، فعرفة المقصود الواقعي للنص وكشف دلالاته لا يمكن بمعزل عن قرائن النص المقالية والمقامية السياقية.

فالمعنى المعجمي ليس كل شيء في معرفة معنى الكلام كما قلنا سابقاً، بل يدخل في الحساب عناصر غير لغوية ذات تأثير كبير في تحديد المعنى، بل هي جزء من معنى الكلام، وذلك كشخصية المتكلم وشخصية المخاطب وما بينهما من علاقات، وما يحيط بالكلام من ملابسات وظروف ذات صلة، فالاعتقاد بأن المعنى محصور في الكلام ودلالاته الوضعية مفهوم خاطئ؛ لأنّ الكلام والسياق عنصران متلازمان يكمل بعضهما بعضاً، ولا انفصام بينهما ^(٣).

ويمكننا أن نقول إن أهم جميع القرائن التي تؤثر في المعنى هي الدلالة السياقية، فقولته تعالى: (وَأَعْلَوْا إِنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) ^(٤) طالما كانت الآية في سياق الحرب، لا يمكن إلا أن تكون دلالة كلمة الغنيمة محدودة بغنيمة الحرب لا مطلق ما يغنمه الإنسان.

وعلى أي حال، فإن كلّ كلمة حين ينظر لها بمعزل عن أي سياق وارتباط في أجزاء الكلام فإن معناها يحدده الوضع، أي أن الذي ينتقل إلى الذهن من هذه

(١) التوبة: ٣٨.

(٢) انظر: بحث بعنوان اللغة العربية والفهم التعسفي للنص القرآني للمؤلف، منشور في وقائع مؤتمر قسم اللغة العربية، على موقع كلية التربية.

(٣) انظر: المعجم وعلم الدلالة، د. سالم الخماش، ص ٤١.

(٤) الأنفال: ٤١.

الكلمة هو معناها الذي يكون ناشئاً من الوضع الأول لها، فعندما نسمع كلمة (عين) بمغزل عن أي كلمات مجاورة لها، لا يمكن لنا تحديد المعنى لكن لو قال المتكلم: في الجبل عين جارية، فهمنا أن المقصود من العين هو العين الجارية لا العين الجاسوسة ولا العين الباصرة، وهكذا كلمة البحر، لو سمعنا شخصاً يقول: ذهب إلى البحر، نفهم ما ينسب إلى الذهن من الدلالة المعجمية أو الوضعية للكلمة وهي المعنى المعروف للبحر، لكن لو سمعنا هذا الشخص يقول: ذهب إلى البحر لاستمتع بجديته، فهنا سوف يحدد السياق معنى آخر للكلمة، وهو الرجل العالم الذي يشبه البحر في غزارة علمه وهكذا.

وبعد هذه المقدمة نشعر في تعريف السياق في اللغة والاصطلاح.

أولاً: مفهوم السياق

السياق لغة مصدر من الثلاثي (سوق) والسين والواو والقاف أصل واحد وهو حَدُّ الشيء، تتبعه وحته على السير، يقال ساقه يسوقه سوقاً^(١)، وقد انسقت وتسوقت الإبل تساقوا: إذا تباغت، والمساوقة المتابعة^(٢). فالسياق هو تتابع الشيء على نمط ونسق واحد، أو لحوق شيء لشيء آخر واتصاله به واقتفائه أثره والارتباط والتسلسل والانتظام في سلك واحد^(٣).

وفي الاصطلاح: "كل ما يكشف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى، سواء كانت هذه الدوال لفظية، كمجموع الكلمات التي تشكل -مع اللفظ الذي نريد فهمه- كلاماً متحداً مترابطاً، أو كانت الدوال الأخرى حالية، كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام، وتكون ذات دلالة في الموضوع"^(٤).

(١) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٣ ص ١١٧.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٠ ص ١٦٦.

(٣) نظرية السياق، نجم الدين قادر كريم الزنكي، ص ٣٥.

(٤) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١، ص ٩٠. وهو أفضل وأشمل تعريف. ولم يكن عند الأصوليين القدماء تعريف صريح له.

فاللفظ يختلف معناه بحسب اختلاف استعماله، ولا يتحدد معناه فقط بالدلالة الوضعية اللغوية له، بل يكتسب دلالاته الدقيقة من خلال موقعه في السياق، فعناصر السياق وارتباطها ببعضها تزيد في دقة معنى اللفظ والكلمة. وثمة جمل في اللغة لا يمكن أن تفهم دلالتها إلا من خلال سياق الحال وسياق اللغة معاً. ولا يمكن للكلمة أن يكون معناها معزولاً عن سياقها الذي جاء فيه.

فالكلمة خارج السياق وإن كان لها معنى وضعي، ولكنها عندما توضع في السياق تشارك مع المعنى الذي فرضه السياق بعناصره جميعها. وهذه العناصر تارة تكون لفظية مثل مجموع الكلمات والحروف والهيئات التي شكلت الجملة أو الجمل مع بعضها، وأخرى تكون العناصر خارجة عن اللفظ مثل حال المتكلم والمقام الذي تحدث فيه. فالسياق لا ينبغي أن يقتصر على الكلمات والجمل السابقة واللاحقة، بل يشمل كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات، فهناك عناصر غير لغوية تؤثر كثيراً في معنى الكلمة وتوجه معناه.

ثانياً: أهمية السياق في دلالات النصوص

لا شك في أن السياق في اللغة يفرض معنى على الكلمات المتسقة والمنظمة التي تهدف على إيضاح معنى من المعاني، وأن نظرية السياق تمثل الحجر الأساس في الدلالات والمعاني. ولدلالة السياق أثر كبير في فهم المعنى المنشود من النص من حيث الموضوع، والخطاب، والأسباب التي أدت إليه، والآثار المترتبة عليه، ذلك لأن مقتضى البلاغة ارتباط الكلام بسابقه ولاحقه ارتباطاً يحوي المعنى ويضمه دون انفصال أو تشتت، بل مع حسن انتقال وتدرج في المعاني.

وهذه الدلالة لا تختص بنص خاص ولغة خاصة، بل هي جوهرية لفهم أي نص كان سواء أكان النص إلهياً سماوياً قرآنياً أم غيره، أم كان حديثاً نبوياً أم من غير ذلك، إلا أن دلالة السياق القرآني أبلغ أثراً من كل سياق؛ لأن القرآن العظيم

لا يطرقة احتمال الخطأ.

واهمال السياق الذي ورد فيه الكلام يقود إلى الزلل والخطأ في فهم معنى النصوص الشرعية؛ مما تنسحب آثاره على العمل والامتنال الخارجي لتلك النصوص. وقد اهتم العلماء كثيراً بالسياق في فهم المعنى بشكل دقيق، ولهذا كان تركيزهم على الكلمات المجاورة (السابقة واللاحقة) في الجملة لم ينفك عن تحري المعنى الصحيح للجملة في نصوص الشريعة.

وهناك شواهد كثيرة تؤكد اعتمادهم على السياق في فهم المعنى، مثلاً: ما ورد عن ابن عباس حينما اختلف في معنى الآية: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُجِبُونَ أَنَّ يُمِخَّدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبْنَهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١). فقد ظن بعض أن الآية تشمل المؤمنين، فاستشهد ابن عباس بسياق الآية ليقرر أنها مختصة بأهل الكتاب الذين كانوا يكتُمونه. فإن سياقها كان في خصوص ذلك^(٢).

فوائد السياق

للسياق عدة ثمرات وفوائد، ويحددها لنا ابن قيم الجوزية في قوله: "السياق يرشد إلى تبين الجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقيد المطلق، وتنوع الدلالة". ثم قال: "وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فن أهمل غلط في نظره وغالط في مناظرته"^(٣).

ومثال تبين الجمل: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾^(٤) وقد مرّ سابقاً في مبحث دلالة الجمل والمفسر، فكلمة هلوياً مجملة بسبب غرابة اللفظ، لكن السياق وبالنظر لما يتابع من كلام لاحق يزيل هذا الإجمال والغموض، ويرفع الإبهام بقوله:

(١) آل عمران: ١٨٨.

(٢) انظر: صحيح مسلم، ج ٨، ص ١٢٢. الطبعة التركية.

(٣) بدائع الفوائد، ابن القيم، ج ٤، ص ٩.

(٤) المعارج: ٢٩-٢١.

﴿إِذَا مَسَهُ الشَّرُّ جَزَوْعًا وَإِذَا مَسَهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ فيتضح المعنى.

ومثال تعيين المحتمل كما لو وردت كلمة ولم يتضح معناها الدقيق؛ لوجود معنيين، وكلاهما محتملان في الكلام، ولا يوجد مرجح لأحدها غير السياق، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالتَّبِيعِينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى﴾^(١).

فهنا من المحتمل أن (آتى المال) يقصد به الصدقة الواجبة (الزكاة) أو يقصد به (المستحبة)، ولا مرجح غير السياق، وبملاحظة هذا السياق، فإنه يقتضي أن يكون معنى إتيان المال المستحب لا الواجب، لأن الكلام تتبع بقوله تعالى: ﴿وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ فقد ذكر الزكاة منفردة، فمن الطبيعي أن لا يكون المقصود في قوله (وآتى المال) هو الزكاة الواجبة.

وأما مثال السياق الذي يفيد القطع بعدم احتمال غير المراد، أي أننا نجزم بأن المتكلم لا يحتمل أنه يريد غير ما هو مقصوده ومراده الواضح من الكلام، فهذا يتصور فيما إذا ورد كلام واضح الدلالة في معناه لو لاحظنا السياق، لكن لو اقتصر على الكلام دون متابعة السياق لاحتملنا معنى غيره يريده المتكلم، كما في قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾^(٢). فالمعنى قد يحتمل غير المراد لو اقتصرنا على هذه الجملة فقط ولم نلاحظ السياق، فتشمل كل مصل مؤمن، ويكون له الويل والهلاك. لكن لو نظرنا إلى الكلام اللاحق للآية وهو قوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ سينتفي احتمال غير المراد.

أو مثلاً: قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(٣). هذا الكلام يفيد أن الله

(١) البقرة: ١٧٧.

(٢) الماعون: ٤.

(٣) الصافات: ١٩.

تعالى خلق الناس وأفعالهم، وإذا كان كذلك فكيف غداً يحاسبهم؟ فيفيد ما يسمى بالجبر في الأفعال والأعمال.

لكن بلحاظ السياق الذي وردت فيه هذه الآية ينتفي هذا المراد، ويثبت أن المقصود هو الأصنام، فالآية التي سبقتها: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْتُونَ﴾ تدل على أن المقصود هو الأصنام لا أفعال الإنسان.

وأما تخصيص العام وتقييد المطلق، فقد مرّ الفرق بين الكلام العام والمطلق، وأن الأول شمول للأفراد من خلال اللغة بينما الثاني شمول للأفراد من خلال التحليل العقلي، وأن الطبيعة إذا خلت من أي قيد؛ فإنها تنطبق على جميع أفرادها بالتساوي. ومثال السياق الذي يخصص العام، قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾^(١) فالآية من دون متابعة السياق تكون عامة لكل المشركين، سواء أكانوا معتدين أم لا، فإن كلمة "كافة" تفيد العموم، وعلى هذا تكون هذه الآية قد نسخت جميع الآيات التي تنهى عن قتال غير المعتدين والمقاتلين من المشركين. لكن ملاحظة السياق يخصص ذلك بالمعتدين فقط دون غيرهم، وهو قوله تعالى اللاحق للآية: ﴿كَأَيُّ قَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾؛ فربط وجوب القتال بحالة الاعتداء، لا القتال من دونه.

وكذلك مثال الأمة الحامل - لا الحرة - إذا طلقها زوجها طلاقاً بائناً لا رجعة فيه، فهناك رأيان في النفقة عليها، أحدهما: القول بوجوب النفقة؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾^(٢) فإن لفظ (أولات حمل) يشمل الحرة والأمة. وثانيهما: عدم الوجوب؛ لأنّ سياق الآية يفيد النساء الحرائر؛ لقوله في نفس الآية: ﴿حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾؛ فجعل أجلاً تعود المرأة بعده إلى الاستقلال بنفسها، بينما لو كانت أمة لا تكون مستقلة في نفقتها حتى بعد انقضاء الأجل^(٣).

(١) التوبة: ٣٦.

(٢) الطلاق: ٦.

(٣) انظر: البحر المحیط في التفسير، أبو حيان الأندلسي، ج ١٠، ص ٢٠٢.

ومثال السياق الذي يقيّد المطلق، قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾^(١) فكلية "بهيمة" مطلقة تشمل كل بهيمة حتى الميتة منها، لكن السياق يحددها، بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا يَتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾^(٢) أي إلا ما حرم منها كالميتة.

وأما السياق الذي يفيد تنوع الدلالة: مثل قوله تعالى: ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾^(٣) فلاحظ الكلام اللاحق تتنوع دلالة كلمة الزوج إلى عدة أنواع: ﴿مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ... وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ﴾^(٤).

ثالثاً: أقسام السياق

وفقاً للتعريف الاصطلاحي الذي ذكرناه للمفكر محمد باقر الصدر في أول البحث، ينقسم السياق إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: السياق اللغوي

وهو السياق الذي يعتمد على النص، فهو يسهم في تعيين المعنى من داخل الكلام لا من خارجه، اعتماداً على مجموع الألفاظ المفردة والمركبة والهيئات للكلمات وما تضمنت من قرائن لفظية. ويصطلح عليه أيضاً بالسياق الداخلي أو السياق اللفظي أو السياق الصغير، وهذا القسم هو أوسع من التعريف الاصطلاحي الذي يقتصر على تعريف السياق بأنه تتابع الكلام اللاحق والسابق، أو ما يُحيط باللفظ من ألفاظ متجاورة أو متقاربة.

فالسياق اللغوي في النص القرآني مثلاً يشمل الكتاب كله، ويشمل السورة كلها، وكذلك الآيات أو الآية الواحدة المترتبة من عدة جمل.

(١) المائدة: ١.

(٢) المائدة: ١.

(٣) الزمر: ٦.

(٤) الأنعام: ١٤٣-١٤٤.

فهذا القسم يدخل تحته أربعة أقسام في القرآن: (أ) سياق كلّ القرآن وما يتضمن من نصوص لفظية، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، (ب) سياق السورة الواحدة التي تشتمل على وحدة موضوع وأهداف محددة. (ج) سياق الآيات المتقاربة والمتجاورة. (د) سياق الآية الواحدة المتكونة من جملة واحدة أو أكثر من جملة.

وهذا السياق اللغوي الواسع هو المقصود من كلمات بعض العلماء بأن كلام العرب يصحح بعضه بعضاً، فلا يعرف المقصود منها إلا بما يتقدم الحرف ويتأخر بعده مما يوضح تأويله^(١).

القسم الثاني: السياق غير اللغوي

وهو الذي لا يرتبط بالألفاظ ودلالاتها الوضعية، بل هو مرتبط بالظروف والملابسات الخارجية التي لازمت الكلام، فيشمل كلّ ما يحيط باللفظة من عناصر غير لغوية مرتبطة بالزمان أو المكان، بحال المتكلم، أو السامع المخاطب، أو الإيماءات التي تعطي بعض الدلالات.

ويسمى أيضاً بالسياق المقامي، أو السياق الحالي، أو سياق الموقف أو السياق الخارجي، وهذا هو المعبر عند بعض العلماء بـ (مطابقة الكلام لمقتضى الحال)، فهو سياق الواقع الخارجي المحيط باللغة، وهو مؤثر في تحديد الدلالات، لكنه ليس من صميم اللغة؛ لأنه يرجع إلى الظرف الخارجي المحيط بالمتكلم والمخاطب أكثر من كونه راجعاً إلى اللغة نفسها ألفاظاً أو معاني.

وهذا القسم يدخل ضمنه قسمان:

الأول: السياق غير اللغوي العام، وهو في القرآن يشمل كلّ المقاصد والأهداف التي يهدف لتحقيقها والتي بينها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بسنته القولية والفعلية.

الثاني: السياق الموضوعي، وهو سياق الموقف المتمثل بالظروف والملابسات التي

(١) كتاب الأضداد الأنباري، ص ٤٥٣.

اكتنفت النص والكلام. أو هو الموقف الذي سيق الكلام الوارد به اللفظ جزءاً منه، بما يمليه هذا الموقف ويحيط به من عاطفة تؤثر في اختيار الكلمات، بناء على فهم هذا الموقف كاملاً بوصفه موضوع الكلام أو موضوع الآية أو النص (١).

ومن ضمن عناصر السياق الموضوعي الخارجي هو سبب النزول، فإنه مما يحدد المعنى للنص القرآني. كما في قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (٢).

فإن هذه الآيات لها سياقان؛ أحدهما: سياق لغوي مرتبط بدلالات الألفاظ المجاورة، فقد وردت في سياق الذم للإنسان الكافر، فيكون المعنى ضد ما هو للعزیز الكريم، بل المقصود هو الذليل المهان، وثانيهما: سياق خارجي دل عليه سبب النزول، فقد ورد عن عكرمة، قال: لقي رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أبا جهل لعنه الله، فقال: إن الله تعالى أمرني أن أقول لك: أولى لك فأولى ثم أولى لك فأولى، قال: فنزع ثوبه من يده، وقال: ما تستطيع لي أنت ولا صاحبك من شيء، ولقد علمت أنني أ منع أهل البطحاء وأنا العزيز الكريم، قال فقتله الله يوم بدر وأذله وعيره بكلمته، وأنزل: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (٣).

ومن أمثلة السياق الخارجي المتصل بالجانب التاريخي، قوله تعالى: ﴿لَا يَلَا فِ قُرَيْشٍ إِلَّا فِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾ (٤) فلا يمكن تحديد المعنى لهذه الآيات إلا بمعونة الدراسة التاريخية لمكة المكرمة التي كانت مركزاً للتجارة ودور قريش آنذاك. والأمثلة في القرآن كثيرة للسياقات المقامية والحالية المحتفة بالكلام.

(١) انظر: قواعد التفسير، محمد فاكرو، ص ٢٩٠.

(٢) الدخان: ٤٩.

(٣) تفسير ابن كثير، ج ٧، ص ٢٣٩. الطبعة العلمية.

(٤) قريش: ١.

فهرس الموضوعات

٥	مقدمة
٧	تعريف علم أصول الفقه
١٣	موضوع علم الأصول
١٥	الغاية من علم الأصول
١٧	مصادر مادة أصول الفقه
١٩	مفهوم الحكم الشرعي وأقسامه
١٩	حقيقة الحكم الشرعي
١٩	مراحل تكوّن ونشوء الحكم
٢١	أقسام الأحكام الشرعية
٢٢	أولاً: الأحكام التكليفية
٢٢	أنواع الأحكام التكليفية
٢٢	أولاً: الوجوب
٢٣	ثانياً: الحرمة
٢٣	ثالثاً: الاستحباب أو الندب
٢٣	رابعاً: الكراهة
٢٤	خامساً: الإباحة
٢٥	ثانياً: الأحكام الوضعية
٢٥	تعريف الحكم الوضعي
٢٦	الفرق بين الحكم الوضعي والتكليفي
٢٧	سبب التسمية بالوضعي
٢٨	أقسام الحكم الوضعي

أولاً: السببية.....	٢٨
ثانياً: الشرطية.....	٢٩
ثالثاً: المانعية.....	٢٩
أقسام المانعية.....	٢٩
رابعاً: الصحة والبطالان.....	٣٠
خامساً: الرخصة والعزيمة.....	٣٣
أولاً: مفهوم الرخصة في اللغة والاصطلاح.....	٣٣
ثانياً: مفهوم العزيمة لغةً واصطلاحاً.....	٣٥
العزيمة والرخصة في الفقه الشيعي.....	٣٥
أركان وعناصر الحكم الشرعي.....	٣٧
الركن الأول: الحاكم ومفهومه.....	٣٨
العقل ومعرفة حكم الحاكم.....	٣٨
الركن الثاني: الحكم الشرعي.....	٤٠
الركن الثالث: المحكوم فيه أو متعلق الحكم.....	٤١
أولاً: تعريف المحكوم فيه.....	٤١
ثانياً: الشروط العامة للمحكوم فيه.....	٤١
أقسام المحكوم فيه.....	٤٤
القسم الأول: حق الله المحض.....	٤٦
القسم الثاني: حقوق العبد المحضة (الحق الخاص).....	٤٧
القسم الثالث: الحقوق المشتركة مع غلبة المصلحة العامة.....	٤٨
الركن الرابع: المحكوم عليه، تعريفه وشروطه.....	٤٩
شروط المحكوم عليه.....	٤٩

٥٠.....	الجعل والمجعل
٥٢.....	موضوع الحكم
٥٢.....	تنوع الشروط والقيود
٥٥.....	الأهلية وعوارضها
٥٥.....	أقسام الأهلية
٥٦.....	أهلية الوجوب
٥٦.....	أقسام أهلية الوجوب
٥٧.....	أولاً: أهلية الوجوب الناقصة
٥٧.....	ثانياً: أهلية الوجوب الكاملة
٥٨.....	أهلية الأداء
٥٨.....	أقسام أهلية الأداء
٥٨.....	أولاً: أهلية الأداء الناقصة
٥٩.....	ثانياً: أهلية الأداء الكاملة
٦٠.....	عوارض الأهلية
٦٠.....	أقسام العوارض
٦٠.....	أولاً: العوارض السماوية
٦١.....	الثاني: العوارض المكتسبة
٦٣.....	مصادر التشريع
٦٣.....	المصادر الشرعية الأساسية المتفق عليها
٦٥.....	المصدر الأول: الكتاب أو القرآن الكريم
٦٦.....	حجية القرآن
٦٦.....	نصوص القرآن قطعية الصدور

المصدر الثاني: السنّة النبوية	٦٩
حجية السنة النبوية	٧٠
أقسام تبين السنة النبوية	٧٢
السنّة الواقعية والحديث	٧٣
السنّة في المفهوم الشيعي	٧٣
المصدر الثالث: الإجماع	٧٧
أنواع الإجماع	٧٩
الإجماع القولي والسكوتي	٧٩
حجية الإجماع السكوتي	٧٩
الإجماع المركب وغير المركب (البسيط)	٨٠
أمثلة الإجماع المركب	٨٠
حجية الإجماع المركب	٨١
الإجماع البسيط وأمثله	٨١
الإجماع المحصل والمنقول	٨٢
أدلة حجية الإجماع	٨٢
الإجماع في أصول الفقه الشيعي	٨٣
سيرة العقلاء وسيرة المتشرعة	٨٧
أقسام السيرة	٨٧
أولاً: السيرة العقلائية	٨٧
ثانياً: سيرة المتشرعة	٨٩
طرق إثبات معاصرة السيرة لزمان المعصوم	٩١
إثبات عدم الردع عن السيرة	٩٤

٩٧	المصدر الرابع: القياس.....
٩٧	أركان القياس.....
٩٩	أمثلة القياس في الأحكام الشرعية.....
١٠٠	حجية القياس وأدله.....
١٠٢	أدلة عدم حجية القياس.....
١٠٣	الموقف الشيعي من القياس.....
١٠٥	دليل العقل.....
١٠٥	نظرة عامة في دليل العقل.....
١٠٦	أنواع الإدراك العقلي.....
١٠٧	العقل والاستصحاب.....
١٠٨	الدليل العقلي في الفقه الشيعي.....
١١١	تطبيقات الدليل العقلي.....
١١٢	قاعدة امتناع اجتماع الأمر والنهي.....
١١٣	قاعدة مقدمة الواجب واجبة.....
١١٣	قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور.....
١١٤	قاعدة أن وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده.....
١١٧	المصادر التشريعية المختلف فيها.....
١١٧	أولاً: المصلحة المرسلّة أو الاستصلاح.....
١١٨	المصلحة في اللغة.....
١١٩	المصلحة في الاصطلاح.....
١٢١	المصلحة المرسلّة في اللغة.....
١٢٢	المصلحة المرسلّة في الاصطلاح.....

- أنواع المصلحة ١٢٢
- أدلة حجية المصلحة المرسله ١٢٣
- أمثلة المصالح المرسله ١٢٤
- شروط العمل بالمصلحة المرسله ١٢٥
- ثانياً: الاستحسان ١٢٧
- مفهوم الاستحسان لغة واصطلاحاً ١٢٨
- أدلة حجية القائلين بالاستحسان ١٣٠
- أدلة المنكرين للاستحسان ١٣١
- أنواع الاستحسان وأمثله ١٣١
- الأصول العملية ١٣٥
- مقدمة ١٣٥
- اختلاف المنهج السني عن الشيعي في الاستنباط الفقهي ١٣٥
- حجية الظن وأثره في اختلاف المنهج ١٣٦
- تطور فكرة الأصول العملية في الفقه الشيعي ١٣٩
- الأصول العملية لغةً واصطلاحاً ١٤١
- أولاً: أصل البراءة ١٤٣
- مفهوم البراءة في اللغة والاصطلاح ١٤٣
- الخلاف في أصالة البراءة العقلية ١٤٥
- الفرق بين الأصل العملي العقلي والشرعي ١٤٧
- دليل البراءة ١٤٨
- أولاً: الاستدلال على البراءة العقلية ١٤٨
- ثانياً: الاستدلال على البراءة الشرعية ١٤٩

الأدلة القرآنية.....	١٤٩
الأدلة الروائية.....	١٥٠
ضوابط إجراء البراءة.....	١٥٠
ثانياً: أصالة الاحتياط.....	١٥٣
أقسام الاحتياط.....	١٥٤
أولاً: الاحتياط العقلي.....	١٥٤
صور الاحتياط العقلي.....	١٥٤
الاحتياط العقلي الواجب والراجح.....	١٥٦
ثانياً: الاحتياط الشرعي.....	١٥٧
الشبهات الحكمية والموضوعية.....	١٥٧
الشبهات الوجوبية والتحريمية.....	١٥٩
أدلة حجية الاحتياط الشرعي.....	١٥٩
حجية الاحتياط في الفقه السني.....	١٦٢
ثالثاً: الاستصحاب.....	١٦٥
مقدمة.....	١٦٥
الاستصحاب لغة واصطلاحاً.....	١٦٧
أنواع الاستصحاب.....	١٦٩
حجية الاستصحاب.....	١٧٠
الاستصحاب في الفقه الشيعي.....	١٧٢
أدلة الاستصحاب في الفقه الشيعي.....	١٧٢
الدليل الأول: الاستصحاب مفيد للظن.....	١٧٣
الدليل الثاني: الروايات.....	١٧٣

- أركان الاستصحاب..... ١٧٤
- الركن الأول: اليقين بالحدوث..... ١٧٤
- الركن الثاني: الشك في البقاء..... ١٧٥
- الركن الثالث: وحدة الموضوع..... ١٧٦
- خلاصة الاستصحاب في الفقه الشيعي..... ١٧٦
- قواعد تفسير النصوص..... ١٧٩
- أولاً: القاعدة في اللغة والاصطلاح:..... ١٧٩
- ثانياً: النص في اللغة والاصطلاح:..... ١٧٩
- ثالثاً: التفسير في اللغة والاصطلاح..... ١٨١
- رابعاً: العلاقة بين قواعد تفسير النصوص ودلالاتها..... ١٨٣
- قواعد دلالات الألفاظ..... ١٨٤
- دلالات النصوص على أساس الوضع..... ١٨٧
- أولاً: العام وأنواعه وصيغته وحكمه..... ١٨٧
- مفهوم العام..... ١٨٧
- أنواع العام وأمثله..... ١٨٨
- الفرق بين العام والعموم..... ١٩٠
- صيغ العموم..... ١٩٠
- حكم العام..... ١٩١
- ثانياً: مفهوم الخاص وحجبيته وأقسامه وحكمه..... ١٩٣
- الخاص لغة واصطلاحاً..... ١٩٣
- الفرق بين الخاص والتخصيص..... ١٩٤
- المخصص المتصل والمنفصل..... ١٩٥

أقسام المخصص المتصل.....	١٩٥
حكم الخاص.....	١٩٧
حجية العام بعد التخصيص.....	١٩٨
رأيان في هذه المسألة.....	١٩٨
الرأي الأول:.....	١٩٨
الرأي الثاني: حجية العام بعد التخصيص.....	١٩٩
قاعدة الأمر والنهي.....	٢٠١
أولاً: دلالة مادة الأمر وصيغته.....	٢٠١
مفهوم مادة الأمر: لغةً.....	٢٠١
مفهوم مادة الأمر: اصطلاحاً.....	٢٠٢
صيغة الأمر والفرق بينها وبين مادة الأمر.....	٢٠٢
صيغة الأمر تدل على النسبة الإرسالية.....	٢٠٣
دلالة الأمر على الوجوب.....	٢٠٤
تفسير منشأ دلالة الأمر على الوجوب.....	٢٠٦
ثانياً: دلالة مادة النهي وصيغته.....	٢٠٧
قاعدة المطلق والمقيد.....	٢٠٩
مفهوم المطلق والمقيد في اللغة والاصطلاح.....	٢٠٩
المطلق والمقيد في اللغة.....	٢٠٩
المطلق والمقيد في الاصطلاح.....	٢١٠
الفرق بين الإطلاق والمطلق.....	٢١١
قاعدة مهمة في المطلق والمقيد.....	٢١٢
حالات حمل المطلق على المقيد.....	٢١٣

أقسام المطلق.....	٢١٥
قاعدة المشترك اللفظي.....	٢١٧
المشترك اللفظي في اللغة والاصطلاح.....	٢١٧
أولاً: المشترك اللفظي في اللغة.....	٢١٧
ثانياً: المشترك اصطلاحاً.....	٢١٨
حكم أو دلالة المشترك اللفظي.....	٢١٩
المشترك المعنوي.....	٢٢١
الترادف اللفظي.....	٢٢٣
أولاً: الترادف في اللغة.....	٢٢٣
ثانياً الترادف في الاصطلاح.....	٢٢٣
عوامل نشأة الاشتراك اللفظي والترادف.....	٢٢٤
دلالات النصوص على أساس الاستعمال.....	٢٢٥
مفهوم الاستعمال.....	٢٢٥
الحقيقة والمجاز.....	٢٢٧
أولاً: الحقيقة في اللغة والاصطلاح.....	٢٢٧
الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية.....	٢٢٨
أحكام الحقيقة.....	٢٢٩
المجاز في اللغة والاصطلاح.....	٢٣٠
فائدة المجاز في اللغة.....	٢٣١
المجاز في القرآن.....	٢٣٢
أدلة إنكار المجاز.....	٢٣٤
الصريح والكناية.....	٢٣٩

أولاً: الصريح في اللغة والاصطلاح.....	٢٣٩
حكم الصريح.....	٢٤٠
ثانياً: الكناية في اللغة والاصطلاح.....	٢٤١
الكناية في الأمور الشرعية.....	٢٤٤
الكناية في نصوص القرآن.....	٢٤٥
الخلاف في الكناية.....	٢٤٥
الفرق بين الكناية والمجاز.....	٢٤٦
حكم الكناية.....	٢٤٧
دلالات النصوص على أساس كيفية دلالتها على الأحكام.....	٢٤٩
الفرق بين منهج المتكلمين ومنهج الفقهاء الأحناف.....	٢٤٩
أولاً: منهج المتكلمين في كيفية الدلالة.....	٢٥٠
١- دلالة المنطوق في اللغة والاصطلاح.....	٢٥١
أقسام المنطوق.....	٢٥٢
الأول: المنطوق الصريح.....	٢٥٢
الثاني: المنطوق غير الصريح.....	٢٥٢
أقسام المنطوق غير الصريح.....	٢٥٢
أولاً: دلالة الاقتضاء.....	٢٥٣
دلالة الإيماء أو التنبيه.....	٢٥٤
دلالة الإشارة.....	٢٥٥
٢- دلالة المضموم في اللغة والاصطلاح.....	٢٥٦
أقسام المفهوم.....	٢٥٦
الأول: مفهوم الموافقة.....	٢٥٧

٢٥٨.....	الثاني: مفهوم المخالفة.....
٢٥٩.....	أنواع مفهوم المخالفة.....
٢٥٩.....	١- مفهوم الصفة أو الوصف.....
٢٦٠.....	٢- مفهوم الشرط.....
٢٦٠.....	٣- مفهوم الغاية.....
٢٦٠.....	٤- مفهوم اللقب.....
٢٦١.....	آراء العلماء في مفهوم المخالفة.....
٢٦٢.....	ثانياً: منهج الفقهاء الأحناف.....
٢٦٣.....	أولاً: دلالة العبارة (عبارة النص).....
٢٦٤.....	أمثلة دلالة العبارة:.....
٢٦٥.....	ثانياً: دلالة الإشارة.....
٢٦٦.....	ومن أمثلة دلالة الإشارة:.....
٢٦٨.....	ثالثاً: دلالة النص (دلالة الدلالة).....
٢٦٩.....	أمثلة دلالة النص.....
٢٧١.....	رابعاً: دلالة الاقتضاء.....
٢٧٢.....	المقارنة بين منهج المتكلمين ومنهج الحنفية.....
٢٧٥.....	دلالات النصوص على أساس الوضوح والخفاء.....
٢٧٥.....	أولاً: منهج المتكلمين في الوضوح والخفاء.....
٢٧٦.....	دلالة الواضح عند المتكلمين.....
٢٧٦.....	١- اللفظ الظاهر في المعنى.....
٢٧٨.....	٢- اللفظ النص في المعنى.....
٢٧٩.....	دلالة المبهم عند المتكلمين.....

٢٧٩.....	١ - اللفظ المجمل
٢٨٠.....	أسباب الإجمال في اللفظ
٢٨١.....	٢ - اللفظ المتشابه
٢٨٣.....	ثانياً: منهج الأحناف في الوضوح والخفاء
٢٨٣.....	مراتب الوضوح
٢٨٣.....	أولاً: الظاهر
٢٨٤.....	أمثلة الظاهر عند الحنفية
٢٨٥.....	ثانياً: النص
٢٨٦.....	أمثلة النص
٢٨٧.....	المفسر
٢٨٨.....	أمثلة المفسر
٢٩٠.....	المحكم
٢٩١.....	أمثلة المحكم
٢٩١.....	المحكم بالذات والمحكم بالغير
٢٩٢.....	المبهم عند الفقهاء الأحناف
٢٩٣.....	الخفي:
٢٩٣.....	أمثلة الخفي
٢٩٥.....	المشكل
٢٩٦.....	أمثلة المشكل
٢٩٧.....	المجمل
٢٩٨.....	أنواع المجمل مع الأمثلة:
٢٩٩.....	المتشابه:

٣٠١.....	مقارنة وموازنة بين منهج المتكلمين والحنفية
٣٠٣.....	قاعدة السياق: المفهوم والأهمية والأقسام
٣٠٦.....	أولاً: مفهوم السياق
٣٠٧.....	ثانياً: أهمية السياق في دلالات النصوص
٣٠٨.....	فوائد السياق
٣١١.....	ثالثاً: أقسام السياق
٣١١.....	القسم الأول: السياق اللغوي
٣١٢.....	القسم الثاني: السياق غير اللغوي
٣١٥.....	فهرس الموضوعات
٣٢٩.....	مصادر الكتاب

مصادر الكتاب

- ١- ابن إدريس، محمد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة جماعة المدرسين، قم، ط٢، ١٤١٠هـ.
- ٢- ابن التلمساني، شرح المعالم في أصول الفقه، عبد الله بن محمد، عالم الكتاب، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.
- ٣- ابن الحاجب، عثمان بن عمر، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ٤- ابن الطيب البصري، محمد بن علي الطيب، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
- ٥- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، ابن القيم، ط دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٦- ابن أمير حاج - ابن الموقت، محمد بن محمد، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
- ٧- ابن بدران، عبد القادر بن أحمد، نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر وجنة المنظر لابن قدامة، دار ابن حزم، ط٢، ١٤١٥هـ.
- ٨- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الإيمان، المكتب الإسلامي، عمان، ط٥، ١٤١٦هـ.
- ٩- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٩هـ.
- ١٠- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الأحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- ١١- ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٠٠م.
- ١٢- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون (العبر وديوان المبتدأ

والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، دار الفكر، ط ١، ١٤٠١ هـ.

١٣- ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٨٧ م.

١٤- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، ط ١، ١٩٨٤ م.

١٥- ابن عاشور، محمد الطاهر، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول للقراي، مطبعة النهضة، تونس، ط ١، ١٣٤١ هـ.

١٦- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.

١٧- ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٨- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان للطباعة، ط ٢، ١٤٢٣ هـ.

١٩- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، مكتبة القاهرة، ط ١، ١٣٨٩ هـ.

٢٠- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٤١١ هـ.

٢١- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ.

٢٢- ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، دار الرسالة العالمية، ط ١، ١٤٣٠ هـ.

٢٣- ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط ١.

- ٢٤- ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١٤٠٠ هـ.
- ٢٥- أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ٢٦- أبو الثناء الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، دار المدني، السعودية، ط ١، ١٤٠٦ هـ.
- ٢٧- أبو الفضائل، عبد المؤمن بن عبد الحق، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول، دار ابن الجوزي، ط ٤، ١٤٣١ هـ.
- ٢٨- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢ هـ.
- ٢٩- أبو زهرة، محمد أحمد مصطفى، أصول الفقه، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١.
- ٣٠- الأرموي الهندي، محمد بن عبد الرحيم، نهاية الوصول في دراية الأصول، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٦ هـ.
- ٣١- الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م.
- ٣٢- الأسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
- ٣٣- الأسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
- ٣٤- الألباني، محمد ناصر الدين، الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، مكتبة المعارف، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
- ٣٥- الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، المكتب الإسلامي، دمشق، ط ٢، ١٤٠٢ هـ.

- ٣٦- أمير بادشاه، محمد أمين البخاري، تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية لكamal الدين ابن همام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٤٠٣هـ.
- ٣٧- الأنباري، محمد بن القاسم، الأضداد، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١٤٠٧هـ.
- ٣٨- الأنصاري، زكريا بن محمد، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، طبعة مع حاشية الرملي الكبير.
- ٣٩- الأنصاري، مرتضى بن محمد، المكاسب، المؤتمر العالمي لميلاد الأنصاري، ط ١، ١٤٢٠هـ.
- ٤٠- الأنصاري، مرتضى بن محمد، فرائد الأصول، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٩هـ.
- ٤١- الأنصاري، مرتضى، كتاب الطهارة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، طبعة قديمة.
- ٤٢- الباقلائي، محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤١٨هـ.
- ٤٣- البجنوردي، حسن بن علي، منتهى الأصول، مؤسسة مطبعة العروج.
- ٤٤- البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول نجر الإسلام البزدوي، شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول، ط ١، ١٣٠٨هـ.
- ٤٥- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح (صحيح البخاري) الطبعة السلطانية، دار طوق النجاة، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- ٤٦- البروجردي، مرتضى، شرح العروة الوثقى (تقرير بحث الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ط ٢، ١٤٢٦هـ.
- ٤٧- البهسودي، محمد سرور، مصباح الأصول (تقرير بحوث الخوئي)، مكتبة الداوري، قم، ط ٥، ١٤١٧هـ.

- ٤٨- البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع على الإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ.
- ٤٩- البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. مؤسسة الرسالة، ط ١٩٩٣م.
- ٥٠- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، دار الفكر - بيروت، ط ٣- ١٩٨٣م.
- ٥١- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر.
- ٥٢- الجرجاني، عبد الرحمن بن عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، مطبعة المدني، القاهرة ودار المدني، جدة، ط ٣، ١٤٢٣هـ- ١٩٩٢م.
- ٥٣- الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
- ٥٤- الجصاص، أحمد بن علي، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط ٢، ١٤١٤هـ.
- ٥٥- الجندي، علي، في تاريخ الأدب الجاهلي، مكتبة دار التراث، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م.
- ٥٦- الجواهري، محمد بن حسن، جواهر الكلام، تحقيق: عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٢، ١٣٦٦ هـ ش.
- ٥٧- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٤٠٧هـ.
- ٥٨- الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ.
- ٥٩- الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي، التلخيص في أصول الفقه، دار البشائر، بيروت، ط ١٤١٧هـ.

- ٦٠- حاشية البناني على شرح متن جمع الجوامع، دار الفكر، بيروت، ط ١٤٠٢ هـ.
- ٦١- الحائري، كاظم، فقه العقود، مجمع الفكر الإسلامي - قم، ط ٣، ١٤٢٨ هـ.
- ٦٢- حب الله، حيدر، حجية السنة في الفكر الإسلامي، الانتشار العربي، بيروت، ط ١، ٢٠١١ م.
- ٦٣- الحكيم، محسن، حقائق الأصول، مكتبة بصيرتي، قم، ط ٥، ١٤٠٨ هـ.
- ٦٤- الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت، ط ٢، ١٩٧٩ م.
- ٦٥- انخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث - قم، ط ١، ١٤٠٩ هـ.
- ٦٦- خلاف، عبد الوهاب بن عبد الواحد، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر، ط ٨ لدار القلم.
- ٦٧- انخماش، سالم سليمان، المعجم وعلم الدلالة، ١٤٢٨ هـ، نسخة رفعها المؤلف على النت على موقع لسان العرب.
- ٦٨- الدبوسي، عبيد الله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٣٢١ هـ.
- ٦٩- الدريني، فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، د. فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤٠٤ هـ.
- ٧٠- الدوخني، فلاح عبد الحسن، منطقة الفراغ التشريعي دراسة مقارنة، مركز المصطفى العالمي، قم، ط ٢، ١٤٣٧ هـ.
- ٧١- الرازي، محمد بن عمر، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض، ط ١- ١٤٠٠ هـ.
- ٧٢- الرازي، محمد تقي، هداية المسترشدين، تقديم: مهدي مجد الإسلام، مؤسسة جماعة المدرسين - قم.
- ٧٣- الرهوني، يحيى بن موسى، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، دار

- البحوث الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- ٧٤- الزحيلي، محمد مصطفى، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر، دمشق، ط ٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ٧٥- الزحيلي، وهبة مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٠٦هـ.
- ٧٦- الزحيلي، وهبة مصطفى، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- ٧٧- الزرقا، مصطفى أحمد، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد- المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤٢٠هـ.
- ٧٨- الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، تقديم: عبد القادر عودة، دار القلم، دمشق: ط ١، ١٤١٨هـ.
- ٧٩- الزرقا، مصطفى أحمد، الاستصلاح والمصالح المرسلّة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤٠٨هـ.
- ٨٠- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط ٣.
- ٨١- الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتيبي، ط ١، ١٤١٤هـ.
- ٨٢- الزلي، مصطفى إبراهيم، أصول الفقه في نسيجه الجديد، شركة الخنساء للطباعة، بغداد، ط ١٠.
- ٨٣- الزلي، مصطفى إبراهيم، دلالات النصوص وطرق استنباط الأحكام في ضوء أصول الفقه الإسلامي، إحسان للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٤م.
- ٨٤- الزمخشري، محمود بن عمرو، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ.

٨٥- الزنكي، نجم الدين قادر كريم، نظرية السياق، دار الكتب العلمية، بيروت.
 ٨٦- زيد، مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي، تعليق: محمد يسري، دار اليسر، مصر.

٨٧- السبكي، عبد الوهاب بن تقي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٨٨- السبكي، عبد الوهاب بن علي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ.

٨٩- السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٤هـ.

٩٠- السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفعاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ.

٩١- السرخسي، محمد بن أحمد، شرح السير الكبير، الشركة الشرقية للإعلانات، ط ١٩٧١م.

٩٢- سماعي، محمد عمر، نظرية الاحتياط الفقهي، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٦م (رسالة دكتوراه).

٩٣- السمرقندي، محمد بن أحمد، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط ١، ١٤٠٤هـ.

٩٤- السمعاني، منصور بن محمد، قواطع الأدلة في الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ.

٩٥- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيقان في علوم القرآن، دار الفكر، ط ١.

١٤١٦هـ. ونسخة أخرى: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.

٩٦- الشاشي، أحمد بن محمد بن إسحاق، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٩٧- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الفقه، تعليق مشهور بن حسن، دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٧هـ.

- ٩٨- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقيق: أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨ هـ.
- ٩٩- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية.
- ١٠٠- الشافعي، محمد بن إدريس، كتاب الأم، الناشر: دار الفكر، ط ٢- ١٤٠٣ هـ.
- ١٠١- شاكر، منيب بن محمود، العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، دار النفائس، الرياض، ط ١، ١٤١٨ هـ.
- ١٠٢- الشاهرودي، علي، دراسات في علم الأصول (تقرير بحث الخوئي)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط ١ ١٤١٩ هـ.
- ١٠٣- شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، عضد الدين الإيجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٤ هـ.
- ١٠٤- الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، مع شرح الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، ط ١، ١٤١٢ هـ.
- ١٠٥- الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الانتصار، مؤسسة جماعة المدرسين، قم، ط ١٤١٥ هـ.
- ١٠٦- الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح أبو القاسم كرجي، مطبعة جامعة طهران، ١٣٤٦ هـ ش.
- ١٠٧- شعبان، محمد إسماعيل، المدخل لدراسة القرآن والسنة والعلوم الإسلامية، دار الأنصار، مطبعة الحلبي، ط ١٤٠٠ هـ.
- ١٠٨- الشلبي، محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، الدار الجامعية، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
- ١٠٩- الشنقيطي، محمد الأمين، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، إشراف: بكر بو زيد، دار عالم الفوائد (مطبوعات المجمع).

- ١١٠- الشهيد الأول، محمد بن جمال الدين، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤١٩هـ.
- ١١١- الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، ط ١، ١٣٥٦هـ.
- ١١٢- الشيرازي، إبراهيم بن علي، اللع في أصول الفقه، عالم الكتب، بيروت، ط ٢، ١٤٠٦هـ.
- ١١٣- الصافي، حسن، هداية الأصول (تقرير بحث الخوئي)، مؤسسة صاحب الأمر، قم، ط ١، ١٤١٧هـ.
- ١١٤- صالح، محمد أديب، تفسير النصوص، في الفقه الإسلامي، الكتب الإسلامي، ط ٤، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
- ١١٥- صحيح ابن حبان، ابن حبان، دار ابن حزم - بيروت ط ١، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.
- ١١٦- الصدر، حسن، نهاية الدراية في شرح الرسالة الموسومة بالوجيزة للبهائي، تحقيق: ماجد الغرابوي، نشر المشعر، مطبعة اعتماد، قم.
- ١١٧- الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط ٢، ١٤٢٥هـ.
- ١١٨- الصدر، محمد باقر، الفتاوى الواضحة، دار التعارف - بيروت، ١٤٠٣هـ.
- ١١٩- الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ٢، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- ١٢٠- الصدر، محمد صادق، ما وراء الفقه، دار الأضواء - بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ.
- ١٢١- الصدوق، محمد بن علي، الخصال، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة جماعة المدرسين، قم، ط ١٤٠٣هـ.
- ١٢٢- الصدوق، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح: علي أكبر

- الغفاري، جماعة المدرّسين، قم، ط ١٤٠٥ هـ.
- ١٢٣- الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة جماعة المدرّسين، قم، ط ٢٠٠٢ هـ.
- ١٢٤- صرامي، سيف الله، الأحكام الحكومية ضمن المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٣٧٤ هـ ش.
- ١٢٥- الصفّار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد، منشورات الأعلي - طهران، ط ١٤١٤ هـ.
- ١٢٦- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلي.
- ١٢٧- الصنهاجي، عبد الحميد محمد، مبادئ الأصول، تحقيق: د. عمار الطالبي، الشركة الوطنية للكتاب، ط ٢، ١٩٨٨ م.
- ١٢٨- ضياء الدين ابن الأثير، نصر الله بن محمد، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي، ط دار النهضة، القاهرة.
- ١٢٩- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.
- ١٣٠- الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٤- ١٣٦٥ هـ ش.
- ١٣١- الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٤، ١٣٦٣ هـ ش.
- ١٣٢- الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط، ١٤٠٧ هـ.
- ١٣٣- الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، مطبعة ستارة، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ.

- ١٣٤- الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح محمد الكشفي، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية.
- ١٣٥- الطوفي، سليمان بن عبد القوي، رسالة في رعاية المصالح، تحقيق: أحمد السايح، الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٣هـ.
- ١٣٦- الطوفي، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٧هـ.
- ١٣٧- العثيمين، محمد بن صالح، الأصول من علم الأصول، دار ابن الجوزي، ط ٤، ١٤٣٠هـ.
- ١٣٨- العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، مكتب الإعلام الإسلامي، ط ٣، ١٤٠٤هـ.
- ١٣٩- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت.
- ١٤٠- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١٤١٧هـ.
- ١٤١- الغزالي، أبو حامد محمد، معيار العلم في فن المنطق، دار المعارف، مصر، ط ١٩٦١م.
- ١٤٢- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، مؤسسة علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي.
- ١٤٣- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد المبارك، ط ٢، ١٤١٠هـ.
- ١٤٤- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي الخزومي، د. إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، ط ٢- ١٤٠٩هـ.
- ١٤٥- الفضلي، عبد الهادي، الوسيط في قواعد فهم النصوص، مركز الغدير للدراسات، بيروت، ط ١٤٢٨هـ.
- ١٤٦- الفضلي، عبد الهادي، دروس في أصول الأصول الإمامية، مؤسسة أم

- القري، ط ١، ١٤٢٠هـ.
- ١٤٧- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٨، ١٤٢٦هـ.
- ١٤٨- الفيومي، أحمد بن محمد المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية - بيروت.
- ١٤٩- القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
- ١٥٠- القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، عالم الكتب، بلا بيانات.
- ١٥١- القرافي، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الأصول، شركة الطباع الفنية المتحدة، ط ١، ١٣٩٣هـ.
- ١٥٢- القرافي، أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط ١، ١٤١٦هـ.
- ١٥٣- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٣٨٤هـ.
- ١٥٤- القطان، مناع بن خليل، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر، ط ٣، ١٤٢١هـ.
- ١٥٥- القمي، أبو القاسم بن محمد بن الحسن، القوانين المحكمة في الأصول، إحياء الكتب الإسلامية - قم، ط ١، ١٤٣٠هـ.
- ١٥٦- الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٢٧هـ.
- ١٥٧- الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مطبعة شركة المطبوعات العلمية، مصر، ط ١، ١٣٢٧هـ.

- ١٥٨- كاشف الغطاء، محمد حسين بن علي، تحرير المجلة، المطبعة الحيدرية، النجف، ط ١٣٥٩هـ.
- ١٥٩- الكاظمي، محمد علي، فوائد الأصول (تقرير بحث النائي)، مؤسسة جماعة المدرسين، قم، ط ١٤٠٤هـ.
- ١٦٠- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٨هـ.
- ١٦١- اللكنوي، محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٣.
- ١٦٢- الماوردي، أبو الحسن، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١م.
- ١٦٣- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣هـ.
- ١٦٤- المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، معارج الأصول، مؤسسة آل البيت، قم، ط ١، ١٤٠٣هـ.
- ١٦٥- محمد باقر الصدر، مباحث الأصول، بقلم كاظم الحائري، مكتب الحائري، قم، ط ١، ١٤٠٨هـ.
- ١٦٦- مختار، أحمد، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط ١، ١٤٢٩هـ.
- ١٦٧- المرداوي، علي بن سلمان، التحيير شرح التحرير في أصول الفقه، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢١هـ.
- ١٦٨- المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول، دفتر نشر الهادي - قم، ط ٥، ١٤١٣هـ.
- ١٦٩- المطعني، عبد العظيم، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبة، القاهرة.
- ١٧٠- المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، تقديم: محمد مهدي الآصفي، مؤسسة جماعة

- المدرسين، قم.
- ١٧١- المظفر، محمد رضا، المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي، جماعة المدرسين، قم.
- ١٧٢- المفيد، محمد بن محمد النعمان، التذكرة بأصول الفقه، دار المفيد، بيروت، ط ٢، ١٤١٤هـ.
- ١٧٣- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، دار المفيد، بيروت، ط ٢- ١٤١٤هـ.
- ١٧٤- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الأمالي، دار المفيد، بيروت، ط ٢، ١٤١٤هـ.
- ١٧٥- ملا خسرو، محمد بن فرامرز، مرآة الأصول شرح مرعاة الوصول. نسخة قديمة، طبعة سنة ١٣٢١هـ.
- ١٧٦- النملة، عبد الكريم بن علي، أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ.
- ١٧٧- التيسابوري، مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، تحقيق أحمد رأفت وآخرون، دار الطباعة العامرة، تركيا، ١٣٣٤هـ.
- ١٧٨- الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقرير بحث محمد باقر الصدر)، مركز الغدير، ط ٢، ١٤١٧ هـ. ونسخة ثانية: نشر الدار الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ.
- ١٧٩- هيئة كبار العلماء بالسعودية، أبحاث هيئة كبار العلماء، بلا بيانات.