عبد المجيد الزّرّوقي

أصول الفقه

مسار عمليّة استنباط القانون الإسلاميّ (منهجيّة الفقه) وفلسفته

طبعة ثانية

تونس

1443 هـ/ 2022 م

عبد المجيد الزّرّوقي

أصول الفقه

مسار عمليّة استنباط القانون الإسلاميّ

(منهجيّة الفقه) وفلسفته

طبعة ثانية

تونس

1443 هـ/ 2022 م

عنوان الكتاب: أصول الفقه. مسار استنباط القانون الإسلاميّ (منهجيّة الفقه) وفلسفته
المؤلّف: عبد المجيد الزّرّوقي
النّاشر: المؤلّف
الطّبعة: الثّانية
مكان النّشر: تونس
سنة النّشر: 1443 هـ/ 2022 م
التّصميم الفنّيّ للكتاب ولغلافه: المؤلّف
ISBN 978-9938-72-623-7
ر.د.م.ك: **ISBN :**
9 789938 726237

جميع الحقوق محفوظة للنّاشر

الكتاب

كيف يشتغل العقل الفقهيّ؟ ما هي المناهج التي تحكمه في عمليّة استخراجه للأحكام؟ هل يوجد اختلاف على هذا المستوى بين المذاهب؟ ما الذي نجده، إذا عمدنا إلى مقارنة أوسع، أي إلى مقارنة العقل الفقهيّ بالعقل القانونيّ الغربيّ المعاصر لنا؟

هل الأدلّة النّقليّة والعقليّة المستعملة في الفقه هي أدلّة ظنّيّة أم قطعيّة؟

هل أنّ طرق التّأويل التي وضعها علماء أصول الفقه خاصّة بالنّصّ الشّرعيّ أم هي طرق كلّيّة تهمّ كلّ نصّ تشريعيّ؟

هل يمكن أن يفيد علمُ الأصول العلومَ التي نجدها اليوم في الغرب كالمنهجيّة القانونيّة ومنطق الأحكام وغيرهما؟ وهل يمكن أن يستفيد هو منها؟

الكاتب

أستاذ تعليم عالي، متحصّل على دكتوراه دولة في العلوم القانونيّة وعلى التّبريز في القانون الخاصّ وعلوم الإجرام. له عدد من الكتب المنشورة في تونس وخارجها. يدرّس حاليّا في جامعة قرطاج (كلّيّة العلوم القانونيّة والسّياسيّة والاجتماعيّة بتونس).

أ د عبد المجيد الزّرّوقي
abdelmagidzarrouki@gmail.com
www.abdelmagidzarrouki.com

إلى أمّي و أبي رحمهما الله

بسم الله الرحمن الرحيم

والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين

المقدّمة

1 **عنوان الكتاب** ◊ كان يمكن أن يكون عنوان هذا الكتاب: إمّا أصول الفقه؛ وإمّا المسار الذي يتّبعه الفقيه في عمليّة استنباط القانون الإسلاميّ[1] (أي منهجيّة الفقه[2]) وفلسفة هذا القانون[3] (ما ورائيّاته).

والعنوان الأوّل يقتضي الإتيان بعناصر معيّنة في المقدّمة، ويتطلّب بناء تخطيط جوهر الكتاب على نحو محدَّد. أمّا العنوان الثّاني، فيقتضي عناصر في المقدّمة مختلفة قليلا، كما يتطلّب خاصّة بناء تخطيط آخر.

---

[1] المقصود باستنباط القانون الإسلاميّ لا استخراجه فحسب (أي استخراج فروض وأحكام هذه الفروض)، بل تحصيل الحجج (الحِجاج) والأدلّة (الاستدلال) على أنّ ما تمّ استخراجه هو القانون المراد من الشّارع الإسلاميّ. بتعبير آخر: الاستنباط —كما سيُتبيّن ذلك لاحقا— هو الإتيان بالقانون، والإتيان بالحجج والأدلّة عليه، والتي هي مقبولة من الشّارع الإسلاميّ. انظر الفقرة 8 وما بعدها والفقرة 15 وما بعدها؛ وقرّب مثلا من: صادق لاريجاني، فلسفة الفقه، منشور في: عبد الجبّار الرّفاعي، فلسفة الفقه ومقاصد الشّريعة، دار الهادي، بيروت، ط 2، 1429 هـ/ 2008 م، ص 160 وما بعدها.

[2] انظر الفقرة عدد 18 من أجل تبيّن لماذا يمكن استعمال هذه العبارة في عنوان هذا الكتاب.

[3] انظر الفقرة 115 وما بعدها من أجل تبيّن لماذا يمكن استعمال هذه العبارة في عنوان هذا الكتاب.

وما سبق يعني أنّ المعنوَن واحدٌ في الحالتين[4]. ولقد استقرّ الرّأي على اختيار العنوان الأوّل مع ما يتطلّبه من مقدّمة وتخطيط؛ والسّبب أنّه أريد ألّا يكون هذا العمل مختلفا من ناحية التّقسيم عن غيره من الأعمال التي تتناول المادّة العلميّة نفسها[5]. لكن رئي أيضا أن يُفسَّر العنوان المختار بالعنوان الثّاني، وذلك بالأساس للتّنبيه على أنّ المادّة التي نشتغل عليها لها ارتباط – ووثيقٌ – بمسمّيات موادّ، ومن ثمّ بموادّ نشأت في الغرب داخل فضاء العلوم القانونيّة وغير القانونيّة.

2 **تقسيم مقدّمة الكتاب** ◊ بناء على ما تقدّم من خيار، ينبغي – وفي المقدّمة – البدء بتعريف علم الفقه، لأنّه يفتح الباب لتعريف علم أصول الفقه[6]. فإذا عرّفنا هذا العلم الثّاني، تبيّنت لنا بالمناسبة نفسها الفائدة منه. وينبغي – لمزيد التّأكّد من الفائدة ومن الحاجة إلى علم أصول الفقه – إيراد تاريخ نشأته. بعد ذلك ينبغي،

---

[4] تنبغي ملاحظة أنّ اختيار عنوان دون آخر يؤثّر على تقسيم المعنون. كما تنبغي ملاحظة أنّ تقسيم موضوع على نحوٍ تتأتّى منه بحوث لا تتأتّى (أو على الأقلّ لا تتأتّى بسهولة) من تقسيمه على نحو آخر. قارن مع: السّيّد محمّد باقر الصّدر (تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي)، بحوث في علم الأصول، مؤسّسة دار المعارف، قم، 1996، ج 1، ص 55 وما بعدها.

[5] جاء عند أحدهم أنّ التّصنيف في علم ينبغي ألّا يخرج عن المعهود وألّا يمثّل طفرة مقارنة بغيره ما دام التّدريج في التّغيير كاف في تحقيق الهدف: السّيّد علي السّيستاني (تقرير بحث السّيّد علي السّيستاني للسّيّد منير السّيّد عدنان القطيفي)، الرّافد في علم الأصول، دار المؤرّخ العربي، بيروت – لبنان، ط 1، 1414 هـ/ 1994 م، ص 46.

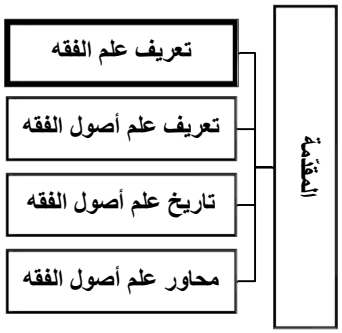
[6] يقول الآمدي: "اعلم أنّ قول القائل أصول الفقه قول مؤلّف من مضاف هو الأصول ومضاف إليه هو الفقه. ولن نعرف المضاف قبل معرفة المضاف إليه. فلا جرم أنّه يجب تعريف معنى الفقه أوّلا ثمّ معنى الأصول ثانيا". علي بن محمّد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصّميعي للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1424 هـ/ 2003 م، ج 1، ص 19.

وللدّخول إلى جوهره، أن نرجعه إلى المحاور التي يتكوّن منها وأن نعلن عنها كمخطّط للكتاب[7].

1/ تعريف علم الفقه

3 **المقدّمات والنّتيجة** ◊ إذا ثبت لنا وجود الله تعالى، وإذا ثبتت لنا نبوّة سيّدنا محمّد ﷺ[8]، وإذا ثبتت لنا نسبة نصوص معيّنة (القرآن الكريم والسّنّة الشّريفة) إلى هذا

(7)



(8) هذا الكتاب مخصّص لعلم أصول الفقه؛ ولا تدخل في مباحث هذا العلم مسألة إثبات وجود الله تعالى أو إثبات نبوّة سيّدنا محمّد ﷺ؛ فهذه المسائل تتبع علم الكلام (أي تتبع العلم الذي يُعرِّفه ابن خلدون بكونه يتضمّن الحِجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة. انظر هذا التّعريف لابن خلدون وانظر تعريف الفارابي وتعريف الإيجي، وذلك عند: محمّد صالح محمّد السّيّد، مدخل إلى علم الكلام، دار أنباء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، 2001، ص 22. انظر أيضا: عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، دار المؤرّخ العربي، بيروت، ط 2، 1414 هـ/ 1993 م، ص 21)، وتتبع الفلسفة (انظر حول مسألة إثبات ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله: عبد الجبّار الرّفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلاميّة، دار الهادي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط 1، 1422 هـ/ 2001 م، ج 2، ص 333 وما بعدها). فإذا كانت مسائل علم الأصول أو بعضها مبنيّا على هذه الإثباتات، فعندها يكون علم الكلام والفلسفة محتويين على مقدّمات علم أصول الفقه. وظاهرة وجود مقدّمات علم في علم آخر تدخل تحت ما يُصطلح على تسميته بـ: "المبادئ التّصديقيّة". وهي "عبارة عن القضايا الثّابتة في مرتبة سابقة والمبرهن

عليها في علم آخر ويعتمدها علم من العلوم كمقدّمات لأقيسته التي يريد بواسطتها الوصول للنّتائج المتّصلة بغرضه. فالمبادئ التّصديقيّة كالمبادئ التّصوّريّة ليست من مسائل العلم بل هي من مسائل علم آخر، فمسألة حجّيّة خبر الثّقة مثلا (سيرد الحديث عنها في كتابنا هذا، خاصّة في الفقرة 251) ليست من مسائل علم الفقه وإنّما هي من المبادئ التّصديقيّة لعلم الفقه، وذلك لأنَّ علم الفقه يعتمدها كمقدّمة يتوسّل بواسطتها للوصول للنّتيجة الفقهيّة. وبتعبير آخر: إنَّ مسألة حجّيّة خبر الثّقة مسألة أصوليّة إلّا أنّها مبدأ تصديقيّ لعلم الفقه، وذلك لوقوعها كبرى في الأقيسة التي يتوسّل بها علم الفقه للوصول للنّتيجة الفقهيّة. وكذلك مسألة أنَّ الصّعيد هو مطلق وجه الأرض فإنّها مسألة لغويّة إلّا أنّها مبدأ تصديقيّ لعلم الفقه، وذلك لوقوعها صغرى للقياس المنتج للمسألة الفقهيّة. وبذلك يتّضح أنَّ المبادئ التّصديقيّة لكلّ علم يتمّ إثبات حقّانيّتها في علم آخر ويتلقّاها العلم الذي تكون بالنّسبة له مبادئ تصديقيّة كأصل موضوعيّ أو كمصادرة أو كعلم متعارف كما ذكر المناطقة. فإن كانت المسألة الواقعة مبدأ تصديقيّاً لهذا العلم بيّنة وواضحة، عبّر عنها بالعلم المتعارف؛ وإن لم تكن كذلك: فإن أخذت مأخذ التّسليم، عبّر عنها بالأصل الموضوعيّ؛ وإلّا فهي مصادرة. ثمّ إنّه قد يتصدَّى العلم لإثبات بعض مبادئه التّصديقيّة كمقدّمة لذلك العلم، وذلك فيما إذا لم تكن المسألة منقّحة ومبرهنة في العلم الذي ينبغي له التّصدّي لتنقيحها والبرهنة عليها. إلّا أنَّ بحثها في هذا العلم لا يصيّرها من مسائله". محمّد صنقور، المعجم الأصوليّ، حوزة الهدى للدّراسات الإسلاميّة، د م، 2005، تحت عبارة: المبادئ التّصديقيّة.

حول المسائل الكلاميّة المبحوثة في علم الأصول، انظر مثلا: خالد عبد اللطيف محمّد نور عبد الله، مسائل أصول الدّين المبحوثة في علم أصول الفقه. عرض ونقد على ضوء الكتاب والسّنّة، الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط 1، 1426 هـ.

انظر أيضا حول العلاقة بين العلمين رسالة دكتوراه الدّولة في العلوم الإسلاميّة، والتي نوقشت في المعهد العالي لأصول الدّين بجامعة الزّيتونة، في 5 أفريل 2008، والتي نشرت لاحقا في شكل كتاب هو: محمّد بن علي الجيلاني الشّتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مكتبة حسن العصريّة، بيروت – لبنان، ط 1، 1431 هـ/ 2010 م.

النّبيّ ﷺ[9]، علمنا بأنّ الله تعالى قد نظّم أفعالنا بواسطة أحكام، وجعلنا مسؤولين عن ذلك.

ووجود المسؤوليّة عن الأفعال يقتضي أن نجعل هذه الأفعال مطابقة للأحكام.

ولكي نجعل الأفعال مطابقة للأحكام، لا بدّ من أن نعرف هذه الأحكام.

ومن لم يثبت لديه وجود الله تعالى، أو لم يثبت عنده أنّ سيّدنا محمّدا ﷺ رسولٌ، قد يكون مدعوّا، بحكم تخصّصه العلميّ مثلا، إلى معرفة الأحكام التي جاءت في نصوص المسلمين المقدّسة. ففي هذه الصّورة، وفي صور قريبة منها، لا تكون الحاجة إلى معرفة الأحكام مرتبطة بالحاجة إلى جعل الأفعال مطابقة للأحكام.

4 **اللغة الطّبيعيّة** ◊ لكن ثمّ صعوبة في الوصول إلى معرفة الأحكام. مردّ هذه الصّعوبة أنّ النّصوص المتضمّنة لهذه الأحكام قد صيغت باللغة الطّبيعيّة وليس بلغة

[9] حول العلم الذي من مواضيعه إثبات هذه القضيّة، انظر الفقرة 172 وما بعدها.

صوريّة[10]، ممّا يؤدّي، في بعض الحالات وبالنّسبة إلى بعض الأشخاص، إلى عدم وضوحها[11].

تفسير ذلك: ينطلق المتكلّم باللغة الطّبيعيّة من المعنى الذي يريده إلى الصّيغة اللغويّة وإلى السّياق[12]. والمطلوب من المخاطب أن يقوم بالرّحلة المعاكسة، فينطلق من الصّيغة اللغويّة وسياقها ليصل إلى المعنى المراد من المتكلّم[13].

5 **الاستعمال** ◊ والصّيغة اللغويّة الطّبيعيّة تحتمل في أغلب الأحيان أكثر من معنى (الأمر على خلاف ذلك في اللغة الصّوريّة). هذا قبل استعمالها من المتكلّم. أمّا

---

[10] اللغة الصّوريّة لغة أعدّت على نحو يلغي احتمالات الاختلاف في المعنى. مثال ذلك لغة المنطق الحديث أو لغة الرّياضيّات. قرّب من:

دينيس فارنون، مقدّمة للمنطق المعياريّ. حساب الجمل والمحمولات والعلاقات، فلاماريون، باريس، 2006، ص 47 و 48.

Denis Vernant, *Introduction à la logique standard. Calcul des propositions, des prédicats et des relations*, Flammarion, Paris, 2006, p. 47 et 48.

انظر أيضا حول اللغة الصّوريّة أو الاصطناعيّة كتاب فان دايك، في ترجمته العربيّة وفي نصّه الأصلي بالإنجليزيّة:

فان دايك، النّص والسّياق. استقصاء البحث في الخطاب الدّلالي والتّداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشّرق، المغرب، 2000، ص 37 وما بعدها.

Teun A. van Dijk, *Text and Context. Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*, Longman, London and New York, 1992, p. 19 ff.

[11] يقول شاييم بيرلمان (Chaïm Perelman) و"لوسي أولبراخت-تيتايكا" (Lucie Olbrechts-Tyteca): في لغةٍ لم تُجعَل صوريّة، نادراً ما يبدو نصٌّ واضحاً في أعين الكلّ. ففي أغلب الحالات، ينتج انطباع الوضوح المرتبط بحضور معنى واحد عن جهل أو عدم تخيّل أن ثمّ معنى آخر. هذا ما لاحظه لوك (Locke) حين كتب: كم من شخصٍ ظنّ بعد قراءة أولى أنّه فهم نصّاً، ثمّ وجد نفسه لم يفهم حين اطّلع على التّفاسير التي جعلته يرى في النّصّ ما لم يكن مرئيّاً لديه.

شاييم بيرلمان ولوسي أولبراخت-تيتايكا، كتاب الحِجاج. الخطابة الجديدة، منشورات جامعة بروكسال، بروكسال، 1992، ص 168.

Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts–Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, éd. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1992, p. 168.

ويقول كريستيان بلانتان إنّ "اللغة الطّبيعيّة ليست سوى أداة للفكر العلميّ، وهي متّسمة بالنّقص، ولا يمكن لها أن تؤدّي الحقيقة أداءً صائبا إلّا إذا خضعت لصارم إكراهات وحدة المعنى. ونجد هنا أحد الأسباب التي أدّت، في العصر الحديث، إلى التّخلّي عن اللغة الطّبيعيّة لأداء حاجيّات التّعبير العلميّ وإلى تعويضها باللغات الرّياضيّة التي يمكن لمراقبة الفكر أن تمارس عليها تمام الممارسة". كريستيان بلانتان، الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، المركز الوطني للتّرجمة، تونس، 2010، ص 58.

(12) انظر في الغرب حول القصد والعلاقة المفترضة بين النّصّ وصاحبه، وعلى سبيل المثال:

أنطوان كومبانيون، ما الكاتب؟ جامعة باريس 4. السوربون، <www.fabula.org/compagnon/auteur.php>، تاريخ آخر اطّلاع 9 جانفي 2022.

Antoine Compagon, *Qu'est-ce qu'un auteur ?* Université de Paris IV-Sorbonne. UFR de Littérature française et comparée, <www.fabula.org/compagnon/auteur.php>, Dernière consultation 9 janvier 2022.

(13) انظر من يقول إنّ المؤلّف يبدأ من القصد وينتهي باللغة، وإنّ المؤوّل يبدأ باللغة وينتهي بالقصد:

أهارون باراك، التّفسير الغائي في القانون، منشورات جامعة برنستون، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 2005، ص 32.

Aharon Barak, *Purpositive Interpretation in Law*, Princeton University Press, United States of America, 2005, p. 32.

والأدقّ، كما جاء في المتن، أن نضيف إلى اللغة السّياق سواء كان مقاليّا أو مقاميّا (بل أحيانا يغني السّياق المقاميّ المتكلّم عن اللغة. في هذه الصّورة يكون هذا السّياق لوحده نقطة الانطلاق بالنّسبة إلى المتكلّم ونقطة الوصول بالنّسبة إلى المخاطَب).

بعد استعمالها، فلا يُراد منها (في الغالب) إلّا معنى واحد[14]. ولكي يصل المخاطب إلى هذا المعنى الواحد المراد من المتكلّم، ومن ثمّ لكي يصبح الكلام واضحا بالنّسبة إليه، ينبغي أن يستعين بالسّياق[15].

زيادة على الصّورة السّابقة، قد تكون الصّيغة اللغويّة الطّبيعيّة مماثلة للصّيغة اللغويّة الصّوريّة، فلا يكون لها في المنظومة اللغويّة إلّا معنى واحد. حتّى هنا يوجد احتمالٌ:

---

[14] محمّد الشّاوش، أصول تحليل الخطاب في النّظريّة النّحويّة العربيّة. تأسيس "نحو النّصّ"، جامعة منّوبة. كلّيّة الآداب– منّوبة/ المؤسّسة العربيّة للتّوزيع، تونس، ط 1، 2001، ص 978 وما بعدها.

انظر أيضا ما سيرد في هذا الكتاب وتحديدا في العنوان المتعلّق بالألفاظ: الفقرة 254 وما بعدها.

[15] حول السّياق انظر كتب أصول الفقه على مستوى مبحث الألفاظ.

انظر كذلك وعلى سبيل المثال: محمّد الشّاوش، م س، ص 178؛ عيد بلبع، السّياق وتوجيه دلالة النّص، د ن، ط 1، 1429 هـ/ 2008 م؛ إسماعيل نقاز، مناهج التّأويل في الفكر الأصوليّ. دراسة تحليليّة ونقديّة مقارنة لمناهج التّأويليّة المعاصرة، مركز نماء للبحوث والدّراسات، بيروت، 2017، ص 362 وما بعدها؛ سعد بن مقبل بن عيسى العنزي، دلالة السّياق عند الأصوليّين، رسالة ماجستير في أصول الفقه، جامعة أمّ القرى. كلّيّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، 1427 – 1428 هـ؛ أيمن صالح، القرائن والنّصّ. دراسة في المنهج الأصوليّ في فقه النّصّ، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، هرندن – فرجينيا – الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ط 1، 1431 هـ/ 2010 م؛ حمحامي مختار، القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشّرعيّ، الشّركة الجزائريّة اللبنانيّة – الجزائر العاصمة/ دار ابن حزم – بيروت، ط 1، 1430 هـ/ 2009 م؛ المهدي إبراهيم الغويّل، السّياق وأثره في المعنى، أكاديميّة الفكر الجماهيري، بنغازي – ليبيا، 2011؛ فان دايك، م س (النّص والسّياق. استقصاء البحث في الخطاب الدّلالي والتّداولي)، ص 258 وما بعدها. انظر أيضا الكتاب نفسه ولكن في نسخته الأصليّة: تون أ فان دايك، م س، ص 191 وما بعدها.

انظر المؤلّف نفسه في كتاب آخر له باللغة الإنجليزيّة:

تون أ فان دايك، المجتمع والخطاب. كيف يؤثّر السّياق الاجتماعيّ في النّصّ والكلام، منشورات جامعة كامبريدج، نيويورك، 2009.

Teun A. van Dijk, *Society and Discourse. How Social Contexts Influence Text and Talk*, Cambridge University Press, New York, 2009.

أن يكون المتكلّم باللغة الطّبيعيّة قد أراد من التّعبير معنى آخر غير اللغويّ[16]، واستعان لإبلاغ مراده بالسّياق (وهكذا يختلف التّواصل بواسطة اللغة الطّبيعيّة عن التّواصل عن طريق اللغة الصّوريّة. فالوضعيّة التّواصليّة الأولى مرتبطة بالضّرورة بسياق ولا وجود لوضعيّةٍ من هذا النّوع السّياقُ فيها يساوي صفرا، أمّا الثّانية فهي غير مرتبطة بالسّياق[17]). لأجل هذا، وهاهنا أيضا، ينبغي على المخاطب، لكي يصبح الكلام واضحا بالنّسبة إليه، أن يبحث عن السّياق[18].

6 **السّياق** ◊ والسّياق يتمثّل في عناصر عديدة، منها: المتكلِّم، والمخاطَب[19]، ومكان وزمان إنتاج النّصّ، وغير ذلك من الأمور. بتعبير جامع: يتمثّل السّياق في سياقين:

انظر كذلك شلايرماخر وهو يقول: "لا يُحصل على معنى كلمة إلّا على ضوء السّياق".

فريديرك د أ شلايرماخر، الهرمينوطيقا، لابور وفيدز، 1987، د م، ص 27.

Friedrich D. E. Schleiermacher, *Herméneutique*, Traduction et introduction de Marianna Simon. Avant-propos de Jean Starobinski, Labor et fides, 1987, p. 27.

[16] تمّت الإشارة إلى هذه الحالة في الفقرة 261، الهامش، وهي لما يسمّى باللفظ المختصّ.

[17] انظر هذا التّأكيد في إطار لغة المنطق: دينيس فارنون، م س، ص 23 وما بعدها. وما قيل من عدم ارتباط كلام المنطق بالسّياق يهمّ المنطق المعياريّ (logique standard)؛ أمّا منطق عمل اللغة اللاقولي (loqique illocutoire)، فيهدف إلى تقديم كشف حساب عن السّير السّياقيّ أو التّداوليّ للّغة الطّبيعيّة. انظر: سيرل وفانديرفيكن، أسس منطق عمل اللغة اللاقولي، 1985 (Searl & Vanderveken, *Foundation of Illocutionary Logic*, 1985)، وذلك عند: دينيس فارنون، م س، ص 23، الهامش.

[18] انظر: عبد المجيد الزّرّوقي، المسار التّأويليّ: العقد والقانون نموذجا، منشور في: خمسون عاما من فقه القضاء المدنيّ. 1959 – 2009، مركز النّشر الجامعيّ، تونس، 2010، ص 756 وما بعدها.

[19] يمكن أن نأخذ هنا مثال حديث رسول الله ﷺ (يا غلام سمّ الله [...]) حيث صيغة الأمر يُفهَم منها التّأديب لا معنى آخر (مثل الوجوب) بسبب أنّ المخاطَب كان غلاما، أي غير مكلَّف (حول مختلف معاني صيغة الأمر انظر الفقرة 285 وما بعدها).

سياق مقاليّ، وهو ما يسبق أو يلحق النّصَّ من نصٍّ؛ وسياق مقاميّ، وهو ما ذكر للتّوّ من متكلّم ومخاطب وزمان ومكان ونحو ذلك[20]. وعناصر السّياق هذه قد لا

ملاحظة: ورد الحديث في العديد من كتب المتون، ومنها صحيح البخاري بهذه الصّيغة: "حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ قَالَ الْوَلِيدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنِي أَنَّهُ سَمِعَ وَهْبَ بْنَ كَيْسَانَ أَنَّهُ سَمِعَ عُمَرَ بْنَ أَبِي سَلَمَةَ يَقُولُ: كُنْتُ غُلَامًا فِي حَجْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَكَانَتْ يَدِي تَطِيشُ فِي الصَّحْفَةِ، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يَا غُلَامُ سَمِّ اللَّهَ، وَكُلْ بِيَمِينِكَ، وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ. فَمَا زَالَتْ تِلْكَ طِعْمَتِي بَعْدُ". أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري (194 – 256 هـ)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، 1423 هـ/ 2002 م، ص 1370، الحديث عدد 5376.

وانظر أيضا في الفقرة 292 (الهامش) مثال الآية ﴿**رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا**﴾ [آل عمران: 8] حيث صيغة النّهي يُفهم منها الدّعاء لا معنى آخر (مثل المنع) لأنّ المتكلّم (بالدّعاء) عبدٌ والمخاطب (بالدّعاء) ربّ العباد جميعا.

[20] انظر في كتب أصول الفقه حول قسمي القرائن وعلى سبيل المثال: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (419 – 478 هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الدّيب، طبع على نفقة الشّيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، ط 1، 1399 هـ، ص 372.

وانظر في القانون الوضعيّ الغربيّ من يتحدّث من جهة عن سياق داخليّ (intrinsic context)، ويقابل ما أسمي أعلاه السّياق المقاليّ؛ ومن جهة أخرى عن سياق خارجيّ (extrinsic context)، ويقابل ما أسمي أعلاه السّياق المقاميّ: أهارون باراك، م س (التّفسير الغائي في القانون)، ص 101.

انظر أيضا وداخل العلوم الحديثة في الغرب من يقول: "لقد أكّد اللسانيّون من أصحاب المدرسة الاجتماعيّة ومنهم فيرث (Firth) على دور السّياق في تحديد المعنى، واهتمّوا بالاستعمال الفعليّ للكلمة في إطار مجتمع بعينه، ورأى أصحاب هذه المدرسة أنّ هذا الاستعمال يحكمه أمران: الأوّل: السّياق اللغويّ نفسه، الذي لا ينظر إلى الكلمات بوصفها وحدات منعزلة، أي أنّ الكلمة يتحدّد معناها بعلاقاتها مع الكلمات الأخرى في السّلسلة الكلاميّة. الثّاني: القرينة أو الموقف الذي يُقال فيه الكلام، أي الظّروف التي يحدث فيها السّياق [...] (وهكذا) فإنّ اللّسانيّين من أصحاب المدرسة لم يقتصروا فقط على السّياق اللغويّ (verbal context) لفهم المعنى، بل اهتمّوا أيضاً بالموقف [...] ولذا وجدنا العالم الأنثروبولوجيّ البولنديّ مالينوفسكي (Malinowsky) يقرّر أنّ السّياق والموقف مرتبطان ببعضهما [...] واستعمل مصطلح سياق الموقف (context of situation) الذي لا غنى عنه لفهم الكلمات.

يعثر عليها المخاطب أو قد لا يعثر إلّا على البعض منها. هذا يعني أنّه لن يفهم مراد صاحب الكلام من كلامه.

ويمكن أن نضرب لهذا مثال مروان بن الحكم الذي "أشكل عليه معنى قوله تعالى: ﴿**لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ [آل عمران: 188]، فأرسل إلى ابن عبّاس وقال: لئن كان كلّ امرئ فرح بما أتى، وأحبّ أن يُحمد بما لم يفعل معذّبا، لنُعذّبُنّ أجمعون. فقال ابن عبّاس: ما لكم ولهذه الآية؟ إنّما دعا النّبيّ ﷺ يهود فسألهم عن شيء، فكتموه إيّاه وأخبروه بغيره، وفرحوا بما أتوا من كتمانهم؛ ثمّ قرأ: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ**﴾ [آل عمران: 187] **لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يفرحون** ... (إلى آخر الآية 188 من آل عمران الواردة منذ قليل). فلمّا بيّن ذلك

ونجد هذا السّياق يتكوّن من ثلاثة عناصر: أوّلاً، شخصيّة المتكلّم والسّامع، ومن يشهد الكلام معهما، ودور المشاهد في المراقبة أو المشاركة. ثانيا، العوامل والأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة المتّصلة بالحدث اللغويّ ويشمل الزّمان والمكان. ثالثا، أثر الحدث اللغويّ كالإقناع والفرح والالم. وتتطوّر فكرة السّياق وتأخذ شكلا أكثر تحديدا عند أبرز علماء هذه المدرسة وهو اللسانيّ الإنجليزيّ فيرث (Firth)، الذي رأى دراسة المعنى من خلال إطار منهجيّ يقوم على تحليل المعنى الذي يتركّب من مجموعة من الوظائف اللغويّة؛ ولكي نصل إلى معنى أيّ كلمة أو نصّ لغويّ يجب أن نلتزم بما يلي: أوّلاً، تحليل السّياق اللغويّ صوتيّاً وصرفيّاً ونحويّاً ومعجميّاً. ثانياً، بيان شخصيّة المتكلّم والمخاطب والظّروف المحيطة بالكلام. ثالثاً، بيان نوع الوظيفة الكلاميّة: مدح، هجاء، طلب. رابعاً، بيان الأثر الذي يتركه الكلام كالاقتناع والتّصديق أو التّكذيب والفرح والالم". كريم زكي حسام الدّين، التّحليل الدّلاليّ. إجراءاته ومناهجه، دار غريب للنّشر والتّوزيع، القاهرة، 2000، ج 1، ص 95 وما بعدها.

زال إشكاله"[21]. وهكذا فإنّ ابن عبّاس رضي الله عنهما – لمعرفته السّياق المقاميّ (فيمن نزلت الآية 188) ولاستحضاره السّياق المقاليّ (الآية 187 كسياق مقاليّ للآية 188) – وصل إلى معنى الآية المراد من صاحبها. أمّا مروان بن الحكم – بسبب عدم امتلاكه لعناصر السّياق المقاميّ وبسبب غفلته عن السّياق المقاليّ – فوصل من الصّيغة لوحدها إلى معنى؛ لكن بدا له أنّ هذا المعنى لا يمكن أن يكون مقصودا من المتكلّم؛ ولذلك أرسل إلى ابن عبّاس[22].

---

[21] وهبة الزّحيلي، أصول الفقه الإسلاميّ، دار الفكر المعاصر، بيروت/ دار الفكر، دمشق، 1424 هـ/ 2004 م، ج 1، ص 446.

ونجد الحادثة نفسها في كتاب عبد الصّبور شاهين (تاريخ القرآن، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، مصر، ط 4، 2008، ص 30) على أنّها رواية للشّيخين: "قرأ مروان بن الحكم قوله تعالى: ﴿**لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ [آل عمران: 188]، فقال: لئن كان كلّ امرئ فرح بما أتى، وأحبّ أن يُحمد بما لم يفعل معذّبا، لنُعذّبنّ أجمعون. فقال ابن عبّاس: إنّ هذه الآية نزلت في أهل الكتاب حين سألهم النّبيّ ﷺ عن شيء فكتموه إيّاه، وأخبروه بغيره، وأروه أنّهم أخبروه بما سألهم عنه، واستحمدوا بذلك إليه (رواه الشّيخان)". ملاحظة: في المكان نفسه يورد عبد الصّبور شاهين أمثلة أخرى.

[22] ويمكن إعطاء مثال آخر لعدم فهم نصّ بسبب الغفلة عن سياق وقرينة نصّيّة: "روي أنّ قدامة بن مظغون اتُّهم بشرب الخمر، وقامت عليه البيّنة بالشّرب عند عمر بن الخطّاب، فقال عمر: يا قدامة، إنّي جالدك، قال قدامة: والله لو شربت كما يقولون، ما كان لك أن تجلدني، لأنّ الله يقول: ﴿**لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ [المائدة: 93]، وأنا منهم، شهدت مع رسول الله ﷺ بدرا وأحدا والخندق والمشاهد كلّها. فقال عمر: ألا تردّون على قوله؟ فقال ابن عبّاس: إنّ هؤلاء الآيات أنزلن عذرا للماضين، وحجّة على الباقين، لأنّ الله يقول: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [المائدة: 90]. فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصّالحات، ثمّ اتّقوا وآمنوا، ثمّ اتّقوا وأحسنوا، فإنّ الله قد نهى أن نشرب الخمر. قال عمر: صدقت. فدلّ هذا على أنّ مقصود الآية غير ما تبادر منها كما ظهر لقدامة".

وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 446 و447. بعبارة أخرى: "لفظ «**الَّذِينَ آَمَنُوا**» (في الآية 93 من سورة المائدة) عامّ، إلّا أنّ سبب النّزول بيّن أنّ المقصود بالنّصّ القرآنيّ أفراد مخصوصون وهم من قتِل من شهداء المسلمين وقد شربوا الخمر قبل تحريمها كما أشارت الرّوايات. فالآية، رغم عموم لفظها، يراد منها شهداء بدر وأحد ممّن شرب الخمر قبل تحريمها. وسبب النّزول دلّ على ذلك، فلا يُحتجّ بعموم لفظ الآية فيقال بإباحة الخمر". أحمد إدريس الطعان، العلمانيّون والقرآن الكريم. تاريخيّة النّصّ، دار ابن حزم للنّشر والتّوزيع، الرّياض – المملكة العربيّة السّعوديّة، ط 1، 1428 هـ/ 2007 م، ص 484.

والمثالان الواردان أعلاه (في الهامش والمتن) تعلّقا بنصّ شرعيّ إسلاميّ. لكن يمكن إعطاء أمثلة من نصوص شرعيّة غير إسلاميّة، بل يمكن ضرب أمثلة من نصوص ذات طبيعة مختلفة كنصوص محاورات الحياة اليوميّة.

مثال من النّوع الأوّل:

جاء هذا المثال عند طه عبد الرّحمان، حين قال: "استشهاد بعضهم بقول المسيح عليه السّلام: «اعطوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله» [...] لإثبات أنّ الدّين المسيحي يدعو إلى الفصل بين «الرّوحي» و«الزّمني» أو بين «الأخروي» و«الدّنيوي» استشهادٌ في غير محلّه أو تمحُّل في تأويله؛ إذ وَرد، في سياق هذا القول، أنّ بعض منافقي اليهود جاؤوا إلى عيسى عليه السّلام يسألونه هل يدفعون الضّريبة للإمبراطور، للإيقاع به، فسألهم أن يُرُوه قطعة من النّقد، فتفحّصها، وسأل عن الصّورة المنقوشة فيها وعن مضمون الكتابة التي في جانبها؛ وكلّ عناصر هذا السّياق، وهي: «دفع الضّريبة» و«النّقش على النّقد» و«الولاء لقيصر» [...] شبهات تصرف الإنسان عن التّعبّد لله إلى التّعبّد لغيره، أي للطّاغوت؛ فأراد عيسى عليه السّلام بقوله أن يفصل بين «التّعبّد للطّاغوت» و«التّعبّد لله» كما لو أنّه قال: «من شاء أن يتعبّد للطّاغوت، فليتعبّد للطّاغوت؛ ومن شاء أن يتعبّد لله، فليتعبّد لله»؛ فتكون حقيقة فصله، لا فصلا بين عطاءين أو تصرّفين كلاهما حقّ يجوز إتيانه، وإنّما فصلا بين تعبّديّن – بل دينيْن – لا يجتمعان: أحدهما باطل يجب تركه، والآخر حقّ يجب فعله؛ فإذن مضمون قوله عليه السّلام هو، على الحقيقة، «الدّعوة إلى التّعبُّد لله وحده»". طه عبد الرّحمان، روح الدّين. من ضَيْق العَلْمانيّة إلى سَعَة الائتِمانيّة، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء/ المغرب – بيروت/ لبنان، ط 2، 2012، ص 189.

مثال من النّوع الثّاني:

جاء هذا المثال عند جاك موشلار (Jacques Moeschler) وآن ريبول (Anne Reboul)، ومفاده:

– الشّخص (أ) يقول: هل تريد قهوة؟

– الشّخص (ب) يردّ: القهوة تذهب عنّي النّوم.

ما معنى "القهوة تذهب عنّي النّوم"؟

من خلال الصّيغة سنقول مثلا إنّ (ب) يخبر (أ) بتأثير شرب القهوة عليه. لكنّ (أ) لم يسأل: هل القهوة تذهب عنك النّوم؟

إذن هل يعني ما سبق أنّ (ب) أجاب على سؤال لم يطرح عليه؟

ينبغي أن نفترض أنّ (ب) أجاب على السّؤال الذي طرح عليه وأنّه لا يريد من كلامه المعنى الذي ذكرناه سابقا بل معنى آخر. هذا المعنى الآخر لا يخرج عن أمرين. إمّا: نعم، أعطني القهوة؛ وإمّا: لا، لا تعطني القهوة. لكنّ الصّيغة لا تسمح بتحديد أيّاً من هذين المعنيين أراده (ب). هنا يأتي دور السّياق. فلو كنّا نعلم من المقال (نصّ المحاورة سبقه كلام آخر) أو من المقام (مثلا كنّا حاضرين في الحوار ولدينا من خلال حضورنا اطّلاع على الحال) أنّ (ب) يريد أن يذهب فورا إلى فراشه، سنقول إنّ معنى كلامه (القهوة تذهب عنّي النّوم): لا تعطني القهوة. ولو كنّا نعلم من السّياق المقاليّ أو المقاميّ أنّ (ب) له عمل عاجل ينبغي أن ينهيه وأنّ هذا يتطلّب منه أن يقوم الليل، سنقول إنّ معنى كلامه: أعطني القهوة. انظر:

جاك موشلار وآن ريبول، المعجم الموسوعيّ للتّداوليّة، ساي، باريس، 1994، ص 132 وما بعدها.

Jacques Moeschler et Anne Reboul, *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*, Seuil, Paris, 1994 p. 132 s.

مثال آخر: "(12) البرد هنا قارس والنّافذة مفتوحة. تتضمّن هذه الجملة طلبا غير مباشر يستخلصه القارئ عن طريق الاستدلال، ممّا يمكّنه من الوصول إلى معنى الجملة وهو: (12)أ. من فضلك أغلق النّافذة. ولكنّ الجملة (12)أ لا تعني مع ذلك (12)، وإنّما يعني ذلك أنّ القارئ حين يتلقّى الجملة (12) في سياق معيّن يستدلّ منها (12)أ. محمّد خطابي، لسانيّات النّصّ. مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثّقافي العربي، بيروت – الدّار البيضاء، ط 1، 1991، ص 69. انظر أيضا ص 297 وما بعدها.

من هذا المثال نتبيّن أنّه بدون السّياق لم يكن من الممكن فهم النّصّ في المعنى المراد من صاحبه. هذا يفيد أنّ وضع اليد على السّياق أمرٌ ضروريّ في عمليّة فهم أيّ نصٍّ صيغ بلغة طبيعيّة، ومنه النّصّ الصّادر عن الله تعالى[23].

---

[23] قرّب ما جاء في المتن من طه عبد الرّحمان، وهو يقول إنّ "الأصل في الأقوال الدّينيّة أن تكون حمّالة لوجوه، وذلك لأنّها لم تَرِدْ بِلغة تقنية يوضع فيها كلّ لفظ بإزاء معنى معجمي مخصوص، وكلُّ جملة بإزاء معنى تركيبي محدَّد، وإنّما وردت بلغة الجمهور، متوجّهةً بالخطاب إليه؛ ومعلوم أنّ الجمهور لا يفتأ يتوسّع في الاستعمالات ويُكثر من الدّلالات، بحيث لا يُؤمَن دخول اللبس والغموض والاضطراب على عباراته الطّبيعيّة؛ وعليه، فلا يبعد أن يختلف الفاعلون الدّينيّون في فهم مدلولات الأقوال الدّينيّة وتحديد سياقاتها الزّمنيّة والمكانيّة اختلافا قد يبلغ حدّ دخول شبهة التّعارض على بعضها". طه عبد الرّحمان، م س (روح الدّين. من ضَيْق العَلْمانيّة إلى سَعَة الائتِمانيّة)، ص 74 وما بعدها.

ويمكن – حول علاقة فهم اللغة بالسّياق الذي نشأت فيه – أن نزيد الواقعة التّالية: في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وحين أرادوا دفن النّفايات النّوويّة (والتي يدوم مفعولها الإشعاعي لآلاف السّنين)، طرح المشكل: ما هي العلامة التي ينبغي وضعها لتنبيه الجميع وخاصّة من سيأتون بعدنا بوقت طويل (بعد خمسة آلاف سنة مثلا) إلى خطورة ما دُفِن؟ فتمّ اللجوء إلى مختصّ في الألسنيّة والأنثربولوجيا هو "توم سيبوك" (Tom Sebeok) لكي يجد لغة تخاطب تحلّ المشكل. وبعد دراسة كلّ الحلول الممكنة، توصّل العالم المذكور إلى نتيجة مفادها أن لا وجود للغة – ولو كانت لغة صُوَرٍ – قابلة لأن تفهم بمعزل عن السّياق الذي نشأت فيه. انظر:

جون-كلود كاريير وأمبيرتو إيكو، لا تأملوا أن تتخلّصوا من الكتب، منشورات قراسيه وفاسكيل، باريس، 2009، ص 86.

Jean-Claude Carrière et Umberto Eco, *N'espérez pas vous débarasser des livres*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 2009, p. 86.

فإذا عدنا الآن إلى ما يهمّنا مباشرة، وهو النّص الشّرعيّ المنظّم للأفعال، قلنا إنّه خطاب مفتوح، أي خطاب يحتمل عدّة معاني. والسّبب أنّ السّياق محدّد أساسيّ لمعاني الخطاب، بحيث يلزم من تغيير السّياق تغيير معنى الخطاب الواحد. ودور المؤوّل أن يصل إلى المعنى الواحد المراد من صاحب الخطاب، أي دوره إغلاق الخطاب. انظر: حمّو النقاري، المنهجيّة الأصوليّة والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدّين بن تيمية، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط 1، 2010، ص 37 وما بعدها.

7 **نشأة الحاجة إلى علم الفقه** ◊ هذا النّصّ بعيدٌ عنّا في الزّمن. والبعد من شأنه أن يعسّر مسألة الاطّلاع على السّياق، وخاصّة منه السّياق المقاميّ. وهذا فارق بيننا وبين من عاش قرب الرّسول ﷺ، يسمع منه مباشرة، ويرى ظروف النّصّ الذي يلقيه الرّسول ﷺ، وما تحفّ به من ملابسات[24]، فيفهم ما يريده الرّسول ﷺ، ويعرف

[24] يورد السّيّد محمّد باقر الصّدر (م س: المعالم الجديدة للأصول، ص 53) كلاما للمحقّق السّيّد محسن الأعرجي المتوفّى سنة 1227 هـ في كتابه الفقهيّ "وسائل الشّيعة" يقول فيه: "أين من حظي بالقرب ممّن ابتلي بالبعد حتّى يُدّعى تساويهما [...] فسدت اللغات وتغيّرت الاصطلاحات وذهبت قرائن الأحوال وكثرت الأكاذيب [...] واشتدّ التّعارض بين الأدلّة حتّى لا تكاد تعثر على حكم يسلم منه، مع ما اشتملت عليه من دواعي الاختلاف، وليس هنا أحد يرجع إليه بسؤال. وكفاك مائزا بين الفريقين قرائن الأحوال وما يشاهد في المشافهة من الانبساط والانقباض".

قرّب من: ابن خلدون، المقدّمة. تاريخ العلاّمة ابن خلدون. كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر، مكتبة دار المدينة المنوّرة للنّشر والتّوزيع – الدّار التّونسيّة للنّشر، 1984، ص 553.

انظر أيضا من يتحدّث عن المسألة نفسها في إطار نوع آخر من النّصوص: "في مواقف اتّصاليّة كثيرة أو أنماط اتّصال تدخل حركات الجسم وتعبيرات الوجه في تكوين النّصّ، وهي التي لها وظيفة مؤشّر بالغة الأهمّيّة لفهم النّصّ". ڤولفجانج هاينه مان وديتر فيهڤجر، مدخل إلى علم لغة النّصّ، ترجمة سعيد حسن بحيري، مكتبة زهراء الشّرق، مصر، 2004، ص 142.

وانظر من يتحدّث بالتّحديد عن ظاهرة البعد في الزّمن في نصّ غير شرعيّ: شلايرماخر، م س، ص 7؛ انظر أيضا (وإن كان الكلام عن نصّ في المطلق): جون–كلود كاريير وأمبيرتو إيكو، م س، ص 86.

وقد جاء في المقتطف، الذي نقله السّيّد محمّد باقر الصّدر والذي أوردناه أعلاه، حديث عن الكذب على رسول الله ﷺ (إلخ). حول هذا الموضوع قال عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه:

"سأله سائل عن أحاديث البدع وعمّا في أيدي النّاس من اختلاف الخبر. فقال عليه السّلام: إنّ في أيدي النّاس حقّا وباطلا، وصدقا وكذبا، وناسخا ومنسوخا، وعامّا وخاصّا، ومحكما ومتشابها، وحفظا ووهما. وقد كذب على رسول الله ﷺ على عهده حتّى قام خطيبا فقال (من كذب عليّ متعمّدا فليتبوّأ مقعده من النّار). وإنّما أتاك بالحديث أربعة رجال ليس لهم خامس: رجل منافق، مظهر للإيمان، متصنّع بالإسلام، لا يتأثّم ولا يتحرّج، يكذب على رسول الله ﷺ متعمّدا. فلو علم النّاس أنّه منافق كاذب،

من ثمّ أحكام الشّريعة، وعلى أساس هذا الفهم يشكّل أفعاله. فإذا فهم النّصّ على أنّه أوجب شيئا، فَعَله؛ وإذا فهم أنّه حرّم أمرا، تركه؛ وإذا كان معنى النّصّ إباحة، عَلِم أنّه مخيَّر بين أن يفعل وبين أن يترك.

أمّا البعيد عن عصر النّصّ، فقد يبحث عن السّياق فلا يجده[25]؛ فإذا لم يجده، لم يفهم النّصّ؛ وإذا لم يفهم النّصّ، لم يستطع أن يحدّد ما طلبه الله منه.

لم يقبلوا منه، ولم يصدّقوا قوله [...] ورجل سمع من رسول الله شيئا لم يحفظه على وجهه، فوهم فيه، ولم يتعمّد كذبا، فهو في يديه، ويرويه، ويعمل به، ويقول أنا سمعته من رسول الله ﷺ. فلو علم المسلمون أنّه وهم فيه، لم يقبلوه منه. ولو علم هو أنّه كذلك، لرفضه. ورجل ثالث سمع من رسول الله ﷺ شيئا يأمر به، ثمّ أنّه نهى عنه وهو لا يعلم؛ أو سمعه ينهى عن شيء، ثمّ أمر به وهو لا يعلم. فحفظ المنسوخ ولم يحفظ النّاسخ. فلو علم أنّه منسوخ، لرفضه؛ ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنّه منسوخ، لرفضوه. وآخر رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله، مبغض للكذب خوفا من الله وتعظيما لرسول الله ﷺ، ولم يهم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به على ما سمعه لم يزد فيه ولم ينقص منه. فهو حفظ النّاسخ فعمل به، وحفظ المنسوخ فجنب عنه، وعرف الخاصّ والعامّ، والمحكم والمتشابه، فوضع كلّ شيء موضعه. وقد كان يكون من رسول الله ﷺ الكلام له وجهان: فكلام خاصّ وكلام عامّ، فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله سبحانه به، ولا ما عنى رسول الله ﷺ، فيحمله السّامع، ويوجّهه على غير معرفة بمعناه، وما قصد به، وما خرج من أجله". نهج البلاغة، وهو ما جمعه الشّريف الرّضي من كلام أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب. شرح الأستاذ الإمام الشّيخ محمّد عبده، دار الجيل، بيروت، د ت، ج 1، ص 423 وما بعدها.

[25] قد تضيع القرائن نتيجة التّقطيع أو غفلة الرّاوي الذي ينقل النّصّ ولا ينقل ما يحفّ به من ملابسات. "وتكثر الغفلة عن القرائن فيما إذا كانت ارتكازيّة عامّة تنشأ من البيئة وظروف النّصّ. فإنّ الرّاوي، وإن كان مسؤولا في مقام النّقل والرّواية عن نقل النّصّ بكامله وكامل ما يكتنف به من القرائن والملابسات التي تلقي ضوءاً على المعنى المقصود منه – ولذلك اعتبرنا سكوت الرّاوي عن نقل القرينة شهادة سلبيّة منه على عدم وجودها حين صدور النّصّ [...] – إلّا أنّ القرائن، إذا كانت ارتكازيّة عامّة، فلا تكون محسوسة لدى الرّاوي حين النّقل كي يذكرها صريحا، لأنّها حينئذ قضايا عامّة معاشة في ذهن كلّ إنسان فلا يشعر الرّاوي بحاجة إلى ذكرها باللفظ". السّيّد محمّد باقر الصّدر (تقرير بحث

وبسبب هذا العامل المتمثّل في البعد عن عصر النّصّ، وبسبب عوامل أخرى، يكون النّصّ الشّرعيّ الإسلاميّ في حالات معيّنة غير واضح. فإذا لم يكن واضحا (أي إذا لم نستطع أن نحدّد المعنى المراد من صاحب الكلام حين استعمل الكلام)، لم نستطع أن نحدّد الأحكام الواردة فيه. وإذا لم نستطع أن نحدّد الأحكام، لم نستطع أن نجعل أفعالنا مطابقة للأحكام.

وهكذا لدينا نصّ. للنّصّ مستوى دلاليّ (= المستوى المعجميّ، أي معنى المفردات + المستوى النّحويّ، أي معنى التّراكيب[26])، ومستوى تداوليّ (= المستوى السّياقيّ). على المستوى الدّلاليّ، عادة ما يحتمل النّصّ عدّة معاني. أمّا مراد المتكلّم فعادة ما يكون معنى واحدا منها. وما يجعل المخاطب يصل إلى هذا المعنى الواحد – أي ما يجعله يصل إلى المعنى المراد من المتكلّم، ومن ثمّ يُنجِح مهمّته[27] – هو المستوى

السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي)، بحوث في علم الأصول. مباحث الحجج والأصول العمليّة. الجزء الرّابع: تعارض الأدلّة الشّرعيّة، دائرة معارف الفقه الإسلاميّ، قم، 1477 هـ/ 1996 م، ص 31 وما بعدها.

[26] يتكوّن التّركيب من الجملة، ومن متتاليات الجمل أي النّصّ. لذلك ثمّ نحوٌ للجملة ونحوٌ للنّصّ. زيادة على ما سبق يتحدّث البعض عن الفقرة وعن نحو خاصّ بها. انظر: عبد المجيد الزّرّوقي، المنهجيّة أو البلاغة القانونيّة. التّعبير عن التّفكير، مجمّع الأطرش للكتاب المختصّ، تونس، ط 2، 2013، الفقرة 122 وما بعدها؛ عبد المجيد الزّرّوقي، المنهجيّة القانونيّة. الجزء الثّاني. الموضوع النّظريّ والتّطبيقيّ. مذكّرة الماجستير وأطروحة الدّكتوراه، النّاشر: المؤلّف، تونس، ط 2، 2022، الفقرة 122 وما بعدها.

[27] مهمّة المؤوّل – فيما يخصّ النّصّ التّشريعيّ وغير ذلك من أنواع النّصوص – أن يصل إلى المعنى المراد من المتكلّم. انظر الفقرة 255 وما بعدها. وقارن مع:

جيرار كورنو، الألسنيّة القانونيّة، مونتكريستيان، باريس، ط 2، 2000، ص 39.

G. Cornu, *Linguistique juridique*, Montchrestien, Paris, 2e éd., 2000, p. 39.

روث سوليفان، تأويل القوانين، إيروين للقانون، تورنتو، 2007، ص 32 وما بعدها.

Ruth Sullivan, *Statutory Interpretation*, Irwin Law Inc, Toronto, 2007, p. 32 ff.

التّداوليّ. الكلام نفسه يصحّ، كما سبق، حتّى لو لم يكن لدينا في المستوى الدّلاليّ إلّا معنى واحد.

ويليان ن إيسكريج جر، «نيّة المشرّع»، منشور في: كريستوفر بيري غراي، فلسفة القانون. موسوعة، راوتلدج، لندن ونيويورك، 2012، ج 1 و 2، ص 428 وما بعدها.

William N. Eskridge, Jr., «Intent. Legislative», in: Christopher Berry Gray, *The Philosophy of Law. An Encyclopedia*, Routledge, London and New York, 2012, Volume I-II, p. 428 ff.

أندريه مارمور، التّأويل ونظريّة القانون، منشورات هارت، بورتلاند/ الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ط 2، 2005، ص 119 وما بعدها.

Andrei Marmor, *Interpretation and Legal Theory*, Hart Publishing, Portland/ U.S.A., Second Edition, 2005, p. 119 ff.

جوزيف راز، بين السّلطة والتّأويل. في نظريّة القانون والعقل العملي، منشورات جامعة أوكسفورد، نيويورك، 2009، ص 265 وما بعدها.

Joseph Raz, *Between Authority and Interpretation. On the Theory of Law and Practical Reason*, Oxford University Press, New York, 2009, p. 265 ff.

شلايرماخر، م س، ص 49.

مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفيّة، دار المشرق، بيروت، ط 1، 2004، ص 72.

أمبرتو إيكو، حدود التّأويل، ترجمته من الإيطاليّة إلى الفرنسيّة: مريم بوزهار، قراسي وفاسكال، باريس، 1992، ص 29 وما بعدها.

Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Grasset et Fasquelle, Paris, 1992, p. 29 s.

ب شارودو، اللغة والخطاب. عناصر سيميولوجيّة، هاشات، باريس، 1983، ص 24.

P. Charaudeau, *Langage et discours. Éléments sémiologiques*, Hachette, Paris, 1983, p. 24.

جاك ليرو، الوجيز في الألسنيّة العامّة، منشورات مينوي، باريس، 1993، ص 54 وما بعدها.

Jacques Lerot, *Précis de linguistique générale*, Les éditions de minuit, Paris, 1993, p. 54 s.

ريبول وموشلير، التّداوليّة اليوم. علم جديد للتّواصل، ترجمة سيف الدّين دغفوس ومحمّد الشّيباني، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، 2003، ص 22.

لكن رأينا أن ثمّ مشكلا. هذا المشكل يتعلّق بالمستوى التّداوليّ. وهو يؤدّي، أحيانا، إلى عدم وضوح النّصوص التي ثبتت نسبتها إلى النّبيّ محمّد ﷺ، ويؤدّي من ثمّ: إلى عدم معرفة الأحكام الواردة فيها، وإلى عدم إمكان جعل أفعال المكلّف مطابقة لمراد الله فيها. بسبب هذا المشكل – وبسبب أمور أخرى تجعل الأحكام غير معروفة[28] – وُجدت الحاجة إلى وضع علمٍ يحدِّدُ الأحكام المنظّمة للأفعال، ويقيم الدّليل على أنّ ما تمّ تحديده هو المراد من الله تعالى. هذا العلم هو الفقه[29].

8 **تعريف علم الفقه من حيثيّة موضوعه** ◊ ويعرّف ابن خلدون الفقه، فيقول: "هو معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلّفين، بالوجوب والحظر والنّدب والكراهة

[28] مثال ذلك أن نكون أمام مسألة مستجدَّة لم يرد فيها نصّ خاصّ بها (شرب الخمر مسألة فيها نصّ خاصّ بها؛ أمّا استهلاك المخدّرات، فمسألة مستجدّة، ومن ثمّ لا يوجد في شأنها نصّ خاصّ).

[29] "الأحكام الشّرعيّة كانت تتلقّى في عهد الرّسول ﷺ منه مباشرة بما يوحى إليه من القرآن الكريم، وما يبيّنه للمسلمين من سنّة قوليّة أو فعليّة. ولم يجد المسلمون في ذلك العهد أنفسهم بحاجة إلى فقه أو أصول نظرا لأنّ أحكامهم كانت تصل إليهم بطريق مباشر وبلغة لا يحتاجون معها إلى قواعد تبيّن لهم أساليبها وطرق الاستفادة منها. يقول الشّيخ أبو إسحاق الشّيرازي (476 هـ): «فخطاب الله عزّ وجلّ هو القرآن، وقد أنزل عليهم ذلك بلغتهم، على أسباب عرفوها، وقصص كانوا فيها، فعرفوها مسطورة، ومنطوقة، ومعقولة [...]». وخطاب رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أيضا بلغتهم، يعرفون معناه، ويفهمون منطوقه وفحواه. وأفعاله هي التي فعلها من العبادات والمعاملات والسّير والسّياسات، وقد شاهدوا ذلك كلّه وعرفوه وتكرّر عليهم وتحرّوه.

"ولكنّ حالة المسلمين في عهد الصّحابة تختلف من ناحية تلقّي الأحكام عن عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم. فقد انقطع نبع المصدرين التّشريعيّين – القرآن والسّنّة – بعد أن تركا ثروة كافية من النّصوص يمكن تطبيقها على ما يجدّ لهم من حوادث. وهنا نشأت الحاجة إلى جمع هذه النّصوص خوفا عليها من الضّياع والنّسيان. فانصرف كبار الصّحابة إلى حفظ القرآن وجمع ما تفرّق من أحاديث الرّسول وفتاواه وأقضيته. وكانت طريقتهم لفهم الأحكام منها هي نفس الطّريقة في عهد الرّسول صلّى الله عليه وآله وسلّم، لا تتجاوز الطّريقة البدائيّة البسيطة في فهم كلام النّاس بعضهم لبعض.

والإباحة [...] (وأحكام الله هذه مستخرجة بواسطة أدلّة نقليّة وعقليّة). فإذا استُخرجت الأحكام من تلك الأدلّة، قيل لها فقهٌ"[30] (وتحديدا قيل لها: فقه إسلاميّ، أو قيل: تشريع إسلاميّ أو قانون إسلاميّ).

ويُفهم من هذا الكلام لابن خلدون أنّ موضوع علم الفقه هو: تحديد أحكام الشّريعة المنظّمة للأفعال تحديدا استدلاليّا؛ أو هو: إقامة الدّليل على أنّ الشّريعة — في واقعة معيّنة من وقائع الحياة — لها هذا الحكم أو ذاك. بعبارة مختلفة: علم الفقه هو علم الاستدلال على الأحكام الشّرعيّة، أو علم استنباطها[31].

والاستدلال أو الاستنباط ينبغي أن يتمّ على وفق مراد الشّريعة، أي أنّ الأدلّة على الأحكام ينبغي أن تكون مقبولة من الشّارع، بل ينبغي أن يُقطع بكونها مقبولة من

"ولكنّ عامل الزّمن، واتّساع الرّقعة الإسلاميّة في عهد الرّاشدين، وتفرّق الصّحابة على الأمصار المفتوحة، واستشهاد كثير منهم في سبيل الله ممّن كانوا يحفظون كثيرا من هذه النّصوص، ثمّ ما جدّ على المسلمين من وقائع وقضايا لم تكن يطرأ عليهم مثلها في حياتهم البسيطة، كلّ ذلك وغيره جعل فهم الأحكام الشّرعيّة من النّصوص المتوفّرة لديهم يحتاج إلى كثير من التّعمّق والتّأمّل [...] وبذلك نشأ علم الفقه". السّيّد مصطفى جمال الدّين، الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة وفلسفيّة، دار الهادي، بيروت، 1428 هـ/ 2007 م، ص 257 وما بعدها.

[30] ابن خلدون، م س (المقدّمة)، ص 541.

[31] قيل سابقا (الفقرة 1، الهامش) إنّ المقصود بالاستنباط هو تحصيل الحجّة، أي الحِجاج والاستدلال. وقد ينبغي أن نضيف هنا أنّ هنالك من يفرّق بين الفقه الائتمانيّ والفقه الائتمانيّ. والأوّل هو العلم الذي يختصّ باستخراج الأحكام الشّرعيّة من أدلّتها (وهو الذي تحدّثنا عنه في المتن). أمّا الثّاني فالعلم الذي يختصّ باستخراج القيم الأخلاقيّة من الأحكام الشّرعيّة بما يجعل العمل بظاهر الأحكام (العمل بالرّسوم العباديّة والمعاملاتيّة) يوصّل إلى التّخلّق بباطنها. طه عبد الرّحمان، دين الحياء. من الفقه الائتمانيّ إلى الفقه الائتمانيّ. 1. أصول النّظر الائتمانيّ، المؤسّسة العربيّة للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2017، ص 24.

الشّارع[32]. لذا لا يُقال في تعريف الفقه إنّه «العلم (أي القطع واليقين) بالدّليل على الحكم في كلّ واقعة»، وإنّما يُضاف ويُقال هو «العلم بالدّليل الشّرعيّ [...]»[33].

بتعبير أكثر تفصيلا ممّا تقدّم: الأدلّة على الأحكام قسمان:

---

[32] حول هذه المسألة انظر الفقرة 164، والفقرة 172 وما بعدها، والفقرة 251، والفقرة 254 وما بعدها، إلخ.

[33] انظر التّعريف نفسه للفقه عند: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 6 وما بعدها. انظر أيضا في الاتّجاه نفسه: محمّد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، د م، د ت، ص 7؛ محمّد سليمان عبد الله الأشقر، الواضح في أصول الفقه، دار النّفائس – دار السّلام، الأردن، ط 2، 1425 هـ – 2004 م، ص 8 وما بعدها؛ سيف الدّين أبي الحسن علي بن محمّد الآمدي، منتهى السّول في علم الأصول. ويليه تحصيل المأمول من علم الأصول مختصر إرشاد الفحول للعلاّمة الشّيخ أبي الطّيّب صدّيق بن حسن القنّوجي البخاري، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1424 هـ – 2003 م، ص 8.

وثمّ مسألة تنبغي الإشارة إليها، وهي أنّ الشّيعة الإماميّة تقول إنّ الفقه هو أحكام شرعيّة ومعها وظائف عمليّة. و"مصطلح «الوظيفة» مصطلح تبنّاه المتأخّرون من الأصوليّين في النّجف الأشرف وذلك للتّفرقة بين ما يُستفاد من الأدلّة القطعيّة أو الأمارات الظّنّيّة التي قام على اعتبارها دليل قطعيّ كظواهر الكتاب وإخبار الآحاد والإجماع وغيرها، وبين ما يستفاد من الأصول المجعولة عند الشّكّ بالواقع كالاستصحاب والبراءة والاحتياط وغيرها. ذلك لأنّ الأمارات، باعتبارها طرقٌ مجعولة من قِبَل الشّارع للكشف عن حكم الله الواقعيّ في الحوادث، فإنّها تنتج الأحكام التّكليفيّة من الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة، لأنّها ناظرة وتابعة للواقع. أمّا الأصول، فباعتبار ما أخذ فيها من الشّكّ، فهي غير ناظرة للواقع أصلا، والمجعول فيها من قِبَل الشّارع ليس هو كونها طريقا كاشفا عن الواقع لتنتج الحكم التّكليفيّ، بل هو التّيسير على المكلّفين برفع الحيرة عنهم في مجال الشّكّ بهذا الحكم. لذلك آثروا تسميتها «الوظيفة»، أي وظيفة الشّكّ بالحكم في مقام العمل. ولذلك أيضا سمّيت بـ «الأصول العمليّة»". السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة وفلسفيّة)، ص 252، الهامش.

القسم الأوّل أدلّة تؤدّي إلى العلم (أو القطع أو اليقين) بالحكم الشّرعيّ. واتّخاذ العلم لوصف الحجّة الواجب اعتمادها يأتي من العلم نفسه لا من خارجه. فالعلم حجّيّته ذاتيّة، أي هو لا يحتاج لاعتماده قبولا من الشّارع.

القسم الثّاني أدلّة لا تؤدّي إلى العلم. وهذه ليست لها حجّيّة إلّا إذا ثبت – وعلى وجه القطع واليقين – أنّ الشّارع قبِل أن تستخرج منها أو بواسطتها أحكامُه. بهذا القبول يرتقي هذا القسم الثّاني من الأدلّة إلى مرتبة الأدلّة التي لها حجّيّة[34].

---

[34] انظر ما سيأتي في عنوان القرآن وعنوان السّنّة وعنوان الألفاظ. ولكن قد يمكن أن نستبق ونأتي بما جاء عند السّيّد محمّد باقر الصّدر: "الدّليل الذي يستند إليه الفقيه في استنباط الحكم الشّرعيّ، إمّا أن يؤدّي إلى العلم بالحكم الشّرعيّ أو لا: ففي الحالة الأولى يكون الدّليل قطعيّا ويستمدّ شرعيّته وحجّيته من حجّية القطع، لأنّه يؤدّي إلى القطع بالحكم، والقطع حجّة بحكم العقل فيتحتّم على الفقيه أن يقيم على أساسه استنباطه للحكم الشّرعيّ. ومن نماذجه القانون القائل «كلّما وجب الشّيء، وجبت مقدّمته». فإنّ هذا القانون يعتبر دليلا قطعيّا على وجوب الوضوء بوصفه مقدّمة للصّلاة. وأمّا في الحالة الثّانية فالدّليل ناقص لأنّه ليس قطعيّا، والدّليل النّاقص إذا حكم الشّارع بحجّيته وأمر بالاستناد إليه في عمليّة الاستنباط على الرّغم من نقصانه، أصبح كالدّليل القطعي وتحتّم على الفقيه الاعتماد عليه. ومن نماذج الدّليل النّاقص الذي جعله الشّارعُ حجّةً خبرُ الثّقة، فإنّ خبر الثّقة (سنصل بعد قليل إلى الحديث عن خبر الثّقة. انظر الفقرة 12 وما بعدها. ثمّ إنّنا سنفصّل فيه في الفقرة 250 وما بعدها) لا يؤدّي إلى العلم لاحتمال الخطأ فيه [...] فهو دليل ظنّيّ ناقص. وقد جعله الشّارع حجّة وأمر باتّباعه وتصديقه، فارتفع بذلك في عمليّة الاستنباط إلى مستوى الدّليل القطعيّ. وإذا لم يحكم الشّارع بحجّية الدّليل النّاقص فلا يكون حجّة ولا يجوز الاعتماد عليه في الاستنباط، لأنّه ناقص يحتمل فيه الخطأ. وقد نشكّ ولا نعلم هل جعل الشّارع الدّليل النّاقص حجّة أو لا يتوفّر لدينا الدّليل الذي يثبت الحجّية شرعا أو ينفيها، وعندئذ يجب أن نرجع إلى قاعدة عامّة يقرّرها الأصوليّون بهذا الصّدد، وهي القاعدة القائلة: «إنّ كلّ دليل ناقصٍ ليس حجّة ما لم يثبت بالدّليل الشّرعيّ العكس»، وهذا هو معنى ما يقال في علم الأصول من أنّ «الأصل في الظّنّ هو عدم الحجّيّة إلّا ما خرج بدليل قطعيّ». ونستخلص من ذلك أنّ الدّليل الجدير بالاعتماد عليه فقهيّا هو الدّليل القطعيّ أو الدّليل النّاقص الذي

والفقه – وهذا ما دعانا إلى الحديث الوارد منذ قليل – موضوعه عمليّاتٌ يُستعمل فيها نوعا الأدلّة المذكورين، وذلك من أجل الوصول إلى الأحكام المنظّمة للأفعال من وجوب وتحريم وإباحة وغير ذلك. بعبارة واحدة: الفقهُ موضوعه عمليّات استدلالٍ على الأحكام أو استنباطٍ لها[35].

9 عودة إلى مسألة الثّبوت وما يقتضيه ◊ فإذا استنبطنا الحكم الشّرعيّ في واقعة، عرفنا بالمناسبة نفسها الفعل المطابق لمراد الشّريعة في تلك الواقعة. وإذا عرفنا هذا الفعل، استطعنا أن نجعل موقفنا العمليّ يوفّي بما تقتضيه مسؤوليّتنا. وإذا استطعنا أن نوفّي بما تقتضيه المسؤوليّة، استطعنا أن نوفّي بما يقتضيه علينا ثبوت وجود الله تعالى وثبوت نبوّة سيّدنا محمّد ﷺ وثبوت نسبة النّصوص إليه.

10 من علم الفقه إلى علم أصول الفقه ◊ ممّا تقدّم ينبغي الاحتفاظ بأن ثمّ حاجة (مردّها تعسّر عمليّة معرفة الأحكام المنظّمة للأفعال) هي التي أدّت إلى ولادة علم

ثبتت حجّيته شرعا بدليل قطعيّ". السّيّد محمّد باقر الصّدر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت/ مكتبة المدرسة، بيروت، 1406 هـ/ 1986 م، ج 1، الحلقة الأولى، ص 61.

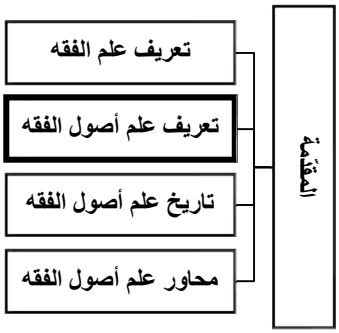
(35) في الواقع ما يستنبطه الفقيه هو القاعدة القانونيّة. والقاعدة القانونيّة كما سنرى تتركّب لا من حكم فحسب بل ومن فرض أيضا (انظر الفقرة 33 وما بعدها).

الفقه. بعد هذه الولادة، وُجدت حاجة ثانية لولادة علم ثانٍ هو علم أصول الفقه[36].

2/ تعريف علم أصول الفقه

11 مضمون التّعريف ◊ من المبادئ التّصديقيّة[37] لعلم الفقه أن ما من واقعة من وقائع الحياة الفرديّة أو الاجتماعيّة إلّا ولله تعالى فيها حكم[38]. فمنذ أن يستيقظ

(36)



(37) حول معنى "المبادئ التّصديقيّة" انظر الفقرة 3 (الهامش).

(38) يقول أحدهم (محمّد مصطفوي، فلسفة الفقه. دراسة في الأسس المنهجيّة للفقه الإسلاميّ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، سلسلة الدّراسات الحضاريّة عدد 25، بيروت، ط 1، 2008، ص 165 وما بعدها) إن هنالك ثلاث أطروحات:

أطروحة الفصل بين الشّأن الدّينيّ والدّنيويّ.

أطروحة التّوجيه عبر العناوين الكبرى.

أطروحة التّوجيه المباشر.

والأطروحة الأخيرة هي التي يقول بها غالبيّة علماء المسلمين، ومفادها أن ليس هنالك شأن من شؤون الحياة الفرديّة أو الاجتماعيّة "إلّا وتناوله الشّرع وأوضح فيه الخير والشّرّ وميّز الصّحيح من الفاسد [...] (فالشّرع له) تصوّر وحكم في كبريات وصغريات القضايا المتّصلة بحياة الانسان" (محمّد مصطفوي، م س، ص 168. وفي هامش هذه الصّفحة يرسل المؤلّف إلى كتب تقول بأطروحة التّوجيه المباشر: محمّد

حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، دار التّعارف للمطبوعات، بيروت، 1983، ج 6، ص 256 وما بعدها؛ أبو الأعلى المودودي، نظريّة الإسلام وهديه في السّياسة والقانون الدّستوري، الدّار السّعوديّة، جدّة، 1985، ص 136 – 137؛ وهبة الزّحيلي، جهود تقنين الفقه الإسلاميّ، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1987، ص 8 – 9).

انظر أيضا حول الأطروحة الثّالثة الإمام الشافعيّ الذي قال في رسالته: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلّا وفي كتاب الله الدّليلُ على سبيل الهدى فيها". محمّد بن إدريس الشّافعي، الرّسالة، ت: أحمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1357 هـ/ 1938 م، ص 19.

انظر كذلك الغزالي حين قال: "ما من واقعة إلّا وفيها تكليف. والوقائع لا حصر لها، بل هي في الإمكان غير متناهية، والنّصوص لا تفرض إلّا محصورة متناهية، ولا يحيط قطّ ما يتناهى بما لا يتناهى". أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنيّة، حقّقه وقدّم له: عبد الرّحمان بدوي، الدّار القوميّة للطّباعة والنّشر، القاهرة، 1383 هـ/ 1964 م، ص 88.

انظر أيضا مفهوم الاتّساع في مسلك الدّين في التّعاطي مع الأفعال: طه عبد الرّحمان (م س: روح الدّين. من ضَيْق العَلْمانيّة إلى سَعَة الائتِمانيّة، ص 71 وما بعدها، وخاصّة ص 77 و 79 و 80 و 81). وفي القوانين الوضعيّة الغربيّة اليوم يُتحدّث عن الحجّة التي تعود إلى كمال النّظام القانونيّ (*argument a complétudine* ou de la complétude du système juridique): و"هي وسيلة استدلاليّة على أساسها – وبسبب كوننا لا نجد قاعدة قانونيّة تعطي تكييفا قانونيّا معيّنا لكلّ شخص بالنّظر إلى كلّ تصرّف ماديّ ممكن – يجب أن نستنتج صحّة ووجود قاعدة قانونيّة تعطي للأفعال غير المنصوص عليها تكييفا حكميّا معيّنا: إمّا أنّ الفعل هو دائما غير مؤثّر، أو دائما وجوبيّ، أو دائما ممنوع، أو دائما مباح".

النّصّ الأصليّ:

"L'argument a *completudine* ou de la complétude du système juridique « est un procédé discursif d'après lequel, puisqu'on ne trouve pas de proposition juridique attribuant une qualification juridique quelconque à chaque sujet par rapport à chaque comportement matériellement possible, on doit conclure à la validité et à l'existence d'une disposition juridique attribuant aux comportements non réglés de chaque sujet une qualification normative, particulière : ou toujours indifférents, ou toujours obligatoires, ou toujours interdits, ou toujours permis »".

ش بيرلمان، المنطق القانونيّ. الخطابة الجديدة، دالوز، باريس، ط 2، 1979، ص 59.

المرء المكلَّف من النّوم وإلى حين عودته إليه ثانية – وفيما يخصّ جميع الأفعال التي يأتيها على امتداد هذه المدّة الزّمنيّة – يوجب الله تعالى عليه بعض هذه الأفعال، وينهاه عن بعض ثانٍ، ويبيح له بعضاً ثالثاً، ويكره له رابعا، ويستحبّ خامسا، ويبطل سادسا، إلخ. وهكذا يفعل سبحانه مع المكلَّف في اليوم الموالي وحتّى اليوم الذي يقبضه إليه. فإذا كان علم الفقه هو علم عمليّات الاستدلال على أحكام الله

Ch. Perelman, *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*, Dalloz, Paris, 2e éd., 1979, p. 59.

انظر أيضا:

جرزي ستلماخ وبرتوز بروزاك، مناهج التّفكير القانونيّ، سبرينغر، هولاندا، 2006، ص 159.

Jerzy Stelmach and Bartosz Brozek, *Methods of Legal Reasoning*, Springer, The Netherlands, 2006, p. 159.

بتعبير آخر: لدينا الأفعال؛ وهي كثيرة جدّا ولا يمكن حصرها؛ ولدينا النّظام القانونيّ ويحوي جملة من القواعد لا تستطيع، مهما كثرت، أن تستوعب كلّ الأفعال؛ على هذا الأساس، كلّ نظام قانونيّ هو ناقص؛ لكنّ هذا النّظام عينه يسدّ نقصه ويكمّل نفسه بوضع قاعدة عامّة تقول إنّ كلّ فعل ليس له حكم (خاصّ) في القانون حكمُه أنّه مباح أو ممنوع (إلخ).

وهكذا، وكما أنّ للفقه الإسلاميّ مبدأ تصديقيّا مفاده أنّ لله تعالى في كلّ واقعة حكما، فإنّ الفقه وفقه القضاء الغربيّ المعاصر يبني على أمر مسبّق هو أنّ النّظامَ القانونيّ نظامٌ كامل.

قارن ما ورد أعلاه مع موقف رجل القانون الأمريكيّ رونالد دوركين (Ronald Dworkin) حول مثال الموصى له الذي قتل الموصي ومثال لاعب الشّطرنج الذي يبتسم لمنافسه أثناء اللعب للتّأثير عليه (في المثالين لا وجود لقاعدة تتعلّق بتلك الوقائع)، وذلك عند:

رايموند وايكس، فلسفة القانون. مقدّمة قصيرة جدّا، منشورات جامعة أوكسفورد، نيويورك، 2006، ص 40 وما بعدها.

Raymond Wacks, *Philosophy of Law. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2006, p. 40 ff.

تعالى في أفعال الإنسان، فإنّ هذا العلم سيتضمّن عددا كبيرا جدّا ومتنوّعا كثيرا[39] من تلك العمليّات[40].

لكن من يتأمّل، يجد – رغم كثرة العمليّات ورغم شدّة تنوّعها – عناصر تتكرّر؛ أي يجد عناصر تشترك فيها كلّ عمليّات الاستدلال.

"ويتشكّل من مجموع هذه العناصر المشتركة الأساس العامّ لعمليّة الاستنباط. وقد تطلّبت هذه العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط وضع علم خاصّ بها لدراستها وتحديدها وتهيئتها لعلم الفقه، فكان علم الأصول"[41].

وهكذا فإنّ علم الأصول هو علمٌ موضوعه العناصر المشتركة في عمليات استنباط الأحكام المنظّمة للأفعال[42].

هذا التّعريف لعلم الأصول من حيثيّة موضوعه يستدعي توضيحا بواسطة الأمثلة التّالية:

12 توضيح التّعريف من خلال مثال أوّل ◊ لنفرض أنّ فقيها طرح عليه سؤالٌ أوّلٌ: هل يمكن الصّوم في اليومين الأخيرين من شعبان؟ فكيف سيستنبط الحكم المتعلّق بهذه المسألة؟

الجواب: سيبدأ بالبحث في النّصوص، وسيجد في السّنّة الشّريفة ما يلي: "حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

---

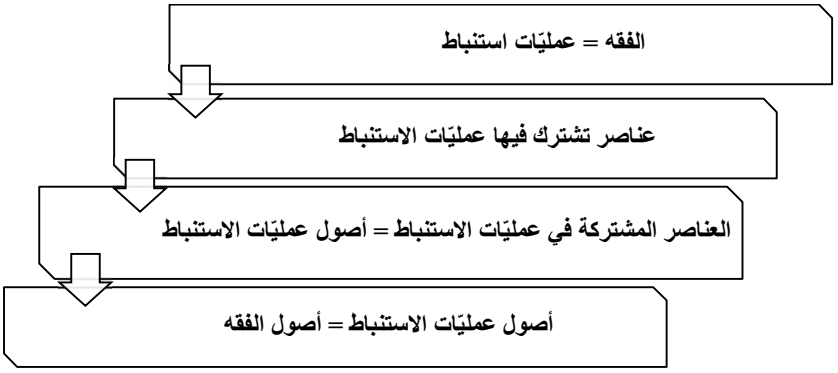
(39) يكفي لرؤية التّنوّع فتح كتاب فقهيّ والنّظر إلى فِهرس عناوينه: وضوء، صلاة، صيام، حجّ، بيع، كراء، وصيّة، ميراث، إلخ.

(40) انظر السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 8.

(41) م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 8.

رضي الله عنه عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: لَا يَتَقَدَّمَنَّ أَحَدُكُمْ رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلٌ كَانَ يَصُومُ صَوْمَهُ فَلْيَصُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ"[43].

ثمّ سيواصل الفقيهُ البحثَ، ولكن هذه المرّة في سيرة رواة النّصّ، وسيجدهم ثقاتا. والمشكل أنّ الثّقة قد يخطئ. هذا يعني أنّ الحديث لم يثبت ثبوتا يقينيّا أنّه للرّسول ﷺ، بل كلّ ما في الأمر – وبسبب وثاقة الرّواة – أنّ هنالك ظنّا[44] بأنّ الكلام هو للرّسول ﷺ. وعلميّاً، الظّنّ لا يُعتمد، لأنّه ليس فيه كشف عن الواقع، إذ قد يطابق هذا الواقع كما قد يخالفه. إلّا أنّ سيرة العقلاء جرت، في جميع المجتمعات ومن ضمنها المجتمع الإسلاميّ، على أنّه إذا جاء بالخبر ثقة أن يتمّ إلغاء احتمال



[42] السيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 8.

[43] أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري (194 – 256 هـ)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، 1423 هـ/ 2002 م، ص 460، الحديث عدد 1914؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار طيبة، الرّياض، 1426 هـ/ 2005 م، ج 5، ص 252، الحديث عدد 1914.

[44] "اليقين هو التّصديق والاعتقاد بثبوت شيء لشيء بمستوى لا يتخلّل معه الاحتمال بالخلاف [...] على أن يكون المعتقَد به مطابقا للواقع" (محمّد صنقور علي، أساسيّات المنطق، دار جواد الأئمّة، بيروت، 1435 هـ/ 2013 م، ص 444). أمّا الظّنّ فتصديق بثبوت شيء لشيء بمستوى يتخلّل معه الاحتمال بالخلاف. واحتمال الخلاف هذا مرجوح. انظر ما سيأتي في الفقرة 263، الهامش.

مخالفة الخبر للواقع ومن ثمّ أن يتمّ الإبقاء على الاحتمال الآخر لوحده[45]. وعليه فإنّ خبر الثّقة حجّة عند العقلاء في كلّ مكان.

هذا غير كافٍ إذ لا بدّ أن يكون حجّة عند الشّارع الإسلاميّ أيضا. لذا سيواصل الفقيهُ العملَ، وسيثبُت له على وجه اليقين أنّ هذا الشّارع قد أمضى سيرة العقلاء (لو نهى الرّسول ﷺ عن اتّباع هذه السّيرة، لوصل إلينا نهيه بالضّرورة، لأنّنا أمام ما يشيع حتما لو أنّه وُجِد)، أي سيثبت له على وجه القطع أنّ الله تعالى أوجب عليه اعتماد خبر الثّقة[46].

وهكذا سينتهي الفقيه إلى أن عليه الأخذ بحديث "[...] لَا يَتَقَدَّمَنَّ أَحَدُكُمْ رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ [...]".

بعد ذلك سيمرّ ويقول إنّ في الحديث عبارة "لا يتقدّمنّ". وهي فعل مضارع مع لامٍ ناهية. والمضارع مع اللاّم النّاهية صيغةُ نهي. وصيغة النّهي لها عدّة معاني (التّحريم، الكراهة، إلخ)[47]. لكنّ هذه المعاني غير متكافئة ويتقدّمها التّحريم. بعبارة

---

[45] يمكن أن يُضرب هنا للطّالب مثال أساتذته حين يلقون عليه هذا الدّرس أو ذاك، أي حين يخبرونه عن محتوى هذا العلم أو ذاك: فلو لم تكن لديه ثقة بهم، ثمّ لو لم يُلغ احتمال وقوعهم في الخطأ، لاستحال أن يكون هنالك تعليم من الأصل. ملاحظة: الثّقة المتحدَّث عنها هنا مستمدّة من السّلطة التي تملكها المؤسّسة الجامعيّة التي أعطت أولئك الأساتذة إمكانيّة الكلام. انظر حول السّلطة في الكلام:

بيار بورديو، «سوق الكلام»، منشور في: مسائل في علم الاجتماع، سيراس للنّشر، تونس، 1993، ص 121 وما بعدها.

Pierre Bourdieu, «Le marché linguistique», in : *Questions de sociologie*, cérès éd., Tunis, 1993, p. 121 s.

[46] انظر حول سيرة العقلاء، وإمضاء الشارع لها، وثبوت هذا الإمضاء على وجه القطع، ما سيرد في الفقرة 251.

[47] حول مختلف معاني صيغة النّهي انظر الفقرة 292.

فنّيّة: النّهي ظاهر في التّحريم[48]. ثمّ يقول الفقيه إنّ أهل اللغات (العربيّة وغيرها) قد اتّفقوا (جرت سيرتهم؛ ولأنّهم عقلاء، يُقال: سيرة العقلاء أو السّيرة العقلائيّة) على اعتماد المعنى الظّاهر ما لم تنكشف قرينة (ما أسميناه سابقا: السّياق المقاليّ والمقاميّ) على خلافه. ويضيف، بعد أن يلاحظ أنّ هذه السّيرة كانت على مسمع ومرأى من الرّسول ﷺ، قائلا: إنّ الشّارع وافق – وهذا ثابت على وجه القطع – على هذه السّيرة وأمضاها (لو نهى الرّسول ﷺ عن اتّباع هذه السّيرة، لوصل إلينا بالضّرورة نهيه، فنحن أمام ما توجد الدّواعي لنقله ونشره لو كان موجودا)[49].

ثمّ إنّه سيبحث عن القرينة المخالفة للمعنى الظّاهر، فلا يجدها[50]، فيخلص إلى إعطاء عبارة "لا يتقدّمنّ" في الحديث معنى "يحرم التّقدّم"[51].

---

[48] سنفصّل لاحقا في الظّهور وفي المعنى الظّاهر (الفقرة 255 وما بعدها)، ولكن قد ينبغي أن نقول من الآن إنّه المعنى الذي يتبادر من اللفظ (إذن هو معنى راجح ومتقدّم وهو – ومن هنا جاء اسمه – معنى ظاهر) مع إمكان أن يُقصد منه معنى آخر. انظر مثلا: عبد الكريم بن علي بن محمّد النّملة، المهذّب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرّشد، الرّياض، ط 1، 1420 هـ/ 1999 م، ج 3، ص 1208؛ عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإماميّة، مؤسّسة أمّ القرى للتّحقيق والنّشر، د م، 1420 هـ، ص 113.

[49] انظر حول الظّهور، وحول ظهور النّهي، وحول السّيرة العقلائيّة، وحول إمضاء الشّارع لها ما سيرد في مبحث الألفاظ (الفقرة 255 وما بعدها).

[50] لنفرض هذا، فالمثال لا يهمّنا في ذاته، أي لا تهمّنا صحّة الافتراض، ومن ثمّ لا تهمّنا صحّة الحكم الذي ينبني عليه ومطابقته لما هو موجود فعلاً في الفقه.

[51] بتعبير مغاير، سيعمد الفقيه إلى القياس التّالي:

"لا يتقدّمنّ" صيغة نهي مجرّدة (من القرائن التي تفيد غير التّحريم)؛

وكلّ صيغة نهي مجرّدة تفيد التّحريم؛

إذن "لا يتقدّمنّ" تفيد التّحريم.

وهكذا، وبعد كلّ العمل السّابق ومراحله المتعدّدة، سيجيب الفقيه على السّؤال الذي انطلق منه، قائلا: صوم اليومين الأخيرين من شعبان حرام؛ هذا هو الحكم (أو هذا هو الفقه إذا استعملنا عبارة "الفقه" في تعريفها الذي وجدناه سابقا عند ابن خلدون)؛ ولقد تمّ استخراج الحكم (أو الفقه) بواسطة دليلين أو حجّتين (الدّليلان والحجّتان هما: خبر الثّقة والظّهور؛ ولأنّنا أمام استخراجٍ بواسطة أدلّة وحجج فنحن أمام استدلال وحِجاج، ويُقال أيضا: استنباط) ثبت على وجه القطع قبول الشّارع الإسلاميّ بهما (إذن خبر الثّقة والظّهور لهما صفة الحجّة أو لهما حجّيّة)؛ من أجل هذا يصحّ وصفُ الحكمِ بالشّرعيّ (ويصحّ وصفُ الفقهِ بالإسلاميّ)[52].

13 توضيح التّعريف من خلال مثال ثانٍ ◊ لنفرض الآن أنّ الفقيه طرح عليه سؤال ثان: هل يجب على من وجد شيئا ضائعا في الطّريق أن يردّه إلى صاحبه؟ فكيف سيصل إلى الحكم المتعلّق بهذه المسألة؟

الجواب: سيبدأ بالبحث في النّصوص، وسيجد في السّنّة الشّريفة ما يلي: "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ يَزِيدَ مَوْلَى الْمُنْبَعِثِ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ رضي الله عنه أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ اللُّقَطَةِ. قَالَ: عَرِّفْهَا سَنَةً [...] فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيْهِ [...]"[53].

---

[52] خبر الثّقة دليل مقطوع بقبول الشّارع استخراج الأحكام منه (دليل مستنبط منه)، أي أنّ حجّيته لدى الشّارع مقطوع بها (انظر الفقر ة عدد 251).

أمّا إعطاء التّعبير معناه الظّاهر، فهو دليل مقطوع بقبول الشّارع استخراج الأحكام بواسطته (دليل مستنبط به)، أي أنّ حجّيته لدى الشّارع مقطوع بها (انظر الفقرة 254 وما بعدها).

[53] أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري، م س (صحيح البخاري)، ص 587 و588، الحديث عدد 2436؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، م س (فتح الباري بشرح صحيح البخاري)، ج 6، ص 252، الحديث عدد 2436.

ثمّ سيواصل الفقيهُ البحثَ، وسيجد رواة الحديث ثقاتا. ورغم أنّ الثّقة قد يخطئ، إلّا أنّ سيرة العقلاء جرت على الأخذ بخبره. ولقد ثبت على وجه اليقين أنّ الشّارع الإسلاميّ أمضى سيرة العقلاء (بالتّدقيق: من الثّابت قطعا أنّ النّاس وقت الرّسول ﷺ كانوا ككلّ عقلاء المجتمعات الأخرى يبنون على خبر الثّقة [لو لم يكونوا يفعلون مثل فعل العقلاء، لوصلنا حتما ذلك، لأنّ هذا أمر لو وجد لشاع وانتشر]، ومن الثّابت قطعا أنّ الرّسول ﷺ لم ينههم عن ذلك [لو نهاهم، لوصل نهيه بالضّرورة إلينا، لأنّنا أمام ما يشيع حتما وينتشر لو أنّه وُجِد])، وأوجب من ثمّ اعتماد ما يخبر به الثّقة.

وهكذا سينتهي الفقيه إلى أنّه ينبغي عليه الأخذ بحديث "[...] عَرِّفْهَا سَنَةً [...] فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيْهِ [...]".

بعد ذلك سيمرّ الفقيه ويقول إنّ الحديث الذي أوجب عليّ الشّارع الأخذ به قد حوى فعل الأمر "عرّف"، و"أدّ". وفعلُ الأمر هو من صِيَغ الأمر. وصيغةُ الأمر لها عدّة معاني (الوجوب، الاستحباب، إلخ). لكنّ هذه المعاني غير متكافئة ويتقدّمها الوجوب. بعبارة فنّيّة: الأمر ظاهر في الوجوب. مباشرة بعد ما سبق سيقول: إنّ أهل اللغات (العربيّة وغيرها) قد اتّفقوا (نحن أمام سيرة عقلاء) على اعتماد المعنى الظّاهر ما لم تنكشف قرينة على خلافه (وكانت هذه أيضا حال النّاس في فترة الرّسول ﷺ). وسيقول أيضا: والاتّفاق أمضاه الشّارع، وموافقته هذه ثابتة على وجه اليقين (لم يصل إلينا نهي من الرّسول ﷺ عمّا سار عليه النّاس).

في مرحلة موالية سيبحث الفقيه عن قرينة على خلاف المعنى الظّاهر، فلا يجدها[54]. عندها سيقول: "عرّف" و"أدّ" تعني "يجب أن تعرّف" و"يجب أن تؤدّي"[55].

وهكذا، وبعد فراغ الفقيه من جميع العمل السّابق، سيجيب على السّؤال الذي طرح عليه، وسيقول: من وجد لقطة، يجب عليه أن يعرّف بها وأن يردّها إلى صاحبها؛ هذا هو حكم القانون الإسلاميّ[56].

---

[54] لنفرض هذا، فالمثال لا يهمّنا في ذاته، أي لا تهمّنا صحّة الافتراض، ومن ثمّ لا تهمّنا صحّة الحكم الذي ينبني عليه ومطابقته لما هو موجود فعلاً في الفقه.

[55] بتعبير مغاير سيعمد الفقيه إلى القياس التّالي:

"عرّف" و"أدّ" صيغة أمر مجرّدة (من القرائن التي تفيد غير الوجوب)؛

وكلّ صيغة أمر مجرّدة تفيد الوجوب؛

إذن "أدّ" و"عرّف" تفيد الوجوب.

انظر حول الأمر، ومعانيه المختلفة، والمعنى الظّاهر منها ما سيرد في مبحث الألفاظ (الفقرة 285 وما بعدها).

[56] ويمكن في الإطار نفسه، إطار صيغة الأمر، أن نضيف مثالا، لكنّه هذه المرّة من القرآن الكريم:

لنفرض أنّ الفقيه طرح عليه هذا السّؤال: هل يجب على من تمّ توجيه السّلام إليه أن يردّ بمثله؟

سيجيب: نعم، ردّ السّلام بمثله واجبٌ. لكن كيف وصل إلى هذا الحكم الشّرعيّ؟ كيف استنبطه؟

الجواب: بحث الفقيه، فوجد في القرآن الكريم ما يلي: ﴿**وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَ [...] رُدُّوهَا**﴾ [النّساء: 86].

لكن المشكل: هل هذه الآية هي فعلا من القرآن الذي بلّغه النّبيّ محمّد ﷺ إلى أصحابه؟ ألم تقع إضافتها إليه وهي ليست منه؟ لحلّ هذا المشكل سيبحث الفقيه في مسألة حجّيّة القرآن، أي سيسأل: هل كلّ القرآن الذي بين يديه تمكن نسبته إلى النّبيّ محمّد ﷺ؟ بعد البحث سيجيب: القرآن جميعه ثبت أنّه هو عينه ما قاله الرّسول محمّد ﷺ وذلك بواسطة وسيلة تسمّى التّواتر (حول هذه الوسيلة انظر الفقرة 218 وما بعدها)، والتّواتر يفيد اليقين بما تمّ إثباته (انظر حول إفادة التّواتر لليقين والقطع، أي للعلم، الفقرة 218 وما بعدها)، واليقين حجّيته ذاتيّة، أي لا يحتاج الآخذ به إلى البحث هل يوافق

14 توضيح التّعريف من خلال مثال ثالث ◊ لنفرض أخيرا أنّ الفقيه طُرِح عليه سؤال ثالث: هل تبطل صلاة من ليس على وضوء؟

هنا سيبدأ الفقيه بالبحث، وسيجد حديثا رواه "إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ مَنْ أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ [...]"[57].

ثمّ سيواصل الفقيه البحث، وسيجد رواة الحديث ثقاتا. ورغم أنّ الثّقة قد يخطئ، فإنّ العقلاء جرت سيرتهم على اعتماد خبره، والشّارع الإسلاميّ أمضى – وهذا

الشّارع أم لا على ذلك. وهكذا، وبعد العمل المتقدّم، سيصل الفقيه إلى نتيجة مفادها أن عليه اعتماد تلك الآية.

ثمّ إنّه سيواصل العمل وسيقول إنّ آية سورة النّساء حوت فعل الأمر "ردّوها". وفعل الأمر هو من صيغ الأمر. وصيغة الأمر لها عدّة معاني (الوجوب، الاستحباب، إلخ). لكنّ هذه المعاني غير متكافئة ويتقدّمها الوجوب. بعبارة فنّيّة: الأمر ظاهر في الوجوب. بعد ذلك سيقول الفقيه إنّ أهل اللغات (العربيّة وغيرها) قد اتّفقوا (نحن أمام سيرة عقلاء) على اعتماد المعنى الظّاهر ما لم تنكشف قرينة على خلافه. وسيقول: والاتّفاق أمضاه الشّارع.

ثمّ إنّ الفقيه سيبحث عن قرينة على خلاف المعنى الظّاهر، فلا يجدها (لنفرض هذا، فالمثال لا يهمّنا في ذاته، أي لا تهمّنا صحّة الافتراض، ومن ثمّ لا تهمّنا صحّة الحكم الذي ينبني عليه ومطابقته لما هو موجود فعلاً في الفقه). عندها سيقول: "ردّوها" تعني "يجب أن تردّوها".

وهكذا، وبعد فراغ الفقيه من كلّ ما سبق، سيجيب على السّؤال، وسيقول: نعم، ردّ السّلام بمثله واجب. هذا هو الحكم الشّرعيّ.

انظر إلى هذا المثال عند: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الأولى، ص 141.

(57) أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري، م س (صحيح البخاري)، ص 47، الحديث عدد 135؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، م س (فتح الباري بشرح صحيح البخاري)، ج 1، ص 234، الحديث عدد 135.

ثابت على وجه اليقين – ما سار عليه العقلاء. وهكذا سينتهي الفقيه إلى أن عليه اعتماد حديث "[...] لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ مَنْ أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ [...].

بعد ذلك سيمرّ ويقول: إنّ المعنى الظّاهر لعبارة "لا تُقبل صلاة [...]" أنّ الصّلاة كـ"لاصلاة"، أي هي باطلة؛ وسيرة العقلاء جارية على الأخذ بالمعنى الظّاهر ما لم تنكشف قرينة على أنّ صاحب التّعبير أراد معنى مخالفا للمعنى الظّاهر. ولأنّه ثبت على وجه القطع أنّ هذه السّيرة العقلائيّة أمضاها الشّارع، ولأنّه لا وجود للقرينة المخالفة[58]، فإنّ الفقيه سيخلص إلى إعطاء تلك العبارة ذلك المعنى الظّاهر.

بالانتهاء من المراحل السّابقة، سيجيب الفقيه على السّؤال، ويقول: نعم، تبطل صلاة من لم يكن على وضوء. هذا هو حكم الشّرع، وهذا هو حكم القانون الإسلاميّ.

15 العناصر الخاصّة والعناصر المشتركة ◊ ومن ينظر إلى الأمثلة الثّلاثة[59]، سيجد أنّ عمليّات استنباط الأحكام (تمثّلت الأحكام في: حكم أوّلٍ هو التّحريم؛ وحكمٍ ثانٍ هو الوجوب؛ وحكمٍ ثالثٍ هو البطلان) قد حوت عناصر خاصّة من جهة وعناصر مشتركة من جهة أخرى[60].

والعناصر الخاصّة هي من نحو عبارة "صوم" وعبارة "رمضان" (تحديدا: معنى العبارة الأولى والثّانية المراد من الشّارع) في الحديث الأوّل الذي سبق معنا. فقد استعمل الفقيه هذه العناصر في استنباط الحكم المتعلّق بالصّيام. لكن لم يستعملها في مسألة

---

[58] لنفرض هذا، فالمثال لا يهمّنا في ذاته، أي لا تهمّنا صحّة الافتراض، ومن ثمّ لا تهمّنا صحّة الحكم الذي ينبني عليه ومطابقته لما هو موجود فعلاً في الفقه.

[59] قرّب من: السيّد محمّد باقر الصّدر: م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 15 وما بعدها؛ وانظر أيضا: محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 286 وما بعدها.

[60] انظر: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 11 وما بعدها.

استنباط حكم وجوب التّعريف والأداء على من وجد لُقطة، ولا في استنباط الحكم المتمثّل في بطلان صلاة المحْدِث. وهكذا الأمر مع حديث اللقطة وحديث الصّلاة. فالعناصر الخاصّة إذن تتغيّر من مسألة إلى أخرى.

لكن لو واصلنا النّظر إلى الأمثلة الثّلاثة، لوجدنا أنّ هنالك عناصر قد تكرّرت: فلقد اعتمد الفقيه في جميع عمليّات الاستنباط عنصرا مفاده أنّ خبر الثّقة يجب شرعاً اعتماده، أي هو حجّة. ومعنى كونه حجّة: أنّه صالح لأن يحتجّ به الله تعالى على العبد من أجل مؤاخذته، إن لم يعمل العبد بالخبر. كما أنّ معنى كون خبر الثّقة حجّة: أنّه صالح للعبد لكي يحتجّ به أمام الله تعالى من أجل إبراء ذمّته، إذا عمل العبد بالخبر. بعبارة فنّيّة اعتمد الفقيه: حجّيّة خبر الثّقة[61].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى اعتمد الفقيه عنصرا آخر في كلّ العمليّات وهو أنّ الظّهور حجّة لدى الشّارع[62].

---

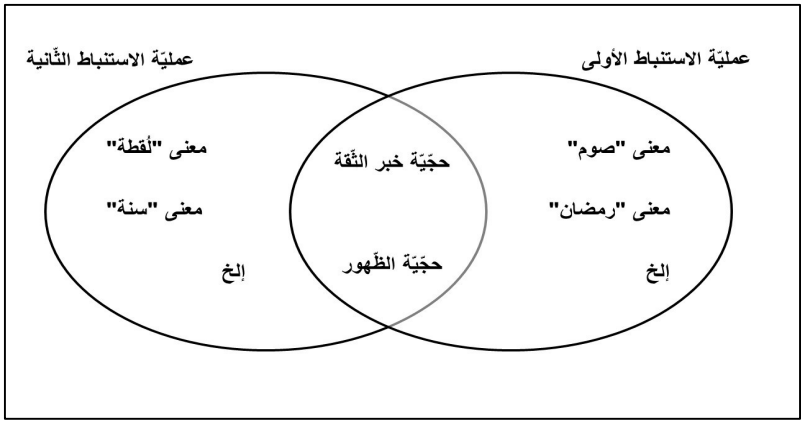
[61] حول حجّيّة خبر الثّقة انظر الفقرة 251.

[62] حول حجّيّة الظّهور انظر الفقرة 261، والفقرة 263، والفقرة 283، والفقرة 287، والفقرة 292، والفقرة 299 وما بعدها، والفقرة 305، والفقرة 308، والفقرة 310، والفقرة 312، والفقرة 313 وما بعدها.

هذان العنصران – حجّيّة خبر الثّقة وحجّيّة الظّهور – اشتركت فيهما كلّ عمليّات الاستنباط. لذلك يسمّيان "عناصر مشتركة"(63).

يخلص ممّا سبق أنّ عمل الفقيه يتمثّل في استنباط الأحكام المنظّمة للأفعال البشريّة، أي في الإتيان – فيما يخصّ هذه الأفعال – بحكم الله تعالى من وجوب أو منع أو غير ذلك من الأحكام، وإقامة الدّليل على أنّ المأتيّ به هو المراد من الله تعالى.

(63)



ويقول أحدهم (كمال الحيدري، الظّنّ. دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تحقيق محمود نعمة الجياشي، دار فراقد، قم، 1429 هـ/ 2008 م، ص 197) إنّ حجّيّة الظّواهر وحجّيّة خبر الثّقة هما الأساس الذي تستند له مسائل الفقه برمّته.

ويمكن أن نقرّب ما جاء أعلاه في أصول الفقه حول العناصر المشتركة والعناصر الخاصّة ممّا جاء في الخطابة (rhétorique) من حديث عن المواضع (lieux, *topoi*) المشتركة (lieux communs) والخاصّة (lieux propres). انظر:

أوليفييه ريبول، مدخل إلى الخطابة، المنشورات الجامعيّة لفرنسا، باريس، ط 4، 2001، ص 55 وما بعدها وص 62 وما بعدها.

Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique*, Presses Universitaires de France, Paris, 4e éd., 2001, p. 55 s. et 62 s.

فإذا قلنا "فقه"، ساوى ذلك القول "عمليّات استنباط"[64]. في هذه العمليّات هنالك عناصر خاصّة ومعها عناصر مشتركة تسمّى أيضاً قواعد عامّة وتسمّى أصولا. فإذا تحدّثنا عن أصول عمليّات الاستنباط، نكون قد تحدّثنا عن أصول الفقه[65].

ويستعمل البعض اصطلاحا مختلفا. فبدل "العناصر الخاصّة" يقول "أدلّة جزئيّة"، وبدل "العناصر المشتركة" يقول "أدلّة كلّيّة"[66].

---

[64] لو فتحنا كتاب فقه، لوجدناه يتكوّن من عمليّات استنباط تتبع الواحدة منها الأخرى: عمليّات استنباط في باب الطّهارة، ثمّ عمليّات استنباط في باب الصّلاة، ثمّ ... في باب البيع ...إلى أن ننتهي من جميع الأبواب.

[65]

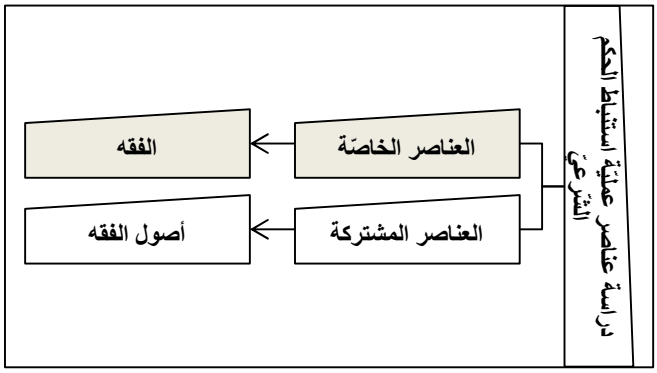
الفقه	=	**عمليّات الاستنباط**
عمليّات الاستنباط	=	**عناصر خاصّة + عناصر مشتركة (أصول)**
أصول عمليّات الاستنباط	=	**أصول الفقه**

[66] والدّليل الكلّيّ عنده "هو النّوع العامّ من الأدلّة الذي تندرج فيه عدّة جزئيّات مثل الأمر والنّهي والعامّ والمطلق والإجماع الصّريح والإجماع السّكوتيّ، والقياس المنصوص على علّته والقياس المستنبطة علّته، فالأمر كلّيّ يندرج تحته جميع الصّيغ التي وردت بصيغة الأمر. وهكذا، فالأمر دليل كليّ، والنّصّ الذي ورد على صيغة الأمر دليل جزئيّ؛ والنّهي دليل كلّيّ، والنّصّ الذي ورد على صيغة النّهي دليل جزئيّ". عبد الوهّاب خلّاف، علم أصول الفقه، مكتبة الدّعوة الإسلاميّة، د م، د ت، ص 13 و 14.

16 دور الفقيه ودور الأصوليّ ◊ والتّمييز بين العناصر الخاصّة والعناصر المشتركة يسمح بفهم دور الفقيه ودور الأصوليّ وأوجه الاختلاف بين الدّورين.

فالفقيه يبحث، فيما يخصّ المسألة التي يشتغل عليها، عن الأخبار المتعلّقة بها، ويحاول فهم عباراتها، ويصل من بعد ذلك إلى تحديد حكم الشّرع في تلك المسألة. أمّا الأصوليّ فيبحث: هل خبر الثّقة حجّة، ولماذا؟ هل الظّهور حجّة، ما حالات الظّهور، ولِمَ هو حجّة؟ ويبحث عن غير ذلك من المسائل المرتبطة بالعناصر المشتركة في عمليّات الاستنباط(67).

(67)



وتنبغي الإشارة هنا إلى أن ثمّ اختلافا: فالبعض يرى أنّ علم الأصول موضوعه العناصر المشتركة في ذاتها، والبعض الآخر يقول إنّ موضوعه هو ليس فقط تلك العناصر بل ومعها كلّ ما هو مرتبط بها (حجّيتها، إلخ).

لذا نجد الأوائل يقولون – التزاما بما جاء في المنطق – إنّ موضوع علم الأصول – وككلّ علم – هو البحث في عوارض هذا الموضوع الذّاتيّة (انظر مثلا: علي بن محمّد الآمدي، م س: الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 21: "اعلم أنّ موضوع كلّ علم هو الشّيء الذي يُبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة لذاته").

لكن ما المقصود بموضوع العلم؟ وما المقصود بالعوارض الذّاتيّة؟

المسألة الأولى: المقصود بموضوع العلم

إذا أخذنا علما معيّنا كالنّحو مثلا، فما موضوعه؟ "إنّ موضوعه هو الكلمة، والبحث النّحوي يُعنى بحالة آخر حرف من الكلمة. وهنا نتساءل: كيف اكتشفنا أنّ موضوع علم النّحو هو الكلمة؟ والجواب: لو راجعنا مسائل علم النّحو، من قبيل: الفاعل مرفوع، المفعول منصوب، الاسم كلمة، الحرف كلمة، الفعل كلمة، إلخ، فكلّ واحدة من هذه المسائل هي عبارة عن قضيّة منطقيّة تشتمل على موضوع ومحمول. وإنّ هذه الموضوعات بمجموعها لو لاحظناها، لوجدناها مصاديق لمعنى واحد يوجد مفهوما كلّيّا ينطبق عليها جميعا. فعندما نقول «الفاعل مرفوع»، ينطبق على الموضوع، أي الفاعل، أنّه كلمة. فالفاعل مصداق للكلمة. وقولنا «المفعول منصوب»، كذلك ينطبق عليه أنّه كلمة، لأنّه مصداق للكلمة. وهكذا عندما نقول «الحال منصوب»، فالحال «موضوع»، وينطبق عليه أيضا أنّه كلمة، لأنّه مصداق لها. وعليه فإنّنا نرى أنّ موضوعات مسائل علم النّحو هي مصاديق لمفهوم الكلمة، بمعنى أنّ مفهوم الكلمة ينطبق على موضوعات مسائل علم النّحو بأجمعها. من هنا يتّضح أنّ موضوع علم النّحو هو الكلمة، لأنّها تمثّل المفهوم الكلّي الذي تكون تمام الموضوعات في مسائل علم النّحو مصاديق له. لكن البحث في موضوع علم النّحو – وهو الكلمة – إنّما يدور حول الأعراض التي تُحمَل على الكلمة، أي البحث عن الأعراض أو عن المحمولات أو قل عن أحوال الكلمة". عبد الجبّار الرّفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلاميّة، دار الهادي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط 1، 1422 هـ/ 2001 م، ج 1، ص 165 وما بعدها.

المسألة الثانية: المقصود بالعوارض الذّاتيّة

"المعروف أنّ العوارض قسمان: ذاتيّة وغريبة.

"فالعوارض الذّاتيّة ثلاثة أنواع:

"1 – ما يعرض على الشّيء بلا واسطة، كعروض التّفكير للإنسان.

"2 – وما يعرض له بواسطة الخارج المساوي، كعروض الضّحك على الإنسان بواسطة كونه متعجّبا.

"3 – وما يعرض له بواسطة جزئه الأخصّ المساوي، كعروض التّكلّم على الإنسان بواسطة كونه ناطقا.

"والعوارض الغريبة ثلاثة أنواع أيضا:

"1 – ما يعرض للشّيء بواسطة الخارج الأعمّ، كالحرارة العارضة للإنسان بواسطة الحركة، وهي أعمّ.

"2 – ما يعرض له بواسطة الخارج الأخصّ، كالغنى العارض للإنسان بواسطة كونه تاجرا، وهو أخصّ.

"3 – ما يعرض له بواسطة المباين، كالحرارة العارضة للماء بواسطة النّار، وهي مباينة للماء.

"والمشهور أنّ أنواع القسم الأوّل هي التي تدخل في مسائل العلم، لأنّها هي العوارض الذّاتيّة لموضوعه (أي من المحمولات أو الأوصاف الذّاتيّة للموضوع). أمّا الأعراض الغريبة، فخارجة عن موضوعه. وهنا يقع الإشكال في جملة من العلوم، حيث يكون البحث في أكثر مسائلها بحثا عن العوارض الغريبة لموضوعها لا الذّاتيّة. فعلم النّحو مثلا موضوعه الكلمة من حيث الإعراب والبناء، فيُبحث فيه عن رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما. ومن المعلوم أنّ الرّفع والنّصب يعرض على الكلمة بواسطة الخارج الأخصّ وهي كونها فاعلا أو مفعولا. وذلك من العوارض الغريبة. كذلك فإنّ علم الأصول موضوعه الأدلّة (أي ما أسميناه العناصر المشتركة). وإذا بحثنا عن حجّيّة خبر الواحد مثلا أو الإجماع المنقول، فإنّ الحجّيّة عارضة عليهما بواسطة أمر مباين لهما وهو مفهوم «آية النّبأ» أو «السّيرة العقلائيّة». وما يعرض بواسطة المباين هو من الأعراض الغريبة لا الذّاتيّة" (السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س، ص 254، الهامش).

وهكذا إذا التزمنا في الأصول بما يلتزم به المناطقة وقلنا إنّ موضوع علم الأصول هو العوارض الذّاتيّة، أدّى ذلك إلى خروج البحث في حجّيّة خبر الآحاد وحجّيّة الإجماع ونحو ذلك من دائرة علم الأصول، ليبقى في هذه الدّائرة فقط البحث في خبر الآحاد وفي الإجماع وغير ذلك من العناصر المشتركة أو الأدلّة (البحث فيها كأدلّة بما هي أدلّة أي بعد ثبوت حجّيتها وثبوت صفة الدّليليّة لها).

"والصّحيح أنّ ما التزم به المنطقيّون [...] لا دليل عليه [...] والأجدر أنّه ليس لعلم الأصول موضوع خاصّ، بل يبحث فيه عن موضوعات شتّى تشترك كلّها في تحقيق «عمليّة الاستنباط». فكلّ المسائل التي تبحث فيه يجمعها جامع واحد هو أنّها داخلة في عمليّة استنباط الحكم الشّرعيّ". السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س، ص 256 وما بعدها.

17 **الحكم المشترك** ◊ وزيادة على ما سبق، ولأنّ كلّ عمليّة استنباط تنتهي إلى حكم، فالأصوليّ يبحث عن المشترك بين الأحكام، أي عمّا يسمّيه البعض الأحكام الكلّيّة[68].

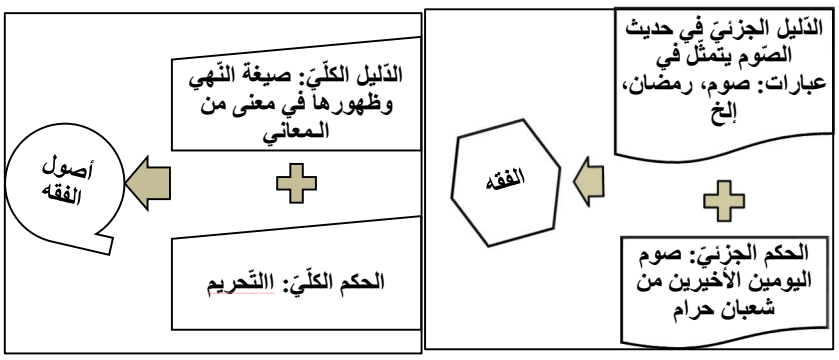
هذا هو إذن الفارق بين علم الفقه وعلم أصول الفقه: فالأوّل يهتمّ بما هو خاصّ وجزئيّ في عمليّة الاستنباط، أمّا الثّاني فيعتني بما هو مشترك وكلّيّ[69].

18 **أصول الفقه الإسلاميّ = منهجيّة الفقه الإسلاميّ + فلسفة القانون الإسلاميّ** ◊ فإذا تثبّتنا أكثر، وجدنا أنّ معنى قولنا إنّ علم الأصول يهتمّ بالعناصر المشتركة هو أنّ هذا العلم يضع لعمليّة الاستنباط نظامها العامّ الذي ينبغي أن تسير عليه. بعبارة مختلفة: إذا تثبّتنا، وجدنا علم الأصول يخطّ لعمليّة الاستنباط وبصفة مسبّقة الطّريق الذي ينبغي أن تسير عليه لكي تصل إلى الحكم. فهو إذن

---

(68) عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 14: "والأصوليّ لا يبحث في الأدلّة الجزئيّة، ولا فيما تدلّ عليه الأحكام الجزئيّة، وإنّما يبحث في الدّليل الكلّيّ وما يدلّ عليه من حكم كلّيّ ليضع قواعد كلّيّة لدلالة الأدلّة كي يطبّقها الفقيه على جزئيّات الأدلّة لاستثمار الحكم التّفصيليّ منها.
"والفقيه لا يبحث في الأدلّة الكلّيّة ولا فيما تدلّ عليه من أحكام كلّيّة وإنّما يبحث في الدّليل الجزئيّ وما يدلّ عليه من حكم جزئيّ".

(69)



منهجها[70]، إذِ المنهج méthode ليس سوى الطّريق المعدّ مسبّقا للسّير عليه من أجل بلوغ هدفٍ ما[71].

لذلك يمكن أن نستعمل كمرادف لـ "أصول الفقه" اسم "منهجيّة الفقه" méthodologie du *fiqh* ou de la doctrine (يستعمل عبد المجيد التّركي اسم: «المنهجيّة القانونيّة الإسلاميّة» méthodologie juridique musulmane[72]،

---

[70] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 5. فإذا عدنا إلى القدامى، وجدنا مثلا عبارة "طرق". انظر: أبو الحسين محمّد بن عليّ بن الطّيّب البصري المعتزلي (ت 436 هـ/ 1044 م)، كتاب المعتمد في أصول الفقه، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمّد حميد الله بالتّعاون مع محمّد بكر وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدّراسات العربيّة، دمشق، 1384 هـ/ 1964 م، ج 1، ص 9.

[71] انظر جون لارڤو وهو يقول: "عبارة «méthode» (منهج) أصلها يوناني وتعني الطّريق المسطّر مسبّقا والمؤدّي إلى نتيجة. والمنهج إمّا أن يتعلّق بأفضل طريقة لإتيان تفكير وإمّا أنّه برنامج بحث (أرسطو: محاولة تفسير العلل، علل الخصائص المشتركة وعلل الخصائص غير المشتركة). في المعنى الأوّل يتضمّن المنهج المنطق دون أن يتساوى معه. ويشير معجم الاصطلاحات لـ: «لالاند» (Lalande) إلى أنّ العبارة موجودة عند أفلاطون وأرسطو بمعنى مذهب (doctrine) أو معرفة (connaissance): هنا نحن أمام التقاء إبحائي حين نعلم أنّه وفي الرّياضيّات توجد مقابلة بين النّظريّات والمناهج. إنّ المنهج يجيب أوّلا على سؤال عملي: كيف نفعل، ماذا نباشر، لكي نحقّق هدفا معيّنا".

جون لارغو، «المنهج»، منشور في: الموسوعة الكلّيّة، 2016، DVD-ROM.

Jean Largeault, « Méthode », in : *Encyclopædia Universalis*, 2016, DVD- ROM.

[72] انظر: عبد المجيد التّركي، «حجّة السّلطة، الحجّة العقليّة وغياب الحجّة»، دراسات إسلاميّة، المجلّد 42، باريس، 1975، ص 60.

Abdel Magid Turki, « Argument d'autorité, preuve rationnelle et absence de preuve dans la méthodologie juridique musulmane », *Studia Islamica*, Fasc. XLII (42), Paris, 1975, p. 60.

انظر أيضا المؤلّف نفسه في التّصدير الذي قام به لكتاب: عبد الوهّاب خلّاف، أسس القانون الإسلاميّ. علم أصول الفقه، مترجم من العربية بواسطة كلود دباك وأسماء غودين ومحرزيّة العبيدي معيزي، تصدير عبد المجيد التّركي، القلم، باريس، 1997، ص 6.

ويستعمل جوزيف شاخت Joseph Schacht عبارة «منهجيّة فقه القضاء الإسلاميّ» méthodologie de la jurisprudence islamique، ويستعمل روبير برانشفيغ Robert Brunschvig عبارة «المنهجيّة النّظريّة للقانون» méthodologie théorique du droit، ويستعمل هنري لاووست Henri Laoust عبارة «نظريّة القانون» théorie du droit، وعبارة «المنهجيّة المنطقيّة–القانونيّة» méthodologie logico-juridique[73]، وتستعمل "موسوعة فلسفة القانون" عبارة «منهجيّة التّفكير القانوني» the methodology of legal reasoning[74]. ويمكن القول، وهذا سيتبيّن بعد قليل، إنّه وبعد استقرار أقسام المنهجيّة القانونيّة méthodologie juridique في الغرب في فرعها المتعلّق بالتّفكير[75] أنّ أقرب اسم

ʿabd al-wahhâb khallâf, *Les fondements du droit musulman. ʾilm uṣūl al- fiḳh*, traduit de l'arabe par Claude Dabbak, Asmaa Godin et Mehrezia Labidi Maïza, Préfacé par Abdel-Majid Turki, Ed. Al Qalam, Paris, 1997, p. 6.

انظر كذلك: نورمان كالدير، «أصول الفقه»، موسوعة الإسلام، بريل، لايدين، 1986، المجلّد 10، ص 1005.

Norman Calder, «Uṣūl al- fiḳh», in : *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, Leiden, 1986, T. X, p. 1005.

(73) عبد المجيد التّركي، «حجّة السّلطة، الحجّة العقليّة وغياب الحجّة»، مقالة سابقة الذّكر، ص 60 (الهامش).

(74) كريستوفر بري غراي، فلسفة القانون. موسوعة، راوتلدج، لندن ونيويورك، 2012، ج 1 و 2 ص 439.

Christopher Berry Gray, *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, Routldge, London and New York, 2012, Volume I-II, p. 439.

(75) انظر ما سيرد في الفقرة 19، والفقرة 32.

يقابل ما هو موجود في هذا الغرب أن نقول إنّ «أصول الفقه» هي «منهجيّة الفقه»[76].

وزيادة على ما نجده في علم أصول الفقه من مباحث تبرّر تسمية هذا العلم بالمنهجيّة الفقهيّة، هنالك أيضا في العلم نفسه مباحث (المقصود ما سنتناوله لاحقا تحت عنوان: صاحب الحكم[77]) تماثل تلك الموجودة في الغرب تحت اسم «فلسفة القانون». لذا يوجد ما يبرّر تسمية علم أصول الفقه الإسلاميّ لا فقط بـ: «منهجيّة الفقه الإسلاميّ»، بل بـ: «منهجيّة الفقه الإسلاميّ وفلسفة القانون الإسلاميّ»[78].

---

[76] قد يكون مستنبط الحكم قاضيا، حينئذ يمكن أن نتحدّث عن منهجيّة قضائيّة. لكن في العادة يأخذ القاضي الحكم من الفقه (أي الغالب أن يكون القاضي مقلّدا لفقه معيّن)، لذلك اكتفينا بالحديث عن منهجيّة فقهيّة.

[77] انظر الفقرة 115.

[78] إذا أسمينا جزءاً من مباحث أصول الفقه باسم "فلسفة القانون الإسلاميّ"، فينبغي عندها أن نميّز بين هذه الفلسفة وما يسمّى اليوم فلسفة الفقه.

ففلسفة القانون الإسلاميّ تبحث في "ماورائيّات" القانون الإسلاميّ (تحديداً هي تجيب بالأساس عن السّؤال التّالي: لماذا يُعدّ هذا القانون ملزما؟).

أمّا فلسفة الفقه، فتعتني بأمر آخر هو: "ماورائيّات" عمليّات استنباط القانون الإسلاميّ التي يقوم بها الفقيه. بعبارة أخرى تبحث فلسفة الفقه عمّا وراء الفقه (من يبحث عمّا وراء الفقه هو يبحث أيضا عمّا وراء أصول الفقه. إذن ينبغي القول إنّنا أمام: فلسفة للفقه ولأصوله).

وفلسفة الفقه هذه هي اختصاص جديد بصدد النّشأة والتّشكّل في أيّامنا الحاضرة (على الأقلّ على مستوى الاسم). انظر حولها: محمّد مصطفوي، فلسفة الفقه. دراسة في الأسس المنهجيّة للفقه الإسلاميّ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، سلسلة الدّراسات الحضاريّة عدد 25، بيروت، ط 1، 2008؛ عبد الجبّار الرّفاعي، فلسفة الفقه ومقاصد الشّريعة، دار الهادي، بيروت، ط 2، 1429 هـ/ 2008 م.

19 أصول الفقه والعلم الموجود اليوم في الغرب تحت اسم: المنهجيّة القانونيّة ◊ ممّا تقدّم يخلص أنّه ينبغي، وفيما يخصّ عمليّات الاستنباط، الفصل بين العمليّات في ذاتها وعناصرها المشتركة: في علم الفقه نجد العمليّات نفسها؛ أمّا في علمِ أصولِ (أو علمِ منهجيّةِ) الفقه، فنجد العناصر المشتركة(79).

هذا عن الفضاء التّشريعيّ الإسلاميّ. أمّا في فضاء القوانين الوضعيّة المعاصرة (القوانين الغربيّة، كالقانون الفرنسيّ، والألمانيّ، والأمريكيّ، إلخ؛ أو القوانين المتأثّرة

(79)

ينبغي هنا أن نعيد الإشارة إلى أنّ تعريف أصول الفقه بأنّ موضوعه العناصر المشتركة هو تعريف جاء عند السّيّد محمّد باقر الصّدر.

لكنّ التّعريف المدرسيّ المشهور في كتب علم الأصول الإماميّة أنّ علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهِّدة لاستنباط الحكم الشّرعيّ.

ولقد أُشكِل على هذا التّعريف، فقيل إنّه غير مانع ويُدخِل في علم الأصول "مسائل علوم أخرى، كعلم اللغة مثلا. توضيح الإشكال: حينما يريد الفقيه أن يستنبط حكم وجوب التّيمّم من قوله تعالى: ﴿**فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا**﴾ [النّساء: 43]، فإنّه لابدّ أن يستعين باللغة لمعرفة معنى الصّعيد، أهو مطلق وجه الأرض ليحكم بوجوب التّيمّم بكلّ ما يصدق عليه العنوان وإن لم يكن ترابا، أم هو خصوص التّراب ليحكم بوجوب التّيمّم بالتّراب فقط؟ إنّ استظهار هذا المعنى أو ذاك من كلمة الصّعيد هو من وظيفة اللغويّ في علم اللغة لا الأصوليّ في علم الأصول. ومع ذلك فإنّه لابدّ أن تُعَدّ من مسائل علم الأصول وفق التّعريف المشهور، لأنّنا قد استعنّا بها في مقام الاستنباط. ولمّا لم يكن بالإمكان تصحيح التّعريف المشهور ليدفع به إشكال النّقض هذا ونظائره، فقد عدل السّيّد [...] (محمّد باقر الصّدر) إلى تعريف آخر لعلم الأصول ليتفادى ورود مثل هذه الإشكالات عليه [...] (يتمثّل تعريف السيّد الصّدر في أنّ الأصول هو) العلم بالعناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط [...] وبهذا تخرج مسائل اللغة

بالقوانين الغربيّة، كالقانون التّونسيّ، إلخ)، فتوجَد أيضا عمليّات استنباط لأحكام المشرّع (الفرنسيّ، الألمانيّ، الأمريكيّ، التّونسيّ، إلخ). وفي هذه القوانين كذلك تنفصل عمليّات الاستنباط نفسها عن العناصر المشتركة. ويتعهّد بدور القيام بعمليّات الاستنباط ما يسمّى في فرنسا مثلا بـ: doctrine، وتترجم بـ: "فقه"[80].

كمسألة ظهور كلمة الصّعيد عن هذا العلم، لأنّها وإن وقعت في طريق عمليّة الاستنباط ولكنّها ليست عنصرا مشتركا بل هي عنصر خاصّ لا يتدخّل في استنباط حكم شرعيّ غير متعلّق [...] (بمادّة الطّهارة)". السّيّد كمال الحيدري، الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر (تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم)، دار فراقد، قم – إيران، ط 1، 1428 هـ/ 2007 م، ج 1، ص 33 وما بعدها.

حول مختلف تعريفات علم الأصول عند الإماميّة، انظر مثلا: محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: أصول الفقه، وتحت عبارة: المسألة الأصوليّة. انظر أيضا: السّيّد محمّد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه، مؤسّسة المنار، قم، 1414 هـ/ 1994 م، ج 1، ص 7؛ السّيّد أبو القاسم الخوئي، محاضرات في أصول الفقه (تقريرات أبحاث الخوئي للفيّاض)، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، قم، 1419 هـ، ج 1، ص 11 وما بعدها؛ جعفر السّبحاني، الموجز في أصول الفقه، مؤسّسة الإمام الصّادق، قم – إيران، 1420 هـ، ص 11 وما بعدها؛ محمّد المؤمن القمّي، تسديد الأصول، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، قم، 1419 هـ، ج 1، ص 7 وما بعدها.

وعند السّنّة انظر من الكتب القديمة: فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين الرّازي (544 – 606 هـ/ 1149 – 1209 م)، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق طه جابر فيّاض العلواني، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 2، 1412 هـ/ 1992 م، ج 1، ص 78 وما بعدها؛ علي بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 19 وما بعدها.

ومن الكتب المعاصرة: محمّد أبو النّور زهير، أصول الفقه، المكتبة الأزهريّة للتّراث، مصر، د ت، ج 1، ص 9 وما بعدها؛ محمّد بن حسن الجيزاني، معالم أصول الفقه، دار ابن الجوزي، 1416 هـ/ 1996 م، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص 21 وما بعدها؛ وهبة الزّحيلي، أصول الفقه الإسلاميّ، دار الفكر، دمشق، 1406 هـ/ 1986 م، ج 1، ص 15 وما بعدها.

[80] حول هذا الفقه ووظيفته، انظر مثلا:

فيليب جيستاز وكريستوف جامان، الفقه، دالوز، باريس، 2004.

كما تقوم المحاكم بالدّور نفسه، وعملها يسمّى في فرنسا jurisprudence، وتترجم العبارة بـ: "فقه القضاء"[81]. والفرق بين "الفقه" و"فقه القضاء" في الفضاء القانونيّ الفرنسيّ يساوي الفرق في فضاء التّشريع الإسلاميّ بين "الفقه" و"القضاء". ففي

Philippe Jestaz et Christophe Jamin, *La doctrine*, Dalloz, Paris, 2004.

[81] حول هذا الفقه للقضاء ووظيفته، انظر مثلا:

فريديريك زيناتي، فقه القضاء، دالوز، باريس، 1991.

Fréderic Zenati, *La jurisprudence*, Dalloz, Paris, 1991.

وتنبغي ملاحظة أنّ معنى عبارة jurisprudence في الفرنسيّة يختلف عن معناها في الإنجليزيّة. ففي اللغة الأولى تدلّ، كما جاء في المتن، على أحكام القضاء وقراراته. أمّا في الإنجليزيّة فالعبارة تعني دراسة القانون والنّظام القانوني (the study of the law and legal system).

انظر حول العبارة في الإنجليزيّة:

ب هـ كولن، معجم القانون، بلومسبوري، لندن، ط 4، 2004، ص 168.

P.H. Collin, *Dictionary of Law*, Bloomsbury, London, Fourth Edition, 2004, p. 168.

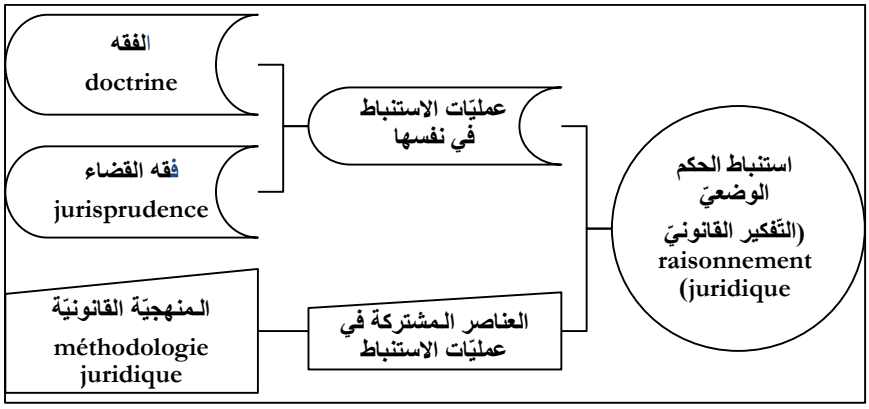
هذا الفقه وذاك يستنبط الفقيهُ الحكمَ على وجهٍ لا يهمّ أشخاصا بعينهم، وفي هذا القضاء وذاك يستنبط القاضي الحكم على وجه يهمّ المتقاضين الواقفين أمامه[82].

زيادة على عمليّات الاستنباط نفسها، توجد كما قلنا عناصر مشتركة. لأجل هذه العناصر وُضِع في الفضاء القانونيّ الوضعيّ الغربيّ علمٌ يسمّى "المنهجيّة القانونيّة" méthodologie juridique[83].

---

(82) قارن، فيما يخصّ الفضاء القانونيّ الإسلاميّ، مع: محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: الحكم المقابل للفتوى.

(83)



حول علم المنهجيّة القانونيّة انظر مثلا:

جون-لويس بارجال، المنهجيّة القانونيّة، المنشورات الجامعيّة لفرنسا، باريس، ط 2، 2016.

Jean-Louis Bergel, *Méthodologie juridique*, PUF, Paris, 2e éd., 2016.

ماري-لور ماتيو-إيزورك، التّفكير القانونيّ، المنشورات الجامعيّة لفرنسا، باريس، 2001.

Marie-Laure Mathieu-Isorche, *Le raisonnement juridique*, PUF, Paris, 2001.

بول ديلنوا، عناصر في المنهجيّة القانونيّة، لارسييه، بروكسال، 2006.

Paul Delnoy, *Éléments de méthodologie juridique*, Larcier, Bruxelles, 2006.

جرزي ستلماخ وبرتوز بروزاك، م س (مناهج التّفكير القانونيّ).

ملاحظة: يمكن أن نجد علاقة بين علم أصول الفقه وعلوم أخرى كثيرة معاصرة غير المنهجيّة القانونيّة. ويمكن لذاك العلم أن يستفيد من هذه العلوم. والعكس صحيح. ومن ضمن العلوم المعاصرة (أو التي

20 الأصول علم النّظريّات والفقه علم تطبيقها على العناصر الخاصّة ◊ فإذا تركنا القانون الغربيّ وعدنا إلى التّشريع الإسلاميّ، قلنا إنّ علم الأصول لا يكتفي – على الأقلّ عند البعض – بتحديد العناصر المشتركة ودراستها، بل يبحث أيضا في حجّيتها، ويحدّد درجة استعمالها والعلاقات الموجودة بينها[84]. ويضع علم الأصول بعد ذلك جميع ما يتوصّل إليه في خدمة علم الفقه.

عندئذ يأتي هذا العلم (الفقه) ليقوم بعمله، وهو الاستنباط، بأن يضيف إلى العناصر الخاصّة ما وفّره له علم الأصول من عناصر مشتركة (بالتّدقيق: يبحث الفقه بواسطة

وقع إحياء الاهتمام بها في أيّامنا) والتي يمكن أن تفيد وتستفيد من علم الأصول، ينبغي أن نشير إلى علم الحِجاج. بل إنّ أحد المختصّين في هذا العلم كتب – بعد أن اطّلع على كتاب أصول الفقه لعبد الوهّاب خلّاف في ترجمته الفرنسيّة – إنّنا أمام أحد أكبر مؤلّفات الحجاج في القرن العشرين (رغم أنّ كتاب عبد الوهّاب خلّاف، على أهمّيته، ليس إلّا مختصرا تناول مباحث الأصول كما ينبغي لمختصر أن يتناولها، أي دون تفصيل وتعمّق).

كريستيان بلانتين، الحجاج. التّاريخ، النّظريّات والآفاق، المنشورات الجامعيّة الفرنسيّة، باريس، 2005، ص 60.

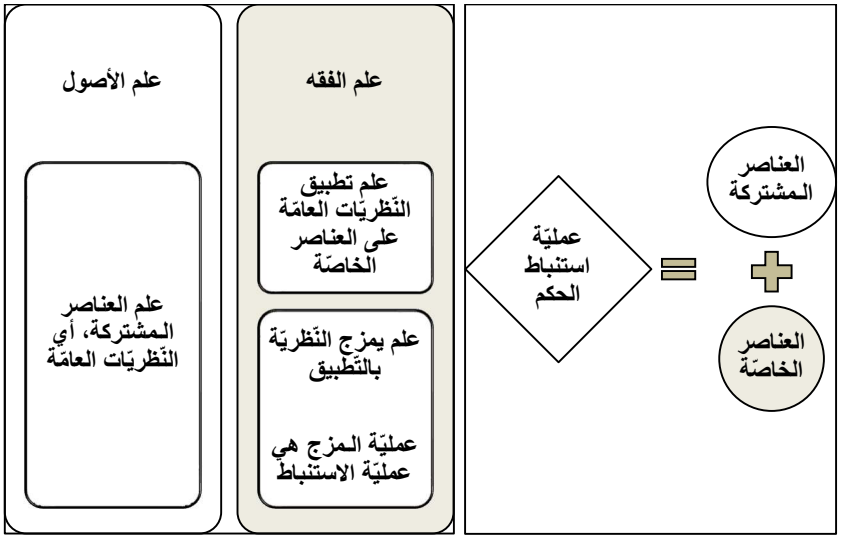
Christian Plantin, *L'argumentation. Histoire, théorie et perspectives*, PUF, Paris, 2005, p. 60.

[84] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 15 وما بعدها.

العناصر الخاصّة والعناصر المشتركة عن الحكم الشّرعيّ المتعلّق بفعلٍ مَا: وجوب هذا الفعل، أو حرمته، أو إباحته، أو استحبابه، أو كراهته، إلخ)[85].

وقد يبدو هذا العمل بسيطا: يُجَمِّع الفقيهُ النّصوصَ التي تتحدّث عن المسألة التي يشتغل عليها، ثمّ بعد ذلك يضيف إليها العناصر المشتركة من نحو حجّيّة الظّهور. لكن الحقيقة أنّ الأمر أكثر تعقيدا. فبعد استخراج النّصّ – ولنأخذ هنا مثال حديث الصّوم الذي مرّ معنا[86] – على الفقيه أن يدرس كلّ ما يتعلّق بظهور النّهي عن صوم اليومين الأخيرين من شعبان في معنى التّحريم. بعبارة أكثر تفصيلا: على الفقيه أن يبحث، ما وسعه البحث، في السّياق المقاليّ والمقاميّ للنّهي لعلّ في هذا السّياق ما يصرف النّهي عن معنى التّحريم إلى معنى الكراهة أو إلى أيّ معنى آخر من معاني النّهي. هذا نموذج بسيط ليس إلّا للمجهود الدّقيق الذي يتطلّبه شغل استنباط الحكم من الفقيه. وكما يُرى من النّموذج، وهو البسيط، فإنّ الجهد

(85)



(86) انظر الفقرة 12.

الذي يقوم به الفقيه ليس بسيطا. وهو الجهد نفسه الذي يقتضيه كلّ عمل يتطلّب تطبيقا لنظريّات عامّة على حالات خاصّة[87].

فشُغْلُ عالم الفقه إذن التّطبيق، وهو شغل دقيق كما أشرنا؛ أمّا شغل عالم أصول الفقه فوضع النّظريّة العامّة ووضع المنهج، إذ علم الأصول كما عرّفناه هو العلم الذي موضوعه العناصر المشتركة في عمليّات استنباط الأحكام.

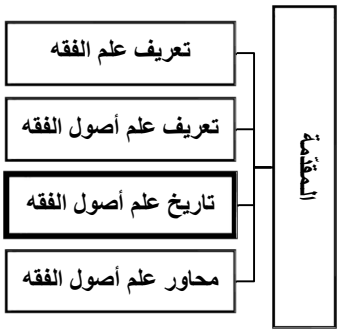
هذا العلم له تاريخ تنبغي دراسته[88].

3/ تاريخ علم أصول الفقه

21 ولادة الحاجة إلى علم الأصول ◊ يحتاج كلّ اجتماع بشريّ إلى قواعد تنظّم أفعال أفراده، ومن ثمّ إلى نصوص (مكتوبة أو شفويّة) تحوي هذه القواعد؛ كما يحتاج إلى

(87) يقول السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 17: "وتطبيق النّظريّات العامّة له دائما موهبته الخاصّة ودقّته. ومجرّد الدّقّة في النّظريّات العامّة لا يغني عن الدّقّة في تطبيقها. ألا ترون أنّ من يدرس بعمق النّظريّات العامّة في الطّب يحتاج في مجال تطبيقها على حالة مرضيّة إلى دقّة وانتباه كامل وتفكير في تطبيق تلك النّظريّات على المريض الذي بين يديه". انظر أيضا: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الأولى، ص 42.

(88)



عمليّات تستخرج هذه القواعد من تلك النّصوص. لكن هل يحتاج الاجتماع البشريّ علمًا موضوعه العناصر المشتركة لتلك العمليّات؟

إنّ البحث في تاريخ الفضاء التّشريعيّ الإسلاميّ يسلمنا جوابا فيما يخصّ هذا الفضاء. لكنّ البحث نفسه يسلمنا، عرَضًا، خطوطا عامّة لجوابٍ ممكنٍ يهمّ غيره من الفضاءات، وخاصّة منها الفضاء التّشريعيّ الوضعيّ الغربيّ المعاصر لنا.

إذن سنبحث في الفضاء الإسلاميّ، لكنّ هذا البحث قد يلقي ضوءاً على سبب الولادة المتأخّرة للمنهجيّة القانونيّة في الغرب:

في الفضاء الإسلاميّ، وجدت أنشطة فكريّة متعدّدة هدفها كشف الأحكام التي جاءت في رسالة النّبيّ محمّد ﷺ. ويمكن تجميع هذه الأنشطة تحت اسم "علم الشّريعة". كما يمكن أن نميّز، فيما يخصّ تطوّر هذا العلم، بين عدّة مراحل:

مرحلة أولى، هي مرحلة عصر النّصّ أو ما يقرب في الزّمن من عصر النّصّ. في هذه المرحلة كان النّاس يتلقّون الحديث (والقرآن. لكن سنكتفي للتّبسيط بالحديث عن الحديث) مباشرة من الرّسول ﷺ أو ينقله إليهم من يعرفونهم مباشرة ويعرفون صدقهم. وكان استنباط الحكم لا يثير مشكلا، فالمستنبط يكون قريبا من النّصّ وعارفا بسياقه أو هو قادر على الوصول إليه بسهولة. ثمّ إنّ حاجات المجتمع كانت محدودة، ويتبع ذلك عدم اتّساع موضوعات عمليّات الاستنباط.

مرحلة ثانية ابتعدنا فيها عن عصر النّصّ. وبحكم هذا البعد صار السّؤال الطّبيعيّ كلّما كنّا أمام نصّ: هل صدر حقّا عن الرّسول ﷺ؟ لعلّ الرّاوي أخطأ؟ لعلّه كذب؟

وتتبع هذه الأسئلة الأولى أسئلة ثانية: للنّصّ معنى يتبادر منه، لكن أليس له سياق يذهب به إلى معنى آخر؟ فيم يتمثّل هذا السّياق وكيف نصل إليه؟ وإن لم نعثر عليه بعد البحث هل نعطي المعنى الذي تبادر لنا أوّلا؟ وما أساس ذلك؟ بعبارة واحدة:

ما معنى النّصّ، وما الدّليل على أنّ هذا المعنى هو المراد من صاحب النّصّ؟ ثمّ إنّ المجتمع توسّع واستحدثت من ثمّ مشاكل جديدة، فما نصنع لهذه المشاكل؟ وما الحكم الذي نطبّقه عليها؟

لحلّ المجموعة الأولى من الأسئلة، وجدت علوم الحديث. وقد اعتنت بجمع النّصوص وبالبحث عن سيرة الرّواة وغير ذلك من الأمور التي تجعلنا فيما بعدُ، وأمام نصِّ حديثٍ معيَّنٍ، نحكم هل هو قطعيّ الصّدور عن الرّسول محمّد ﷺ، أو محتمل الصّدور، أو محتمل عدم الصّدور.

أمّا المجموعة الثّانية من الأسئلة، فأوجدت – وهذا ما لاحظناه سابقا[89] – الحاجة التّاريخيّة إلى وضع علم الفقه.

لكنّ علم الفقه هذا – بعد أن تطوّر، وتبيّن فيه خيط عمليّات الاستنباط في ذاتها من خيطِ عناصرها المشتركة – احتاج لأن يوجِد إلى جانبه علما خاصّا ينفق في شأن هذه العناصر المشتركة مجهودا مستقلاّ بها يجعلها من الدّقّة والشّموليّة والتّجريد بحيث يمكن أن تتمّ العودة بها بعد ذلك إلى العلم الذي خرجت منه (أي علم الفقه) لأنّها صارت أقدر على خدمته[90].

---

[89] انظر الفقرة 7.

[90] يفصّل أحدُهم في هذه المسألة، ويقول: "مع تقدّم الزّمن، ومجيء دور التّابعين، وتبلور الحياة العقليّة لفقهائهم، توسّعت مناهج الاستدلال شيئا فشيئا، وبانت الخيوط الواضحة لأصول الفقه. ولكنّها مع ذلك لم تكن بمستوى واحد من الوضوح في أذهان المتصدّين للفتوى. لذلك انقسم فقهاء التّابعين [...] (ووجدت حالة من الفوضى في عمليّات الاستنباط) حملت الإمام الشّافعيّ [...] (على) أن يشمّر عن ساعده، فيدوّن القواعد العامّة لعمليّة الاستنباط، ويهذّبها [...] وبطبيعة الحال فإنّ الشّافعيّ لم يكن مخترعا لعلم أصول الفقه، فقد كانت هذه الأصول والقواعد موجودة قبله [...] ولكنّ الذي صنعه الشّافعيّ هو أنّ هذه القواعد والمناهج كانت أشتاتا متفرّقة في فقه التّابعين وأئمّة المذاهب الأمر الذي جعلها عرضة للبلبلة والفوضى، فاستطاع الرّجل بخبرته ودقّته أن يؤصّلها في كتبه، ويحدّد معالمها، ويرتّبها

وهكذا نصل إلى مرحلة ثالثة هي مرحلة أصول الفقه[91].

وما سبق يعني أنّنا انطلقنا من أنشطة فكريّة متنوّعة، لكنّها ممتزجة ببعضها ولها هدف واحد هو كشف الأحكام التي جاءت في رسالة النّبيّ محمّد ﷺ.

ثمّ انفصلت هذه الأنشطة عن بعضها البعض: فاستقلّت علوم الحديث، وخرج من رحِمِ علمِ الفقه علمُ أصول الفقه. فصرنا أمام ثلاثة أنواع من العلوم: علم الحديث، وعلم الفقه، وعلم أصول الفقه.

على بعضها، ويذهب بالكثير ممّا اعتراها من إرباك". السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة وفلسفيّة)، ص 260 وما بعدها.

(91) قرّب جميع ما جاء في المتن من: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 63 وما بعدها وخاصّة ص 51 وما بعدها.

وانظر في الاتّجاه نفسه ابن خلدون وهو يقول: "واعلم أنّ هذا الفنّ من الفنون المستحدثة في الملّة، وكان السّلف في غنية عنه، بما أنّ استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد ممّا عندهم من الملكة اللسانيّة. وأمّا القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا، فعنهم أخذ معظمها. وأمّا الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النّظر فيها، لقرب العصر وممارسة النّقلة وخبرتهم بها. فلمّا انقرض السّلف وذهب الصّدر الأوّل [...] احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلّة، فكتبوها فنّا قائما برأسه سمّوه أصول الفقه". ابن خلدون، م س (المقدّمة)، ص 553.

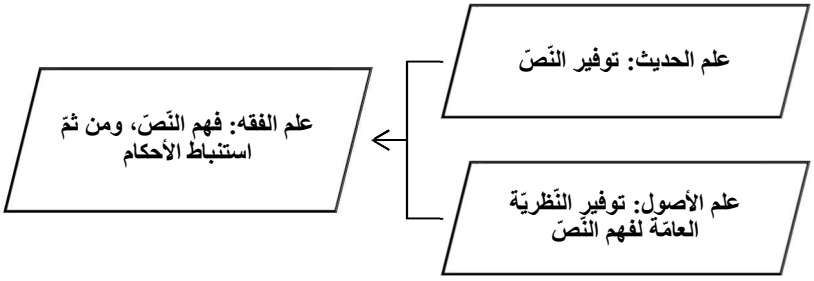
ويمكن القول إنّ علم الحديث يوفّر النّصّ (الذي قبِل الشّارع أن تُستخرَج منه الأحكام)، وعلم الأصول يوفّر النّظريّة العامّة لفهم النّصّ (النّظريّة التي قبِل الشّارع أن يُفهَم نصّه بواسطتها)، وكلّ ذلك لخدمة الفقه الذي سيكون دوره فهم النّصّ[92].

22 علم الأصول لدى السّنّة متقدّم في الزّمن على علم الأصول لدى الإماميّة ◊

والتّحليل السّابق الذي يردّ التّطوّر داخل التّشريع إلى ثلاث مراحل يفسّر لماذا وُجد علم الأصول كعلمٍ مستقلّ لدى السّنّة قبل أن يوجد لدى الشّيعة الإماميّة.

فعند السّنّة انتهى عصر النّصّ بوفاة النّبيّ ﷺ. ثمّ ابتعدنا عن هذا العصر إلى أن انتهينا إلى المرحلة التي برزت فيها الحاجة إلى استقلال بحوث العناصر المشتركة بعلم خاصّ بها. وقد استغرق الوصول إلى هذه المرحلة ما يقرب من القرنين. فبعد هذه المدّة ظهر أوّل تصنيف يجمع مباحث العناصر المشتركة تحت عنوان واحد ليجعل منها علما مستقلاّ. هذا التّصنيف هو كتاب الرّسالة للإمام الشّافعيّ رضي الله عنه المتوفّى سنة 204 هـ (819 م)[93].

(92)



(93) يقول البعض إنّ الإمام الشّافعيّ رضي الله عنه هو أوّل من وضع علم الأصول. وما ينبغي قوله إنّ الإمام هو أوّل من وضع تصنيفاً كاملا في الأصول لا أنّه أوّل من وضع تصنيفا في الأصول. فالعلوم لا يضعها شخص واحد. في هذا المعنى يقول بعضهم – لكن فيما يخصّ "غاليلي" Galilée –: "العلم ليس نتاج رجل واحد، وغاليلي هو أثر وليس سبب القطيعة الابستيمولوجيّة التي نعبّر عنها بـ: الغاليليّة galiléisme".

أمّا عند الشّيعة الإماميّة، فعصر النّصّ لم ينته بوفاة الرّسول ﷺ، بل امتدّ مع الأئمّة الإثني عشر عليهم السّلام[94] الذين تعدّ أحاديثهم "كلّها مرويّة عن رسول الله [...] فما يذكرونه من علوم ورثوها من رسول الله وراثة غيبيّة لا يعلم كنهها إلّا الله"[95].

نيلز هالسلوت وتوني هانك، «مساهمة ميشال بيشو في تحليل الخطاب»، اللغة والمجتمع، العدد 91 – مارس 2000، ص 8.

Niels Helsloot et Tony Hak, «La contribution de Michel Pecheux à l'analyse du discours», *Langage et société,* n° 91 – mars 2000, p. 8.

انظر حول القول إنّ الإمام الشّافعيّ هو أوّل من قام بتدوين علم أصول الفقه على شكل مرتّب ومنظّم: مصطفى سعيد الخن، دراسة تاريخيّة للفقه وأصوله والاتّجاهات التي ظهرت فيهما، الشّركة المتّحدة للتّوزيع، سوريا، 1404 هـ/ 1984 م، ص 161 وما بعدها.

في هذا الكتاب بدأ مصطفى سعيد الخن بإيراد من نسب إنشاء علم الأصول إلى الإمام أبي حنيفة أو إلى الإمام أبي يوسف أو إلى الإمام جعفر الصّادق. بعد ذلك مرّ إلى من قالوا إنّ الإمام الشّافعيّ هو أوّلُ مَن رتّب أبواب العلم ولم يقتصر على مبحث دون مبحث، وهم: ابن خلدون في مقدّمته، الرّازي في مناقب الإمام الشّافعيّ، والزّركشي في البحر المحيط، والجويني في شرح الرّسالة، والإسنوي في التّمهيد، وجولدزيهر في مقالته تحت كلمة "فقه" في دائرة المعارف الإسلاميّة، وبروكلمان في كتابه تاريخ الأدب العربي.

[94] جاء في أحد المصنّفات الإماميّة أنّ الأئمّة هم: "1– عليّ بن أبي طالب (ت 40 هـ). 2 – الحسن بن عليّ بن أبي طالب (ت 50 هـ). 3 – الحسين بن عليّ بن أبي طالب (ت 61 هـ). 4 – عليّ بن الحسين زين العابدين (ت 94 هـ). 5 – محمّد بن عليّ الباقر (ت 114 هـ). 6 – جعفر بن محمّد الصّادق (ت 148 هـ). 7 – موسى بن جعفر الكاظم (ت 183 هـ). 8 – عليّ بن موسى الرّضا (ت 203 هـ). 9 – محمّد بن عليّ الجوّاد (ت 220 هـ). 10– عليّ بن محمّد الهادي (ت 254 هـ). 11 – الحسن بن عليّ العسكري (ت 260 هـ). 12 – محمّد بن الحسن المهدي (ولد سنة 255 هـ ولا يزال حيًّا)". عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإماميّة، مؤسّسة أمّ القرى للتّحقيق والنّشر، د م، 1420 هـ، ص 179 و180.

[95] جعفر السّبحاني، أضواء على عقائد الشّيعة الإماميّة، مؤسّسة الإمام الصّادق، قم، 1421 هـ، ص 214؛ جعفر السُّبحاني، الأئمّة الإثني عشر، د ن، د م، د ت، ص 182.

وهكذا فالنّصّ عند الإماميّة استمرّ إلى ما بعد السّنة 255 هـ (868 م)[96]، وتحديدا إلى حين انتهاء الغيبة الصّغرى (329 هـ/ 940 م) للإمام الثّاني عشر وهو الإمام المهديّ عندهم[97]. ثمّ بعد مدّة من ذلك، أي في مطلع القرن الرّابع للهجرة (1000 م)، بدأت توجد أوّل التّصانيف الشّيعيّة التي تجمع مختلف مباحث العناصر المشتركة[98].

23 **كيفيّة التّصنيف في علم الأصول** ◊ هذا عن التّصانيف في ذاتها وعن ولادتها عند الشّيعة ومن قبل ذلك عند السّنّة. أمّا عن الكيفيّة التي جاءت في هذه التّصانيف، فإنّها لم تخرج عن اتّجاهين: "أحدهما نظريّ وهو لا يتأثّر بفروع أيّ مذهب، فهو يقرّر

---

[96] انظر من يدقّق ويقول إنّ عصر التّشريع انتهى "بانتهاء عصر النّبيّ (ص) وأنّ الأحاديث الصّادرة عن الأئمّة المعصومين ليست إلّا بيانا لما شرعه النّبيّ (ص) من الأحكام وتفاصيلها". السّيّد محمّد باقر الصّدر (تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي)، مباحث الحجج والأصول العمليّة. الجزء الرّابع: تعارض الأدلّة الشّرعيّة، دائرة معارف الفقه الإسلاميّ، قم، 1477 هـ/ 1996 م، ص 30.

[97] جعفر السُّبحاني، م س (الأئمّة الإثني عشر)، ص 203 وما بعدها: "للمهدي غيبتين غيبة صغرى وكبرى [...] أمّا الغيبة الصّغرى فمن ابتداء إمامته إلى انقطاع السّفارة بينه وبين شيعته بوفاة السّفراء وعدم نصب غيرهم، وقد مات السّفير الأخير عليّ بن محمّد السّمري عام 329 هـ، ففي هذه الفترة كان السّفراء يرونه وربّما رآه غيرهم [...] وأمّا الغيبة الكبرى فهي بعد الأولى إلى أن يقوم بإذن الله تعالى. وأمّا من رأى الحجّة في زمان أبيه وفي الغيبة الصّغرى وحتّى الكبرى فحدّث ولا حرج [...] إنّ القول بأنّ الإمام المهدي ما يزال حيّا يرزق منذ ولادته عام 255 هـ إلى الآن، وأنّه غائب سوف يظهر بأمر من الله سبحانه، أثار أسئلة [...] (و) عمره إلى الأعصار الحاضرة أكثر من ألف ومائة وخمسين عاما". انظر أيضا حول هذا الاعتقاد بغيبة العسكريّ ابن خلدون (م س، ص 252) والذي يقول إنّه لغلاة الإماميّة، ومنهم الاثنا عشريّة.

[98] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 55.

المقاييس من غير تطبيقها على أيّ مذهب تأييدا أو رفضا. وثانيهما اتّجاه متأثّر بالفروع وهو يتّجه لخدمتها، وإثبات سلامة الاجتهاد فيها"[99].

[99] محمّد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربيّ، د م، د ت، ص 18. ويواصل المؤلّف قائلا: "والفقهاء الذين أكثروا ابتداءً من هذا الاتّجاه هم الحنفيّة، وإن وجد في كلّ مذهب من أخذ بها. وسمّيت الطّريقة الأولى أصول الشّافعيّة باعتبار أنّ الشّافعيّ أوّل من بيّن المناهج في دراسته دراسة نظريّة مجرّدة، وتسمّى هذه الطّريقة أيضا طريقة المتكلّمين، لأنّ كثيرين من علماء الكلام لهم بحوث في الأصول على هذا المنهاج النّظريّ [...] وقد ألّفت على هذه الطّريقة كتب كانت عماد ذلك العلم ودعامته، وأعظم ما عرف للأقدمين من هذه الكتب ثلاثة: أوّلها كتاب المعتمد لأبي الحسن محمّد بن علي البصري الذي كان معتزليّا، وتوفّي سنة 413 هـ؛ وثانيهما كتاب البرهان لإمام الحرمين الذي كان شافعيّا وتوفّي سنة 487 هـ؛ وثالثهما كتاب المستصفى للغزالي. وقد جاء العلماء فلخّصوا هذه الكتب، ثمّ اختصرت هذه التّلخيصات، فاحتاجت المختصرات إلى شروح، واستفاضت الأقلام في هذه الشّروح. وقد لخّص الكتب الثّلاثة، وزاد عليها، فخر الدّين الرّازي في كتاب سمّاه المحصول؛ وجمعها وزاد عليها أيضا أبو الحسين علي المعروف بالآمدي المتوفّي سنة 631 في كتابه الإحكام في أصول الأحكام. وقد اختصر الكتابين المذكورين كثيرون، وكان الاختصار شديدا أحيانا حتّى بلغ حدّ الرّموز، ثمّ جاءت الشّروح تحلّ هذه الرّموز، فكثر التّلخيص والاختصار، وكثر التّوضيح والشّرح [...] والاتّجاه الثّاني كما ذكرنا هو الاتّجاه المتأثّر بالفروع، اتّجه فيه الباحثون إلى قواعد الأصول ليقيسوا بها فروع مذهبهم ويثبتوا سلامتها بهذه المقاييس [...] وأقدم كتاب على هذا النّحو هو أصول أبي الحسن الكرخي المتوفّي سنة 430 هـ، وأوسع منه وأكثر تفصيلا كتاب أصول أبي بكر الرّازي المعروف بالجصّاص المتوفّي سنة 370 هـ، ويلي هذين الكتابين رسالة صغيرة تسمّى تأسيس النّظر للدّبّوسي المتوفّى سنة 430 هـ، وفيها إشارات موجزة إلى الأصول التي اتّفق فيها أئمّة المذهب الحنفيّ مع غيرهم أو اختلفوا فيها. وجاء بعد هؤلاء فخر الإسلام البزدوي المتوفّي سنة 483 هـ، وألّف كتابه أصول البزدوي، وهو كتاب سهل العبارة موجزها، ويُعدّ بحقّ أوضح كتاب ألّف على طريقة الحنفيّة، ثمّ جاء السّرخسي صاحب المبسوط وألّف كتابا في الأصول كان له مثل بيان كتاب البزدوي، ولكنّه أوسع، وأكثر تفصيلا. وجاء من بعد هذه الكتب مختصرات ومطوّلات تنهج على مثالها، مثل المنار وغيره من الكتب".

ويقول ابن خلدون: "وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلّمون كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزالي، وهما من الأشعريّة، وكتاب العهد لعبد الجبّار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة، وكانت الأربعة قواعد هذا الفنّ وأركانه.

"ثمّ لخّص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلّمين المتأخّرين وهما الإمام فخر الدّين بن الخطيب في كتاب المحصول وسيف الدّين الآمديّ في كتاب الإحكام. واختلفت طرائقهما في الفنّ بين التّحقيق والحجاج. فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلّة والاحتجاج، والآمدي مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل.

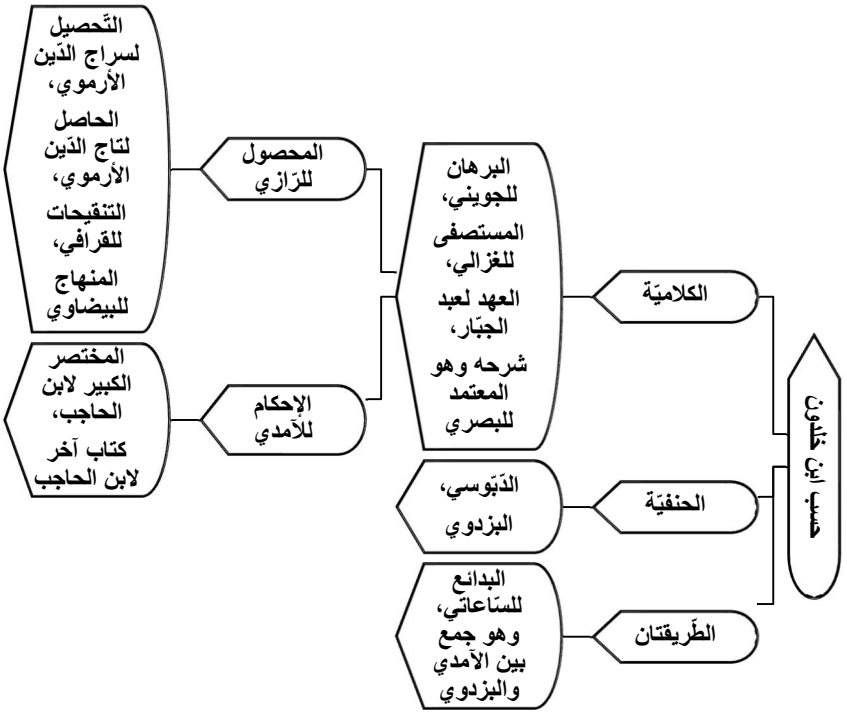
"وأمّا كتاب المحصول فاختصره تلميذ الإمام سراج الدّين الأرموي في كتاب التّحصيل وتاج الدّين الأرموي في كتاب الحاصل واقتطف شهاب الدّين القرافي منهما مقدّمات وقواعد في كتاب صغير سمّاه التّنقيحات. وكذلك فعل البيضاوي في كتاب المنهاج. وعني المبتدئون بهذين الكتابين وشرحهما كثير من النّاس.

"وأمّا كتاب الإحكام للآمدي، وهو أكثر تحقيقا في المسائل، فلخّصه أبو عمر بن الحاجب في كتابه المعروف بالمختصر الكبير. ثمّ اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم، وعني أهل المشرق والمغرب به وبمطالعته وشرحه، وحصلت زبدة طريقة المتكلّمين في هذا الفنّ في هذه المختصرات.

"وأمّا طريقة الحنفيّة فكتبوا فيها كثيرا، وكان من أحسن كتابة فيها للمتقدّمين تأليف أبي زيد الدّبّوسي وأحسن كتابة المتأخّرين فيها تأليف سيف الإسلام البزدوي من أئمّتهم وهو مستوعب.

"وجاء ابن السّاعاتي من فقهاء الحنفيّة فجمع بين كتاب الإحكام وكتاب البزدوي في الطّريقتين وسمّي كتابه بالبدائع فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها وأئمّة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءة وبحثا". ابن خلدون (732 – 808 هـ/ 1332 – 1406 م)، مقدّمة ابن خلدون، وهي الجزء الأوّل من تاريخ ابن خلدون المسمّى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشّأن الأكبر، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1401 هـ/ 1981 م، ص 576 وما بعدها.

ولقد اعتمِد الاتّجاه الأوّل والثّاني في تصانيف الأصول السّنّيّة (المالكيّة والحنفيّة والشّافعيّة والحنبليّة) والشّيعيّة (الإماميّة والزّيديّة) على حدّ السّواء[100].



[100] "وإنّه من الإنصاف أن نقول إنّ بعض الذين تصدّوا للأصول من الشّافعيّة والمالكيّة والحنابلة قد كتبوا على مناهج الحنفيّة في تطبيق الأصول الكلّيّة على الفروع الجزئيّة، وخدموا المذهب الذي ينتمون إليه، فكتاب تنقيح الفصول في علم الأصول للقرافي ينهج ذلك المنهاج، ويبيّن أصول المذهب المالكيّ مطبّقة على فروع هذا المذهب. وكذلك نجد للأسنوي الشّافعي المتوفّى سنة 777 هـ كتابا سمّاه التّمهيد في تخريج الفروع على الأصول، وهو بهذا يبيّن تطبيق الأصول المعروفة عند الشّافعيّة على فروع المذهب الشّافعي. إنّ كتابات ابن تيميّة وابن القيّم في الأصول فيها توجيه واضح للمذهب الحنبلي. ومن هذا يُتبيّن أنّ طريق الحنفيّة بعد أن استقامت استخدمها كثيرون غيرهم من الآخذين بمذاهب الأئمّة الأربعة. بل الأمر تجاوز الأئمّة الأربعة إلى مذاهب الشّيعة الإماميّة والزّيديّة، فإنّهم في أصول الفقه عندهم قد نهجوا في كثير منها على منهاج الحنفيّة يستنبطون الأصول التي توزن بها الفروع عندهم، وإن كانوا قد

كتبوا على منهاج المتكلّمين في كثير من الأحيان، وذلك لأنّ المعتزلة كانوا كثيرين فيهم، وهم كانوا يكتبون على منهاج المتكلّمين". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 23 و 24.

ولقد جاء عند أحدهم (عبد الكريم بن علي بن محمّد النّملة، المهذّب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرّشد، الرّياض، ط 1، 1420 هـ/ 1999 م، ص 61 وما بعدها) ذكرٌ لما ألّف وفق الاتّجاه الأوّل مع إشارة إلى الانتماء المذهبي للمؤلّف، وكلّ ذلك في الإطار السّنّيّ:

- المالكيّة: التّقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد للقاضي أبي بكر الباقلاني □ إحكام الفصول في أحكام الأصول/ الإشارة/ الحدود، وكلّها لأبي الوليد الباجي □ منتهى السّول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب، وقد اختصره في كتاب: مختصر المنتهى. وشرح هذا الكتاب: عضد الدّين الإيجي في كتاب سمّاه شرح المختصر؛ ابن السّبكي في كتاب أسماه رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب؛ شمس الدّين الأصفهاني في كتابه بيان المختصر؛ إلخ □ الضّياء اللامع شرح جمع الجوامع لحلولو المالكي □ شرح تنقيح الفصول لشهاب الدّين القرافي □ نفائس الأصول شرح المحصول للقرافي □ شرح البرهان للمازري.
- الشّافعيّة: الرّسالة للإمام الشّافعي □ اللمع، وشرح اللمع، والتّبصرة لأبي إسحاق الشّيرازي □ البرهان، والتّلخيص، والورقات للجويني □ قواطع الأدلّة لابن السّمعاني □ المستصفى، والمنخول، وشفاء الغليل، وأساس القياس للغزالي □ الوصول إلى الأصول لابن برهان □ الإحكام في أصول الأحكام للآمدي □ المحصول للرّازي □ منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، وقد شرحه كثيرون منهم: الإسنوي في كتابه نهاية السّول؛ ابن السّبكي في كتابه الإبهاج في شرح المنهاج □ البحر المحيط للزّركشي.
- الحنبليّة: العدّة لأبي يعلى □ التّمهيد لأبي الخطّاب □ الواضح لابن عقيل □ روضة النّاظر وجنّة المناظر لابن قدامة □ شرح الكوكب المنير لابن النّجّار.
- وزيادة على المذاهب الأربعة، نجد الظّاهريّة: الإحكام في أصول الأحكام والنّبذ، وكلاهما لابن حزم.
- وينبغي أن نزيد على كلام المؤلّف الشّيعة الإماميّة: الشّريف المرتضى (توفّي 436 هـ)، الذّريعة، تصحيح وتقديم وتعليق أبو القاسم كَرجي، دانكشاه، طهران، 1346 هـ ش □ الشّيخ الطّوسي (توفّي 460 هـ)، العدّة في أصول الفقه، تحقيق محمّد رضا الأنصاري القمّي، ستاره، قم، 1417 هـ ق/ 1376 هـ ش.

"وإنّه بعد أن استقامت الطّريقتان، كلّ واحدة منها في منهاجها، وجدت كتبٌ [...] جمعت بين الطّريقتين: تكتب الأصول مجرّدة، وتزيد ما زاد الحنفيّة"[101].

● إضافة إلى المذاهب الفقهيّة، يمكن أن نزيد من يُذكرون عادة بمذهبهم في العقيدة (المعتزلة): العهد للقاضي عبد الجبار بن أحمد □ المعتمد لأبي الحسين البصري.

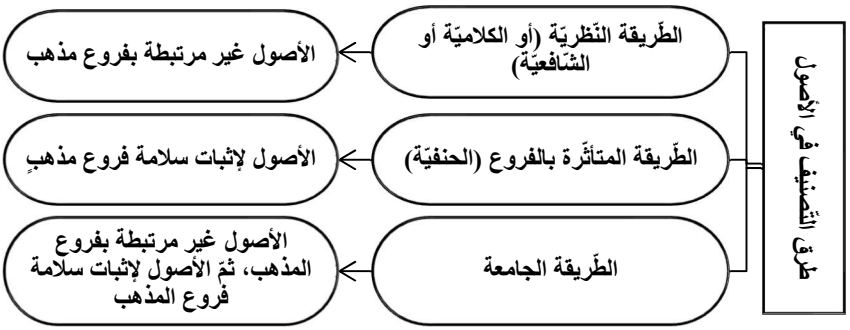
● أخيرا ينبغي أن نشير:

من جهة إلى الزيديّة، وتحديدا إلى الشّوكاني (ت 1255 هـ، وإلى كتابه: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1356 هـ/ 1937 م. ولقد لخّص هذا الكتاب: صديق حسن خان – 1248 هـ/ 1307 هـ –، مختصر حصول المأمول من علم الأصول، دار الصّحوة للنّشر والتوزيع، د م، ط 1، 1406 هـ/ 1975 م).

ومن جهة أخرى إلى الإباضيّة، أي على سبيل المثال إلى الشّيخ خلفان بن جميل السيابي (1392 هـ/ 1972 م، وكتابه: كتاب فصول الأصول، دراسة وتحقيق سليم بن سالم بن سعد آل ثاني، وزارة الثقافة والتّراث، مسقط/ عمان، ط 2، 1426 هـ/ 2005 م).

[101] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 24. ويواصل الإمام قائلا: "وقد تولّى تأليفها علماء ممتازون بعضهم شافعيّة وبعضهم حنفيّة. ومن هذه الكتب كتاب بديع النّظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام للآمدي ألّفه أحمد بن علي السّاعاتي البغدادي المتوفّى سنة 694 هـ [...] وجاء من بعد ذلك صدر الشّريعة عبد الله بن مسعود البخاري المتوفّى سنة 747 هـ، وكتب كتاب تنقيح الأصول، وشرحه بشرح سمّاه التّوضيح، وقد لخّص فيه أصول البزدوي والمحصول للرّازي والمختصر لابن الحاجب. ولقد توالت بعد ذلك الكتابات الجامعة بين الطّريقتين، وكانت من ثمار ذلك كتب قيّمة، ومنها كتاب جمع الجوامع لتاج الدّين عبد الوهّاب السّبكي الشّافعي المتوفّى سنة 771 هـ، وكتاب التّحرير لكمال الدّين ابن الهمام المتوفّى سنة 861 هـ، ومنها كتاب مسلم الثّبوت لمحبّ الله بن عبد الشّكور الهندي".

فإذا اهتممنا الآن بالتّصانيف المشهورة المعاصرة لنا – عند السّنّة والشّيعة الإماميّة – وجدناها مبنيّة على النّمط النّظري[102].



ولقد تحدّث أحد الأصوليّين (عبد الكريم بن علي بن محمّد النّملة، م س: المهذّب في علم أصول الفقه المقارن، ص 65) عن اتّجاهين إضافيّين في التّصنيف، فقال: "الطّريقة الرّابعة: – وهي طريقة تخريج الفروع على الأصول – [...] تتميّز بذكر خلاف الأصوليّين في المسألة، مع الإشارة إلى بعض أدلّة الفرق المختلفة، ثمّ عدد من المسائل الفقهيّة المتأثّرة بهذا الخلاف، والغاية منها هو: ربط الفروع بالأصول. ولا يذكر في الكتب المؤلّفة على هذه الطّريقة إلّا المسائل التي اختلف العلماء فيها، والخلاف فيها معنوي له ثمرة، أمّا إذا كان الخلاف لفظيّا فلا يرد فيها [...] وقد ألّفت على هذه الطّريقة [...] مؤلّفات كثيرة، ومنها: تخريج الفروع على الأصول للزّنجاني (شافعي)؛ مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للتّلمساني (مالكي)؛ التّمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي (شافعي)؛ القواعد والفوائد الأصوليّة لابن اللحام (حنبلي). أمّا الطّريقة الخامسة – وهي طريقة عرض أصول الفقه من خلال المقاصد – فلم تسلك هذه الطّريقة مسلك المتقدّمين، وهي: ذكر القواعد تحت عناوين وأبواب معيّنة؛ بل سلكت طريقة أخرى وهي: عرض أصول الفقه من خلال مقاصد الشّريعة، والمفهوم العامّ الكلّي للتّكليف. وقد ألّف على هذه الطّريقة أبو إسحاق الشّاطبي المالكي كتابه: الموافقات في أصول الشّريعة".

(102) من الكتب المعاصرة يمكن أن نذكر على سبيل المثال:

لدى السّنّة: محمّد أبو النّور زهير، أصول الفقه، المكتبة الأزهريّة للتّراث، مصر، د ت؛ أحمد فرّاج حسين وعبد الودود محمّد السّريتي، أصول الفقه الإسلاميّ، مؤسّسة الثّقافة الجامعيّة، الإسكندريّة، د ت؛ محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)؛ محمّد بن حسين بن حسن الجيزاني، معالم

24 **تطوّر علم الأصول** ◊ ويمكن القول إنّه ومن القرن الخامس أو السّادس للهجرة (1100/ 1200 ميلادي: القرن 12/ 13 ميلادي) دخل علم الأصول عند السّنّة مرحلة الجمود واجترار ما جاء في كتب السّابقين[103].

أمّا عند الشّيعة الإماميّة، فالأمر مختلف إذ عرفت الأصول جمودا في أواخر القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر للهجرة (بداية القرن 17 ميلادي)، لكنّها عادت في القرن الثّالث عشر للهجرة (نهاية القرن 18 ميلادي) إلى النّهوض والتّطوّر، وذلك إلى وقتنا الرّاهن[104].

أصول الفقه عند أهل السّنّة والجماعة، دار ابن الجوزي، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1416 هـ/ 1996م؛ محمّد الخضري، أصول الفقه، المكتبة التّجاريّة الكبرى، مصر، د ت؛ عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)؛ محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)؛ نور الدّين مختار الخادمي، تعليم علم الأصول، مكتبة العبيكان، الرّياض، ط1، 1423 هـ /2002 م.

لدى الشّيعة الإماميّة: محمّد رضا المظفّر (ت 1383 هـ)، أصول الفقه، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، قم، د ت؛ السّيد محمّد باقر الصّدر (و 1931 م – ت 9 أفريل 1980 م)، م س (المعالم الجديدة للأصول)؛ السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)؛ السّيّد الخميني (ت 1410 هـ)، مناهج الوصول إلى علم الأصول، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، 1414 هـ ق/ 1373 هـ ش؛ السّيّد محمّد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مؤسّسة آل البيت للطّباعة والنّشر، د م، 1979 م؛ السّيّد علي الحسيني السّيستاني، م س (الرّافد في علم الأصول)؛ عبد الهادي الفضلي، م س (دروس في أصول فقه الإماميّة).

[103] الشّيخ محمّد الخضري، م س (أصول الفقه)، ص 10.

[104] وبتفصيل أكبر، مرّ علم الأصول عند الإماميّة بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى، مرحلة التّمهيد. وهي مرحلة وضع البذور الأساسيّة لعلم الأصول، وتبدأ بابن أبي عقيل وابن الجنيد. ومن روّادها الشّيخ محمّد بن محمّد بن النّعمان (المعروف بالشّيخ المفيد). وله كتاب اسمه التّذكرة في أصول الفقه (تحقيق الشّيخ مهدي نجف، دار المفيد للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 1414 هـ/ 1993 م).

المرحلة الثّانية، مرحلة العلم. وفي هذه المرحلة تحدّدت ملامح علم الأصول ووجدت تطبيقا واسعا لمباحثها في علم الفقه. ورائد المرحلة الشّيخ الطّوسي (ت: 460 هـ، أي 1067 م. انظر: جعفر السُّبحاني، الوسيط في أصول الفقه، دار جوّاد الأئمّة، بيروت، ط 1، 1432 هـ/ 2011 م، ص 14 وما بعدها)، وكتابه هو: العدّة في أصول الفقه، تحقيق محمّد رضا الأنصاري، د ن، قم، 1417 هـ. ومن أهمّ أعلام المرحلة الثّانية المحقّق الحلّي (ت: 676 هـ، أي 1277 م. انظر: جعفر السُّبحاني، م س: الوسيط في أصول الفقه، ص 17)، وكتابه هو: معارج الأصول، تحقيق محمّد حسن الرّضوي، مؤسّسة آل البيت للطّباعة والنّشر، قم، إيران، 1403 هـ؛ الشّهيد الثّاني (ت 966 هـ، أي 1585 م. انظر: جعفر السُّبحاني، م س: الوسيط في أصول الفقه، ص 20)، وكتابه هو: تمهيد القواعد، ويتكوّن من قسمين: قسم لقواعد أسماها أصوليّة ويتناول فيه الكتاب، والسّنّة، والإجماع، والقياس، إلخ؛ وقسم أسماه قسم المطالب العربيّة ويتناول فيه الأفعال، والأسماء والحروف، وغير ذلك من الأمور اللغويّة التي تتكرّر في عمليّات الاستنباط والتي تعدّ لأجل ذلك عناصر مشتركة.

وفي أواخر القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر للهجرة (بداية القرن 17 م)، ظهرت لدى الشّيعة الإماميّة حركة الأخباريّة على يد الشّيخ محمّد أمين الاسترابادي (ت 1033 هـ، أي 1623 م)، فهاجمت علم الأصول، وأدّى الهجوم إلى جمود هذا العلم (انظر: جعفر السُّبحاني، م س: الوسيط في أصول الفقه، ص 20).

المرحلة الثّالثة، مرحلة الكمال العلمي: استطاعت مدرسة جديدة، أسّسها الأستاذ الوحيد البهبهاني (ت 1206 هـ، أي 1791 م/ نهاية القرن 18 م)، أن تنتصر على الحركة الأخباريّة وأن تدخل بعلم الأصول عصرا ثالثا اكتملت ملامحه بفضل مجهود المؤسِّس ومن واصل هذا العمل بعده. وفي المواصلين، يفرّق المؤرّخون بين ثلاثة أجيال:

الجيل الأوّل، ويتمثّل في الذين تتلمذوا مباشرة على الشّيخ الوحيد مثل السّيّد مهدي بحر العلوم (ت 1212 هـ)، والشّيخ جعفر كاشف الغطاء (ت 1227 هـ)، والميرزا أبي القاسم القمّي (ت 1227 هـ)، والسّيّد علي الطباطبائي (ت 1221 هـ)، والشّيخ أسد الله التّستري (ت 1234 هـ، أي 1818 م).

الجيل الثّاني، ويتمثّل في الذين تتلمذوا على الجيل الأوّل مثل الشّيخ محمّد تقي عبد الرّحيم (ت 1248 هـ)، وشريف العلماء محمّد شريف بن حسن علي (ت 1245 هـ)، والسّيّد محسن الأعرجي (1227 هـ)، والمولى أحمد النّراقي (ت 1245 هـ)، والشّيخ محمّد حسن النّجفي (ت 1266 هـ، أي 1866 م).

ولعلّ من أهمّ ما يمكن استخلاصه من هذا العرض، أنّ استقلال الأصول، وأخذها وضع العلم المنفصل عن الفقه، سببه حاجة تاريخيّة. فولادة علم الأصول مرتبطة، كما تقدّم، بالضّرورة التي دعت إلى أن يُنفَق في شأن العناصر المشتركة جهد مستقلّ لتخدم بطريقة أفضل علم الفقه. ويمكن أن تعرف العناصر المشتركة لعمليّات الاستنباط في أيّ فضاء قانونيّ آخر المصير نفسه، إذا وجدت الحاجة نفسها. ولعلّ أهمّ مصداق لهذا الكلام ما شهده الغرب منذ النّصف الثّاني من القرن العشرين ميلاديّ من نشأةٍ لعلمٍ هو علمُ المنهجيّة القانونيّة.

فإذا تركنا هذا العلم واكتفينا بالاهتمام بعلم أصول الفقه، وجب الآن أن نطرح السّؤال: كيف تناولت المؤلّفات الأصوليّة العناصر المشتركة؟ كيف عرضتها؟

الجيل الثّالث، يتزعّمه تلميذ من تلامذة شريف العلماء هو الشّيخ مرتضى الأنصاري (ولد في 1214 هـ/ ت 1281 هـ، أي 1864 م)، والشّيخ الأنصاري عاصر المدرسة الجديدة أثناء دراسته "وهي في أوج نموّها ونشاطها، وقدّر له أن يرتفع بالعلم في عصره الثّالث إلى القمّة التي كانت المدرسة الجديدة في طريقها إليها. ولا يزال علم الأصول والفكر العلمي السّائد في الحوزات العلميّة الإماميّة يعيش العصر الثّالث الذي افتتحته مدرسة الأستاذ الوحيد" (السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س: المعالم الجديدة للأصول، ص 111 و112. ملاحظة: عرض تاريخ الأصول لدى الشّيعة الإماميّة الوارد إلى حدّ الآن هو أيضا نقلٌ لما جاء في هذا الكتاب: ص 72 وما بعدها. انظر كتابا آخر في الغرض نفسه: السّيّد محمّد جعفر الحكيم، تاريخ وتطوّر الفقه والأصول، المؤسّسة الدّوليّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط 3، 1423 هـ/ 2002 م).

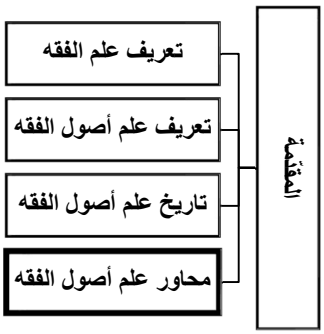
وما جاء أعلاه يعني أن ليس ثمّ انقطاع في الزّمن بين تطوّر علم الأصول لدى الإماميّة وبين وقتنا الرّاهن (من أجل هذا السّبب جاء العرض التّاريخيّ عن الإماميّة أكثر تفصيلا من العرض المتعلّق بالسّنّة). ويمكن أن نذكر من الأصوليّين المعاصرين الذين يعدّون من المواصلين للمرحلة الثّالثة ولجيلها الثّالث: السّيّد محمّد باقر الصّدر (ت 1400هـ/ 9 أفريل 1980 م)، السّيّد الخميني (ت 1409 هـ/ 1988 م)، السّيّد علي الحسيني السّيستاني.

بهذا السّؤال نصل إلى محاور علم أصول الفقه[105].

4/ محاورعلم أصول الفقه

25 **مبحث المنطق** ◊ عرفنا ممّا تقدّم أنّ الأصولَ علمٌ موضوعه العناصر المشتركة لعمليّات الاستنباط. لكن إذا عدنا إلى كتب الأصول القديمة، كالمستصفى للغزالي، وجدناها تتناول ما تتناوله كتب علم المنطق العامّ: الحدّ (التّعريف)؛ البرهان؛ إلخ[106]. هذا الأمر ليس غريبا. فالعناصر المشتركة في الاستنباط قسمان لا قسم

(105)



(106) أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميريّة ببولاق، مصر، ط 1، 1322 هـ، ج 1، ص 11 وما بعدها.

انظر أيضا: تاج الدّين أبي نصر عبد الوهّاب بن علي بن عبد الكافي السُّبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمّد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1419 هـ/ 1999 م، ج 1، ص 283 وما بعدها (تناول السُّبكي: تعريف التّصوّر والتّصديق، الحدّ الحقيقيّ والرّسميّ، بيان الذّاتيّ، بيان تمام الماهية، بيان الجنس والفصل والنّوع، بيان العرضيّ، القضايا، قسمة القضيّة الحمليّة، قطعيّة مقدّمات البرهان، الأمارات، الضّروريّات، صورة البرهان الاقترانيّ والاستثنائيّ، الموضوع والمحمول والوسط، النّقيضان، الأشكال في القياس، وغير ذلك من المواضيع التي نجدها في كتب المنطق)؛ بدر الدّين محمّد بن بهادر بن عبد الله الزّركشي الشّافعي (745 – 794 هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، الكويت، ط 2، 1413 هـ/ 1992 م،

واحد كما رأينا ذلك إلى حدّ الآن: من جهة أولى – وهذا هو الذي سبق معنا – عناصر مشتركة بين جميع عمليّات الاستنباط في مختلف أجزاء المادّة الفقهيّة (عناصر تستعمل في: باب الصّيام، والزّكاة، والصّلاة، والزّواج، والبيع، والجهاد، إلخ)[107]؛ ومن جهة ثانية عناصر مشتركة بين جميع عمليّات الاستدلال في مختلف العلوم، وهي مسائل علم المنطق العامّ (عناصر تستعمل في جميع الاختصاصات من فيزياء، وعلم تاريخ، وغير ذلك من العلوم ومنها الفقه). والفقيه، في عمليّة الاستنباط،

ج 1، ص 34 وما بعدها؛ عضد الدّين عبد الرّحمان الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصوليّ للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1424 هـ/ 2004 م، ص 156 وما بعدها؛ الشّيخ البهائي العاملي (ت 1031 هـ)، زبدة الأصول، تحقيق: فارس حسّون كريم، مرصاد، د م، 1423 هـ ق/ 1381 هـ ش، ص 41 وما بعدها.

[107] انظر الفقرة 11 وما بعدها.

يستعمل القسمين[108]. لذلك تعرّض الغزالي (وغير الغزالي من القدامى) إليهما جميعا[109].

لكنّ أغلب كتب الأصول لم تسر في هذا الخيار، وتركت القسم الثّاني من العناصر للمنطق واكتفت بالقسم الأوّل.

[108] لأنّ لعلم الأصول علاقة بالمنطق، فلعلم الأصول علاقة بالفلسفة حين نعطي الفلسفة تعريفها الكلاسيكيّ. يتمثّل هذا التّعريف في أنّ الفلسفة تدور على ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل، مبحث الكينونة être (الأنطولوجيا): الكائن المادّيّ وغير المادّيّ، وخصائصه العامّة كالوجود، والإمكان، وغير ذلك.

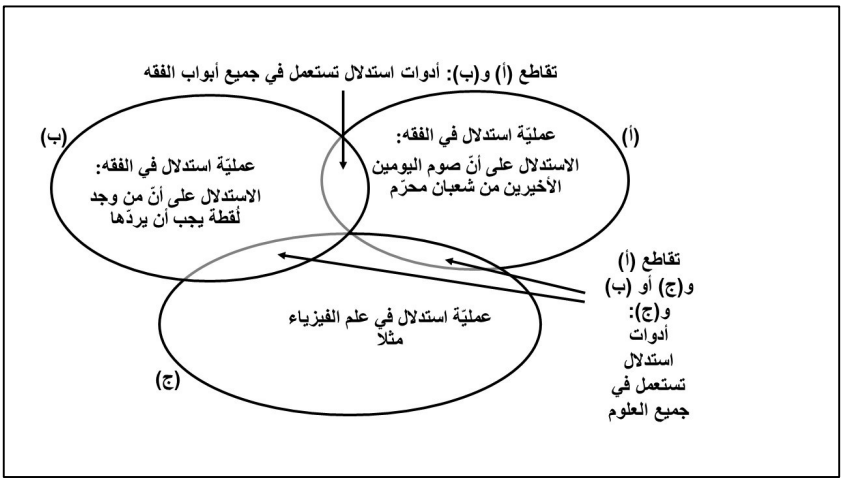
المبحث الثّاني، مبحث المعرفة (نظريّة المعرفة أو الإبستيمولوجيا).

المبحث الثّالث، مبحث القيم (الأكسيولوجيا): أي قيمة الحقيقة (ما هو حقيقيّ وصحيح le vrai)، وهنا نجد علم المنطق؛ وقيمة الخير (ما هو خيرٌ le bien)، وهنا نجد علم الأخلاق؛ وقيمة الجمال (ما هو جميل le beau)، وهنا نجد علم الجمال (انظر: محمّد مصطفوي، م س، ص 111 وما بعدها).

ولقد أشار أحدهم إلى الإضافات النّوعيّة التي جاء بها علماء الأصول من المسلمين (ولم تأت حتّى عند فلاسفة المسلمين) في مجال نظريّة المعرفة وفي مجال فلسفة اللغة (السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س: المعالم الجديدة للأصول، ص 118 وما بعدها).

زيادة على ما سبق تحدّث أحدهم (عبد الهادي الفضلي، م س: دروس في أصول الإماميّة، ص 104 وما بعدها) عن علاقة علم الأصول بعلوم اللغة العربيّة (الأصوات والتّصريف والنّحو والبلاغة)، وبعلم اللغة العامّ linguistique، وبعلم الدّلالة sémantique، وبعلم الاجتماع اللغويّ sociolinguistique، وبعلم النّفس اللغويّ psycholinguistique.

(109)



يقول أحدهم: "يعتبر الغزالي المازج الحقيقيّ للمنطق الأرسطوطاليسي بعلوم المسلمين، لا لما وضع من كتب منطقيّة سهلة العبارة، بل لتلك المقدّمة المنطقيّة التي وضعها في أوّل كتابه المستصفى، والتي ذكر فيها أنّ من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعا. وعلى هذا الأساس اعتبر منطق أرسطو شرطا من شروط الاجتهاد". محمّد مصطفوي، م س، ص 53. انظر أيضا حول علاقة الأصول بالمنطق: حمّو النّقاري، المنهجيّة الأصوليّة والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدّين بن تيمية، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط 1، 2010؛ وائل بن سلطان الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق. مقاربة في جدليّة التّاريخ والتّأثير، مركز نماء للبحوث والدّراسات، بيروت، ط 1، 2012.

26 **مبحث الاجتهاد** ◊ وهذا القسم الأوّل، أضافت إليه أغلب كتب الأصول مبحثا يتعلّق بالشّروط التي يجب أن تتوفّر في المستنبِط (هذه الشّروط بعضها علميّ والبعض الآخر أخلاقيّ)، وأسمته مبحث الاجتهاد[110].

27 **مبحث الحكم** ◊ زيادة على العنوان الخاصّ بالمجتهد، ينبغي هنا أن نزيد ملاحظة وإن كانت قد سبقت معنا[111]. تتعلّق الملاحظة بالحكم، وحاصلها أنّه ليس عنصرا

---

[110] عبارة "الاجتهاد" هنا مرادفة لعبارة "الاستنباط" أو لعبارة "إقامة الدّليل". وعليه فعبارة "المجتهد" مرادفة لعبارة "المستنبط"، أي في النّهاية لعبارة "الفقيه".

ولعلّ أهمّ سؤال ينبغي طرحه هو ذلك الذي طرحه السّيّد محمّد باقر الصّدر: هل أنّ عمليّة الاستنباط والاجتهاد جائزة؟ "هل سمح الشّارع بممارستها أو لا؟ [...] والحقيقة أنّ هذه النّقطة [...] حين تطرح للبحث بالصّيغة التي طرحناها لا يبدو أنّها جديرة بالتّأمّل والبحث العلمي، لأنّنا حين نتساءل: هل يجوز لنا ممارسة عمليّة الاستنباط، أوْ لا؟ يجيء الجواب على البداهة بالإيجاب، لأنّ عمليّة الاستنباط هي –كما عرفنا سابقاً – عبارة عن « تحديد الموقف العمليّ تجاه الشّريعة تحديداً استدلاليّاً »، ومن البديهيّ أنّ الإنسان بحكم تبعيّته للشّريعة ووجوب امتثال أحكامها [...] (هو) ملزم بتحديد موقفه العمليّ منها، ولَمّا لم تكن أحكام الشّريعة غالباً في البداهة والوضوح بدرجة تغني عن إقامة الدّليل فليس من المعقول أن يحرّم على النّاس جميعاً تحديد الموقف العمليّ تحديداً استدلاليّاً، ويحجّر عليهم النّظر في الأدلّة التي تحدِّد موقفهم تجاه الشّريعة، فعمليّة الاستنباط إذن ليست جائزةً فحسب، بل من الضّروريّ أن تمارس. وهذه الضّرورة تنبع من واقع تبعيّة الإنسان للشّريعة، والنّزاع في ذلك على مستوى النّزاع في البديهيّات.

"ولكن لسوء الحظّ اتّفق لهذه النّقطة أن اكتسبت صيغةً أخرى لا تخلو عن غموض وتشويش، فأصبحت مَثاراً للاختلاف نتيجةً لذلك الغموض والتّشويش، فقد استخدمت كلمة «الاجتهاد» للتّعبير عن عمليّة الاستنباط، وطرح السّؤال هكذا: هل يجوز الاجتهاد في الشّريعة، أوْ لا؟ وحينما دخلت كلمة «الاجتهاد» في السّؤال – وهي كلمة مرّت بمصطلحات عديدة في تأريخها – أدّت إلى إلقاء ظلال تلك المصطلحات السّابقة على البحث، ونتج عن ذلك أن تقدَّم جماعة من علمائنا المحدّثين ليجيبوا على السّؤال بالنّفي، وبالتّالي ليشجبوا علم الأصول كلّه، لأنّه إنّما يراد لأجل الاجتهاد، فإذا ألغي الاجتهاد لم تعدْ حاجة إلى علم الأصول.

"وفي سبيل توضيح ذلك يجب أن نذكر التّطوّر الذي مرّت به كلمة «الاجتهاد»، لكي نتبيّن كيف أنّ النّزاع الذي وقع حول جواز عمليّة الاستنباط والضّجّة التي أُثيرت ضدّها لم يكن إلّا نتيجة فهم غير دقيق للاصطلاح العلميّ، وغفلةً عن التّطوّرات التي مرّت بها كلمة «الاجتهاد» في تأريخ العلم.

"الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد، وهو «بذل الوسع للقيام بعمل ما»، وقد استعملت هذه الكلمة [...] على الصّعيد الفقهيّ للتّعبير بها عن قاعدة من القواعد التي قرّرتها بعض مدارس الفقه [...] وسارت على أساسها، وهي القاعدة القائلة: «إنّ الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعيّاً ولم يجد نصّاً يدلّ عليه في الكتاب أو السّنّة رجع إلى الاجتهاد بدلا عن النّصّ». والاجتهاد هنا يعني التّفكير الشّخصيّ، فالفقيه حيث لا يجد النّصّ يرجع إلى تفكيره الخاصّ ويستلهمه ويبني على ما يرجح في فكره الشّخصيّ من تشريع، وقد يعبّر عنه بالرّأي أيضاً [...] (ولقد نقد غالبيّة علماء المسلمين هذا الاتّجاه) وعلى هذا الأساس اكتسبت الكلمة لوناً مقيتاً وطابعاً من الكراهية [...]

"ولكنّ كلمة «الاجتهاد» أعطيت أيضا معنى آخر [...] هو عمليّة استنباط الأحكام من مصادرها، فإذا قال الفقيه: «هذا اجتهادي» كان معناه أنّ هذا هو ما استنبطه من المصادر والأدلّة [...] وهكذا أصبح الاجتهاد يرادف عمليّة الاستنباط، وبالتّالي أصبح علم الأصول العلم الضّروريّ للاجتهاد، لأنّه العلم بالعناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط [...]

"ونحن بعد أن ميّزنا بين معنَيي الاجتهاد نستطيع أن نعيد إلى المسألة بداهتها، ونتبيّن بوضوح أنّ جواز الاجتهاد بالمعنى المرادف لعمليّة الاستنباط من البديهيّات". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 22 وما بعدها.

هذا وإنّا قد أشرنا في المتن إلى أنّ كتب الأصول تناولت، فيما يخصّ المجتهِد، الشّروط لا العلميّة فحسب، بل وأيضا الأخلاقيّة (انظر مثلا: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، م س: البرهان في أصول الفقه، الفقرة عدد 1493، ص 1333).

وقد ينبغي أن نقرّب مسألة الشّروط الأخلاقيّة في كتب الأصول ممّا قاله أحد أهمّ من ألّف في النّظريّة العامّة للقانون في الغرب. يتعلّق الأمر بـ: "بيار بيسكاتور" الذي قال: "في الحقيقة، يوجد دوما حكم قيميّ يختفي خلف أدوات التّأويل [...] (و) التّأويل يقتضي [...] درجة كبيرة من النّزاهة الفكريّة والأخلاقيّة".

بيار بيسكاتور، مقدّمة لعلم القانون، مكتب مطبوعات الدّولة، لوكسمبورغ، 1960، ص 354 وما بعدها.

مشتركاً في عمليّات الاستنباط، بل هو نتيجة لها. ورغم ما جاء للتّوّ، نجد كتب الأصول تفرد له عنوانا. وفي الحقيقة فإنّ هذه الكتب لا تتناول مطلق الأحكام بل فقط ما هو مشترك بينها (ثمّ إنّها وفي الغالب لا تتعرّض إلى الحكمِ في جوهَرِها ومع العناصر المشتركة، بل بعد ذلك[112] أو قبله: مثلا في المقدّمة[113]).

28 الغزالي نموذجاً ◊ بناءً على كلّ الملاحظات المتقدّمة والمتعلّقة بمحتويات كتب الأصول ومن ثمّ بمحاور علم الأصول، نجد كتاب المستصفى للغزالي – إذا أخذناه كنموذج – مقسّما إلى العناوين التّالية (استعمل الغزالي في العناوين المجاز[114]):

العنوان الأوّل: الثّمرة (الحكم)؛

العنوان الثّاني: المثمِر (الكتاب – إلخ)؛

العنوان الثّالث: طرق استثمار الثّمرة من المثمِر (الطّرق اللغويّة – إلخ)؛

العنوان الرّابع: المستثمر (المجتهد).

Pierre Pescatore, *Introduction à la science du droit*, Office des imprimés de l'Etat, Luxembourg, 1960, p. 354 s.

(111) انظر الفقرة 17.

(112) انظر مثلا: عبد المجيد محمود مطلوب، أصول الفقه الإسلاميّ، مؤسّسة المختار للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط 1، 1426 هـ/ 2005 م؛ شعبان محمّد إسماعيل، أصول الفقه الميسّر، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1429 هـ/ 2008 م.

(113) انظر مثلا: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 99 وما بعدها.

(114) انظر إشارة إلى هذا المجاز عند:

ن كالدير، «أصول الفقه»، منشور في: موسوعة الإسلام، ج 10، ليدن، بريل، 2002، ص 1006.

N. Calder, «Uṣūl al- fiḳh», in: *Encyclopédie de l'Islam*, T. X, Leiden, Brill, 2002, p. 1006.

والعنوان الثّاني والثّالث هو للأدلّة والحجج الكلّيّة، أي لما أسميناه سابقا العناصر المشتركة في عمليّات الاستنباط. ولقد أورد الغزالي قبل هذه العناصر وبعدها مسائل بيّنّا أعلاه أنّ لها نحو ارتباطٍ بتلك العناصر.

29 **المحاور عند السّنّة وعند الإماميّة** ◊ فإذا قصرنا الآن النّظر على العناصر، لاحظنا أن ثمّ اختلافا في قبول بعضها، أي ثمّ اختلافا في حجّيتها وفي جواز اعتمادها في عمليّة الاستنباط.

فعند أهل السّنّة، يبدأ الفقيه بالبحث عن حكم المسألة التي يشتغل عليها في الكتاب والسّنّة. فإن وجد نصّاً، استخرج معناه بواسطة العناصر اللغويّة المشتركة والخاصّة في عمليّة الاستنباط. والمعنى يوصله إلى الحكم.

فإذا لم يجد نصّاً، بحث عن مسألة شبيهة وقاس عليها المسألة التي يعمل عليها ليعطي لهذه المسألة المسكوت عنها في النّصوص حكم شبيهاتها المنطوق بها في النّصوص.

فإذا لم يمكن القياس، عمد إلى واحد من بقيّة الأصول الأخرى واستخرج بواسطته الحكم.

هذا ما يفعله الفقيه السّنّي[115]. لذلك نجد كتب الأصول السّنّيّة مقسّمة على هذا النّحو: كتاب، سنّة، قياس، إلى آخر القائمة؛ أو نجدها مقسّمة على نحو قريب من هذا النّحو.

أمّا الشّيعة الإماميّة، فلا يرون أنّ القياس (إلخ) حجّة يمكن الاستناد عليها شرعا. هذا يجعلهم يردّون محاور الأصول مردّا آخر مختلفا قليلا عن السّنّة[116]:

---

[115] ملاحظة: حين نتقدّم في البحث، يمكن أن ندقّق أكثر ما جاء في المتن. انظر الفقرة 316 وما بعدها.

[116] حين سندخل إلى مضمون هذا العمل سنتبيّن أنّ الاختلاف بين السّنّة والشّيعة ليس كبيرا.

فيتناولون مبحث الألفاظ، أي مبحث العناصر اللغويّة المشتركة التي تُستخرَج بها الأحكام من الكتاب والسّنّة.

كما يدرسون مبحث العقل، أي مبحث الحجج أو الأدلّة أو العناصر العقليّة (المقبولة عندهم) التي تُمكّن من استخراج الأحكام[117].

---

[117] جاء عند أحد علماء الأصول من الإماميّة: "تنقسم المباحث الأصوليّة إلى نوعين:

"الأوّل: المباحث اللفظيّة، ويقع البحث فيها عن مداليل الألفاظ وظواهرها التي تقع في طريق الاستنباط، كالبحث عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب والنّهي في الحرمة.

"الثّاني: المباحث العقليّة، ويقع البحث فيها عن الأحكام العقليّة الكلّيّة التي تقع في طريق الاستنباط، كما إذا شككنا في حرمة شيء أو وجوبه ولم نعثر على دليل في مظانّه، فالعقل يستقلّ حينئذ بقبح العقاب بلا بيان وأصل، فيستنتج أنّ حكم الشّارع في الموردين هو براءة الذّمّة من الوجوب والحرمة ظاهرًا". جعفر السّبحاني، الموجز في أصول الفقه، مؤسّسة الإمام الصّادق، قم – إيران، 1420 هـ ق، ص 15.

ويمكن القول بعبارات مغايرة لما سبق إنّ وسائل الإثبات في الأصول (إثبات حجّيّة خبر الثّقة، إثبات حجّيّة الظّهور، وغير ذلك من العناصر المشتركة) وسيلتان: النّقل (القرآن والسّنّة، وهذا محلّ اتّفاق بين المذاهب السّنّيّة والشّيعيّة الإماميّة) والعقل (على هذا المستوى ثمّ اختلاف، فما يُقبل عند البعض يُرفض عند البعض الآخر). "فلا تكتسب أيّ قضيّة طابع العنصر المشترك في عمليّة الاستنباط، ولا يجوز إسهامها في العمليّة إلّا إذا أمكن إثباتها بإحدى هاتين الوسيلتين الرّئيسيّتين، فإذا حاول الأصوليّ – مثلا – أن يدرس حجّيّة الخبر لكي يدخله في عملية الاستنباط – إذا كان حجّةً – يطرح على نفسه هذين السّؤالين:

"هل ندرك بعقولنا أنّ الخبر حجّة وملزم بالاتّباع، أمْ لا؟

"وهل يوجد بيان شرعيّ يدلّ على حجّيته؟

"ويحاول الأصوليّ في بحثه الجواب على هذين السّؤالين وفقاً للمستوى الذي يتمتّع به من الدّقّة والانتباه، فإذا انتهى الباحث من دراسته إلى الإجابة بالنّفي على كلا السّؤالين كان معنى ذلك أنّه لا يملك وسيلةً لإثبات حجّيّة الخبر، وبالتّالي يستبعد الخبر عن نطاق الاستنباط. وأمّا إذا استطاع الباحث أن يجيب بالإيجاب على أحد السّؤالين أدّى هذا إلى إثبات حجّيّة الخبر ودخولها في عمليّة الاستنباط بوصفها عنصراً أصوليّاً مشتركاً.

"وسوف نرى خلال البحوث المقبلة أنّ عدداً من العناصر المشتركة قد تمّ إثباتها بالوسيلة الأولى – أي البيان الشّرعيّ – وعدداً آخر ثبت بالوسيلة الثّانية، أي الإدراك العقليّ. فمن قبيل الأوّل: حجّيّة الخبر وحجّية الظّهور العرفي، ومن نماذج الثّاني القانون القائل: «إنّ الفعل لا يمكن أن يكون واجباً وحراماً في وقت واحد».

"وعلى ضوء ما تقدّم نعرف أنّ من الضّروري – قبل البدء في بحوث علم الأصول لدراسة العناصر المشتركة – أن ندرس الوسائل الرّئيسيّة التي ينبغي للعلم استخدامها في سبيل إثبات تلك العناصر، ونتكلّم عن حدودها لكي نستطيع بعد هذا أن نستخدمها وفقاً لتلك الحدود [...] (فإذا اهتممنا بـ) الإدراك العقليّ [...] (و) هو الوسيلة الرّئيسيّة الثّانية التي تستخدم في بحوث [...] (علم الأصول) لإثبات العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط، [...] (وجب القول إنّه) قد يكون العنصر المشترك في عمليّة الاستنباط ممّا ندركه بعقولنا دون حاجة إلى بيان شرعيّ لإثباته، من قبيل القانون القائل: «إنّ الفعل لا يمكن أن يكون حراماً وواجباً في وقت واحد»، فإنّنا لا نحتاج في إثبات هذا القانون إلى بيان شرعيّ يشتمل على صيغة للقانون من هذا القبيل، بل هو ثابت عن طريق العقل، لأنّ العقل يدرك أنّ الوجوب والحرمة صفتان متضادّتان، وأنّ الشّيء الواحد لا يمكن أن يشتمل على صفتين متضادّتين، فكما لا يمكن أن يتّصف الجسم بالحركة والسّكون في وقت واحد كذلك لا يمكن أن يتّصف الفعل بالوجوب والحرمة معاً.

"والإدراك العقليّ له مصادر متعدّدة ودرجات مختلفة.

"فمن ناحية المصادر ينقسم الإدراك العقليّ إلى أقسام:

"منها: الإدراك العقليّ القائم على أساس الحسّ والتّجربة. ومثاله: إدراكنا أنّ الماء يغلي إذا بلغت درجة حرارته مائة، وأنّ وضعه على النّار إلى مدّة طويلة يؤدّي إلى غليانه.

"ومنها: الإدراك العقليّ القائم على أساس البداهة. ومثاله: إدراكنا جميعاً أنّ الواحد نصف الاثنين، وأنّ الضّدّين لا يجتمعان، وأنّ الكلّ أكبر من الجزء. فإنّ هذه الحقائق بديهيّة ينساق إليها الذّهن بطبيعته دون عناء أو تأمّل.

"ومنها: الإدراك القائم على أساس التّأمّل النّظريّ. ومثاله: إدراكنا أنّ المعلول يزول إذا زالت علّته، فإنّ هذه الحقيقة ليست بديهيّة، ولا ينساق إليها الذّهن بطبيعته، وإنّما ندركها بالتّأمّل عن طريق البرهان والاستدلال.

"ومن ناحية الدّرجات ينقسم الإدراك العقليّ إلى درجات:

"فمنه: الإدراك الكامل القطعيّ، وهو: أن ندرك بعقولنا حقيقةً من الحقائق إدراكاً لا نحتمل فيه الخطأ والاشتباه، كإدراكنا أنّ زوايا المثلّث تساوي قائمتين، وأنّ الضّدّين لا يجتمعان، وأنّ الأرض كرويّة، وأنّ الماء يكتسب الحرارة من النّار إذا وضع عليها.

"ومن الإدراك العقليّ ما يكون ناقصاً، والإدراك النّاقص هو: اتّجاه العقل نحو ترجيح شيء دون الجزم به لاحتمال الخطأ، كإدراكنا أنّ الجواد الذي سبق في مناورات سابقة سوف يسبق في المرّة القادمة أيضاً، وأنّ الدّواء الذي نجح في علاج أمراض معيَّنة سوف ينجح في علاج أعراض مَرَضيّة مشابهة، وأنّ الفعل المشابه للحرام في أكثر خصائصه يشاركه في الحرمة.

"والسّؤال الأساسيّ في هذا البحث: ما هي حدود العقل أو الإدراك العقليّ الذي يقوم بدور الوسيلة الرّئيسيّة لإثبات العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط؟ فهل يمكن استخدام الإدراك العقليّ كوسيلة للإثبات مهما كان مصدره ومهما كانت درجته، أوْ لا يجوز استخدام الإدراك العقليّ كوسيلة للإثبات إلّا ضمن حدود معيَّنة من ناحية المصدر أو الدّرجة؟

"وقد اتّجه البحث حول هذه النّقطة نحو معالجة الدّرجة أكثر من اتّجاهه نحو معالجة المصدر، فاتّسعت الدّراسات الأصوليّة التي تناولت حدود العقل من ناحية الدّرجة، واختلفت الاتّجاهات حول مدى شمول العقل وحدوده – بوصفه وسيلة إثبات رئيسيّة – فهل يشمل الإدراكات النّاقصة التي تؤدّي إلى مجرّد التّرجيح، أو يختصّ بالإدراك الكامل المنتج للجزم؟

"[...] وقد شهد تاريخ التّفكير الفقهيّ اتّجاهين متعارضين في هذه النّقطة كلّ التّعارض، يدعو أحدهما إلى اتّخاذ العقل في نطاقه الواسع الذي يشمل الإدراكات النّاقصة وسيلة رئيسيّة للإثبات في مختلف المجالات التي يمارسها الأصوليّ والفقيه (يسمّى هذا الاتّجاه اتّجاه أهل الرّأي). والآخر يشجب العقل ويجرّده إطلاقاً عن وصفه وسيلةً رئيسيّةً للإثبات، ويعتبر البيان الشّرعيّ هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن استخدامها في عمليّات الاستنباط (يسمّى هذا الاتّجاه اتّجاه أهل النّقل).

"ويقف بين هذين الاتّجاهين [...] اتّجاه ثالث [...] وهو الاتّجاه الذي يؤمن – خلافاً للاتّجاه الثّاني – بأنّ العقل أو الإدراك العقليّ وسيلة رئيسيّة صالحة للإثبات إلى صفّ البيان الشّرعيّ، ولكن لا في نطاق منفتح كما زعمه الاتّجاه الأوّل، بل ضمن النّطاق الذي تتوفّر فيه للإنسان القناعة التّامّة والإدراك الكامل الذي لا يوجد في مقابله احتمال الخطأ، فكلّ إدراك عقليّ يدخل ضمن هذا النّطاق ويستبطن الجزم الكامل فهو وسيلة إثبات، وأمّا الإدراك العقليّ النّاقص الذي يقوم على أساس التّرجيح ولا يتوفّر فيه عنصر الجزم فلا يصلح وسيلة إثبات لأيٍّ عنصر من عناصر عمليّة الاستنباط [...]

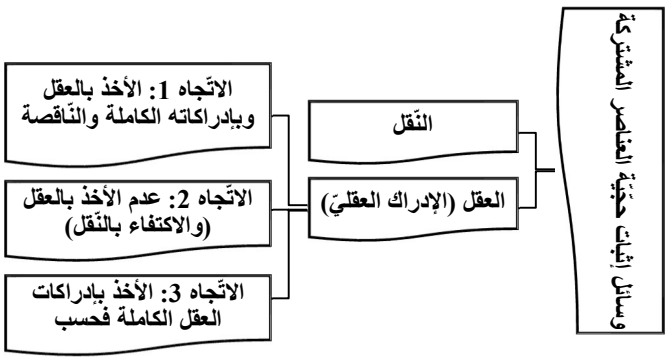
"(ولقد كان من الطّبيعيّ في إطار الاتّجاه الأوّل) أن تختلف الأحكام التي يتوصّلون إليها عن طريق الاجتهاد [...] ومن هنا نشأ السّؤال التّالي: ما هو مدى حظّ المجتهدين المختلفين من إصابة الواقع؟ فهل يعتبرون جميعاً مصيبين ما دام كلّ واحد منهم قد عبّر عن اجتهاده الشّخصيّ، أو أنّ المصيب واحد فقط والباقون مخطئون؟

"وقد شاع في صفوف مدرسة الرّأي القول بأنّهم جميعاً مصيبون، لأنّ الله ليس له حكم ثابت عامّ في مجالات الاجتهاد التي لا يتوفّر فيها النّصّ، وإنّما يرتبط تعيين الحكم بتقدير المجتهد وما يؤدّي إليه رأيه [...] وهذا هو القول بالتّصويب. وفي هذا الضّوء نتبيَّن بوضوح [...] أنّ القول بالتّصويب يعكس تطوّر فكرة النّقص وتحوّلها إلى اتّهام مباشر للشّريعة بالنّقص وعدم الشّمول، الأمر الذي سوّغ لهؤلاء الفقهاء أن ينفوا وجود حكم شرعيّ ثابت في مجالات الاجتهاد ويصوّبوا المجتهدين المختلفين جميعاً.

"وهكذا نعرف أنّ فكرة النّقص في البيان الشّرعيّ دفعت إلى الاتّجاه العقليّ المتطرّف تعويضاً عن النّقص المزعوم في البيان الشّرعيّ، وحينما تطوّرت فكرة النّقص إلى اتّهام الشّريعة نفسها بالنّقصان وعدم الشّمول، أدّى ذلك إلى تمحّض الاتّجاه العقليّ المتطرّف عن القول بالتّصويب.

"وهذا التّطوّر في فكرة النّقص – الذي أدّى إلى اتّهام الشريعة بالنّقصان وتصويب المجتهدين المختلفين جميعاً – أحدث تغييراً كبيراً في مفهوم العقل أو الاجتهاد الذي يأخذ به أنصار الاتّجاه العقليّ المتطرّف، فحتّى الآن كنّا نتحدّث عن العقل والإدراك العقليّ بوصفه وسيلة إثبات، أي كاشفاً عن الحكم الشّرعيّ كما يكشف عنه البيان في الكتاب أو السنّة، ولكنّ فكرة النّقص في الشّريعة التي قام على أساسها القول بالتّصويب تجعل عمل الفقيه في مجالات الاجتهاد عملا تشريعيًّا لا اكتشافيًّا، فالعقل بمعناه المنفتح أو الاجتهاد في مصطلح الاتّجاه العقليّ المتطرّف لم يعدْ – على أساس فكرة النّقص في الشّريعة – كاشفاً عن الحكم الشّرعيّ، إذ لا يوجد حكم شرعيّ ثابت في مجالات الاجتهاد ليكشف عنه الاجتهاد، وإنّما هو أساس لتشريع الحكم من قبل المجتهد وفقاً لِمَا يؤدّي إليه رأيه. وهكذا يتحوّل الاجتهاد على ضوء القول بالتّصويب إلى مصدر تشريع، ويصبح الفقيه مشرّعاً في مجالات الاجتهاد ومكتشفاً في مجالات النّصّ". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 31 وما بعدها.

وهكذا فالدّليل اللفظيّ والعقليّ كلاهما يؤدّي إلى استخراج الحكم (والحكم يعطينا الموقف العمليّ الواجب اعتماده: مثلا إذا كان الحكم وجوبا، نفعل؛ وإذا كان تحريما، نمتنع عن الفعل؛ وهكذا).



لكن قد لا يكون للواقعة حكم يؤدّي إليه اللفظ أو العقل. في هذه الصّورة، يتمّ اعتماد العناصر المشتركة التي تمكِّن من تحديد الموقف العمليّ (أو الوظيفة[118]) من الحكم المجهول[119].

---

[118] "الفرق بين الحكم والوظيفة الشّرعيّة: فالوظيفة ليس فيها نظر إلى الواقع أصلا، وجعلها لا يستند إلى مصلحة أو مفسدة في المؤدّى، وإنّما يستند إلى مصلحة في نفس الجعل، وهي مصلحة التّيسير أو المحافظة على الحكم الواقعيّ، بخلاف الحكم فإنّه تابع للمؤدّى. فإن كان فيه مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك، كان الحكم تبعا لذلك التزاميّا؛ وإن كانت المصلحة أو المفسدة غير ملزمة، جعلت الكراهة والاستحباب؛ ومع خلوّها عنهما أو تساويهما، جعلت الإباحة.

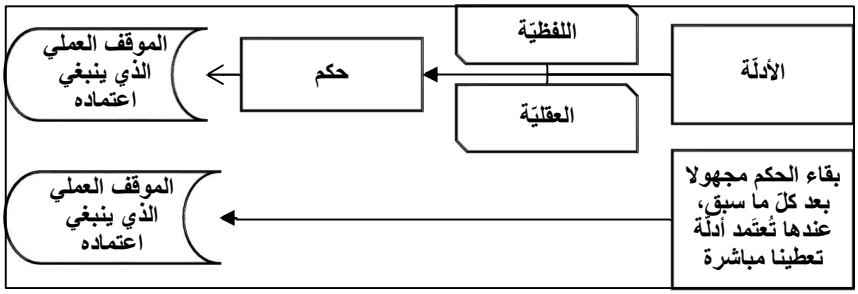
"والوظيفة وإن التقت أحيانا بالوجوب أو الحرمة كما في قاعدة الاحتياط، أو بالحكم التّرخيصيّ كما في البراءة، إلّا أنّ الفارق بينهما فارق جذري لتوفّر الحكم على متابعة الواقع بخلاف الوظيفة. فما ورد عن بعض الأساتذة من اعتبار البراءة إباحة شرعيّة لا يُعرف له وجه ما دامت الإباحة وليدة خلوّ الواقع عن المصلحة والمفسدة معا، أو وجودهما وتساويهما من حيث الأهمّيّة، والبراءة الشّرعيّة ليست ناظرة إلى الواقع أصلا، وربّما كان فيه مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك، فكيف يُقال برجوعها إليها؟

"وعلى هذا فالوظيفة ليست من سنخ الأحكام التّكليفيّة، وإنّما هي من سنخ الأحكام الوضعيّة المجعولة بنفسها من قِبل الشّارع لغرض التّيسير على العباد ورفع الحيرة عنهم.

"هذا كلّه في الفرق بين الحكم والوظيفة الشّرعيّة.

"أمّا الفرق بينه وبين الوظيفة العقليّة، فأمره أوضح، لأنّ الوظيفة العقليّة لا تستند على جعل شرعيّ أصلا ليلتمس الفارق بينها وبين الحكم، وهما مختلفان بالسّنخ وبالرّتبة". السّيّد محمّد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، مؤسّسة آل البيت، د م، ط 2، 1979، ص 77 وما بعدها.

(119)



سنرى لاحقا الاستصحاب (الفقرة 357 وما بعدها). وللاستصحاب علاقة بالأصل العمليّ. وقد ينبغي من الآن تقديم تعريف لهذا الأصل العمليّ:

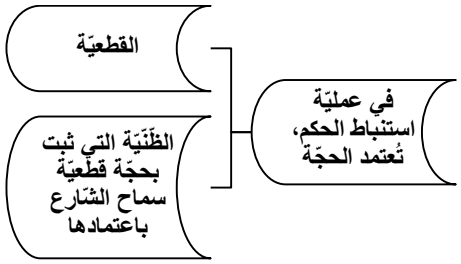
"الأصل العمليّ هو الدّليل الذي تتحدَّد به الوظيفة العمليّة المقرَّرة للمكلّف عند الشّكّ في الحكم الواقعي وعدم وجدان الدّليل المحرز الأعمّ من القطعيّ والظّنّيّ المعتبر.

"فلا يكون المطلوب من الأصل العمليّ الكشف عن الحكم الشّرعيّ الواقعيّ بل إنّ دوره يتمحّض في تحديد الوظيفة العمليّة للمكلَّف عند فقدان الدّليل المحرز أو ما ينتج نتيجة الفقدان كإجمال الدّليل أو ابتلاؤه بالمعارض، وهذا ما يعني أنَّ مرجعيّة الأصل العمليّ إنَّما تكون بعد استفراغ الوسع في البحث عن الأدلّة المحرزة. فإن عُثر على ما يصلح للكشف عن الحكم الشّرعيّ الواقعيّ، فهو المعتمد؛ وإلّا فالمرجع هو الأصل العمليّ، فموضوع الأصل العمليّ الذي يترتّب على تنقُّحه جريانه هو فقدان الدّليل الكاشف عن الحكم الواقعيّ.

"ثمّ إنَّ الأصول العمليّة برمَّتها أحكام شرعيّة ظاهريّة أو محدّدة للأحكام الشّرعيّة الظّاهريّة بنحو قطعيّ، بمعنى أنَّ الوظيفة المقرَّرة بواسطة الأصل العمليّ وظيفة قطعيّة، وذلك لقيام الدّليل القطعيّ على حجّيّتها ومثبتيّتها للحكم الظّاهريّ، ومن هنا يصحُّ إسناد البراءة مثلا إلى الشّارع – فيقال البراءة حكم ظاهريّ شرعيّ – ويكون ذلك الإسناد عن علم.

"وما ذكرناه بتمامه هو ما عليه الإماميّة [...] فهم يبدؤون بالبحث عن الأدلّة القطعيّة ثمّ الأدلّة الظّنّيّة المعتبَرة والتي قام الدّليل القطعيّ على حجّيّتها ودليليّتها. ومع عدم العثور على نحو من أحدهما يلجؤون إلى الأصل العمليّ، والتي هي وسيلة علميّة أيضاً – لقيام الدّليل القطعيّ على دليليّتها – غايته أنَّها تُحدّد الحكم الشّرعيّ الظّاهريّ بخلاف الأدلّة المحرزة فإنَّها تكشف عن الحكم الشّرعيّ الواقعيّ.

"وهذا يتّضح بالتأمّل السّريع في منهجيّتهم المتّبعة في مقام استنباط الأحكام الشّرعيّة، وبهذا يمتاز الفقه الإماميّ عن الفقه السّنّيّ حيث أنَّهم يلجؤون عند فقدان الدّليل القطعيّ أو الذي قام الدّليل القطعيّ على حجّيته –كالسّنّة الثّابتة بخبر الثّقة – إلى الظّنون والاعتبارات الذّوقيّة مثل الاستحسان وقياس مستنبط العلّة حيث يعوّلون في استنباطها على التّخمين والحدس كما لا يخفى على كلّ من لاحظ منهجيّتهم في الاستنباط". محمد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: الأصل العمليّ (ملاحظة: سنجد لاحقا ما يفيد أنّ هذا الكلام عن منهجيّة السّنّة غير دقيق، وذلك حين نتناول القياس والاستحسان وغير ذلك، أي سنجد أن لا اختلاف جوهريّ بين الإماميّة والسّنّة).



وينبغي أن نختم، فيما يخصّ المراحل التي يمرّ بها الفقيه للوصول إلى الحكم، بما جاء في كتاب أصول مقارن:

"فالمجتهد – بالطّبع – مسؤول في الدّرجة الأولى، عن التماس الحكم الواقعيّ من أدلّته الكاشفة له. فإن أعياه العثور عليه، لجأ إلى الواقع التّنزيليّ لالتماسه من أصوله وقواعده. فإن أعياه ذلك، لجأ إلى التماس الوظيفة الشّرعيّة من أدلّتها. فإن لم يعثر عليها، التجأ إلى ما يقرّره العقل من وظائفه. فإذا غُمّ عليه مع ذلك كلّه، كان عليه الرّجوع إلى القرعة على قول.

" فمراحل البحث لدى المجتهد إذن خمسة:

"1 – مرحلة البحث عن الحكم الواقعيّ. والأصول التي يرجع إليها أو إلى بعضها الفقهاء حسب استقرائنا لها من كتب الفقه والأصول هي: الكتاب، السّنّة، الإجماع، دليل العقل، القياس، الاستحسان، المصالح المرسلة، سدّ الذّرائع، العرف، مذهب من قبلنا، مذهب الصّحابيّ.

"2 – مرحلة البحث عن الحكم الواقعيّ التّنزيليّ، وأهمّ أصوله: الاستصحاب. أمّا الأصول التّنزيليّة الأخرى كأصالة الصّحّة، وقاعدتي التّجاوز والفراغ، فالذي يغلب على إنتاجها الحكم الجزئيّ [...]

"3 – مرحلة البحث عن الوظيفة الشّرعيّة، وأصولها هي: البراءة الشّرعيّة، الاحتياط الشّرعيّ، التّخيير الشّرعيّ.

"4 – مرحلة البحث عن الوظيفة العقليّة، وأصولها: البراءة العقليّة، الاحتياط العقليّ، التّخيير العقليّ.

"5 – مرحلة تعقّد المشكلة وعدم التّمكّن من العثور على أدلّة الحكم أو الوظيفة بأقسامها، والأصول التي يرجع إليها عادة هي القرعة بعد تمامية دليلها ودلالتها.

"وهذا التّرتيب في وظائف المجتهد عند إعمال ملكته، هو التّرتيب الطّبيعيّ عادة، وقد اقتضته طبيعة أدلّة هذه الأصول وتقديم بعضها على بعض [...] (ف) أدلّة الطّرق والأمارات بعد ما كان لسانها لسان كشف عن الواقع وإثبات له، وأنّ الشّارع أمضى طريقيّتها كما سبق، فمع قيامها لا مجال للرّجوع إلى أدلّة الواقع التّنزيليّ كالاستصحاب. فالاستصحاب مثلا، لا يريد منك أكثر من اعتبار مشكوكك

لأجل ما سبق، نجد بعض كتب الأصول لدى الشّيعة الإماميّة مقسّمة على النّحو التّالي:

– العناصر المشتركة المحصِّلة للحكم (والحكم يجعلنا نتحصّل على الموقف العمليّ الذي تطلبه منّا الشّريعة) (الجزء الأوّل).

متيقّنا. ومع فرض كونك متيقّنا – ولو بواسطة التّعبّد الشّرعيّ – لا شكّ لديك – تعبّدا – لتحكم باعتبارك متيقّنا. فأدلّة الطّرق والأمارات حاكمة على أدلّة الاستصحاب ومزيلة لموضوعه.

"وأدلّة الاستصحاب هي الأخرى لا تبقي مجالا لالتماس الوظيفة الشّرعيّة، لأنّ الوظيفة الشّرعيّة إنّما يُلجأ إليها إذا اختفى الواقع بجميع مراتبه حتّى التّنزيليّة منها. ومع قيام الواقع التّنزيليّ – بأدلّة الاستصحاب – لا مجال لمثل حديث الرّفع المأخوذ فيه عدم العلم (رفع عن أمّتي ما لا يعلمون) لحكومتها عليه بإزالتها لعدم العلم تعبّدا، وهو الذي أخذ في موضوعها – أي البراءة – بمقتضى هذا الدّليل. وهكذا بالنّسبة إلى الاحتياط والتّخيير.

"ومع قيام أدلّة الوظيفة الشّرعيّة، لا مجال للوظيفة العقليّة لورودها عليها بإزالتها لموضوعها وجدانا. فالوظيفة العقليّة مأخوذ في موضوعها عدم البيان الشّرعيّ، كما هو مقتضى القاعدة القائلة بقبح العقاب بلا بيان، أو احتمال الضّرر كما هو مقتضى قاعدة لزوم دفع الضّرر المحتمل، ومع قيام المؤمّن الشّرعيّ بأدلّة الوظيفة يزول موضوع القاعدتين وجدانا لوجود البيان الشّرعيّ بالنّسبة إلى القاعدة الأولى، وعدم احتمال الضّرر مع وجود المؤمّن بالنّسبة للقاعدة الثّانية، وإنّما زال الموضوع فيهما بواسطة التّعبّد الشّرعيّ (وهو معنى الورود).

"والقرعة لا مجال لها مع توفّر الوظيفة العقليّة لعدم الإشكال فيها. وقد أخذ فيها أنّها لكلّ أمر مشكل. وأين الإشكال مع قيام المؤمّن العقليّ، فهو وارد على أدلّة القرعة ومزيل لها وجدانا، وهو في إزالته لموضوعها، أقرب إلى التّخصّص الواقعيّ منه إلى الورود لعدم توسّط التّعبّد الشّرعيّ في إزالة الموضوع وجدانا". السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س، ص 86 وما بعدها. انظر أيضا: محمّد علي التّسخيري، بوادر المدرسة التّقريبيّة في أصول الفقه، المجمع العالمي للتّقريب بين المذاهب الإسلاميّة، الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران – طهران، ط 1، 1430 هـ ق/ 2009 م، ص 44 وما بعدها.

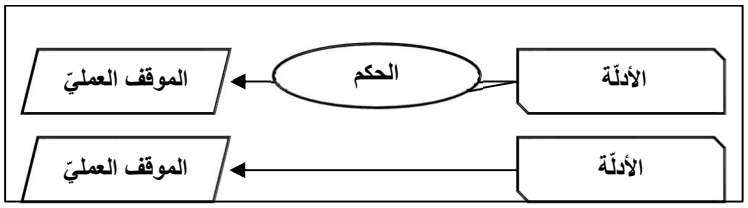
– العناصر المشتركة التي تمكّن من الحصول (مباشرة) على الموقف العمليّ (الجزء الثّاني)[120].

ولأنّ الأصول قد تتعارض، نجد الكتب تضيف للجزءين السّابقين جزءاً ثالثا تسمّيه في العادة: تعارض الأدلّة.

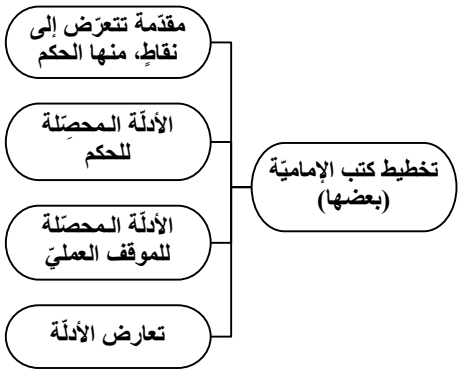
وكلّ هذه الأجزاء الثّلاثة تسبقها مقدّمة تُتَناول فيها عدّة نقاط من ضمنها الحكم[121].

هذا عن تقسيم الإماميّة للأصول أو على الأقلّ هذا عن التّقسيم المعتمد من بعضهم. لكن، وفي هذا الكتاب، لن نتّبع الخيار الإماميّ، بل سنعمد إلى خيار آخر قريب

(120)



(121)

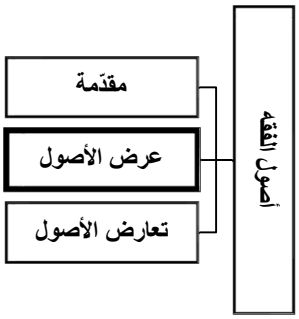


انظر حول تقسيم الإماميّة لعلم الأصول: السّيّد محمّد باقر الصّدر (تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي)، م س، ج 1، ص 55 وما بعدها.

منه وفي الوقت نفسه هو قريب من التّقسيم الموجود في كتب السّنّة[122]، فنبدأ بعرض الأصول (أو الأدلّة الكلّيّة، أو العناصر المشتركة، أو الحجج، إلخ)، ثمّ نمرّ إلى التّعارض بينها[123].

[122] قيل سابقا (الفقرة 1) إنّه لم يُرد لهذا العمل أن يكون من ناحية عنوانه ومن ثمّ من ناحية تخطيط جوهره مختلفا عن غيره اختلافا كبيرا.

[123]

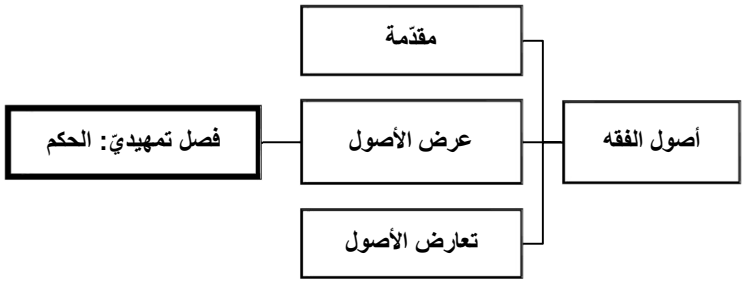


الجزء الأوّل:
عرض الأصول

30 تقسيم البحث ◊ يفضي استعمال الفقيه للأصول (أو العناصر المشتركة أو الأدلّة والحجج الكلّيّة) – ومعها العناصر الخاصّة (أو الأدلّة والحجج الجزئيّة) – إلى أحكام. لذا فإنّ التّرتيب الطّبيعيّ هو أن نبدأ بتلك الأصول ونختم بهذه الأحكام. لكن، لأنّ بعض الكلام في الأصول يُفهم أكثر بعد معرفة الأحكام، سنعكس التّرتيب مبتدئين بفصل تمهيديّ نعرض فيه الأحكام، وتحديدا ما هو مشترك بينها (عرض الأحكام الجزئيّة، كما رأينا، يدخل في علم الفقه لا في علم أصول الفقه)[124].

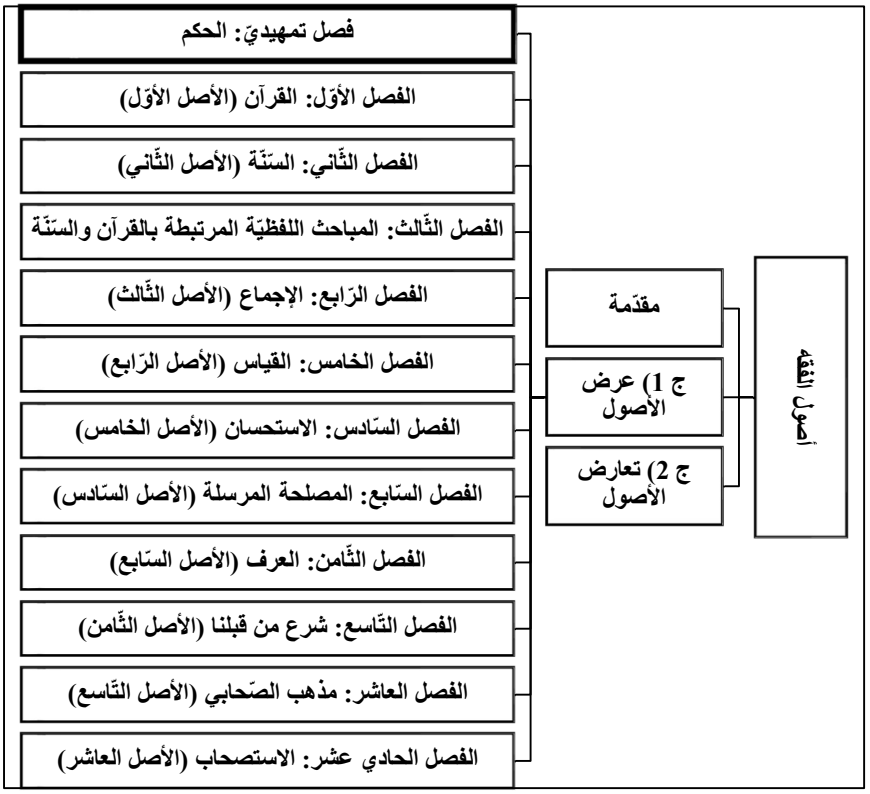
بعد هذا الفصل التّمهيديّ، سنعرض أهمّ الأصول عند السّنّة، وسنعرضها وِفق التّخطيط المتّبع في كثير من المؤلّفات: القرآن، فالسّنّة (بعد القرآن والسّنّة، سنأتي بما هو مرتبط بهما، أي بالمباحث اللفظيّة)، فالإجماع، فالقياس، فالاستحسان،

(124)



فالمصلحة المرسلة، فالعرف، فشرع من قبلنا، فمذهب الصّحابيّ، فالاستصحاب[125].

(125)



ولقد كان يمكن هاهنا أن نتّبع تخطيطا اثنينيّا (مثال ذلك أن نردّ هذه النّقاط إلى عنوانين: الأصول الأصليّة أو المتّفق عليها/ الأصول التّبعيّة أو المختلف فيها. انظر: وهبة الزّحيلي، م س: أصول الفقه الإسلاميّ، ج 1، ص 415). لكنّنا آثرنا اتّباع التّخطيط الموجود في أغلب المؤلّفات.

فصل تمهيديّ:
الحكم

31 تخطيط البحث في الحكم ◊ يدرس الأصوليّون تحت عنوان "الحكم" النّقاط الآتية:

"1 – الحكم: وهو ما صدر من الحاكم دالّا على إرادته في فعل المكلّف؛

"2 – والحاكم: وهو من صدر عنه الحكم؛

"3 – والمحكوم فيه: وهو فعل المكلّف الذي تعلّق الحكم به؛

"4 – والمحكوم عليه: وهو المكلّف الذي تعلّق الحكم بفعله"[126].

بعبارة مغايرة قليلا، تدرس كتب الأصول في العنوان المذكور أعلاه:

نقطة أولى، هي للحكم نفسه؛

ونقطة ثانية، هي لصاحب الحكم؛

ونقطة ثالثة، هي للفعل متعلّق الحكم،

---

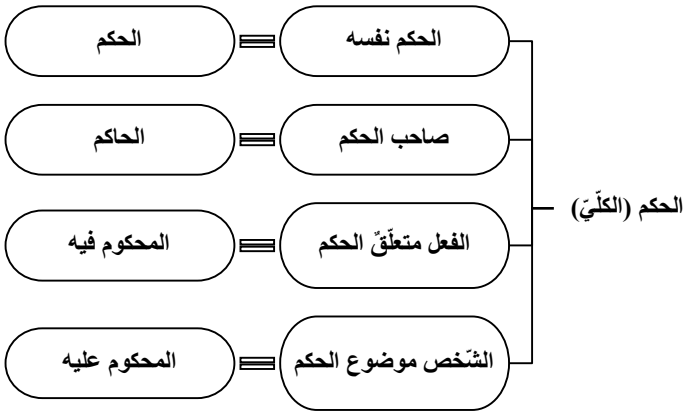
[126] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 96.

ونقطة رابعة، هي للشّخص موضوع الحكم[127].

فأمّا النّقطة الأولى، فليست من الأصول، إذا عرّفنا الأصول بعلم العناصر المشتركة في عمليّات الاستنباط. لكن الحكم، وتحديدا ما هو مشترك بين الأحكام، يمكن أن يمثّل مدخلا يمهّد لتناول العناصر المشتركة[128].

وأمّا النّقطة الثّانية، فيُبحث فيها: لماذا يُعدّ الحكم ملزما؟ هنا أيضا لسنا أمام عنصر مشترك في عمليّات الاستنباط، بل نحن أمام بحثٍ عمّا وراء القاعدة القانونيّة، أي أمام فلسفة القانون (لذلك قلنا سابقا: أصول الفقه = منهجيّة الفقه + فلسفة القانون)[129].

(127)



تتحدّث بعض كتب الأصول على مستوى المحكوم فيه عن "متعلّق" الحكم. أمّا على مستوى المحكوم عليه، فتتحدّث عن "متعلّق المتعلّق" أو "موضوع" الحكم. انظر مثلا: السّيّد كمال الحيدري، شرح الحلقة الأولى للسّيّد محمّد باقر الصّدر. بقلم الشّيخ سعد الغنامي، دار فراقد للطّباعة والنّشر، قم – إيران، ط 1، 1432 هـ/ 2011 م، ص 196.

(128) انظر الفقرة 30.

(129) انظر الفقرة 18.

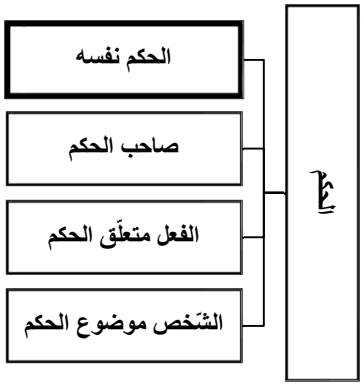
وأمّا النّقطتان الثّالثة والرّابعة، فمرتبطتان –كما سيُتبيّن ذلك أثناء دراستهما – بطريقة أو بأخرى بالعناصر المشتركة[130].

ويمكن ردّ عنوان "الحكم" الذي نحن بصدده إلى فرعين: فرعٌ لمسائل الحكم التي تتبع المنهجيّة، وفرع للمسائل التي تدخل في الفلسفة. لكنّ خيارنا هنا، كما خيارنا سابقا، أن لا نخرج على مستوى التّخطيط عمّا جاء في كتب الأصول[131]. لذلك سنرجع العنوان الذي نعمل تحته إلى أربعة أقسام: الحكمُ نفسُه، وصاحبُ الحكم، والفعلُ متعلّق الحكم، والشّخصُ موضوع الحكم[132].

(130) انظر الفقرة 139 وما بعدها، والفقرة 141 وما يليها.

(131) انظر الفقرة 1.

(132)



الفقرة الأولى: الحكمُ نفْسُه

32 **المبحث في اختصاصات أخرى** ◊ إنّ مبحث الحكم في علم الأصول (أو كما أسميناه "الحكمُ نفسُه") يتناول المادّة عينها التي تتناولها علومٌ واختصاصات غربيّة معاصرة.

تتمثّل هذه العلوم والاختصاصات بالأساس:

– في منطق الأحكام logique déontique، وهو جزء ممّا يسمّى اليوم بعلوم المنطق غير الكلاسيكيّ logiques non classiques[133]؛

– وفي علم المنهجيّة التّشريعيّة méthodologie législative، وهو فرعٌ من ثلاثة فروع أساسيّة يتكوّن منها علم المنهجيّة القانونيّة méthodologie juridique[134]؛

– وفي النّظريّة العامّة للقانون théorie générale du droit (حين تبحث في تعريف القاعدة القانونيّة)[135].

ويمكن لعلم أصول الفقه – بسبب وحدة الموضوع – أن يستفيد من العلوم الغربيّة المذكورة منذ قليل؛ كما يمكن لهذه العلوم الغربيّة أن تستفيد بدورها من العمل العميق

---

[133] "منطق الأحكام هو الدّراسة الشّكليّة لتنصيصات تتضمّن عبارات مثل «يُباح أن»، «يُمنع أن»، «الواجب أن»، «الخيار بين وبين». وعن طريق عدد كاف من النّفي، يمكن تعريف هذه العبارات بواسطة واحدة منها تعدّ هي الأساسيّة".

النّصّ الأصليّ:

"La logique déontique est l'étude formelle des énoncés comportant des expressions comme « il est permis de », « il est interdit de », « il est obligatoire de », « il est facultatif de ». Moyennant des négations en nombre suffisant, ces expressions peuvent être définies à l'aide de l'une quelconque d'entre elles considérée comme fondamentale".

جاك-بول دوبوك، «علوم المنطق غير الكلاسيكيّ»، منشور في: الموسوعة الكلّيّة، 2012، DVD- ROM.

Jacques-Paul Dubucs, «Logiques non classiques», in : *Encyclopædia Universalis*, 2012, DVD- ROM.

انظر حول تقريب علم الأصول من منطق الأحكام: حمّو النقاري، من أجل تجديد النّظر في علم أصول الفقه من خلال منطق القانون، المؤسّسة العربيّة للفكر والإبداع، بيروت، 2017، ص 9 وما بعدها.

وانظر حول منطق الأحكام:

ب بيلهاش، بحث في منطق الأحكام، فران، باريس، 1991.

Patrice Bailhache, *Essai de logique déontique*, Vrin, Paris, 1991.

ج-ل غارديس، محاولة في الأسس القبليّة للعقلانيّة الأخلاقيّة والقانونيّة، المكتبة العامّة للقانون وفقه القضاء، باريس، 1972.

J.-L. Gardies, *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, LGDJ, Paris, 1972.

ج كالينوفسكي، منطق الأحكام، المنشورات الجامعيّة لفرنسا، باريس، 1972.

G. Kalinowski, *La Logique des normes*, PUF, Paris, 1972.

جرزي ستلماخ وبرتوز بروزاك، م س (مناهج التّفكير القانوني)، ص 29 وما بعدها.

أرند سوتمان، «منطق الأحكام القانونيّة»، منشور في: كريستوفر بيري غراي، فلسفة القانون. موسوعة، راوتلدج، لندن ونيويورك، 2012، ج 1 و2، ص 521 وما بعدها.

Arend Soeteman, «Deontic Legal Logic», in: Christopher Berry Gray, *The Philosophy of Law. An Encyclopedia*, Routledge, London and New York, 2012, Volume I-II, p. 521 ff.

أرند سوتمان، المنطق في القانون، سبرينغر، هولاندا، 1989.

Arend Soeteman, *Logic in Law. Remarks on Logic and Rationality in Normative Reasoning, Especially in Law*, Springer, Netherlands, 1989.

ريستو هيلبينان، منطق الأحكام: تقديم وقراءات منهجيّة، منشورات ريدل، بوسطن/ الولايات المتّحدة الأمريكيّة – لندن/ إنجلترا، 1981.

Risto Hilpinen, *Deontic Logic : Introductory and Systematic Readings*, Reidel Publishing, Boston/ USA – London/ England, 1981.

ريستو هيلبينان، دراسات جديدة في منطق الأحكام، منشورات ريدل، بوسطن/ الولايات المتّحدة الأمريكيّة – لندن/ إنجلترا، 1981.

Risto Hilpinen, *New Studies in Deontic Logic. Norms, Actions, and the Foundations of Ethics*, Reidel Publishing, Boston/ U.S.A – London/ England, 1981.

رون فاندر مايدن وليندرت فاندر تور، منطق الأحكام في علوم الكمبيوتر، سبرينغر، برلين، 2008.
Ron van der Meyden and Leendert van der Torre, *Deontic Logic in Computer Science*, Springer, Berlin, 2008.

لومبير م م رويكيرز، مَدُّ منطق الأحكام إلى تشكيل القواعد القانونيّة، سبرينغر، هولاندا، 1998.
Lambèr M.M. Royakkers, *Extending Deontic Logic for the Formalisation of Legal Rules*, Springer, The Netherlands, 1998.

دوف غاباي وآخرون، منطق الأحكام ومنظومة القواعد، منشورات الكاتب الفردي، المملكة المتّحدة، 2013.
Dov Gabbay et al., *Handbook of Deontic Logic and Normative Systems*, Individual autor and College Publication, UK, 2013.

زيغموند زيانبنسكي، المنطق العملي مع ملحق: منطق الأحكام لـ: زديسلاو ويامبا، سبرينغر، بولونيا، 1976.
Zygmunt Ziembinsk, *Practical Logic with the Appendix on Deontic Logic by Zdzilaw Ziemba*, Springer, Poland, 1976.

فراد فيلدمان، فعل أفضل ما نستطيعه. بحث في منطق الأحكام اللاشكلي، منشورات ريدل، بوسطن – طوكيو، 1986.
Fred Feldman, *Doing the Best We Can, An Essay in Informal Deontic Logic*, Reidel Publishing, Boston – Tokyo, 1986.

مارك أ براون وجوزي كارمو، منطق الأحكام. السّلطة ومنظومات القواعد، سبرينغر، بريطانيا، 1996.
Marc A. Brown and José Carmo, *Deontic Logic, Agency and Normative Systems*, Springer, Britain, 1996.

توماس أغوتنس وجان برورسن وداغ إلجيسيم، منطق الأحكام في علوم الكمبيوتر، سبرينغر، برلين، 2012.
Thomas Agotnes, Jan Broersen, and Dag Elgesem, *Deontic Logic in Computer Science*, Springer, Berlin, 2012.

لو غوبل وجون–جولز ش ماير، منطق الأحكام ومنظومات القواعد الاصطناعيّة، سبرينغر، برلين، 2006.
Lou Goble and John-Jules Ch. Meyer, *Deontic Logic and Artificial Normative Systems*, Springer, Berlin, 2006.

دونالد نوت، منطق الأحكام القاصر، سبرينغر، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 1997.

Donald Nute, *Defeasible Deontic Logic*, Springer, USA, 1997.

جون ف هورتي، السّلطة ومنطق الأحكام، منشورات جامعة أوكسفورد، نيويورك، 2001.

John F. Horty, *Agency and Deontic Logic*, Oxford University Press, New York, 2001.

(134) تتكوّن المنهجيّة القانونيّة من ثلاثة فروع أساسيّة: المنهجيّة التّشريعيّة، والمنهجيّة القضائيّة، والمنهجيّة الفقهيّة. انظر حول مختلف مباحث المنهجيّة القانونيّة كتاب جون-لويس بارجال (م س: المنهجيّة القانونيّة) والمراجع الواردة فيه. انظر أيضا: عبد المجيد الزّرّوقي، المنهجيّة القانونيّة. الجزء الأوّل. المنهجيّة الفقهيّة والتّشريعيّة والقضائيّة، النّاشر: المؤلّف، تونس، ط 2، 2022.

(135) من أهمّ كتب النّظريّة العامّة للقانون التي ألّفت بالفرنسيّة، يمكن ذكر:

جون-لويس بارجال، النّظريّة العامّة للقانون، دالوز، باريس، ط 5، 2012.

Jean-Louis Bergel, *Théorie générale du droit*, Dalloz, Paris,5e éd., 2012.

بول روبييه، النّظريّة العامّة للقانون. تاريخ المدارس القانونيّة وفلسفة القيم الاجتماعيّة، دالوز، باريس، 2005.

Paul Roubier, *Théorie générale du droit. Histoire des doctrines juridiques et philosophie des valeurs sociales*, Dalloz, Paris, 2005.

جون دابان، النّظريّة العامّة للقانون، دالوز، باريس، 1969.

Jean Dabin, *Théorie générale du droit*, Dalloz, Paris, 1969.

ج هايسير، النّظريّة العامّة للقانون، برويلون/ سيراي، بروكسال/ باريس، 1948.

J. Haesert, *Théorie générale du droit*, Bruylant/ Sirey, Bruxelles/ Paris, 1948.

كلود دو باسكييه، مقدّمة للنّظريّة العامّة ولفلسفة القانون، سيراي، باريس، 1937.

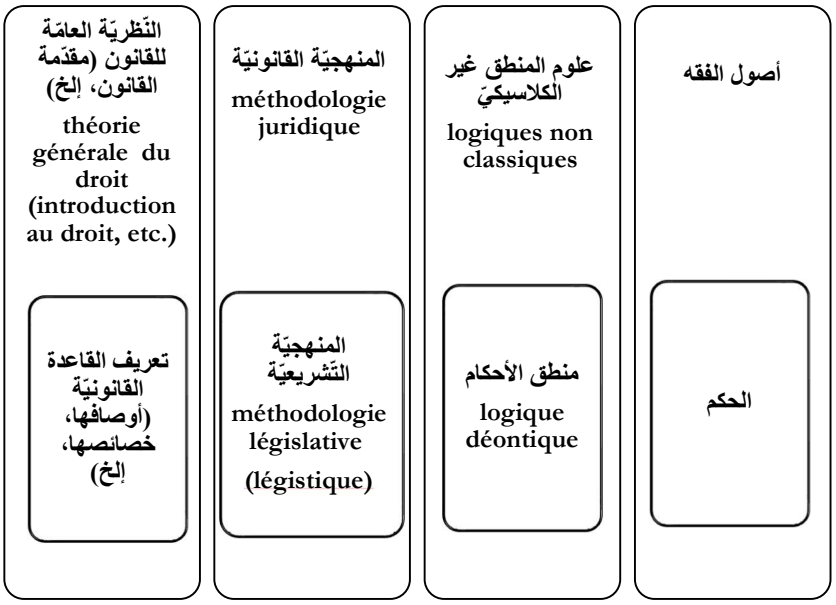
Claude du Pasquier. *Introduction à la théorie générale et à la philosophie du droit*, Sirey, Paris, 1937.

بيار بيسكاتور، مقدّمة لعلم القانون، مكتب مطبوعات الدّولة، لوكسمبورغ، 1960.

Pierre Pescatore, *Introduction à la science du droit*, Office des imprimés de l'État, Luxembourg, 1960.

الذي قام به الأصوليّون منذ الإمام الشّافعي (أي منذ القرن الثّاني للهجرة والثّامن للميلاد) وإلى أيّامنا هذه[136].

33 القاعدة المنظّمة للأفعال ◊ لكن ما الحكم أوّلا؟



[136] قيل إنّ هنالك "الواقع الفيزيائي" وهنالك "الواقع العملي". وقيل إنّ "إقليدس" (Euclide) أوجد "هندسةً" (géométrie) لما هو فيزيائي وأنطولوجي، لكن لم يوجَد إقليدس لإنشاء هندسة لما هو عملي (géométrie de la praxis) ولما هو ديونطولوجي (géométrie de la déontologie)، أي لم توجد هندسة للأخلاق (géométrie de la morale) وللقانون (géométrie du droit). بعبارة أخرى: وجدت أعمال تبحث في "رياضيّات" (mathématique) و"منطق" (logos) و"بنية" (structure) و"ما قبليّات" (a priori) "الواقع الفيزيائيّ" و"الكائن" (être/ sein)، ولم يوجد الشّيء نفسه فيما يخصّ "واقع الفعل البشريّ" وفيما يخصّ "ما يجب أن يكون" (devoir-être / sollen). انظر: ج ل غارديس، م س، ص 9 وما بعدها.

ولقد نقد هذا الكلام في جزئه القائل بعدم وجود بحوث في "عقلنة" (rationalisation) الأخلاق والقانون، بأن تمّ التّنبيه إلى أعمال لايبنيتز (Leibniz) في هذا الشّأن (انظر تصدير جورج كالينوفسكي لكتاب غارديس الوارد منذ قليل وذلك في ص II وما بعدها).

الحكمُ مكوّنٌ من مكوّنين للقاعدة التي تنظّم الأفعال البشريّة. فداخل هذه القاعدة يوجد:

من جهة موضوعٌ (sujet)، أو فَرْضٌ (hypothèse)، أو وقائعٌ (faits)[137]؛

هذا في الغرب. أمّا في الفكر الإسلاميّ، فيمكن القول إنّ أصول الفقه (خاصّة) مثّل العلم الذي اهتمّ بالبنية العقلانيّة لما هو قانونيّ (ووصل على هذا المستوى إلى نتائج سنرى بعضها في هذا الكتاب، وسنتمكّن من خلال هذه الرّؤية من معرفة قيمة ما انتهى إليه الأصوليّون).

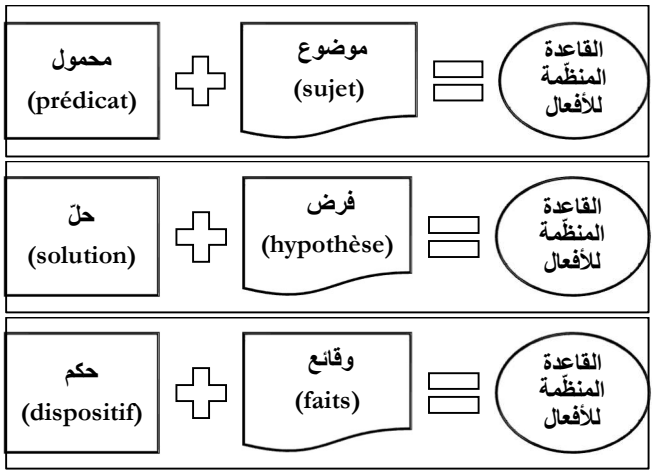
بل حسب ليون أوستروروغ (Léon Ostrorog) – في محاضرته جذور القانون (Roots of law) التي ألقاها في جامعة لندن بمناسبة الاحتفال بمائويّتها – يُعدّ علم الأصول الذي أنشأه المسلمون أوّل محاولة إنسانيّة لوضع علم يهتمّ بما هو مجرّد ونظريّ في مادّة القانون. فلم يُعرَف له شبيه عند الغربيّين من يونان ورومان ولا عند المشرقيّين من بابليّين وصينيّين وهنود وإيرانيّين ومصريّين. انظر كلام ليون أوستروروغ في الصّفحة 7 من المقدّمة التي وضعها باللغة الفرنسيّة محمّد حميد الله لكتاب: أبو الحسين محمّد بن علي بن الطّيّب البصري المعتزلي (توفّي في بغداد سنة 436 هـ/ 1044 م)، كتاب المعتمد في أصول الفقه، المعهد العلمي الفرنسي للدّراسات العربيّة بدمشق، دمشق، 1384 هـ/ 1964 م.

وفيما يخصّ مسألة الاستفادة المتبادلة المتحدّث عنها في المتن قرّب هذا الكلام من القول إنّ منهجيّة الحجاج القانوني هي ذات تطبيق شامل وكلّي: جرزي ستلماخ وبرتوز بروزاك، م س (مناهج التّفكير القانوني)، ص 146 وما بعدها.

[137] سنرى بعد قليل أنّ من أقسام القاعدة المنظّمة للأفعال القاعدة القانونيّة. وفي إطار هذه القاعدة تستعمل في الغرب عبارة الوقائع، وتحديدا الوقائع القانونيّة (faits juridiques).

ومن جهة أخرى محمولٌ (prédicat)، أو حلٌّ (solution)، أو حكمٌ (dispositif)[138].

(138)



يستعمل علماء أصول الفقه الإسلاميّ:

من جهة عبارة الموضوع.

ومن جهة أخرى: عبارة المحمول (انظر مثلا: السّيّد علي الحسيني السّيستاني، م س: الرّافد في علم الأصول، ص 49؛ السّيّد كمال الحيدري، الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر، أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم، دار فراقد، قم – إيران، ط 1، 1428 هـ/ 2007 م، ج 1، ص 59). كما يستعملون عبارة الحكم كمرادف للمحمول.

أمّا في علم المنهجيّة القانونيّة، فتستعمل:

من جهة عبارة الفرض وعبارة الوقائع القانونيّة.

ومن جهة أخرى عبارة الحلّ والحكم.

انظر مثلا: بيار بيسكاتور، م س، ص 192.

انظر أيضا حول أقسام القاعدة:

ف جيني، العلم والتّقنية في القانون الخاصّ الوضعيّ، سيراي، باريس، 1921، ج 3، الفقرة 196، ص 57.

مثال ذلك:

في القاعدة التي تقول: "تجاوز سرعة خمسين كيلومترا في السّاعة داخل المدن ممنوع"؛ "تجاوز سرعة خمسين كيلومترا في السّاعة داخل المدن" موضوعٌ (أو فرضٌ أو وقائعٌ)، و"ممنوعٌ" محمولٌ (أو حلٌّ أو حكمٌ).

وفي القاعدة التي تقول: "يجب على كلّ مواطن بلغ سنّ العشرين أداء الخدمة العسكريّة"؛ "كلّ مواطن بلغ سنّ العشرين" فرضٌ (إلخ)، و"وجوب الخدمة العسكريّة" حكمٌ (إلخ).

وفي القاعدة التي تقول: "عقد البيع المشوب بالإكراه باطل"، "عقد البيع المشوب بالإكراه" فرضٌ، و"باطلٌ" حكمٌ[139].

F. Gény, *Science et technique en droit privé positif*, Sirey, Paris, 1921, T. III, n° 196, p. 57.

جون دابان، تقنية إعداد القانون الوضعيّ وخاصّة القانون الخاص، مؤسّسات إيميل برويلون/ بروكسال – مكتبة مصنّف سيراي/ باريس، 1935، ص 106.

Jean Dabin, *La technique de l'élaboration du droit positif spécialement du droit privé*, Etablissements Emile Bruylant/ Bruxelles – Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1935, p. 106.

فيليب جيستاز، القانون، دالوز، باريس، ط 10، 2018، ص 22 وما بعدها.

Philippe Jestaz, *Le droit*, Dalloz, Paris, 10e éd., 2018, p. 22 s.

زيغموند زيانبنسكي، م س (المنطق العملي مع ملحق: منطق الأحكام لـ: زديسلاو ويامبا)، ص 140. وتنبغي الإشارة إلى أن ثمّ من قال إنّه، وفي حالات استثنائيّة، قد نجد أنفسنا أمام قواعد قانونيّة لا تتضمّن إلّا الحكم. مثال ذلك القواعد التي تؤسّس هيكلا من هياكل الدّولة (بيار بيسكاتور، م س، ص 192). ويمكن نقاش هذا الكلام والقول إنّ الفرض في هذه الصّور موجود، وهو الهيكل.

(139) جاء في أحد كتب القانون الوضعيّ أنّه، ولئن كان التّعبير النّحويّ الذي تأتي فيه القاعدة القانونيّة متنوّعا، إلّا أنّ بنيتها واحدة، ويمكن الإفصاح عنها كالآتي: إذا كان (أ)، إذن (ب) [If A, then B]. والجزء الأوّل من الجملة يصف وضعيّة. أمّا في الجزء الثّاني، فنجد حكما.

34 أنواع القواعد المنظّمة للأفعال في الفكر الغربيّ ◊ ومن ينظر إلى الأمثلة الواردة أعلاه، مُريداً تصنيفها على النّحو الموجود في الفكر الغربيّ، سيقول إنّه أمام قواعد قانونيّة. لكن، وإلى جانب هذه القواعد، يتحدّث هذا الفكر عن قواعد أخرى لها الوظيفة نفسها، أي وظيفة تنظيم الأفعال البشريّة[140]. من هذه القواعد: قواعد

"ويليام توينينغ" و"دافيد ميرز"، كيف تصنع الأشياء بواسطة القواعد، منشورات جامعة كامبريدج، نيويورك، ط 5، 2010، ص 90.

William Twining and David Miers, *How to Do Things with Rules*, Cambridge University Press, New York, Fifth Edition, 2010, p. 90.

[140] قبل التّعرّف على هذه القواعد الأخرى، انظر من يعرّف القاعدة القانونيّة على أنّها قاعدة تنظّم الأفعال:

بول روبييه، م س، ص 5.

جون كاربونييه، القانون المدني. مقدّمة، المنشورات الجامعيّة لفرنسا، باريس، ط 26، 1999، ص 21.

Jean Carbonnier, *Droit civil. Introduction*, Presses Universitaires de France, Paris, 26e éd., 1999, p. 21.

رونالد دوركين، حمل الحقوق محمل الجدّ، بلومسبوري، لندن – نيويورك، 2013، ص 31.

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury, London – New York, 2013, p. 31.

مارك فان هوك، القانون كتواصل، منشورات هارت، بورتلاند – الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 2002، ص 61 وما بعدها.

Mark Van Hoecke, *Law as Communication*, Hart Publishing, Portland – USA, 2002, p. 61 ff.

سكوت ج شابيرو، الشّرعيّة، منشورات جامعة هارفارد، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 2011.

Scott J. Shapiro, *Legality*, Harvard University Press, U.S.A., 2011.

برونو سيلانو، «ماذا يمكن أن يفعل التّخطيط لنظريّة القانون»، منشور في: داميانو كانال وجيوفاني توزيت، نظريّة التّخطيط في القانون. قراءة نقديّة، سبرينغر، هايدلبرغ/ نيويورك/ لندن، 2013، ص 129 وما بعدها.

الأخلاق وقواعد الدّين وقواعد الشّرف[141]. وحسب البعض: ما يميّز القاعدة القانونيّة عن غيرها من القواعد التي تؤدّي الدّور نفسه أنّ المصدر الذي يضمن الجزاء في القاعدة القانونيّة هو السّلطة العموميّة[142].

35 **القاعدة المنظّمة للأفعال في الفكر الإسلاميّ. مقارنة مع القانون الوضعيّ الغربيّ** ◊ فإذا رجعنا الآن إلى الفضاء الإسلاميّ، أمكن القول إن ثمّ نوعين من

Bruno Celano, «What Can Plans Do for Legal Theory», in: Damiano Canale and Giovanni Tuzet, *The Planning Theory of Law. A Critical Reading*, Springer, Heidelberg/ New York/ London, 2013, p. 129 ff.

(141) يتعلّق الأمر بقواعد تنظّم السّلوك والأفعال داخل وسط معيّن. مثال ذلك قواعد الشّرف في مهنة الطّبّ، إلخ.

(142) في إطار الفكر الغربيّ والقوانين الوضعيّة المعاصرة يُقال إنّ السّلطة العموميّة هي من يضمن احترام وتطبيق القاعدة القانونيّة (بول روبييه، م س، ص 5).

بتفصيل أكبر، يُقال إنّ للقاعدة القانونيّة خصائص خارجيّة تسمح بالتّعرّف عليها: من جهة الطّابع العامّ والمجرّد (هنا – وخلافا للبعض – سنعتبر العموم والتّجريد وصفا واحدا، أي أنّنا، حين سنضيف عبارة العموم إلى عبارة التّجريد أو العكس، فذاك سيكون من باب تفسير تعبير بمرادفه. لكن انظر من يعطي للعبارتين معاني مختلفة: برونو بيتي، مقدّمة عامّة للقانون، المنشورات الجامعيّة لـ: غرونوبل، غرونوبل، ط 5، 2001، ص 30 وما بعدها Bruno Petit, *Introduction générale au droit*, (Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 5e éd., 2001, p. 30 s. الذي يجعل منها قاعدة، ومن جهة أخرى الجزاء من السّلطة العامّة الذي يجعل منها قاعدة قانونيّة.

والخاصّيّة الأولى – أي خاصّيّة عموم الانطباق (أو خاصّيّة التّجريد) – ينبغي أن تدرس على مستوى الأشخاص، وعلى مستوى الزّمان، وعلى مستوى المكان.

على مستوى الأشخاص، ولأنّ القاعدة القانونيّة مجرّدة، فهي تقابل القواعد الشّخصيّة التي تهمّ فردا معيّنا، وتنتهي بتطبيقها فعليّا على هذا الفرد (مثال ذلك: تعيين موظّف). الأمر مختلف مع القاعدة القانونيّة، فهي باقية بعد تطبيقها على فرد معيّن، وهي تجسّد مصلحة عامّة تجعلها قابلة للانطباق على الصّور الأخرى التي ستأتي لاحقا. نعم قد لا تهمّ القاعدة القانونيّة كلّ النّاس، نعم قد تهمّ القاعدة عددا محدودا جدّا، بل قد تهمّ فردا واحدا (القانون الذي يحدّد صلاحيّات وسلطات رئيس الدّولة)، مع ذلك

فإنّنا – مثلا في الصّورة المتعلّقة برئيس الدّولة – أمام قانون له وصف العموم، بمعنى أنّه قابل للانطباق على كلّ شخص ستتوفّر فيه الشّروط (أنّه رئيس الدّولة).

على مستوى الزّمن: لأنّ القاعدة القانونيّة توضع ولها وصف العموم والتّجريد، ولا توضع كقرار فرديّ ومعيّن (décision concrète)، فإنّها تكون دائمةً تمسّ عددا غير مضبوط من الحالات. هذا لا يعني أنّ القانون ينطبق إلى الأبد، وأنّه لا يطرأ عليه النّسخ. وأكثر من هذا قد نجد أنفسنا أمام قوانين وظيفتها أن تحكم الأفعال لفترة زمنيّة محدودة (القوانين المرتبطة بالحرب مثلا).

على مستوى المكان: عادة ما ينطبق القانون على جميع تراب الدّولة. لكن قد نجد قوانين لا تعني إلّا جزءاً من الدّولة، أو قوانين تصدر لتنطبق على مجموعة من الدّول المتّحدة.

هذا عن الخاصّيّة الأولى للقاعدة القانونيّة، أمّا الخاصّيّة الثّانية فترجع إلى المصدر الذي يضمن الجزاء. ففي القاعدة القانونيّة يتمثّل هذا المصدر في السّلطة العامّة. على هذا المستوى نحن أمام ما تختصّ به القاعدة القانونيّة مقارنة بغيرها من القواعد الاجتماعيّة التي تنظّم هي أيضا السّلوك والأفعال البشريّة. فنجد قوانين الشّرف والقوانين الدّينيّة تفرض التزامات معيّنة (إذن تنظّم الأفعال). لكنّ هذه الالتزامات، وإن تمّ الخضوع إليها، فهذا الخضوع لا تفرضه السّلطة العامّة. الأمر مختلف في القاعدة القانونيّة. فهنا يتمّ تحريك جهاز السّلطة العموميّة (الشّرطة، عدول التّنفيذ، إلخ) من أجل تطبيق الجزاء بواسطة العقوبات (السّجن، الخطايا، إلخ)، أو الطّرد أو العقل على الأموال، إلخ. بول روبييه، م س، ص 25 وما بعدها.

انظر أيضا:

جون-كلود بيكان وميشال كودارك وجون-لويس هيران، القانون، دالوز، باريس، ط 2، 2010، ص 23 وما بعدها.

Jean-Claude Bécane, Michel Couderc et Jean-Louis Hérin, *La loi*, Dalloz, Paris, 2e éd., 2010, p. 23 s.

فيليب جيستاز، م س (القانون)، ص 23 وما بعدها.

برايان ليتر، الموضوعيّة في القانون والأخلاق، منشورات جامعة كامبريدج، نيويورك، 2001، ص 13.

Brian Leiter, *Objectivity in Law and Morals*, Cambridge University Press, New York, 2001, p. 13.

ممّا تقدّم يمكن القول إنّ دور السّلطة العموميّة هو ما يميّز القاعدة القانونيّة عن غيرها من القواعد الاجتماعيّة التي تنظّم السّلوك.

انظر عرضا لمختلف الأقوال في الغرب حول الفرق بين القاعدة القانونيّة والقاعدة الأخلاقيّة (إلخ) وذلك عند: جون لويس غارديس، م س، ص 40 وما بعدها:

يبدأ غارديس بقول دوركهايم (Durkheim)، ومفاده أنّ الفرق بين القانونيّ وغير القانونيّ هو فرق في الدّرجة. ففي الضّمير الجمعيّ يُحدث خرق القاعدة القانونيّة أثرا أكبر من الأثر الذي يخلّفه خرق القاعدة الأخلاقيّة.

لكنّ غارديس ينقد هذا القول مؤكّدا أن ثمّ حالات يكون فيها أثر عدم احترام القاعدة الأخلاقيّة أشدّ وقعا من أثر عدم تطبيق القاعدة القانونيّة.

زيادة على قول دوركهايم، يعرض غارديس للقارئ قول كولين وكابيتون (Colin et Capitant). حاصل هذا القول أنّ ميدان القاعدة الأخلاقيّة أوسع من ميدان القاعدة القانونيّة. فالأولى تشمل – زيادة على علاقة الفرد بأمثاله – علاقة الفرد بنفسه وعلاقة الفرد بالله تعالى. ويمكن أن نزيد ونقول إنّه – وحتّى في إطار علاقة الفرد بالفرد – هنالك جوانب لا تغطّيها القاعدة القانونيّة بل فقط القاعدة الأخلاقيّة (لا يعاقب القانون شخصا لا يردّ عليك السّلام، أمّا الأخلاق فتفعل ذلك على الأقلّ في حالات معيّنة).

هذا قول البعض. لكنّ غارديس يردّ: إنّ هذا الكلام صالحٌ في إطار القوانين الغربيّة المعاصرة، وهو ليس صحيحا في أطر أخرى. فكم من أنظمة وكم من إمبراطوريّات أجبرت قانونيّا الأفراد على عبادة آلهة معيّنة. ثمّ ألم توجد قوانين تناولت الانتحار (محاولة الانتحار)، أي تناولت العلاقة بين الفرد ونفسه؟ أين يكمن إذن الفرق بين القاعدة القانونيّة والقاعدة الأخلاقيّة؟

فأمّا على مستوى البِنية، فلا فرق؛ وما يصحّ على هذا المستوى عن القاعدة الأولى يصحّ عن الثّانية. بل إنّه يمكن – متى تعلّق الأمر بالبِنية – أن نتحدّث عن قاعدة تنظّم السّلوك وكفى، أي دون أن نزيد ونصفها بالقانونيّة أو بالأخلاقيّة (مثلا حين نتحدّث عن كون القاعدة توجب أو تمنع أو تبيح).

وأمّا على مستوى الطّبيعة، فيوجد فرقٌ. يتمثّل الفرق في أنّ القاعدة القانونيّة مرتبطة بالجزاء. فإذا غاب، غابت. هل هذا يعني أنّ "الشُّرْطِيَّ" و"البوليس" هو العنصر الأساسيّ في القاعدة القانونيّة أو على حدّ عبارة لوثر (Luther) هو السّيفُ المسلّط على النّاس والذي يمنعهم من ممارسة شرورهم أو يمنعهم من أن يأتوا بها هانئين ودون خشية من العقاب؟

ينبغي القول إنّ الجزاء المرتبط بالقاعدة القانونيّة قد لا يكون عنيفا، وبوليسيّا، وقضائيّاً. فأحكام قانون الكنيسة الكاثوليكيّة (droit canon de l'église catholique) مثلا مرتبطة بعقوبات من نحو الطّرد

وتعليق النّشاط (انظر الكتاب الخامس من مجلّة القانون الكنسي الصّادرة في 1917، والذي تضمّن العقوبات التي تسلّط جرّاء ارتكاب بعض الجرائم).

وإنّ هذا المثال للقانون الكنسيّ ليُظهر أنّ القانون لا يفترض وجود دولة. وعليه فالفرق بين القانون والأخلاق لا يكمن في أنّ العقوبة في القانون توقعها السّلطة العامّة والعقوبة في الأخلاق لا توقعها هذه السّلطة، بل الفرق يكمن في أنّ الأخلاق ليست مرتبطة ارتباطا عضويّا بالعقوبة وإن كانت إلهيّة، وهذا خلافا للقانون. من هنا نفهم لماذا عرّف أرسطو ومن بعده القدّيس توماس الأكويني القانون بأنّه يهدف إلى إصلاح الفعل الخارجيّ، أي ما يمكن للغير أن يتحكّم فيه، ومن ثمّ ما يمكن أن يُعاقَب.

هذا الفارق في الطّبيعة بين القانون والأخلاق يرجعنا إلى كلام كولين وكابيتون السّابق الذّكر. فلا شيء يمنع دولة كليانيّة من أن تصدر قوانين تتعلّق بالفكر والعقيدة، لكنّ هذه القوانين لن تجد تطبيقا. وهكذا فإنّ ما يمنع القانون من أن يوسّع في مجاله ومن أن يتمدّد إلى ما تتمدّد إليه الأخلاق هو أنّ القانون لن يستطيع أن ينطبق في هذه الحالات.

من كلّ ما تقدّم يخلص أنّ الأخلاقيّ غير مرتبط بالجزاء وإن كان هذا الجزاء أخرويّا، أمّا القانونيّ فمرتبط ارتباطا أساسيّا بالجزاء سواء كان من يوقع الجزاء هو الدّولة أو كان غير الدّولة.

هذا عن الفرق، أمّا عن علاقة القانونيّ بالأخلاقيّ، فيمكن – بعد أن نستثني الحالات النّادرة التي يأتي فيها القانون بقاعدة لا تتلاءم مع الأخلاق – أن تتمثّل:

في أن يعاقب القانون ما هو مناف للأخلاق. بهذا يضيف القانون الجزاء الوارد فيه ويدعّم بذلك الأخلاق.

في أن يتجاهل القانون بعض القواعد الأخلاقيّة التي يُعدّ تدعيمها بجزاء قانونيّ غير ذي فاعليّة (مثلا أن لا يتناول القانون عقاب محاولة الانتحار: ما الجزاء القانوني الفعّال لردع من يذهبون إلى حدّ إرادة إزهاق أرواحهم؟).

في أن يضيف للأخلاق قواعد ليست لها قيمة أخلاقيّة إيجابيّة أو سلبيّة، ولكنّها ضروريّة لإقامة نظام معيَّن.

ماذا الآن عن علاقة الأخلاقيّ بالقانونيّ؟

هنا يمكن أن نفصل بين الأمرين وأن لا نرى في تنفيذ القانون عملا أخلاقيّا وفي عدم تنفيذه أمرا لا أخلاقيّا.

كما يمكن أن نرى أنّ من الأخلاق تنفيذ القانون. هذا يعني أنّ: الواجب القانونيّ يؤدّي إلى الواجب الأخلاقيّ، والممنوع القانونيّ يؤدّي إلى الممنوع الأخلاقيّ. تنجرّ عن هذا سلسلة من علاقات التّأدية أو الاستلزام (رمز علاقة التّأدية implication في المنطق هو: ⊂)، وعدم التّلاؤم (رمز علاقة عدم التّلاؤم incompatibilité في المنطق هو: I)، والانفصال (رمز علاقة الانفصال disjonction في المنطق هو: v).

إذا كان:

الواجبُ قانوناً	⊂	الواجب أخلاقاً

إذن:

الممنوعُ قانوناً	⊂	الممنوع أخلاقاً
ما ليس واجبا أخلاقاً	I	الواجب قانونا
الواجبُ أخلاقا	v	ما ليس واجبا قانونا
ما ليس واجبا أخلاقاً	⊂	ما ليس واجبا قانونا
ما ليس ممنوعا أخلاقا	I	الممنوع قانونا
الممنوع أخلاقا	v	ما ليس ممنوعا قانونا
ما ليس ممنوعا أخلاقا	⊂	ما ليس ممنوعا قانونا
الممنوع أخلاقا	I	الواجب قانونا
ما ليس ممنوعا أخلاقا	v	ما ليس واجبا قانونا
الممنوع أخلاقا	⊂	ما ليس واجبا قانونا
الواجب قانونا	⊂	ما ليس ممنوعا أخلاقا
الواجب أخلاقا	I	الممنوع قانونا
ما ليس واجبا أخلاقا	v	ما ليس ممنوعا قانونا
الواجب أخلاقا	⊂	ما ليس ممنوعا قانونا
الممنوع قانونا	⊂	ما ليس واجبا أخلاقا

ممّا تقدّم ينبغي أن نحتفظ بأنّ غارديس يرى القانونيّ مرتبطا بالجزاء والأخلاقيّ ليس بالضّرورة كذلك. لكنّ هذا الكلام يخالف رأي روبييه السّابق (وغير روبييه) ومفاده أنّ الجزاء العموميّ هو جوهر القانونيّ، وهو الذي يميّز القاعدة القانونيّة عن غيرها (القاعدة الأخلاقيّة، إلخ). نعم في القاعدة الأخلاقيّة (إلخ)

ثمّ جزاء. وهذا الجزاء قد يكون دنيويّا وغير كامل (رأي الآخرين فينا هو جزاء، تأنيب ضميرنا هو جزاء، إلخ) وقد يكون أخرويّا وكاملا (العدالة الإلاهيّة عدالة كاملة). كلّ هذا صحيح، ولكنّ القاعدة تضلّ غير قانونيّة طالما لم يكن الجزاء فيها مرتبطا بالدّولة (تضع الدّولة جهاز القوّة العامّة لخدمة القاعدة القانونيّة، أي لضمان تنفيذ الجزاء. وهذا الجزاء متنوّع جدّا: قد يكون بدنيّا أو ماليّا، مباشرا أو غير مباشر، إلخ). ويمكن أن نتبيّن الفارق بين القانون وغير القانون من زاوية أخرى: في القانون يُعاقب المخالِف ولا يُثاب المحترِم والمنفِّذ. أمّا في الأخلاق فيمكن أن يكون الجزاء لا سلبيّا فحسب بل إيجابيّا أيضا.

انظر حول ما جاء أعلاه:

جون دابان، فلسفة النّظام القانونيّ الوضعيّ خاصّة في العلاقات التي تندرج في القانون الخاصّ، مكتبة مصنّف سيراي، باريس، 1929، ص 54 وما بعدها.

Jean Dabin, *La philosophie de l'ordre juridique positif spécialement dans les rapports de droit privé*, Librairie de Recueil Sirey, Paris, 1929, p. 54 s.

انظر أيضا حول القاعدة القانونيّة والقاعدة الأخلاقيّة:

حسن كيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف بالإسكندريّة، الإسكندريّة، ط 5، ص 27 وما بعدها.

بيار بيسكاتور، م س، ص 431 وما بعدها.

جورجيو ديل فيكيو، فلسفة القانون، دالوز، باريس، 2004، ص 263 وما بعدها.

Giorgio del Vecchio, *Philosophie du droit*, Dalloz, Paris, 2004, p. 263 s.

هانز كيلسن، نظريّة القانون الخالصة، ترجمه إلى الفرنسيّة من الطّبعة الثّانية الالمانيّة: شارل إيزنمان، برولون/ المكتبة العامّة للقانون وفقه القضاء، بروكسال/ باريس، 1999، ص 65 وما بعدها.

Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Traduction française de la deuxième édition de la *Reine Rechtslehre* par: Charles Eisenmann, Bruylant/ LGDJ, Bruxelles/ Paris, 1999, p. 65 s.

ماسيمو لاتور، القانون كمؤسّسة، سبرينغر، لندن ونيويورك، 2010، ص 231 وما بعدها.

Massimo La Torre, *Law as Institution*, Springer, London – New York, 2010, p. 235 ff.

ألكسندر بيزنيك، في القانون والعقل، سبرينغر، لندن ونيويورك، 2009، ص 173 وما بعدها.

Aleksander Pecsenik, *On Law and reason*, Springer, London – New York, 2009, p. 173 ff.

فيل هاريس، مقدّمة للقانون، منشورات جامعة كامبريدج، نيويورك، ط 7، 2007، ص 26 وما بعدها.

الجزاء المتعلّق بالقاعدة المنظّمة للسّلوك: جزاء دنيويّ، وهذا يأتي من السّلطة العموميّة (إذا استعملنا المصطلحات الدّارجة اليوم في الفكر الغربيّ وفي الكتابات حول القوانين

Phil Harris, *An Introduction to Law*, Cambridge University Press, New York, Seventh Edition, 2007, p. 26 ff.

هانز كلسن، النّظريّة العامّة للقانون والدّولة، ترجمة: أندرز فيدبيرغ منشورات جامعة هارفارد، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 1949، ص 20 وما بعدها.

Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, Translated by Anders Wederberg, Harvard University Press, United States of America, 1949, p. 20 ff.

هـ ل أ هارت، «الوضعيّة والفصل بين القانون والأخلاق»، منشور في: كايت س كولفر، قراءات في فلسفة القانون، برودفيو، كندا، ط 2، 2008، ص 97 وما بعدها.

H.L.A. Hart, «Positivism and the Separation of Law and Morals», in: Keith C. Culver, *Readings in the Philosophy of Law*, Broadviw, Canada, second edition, 2008, p. 97 ff.

مايكل سميث، «الأخلاق والقانون»، منشور في: كريستوفر بيري غراي، فلسفة القانون. موسوعة، راوتلدج، لندن ونيويورك، 2012، ج 1 و2، ص 567 وما بعدها.

Michael Smith, «Morality and Law», in: Christopher Berry Gray, *The Philosophy of Law. An Encyclopedia*, Routledge, London and New York, 2012, Volume I-II, p. 567 ff.

ش بيرلمان، العدالة والقانون والحجّة. دراسات في الأخلاق والتّفكير القانوني، ريدل، دورديشت/ هولاندا – بوسطن/ الولايات المتّحدة الأمريكيّة – لندن/ إنجلترا، 1980، ص 114 وما بعدها.

Ch. Perelman, *Justice, Law, and Argument, with an Introduction by Harold J. Berman*, Reidel Publishing, Dordrecht/ Holland – Boston/ U.S.A. – London/ England, 1980, p. 114 ff.

دافيد ليونز، الأخلاق والقاعدة القانونيّة، منشورات جامعة كامبريدج، المملكة المتّحدة، 1984.

David Lyons, *Ethics and the Rule of Law*, Cambridge University Press, United Kingdom, 1984.

كانت غريناوالت، تنازعات القانون والأخلاق، منشورات جامعة أوكسفورد، نيويورك/ أوكسفورد، 1989.

Kent Greenawalt, *Conflicts of Law and Morality*, Oxford University Press, New York/ Oxford, 1989.

الوضعيّة)، وجزاء أخرويّ، وهذا لا علاقة له بالسّلطة العموميّة. ويبدو أنّ وجود هذا الجزاء الأخرويّ هو من أهمّ ما يميّز القانون الإسلاميّ عن القانون الوضعيّ [143].

[143] ينبغي، في الفضاء الإسلاميّ، وزيادة على ما جاء في المتن، أن نفرّق بين القاعدة التي تنظّم سلوك الفرد تجاه الله سبحانه وتعالى أو تجاه نفسه، والقاعدة التي تنظّم سلوك الفرد تجاه الفرد أو تجاه المجموعة (انظر ما سيرد بعد قليل في الفقرة 37 من تعريف للحكم عند الأصوليّين). من هذا المنطلق نحن أمام اختلاف آخر مع القوانين الوضعيّة الغربيّة حيث لا نجد إلّا القاعدة التي تنظّم أفعال الأفراد فيما بينهم. ولقد كتب عبد الرّزّاق السّنهوري في هذا الشّأن فقال: "القانون الإسلاميّ، أو كما يسمّيه الفقهاء المسلمون «الفقه»، أوسع نطاقا من «القانون» في التّشريعات المعاصرة. فالقانون بالمعنى الحديث في التّشريعات الأوروبيّة يشتمل على قسمين هما: القانون العامّ والقانون الخاصّ. أمّا الفقه الإسلاميّ فلا يقتصر على هذين الفرعين، بل هو أوسع نطاقا من ذلك، لأنّه يدرس مسائل خارجة عن نطاق القانون بالمعنى المعروف في العصر الحاضر، كأحكام العبادات، والطّهارة، وبعض قواعد الصّحّة، وآداب السّلوك والأخلاق". عبد الرّزّاق أحمد السّنهوري، فقه الخلافة وتطوّرها لتصبح عصبة أمم شرقيّة، مؤسّسة الرّسالة ناشرون/ منشورات الحلبي الحقوقيّة، بيروت، ط 4، 2000 م، ص 59.

انظر من زاوية مختلفة قليلا طه عبد الرّحمان (م س: روح الدّين. من ضَيْق العَلْمانيّة إلى سَعَة الائتِمانيّة، ص 83)، وهو يقول إنّ "الأخلاق في الدّين لا تنحصر في الأعمال التي لها صلة بأداء الشّعائر الدّينيّة المقرَّرة، وإنّما تتّسع لكلّ الأفعال التي يأتيها الفرد في حياته، سواء تعلّقت بصلته بربّه أو بنفسه أو بغيره أو بالعالم من حوله".

ملاحظة: خلافا للفكر الغربيّ (بالتّحديد بعضه الذي أوردناه أعلاه)، لا يوجد في الفكر الإسلاميّ فاصل بين القانونيّ والدّينيّ والأخلاقيّ. فما هو قانونيّ دينيّ. ثمّ إنّ ما هو قانونيّ ودينيّ، إذا عمل به المكلّف، أدّى ذلك إلى تخلّقه بقيم معيّنة. انظر تفرقة أوردناه سابقا لطه عبد الرّحمان بين الفقه الائتماريّ والفقه الائتمانيّ. فالأوّل هو العلم الذي يختصّ باستخراج الأحكام الشّرعيّة من أدلّتها (هنا نحن أمام القانون والدّين). أمّا الثّاني فالعلم الذي يختصّ باستخراج القيم الأخلاقيّة من الأحكام الشّرعيّة بما يجعل العمل بظاهر الأحكام (العمل بالرّسوم العباديّة والمعاملاتيّة) يوصّل إلى التّخلّق بباطنها. طه عبد الرّحمان، م س (دين الحياء. من الفقه الائتماريّ إلى الفقه الائتمانيّ. 1. أصول النّظر الائتمانيّ)، ص 24.

36 القاعدة المنظّمة للأفعال في الفكر الإسلاميّ. المراحل التي تمرّ بها ◊ ومن يترك نقاط التّميّز ويترك المقارنات ويهتمّ بالقانون الإسلاميّ لوحده، يجد أنّ الكتابات التي تناولته تعرّضت فيما يخصّه إلى عدّة مسائل:

منها أنّه أمرٌ اعتباريّ لا تكوينيّ[144].

---

[144] "تعريف الاعتبار: إنّ الفارق بين الأمر الاعتباريّ والتّكوينيّ يتلخّص في كون التّكوينيّ حقيقة واقعيّة لا تختلف باختلاف الأنظار والتّوجّهات وتكون نسبة الذّهن البشريّ لها نسبة العلم الانفعاليّ لمعلومه، بينما الأمر الاعتباريّ عمل ذهنيّ إبداعيّ يقوم به الفرد أو المجتمع وتكون نسبة العقل البشريّ له نسبة العلم الفعليّ لمعلومه، فلذلك يختلف باختلاف النّظرات والتّوجّهات والمجتمعات [...]

"أقسامه: ينقسم الأمر الاعتباريّ للاعتبار الأدبيّ والاعتبار القانونيّ [...] (و) الاعتبار القانونيّ [...] هو صنع القرار المناسب للمصلحة الفرديّة أو الاجتماعيّة". السّيّد علي الحسيني السّيستاني، م س، ص 47.

"الإدراكات الحقيقيّة هي ما ينكشف للذّهن من الواقع ونفس الأمر والمفهوم الحقيقيّ (المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فتترتّب عليه آثاره، وتارة في الذّهن فلا تترتّب عليه آثاره الخارجيّة، كمفهوم الإنسان).

"أمّا الإدراكات الاعتباريّة فهي افتراضات اصطنعها الذّهن لأجل تأمين متطلّبات الحياة. وعلى هذا فهي وضعيّة اتّفاقيّة اعتباريّة لا علاقة لها بالواقع ونفس الأمر. فالمفهوم الاعتباريّ بخلاف المفهوم الحقيقيّ ليس له حدّ بالمعنى المنطقيّ ولا برهان عليه أيضا، ذلك أنّ الحدّ إنّما هو للماهية وبالماهية – كما هو معروف – والمعاني الاعتباريّة لا ماهية لها، فلا حدّ لها (وأمّا أنّها لا برهان عليها، فلأنّ من الواجب في البرهان أن تكون مقدّماته ضروريّة دائمة كلّيّة، وهذه المعاني لا تتحقّق إلّا في قضايا حقّة تطابق نفس الأمر، وأنّى للمقدّمات الاعتباريّة ذلك، وهي لا تتعدّى حدّ الدّعوى. فالقياس الجاري فيها جدل مؤلّف من المشهورات والمسلّمات. والمقبول منها ما له أثر صالح بحسب الغايات. والمردود منها اللغو الذي لا أثر له). بينما تعتمد البراهين الفلسفيّة والعلميّة على المعاني الحقيقيّة، فهي التي تتشكّل منها مقدّمات الاستدلال في الفلسفة والعلوم الطّبيعيّة والعلوم البحتة. كما أنّ ما نظفر به من نتائج في عمليّات الاستدلال هذه هو – أيضا – من الإدراكات الحقيقيّة. بناءً على ذلك تتّصف الإدراكات الحقيقيّة بأنّها ذات قيمة منطقيّة، فيما لا تتّصف بذلك الإدراكات الاعتباريّة لأنّ الأخيرة تظلّ خاضعة

ومنها أنّ عناصره أربعة: الملاك، والمصَحِّح، والإرادة، والصّياغة[145].

للحاجات الحياتيّة المتجدّدة، فيما تظلّ الإدراكات الحقيقيّة بمعزل عن تأثير تلك الحاجات، فتكون مطلقة ثابتة لا تخضع للتّغيّر والتّحوّل تبعا لتنوّع البيئات وتحوّلاتها. وقد نجم عن الخلط وعدم التّمييز بين هذين النّوعين من الإدراكات وقوع اضطراب والتباس في غير واحد من العلوم الإسلاميّة. فبعد أن زحفت أحكام الإدراكات الحقيقيّة على الاعتباريّة، وتعامل الباحثون في حقل الإدراكات الاعتباريّة بمعايير وأدوات الإدراكات الحقيقيّة، انحرف مسار التّفكير في بعض العلوم عن قنواته الخاصّة". عبد الجبّار الرّفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلاميّة، دار الهادي، بيروت، ط 1، 1422 هـ/ 2001 م، ج 1، ص 147 وما بعدها.

"المعاني الحقيقيّة يتلقّاها الذّهن مباشرة من الخارج، ونسبة الذّهن أو النّفس إلى المعقولات الأوّليّة أو قل المعاني الحقيقيّة هي نسبة الانفعال، أي أنّ النّفس لا توجِدُ هذه المفاهيم، وإنّما توجَدُ فيها فتنفعل بها [...] بينما نسبة النّفس إلى المفاهيم الاعتباريّة ليست نسبة الانفعال، وإنّما هي نسبة الفعل، يعني أنّ النّفس هي التي تخترع وتصطنع المعاني والإدراكات الاعتباريّة، ولكنّ هذا الاختراع ليس عملا [...] جزافيّا بل يجري وفق قوانين". عبد الجبّار الرّفاعي، م س، ج 2، ص 314.

"إنّ نسبة المفاهيم الحقيقيّة إلى مصاديقها هي بنحو نسبة الكلّي إلى أفراده، أي كنسبة الماهية إلى مصاديقها، بينما نسبة المفاهيم الاعتباريّة إلى مصاديقها هي ليست نسبة الماهية إلى أفرادها ومصاديقها. إذن المعنى والمفهوم الحقيقيّ يمثّل تمام ماهية الفرد، ومأخوذ في ماهية وحدّ الفرد، أمّا المعنى الاعتباري فإنّه كمعنى الوجود عندما ينطبق مصداقه في الخارج، فليس هو بنحو انطباق الماهية على فردها، أي ليس هو بنحو يكون جزءاً للمصداق كانطباق الإنسان على زيد. وبعبارة أخرى عندما نقول «زيد موجود»، فليست الموجوديّة مأخوذة في حدّ زيد، لأنّ حدّ زيد هو الإنسانيّة، والإنسانيّة مأخوذة فيها النّاطقيّة والحيوانيّة. من هنا يقولون إنّ المعنى الحقيقيّ صدقُهُ على مصاديقه بنحو صدق الكلّي على أفراده، بينما نسبة المعنى الاعتباري إلى أفراده هي نسبة المفهوم إلى مصداقه". عبد الجبّار الرّفاعي، م س، ج 2، ص 315.

(145) "عناصر القانون أربعة:

"1 – الملاك: وهو المصلحة أو المفسدة الموجودة في المتعلّق.

ومنها أنّ أسلوب صياغته: إمّا أسلوب القضايا الحقيقيّة، وإمّا أسلوب القضايا الخارجيّة[146].

"2 – المصحّح: حيث أنّ الحكم نوع من الاعتبار، والاعتبار لا يكون ذا فاعلية وتأثير في المجتمع العقلائيّ حتّى يكون له مصحّح، والمصحّح للاعتبار القانوني هو صدق عنوان الدّاعي للخير والزّاجر عن الشّرّ عليه [...]

"3 – الإرادة: وهي التّصميم والعزم على تأسيس القانون.

"4 – الصّياغة: وهي صبّ القانون بأسلوب مؤثّر في قيادة إرادة الفرد أو المجتمع نحو فعل متعلّق الأمر، وهل يراعى في هذه الصّياغة نوع الملاك، فإذا كان الملاك مثلا مفسدة فالمناسب كون الصّياغة زجريّة، وإذا كان الملاك مصلحة فالمناسب كون الصّياغة بعثيّة، أم يراعى فيها المستوى النّفسي للمكلّفين فيختار الصّياغة المؤثّرة سواءً تناسبت مع نوع الملاك أم لا؟". السيّد علي الحسيني السّيستاني، م س، ص 48 وما بعدها.

(146) "وأمّا أساليب صياغة الاعتبار القانوني فهي على نوعين:

"أ – أسلوب القضايا الحقيقيّة الرّاجعة لقضيّة شرطيّة مقدّمها وجود الموضوع خارجًا وتاليها ثبوت المحمول له، كقولنا كلّ مستطيع يجب عليه الحجّ، الشّامل للفرد الموجود بالفعل الواجد للشّرائط وغير الواجد لها وللفرد المقدّر الوجود.

"ب – أسلوب القضايا الخارجيّة الرّاجعة لتوجيه خطاب تكليفيّ أو وضعيّ للأفراد الموجودين بالفعل الواجدين لشرائط الخطاب فقط.

"فالأسلوبان يفترقان من حيث المفهوم والمصحّح والأثر: أمّا افتراقهما مفهوما، فإنّ مفهوم الجعل الحقيقيّ متقوّم بالموضوع الفرضي ومفهوم الجعل الخارجي متقوّم بالموضوع الفعلي؛ وأمّا افتراقهما في المصحّح، فالمصحّح للجعل القانوني الكلّي هو الدّاعويّة والزّاجريّة بالإمكان، بينما المصحّح للخطاب الخارجي هو الدّاعويّة والزّاجريّة بالفعل؛ وأمّا افتراقهما في الأثر فإنّ أثر الخطابات الحقيقيّة هو الشّمول للأفراد المقدّرة الوجود باعتبار مرور الحكم بمراحل كمرحلة الإنشاء والفعليّة والتّنجّز، بينما أثر الخطاب الخارجي هو انطواء مرحلة الجعل في مرحلة الفعليّة ومرحلة الفعليّة في مرحلة التّنجّز وعدم الشّمول إلّا للأفراد الفعليّة". السّيّد علي الحسيني السّيستاني، م س، ص 49 وما بعدها.

ومنها أنّ ولادته تمرّ بمراحل: يُرجعها البعض إلى أربع هي مرحلة الاقتضاء، ومرحلة الجعل، ومرحلة الفعليّة، ومرحلة التّنجّز[147]؛ ويختزلها البعض الآخر في مرحلتين، الأولى مرحلة الثّبوت، والثّانية مرحلة الإثبات[148]. فمتى تمّ المرور بهذه المراحل،

---

[147] "في بيان مراحل القانون: إنّ الاعتبار القانونيّ له أربع مراحل في نظر المتأخّرين من الأصوليّين:
"أ – مرحلة الاقتضاء: وهي مرحلة وجود مِلاك الحكم ومناطه. ويعتبر وجود الملاك خارجًا وجودًا للحكم بالعرض والمجاز باعتبار أنّ روح الحكم في ملاكه وغاية جعله في مناطه، ولذلك يقال بأنّ للحكم وجودا اقتضائيًّا في وجود ملاكه.
"ب – مرحلة الجعل والإنشاء: وهي حقيقة الحكم، فإنّ فيها تتمّ صياغة الحكم وتحديد معالمه وشؤونه. فالحكم بالحمل الأوّلي هو هذه المرحلة الجعليّة إذا صدرت ممّن له أهليّة الجعل والإنشاء.
"ج – مرحلة الفعليّة: وهي في نظر المحقّق النّائيني عبارة عن تحقّق الموضوع وفعليّته خارجًا. وفعليّة الموضوع منشأ لفعليّة الحكم فإنّ نسبة الحكم لموضوعه نسبة المعلول لعلّته التّامّة، وهذه المرحلة انعكاس لجميع القيود والحدود المأخوذة في مرحلة الإنشاء من دون أن تخضع هذه المرحلة لأيّ تصرّف قانوني من قبل المولى. هذا بنظر النّائيني (قده)، وأمّا في نظر الآخوند فهي عبارة عن مرحلة الفاعليّة، أي خروج القانون من مؤسّسة الجعل إلى اللوائح الإعلاميّة التي بها يكون القانون ذا فاعليّة وتأثير بحيث لو علم به المكلّف لتنجّز عليه، فلا ربط لهذه المرحلة في نظره بتحقّق الموضوع خارجًا وإنّما هي مرتبطة بوصول الحكم للوسائل المبرزة له.
"د – مرحلة التّنجّز: وهي مرحلة وصول الحكم للمكلّف بحيث تصحّ إدانته به وتتمّ مسؤوليّته عنه". السّيّد علي الحسيني السّيستاني، م س، ص 50.

[148] في الفلسفة يُتحدّث عن الواسطة في الثّبوت والواسطة في الإثبات والواسطة في العروض:
والواسطة في الثّبوت هي علّة الوجود العينيّ لشيء. فيُقال مثلا إنّ النّار واسطة في الثّبوت لحرارة الماء. أمّا الواسطة في الإثبات فهي علّة التّعرّف على الشّيء. "فعندما يكون شيء ما سببا لمعرفة آخر يكون واسطة في إثباته [...] ولذلك يعبّر عن الحدّ الأوسط في القياس بالواسطة في الإثبات. وأحيانا يمكن أن يكون المعلول واسطة في إثبات العلّة، وأحيانا بالعكس. فإذا كانت العلّة واسطة في إثبات المعلول، يكون البرهان لِمّيّا؛ وإذا كان المعلول واسطة في إثبات العلّة، يكون البرهان إنّيّا [...]
"(والواسطة في العروض) هي أن ينقل الذّهن حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر، بنحو من المجاز ووجود نوع من الوحدة بينهما، ثمّ يلاحظ الذّهن حكم أحدهما فينقله إلى الآخر، وهذا مجاز عقليّ

[...] (مثال ذلك) إذا سافر شخص بالسّيّارة أو السّفينة [...] نقول: سار فلان إلى البلد الفلاني أو عندما تتحرّك السّيّارة أو السّفينة في الماء نقول: فلان تحرّك. ولكن عندما نتأمّل سندرك أنّ سائق السّيّارة أو قبطان السّفينة لا يتحرّك بل المتحرّك هو السّيّارة أو السّفينة نفسها". عبد الجبّار الرّفاعي، م س، ج 2، ص 142 وما بعدها.

ولقد نقل مفهوم الواسطة إلى أصول الفقه، فقيل – وهذا ما ورد في المتن – إنّ القانون يمرّ في نشأته بمرحلتين: الثّبوت والإثبات. "فالمولى في مرحلة الثّبوت يحدّد ما يشتمل عليه الفعلُ من مصلحةٍ، وهي ما يسمّى بالملاك. حتّى إذا أدرك وجود مصلحة بدرجة معيّنة فيه، تولّدَت إرادة لذلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة المدرَكة، وبعد ذلك يصوغُ المولى إرادتَهُ صياغةً جعليّةً من نوعِ الاعتبارِ، فيعتبرُ الفعلَ على ذمّةِ المكلَّف.

"فهنالك إذن في مرحلة الثّبوتِ «مِلاكٌ» و«إرادةٌ» و«اعتبارٌ». وليس الاعتبار عنصرا ضروريّا في مرحلة الثّبوتِ، بل يُستخدَم غالبا كعملٍ تنظيميٍّ وصياغيٍّ اعتادهُ المشرّعونَ والعقلاءُ، وقد سار الشّارعُ على طريقتِهم في ذلك.

"وبعد اكتمال مرحلة الثّبوت بعناصرها الثّلاثةِ، أو بعنصريها الأوّلينِ على أقلّ تقديرٍ، تبدأ مرحلة الإثباتِ، وهي المرحلةُ التي يُبرِزُ فيها المولى – بجملة إنشائيّة أو خبريّة – مرحلةَ الثّبوتِ بدافعٍ مِنَ الملاكِ والإرادةِ، وهذا الإبرازُ قد يتعلّق بالإرادة مباشرة، كما إذا قال: «أريد منكم كذا»، وقد يتعلّق بالاعتبارِ الكاشفِ عن الإرادة، كما إذا قال: «وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ».

"وإذا تمّ هذا الإبرازُ من المولى أصبحَ من حقّه على العبدِ – قضاءً لحقّ مولويّتِهِ – الإتيانُ بالفعلِ، وانتزعَ العقلُ عن إبرازِ المولى لإرادتِه الصّادرِ منه بقصدِ التّوصّلِ إلى مرادِه عناوينَ متعدّدةً مِنْ قَبيلِ البعثِ والتّحريكِ ونحوِهما.

"وكثيراً ما يُطلَقُ على الملاك والإرادةِ – وهما العنصران اللازمانِ في مرحلةِ الثّبوتِ – اسم «مبادئِ الحكم»، وذلك بافتراض أنّ الحكمَ نفسَهُ هو العنصرُ الثّالثُ في مرحلةِ الثّبوتِ – أي الاعتبارُ –، والملاكُ والإرادةُ مبادئ له، وإن كان روحُ الحكمِ وحقيقتُه التي بها يقعُ موضوعاً لحكمِ العقلِ بوجوب الامتثالِ هي نفس الملاكِ والإرادةِ إذا تصدّى المولى لإبرازهما بقصدِ التّوصُّلِ إلى مرادِه سواءٌ أنشأ اعتباراً أوْ لا". السّيّد محمّد باقر الصّدر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني – بيروت – لبنان / مكتبة المدرسة – بيروت – لبنان، ط 2، 1406 هـ/ 1986 م، ص 146 وما بعدها. انظر شرح هذا

وُجِدت القاعدة القانونيّة الإسلاميّة. الكلام نفسه تقريبا قيل عن المراحل التي تمرّ بها نشأة القانون الوضعيّ[149].

المقتطف عند: السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر. تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم)، ج 1، ص 62 وما بعدها.

[149] في القانون الوضعيّ، ينبغي أن نميّز فيما يخصّ مراحل ولادته بين مختلف أنواعه: قانون، اتّفاقيّة دوليّة، إلخ.

فإذا أخذنا مثال القانون، وجب أن نشير إلى أنّ إجراءات إنشائه تختلف من دولة إلى أخرى، وإلى أنّ هنالك عدّة أجهزة تتدخّل في هذه الإجراءات: حكومة، برلمان، إلخ.

ورغم التّنوّع والاختلافات المذكورة أعلاه، فثمّ مشترك في إجراءات الولادة. ولقد تناول علم المنهجيّة التّشريعيّة méthodologie législative هذا المشترك، وردّ مراحل نشأة القانون إلى مرحلتين: مرحلة تحديد محتوى القاعدة، ومرحلة صياغة القاعدة. انظر: جون–لويس بارجال، م س (المنهجيّة القانونيّة)، ص 269 وما بعدها.

انظر أيضا حول المراحل التي يمرّ بها إنشاء القانون الوضعيّ: بيار بيسكاتور، م س، ص 130 وما بعدها؛ جون–كلود بيكان وميشال كوديرك وجون–لويس هيران، م س، ص 71 وما بعدها.

مايكل زندر، مسار صنع القانون، منشورات جامعة كامبريدج، نيويورك، 2004.

Michael Zander, *The law-making process*, Cambridge University Press, New York, 2004.

عبد المجيد الزّرّوقي، م س (المنهجيّة القانونيّة. الجزء الأوّل. المنهجيّة الفقهيّة والتّشريعيّة والقضائيّة)، الفقرة 357 وما بعدها.

وعليه فنحن قريبون من العنوانين الذين تحدّث عنهما الأصوليّون: الثّبوت والإثبات.

37 القاعدة المنظّمة للأفعال في الفكر الإسلاميّ. تعريف الحكم ◊ وهكذا يوجد تشابه بين الكتابات في الفضاء الإسلاميّ والكتابات في الفضاء الغربيّ.

وفي الفضاء الأوّل، يُعرَّف الحكم، فيُقال: هو الخطاب[150] الصّادر من الله تعالى[151] والمتعلّق بتنظيم حياة الإنسان (بمختلف جوانبها: الاقتصاديّة، والسّياسيّة،

---

[150] الخطاب هو "اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيّء لفهمه" (علي بن محمّد الآمدي، م س: الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 132).

وهنالك من يفضّل لفظة "الاعتبار" على لفظة "الخطاب"، فيقول: "كلمة الاعتبار أنسب من كلمة الخطاب، لأنّ الخطاب لا يشمل الحكم في مرحلة جعله من قِبَل الشّارع، وإنّما يختصّ بمراحله المتأخّرة، وهي مراحل تبليغه للمكلّف ووصوله وفعليّته". السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة وفلسفيّة)، ص 268 وما بعدها.

[151] يصف علماء الأصول الحكم بالشّرعيّ، وذلك نسبة إلى مصدره وهو الشّرع أو الشّارع الإسلاميّ، أي في النّهاية الله تعالى كما جاء في المتن.

وفي القوانين الوضعيّة اليوم يميّز بين المصدر المادّي (source matérielle / substantielle. يُقال أيضاً: المصدر الواقعي source réelle) للقاعدة القانونيّة والمصدر الشّكلي (source formelle).

والمصدر المادّي يتمثّل في المبادئ الأخلاقيّة والدّينيّة والفلسفيّة والسّياسيّة والاجتماعيّة والإيديولوجيّة وغير ذلك من الأمور التي توجّه وتلهِم القانون الوضعيّ (جون–لويس بارجال، م س: النّظريّة العامّة للقانون، ص 57). كما يتمثّل المصدر المادّي في جملة المعطيات الاجتماعيّة والمتطلّبات التي مردّها السّياق الزّماني أو المكاني والتي تؤثّر على توجّهات القانون ومضمونه (جون–لويس بارجال، م س: النّظريّة العامّة للقانون، ص 57). في هذا الإطار تدخل المصادر المسمّاة بالتّاريخيّة sources historiques (سمير عبد السّيّد تناغو، النّظريّة العامّة للقانون، منشأة المعارف بالإسكندريّة، د م، د ت، ص 238). مثال ذلك: من يبحث في الأعمال التّحضيريّة لمجلّة الالتزامات والعقود التّونسيّة يجدها قد استلهمت أحكامها من جهة من القانون الغربي نصوصاً (القانون الرّوماني، القانون الفرنسي، القانون الإيطالي، القانون الالماني، الخ) وفقهاً وقضاءً، ومن جهة أخرى من الفقه الإسلاميّ. على هذا يعدّ القانون الغربي والقانون الإسلاميّ مصادر تاريخيّة، أي مصادر مادّيّة للمجلّة.

ويسمّي أحدهم المصادر المادّيّة جميعاً بالقوى المولِّدة للقانون forces créatrices du droit، إذ أنّنا أمام عوامل فاعلة تزوّد القانون بمضمونه أي بالمادّة التي يتكوّن منها (انظر حول هذه المسألة: جون-لويس بارجال، م س: النّظريّة العامّة للقانون، ص 57. ملاحظة: صاحب عبارة "القوى المولِّدة هو "جورج ريبار" الذي له كتاب عنوانه: القوى المولّدة للقانون": Georges Ripert, *Les forces créatrices du droit*, LGDJ, Paris, 1955).

ويقابل المصدرَ المادّي المصدرُ الشّكلي. والمصدر الشّكلي هو العمل الذي بمقتضاه تدخل القاعدة إلى الوجود القانوني وتلتحق بالقانون الوضعيّ وتحصل بواسطته على صحّتها (جون-لويس بارجال، م س: النّظريّة العامّة للقانون، ص 58). فإذا أردنا تعريفا بالمثال، قلنا إنّ صور المصدر الشّكلي للقاعدة القانونيّة هي التّشريع والعرف (ثمّ من يضيف فقه القضاء، وهذا قابل للنّقاش، لكن يمكن أن يُقبل من زاوية ما. بل ثمّ من يضيف الفقه، وهذا لا يُقبل).

انظر أيضا حول مصادر القانون:

فيليب جيستاز، مصادر القانون، دالوز، باريس، ط 2، 2015.

Philippe Jestaz, *Les sources du droit*, Dalloz, Paris, 2e éd., 2015.

ممّا جاء أعلاه نستنتج أنّ المصدر المادّيّ مصدر بعيد للقاعدة القانونيّة (علّة بعيدة بعبارة علم المنطق) أمّا المصدر الشّكليّ فمصدر قريب (علّة قريبة بعبارة علم المنطق). وإن شئنا قلنا إنّ المصدر المادّيّ هو مصدرُ مصدرِ القاعدة، أمّا المصدر الشّكليّ فمصدر القاعدة.

ويمكن القول إنّ المصدر الشّكليّ للقاعدة – إذا كان تشريعا (أي في نهاية المطاف سلطة مخوّلة كالمجالس النّيابيّة ونحو ذلك) – هو مصدر إنسانيّ. هذا فيما يخصّ القوانين الوضعيّة. أمّا في القانون الإسلاميّ فالمصدر الشّكليّ هو القرآن والسّنّة، أي هو الله تعالى كما جاء في تعريف الحكم الوارد في المتن. وهذا مائز آخر بين القانون الوضعيّ والقانون الإسلاميّ.

لكن في القانون الإسلاميّ نجد العرف أصلا من الأصول (انظر الفقرة 353 وما بعدها). كذا الشّأن في القوانين الوضعيّة. على هذا لا يُعدّ المصدر الشّكلي أمرا نستطيع أن نميّز به القانون الإسلاميّ عن القانون الوضعيّ.

هذا الكلام صحيح. مع ذلك – ونظرا لكون العرف مصدرا ثانويّا في القانون الإسلاميّ وفي أغلب القوانين الوضعيّة المعاصرة لنا – فنستطيع القول إنّ المصدر الشّكليّ مائز إذا كان هذا المصدر أساسيّا لا ثانويّا.

والاجتماعيّة، والعباديّة، إلخ) وتوجيه سلوكه وفعله توجيها مباشرا (ويسمّى هذا الحكم بالحكم التّكليفيّ) أو توجيها غير مباشر (ويسمّى هذا الحكم بالحكم الوضعيّ)[152].

38 **القاعدة المنظّمة للأفعال تنطبق على العالم والجاهل بها** ◊ والحكم، بهذين القسمين (التّكليفيّ والوضعيّ)، يشمل، في الغالب، العالم والجاهل[153].

39 **العلّة الغائيّة للأحكام** ◊ ثمّ إنّ كلّ حكم[154] مغيّى (لو لم تكن الأحكام مغيّاة، لكان الشّارع عابثا. والشّارع العاديّ منزّه عن هذا، ومن باب أولى إذا كان الشّارع

---

[152] هذا التّعريف هو لـ: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، الحلقة الثّانية، ص 176.

ونجد في كتب الأصول أيضا التّعريف التّالي: "الحكم هو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التّخيير" (جمال الدّين بن الحسن الآسنوي الشّافعي (ت 772 هـ)، نهاية السّول في شرح منهاج الأصول للقاضي ناصر الدّين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفّى سنة 685 هـ، عالم الكتب، د م، ج 1، ص 47). وينبغي أن نزيد على الاقتضاء والتّخيير الوضع (الشّوكاني: ت 1255 هـ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1356 هـ/ 1937 م، ص 6). بعد هذه الزّيادة سيكون التّعريف الوارد في المتن لا يختلف في شيء عن التّعريف الوارد في الهامش (ما ينظّم الأفعال مباشرة = الاقتضاء + التّخيير/ ما ينظّم الأفعال بصفة غير مباشرة = الوضع). ولقد جاء عند أحدهم – نقلا عن الأسنوي، وحول تعريف الحكم بأنّه خطاب متعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التّخيير أو الوضع – أنّه تعريف بالرّسم لا بالحدّ. فالتّعريف "قد ذكرت فيه «أو»، وهي ليست للشّكّ قطعا، لأنّ الشّكّ ينافي التّعريف سواء كان بالحدّ أو بالرّسم، إذ المقصود إيضاح المعرّف وبيانه، والشّاكّ لا يوضّح لغيره ما لم يعرفه هو، فتعيّن أن يكون للتّنويع بين فصلين (إذا أضفنا الوضع، صرنا أمام ثلاثة فصول)، لأنّ الفصل ذاتيّ، والذّاتيّ لا يتعدّد، فتعيّن أن تكون «أو» واقعة بين خاصّتين (بإضافة الوضع، نكون أمام ثلاث خصائص) هما: الاقتضاء والتّخيير (تنبغي إضافة الوضع). والخاصّة تتعدّد لأنّها من قبيل العرض. وإذن يكون التّعريف تعريفا بالجنس والخاصّة، فيكون رسما. وجملة القول أنّ التّعريف نوعان: حدّ ورسم. وكلّ منهما تامّ وناقص. فالحدّ التّامّ هو ما كان بالجنس القريب والفصل، مثل قولنا «الإنسان حيوان (جنس قريب) ناطق (فصل)». والحدّ النّاقص ما كان بالجنس البعيد والفصل

أو بالفصل وحده، مثل «الإنسان جسم (جنس بعيد) ناطق (فصل)» أو «الإنسان ناطق (فصل)». والرّسم التّامّ ما كان بالجنس القريب والخاصّة، مثل «الإنسان حيوان (جنس قريب) ضاحك (خاصّة)». والرّسم النّاقص ما كان بالجنس البعيد والخاصّة أو بالخاصّة وحدها، مثل «الإنسان جسم (جنس بعيد) ضاحك (خاصّة)» أو «الإنسان هو الضّاحك (فصل)». والفصل من قبيل الذّاتيّ. وهو لا يتعدّد. فالحقيقة الواحدة ليس لها إلّا فصل واحد. أمّا الخاصّة فهي من قبيل العرض، والعرض يجوز تعدّده، ولذلك تتعدّد الخاصّة، مثل الضّحك والكتابة للإنسان. فلمّا كان الفصل لا يتعدّد، وقد وقعت «أو» في التّعريف بين الاقتضاء والتّخيير، اقتضى ذلك أنّ كلاّ منهما ليس فصلا، بل يكون كلّ منهما خاصّة، وبذلك كان التّعريف رسما لا حدّا. وما قاله الأسنوي غير مسلّم، لأنّ شأن الخاصّة أن توجد في كلّ فرد من أفراد الماهية، مثل الضّحك أو الكتابة بالقوّة بالنّسبة للإنسان، فإنّ كلاّ منهما يتحقّق في كلّ فرد من أفراد الإنسان، ولا يختصّ بفرد دون فرد. وكلّ من الاقتضاء والتّخيير لا يصحّ أن يكون خاصّة للحكم لأنّ الاقتضاء لا يوجد في كلّ أفراده وإنّما يوجد فيما عدا الإباحة. والتّخيير كذلك لا يوجد في كلّ أفراد الحكم، وإنّما يتحقّق في خصوص الإباحة. وإذا كان كلّ من الاقتضاء والتّخيير وحده غير مميّز للحكم، كان المميّز له مجموعها، لأنّ كلّ فرد من أفراد الحكم لا يخرج عن كونه اقتضاءً أو تخييرًا، ويكون مجموع الأمرين خاصّة أو فصلا، وتكون «أو» واقعة بين جُزأي الفصل أو جزأي الخاصّة. فإن اعتبرنا مجموعة الأمرين خاصّة، كان التّعريف رسما. وإن اعتبرنا مجموعهما فصلا، كان التّعريف حدّا". محمّد أبو النّور زهير، أصول الفقه، المكتبة الأزهريّة للتّراث، مصر، د ت، ج 1، ص 36 وما بعدها.

انظر أيضا فيما يخصّ تعريف الحكم: علي بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 131 وما بعدها؛ سيف الدّين أبو الحسن عليّ بن محمّد الآمدي (ت 631 هـ)، منتهى السّول في علم الأصول. ويليه تحصيل المأمول من علم الأصول مختصر إرشاد الفحول لأبي الطّيّب صديق بن حسن القنوجي البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424 هـ/ 2003 م، ص 28؛ فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين الرّازي، م س (المحصول في علم أصول الفقه)، ج 1، ص 89 وما بعدها؛ بدر الدّين بن محمّد بن بهادر بن عبد الله الزّركشي الشّافعي (745/ 794 هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة بالكويت، ط 2، 1413 هـ/ 1992 م، ج 1، ص 117 وما بعدها؛ الغزالي، م س (المستصفى من علم الأصول)، ج 1، ص 55؛ السّيّد محمّد سعيد الطباطبائي الحكيم، المحكم في أصول الفقه، مؤسّسة المنار، قم، 1414 هـ/ 1994، ج 1، ص 20 وما بعدها.

(153) جاء في أحد كتب أصول الإماميّة: "وأحكام الشّريعة تكليفيّة ووضعيّة تشمل في الغالب العالم بالحكم والجاهل على السّواء، ولا تختصّ بالعالم. وقد ادّعي أنّ الأخبار الدّالّة على ذلك مستفيضة، ويكفي دليلا على ذلك إطلاقات أدلّة تلك الأحكام. ولهذا أصبحت قاعدة اشتراك الحكم الشّرعيّ بين العالم والجاهل موردا للقبول على وجه العموم بين أصحابنا، إلّا إذا دلّ دليل خاصّ على خلاف ذلك في مورد.

"وقد يبرهن على هذه القاعدة عن طريق إثبات استحالة اختصاص الحكم بالعالم، لأنّه يعني أنّ العلم بالحكم قد أخذ في موضوعه، وينتج عن ذلك تأخّر الحكم رتبة عن العلم به، وتوقّفه عليه وفقا لطبيعة العلاقة بين الحكم وموضوعه. ولكن قد مرّ بنا في الحلقة السّابقة أنّ المستحيل هو أخذ العلم بالحكم المجعول في موضوعه لا أخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم المجعول فيه.

"ويترتّب على ما ذكرناه من الشّمول أنّ الأمارات والأصول التي يرجع إليها المكلّف الجاهل في الشّبهة الحكميّة أو الموضوعيّة قد تصيب الواقع وقد تخطئ. فللشّارع إذن أحكام واقعيّة محفوظة في حقّ الجميع، والأدلّة والأصول في معرض الإصابة والخطأ، غير أنّ خطأها مغتفر لأنّ الشّارع جعلها حجّة، وهذا معنى القول بالتّخطئة. وفي مقابله ما يسمّى بالقول بالتّصويب، وهو أنّ أحكام الله تعالى ما يؤدّي إليه الدّليل والأصل، ومعنى ذلك أنّه ليس له من حيث الأساس أحكام، وإنّما يحكم تبعا للدّليل أو الأصل، فلا يمكن أن يتخلّف الحكم الواقعي عنها.

"وهناك صورة مخفّفة للتّصويب مؤدّاها أنّ الله تعالى له أحكام واقعيّة ثابتة من حيث الأساس، ولكنّها مقيّدة بعدم قيام الحجّة من أمارة أو أصل على خلافها. فإن قامت الحجّة على خلافها، تبدّلت واستقرّ ما قامت عليه.

"وكلا هذين النّحوين من التّصويب باطل:

"أمّا الأوّل، فلشناعته ووضوح بطلانه، حيث إنّ الأدلّة والحجج إنّما جاءت لتخبرنا عن حكم الله وتحدّد موقفنا تجاهه، فكيف نفترض أنّه لا حكم لله من حيث الأساس.

"وأمّا الثّاني، فلأنّه مخالف لظواهر الأدلّة ولما دلّ على اشتراك الجاهل والعالم في الأحكام الواقعيّة". محمّد باقر الصّدر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1406 هـ/ 1986 م، ج 2، ص 15. وإلى جانب ما تقدّم انظر القاعدة الفقهيّة: "المشقّة تجلب التّيسير" (عبد الكريم زيدان، الوجيز في شرح القواعد الفقهيّة في الشّريعة الإسلاميّة، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 1، 1422 هـ/ 2001 م، ص 53).

ومن أسباب المشقّة المعتبرة الجهل. والجهل هو "عدم العلم ممّن شأنه العلم، وهو قد يجلب التّيسير، ومن تخفيفاته وتيسيراته [...] (أنّ) من أسلم في دار الحرب ولم تبلغه أحكام الشّريعة، فباشر المحرّمات جاهلا حرمتها يُعذر بجهله" (عبد الكريم زيدان، م س: الوجيز في شرح القواعد الفقهيّة في الشّريعة الإسلاميّة، ص 60 وما بعدها).

وهكذا فإنّ الجاهل قد يعذر أحيانا بجهله للقانون.

وفي كتب القانون الغربي يُتحدّث – داخل عنوان المعارضة بالقانون وعنوان نشر القانون – عن قاعدة "لا يُحمل أحد على جهل القانون". انظر مثلا كتاب "بيار بيسكاتور" (م س، ص 160 وما بعدها) الذي يقول: "بمفعول النّشر، يُحمل الجميع على العلم بالقانون، حتّى وإن كان المعنيّ لم يعلم فعليّا أو لم تكن له القدرة على العلم [...] ومن النّظرة الأولى قد تبدو صرامة هذه القاعدة صادمة: فكيف نُلزَم بنصّ قانوني لم نعلم به، والذي هو في الغالب غير مفهوم لمن ليسوا مختصّين [...]

"يمكن أن نبرّر القاعدة بالاعتبارات التّالية:

"إنّ القاعدة هي أوّلا مقتضى ضروري للأمن القانوني. فإذا لم يُطبّق المبدأ بصفة صارمة، سيأتي كلّ من هو في نزاع مع النّظام القانوني وسيزعم جهل القانون، وهكذا ستجد المحاكم نفسها دون سلاح، وسيُقضى على المجتمع بالسّقوط في الفوضى".

انظر أيضا حول مبدأ عدم قبول عذر الجهل بالقانون وحدوده:

فرانسوا تيري، مقدّمة عامّة للقانون، دالوز، باريس، ط 9، 2012، ص 393 وما بعدها.

François Terré, *Introduction générale au droit*, Dalloz, Paris, 9e éd., 2012, p. 393 s.

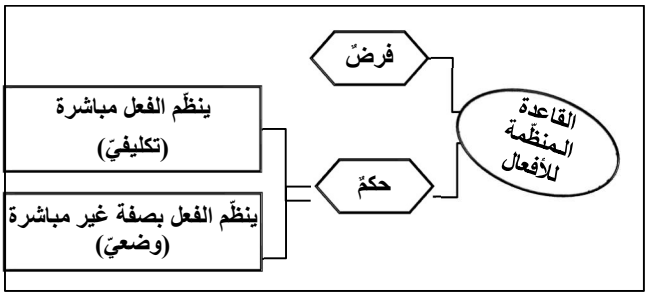
جون كاربونييه، القانون المدني. مقدّمة، المنشورات الجامعيّة الفرنسيّة، باريس، ط 26، 1999، ص 226 وما بعدها.

Jean Carbonnier, *Droit civil. Introduction*, PUF, Paris, 26e éd., 1999, p. 226 s.

جون – لوك أوبار وإيريك سافو، مقدّمة للقانون والمباحث الأساسيّة للقانون المدني، سيراي، باريس، ط 17، 2018، الفقرة 98 وما بعدها.

Jean-Luc Aubert et Éric Savaux, *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil*, Sirey, Paris, 17e éd., 2018, n° 98 s.

(154)



سنفهم لاحقا الحكم الأوّل والحكم الثّاني والعلاقة بينهما. لكن ينبغي، من الآن، أن نورد التّفسير المبسّط الذي جاء عند أحد المعاصرين، والذي يقول فيه إنّ أمثلة الأحكام الشّرعيّة هي:

(أ)	(ب)
1 – إقامة الصّلاة واجبة	1 – بزوال الشّمس، تجب صلاة الظّهر
2 – أكل الميتة حرام	2 – لا تصحّ الصّلاة إلّا بالطّهارة
3 – ركعتا الفجر مستحبّتان	3 – الأمومة مانعة من صحّة الزّواج
4 – الالتفات في الصّلاة مكروه	4 – بيع اللبن صحيح
5 – الأكل من الغنائم مباح	5 – بيع الخمر فاسد

فـ"إذا نظرنا إلى أمثلة الطّائفة (أ)، نجد أنّ القائل لها يخبر عن الشّرع أنّه يطلب منّا فعلا أو تركا. ففي المثال الأوّل: يطلب منّا الصّلاة حتما. وفي المثال الثّاني: يطلب ترك أكل الميتة حتما. وفي الثّالث: يطلب فعل ركعتي الفجر ترغيبا. وفي الرّابع: يطلب ترك الالتفات في الصّلاة ترغيبا. أمّا في المثال الخامس، فهو يخيّرنا بين فعل الأكل وبين التّرك لذلك الأكل [...] (وتسمّى هذه الأحكام أحكاما تكليفيّة). والضّابط لذلك أنّ: الحكم التّكليفيّ ما طُلِبَ به فعلٌ، أو كفٌّ، أو خُيِّرَ بينهما. أمّا الأمثلة الخمسة الأخرى (ب)، فليس فيها طلب ولا تخيير، مع أنّها أحكام [...] لأنّها خطابات من الله تعالى متعلّقة بأفعال العباد. فالمثال الأوّل فيه: أنّ الله تعالى جعل زوال الشّمس علامة على وجوب الصّلاة [...] وإيجاب الصّلاة شيء آخر غير جعل زوال الشّمس علامة لوجوبها. وكذلك في المثال الثّاني: وضع الله تعالى الطّهارة شرطا لصحّة الصّلاة. وليس ذلك طلبا، إنّما هو حكم بفساد الصّلاة عند فقد هذا الشّرط. وفي المثال الثّالث: الأمومة مانعة من صحّة الزّواج. وفي المثال الرّابع: جعل صحّة العقد علامة على ترتيب آثاره من حِلّ الانتفاع للمتعاقدين. وفي المثال الخامس: جعل فساد العقد علامة على عدم ترتّب آثار العقد الصّحيح. فهذه أنواع أخرى من الأحكام، وهي: السّبب، والشّرط، والمانع،

والصّحّة، والفساد. وليست هذه الأحكام أحكاما تكليفيّة، بل هي أحكام «وضعيّة»، لأنّها موضوعة من الله علاماتٍ للأحكام التّكليفيّة". محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 23 وما بعدها.

وزيادة على الحكم التّكليفيّ والوضعيّ، ثمّ من الأصوليّين من يأت بقسم ثالث يسمّيه الماهية المخترعة: "قسّم الأصوليّون الاعتبار القانونيّ لثلاثة أقسام :1 – حكم تكليفيّ، 2 – حكم وضعيّ، 3 – الماهية المخترعة.

"فالحكم التّكليفيّ متقوّم بعنصرين:

"1 – استبطانه للحكم الجزائيّ، فإنّ الوجوب والحرمة مستبطنان للوعيد على التّرك أو الفعل، والاستحباب والكراهة مستبطنان للوعد على الفعل أو التّرك، فحيثيّة التّضمّن للحكم الجزائيّ مقوّمة للحكم التّكليفيّ .

"2 – ارتباطه المباشر بعمل الفرد فهو متوجّه ومتعلّق بالفعل الخارجيّ، لذلك ورد تعريفه في كلماتهم بأنّه الإنشاء بداعي جعل الدّاعي أو جعل الزّاجر في نفس المكلّف نحو الفعل.

"والحكم الوضعيّ متعلّق بالعمل الخارجيّ لا على نحو المباشرة كالحكم التّكليفيّ ولا على نحو الاستبطان للحكم الجزائيّ سواءً كان وعيدًا أم وعدًا.

"والماهية المخترعة قد تكون عبادة كالصّلاة والحجّ وقد تكون موضوعًا كالميتة والمذكّى وقد تكون معاملة كالبيع والصّلح". السّيّد علي الحسيني السّيستاني، م س، ص 51.

ومن ينظر إلى ما أسمي من البعض ماهية مخترعة، وعُدّ قسما ثالثا من الأحكام، يجده جزءاً من الحكم الوضعيّ عند من يردّون الحكم إلى قسمين فحسب: التّكليفيّ والوضعيّ.

مقدَّسا). وعلّته الغائيّة (أو الحكمة منه أو مِلاكه) تتمثّل في المصلحة المراد تحصيلها من وضعه وتشريعه[155]. والمصالح من الأحكام الموجودة في القانون الإسلاميّ – كما حدّدها الأصوليّون بعد دراسة هذه الأحكام – ثلاثة أنواع[156]:

أوّلا: المصلحة الضّروريّة، وتتمثّل في حفظ الكلّيّات الخمس (النّفس، والدّين، والعقل، والنّسل، والمال) ممّا يفوّتها جزئيّا أو كلّيّا. فحكم إيجاب القصاص يحقّق مصلحة ضروريّة هي حفظ النّفس، وحكم إيجاب الصّلاة يحقّق حفظ الدّين، وحكم تحريم الخمر يحقّق حفظ العقل، وحكم تحريم الزّنا يحقّق حفظ النّسل، وحكم تحريم السّرقة يحقّق حفظ المال. وهكذا توجد في القانون الإسلاميّ أحكام علّتها الغائيّة تحقيق مصلحة أو أكثر من المصالح الضّروريّة. بعبارة أخرى: ما بعث المشرّع على إيجاد هذه الأحكام هو أن توجد تلك المصالح مستقبلا. وما يريد المشرّع أن يتحقّق، بعد إيجاد تلك الأحكام وبعد امتثال المكلّفين لها، هو أن توجد تلك المصالح في الواقع[157].

ثانيا: المصلحة الحاجيّة، وتتمثّل في تجنيب حياة النّاس ما يجعلها ضيّقة حرجة. فحكم إباحة البيع وغير ذلك يحقّق مصلحة حاجيّة هي تيسير حياة النّاس، إذ لو كان البيع محرّما لكانت الحياة فيها حرج. وحكم إباحة الفطر والقَصرِ في الصّلاة والقرضِ الرّبويّ للسّكن (عند البعض) وغير ذلك من الأحكام تحقّق المصلحة الحاجيّة نفسها.

---

(155) انظر من يتحدّث عن المصالح في إطار الحكمين: محمّد صنقور، م س، تحت عبارة: الحكم الوضعيّ.

(156) يتمّ التّعرّض لها عادة ضمن مبحث المصالح المرسلة. انظر الفقرة 348 وما بعدها.

(157) يرى الشّاطبي أنّ حفظ الضّروريّات الخمس ليس خاصّا بالقانون الإسلاميّ، بل هو ممّا اتّفقت عليه جميع الملل. الشّاطبي، الموافقات، دار ابن عفّان، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط 1، 1417 هـ/ 1997، ج 1، ص 31.

ثالثا: المصلحة التّحسينيّة، وتتمثّل في ضمان سير الحياة على وفق جميل العادات ومحاسن الأمور. فالأحكام المتعلّقة بالتّطهّر والتّنظّف والتّزيّن وما شاكل ذلك تحقّق مصلحة تحسينيّة هي جعل حياة النّاس على وفق ما هو حسن من السّلوك[158].

40 **تقسيم البحث في الحكم** ◊ بعد هذا البيان الموجز للمصالح وللعلل الغائيّة لقسم الحكم المنظّم للأفعال مباشرة ولقسم الحكم المنظّم للأفعال بصفة غير مباشرة، ينبغي عرض القسمين في حدّ ذاتهما، ثمّ المرور إلى البحث في العلاقة بينهما[159].

أ) عرض قسمي الحكم

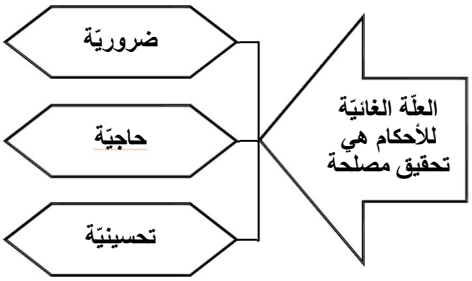
41 **تقسيم البحث** ◊ قيل سابقا إنّ قسمي الحكم هما: من جهة الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة، أو الحكم التّكليفيّ؛ ومن جهة أخرى الحكم المنظّم للفعل بصفة غير مباشرة، أو الحكم الوضعيّ[160].

1/ الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة (أو الحكم التّكليفيّ)

42 **تقسيم البحث** ◊ إنّ الإنسان في علاقته بالفعل – أيّ فعلٍ – إمّا أن يأتيه وإمّا أن لا يأتيه. فعالم الممكن، إذن، يتكوّن من الفعل ومن عدم الفعل.

هذا عن الفاعل وعلاقته بالفعل؛ فإذا مررنا إلى من ينظّم الفعل (واضع القانون أو الشّارع)، قلنا – نظرا لما تقدّم من وجود إمكانيّتين: الفعل وعدم الفعل – إن له خيارات ثلاثة: إمّا أن يأتي بتنظيمٍ (أي بجزء القاعدة القانونيّة المتمثّل في الحكم) فيه الفعل وعدم الفعل معاً (فعلٌ معيّنٌ ومعه نقيضه)، وإمّا أن يأتي بتنظيم فيه الفعل

(158)



حول المصلحة انظر مثلا: الشّاطبي، م س؛ الشّيخ محمّد الطّاهر بن عاشور، مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، دار النّفائس، الأردن، ط 2، 1421 هـ/ 2001 م؛ أحمد الرّيسوني، نظريّة المقاصد عند الإمام الشّاطبي، الدّار العالميّة للكتاب الإسلاميّ، الرّياض، ط 2، 1412 هـ/ 1992 م.

قرّب ممّا كتب في الغرب، ومنه:

جون-لويس بارجال، م س (المنهجيّة القانونيّة)، الفقرة 90 والفقرة 105.

ميشال فيلييه، فلسفة القانون. تعريفات وغايات القانون. أدوات القانون، دالوز، باريس، 2001.

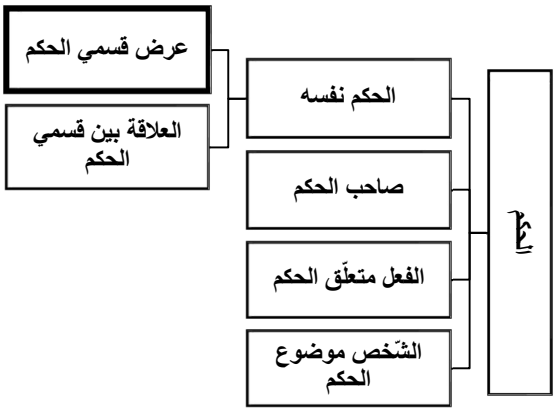
Michel Villey, *Philosophie du droit. Définitions et fins du droit. Les moyens du droit*, Dalloz, Paris, 2001.

برتراند فور (تحت إدارة)، الغايات في القانون، دالوز، باريس، 2010.

Bertrand Faure, *Les objectifs dans le droit*, Dalloz, Paris, 2010.

جون-لويس بارجال، م س (النّظريّة العامّة للقانون)، ص 31 وما بعدها.

(159)



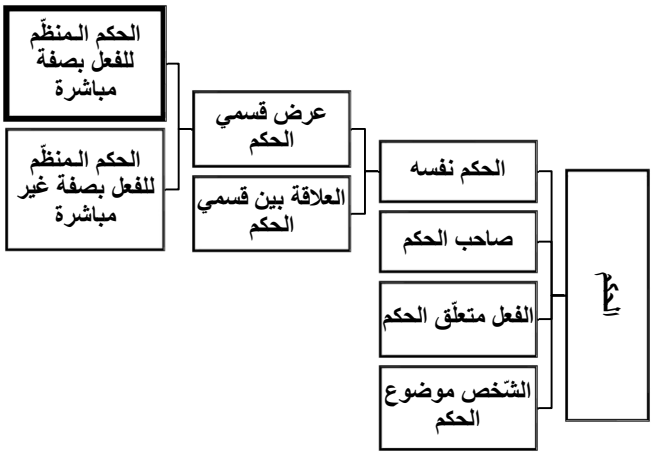
لوحده (فعلٌ معيّن دون نقيضه)، وإمّا أن يأتي بتنظيم فيه عدم الفعل فحسب (عدم فعلٍ معيّن دون نقيضه).

بعبارة مختلفة: يمكن للشّارع (والأمر يهمّ كلّ شارع: الإسلاميّ وغير الإسلاميّ) أن يجعل مضمون التّشريع (أو مضمون القاعدة القانونيّة، وتحديدا موضوع مكوّنها المتمثّل في الحكم): الفعل وعدم الفعل معا، أو يجعله الفعل فحسب، أو يجعله عدم الفعل فقط.

والمضمون المتمثّل في الفعل وعدم الفعل معاً يسمّى في الاصطلاح الأصوليّ الإباحة (الاصطلاح نفسه نجده في القانون الوضعيّ. وإلى جانب عبارة الإباحة، تُستعمل في القانون الوضعيّ عبارة الحقّ وعبارة الحرّيّة. وفي الفرنسيّة يقال: droit subjectif، ويقال: permission، ويقال: liberté).

والمضمون المتمثّل في الفعل لوحده يسمّى في الاصطلاح الأصوليّ الوجوب (الاصطلاح نفسه نجده في القانون الوضعيّ. وفي الفرنسيّة يقال: obligation).

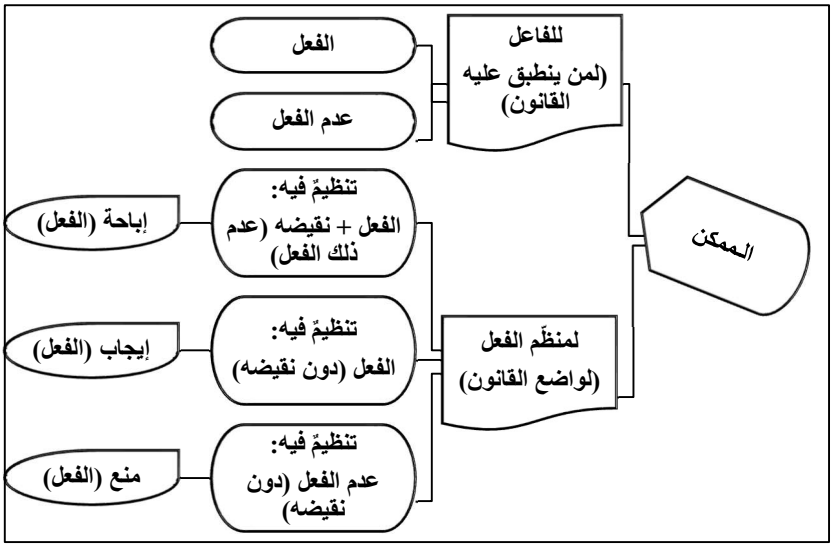
(160)



أمّا المضمون المتمثّل في عدم الفعل لوحده، فيسمّى في الاصطلاح الأصوليّ التّحريم (يسمّى أيضا المنع. والعبارة نفسها موجودة في اصطلاح القانون الوضعيّ. وفي الفرنسيّة يقال: interdiction).

وهكذا فالتّشريع الذي ينظّم مباشرة الأفعال – ومنه التّشريع الإسلاميّ – يمكن أن يتضمّن: أحكاماً تعطي الحقّ في الفعل وتبيحه، وأحكاماً توجب الفعل، وأحكاماً تحرّم الفعل[161].

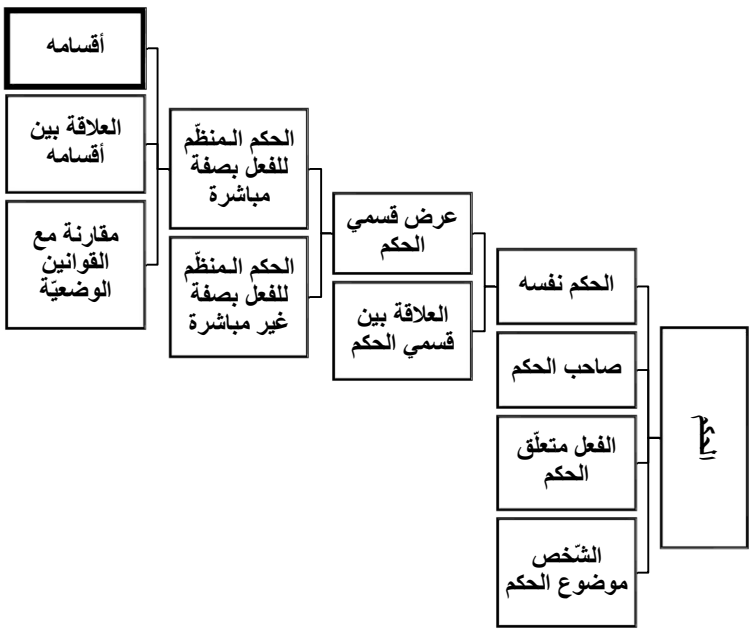
[161] قارن ما جاء أعلاه مع ما كتبه جون–لويس غارديس (م س، ص 13 وما بعدها)، وذلك في إطار القوانين الوضعيّة الغربيّة.



وما ينبغي هو عرض هذه الأقسام الثّلاثة كما تناولتها كتب الأصول[162]. بعد ذلك ينبغي تحديد العلاقة بينها. أخيرا ينبغي – للمقارنة – إلقاء نظرة على ما تحويه القوانين الوضعيّة المعاصرة على هذا المستوى[163].

[162] من المفيد أن نقرّب ما جاء في كتب الأصول ممّا أتى في هذا الكتاب الفلسفيّ: السّيّد محمّد حسين الطّباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، تقديم وتعليق مرتضى مطهّري. ترجمة عمّار أبو رغيف، د ن، د م، د ت، ج 1، ص 607 وما بعدها.

[163]



1.1/ عرض أقسام الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة

43 **تقسيم البحث** ◊ تتمثّل أقسام الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة في: الوجوب، والتّحريم، والإباحة[164].

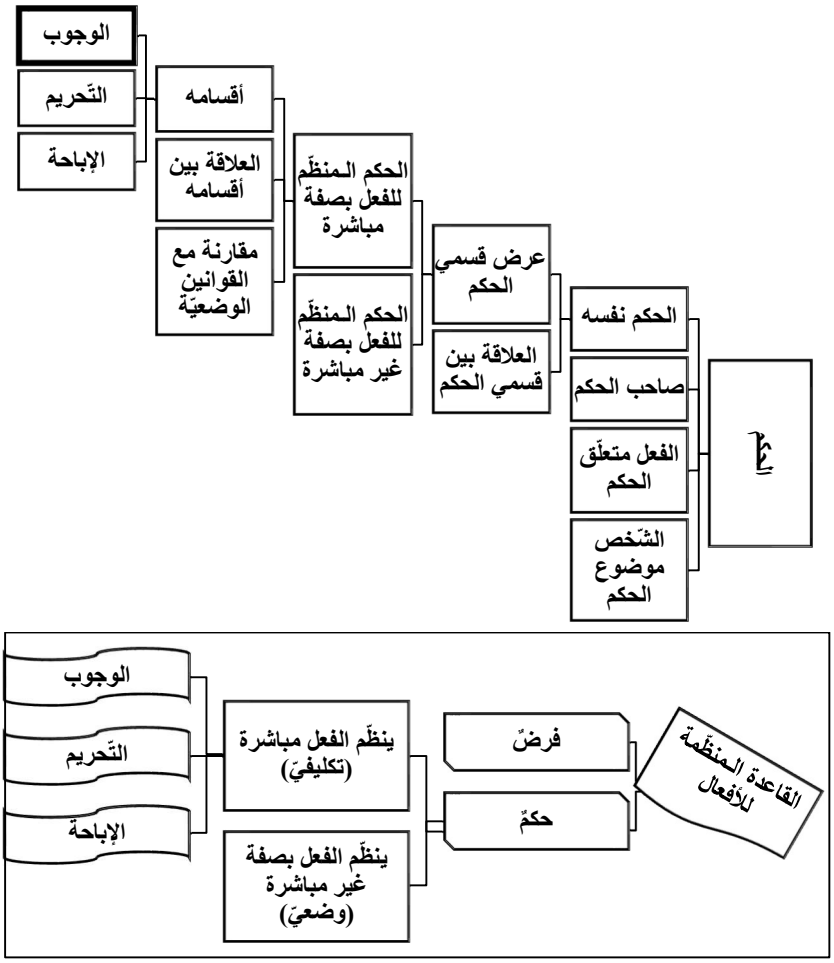
1.1.1/ الوجوب

44 **أنواع أولى من تعريفات الوجوب** ◊ تعرّف كتب الأصول حكم الوجوب (أو الإيجاب أو الواجب[165]) من حيثيّة أولى هي مضمونه، فتقول إنّ هذا المضمون يتمثّل في أن يطلب الشّارع إتيان فعلٍ مع الإلزام، أي دون أن يرخّص في تركه (إذن يتكوّن من أمر وجوديّ أو إيجابيّ: طلب الفعل؛ وأمر عدميّ أو سلبيّ: عدم التّرخيص في التّرك[166]). بعبارة أخرى: يتمثّل الوجوب في أن يضع الشّارع الفعلَ، ولا يضع معه نقيضَه، أي عدم ذلك الفعل[167]. ولقد وصف أحدهم هذا التّعريف قائلا إنّه تعريف بالحدّ[168].

زيادة على ما سبق، تعرّف كتب الأصول الوجوب من حيثيّة ثانية هي النّتيجة والأثر على موضوع الحكم (أي على الشّخص الذي ينطبق عليه الحكم)، فتقول إنّ حكم الوجوب هو ما يُثاب فيه الفاعل ويُمدح، ويُعاقب التّارك ويُذمّ[169]. على هذا المستوى تحدّث البعض عن تعريف بالرّسم[170].

ومن زاوية ثالثة هي العلّة الغائيّة[171]، تعرّف كتب الأصول الوجوب فتقول إنّه الحكم الذي هدفه تحقيق مصلحة ملزمة أو تامّة[172]. ويمكن القول إنّ معنى "مصلحة ملزمة أو تامّة" هو أنّه وفي نظر الشّارع وتقديره: إمّا أنّ الفعل مصلحة خالصة وهي هامّة جدّا؛ وإمّا أنّ الفعل فيه مصلحة وفيه أيضا مفسدة، والمصلحة غالبة على المفسدة، ثمّ إنّها – أي المصلحة – هامّة جدّا[173]. لأجل ما جاء الآن يضع الشّارع حكما يوجب الفعلَ الذي من شأن وجودِه أن يوجِد تلك "المصلحة

(164)



وتنبغي ملاحظة أنّ تصنيف الإباحة داخل الحكم التّكليفيّ تمّ انتقاده، فقيل: الإباحة لا كُلفة فيها. لذا نجد الآمدي يتحدّث عن صنف الحكم الاقتضائيّ (وفيه الوجوب، وفيه ما سنجده لاحقا تحت اسم التّحريم والنّدب والكراهة)، وصنف الحكم التّخييريّ (وفيه الإباحة، وتحديدا ما سنجده لاحقا تحت اسم الإباحة بالمعنى الأخصّ أو الضّيّق)، بالإضافة إلى صنف الحكم الوضعيّ (علي بن محمّد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، م س، ج 1، ص 132 وما بعدها).

مقابل الرّأي السّابق ثمّ من يقول: "يبذل المكلّف كلفته كذلك في المباح من حيث نيّته وقصده، أي من حيث الاعتقاد بأنّ المباح حكم شرعيّ شرعه الله، ومن حيث ربط ممارسة المباح بنيّة الطّاعة لله

والامتثال إليه، ونيّة تقوية الجسد على العبادة والتّكليف وتقويته على العمل وطلب الرّزق والعلم والخير، ونيّة إظهار نعم الله تعالى وخيراته وآلائه ﴿**وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ**﴾ [الضّحى: 11]. فإنّ المكلّف إذا فعل المباح والحلال بتلك النّيّات والقصود يكون مأجورا ومثابا ومحمودا، ولذلك عُدّ المباح قسما خامسا للأحكام الشّرعيّة، لما فيه من حصول الأجر والثّواب، ولما فيه كذلك من مشقّة مداومة الاعتقاد في شرعيّة ذلك المباح، ومن كلفة تجديد النّيّات والقصود في كلّ ممارسة للمباح وفعل له، وذلك لأنّ النّيّة والقصد عمل قلبي وتركيز ذهني وشعور باطني، وكلّ هذه الضّروب والمجالات لا تعدّ عفويّة ولا هيّنة ولا يسيرة، لأنّها تتعلّق بالإجهاد النّفسي الباطني الذي لا يقلّ أهمّيّة عن الإجهاد الجسدي الظّاهري". نور الدّين مختار الخادمي، تعليم علم الأصول، مكتبة العبيكان، الرّياض، ط 1، 1423 هـ/ 2002 م، ص 67 وما بعدها.

(165) جاء عند أحد الأصوليّين أنّ: "«الإيجاب» هو التّعبير السّليم [...] لا «الوجوب» ولا «الواجب»، لأنّ الحكم خطاب الله، فمنه «الإيجاب»، ومن قال «الوجوب» فقد نظر إلى أنّ الفعل إذا أوجبه الله فقد وجب وجوبا، فالوجوب صفة الفعل الذي وجب، فهو أثر «الإيجاب»، ومن قال «الواجب» فقد نظر إلى الوصف الذي ثبت للموجَب نفسه: أي قد وجب، فصار واجبا. وهكذا يُقال في التّحريم والاستحباب والكراهة والإباحة: المحرّم والحرمة، والمستحبّ، والمكروه، والمباح على التّرتيب". محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 26، الهامش 1.

انظر أيضا من يقول إنّ الإيجاب هو القسم الأوّل من أقسام الحكم التّكليفيّ. وهو غير الوجوب، وغير الواجب. إذ الوجوب هو أثر الإيجاب في فعل المكلّف. والواجب هو الفعل المطلوب على هذا الوجه. خالد رمضان حسن، معجم أصول الفقه، الرّوضة، د م، 1998، ص 65.

(166) السّيّد محمّد باقر الصّدر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني/ مكتبة المدرسة، بيروت، 1406 هـ/ 1986 م، ج 2، ص 73.

(167) يقول أحد الأصوليّين: "الإيجاب هو خطاب الله تعالى الطّالب للفعل طلبا جازما. فخطاب الله جنس في التّعريف يشمل كلّ خطاب سواء أكان طالبا للفعل أم للتّرك أو لا طلب فيه لواحد منهما. والطّالب قيد مخرج للإباحة، لأنّه لا طلب فيها. وتعلّق الطّلب بالفعل قيد ثان مخرج للتّحريم والكراهة، لأنّ الطّلب في كلّ منهما متعلّق بالتّرك. والقيد الأخير – وهو طلبا جازما – مخرج للنّدب، لأنّ الطّلب فيه غير جازم". محمّد أبو النّور زهير، م س، ج 1، ص 45.

انظر أيضا تعريف الوجوب عند: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 28؛ جمال الدّين عبد الرّحيم بن الحسن الآسنوي، م س (نهاية السّول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي)، ج 1، ص 71؛ علي بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 132 وما بعدها؛ محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 58.

(168) يوسف صلاح الدّين طالب، العفو عند الأصوليّين والفقهاء، دار النّوادر، سوريا – لبنان، ط 1، 1429 هـ/ 2008 م، ص 179.

والتّعريف بالحدّ، كما تقول كتب المنطق، هو الذي يؤتى فيه بالجنس القريب والفصل (مثاله أن يُقال في تعريف الإنسان إنّه حيوان [الجنس القريب] ناطق [الفصل]) أو يُؤتى فيه بالجنس البعيد والفصل، أو يؤتى فيه بالفصل لوحده. والقسم الأوّل هو الحدّ التّامّ، والقسمين الثّاني والثّالث حدّ ناقص. وبعبارة مختصرة التّعريف بالحدّ هو أن يؤتى فيما يخصّ المعرَّف أو الموصوف بوصف ذاتيّ له أو أكثر. انظر مثلا: الشّيخ محمّد رضا المظفّر، المنطق، دار التّعارف للمطبوعات، بيروت، 1414 هـ/ 1995 م، ص 98 وما بعدها.

(169) وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت/ دار الفكر، دمشق، 1419 هـ/ 1999 م، ص 125).

وأشار بعض الأصوليّين إلى أنّ التّارك قد يُعاقب، وقد يعفو الله عنه (انظر: الزّركشي، م س: البحر المحيط في أصول الفقه، ج 1، ص 171). من أجل هذا قال أحدهم "أنّ التّعبير بالذّمّ أولى من التّعبير بالعقاب لجواز ورود العفو عن الواجب، وذلك لأنّ العقوبة قد تتخلّف لمانع، أو انتفاء شرط، أو معارض مقاوم، أو راجح. يقول الغزالي: «الذّمّ أمر ناجز، والعقوبة مشكوك فيها». ومقصود الغزالي من كلامه أنّ حقيقة الواجب إذا تركه المكلّف هي الذّمّ على هذا التّرك، سواء تحقّق العقاب بعد ذلك، أو عفى الله تعالى عن العاصي في ترك الواجب". يوسف صلاح الدّين طالب، م س، ص 178.

ولقد رُدّ على هذا الكلام فقيل إنّ التّرك "سبب للعقاب في الآخرة، وجواز العفو لا يمنع السّببيّة، لأنّ العفو يُعتبر مانعا من تأثير السّبب إذ أنّ شرط تأثيره عدم المانع" (محمّد الخضري، أصول الفقه، المكتبة التّجاريّة الكبرى، مصر، ط 6، 1386 هـ/ 1969 م، ص 35). وقال ابن دقيق العيد إنّ العقاب على ترك جنس الفعل، فلا يبطل بالعفو لأنّ العقاب واقع على بعض العصاة (انظر كلام ابن دقيق العيد عند: الزّركشي، م س: البحر المحيط في أصول الفقه، ج 1، ص 171).

الملزمة والتّامّة"؛ أي أنّه وفي صورة امتثال المكلّف وتنفيذه للحكم، تتحقّق تلك المصلحة وتوجد على أرض الواقع.

ومن زاوية رابعة تهمّ متعلّق الحكم (أي الفعل الذي ورد عليه الحكم)، تقول كتب الأصول إنّ الوجوب حكمٌ متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة،

---

(170) يوسف صلاح الدّين طالب، م س، ص 176. وجاء في الإبهاج: "يُرسم الواجب بأنّه الذي يُذمّ شرعا تاركه قصدا مطلقا". علي بن محمّد بن عبد الكافي السّبكي وولده تاج الدّين عبد الوهّاب بن علي السّبكي، الإبهاج في شرح المنهاج عل منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1404 هـ/ 1984 م، ج 1، ص 51.

والتّعريف بالرّسم، كما جاء في كتب المنطق، هو التّعريف بالجنس والخاصّة (كأن نقول في تعريف الإنسان إنّه الحيوان الضّاحك) أو بالخاصّة فحسب أو بالجنس البعيد والخاصّة. بتعبير مختلف: التّعريف بالرّسم أن يُؤتى بالوصف الذّاتيّ للموصوف وبوصف عرضي (وهذا رسم تامّ) أو يؤتى بوصف أو أوصاف عرضيّة (وهذا رسم ناقص) انظر مثلا: الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 100 وما بعدها.

(171) تقول كتب المنطق إنّ العلّة الغائيّة هي الباعث أوّلا المطلوب وجوده آخرا. انظر مثلا: الغزالي، منطق تهافت الفلاسفة المسمّى معيار العلم، ت: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، مصر، 1961، ص 189 وما بعدها وص 258.

(172) يستعمل البعض عبارة المصلحة الملزمة (السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س، ص 67). أمّا البعض الآخر فيستعمل عبارة المصلحة التّامّة (يوسف صلاح الدّين طالب، م س، ص 177).

(173) قرّب من: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 42.

ملاحظة: حين سنصل إلى عنوان التّحريم سنجد من يربط هذا الحكم بالضّروريّات وبالحاجيّات. ويمكن قول الشّيء نفسه عن الوجوب، أي القول إنّ الإتيان بالفعل الواجب يحقّق إمّا مصلحة ضروريّة وإمّا مصلحة حاجيّة.

حَسَنًا[174] (أو يُعَدّ خيرا أو فضيلة، أو نحو ذلك من الأسماء) عند واضع الحكم[175].

ومن يترك من جوانبِ التّعريفاتِ الأربعةِ الواردة للتّوّ الجانبَ المتعلّقَ بثواب الفاعل، يمكنه أن يعطي هذه التّعريفات نفسها للوجوب الذي نجده في قانون وضعيّ[176].

---

[174] جاء عند الرّازي "أنّا نعني بالقبيح المنهيّ عنه شرعا، وبالحسن ما لا يكون منهيّا عنه شرعا، وتندرج فيه (أي في الحسن) أفعال الله تعالى وأفعال العباد المكلّفين من الواجبات (وهذا ما يهمّنا هنا) والمندوبات والمباحات وأفعال السّاهي والنّائم والهائم". فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين الرّازي، المحصول في علم الأصول، دراسة وتحقيق طه جابر فيّاض العلواني، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 2، 1412 هـ/ 1992 م، ج 1، ص 108.

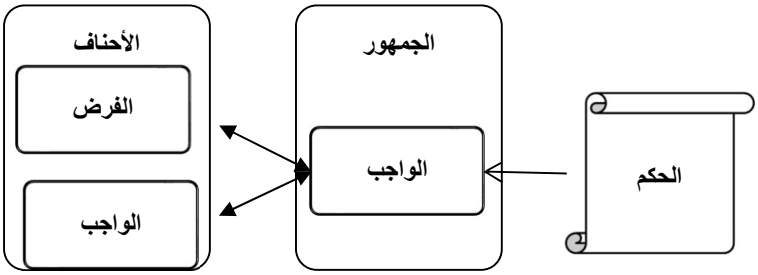
قرّب من طه عبد الرّحمان وهو يقول إنّ الأحكام الشّرعيّة تحمل في طيّاتها قيما أخلاقيّة يجب التّخلّق بها وأنّه لا يكفي العمل بظاهر تلك الأحكام. طه عبد الرّحمان، م س (دين الحياء)، ص 21 وما بعدها.

وتنبغي ملاحظة أنّ الوجوب والفرض عبارتان مترادفتان عند الجمهور. أمّا الأحناف، فـ"لا يعتبرون الفرض مرادفا للواجب شرعا، وإن كان قد يرادفه في بعض مدلولاته لغة، وذلك لأنّ الحنفيّة يتّفقون مع الجمهور في أنّ الفرض والواجب كلاهما لازم، بيد أنّ الفرض ثبت اللزوم فيه بدليل قطعيّ لا شبهة فيه، والواجب ثبت اللزوم فيه بدليل ظنّيّ فيه شبهة.

"وإنّ ذلك الفرق له أثره، وهو أنّ اللزوم فيه يكون أقلّ من اللزوم في الفرض. ولذلك قيل إنّه إذا ترك الفرض في فعل شرعيّ، بطل الفعل. وقد أجمع العلماء على أنّ من ترك الوقوف بعرفة بطل حجّه، لأنّه ترك فرضا. ومن ترك السّعي بين الصّفا والمروة لا يبطل حجّه، لأنّ السّعي لم يثبت طلبه بدليل قطعيّ لا شبهة فيه.

"وهناك أثر آخر للتّفرقة بين الواجب والفرض عندهم، وهو أنّ الفرض يكفر منكره. فمن أنكر الصّلاة، فقد كفر؛ ومن أنكر الزّكاة، فقد كفر؛ لأنّه ينكر أمرا ثبت عن الشّارع بدليل قطعيّ لا شبهة فيه. أمّا من ينكر الأمور اللازمة التي تثبت بدليل ظنّيّ فيه شبهة، فإنّه لا يكفر منكره، لأنّ جمهور الحنفيّة جعل العمل بالواجب لازما سمّاه بعضهم فرضا عمليّا. فكأنّ الفرض عندهم ينقسم إلى قسمين: فرض في الاعتقاد والعمل، وهو الثّابت بدليل قطعيّ؛ وفرض في العمل، وهو الثّابت بدليل ظنّيّ، لأنّه من المقرّرات الأصوليّة أنّ الأدلّة الظّنّيّة تلزم بالعمل ولا تلزم بالاعتقاد". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 29.

هذا وإنّ الجمهور – ودون أن يميّزوا بين الفرض والواجب – يرون ما يراه الأحناف نفسه من أنّ إنكار ما ثبت بدليل قطعيّ موجب للكفر، بخلاف إنكار ما ثبت بدليل ظنّيّ. انظر: محمّد أبو النّور زهير، م س، ج 1، ص 49.

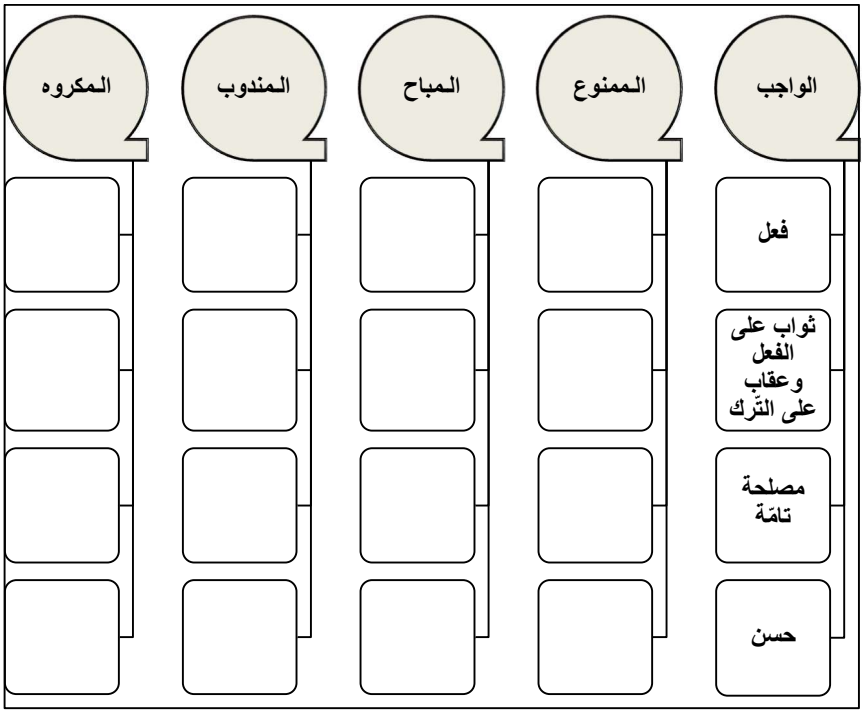


وحول المسألة نفسها، مسألة الخلاف بين الجمهور والأحناف، جاء عند أحدهم: "وهذا الخلاف ليس خلافا نظريّا قاصرا على التّسمية فقط، بل إنّه يتجاوز ذلك إلى الفروع وله آثار فقهيّة منها: أنّ ترك قراءة القرآن في الصّلاة يبطلها لأنّ قراءة شيء من القرآن في الصّلاة فرض لثبوتها بدليل قطعيّ هو قول الله تعالى ﴿**فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ**﴾ [المزّمّل: 20]، أمّا ترك قراءة الفاتحة بعينها أو قراءة غيرها في الصّلاة فلا يبطل الصّلاة بل تصحّ مع الكراهة، لأنّ الأمر بقراءة الفاتحة بقوله ﷺ «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»، وهو ظنّيّ لكونه من أخبار الآحاد، ولأنّه يحتمل أن يكون معناه لا صلاة صحيحة إلّا بقراءة فاتحة الكتاب، كما يحتمل أن يكون معناه لا صلاة كاملة إلّا بفاتحة الكتاب ولكنّها صحيحة رغم عدم كمالها.

"هذه التّفرقة وإن قبلت من ناحية العقل وأيّدها الواقع لابتنائها على أمر يعترف الجميع به وهو انقسام الأدلّة إلى قطعيّة وظنّيّة، إلّا أنّ هذه التّفرقة قد يترتّب عنها أن يكون للفعل الواحد حكمان مختلفان: أحدهما بالنّسبة لنا، والثّاني للصّاحيّ راوي الحديث. فبالنّسبة لنا الفعل واجب لوجود الشّبهة في صحّة الدّليل في حقّنا لأنّه خبر آحاد. وبالنّسبة لراوي الحديث هو فرض لانتفاء الشّبهة في صحّة الدّليل في حقّه. وعلى هذا فقراءة الفاتحة في الصّلاة تعتبر فرضا تبطل الصّلاة بتركها بالنّسبة للصّحابي راوي حديث «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» لثبوت الدّليل الدّالّ على قراءة الفاتحة على وجه القطع في حقّه، وتعتبر واجبة لا تبطل الصّلاة بتركها بالنّسبة لغيره لثبوت الدّليل على وجه الظّنّ. وهذا أمر غير معروف في الفقه الإسلاميّ، إذ لم يعهد أن يتغيّر الحكم ويتبدّل بالنّسبة لشخصين أو أشخاص". عبد المجيد محمود مطلوب، م س، ص 351.

وتنبغي ملاحظة أنّ المقصود بالقطعيّ أو الظّنّيّ هنا ما هو كذلك عقلا. والظّنّيّ عقلا – كما سنرى ذلك (انظر الفقرة 251) – هو مقطوع بقبوله من الشّارع.

(175)



(176) في القوانين الوضعيّة نجد العقاب (يمثّل جزاءً للمعاقَب، ويمثّل تخويفا له من أن يعود مرّة أخرى فيخالف القانون. والهدف نفسه المتمثّل في التّخويف نجده إذا نظرنا إلى من لم يخالف بعد. وهكذا فالعقاب له بالأساس هدف وقائيّ هو: الحؤول دون وقوع مخالفات للقانون). أمّا في القانون الإسلاميّ، فزيادة على هذا الجانب السّلبيّ، نجد جانبا آخر هو الثّواب. وهذا الجانب إيجابيّ، لأنّه يشجّع على احترام القانون، ويسهم في تربية الإنسان وفي إصلاحه.

بل يمكنه – ودون أن يحذف شيئا – أن يعطي تلك التّعريفات للقاعدة الدّينيّة التي توجب، والتي يتحدّث عنها الفكر الغربيّ ويميّز بينها وبين القاعدة القانونيّة.

45 أمثلة للوجوب (أو نوع آخر من التّعريف هو التّعريف بالأمثلة) ◊ فإذا عدنا إلى فضاء التّشريع الإسلاميّ، وأردنا إعطاء أمثلة[177] وجوب داخله، أمكن إيراد ما يلي:

﴿ **وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ**﴾ [آل عمران: 97].

﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُود**﴾ [المائدة: 1].

﴿ **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**﴾ [البقرة: 183].

﴿**إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلى المؤْمِنينَ كِتاباً مَوقُوتاً**﴾ [النّساء: 103].

﴿**قَدْ فَرَضَ اللّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ**﴾ [التّحريم: 2][178].

---

[177] جاء في أحد كتب المنطق حول التّعريف بالمثال: "كثيرا ما تجد العلماء [...] يستعينون على تعريف الشّيء بذكر أحد أفراده ومصاديقه مثالا له. وهذا ما نسمّيه «التّعريف بالمثال»، وهو أقرب إلى عقول المبتدئين في فهم الأشياء وتمييزها [...] والتّعريف بالمثال ليس قسما [...] (مستقلاّ من أقسام التّعريف)، بل هو من التّعريف بالخاصّة، لأنّ المثال ممّا يختصّ بذلك المفهوم، فيرجع إلى [...] التّعريف بالرّسم. وعليه يجوز أن يُكتفى به في التّعريف [...] إذا كان المثال وافيا بخصوصيّات الممثّل له". الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 102.

[178] "﴿**قَدْ فَرَضَ اللّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ**﴾، أي قد شرع لكم تحليلها، وهو حلّ ما عقدته الأيمان بالكفّارة، فالتّحلّة مصدر حلّل كتكرمة من كرّم، وليس مصدرا مقيساً، والمقيس التّحليل والتّكريم لأنّ قياس الفعل الصّحيح العين غير المهموز هو التفعيل، وأصله تحللة فأدغم، وهو من الحلّ ضدّ العقد. فكأنّه باليمين على الشّيء ولالتزامه به، عقد عليه؛ وبالكفّارة يحلّ ذلك". أبو الفضل شهاب الدّين السّيّد محمود الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1415 هـ/ 1994 م، المجلّد 14، ص 343.

وكفّارة الأيمان وردت في الآية: ﴿**لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ**

فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة/89].

وفي الآية ﴿**قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ**﴾ نكتة بلاغيّة. ففرض فعل يتعدّى بـ: "عليكم". لكن تمّت تعديته بـ "لكم". هكذا تؤدّي العبارة "﴿**قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ**﴾" معنيين: (فرض عليكم) و(فرض لفائدتكم). فأمّا المعنى الأوّل فواضح لأنّ الكفّارة عبء ماديّ أو بدنيّ يتحمّله من عقّد الأيمان. وأمّا المعنى الثّاني فحاصله أنّ الكفارة هي مصلحة ينتفع بها المساكين أو الرّقيق بل وحتّى الصّائم (في الصّوم عبء نعم، لكنّه أيضا أمر صحّيّ). وما كنّا بصدده هو توسّع في المعنى، ويسمّى في النّحو التّضمين. و"هو إشرابُ لفظٍ معنى لفظٍ آخر، فيأخذ حكمه؛ أو هو كلمة تؤدّي مؤدّى كلمتين. مثال: فعل يتعدّى بحرف وفعل يتعدّى بآخر؛ والتّضمين هو تعدية الفعل بحرف الفعل الثّاني. مثال على ذلك (في الحقيقة، ما سيرد الآن مثال من نوع آخر، أمّا مثال الفعل الذي يتعدّى بحرف ويُستعمَل لتعديته حرف آخر فسيأتي لاحقا) فعل سمع يتعدّى بنفسه في الأصل فنقول سمع الصّوت ويقول تعالى (﴿**يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ**﴾ [ق: 42])، لكنّنا في الصّلاة وبعد الرّفع من الرّكوع نقول: سمع الله لمن حمده. فعل سمع هنا عُدّي باللام لأنّ المقصود هو فعل استجاب؛ فكأنّما أخذنا اللام من فعل الاستجابة وعدّينا فعل سمع بهذه اللام لتعطي معنى الاستجابة [...] ومثل ذلك استخدام فعل نصر مع الحرف مِنْ كما في قوله تعالى (﴿**وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا**﴾ [الأنبياء: 77]). في الأصل يقال (نصر على) لأنّ فعل نصر يتعدّى بـ (على) [...] في هذه الآية قال تعالى (ونصرناه من القوم) عدّى الفعل نصر بما يتعدّى به فعل نجّى أي بحرف (من) وذلك للدّلالة على أنّ المعنى المطلوب هو معنى النّصر والنّجاة في آن معاً [...] مثال آخر قوله تعالى (﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ [الإنسان: 6]) الأصل أن يقال يشرب منها. وهذه الآية فيها احتمالان: تحتمل أن يكون هناك تضمين بمعنى يرتوي بها (يشرب بمعنى يروى أو يشرب إلى أن يروى) وهذا هو الاحتمال الشّائع عند المفسّرين [...] كذلك قوله تعالى في سورة المطفّفين (﴿**الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ**﴾ [المطفّفين: 2]). في الأصل يقال اكتال من ولا يقال اكتال على. وقد عدّى فعل اكتال في هذه الآية بحرف على للدّلالة على التّسلّط لأنّ هؤلاء المطفّفين لم يكتالوا من النّاس بل تسلّطوا عليهم بالاكتيال. ولو كان الاكتيال طبيعيّاً لقال اكتالوا من النّاس". فاضل صالح السّامرائي، لمسات بيانيّة، برنامج "المكتبة الشّاملة" (ملاحظة: هذا المقتطف هو جزء من تفريغ للحلقات، وفيه اختلاف وزيادة عن الكتاب المطبوع بالاسم نفسه).

﴿وَالمطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228].

﴿وَالوَالِدَاتُ يُرضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَولَيْنِ كامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233].

46 أقسام الوجوب (أو نوع آخر من تعريف الوجوب) ◊ بعد الأمثلة والنّصوص التي تطلب من المكلَّف أفعالا دون التّرخيص في تركها[179]، ينبغي الاهتمام بنوع آخر

وحول التّضمين انظر: محمّد نديم فاضل، التّضمين النّحوي في القرآن الكريم، مكتبة دار الزّمان للنّشر والتّوزيع، المدينة المنوّرة، ط 1، 1426 هـ، 2005 م.

[179] أمثلة لوجوب من القانون الوضعيّ التّونسيّ: الفصل 35 من مجلّة الحقوق العينيّة القائل: "إذا أحدث صاحب الأرض بناءات أو مغروسات أو منشآت بموادّ على ملك غيره، لزمته قيمتها [...]". الفصل 243 من مجلّة الالتزامات والعقود: "يجب الوفاء بالالتزامات [...]". فالنّص الأوّل وضع دفع القيمة ولم يضع معه عدم دفع القيمة. والفصل الثّاني تضمّن الوفاء ولم يرفقه بعدم الوفاء. وعليه يكون النّصّان قد وضعا وجوبا.

من تعريف الوجوب: التّعريف من خلال أقسامه. على هذا المستوى نجد الأصوليّين يقسّمون الوجوب من حيثيّات عدّة، أهمّها:

أوّلاً حيثيّة تعيّن المطالَب بأداء الوجوب؛

ثانياً حيثيّة تعيّن ظرف زمنيّ محصور لتنفيذ الوجوب؛

ثالثاً حيثيّة تعيّن مقدار مضبوط للفعل متعلّق الوجوب؛

رابعاً حيثيّة تعيّن الفعل متعلّق الوجوب؛

خامساً حيثيّة تعيّن وجوب فعلٍ آخر كسبب للوجوب؛

سادساً حيثيّة تعيّن نيّة القربة إلى الله تعالى عند أداء الوجوب.

والمعيار الأوّل، إذا دخلنا به على جميع الوجوبات الموجودة في القانون الإسلاميّ، يمكّن من ردّها إلى القسمين الآتيين: الوجوبات العينيّة والوجوبات الكفائيّة.

أمّا المعيار الثّاني، فيعطي قسمي الوجوب: المؤقّت وغير المؤقّت.

والمعيار الثّالث يعطي: قسم الوجوب الذي يكون فيه مقدار الفعل مضبوطا، وقسم الوجوب الذي لا يكون فيه ذلك.

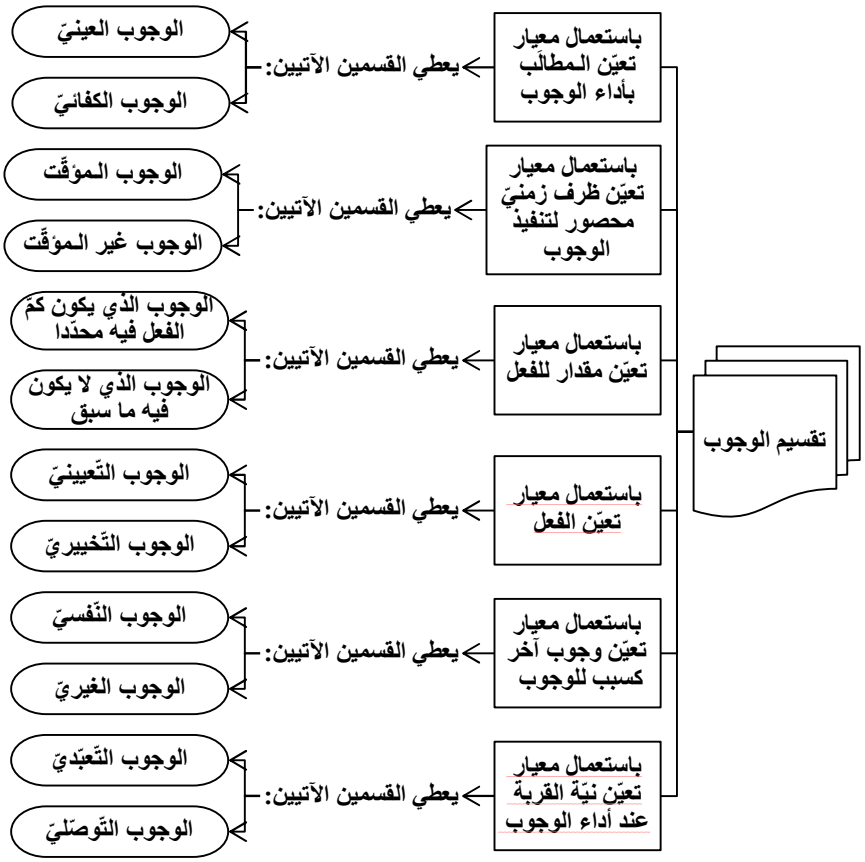
والمعيار الرّابع يعطي: الوجوب التّعيينيّ والوجوب التّخييريّ.

والخامس يعطي: الوجوب النّفسيّ والوجوب الغيريّ.

والسّادس يعطي: الوجوب التّعبّديّ والوجوب التّوصّليّ[180].

47 **أوّلاً: تقسيم الوجوب إلى عينيّ وكفائيّ** ◊ فإذا بدأنا بالتّقسيم الأوّل، بدأنا بالوجوب العينيّ. وهو وجوب يهمّ جميع المكلّفين ولا يسقط عنهم بامتثال البعض، بل يجب على كلّ مكلّف امتثال مستقلّ خاصّ به. ومثاله: الصّلاة والصّوم (إلخ). قبالة الوجوب العينيّ نجد الوجوب الكفائيّ، وهو وجوب يهمّ بدوره جميع المكلّفين، لكنّه يسقط عنهم بامتثال البعض، وعند ترك الجميع يعاقب الجميع[181]. مثاله: تغسيل الميّت، والصّلاة عليه، ودفنه، والتّفقّه في الدّين وفي الطّبّ وفي غير ذلك من

(180)



(181) سُمّي الكفائي كفائيّا، لأنّ البعض يكفي فيه. وسُمّي العيني عينيّا، لأنّه يتعلّق بكلّ عين. شهاب الدّين أبو العبّاس أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، 1424 هـ/ 2004 م، ص 124.

العلوم والصّناعات والأنشطة التي لا يستغني عنها المجتمع، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وإنقاذ الغريق، والقضاء، والشّهادة، وردّ السّلام، والجهاد في سبيل الله[182]، إلخ[183].

---

[182] إنّ تعلّم العلوم والصّناعات ونحو ذلك ممّا يقوم به نظام المجتمع واقتصاده واجب "يخاطب به الكافّة [...] ويُطالَب به على الخصوص من الخاصّة من عنده قدرة عليه. فالجماعة كلّها مطالبة بتهيئة الأسباب، ليكون من بينها الأطبّاء والمهندسون والزّرّاع والصّنّاع والقضاة. ومن كانت عنده الكفاية لأن يكون قاضيا أو مهندسا أو طبيبا أو قائدا أو متفقّها في الدّين، مطالبٌ على الخصوص فيما هو أهل له. وبذلك يتحقّق الطّلب العامّ ويتحقّق الطّلب الخاصّ، ويُتبيّن السّبب في إثم الجميع إن لم يتحقّق الفعل المطلوب، وثبت أيضا أنّ من لم يقم بالفرض الكفائيّ يُعَدّ قائما به بقيام من أدّى، لأنّه دخل في تهيئة الأسباب". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 37.

انظر أيضا من يقول: "القادر بنفسه وماله على أداء الواجب الكفائيّ، عليه أن يقوم به؛ وغير القادر على أدائه بنفسه، عليه أن يحثّ القادر ويحمله على القيام به. فإذا أدّي الواجب، سقط الإثم عنهم جميعا؛ وإذا أهمل، أثموا جميعا: أثم القادر لإهماله واجبا قدر على أدائه، وأثم غيره لإهماله حثّ القادر وحمله على فعل الواجب المقدور له. وهذا مقتضى التّضامن في أداء الواجب. فلو رأى جماعة غريقا يستغيث، وفيهم من يحسنون السّباحة ويقدرون على إنقاذه، وفيهم من لا يحسنون السّباحة ولا يقدرون على إنقاذه، فالواجب على من يحسنون السّباحة أن يبذل بعضهم جهده في إنقاذه. وإذا لم يبادر من تلقاء نفسه إلى القيام بالواجب، فعلى الآخرين حثّه وحمله على أداء واجبه. فإذا أدّي الواجب، فلا إثم على أحد؛ وإذا لم يؤدّ الواجب، أثموا جميعا. وإذا تعيّن فرد لأداء الواجب الكفائيّ، كان واجبا عينيّا عليه. فلو شهد الغريقَ الذي يستغيث شخصٌ واحدٌ يحسن السّباحة، ولو لم ير الحادثة إلّا واحد ودُعِيَ للشّهادة، ولو لم يوجد في البلد إلّا طبيب واحد وتعيّن للإسعاف، فهؤلاء الذين تعيّنوا لأداء الواجب الكفائي يكون الواجب بالنّسبة إليهم عينيّا". عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 109. انظر أيضا: السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة وفلسفيّة)، ص 278.

[183] اختلفت المواقف حول الوجوب العينيّ والكفائيّ. وما جاء في المتن موقف ليس إلّا. ويمكن فيما يخصّ مختلف المواقف أن نقرأ أحد معاجم الأصول التي جاء فيها:

"يمتاز الواجب الكفائيّ عن الواجب العينيّ أنَّ المطلوب في الواجب العينيّ ينحلُّ إلى مطلوبات بعدد أفراد المكلَّفين بنحوٍ لا يكون امتثال أحد المكلَّفين موجباً لخروج سائر المكلَّفين عن عهدة التّكليف بقطع النّظر عن كون الواجب ملحوظاً بنحو الإطلاق أو العموم الاستغراقيّ أو البدليّ أو المجموعيّ. فمتى ما كان الواجب عينيّاً، فإنَّه ينحلّ إلى واجبات بعدد أفراد المكلَّفين، غايته أنَّ التّكليف في العموم الاستغراقيّ ينحلُّ أيضاً إلى تكاليف بعدد أفراد متعلّقه، وأمّا العموم البدليّ والمجموعيّ فإنَّ التّكليف في موردهما لا ينحلُّ من جهة المتعلَّق بل إنَّ متعلَّق الأوّل هو صرف الوجود، ومتعلَّق الثّاني هو المجموع بما هو مجموع إلّا أنَّ التّكليف في مورد العموم والإطلاق بأقسامهما الثّلاثة ينحلُّ الى تكاليف بعدد أفراد المكلَّفين، أي انحلاله من جهة الموضوع وهو المكلَّف. والمتحصّل أنَّ الواجب العينيّ لا ينحلّ من جهة المتعلَّق إلّا في مورد الإطلاق والعموم الاستغراقي، وأمّا من جهة الموضوع وهو المكلَّف فإنَّه دائماً ينحلُّ الى تكاليف بعدد أفراد المكلَّفين، وهذه الخصوصيّة هي التي يمتاز بها الواجب العينيّ عن الواجب الكفائيّ، فالواجب الكفائيّ لا ينحلُّ من جهة الموضوع «المكلَّف» بل إنَّ المطلوب من هذه الجهة واحد ولا يتعدّد بتعدّد المكلَّفين، ولهذا لو جاء واحدٌ من المكلَّفين بالواجب الكفائيّ فإنَّ ذلك يصحّح ترك سائر المكلَّفين له.

"ومن هنا ذهب السّيّد الخوئي (رحمه الله) إلى أنَّ موضوع التّكليف بالواجب الكفائيّ هو طبيعيّ المكلَّف بنحو صرف الوجود، بمعنى أنَّ خصوصيّة كلّ فرد من أفراد المكلَّفين ليست ملحوظة في موارد التّكليف بالواجب الكفائيّ، بل إنَّ المطلوب في مورده هو صدور الفعل من أحد المكلَّفين لا بعينه.

"وبيان ذلك: أنَّ غرض المولى كما يمكن أن يتعلَّق بطبيعيّ الفعل بنحو صرف الوجود يمكن أن يتعلَّق بطبيعيّ المكلَّف بنحو صرف الوجود، مثلا حينما يقول المولى للمكلَّف «صلِّ» فإنَّ غرضه قد تعلَّق بطبيعيّ الصّلاة دون الاعتناء بمشخّصات وخصوصيّات أفراد طبيعة الصّلاة، فكلُّ فرد من أفراد الطّبيعة مهما كانت هويّته فإنَّه محقّق لغرض المولى، وهذا ما يقتضي اعتبار متعلَّق التّكليف صرف الوجود للطّبيعة المنتج للسّعة من جهة اختيار أيِّ فرد من أفراد طبيعة المتعلَّق، إذ أنَّ كلّ واحد من أفراد الطّبيعة واف بالغرض.

"وهكذا الكلام فيما لو قال المولى: «أنَّ مكلّفاً مسؤول عن دفن الميّت» فإنَّ غرضه قد تعلَّق بصدور الفعل من طبيعيّ المكلَّف بنحو صرف الوجود، بمعنى أنَّه أراد من واحد من طبيعيّ المكلَّف – دون ملاحظة من هو ذلك المكلَّف – أن يقوم بذلك الفعل، فأيُّ مكلَّف مهما كانت هويّته إذا جاء بالفعل

المطلوب فإنَّ غرض المولى يكون قد تحقّق بفعله، وبذلك يسقط التّكليف عن سائر المكلَّفين لاستيفاء الغرض بواسطة فعل ذلك المكلَّف.

وفي مقابل هذا الاتّجاه هناك اتّجاهات أخرى في تصوير ما هو واقع الواجب الكفائيّ:

"منها: أنَّ موضوع التّكليف بالواجب الكفائيّ هو المكلَّف بنحو مطلق الوجود، بمعنى أنَّ التّكليف بالواجب الكفائيّ متوجّه إلى كلّ فرد من أفراد المكلَّفين أو قل إنَّ التّكليف ينحلّ الى تكاليف متعدّدة بعدد أفراد المكلّفين كما هو الحال في الواجب العينيّ، غايته أنَّ التّكليف بالواجب الكفائيّ على كلّ فرد مشروط بترك سائر المكلَّفين. وهذا معناه أنَّ الوجوب الكفائيّ ينحلُّ إلى وجوبات مشروط كلّ واحد منها بترك سائر المكلَّفين للامتثال، فحينما يقال: «يجب ردّ التّحيَّة» فإنَّ هذا الوجوب ينحلُّ إلى وجوبات متعدّدة بعدد المكلّفين الحاضرين مجلس السّلام إلّا أنَّ هذه الوجوبات مشروط كلّ واحد منها بترك سائر الحاضرين للرّد.

"ومنها: أنَّ الواجب الكفائيّ ليس له موضوع، بمعنى أنَّ المولى لم يلحظ في التّكليف بالواجب الكفائيّ سوى المتعلَّق «المأمور به» فلا تصل النّوبة للبحث عمّا هو موضوع الواجب الكفائيّ وهل هو طبيعيّ المكلَّف بنحو صرف الوجود أو بنحو مطلق الوجود والعموم الاستغراقيّ، إذ ليس ثمّة طرف للواجب الكفائيّ سوى المتعلَّق، فالمولى حينما يوجب دفن الميّت لم يلحظ مع هذا التّكليف أكثر من الدّفن والذي هو متعلَّق التّكليف.

"فما يقال من أنّ التكليف متقوّم بطرفين هما المتعلَّق والموضوع «المكلَّف» لا يشمل حالات التّكليف بالواجب الكفائيّ، إذ أنَّ التّكليف بالواجب الكفائيّ لا يتقوّم بأكثر من المتعلَّق، وأمّا المكلَّف فهو غير ملحوظ أصلا لا بنحو صرف الوجود ولا بنحو مطلق الوجود ولا أنَّ هناك مكلّفاً معيّناً عند الله تعالى هو موضوع التّكليف واقعاً، فالتّكليف بالواجب الكفائيّ تكليف بلا موضوع.

"إلّا أنَّ هذا المبنى واضح الفساد، إذ ليس من المعقول أن يكون ثمّة تكليف من غير أن يكون هناك مكلّف بذلك التّكليف، وذلك لأنَّ واقع التّكليف هو البعث والتّحريك وذلك لا يتعقّل دون وجود مكلَّف يكون مورداً للانبعاث عن البعث ومورداً للتّحرّك عن تحريك المولى. كما أنَّ التّكليف معناه جعل المولى ذمّة المكلَّف مشغولة بالتّكليف، فافتراض أنَّ التّكليف بلا موضوع معناه عدم وجود تكليف، فلا يمكن الجمع بين افتراض وجود تكليف وافتراض أنَّه بلا موضوع، فالافتراض الثّاني يساوق عدم وجود التّكليف وهو خلف الافتراض الأوّل". محمّد صنقور، م س: المعجم الأصوليّ، تحت عبارة: الواجب الكفائيّ.

48 الظّهور للعينيّ ◊ فإذا فرضنا نصّا جاء بوجوب (قال النّصّ مثلا: قاتل في سبيل الله[184]؛ أو قال: قاتل في سبيل الوطن)، ولم توجد قرينة تفيد أنّ هذا الوجوب عينيّ أو كفائيّ، فهل ثمّ معنى ظاهر للوجوب أم لا؟ وإن وجد ظهور، فهل هو للعينيّة أم للكفائيّة؟

يمكن القول إنّ "قاتل في سبيل الله" تعبير مطلق غير مقيّد بوجود أو عدم وجود عَدَدٍ كافٍ من المقاتلين. والتّعبير المطلق معناه الظّاهر (أي معناه الذي تقول المنظومة اللغويّة إنّه المتقدّم والمتبادر) هو الإطلاق[185]. فإذا وجدت قرينة على المراد منه

انظر أيضا حول الوجوب العينيّ والكفائيّ: ابن الحاجب، مختصر منتهى السّؤل في علمي الأصول والجدل، الشّركة الجزائريّة اللبنانيّة، الجزائر/ دار ابن حزم، لبنان، ط 1، 1427 هـ/ 2006 م، ص 291 وما بعدها؛ الشّيخ البهائي العاملي، م س (زبدة الأصول)، ص 73؛ الميرزا القمّي، قوانين الأصول، د ن، د م، د ت، ص 120.

فإذا تناولنا الآن الأمور من زاوية أخرى، وذهبنا إلى ابن خلدون، وجدناه يبدأ بالحديث عن أنّ الفرد لا يستطيع أن يفي بحاجيّاته بإمكانيّاته لوحدها، وأن لا بدّ للإنسان من الاجتماع الذي هو المدينة أو العمران. فإذا حصل الاجتماع، حصل القوت له ولهم، "فيحصل بالتّعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف" (ابن خلدون، م س: المقدّمة، ص 77). من هذا الكلام نفهم أنّ حاجة المجتمعات إلى بعض الأمور هي حاجة كفائيّة. ولأجل كوننا أمام حاجة كفائيّة، وجد الوجوب الكفائيّ. بقي أنّ ضبط الواجبات الكفائيّة وتحديد كيفيّة إرسائها وكيفيّة إعمالها وغير ذلك من الأمور يختلف من مجتمع إلى آخر. وما تناولناه في المتن يهمّ المجتمع الإسلاميّ باعتبار أنّنا نعمل في إطار هو أصول الفقه الإسلاميّ.

زيادة على ما سبق، ينبغي القول إنّه "إذا شرع الإنسان في فرض الكفاية، تعيّن عليه إتمامه، ولا يجوز تركه، فيصير كفرض العين بعد الشّروع فيه". محمّد حسن هيتو، الوجيز في أصول التّشريع الإسلاميّ، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 2006، ص 47.

(184) منذ قليل أعطي الجهاد في سبيل الله كمثال لواجب كفائيّ. لكنّنا هنا نفترض أن ليس لدينا ما يفيد الكفائيّة ولا العينيّة.

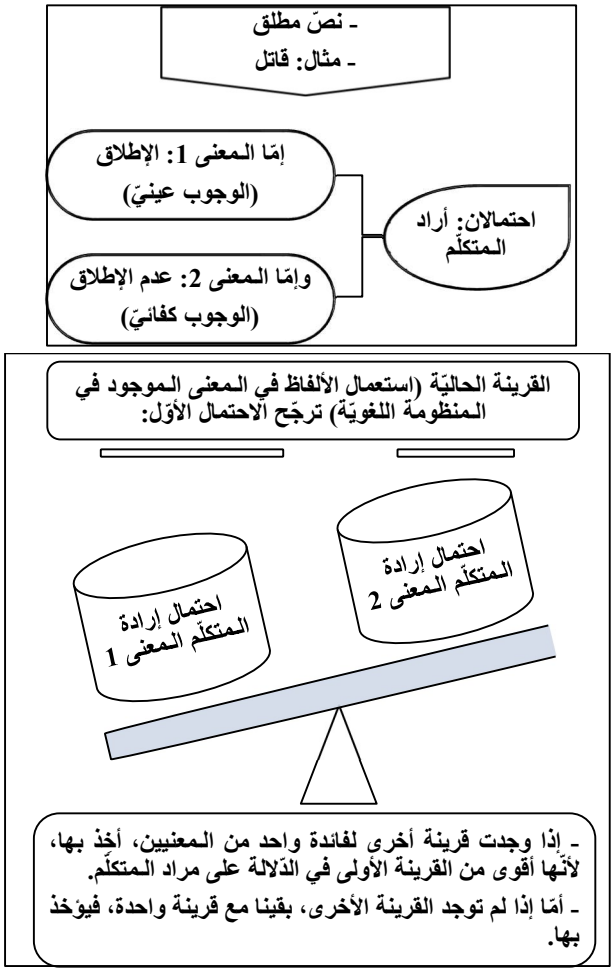
(185) انظر حول المطلق وظهوره ما سيرد في الفقرة 262 وما بعدها.

(المراد التّقييد بوجود العدد الكافي أو المراد عدم التّقييد)، أعطي المعنى الموافق للقرينة. وإن لم توجد هذه القرينة (وهذا ما افترضناه)، أعطي معناه الظّاهر (في الحقيقة، إعطاء المعنى الظّاهر سببه أنّ حال المتكلّم قرينة على أنّه يستعمل اللغة في معناها الموجود فيها طالما لم ينصب هذا المتكلّم قرينة على إرادة معنى آخر). بناءً على ما جاء الآن يكون القتال في مثالنا ليس واجبا فقط حين لا يكون ثمّ العدد الكافي

(إذن لسنا أمام واجب كفائيّ)، بل يكون واجبا وإن وجد هذا العدد (إذن نحن أمام واجب عينيّ) (186).

ويمكن أن نصل إلى النّتيجة نفسها بالقول: إنّ كلّ متكلّم يبني كلامه على النّحو الذي يبني عليه العقلاء كلامهم (أي أنّ كلّ متكلّم محمول على أنّه عاقل). هنا نحن

(186)



انظر حول ما جاء في المتن: جعفر السُّبْحاني، الموجز في أصول الفقه، مؤسّسة الإمام الصّادق، قم – إيران، ط 2، 1420 هـ ق، ص 61.

أمام قرينة مقاميّة تتمثّل في حال المتكلّم. والعقلاء – في مقام التّواصل مع الغير – يبيّنون تمام مرادهم. يلزم من هذا: أنّ ما لم يبيّنوه ولم يقولوه، لم يريدوه. بعبارة واحدة: كلّ كلام تصحبه قرينة مقاميّة تفيد بأنّ ما لم يَأت فيه ليس مرادا من صاحبِ الكلام. وطبعا تسقط هذه القرينة إذا وجدت قرينة أقوى منها تُخالفها (كلام آخر للمتكلّم نفسه يدلّ على أنّ ما لم يبيّنه في الكلام الأوّل أراده)[187].

وعليه ينبغي أن نفرّق بين هذين الكلامين:

الكلام الأوّل: قاتل في سبيل الله.

الكلام الثّاني: قاتل في سبيل الله، إذا لم يقاتل العدد الكافي.

---

[187] سنعود لاحقا وفي مبحث الألفاظ (الفقرة 263) إلى هذه القرينة المقاميّة. ولكن يمكن من الآن أن نقول إنّ الأصوليّين يسمّونها "قرينة الحكمة"، وإنّ إعمالها يستوجب توفّر ثلاث مقدّمات:

"المقدّمة الأولى: هي إحراز أن لا يكون ثمّة مانع يمنع المتكلّم عن بيان تمام مراده من تقيّة أو نحوها [...]

"المقدّمة الثّانية: هي إحراز كون المتكلّم في مقام البيان لا أن يكون في مقام الإهمال والإجمال [...] والمراد من لزوم إحراز أنّ المتكلّم في مقام البيان هو إحراز أنّه بصدد بيان تمام مراده في الجهة التي هو متصدّ لبيانها، فليس المراد من ذلك هو لزوم إحراز أنّه بصدد البيان من تمام الجهات، إذ أنّ ذلك قد لا يتّفق لمتكلّم؛ كما أنّ عدم كونه في مقام البيان لا يعني أنّه ليس بصدد التّفهيم ولو في الجملة بل يعني أنّه ليس بصدد بيان تمام مراده في الجهة المفترض تصدّيه لبيانها أو قل إنّه أجمل وأهمل ما يُفترض تصدّيه لبيانه.

"وأمّا كيفيّة إحراز أنّه في مقام البيان، فالمعروف بينهم أنّ إحراز ذلك يتمّ بواسطة الأصل العقلائيّ والقاضي بأنّ الأصل أنّ كلّ متكلّم متصدّ لبيان تمام مراده [...]

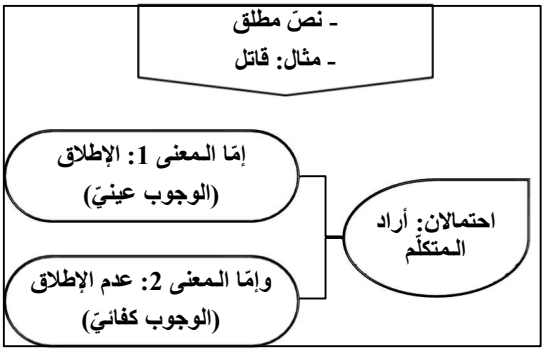
"المقدّمة الثّالثة: أن لا ينصِبَ المتكلّم قرينة على التّقييد [...] فعدم نصبه قرينة على التّقييد رغم افتراضه قادراً على ذلك يعبّر عن عدم إرادته له، إذ لو كان مريداً له ولم يذكره لكان ناقضاً لغرضه والذي هو متصدّ لبيانه كما هو الفرض، ونقض الغرض خُلف افتراض حكمة المتكلّم. محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: قرينة الحكمة.

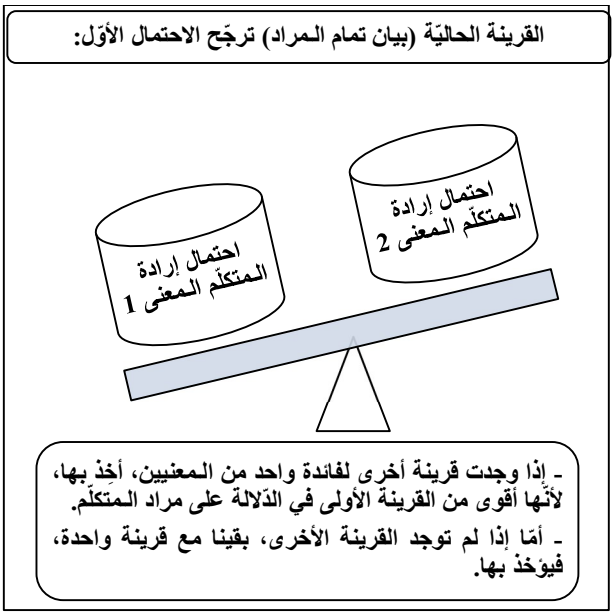
فإذا اهتممنا بالكلام الأوّل، وجب أن نأخذ صاحبه على أنّه عاقل، وأنّه بيّن تمام مراده، وأنّ ما لم يقله لم يرده. وما لم يقله، والذي تفيد القرينة المقاميّة أنّه لم يرده، هو تقييد القتال بشرط عدم وجود العدد الكافي. وطالما لم توجد قرينة مخالفة لهذه القرينة المقاميّة أقوى منها في الدّلالة على مراد المتكلّم، فلا يسع المؤوّل (أي مَن مهمّته، كما سنرى، إعطاء المعنى المراد من المتكلّم[188]) إلّا أن يقول إنّ الوجوب الذي نحن بصدده لم تُقصَد به الكفائيّة بل العينيّة. وهكذا إذا كنّا أمام نصٍّ يوجب فعلاً ما، فثمّ احتمالان: المتكلّم أراد العينيّة (أراد الإطلاق) أو المتكلّم أراد الكفائيّة (أراد

[188] انظر الفقرة 254 وما بعدها.

عدم الإطلاق). والاحتمال الأوّل ترجّحه القرينة المتمثّلة في حال المتكلّم وكونه بيّن تمام مراده[189].

(189)





49 ثانياً: تقسيم الوجوب إلى مؤقّت وغير مؤقّت ◊ بعد الوجوب العينيّ والكفائيّ، ينبغي المرور إلى التّقسيم الذي يردّ الوجوب إلى مؤقّت وغير مؤقّت[190].

والوجوب المؤقّت هو ما كان الزّمان عنصرا من عناصر المصلحة المراد تحقّقها من الحكم[191]؛ وهو ثلاثة أنواع:

النّوع الأوّل يُسمّيه الأصوليّون الوجوب المؤقّت المضيَّق، وهو ما كان وقت الفعل الواجب الذي وقّته الشّارع به يسعه ولا يسع غيرَه من جنسه[192]؛ مثاله صوم

---

(190) طبعاً، كلّ فعل لا يخلو عن زمان. وعليه، فالمقصود هنا ما كان زمانه محدّدا، وما كان زمانه مطلقا من غير تحديد.

(191) قيل في العلّة الغائيّة للوجوب إنّها المصلحة (انظر عدد 44). فإذا كان الوجوب محدّدا بزمن، فهذا يعني أنّ ذاك الزّمن المحدّد جزء من المصلحة.

"والواجب المؤقّت، إذا فعله المكلّف في وقته كاملا مستوفيا أركانه وشرائطه، سُمِّيَ فعله أداءً؛ وإذا فعله في وقته غير كاملٍ ثمّ أعاده في الوقت كاملا، سُمِّيَ فعله إعادة؛ وإذا فعله بعد وقته، سُمّي فعله قضاء. فمن صلّى الظّهر في وقته كاملا، كانت صلاته أداءً للواجب؛ ومن صلاّه في وقته بالتّيمّم لعدم وجود الماء ثمّ وجد الماء في الوقت فتوضّأ وصلّى الظّهر ثانيا، كانت صلاته إعادة؛ ومن صلاّه بعد وقته، كانت صلاته قضاءً". عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 107. انظر أيضا: فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين الرّازي، م س (المحصول في علم أصول الفقه)، ج 1، ص 116 وما بعدها.

(192) يعبّر بعضهم عن هذا بقول آخر: أن يكون زمان الوجوب مساويا لزمان الواجب. جعفر السّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ص 90.

رمضان؛ فالوقت الذي وُقِّت لأداء صيام يوم من رمضان يمتدّ اليوم كلّه، فلا يمكن إذن أن يؤتى بصيام آخر في المدّة الزّمنيّة نفسها[193].

النّوع الثّاني يُصطلح على تسميته بالوجوب المؤقّت الموسّع، وهو ما كان وقت الفعل الواجب الذي وقّته الشّارع به يسعه هو ويسع أيضا غيرَه من جنسه [194]؛ مثال

[193] "لا يُتصوَّر أن يكون صومٌ آخر يقرّه الشّارع يكون في يوم رمضان. ولذلك قالوا إنّه إن نوى الصّوم في يوم رمضان لا يجب عليه أن تكون نيّة صومه منصبّة على رمضان بأن يقول نويت صوم رمضان. بل إنّ الحنفيّة يقرّرون أنّه لو نوى في يوم رمضان تطوّعا، وقع الصّوم عن رمضان، لأنّ الوقت لا يتّسع لغير رمضان من الصّيام؛ فإذا نوى غيره، فقد زاحم الفرضَ في وقته، فيُلغى، لأنّ الفرض يُقدَّم على غيره". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 32.

[194] يعبّر بعضهم عن هذا بقول آخر: أن يكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب. جعفر السّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ص 91.

ذلك صلاة الظّهر؛ فالوقت الذي حدّده الشّارع لأدائها يتّسع لها ويتّسع لصلوات كثيرة أخرى[195].

النّوع الثّالث من الوجوب المؤقّت هو ما كان وقت الفعل الواجب الذي وقّته الشّارع به لا يسعه[196]. وهذه مجرّد فرضيّة نظريّة، وهي مستحيلة، لأنّها تستلزم تكليفا بما لا يُطيقه المكلَّف[197].

قبالة الوجوب المؤقّت، يوجد الوجوب غير المؤقّت: وهو الذي لا يكون الزّمان عنصرا من عناصر المصلحة المراد تحقّقها من الحكم، وتكون نسبته إلى جميع الأزمنة نسبة

---

[195] "ولقد قال بعض العلماء إنّ الواجب الموسّع يكون الوجوب فيه في جزء من الوقت غير معيَّن ولا محدود، فأيّ وقت يُؤدَّى فيه ينعقد صحيحا، ويكون قد أدّاه في وقته من غير مخالفة. ولقد قال بعض الأصوليّين إنّ الأمر في الواجب الموسّع ينصبّ على الجزء الأوّل؛ فإذا أدِّيَ فيه، انتهى الواجب؛ وإن لم يُؤدّى فيه، انتهى الوجوب فيه إلى الذي يليه، وهكذا حتّى يضيق الوقت فيتعيّن الوجوب في الجزء الأخير. فكلّ الزّمن على هذا موضع تكليف على هذا النّوع آنا بعد آن. ولأنّ الزّمن في الواجب الموسّع يتّسع للواجب ولغيره، لا يصحّ أداء الواجب إلّا بالقصد إليه ونيّته بالذّات ليفرّق بين الواجب وغيره. فمن أراد أن يصلّي الظّهر في وقته، يجب أن ينوي الظّهر حتّى يتعيّن أنّ ما يصلّيه الظّهر لا غيره". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 32.

انظر أيضا عبد الوهّاب خلّاف (م س: علم أصول الفقه، ص 107 و108) وهو يقول: "إنّ الواجب الموسّع وقته يجب على المكلّف أن يعيّنه بالنّيّة حين أدائه في وقته، لأنّه إذا لم ينوه بالتّعيين لا يتعيّن أنّه أدّى الواجب المعيّن إذ الوقت يسعه وغيره. فإذا صلّى في وقت الظّهر أربع ركعات، فإن نوى بها أداء واجب الظّهر، كان أداء له؛ وإذا لم ينو بها أداء واجب الظّهر، لم تكن صلاته أداء له؛ ولو نوى التّطوّع، كانت صلاته تطوّعا. وأمّا الواجب المضيّق وقته، فلا يجب على المكلّف أن يعيّنه بالنّيّة حين أدائه في وقته، لأنّ الوقت معيار له لا يسع غيره من جنسه؛ فبمجرّد النّيّة ينصرف ما نواه إلى الواجب؛ فإذا نوى في شهر رمضان الصّيام مطلقا ولم يعيّن بالنّيّة الصّيام المفروض، انصرف صيامه إلى الصّيام المفروض؛ ولو نوى التّطوّع، لم يكن صومه تطوّعا بل كان المفروض، لأنّ الشّهر لا يسع صوما غيره [...] وممّا يتفرّع على تقسيم الواجب إلى مؤقّت ومطلق عن التّوقيت أنّ الواجب المعيّن وقته يأثم المكلّف بتأخيره عن وقته بغير عذر، لأنّ الواجب المؤقّت هو واجبان: فعل الواجب، وفعله في وقته؛ فمن فعل

الواجب بعد وقته، فقد فعل أحد الواجبين وهو الفعل المطلوب وترك الواجب الآخر وهو فعله في وقته، فيأثم بترك هذا الواجب بغير عذر. وأمّا الواجب المطلق عن التّوقيت، فليس له وقت معيّن لفعله، وللمكلّف أن يفعله في أيّ وقت يشاء، ولا إثم عليه في أيّ وقت".

انظر أخيرا السّيّد مصطفى جمال الدّين (م س: الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة، ص 275 وما بعدها): "لا إشكال في ورود الشّريعة بما ظاهره التّوسعة في الوقت. ولكنّ الأصوليّين اختلفوا في جواز الواجب الموسّع عقلا: فبعضهم قال بامتناعه، وبعضهم قال بإمكانه.

"وحجّة القائلين بالامتناع أنّ حقيقة الوجوب هي الإلزام بالفعل مع المنع من التّرك. وهذا ينافي الحكم بجواز تركه في أوّل وقته أو وسطه. ولذلك ذهب هؤلاء إلى تأويل ما ورد في الشّريعة من التّوسعة، فقال بعضهم بالوجوب في أوّل الوقت، ويكون الإتيان به في الزّمان الآخر من باب القضاء أو التّدارك لما فات من الفعل في أوّل الوقت.

"وذهب بعضهم – ومنهم الأحناف – إلى القول بالوجوب في آخر الوقت. ويكون الإتيان في أوّل الوقت أو وسطه من باب النّفل الذي يسقط به الفرض نظير إيتاء الزّكاة قبل وقتها. وقد بنى أبو حنيفة وأصحابه على ذلك مسائل كثيرة [...] منها أنّ الصّبيّ إذا صلّى في أوّل الوقت ثمّ بلغ الحلم آخر الوقت لم يلزمه إعادة الصّلاة عند الجمهور ولكنّها لازمة عند أبي حنيفة لأنّ الوجوب ثبت آخر الوقت.

"أمّا حجّة القائلين بالإمكان فهي أنّ الواجب الموسّع فعل واحد وهو طبيعة الفعل المقيّد بطبيعة الوقت المحدود بحدّين على أن لا يخرج الفعل عن الوقت. غير أنّ الوقت لَمَّا كان يسع إيقاع هذه الطّبيعة عدّة مرّات، كان لها أفرادا طوليّة تدريجيّة مقدّرة الوجود. وهذا يشبه إلى حدّ كبير التّخيير العقليّ بين الأفراد العرضيّة للطّبيعة المأمور بها، كما لو كنت مأمورا بتناول قرص، أيّ قرص شئت من أقراص عشرة بحيث لا يخرج عنها جميعا. فكما يجوز تناول أيّ قرص شئت، ولا يضرّ جواز ترك أيّ قرص من هذه الأفراد العرضيّة في إيجاد طبيعة المأمور به، كذلك يجوز الإتيان بأيّ فرد من أفراد الوقت الطّوليّة وترك الآخر من دون أن يكون جواز التّرك ماسّا في نفس المأمور به وهو إيجاد طبيعة الفعل في الوقت المحدّد. إذن فلا منافاة بين وجوب الطّبيعة بملاحظة ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد".

(196) يعبّر بعضهم عن هذا بقول آخر: أن يكون زمان الوجوب أضيق من زمان الواجب. جعفر السّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ص 91.

(197) جعفر السّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ص 91.

واحدة، كوجوب قضاء رمضان لمن أفطر بعذر[198]، ووجوب الحجّ[199]، ووجوب أداء كفّارات الأيمان[200].

قرّب من القول في الفكر القانونيّ الغربيّ إنّ العلاقة بين المستحيل والوجوب هي علاقة عدم تلاؤم (incompatibilité): جون-لويس غارديس، م س، ص 135.

[198] يصحّ هذا المثال لو اتّبعنا الموقف الحنفيّ، حيث يمكن للمفطر بعذر أن يقضي في أيّ وقت يشاء. لكن عند الشّافعيّ ينبغي القضاء في السّنة التي حصل فيها الإفطار. محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 30.

[199] يصحّ هذا المثال عند من يقول إنّنا أمام واجب على التّراخي لا على الفور. ويضيف أحد الأصوليّين قائلا: "إنّ الحجّ فيه كلام في توقيته من حيث أنّ شرط صحّته أن يكون في أشهر الحجّ، ومن حيث أنّ بعض أركانه لا يكون إلّا في يوم معلوم، وهو الوقوف بعرفة فإنّه يكون من وقت زوال اليوم التّاسع، وأنّ مناسك الحجّ لها أوقات معلومة فلا تكون على وجهها إلّا إذا أدّيت في وقتها. ولكن ذلك كلّه هو في طريقة الأداء، لا في أصل الوجوب. فأصل وجوب الحجّ ليس له وقت معلوم عند من يقول إنّه واجب على التّراخي [...] بل إنّ الزّمن في الحجّ ليس له دخل في أصل الوجوب، أي ليس الزّمن سببا يُتَبَيَّن الوجوب به". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 31.

انظر أيضا أحد الأصوليّين وهو يعلّق على مثال الحجّ قائلا: "الحجّ إذا نظر إليه على أنّه واجب في العمر مرّة وليس لأدائه عام معيَّن، فهو واجب مطلق (أي بالاصطلاح الذي استعملناه في المتن: غير مؤقّت). وإذا نظر إليه على أنّه إذا أدّي لا يؤدّى إلّا في أشهر معلومات، فهو واجب مؤقّت". عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 106، الهامش.

[200] يصحّ هذا المثال عند من يقول إنّنا أمام واجب على التّراخي لا على الفور.

ولقد قسّم أحد الأصوليّين الوجوب غير المؤقّت إلى:

"فوري: وهو ما لا يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة إمكانه، كإزالة النّجاسة عن المسجد، وردّ السّلام، والأمر بالمعروف.

"وغير فوري: وهو ما يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة إمكانه، كقضاء الصّلاة الفائتة، وأداء الزّكاة". جعفر السّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ص 90.

وتتمّة للحديث عن المؤقّت، يورد الأصوليّ نفسه وفي الكتاب نفسه (ص 91 وما بعدها) مسألة: "هل القضاء تابع للأداء؟

50 الظّهور لغير المؤقّت ◊ فإذا كان لدينا وجوب (مثلا لدينا نصّ قال: "صلّ")، وليست لدينا قرينة على أنّه مؤقّت أو غير مؤقّت، فهل ثمّ معنى ظاهر لهذا الوجوب أم لا؟ وإن وجد المعنى الظّاهر، فهل هو المؤقّت أو غير المؤقّت؟

هنا – ووفق التّمشّي السّابق نفسه – ينبغي القول: "صلّ" تعبير مطلق وغير مقيّد بزمان. والتّعبير المطلق معناه الظّاهرُ (أي معناه الذي تقول المنظومة اللغويّة إنّه المتقدّم والمتبادر) الإطلاق[201]. فإذا وجدت قرينة على المراد منه (إرادة التّقييد بزمن أو إرادة عدم التّقييد)، أعطي المعنى الموافق للقرينة. وإن لم توجد هذه القرينة (وهذا ما

"إذا فات الواجب المؤقّت في ظرفه من دون فرق بين كونه مضيّقاً أو موسّعاً، فهل يجب الإتيان به خارج وقته أو لا؟

"فعلى القول الأوّل، يقال: القضاء تابع للأداء، وعلى الثّاني يقال: القضاء بأمر جديد.

"ويختصّ محلّ النّزاع فيما إذا لم يكن هناك دليل يدلّ على أحد الطّرفين، مثلاً: إذا كان في دليل الواجب إطلاق يدلّ على وجوبه خارج الوقت أيضاً بمعنى أنّ للآمر مطلوبين: 1) أصل العمل داخل الوقت أو خارجه، 2) العمل في الوقت المحدّد، فإذا فات الثّاني بقي مطلوبيّة الأوّل على حاله، كما هو الحال في الفرائض اليوميّة – حسب الدّليل الخارجي –، فلا شكّ حينئذ أنّ القضاء تابع للأداء.

"أو كان في دليل التّوقيت إشارة إلى كون الوقت ركناً وأنّه يسقط وجوب الفعل بفقدان ركنه، فلا شكّ أنّ القضاء هناك بأمر جديد.

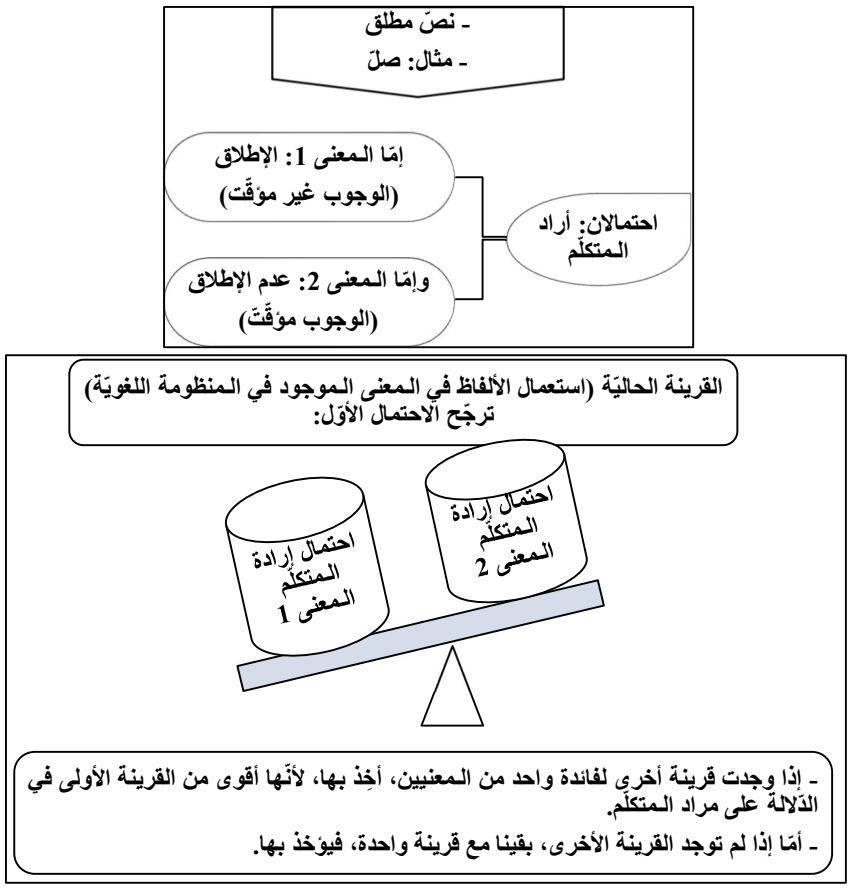
"إنّما الكلام فيما إذا لم يكن دليل على أحد الطّرفين – أي تعدّد المطلوب أو ركنيّة الزّمان – فمقتضى القاعدة سقوط الأمر المؤقّت بانقضاء وقته وعدم وجوب الإتيان به خارج الوقت لأنّه من قبيل الشّكّ في التّكليف الزّائد، والأصل البراءة".

إضافة إلى ما سبق، وكمقارنة مع القانون الوضعيّ، جاء عند أحدهم أنّ "الكلام في الفرض المقيَّد بزمن، وغير المقيَّد يصحّ اعتباره في القوانين (يقصد: الوضعيّ منها). فوقت المعارضة، وكذلك وقت الاستئناف مقيّد بوقت موسّع، لأنّه يجوز في أيّ وقت من هذه المدّة، وكذلك وقت النّقض. أمّا وقت التماس إعادة النّظر، فإنّه محدود بوجود سببه، على أن يبتدئ الزّمن بعد تعيّن السّبب". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 32.

[201] انظر حول المطلق وظهوره ما سيرد في الفقرة 262 وما بعدها.

افترضناه)، أعطي معناه الظّاهر (في الحقيقة، إعطاء المعنى الظّاهر سببه أنّ حال المتكلّم قرينة على أنّه يستعمل اللغة في معناها الموجود فيها، طالما لم ينصب هذا المتكلّم قرينة على إرادة معنى آخر). بناءً على ما جاء الآن تكون الصّلاة في مثالنا ليست واجبة في وقت معيّن، أي ليست واجبا مؤقّتا، بل هي واجب غير مؤقّت(202).

(202)



ويمكن أن نأتي بكلام مختلف ينتهي إلى النّتيجة نفسها. حاصل هذا الكلام: أنّ حال المتكلّم بالوجوب تفيد بأنّ ما لم يُبيّنه لم يُرده؛ وأنّه ينبغي التّمييز بين هذين التّعبيرين:

التّعبير الأوّل: صلّ.

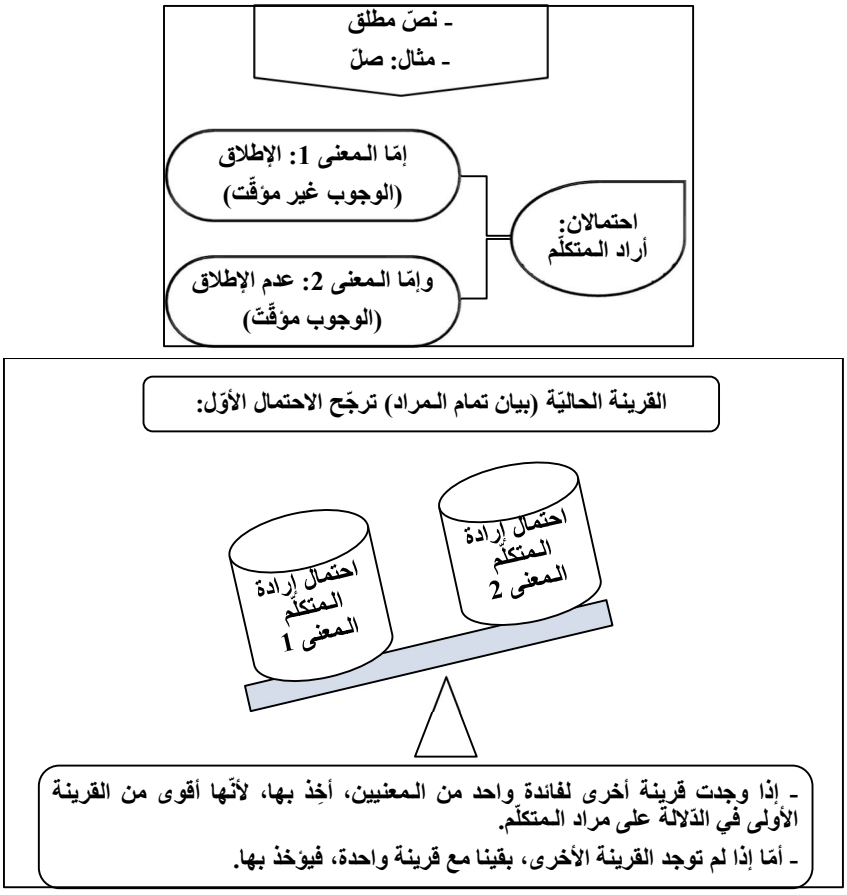
التّعبير الثّاني: صلّ، إذا كان الوقت كذا.

فإذا اهتممنا بالتّعبير الأوّل، وجب أن نأخذ صاحبه على أنّه عاقل، وأنّه بيّن تمام مراده، وأنّ ما لم يقله لم يرده. وما لم يقله، والذي تفيد القرينة المقاميّة أنّه لم يرده، هو تقييد وجوب الصّلاة بدخول وقت معيَّن. وطالما لم توجد قرينة مخالفة لهذه القرينة المقاميّة أقوى منها في الدّلالة على مراد المتكلّم، فلا يسع المؤوّل (أي مَن مهمّته إعطاء المعنى المراد من المتكلّم) إلّا أن يقول إنّ الوجوب الذي نحن بصدده لم يُقصَد به التّأقيت بل عدم التّأقيت. وهكذا إذا كنّا أمام نصٍّ يوجب فعلاً ما، فثمّ احتمالان:

المتكلّم أراد عدم تأقيت الوجوب أو المتكلّم أراد التّأقيت. والاحتمال الأوّل ترجّحه القرينة المتمثّلة في حال المتكلّم وكونه بيّن تمام مراده[203].

51 تقسيم الوجوب إلى وجوبٍ كمُّ الفعلِ فيه محدَّدٌ ووجوب كمّ الفعل فيه ليس محدّدا ◊ ومن ينتقل إلى التّقسيم الثّالث، يجد الصّورة التي يكون فيها الوجوب متعلّقا لا بالفعل فحسب بل بمقدار مضبوط منه. بعبارة أخرى: هنا لا تبرأ ذمّة المكلَّف

(203)



بأداء الفعل لوحده، بل بأداء مقدار معيّن منه. مثاله: الصّلوات الخمس، وصوم رمضان، وزكاة الأموال[204].

قبالة هذا الوجوب، نجد الصّورة التي يكون فيها الوجوب منصبّا على الفعل مطلقاً عن تعيين أيّ مقدار له. مثاله واجب الإنفاق "في سبيل الله، وهو أنّه إذا رأى فقيرا في مخمصة، فإنّه يجب عليه أن يسدّ حاجته، ويدفع ضرورته، وهذا واجب غير مقدّر بمقدار من المال، ولذلك قالوا إنّ على القادر على الإنفاق واجبين: واجب الزّكاة، وهي مقدّرة بنسبة معيّنة؛ والواجب الثّاني عطاءٌ غير مقدّر، إذا توافرت أسبابه وتعيّن هو لأدائه"[205].

---

[204] انظر: عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 109 و 110.

[205] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 34.

زيادة على ما جاء في المتن يعطي الشّاطبي للواجب غير المقدّر مثال إطعام الجائع. هنا نحن أمام واجب لم يضع له الشّارع مقدارا. فإذا تعيّن جائعٌ، كان المكلّف مأمورا "بإطعامه وسدّ خَلَّته، بمقتضى ذلك الإطلاق. فإن أطعمه ما لا يرفع عنه الجوع، فالطّلب باق عليه ما لم يفعل من ذلك ما هو كافٍ ورافع للحاجة التي من أجلها أُمِر ابتداء. والذي هو كافٍ يختلف باختلاف السّاعات والحالات في ذلك المعيّن". أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمي الشّاطبي، الموافقات، دار ابن عفّان، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط 1، 1417 هـ/ 1997 م، ج 1، ص 248.

وقريب من مثال الشّاطبي مثال نفقة الأقارب، "فإنّها واجب غير مقدّر قبل القضاء بها لأنّ الأساس فيها سدّ حاجة قريبه الفقير بمقدار ما تتّسع له طاقة من تجب عليه النّفقة، وما يسدّ الضّروريّ من حاجات القريب الفقير" (محمّد أبو زهرة، م س: أصول الفقه، ص 34).

وقد يمكن القول في هذين المثالين وفيما يشبههما أنّنا، وإن لم نكن أمام ما هو مقدّر الكمّ، فنحن أمام ما يقبل التّقدير.

وممّا يتفرّع على تقسيم الواجب إلى محدّد وغير محدّد "أنّ الواجب المحدّد يجب دَيْنا في الذّمّة، وتجوز المقاضاة به، وأنّ الواجب غير المحدّد لا يجب دينا في الذّمّة ولا تجوز المقاضاة به لأنّ الذّمّة لا تشغل إلّا بعين والمقاضاة لا تكون إلّا بمعيّن. ولهذا، من رأى أنّ نفقة الزّوجة الواجبة على زوجها ونفقة القريب الواجبة على قريبه واجب غير محدّد، لأنّه لا يُعرف مقداره، قال: إنّ ذمّة الزّوج أو القريب غير مشغولة

52 **الظّهور للوجوب الذي كمّ الفعل فيه غير محدّد** ◊ فإذا كان لدينا وجوب (مثلا لدينا نصّ قال: "تصدّق")، وليست لدينا قرينة على أنّ كمّ الفعل فيه محدَّدٌ أو غير محدّد، فهل ثمّ معنى ظاهر لهذا الوجوب أم لا؟ وإن وُجد المعنى الظّاهر، فهل هو المعنى الأوّل أم الثّاني؟

يمكن القول: "تصدّق" تعبير مطلق وغير مقيّد بمبلغ ماليّ معيَّن. والتّعبير المطلق معناه الظّاهر (أي معناه الذي تقول المنظومة اللغويّة إنّه المتقدّم والمتبادر) هو الإطلاق[206]. فإذا وُجدت قرينة على مراد المتكلّم (أراد تقييد التّصدّق بمبلغ معيّن أو أراد عدم تقييده)، أُعطِي المعنى الموافق للقرينة. وإن لم توجد هذه القرينة (وهذا ما افترضناه)، أعطي معناه الظّاهر (في الحقيقة، إعطاء المعنى الظّاهر سببه أنّ حال المتكلّم قرينة على أنّه يستعمل اللغة في معناها الموجود فيها، طالما لم ينصب هذا المتكلّم قرينة على إرادة معنى آخر). بناءً على ما جاء الآن تكون الصّدقة في مثالنا

به قبل القضاء أو الرّضاء، وليس للزّوجة أو القريب أن يطالب به إلّا بعد القضاء أو الرّضاء. فإذا حكم بها أو تراضى الطّرفان عليها، تحدّد مقدار الواجب بالقضاء أو بالرّضاء، وصحّت المطالبة به. ومن رأى أنّها من الواجب المحدّد المقدّر بحال الزّوج أو بما يكفي للقريب، قال إنّهما واجب محدّد في الذّمّة، فتصحّ المطالبة به عن مدّة قبل القضاء أو الرّضاء، لأنّ القضاء أظهر مقدار الواجب ولم يحدّده". عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 110. انظر أيضا: السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة وفلسفيّة)، ص 277.

[206] انظر حول المطلق وظهوره ما سيرد في الفقرة 262 وما بعدها.

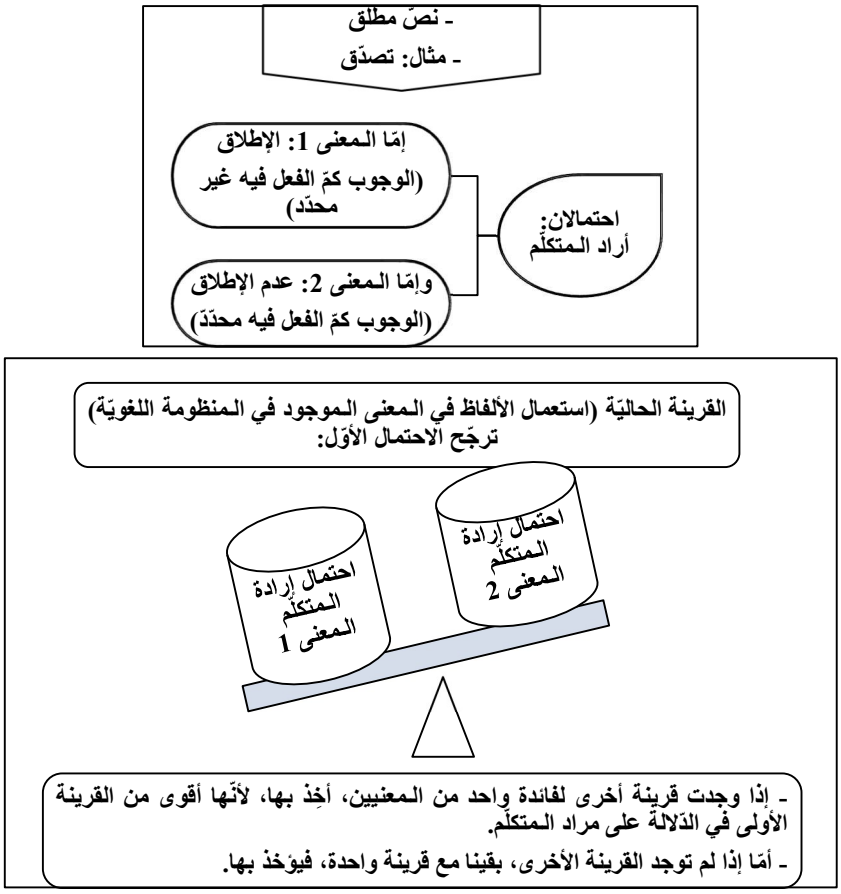
ليست واجبة بمبلغ معيّن، أي ليست واجبا كمّه محدّدٌ، بل هي واجب كمّه غير مضبوط[207].

ويمكن الوصول إلى النّتيجة نفسها بأن نقول: إنّ حال المتكلّم بالوجوب تفيد بأنّ ما لم يُبيّنه لم يُرده، وإنّه ينبغي التّمييز بين هذين الكلامين:

الكلام الأوّل: تصدّق على الفقراء.

الكلام الثّاني: تصدّق على الفقراء بالمبلغ كذا.

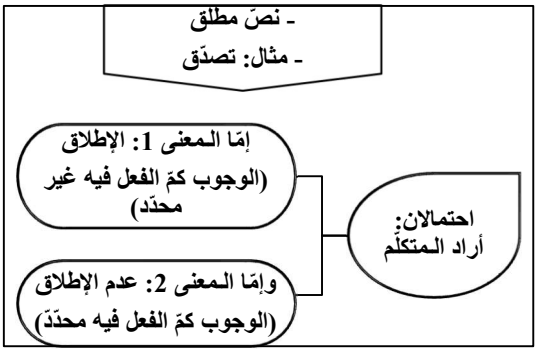
(207)

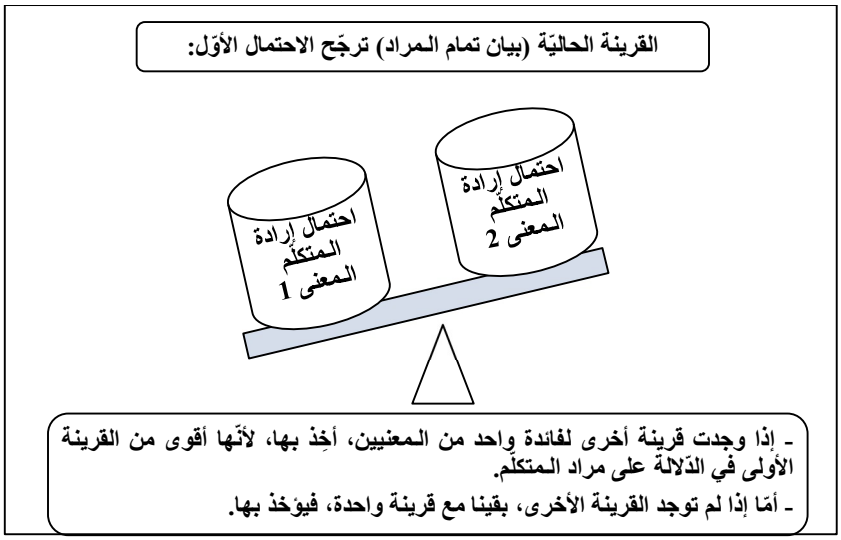


فإذا اهتممنا بالكلام الأوّل، وجب أن نأخذ صاحبه على أنّه عاقل، وأنّه بيّن تمام مراده، وأنّ ما لم يقله لم يرده. وما لم يقله، والذي تفيد القرينة المقاميّة أنّه لم يرده، هو تقييد الصّدقة بمبلغ معيَّن. وطالما لم توجد قرينة مخالفة لهذه القرينة المقاميّة أقوى منها في الدّلالة على مراد المتكلّم، فلا يسع المؤوّل (أي مَن مهمّته إعطاء المعنى المراد من المتكلّم) إلّا أن يقول إنّ الوجوب الذي نحن بصدده لم يُقصَد به وجوب كمّ معيّن من الفعل بل وجوب أيّ كمّ. وهكذا إذا كنّا أمام نصٍّ يوجب فعلاً ما، فثمّ

احتمالان: المتكلّم أراد عدم تحديد كمّ الفعل أو المتكلّم أراد تحديد الكمّ. والاحتمال الأوّل ترجّحه القرينة المتمثّلة في حال المتكلّم وكونه بيّن تمام مراده[208].

(208)





53 **رابعاً: الوجوب التّعيينيّ والوجوب التّخييريّ** ◊ فإذا مررنا الآن إلى التّقسيم الرّابع، وجدنا فيه:

من جهة: الوجوب التّعيينيّ، وهو وجوب يتعلّق بفعل محدّد، فلا يرخّص في الإتيان بفعل آخر كبدل له. مثال ذلك: الصّلوات الخمس، و"أداء الزّكاة، وغير ذلك ممّا يتعيّن فيه المطلوب، ولا يكون فيه تخيير في المطلوب، وأكثر الواجبات كذلك"[209].

ومن جهة أخرى مقابلة: الوجوب التّخييريّ، وهو وجوب يتعلّق بأحد الفعلين أو الأفعال على البدل. مثال ذلك: من أفطر عمدا في رمضان، يجب عليه (عند المالكيّة وعند الإماميّة): إمّا عتق رقبة، وإمّا صيام شهرين متتابعين، وإمّا إطعام ستّين مسكينا (عند الحنبليّة: إتيان هذه الأمور يكون بالتّرتيب)[210].

---

[209] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 33.

[210] رأينا في السّابق مثالا آخر: كفّارة اليمين (الفقرة 45). فالواجد مخيّر بين: إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة.

خارج الأمثلة، يقول أحد الأصوليّين: "المطلوب في الواجب المخيّر هو الأمر الكلّيّ، بمعنى أنّه إذا امتنع عن الكلّ أثم، واستحقّ الذّمّ، إذ الامتناع الذي هو موضع الإثم الامتناع عن الكلّ، لأنّ الامتناع عن البعض مع أداء البعض الآخر لا إثم فيه. ومثل الواجب المخيّر كمثل الواجب المقيّد بزمن موسّع، فإنّ الواجب مطلوب في كلّ الزّمن بحيث إذا أدّي في بعضه سقط الإثم. وكذلك الواجب المخيّر إذا أدّي بعض المخيّر فيه سقط عنه الإثم. فالتّخيير هنا في موضع الواجب، والتّخيير هناك في زمن الواجب". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 33.

وجاء في عمل أصوليّ آخر: "ذكروا أنَّ الواجب التّخييريّ هو الذي يجوز تركه ولكن إلى بدل، وذلك في مقابل الواجب التّعيينيّ والذي لا يجوز تركه حتّى إلى بدل.

"وهذا التّعريف للواجب التّخييريّ لم يقع موقع القبول عند أكثر الأصوليّين، ولذلك اختلفت الاتّجاهات في تحديده، منها:

"الاتّجاه الأوّل: هو أنَّ الواجب التّخييريّ يرجع روحاً الى الواجب التّعيينيّ، وذلك لأنَّه عبارة عمَّا يختاره المكلَّف من البدائل في مقام الامتثال، بمعنى أنَّ ما يجب عليه واقعاً وتعييناً إنَّما هو الفرد الذي يختاره،

فباختياره يتحدّد ما هو الواجب من غير الواجب، فما اختاره هو الواجب، وأمّا الذي لم يقع مورداً لاختياره فهو ليس واجباً واقعاً. فلو اختار المكلَّف من خصال الكفّارة الإطعام، فهذا معناه أنَّ الواجب على ذلك المكلَّف واقعاً وتعييناً هو الإطعام دون سائر الخصال؛ كما أنَّه لو اختار الصّيام، لكان هو الواجب تعييناً عليه دون سائر الخصال.

"وقد ذكر السّيّد الخوئي (رحمه الله) أنَّ هذا الاتّجاه لِوَهَنِه تبرّأ منه كلّ من نسب إليه، ولهذا نسبه الأشاعرة إلى المعتزلة، كما أنَّ المعتزلة نسبوه إلى الأشاعرة كما ذكر ذلك صاحب المعالم.

"الاتّجاه الثّاني: هو أنَّ تمام البدائل واجبة بنحو التّعيين ويكون كلّ واحد منها متعلّقاً للإرادة التّامّة، غايته أنَّ المكلَّف إذا جاء بواحد من هذه البدائل تسقط الوجوبات المتعلّقة بالبدائل الأخرى عنه، وعليه يكون مرجع هذا الاتّجاه إلى أنَّ كلّ واحد من الواجبات مشروط وجوبه بعدم امتثال الوجوبات الأخرى.

"وقد قرّب هذا الاتّجاه بتقريبين:

"التّقريب الأوّل: هو أنَّ كلّ واحد من البدائل مشتمل على المصلحة التّامّة والملزمة والتي لا يفي بتحصيلها غير متعلّقها، ومن هنا كان كلّ واحد من هذه البدائل مورداً للإرادة المستقلّة والإيجاب المستقلّ إلّا أنَّه وبملاك الرّفق بالعباد أجاز الشّارعُ ترك البدائل عند امتثال واحد من الوجوبات.

"التّقريب الثّاني: أن يفترض أنَّ الغرض يتحقّق بأحد هذه البدائل، بمعنى أنَّها متساوية من جهة وفائها بالغرض المولوي، وهذا ما يقتضي كون كلّ واحد منها وافياً عند الإتيان به بغرض المولى إلّا أنَّه وباعتبار أنَّ جعل الوجوب على المردّد منها مستحيل وأنَّ جعله على واحد معيّن بلا مرجّح فيتعيَّن جعل الوجوب عليها جميعاً ولكن حينما يبادر المكلَّف ويأتي بأحد البدائل يكون الغرض تحقّق بذلك، ومن هنا يجوز ترك الباقي.

"الاتّجاه الثّالث: أنَّ الواجب في موارد الوجوب التّخييريّ هو أحد البدائل لا بعينه، فمتعلَّق الوجوب هو الجامع الانتزاعيّ من هذه البدائل، فشأنه شأن الوجوب التّعيينيّ حيث أنَّ متعلَّقه هو أحد أفراد الطّبيعة لا بعينه، غايته أنَّ متعلَّق الوجوب التّعيينيّ يكون جامعاً حقيقيّاً والذي هو الطّبيعة، وأمّا متعلَّق الوجوب التّخييريّ فهو جامع انتزاعيّ كعنوان أحدهما أو أحدهم حيث لا جامع حقيقيّاً بين البدائل وإنّما ينتزع من مجموع البدائل عنوان يكون هو متعلَّق الوجوب التّخييريّ، ولا مانع من أن يكون متعلَّق الحكم الشّرعيّ عنواناً انتزاعيّاً بعد أن كان الحكم الشّرعيّ من الأمور الاعتباريّة بل إنَّ العنوان الانتزاعيّ قد يكون متعلّقاً للأمور الحقيقيّة الواقعيّة كالعلم الإجماليّ حيث أنَّ متعلَّقه أحد الإناءين مثلا. وهذا

54 الظّهور للوجوب التّعيينيّ ◊ فإذا كان لدينا وجوب (مثلا لدينا نصّ يقول: "صم شهرين")، وليست لدينا قرينة على أنّه تعيينيّ أو تخييريّ، فهل ثمّ معنى ظاهر لهذا الوجوب أم لا؟ وإن وجد المعنى الظّاهر، فهل هو المعنى الأوّل أم الثّاني؟

يمكن القول: "صم شهرين" تعبير مطلق وغير مرتبط ببدل. والتّعبير المطلق معناه الظّاهر (أي معناه الذي تقول المنظومة اللغويّة إنّه المتقدّم والمتبادر) هو الإطلاق[211]. فإذا وُجدت قرينة على قصد المتكلّم (قصد أن ثمّ بدلًا للصّيام أو قصد أن لا بدل عنه)، أعطي المعنى الموافق للقرينة. وإن لم توجد هذه القرينة (وهذا ما افترضناه)، أعطي معناه الظّاهر (في الحقيقة، إعطاء المعنى الظّاهر سببه أنّ حال المتكلّم قرينة على أنّه يستعمل اللغة في معناها الموجود فيها، طالما لم ينصب هذا

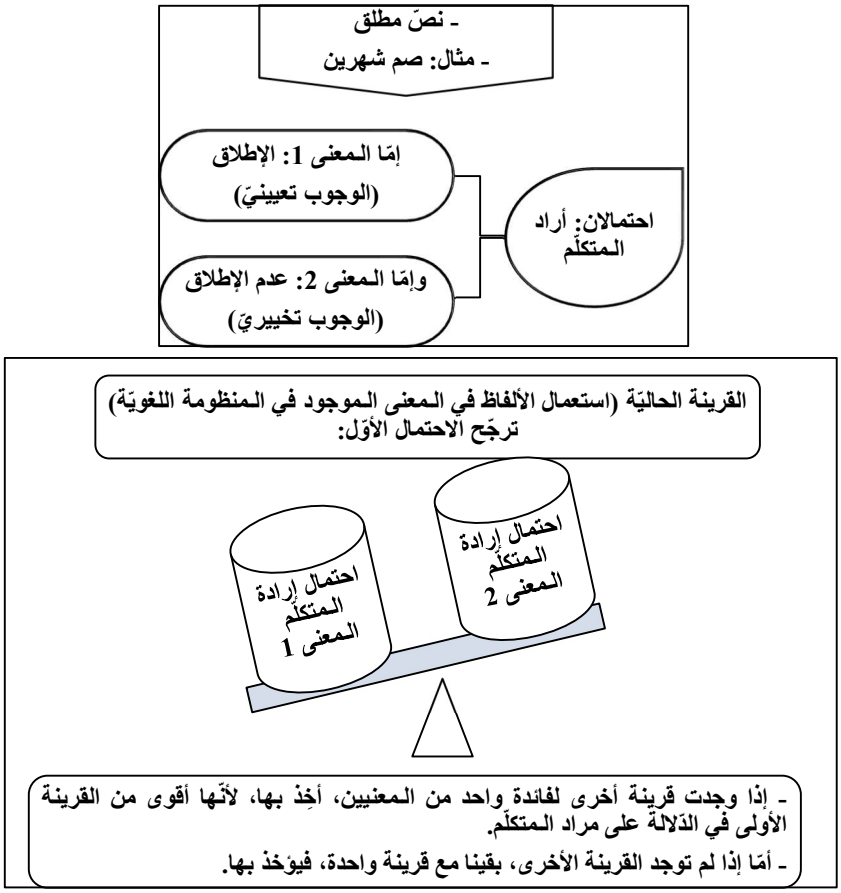
الاتّجاه هو الذي ذهب إليه السّيّد الخوئي (رحمه الله) وادّعى أنَّه الأوفق بظهور العطف بأو في موارد الوجوب التّخييريّ، فحينما يقال «أعتق رقبة أو أطعم ستّين مسكيناً» فإنَّ المستظهر منه هو وجوب أحدهما". محمّد صنقور، م س، تحت عبارة: الواجب التّخييري.

انظر أيضا حول الاختلاف في الواجب المخيّر: عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 137 وما بعدها؛ عبد الله بن عمر البيضاوي (ت 685 هـ)، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، دمشق/ بيروت، ط 1، 2006، ص 20 وما بعدها؛ بدر الدّين محمّد بن بهادر بن عبد الله الزّركشي، م س (البحر المحيط في أصول الفقه)، ج 1، ص 188 وما بعدها؛ أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ بن يوسف الفيروزآبادي الشّيرازي (ت 476 هـ)، التّبصرة في أصول الفقه، شرح وتحقيق: محمّد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1980، ص 70 وما بعدها.

[211] انظر حول المطلق وظهوره ما سيرد في الفقرة 262 وما بعدها.

المتكلّم قرينة على إرادة معنى آخر). بناءً على ما جاء الآن يكون صوم شهرين في مثالنا ليس واجبا له بدلٌ، أي ليس واجبا تخييريّا، بل هو واجب تعيينيّ[212].

(212)



قرّب ما ورد في المتن ممّا جاء في هذه المقالة:

عبد المجيد الزّروقي، «التّأويل العكسي. دراسة في المنهجيّة القانونيّة المقارنة»، مجلّة القانون الدّولي والقانون المقارن، 2012، العدد 4، ص 592، الهامش 100.

Abdelmagid Zarrouki, «Le raisonnement *a contrario*. Étude de méthodologie juridique comparée», *Revue de droit international et de droit comparé*, 2012, n° 4, p. 592, note n° 100.

مثال آخر: يقول القرآن الكريم: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ**﴾ [الجمعة: 9]، فهل وجوب صلاة الجمعة تعيينيّ أم تخييريّ مع صلاة الظّهر؟ "مقتضى الإطلاق كونه تعيينيّا لا تخييريًّا بينها وبين صلاة الظّهر فصارت صلاة الجمعة واجبة [...] (و) يكفي في بيان الواجب التّعيينيّ إيجابه مع السّكوت عن أيّ قيد، بخلاف التّخييريّ فلا يكفي إيجاب الشّيء إلّا مع ذكر القيد"[213].

---

[213] جعفر السّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ص 62.

وفي الإطار نفسه جاء عند أحدهم (محمّد صنقور، م س، تحت عبارة: دوران الأمر بين التّعيين والتّخيير): "دوران الأمر بين التّعيين والتّخيير. والمراد من هذا العنوان إجمالا قبل بيان أقسامه هو أنَّ المكلَّف قد يقع منه الجزم بوجوب شيء إلّا أنَّه يشكّ في نحو هذا الوجوب، وهل هو وجوب تعيينيّ بحيث لا يقوم غيره مقامه ولا يوجب الإتيان بغيره سقوطه عن العهدة، أو أنَّ وجوبه تخييريّ، بمعنى أنَّه وإن كان محرز الوجوب إلّا أنَّ طرفه المقابل يقوم مقامه.

"ولو حلّلنا هذه الحالة، لوجدنا أنَّ الطّرف الأوّل محرز الوجوب على أيّ تقدير، أي سواء كان نحو الوجوب هو التّعيين أو التّخيير، وأمّا الطّرف الآخر فلا يعدو عن كونه محتمل الوجوب فيمكن أن لا يكون واجباً واقعاً.

"ومع اتّضاح هذه المقدّمة التي أردنا بها جعل القارئ الكريم في الصّورة فحسب نقول: إنَّ المحقّق النّائيني (رحمه الله) قسّم حالات دوران الأمر بين التّعيين والتّخيير إلى ثلاثة أقسام:

"القسم الأوّل: دوران الأمر بين التّعيين والتّخيير فيما هو المجعول له الحجّيّة، والمراد من هذا القسم هو أنَّه لو وقع الشّكّ في أنَّ الشّارع هل جعل الحجّيّة لهذا الشّيء بنحو التّعيين بحيث لم يجعلها لطرفه المقابل أو أنّه جعلها لهذا الشّيء بنحو التّخيير بينه وبين طرفه المقابل بحيث يمكنه الاعتماد والاستناد إلى أيّ واحد منهما. وبهذا يكون الطّرف الأوّل ممّا يُحرز جعل الحجّيّة له على أيّ تقدير، أي سواء كان جعل الحجّيّة له بنحو التّعيين أو كان جعلها له بنحو التّخيير، وأمّا الطّرف الثّاني فلا إحراز لجعل الشّارع الحجّيّة له، لأنَّه على تقدير جعل الحجّيّة للطّرف الأوّل بنحو التّعيين لا تكون الحجّيّة مجعولة للطّرف الثّاني. ومثال ذلك ما لو أحرزنا أنَّ الشّارع جعل الحجّيّة لفتوى المجتهد الرّجل إلّا أنَّه وقع الشّكّ من جهة أنَّ هذه الحجّيّة المجعولة هل جعلت لفتوى المجتهد الرّجل بنحو التّعيين أو أنَّها بنحو

التّخيير بينها وبين فتوى المجتهد المرأة. وبتعبير آخر: هل أنَّ المتعيَّن على المكلَّف هو العمل بفتوى المجتهد الرّجل أو أنَّه مخيّر بين العمل بفتوى الرّجل والمرأة. وفي هذا القسم لا ريب في لزوم الاحتياط، وذلك لأنَّ دوران الأمر بين التّعيين والتّخيير في الحجّيّة معناه الشّكّ في جعل الحجّيّة للطّرف المقابل، والشّكّ في الحجّيّة مساوق للقطع بعدم الحجّيّة، فيتعيّن الطّرف الأوّل، للعلم بجعل الحجّيّة له على أيّ تقدير.

"القسم الثّاني: دوران الأمر بين التّعيين والتّخيير في مرحلة الجعل للحكم الواقعيّ، كما لو وقع الشّكّ فيما هو المجعول لصلاة الجمعة وهل هو الوجوب التّعيينيّ أو هو الوجوب التّخييريّ وأنّ متعلّق الوجوب التّخييريّ الآخر هو صلاة الظّهر. وعلى الثّاني يكون متعلَّق الوجوب هو الجامع بين الطّرفين، وأمّا على الأوّل فمتعلَّق الوجوب هو خصوص صلاة الجمعة، ومن هنا يكون أصل الجعل للوجوب محرزا إلّا أنَّ الشّكّ في كيفيّة الجعل للوجوب. وفي هذا القسم ذهب جمع من الأعلام إلى أنَّ مورده مجرى لأصالة الاشتغال المنتج لتعيّن الوجوب في صلاة الجمعة. "وقُرِّب ذلك بمجموعة من التّقريبات:

"منها ما ذكره المحقّق النّائيني (رحمه الله) من أنَّ مآل هذا القسم إلى الشّكّ في حصول الامتثال، وذلك لأنَّ المكلَّف لو جاء بصلاة الظّهر فإنَّه لا يحصل له الجزم بفراغ ذمّته من التّكليف المقطوع تعلّقه بالعهدة، وهذا بخلاف ما لو جاء بصلاة الجمعة فإنَّه يحصل الجزم بفراغ الذّمّة عن التّكليف، وذلك لأنّ صلاة الجمعة واجبة على أيّ تقدير أي سواء كان متعلّق التّكليف هو الجمعة أو الجامع بينها وبين الظّهر.

"وذهب السّيّد الخوئي (رحمه الله) إلى جريان البراءة عن التّعيين في هذا القسم، وذلك بدعوى أنَّ مآل هذا القسم إلى الشّكّ في إطلاق التّكليف وتقييده، فبناء على أنَّ التّكليف متعلّق بالجامع، فهذا معناه إطلاق التّكليف وأنَّه غير مقيّد بحصّة خاصّة هي صلاة الجمعة، وبناء على أنَّ متعلَّق التّكليف هو خصوص صلاة الجمعة والذي هو عبارة ثانية عن التّعيين فهذا يقتضي تقييد التّكليف، ولمّا كان التّقييد محتاجاً لمؤونة زائدة فإنَّ أصالة البراءة تنفي هذه المؤونة الزّائدة. وبتعبير آخر: أنَّ الشّكّ في تقييد التّكليف معناه الشّك في التّكليف الزّائد وهو منفيّ بأصالة البراءة، والنّتيجة حينئذ هي التّخيير فيما لو دار الأمر بين جعل التّكليف بنحو التّعيين أو بنحو التّخيير، إذ أنَّ التّعيين يقتضي افتراض جعلٍ زائدٍ على مقدار ما هو معلوم وهو منفيّ بأصالة البراءة.

"القسم الثّالث: دوران الأمر بين التّعيين والتّخيير في مقام الفعليّة والامتثال، أي مع إحراز أصل الجعل للتّكليفين إلّا أنَّه وبسبب التّزاحم في مقام الامتثال يقع الشّك فيما هو الأهمّ من التّكليفين مع احتمال

ويمكن الوصول إلى النّتيجة التّأويليّة السّابقة نفسها بالقول: إنّ حال المتكلّم بالوجوب تفيد بأنّ ما لم يُبيّنه لم يُرده، وإنّه ينبغي أن نميّز بين كلامين:

الكلام الأوّل: صم شهرين.

الكلام الثّاني: صم شهرين أو أطعم ستّين مسكينا.

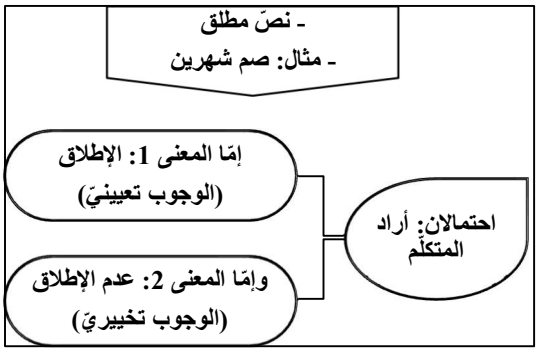
فإذا اهتممنا بالكلام الأوّل، وجب أن نأخذ صاحبه على أنّه عاقل، وأنّه بيّن تمام مراده، وأنّ ما لم يقله لم يرده. وما لم يقله، والذي تفيد القرينة المقاميّة أنّه لم يرده، هو أنّ لوجوب صوم شهرين بدلا. وطالما لم توجد قرينة مخالفة لهذه القرينة المقاميّة أقوى منها في الدّلالة على مراد المتكلّم، فلا يسع المؤوّل (أي مَن مهمّته إعطاء المعنى المراد

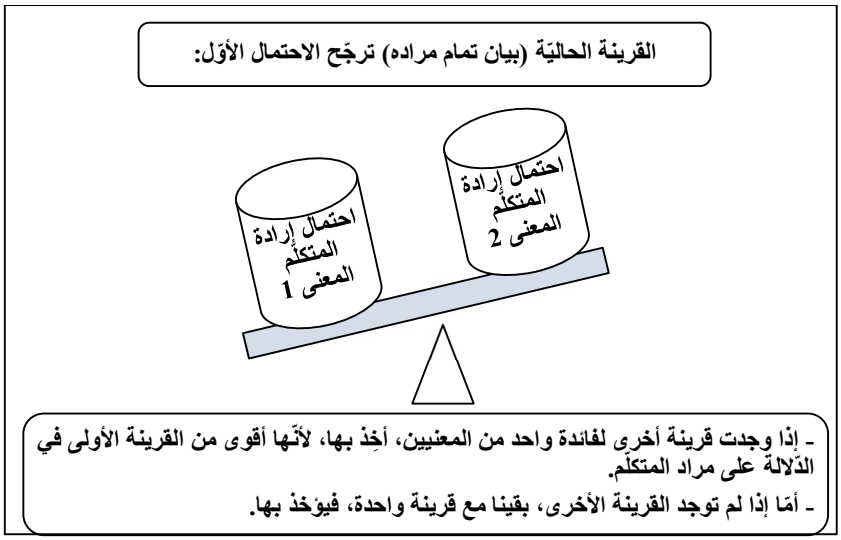
أهمّيّة أحدهما، وهذا هو السّبب في دوران الأمر بين التّعيين والتّخيير، إذ أنَّ محتمل الأهمّيّة محرز الفعليّة على أيّ تقدير فاحتمال التّعيين من جهته، وأمّا الطّرف الآخر فهو غير محرز الفعليّة لاحتمال أنَّ المتعيّن واقعاً هو التّعيين. ومثال هذا القسم ما لو دار الأمر بين الإنفاق على الزّوجة والإنفاق على الولد، فإنَّ أصل وجوب الإنفاق عليهما محرز إلّا أنَّه وبسبب ضيق قدرة المكلَّف عن امتثال كلا التّكليفين يقع التّزاحم بينهما، فلو كنّا نحرز أهمّيّة أحد التّكليفين فلا كلام في تعيُّنه، كما أنَّه لو كنّا نحرز تساويهما فإنَّه لا إشكال في التّخيير بينهما، إنَّما الإشكال لو لم نحرز تساويهما إلّا أنّنا نحتمل أهمّيّة وجوب الإنفاق على الزّوجة، وحينئذ يدور الأمر بين التّعيين وهو وجوب الإنفاق على الزّوجة بالخصوص أو التّخيير بينه وبين وجوب الإنفاق على الولد.

"والظّاهر أنَّه لا خلاف في هذا القسم من حيث أنَّه مجرى لأصالة الاشتغال وقاعدة أنَّ الشّغل اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ، وذلك لأنّ امتثال محتمل الأهمّيّة يوجب القطع بفراغ الذّمّة لأنَّه على كلا التّقديرين يكون امتثاله موجباً للخروج عن عهدة التّكليف، أمّا على تقدير أهمّيّته وبالتّالي تعيّنه فواضح، وأمّا على تقدير تساويه مع الطّرف الآخر فلأنّ امتثاله يكون امتثالا للتّكليف الواجب لافتراض أنَّ كلا التّكليفين واجب بنحو التّخيير. وهذا بخلاف الإتيان بالطّرف الآخر فإنَّه لا يحرز معه الخروج عن العهدة، وذلك لاحتمال أن يكون الطّرف الأوّل هو المتعيّن، وعندها لا يكون ثمّة مؤمِّن عن العقاب، وذلك لاستقلال العقل بلزوم الخروج عن عهدة التّكليف المقطوع، وهذا هو معنى قولهم «الشّغل اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ»".

من المتكلّم) إلّا أن يقول إنّ الوجوب الذي نحن بصدده لم يُقصَد به التّخيير بل التّعيين. وهكذا إذا كنّا أمام نصٍّ يوجب فعلاً ما، فثمّ احتمالان: المتكلّم أراد التّعيين، والمتكلّم أراد التّخيير. والاحتمال الأوّل ترجّحه القرينة المتمثّلة في حال المتكلّم[214].

(214)





55 **خامساً: الوجوب النّفسيّ والوجوب الغيريّ** ◊ فإذا انتقلنا الآن إلى التّقسيم الخامس، وبدأنا بالوجوب النّفسيّ، قلنا إنّه يُعرَّف بكونه ما وجب لنفسه لا لواجب آخر. مثاله وجوب الصّلاة.

قبالة الوجوب النّفسيّ، نجد الوجوب الغيريّ: وهو ما وجب لواجب آخر، كالوضوء الذي هو واجب لواجب آخر هو الصّلاة[215].

---

[215] جاء عند محمّد صنقور (م س، تحت عبارة الواجب النّفسيّ والواجب الغيريّ): "واجه تعريف الواجب النّفسيّ إشكالا مشهوراً حاصله: أنَّه [...] لا يكون ثمّة واجب إلّا وهو غيريّ، نعم قد يتّفق في موارد قليلة جدّا بل نادرة أن يكون الواجب نفسيّاً وإلّا فالحالة الغالبة هي اتّصاف الواجب بالغيريّة، وذلك لأنَّه ما من واجب إلّا وكان منشأ وجوبه مِلاكاً ومصلحة هي غير ذات الفعل الذي وقع متعلّقاً للوجوب ويكون الفعل الواقع متعلَّقاً للوجوب وسيلة لترتُّب ذلك الملاك وتحقّق تلك المصلحة، وهذا معناه أنَّ الواجب إنَّما وجب لأجل التّوصُّل به إلى تلك المصلحة الملزمة وهذا هو الواجب الغيريّ. فالصّلاة مثلا إنَّما وجبت لأجل التّوصّل بها لمصلحة ملزمة وهي المعراجيّة كما ورد في الرّواية، وعليه لا تكون الصّلاة واجبة بالوجوب النّفسيّ بل هي واجبة بالوجوب الغيريّ، ودعوى أنَّ المعراجيّة والتي هي مِلاك الوجوب لا يمكن أن تكون واجبة لعدم القدرة على تحصيلها بنفسها، هذه الدّعوى غير تامّة، وذلك لأنَّها وإن لم تكن مقدورة بنفسها إلّا أنَّها مقدورة بواسطة القدرة على مقدّمتها التّوليديّة، وواضح أنَّ القدرة على المقدّمة التّوليديّة يساوق القدرة على ذي المقدّمة، فالمعلول وإن لم يكن مقدوراً على تحصيله ابتداء إلّا أنَّ القدرة على علّته التّامّة قدرة عليه. وعليه لا مانع من إيجاب الملاك ابتداء وإن لم يكن مقدوراً إلّا بواسطة مقدّمته وهي الصّلاة مثلا، وبهذا تكون الصّلاة واجبة لواجب آخر هو الملاك. "وقد أجاب السيّد الخوئي (رحمه الله) عن هذا الإشكال بأنَّه من غير الممكن أن تكون الغايات والملاكات متعلّقاً للتّكليف، وذلك لأنَّ التّكليف بشيء لا يشترط فيه القدرة على متعلَّقه فحسب حتّى يقال: إنَّ الملاك مقدور بالقدرة على مقدّمته بل هو مشروط مع ذلك بشرط آخر عرضيّ، وهو أنَّ متعلّق التّكليف لابدَّ وأن يكون قابلا عرفاً لأن يتعلَّق به تكليف، وواضح أنَّ الملاكات والغايات لا تصلح أن تكون مورداً ومتعلّقاً للتّكليف بنظر العرف، وذلك لأنَّ جعل التّكليف عليها جعل له على شيء مجهول لدى العرف، ومن هنا لا يكون وجوب الشّيء لغاية وملاك ملزم معناه أنَّه واجب لأجل التّوصّل به لواجب آخر، فلا يرد ما يقال من أنَّ جلَّ الواجبات بناءً على التّعريف المذكور واجبة

ويتبع ما جاء الآن من تقسيمٍ للوجوب تقسيمٌ آخر: الوجوب الأصليّ والوجوب التّبعيّ. فالوجوب النّفسيّ هو وجوب أصليّ. أمّا الوجوب الغيريّ، فيُعَدّ تبعيّا إذا التفت إليه بوصفه مقدّمة، ويكون أصليّا في الحالة المعاكسة[216].

بالوجوب الغيريّ بل هي واجبات وجبت لنفسها وإن كان منشأ وجوبها هو ما يترتّب على متعلّقاتها من مصالح وغايات.

"ثمّ إنّه قد ذكر للشّرط الثّاني مجموعة من المبرّرات:

"منها: أنّ الغايات والملاكات الملزمة غالباً ما يكون تشخيصها متعسّراً على المكلّف إذ لا سبيل للتّعرُّف عليها إلّا بواسطة المولى جلّ وعلا، وذلك عن طريق الأوامر الصّادرة عنه تعالى والتي تكشف عن اشتمال متعلّقاتها على الغايات والملاكات، وإذا كان كذلك فكيف يسوغ جعل الأوامر عليها ابتداءً والحال أنّ الأمر بالشّيء فرع تشخّصه ووضوحه عند المكلّف.

"ومنها: أنّه لو كان متعلّق التّكليف هو الغايات والملاكات ابتداءً لما كان من الممكن على المكلّف تشخيص الطّرق والوسائل الموصلة لهذه الملاكات والغايات، فيكون جعل التّكليف عليها ابتداءً دون بيان الطّرق الموصلة لها معناه تعريض غاياته وملاكاته للضّياع لجهل المكلّف غالباً بالطّرق الموصلة لها أو لا أقلّ بالطّرق المحرزة لتمام الملاك المطلوب.

"وهذا ما يبرّر جعل التّكاليف على الأفعال الموصلة للغايات لا على الغايات والملاكات ابتداءً، فتكون الأفعال واجبة لا لواجب آخر، نعم هي واجبة لغايات أخرى، إلّا أنّ ذلك لا يخرجها عن كونها واجبات نفسيّة كما هو مقتضى التّعريف".

[216] جاء عند أحدهم تفصيل أكبر، فقال: "الأصوليّون قسّموا الواجب إلى أصليّ وتبعيّ، والتّقسيم تارة بلحاظ مقام الثّبوت، وأخرى بلحاظ مقام الإثبات، والأوّل مختار المحقّق الخرساني، والثّاني مختار المحقّق القمّي.

"أمّا الأوّل، فتقريره حسب بيان الكفاية: أنّ الشّيء تارة يكون متعلّقا للإرادة على وجه الاستقلال، للالتفات إليه بما هو عليه، بما يوجب طلبه، فيطلبُه، سواء أكان طلبه نفسيّا أم غيريّا. وأخرى يكون متعلّقا للإرادة تبعا لإرادة غيره، لأجل كون إرادته لازمة لإرادته، من دون التفات إليه بما يوجب إرادته. وعلى هذا، لا شكّ في انقسام الواجب الغيريّ إليهما، واتّصافه بالأصالة والتّبعيّة، حيث إنّه يكون تارة متعلّقا للإرادة عند الالتفات إليه بما هو مقدّمة، وأخرى لا يكون متعلّقا بها كذلك، عند عدم الالتفات إليه بما هو مقدّمة. ولا شبهة في اتّصاف النّفسيّ بالأصالة، ولكنّه لا يتّصف بالتّبعيّة، ضرورة أنّه لا

يكاد يتعلّق به الطّلب النّفسيّ ما لم تكن فيه المصلحة النّفسيّة، ومعها يتعلّق به الطّلب مستقلاّ، ولو لم يكن هناك شيء مطلوب أصلا.

"يُلاحظ عليه: أنّ المراد من الاستقلال، إمّا الالتفات التّفصيليّ في مقابل الالتفات الإجماليّ، أو الاستقلال بمعنى عدم تبعيّة الإرادة لإرادة أخرى، في مقابل ما تكون إرادته تابعة لإرادة أخرى. فعلى الأوّل، يرد عليه أنّه يمكن أن يتّصف الواجب النّفسيّ بالتّبعيّة، كما في إنقاذ العبد ولد المولى، عند غفلة المولى والتفات العبد إليه، ففي ضمير المولى إرادة الإجماليّة لصيانة ما يتعلّق به من النّفس والنّفيس والأعراض والأموال، فيكون إنقاذ الولد مرادا إجماليّا. وعلى الثّاني يكون الواجب الغيريّ متّصفا بالتّبعيّة، ولا يتّصف بالنّفسيّ أبدا. أضف إليه أنّ جلّ التّقسيمات [...] كتقسيمه إلى المطلق والمشروط، والمنجّز والمعلّق، والنّفسيّ والغيريّ، إنّما هي بالإضافة إلى مقام الإثبات، فليكن هذا التّقسيم كذلك.

"وأمّا الثّاني، أعني: التّقسيم بلحاظ مقام الإثبات والدّلالة، فبيانه: إذا كان الوجوب مفاد خطاب مستقلّ، ومدلولا بالدّلالة المطابقيّة، فالواجب أصليّ، سواء كان نفسيّا أم غيريّا. وإن فهم بتبع خطاب آخر، ومدلولا بالدّلالة الالتزاميّة، فالواجب تبعيّ، سواء كان نفسيّا أو غيريّا. وعلى هذا ينقسم النّفسيّ إلى الأصليّ والتّبعيّ أيضا، كالغيريّ، وذلك لأنّ كون الشّيء ذا مصلحة نفسيّة لا يستلزم أن يكون معلولا لخطاب مستقلّ ومستفادا من الدّلالة المطابقيّة، بل ربّما تقتضي المصلحة تفهيمه بالدّلالة الالتزاميّة، وبتبع خطاب آخر. نعم، على هذا، لا يكون التّقسيم حاصرا، لأنّ من أقسام الواجب ما لا يكون مدلولا لخطاب أصلا لا أصالة ولا تبعا، كما إذا كان مدلولا لدليل لُبّي من الإجماع والعقل [...]

"إذا دار أمر الواجب بين الأصليّ والتّبعيّ، فهل يمكن إحراز أحد الأمرين بالأصل أو لا؟ ذهب المحقّق الخراساني إلى الأوّل وقال: إذا كان الواجب التّبعيّ ما لم تتعلّق به إرادة مستقلّة، فإذا شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ، فبأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به يثبت أنّه تبعيّ ويترتّب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعيّ كسائر الموضوعات المتقوّمة بأمور عدميّة (كالماء القليل إذا قلنا بأنّه عبارة عن الماء الذي لم يكن كرّا).

"يلاحظ عليه: أنّ الواجب التّبعيّ – على القول بأنّه أمر عدميّ – ليس عدميّا صرفا، ولو لم يكن هنا موجِب ولا واجب مثل قولنا ما لم تتعلّق به إرادة مستقلّة نظير السّالبة المحصّلة التي يصدق مع عدم المحمول تارة وعدم الموضوع أخرى كقولك: ليس زيد بقائم بل هو عبارة عن الواجب بإرادة غير مستقلّة، فمفاده قضيّة موجبة معدولة، ولا تصدق إلّا مع وجود الموضوع أي أن يكون هناك واجب ولكن أريد بإرادة غير مستقلّة، واستصحاب العدم الأزليّ وإثبات الأمر الإيجابيّ من أوضح مصاديق الأصل المثبت.

56 الظّهور للوجوب النّفسيّ ◊ فإذا عدنا الآن إلى تقسيم الوجوب إلى نفسيّ وغيريّ، قلنا إنّ المشكل هو: إذا كان لدينا وجوب (مثلا لدينا نصّ يقول: اغتسل من الجنابة)، وليست لدينا قرينة على أنّه نفسيّ أو غيريّ، فهل ثمّ معنى ظاهر لهذا الوجوب أم لا؟ وإن وجد المعنى الظّاهر، فهل هو المعنى الأوّل أم الثّاني؟

ينبغي القول هنا إنّ "اغتسل من الجنابة" تعبير مطلق وغير مقيّد بشرطٍ، كالقيام إلى الصّلاة. والتّعبير المطلق معناه الظّاهر (أي معناه الذي تقول المنظومة اللغويّة إنّه المتقدّم والمتبادر) هو الإطلاق[217]. فإذا وجدت قرينة على قصد المتكلّم (قَصَدَ تقييد إيجاب الغسل بالقيام إلى الصّلاة أو بشرط آخر، أو قَصَدَ إيجاب الغسل في

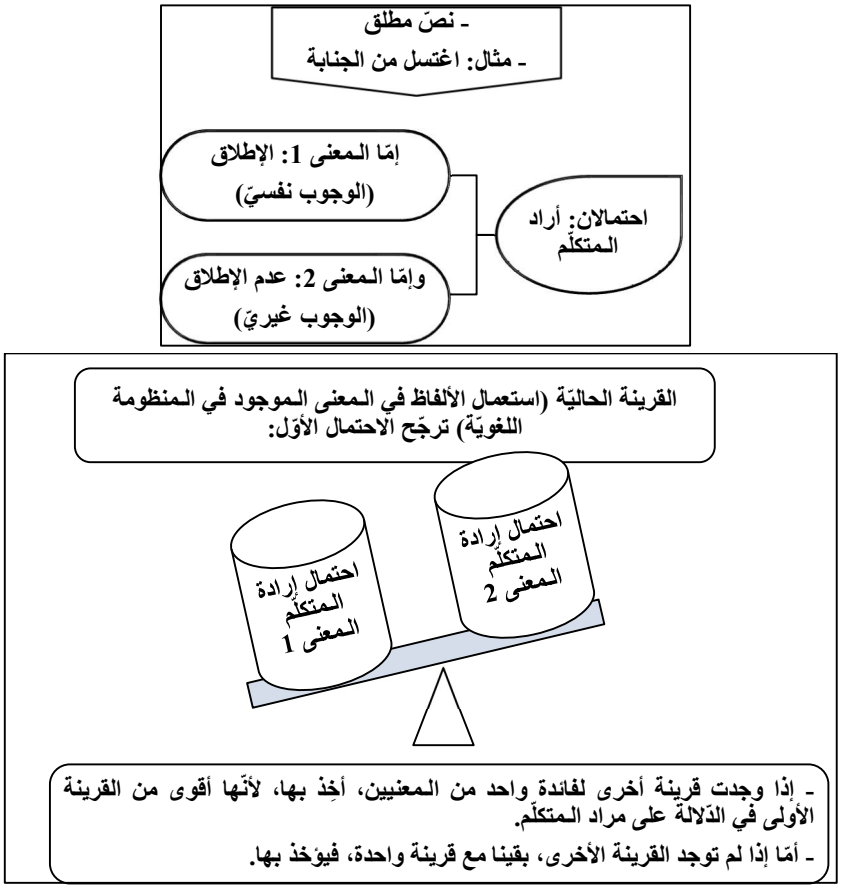
"وبعبارة أخرى: ما له حالة سابقة إنّما هو الأمر العدميّ الجامع الصّادق مع عدم الموضوع تارة، ومع وجوده وعدم المحمول أخرى والذي نحن بصدد إثباته هو الفرد الخاصّ من هذا الجامع أي الشّقّ الثّاني وهو أصل مثبت، لأنّ العقل يحكم ببقاء العدم في ضمن الفرد الثّاني، بعد العلم بوجود الموضوع. وهذا نظير استصحاب عدم الكرّيّة المطلق الصّادق مع عدم الماء في الأزل وإثبات عدم كرّيّة هذا الماء المشكوك، فإنّه من أوضح مصاديق الأصل المثبت. ومثله إذا فسّرنا الأصليّ بما تعلّقت به إرادة تفصيليّة والتّبعيّ ما لم تتعلّق به إرادة كذلك، فإنّ استصحاب عدم تعلّق الإرادة التّفصيليّة بالشّيء، لا يثبت كون الواجب المشكوك الذي تعلّقت به الإرادة المردّدة بين الإجمال والتّفصيل، واجبا تبعيّا بنفس البيان السّابق. ولو سلّمنا جريان الأصل الأزليّ في المقام، فربّما تكون النّتيجة هو الأصليّة، إذا فسّرناه بعدم تبعيّة إرادته لإرادة أخرى في مقابل ما تكون إرادته تابعة لإرادة أخرى فإنّ الأصل العمليّ يوافق المعنى الأوّل، لا الثّاني". جعفر السُّبحاني، المحصول في علم الأصول (تقرير لبحوث جعفر السّبحاني بقلم السّيّد محمود الجلالي المازندراني)، مؤسّسة الإمام الصّادق للتّحقيق والتّأليف، قم – إيران، 1418 هـ، ج 1، ص 572 وما بعدها.

انظر أيضا: جعفر السّبحاني، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول (تقرير لمحاضرات جعفر السُّبحاني بقلم محمّد حسين الحاج العاملي)، دار الأضواء، بيروت – لبنان، ط 1، 1420 هـ/ 2000 م، ج 3، ص 534 وما بعدها؛ محمّد صنقور، م س، تحت عبارة: الواجب الأصليّ والتّبعيّ.

[217] انظر حول المطلق وظهوره ما سيرد في الفقرة 262 وما بعدها.

كلّ الأحوال)، أعطي المعنى الموافق للقرينة. وإن لم توجد هذه القرينة (وهذا ما افترضناه)، أعطي معناه الظّاهر (في الحقيقة، إعطاء المعنى الظّاهر سببه أنّ حال المتكلّم قرينة على أنّه يستعمل اللغة في معناها الموجود فيها، طالما لم ينصب هذا المتكلّم قرينة على إرادة معنى آخر). بناءً على ما جاء الآن يكون الغُسل في مثالنا ليس واجبا غيريّا، بل هو واجب نفسيّ(218).

(218)



ويقول جعفر السّبحاني (م س: الموجز في أصول الفقه، ص 60): "فإذا دار مفاد الصّيغة بين أحد أمرين، كما إذا قال: اغتسل للجنابة، واحتمل كون الغسل واجبًا لنفسه بمعنى أنّه يجب الاغتسال مطلقًا

ويمكن الإتيان بقول آخر: إنّ حال المتكلّم بالوجوب تفيد بأنّ ما لم يُبيّنه لم يُرده؛ وإنّه ينبغي التّفريق بين هذين الكلامين:

الكلام الأوّل: اغتسل من الجنابة.

الكلام الثّاني: اغتسل من الجنابة، إذا قمت إلى الصّلاة.

فإذا اهتممنا بالكلام الأوّل، وجب أن نأخذ صاحبه على أنّه عاقل، وأنّه بيّن تمام مراده، وأنّ ما لم يقله لم يرده. وما لم يقله، والذي تفيد القرينة المقاميّة أنّه لم يرده، هو أنّ وجوب الغُسل مقيّد بالقيام إلى الصّلاة. وطالما لم توجد قرينة مخالفة لهذه القرينة المقاميّة أقوى منها في الدّلالة على مراد المتكلّم، فلا يسع المؤوّل (أي مَن مهمّته إعطاء المعنى المراد من المتكلّم) إلّا أن يقول إنّ الوجوب الذي نحن بصدده لم يُقصَد أن يكون لوجوب آخر بل قُصِد أن يكون لنفسه. وهكذا إذا كنّا أمام نصٍّ يوجب

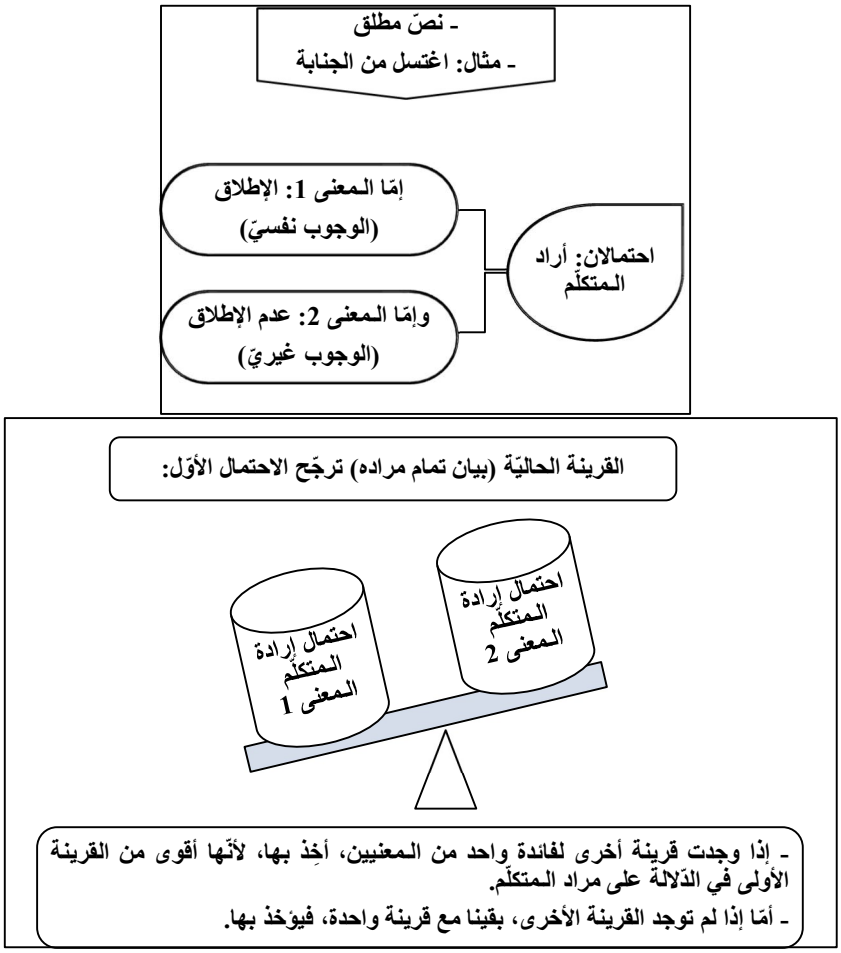
سواء أراد إقامة الصّلاة أم لم يردها، أو واجبًا لغيره بمعنى أنّه يجب لأجل ذيّها، أعني: الصّلاة، فإذا دار الواجب بينهما فما هو مقتضى الأصل اللفظيّ أي إطلاق المتعّلق، إذا كان المتكّلم في مقام البيان من هذه الجهة؟

"فنقول: إنّ مقتضى الإطلاق اللفظيّ هو كونه نفسيّا لا غيريّا، لأنّ النّفسيّ يكفي فيه الأمر بالشّيء على وجه الإطلاق بخلاف الغيريّ فإنّه لا يكفيه ذلك بل يحتاج إلى بيان قيد آخر، مثلا أن يقول: اغتسل للصّلاة.

"توضيحه أنّ كلاّ من الواجب النّفسيّ والغيريّ وإن كانا يشتركان في كونهما واجبين ويفترقان بقيدين هما «لنفسه» و «لغيره»، لكن الحاجة إلى القيد في كلّ من القسمين راجع إلى مقام الثّبوت والتّحديد، وأمّا في مقام الإثبات فيكفي في بيان الواجب النّفسيّ الأمر بالشّيء مع السّكوت عن قيده، بخلاف الآخر فلا يكفي الأمر بالشّيء مع السّكوت عن القيد، مثلا لو كان الاغتسال واجبًا نفسيّا يكفي قول الشّارع اغتسل، ولو كان واجبًا غيريّا لا يكفي الإطلاق بل يجب أن يقول: اغتسل للصّلاة". انظر المؤلّف نفسه مع تفصيل أكبر: إرشاد العقول إلى مباحث الأصول (م س، ج 3، 499 وما بعدها)؛ المحصول في علم الأصول (م س، ج 1، ص 542).

فعلاً ما، فثمّ احتمالان: المتكلّم أراد النّفسيّة، والمتكلّم أراد الغيريّة. والاحتمال الأوّل ترجّحه القرينة المتمثّلة في حال المتكلّم(219).

(219)



وينبغي أن نزيد على ما جاء في المتن حول الواجب النّفسيّ والغيريّ مسألة مقدّمة الواجب. و"تعرّف مقدّمة الواجب بأنّها «كلّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به» سواء كان سببا كالوقت للصّلاة والصّوم أم شرطا كالعقل بالنّسبة لكلّ التّكاليف. وقد اختلف الأصوليّون في وجوبها على مذاهب يحسن قبل الخوض فيها أن نحدّد موضع النّزاع عندهم أو ماذا يقصدون بوجوب المقدّمة.

"ما هو معنى وجوب المقدّمة:

"إنّ كلّ عاقل يدرك بلا شكّ أنّه إذا وجب عليه شيءٌ مَا، وكان هذا الشّيء لا يحصل إلّا بحصول مقدّمات، فإنّ هذه المقدّمات التي يتوقّف عليها حصول الواجب واجبة التّحصيل عليه أيضا تحقيقا لحصول الواجب نفسه. فمن أمر بأن يكون في الطّابق الثّاني من البناية، يدرك بأنّ صعود السّلّم ضروريّ لوجوده في الطّابق الثّاني. وليس هذا الأمر – بهذا المقدار من الوضوح – موضع نزاع الأصوليّين. وإنّما وقع نزاعهم في أنّه هل نستكشف من وجوب الواجب عند الشّارع وجوب مقدّماته عنده أيضا أم وجوب المأمور به لا يدلّ على أنّ مقدّماته أيضا مأمور بها عند الآمر؟ وبعبارة أخرى: لو أمرني الآمر بأن قال: «انتظرني في الطّابق الثّاني من العمارة الثّانية»، وأنا أعلم مقدّما أنّ الانتظار لا يحصل إلّا بمقدّمات هي ركوب السّيّارة إلى الشّارع الذي تقع فيه العمارة ثمّ صعود السّلّم، فهل ينطلق من أمره بالانتظار أمر آخر تبعيّ بركوب السّيّارة وأمر ثالث بصعود السّلّم، بمعنى أنّها واجبة عنده أيضا كوجوب الانتظار؟ أم أنّ الواجب عنده هو الانتظار، وهذه المقدّمات وإن كانت ضروريّة ليست بواجبة عنده فيكفي في إيجادها وجوبها العقليّ فقط؟

"والأقوال في هذه المسألة كثيرة، ولهم فيها مصطلحات وأقسام يحسن معرفتها قبل ذكر الأقوال فيها.

"مصطلحات في مقدّمة الواجب:

"1 – السّبب: هو ما يلزم من وجوده وجود الشّيء ومن عدمه عدمه، وذلك كالوقت بالنّسبة إلى وجوب الصّلاة: فعند دلوك الشّمس تجب الصّلاة، وعند عدمه لا تجب (سنتعرّض لاحقا إلى الحكم الوضعيّ، ومنه السّبب: انظر الفقرة 94 وما بعدها).

"2 – الشّرط: وهو ما يلزم من عدمه عدم الشّيء المشروط به، ولكن لا يلزم من وجوده وجود الشّيء ولا عدمه، كالاستطاعة للحجّ، والوضوء للصّلاة (سنتعرّض لاحقا إلى الحكم الوضعيّ، ومنه الشّرط: انظر الفقرة 99 وما بعدها).

"3 – الوجوب النّفسيّ والوجوب الغيريّ [...] (انظر حول هذين الوجوبين ما ورد في المتن).

"4 – الدّلالة الالتزاميّة: وهي إحدى الدّلالات اللفظيّة الثّلاث، المطابقة والتّضمّن والالتزام [...] (في هامش هذا الكلام يقول المؤلّف ما يلي: الدّلالة ثلاثة أقسام: عقليّة، كدلالة الدّخان على وجود النّار؛ وطبيعيّة، كدلالة ارتفاع درجة حرارة الإنسان على الحمّى؛ ووضعيّة، وهي قسمان: القسم الأوّل دلالة غير لفظيّة، كدلالة الرّموز والإشارات في الطّريق على مدلولاتها؛ القسم الثّاني دلالة لفظيّة. والدّلالة اللفظيّة ثلاثة أنواع: النّوع الأوّل المطابقة، وهي دلالة اللفظ على تمام معناه، كدلالة لفظ إنسان على الحيوان النّاطق. النّوع الثّاني التّضمّن، وهي دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له الدّاخل ذلك الجزء

في ضمنه، كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان وحده أو النّاطق وحده. النّوع الثّالث الالتزام، وهي دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له، لازمٌ له، يستتبعه استتباع الرّفيق اللازم الخارج عن ذاته، كدلالة لفظ الدّواة على القلم أو لفظ الأسد على الشّجاعة).

"أقسام مقدّمة الواجب:

"تنقسم مقدّمة الواجب عند الأصوليّين إلى قسمين:

"1 – المقدّمة الوجوبيّة:

"ويعنون بها ما يتوقّف عليها وجوب الواجب، أي يتوقّف عليها نفس الوجوب بأن تكون شرطا للوجوب. ويُفترض فيها أن تكون موجودة قبل وجود الواجب. ويسمّى الواجب بالنّسبة لها: الواجب المشروط. وهي كالاستطاعة بالنّسبة لوجوب الحجّ، والبلوغ بالنّسبة لوجوب الصّلاة وغيرها من التّكاليف.

"2 – المقدّمة الوجوديّة:

"ويعنون بها ما يتوقّف عليه وجود الواجب [...] ويسمّى الواجب بالنّسبة لها: واجبا مطلقا. ولا تؤخذ مفروضة الوجود، بل لا بدّ من إيجادها وتحصيلها ليحصل الواجب ويوجد. وأمثلتها كثيرة كالوضوء بالنّسبة للصّلاة والسّفر بالنّسبة للحجّ.

"إذا عرفنا ذلك، فإنّ موضع نزاع الأصوليّين في مقدّمة الواجب ليس في المقدّمة الوجوبيّة وإنّما هو في المقدّمة الوجوديّة، وذلك لما تقدّم من أنّ الوجوبيّة مأخوذة على أساس أنّها مفروضة الحصول والوجود فلا يعقل أن يقع النّزاع في أنّه هل يجب تحصيلها على المكلّف أو لا يجب. أمّا المقدّمة الوجوديّة، فقد قلنا إنّ وجوب الواجب غير مقيّد بها، أي أنّها لا تؤخذ مفروضة الحصول والوجود، لذلك فهي موضع النّزاع. وتنقسم هذه المقدّمة الوجوديّة إلى قسمين [...]

"2. 1 – المقدّمة الدّاخليّة: وهي جزء الواجب المركّب، كالصّلاة المركّبة من أجزاء هي القيام والرّكوع والسّجود والقراءة وغيرها. وإنّما سمّيت هذه الأجزاء مقدّمات، فلأنّ «الواجب المركّب» وهو الصّلاة متوقّف في وجوده على وجود أجزائه. فكلّ جزء من هذه الأجزاء هو مقدّمة لوجود المركّب منها جميعا. وإنّما سمّيت «داخليّة»، فلأنّ الجزء داخلٌ في قِوام المركّب، وليس للمركّب وجود مستقلّ غير وجود أجزائه.

"2. 2 – المقدّمة الخارجيّة: وهي التي يتوقّف عليها وجود الواجب، ولها وجود مستقلّ خارج عن وجود الواجب.

وموضع النّزاع [...] هو المقدّمة الخارجيّة لا الدّاخليّة، وذلك لأمرين: الأوّل أنّ بعض الأصوليّين لا يعتبر الجزء مقدّمة أصلا باعتبار أنّ المركّب هو نفس الأجزاء بكاملها، فكيف يتوقّف وجود الشّيء على نفسه. الثّاني أنّه حتّى لو اعتبرنا الجزء مقدّمة، فإنّه يستحيل اتّصافه بالوجوب الغيريّ ما دام هو واجبا بالوجوب النّفسيّ، لأنّ المفروض أنّه جزء الواجب النّفسيّ وليس المركّب إلّا أجزاؤه جميعا فينبسط الوجوب عليها، وحينئذ لو وجب الجزء كالوجوب الغيري لاتّصف بالوجوبين وهو مستحيل.

"وتنقسم [...] المقدّمة الخارجيّة إلى قسمين:

"2. 2. 1 – المقدّمة العقليّة: وهي كلّ أمر يتوقّف عليه وجود الواجب توقّفا واقعيّا يدركه العقل بنفسه دون حاجة إلى الشّرع، كتوقّف الحجّ على قطع المسافة.

"2. 2. 2 – المقدّمة الشّرعيّة: وتسمّى بالشّرط الشّرعيّ، وهي كلّ أمر يتوقّف عليه وجود الواجب توقّفا لا يدركه العقل بنفسه بل لابدّ أن يثبت عن طريق الشّرع، كتوقّف الصّلاة على الطّهارة واستقبال القبلة وغيرها.

وهذه المقدّمة (الخارجيّة) بقسميها هي موضع نزاع الأصوليّين.

"الأقوال في مقدّمة الواجب:

"وبعد أن عرفت أنّ موضع النّزاع في مقدّمة الواجب هو المقدّمة الخارجيّة بقسميها، فإنّ الأقوال فيها كثيرة لعلّ أهمّها أو أشهرها الأربعة التّالية:

"1 – وجوب المقدّمة مطلقا سواء كانت سببا أم شرطا عقليّا أم شرعيّا. وإنّ الدّليل الدّال على الواجب يدلّ على مقدّمته بالدّلالة الالتزاميّة. وهو قول جمهور المتقدّمين.

"2 – عدم وجوب المقدّمة مطلقا. وهو عكس القول السّابق تماما. وهو مشهور المتأخّرين.

"3 – التّفصيل بين السّبب والشّرط. فتجب إن كانت سببا، ولا تجب إن كانت شرطا.

"4 – التّفصيل بين الشّرط الشّرعيّ، فيجب؛ وغيره، فلا يجب.

"حجّة القائلين بالوجوب مطلقا:

"وهو دليل أبي الحسين البصري وجماعة، وخلاصته بعد إصلاحه: أنّه لو لم تجب المقدّمة، لجاز تركها. وحين التّرك، فلا يخلو الأمر من حالتين: إمّا أن يبقى الواجب على وجوبه، فيلزم التّكليف بما لا يُطاق لعدم القدرة على إتيانه بدون المقدّمة المتروكة؛ وإمّا أن لا يبقى الواجب على وجوبه، فيلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا. واللازم في الحالتين باطل.

"والجواب على ذلك أنّه لا يلزم من عدم وجوب المقدّمة اللازمان الباطلان – التّكليف بما لا يُطاق، وخروج الواجب عن كونه واجبا – وذلك لأنّ المكلّف حين تركه للمقدّمة وإن أدّى ذلك إلى ترك الواجب إلّا أنّه راجع إلى اختيار المكلّف عصيان التّكليف من أوّل الأمر لأنّه كان متمكّنا من الإطاعة بالإتيان بالمقدّمة فاختار ترك الواجب بتركه مقدّمته الواجبة عقلا وإن لم تكن واجبة شرعا. نعم، لو كان المراد من قوله «لو لم تجب المقدّمة، لجاز تركها» جواز التّرك عقلا وشرعا للزم المحذوران الباطلان.

"حجّة القائلين بوجوب المقدّمة السّببيّة فقط:

"وينسب هذا الاستدلال لبعض الإماميّة المتقدّمين. وخلاصته أنّ الوجوب في الحقيقة لا يتعلّق بالمسبّب لأنّه غير مقدور للمكلّف، وذلك لأنّه مع فقدان السّبب يكون المسبّب ممتنعا لانعدام سببه. ومع وجود السّبب، يكون لازما، ولا يتمكّن المكلّف من تركه لعدم تخلّف المسبّب عن سببه. إذن فالمسبّب خارج عن قدرة المكلّف في الحالتين: حالة وجود السّبب، وحالة عدمه. لذلك فإنّ كلّ الأوامر المتعلّقة ظاهرا بالمسبّبات هي واقعا متعلّقة بالأسباب. فالواجب حقيقة هو السّبب لعدم القدرة على المسبّب.

"والجواب عليه من جهتين:

"الأولى أنّ الدّليل هو غير المدّعى. فالمدّعى أنّ المقدّمة السّببيّة تكون واجبة بالوجوب الغيريّ التّبعيّ المترشّح من ذي المقدّمة. والدّليل المذكور يدلّ على أنّ الوجوب النّفسيّ لا يتعلّق بالمسبّب وإنّما يتعلّق بالمقدّمة السّببيّة. وهذا غير المدّعى.

"الثّانية أنّ الوجوب في الحقيقة يتعلّق بالمسبّب لأنّه مقدور للمكلّف وإن كانت القدرة عليه بواسطة القدرة على السّبب. ومن المعلوم أنّه يكفي في صحّة تعلّق التّكليف بالشّيء كونه مقدورا ولو بالواسطة، لأنّ المقدور بالواسطة مقدور.

"حجّة القائلين بوجوب الشّرط الشّرعيّ فقط:

"أنّه لولا وجوب الشّرط الشّرعيّ، لما كان شرطا أصلا لأنّه ليس ضروريّا كالشّرط العقليّ والعاديّ فلابدّ من إيجابه من قِبَل الشّارع. ولذلك فإنّه لو لم يكن واجبا، لجاز تركه. وحينئذ فلا يخلو أن يكون الآتي بالمشروط (الصّلاة مثلا) بدون شرطه (الوضوء): إمّا أن يكون آتيا بالمأمور به بتمامه، فيلزم أن يكون ما فرض شرطا ليس بشرط، وهو خلف؛ وإمّا أن لا يكون آتيا به إلّا بشرطه، فهذا معنى كونه واجبا.

"والجواب: أوّلاً أنّ الشّرط الشّرعيّ راجع إلى الشّرط العقليّ، وذلك لأنّه بعد فرض أنّ الصّلاة مقيّدة بالطّهارة فيستحيل تحقّقها بدون القيد خارجا لا فرق في ذلك بين القيد الشّرعيّ والقيد العقليّ إلّا في اعتبار الأوّل من الشّارع واعتبار الثّاني من العقل. وثانيا أنّ الوجوب الغيريّ إنّما يتعلّق بالمقدّمة بما هي

57 **سادساً: الوجوب التّعبّديّ والوجوب التّوصّليّ** ◊ فإذا انتقلنا الآن إلى التّقسيم السّادس، وبدأنا بالوجوب التّعبّديّ، قلنا إنّ الوجوب يكون كذلك إذا كانت العلّة الغائيّة منه لا تتحقّق إلّا إذا أتي بالفعل الواجب بقصد القربة إلى الله تعالى (أي بقصد امتثال أمره)[220]. ومن أمثلة الوجوب التّعبّديّ: الصّلاة، والصّوم، والحجّ،

مقدّمة، بمعنى أنّ الأمر الغيريّ متوقّف على كون الشّيء مقدّمة. فلو فرض أنّ مقدّميّته متوقّفة على تعلّق الأمر الغيريّ به، للزم الدّور الباطل.

"حجّة القائلين بعدم وجوب المقدّمة مطلقا:

"وهو قول أكثر المتأخّرين من الأصوليّين – ولعلّه أقرب الأقوال إلى الصّواب – وحجّتهم في ذلك أنّه إذا كان الأمر بذي المقدّمة داعيا للمكلّف إلى الإتيان بالمأمور به، فإنّ دعوته هذه لا محالة تحمله وتدعوه بحكم العقل إلى الإتيان بكلّ ما يتوقّف عليه المأمور به تحصيلا له. ومع فرض وجود هذا الدّاعي في نفس المكلّف، لا تبقى الحاجة ماسّة إلى داع آخر من قِبَل الشّارع، وذلك لأنّ الأمر التّشريعيّ إنّما يجعله الشّارع لغرض تحريك المكلّف نحو فعل المأمور به، بل ربّما صحّ القول باستحالة جعل الدّاعي الآخر لأنّه يكون حينئذ من باب تحصيل الحاصل. وعلى هذا الأساس فتكون الأوامر الواردة ببعض المقدّمات محمولة على الإرشاد والتّأكيد لا على تأسيس الحكم". السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة وفلسفيّة)، ص 278 وما بعدها.

انظر أيضا حول مقدّمة الواجب: علي بن محمّد بن عبد الكافي السّبكي وولده تاج الدّين عبد الوهّاب بن علي السّبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1404 هـ/ 1984 م، ج 1، ص 103 وما بعدها؛ تاج الدّين أبي نصر عبد الوهّاب بن علي بن عبد الكافي السُّبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمّد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1419 هـ/ 1999 م، ج 1، ص 528 وما بعدها؛ عبد الكريم بن علي بن محمّد النّملة، المهذّب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرّشد، الرّياض، 1420 هـ/ 1999 م، ج 1، ص 220 وما بعدها.

[220] انظر معنى القربة إلى الله في هذا الموضع عند: جعفر السّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ص 58 و59.

وغير ذلك. فإذا أخذنا إيجاب الصّوم في رمضان، قلنا إنّ من يمتنع في هذا الشّهر عن الأكل والشّرب وغير ذلك، من الفجر إلى الغروب، لا يكون قد أدّى الواجب، إذا كان قاصدا إنقاص وزنه مثلاً لا امتثال أمر الله له بالصّيام.

قبالة الوجوب التّعبّديّ، يوجد الوجوب التّوصّليّ. هنا لا يتوقّف تحقّق الغاية من إيجاب الفعل على الإتيان به بقصد امتثال أمر الله. مثال ذلك دفن الميّت، وتطهير الثّوب، وتعلّم العلوم والصّناعات التي يحتاجها المجتمع، وأداء الدّيْن، وردّ السّلام[221]. فمن يدفن ميّتا، يكون قد نفّذ الواجب، سواء قصد من الدّفن امتثال أمر الله بإتيان هذا الفعل أم قصد شيئا آخر.

58 الظّهور للوجوب التّوصّليّ ◊ فإذا كان لدينا وجوب (نصّ قال: يجب إتيان الفعل «أ»، وإذا أردنا مثالا أعطي في واحد من كتب الأصول: ردّ السّلام في الآية 86 من سورة النّساء: **وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا**[222])، وليست لدينا قرينة على أنّه تعبّديّ أو توصّليّ، فهل ثمّ معنى ظاهر لهذا الوجوب أم لا؟ وإن وجد المعنى الظّاهر، فهل هو المعنى الأوّل أم الثّاني؟

ينبغي القول هنا إنّ "ردّ التّحيّة" ("رُدّوها") تعبير مطلق وغير مقيّد بشرط هو نيّة التّقرّب إلى الله. والتّعبير المطلق معناه الظّاهر (أي معناه الذي تقول المنظومة اللغويّة إنّه المتقدّم والمتبادر) هو الإطلاق[223]. فإذا وجدت قرينة على قصد المتكلّم (قصد "يجب ردّ التّحيّة بنيّة القربة"؛ أو قصد "يجب ردّ التّحيّة بأيّة نيّة")، أعطي المعنى

ولقد قيل سابقا إنّ العلّة الغائيّة للوجوب هي المصلحة الملزمة (انظر الفقرة 44). فإذا كان الوجوب تعبّديّا، فهذا يعني أنّ نيّة القربة إلى الله جزء من هذه المصلحة الملزمة.

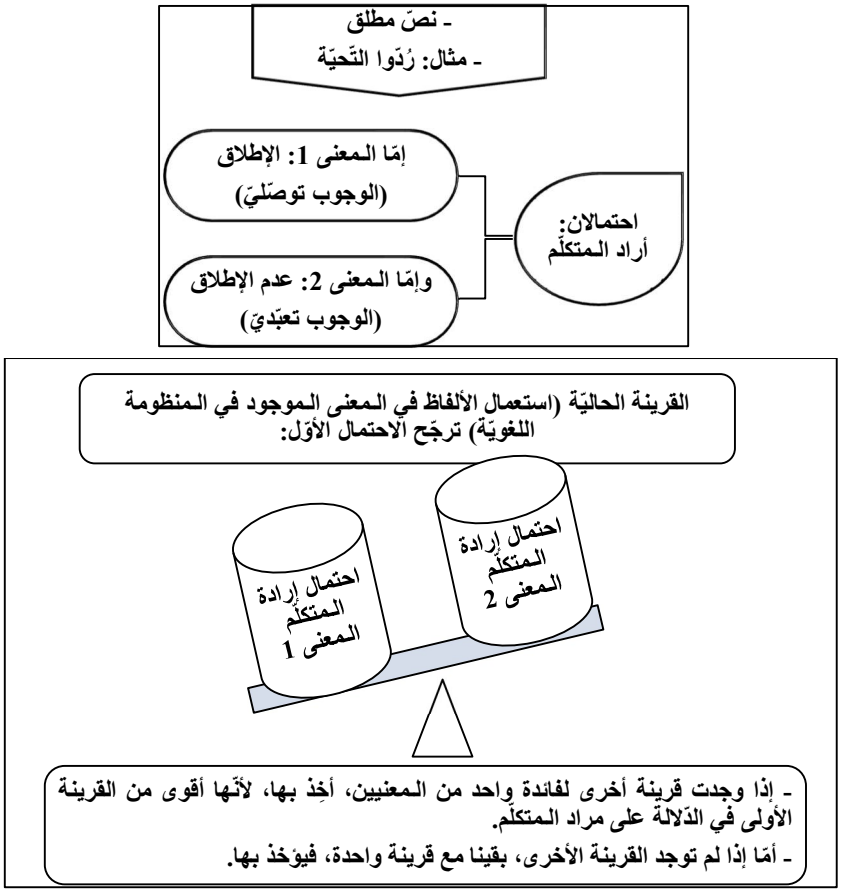
[221] انظر أمثلة الوجوب التّوصّليّ عند: جعفر السّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ص 58.

[222] جاء المثال عند: جعفر السّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ص 59.

[223] انظر حول المطلق وظهوره ما سيرد في الفقرة 262 وما بعدها.

الموافق للقرينة. وإن لم توجد هذه القرينة (وهذا ما افترضناه)، أعطي معناه الظّاهر (في الحقيقة، إعطاء المعنى الظّاهر سببه أنّ حال المتكلّم قرينة على أنّه يستعمل اللغة في معناها الموجود فيها، طالما لم ينصب هذا المتكلّم قرينة على إرادة معنى آخر). بناءً على ما جاء الآن يكون ردّ التّحيّة في مثالنا ليس واجبا تعبّديّا، بل هو واجب توصّليّ[224].

(224)



ويمكن الإتيان بقول آخر: إنّ حال المتكلّم بالوجوب تفيد بأنّ ما لم يُبيّنه لم يُرده؛ وإنّه ينبغي التّفريق بين هذين الكلامين:

الكلام الأوّل: "يجب ردّ التّحيّة".

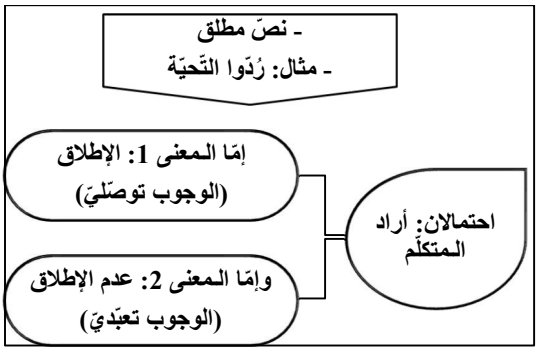
الكلام الثّاني: "يجب ردّ التّحيّة قاصداً القربة من الله".

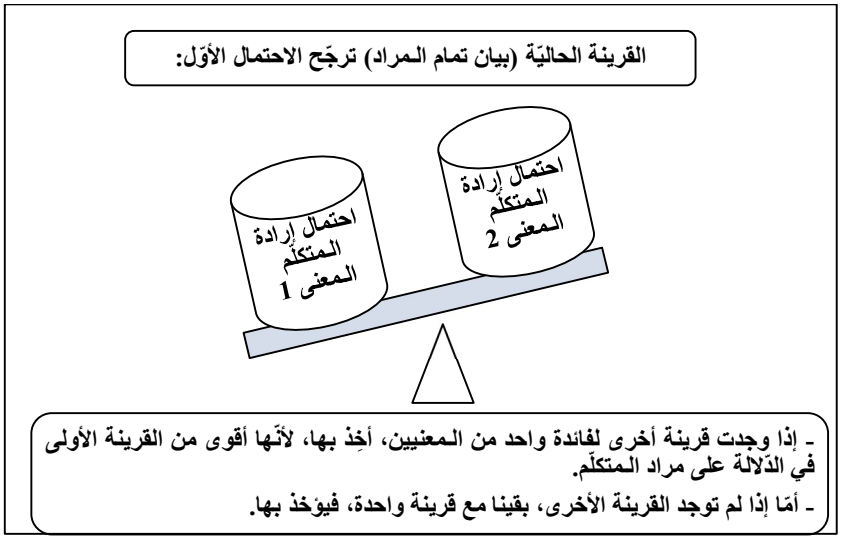
فإذا اهتممنا بالكلام الأوّل، وجب أن نأخذ صاحبه على أنّه عاقل، وأنّه بيّن تمام مراده، وأنّ ما لم يقله لم يرده. وما لم يقله، والذي تفيد القرينة المقاميّة أنّه لم يرده، هو أنّ وجوب ردّ التّحيّة مقيّد بأن تُراد منه القربة إلى الله تعالى. وطالما لم توجد قرينة مخالفة لهذه القرينة المقاميّة أقوى منها في الدّلالة على مراد المتكلّم، فلا يسع المؤوّل (أي مَن مهمّته إعطاء المعنى المراد من المتكلّم) إلّا أن يقول إنّ الوجوب الذي نحن بصدده لم يُقصَد أن يكون بنيّة القربة إلى الله بل قُصِد أن يكون بأيّة نيّة. وهكذا إذا كنّا أمام نصٍّ يوجب فعلاً ما، فثمّ احتمالان: المتكلّم أراد أن يكون هذا الوجوب

تعبّديّا، والمتكلّم أراد أن يكون توصّليّا. والاحتمال الثّاني ترجّحه القرينة المتمثّلة في حال المتكلّم(225).

59 تقسيمات الوجوب والفائدة منها. القانون الوضعيّ ◊ ممّا تقدّم ينبغي الاحتفاظ بأنّ من يضع أمامه جميع الوجوبات الموجودة في القانون الإسلاميّ، يمكنه، إذا اعتمد معيارا أوّلاً في التّقسيم، أن يُرجع بعضها إلى وجوبات عينيّة ويُرجع ما تبقّى منها إلى

(225)





انظر تفاصيل أكثر عن الواجب التّعبّديّ والواجب التّوصّليّ عند: محمّد صنقور، م س، تحت عبارة: التّعبّديّ والتّوصّليّ.

وجوبات كفائيّة. فإذا اعتمد معيارا ثانيا، كان أمام قسمين آخرين؛ وهكذا إلى أن ينتهي من المعايير السّتّة التي استعملناها ومن الأقسام التي يفرزها كلّ واحد منها. هذه المعايير ليست كلّ المعايير؛ فثمّ أخرى تعطي تقسيمات غير التي أوردناها[226].

وممّا تقدّم ينبغي أيضا، وربّما خاصّة، الخروج بقاعدة عامّة مفادها – في صورة الإطلاق، وغياب القرينة على إرادة المتكلِّم – أنّ الوجوب: عينيّ، غير مؤقّت، غير محدّد (كمّ الفعل غير محدّد)، تعيينيّ، نفسيّ، توصّليّ[227].

وإن شئنا قلنا إنّ العينيّة وبقيّة المعاني تُعطى إلى الوجوب المطلق الذي لا توجد معه إلّا القرينة المتمثّلة في أنّ المتكلّم بلغة يريد المعنى الموجود فيها والقرينة المتمثّلة في أنّ العاقل يبيّن تمام مراده. وفي إطار هذه القرينة الثّانية، يقول أحد الأصوليّين: "وهذا

---

[226] انظر مثلا تقسيم الواجب:

إلى مطلق (ما لا يتوقّف وجوبه – بعد الأمور العامّة: العقل والبلوغ والقدرة العقليّة لا الشّرعيّة – على شيء) ومشروط (جعفر السّبحاني، م س: المحصول في علم الأصول، ج 1، ص 499 وما بعدها)؛

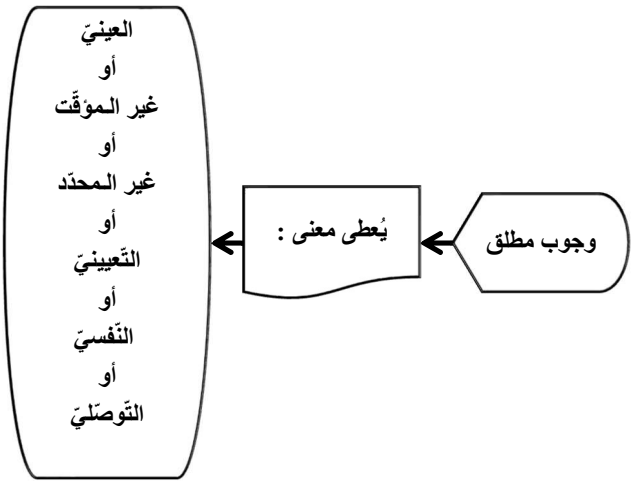
أو إلى منجَّز ومعلَّق ("إذا لم يكن وجوب الواجب، ولا نفس الواجب، متوقّفين على حصول أمر غير مقدور، فهو الواجب المنجَّز، كالمعرفة؛ وإن كان وجوبُه غير متوقّف على شيء لكن كان الواجب متوقّفا على حصول أمر غير مقدور، فهو الواجب المعلَّق، أي عُلِّق الإتيان به على مجيء زمنه، كما هو الحال في المستطيع عند تحصيل جميع المقدّمات قبل حلول أيّام الحجّ. فالوجوب في كلتا الصّورتين فعليّ، غير أنّ الواجب في الأوّل فعليّ دون الثّاني، فإنّ الواجب فيه استقباليّ". جعفر السّبحاني، م س: المحصول في علم الأصول، ج 1، ص 517)؛

أو إلى واجب هو حقّ لله تعالى (الصّلاة، الزّكاة، الصّوم، الحجّ، إلخ) وواجب هو حقّ للعباد (ضمان المتلفات، إلخ). انظر: محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 26 وما بعدها.

التّمسّك بالإطلاق يتوقّف على إحراز أنّ المتكلّم في مقام البيان. وعند الشّك يُرجَع إلى أصالة أنّ المتكلّم في مقام البيان"[228].

وما قيل أعلاه عن أقسام الوجوب صالح في جزء منه لأن يُقال في إطار القوانين الوضعيّة، إذ يمكن أن نأتي إلى الوجوبات الواردة في القانون الفرنسيّ أو الأمريكيّ (إلخ) ونردّها إلى وجوبات مؤقّتة وغير مؤقّتة[229]، محدّدة وغير محدّدة، تعيينيّة وتخييريّة، نفسيّة وغيريّة. لكن هل يمكن أن نجد في القانون الوضعيّ وجوبات تتّجه إلى الجميع وإن أدّاها البعض سقطت عن البقيّة وإن لم يؤدّها الجميع عوقب الجميع؟

(227)



[228] السّبزواري، التّهذيب، ذكره: عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإماميّة، مؤسّسة أمّ القرى للتّحقيق والنّشر، د م، ط 1، 1420 هـ، ص 407.

[229] أوردنا سابقا هذا الكلام لأحد علماء أصول الفقه: "الكلام في الفرض المقيَّد بزمن، وغير المقيَّد يصحّ اعتباره في القوانين (يقصد: الوضعيّ منها). فوقت المعارضة، وكذلك وقت الاستئناف مقيّد بوقت موسّع، لأنّه يجوز في أيّ وقت من هذه المدّة، وكذلك وقت النّقض. أمّا وقت التماس إعادة النّظر، فإنّه محدود بوجود سببه، على أن يبتدئ الزّمن بعد تعيّن السّبب". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 32.

وهل يمكن أن نجد فيه وجوبات لا يُطلب فيها الفعل لوحده بل الفعل بقصد امتثال أمر المشرّع؟ يبدو الجواب بالنّفي: فالقانون الوضعيّ – بسبب كونه بشريّا لا في إيجاده فحسب بل وأيضا في تطبيق الجزاء الوارد فيه – لا يمكنه أن يفرض احترام مثل هذه الوجوبات إن عنّ له أن يحدثها[230].

هذا عن أقسام الوجوب، أمّا عن مسألة الظّهور، فما قيل فيها قابل لأن يُنقَل حرفيّاً ولأن يُقال في إطار القوانين الوضعيّة. والسّبب، كما سيُتبيّن لاحقا في مبحث الألفاظ[231]، أنّنا أمام مسألة ليست خاصّة باللغة العربيّة، بل إنّها عامّة تهمّ جميع اللغات.

60 الكلام الذي يؤدّي (أو الذي يُستفاد منه) معنى الوجوب ◊ لكن ثمّ مسألة لغويّة أخرى مرتبطة في جزء منها باللغة العربيّة وفي جزء آخر هي عامّة وتعني جميع اللغات. يتعلّق الأمر بالكلام الذي يؤدّي معنى الوجوب (إذا اهتممنا لا بالمتكلّم بل بالجهة المقابلة، أي جهة المخاطب، تحدّثنا عمّا يُستفاد منه معنى الوجوب، وذلك في مقام الإثبات).

هذا الكلام يتمثّل أوّلا في صيغة أو هيئة الأمر. وصيغة الأمر أو هيئته تتمثّل في أربعة أشياء:

فعل الأمر (افعل): "أوفوا" في الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]،

---

[230] فيما يخصّ الواجب الكفائيّ، أشرنا سابقا (في هامش من هوامش الفقرة 47) إلى أنّ حاجة المجتمعات إلى بعض الأمور هي حاجة كفائيّة. ولأجل كوننا أمام حاجة كفائيّة، وجد في القانون الإسلاميّ الوجوب الكفائيّ. لكن، إذا كنّا أمام مجتمع يحكمه قانون وضعيّ، فهنا لا يمكن أن يمثّل هذا القانون الأداة التي تحقّق الحاجة الكفائيّة (تعلّم علم يحتاجه المجتمع من طرف العدد الكافي من النّاس) بل لابدّ للمجتمع من الاعتماد على آليّات أخرى.

[231] انظر الفقرة 254 وما بعدها.

فعل المضارع المقترن بلام الأمر (ليفعل): "لينفق" في الآية ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ﴾ [الطّلاق: 7]،

المصدر النّائب عن فعل الأمر: "إحسانًا" في الآية ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: 23][232] و"ضَرْبَ" في الآية: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمّد: 4][233]،

اسم فعل الأمر (على، إلخ): "عليكم" في الآية ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ [المائدة: 105][234].

زيادة على صيغة الأمر (والتي يُعدّ الوجوب معناها الظّاهر كما سبق وأن رأينا ذلك[235])، يؤدّى معنى الوجوب بعبارات تفيد لا بصيغتها بل بمادّتها المعجميّة هذا المعنى. مثال ذلك: يجب، يُفرَض، كتب، أمر، إلخ[236].

---

[232] "وانتصب إحسانا على المفعوليّة المطلقة مصدر نائبا عن فعله. والتّقدير: وأحسنوا إحسانا بالوالدين كما يقتضيه العطف على ألّا تعبدوا إلّا إيّاه أي وقضى إحسانا بالوالدين". محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1984 م، ج 15، ص 67.

[233] عبد الكريم بن عليّ بن محمّد النّملة، م س (المهذّب في علم أصول الفقه المقارن)، ج 3، ص 1318.

مثال آخر: سعياً في سبيل الخير. السّيّد أحمد الهاشمي، م س، ص 87. وجاء في الهامش عدد 3: "سعياً: مفعول مطلق لفعل محذوف تقديره اسع". وما جاء للتّوّ يعني أنّ رابعا في المتن تعيدنا إلى أوّلا.

[234] قلنا في المقدّمة (الفقرة 13) إنّ صيغة الأمر لها عدّة معاني، والظّاهر منها الوجوب، أي قلنا إنّ دلالة صيغة الأمر على الوجوب هي دلالة وضعيّة. هذا موقف. لكن ثمّ موقف آخر في المسألة. والتّفصيل في الموقفين سيؤتى به لاحقا، وتحديدا في مبحث الألفاظ (الفقرة 287).

[235] انظر الفقرة 13.

[236] قارن ما ورد أعلاه مع ما كتب في إطار القانون الفرنسيّ حول العبارات التي تؤدّي معنى الوجوب (وغيره): جون-لويس بارجال، م س (المنهجيّة القانونيّة)، الفقرة 213.

وصيغة الأمر وعبارة "يجب" وغيرها هي كلام إنشائيّ[237]. وعليه فمعنى الوجوب يؤدّى بالكلام الإنشائيّ.

لكن أحيانا يؤدّى معنى الوجوب بكلام خبريّ[238]. مثال ذلك قوله تعالى ﴿**وَالمطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ [البقرة: 228].

وما جاء الآن، إن نظرنا إلى جانبه المتمثّل في أنّ صيغ الأمر أربع، قلنا إنّه يهمّ لا القانون الإسلاميّ فقط بل حتّى القانون الوضعيّ إن كان قد صيغ باللغة العربيّة.

---

[237] "الإنشاء: ما لا يصحّ أن يقال لقائله إنّه صادق فيه أو كاذب". أبو محمّد عبد الرّحيم بن الحسين الأسنوي، التّمهيد، تحقيق محمّد حسن هيتو، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 1، 1400 هـ، ص 443. انظر أيضا: محمّد الشّاوش، أصول تحليل الخطاب في النّظريّة النّحويّة العربيّة. تأسيس "نحو النّصّ"، جامعة منّوبة. كلّيّة الآداب – منّوبة، المؤسّسة العربيّة للتّوزيع، تونس، ط 1، 2001، ج 2، ص 877. وينقسم الإنشاء إلى طلبيّ وغير طلبيّ:

"فالطّلبيّ: ما يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطّلب، ويكون بالأمر والنّهي والاستفهام والتّمنّي والنّداء". علي الجارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة. البيان والمعاني والبديع، مكتبة الآداب، مصر، ط 1، 1423 هـ/2002 م، ص 167. انظر أيضاً: حفيظة ارسلان شابسوغ، الجملة الخبريّة والجملة الطّلبيّة تركيباً ودلالة، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2004، ص 209 وما بعدها.

"وغير الطّلبيّ: ما لا يستدعي مطلوبا، وله صيغ، منها التّعجّب، والمدح، والذّمّ، والقسم، وأفعال الرّجاء، وكذلك صيغ العقود". علي الجارم ومصطفى أمين، م س (البلاغة الواضحة)، ص 167.

[238] "الخبر: ما يصحّ أن يقال لقائله إنّه صادق فيه أو كاذب، فإن كان الكلام مطابقا للواقع كان قائله صادقا، وإن كان غير مطابق له كان قائله كاذبا". علي الجارم ومصطفى أمين، م س (البلاغة الواضحة)، ص 138. انظر أيضا: أبو محمّد عبد الرّحيم بن الحسين الأسنوي، م س (التّمهيد)، ص 443 وما بعدها: "الخبر هو الكلام الذي يحتمل التّصديق والتّكذيب كقولنا قام زيد ولم يقم بخلاف قولنا زيد اضربه [...] الجمهور على أنّ الخبر إمّا صدق أو كذب. فالصّدق هو المطابق للواقع، والكذب غير المطابق. وجعل الجاحظ بينهما واسطة، فقال: الصّدق هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقا، والكذب هو الذي لا يكون مطابقا مع اعتقاد عدم المطابقة؛ فأمّا الذي ليس معه اعتقاد فإنّه لا يوصف بصدق ولا كذب، مطابق كان أو غير مطابق".

فإذا انتقلنا إلى مسألة كون القانون الإسلاميّ جاء في كلام إنشائيّ وخبريّ أيضا، أمكن القول إنّنا نجد الظّاهرة نفسها في قوانين وضعيّة صيغت بالعربيّة[239] أو بغير العربيّة[240].

---

[239] مثال ذلك الفصل 23 من مجلّة الأحوال الشّخصيّة القائل:

"على كلّ واحد من الزّوجين أن يعامل الآخر بالمعروف (هنا نحن أمام "على"، وهي من صيغ الأمر، وعليه فالكلام هنا إنشائيّ).

"ويقوم الزّوجان بالواجبات الزّوجيّة حسبما يقتضيه العرف والعادة (هنا نحن أمام خبر يُراد منه الإنشاء، وتحديدا الوجوب)".

[240] انظر: جورج كالينوفسكي، مقدّمة للمنطق القانوني. عناصر من السّيميائيّة القانونيّة ومنطق الأحكام والمنطق القانونيّ، المكتبة العامّة للقانون وفقه القضاء، باريس، 1965، ص 55.

Georges Kalinowski, *Introduction à la logique juridique. Éléments de sémiotique juridique, logique des normes et logique juridique*, LGDJ, Paris, 1965, p. 55.

يقول كالينوفسكي: "في كثير من الأحيان يتكلّم المشرّع كما لو كان يلاحظ [...] (و) الشّكل التّنصيصيّ [...] وغير الآمر ليس [...] عارضا [...] إنّه مظهر لقانون وصل مرحلة معيّنة من تطوّره".

النّصّ الأصليّ:

"Le législateur parle le plus souvent, comme s'il constatait […] la forme énonciative […] et non prescriptive, n'est pas […] un accident […] c'est la manifestation de l'état d'un droit arrivé à un certain moment de son évolution".

ويحيلنا كالينوفسكي هنا على مؤلّف آخر تحدّث عن هذه المسألة:

جون راي، محاولة حول البنية المنطقيّة للمجلّة المدنيّة الفرنسيّة، مكتبة فيليكس ألكان، باريس، 1926، ص 45.

Jean Ray, *Essai sur la structure logique du code civil français*, lib. Felix Alcan, Paris, 1926, p. 45.

وحين نرجع إلى كتاب جون راي نجده (في الصّفحة 47) يعطي أمثلة منها الفصل 146 من المجلّة المدنيّة الفرنسيّة القائل: "لا يوجد زواج، إذا لم يوجد رضا" (Il n'y a pas de mariage lorsqu'il n'y a point de consentement).

انظر أيضا حول المسألة نفسها:

هذا عن الوجوب، إلى جانبه نجد الحكم الشّرعيّ المتمثّل في التّحريم[241].

فيرونيك شامبايل-ديبلات، منهجيّات القانون وعلوم القانون، دالوز، باريس، 2014، ص 265 وما بعدها.

Véronique Champeil-Desplats, *Méthodologies du droit et des sciences du droit*, Dalloz, Paris, 2014, p. 265 s.

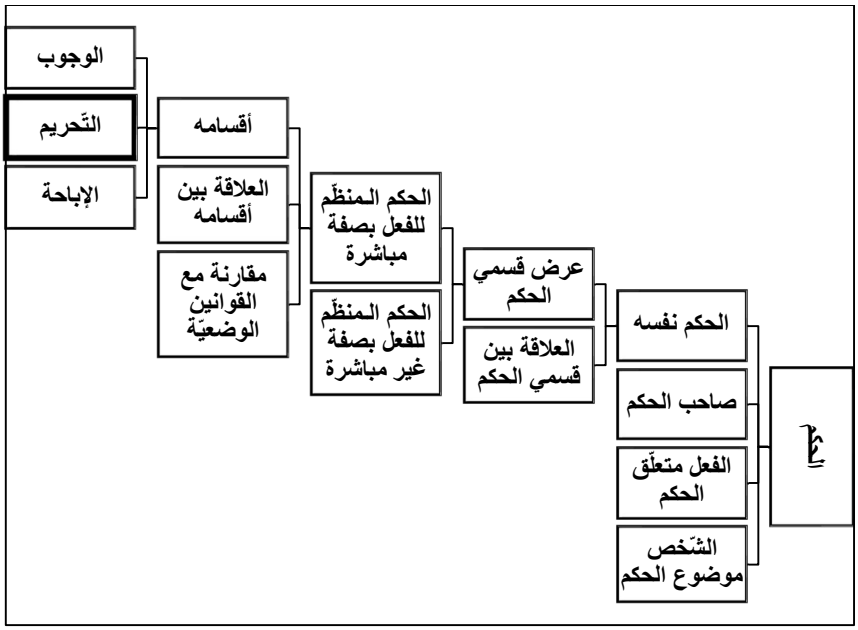
زيغموند زيانبنسكي، المنطق العمليّ مع ملحق: منطق الأحكام لـ: زديسلاو زيامبا، سبرينغر، بولونيا، 1976، ص 136 وما بعدها.

Zygmunt Ziembinsk, *Practical Logic with the Appendix on Deontic Logic by Zdzilaw Ziemba*, Springer, Poland, 1976, p. 136 ff.

ديك و ب رويتر، مؤسّسة الوقائع القانونيّة. السّلطات القانونيّة ومفعولها، سبرينغر، هولاندا، 1993، ص 5 وما بعدها.

Dick W. P. Ruiter, *Institutional Legal Facts. Legal Powers and their Effects*, Springer, Netherlands, 1993, p. 5 ff.

(241)



1. 1. 2/ التّحريم

61 أنواع أولى من تعريفات التّحريم ◊ تعرّف كتب الأصول حكم التّحريم (أو المنع، أو الحظر، أو المعصية، أو الذّنب[242]) من حيثيّة أولى هي مضمونه، فتقول إنّ هذا المضمون يتمثّل في أن يطلب الشّارع تركَ فعلٍ مَا[243] مع الإلزام، أي دون أن يرخّص في إتيان هذا الفعل (إذن يتكوّن من أمر وجوديّ أو إيجابيّ: طلب ترك الفعل؛ وأمر عدميّ أو سلبيّ: عدم التّرخيص في الفعل). بعبارة ثانية: يتمثّل التّحريم

---

[242] انظر: علي بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 153؛ محمّد أبو النّور زهير، م س، ج 1، ص 51.

[243] يتحدّث البعض عن كون المنع هو طلب الكفّ عن الفعل. لكن البعض يقول إنّ المنع هو طلب ترك الفعل، ويرى من ثمّ أنّ الكفّ والتّرك مفهومان متغايران، "فالكفّ من مقولة الأفعال لما فيه من صدّ النّفس عن الإتيان بالفعل ومنعها عنه، والتّرك لا يزيد على عدم الإتيان بالفعل سواء كان عن صدٍّ للنّفس أم عدم رغبة منها أم غير ذلك من أسباب التّروك". السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 57.

انظر أيضا السّيّد محمّد باقر الصّدر وهو يقول: "وقد وقع الخلاف بين جملة من الأصوليّين في: أنّ مفاد النّهي هل هو طلب التّرك الذي هو مجرّد أمر عدميّ، أو طلب الكفّ عن الفعل الذي هو أمر وجوديّ؟ "وقد يستدلّ للوجه الثّاني: بأنّ التّرك استمرار للعدم الأزليّ الخارج عن القدرة فلا يمكن تعلّق الطّلب به. ويندفع هذا الدّليل: بأنّ بقاءه مقدورٌ فيعقل التّكليف به.

"ويندفع الوجه الثّاني: بأنّ من حصل منه التّرك بدون كفٍّ لا يعتبر عاصياً للنّهي عرفاً.

"والصّحيح: أنّ كلا الوجهين باطل؛ لأنّ النّهي ليس طلباً لا للتّرك ولا للكفّ، وإنّما هو زجر بنحو المعنى الاسميّ كما في مادّة النّهي، أو بنحو المعنى الحرفيّ كما في صيغة النّهي، وهذا يعني أنّ متعلّقه الفعل، لا التّرك". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 202.

في أن يضع الشّارع عدم الفعل، ولا يضع معه نقيضَه، أي الفعل[244]. ويمكن – إذا نظرنا إلى ما قيل في الوجوب[245] – أن يوصف هذا التّعريف فيُقال إنّه تعريف بالحدّ.

زيادة على ما سبق، تعرّف كتب الأصول التّحريم من حيثيّة ثانية هي النّتيجة والأثر على موضوع الحكم (أي على الشّخص الذي ينطبق عليه الحكم)، فتقول إنّ حكم التّحريم هو ما يثاب فيه ويُمدح من لا يأتي الفعل، وما يعاقب فيه ويُذمّ من يأتي

---

[244] لكي تحصل مقابلة مع ما أوردناه في إطار الوجوب، ينبغي القول هنا: التّحريم أو المنع هو خطاب الله تعالى الطّالب لترك الفعل طلبا جازما. فخطاب الله جنس في التّعريف يشمل كلّ خطاب سواء أكان طالبا للفعل أم للتّرك أو لا طلب فيه لواحد منهما. والطّالب قيد مخرج للإباحة، لأنّه لا طلب فيها. وتعلّق الطّلب بترك الفعل قيد ثان مخرج للوجوب والنّدب، لأنّ الطّلب في كلّ منهما متعلّق بالفعل. والقيد الأخير – وهو طلبا جازما – مخرج للكراهة، لأنّ طلب التّرك فيها غير جازم.

انظر أيضا تعريف التّحريم عند: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 42؛ جمال الدّين عبد الرّحيم بن الحسن الآسنوي، م س (نهاية السّول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي)، ج 1، ص 71؛ عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 153؛ محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 63.

[245] انظر الفقرة 44.

الفعل[246]. ويمكن لمن ينظر إلى ما قيل في إطار الوجوب[247]، أن يصف هذا التّعريف للتّحريم بأنّه تعريف بالرّسم.

ومن زاوية ثالثة هي العلّة الغائيّة، تعرّف كتب الأصول التّحريم فتقول إنّه الحكم الذي هدفه الحؤول دون تحقّق مفسدة ملزمة أو تامّة[248]. ويمكن القول إنّ معنى "مفسدة ملزمة أو تامّة" هو أنّه وفي نظر الشّارع وتقديره: إمّا أنّ الفعل مفسدة خالصة وهي خطيرة جدّا؛ وإمّا أنّ الفعل فيه مفسدة وفيه أيضا مصلحة، والمفسدة غالبة على المصلحة ثمّ إنّها – أي المفسدة – هامّة وخطيرة جدّا[249]. لأجل ما جاء

---

[246] جاء في أحد كتب الأصول: "عرّف البيضاوي المحرّم بقوله ما يُذمّ شرعا فاعله [...] وقوله يُذمّ شرعا فاعله قيدٌ في التّعريف يخرج به ما عدا المحرّم، لأنّه لا ذمّ فيه على الفعل. فالواجب الذّمّ فيه على التّرك. والمندوب والمكروه والمباح لا ذمّ فيها أصلا لا على الفعل ولا على التّرك، لأنّ المراد من الذّمّ هو اللوم والاستنقاص بحيث يصل كلّ منهما إلى درجة العقاب، ولا عقاب في فعل المكروه بل فيه عتاب، كما لا عقاب في ترك المندوب بل فيه عتاب كذلك، والمباح لا شيء فيه لا عقابا ولا عتابا". محمّد أبو النّور زهير، م س، ج 1، ص 51.

[247] انظر الفقرة 44.

[248] جاء وصف المفسدة بالملزمة مثلا عند: الرّوزدري، تقرير بحث المجدّد الشّيرازي، مؤسّسة آل البيت، قم، 1415 هـ، ج 4، ص 159؛ السّيّد مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول، مطبعة مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، دم، 1418 هـ ق/ 1376 هـ ش، ج 4، ص 84.

وجاء وصفها بالتّامّة عند: أحمد كاظم البهادلي، م س، ج 1، ص 65.

[249] قرّب من: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 42.

ولعلّه يمكن أن نضرب للفعل الذي فيه مصلحة ومنفعة وفيه مفسدة ومضرّة، والمفسدة والمضرّة خطيرة جدّا، فعل شرب الخمر. فلقد جاء في القرآن الكريم: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا**﴾ [البقرة: 219]. ثمّ جاء فيه أنّ شرب الخمر حرام: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [المائدة: 90].

الآن يضع الشّارع حكما يمنع الفعلَ الذي من شأن وجودِه أن يوجِد تلك المفسدة؛ أي أنّه، وفي صورة امتثال المكلّف للحكم، لا تتحقّق تلك المفسدة في الواقع[250].

ومن زاوية رابعة تهمّ متعلّق الحكم (أي الفعل الذي ورد عليه الحكم)، تقول كتب الأصول إنّ التّحريم هو الحكم الذي متعلّقه فعلٌ يُعَدُّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، قبيحا[251] (أو يُعَدّ شرّا، أو رذيلة، ونحو ذلك) في نظر واضع ذاك الحكم[252].

ومن يترك من جوانب التّعريفات الأربعة الواردة للتّوّ الجانبَ المتعلّق بثواب من لا يفعل، يمكنه أن يعطي هذه التّعريفات نفسها للمنع الذي نجده في قانون

---

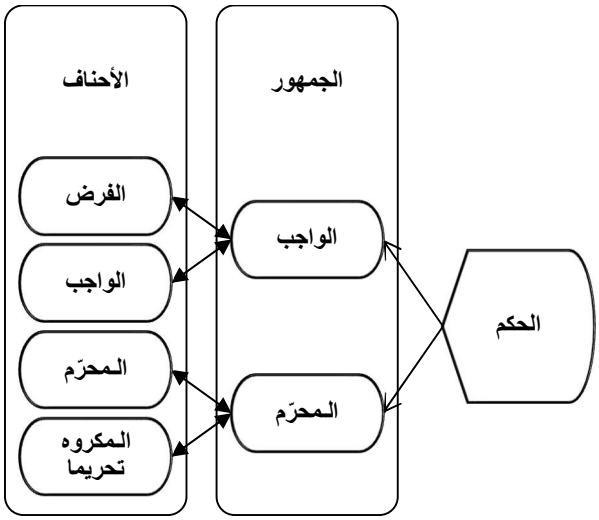
[250] سيأتي بعد قليل هامش فيه كلام للإمام محمّد أبو زهرة مفاده أنّ المحرّم مرتبط بالضّرورة والحاجة (انظر حول الضّرورات والحاجات الفقرة 39 والفقرة 348 وما بعدها). ويمكن قول الكلام نفسه فيما يخصّ الوجوب.

[251] جاء عند الرّازي "أنّا نعني بالقبيح المنهيّ عنه شرعا (إذن يدخل فيه المحرّم، وهو ما يعنينا الآن؛ ويدخل فيه المكروه، والمكروه سنتناوله لاحقا) وبالحَسن ما لا يكون منهيّا عنه شرعا، وتندرج فيه (أي في الحسن) أفعال الله تعالى وأفعال العباد المكلّفين من الواجبات والمندوبات والمباحات وأفعال السّاهي والنّائم والهائم". فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين الرّازي، م س (المحصول في علم الأصول)، ج 1، ص 108.

ولقد رأينا سابقا (الفقرة 44، الهامش) أنّ الجمهور يرى الواجب مرادفا للفرض، وأنّ الأحناف يفرّقون بينهما.

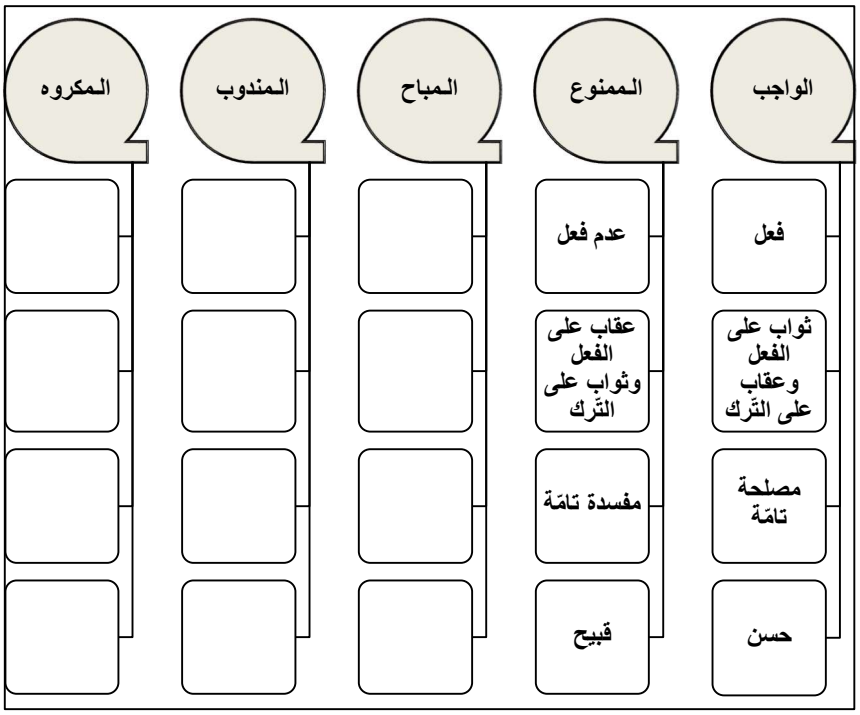
وفي إطار التّحريم لا يفرّق الجمهور بين التّحريم الذي ثبت بدليل قطعيّ (قرآن، حديث متواتر) والتّحريم الذي ثبت بدليل ظنّيّ (حديث صحيح أو حسن). "أمّا الحنفيّة فيشترطون لثبوت التّحريم أن يثبت بدليل قطعيّ لا شبهة فيه [...] ولذلك يسمّون ما يثبت تحريمه بدليل ظنّيّ مكروها كراهة تحريم". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 42.

وهكذا – وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما رأيناه في عنوان الوجوب – فثمّ عند الجمهور حكمان: الواجب والمحرّم. أمّا عند الأحناف، فثمّ أربعة أحكام: الواجب والفرض (الواجب والفرض عند الأحناف = الواجب عند الجمهور) والمحرّم والمكروه تحريما (المحرّم والمكروه تحريما عند الأحناف = المحرّم عند الجمهور).



ملاحظة: المقصود بالقطعيّ أو الظّنّيّ هنا ما هو كذلك عقلا. والظّنّيّ عقلا – كما سنرى ذلك (انظر الفقرة 251) – هو مقطوع بقبوله من الشّارع.

(252)



وضعيّ[253]. بل يُمكن – ودون أن نحذف شيئا – أن نعطي تلك التّعريفات للقاعدة الدّينيّة التي تمنع، والتي يتحدّث عنها الفكر الغربيّ ويميّز بينها وبين القاعدة القانونيّة.

62 **أمثلة للتّحريم (أو نوع آخر من التّعريف هو التّعريف بالمثال)** ◊ فإذا عدنا إلى فضاء التّشريع الإسلاميّ، وأردنا إعطاء أمثلة منع داخله، أمكن إيراد ما يلي: "أكل الميْتة، وشرب الخمر، والزّنى، وقتل النّفس (بغير حقّ) [...] وأكل أموال النّاس بالباطل، والأذى بكلّ أنواعه وفي كلّ أحواله إلّا إذا كان لدفع ضرر أشدّ وأكبر"[254].

63 **أقسام التّحريم (أو نوع آخر من تعريف المحرّم)** ◊ بعد الأمثلة، ينبغي الاهتمام بنوع آخر من تعريف المحرّم: التّعريف من خلال أقسامه.

64 **المحرّم لذاته والمحرّم لغيره** ◊ على هذا المستوى نجد أحد الأصوليّين يقول: "والحرام أساس التّحريم فيه أن يكون ضارّا ضررا لا شكّ فيه. فما حرّم الشّارع أمرا إلّا وفيه مضرّة غالبة. وما أباح شيئا إلّا وفيه منفعة غالبة. والحرام على هذا ينقسم إلى ما يكون ضرره ذاتيّا، وإلى ما يكون عرضيّا لأنّه يؤدّي إلى أمر ضرره ذاتيّ. ولذلك يقسّمون الحرام قسمين"[255].

القسم الأوّل: المحرّم لذاته. هنا ضرر الفعل ذاتيّ، لذلك حرّمه الشّارع. مثاله الزّنا، والسّرقة، وشرب الخمر، "وغير ذلك ممّا يمسّ الضّروريّات الخمس، وهي حفظ النّفس

---

[253] في القوانين الوضعيّة نجد العقاب (يمثّل جزاءً للمعاقَب، ويمثّل تخويفا له من أن يعود مرّة أخرى فيخالف القانون. والهدف نفسه المتمثّل في التّخويف نجده إذا نظرنا إلى من لم يخالف بعد. وهكذا فالعقاب له بالأساس هدف وقائيّ هو: الحؤول دون وقوع مخالفات للقانون). أمّا في القانون الإسلاميّ، فزيادة على هذا الجانب السّلبيّ، نجد جانبا آخر هو الثّواب. وهذا الجانب إيجابيّ، لأنّه يشجّع على احترام القانون، ويسهم في تربية الإنسان وفي إصلاحه.

[254] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 42.

[255] المكان نفسه.

والنّسل والمال والعقل والدّين. فالمحرّم لذاته يمسّ الضّروريّ في واحد من هذه الأمور الخمسة. والضّروريّ منها هو الذي لا يتحقّق معه المحافظة على واحد من هذه إلّا بوجوده. فما يذهب العقل يمسّ الضّروريّ بالنّسبة للعقل، والذي يفسد الدّين يمسّ الضّروريّ من الدّين، وهكذا"[256].

القسم الثّاني: المحرّم لغيره. و"هو الذي يكون النّهي فيه لا لذاته، ولكن لأنّه يفضي إلى محرّم ذاتيّ، كالنّظر إلى عورة المرأة فهو محرّم لأنّه يفضي إلى الزّنى والزّنى محرّم لذاته، والبيع الرّبوي حرام لأنّه يؤدّي إلى الرّبا المحرّم لذاته، والاستقراض بفائدة حرام لأنّه يؤدّي إلى الفائدة وهي ربا إذ يأكلها المقرض وأكل الرّبا حرام في ذاته، والجمع بين المحارم حرام لأنّه يفضي إلى القطيعة التي نهى الشّارع عنها نهيا ذاتيّا.

وقد يطلق المحرّم لغيره على ما يكون التّحريم فيه لأمر عارض، وهو الصّلاة في الأرض المغصوبة، والبيع وقت النّداء لصلاة الجمعة، فإنّ البيع في ذاته ليس أمرا محرّما، ولكن اقترن به ما جعله محرّما [...] ومن ذلك البيع الذي يكون نتيجة للمساومة على سوم غيره، فإنّ البيع في ذاته حلال، ولكن جاء النّهي لعارض؛ ومن ذلك عقد الزّواج بالنّسبة لمن خطب على خطبة غيره قبل أن يذر أو يرفض، فإنّ عقد الزّواج مع أنّه حلال في ذاته [...] اقترن به سبب من أسباب التّحريم"[257].

---

[256] م س (أصول الفقه)، ص 43.

وجاء في كتاب أصولٍ آخر: "المحرّم لذاته هو ما كان فعله مفوّتا لمصلحة، أو مسبّبا لمفسدة، في ذاته، كالقتل والزّنا والسّرقة وشرب الخمر. فالقتل يفوّت مصلحة هي حفظ النّفس، أو يسبّب مفسدة هي إتلافها. والزّنا يفوّت مصلحة هي حفظ الأنساب، أو يسبّب مفسدة هي اختلاطها. والسّرقة تفوّت مصلحة هي حفظ الأموال، أو تسبّب مفسدة هي ضياعها. وشرب الخمر يفوّت مصلحة هي حفظ العقول، أو يسبّب مفسدة هي فسادها". عبد المجيد محمود مطلوب، م س، ص 369.

[257] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 43 وما بعدها.

65 **المحرّم التّعيينيّ والمحرّم التّخييريّ** ◊ ودائما في إطار التّقسيم، رأينا في الوجوب ما هو تعيينيّ وما هو تخييريّ. وفي المنع قال الآمديّ إنّه يجوز "أن يكون المحرّم أحد أمرين لا بعينه عندنا، خلافا للمعتزلة، وذلك لأنّه لا مانع من ورود النّهي بقوله: لا تكلّم زيدا أو عمرا، وقد حرّمت عليك كلام أحدهما لا بعينه، ولست أحرّم عليك الجميع ولا واحدا بعينه؛ فهذا الورود كان معقولا غير ممتنع؛ ولا شكّ أنّه إذا كان كذلك، فليس المحرّم مجموع كلاميهما، ولا كلام أحدهما على التّعيين لتصريحه بنقيضه، فلم يبق إلّا أن يكون المحرّم أحدهما لا بعينه"[258].

66 **هل تصحّ على المحرّم بقيّة تقسيمات الوجوب؟** ◊ وهكذا: كما أنّ الوجوب تعيينيّ وتخييريّ، ثمّ من يقول إنّ المحرّم تعيينيّ وتخييريّ؛ وكما أنّ الوجوب نفسيّ وغيريّ، فالمحرّمُ محرّمٌ لذاته ومحرّمٌ لغيره. والسّؤال: ما هي الأقسام الأخرى للوجوب التي يمكن – على الأقلّ نظريّا – أن تكون أيضا أقساما للمحرَّم؟

67 **الظّهور؟** ◊ وثمّ سؤال آخر: هل يمكن أن يوجد نصّ يحرّم، ويُتردّد فيه بين قسمين (مثلا محرّم تعيينيّ ومحرّم تخييريّ)، ويُحتاج من ثمّ إلى مسألة الظّهور؟

68 **الفائدة من تقسيم المحرّم** ◊ لم تهتمّ كتب الأصول التي اطّلعنا عليها بالجواب على هذا السّؤال ولا حتّى بطرحه. والكلام نفسه يصحّ عن السّؤال الذي سبقه. لكنّ كتب الأصول اهتمّت بأمر آخر هو الفائدة من تقسيم المحرّم إلى محرّم لذاته ومحرّم

[258] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 152 وما بعدها.

لغيره، وقالت إنّ هذه الفائدة تتمثّل في أنّ المحرّم لذاته، إذا كان موضوعا لعقد، بطل العقد. أمّا في إطار المحرّم لغيره، فلا بطلان[259].

ثمّ إنّ المحرّم لذاته – وبسبب كونه يمسّ ما هو ضروريّ (الدّين، العقل، إلخ) – فلا يزيله إلّا ما هو ضروريّ مثله، أي هو يُباح للضّرورة. مثال ذلك شرب الخمر الذي هو محرّم لأنّه يفوّت مصلحة ضروريّة هي حفظ العقل، والذي يُباح لمن خشي الهلاك عطشا، أي يُباح إذا وجد ما يفوِّت مصلحة ضروريّة أخرى هي حفظ النّفس. الأمر مختلف مع المحرّم لغيره؛ فهذا تكفي في إباحته الحاجة. مثال ذلك: "أبيح كشف العورة لحاجة العلاج، لأنّ كشف العورة ليس مفسدة في ذاته، وأداؤه إلى ما فيه مفسدة وهو الزّنا ليس مقطوعا به، فكانت الحاجة كافية في إباحته"[260].

---

[259] بل يكون العقد "صحيحا تترتّب عليه جميع آثاره أو فاسدا ينتج بعض هذه الآثار على خلاف في التّفصيل بين الفقهاء". عبد المجيد محمود مطلوب، م س، ص 371.

[260] عبد المجيد محمود مطلوب، م س، ص 372.

وجاء في كتاب آخر للأصول:

"إنّ المحرّم لذاته أو المحرّم الذّاتيّ يختلف عن المحرّم لغيره أو لعارض في أمرين:

"أحدهما: أنّ المحرّم الذّاتيّ إذا كان محلّ العقد يبطل العقد، فإنّ الحرمة الذّاتيّة تجعل الخلل يلحق ركن العقد فيبطل. فإذا كان محلّ العقد ميتة أو خمرا أو خنزيرا فإنّ العقد يكون باطلا، وكذلك إذا كان موضوع عقد الزّواج محرّما لذاته بأن كان العقد على محرّمة على التّأبيد، وهو يعلم التّحريم، ويعلم العلاقة المحرّمة، فإنّ العقد يكون باطلا، ولا يثبت النّسب إذا كان دخولٌ، ويكون الدّخول زنى يوجب الحدّ عند جمهور الفقهاء، ولم يخالف إلّا أبو حنيفة في وجوب الحدّ، وإن كان قد قرّر أنّ الدّخول زنى لا يثبت معه نسب.

"وهذا خلاف ما إذا كان في العقد تحريم لغيره أو لعارض، فإنّ العقد لا يبطل، فالعقد وقت صلاة الجمعة ينعقد عند الجمهور خلافا للحنابلة والظّاهريّة، والعقد مع المساومة على سوم الغير في البيع ينعقد، ويكون العاقد آثما كالبيع وقت صلاة الجمعة، وعقد الزّواج مع الخطبة على خطبة الغير يكون صحيحا مع الإثم عند الجمهور، خلافا للظّاهريّة فإنّهم قالوا ببطلانه. وكذلك الصّلاة في الأرض

المغصوبة، فإنّه جرى الخلاف في صحّتها. والجمهور على أنّها صحيحة مع إثم الاغتصاب. وكذلك البيوع الرّبويّة تكون فاسدة عند الحنفيّة، والفساد عندهم دون البطلان [...]

"الأمر الثّاني: الذي يفترق فيه المحرّم لذاته عن المحرّم لغيره أنّ المحرّم لذاته لا يباح إلّا للضّرورة، وذلك لأنّ سبب تحريمه ذاتيّ، فهو يمسّ ضروريّا، فلا يزيل تحريمه إلّا ضروريّ مثله، فإذا كان التّحريم بسبب الاعتداء على العقل كشرب الخمر فإنّها لا تباح الخمر إلّا إذا خيف الموت عطشا، لأنّ الضّرورات هي التي تزيل المحظورات التي حرّمت لأنّها مسّت ضروريّا.

"أمّا المحرّم لغيره فإنّه يباح للحاجة لا للضّرورة، وذلك لأنّه لا يمسّ ضروريّا، ولذا أبيحت رؤية عورة المرأة عند علاجها إذا كانت الرّؤية لازمة للعلاج.

"والضّرورة التي تبيح المحظور قد فسّرها النّبيّ ﷺ في إباحة أكل الميتة بقوله ﷺ: أن يأتي الصّبوح والغبوق أي المساء ولا يجد ما يأكله، فمعنى الضّرورة الخشية على الحياة إن لم يتناول المحظور، أو يخشى ضياع ماله كلّه.

"أمّا الحاجة التي تبيح المحرّم لغيره أو لعارض، فهي أن يترتّب على التّرك ضيق وحرج، وقد ضربنا لذلك مثلا بالطّبيب ورؤية عورة المرأة". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 44 وما بعدها.

وفي كتاب أصول ثالث جاء حول الفائدة من تقسيم المحرّم إلى محرّم لذاته ومحرّم لغيره:

"يرتّب الأحناف على هذا التّقسيم: أنّ ما كان من النّوع الأوّل لا يترتّب عليه أيّ أثر من الآثار الشّرعيّة. فالزّنا لا يصلح سببا لثبوت النّسب أو الإرث. والسّرقة لا تصلح سببا لثبوت الملك بها.

"أمّا غير الأحناف من أئمّة المذاهب فيخالفون في ذلك ولا يرتّبون عليه أيّ أثر شرعيّ. ولذلك فإنّ مصطلح الفساد عند الأحناف غير مصطلح البطلان. فالأوّل يصفونه بالبطلان والثّاني بالفساد. والمصطلحان عند الآخرين واحد.

"ولكنّ الأمر عند الشّيعة الإماميّة يختلف باختلاف هذه الأمثلة المضروبة. فالمسألة عندهم تحرّر في بابين مختلفين من أبواب الأصول هما: باب اقتضاء النّهي فساد المنهيّ عنه وباب اجتماع الأمر والنّهي". السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (الاستحسان)، ص 287 وما بعدها.

وفي مؤلّف أصوليّ رابع جاء حول تقسيم المحرّم إلى محرّم لذاته ومحرّم لغيره وحول الفائدة من هذا التّقسيم:

"وقد قسّموها (يقصد: الحرمة) بلحاظ متعلّقها إلى قسمين:

"1 – ما تكون حرمته ذاتيّة، كالزّنى والسّرقة والقتل بغير الحقّ وبيع الميتة «وهذا النّوع من المحرّم يكون باطلا ولا يترتّب عليه حكم، إذ لا يصلح سببا شرعا ليترتّب عليه أحكام، لأنّ التّحريم لذات الفعل

يوجد خللا في أصل السّبب أو في وصفه بفقد ركن أو شرط، فلا يثبت بالزّنى نسب» (سلّم الوصول، 54) ولا بالسّرقة أو بيع الميتة ملك، وهكذا. وفي هذا القسم خلط بين نوعين من المحرّمات: نوع لم يُجعل متعلّقه سببا شرعيّا أصلا ليُقال بإمكان ترتّب آثاره عليه، كالزّنى والسّرقة والقتل بغير الحقّ؛ ونوع جعل فيه ذلك، كبيع الميتة. ومثل هذا القسم إن كان النّهي فيه بداعي الإرشاد إلى المانعيّة أو فقد الشّرط لم يترتّب مسبَّبه عليه، وإن كان للكشف فقط عن المبغوضيّة «فالمعروف أنّه لا يدلّ على فساد المعاملة، إذ لم تثبت المنافاة لا عقلا ولا عرفا بين مبغوضيّة العقد والتّسبيب به وبين إمضاء الشّارع له بعد أن كان العقد مستوفيا لجميع الشّروط المعتبرة فيه، بل ثبت خلافها كحرمة الظّهار التي لم تناف الأثر عليه من الفراق» (أصول الفقه للمظفّر: 2/ 145). وقد حرّرت هذه المسألة في كتب الشّيعة في باب (النّهي عن المعاملة يقتضي الفساد).

"2 – ما تكون حرمته لعارض أجنبيّ عن ذاتها «أي أنّ حكم العقل في الأصل الوجوب أو النّدب أو الإباحة، ولكنّه اقترن بأمر خارجيّ جعله محرّما، وذلك مثل الصّلاة في أرض مغصوبة، والبيع يوم الجمعة وقت الآذان. وهذا النّوع من المحرّم يصلح سببا شرعيّا فتترتّب عليه آثاره، لأنّ التّحريم لأمر خارج عن الفعل عارض له وليس لذات الفعل، فلا يوجب خللا في أصل السّبب ما دامت أركان الفعل وشروطه الشّرعيّة مستوفاة، فالصّلاة في أرض مغصوبة صحيحة مجزئة ما دامت مستكملة لأركانها وشروطها الشّرعيّة، ولكنّ المصلّي آثم لأنّه صلّى في أرض مغصوبة» (سلّم الوصول، 54).

"وهذه المسألة محرّرة أيضا في [...] (باب اجتماع الأمر والنّهي) [...] والمسألة قد تفرض مع الاضطرار تارة وعدمه أخرى، وفي صورة وجود المندوحة من الصّلاة في الدّار المغصوبة وعدمه، والاجتماع قد يفرض اجتماعا موردياً وأخرى موحّدا، ولكلّ منها حساب". السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س، ص 59 وما بعدها.

وجاء في معجم لمصطلحات الأصول أنّ "النّهي التّحريميّ قد يكون نفسيّاً وقد يكون غيريّاً. والنّفسيَّة والغيريَّة قد تكون من جهة متعلَّق النّهي وكيفيّة تعلُّقه بالعهدة، وقد يكون من جهة الملاك. فهنا أقسام للنّهي التّحريميّ:

"القسم الأوّل: أن يكون نفسيّاً من جهة أنَّ متعلّق النّهي مطلوب بذاته على المكلَّف لا أنَّ المطلوب هو ما يترتّب على متعلّق النّهي ويكون تحصيل متعلّق النّهي وسيلة لتحقّق آثاره المطلوبة ذاتاً. كما يكون نفسيّاً من جهة الملاك بمعنى أنَّ ملاك النّهي عن المتعلّق ناشئ عن مفسدة في ذات المتعلَّق لا أنَّه ناشئ عن مفسدة في آثار المتعلَّق. ومثاله قوله تعالى: ﴿**يَابُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾

69 الكلام الذي يؤدّي (أو الذي يُستفاد منه) معنى التّحريم ◊ والنّصوص الشّرعيّة (وغير الشّرعيّة) تؤدّي معنى التّحريم بصيغة النّهي. والنّهي له "صيغة واحدة: هي المضارع مع «لا» النّاهية"[261] (لا تفعلْ). مثال ذلك: ﴿**وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ** بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾ [الحجرات: 12].

زيادة على صيغة النّهي (والتي يُعدّ التّحريم والمنع معناها الظّاهر كما سبق وأن رأينا ذلك)، تؤدّي النّصوص معنى التّحريم بكلّ عبارة تدلّ لا بصيغتها بل بمادّتها المعجميّة

[لقمان: 13]، فإنَّ متعلَّق النّهي، وهو ترك الشّرك، مطلوب ذاتاً، كما أنَّ ملاك النّهي عن الشّرك هو المفسدة العظيمة النّاشئة عن نفس الشّرك بالله العظيم.

"القسم الثّاني: أن يكون نفسيّاً من الجهة الأولى إلّا أنَّه غيريّ من الجهة الثّانية، ومثاله: "لا تكذب"، فإنَّ متعلَّق النّهي وهو ترك الكذب مطلوب بذاته إلّا أنَّ الملاك ناشئ عن آثار الكذب لا على نفس الكذب كما هو واضح.

"القسم الثّالث: أن يكون غيريّاً من الجهتين، ومثاله: النّهي عن الضّدّ الواجب إذا كان مزاحماً لواجب أهمّ، بناء على اقتضاء وجوب الشّيء للنّهي عن ضدّه الخاصّ، وحينئذ يكون ترك الضّدّ المهمّ ليس مطلوباً بذاته، وما هو مطلوب بذاته إنَّما هو امتثال الواجب الأهمّ، نعم يترشّح عن مطلوبيّة امتثال الواجب الأهمّ نهي عن الواجب المهمّ المضادّ للأهمّ، وبهذا يكون النّهي غيريّاً. هذا من الجهة الأولى.

"وأمّا الجهة الثّانية فلأنَّ الواجب المهمّ المنهي عنه بسبب المزاحمة ليس ذا مفسدة في نفسه، إذ أنَّ المفسدة الذّاتيّة كامنة في فوات الواجب الأهمّ. إلّا أنَّه، وباعتبار أنَّ منشأ فوات الواجب الأهمّ هو الإتيان بالواجب المهمّ المضادّ، صار الواجب المهمّ ذا مفسدة باعتباره سبباً في ترتّب ما فيه مفسدة ذاتاً". محمّد صنقور، م س، تحت عبارة: النّهي التّحريمي.

[261] علي الجارم ومصطفى أمين، م س، ص 183؛ السّيّد أحمد الهاشمي، م س، ص 92.

على الزّجر عن الفعل والرّدع عنه[262] كلفظ التّحريم[263] ومشتقّاته وما يرادفه، أو نفي الإباحة[264]، إلخ[265].

---

[262] الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س، ج 1، ص 89.

[263] وهبة الزّحيلي، م س، ج 1، ص 233.

[264] وهبة الزّحيلي، م س، ج 1، ص 233. ويضيف هذا المؤلّف (م س، ج 1، ص 233) الأمر الدّال على التّرك (اترك – اجتنب – ابتعد –كفّ – إلخ)، لكنّ الشّيخ محمّد رضا المظفّر (م س، ج 1، ص 89 و90) يقول إنّ اترك ونحوها من صيغ الأمر وإنّ لا تترك ونحوها هي التي من صيغ النّهي. انظر فيما يخصّ هذه المسألة ما جاء عند خالد ميلاد (الإنشاء في العربيّة بين التّركيب والدّلالة. دراسة نحويّة تداوليّة، جامعة منّوبة. كلّيّة الآداب – منّوبة / المؤسّسة العربيّة للتّوزيع، تونس، 1421 هـ/ 2001 م، ص 138 و139) حول الاسترسال الدّلاليّ بين الأمر والنّهي: "قد يختلط معنى الأمر بمعنى النّهي بسبب تعجيم البنية التّصريفيّة للأمر بما يفيد النّهي وذلك نحو قولك: اترك ذاك. فالبنية التّصريفيّة تدلّ على الأمر، والمادّة المعجميّة تدلّ على النّهي ... (و) المبرّد يعتبر أنّ لفظ «افعل» لا يكون إلّا أمرا مهما كانت مادّته المعجميّة، وأنّ لفظ «لا تفعل» لفظ موضوع للنّهي. فلا يمكن أن يكون معنى «افعل» نهيا إلّا عن طريق الاقتضاء. وقد ردّ السّيرافي على المبرّد معلّلا رأي سيبويه بكون «تجنّب» و«احذر» و«ابعد» ألفاظا من الأمر ولكن جرى كلام الجمهور على أن يُقال نهي وإن كان بلفظ الأمر".

[265] "يُدلّ على التّحريم بأمور، منها:

"1 – النّهي [...]

"2 – الوعيد على الفعل، نحو: «من عادى لي وليّا فقد آذنته بالحرب» (أخرجه البخاري 5/ 2384 وانفرد به، عن أبي هريرة مرفوعا).

"ومثل الوعيد على الفعل الإخبار بأنّ الله يغضب على فاعله، نحو الحديث «اشتدّ غضب الله على من زعم أنّه ملِك الأملاك، لا ملك إلّا الله» (أخرجه أحمد من حديث أبي هريرة مرفوعا: الفتح الكبير).

"ومثل الوعيد على الفعل أيضا لَعْن فاعله، نحو الحديث «لعن الله من ذبح لغير الله، لعن الله من غيّر مَنارَ الأرض» (أخرجه أحمد 1/ 309 ومسلم 3/ 1567 والنّسائي من حديث عليّ مرفوعا).

"3 – تسمية الفعل كفرا أو معصية أو فسقا أو خطيئة أو ذنبا أو كبيرة، نحو الحديث «اثنتان في النّاس هما بهم كفر: الطّعن في الأنساب، والنّياحة على الميّت» (أخرجه أحمد 2/ 496 ومسلم 1/ 82 من

وصيغة النّهي وعبارة "يحرم" و"يمنع" ونحوهما كلام إنشائيّ. وعليه فمعنى التّحريم يؤدّى بالكلام الإنشائيّ.

لكن، وفي بعض الأحيان، يؤدّى معنى التّحريم بكلام خبريّ. والمثال الذي يُضرب هنا قوله تعالى: ﴿**فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ**﴾ [البقرة: 197][(266)].

وما جاء أعلاه حول صيغة النّهي يمكن أن يُقال في إطار قانون غير القانون الإسلاميّ، إذا كان هذا القانون قد صيغ باللغة العربيّة. كما أنّ ما قيل حول تأدية معنى المنع بالكلام الإنشائيّ والخبريّ قابل لأن يُقال عن غير القانون الإسلاميّ، إذا

حديث أبي هريرة مرفوعا: الفتح الكبير)، وقول عمّار بن ياسر «من صام اليوم الذي يشكّ فيه، فقد عصى أبا القاسم» (أخرجه أبو داود 2/ 300 والتّرمذي والنّسائي: جامع الأصول، صوم يوم الشّكّ)، ونحو قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ**﴾ [الأنعام: 121]، ونحو الحديث «إنّ من أكبر الكبائر أن يلعن الرّجل والديه [...]» (أخرجه أبو داود 4/ 336 مرفوعا من حديث عبد الله بن عمرو).

"4 – لفظ التّحريم وما اشتقّ منه، نحو ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ**﴾ [المائدة: 3]، ونحو الحديث «إنّ الله حرّم عليكم عقوق الأمّهات، ووأد البنات، ومنعا وهات» (أخرجه البخاري 2/ 848 ومسلم 3/ 1341).

"5 – تشريع العقوبة لفاعل الفعل، نحو قطع يد السّارق.

"6 – تسوية الفعل بفعل آخر قد عُلِم تحريمه كما في الحديث «من لعب النّرد فكأنّما غمس يده في لحم خنزير ودمه» (أخرجه أحمد 5/ 361 مسلم 4/ 336 وأبو داود 4/ 285 من حديث بريدة مرفوعا).

"7 – الإخبار أنّ ذلك الفعل محبط للعمل الصّالح، نحو حديث «من أتى كاهنا أو عرّافا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة» (أخرجه أحمد ومسلم)". محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 29 وما بعدها.

ومن يرد أن يقارن سيقول إنّ جزءاً من هذه العبارات الدّالّة على المنع لا يمكن أن نجدها في قانون وضعيّ، وجزءاً آخر يمكن أن نجده.

(266) انظر هذا المثال في مبحث الألفاظ، وتحديدا في الفقرة 295.

كان هذا القانون قد صيغ باللغة العربيّة، بل إذا كان قد صيغ بلغة أخرى (الإنجليزيّة، أو الفرنسيّة، إلخ).

70 صياغة الحكم في قالب وجوب أو في قالب تحريم؟ ◊ والسّؤال الآن: لماذا يختار الشّارع أحيانا صياغة الحكم في قالب يفيد الوجوب وأحيانا أخرى في قالب يفيد التّحريم؟ بعبارة أخرى: من يريد أن يقول افعل الفعل (أ)، يمكنه أن يؤدّي هذا المعنى لا بصيغة الأمر التي تفيد كما رأينا الوجوب بل بصيغة النّهي التي تدلّ على التّحريم، فيقول: لا تترك الفعل (أ)[267]. إذن لماذا يختار الشّارع مرّة أن يوجب، ومرّة أن يحرّم؟ قد يمكن الجواب على هذا السّؤال بالقول: إذا أراد الشّارع إبراز المصلحة من الفعل، أتى بحكم يوجب الفعل. وإذا أراد الشّارع التّنبيه على المضرّة التي تتحقّق من عدم ذاك الفعل، أتى بحكم ينهى عن تركه. فمن النّاحية النّفسانيّة اعتاد النّاس على أنّ خلف الواجب مصلحة ما تمّ إيجابه، وخلف المنع مضرّة ما تمّ منعه[268].

---

[267] قرّب من السّيّد علي الحسيني السّيستاني (م س، ص 43) وهو يقول: "العينيّة الاعتباريّة بين الوجوب والحرمة هنا، والمقصود بذلك ليس العينيّة المفهوميّة فإنّه من الواضح الفرق مفهوماً بين قول المولى « صلّ » وقوله «لا تترك الصّلاة»، بل المقصود أنّ المجعول الاعتباريّ واحد والفارق في الصّياغة الإثباتيّة المبرزة، فالمجعول هو الإلزام مع الوعيد، إلّا أنّ هناك عبارتين مبرزتين لهذا الاعتبار إمّا على نحو الأصالة أو أنّ إحداهما هي التّعبير الأصيل والأخرى اعتبار أدبيّ حاكٍ عنه".

[268] ونحن نغادر الكلام عن التّحريم (ومن قبله الكلام عن الوجوب) قد ينبغي إيراد مسألة دوران الأمر بين محذورين، أي دورانه بين الوجوب والحرمة. "وذلك معناه أنَّ ثمّة علماً إجماليّا بجامع التّكليف الإلزاميّ، والشّكّ إنَّما هو في ماهيّة ذلك التّكليف الإلزاميّ وهل هو الوجوب أو الحرمة. ومثاله: ما لو علم المكلَّف بأنَّ تكليفاً إلزاميّاً متوجّهاً إليه تجاه هذا الميّت، هذا التّكليف هو إمَّا وجوب تجهيزه أو حرمة تجهيزه، فهنا إن قام بتجهيزه فإنَّه يحتمل ارتكابه للحرمة لاحتمال أنَّ التّكليف واقعاً هو الحرمة، وإن ترك تجهيزه فإنَّه يحتمل تركه للواجب لاحتمال أنَّ التّكليف واقعاً هو الوجوب، فالمكلَّف بين محذورين.

"وبهذا يتّضح خروج دوران الأمر بين الوجوب والحرمة والكراهة مثلا أو الاستحباب عن محلّ البحث، وذلك لأنَّ هذا الفرض لا يرجع إلى علم إجماليّ بجامع التّكليف الإلزاميّ، إذ من المحتمل أن يكون الواقع هو الكراهة، ولا ريب حينئذ في جريان البراءة عن الوجوب والحرمة. وبتعبير آخر إنَّ مآل هذا الفرض إلى دوران الأمر بين التّكليف الإلزاميّ والتّكليف غير الإلزاميّ، فلا يكون من العلم الإجماليّ المنجّز.

"وباتّضاح ذلك نقول أنَّهم ذكروا لدوران الأمر بين المحذورين ثلاثة أقسام:

"القسم الأوّل: دوران الأمر بين المحذورين في التّوصّليّات على أن يكون مورد الشّكّ فعلا واحداً.

"وهنا يستحيل على المكلَّف الموافقة القطعيّة كما تستحيل المخالفة القطعيّة. أمّا استحالة الموافقة القطعيّة فلأنَّ المكلَّف إمّا أن يمتثل الوجوب أو يمتثل الحرمة فلا يتمكّن من امتثالها معاً لافتراض أنَّ مورد الشّكّ فعل واحد وبامتثال أحدهما دون الآخر لا يحصل الجزم بموافقة الواقع، وأمّا استحالة المخالفة القطعيّة فلأنَّ المكلَّف إمّا أنَّه سيقوم بالفعل أو سيتركه، وعلى كلا التّقديرين يحتمل مطابقة ما قام به للواقع، وذلك لافتراض توصّليّة التّكليف، فلو صدر منه الفعل فإنَّ من المحتمل امتثاله للتّكليف الواقعيّ حتّى مع عدم قصد الامتثال والقربة، وهكذا لو ترك الفعل.

"ومثال هذا القسم ما لو دار الأمر بين وجوب دفن هذا الميت أو حرمة دفنه، فإنَّ الدّفن لو كان واجباً لكان توصّليّاً غير منوط بقصد القربة، فما هو الأصل الجاري في هذا الفرض؟

"ذكر السّيّد الخوئي (رحمه الله) أنَّ في الفرض المذكور خمسة أقوال:

"الأوّل: لزوم تقديم جانب الحرمة، وذلك لأنَّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.

"الثّاني: أنَّ الأصل الجاري في المقام هو التّخيير الشّرعيّ.

"الثّالث: أنَّ الأصل الجاري هو الإباحة الشّرعيّة والتّخيير العقليّ، وهو مختار صاحب الكفاية (رحمه الله).

"الرّابع: أنَّ الأصل الجاري هو التّخيير العقليّ دون أن يكون لهذا الفرض أصل شرعيّ، وهو مختار المحقّق النّائيني (رحمه الله).

"الخامس: أنَّ الأصل الجاري هو البراءة الشّرعيّة والعقليّة، بمعنى جريان أصالة البراءة عن الوجوب والحرمة معاً، وهو مختار السّيّد الخوئي (رحمه الله).

"القسم الثّاني: دوران الأمر بين المحذورين في التّعبّديّات على أن يكون مورد الشّكّ فعلا واحداً، كما لو دار الأمر بين وجوب الصّلاة على المرأة أو حرمتها لاحتمال تحيّضها وطهرها ولم يكن من الممكن إجراء استصحاب أحدهما مع افتراض حرمة الصّلاة من الحائض حتّى مع عدم قصد القربة.

"وهنا ذكر السّيّد الخوئي (رحمه الله) إمكان المخالفة القطعيّة واستحالة الموافقة القطعيّة، أمّا إمكان المخالفة القطعيّة فلأنَّه يمكن للحائض أن تصلّي بغير قصد القربة، وحينئذ تكون قد خالفت التّكليف المعلوم بالإجمال قطعاً، وذلك لأنَّه لو كان الواقع هو وجوب الصّلاة لكانت هذا المرأة قد خالفت الواقع لأنَّ ما صدر عنها من صلاة لم يكن بقصد القربة ولو كان الواقع هو حرمة الصّلاة لكانت قد خالفت الواقع لقيامها بصورة الصّلاة، وقد افترضنا أنَّ الحرمة ثابتة لأصل القيام بالصّلاة ولو من غير قصد القربة.

"وأمّا استحالة الموافقة القطعيّة فواضح لأنَّه من غير الممكن أن تقطع المرأة بأداء التّكليف سواء أدّت الصّلاة بقصد القربة أو تركتها أو صلّتها بغير قصد القربة، ففي تمام هذه الحالات يبقى احتمال منافاة فعلها للواقع.

"وفي هذا الفرض ذهب السّيّد الخوئي (رحمه الله) إلى تنجُّز العلم الإجماليّ إلّا أنَّه لَمّا كانت الموافقة القطعيّة مستحيلة فيتعيَّن على المكلَّف حرمة المخالفة القطعيّة لإمكانها كما ذكرنا، وذلك لأنَّ منجّزيّة العلم الإجماليّ تعني وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة، وتعذُّر إحداهما لا يُبرِّر سقوط الأخرى.

"القسم الثّالث: دوران الأمر بين المحذورين مع افتراض أنَّ متعلَّق الوجوب غير متعلَّق الحرمة، وهذا القسم لا يختلف الحال فيه بين التّعبّديّات والتّوصّليّات، وله صورتان:

"الصّورة الأولى: هي افتراض أنَّ زمان التّكليفين واحد، ومثاله ما لو حلف المكلَّف بأن يطأ إحدى زوجتيه المعيّنة يوم الجمعة وأن يترك وطأ الأخرى المعيّنة يوم الجمعة أيضاً إلّا أنَّه شكّ بعد ذلك في أيّهما التي حلف أن يطأها الصّغيرة أو الكبيرة، وحينئذ يدور الأمر كذلك بين وجوب وطأ الكبيرة وحرمة وطئها، وعندئذ قد يُقال بالتّخيير بين وطأ الصّغيرة وعدم وطئها، وكذلك التّخيير بين وطأ الكبيرة وعدم وطئها، وهذا القول –كما أفاد السّيّد الخوئي (رحمه الله) – غير تامّ، وذلك لاستلزامه التّرخيص في المخالفة القطعيّة رغم إمكان عدم المخالفة القطعيّة.

"أمّا استلزامه للتّرخيص في المخالفة القطعيّة فلأنَّه يمكن للمكلّف – بناءً على التّخيير – أن يترك وطأ كلّ من الصّغيرة والكبيرة أو أن يطأهما معاً، وحينئذ يكون قد خالف الواقع جزماً كما هو واضح.

"وأمَّا إمكان عدم المخالفة القطعيّة فلأنَّ هذا الفرض ينحلّ روحاً إلى علمين إجماليّين، الأوّل هو العلم بوجوب وطأ إحدى الزّوجتين، والثّاني هو العلم الإجماليّ بحرمة وطأ إحدى الزّوجتين، ومقتضى الأوّل هو وجوب وطأ الزّوجتين، كما أنَّ مقتضى الثّاني هو حرمة وطأ الزّوجتين، ولـمَّا كان الجمع بين وطئهما معاً وترك وطئهما معاً مستحيل فحينئذ تكون الموافقة القطعيّة غير واجبة إلّا أنَّ المخالفة القطعيّة لَمّا

كانت ممكنة بواسطة ترك كلا الوطأين أو فعلهما معاً حينئذ يتنجَّز العلم الإجماليّ بمقدار عدم المخالفة القطعيّة فيلزم المكلّف عدم المخالفة القطعيّة، وذلك عن طريق وطأ إحداهما وترك الأخرى.

"الصّورة الثّانية: هي افتراض الطّوليّة بين التّكليفين، ومثاله ما لو حلف بأن يطأ زوجته في وقت وحلف بأن يترك وطأها في وقت آخر إلّا أنَّه اختلط عليه الأمر من جهة أيّ الزّمانين هو متعلَّق الحلف بالوطأ وأيُّهما متعلَّق الحلف بترك الوطأ.

"والأصل الجاري في هذا الفرض يبتني –كما أفاد السّيّد الخوئي (رحمه الله) – على ما هو المبنى في العلم الإجماليّ بالتّدريجيّات، فبناء على منجّزيّة العلم الإجماليّ في التّدريجيّات تكون النّتيجة متّحدة مع نتيجة الصّورة الأولى بنفس التّقريب، بأن يقال إنَّ هذا الفرض ينحلُّ إلى علمين إجماليّين، الأوّل هو العلم بوجوب الوطأ إمّا في الزّمان الأوّل أو الثّاني وهذا يقتضي وجوب الوطأ في الزّمانين، والثّاني هو العلم الإجماليّ بحرمة الوطأ إمّا في الزّمان الأوّل أو الثّاني وهو يقتضي الحرمة في الزّمانين، ولَمّا كانت الموافقة القطعيّة مستحيلة كما هو واضح، إذ لا يمكن الجمع بين الوطأ وتركه في الزّمانين معاً تسقط المنجّزية عن العلم الإجماليّ من جهة الموافقة القطعيّة، ولمَّا كانت المخالفة القطعيّة ممكنة بترك الوطأ في الزّمانين أو فعله في الزّمانين من أجل ذلك يكون العلم الإجماليّ منجّزاً من جهة المخالفة القطعيّة، بمعنى أنَّ المكلَّف ملزم بعدم المخالفة القطعيّة، فإمَّا أن يترك الوطأ في الزّمان الأوّل ويفعله في الثّاني أو العكس، وعندها تنتفي المخالفة القطعيّة وتحصل الموافقة الاحتماليّة.

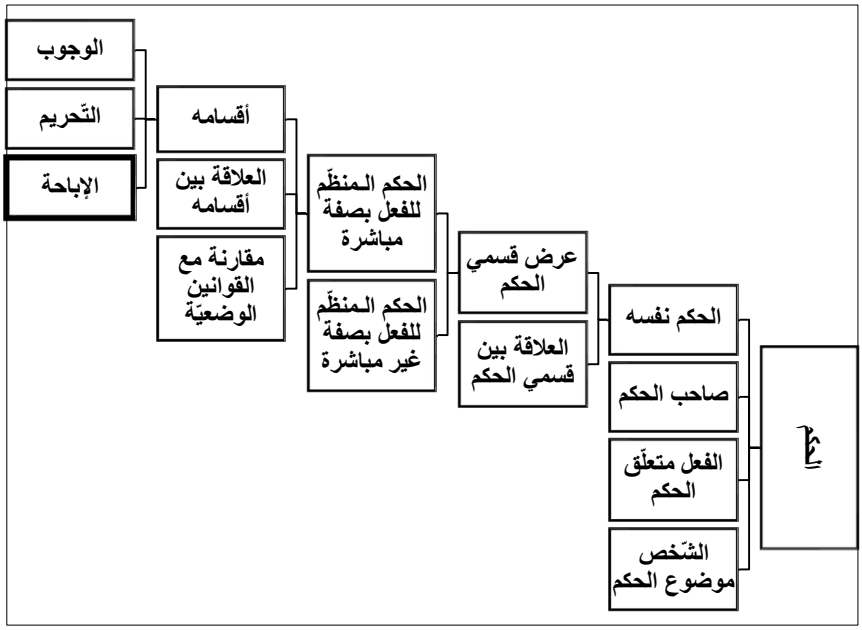
"وأمّا بناءً على عدم منجّزيّة العلم الإجماليّ في التّدريجيّات فالنّتيجة تكون هي ملاحظة كلّ زمن على حدة، وعندئذ يدور أمر الوطأ في الزّمان الأوّل بين الوجوب والحرمة وكذلك في الزّمن الثّاني، ويكون الأصل الجاري في الزّمن الأوّل هو التّخيير وكذلك الثّاني". محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: "دوران الأمر بين محذورين".

إلى جانب الوجوب والتّحريم، هنالك حكم ثالث ينظّم الفعل بصفة مباشرة هو الإباحة[269].

1. 1. 3/ الإباحة

71 **تقسيم البحث** ◊ تنقسم الإباحة إلى ثلاثة أقسام: إباحة تتمثّل في التّسوية بين الفعل وعدم الفعل، وإباحة تتمثّل في ترجيح الفعل، وإباحة تتمثّل في ترجيح عدم الفعل. ويسمّى المَقْسَمُ: "إباحة بالمعنى الأعمّ". أمّا الأقسام، فيسمّى كلّ واحد

(269)

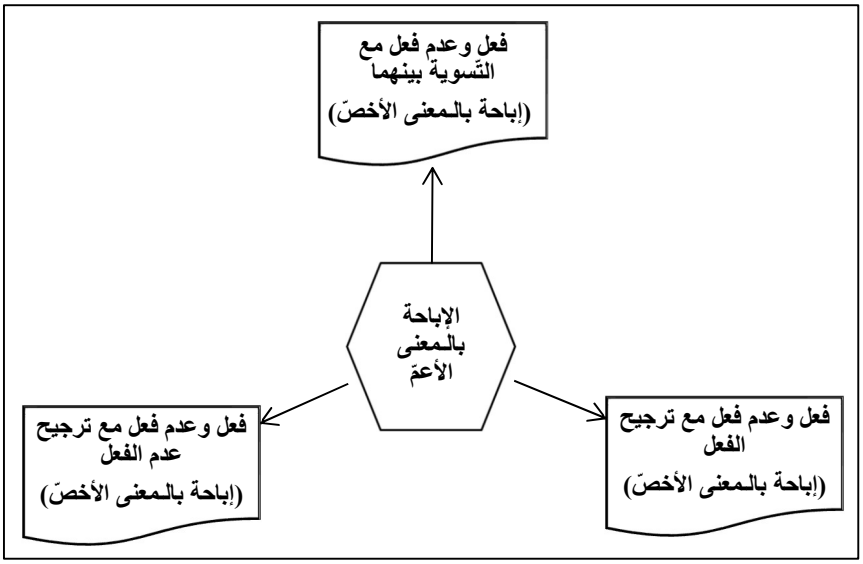


منها: "إباحة بالمعنى الأخصّ"[270]. والأقسام الثّلاثة يمكن ردّها إلى اثنين: إباحة تتمثّل في التّسوية، وإباحة تتمثّل في عدم التّسوية[271].

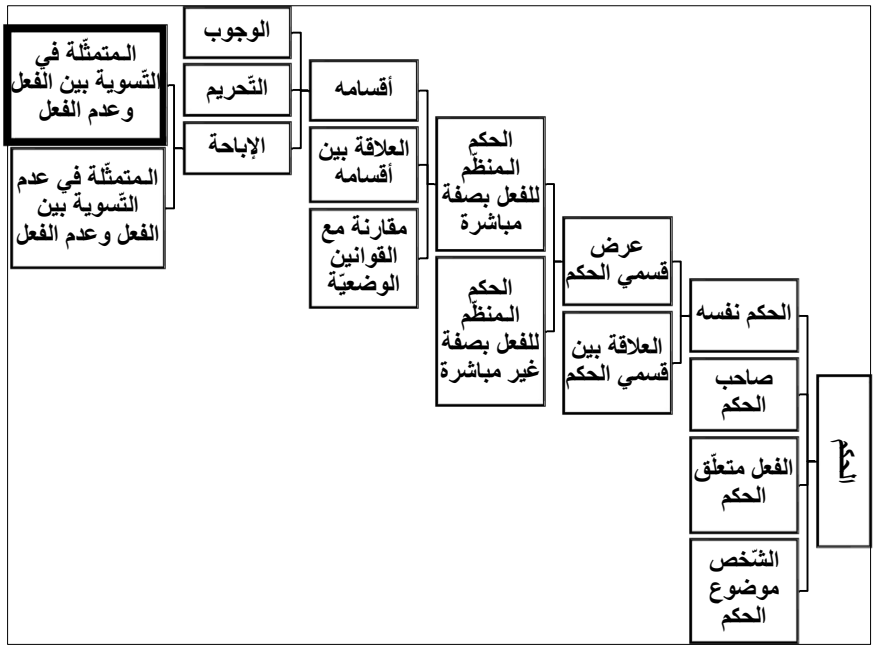
1.1.3.1/ الإباحة المتمثّلة في التّسوية بين الفعل وعدم الفعل

72 **أنواع أولى من التّعريفات** ◊ تعرّف كتب الأصول حكم الإباحة[272] (تُسمّى أيضا: الحلال، الحِلّ، المطلق، الجائز[273]) من حيثيّة أولى هي مضمونه، فتقول إنّ هذا المضمون يتمثّل في أن يخيّر الشّارع بين الفعل وعدم الفعل وأن يسوّي بينهما (إذن تتكوّن من أمر عدميّ أو سلبيّ: عدم طلب الفعل؛ وأمر عدميّ أو سلبيّ آخر: عدم طلب التّرك). بعبارة مختلفة: الإباحة أن يضع الشّارع الفعلَ، ويضع معه في

[270] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1 (الحلقة 2)، ص 147.



(271)



(272) محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 41.

ولقد سبق أن لاحظنا (الفقرة 42) أنّ مصطلح الإباحة موجود في القانون الوضعيّ. كما لاحظنا أنّه، وإلى جانب عبارة الإباحة، تُستعمل في القانون الوضعيّ عبارة الحقّ وعبارة الحرّيّة. وفي الفرنسيّة يقال: droit subjectif، ويقال: permission، ويقال: liberté.

(273) محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 35.

وجاء عند أحدهم: "يقال للمباح حلال، أو حلال طِلق. فالحلال من أسماء المباح. وعلى هذا فهو مرادف للمباح. وقد يُطلَق المباح والحلال على الأحكام الأربعة، فيعمّ الواجب، والمندوب، والمكروه، والمباح. لكنّ المباح يطلق على الواجب والمندوب والمكروه، والحلال يطلق على الأربعة. وعليه فالحلال أعمّ من المباح؛ وبينهما عموم وخصوص مطلق؛ فكلّ مباح حلال، وليس كلّ حلال مباحا". يوسف صلاح الدّين طالب، م س، ص 138 وما بعدها.

الوقت نفسه وفي المرتبة نفسها عدم الفعل[274]. وينبغي – إذا أخذنا بعين الاعتبار ما قيل في الوجوب والتّحريم[275] – أن نقول عن هذا التّعريف إنّه تعريف بالحدّ[276].

زيادة على ما سبق، تعرّف كتب الأصول الإباحة من حيثيّة ثانية هي النّتيجة والأثر على موضوع الحكم (أي على الشّخص الذي ينطبق عليه الحكم)، فتقول إنّ حكم الإباحة هو ما لا ثواب فيه ولا مدح للفاعل، وما لا عقاب فيه ولا ذمّ للتّارك[277].

---

[274] سبق أن أوردنا (الفقرة 43، الهامش) أن ثمّ من يُشكل على اعتبار الإباحة قسما من الحكم التّكليفيّ، ويقول إن لا كُلفة فيها ولا مشقّة.

[275] انظر الفقرة 44 والفقرة 61.

[276] لكن جاء عند الآمدي أنّ هذا التّعريف يشمل أيضا الواجب التّخييريّ (انظر هذا الواجب في الفقرة 53) والواجب الموسّع في أوّل وقته (انظر هذا الواجب في الفقرة 49). يقول: "(المباح) هو ما خُيِّر المرء فيه بين فعله وتركه شرعا. وهو منقوض بخصال الكفّارة المخيّرة؛ فإنّه ما من خصلة منها إلّا والمكفّر مخيّر بين فعلها وتركها؛ وبتقدير فعلها لا تكون مباحة بل واجبة، وكذلك الصّلاة في أوّل وقتها الموسّع مخيّر بين فعلها وتركها مع العزم، وليست مباحة بل واجبة [...] والأقرب في ذلك أن يقال: هو ما دلّ الدّليل السّمعيّ على خطاب الشّارع فيه بين الفعل والتّرك من غير بدل [...] (والقيد "من غير بدل" فاصل للمباح) عن الواجب الموسّع في أوّل الوقت والواجب المخيّر". عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 165 وما بعدها.

[277] "فلا ثواب ولا عقاب ولا لوم ولا استحسان، لا على الفعل ولا على التّرك". نور الدّين مختار الخادمي، م س، ص 72.

لكنّنا رأينا سابقا المؤلّف نفسه (الفقرة 42، الهامش) يقول إنّ من يفعل المباح بنيّة الطّاعة لله تعالى هو مثاب.

لحلّ هذا الإشكال، وأوسع منه، تنبغي قراءة الشّاطبي حين كتب: "المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الاجتناب. أمّا كونه ليس بمطلوب الاجتناب، فلأمور:

"أحدها: أنّ المباح عند الشّارع هو المخيّر فيه بين الفعل والتّرك، من غير مدح ولا ذمّ، لا على الفعل ولا على التّرك، فإذا تحقّق الاستواء شرعا والتّخيير، لم يتصوّر أن يكون التّارك به مطيعا لعدم تعلّق الطّلب بالتّرك، فإنّ الطّاعة لا تكون إلّا مع الطّلب، ولا طلب فلا طاعة.

"والثّاني: أنّ المباح مساو للواجب والمندوب في أنّ كلّ واحد منهما غير مطلوب التّرك، فكما يستحيل أن يكون تارك الواجب والمندوب مطيعا بتركه شرعا، لكون الشّارع لم يطلب التّرك فيهما، كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيعا شرعا. لا يقال: إنّ الواجب والمندوب يفارقان المباح، بأنّهما مطلوبا الفعل، فقد قام المعارض لطلب التّرك، وليس المباح كذلك، فإنّه لا معارض لطلب التّرك فيه، لأنّا نقول: كذلك المباح، فيه معارض لطلب التّرك، وهو التّخيير في التّرك، فيستحيل الجمع بين طلب التّرك عينا وبين التّخيير فيه.

"والثّالث: أنّه إذا تقرّر استواء الفعل والتّرك في المباح شرعا، فلو جاز أن يكون تارك المباح مطيعا بتركه، جاز أن يكون فاعله مطيعا بفعله، من حيث كانا مستويين بالنّسبة إليه، وهذا غير صحيح باتّفاق، ولا معقول في نفسه.

"والرّابع: إجماع المسلمين على أنّ ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره، بأن يترك ذلك المباح، وأنّه كنذر فعله. وفي الحديث: «من نذر أن يطيع الله، فليطعه»، فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنّذر، لكنّه غير لازم؛ فدلّ على أنّه ليس بطاعة. وفي الحديث: «أنّ رجلا نذر أن يصوم قائما، ولا يستظلّ، فأمره رسول الله — ﷺ — أن يجلس، وأن يستظلّ، ويتمّ صومه». قال مالك: أمره — عليه السّلام — أن يتمّ ما كان لله طاعة، ويترك ما كان لله معصية، فجعل نذر ترك المباح معصية كما ترى.

"والخامس: أنّه لو كان تارك المباح مطيعا بتركه — وقد فرضنا أنّ تركه وفعله عند الشّارع سواء — لكان أرفع درجة في الآخرة ممّن فعله، وهذا باطل قطعا؛ فإنّ القاعدة المتّفق عليها أنّ الدّرجات في الآخرة منزّلة على أمور الدّنيا، فإذا تحقّق الاستواء في [جميع الطّاعات، تحقّق الاستواء في] الدّرجات، وفعل المباح وتركه في نظر الشّارع متساويان، فيلزم تساوي درجتي الفاعل والتّارك إذا فرضنا تساويهما في الطّاعات، والفرض أنّ التّارك مطيع دون الفاعل، فيلزم أن يكون أرفع درجة منه، هذا خلف ومخالف لما جاءت به الشّريعة، اللهم إلّا أن يظلم الإنسان فيؤجر على ذلك وإن لم يطع، فلا كلام في هذا.

"والسّادس: أنّه لو كان ترك المباح طاعة، للزم رفع المباح من أحكام الشّرع، من حيث النّظر إليه في نفسه، وهو باطل بالإجماع، ولا يخالف في هذا الكعبي، لأنّه إنّما نفاه بالنّظر إلى ما يستلزم، لا بالنّظر إلى ذات الفعل، وكلامنا إنّما هو بالنّظر إلى ذات الفعل، لا بالنّظر إلى ما يستلزم. وأيضا فإنّما قال

الكعبي ما قال بالنّظر إلى فعل المباح، لأنّه مستلزم ترك حرام، بخلافه بالنّظر إلى تركه، إذ لا يستلزم تركه فعل واجب فيكون واجبا، ولا فعل مندوب فيكون مندوبا، فثبت أنّ القول بذلك يؤدّي إلى رفع المباح بإطلاق، وذلك باطل باتّفاق.

"والسّابع: أنّ التّرك عند المحقّقين فعل من الأفعال الدّاخلة تحت الاختيار، فترك المباح إذا فعل مباح. وأيضا القاعدة أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالأفعال أو بالتّروك بالمقاصد، حسبما يأتي إن شاء الله، وذلك يستلزم رجوع التّرك إلى الاختيار، كالفعل، فإن جاز أن يكون تارك المباح مطيعا بنفس التّرك، جاز أن يكون فاعله مطيعا، وذلك تناقض محال.

"فإن قيل: هذا كلّه معارض بأمور:

"أحدها: أنّ فعل المباح سبب في مضارّ كثيرة:

"- منها: أنّ فيه اشتغالا عمّا هو الأهمّ في الدّنيا من العمل بنوافل الخيرات، وصدّا عن كثير من الطّاعات.

"- ومنها: أنّه سبب في الاشتغال عن الواجبات، ووسيلة إلى الممنوعات، لأنّ التّمتّع بالدّنيا له ضراوة كضراوة الخمر، وبعضها يجرّ إلى بعض، إلى أن تهوي بصاحبها في المهلكة، والعياذ بالله.

"- ومنها: أنّ الشّرع قد جاء بذمّ الدّنيا، والتّمتّع بلذّاتها، كقوله تعالى: ﴿**أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا**﴾ [الْأَحْقَافِ: 20]، [وَقَوْلِهِ]: ﴿**مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا**﴾ [هُودٍ: 15]، وفي الحديث: «إن أخوف ما أخاف عليكم أن تفتح عليكم الدّنيا كما فتحت على من كان قبلكم» الحديث، وفيه: «إنّ ممّا ينبت الرّبيع ما يقتل حبطا أو يلم». وذلك كثير شهير في الكتاب والسّنّة، وهو كاف في طلب ترك المباح، لأنّه أمر دنيويّ لا يتعلّق بالآخرة من حيث هو مباح.

"- ومنها: ما فيه من التّعرّض لطول الحساب في الآخرة، وقد جاء: «إنّ حلالها حساب، وحرامها عذاب»، وعن بعضهم: «اعزلوا عنّي حسابها»، حين أتي بشيء يتناوله، والعاقل يعلم أنّ طول الحساب نوع من العذاب، وأنّ سرعة الانصراف من الموقف إلى الجنّة من أعظم المقاصد، والمباح صادّ عن ذلك، فإذن تركه أفضل شرعا، فهو طاعة، فترك المباح طاعة.

"فالجواب: أنّ كونه سببا في مضارّ لا دليل فيه، من أوجه:

"أحدها: أنّ الكلام في أصل المسألة إنّما هو في المباح من حيث هو مباح متساوي الطّرفين، ولم يتكلّم فيما إذا كان ذريعة إلى أمر آخر، فإنّه إذا كان ذريعة إلى ممنوع، صار ممنوعا من باب سَدّ الذّرائع، لا من جهة كونه مباحا، وعلى هذا يتنزّل قول من قال: «كنّا ندع ما لا بأس به حذرا لما به البأس».

هذا التّعريف تنبغي – إذا أخذ في الاعتبار ما قيل في الوجوب والتّحريم[278] – تسميته تعريفا بالرّسم.

ومن زاوية ثالثة هي العلّة الغائيّة تعرّف كتب الأصول حكم الإباحة التي نحن بصددها فتقول إنّ تلك العلّة تتمثّل في انعدام المصلحة والمفسدة من الفعل أو تساويهما[279]. بتعبير مختلف: في نظر وتقدير الشّارع، لا توجد مصلحة من الفعل

وكذلك كلّ ما جاء من هذا الباب، فذمّ الدّنيا إنّما هو لأجل أنّها تصير ذريعة إلى تعطيل التّكاليف. وأيضا فقد يتعلّق بالمباح في سوابقه أو لواحقه أو قرائنه ما يصير به غير مباح، كالمال إذا لم تؤدّ زكاته، والخيل إذا ربطها تعفّفا، ولكن نسي حقّ الله في رقابها، وما أشبه ذلك.

"والثّاني: أنّا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة، فليس تركه أفضل بإطلاق، بل هو ثلاثة أقسام:

"قسم يكون ذريعة إلى منهيّ عنه، فيكون من تلك الجهة مطوب التّرك.

"وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به، كالمستعان به على أمر أخرويّ، ففي الحديث: «نعم المال الصّالح للرّجل الصّالح»، وفيه: «ذهب أهل الدّثور بالأجور والدّرجات العلا والنّعيم المقيم» إلى أن قال: «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء»، بل قد جاء أنّ في مجامعة الأهل أجرا، وإن كان قاضيا لشهوته، لأنّه يكفّ به عن الحرام، وذلك في الشّريعة كثير، لأنّها لَمّا كانت وسائل إلى مأمور به، كان لها حكم ما توسّل بها إليه.

"وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء، فهو المباح المطلق". أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمي الشّاطبي، الموافقات، دار ابن عفّان، د م، د ت، ج 1، ص 171 وما بعدها.

انظر أيضا حول مسألة الثّواب والعقاب في الإباحة: عبد المجيد محمود مطلوب، م س، ص 375؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 87.

[278] انظر الفقرة 44 والفقرة 61.

[279] انظر مثلا: السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 77.

ولا مفسدة، أو توجد المصلحة والمفسدة ولكنّهما متساويتان؛ لأجل ذلك يضع هذا الشّارع الحكم المتمثّل في التّخيير[280].

ومن زاوية رابعة تهمّ متعلّق الحكم (أي الفعل الذي ورد عليه الحكم)، تقول كتب الأصول إنّ الإباحة حكم متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، حسنا[281] (أو خيرا، ونحو ذلك) في نظر من وضع الحكم. ويمكن – لمن لا يتبنّى التّقسيم الاثنيني (حسن/ قبيح) ويتبنّى تقسيما تثليثيّا (حسن/ قبيح/ محايد) – أن يقول إنّها الحكمُ الذي متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، محايدا [282].

ويمكن أن ننقل أجزاءً من هذا التّعريف إلى القوانين الوضعيّة، فيصحّ فيها هي بدورها. كما يمكن أن نفعل الشّيء نفسه مع القاعدة الدّينيّة أو القاعدة الأخلاقيّة

---

[280] إنّ هذا الجانب من تعريف الإباحة هو الذي يجعلها مختلفة عن البراءة الأصليّة. انظر: السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 77 وما بعدها (أوردنا كلام السّيّد محمّد تقي الحكيم في الفقرة 29، الهامش).

قرّب القول في إطار الإباحة بالخلوّ من المصلحة والمفسدة من القول في الإطار نفسه (لكن في تأليف يهمّ القانون الوضعيّ المعاصر) إنّ الإباحة هي الوضعيّة العاديّة والوجوب والمنع هما وضعين استثنائيّين يحتاجان علّة وسببا:

جاب س هاج، التّفكير مع القواعد. بحث في التّفكير القانونيّ والمنطق الذي ينطوي عليه، سبرينغر، هولاندا، 1997، ص 68.

Jaap C. Hage, *Reasoning with Rules, An Essay on Legal Reasoning and Its Underlying Logic*, Springer, Netherlands, 1997, p. 68.

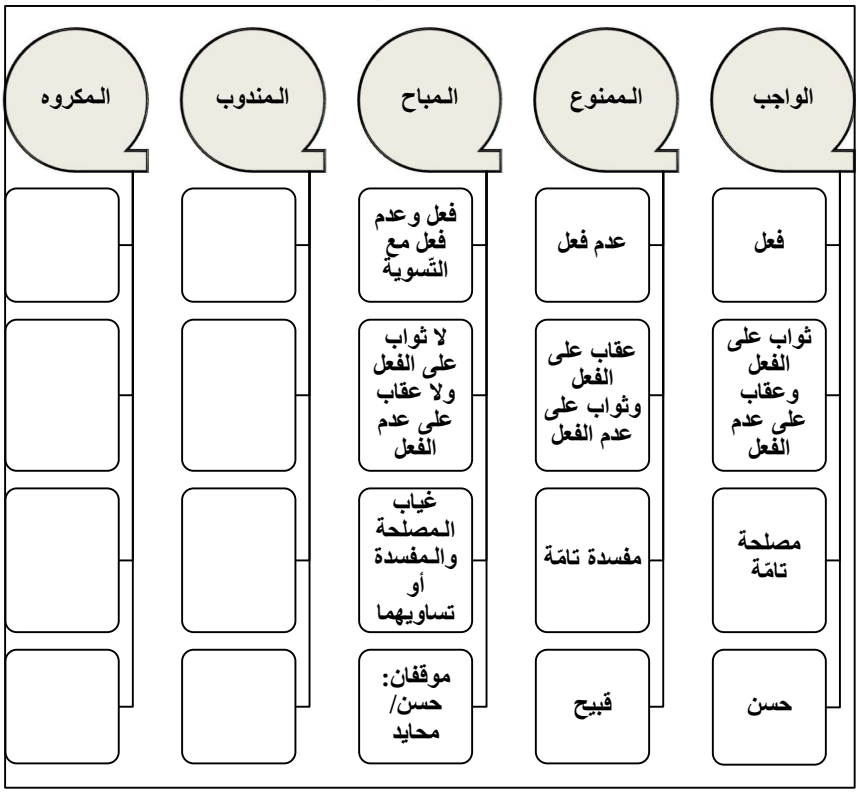
[281] رأينا الرّازي (الفقرة 44، الهامش) يعتبر أنّ المنهيّ عنه شرعا قبيح، وأنّ ما عداه حسن.

[282] وجاء عند الآمدي: "اختلفوا في المباح: هل هو حسن أم لا؟ والحقّ امتناع النّفي والإثبات في ذلك مطلقا، بل الواجب أن يُقال إنّه حسن باعتبار أنّ لفاعله أن يفعله شرعا أو باعتبار موافقته للغرض، وليس حسنا باعتبار أنّه مأمور بالثّناء على فاعله على ما تقرّر في مسألة التّحسين والتّقبيح". عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 169.

أو قاعدة الشّرف التي تبيح، والتي يتحدّث عنها الفكر الغربيّ ويميّز بينها وبين القاعدة القانونيّة.

73 **أمثلة المباح (أو نوع آخر من التّعريف هو التّعريف بالمثال)** ◊ ومن أمثلة المباح التي تعطى في كتب أصول الفقه الإسلاميّ الأكل والشّرب والتّنزّه ونحو ذلك. فالمكلّف مخيّر بين أن يأكل هذا النّوع من الطّعام أو ذاك، في هذا الوقت أو ذاك.

وأشير في الإبهاج إلى الخلاف في المباح حين قيل: "الحكم ينقسم بذاته إلى التّحسين والتّقبيح، وتنقسم صفة الفعل الذي هو متعلّقه إلى الحسن والقبيح، ويتبع ذلك انقسام اسمه إلى حسن وقبيح، فلذلك قسّم الفعل إلى ما نُهي عنه شرعا وهو القبيح، وما لم يُنه عنه شرعا وهو الحسن، ومنه يُعرف الحسن والقبيح والتّحسين والتّقبيح، وإطلاق الحسن على الواجب والمندوب لا شكّ فيه، وعلى المباح فيه خلاف والأصحّ إطلاقه عليه للإذن فيه والجواز". السّبكي، م س (الإبهاج)، ج 1، ص 61.



لكن ينبغي التّنبيه إلى أنّه ليس مخيّرا فيما يتعلّق بأصل الطّعام، "فعلى الإنسان أن يأكل ليحفظ حياته، وحفظ الحياة أمر مطلوب؛ وللرّجل أن يتزوّج أيّ امرأة شاء ما دامت تحلّ له، ولكن مطلوب منه أن يتزوّج؛ وللإنسان أن يلهو لهوا بريئا، ولكن

لا يقضي كلّ أوقاته في لهو. ولذلك كان موضع الإباحة في أحوال خاصّة وليس موضوعها الأحوال العامّة في كلّياتها"[283].

74 **أقسام المباح (أو نوع آخر من تعريف المباح)** ◊ وفي كتب أصول الفقه أيضا أنّ الإباحة قسمان: إباحة شرعيّة من جهة، وإباحة أصليّة من جهة أخرى.

فقد تثبت إباحة الفعل بالشّرع. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ **فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا** فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: 229][284]، وقوله: ﴿**وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ** فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾ [البقرة: 235][285].

---

(283) محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 47.

ويواصل الإمام قائلا: "وقد قسّم الشّاطبي المباح إلى أربعة أقسام:

"القسم الأوّل: خادم لأمر مطلوب، وقد قال هذا يكون مباحا بالجزء مطلوب الفعل بالكلّ، كالأكل وكالزّواج، فلا يصحّ أن يُترَكا جملة.

"القسم الثّاني: أن يكون خادما لأمر مطلوب التّرك، وهذا يكون مباحا بالجزء مطلوب التّرك بالكلّ، كاللهو والسّماع؛ فإنّ هذه الأشياء مباحة في بعض الأوقات، ولا يصحّ أن يقضي العاقل وقته في السّماع أو اللهو أو التّنزّه.

"والقسم الثّالث والرّابع: أن يكون خادما لمباح، أو لا يكون خادما لشيء. وإنّ هذين القسمين لم يتصوّر الشّاطبي أن يكون لهما وجود".

انظر التّفصيل عند الشّاطبي نفسه: م س (الموافقات)، ج 1، ص 206 وما بعدها.

(284) جاء في أحد التّفاسير: "وتلك الحال التي يخافان ألّا يقيما حدود الله، وواجباته، وحقوق كلّ منهما على صاحبه، تتحقّق بسببين:

"أحدهما – أن تكون المرأة ناشزا عاصية أو كارهة، كتلك المرأة التي ذهبت إلى رسول الله ﷺ تقول: «والله ما أعتب على ثابت في دين ولا خلق، ولكني أكره الكفر في الإسلام؛ لَا أطيقه بغضا»، فقال لها النّبي ﷺ: «أتردّين عليه حديقته؟» – وهي المهر الذي أمهرها – قالت: «نعم». فأمره أن يأخذ منها حديقته ولا يزداد؛ ففرّق رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما بطريق الخلع، ويقال إنّه كان أوّل خلع في الإسلام. وأحيانا تكون المرأة كارهة ولا تبدي بغضها بهذه الصّراحة، ولكنّها تثير الشّغب في

إلى جانب ما سبق قد تثبت إباحة الفعل بالإباحة الأصليّة. فإذا لم يرد في الفعل حكم مصدره النّصّ أو الإجماع أو القياس أو غير ذلك من الأصول الشّرعيّة، بقي الفعل على أصله مباحا بالإباحة الأصليّة.

ومن يعتبر الحكم خطاب الشّارع، فالإباحة الشّرعيّة عنده ستكون حكما، لأنّها ترد في خطاب؛ أمّا الإباحة الأصليّة – وهي الواردة قبل ورود الشّرع (القبليّة عقليّة لا زمنيّة كما سيرد بعد قليل)، بل والمستمرّة بعده – فلا يحملها خطاب الشّارع، ومن ثمّ فهي ليست بحكم[286].

وقد يمكن القول إنّ هنالك الفعل وعدم الفعل، وهنالك الإلغاء لبعض الأفعال (أي هنالك المنع)، وهنالك الإلغاء لبعض عدم الأفعال (أي هنالك الوجوب)، وهنالك

البيت لأنفه سبب، وتعصي زوجها، وتقوم بالكفر في الإسلام، ولا تتورّع عنه، وهذا ما كرهت امرأة ثابت بن قيس التي جاءت الرّواية بأمرها.

"ثانيهما – أن يكون بالمرأة عيب مستحكم ولا يمكن معه القيام بالحقوق الزّوجيّة، فإنّ أخذ المال في هذه الحال يكون سائغًا، وإن لم يكن نشوز ولا عصيان؛ ولذلك سوّغ الحنابلة والمالكيّة أن يطلب الرّجل من القاضي التّفريق على أن يأخذ ما أعطى أو بعض ما أعطى، وإن لم يعتبر التّفريق خلعًا". محمّد أبو زهرة، زهرة التّفاسير، دار الفكر العربي، د م، د ت، ص 777.

(285) جاء في تفسير هذه الآية: "الخطبة: من الخطاب، وهي مخاطبة المرأة أو ذويها في أمر زواجها؛ والتّعريض ضدّ التّصريح، وهو إفهام المراد لكلام يحتمل ما يريده المتكلّم، ويحتمل غيره، وهو في ظاهره غير ما يريد، ولكن يبدو من لحن القول وإشاراته والمقام ما يريده، وهو من عَرْضِ الشّيء وهو جانبه، كأنّه يحوم به حول الشّيء وعلى جوانبه ولا يظهر مراده. والنّساء المراد بهن في الآية هنّ المتوفّى عنهنّ أزواجهنّ في أثناء العدّة [...] ومعنى الجملة الكريمة: أنّه لَا إثم في التّعريض بخطبة المتوفّى عنهنّ أزواجهنّ". محمّد أبو زهرة، م س (زهرة التّفاسير)، ص 822.

(286) انظر مثلا: السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 77 وما بعدها (أوردنا كلام السّيّد محمّد تقي الحكيم في الفقرة 29، الهامش)؛ عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 166.

التّكريس التّشريعيّ لبعض الأفعال وعدم الأفعال (أي هنالك الإباحة الشّرعيّة). والإلغاء والتّكريس (أي الشّرع والقانون) – لأنّهما إلغاء وتكريس – متأخّران عقلا. بقي الفعل وعدم الفعل الذي لم يُلغ ولم يُكرّس (عدد الفعل وعدم الفعل غير قابل للحصر، لكنّ الإلغاء والتّكريس، أي القانون، قابل لذلك). ويمكن القول في شأنه إمّا إنّه إباحة غير شرعيّة (أو إباحة أصليّة) وليس حكما (وهذا الرّأي جاء أعلاه)، وإمّا إنّ الشّرع قال به ضمنا ومن ثمّ هو حكم ضمنيّ[287].

وثمّ من كتب في عنوان الاستصحاب – أي في العنوان الذي يتعلّق بكيفيّة تصرّف الفقيه حين لا يجد أصلا شرعيّا من قرآن وسنّة وإجماع وقياس ونحو ذلك – قائلا إنّ الله تعالى قال: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً**﴾ [البقرة: 29]، "وصرّح في عدّة آيات بأنّه سخّر للنّاس ما في السّموات وما في الأرض، ولا يكون ما في الأرض مخلوقا للنّاس ومسخّراً لهم إلّا إذا كان مباحا لهم، لأنّه لو كان محظورا عليهم ما كان لهم"[288]. على هذا الكلام تكون الإباحة الأصليّة إباحة شرعيّة قال بها نصّ عامّ، ومن ثمّ هي حكم.

وأيًّا كان القول الذي نتبنّى في المسألة، فينبغي في نهاية المطاف أن لا نخلط بين الإباحتين وأن نميّز الواحدة منهما عن الأخرى.

---

[287] قرّب من "كوينغ" حين قال إنّ "الدّولة تتحمّل عبء حماية هذه الحقوق (يقصد ما أسماه قبل ذلك حقوقا أصليّة للإنسان يتمتّع بها بمقتضى القانون الطّبيعيّ). بهذا الفعل تتحوّل هذه الحقوق الإنسانيّة الطّبيعيّة والمؤسّسة على القانون الطّبيعيّ إلى حقوق شخصيّة بمقتضى القانون الوضعيّ".

هـ كوينغ، «معنى مصطلح الحقّ»، أرشيف فلسفة القانون، عدد 9: الحقّ الشّخصيّ موضع تساؤل، 1964، ص 1.

H. Coing, «Signification de la notion de droit subjectif», *Archives de philosophie de droit,* n° 9 : Le droit subjectif en question, 1964, p. 1.

[288] عبد الوهّاب خلّاف، م س (أصول الفقه)، ص 92.

75 **الكلام الذي يؤدّي (أو الذي يُستفاد منه) معنى الإباحة** ◊ فإذا اهتممنا بالإباحة الشّرعيّة، قلنا إنّ النّصوص تؤدّي معنى هذه الإباحة بأساليب عديدة، منها:

لفظ الحِلّ[289].

نفي التّحريم[290] أو الإثم[291] أو الجُناح[292] أو الحرج[293].

صيغة الأمر المصحوبة بقرينة تصرف عن معناها الظّاهر، وهو الوجوب، إلى المعنى المتمثّل في الإباحة[294].

---

[289] **﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾** [المائدة: 5].

﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: 187].

[290] **﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾** [الأعراف: 32].

﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: 8].

[291] **﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾** [البقرة: 173].

[292] **﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾** [البقرة: 235].

[293] **﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ﴾** [النّور: 61].

[294] **﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾** [الجمعة: 10]. "فالانتشار في الأرض مباح وإن ورد بصيغة الأمر لوجود القرينة الدّالّة على الإباحة وهي منع الفعل وهو الانتشار في الأرض بقوله عزّ وجلّ قبل ذلك **﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾** [الجمعة: 9]. فالانتشار لطلب الرّزق منع منه المكلّف قبل الصّلاة ثمّ أمر به بعدها. فمنع الفعل قبل الأمر به قرينة على صرف الأمر عن معناه الحقيقيّ وهو الوجوب إلى الإباحة. فالانتشار إذن أمر مباح بناءً على القاعدة المقرّرة عند الأصوليّين: الأمر بعد الحظر يفيد

الإباحة. ومثل ذلك قوله تعالى ﴿**وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**﴾ [المائدة: 2]، وكذلك قوله تعالى ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ**﴾ [البقرة: 60]". عبد المجيد محمود مطلوب، م س، ص 374 وما بعدها.

وزيادة على ما جاء في المتن من مسائل تتعلّق بالمباح الذي يتمثّل في التّخيير بين الفعل وعدم الفعل والتّسوية بينهما، تتناول كتب الأصول أيضا المسائل الآتية:

مسألة مرتبة العفو

"إنّ من المباح ما تكون إباحته نسبيّة بمعنى أنّ الله تعالى لا يعذّب عليه، لأنّه قد عفى عنه، كما كان النّاس في الجاهليّة إذ كانوا يستبيحون ما لم يبحه الإسلام من بعد ذلك، كتزوّجهم بأزواج آبائهم، وكجمعهم بين الأختين، وقد نصّ القرآن الكريم بعد أن جاء التّحريم على أنّ ذلك موضع عفو الله تعالى، ولذلك قال تعالى بعد النّهي في هذين الأمرين ﴿**إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ**﴾ [النّساء: 22].

"ومن ذلك أيضا ما تركه الإسلام في أوّل ظهوره من غير نصّ قاطع بالتّحريم ثمّ نصّ سبحانه وتعالى على التّحريم البات القاطع، كما كان الشّأن في تحريم الخمر، إذ قال سبحانه: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** (90) **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ**﴾ [المائدة: 90، 91]، فإنّه قبل ذلك التّحريم القاطع يكون ذلك الأمر الذي جاء فيه التّحريم في موضع المباح.

"ولقد سمّى هذه الحال وأشباهها بعض الفقهاء مرتبة العفو، وقرّروا أنّها مرتبة بين المباح وبين الحرام، فإنّه لا يمكن أن يكون متساوي النّفع والضّرر أو متساوي الفعل والتّرك، وفاعله لا يستحقّ الذّمّ ولا المدح، فإنّ الخمر مثلا قبل النّصّ القاطع بتحريمها لم يقل سبحانه وتعالى إنّها متساوية النّفع والضّرر، أو لا يستحقّ تاركها المدح، ولا شاربها الذّمّ، بل قال سبحانه: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا**﴾ [البقرة: 219]، ولا يمكن أن يكون الأمر الذي إثمه أكبر من نفعه مباحا، وليس في فعله ذمّ ولا في تركه مدح.

"ومثل هذا من ارتكب شيئا ثبت تحريمه، ولكنّه يجهل التّحريم لعذر، كمن يتزوّج امرأة لا يعلم أنّ بينها وبينه علاقة محرّمة، ثمّ يتبيّن أنّ بينهما تلك العلاقة المحرّمة، كأن تكون أخته رضاعا، ولم يكن على علم بواقعة الرّضاع، أو كان يعلم أنّهما التقيا على ثدي واحدة، ولكنّه حديث عهد بالإسلام لا يعلم بهذا التّحريم، فإنّه في هاتين الحالتين يكون معذورا في الدّخول بمقتضى العقد الذي تبيّن بطلانه، ولكن لا

يُعدّ الفعل بالنّسبة له مباحا قبل أن يعلم، بل يكون في مرتبة ليست هي الإثم، وليست المباح، وهذه المرتبة هي مرتبة العفو.

"وإذا كان الفقهاء ينظرون إلى المباح على أنّه متساوي الضّرر والنّفع، أو لا مدح فيه عند الفعل أو التّرك، فإنّ هذا النّظر يقتضي بلا ريب فرض هذه المرتبة المسمّاة العفو لتتناول هذه الأمور التي ذكرناها وغيرها ممّا يشبهها، لأنّها لا تُعدّ متساوية في المدح والذّمّ مع أنّه لا مؤاخذة فيها لموضع العذر بسبب الجهل، أو عدم وجود النّصّ". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 44 وما بعدها.

وللتّفصيل انظر: الشّاطبي، م س (الموافقات)، ج 1، ص 253 وما بعدها؛ يوسف صلاح الدّين طالب، م س (العفو عند الأصوليّين والفقهاء. يتضمّن دراسة تأصيليّة تطبيقيّة لمرتبة العفو عند الإمامين ابن تيميّة والشّاطبي، دار النّوادر، سوريا – دمشق/ لبنان – بيروت، ط 1، 1429 هـ/ 2008 م).

مسألة إنكار وجود المباح (أو ما يسمّى بـ: شبهة الكعبي)

"أنكر الكعبي وأتباعه من المعتزلة وجود المباح في الشّريعة الإسلاميّة، بل إنّ دليله – لو تمّ – يصل به إلى إنكار ما عدى الواجب والمحرّم من الأحكام الخمسة. ودليله كما صوّره الآمدي: أنّه ما من فعل يوصف بكونه مباحا إلّا ويتحقّق بالتّلبّس به ترك حرام ما، وترك الحرام واجب، ولا يتمّ تركه دون التّلبّس بضدّ من أضداده، وما لا يتمّ الواجب إلّا به واجب (قال الآمدي عن هذا الكلام للكعبي إنّه "في غاية الغوص والإشكال، وعسى أن يكون عند غيري حلّه". عليّ بن محمّد الآمدي، م س: الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 168).

"ولإيضاح رأيه (أي رأي الكعبي) نفترض أنّ الفعل المباح هو (شرب الليمون) مثلا. فإنّه لا يوجد في الخارج إلّا إذا كان الإنسان متلبّسا بترك حرام، ولنفترض أنّه (شرب الخمر) مثلا. وترك الحرام واجب. ومن جانب آخر فإنّه لا يتمّ هذا الواجب (ترك شرب الخمر) إلّا إذا تلبّس بضدّه وهو (شرب الليمون). فيكون هذا الضّدّ (شرب الليمون) مقدّمة للواجب. ومقدّمة الواجب واجبة. إذن فـ(شرب الليمون) واجب وليس مباحا.

"ودليل الكعبي هذا لا يتمّ إلّا إذا تمّت مقدّماته الثّلاث، وهي:

"1 – أنّ النّهي عن الشّيء يقتضي الأمر بضدّه، وأنّ الأمر بالشّيء يقتضي النّهي عن ضدّه.

"2 – أنّ فعل الضّدّ هو مقدّمة لترك الضّدّ الآخر.

"3 – أنّ مقدّمة الواجب واجبة.

"وهذه مسائل ثلاث تحرّر في أصول الفقه، وهي غير مسلّمة جميعا.

"أمّا الأولى: فإنكارها يرجع إلى أنّ الأوامر والنّواهي – عند المسلمين عموما – وليدتا مصالح ومفاسد في متعلّقاتها. فالأمر لا يكون إلّا إذا كانت هناك مصلحة باعثة على الإتيان بالمأموريّة، والنّهي لا يكون إلّا إذا كانت هناك مفسدة في المنهيّ عنه باعثة على الرّدع عنه.

"والمصلحة والمفسدة من قبيل الضّدّين الذين لهما ثالث، وهو ما لا مصلحة ولا مفسدة به، وهو موضع تعلّق الإباحة.

"فإذا تمّ هذا، فإنّ القول بأنّ الأمر بالشّيء يقتضي النّهي عن ضدّه والنّهي عن الشّيء يقتضي الأمر بضدّه لا ملزم له، لجواز أن يكون في المنهيّ عنه مفسدة وليس في ضدّه مصلحة ملزمة ليكون مأمورا به، وإذن فالنّهي عن الشّيء لا يستلزم الأمر بضدّه، وهكذا العكس.

"وأمّا الثّانية: – وهي أنّ فعل الضّدّ مقدّمة لترك الضّدّ الآخر – فهي غير صحيحة أيضا، وذلك لأنّ المقدّميّة تستدعي أن تكون المقدّمة سابقة في رتبتها على ذي المقدّمة، والأمر هنا ليس كذلك، لأنّ كلّ ضدّ هو في رتبة ضدّه الآخر، وكلّ ضدّ هو في رتبة عدمه، فتكون النّتيجة أنّ كلّ ضدّ هو في رتبة عدم ضدّه. فإذا تساوى فعل الضّدّ مع ترك الضّدّ الآخر في الرّتبة، فكيف يكون مقدّمة له، والمقدّمة كما قلنا لابدّ أن تكون سابقة في الرّتبة.

وأمّا الثّالثة: وهي أنّ مقدّمة الواجب واجبة، فقد تقدّم بطلان ذلك في بحث المقدّمة (أوردنا هذا البحث في الفقرة 56، الهامش) وظهر لنا هناك أنّها ليست بواجبة.

"والخلاصة أنّ دليل الكعبي في إنكار المباح قائم على هذه الأسس الثّلاثة، وكلّها باطلة، فكذلك ما قام عليها". السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة وفلسفيّة)، ص 290 وما بعدها.

مسألة دخول أو عدم دخول المباح في مسمّى الواجب.

"وحجّة من قال بالدّخول أنّ المباح ما لا حرج على فعله. وهذا المعنى متحقِّق في الواجب. والزّيادة التي اختصّ بها الواجب غير نافية للاشتراك فيما قيل.

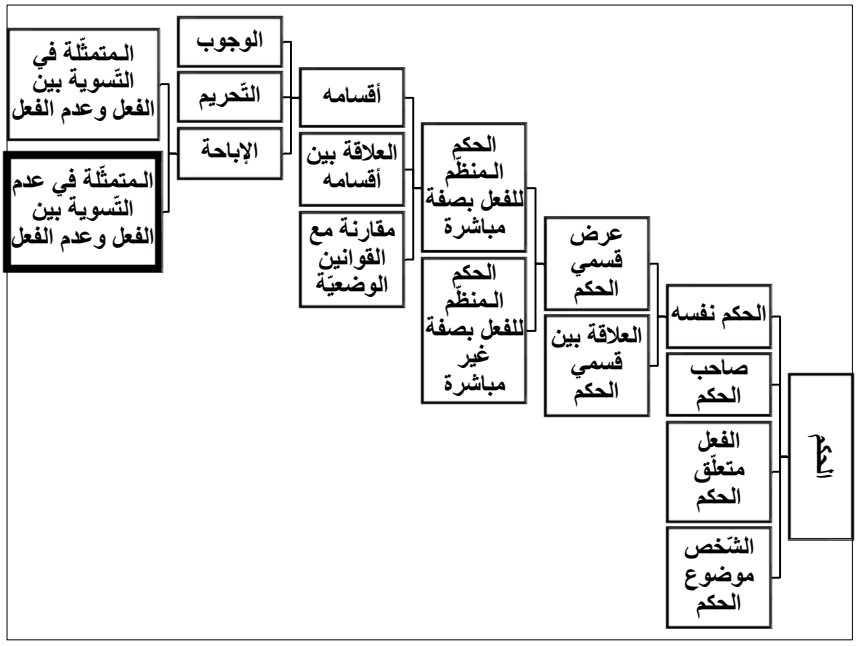
"وحجّة من قال بالتّباين: أنّ المباح ما خيّر فيه بين الفعل والتّرك بالقيود المذكورة، وهو غير متحقّق في الواجب، وهو الحقّ.

"فإن قيل: العادة مطّردة بإطلاق الجائز على الصّلاة الواجبة والصّوم الواجب في قولهم: صلاة جائزة، وصوم جائز. ولو لم يكن مفهوم الجائز متحقّقا في الواجب، لزم منه إمّا الاشتراك وإمّا التّجوّز، وهو خلاف الأصل.

هذا عن الإباحة المتمثّلة في التّسوية بين الفعل وعدم الفعل، بعدها ينبغي تناول الإباحة التي مفادها عدم التّسوية[295].

"قلنا: ولو كان إطلاقه عليه حقيقة، فلا مشترك بينهما سوى نفي الحرج عن الفعل بدليل البحث والسّبر؛ فلو كان ذلك المسمّى حقيقة، فالعادة أيضا مطّردة بإطلاق الجائز على ما انتفى الحرج عن تركه، ولذا يُقال: المحرّم جائز التّرك، وما هو مسمّى الجائز أوّلا غير متحقّق هنا، ويلزم من ذلك أن يكون إطلاق اسم الجائز على ترك المحرّم مجازا أو مشتركا، وهو خلاف الأصل، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر، بل احتمال التّجاوز فيما ذكرناه أوْلى لما فيه من موافقة الإطلاق في قولهم: هذا واجب وليس بجائز. وعلى كلّ تقدير، فالمسألة لفظيّة، وهي في محلّ الاجتهاد". عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 168 وما بعدها. انظر أيضا حول المسألة نفسها: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 89.

(295)



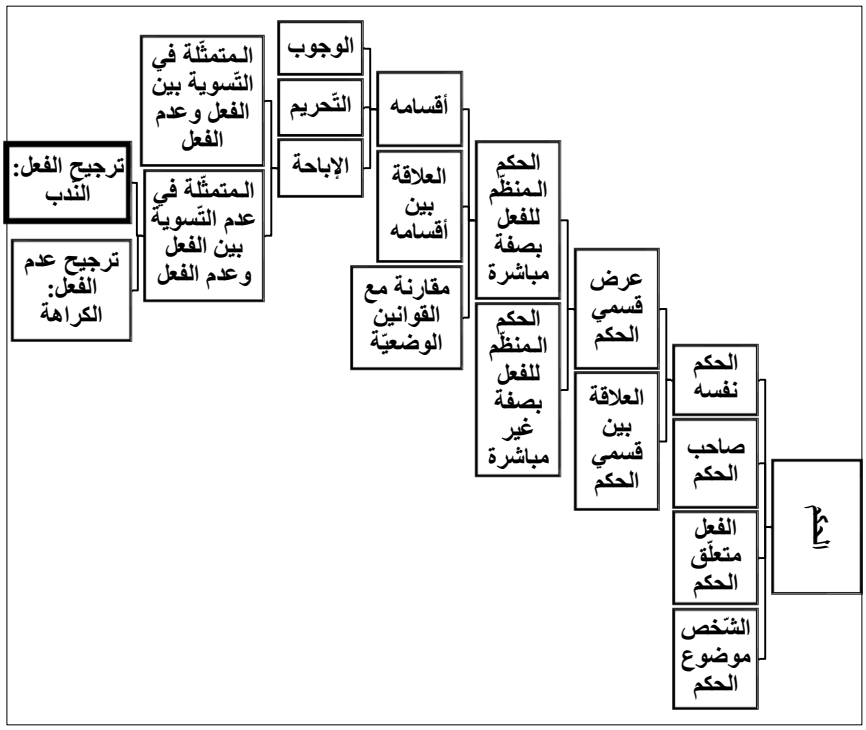
1. 1. 3. 2/ الإباحة المتمثّلة في عدم التّسوية بين الفعل وعدم الفعل

76 تقسيم البحث ◊ عدم التّسوية بين الفعل وعدم الفعل يكون: إمّا بترجيح الفعل، وهذا ما يسمّى بالنّدب؛ وإمّا بترجيح عدم الفعل، وهذا ما يُطلَق عليه الكراهة[296].

1. 1. 3. 2. 1/ الإباحة المتمثّلة في ترجيح الفعل: النّدب

77 أنواع أولى من التّعريفات ◊ تعرّف كتب الأصول حكم النّدب (أو الاستحباب، أو السّنّة، أو النّافلة، أو النّفل، أو التّطوّع، أو المرَغّب فيه، أو الرّغيبة، أو الفضيلة،

(296)



أو الإحسان[297]) من حيثيّة أولى هي مضمونه، فتقول إنّ هذا المضمون يتمثّل في أن يطلب الشّارع إتيان فعل مع عدم الإلزام، أي مع التّرخيص في تركه[298] (إذن يتكوّن من أمر وجوديّ أو إيجابيّ: طلب الفعل؛ وأمر وجوديّ أو إيجابيّ آخر: التّرخيص في التّرك)؛ فالنّدب إذن فعل مع عدم الفعل، لكنّ الفعل مرجّح[299]. ويمكن – إذا أخذنا بعين الاعتبار ما قيل سابقا في الوجوب والتّحريم والإباحة[300] – أن نقول إنّنا هنا أمام تعريف بالحدّ.

زيادة على ما سبق، تعرّف كتب الأصول النّدب من حيثيّة ثانية هي النّتيجة والأثر على موضوع الحكم (أي على الشّخص الذي ينطبق عليه الحكم)، فتقول إنّ حكم النّدب هو ما يثاب فيه الفاعل ويُمدح، ولا يُعاقب التّارك ولا يُذمّ[301]. هذا التّعريف ينبغي وصفه بأنّه تعريف بالرّسم، وذلك إذا نظرنا إلى ما قيل في إطار تعريف الوجوب والتّحريم والإباحة[302].

ومن زاوية ثالثة هي العلّة الغائيّة، تعرّف كتب الأصول النّدب فتقول إنّه الحكم الذي هدفه تحقيق "مصلحة غير ملزمة أو ناقصة"[303]. ويمكن القول إنّ معنى "مصلحة غير ملزمة أو ناقصة" هو أنّه وفي نظر الشّارع وتقديره: إمّا أنّ الفعل مصلحة خالصة

---

[297] شعبان محمّد إسماعيل، أصول الفقه الميسّر، دار ابن حزم، ط 1، 1429 هـ/ 2008 م، ج 2، ص 373؛ محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س، ص 32؛ محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه) ص 39.

[298] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه) ص 39.

[299] "يُعرّف المندوب بأنّه ما ترجّح جانب فعله على جانب تركه من غير إلزام". عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 365.

[300] انظر الفقرة 44 والفقرة 61 والفقرة 72.

[301] شعبان محمّد إسماعيل، م س (أصول الفقه الميسّر)، ج 2، ص 373.

[302] انظر الفقرة 44 والفقرة 61 والفقرة 72.

[303] جاء هذا التّعبير عند: أحمد كاظم البهادلي، م س، ج 1، ص 65.

وهي ليست هامّة جدّا؛ وإمّا أنّ الفعل فيه مصلحة وفيه أيضا مفسدة، ولكنّ تلك وإن غلبت هذه فهي ليست بالهامّة جدّا[304]. لأجل ما جاء أعلاه يضع الشّارع حكما يطلب فيه الفعلَ الذي من شأن وجودِه أن يوجِد تلك المصلحة؛ لكن لأنّ هذه ليست هامّة جدّا لم يلغ الشّارع عدم الفعل[305].

[304] جاء عند أحدهم أنّ الاستحباب: "هو أحد الأحكام التّكليفيّة الخمسة. وقد ذكروا أنَّ تعريفه هو عبارة عن «طلب الشّيء مع الإذن في تركه»، وهذا ما يقتضي تركُّب الاستحباب من جزءين. ومن هنا لم يقبل جمع من الأعلام بهذا التّعريف، وذلك لأنَّ الاستحباب من المفاهيم البسيطة، وهذا ما أوجب العدول عنه إلى تعريف آخر وهو أنَّ الاستحباب «هو الطّلب غير الإلزاميّ».

"وكيف كان فإنَّ نظر هذين التّعريفين إنّما هو لمقام الإثبات.

"وثمّة تعريف آخر للاستحباب يتّصل بمقام الثّبوت حاصله أنَّ الاستحباب عبارة عن الحكم التّكليفيّ النّاشئ عن مِلاك غير بالغ حدّاً يستوجب تعلُّق الإرادة الملزمة بتحقيق متعلَّقه. فالإرادة الموجبة لجعل الحكم الاستحبابيّ لم تكن شديدة تبعاً للمِلاك الذي تولّدت عنه الإرادة حيث لم يكن تامّاً". محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة «الاستحباب».

[305] قرّب من: محمّد أبو زهرة، م س: أصول الفقه، ص 42.

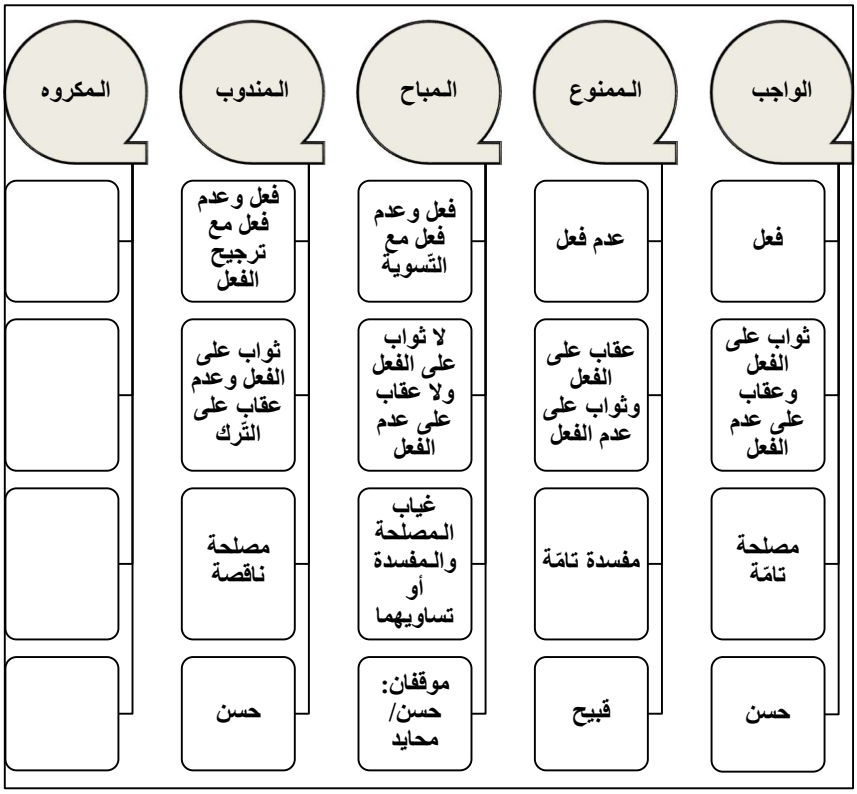
ومن زاوية رابعة تهمّ متعلّق الحكم (أي الفعل الذي ورد عليه الحكم)، تقول كتب الأصول إنّ النّدب هو حكم متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، حسنا[306] (أو خيرا، ونحو ذلك) في نظر من وضع الحكم[307].

والسّؤال الذي يُطرح: هل ثمّ في القوانين الوضعيّة الغربيّة حكم يساوي الحكم الموجود في القانون الإسلاميّ تحت اسم المندوب؟

78 أمثلة (أو نوع آخر من التّعريف هو التّعريف بالأمثلة) ◊ سنجيب على هذا السّؤال لاحقا[308]، أمّا الآن فما ينبغي هو الاهتمام بأمر آخر هو إعطاء مثال

[306] انظر مثلا: السّبكي، م س (الإبهاج)، ج 1، ص 61.

[307]



[308] انظر الفقرة 88.

للمندوب في القانون الإسلاميّ. مفاد المثال قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى **فَاكْتُبُوهُ**﴾ [البقرة: 282]. في الآية صيغة أمر (اكْتُبُوه)، لكنّها لن تعطى معناها الظّاهر وهو الوجوب، بل معنى النّدب لوجود القرينة المتمثّلة في الآية الموالية القائلة: ﴿**فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ**﴾

[البقرة: 283]. فهذه الآية تشير إلى أنّه يمكن للدّائن أن يثق بمدينه، لأنّها ترتّب حكما على هذه الثّقة. والثّقة تقتضي عدم الكتابة[309].

79 أقسام المندوب (أو نوع آخر من تعريف النّدب) ◊ بعد هذا التّعريف للمندوب بالمثال، ينبغي تعريفه بأقسامه. وأقسامه ثلاثة، وهي متراتبة:

▪ أوّل قسم هو قسم المندوب المطلوب فعله على وجه التّأكيد دون أن يصل التّأكيد درجة الإلزام (يثاب الفاعل ولا يُعاقَب التّارك، لكن يُلام ويُعاتَب[310]). هذا ما

---

[309] محمّد زكريّا البرديسي، أصول الفقه، دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، د ت، ص 73؛ عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 111؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 76.

لكنّ شارحا من شرّاح القانون الوضعيّ في تونس هو محمّد الشّرفي قال: إنّ النّصّ القرآنيّ يفيد الوجوب، وإنّ فقهاء المسلمين حين لم يوجبوا الكتب خالفوا القرآن. وهكذا – ودائما حسب محمّد الشّرفي – فإنّ الفقهاء المسلمين متى وجدوا أنّ القرآن لا يتلاءم مع واقعهم، تركوه جانبا. بعبارات محمّد الشّرفي ذاتها: "حين وجدوا أنفسهم (يقصد الفقهاء) أمام قاعدة قرآنيّة بدت لهم غير متلائمة مع الواقع الاجتماعي، التجؤوا إلى طرق مختلفة [...] وهكذا حين كانت القاعدة القرآنيّة متقدّمة كثيرا على عصرها، تجاهلوها أو أوجدوا وسائل لمداورتها. مثال ذلك يضع القرآن بوضوح (هنا يرسل محمّد الشّرفي في هامش إلى الآية ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ**﴾) ضرورة الإثبات بكتب في مادّة الالتزامات التّعاقديّة. لكنّ هذه القاعدة [...] كانت صعبة التّطبيق في مجتمع بدوي هو في الغالب أمّيّ. لذا فإنّ الفقهاء وببساطة أهملوا الطّابع الإلزاميّ لهذه القاعدة".

النّصّ الأصليّ:

"Lorsqu'ils se sont trouvés en présence d'une règle coranique qui leur a semblé inadaptée à la réalité sociale, ils ont eu recours à différentes méthodes [...] Ainsi quand la règle coranique était trop en avance sur son temps, ils l'ont ignorée ou bien ils ont créé des moyens de la tourner. Ainsi, par exemple, le Coran pose clairement la nécessité de la preuve par écrit en matière d'obligation contractuelle. Mais cette règle [...] était difficile à appliquer dans une société paysanne en général illettrée. Alors les *fuqahas* ont tout simplement ignoré le caractère obligatoire de cette règle".

محمّد الشّرفي، مقدّمة لدراسة القانون، سيراس، تونس، ط 3، 1997، الفقرة 105 و106.

Mohamed Charfi, *Introduction à l'étude du droit*, CERES, Tunis, 3e éd., 1997, nos 105 et 106.

وعلى هذا فنحن أمام موقفين (موقف علماء أصول الفقه الوارد ذكرهم أعلاه والذي يقول إنّ الآية الكريمة للنّدب، وموقف شارح القانون الوضعيّ "محمّد الشّرفي" الذي يقول إنّها للوجوب).

والموقفان ليسا جديدين. فمن يعود إلى الطّبري مثلا (محمّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي [أبو جعفر الطبري:224 – 310 هـ]، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1420 هـ – 2000 م، ج 6، ص 47)، يجده يقول: "واختلف أهل العلم في اكتتاب الكتاب بذلك على من هو عليه، هل هو واجب أو هو ندب".

والقائلون بالوجوب نظروا إلى الآية 282 وإلى الأمر (**اكْتُبُوهُ**) ورأوا أن لا دليل يصرفه عن معناه الظّاهر المتمثّل في الوجوب.

أمّا القائلون بالنّدب فنظروا زيادة على ما سبق إلى الآية 283 (**فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ**) ورأوا فيها ترخيصا، أي من شاء أن يأتمن يمكنه ذلك (الطّبري، م س، ج 6، ص 48). وعلى ذلك فأمر الآية 282 ثمّ دليل على معناه وهو ما جاء في الآية 283 من ترخيص في عدم الكتابة، ويتمثّل المعنى في الاستحباب.

انطلاقاً ممّا تقدّم، يُلاحَظ أنّ محمّد الشّرفي قد انطلق من مقدّمتين هما: (القرآن قال بالوجوب) + (الفقهاء لم يطبّقوه). والنّتيجة المباشرة للمقدّمتين أنّ الفقهاء الأوائل كلّما وجدوا نصّاً غير ملائم لوقتهم تركوه (أمّا النّتيجة غير المباشرة فهي: أوّلاً، أنّ القرآن يمكن أن لا يلائم وقتنا الحاضر. ثانياً، إن ترك الأوائلُ جانباً القرآنَ، فمن باب أولى أن نتركه نحن المتأخّرون).

فإذا اعتنينا بالنّتيجة المباشرة، قلنا إنّها – وككلّ نتيجة – لا تصحّ إلّا إذا صحّت مقدّماتها.

وبيّنٌ أنّ الذين لم يطبّقوا الآية في معنى الوجوب هم الفقهاء الذين قالو بأنّ الآية للنّدب والاستحباب. وعلى هذا، فمحمّد الشّرفي انطلق من مقدّمة خاطئة، ثمّ بنى على هذا الخطأ نتائج. ويمكن، زيادة على ما تقدّم، وصف هذه النّتائج بالمتهافتة إذ أنّ القائلين بالنّدب – والذين لم يتعرّض لهم محمّد الشّرفي لسبب لا يمكن تفهّمه من قِبَل من هو بصدد تأليف جامعيّ – ليسوا القلّة بل هم جمهور الفقهاء ("والجمهور على أنّه استحباب". ناصر الدّين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمّد الشّيرازي البيضاوي، تفسير البيضاوي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، 1418 هـ، ج 1، ص 164).

... كلّ ما سبق يعني أنّنا أمام ما يسمّى بمغالطة "رجل القشّ" straw man fallacy.

يسمّى بالسّنّة المؤكّدة (أو سنّة الهدى)[311]، ومن أمثلتها لدى المالكيّة: الأذان في المساجد، صلاة الوتر، صلاة العيدين، غُسل يوم الجمعة، العمرة مرّة في العمر، إلخ[312].

■ ثاني قسم (وهو في مرتبة دون مرتبة القسم السّابق) هو قسم المندوب المطلوب فعله على غير وجه التّأكيد (يثاب الفاعل ولا يُعاقب التّارك، ولا يُلام[313]). هذا ما يسمّى بالسّنّة غير المؤكّدة[314] (أو الفضل أو المستحبّ[315])، ونجد فيها كلّ ما قام به الرّسول ﷺ دون أن يواظب عليه: صيام يوم الخميس، صلاة أربع ركعات

انظر حول هذه المغالطة: عبد المجيد الزّرّوقي، م س (المنهجيّة القانونيّة. الجزء الأوّل. المنهجيّة الفقهيّة والتّشريعيّة والقضائيّة)، الفقرة 212.

[310] انظر: السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة)، ص 286؛ شعبان محمّد إسماعيل، م س (أصول الفقه الميسّر)، ج 2، ص 374؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 78؛ محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه) ص 39.

[311] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 78؛ عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 112، محمّد الخضري، م س (أصول الفقه)، ص 49.

[312] جاء عند أحدهم: من أمثلة المندوب فعله على وجه التّأكيد "الأفعال المكمّلة للواجبات الدّينيّة كالصّلاة جماعة والأذان والإقامة، وكذا كلّ ما واظب عليه الرّسول ﷺ من الأمور الدّينيّة ولم يتركه إلّا نادرا، وإنّما تركه ليدلّ على عدم تحتيمه كالمضمضة والاستنشاق وقراءة شيء من القرآن في الصّلاة بعد الفاتحة". وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 78.

[313] انظر: السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة)، ص 286؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 79.

[314] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه) ص 39.

[315] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 78.

قبل الظّهر وقبل العصر وقبل العشاء، والصّدقات غير المفروضة للقادر عليها إذا لم يكن من يُتصدَّق عليه في حال اضطرار[316]، إلخ.

■ ثالث قسم (وهو في مرتبة دون مرتبة القسم السّابق) هو قسم المندوب المتمثّل في الاقتداء بالرّسول ﷺ في الأمور العاديّة من أكل وشرب ولبس ومشي ونحو ذلك ممّا صدر عنه بصفته إنسانا لا بصفته رسولا مبلِّغا عن الله ومبيّنا لشرعه[317] (يثاب الفاعل إذا قصد الاقتداء بالرّسول ﷺ، ولا يُعاقب التّارك، ولا يُلام). ويسمّي البعض هذا المندوب سنّة الزّوائد والمستحبّ والفضيلة والأدب[318].

ويُقسَّم المندوب من حيثيّة أخرى هي تعيّن المطالب به. هذا المعيار يعطي قسمين:

▫ قسم أوّل يسمّى سنّة العين، وهي التي طلبت (طلبا غير جازم) من جميع المكلّفين، كصلاة الضّحى، والرّواتب[319].

▫ قسم ثانٍ يُسمّى سنّة الكفاية، وهي التي طلبت (طلبا غير جازم) من غير نظر إلى الفاعل، كالابتداء بالسّلام[320].

---

[316] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه) ص 39.

[317] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 79؛ شعبان محمّد إسماعيل، م س (أصول الفقه الميسّر)، ج 2، ص 373 شعبان محمّد إسماعيل، م س (أصول الفقه الميسّر)، ج 2، ص 375.

[318] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 79.

[319] شعبان محمّد إسماعيل، م س (أصول الفقه الميسّر)، ج 2، ص 374.

[320] م س (أصول الفقه الميسّر)، ج 2، ص 374.

وجاءت عند الشّاطبي في الموافقات مسألتان:

الأولى: أنّه "إذا كان الفعل مندوبا بالجزء، كان واجبا بالكلّ؛ كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين، وصدقة التّطوّع، والنّكاح، والوتر، والفجر، والعمرة، وسائر النّوافل الرّواتب؛ فإنّها مندوب إليها بالجزء، ولو فرض تركها جملة لجرّح التّارك لها. ألا ترى أنّ في الأذان إظهارا

لشعائر الإسلام؟ ولذلك يستحقّ أهل المصر القتال إذا تركوه. وكذلك صلاة الجماعة، من داوم على تركها يجرّح، فلا تقبل شهادته، لأنّ في تركها مضادّة لإظهار شعائر الدّين، وقد توعّد الرّسول – عليه السّلام – من دوام على ترك الجماعة، فهمّ أن يحرّق عليهم بيوتهم. كما كان عليه السّلام لا يغير على قوم حتّى يصبح، فإن سمع أذانا أمسك، وإلّا أغار. والنّكاح لا يخفى ما فيه ممّا هو مقصود للشّارع، من تكثير النّسل، وإبقاء النّوع الإنسانيّ، وما أشبه ذلك. فالتّرك لها جملةً مؤثّر في أوضاع الدّين، إذا كان دائما؛ أمّا إذا كان في بعض الأوقات، فلا تأثير له، فلا محظور في التّرك". الشّاطبي، م س (الموافقات)، ج 1، ص 211.

الثّانية: أنّ "المندوب [...] (إذا تأمّلته من زاوية معيّنة) وجدته خادما للواجب، لأنّه إمّا مقدّمة له، [أو تكميل له]، أو تذكار به؛ كان من جنس الواجب أو لا.

"فالذي من جنسه: كنوافل الصّلوات مع فرائضها، ونوافل الصّيام والصّدقة والحجّ، وغير ذلك مع فرائضها.

"والذي من غير جنسه: كطهارة الخبث في الجسد والثّوب والمصلّى، والسّواك، وأخذ الزّينة، وغير ذلك مع الصّلاة؛ وكتعجيل الإفطار، وتأخير السّحور، وكفّ اللسان عمّا لا يعني مع الصّيام، وما أشبه ذلك.

"فإذا كان كذلك، فهو لاحق بقسم الواجب بالكلّ، وقلّما يشذّ عنه مندوب يكون مندوبا بالكلّ والجزء". الشّاطبي، م س (الموافقات)، ج 1، ص 239.

ولقد علّق الإمام محمّد أبو زهرة على كلام الشّاطبي في المسألة الأولى، فقال: "أنّ المندوب غير لازم بالجزء، ولكنّه لازم بالكلّ، أي أنّ السّنن المؤكّدة التي لازمها النّبيّ ﷺ، أو التي فعلها ولم يلازمها أحيانا يجوز للإنسان أن يتركها في بعض الأحوال أو جلّها وأكثرها، ولكن لا يجوز أن يتركها جملة، فالأذان لا يجوز لأحد أن يتركه جملة، ولا يجوز لأهل بلد أن يتّفقوا على تركه، وإلّا حملوا عليه حملا، ولا يجوز لشخص أن يترك الجماعة تركا تامّا، فإنّ النّبيّ ﷺ يقول «من ترك الجماعة فوق ثلاث طبع على قلبه». ومن ذلك النّكاح فإنّه سنّة بالجزء، ولكن لا يجوز أن تتركه الجماعة وإلّا فنيت الأمّة، ولذا قال بعض فقهاء الشّيعة إنّ الزّواج فرض كفاية". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 41.

وعلّق الإمام أبو زهرة أيضا على كلام الشّاطبي في المسألة الثّانية قائلا: "كلّ مندوب ثبت أنّه مندوب بسنّة مأثورة عن رسول الله ﷺ يعتبر خادما للواجب أو حمى له أو ذريعة للمداومة عليه، فالمندوبات بمنزلة الحمى والحارس للواجبات إذ هي رياضة للنّفس يستدعي القيام بها أداء الفرض، فمن أدّى النّوافل

80 الكلام الذي يؤدّي (أو الذي يُستفاد منه) معنى النّدب ◊ ويؤدّى معنى النّدب: إمّا بمادّة الكلام، كالقول "يُسنّ لكم كذا"، أو "يحسن لكم الفعل الفلاني"، أو "يُستحَبّ لكم الفعل العلّاني"، أو "هذا الفعل أفضل لكم"[321]، ونحو ذلك.

وإمّا بصيغة الأمر مع نصب قرينة تصرفه من معنى الإيجاب إلى معنى الاستحباب[322]. مثال ذلك آية المداينة التي سبقت معنا[323]. مثال ذلك أيضا "حديث «صلّوا قبل المغرب، صلّوا قبل المغرب (أي بعد الأذان وقبل الإقامة)، ثمّ قال (وهنا القرينة الصّارفة من الوجوب إلى النّدب): لمن شاء (أخرجه أحمد 5/ 55) والبخاري 1/ 396 وأبو داود)"[324].

غير ملتزم الاستمرار في أدائها فإنّه لا محالة يؤدّي الواجب ملتزما الاستمرار في أدائه، ومن قصّر في أداء النّوافل فهو عرضة لأن يُقصِّر في الواجبات". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 40.

[321] "روي أنّ النّبيّ ﷺ قال «من توضّأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل» (رواه أحمد وأبو داود والنّسائي والتّرمذي وحسّنه)، فالتّصريح بأفضليّة الغسل يدلّ على أنّه مندوب". شعبان محمّد إسماعيل، م س (أصول الفقه الميسّر)، ج 2، ص 373.

[322] انظر: السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة وفلسفيّة)، ص 285 وما بعدها.

[323] انظر الفقرة 78.

[324] محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 32؛ عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 367.

وثمّ مثال آخر يُعطى في كتب الأصول. حاصل المثال قوله تعالى: ﴿**فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا**﴾ [النّور: 33]. فالأمر هنا لا يفيد الوجوب بل النّدب، والقرينة التي أفضت إلى الصّرف هي ما تقرّر في القانون الإسلاميّ من أنّ للمالك حرّيّة التّصرّف (القانونيّ) في ملكه". انظر هذا المثال مثلا عند: محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 73؛ عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 111.

ومن المسائل التي نجدها في كتب أصول الفقه تحت عنوان المندوب:

مسألة هل المندوب مأمور به؟

"فقال المثبتون، وهم المالكيّة وأكثر الشّافعيّة والحنابلة، إنّ المندوب مأمور به، لأنّ فعل المندوب يسمّى طاعة بالاتّفاق لما يتوفّر فيه من امتثال الأمر، وامتثال الأمر يسمّى طاعة. ويدلّ عليه انقسام الأمر إلى أمر إيجاب وأمر ندب.

"وقال النّافون، وهم الحنفيّة وابن السّبكي من الشّافعيّة، إنّ المندوب ليس مأمورا به إلّا مجازا". وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 77.

مسألة هل المندوب حكم تكليفيّ؟

"واعتبار المندوب من الحكم التّكليفيّ فيه نظر عند البعض، إذ التّكليف ما فيه كلفة ومشقّة. والواقع أنّه من أقسام الحكم التّكليفيّ باعتبار وجوب اعتقاد كونه مندوبا، أو لكونه لا يخلو عن كلفة ومشقّة، إذ هو سبب للثّواب عند فعله دون ترتيب شيء من الذّمّ على تركه، وهو يسمّى طاعة، والطّاعة تشمل المأمور به والمندوب". وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 77 وما بعدها. انظر المسألة نفسها عند: عليّ بن محمّد الآمدي، م س الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، 162.

وقريب من هذه المسألة مسألة ما يثبت به الاستحباب. فالبعض يثبت "النّوافل، كصلاة التّسابيح، بالأحاديث الضّعيفة ونحوها. والصّواب أنّ الاستحباب، كغيره من الأحكام الشّرعيّة، لا يثبت إلّا بدليل صحيح". محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 33.

مسألة: هل يلزم النّفل بالشّروع فيه؟

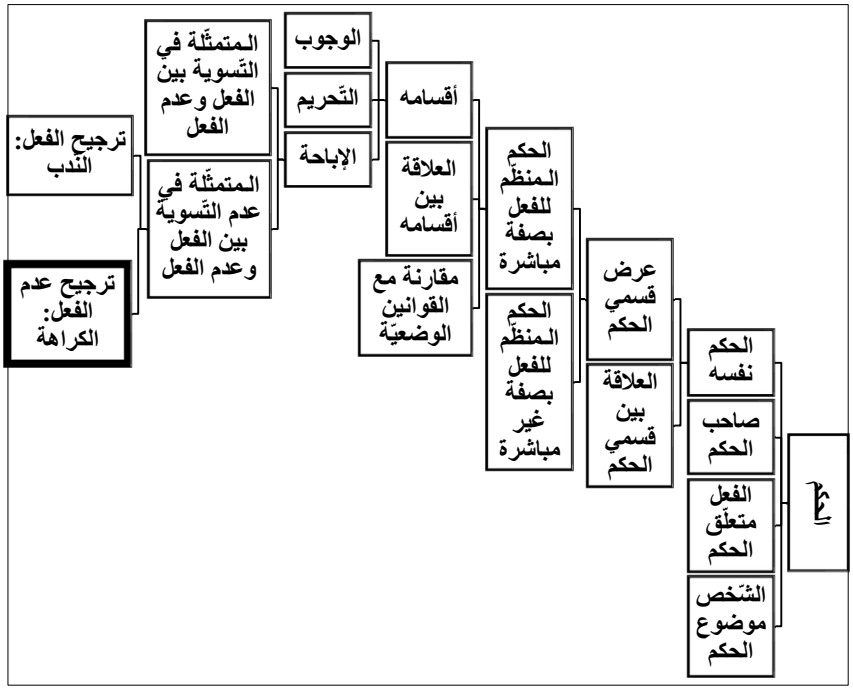
قالت الشّافعيّة لا وقالت الحنفيّة نعم. وعليه فمن قطع صلاة نفل أو صوم نفل لا قضاء عليه عند الشّافعيّة، ويقضي عند الحنفيّة. وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 79 وما بعدها.

بعد الاستحباب والنّدب، أي بعد حكم الإباحة المتمثّلة في ترجيح الفعل تأتي الكراهة، أي الإباحة المتمثّلة في ترجيح عدم الفعل[325].

1. 1. 3. 2. 2/ الإباحة المتمثّلة في ترجيح عدم الفعل: الكراهة

81 أنواع أولى من التّعريفات ◊ تعرّف كتب الأصول حكم الكراهة من حيثيّة أولى هي مضمونه، فتقول إنّ هذا المضمون يتمثّل في أن يطلب الشّارع ترك الفعل مع عدم الإلزام[326]، أي مع التّرخيص في الفعل (إذن تتكوّن من أمر وجوديّ أو

(325)



(326) محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 45؛ محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 34؛ محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 81؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 83.

إيجابيّ: طلب التّرك؛ وأمر وجوديّ أو إيجابيّ آخر: التّرخيص في الفعل)؛ ففي الكراهة إذن يوجد عدم الفعل مع الفعل، لكنّ عدم الفعل مرجّح[327]. هذا التّعريف – إذا أخذنا بعين الاعتبار ما قيل في إطار الوجوب والتّحريم والإباحة والنّدب[328] – ينبغي وصفه بكونه تعريفا بالحدّ.

زيادة على ما سبق، تعرّف كتب الأصول الكراهة من حيثيّة ثانية هي النّتيجة والأثر على موضوع الحكم (أي على الشّخص الذي ينطبق عليه الحكم)، فتقول إنّ حكم الكراهة هو ما يثاب فيه تارك الفعل ويُمدح، ولا يُعاقب الفاعل ولا يُذمّ[329]، لكن قد يستحقّ اللوم والعتاب[330]. فإذا أخذنا بعين الاعتبار ما قيل سابقا عن الأحكام الأخرى[331]، وجب هنا القول إنّنا أمام تعريف بالرّسم.

ومن زاوية ثالثة هي العلّة الغائيّة، تعرّف كتب الأصول حكم الكراهة فتقول إنّه ذاك الذي يهدف إلى الحؤول دون وقوع "مفسدة غير ملزمة أو ناقصة"[332]. ويمكن القول إنّ معنى "مفسدة غير ملزمة أو ناقصة" هو أنّه وفي نظر الشّارع وتقديره: إمّا أنّ الفعل مفسدة خالصة وهي ليست هامّة جدّا؛ وإمّا أنّ الفعل فيه مفسدة وفيه أيضا مصلحة، ولكنّ تلك وإن غلبت هذه فهي ليست بالهامّة جدّا. لأجل ما جاء

---

[327] انظر مثلا: فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين الرّازي، م س (المحصول في علم أصول الفقه)، ص 93.

[328] انظر الفقرة 44 والفقرة 61 والفقرة 72 والفقرة 77.

[329] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 46؛ محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 81؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 83.

[330] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 84.

[331] انظر الفقرة 44 والفقرة 61 والفقرة 72 والفقرة 77.

[332] جاء وصف المفسدة بغير الملزمة عند: الرّوزدري، م س، ج 4، ص 159.
وجاء وصفها بالنّاقصة عند: أحمد كاظم البهادلي، م س، ج 1، ص 65.

منذ قليل يضع الشّارع حكما يطلب فيه عدم الفعل الذي من شأن وجودِه أن يوجِد تلك المفسدة؛ لكن لأنّ هذه ليست هامّة جدّا لم يلغ الشّارع الفعل[333].

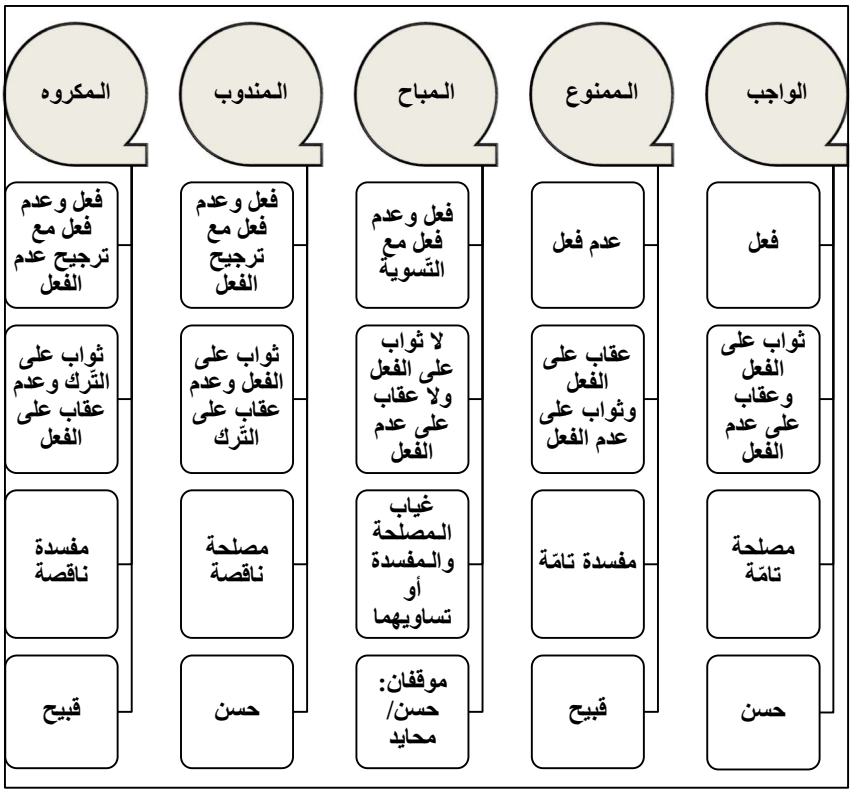
ومن زاوية رابعة تهمّ متعلّق الحكم (أي الفعل الذي ورد عليه الحكم)، تقول كتب الأصول إنّ المكروه هو حكم متعلّقه فعلٌ يُعدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، قبيحا[334] (أو شرّا، ونحو ذلك) في نظر الشّارع[335].

---

[333] قرّب من: محمّد أبو زهرة، م س: أصول الفقه، ص 4.

[334] انظر: فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين الرّازي، م س (المحصول في علم الأصول)، ج 1، ص 108.

[335]



والسّؤال الذي يُطرح: هل ثمّ في القوانين الوضعيّة الغربيّة حكم يساوي الحكم الموجود في القانون الإسلاميّ تحت اسم المكروه؟

82 مثال للمكروه (أو نوع آخر من التّعريف هو التّعريف بالمثال) ◊ سنجيب على هذا السّؤال لاحقا[336]، أمّا الآن فما ينبغي هو الإتيان بتعريف آخر للمكروه هو التّعريف بالمثال. يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ **لاَ تَسْأَلُواْ** عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة:101]. هنا نحن أمام مضارع مع لام ناهية (لاَ تَسْأَلُوا)؛ أي أمام صيغة نهي. والنّهي له معنى ظاهر هو التّحريم؛ ويُصرف عن هذا المعنى إلى

[336] انظر الفقرة 88.

معانيه الأخرى، متى وجدت قرينة. ومن يرجع إلى أسباب النّزول، يجد فيها ما يُعَدّ قرينة على أنّ النّهي الوارد في آية المائدة هو للكراهة[337].

فإذا أردنا أمثلة أخرى للكراهة، وجدنا عند المالكيّة: صلاة النّافلة بعد العصر أو بين آذان المغرب وإقامة صلاة المغرب[338]، والصّيد للّهو، إلخ.

---

[337] جاء في تفسير التّحرير والتّنوير: "استئناف ابتدائيّ للنّهي عن العودة إلى مسائل سألها بعض المؤمنين رسول الله ﷺ ليست في شؤون الدّين ولكنّها في شؤون ذاتيّة خاصّة بهم، فنهوا أن يشغلوا الرّسول بمثالها بعد أن قدّم لهم بيان مُهمّة الرّسول بقوله تعالى: ﴿**مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ** ﴾ [المائدة: 99] الصّالح لأن يكون مقدّمة لمضمون هذه الآية ولمضمون الآية السّابقة، وهي قوله: ﴿**قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ** ﴾ [المائدة: 100]. فالآيتان كلتاهما مرتبطتان بآية ﴿**مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ** ﴾ [المائدة: 99]، وليست إحدى هاتين الآيتين بمرتبطة بالأخرى.

"وقد اختلفت الرّوايات في بيان نوع هذه الأشياء المسؤول عنها، والصّحيح من ذلك حديث موسى بن أنس بن مالك عن أبيه في «الصّحيحين» قال: سأل النّاس رسولَ الله ﷺ حتى أحْفَوْهُ بالمسألة، فصعِد المنبر ذات يوم فقال: «لا تسألونني عن شيء إلّا بيّنت لكم»، فأنشأ رجل كانَ إذا لاحَى يُدعى لغير أبيه، فقال: يا رسول الله من أبي؟ قال: أبوك حذافة (أي فدعاه لأبيه الذي يعرف به)، والسّائل هو عبد الله بن حُذَافة السَّهمي، كما ورد في بعض روايات الحديث. وفي رواية لمسلم عن أبي موسى: فقام رجل آخر فقال مَن أبي؟ قال: أبوك سالم مولى شيبة.

"وفي بعض روايات هذا الخبر في غير الصّحيح عن أبي هريرة أنّ رجلاً آخر قام فقال: أين أبي؟ وفي رواية: أين أنا؟ فقال: في النّار.

"وفي «صحيح البخاري» عن ابن عبّاس قال: كان قوم، أي من المنافقين، يسألون رسول الله استهزاء فيقول الرّجل تضلّ ناقته: أين ناقتي؟ ويقول الرّجل: من أبي؟ ويقول المسافر: ماذا ألقى في سفري؟ فأنزل الله فيهم هذه الآية: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ**﴾. قال الأئمّة: وقد انفرد به البخاري. ومحمله أنّه رأي من ابن عباس، وهو لا يناسب افتتاح الآية بخطاب الذين آمنوا اللهمّ إلّا أن يكون المراد تحذير المؤمنين من نحو تلك المسائل عن غفلة من مقاصد المستهزئين، كما في قوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا**﴾ [البقرة: 104]، أو أريد بالذين آمنوا الذين أظهروا

83 الكلام الذي يؤدّي (أو الذي يُستفاد منه) معنى الكراهة ◊ ويؤدّى معنى الكراهة: إمّا بمادّة الكلام مثل "كره" (إنّ الله [...] كره لكم قيل وقال، وكثرة السّؤال. الحديث) أو "أبغض" (أبغض الحلال إلى الله الطّلاق. الحديث)، ونحو ذلك[339]. وإمّا بصيغة الكلام، وتحديدا بصيغة النّهي المصحوبة بقرينة تصرفها من المنع إلى الكراهة. ومثاله ما جاء أعلاه حول آية المائدة. مثاله أيضا "قوله ﷺ «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، فإنّه صُرف إلى الكراهة، لأنّ الأمر نفسه مشتبه فيه، فلا يوصف بالحلّ والحرمة، وإلّا كان واحدا منها"[340].

الإيمان، على أنّ لهجة الخطاب في الآية خالية عن الإيماء إلى قصد المستهزئين، بخلاف قوله: ﴿**لَا تَقُولُوا رَاعِنَا** ﴾ [البقرة: 104]، فقد عقّب بقوله: ﴿**وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ [البقرة: 104] .

"وروى التّرمذي والدّارقطني عن عليّ بن أبي طالب لَمّا نزلت ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ**﴾ [آل عمران: 97] قالوا: يا رسول الله في كلّ عام؟ فسكت، فأعادوا. فقال: لا، ولو قلت: نعم لوجبتْ، فأنزل الله ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ**﴾، قال: هذا حديث حسن غريب". محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1984، ج 7، ص 66.

(338) وجدنا منذ قليل موقفا فقهيّا آخر من هذا الفعل، وهو أنّه مندوب عليه (انظر الفقرة 80). وعليه فنحن أمام مسألة خلافيّة.

(339) محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 82.

(340) وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 84.

وثمّ مسألتان تثاران في إطار المكروه: هل هو منهيّ عنه؟ وهل هو من الأحكام التّكليفيّة؟ "لا حاجة لذكر الأدلّة هنا، وإنّما هي نفس ما ذكر في المندوب مع ملاحظة عكس الأوضاع". وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 84. انظر أيضا: جمال الدّين أبي عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بـ: ابن الحاجب، مختصر منتهى السّؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، دراسة وتحقيق وتعليق نذير حمادو، الشّركة الجزائريّة اللبنانيّة/ الجزائر – دار ابن حزم/ بيروت، ط 1، 1427 هـ/ 2006 م، ص 323.

84 خلاصة وتخلّص إلى العنوان الموالي ◊ يخلص ممّا تقدّم أنّ الأحكام المنظّمة للفعل بصفة مباشرة أو الأحكام التّكليفيّة خمسة: الوجوب، والتّحريم، والإباحة التي فيها

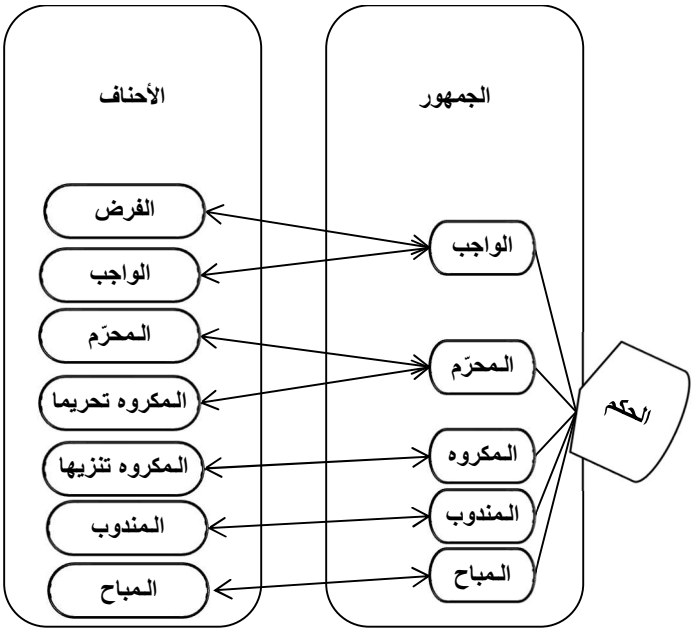
تسوية بين الفعل وعدم الفعل، والإباحة التي فيها ترجيح للفعل (النّدب)، والإباحة التي هي ترجيح لعدم الفعل (الكراهة)[341].

بعد عرض هذه الأحكام[342] ينبغي النّظر في العلاقات الموجودة بينها[343].

---

[341] تسمّى الكراهة عند الأحناف الكراهة التّنزيهيّة (انظر مثلا: محمّد أبو زهرة، م س: أصول الفقه، ص 45 وما بعدها)، وذلك لأنّ لديهم كراهة أخرى يسمّونها الكراهة التّحريميّة.

وقد ينبغي الآن أن نأتي برسم كامل (في السّابق أتينا بما هو جزئيّ: انظر الفقرة 44 الهامش، والفقرة 61 الهامش) يبيّن ما يوجد عند الأحناف وما يقابله عند الجمهور:



[342] يمكن بعد الفراغ من عرض الأحكام ومن عرض تعريفاتها القول مثلا إنّ دلالة الواجب على طلب الفعل وعلى عدم التّرخيص في التّرك هي دلالة مطابقة، وإنّ دلالته على طلب الفعل وحده هي دلالة تضمّن، وهكذا. كما يمكن ربط تلكم التّعريفات بقواعد أصوليّة هي:

القاعدة الأولى: كلّ فعل كسبيّ أحبّه الشّارع ومدحه أو أحبّ فاعله ومدحه، فهو مأمور به (أي هو واجب أو مندوب إليه). مثال ذلك قوله ﷺ: إنّ الله يحبّ أن تؤتى رخصه كما يحبّ أن تؤتى عزائمه.

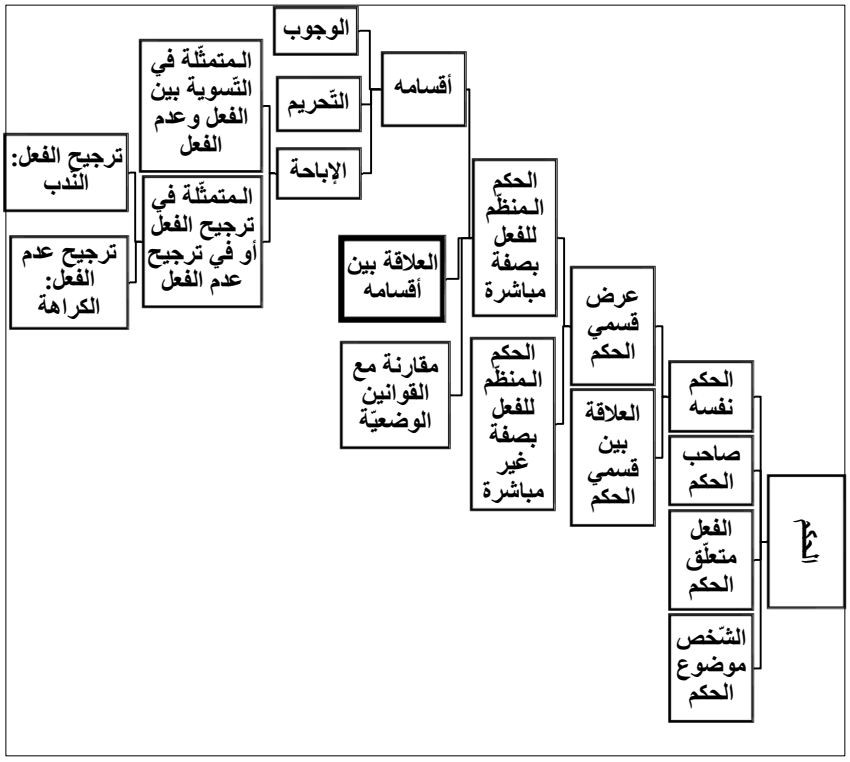
وكقاعدة مقابلة نجد: كلّ فعل كسبيّ مقته الشّارع أو مقت فاعله، فهو منهيّ عنه (أي هو محرّم أو مكروه). مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، مختصر معلمة زايد للقواعد الفقهيّة والأصوليّة، مؤسّسة زايد بن

سلطان آل نهيان للأعمال الخيريّة، أبو ظبي، 1438 هـ/ 2017 م، المجلّد 4، ص 492 وما بعدها. ولقد نقل هذا المصنّف عن العزّ ابن عبد السّلام قوله: "كلّ فعل مُدح أو مدح فاعله لأجله، أو وُعد عليه بخير عاجل أو آجل، فهو مأمور به، لكنّه متردّد بين النّدب والإيجاب". مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 492.

القاعدة الثّانية: تعجّب الرّبّ سبحانه إن تعلّق بحسن الفعل دلّ على الأمر به، وإن تعلّق بقبح الفعل دلّ على النّهي عنه. مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 493. مثاله "قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ**﴾ [البقرة 174 – 175]. ففي قوله: ﴿**فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ**﴾ تعجّب من حالهم في التباسهم بموجبات النّار من غير مبالاة منهم، وفي التّعجّب من الصّبر على النّار دلالة على النّهي عن التّعرّض لأسبابها التي تفضي إلى عذابها، من خيانة ميثاق العلم، وكتمان ما أمر الله تعالى بتبليغه للنّاس". مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 494.

القاعدة الثّالثة: ذكر ما في الفعل من مصلحة يدلّ على الإذن، وذكر ما فيه من مفسدة يدلّ على النّهي. مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 495. من تطبيقات القاعدة "قول النّبيّ ﷺ «الحَلِفُ منفقة للسّلعة ممحقة للكسب» يدلّ على النّهي والتّرهيب عن الحَلِف لبيع السّلعة وترويجها، ذلك أنّ ذكر مفاسد الشّيء يدلّ على النّهي عن الشّيء والتّرهيب منه". مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 496.

(343)


الحكم
الحكم نفسه
صاحب الحكم
الفعل متعلّق الحكم
الشّخص موضوع الحكم
عرض قسمي الحكم
العلاقة بين قسمي الحكم
الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة
الحكم المنظّم للفعل بصفة غير مباشرة
العلاقة بين أقسامه
مقارنة مع القوانين الوضعيّة
أقسامه
الوجوب
التّحريم
الإباحة
المتمثّلة في التّسوية بين الفعل وعدم الفعل
المتمثّلة في ترجيح الفعل أو في ترجيح عدم الفعل
ترجيح الفعل: النّدب
ترجيح عدم الفعل: الكراهة

1. 2/ العلاقة بين أقسام الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة

85 **اجتماع نوعين من الأحكام في فعل واحد** ◊ جاء في أحد كتب الأصول: "حين نلاحظ أنواع الحكم التّكليفيّ [...] نجد أنّ بينها تنافيا وتضادّا يؤدّي إلى استحالة اجتماع نوعين منها في فعل واحد"[344].

فإذا أردنا أن نفصّل في هذا القول، وجب أن نبدأ بتعريف التّضادّ، وحاصله: نقول عن شيئين إنّهما متضادّان، إذا كان لا يمكن أن يكونا صحيحين معا، ويمكن أن يكونا خاطئين معا[345].

◄ فإذا أخذنا الوجوب والتّحريم، وجدنا أنّ الفعل الواحد (مثلا فعل حضور الطّلبة إلى درس الأصول) لا يمكن أن يكون واجبا ومحرّما؛ ويمكن أن يكون لا واجبا ولا

---

[344] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في أصول الفقه)، ج 1 (الحلقة 2)، ص 148.

[345] لقد كان يُنطلق من الكلّيّة الموجبة ويقال إنّها ضدٌّ للكلّيّة السّالبة. كما كان يقال إنّ الكلّيّة الموجبة مناقضة للجزئيّة السّالبة، والكلّيّة السّالبة مناقضة للجزئيّة الموجبة. أمّا الجزئيّة الموجبة والجزئيّة السّالبة فيقال إنّهما داخلتان تحت التّضاد (انظر ما سيأتي في الفقرة 89). ولقد جاء أحدهم (يتعلّق الأمر بـ"روبير بلانشي") وقال: إنّ ما سبق انطلاق من الأشياء المتعارضة للوصول إلى علاقة التّعارض. وقال إنّه ينبغي أن نفعل العكس فننطلق من تعريف علاقة التّعارض، ثمّ نقول عن كلّ شيئين (لا القضايا الواردة منذ قليل فحسب) ينطبق عليهما التّعريف المذكور إنّهما متعارضان.

روبير بلانشي، البنى العقليّة. مقالة في التّنظيم المنهجيّ للمفاهيم، المكتبة الفلسفيّة ج فران، باريس 1969، ص 23 وما بعدها.

Robert Blanché, *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*, Librairie Philosophique J. Vrin, Seconde éd, 1969, p. 23 s.

فإذا فعلنا ما طلبه "روبير بلانشي" فيما يخصّ التّعارض الذي يهمّنا، أي فيما يتعلّق بالتّضادّ (يسمّى أيضا عدم التّلاؤم)، أعطى ذلك التّعريف الذي جاء أعلاه في المتن.

محرّما، أي يمكن أن يكون إمّا مباحا بالإباحة التي فيها التّسوية وإمّا مندوبا وإمّا مكروها.

على هذا فإنّ العلاقة بين الوجوب والتّحريم هي علاقة تضادّ[346].

◄ وإذا أخذنا الوجوب والإباحة التي فيها التّسوية، وجدنا أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يكون واجبا ومباحا بالإباحة التي فيها التّسوية؛ ويمكن أن يكون لا واجبا ولا مباحا بتلك الإباحة، أي يمكن أن يكون إمّا ممنوعا وإمّا مندوبا وإمّا مكروها.

على هذا تكون العلاقة بين الوجوب والإباحة التي فيها التّسوية هي علاقة تضادّ.

◄ وإذا أخذنا الوجوب والنّدب، وجدنا أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يكون واجبا ومندوبا؛ ويمكن أن يكون لا واجبا ولا مندوبا، أي يمكن أن يكون إمّا ممنوعا وإمّا مباحا إباحة فيها تسوية وإمّا مكروها.

على هذا تكون العلاقة بين الواجب والمندوب هي علاقة تضادّ.

◄ وإذا أخذنا الوجوب والكراهة، وجدنا أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يكون واجبا ومكروها؛ ويمكن أن يكون لا واجبا ولا مكروها، أي يمكن أن يكون إمّا ممنوعا وإمّا مباحا بالإباحة التي فيها التّسوية وإمّا مندوبا.

على هذا فإنّ العلاقة بين الوجوب والكراهة هي علاقة تضادّ[347].

● وإذا أخذنا التّحريم والإباحة التي فيها التّسوية، وجدنا أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يكون واجبا ومباحا بالإباحة التي فيها التّسوية؛ ويمكن أن يكون لا واجبا ولا مباحا بتلك الإباحة، أي يمكن أن يكون إمّا ممنوعا وإمّا مندوبا وإمّا مكروها.

على هذا تكون العلاقة بين التّحريم والإباحة التي فيها تسوية هي علاقة تضادّ.

● وإذا أخذنا التّحريم والمندوب، وجدنا أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يكون محرّما ومندوبا؛ ويمكن أن يكون لا محرّما ولا مندوبا، أي يمكن أن يكون إمّا واجبا وإمّا مباحا إباحة فيها تسوية وإمّا مكروها.

(346) انظر: الغزالي، م س (المستصفى)، ج 1، ص 79.

(347) انظر: م س، ج 1، ص 79.

على هذا تكون العلاقة بين المحرّم والمندوب هي علاقة تضادّ.

● وإذا أخذنا التّحريم والكراهة، وجدنا أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يكون محرّما ومكروها؛ ويمكن أن يكون لا محرّما ولا مكروها، أي يمكن أن يكون إمّا واجبا وإمّا مباحا إباحة فيها تسوية وإمّا مندوبا.

على هذا تكون العلاقة بين المحرّم والمكروه هي علاقة تضادّ.

□ وإذا أخذنا المباح إباحة فيها تسوية والمندوب، وجدنا أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يكون مباحا بتلك الإباحة ومندوبا؛ ويمكن أن يكون لا مباحا بتلك الإباحة ولا مندوبا، أي يمكن أن يكون إمّا واجبا وإمّا ممنوعا وإمّا مكروها.

على هذا تكون العلاقة بين المباح إباحة فيها تسوية والمندوب هي علاقة تضادّ.

□ وإذا أخذنا المباح إباحة فيها تسوية والمكروه، وجدنا أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يكون مباحا بتلك الإباحة ومكروها؛ ويمكن أن يكون لا مباحا بتلك الإباحة ولا مكروها، أي يمكن أن يكون إمّا واجبا وإمّا ممنوعا وإمّا مندوبا.

على هذا تكون العلاقة بين المباح إباحة فيها تسوية والمكروه هي علاقة تضادّ.

◙ وإذا أخذنا المندوب والمكروه، وجدنا أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يكون مندوبا ومكروها؛ ويمكن أن يكون لا مندوبا ولا مكروها، أي يمكن أن يكون إمّا واجبا وإمّا ممنوعا وإمّا مباحا بالإباحة التي فيها تسوية.

على هذا تكون العلاقة بين المندوب والمكروه هي علاقة تضادّ[348].

فإذا رجعنا إلى الكتاب الأصوليّ الذي فصّلنا في الأعلى كلامه، وجدناه يضيف: "ومردّ هذا التّنافي إلى التّنافر بين مبادئ تلك الأحكام (يقصد إرادة الشّارع تحقيق مصلحة من المصالح التّامّة حين يشرّع الواجب، وإرادته عدم تحقّق مفسدة من

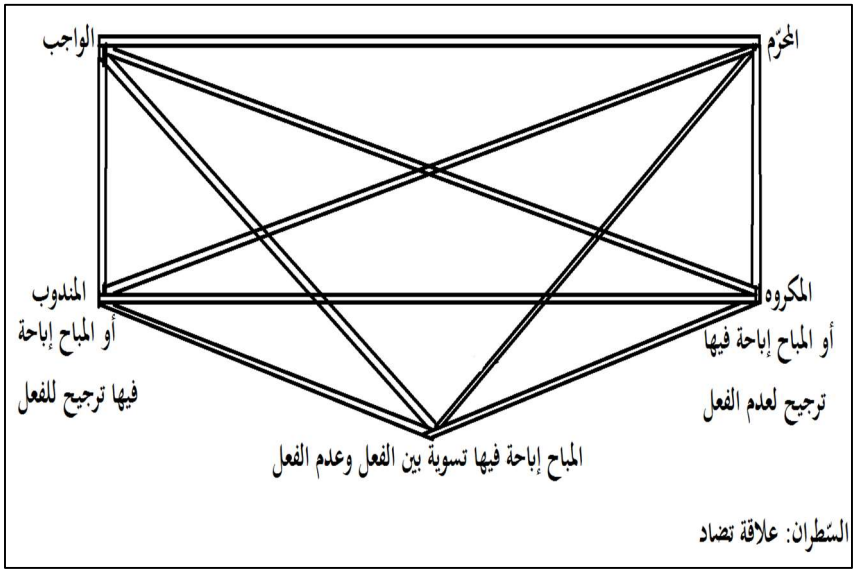
المفاسد التّامّة حين يشرّع التّحريم، وهكذا)، وأمّا على مستوى الاعتبار فقط فلا يوجد تنافر، إذ لا تنافي بين الاعتبارات إذا جُرّدت عن الملاك والإرادة"[349].

وفي تفسير لما جاء الآن قيل: "ولا بدّ هنا من الالتفات إلى أنّ التّعبير بوجود التّضادّ بين الأحكام التّكليفيّة إنّما هو تعبير بلحاظ متعلّق الموصوف أي «مبادئ الحكم»، وإلّا فإنّ الأحكام على مستوى الاعتبار لا تضادّ فيما بينها لأنّها مجرّد اعتبارات"[350].

86 اجتماع فردين من نوع واحد من الأحكام التّكليفيّة في فعل واحد ◊ زيادة على المسألة السّابقة، جاء في كتاب الأصول الذي تناولناه أعلاه وأوردنا تفصيلا لكلامه

---

[348] ويمكن رسم ما جاء في المتن كالآتي:



[349] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في أصول الفقه)، ج 1 (الحلقة 2)، ص 148.

[350] السّيّد كمال الحيدري، الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر (تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم)، دار فراقد، قم – إيران، ط 1، 1428 هـ/ 2007 م، ج 1، ص 77.

أنّه: "لا يمكن أن يجتمع في فعل واحدٍ فردان من نوع واحد، فمن المستحيل أن يتّصف شيء واحد بوجوبين، لأنّ ذلك يعني اجتماع إرادتين على مُرادٍ واحد، وهو من قبيل اجتماع المثلين، لأنّ الإرادة لا تتكرّر على شيء واحد، وإنّما تقوى وتشتدّ. والمحظور (الممتنع) هنا أيضا بلحاظ المبادئ، لا بلحاظ الاعتبار نفسه"[351].

وفي تفسير هذا الكلام قيل: "المقصود هو عدم إمكانيّة اجتماع مبادئ فردين من نوع واحد من الأحكام في فعل واحد، لا اجتماع فردين بما هما اعتباران فقط. ولذا يقال – مثلاً – باستحالة اتّصاف شيء واحد بوجوبين، لأنّ مردّ ذلك إلى اجتماع إرادتين شديدتين مستقلّتين على مراد واحد. وليست الاستحالة هنا بسبب التّنافي والتّضادّ بين مبادئ الحكمين، لأنّهما مبادئ لحكمين من نوع واحد، بل مردّ ذلك إلى أنّ مثل هذا الاجتماع هو من قبيل اجتماع المثلين، واجتماع المثلين محال عقلاً، كما هو واضح. بعبارة أخرى: يمكن أن يقال إنّ غرض الوجوب هو تحريك العبد نحو الإتيان بالفعل، وإنّ هذا الغرض يتحقّق بالوجوب الأوّل، ولن يكون جعل الوجوب الثّاني بدافع التّحريك والبعث أيضاً إلّا تحصيلاً للحاصل، وهو لغو، واللغو مستحيل في حقّ المشرّع الحكيم. نعم بالإمكان أن نتصوّر أنّ الإرادة تقوى وتشتدّ دون أن تتكرّر، إذ نجد أنّ الوجوبات أو المحرّمات مثلاً لها مراتب يختلف بعضها عن

[351] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في أصول الفقه)، ج 1 (الحلقة 2)، ص 148.

بعض. فالإفطار بمباح عمداً في شهر رمضان حرام، ولكن الإفطار بمحرّم أشدّ حرمة"[352].

87 التّلازم ◊ وزيادة على العلاقتين السّابقتين، تتحدّث كتب الأصول عن علاقة ثالثة هي التّلازم[353]، فتبحث: هل يوجد تلازم بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة

[352] السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر. تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم)، ج 1، ص 78.

[353] انظر: السّيّد علي الحسيني السّيستاني، الرّافد في علم الأصول. تقرير بحث السّيّد علي السّيستاني بقلم السّيّد منير السّيّد عدنان القطيفي، مكتب آية الله العظمى السّيّد السّيستاني، د م، 1414 هـ، ص 52.

شرعاً؟ وهل يوجد تلازم بين وجوب الشّيء وحرمة ضدّه أو بين حرمة شيء ووجوب ضدّه؟[354]

هذا عن العلاقات بين أقسام الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة، قبل ذلك عرضنا هذه الأقسام، وما بقي هو أن نقارن كلّ هذا بما كتب في إطار القوانين الوضعيّة المعاصرة لنا[355].

1. 3/ مقارنة مع القانون الوضعيّ

88 الأحكام المنظّمة للفعل بصفة مباشرة في القوانين الوضعيّة ◊ هل أنّ ما وجدناه أعلاه في القانون الإسلاميّ من أحكام تكليفيّة خمسة موجود أيضا في القوانين

---

[354] إنّ ما نحن بصدده من علاقة بين الأحكام يأتي في كتب أصول الإماميّة تحت عنوان: الدّليل العقليّ". وينبغي أن نتوسّع ونذكر أهمّ ما يتعلّق بهذا الدّليل. ولقد اخترنا لأجل ذلك ما قاله السّيّد محمّد باقر الصّدر في كتابه "دروس في علم الأصول":

جاء في الحلقة الثّانية (م س، ج 1، ص 171 وما بعدها): "يعتمد الفقيه في عمليّة الاستنباط على عناصر مشتركة تسمّى بالأدلّة المحرزة، كما تقدّم. وهي: إمّا أدلّة قطعيّة، بمعنى أنها تؤدّي إلى القطع بالحكم فتكون حجّةً على أساس حجّيّة القطع النّاتج عنها؛ وإمّا أدلّة ظنّيّة ويقوم دليل قطعيّ على حجّيتها شرعاً، كما إذا علمنا بأنّ المولى أمر باتّباعها فتكون حجّةً بموجب الجعل الشّرعيّ. والدّليل المحرز في الفقه، سواء كان قطعيّاً أوْ لا، ينقسم إلى قسمين:

"الأوّل: الدّليل الشّرعيّ، ونعني به: كلّ ما يصدر من الشّارع ممّا له دلالة على الحكم (كالقرآن) [...]

"الثّاني: الدّليل العقليّ، ونعني به: القضايا التي يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكما شرعيّا، كالقضيّة العقليّة القائلة بأنّ إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدّمته".

وجاء في الحلقة نفسها (م س، ج 1، ص 279 وما بعدها): "والبحث عن هذه القضايا العقليّة: تارةً يقع صغرويّاً في صحّة القضيّة العقليّة ومدى إدراك العقل لها، وأخرى يقع كبرويّاً في حجّيّة الإدراك العقليّ لها.

"والقضايا العقليّة على قسمين:

"أحدهما: قضايا تشكّل عناصر مشتركةً في عمليّة الاستنباط، كالقضيّة العقليّة القائلة: «إنّ إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدّمته».

"والآخر: قضايا مرتبطة بأحكام شرعيّة معيّنة، كحكم العقل بحرمة المخدّر قياساً له على الخمر، لوجود صفة مشتركة وهي إذهاب الشّعور؛ وحكم العقل بحرمة الكذب، لأنّه قبيح.

"والقسم الأوّل يدخل بحثه الصّغرويّ والكبرويّ معاً في علم الأصول، فقد يُبحث عن أصل وجود إدراك عقليّ، وهذا بحث صغرويّ؛ وقد يبحث عن حجّيّته وهذا بحث كبرويّ. وكلاهما أصوليّ، لأنّهما بحثان في العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط.

"والقسم الثّاني لا يدخل بحثه الصّغرويّ في علم الأصول، لأنّه بحث في عنصر غير مشترك، وإنّما يدخل بحثه الكبرويّ في هذا العلم لكونه بحثاً في عنصر مشترك، كالبحث عن حجّيّة القياس، وهكذا يتّضح أنّ البحث الصّغرويّ لا يكون أصوليّاً إلّا في القسم الأوّل، وأنّ البحث الكبرويّ أصوليّ في كلا القسمين.

"غير أنّ الإدراك العقليّ إذا كان قطعيّاً فلا موجب للبحث عن حجّيته، للفراغ عن حجّيته بعد الفراغ عن حجّية القطع، وإنّما نحتاج إلى البحث عن حجّيّته إذا لم يكن قطعيّاً، كالقياس مثلاً".

وجاء في الحلقة الأولى (م س، ج 1، ص 79 وما بعدها):

"حينما يدرس العقل العلاقات بين الأشياء يتوصّل إلى معرفة أنواع عديدة من العلاقة، فهو يدرك — مثلاً — علاقة التّضادّ بين السّواد والبياض، وهي تعني استحالة اجتماعهما في جسم واحد، ويدرك علاقة التّلازم بين السّبب والمسبّب، فإنّ كلّ مسبّب في نظر العقل ملازم لسببه ويستحيل انفكاكه عنه، نظير الحرارة بالنّسبة إلى النّار، ويدرك علاقة التّقدّم والتّأخّر في الدّرجة بين السّبب والمسبّب [...] وبعد أن يدرك العقل تلك العلاقات يستطيع أن يستفيد منها في اكتشاف وجود الشّيء أو عدمه، فهو عن طريق علاقة التّضادّ بين السّواد والبياض يستطيع أن يثبت عدم السّواد في جسم إذا عرف أنّه أبيض، نظراً إلى استحالة اجتماع البياض والسّواد في جسم واحد. وعن طريق علاقة التّلازم بين المسبَّب وسببه يستطيع العقل أن يثبت وجود المسبَّب إذا عرف وجود السّبب، نظراً إلى استحالة الانفكاك بينهما. وعن طريق علاقة التّقدُّم والتّأخّر يستطيع العقل أن يكتشف عدم وجود المتأخّر قبل الشّيء المتقدّم، لأنّ ذلك يناقض كونه متأخّراً، فإذا كانت حركة المفتاح متأخّرةً عن حركة اليد في تسلسل الوجود فمن المستحيل أن تكون حركة المفتاح — والحالة هذه — موجودةً بصورة متقدِّمة على حركة اليد في تسلسل الوجود.

"وكما يدرك العقل هذه العلاقات بين الأشياء ويستفيد منها في الكشف عن وجود شيء أو عدمه، كذلك يدرك العلاقات القائمة بين الأحكام، ويستفيد من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم أو عدمه، فهو يدرك – مثلاً – التّضادّ بين الوجوب والحرمة كما كان يدرك التّضادّ بين السّواد والبياض، وكما كان يستخدم هذه العلاقة في نفي السّواد إذا عرف وجود البياض كذلك يستخدم علاقة التّضادّ بين الوجوب والحرمة لنفي الوجوب عن الفعل إذا عرف أنّه حرام.

"فهناك إذن أشياء تقوم بينها علاقات في نظر العقل، وهناك أحكام تقوم بينها علاقات في نظر العقل أيضاً. ونطلق على الأشياء اسم «العالم التّكوينيّ»، وعلى الأحكام اسم «العالم التّشريعيّ». وكما يمكن للعقل أن يكشف وجود الشّيء أو عدمه في العالم التّكوينيّ عن طريق تلك العلاقات كذلك يمكن للعقل أن يكشف وجود الحكم أو عدمه في العالم التّشريعيّ عن طريق تلك العلاقات.

"ومن أجل ذلك كان من وظيفة علم الأصول أن يدرس تلك العلاقات في عالم الأحكام بوصفها قضايا عقليّة صالحة لأن تكون عناصر مشتركة في عمليّة الاستنباط، وفيما يلي نماذج من هذه العلاقات:

"توجد في العالم التّشريعيّ أقسام من العلاقات: فهناك قسم من العلاقات قائم بين نفس الأحكام – أي بين حكم شرعيّ وحكم شرعيّ آخر – وقسم ثان من العلاقات قائم بين الحكم وموضوعه، وقسم ثالث بين الحكم ومتعلّقه، وقسم رابع بين الحكم ومقدّماته، وقسم خامس وهو العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد، وقسم سادس وهو العلاقات القائمة بين الحكم وأشياء أخرى خارجة عن نطاق العالم التّشريعيّ (أي ما كان من قبيل علاقة التّلازم بين الحكم العقليّ والحكم الشّرعيّ المقرّر في المبدأ القائل: «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشّرع» فإنّ هذه العلاقة تقوم بين الحكم الشّرعيّ وشيء خارج عن نطاق العالم التّشريعيّ، وهو حكم العقل) [...]

"(أوّلا) العلاقات القائمة بين نفس الأحكام

"علاقة التّضادّ بين الوجوب والحرمة:

"من المعترف به في علم الأصول أنّه ليس من المستحيل أن يأتي المكلّف بفعلين في وقت واحد أحدهما واجب والآخر حرام، فيعتبر مطيعاً من ناحية إتيانه بالواجب وجديراً بالثّواب، ويعتبر عاصياً من ناحية إتيانه للحرام ومستحقّاً للعقاب. ومثاله: أن يشرب الماءَ النّجسَ ويدفع الزّكاة إلى الفقير في وقت واحد.

"وأمّا الفعل الواحد فلا يمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً، لأنّ العلاقة بين الوجوب والحرمة هي علاقة تضادٍّ ولا يمكن اجتماعهما في فعل واحد، كما لا يمكن أن يجتمع السّواد والبياض في جسم

واحد، فدفع الزّكاة إلى الفقير لا يمكن أن يكون – وهو واجب – حراماً في نفس الوقت، وشرب النّجس لا يمكن أن يكون – وهو حرام – واجباً في نفس الوقت.

"وهكذا يتّضح:

"أولاً: أنّ الفعلين المتعدّدين –كدفع الزّكاة وشرب النّجس – يمكن أن يتّصف أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمة، ولو أوجدهما المكلّف في زمان واحد.

"وثانياً: أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً.

"والنّقطة الرّئيسيّة في هذا البحث عند الأصوليّين هي: أنّ الفعل قد يكون واحداً بالذّات والوجود، ومتعدّداً بالوصف والعنوان، وعندئذ فهل يلحق بالفعل الواحد لأنّه واحد وجوداً وذاتاً، أو يلحق بالفعلين لأنّه متعدّد بالوصف والعنوان؟

"ومثاله: أن يتوضّأ المكلّف بماء مغصوب، فإنّ هذه العمليّة التي يؤدّيها إذا لوحظت من ناحية وجودها فهي شيء واحد، وإذا لوحظت من ناحيةِ أوصافها فهي توصف بوصفين، إذ يقال عن العمليّة: إنّها وضوء، ويقال عنها في نفس الوقت: إنّها غصب وتصرُّف في مال الغير بدون إذنه، وكلّ من الوصفين يسمّى «عنواناً»، ولأجل ذلك تعتبر العمليّة في هذا المثال واحدةً ذاتاً ووجوداً، ومتعدّدةً وصفاً وعنواناً.

"وفي هذه النّقطة قولان للأصوليّين:

"أحدهما: أنّ هذه العمليّة، ما دامت متعدّدةً بالوصف والعنوان، تلحق بالفعلين المتعدّدين. فكما يمكن أن يتّصف دفع الزّكاة للفقير بالوجوب وشرب الماء النّجس بالحرمة، كذلك يمكن أن يكون أحد وصفي العمليّة وعنوانيها واجباً وهو عنوان الوضوء، والوصف الآخر حراماً وهو عنوان الغصب. وهذا القول يطلق عليه اسم «القول بجواز اجتماع الأمر والنّهي».

"والقول الآخر: يؤكّد على إلحاق العمليّة بالفعل الواحد على أساس وحدتها الوجوديّة، ولا يبرِّر مجرّد تعدّد الوصف والعنوان عنده تعلّق الوجوب والحرمة معاً بالعمليّة، وهذا القول يطلق عليه اسم «القول بامتناع اجتماع الأمر والنّهي» [...]

"هل تستلزم الحرمة البطلان؟

"إنّ صحّة العقد معناها: أن يترتّب عليه أثره الذي اتّفق عليه المتعاقدان، ففي عقد البيع يعتبر البيع صحيحاً ونافذاً إذا ترتّب عليه نقل ملكيّة السّلعة من البائع إلى المشتري، ونقل ملكيّة الثّمن من المشتري إلى البائع، ويعتبر فاسداً وباطلاً إذا لم يترتّب عليه ذلك.

"وبديهيّ أنّ العقد لا يمكن أن يكون صحيحاً وباطلاً في وقت واحد، فإنّ الصّحّة والبطلان متضادّان كالتّضادّ بين الوجوب والحرمة.

"والسّؤال هو: هل يمكن أن يكون العقد صحيحاً وحراماً؟

"ونجيب على ذلك بالإيجاب، إذ لا تضادّ بين الصّحة والحرمة، ولا تلازم بين الحرمة والفساد، لأنّ معنى تحريم العقد منع المكلّف من إيجاد البيع، ومعنى صحّته أنّ المكلّف إذا خالف هذا المنع والتّحريم وباع ترتّب الأثر على بيعه وانتقلت الملكيّة من البائع إلى المشتري، ولا تنافي بين أن يكون إيجاد المكلّف للبيع مبغوضاً للشّارع وممنوعاً عنه وأن يترتّب عليه الأثر في حالة صدوره من المكلّف، كالظّهار فإنّه ممنوع شرعاً ولكن لو وقع لترتّب عليه أثره [...] وهكذا نعرف أنّ النّهي عن المعاملة – أي عقد البيع ونحوه – لا يستلزم فسادها، بل يتّفق مع الحكم بصحّة العقد في نفس الوقت (يُستثنى من هذا النّهي الذي يقصد به المشرّع مانعيّة متعلّقه [أي يقصد به القول بمانع، والمانع هو متعلّق النّهي] أو شرطيّة نقيض متعلّقه)، خلافاً لعدد من الأصوليّين القائلين بأنّ النّهي عن المعاملة يقتضي بطلانها.

"وكما يتعلّق التحريم بالعقد والمعاملة كذلك قد يتعلّق بالعبادة، كتحريم صوم يوم العيد، أو صلاة الحائض مثلاً، وهذا التّحريم يقتضي بطلان العبادة خلافاً للتّحريم في المعاملة، وذلك لأنّ العبادة لا تقع صحيحةً إلّا إذا أتى بها المكلّف على وجه قُرْبِيّ، وبعد أن تصبح محرَّمةً لا يمكن قصد التّقرّب بها، لأنّ التّقرّب بالمبغوض وبالمعصية غير ممكن فتقع باطلة.

"(ثانيا) العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه: الجعل والفعليّة

"حين حكمت الشّريعة بوجوب الحجّ على المستطيع وجاء قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾، أصبح الحجّ من الواجبات في الإسلام، وأصبح وجوبه حكماً ثابتاً في الشّريعة. ولكن إذا افترضنا أنّ المسلمينَ وقتئذ لم يكن فيهم شخص مستطيع تتوفّر فيه خصائص الاستطاعة شرعاً فلا يتوجّه وجوب الحجّ إلى أيّ فرد من أفراد المسلمين، لأنّهم ليسوا مستطيعين، والحجّ إنّما يجب على المستطيع، أي أنّ وجوب الحجّ لا يثبت في هذه الحالة لأيّ فرد بالرّغم من كونه حكماً ثابتاً في الشّريعة، فإذا أصبح أحد الأفراد مستطيعاً اتّجه الوجوب نحوه وأصبح ثابتاً بالنّسبة إليه.

"وعلى هذا الضّوء نلاحظ أنّ للحكم ثبوتين: أحدهما ثبوت الحكم في الشّريعة، والآخر ثبوته بالنّسبة إلى هذا الفرد أو ذاك.

"فحين حكم الإسلام بوجوب الحجّ على المستطيع في الآية الكريمة ثبت هذا الحكم في الشّريعة ولو لم يكن يوجد مستطيع وقتئذ إطلاقاً، بمعنى أنّ شخصاً لو سأل في ذلك الوقت ما هي أحكام الشّريعة؟

لذكرنا من بينها وجوب الحجّ على المستطيع، سواء كان في المسلمين مستطيع فعلاً أوْ لا، وبعد أن يصبح هذا الفرد أو ذاك مستطيعاً يثبت الوجوب عليه.

"ونعرف على هذا الأساس أنّ الحكم بوجوب الحجّ على المستطيع لا يتوقّف ثبوته في الشّريعة بوصفه حكماً شرعيّاً إلّا على تشريعه، وجعله من قبل الله تعالى، سواء [كانت الاستطاعة] متوفّرةً في المسلمين فعلاً أوْ لا.

"وأمّا ثبوت وجوب الحجّ على هذا المكلّف أو ذاك فيتوقّف – إضافةً إلى تشريع الله للحكم وجعله له – على توفّر خصائص الاستطاعة في المكلّف. والثّبوت الأوّل للحكم – أي ثبوته في الشّريعة – يسمّى بالجعل «جعل الحكم». والثّبوت الثّاني للحكم – أي ثبوته على هذا المكلّف بالذّات أو ذاك – يسمّى بالفعليّة «فعليّة الحكم»، أو المجعول، فجعل الحكم معناه تشريعه من قبل الله، وفعليّة الحكم معناها ثبوته فعلاً لهذا المكلّف أو ذاك.

"موضوع الحكم:

"وموضوع الحكم مصطلح أصوليّ نريد به مجموع الأشياء التي تتوقّف عليها فعليّة الحكم المجعول بمعناها الذي شرحناه، ففي مثال وجوب الحجّ يكون وجود المكلّف المستطيع موضوعاً لهذا الوجوب، لأنّ فعليّة هذا الوجوب تتوقّف على وجود مكلّف مستطيع.

"ومثال آخر: حكمت الشّريعة بوجوب الصّوم على كلّ مكلّف غير مسافر ولا مريض إذا هلَّ عليه هلال شهر رمضان، وهذا الحكم يتوقّف ثبوته الأوّل على جعله شرعاً، ويتوقّف ثبوته الثّاني – أي فعليّته – على وجود موضوعه، أي وجود مكلّف غير مسافر ولا مريض وهلَّ عليه هلال شهر رمضان، فالمكلّف وعدم السّفر وعدم المرض وهلال شهر رمضان هي العناصر التي تكوّن الموضوع الكامل للحكم بوجوب الصّوم.

"وإذا عرفنا معنى موضوع الحكم، استطعنا أن ندرك أنّ العلاقة بين الحكم والموضوع تشابه ببعض الاعتبارات العلاقة بين المسبَّب وسببه كالحرارة والنّار، فكما أنّ المسبَّب يتوقّف على سببه، كذلك الحكم يتوقّف على موضوعه، لأنّه يستمدّ فعليّته من وجود الموضوع، وهذا معنى العبارة الأصوليّة القائلة: «إنّ فعليّة الحكم تتوقّف على فعليّة موضوعه»، أي أنّ وجود الحكم فعلاً يتوقّف على وجود موضوعه فعلاً.

"وبحكم هذه العلاقة بين الحكم والموضوع يكون الحكم متأخّراً رتبةً عن الموضوع، كما يتأخّر كلّ مسبَّب عن سببه في الرّتبة.

"وتوجد في علم الأصول قضايا تُستنتج من هذه العلاقة وتصلح للاشتراك في عمليّات الاستنباط.

"فمن ذلك: أنّه لا يمكن أن يكون موضوع الحكم أمراً مسبَّباً عن الحكم نفسه، ومثاله: العلم بالحكم فإنّه مسبّب عن الحكم، لأنّ العلم بالشّيء فرع الشّيء المعلوم، ولهذا يمتنع أن يكون العلم بالحكم موضوعاً لنفسه، بأن يقول الشّارع: أحكم بهذا الحكم على مَن يعلم بثبوته له، لأنّ ذلك يؤدّي إلى الدّور.

"(ثالثا) العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلّقه

"عرفنا أنّ وجوب الصوم – مثلاً – موضوعه مؤلّف من عدّة عناصر تتوقّف عليها فعليّة الوجوب، فلا يكون الوجوب فعليّاً وثابتاً إلّا إذا وجد مكلّف غير مسافر ولا مريض وهَلَّ عليه هلال شهر رمضان، وأمّا متعلّق هذا الوجوب فهو الفعل الذي يؤدّيه المكلّف نتيجةً لتوجّه الوجوب إليه، وهو الصّوم في هذا المثال.

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نميّز بين متعلّق الوجوب وموضوعه، فإنّ المتعلّق يوجد بسبب الوجوب، فالمكلّف إنّما يصوم لأجل وجوب الصّوم عليه، بينما يوجد الحكم نفسه بسبب الموضوع، فوجوب الصّوم لا يصبح فعليّاً إلّا إذا وجد مكلّف غير مريض ولا مسافر وهَلَّ عليه الهلال.

"وهكذا نجد أنّ وجود الحكم يتوقّف على وجود الموضوع، بينما يكون سبباً لإيجاد المتعلّق وداعياً للمكلّف نحوه.

"وعلى هذا الأساس نعرف أنّ من المستحيل أن يكون الوجوب داعياً إلى إيجاد موضوعه ومحرّكاً للمكلّف نحوه كما يدعو إلى إيجاد متعلّقه، فوجوب الصّوم على كلّ مكلّف غير مسافر ولا مريض لا يمكن أن يفرض على المكلّف أن لا يسافر، وإنّما يفرض عليه أن يصوم إذا لم يكن مسافراً، ووجوب الحجّ على المستطيع لا يمكن أن يفرض على المكلّف أن يكتسب ليحصل على الاستطاعة، وإنّما يفرض الحجّ على المستطيع، لأنّ الحكم لا يوجد إلّا بعد وجود موضوعه، فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم لكي يكون داعياً إلى إيجاد موضوعه.

"ولأجل ذلك وضعت في علم الأصول القاعدة القائلة: «إنّ كلّ حكم يستحيل أن يكون محرِّكاً نحو أيِّ عنصر من العناصر الدّخيلة في تكوين موضوعه، بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلّق».

"(رابعا) العلاقات القائمة بين الحكم والمقدِّمات

"المقدِّمات التي يتوقّف عليها وجود الواجب على قسمين:

"أحدهما: المقدِّمات التي يتوقّف عليها وجود المتعلّق، من قبيل السّفر الذي يتوقّف أداءُ الحجّ عليه، أو الوضوء الذي تتوقّف الصّلاة عليه، أو التّسلّح الذي يتوقّف الجهاد عليه.

"والآخر: المقدِّمات التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب، من قبيل نيّة الإقامة التي يتوقّف عليها صوم شهر رمضان، والاستطاعة التي تتوقّف عليها حجّة الإسلام.

"والفارق بين هذين القسمين: أنّ المقدّمة التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب يتوقّف على وجودها الوجوب نفسه، لِمَا شرحناه سابقاً من أنّ الحكم الشّرعيّ يتوقّف وجوده على وجود موضوعه، فكلّ مقدّمة دخيلة في تحقّق موضوع الحكم يتوقّف عليها الحكم ولا يوجد بدونها، خلافاً للمقدِّمات التي لا تدخل في تكوين الموضوع وإنّما يتوقّف عليها وجود المتعلّق فحسب، فإنّ الحكم يوجد قبل وجودها، لأنّها لا تدخل في موضوعه.

"ولنوضّح ذلك في مثال الاستطاعة والوضوء: فالاستطاعة مقدّمة تتوقّف عليها حَجّة الإسلام، والتّكسّب مقدّمة للاستطاعة، وذهاب الشّخص إلى محلّه في السّوق مقدّمة للتّكسّب، وحيث إنّ الاستطاعة تدخل في تكوين موضوع وجوب الحجّ فلا وجوب للحجّ قبل الاستطاعة وقبل تلك الأمور التي تتوقّف عليها الاستطاعة.

"وأمّا الوضوء فلا يدخل في تكوين موضوع وجوب الصّلاة، لأنّ وجوب الصّلاة لا ينتظر أن يتوضّأ الإنسان لكي يتّجه إليه، بل يتّجه إليه قبل ذلك، وإنّما يتوقّف متعلّق الوجوب – أي الصّلاة – على الوضوء، ويتوقّف الوضوء على تحضير الماء الكافي، ويتوقّف تحضير هذا الماء على فتح خزّان الماء مثلاً. فهناك إذن سلسلتان من المقدّمات:

"الأولى: سلسلة مقدّمات المتعلّق، أي الوضوء الذي تتوقّف عليه الصّلاة، وتحضير الماء الذي يتوقّف عليه الوضوء، وفتح الخزّان الذي يتوقّف عليه تحضير الماء.

"والثّانية: سلسلة مقدّمات الوجوب، وهي: الاستطاعة التي تدخل في تكوين موضوع وجوب الحجّ والتّكسّب الذي تتوقّف عليه الاستطاعة، وذهاب الشّخص إلى محلّه في السّوق الذي يتوقّف عليه التّكسّب.

"وموقف الوجوب من هذه السّلسلة الثّانية وكلّ ما يندرج في القسم الثّاني من المقدّمات سلبيّ دائماً، لأنّ هذا القسم يتوقّف عليه وجود موضوع الحكم، وقد عرفنا سابقاً أنّ الوجوب لا يمكن أن يدعو إلى موضوعه. وتسمّى كلّ مقدّمة من هذا القسم «مقدّمة وجوب»، أو «مقدّمة وجوبيّة».

"وأمّا السّلسلة الأولى والمقدّمات التي تندرج في القسم الأوّل فالمكلّف مسؤول عن إيجادها، أي أنّ المكلّف بالصّلاة – مثلاً – مسؤول عن الوضوء لكي يصلّي، والمكلَّف بالحجّ مسؤول عن السّفر لكي يحجّ، والمكلّف بالجهاد مسؤول عن التّسلّح لكي يجاهد.

"والنّقطة التي درسها الأصوليّون هي نوع هذه المسؤوليّة، فقد قدّموا لها تفسيرين:

"أحدهما: أنّ الواجب شرعاً على المكلّف هو الصّلاة فحسب، دون مقدّماتها من الوضوء ومقدّماته، وإنّما يجد المكلّف نفسه مسؤولاً عن إيجاد الوضوء وغيره من المقدّمات عقلاً، لأنّه يرى أنّ امتثال الواجب الشّرعيّ لا يتأتّى له إلّا بإيجاد تلك المقدّمات.

"والآخر: أنّ الوضوء واجب شرعاً، لأنّه مقدّمة للواجب، ومقدّمة الواجب واجبة شرعاً، فهناك إذن واجبان شرعيّان على المكلّف: أحدهما الصّلاة، والآخر الوضوء بوصفه مقدّمة الصّلاة. ويسمّى الأوّل بـ «الواجب النّفسيّ»، لأنّه واجب لأجل نفسه. ويسمّى الثّاني بـ «الواجب الغيريّ»، لأنّه واجب لأجل غيره، أي لأجل ذي المقدّمة وهو الصّلاة.

"وهذا التّفسير أخذ به جماعة من الأصوليّين إيماناً منهم بقيام علاقة تلازم بين وجوب الشّيء ووجوب مقدّمته، فكلّما حكم الشّارع بوجوب فعل حكم عقيب ذلك مباشرةً بوجوب مقدّماته.

"ويمكن الاعتراض على ذلك: بأنّ حكم الشّارع بوجوب المقدّمة في هذه الحالة لا فائدة فيه ولا موجب له، لأنّه: إن أراد به إلزام المكلّف بالمقدّمة فهذا حاصل بدون حاجة إلى حكمه بوجوبها، إذ بعد أن وجب الفعل المتوقّف عليها يدرك العقل مسؤوليّة المكلّف من هذه النّاحية. وإن أراد الشّارع بذلك مطلباً آخر دعاه إلى الحكم بوجوب المقدّمة فلا نتعقّله.

"وعلى هذا الأساس يعتبر حكم الشّارع بوجوب المقدّمة لغواً فيستحيل ثبوته، فضلاً عن أن يكون ضروريّ الثّبوت كما يدّعيه القائل بالتّلازم بين وجوب الشّيء ووجوب مقدّمته.

"(خامسا) العَلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد

"قد يتعلّق الوجوب بشيء واحد، كوجوب السّجود على كلّ من سمع آية السّجدة، وقد يتعلّق بعمليّة تتألّف من أجزاء وتشتمل على أفعال متعدّدة، من قبيل وجوب الصّلاة، فإنّ الصّلاة عمليَّة تتألّف من أجزاء وتشتمل على أفعال عديدة، كالقراءة والسّجود والرّكوع والقيام والتّشهّد، وما إلى ذلك.

"وفي هذه الحالة تصبح العمليّة – بوصفها مركّبةً من تلك الأجزاء – واجبة، ويصبح كلّ جزء واجباً أيضاً، ويطلق على وجوب المركّب اسم «الوجوب الاستقلاليّ»، ويطلق على وجوب كلّ جزء فيه اسم

«الوجوب الضّمنيّ»، لأنّ الوجوب إنّما يتعلّق بالجزء بوصفه جزءاً في ضمن المركّب، لا بصورة مستقلّة عن سائر الأجزاء، فوجوب الجزء ليس حكماً مستقلاً، بل هو جزء من الوجوب المتعلّق بالعمليّة المركّبة.

"ولأجل ذلك كان وجوب كلّ جزء من الصّلاة – مثلاً – مرتبطاً بوجوب الأجزاء الأخرى، لأنّ الوجوبات الضّمنيّة لأجزاء الصّلاة تشكّل بمجموعها وجوباً واحداً استقلاليّاً.

"ونتيجة ذلك: قيام علاقة التّلازم في داخل إطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضّمنيّة فيه.

"وتعني علاقة التّلازم هذه: أنّه لا تمكن التّجزئة في تلك الوجوبات أو التّفكيك بينها، بل إذا سقط أيّ واحد منها تحتّم سقوط الباقي نتيجةً لذلك التّلازم القائم بينها.

"ومثال ذلك: إذا وجب على الإنسان الوضوء وهو مركّب من أجزاء عديدة –كغسل الوجه وغسل اليمنى وغسل اليسرى ومسح الرّأس ومسح القدمين – فيتعلّق بكلّ جزء من تلك الأجزاء وجوب ضمنيّ بوصفه جزءاً من الوضوء الواجب، وفي هذه الحالة إذا تعذّر على الإنسان أن يغسل وجهه لآفة فيه وسقط لأجل ذلك الوجوب الضّمنيّ المتعلّق بغسل الوجه، كان من المحتّم أن يسقط وجوب سائر الأجزاء أيضاً، فلا يبقى على الإنسان وجوب غسل يديه فقط ما دام قد عجز عن غسل وجهه، لأنّ تلك الوجوبات لابدّ أن ينظر إليها بوصفها وجوباً واحداً متعلّقاً بالعمليّة كلّها، أي بالوضوء، وهذا الوجوب: إمّا أن يسقط كلّه، أو يثبت كلّه، و لا مجال للتّفكيك.

"وعلى هذا الضوء نعرف الفرق بين ما إذا وجب الوضوء بوجوب استقلاليٍّ ووجب الدّعاء بوجوب استقلاليٍّ آخر فتعذّر الوضوء، وبين ما إذا وجب الوضوء فتعذّر جزء منه كغسل الوجه مثلاً.

"ففي الحالة الأولى لا يؤدّي تعذّر الوضوء إلّا إلى سقوط الوجوب الذي كان متعلّقاً به، وأمّا وجوب الدّعاء فيبقى ثابتاً، لأنّه وجوب مستقلّ غير مرتبط بوجوب الوضوء.

"وفي الحالة الثّانية حين يتعذّر غسل الوجه ويسقط وجوبه الضّمنيّ يؤدّي ذلك إلى سقوط وجوب الوضوء، وارتفاع سائر الوجوبات الضّمنيّة.

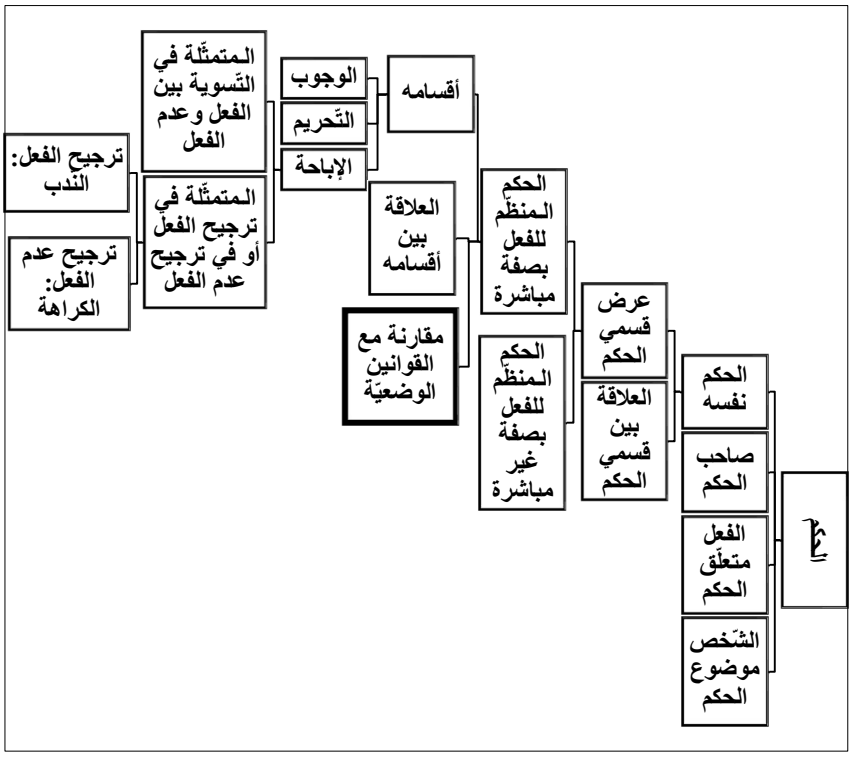
"قد تقول: نحن نرى أنّ الإنسان يكلّف بالصّلاة، فإذا أصبح أخرسا وعجز عن القراءة فيها كُلِّف بالصّلاة بدون قراءة، فهل هذا إلّا تفكيك بين الوجوبات الضّمنيّة، ونقض لعلاقة التّلازم بينها؟

"والجواب: أنّ وجوب الصّلاة بدون قراءة على الأخرس ليس تجزئةً لوجوب الصّلاة الكاملة، وإنّما هو وجوب آخر وخطاب جديد تعلّق منذ البدء بالصّلاة الصّامتة، فوجوب الصّلاة الكاملة والخطاب بها قد سقط كلّه نتيجةً لتعذّر القراءة، وخلفه وجوب آخر وخطاب جديد".

الوضعيّة المعاصرة سواء كانت قوانين غربيّة (كالقانون الفرنسيّ، أو الألمانيّ، أو الأمريكيّ، إلخ) أو غير غربيّة (كقوانين جزء من البلاد العربيّة والإسلاميّة)؟

لا يثير وجود الوجوب والتّحريم (في القوانين الوضعيّةِ العبارةُ المستعملة أكثر هي: المنع) والإباحة التي فيها تسوية مشكلا، فالفكر القانونيّ الغربيّ تناول هذه الأمور منذ القديم. لكن الجديد أنّ هذا الفكر بدأ يتحدّث منذ سبعينيّات القرن العشرين عن قواعد قانونيّة تعادل ما يسمّيه القانون الإسلاميّ بالمندوب والمكروه[356]. فلقد

(355)



(356) انظر حول هذه القواعد التي بدأ الحديث عنها في نهاية القرن الماضي، والتي تسمّى بالقانون الليّن: كاترين تيبيارج، «القانون الليّن. تأمّلات في نسيج القانون»، المجلّة الفصليّة للقانون المدني، 2003، 599.

Catherine Thibierge, «Le droit souple. Réflexion sur les textures du droit», RTD civ., 2003, 599.

ملاحظة: ما سيرد في المتن هو نقل لما جاء في هذه المقالة.

انظر أيضا حول القانون الليّن:

ألكسندر فلوكيغر، إعادة صنع القانون. كتاب المنهجيّة التّشريعيّة في عصر القانون الليّن، منشورات ستامبلي، بارن (سويسرا)، 2019، ص 271 وما بعدها.

Alexandre Flückiger, *(Re) faire la loi. Traité de légistique à l'ère du droit souple*, Stämpfli Editions, Berne (Suisse), 2019, p. 271 s.

علي نيّي، «القانون الليّن: حيويّة أو انحطاط القانون؟»، منشور في: رؤية موضوعيّة للقانون. مجموعة دراسات مهداة إلى روح الأستاذ محمّد بقبق، مجمّع الأطرش لنشر وتوزيع الكتاب المختصّ، تونس، 2021، ص 9 وما بعدها.

Ali Nenni, «Droit souple : vivacité ou décadence du droit ?», in : *Une vision objective du droit. Mélanges en hommage au professeur Mohamed Bagbag*, Latrach éditions, Tunis, 2021, p. 9 s.

هنري كولو، «القانون الليّن وقانون المنظّمة العالميّة للتّجارة»، المجلّة الدّوليّة للقانون الاقتصادي، 2005، ص 251.

Henri Culot, «Soft law et droit de l'OMC», *Revue Internationale de Droit économique*, 2005, p. 251.

ناتالي ديكو، «قواعد القانون المدني غير المعاقَب عليها»، مجلّة البحث القانوني، 2008/ 3، ص 1299.

Natalie Descot, «Les règles de droit civil non sanctionnées», R.R.J., 2008-3, p. 1299.

فيرونيك شامبايل-ديبلات، منهجيّات القانون وعلوم القانون، دالوز، باريس، 2014، ص 266 وما بعدها.

Véronique Champeil-Desplats, *Méthodologies du droit et des sciences du droit*, Dalloz, Paris, 2014, p. 266 s.

جمعيّة هنري كابيتون، القانون الليّن، دالوز، باريس، 2009.

Association Henri Capitant, *Le droit souple (Journées Nationales, T XIII/ Boulogne-sur-Mer)*, Dalloz, Paris, 2009.

ليندا سندن، القانون الليّن في قانون المجموعة الأوروبيّة، منشورات هارت، أوكسفورد وبورتلاند أورجيون، 2004، ص 107 وما بعدها.

صار يُقال في هذا الفكر إنّ "القواعديّ" (le normatif) هو الذي يزوّد بنموذجٍ (modèle) فِعْلٍ. هذا النّموذج قد يكون نموذجا ملزِما (modèle imposé)، وقد يكون نموذجا مقترَحا (modèle proposé). فنموذج الفعل إذن قد يفرضه القانون بواسطة قواعد (قانونيّة) تضع وجوبا أو تضع منعا. هنا نكون أمام القانون الصّلب (hard law / droit dur)، بمعنى القانون الملزم. لكن يمكن للقانون أن يكتفي باقتراح خطّ سير وطريقة فعل محبّذة عنده (souhaitable)[357].

Linda Senden, *Soft Law in European Community*, Hart Publishing, Oxford and Portland Orgeon, 2004, p. 107 ff.

بولين ويسترمان وآخرون، الصّحّة القانونيّة والقانون الليّن، سبرينجر، سويسرا، 2018.

Pauline Westerman et al., *Legal Validity and Soft Law*, Springer, Switzerland, 2018.

ملاحظة: عرف القانون الرّوماني ما يسمّى بالقانون غير الكامل (*leges imperfectae*)، وهو قانون –كالقانون الليّن – يخلو من الجزاء. انظر:

فرانسوا تيري، مقدّمة عامّة للقانون، دالوز، باريس، ط 9، 2012، الفقرة 702، ص 572.

François Terré, *Introduction générale au droit*, Dalloz, Paris, 9e éd., 2012, n° 702, p. 572.

ولقد قال أحدهم إنّ ظهور قواعد القانون الليّن اليوم في البلدان الدّيمقراطيّة يترجم دخول هذه البلدان إلى مرحلة ما بعد الحداثة: فيليب جيستاز، م س (مصادر القانون)، ص 42.

[357] كاترين تيبيارج، م س، ص 619 وما بعدها.

انظر أيضا: مصطفى مكّي، «ملاحظات تمهيديّة حول القانون الليّن»، منشور في: جمعيّة هنري كابيتون، القانون الليّن، دالوز، باريس 2009، ص 12.

Mustapha Mekki, «Propos introductifs sur le droit souple», in: Association Henri Capitant, *Le droit souple (Journées Nationales, T XIII/ Boulogne-sur-Mer)*, Dalloz, Paris, 2009, p. 12.

فإذا كان "النّموذج ملزِما، تمثّلت القاعدة في أمر (ordre ou commandement) (تسمّى القاعدة هنا قاعدة آمرة: règle prescriptive)[358].

أمّا إذا كان النّموذج مقترَحا، فالقاعدة تتمثّل في حثٍّ (recommandation) وفي نصيحة.

---

[358] عبارة "القاعدة الآمرة" هنا هي ترجمة لـ: règle prescriptive. لذا هي مختلفة عن العبارة نفسها حين تكون ترجمة لـ: règle impérative.

والقاعدة الآمرة التي تترجم بـ: règle impérative هي القاعدة التي لا يمكن لإرادة الأطراف أن تخالفها. ونقول عن نصّ قانونيّ إنّه آمر متى كان حكمه – الذي يهمّ النّظام العامّ disposition d'ordre public – مقدّم على كلّ إرادة فرديّة مخالفة تمّ التّعبير عنها في عمل قانونيّ (وصف الآمر هو نتيجة من نتائج النّظام العامّ. لذا فإنّ عبارة «الآمر» يمكن دوما تغييرها بعبارة «يهمّ النّظام العامّ»).

بعبارة أخرى القاعدة الآمرة هي القاعدة التي تهمّ النّظام العامّ، أي التي تهمّ أمرا أو أكثر من الأمور الأساسيّة (السّياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والأخلاقيّة، إلخ) داخل دولةٍ مَا. بهذا العنوان لا يُسمح لإرادة الأطراف بمخالفتها.

مثال ذلك أغلب قواعد قانون العائلة. فلا يمكن مثلا الاتّفاق على أن لا ينفق الزّوج على زوجته.

قبالة القاعدة الآمرة توجد القاعدة المكمّلة règle supplétive، وهي القاعدة التي لا تنطبق إلّا متى سكت الأطراف. بعبارة أخرى: إذا تكلّم الأفراد بما يخالف القاعدة، تُركت القاعدة وعُمِل بما تكلّم به الأطراف. مثال ذلك القاعدة الواردة في الفصل 604 من مجلّة الالتزامات والعقود التّونسيّة القائلة: إذا تمّ البيع بواسطة السّمسار، فأجرة السّمسار يدفعها البائع. هنا تمّ حكم (أجرة السّمسار يدفعها البائع). هذا الحكم لا ينطبق إلّا متى سكت البائع والمشتري عن مسألة من يدفع أجرة السّمسار. فإذا اتّفقا على أنّ الأجرة يدفعها المشتري، لم ينطبق حكم الفصل 604 وانطبق ما اتّفق عليه الأطراف.

وهكذا فالقاعدة التي توجب أو تمنع، أي القاعدة الآمرة (بفعل أو عدم فعل مع الإلزام) règle prescriptive قد تكون آمرة règle impérative أو مكمّلة règle supplétive.

انظر من يقول إنّ القانون المكمّل (أو القانون التّأويليّ loi interprétative) هو ليس قانونا خاليا من الجزاء (وذلك خلافا للقانون غير الكامل لدى الرّومان، والذي لا نجد فيه جزاءً): فرانسوا تيري، م س، الفقرة 702، ص 572.

وهكذا فإنّ الأمر (بفعل) والحثّ (عليه) نوعان مختلفان يندرجان ضمن جنس هو القاعدة (norme) القانونيّة.

ثمّ إنّ كلّ نوع ينحلّ إلى أقسام:

فالأمر يحوي من جهة ما لا تمكن مخالفته (l'indérogeable)، أي المنع والوجوب، ومن جهة أخرى المباح (le permis)[359].

أمّا الحثّ فيترجم المرجوّ والمنصوح به.

وتنبغي ملاحظة أنّ إدخال القواعد الليّنة (règles souples) (وهي القواعد التي تتضمّن الحثّ) في القواعد القانونيّة لا يمسّ في شيء من وظيفة هذه القواعد التي تظلّ هي هي، أي قواعد تنظّم الأفعال والسّلوك الإنسانيّ. فقط، وعوض أن تكون هذه القواعد قواعد تأمر لا غير، تأخذ مظهرا وطبيعة أخرى هي الحثّ. هذا الكلام النّظريّ ليس إلّا انعكاسا لحقيقة قانونيّة ثابتة، هي أهمّية ظاهرة القانون الليّن (soft law/ droit souple)"[360].

ويمكن أن نجد عند پيار پيسكاتور (Pierre Pescatore) أمثلة لقواعد قانونيّة ليّنة لكن تحت اسم آخر هو القواعد المقرِّرة[361] (règles dispositives). وفي

---

[359] يُلاحظ أنّ صاحبة الكلام الذي نحن بصدد نقله تدخل المباح، وهو ليس أمرا، تحت عنوان الأمر. ونجد في الفكر القانونيّ الإسلاميّ أمرا مشابها: يُتحدّث عن أحكام تكليفيّة، وداخلها – وهذا رأيناه في هامش الفقرة 43 – يتمّ إدراج المباح (الذي فيه تسوية)، والمباح في رأيٍ ليس فيه تكليف.

[360] كاترين تيبيارج، م س، ص 620. انظر أيضا حول أهمّية القانون الليّن في فرنسا: فيليب جيستاز، م س (مصادر القانون)، ص 42. انظر كذلك من يلاحظ – بعد القول بالتّطوّر المعاصر للقانون الليّن – أنّه قانون يبتعد عن تعريف قواعد القانون الحقيقيّة والتي هي قواعد آمرة (بفعل أو عدم فعل) والتي تتضمّن الجزاء: جون–لويس بارجال، م س (النّظريّة العامّة للقانون)، الفقرة 33، ص 46.

[361] عبارة القاعدة المقرِّرة والعبارة الفرنسيّة التي تقابلها (règle dispositive) مشترك لفظي، أي لها المعنى الوارد في المتن، لكنّها تستعمل في معنى آخر هو ما سنفصّل فيه لاحقا تحت اسم الحكم الوضعيّ.

الألمانيّة: Sollvorschriften أو Ordnungsvorschriften). يقول پيسكاتور: ينتمي مفهوم القانون المقرِّر إلى القانون العامّ، ويعني القواعد التي وضعها المشرّع من أجل السّير وِفْقها لكن دون أن يكسوها بطابع مطلق. ويتعلّق الأمر بقواعد اللعبة (règles du jeu) في الحياة السّياسيّة والقضائيّة. من أمثلة هذه القواعد في الحياة السّياسيّة أن يطلب نصٌّ استشارة هيئات معيّنة فيما يخصّ مشاريع القوانين. لكن إذا لم تحصل هذه الاستشارة، فلا تأثير لذلك على صحّة القوانين. ويشير پيار پيسكاتور إلى أنّ غياب الجزاء في مثل هذه النّصوص لا يعني أنّها لا تطبّق. بل بالعكس نحن أمام نصوص هي غالبا محترمة. أمّا إكساؤها بطابع الليونة فمردّه أنّه لا يُراد ترتيب جزاء على عدم تطبيقها متى استدعى الأمر في حالات خاصّة تجاوزها. وفي الحياة القضائيّة يضرب پيار پيسكاتور مثال نصّ من مجلّة الإجراءات المدنيّة يقول بالحرف إنّ الأعمال الإجرائيّة لا يمكن إبطالها إلّا متى نصّ القانون على ذلك صراحة. ينتج عن هذا أنّ النّصوص التي طلبت شكليّات معيّنة ولم تعاقب عدم احترامها بالبطلان هي نصوص مقرِّرة[362]، أي بالعبارة المستعملة اليوم: نصوص من القانون الليّن[363].

---

[362] پيار پيسكاتور، م س، ص 201 و202.

[363] يمكن أن نضرب هنا مثالا من القانون التّونسيّ. ففعل الانتخاب وُصِف في الفصل 34 من دستور 27 جانفي 2014 بأنّه حقّ. ومن يبحث في نيّة واضعي هذا الفصل، سيجد أنّهم لم يريدوا الفعل وعدم الفعل مع التّسوية بينهما، بل مع ترجيح الفعل.

ويمكن أن نزيد مثالا آخر. فحقّ الملكيّة يتكوّن من ثلاثة حقوق هي حقّ الاستعمال (إمكانيّة الاستعمال وعدم الاستعمال) والاستغلال (إمكانيّة الاستغلال وعدم الاستغلال) والتّصرّف (إمكانيّة التّصرّف وعدم التّصرّف). فإذا أخذنا الاستعمال، وجدنا بعض القوانين (ومنها القانون التّونسيّ حين يؤكّد على أنّ الملكيّة وظيفة اجتماعيّة. انظر: عبد المجيد الزّرّوقي، الأموال. الحقوق العينيّة الأصليّة،

انطلاقا ممّا تقدّم يمكن القول إنّ هنالك القانون الذي يأمر أو "القانون الصّلب"، وفيه الوجوب والمنع ولكن أيضا الإباحة (التي تتمثّل في التّسوية). وهنالك إلى جانبه – وهذا هو الذي اكتشفه الفكر القانونيّ الغربيّ حديثا – القانون الذي لا يأمر أو "القانون الليّن"، وفيه الحثّ. والحثّ قد يكون على الفعل وقد يكون على عدم الفعل[364].

هكذا إذن يلتحق الفكر القانونيّ الغربيّ بنظيره الإسلاميّ، أي هكذا يصير الحكم عنده خمسة أنواع لا ثلاثة فقط، هي: الأمر بالفعل، والأمر بعدم الفعل، والإباحة (التي فيها تسوية)، والحثّ على الفعل، والحثّ على عدم الفعل[365].

النّاشر: المؤلّف، تونس، ط 3، 2022، الفقرة 79) تحثّ عليه وإن كانت تترك للمالك خيار عدم الاستعمال.

أخيرا قد يمكن تحليل ما جاء في الفصل 23 من مجلّة الأحوال الشّخصيّة (على الزّوجة أن تساهم في الإنفاق على الأسرة إن كان لها مال) على أنّه من قبيل طلب الفعل والحثّ عليه دون إلزام.

[364] مثال ذلك تخلّي حدائق باريس عن اللافتة: "المرور على العشب ممنوع" (Pelouse interdite)، وتعويضها بلافتات تحثّ على الحفاظ على المساحات الخضراء وتقول إنّ هذه مسؤوليّة الجميع (Pelouse au repos. La qualité des espaces verts est l'affaire de tous). انظر هذا المثال عند: كاترين تيبيارج، م س، ص 600.

[365] لكن انظر من قال: "وقد كان النّظام القانونيّ الرّومانيّ عرف نوعاً من القوانين؛ إنّها تلك التي لم تكن تتضمّن عقوبات. وقد كانت تسمّى القوانين النّاقصة. وفي الإسلام تصنّف أعمال العباد من الوجهة الدّينيّة إلى خمسة أصناف. ومن بين هذه الأصناف لا يعرف القانون الوضعيّ الحديث [...] (المستحبّ والمكروه) لأنّه يتأسّس على الأمر لا على النّصيحة، وعلى منع القيام بالفعل المحظور لا على التّوسّل والطّلب والمواعظ". محمّد الشّرفي وعلي المزغنّي، مدخل لدراسة القانون، المركز القوميّ البيداغوجيّ، تونس، 1993، ص 363 و364.

89 العلاقة بين الأحكام المنظّمة للفعل بصفة مباشرة في القوانين الوضعيّة ◊ ولقد اهتمّت الكتابات الغربيّة في منطق الأحكام بالعلاقة بين الأنواع الثّلاثة الأولى. وإنّا سنأخذ كنموذج من هذه الكتابات كتاب غارديس[366] وكتاب بلانشي[367].

ينطلق الأوّل[368] ممّا عُرف بمربّع أرسطو المتعلّق بالقضايا التّالية:

القضيّة الكلّيّة الموجبة (Proposition universelle affirmative. يُرمز إليها بالحرف: A. ومثالها: كلّ إنسان حيوان).

والقضيّة الكلّيّة السّالبة (Proposition universelle négative. يُرمز إليها بالحرف: E. ومثالها: لا جماد حيّ).

والقضيّة الجزئيّة الموجبة (Proposition particulière affirmative. يُرمز إليها بالحرف: I. ومثالها: بعض الحيوان إنسان).

والقضيّة الجزئيّة السّالبة (Proposition particulière négative. يُرمز إليها بالحرف: O. ومثالها: ليس بعض الحيوان إنسان).

والمربّع حاصله ما يلي:

---

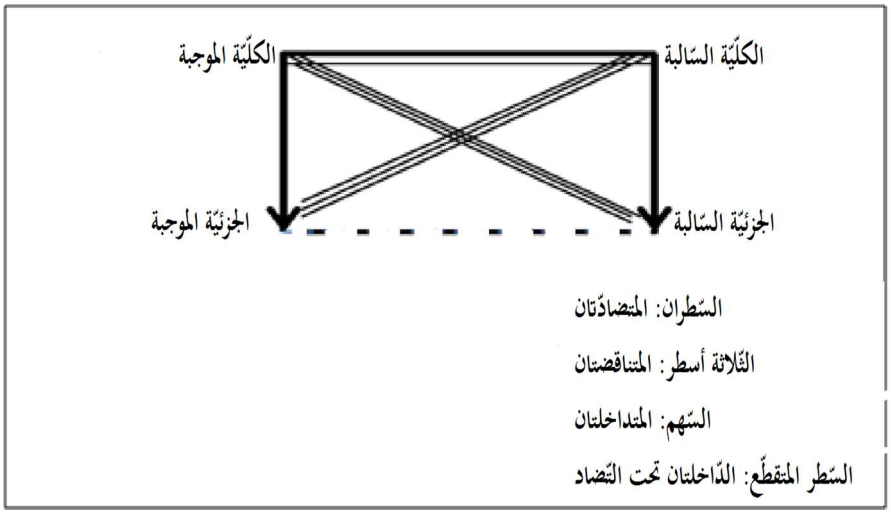
(366) ج- ل غارديس، محاولة في الأسس القبليّة للعقلانيّة الأخلاقيّة والقانونيّة، المكتبة العامّة للقانون وفقه القضاء، باريس، 1972.

J.-L. Gardies, *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, LGDJ, Paris, 1972.

(367) روبير بلانشي، البنى العقليّة. بحث في التّنظيم المنهجيّ للمفاهيم، المكتبة الفلسفيّة ج فران، باريس 1969.

Robert Blanché, *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*, Librairie Philosophique J. Vrin, Seconde éd, 1969.

(368) ج- ل غارديس، م س، ص 53.



في هذا الشّكل نجد:

الكلّيّة الموجبة مناقضة[369] للجزئيّة السّالبة؛

---

[369] نقول عن شيئين إنّهما متناقضان contradictoires وإنّ بينهما مراوحة alternative: إذا كانا لا يمكن أن يكونا صحيحين معا (هنالك مانعة جمع)، ويمكن أن يكون أحدهما صحيحا والآخر خاطئا، ولا يكونان خاطئين معا (هنالك مانعة خلوّ) (انظر: "روبير بلانشي"، م س، ص 28). مثال ذلك القضيّة (الرّوح موجودة) والقضيّة (الرّوح غير موجودة).

"فإذا أردت – مثلا – أن تبرهن على صدق القضيّة (الرّوح موجودة) مع فرض أنّك لا تتمكّن على ذلك مباشرة، فيكفي أن تبرهن على كذب نقيضها وهو (الرّوح ليست موجودة). فإذا علمت كذب هذا النّقيض، لابدّ أن تعلم صدق الأولى، لأنّ النّقيضين لا يكذبان معا. وإذا برهنت على صدق النّقيض، لابدّ أن تعلم كذب الأولى، لأنّ النّقيضين لا يصدقان معا. وربّما يُظنّ أنّ معرفة نقيض القضيّة أمر ظاهر كمعرفة نقائض المفردات، كالإنسان واللاإنسان التي يكفي فيها الاختلاف بالإيجاب والسّلب. ولكن الأمر ليس بهذه السّهولة، إذ يجوز أن تكون الموجبة والسّالبة صادقتين معا، مثل (بعض الحيوان إنسان) و (بعض الحيوان ليس بإنسان). ويجوز أن تكونا كاذبتين معا، مثل (كلّ حيوان إنسان) و (لا شيء من الحيوان بإنسان). وعليه، لا غنى للباحث عن الرّجوع إلى قواعد التّناقض المذكورة في علم المنطق لتشخيص نقيض كلّ قضيّة.

"تعريف التّناقض

"قد عرفت فيما سبق المقصود من التّناقض الذي هو أحد أقسام التّقابل، ولنضعه هنا بعبارة جامعة فنّيّة في خصوص القضايا، فنقول: تناقض القضايا: اختلاف في القضيّتين يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة. ولابدّ من قيد (لذاته) في التّعريف، لأنّه ربّما يقتضي اختلاف القضيّتين تخالفهما في الصّدق والكذب، ولكن لا لذات الاختلاف، بل لأمر آخر، مثل (كلّ إنسان حيوان) و (لا شيء من الإنسان بحيوان) فإنّه لَمّا كان الموضوع أخصّ من المحمول، صدقت إحدى الكلّيتين وكذبت الأخرى. أمّا لو كان الموضوع أعمّ من المحمول لكذبا معا، نحو (كلّ حيوان إنسان) و (لا شيء من الحيوان بإنسان) كما تقدّم. ونعني بالاختلاف الذي يقتضي لذاته تخالفهما في الصّدق هو الاختلاف الذي يقتضي ذلك في أيّة مادّة كانت القضيّتان ومهما كانت النّسبة بين الموضوع والمحمول، كالاختلاف بين الموجبة الكلّيّة والسّالبة الجزئيّة.

"شروط التّناقض

"لابدّ لتحقّق التّناقض بين القضيّتين من اتّحادهما في أمور ثمانية، واختلافهما في أمور ثلاثة:

"الوحدات الثّمان:

"تسمّى الأمور التي يجب اتّحاد القضيّتين المتناقضتين فيها (الوحدات الثّمان) وهي ما يأتي:

"1- الموضوع، فلو اختلفتا فيه لم تتناقضا مثل: العلم نافع، الجهل ليس بنافع.

"2 – المحمول، فلو اختلفتا فيه لم تتناقضا مثل: العلم نافع، العلم ليس بضارّ.

"3 – الزّمان، فلا تناقض بين (الشّمس مشرقة) أي: في النّهار، وبين (الشّمس ليست بمشرقة) أي: في الليل.

"4 – المكان، فلا تناقض بين (الأرض مخصبة) أي: في الرّيف، وبين (الأرض ليست بمخصبة) أي: في البادية.

"5 – القوّة والفعل، أي: لابدّ من اتّحاد القضيّتين في القوّة والفعل، فلا تناقض بين (محمّد ميّت) أي: بالقوّة، وبين (محمّد ليس بميّت) أي: بالفعل.

"6 – الكلّ والجزء، فلا تناقض بين (العراق مخصب) أي: بعضه، وبين (العراق ليس بمخصب) أي كلّه.

"7 – الشّرط، فلا تناقض بين (الطّالب ناجح آخر السّنة) أي: إن اجتهد، وبين (الطّالب غير ناجح) أي: إذا لم يجتهد.

"8 – الإضافة، فلا تناقض بين (الأربعة نصف) أي: بالإضافة إلى الثّمانية، وبين (الأربعة ليست بنصف) أي: بالإضافة إلى العشرة.

والكلّيّة السّالبة مناقضة للجزئيّة الموجبة؛
والكلّيّة الموجبة مضادّة[370] للكلّيّة السّالبة؛

"تنبيه:
"هذه الوحدات الثّمان هي المشهورة بين المناطقة. وبعضهم يضيف إليها (وحدة الحمل) من ناحية كونه حملا أوّليّا أو حملا شائعا. وهذا الشّرط لازم، فيجب لتناقض القضيّتين أن يتّحدا في الحمل. فلو كان الحمل في إحداهما أوّليّا وفي الأخرى شائعا، فإنّه يجوز أن يصدقا معا، مثل قولهم (الجزئيُّ جزئيٌّ) أي: بالحمل الأوّليّ، (الجزئيّ ليس بجزئيّ) أي: بالحمل الشّائع، لأنّ مفهوم الجزئيّ من مصاديق مفهوم الكلّيّ، فإنّه يصدق على كثيرين.
"الاختلاف
"قلنا: لابدّ من اختلاف القضيّتين المتناقضتين في أمور ثلاثة، وهي: الكمّ والكيف والجهة.
"الاختلاف بالكمّ والكيف:
"أمّا الاختلاف بالكمّ والكيف، فمعناه: أنّ إحداهما إذا كانت موجبة كانت الأخرى سالبة، وإذا كانت كلّيّة كانت الثّانية جزئيّة. وعليه:
"الموجبة الكلّيّة نقيض السّالبة الجزئيّة.
"الموجبة الجزئيّة نقيض السّالبة الكلّيّة [...]
"أمّا الاختلاف بالجهة، فأمر يقتضيه طبع التّناقض كالاختلاف بالإيجاب والسّلب، لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه". محمّد رضا المظفّر، المنطق، دار التّعارف للمطبوعات، بيروت، 1414 هـ/ 1995 م، ص 166 وما بعدها؛ انظر أيضا حول التّناقض: سمير خير الدّين، القواعد المنطقيّة. دروس بيانيّة في شرح المنطق وتطبيقاته، معهد المعارف الحكميّة، بيروت، ط 1، 1426 هـ/ 2006 م، ص 243 وما بعدها؛ محمّد باقر الفاضلي البهسودي، القواعد والفروق حول أمّهات المباحث الأصوليّة والفقهيّة والمنطقيّة والفلسفيّة، دار التّفسير، قم، 1424 هـ ق/ 1382 هـ ش، ص 315 وما بعدها.

[370] نقول عن شيئين إنّهما متضادّان contraires وإنّ بينهما عدم تلاؤم incompatibilité: إذا كانا لا يمكن أن يكونا صحيحين معا (هنالك مانعة جمع)، لكن يمكن أن يكون أحدهما صحيحا والآخر خاطئا، كما يمكن أن يكونا خاطئين معا (ليس هنالك مانعة خلوّ) (انظر: "روبير بلانشي"، م س، ص 28). مثال ذلك الكلّيّتان.

والجزئيّة الموجبة داخلة[371] في الكلّيّة الموجبة؛
والجزئيّة السّالبة داخلة في الكلّيّة السّالبة؛
والجزئيّة الموجبة والجزئيّة السّالبة داخلتان تحت التّضاد[372].

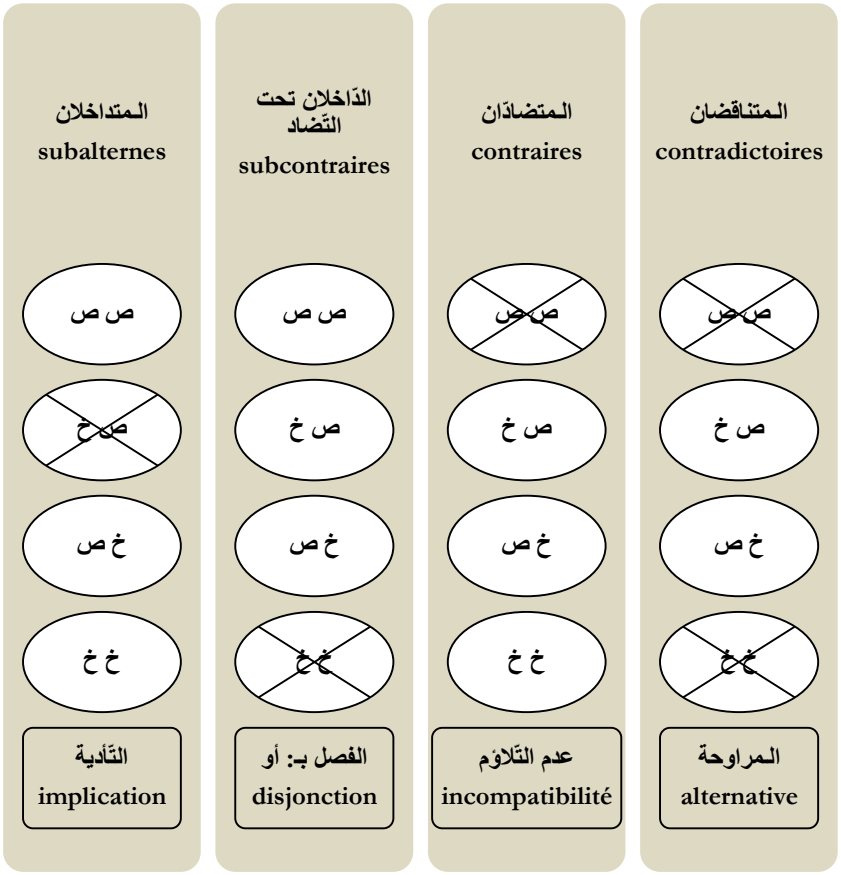
"وسمّيتا متضادّتين لأنّهما كالضّدّين يمتنع صدقهما معا ويجوز أن يكذبا معا. ومعنى ذلك أنّه إذا صدقت إحداهما لا بدّ أن تكذب الأخرى، ولا عكس، أي لو كذبت إحداهما لا يجب أن تصدق الأخرى. فمثلا إذا صدق (كلّ ذهب معدن) يجب أن يكذب (لا شيء من الذّهب بمعدن). ولكن إذا كذب (كلّ معدن ذهب) لا يجب أن يصدق (لا شيء من المعدن بذهب)، بل هي كاذبة". محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 171.

(371) نقول عن شيء إنّه داخل في آخر (أي نقول هما متداخلان subalternes) إذا مكّن من استنتاجه، ولا عكس، أي إذا أدّى إليه واستلزمه (elle l'implique) ("روبير بلانشي، م س، ص 28). مثال ذلك "المختلفتان في الكمّ دون الكيف، أعني الموجبتين أو السّالبتين. وسمّيتا متداخلتين لدخول إحداهما في الأخرى، لأنّ الجزئيّة داخلة في الكلّيّة. ومعنى ذلك: أنّ الكلّيّة إذا صدقت، صدقت الجزئيّة المتّحدة معها في الكيف، ولا عكس. ولازم ذلك أنّ الجزئيّة إذا كذبت، كذبت الكلّيّة المتّحدة معها في الكيف، ولا عكس. مثلا (كلّ ذهب معدن)، فإنّها صادقة ولا بدّ أن تصدق معها (بعض الذّهب معدن) قطعا. ومثل (بعض الذّهب أسود)، فإنّها كاذبة ولابدّ أن تكذب معها (كلّ ذهب أسود)". محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 170.

(372) نقول عن شيئين إنّهما داخلان تحت التّضادّ subcontraires وإنّ بينهما فصلا بـ: "أو" disjonction: إذا وجدنا أنّهما يقصيان اجتماع الخطأ عليهما ("روبير بلانشي"، م س، ص 28). وإنّما سمّيت الجزئيّتان "داخلتين تحت التّضادّ، لأنّهما داخلتان تحت الكلّيّتين كلّ منهما تحت الكلّيّة المتّفقة معها في الكيف، (هذا) من جهة، و(من جهة أخرى) لأنّهما على عكس الضّدّين في الصّدق والكذب، أي أنّه يمتنع اجتماعهما على الكذب، ويجوز أن يصدقا معا. ومعنى ذلك: أنّه إذا كذبت إحداهما لابدّ أن تصدق الأخرى، ولا عكس، أي أنّه لو صدقت إحداهما لا يجب أن تكذب الأخرى. فمثلا إذا كذب (بعض الذّهب أسود)، فإنّه يجب أن يصدق (بعض الذّهب ليس بأسود). ولكن إذا صدق (بعض المعدن ذهب) لا يجب أن يكذب (بعض المعدن ليس بذهب)، بل هذه صادقة في المثال". محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 171.

ويُرسم تعريف العلاقات الأربع الواردة أعلاه في الجدول التّالي (ص = صحيح؛ خ = خاطئ):

ولقد تمّ مدّ مربّع أرسطو إلى العديد من الميادين[373]، منها الأحكام:



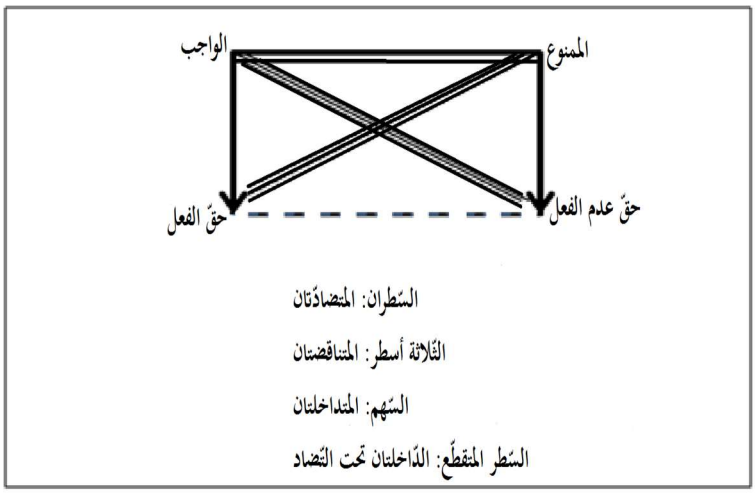
انظر: روبير بلانشي، م س، ص 28.

انظر أيضا:

فرانسوا شينيك، عناصر المنطق الكلاسيكيّ، لارماتون، باريس، 2006، ص 166 وما بعدها.

François Chenique, *Éléments de logique classique*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 166 s.

[373] انظر هذا التّوسيع (للمربّع، ولكن أيضا للمثلّث الذي سنتناوله بعد قليل) عند "روبير بلانشي" (م س، ص 63 وما بعدها) على مستوى: الرّوابط copules (المساواة égalité، اللزوم inhérence، التّضمين inclusion)، والجهات modalités (الضّروريّ nécessaire، المستحيل impossible، الممكن possible)، إلخ.

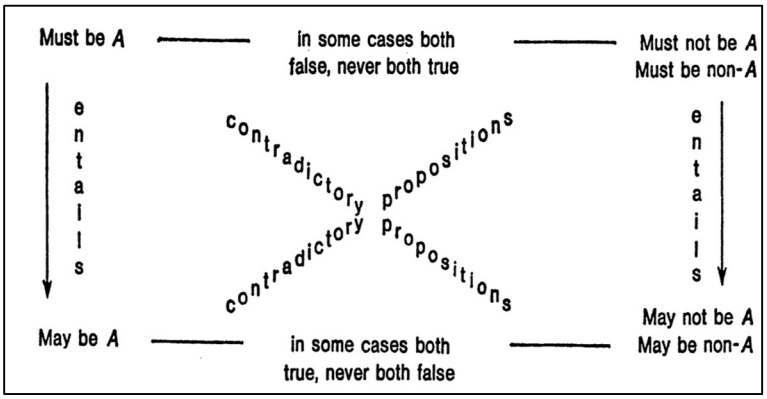


وهكذا صار لدينا – إلى جانب مربّع القضايا وغيرها – مربّعا للأحكام[374].

فإذا تأمّلنا المربّع، وجدنا أنّ حقّ الفعل يجب أن يجتمع بحقّ عدم الفعل، وإلّا اختلط بالوجوب.

---

[374] إذا عدنا إلى أحد المؤلّفات في منطق الأحكام (زيغموند زيانبنسكي، م س: المنطق العمليّ مع ملحق: منطق الأحكام لـ: زديسلاو ويامبا، ص 153)، وجدنا المربّع قد رسم على النّحو الآتي:



انظر أيضا مربّع الأحكام عند: أرند سوتمان، م س (المنطق في القانون)، ص 93؛ ديك و ب رويتر، م س (مؤسّسة الوقائع القانونيّة. السّلطات القانونيّة ومفعولها)، ص 131.

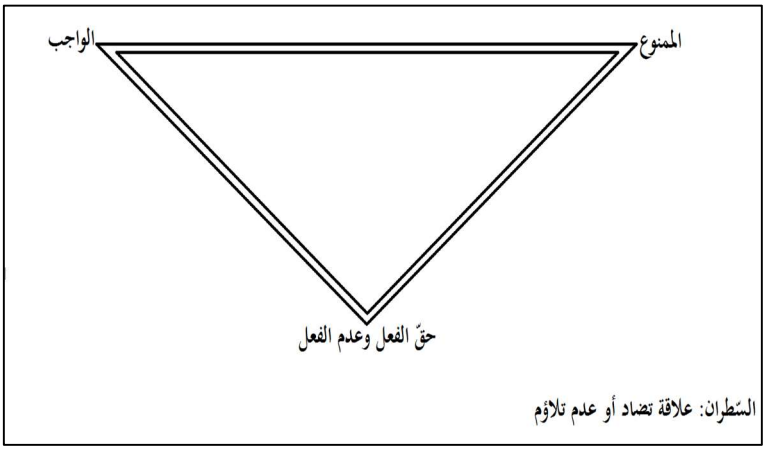
ويمكن أن نجد من وضع المربّع في إطار حكم واحد هو الإباحة أو الحقّ، وبالتّحديد في إطار أنواع الإباحة والحقّ: مارك فان هوك، م س (القانون كتواصل)، ص 100 وما بعدها.

كذلك حقّ عدم الفعل ينبغي أن لا يفارق حقّ الفعل، وإلّا اختلط بالمنع.

بعبارة مختصرة: "ليس للحقّ في الفعل وللحقّ في عدم الفعل أيّ وجود مستقلّ: فإمّا أن يختلط الواحد منهما بالوجوب، والآخر بالمنع؛ وإمّا أن ينصهر الواحد منهما مع الآخر"[375].

هذا يعني أن تكون لدينا ثلاثة أشياء لا أربعة، هي: الواجب، والممنوع، وحقّ الفعل وعدم الفعل[376].

ومن يبحث، يجد أنّ العلاقة بين هذه الأشياء الثّلاثة هي علاقة تضادّ[377]. هذا يعطي مثلّثا للمتضادّات[378]:



السّطران: علاقة تضاد أو عدم تلاؤم

ويمكن أن نضيف هنا مثلّثا آخر هو مثلّث أحكام القيمة (حَسَن moral، قبيح immoral، محايد amoral)[379]:

---

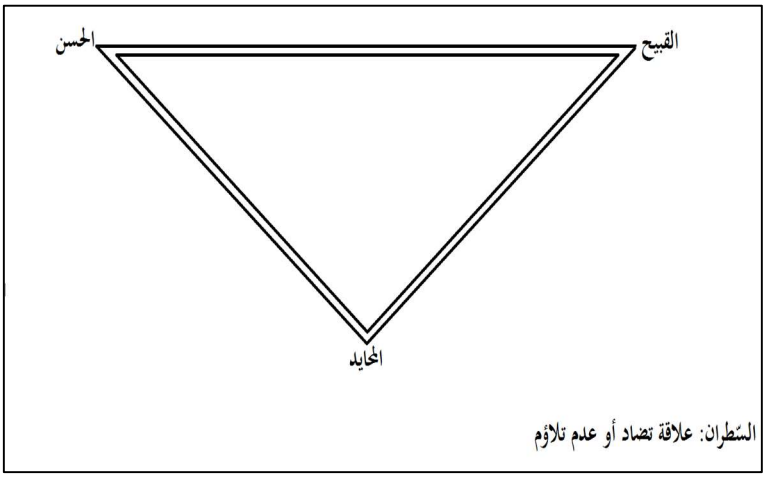
[375] ج- ل غارديس، م س، ص 67.

[376] م س، ص 68.

[377] م س، ص 69.

[378] م س، ص 70.

[379] قارن مع: روبير بلانشي، م س، ص 98.



السّطران: علاقة تضاد أو عدم تلاؤم

فإذا عدنا إلى الأحكام[380]، أمكن أن نفصّل[381]، فنقول:

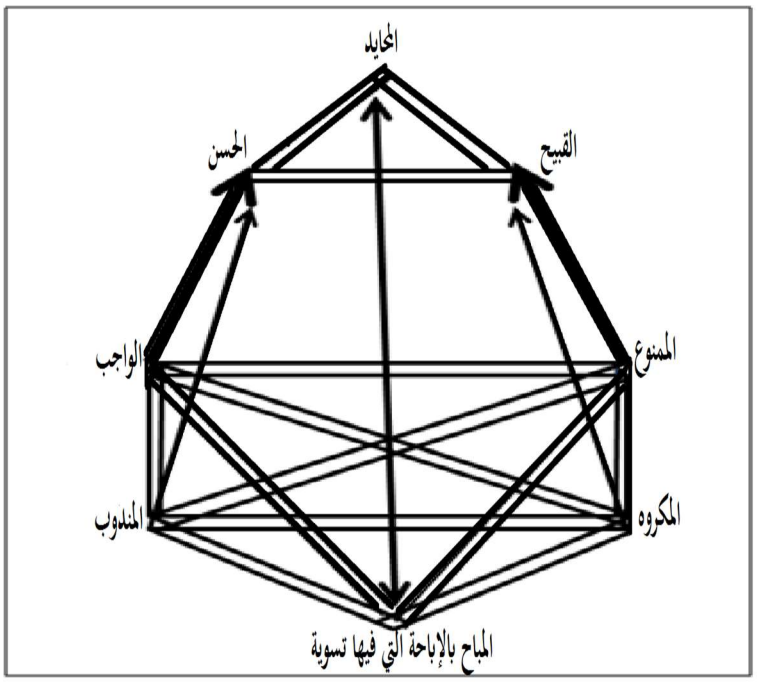
إنّ الإنسان – في علاقته بالفعل، أيَّ فعل – إمّا أن يأتيه وإمّا أن لا يأتيه. فعالم الممكن يتكوّن إذن من الفعل ومن عدم الفعل.

هذا القول بديهيّ، ولا يحتاج إثباتا.

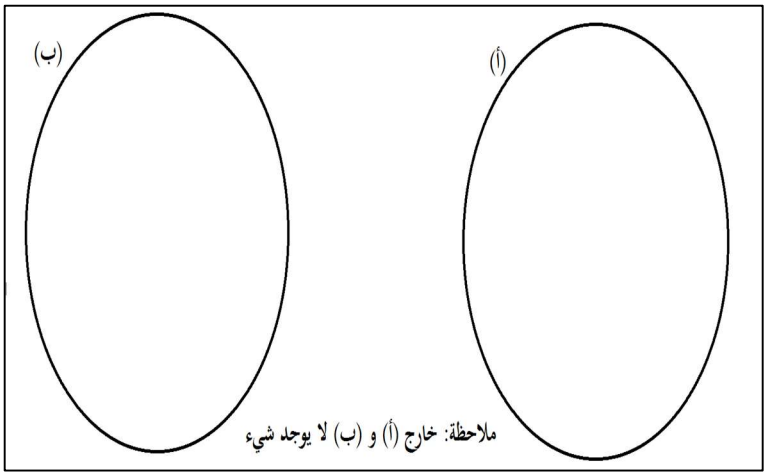
وسنسمّي الفعل بـ: (أ)، ونسمّي عدم الفعل بـ: (ب):

---

[380] قبل هذه العودة، وإذا استحضرنا الرّسم الوارد للتّوّ، واستحضرنا رسم الأحكام الخمسة عند الأصوليّين (انظر الفقرة 85، الهامش)، واستحضرنا: أنّ الممنوعَ والمكروهَ قبيحٌ، والواجبَ والمندوبَ حسنٌ، والإباحةَ التي فيها تسوية محايدةٌ، أعطى جميع ذلك:



[381] قارن هذا التّفصيل مع: ج ل غارديس، م س، ص 61 وما بعدها.

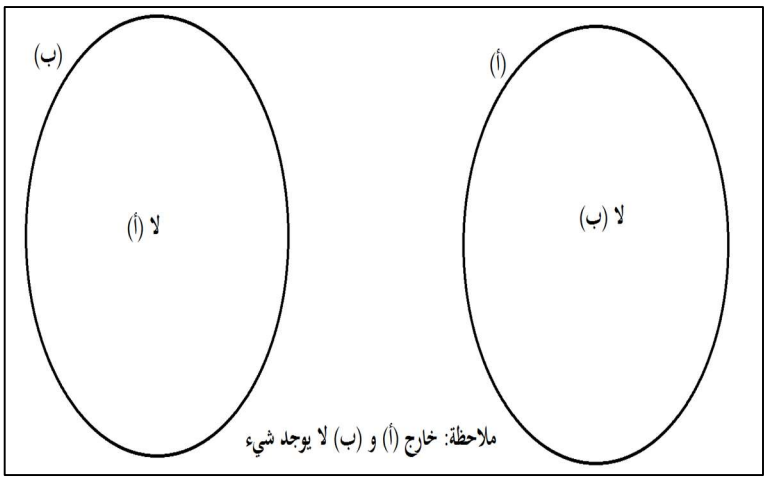


ثمّ إنّا سنسمّي الفعل أو (أ) بـ: حقّ الفعل (droit de faire)، وسنسمّي عدم الفعل أو (ب) بـ: حقّ عدم الفعل (droit de ne pas faire).

فإذا استحضرنا أنّ: الممكن = (أ) ∪ (ب)، فهذا يعني أنّ:

(لا ب) داخل في (أ): [(لا ب) ⟸ (أ)]

(لا أ) داخل في (ب): [(لا أ) ⟸ (ب)]



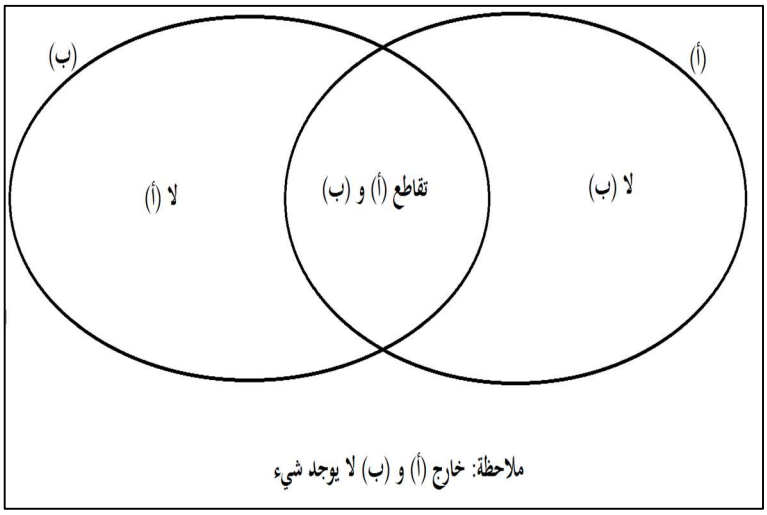
(لا أ) هو نفي للفعل، ونفي الفعل هو المنع (interdiction).

(لا ب) هو نفي لعدم الفعل، ونفي عدم الفعل هو الوجوب (obligation).

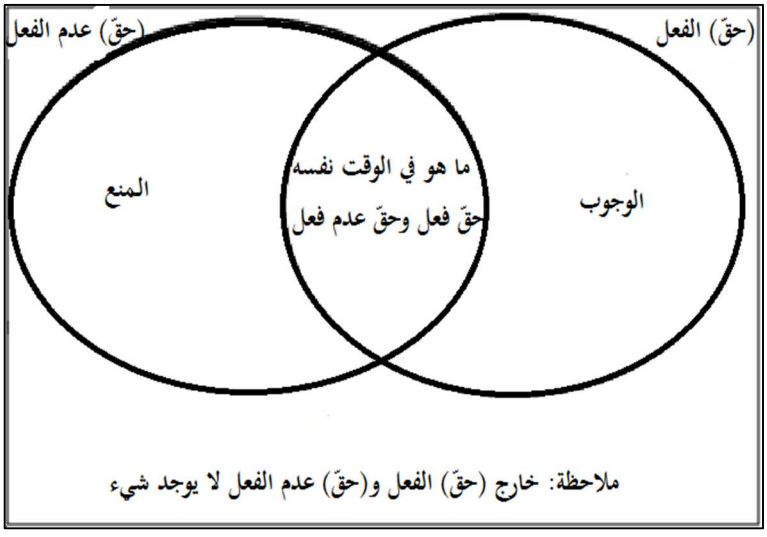
ومعلوم أنّ هناك: حقّ الفعل وعدم الفعل معا، أو الحقّ ذو الجانبين الإيجابيّ (الفعل) والسّلبيّ (عدم الفعل).

وهذا يعني أنّ تقاطع (أ) و (ب) لا يساوي فراغا (أ ∩ ب ≠ ∅)، أي أنّ (أ) و (ب) مجموعتان لا يساوي تقاطعهما فراغا (deux ensembles sécants).

فإذا جمعنا ما سبق أعطى ذلك الرّسم التّالي:



أو أعطى:



_-1-_

◙ لدينا بعدُ: (لا ب) ⟸ (أ)

هذا يعني: إذا كان لدينا (لا ب)؛ إذن لدينا (أ)؛ وإذن ليس لدينا (لا أ)

وبالتّالي: إذا كان لدينا (لا ب)، فليس لدينا (لا أ).

إذن: (لا ب) موجود و (لا أ) موجود غير ممكن.

أي: بالنّسبة إلى (لا ب) و (لا أ)، التّركيبة (combinaison) "صحيح / صحيح" لم تتحقّق.

◙ ◙ إذا كان لدينا (لا ب)؛ إذن ليس لدينا (ب)؛

بما أنّ (لا أ) موجودة في (ب)، فإنّه ليس لدينا (لا أ).

إذن إذا كان لدينا (لا ب)، فليس لدينا (لا أ).

إذن: (لا ب) موجودة و (لا أ) غير موجودة ممكن.

أي: بالنّسبة إلى (لا ب) و (لا أ)، التّركيبة "صحيح / خاطئ" تحقّقت.

◙ ◙ ◙ إذا لم يكن لدينا (لا ب) فلدينا (ب).

إذا كان لدينا (ب)، كانت لدينا إمكانيّتان. الإمكانيّة الأولى: (لا أ). الإمكانيّة الثّانية: (أ) ∩ (ب).

إذن: إذا لم يكن لدينا (لا ب) يمكن أن يكون لدينا (لا أ).

إذن: (لا ب) غير موجودة و (لا أ) موجودة ممكن.

أي بالنّسبة إلى (لا ب) و (لا أ)، التّركيبة "خاطئ / صحيح" تحقّقت.

◙ ◙ ◙ ◙ إذا لم يكن لدينا (لا ب) فلدينا (ب).

إذا كان لدينا (ب)، كانت لدينا إمكانيّتان. الإمكانيّة الأولى: (لا أ). الإمكانيّة الثّانية: (أ) ∩ (ب).

إذن: إذا لم يكن لدينا (لا ب) يمكن أن يكون لدينا (أ) ∩ (ب) ولا يكون لدينا (لا أ).

إذن: (لا ب) غير موجودة و (لا أ) غير موجودة ممكن.

أي بالنّسبة إلى (لا ب) و (لا أ)، التّركيبة "خاطئ / خاطئ" تحقّقت.

المحصّلة بالنّسبة إلى (لا ب) و (لا أ):

التّركيبة "صحيح / صحيح" لم تتحقّق.

التّركيبة "صحيح / خاطئ" تحقّقت.

التّركيبة "خاطئ / صحيح" تحقّقت.

التّركيبة "خاطئ / خاطئ" تحقّقت.

إذن:

النّتيجة 1: (لا ب) و (لا أ) متضادّان .

_-2-_

◙ إذا كان لدينا: (أ) ∩ (ب)، فلدينا (أ)، إذن ليس لدينا (لا أ).

إذن: (أ) ∩ (ب) موجود و (لا أ) غير موجود ممكن.

أي: بالنّسبة إلى(أ) ∩ (ب) و (لا أ)، التّركيبة "صحيح / صحيح" لم تتحقّق.

◙ ◙ إذا كان لدينا: (أ) ∩ (ب)، فلدينا (أ)، إذن ليس لدينا (لا أ).

إذن: (أ) ∩ (ب) موجود و (لا أ) غير موجود ممكن.

أي: بالنّسبة إلى (أ) ∩ (ب) و (لا أ)، التّركيبة "صحيح / خاطئ" تحقّقت.

◙ ◙ ◙ إذا لم يكن لدينا: (أ) ∩ (ب)، إذن لدينا إمكانيّتان: الإمكانيّة الأولى: (لا أ). الإمكانيّة الثّانية: (لا ب).

إذا لم يكن لدينا: (أ) ∩ (ب)، إذن لدينا (لا أ).

إذن: (أ) ∩ (ب) غير موجود و (لا أ) موجود ممكن.

أي: بالنّسبة إلى (أ) ∩ (ب) و (لا أ)، التّركيبة "خاطئ / صحيح" تحقّقت.

◙ ◙ ◙ إذا لم يكن لدينا: (أ) ∩ (ب)، إذن لدينا إمكانيّتان: الإمكانيّة الأولى: (لا أ). الإمكانيّة الثّانية: (لا ب).

إذا لم يكن لدينا: (أ) ∩ (ب)، إذن لدينا (لا ب).

إذن: (أ) ∩ (ب) غير موجود و (لا أ) غير موجود ممكن.

أي: بالنّسبة إلى (أ) ∩ (ب) و (لا أ)، التّركيبة "خاطئ / خاطئ" تحقّقت.

المحصّلة بالنّسبة إلى (أ) ∩ (ب) و (لا أ):

التّركيبة "صحيح / صحيح" لم تتحقّق.

التّركيبة "صحيح / خاطئ" تحقّقت.

التّركيبة "خاطئ / صحيح" تحقّقت.

التّركيبة "خاطئ / خاطئ" تحقّقت.

إذن:

النّتيجة 2: [(أ) ∩ (ب)] و (لا أ) متضادّان.

_-3-_

◙ إذا كان لدينا: (أ) ∩ (ب)، فلدينا (ب)، إذن ليس لدينا (لا ب).

إذن: (أ) ∩ (ب) موجود و (لا ب) غير موجود ممكن.

أي: بالنّسبة إلى (أ) ∩ (ب) و (لا ب)، التّركيبة "صحيح / صحيح" لم تتحقّق.

◙ ◙ إذا كان لدينا: (أ) ∩ (ب)، فلدينا (ب)، إذن ليس لدينا (لا ب).

إذن: (أ) ∩ (ب) موجود و (لا ب) غير موجود ممكن.

أي: بالنّسبة إلى (أ) ∩ (ب) و (لا ب)، التّركيبة "صحيح / خاطئ" تحقّقت.

◙ ◙ ◙ إذا لم يكن لدينا: (أ) ∩ (ب)، إذن لدينا إمكانيّتان: الإمكانيّة الأولى: (لا أ). الإمكانيّة الثّانية: (لا ب).

إذا لم يكن لدينا: (أ) ∩ (ب)، إذن لدينا (لا ب).

إذن: (أ) ∩ (ب) غير موجود و (لا ب) موجود ممكن.

أي: بالنّسبة إلى (أ) ∩ (ب) و (لا ب)، التّركيبة "خاطئ / صحيح" تحقّقت.

■■■■ إذا لم يكن لدينا: (أ) ∩ (ب)، إذن لدينا إمكانيّتان: الإمكانيّة الأولى: (لا أ). الإمكانيّة الثّانية: (لا ب).

إذا لم يكن لدينا: (أ) ∩ (ب)، إذن لدينا (لا أ).

إذن: (أ) ∩ (ب) غير موجود و (لا ب) غير موجود ممكن.

أي: بالنّسبة إلى (أ) ∩ (ب) و (لا ب)، التّركيبة "خاطئ / خاطئ" تحقّقت.

المحصّلة بالنّسبة إلى (أ) ∩ (ب) و (لا ب):

التّركيبة "صحيح / صحيح" لم تتحقّق.

التّركيبة "صحيح / خاطئ" تحقّقت.

التّركيبة "خاطئ / صحيح" تحقّقت.

التّركيبة "خاطئ / خاطئ" تحقّقت.

إذن:

النّتيجة 3: [(أ) ∩ (ب)] و (لا ب) متضادّان.

من كلّ ما تقدّم يخلص:

(لا ب) و (لا أ) متضادّان = الواجب والممنوع متضادّان.

[(أ) ∩ (ب)] و (لا أ) متضادّان = حقّ الفعل وعدم الفعل من جهة والممنوع من الجهة الأخرى متضادّان.

[(أ) ∩ (ب)] و(لاب) متضادّان = حقّ الفعل وعدم الفعل من جهة والواجب من جهة أخرى متضادّان.

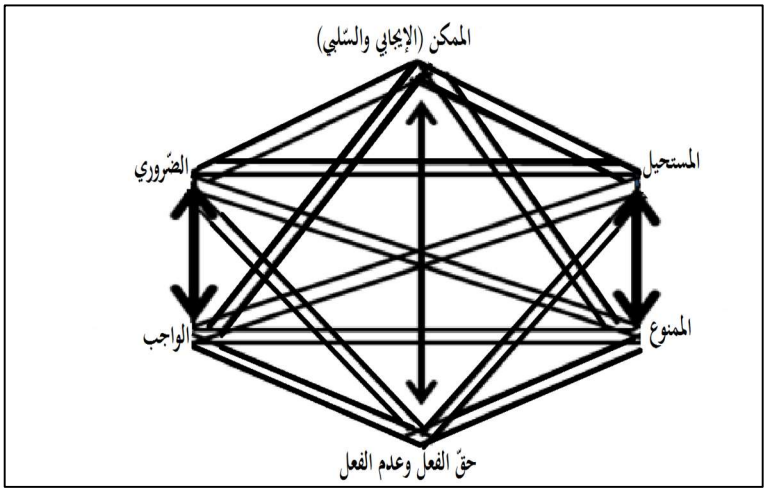
بتعبير مختلف:

لا يجتمع الحقّ ذو الجانبين مع الواجب (ثمّ مانعة جمع. لكن ليس ثمّ مانعة خلوّ: أي يمكن أن تخلو منهما السّاحة، وذلك حين يحتلّ هذه السّاحة الممنوع).

ولا يجتمع الحقّ ذو الجانبين مع الممنوع (ثمّ مانعة جمع. لكن ليس ثمّ مانعة خلوّ: أي يمكن أن تخلو منهما السّاحة، وذلك حين يحتلّ هذه السّاحة الواجب).

ولا يجتمع الواجب مع الممنوع (ثمّ مانعة جمع. لكن ليس ثمّ مانعة خلوّ: أي يمكن أن تخلو منهما السّاحة، وذلك حين يحتلّ هذه السّاحة الحقّ ذو الجانبين).

وثمّ علاقة أخرى ينبغي إيرادها، هي: علاقة كلّ من الواجب والممنوع والحقّ ذي الجانبين بالضّروريّ nécessaire والمحال impossible والممكن (الممكن الإيجابيّ possible: «يمكن أن»؛ والممكن السّلبيّ contingent: «يمكن أن لا»). هنا يفصّل غارديس[382]، لكن يمكن أن نأخذ من كلامه الرّسم التّالي[383]:



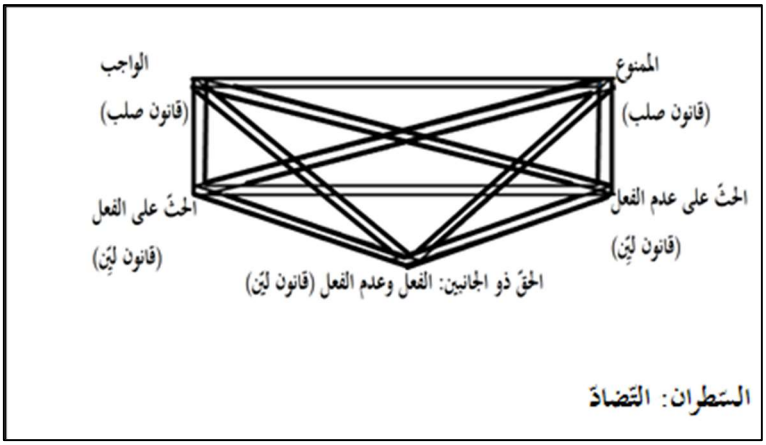
فإذا عدنا الآن إلى الأحكام لوحدها، وجب أن نلاحظ أنّ منطق الأحكام لم يتناول إلّا القانون الصّلب. فإذا أردنا أن نضيف القانون اللّيّن (بعد أن ندخل فيه الحقّ ذا

---

[382] ج- ل غارديس، م س، ص 75 وما بعدها.

[383] م س، ص 101.

الجانبين)، أعطى ذلك في القانون الوضعيّ الشّيء نفسه الذي وجدناه سابقا في القانون الإسلاميّ[384]، مع تغيير طفيف في الأسماء لا يمسّ من الأصل:



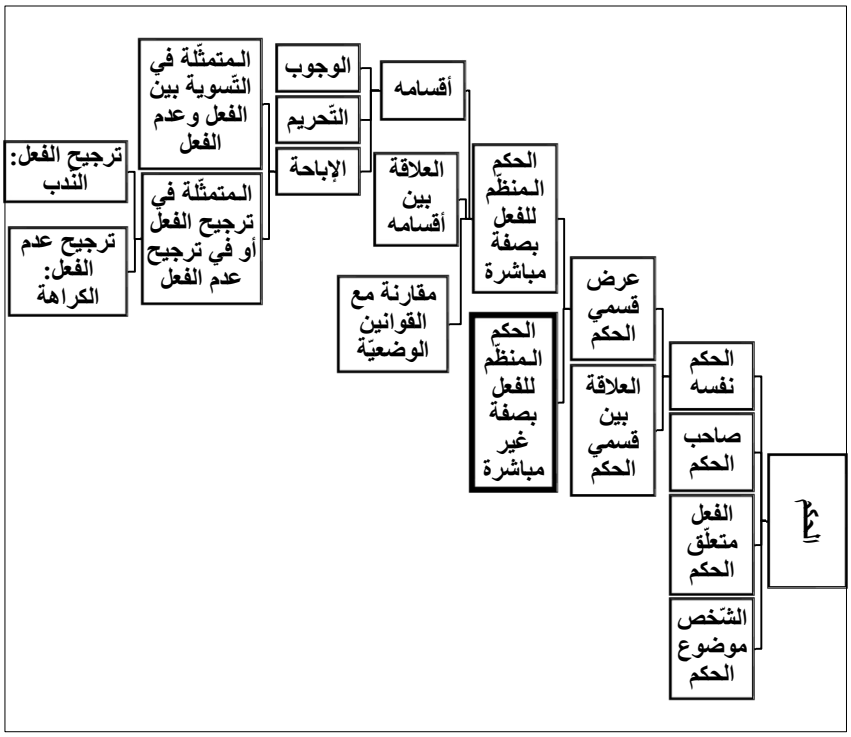
وهكذا – وعلى مستوى الأحكام المنظّمة للفعل بصفة مباشرة – تنتهي بنا المقارنة بين ما كتب حول القانوني الإسلاميّ وما كتب حول القانون الغربيّ الوضعيّ إلى ملاحظة أن ثمّ شبَها كبيرا، إن لم نقل إن ثمّ أكثر.

قبل المقارنة بين القانونين عرضنا – طبعا في إطار أصول الفقه الإسلاميّ – أقسام الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة والعلاقة بين هذه الأقسام.

[384] انظر الفقرة 85، الهامش.

هكذا نكون قد فرغنا من دراسة النّوع الأوّل من الأحكام. وما ينبغي هو المرور إلى النّوع الثّاني، أي إلى الحكم المنظّم للفعل بصفة غير مباشرة، أو الحكم الوضعيّ(385).

(385)

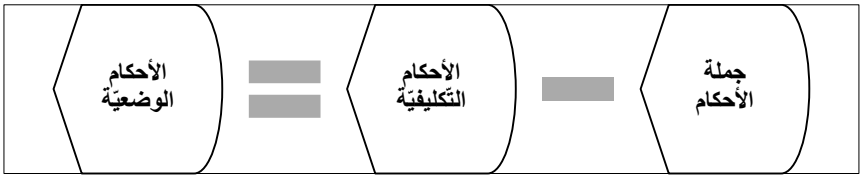


2/ الحكم المنظّم للفعل بصفة غير مباشرة (أو الحكم الوضعيّ)

90 **تعريفات الحكم الوضعيّ** ◊ إذا أخذنا جملة الأحكام، وحذفنا منها الأحكام التّكليفيّة، فما يتبقّى هو ما يسمّى بالأحكام الوضعيّة[386]. بعبارة أكثر تفصيلا: إذا نظرنا إلى قاعدة قانونيّة، وتحديدا إذا نظرنا إلى مكوّنها المتمثّل في الحكم، وإذا لم نجد هذا الحكم إيجابا أو تحريما أو إباحة (فيها تسوية أو فيها ترجيح)، علمنا أنّ الذي بين أيدينا هو حكم وضعيّ[387]. فالحكم الوضعيّ إذن هو "الاعتبار الشّرعيّ الذي لا يتضمّن الاقتضاء (اقتضاء أو طلب الفعل: الوجوب والنّدب/ اقتضاء أو طلب عدم الفعل: التّحريم والكراهة) والتّخيير (الإباحة التي فيها تسوية)"[388].

ولأنّه لا اقتضاء ولا تخيير، فلا تنظيم بصفة مباشرة للفعل، بل نحن أمام "حكم يشرّع وضعا (من هنا جاءت تسميته بالوضعيّ) يكون له تأثير غير مباشر في سلوك الأفراد من قبيل الأحكام التي تنظّم علاقات الزّوجيّة، فإنّها تشرّع بصورة مباشرة علاقة معيّنة بين الرّجل والمرأة وتؤثّر بصورة غير مباشرة في السّلوك وتوجّهه، لأنّ المرأة بعد أن تصبح زوجة مثلا تُلزَم بسلوك معيّن تجاه زوجها"[389].

(386)



(387) انظر: محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: الحكم الوضعيّ.

(388) السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 68.

(389) السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1 (الحلقة الأولى)، ص 53.

وما جاء أعلاه من أنّ الحكمَ الوضعيّ حكمٌ لا يحوي اقتضاءً ولا تخييرا هو تعريف سلبيّ[390]، ونجده خاصّة في كتب الأصول الإماميّة. فإذا مررنا إلى كتب السّنّة، وجدنا تعريفا إيجابيّا حاصله أنّ الحكم الوضعيّ هو خطاب الله تعالى المتعلّق بوضع (من هنا جاء وصفه بالوضعيّ) وبجعل شيء سببا لشيء، أو شرطا له، أو مانعا منه، أو كونه صحيحا أو فاسدا، أو عزيمة أو رخصة[391].

انظر أيضا لدى الشّيعة الإماميّة من يقول إنّ الاعتبار القانونيّ ينقسم إلى ثلاثة أقسام: "حكم تكليفيّ، حكم وضعيّ، الماهية المخترعة. فالحكم التّكليفيّ متقوّم بعنصرين:

"– استبطانه للحكم الجزائيّ، فإنّ الوجوب والحرمة مستبطنان للوعيد على التّرك أو الفعل، والاستحباب والكراهة مستبطنان للوعد على الفعل أو التّرك. فحيثيّة التّضمّن للحكم الجزائيّ مقوِّمة للحكم التّكليفيّ.

"– ارتباطه المباشر بعمل الفرد، فهو متوجّه ومتعلّق بالفعل الخارجيّ، لذلك ورد تعريفه في كلماتهم بأنّه الإنشاء بداعي جعل الدّاعي أو جعل الزّاجر في نفس المكلّف نحو الفعل.

"والحكم الوضعيّ متعلّق بالعمل الخارجيّ لا على نحو المباشرة كالحكم التّكليفيّ ولا على نحو الاستبطان للحكم الجزائيّ سواءً كان وعيدا أم وعدا.

"والماهية المخترعة قد تكون عبادة كالصّلاة والحجّ، وقد تكون موضوعا كالميتة والمذكّى، وقد تكون معاملة كالبيع والصّلح". السيّد علي الحسيني السّيستاني، م س (الرّافد في علم الأصول)، ص 51.

[390] انظر حول هذا النّوع من التّعريفات: عبد المجيد الزّرّوقي، م س (المنهجيّة أو البلاغة القانونيّة: التّعبير عن التّفكير)، الفقرة 106.

[391] انظر: شعبان محمّد إسماعيل، م س (أصول الفقه الميسّر)، ج 2، ص 388. وانظر أيضا: عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 385؛ محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 100؛ محمّد الخضري، م س (أصول الفقه)، ص 56؛ عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 170 وما بعدها.

91 **"الحكم الوضعيّ" في "القانون الوضعيّ"** ◊ ومن ينظر إلى هذا التّعريف للحكم الوضعيّ، ثمّ يحضر أمامه قانونا من القوانين الوضعيّة التي يعرفها، سيجد في هذا القانون الوضعيّ تلك الأحكام الوضعيّة[392].

92 **صياغة الحكم الوضعيّ** ◊ وفي النّصوص قد تختلف صياغة الحكم الوضعيّ عن صياغة الحكم التّكليفيّ. لكن قد يعبّر القانون عن هذين الحكمين بصيغة واحدة. مثال ذلك: قول القرآن ﴿**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالمَعْرُوفِ**﴾ [النّساء: 19]، وهو حكم تكليفيّ (أمرٌ يفيد الوجوب)، وقوله ﴿**فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**﴾ [الطّلاق: 1]، وهو حكم وضعيّ (شرطيّة العدّة في الطّلاق)[393].

93 **تقسيم البحث في الحكم الوضعيّ** ◊ فإذا اهتممنا الآن بكتب الأصول السّنّيّة، وجدناها تفرد عناوين للأحكام الوضعيّة التّالية: السّبب والشّرط والمانع والصّحّة والرّخصة[394].

وثمّ نزاع في النّوعين الأخيرين يتعلّق بتصنيفهما[395]. لذلك يمكن ردّ ما ورد أعلاه من سبب وشرط (إلخ) إلى قسمين: قسم لما ليس محلّ نزاع، وقسم لما هو محلّ نزاع.

---

[392] انظر ما سيأتي في الفقرة 113.

[393] السّيّد علي الحسيني السّيستاني، م س (الرّافد في علم الأصول)، ص 59.

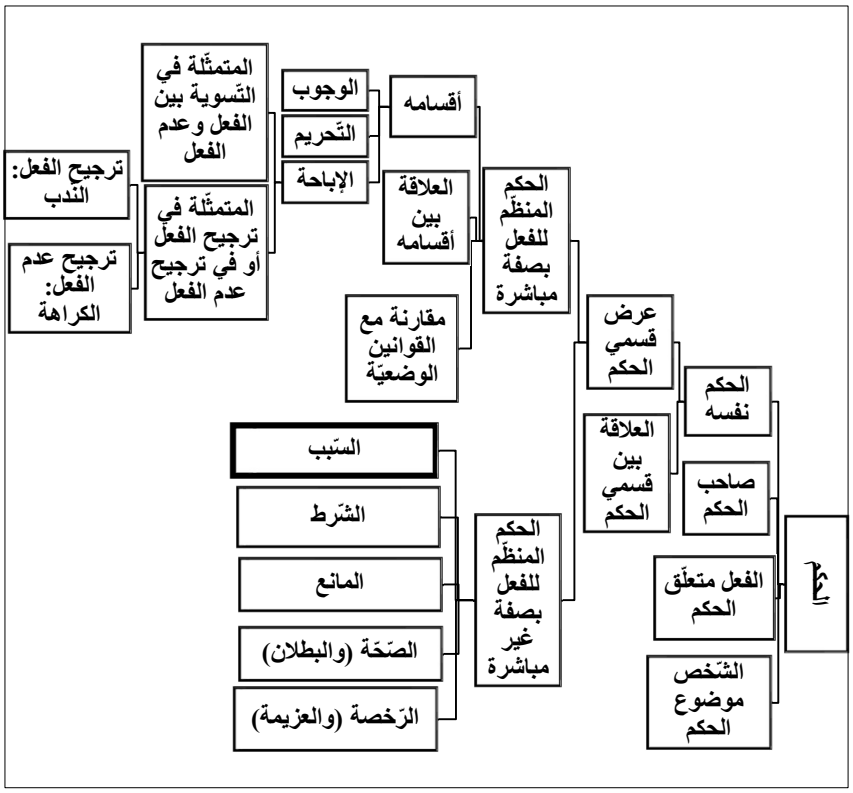
[394] "وقد اختلفوا في عدد الأحكام الوضعيّة، فقيل ثلاثة وهي: السّببيّة، والشّرطيّة، والمانعيّة؛ وقيل خمسة، بزيادة العلّة والعلامة؛ وقيل تسعة، بزيادة الصّحّة، والفساد، والرّخصة، والعزيمة. والحقّ أنّه لا موجب لتحديدها بعدد مخصوص، بل يقتضي شمولها لكلّ ما انطبق عليه [...] التّعريف (الحكم الوضعيّ هو الاعتبار الشّرعيّ الذي لا يتضمّن الاقتضاء والتّخيير)". السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 69.

[395] انظر ما سيأتي: في الفقرة 108، وفي الفقرة 111.

لكن لأنّنا قلنا إنّه – وعلى مستوى التّخطيط – سنحاول أن لا نبتعد عن الموجود في المؤلّفات التي سبقتنا[396]، فإنّنا لن نتّبع التّنظيم الوارد أعلاه، بل التّنظيم التّالي: السّبب، ثمّ الشّرط، ثمّ المانع، ثمّ الصّحّة (ويقابلها البطلان)، وأخيرا الرّخصة (وتقابلها العزيمة)[397].

(396) انظر الفقرة 1.

(397)



1.2/ السّبب

94 **تعريف السّبب** ◊ جاء عند الإيجي أنّه قد يُحكَم على وصفٍ بالسّببيّة (بكونه سببا)، أو بالشّرطيّة (بكونه شرطا)، أو بالمانعيّة (بكونه مانعا)[398].

وجاء عند أحد المعاصرين أنّ الحكم الوضعيّ هو ربط الشّارع الحكم التّكليفيّ (بل والوضعيّ كما سنرى) بوصف يكون له سببا، أو شرطا، أو مانعا، أو غير ذلك:

[398] عبد الرّحمان بن أحمد الإيجي (ت: 756 هـ)، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصوليّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1421 هـ/ 2000 م، ج 1، ص 87.

"فالوقت بالنّسبة للصّلاة سبب لوجوبها، والوضوء شرط لصحّتها، والنّفاس مانع من وجوبها.

"والقرابة والزّوجيّة سبب لميراث القريب أو الزّوجة، وحياة الوارث بعد حياة المورّث شرط للتّوارث، والقتل مانع من هذا التّوارث، وهكذا"[399].

فإذا بدأنا بالسّبب، وجدنا الجمهور يقول إنّه "وصف ظاهر، منضبط، جعل الشّارع وجوده علامة على وجود الحكم وانتفاءه علامة على انتفاء الحكم، سواء أكان مناسبا لتشريع الحكم مناسبة ظاهرة أم لم يكن"[400].

و«الوصف» هو ما قابل الموصوف والذّات.

و«الظّاهر» هو المعلوم غير الخفيّ.

و«المنضبط» هو المحدَّد الذي لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال.

و«جعل الشّارع ... على انتفاء الحكم ... »، أي يلزم من وجود السّبب وجود الحكم ومن عدمه عدم الحكم[401].

أخيرا السّبب «مناسب لتشريع الحكم»، أي متلائم معه. وهذه المناسبة بيّنة في صور معيّنة وغير بيّنة في أخرى.

مثال ذلك السّفرُ سببٌ لإباحة الإفطار في رمضان (﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ [...] فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ [...] عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ [...]**

---

[399] السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة وفلسفيّة)، ص 291 وما بعدها.

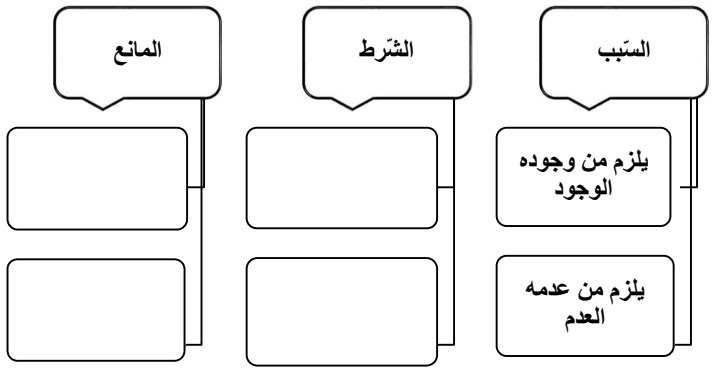
[400] عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 386.

وجاء عند وهبة الزّحيلي (م س: أصول الفقه الإسلاميّ، ص 96) أنّ السّبب على رأي الجمهور هو معرّف للحكم وعلامة عليه وليس مؤثّرا فيه. لكنّ المعتزلة قالوا "إنّه مؤثّر فيه بذاته، أي أنّ الله تعالى جعل الزّنى مثلا مؤثّرا في إيجاب الحدّ، وهذا باطل من وجهين: أحدهما أنّ الزّنى حادث وإيجاب الحدّ قديم، والحادث لا يؤثّر في القديم، لأنّ تأثيره فيه يستدعي تأخّر وجوده أو مقارنته له. والثّاني أنّ القول

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ [...] عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: 183 – 185]، ودلوك الشّمس (أي زوالها وميلها عن كبد السّماء) سبب لوجوب صلاة الظّهر (﴿**أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾ [الإسراء: 78]). فالسّفر والدّلوك وصفان، وهما ظاهران، ومنضبطان، ويلزم من وجود الأوّل الإباحة ومن وجود الثّاني الوجوب، ومن عدم الأوّل عدم الإباحة ومن عدم الثّاني

بالتّأثير مبنيّ على أنّ الأفعال مشتملة على صفات تكون هي المؤثّرة في الحكم، وإلّا كان تأثير الفعل في القبح دون الحسن ترجيحا بلا مرجّح وهذا غير مسلّم به. وقال الغزالي إنّ السّبب مؤثّر في الحكم بإذن الله".

(401)



عدم الوجوب. والسّفر ظاهر المناسبة والملاءمة لحكم الإباحة، أمّا الدّلوك فليس بظاهر تناسُبه وتلاؤمه مع حكم وجوب الصّلاة[402].

95 **السّبب والعلّة والحكمة** ◊ وعند بعض الأصوليّين عبارة السّبب مرادفة لعبارة العلّة[403].

لكن، وعند بعضٍ ثانٍ، يُخصَّص اسم السّبب للوصف الذي ليست فيه مناسبة ظاهرة للحكم (الدّلوك)، أمّا اسم العلّة فيُفردون به الوصف الذي فيه مثل تلك المناسبة الظّاهرة (السّفر)[404].

بقيت الحكمة، وتتمثّل في جلب مصلحة أو دفع مفسدة (الحكمة من إيجاب فعلٍ أو النّدب إليه، المصلحة التي توجد في الواقع حين يوجد الفعل في الواقع؛ والحكمة

---

[402] انظر حول تفصيل تعريف السّبب: عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 386.

[403] انظر مثلا: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 59؛ شعبان محمّد إسماعيل، م س (أصول الفقه الميسّر)، ج 2، ص 390.

وفي الفلسفة والمنطق هنالك العلّة التّامّة والعلّة النّاقصة:

والعلّة التّامّة هي التي تشتمل على جميع ما يتوقّف عليه وجود المعلول. وتتكوّن من السّبب (مثلا: النّار)، ومن الشّرط (أن تكون النّار قريبة من الورقة)، وعدم المانع (الورقة ليست رطبة). فإذا وجدت هذه الأشياء الثّلاثة، وجد المعلول مباشرة (احتراق الورقة). فالعلّة التّامّة إذن يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه.

أمّا العلّة النّاقصة، فهي التي لا تشتمل على جميع ما يتوقّف عليه وجود المعلول. مثال ذلك: أن يوجد السّبب فحسب، أو السّبب والشّرط فقط، أو السّبب وعدم المانع لوحدهما. والعلّة النّاقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول (هذه نقطة اختلافها عن العلّة التّامّة)، ويلزم من انعدامها انعدام المعلول. عبد الجبّار الرّفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلاميّة، دار الهادي، بيروت، ط 1، 1422 هـ/ 2001 م، ج 2، ص 83.

من منع فعلٍ أو كراهته المفسدة التي لن توجد في الواقع حين لا يوجد الفعل)، ويقول الأصوليّون إنّ الله تعالى لم يشرّع حكما إلّا لمصلحة العباد[405]. مثال ذلك حكم إباحة الفطر للمسافر حكمته تجنّب المشقّة، وحكم تمكين الشّريك من الشّفعة حكمته تجنّب الضّرر المُحتمَل من دخول أجنبيّ.

على هذا تكون الحكمة كالعلّة وصف مناسب لتشريع الحكم.

لكن الفرق أنّ العلّة وصف منضبط لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال. فالسّفر وصف لا يتبدّل بتبدّل ظروفه (سفر على حمار أو في طائرة، إلخ) وأصحابه

ويمكن القول إنّ «سبب» الأصوليّين هو نفسه «سبب» الفلاسفة والمناطقة. وعليه نحن أمام علّة ناقصة. نعم الأصوليّون يقولون إنّه يلزم من وجود السّبب وجود الحكم، ولكنّهم حين يصلون إلى عنوان الشّرط والمانع يدقّقون ويقولون: السّبب لا يقوى ولا يرتّب مسبّبه إلّا مع توفّر الشّرط (انظر مثلا محمّد زكريّا البرديسي، م س: أصول الفقه، ص 108؛ وانظر ما سيأتي في الفقرة 97 والفقرة 102)، أو يقولون: السّبب يلزم من وجوده وجود الحكم إلّا إذا وجد مانع (انظر مثلا: محمّد أبو زهرة، م س: أصول الفقه، ص 59؛ وانظر الفقرة 97 والفقرة 104).

ممّا جاء أعلاه ينبغي أن نخرج بما يلي: عند بعض الأصوليّين، السّبب هو العلّة. لكن لأنّ قولهم إنّ السّبب "يلزم من وجوده الوجود" هو قول يقيّدونه بإضافة الشّرط وعدم المانع، فإنّ العلّة المقصودة عندهم إنّما هي العلّة النّاقصة عند الفلاسفة.

[404] انظر مثلا: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 59؛ شعبان محمّد إسماعيل، م س (أصول الفقه الميسّر)، ج 2، ص 390.

[405] انظر مثلا: وهبة الزّحيلي، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر – بيروت/ دار الفكر – دمشق، إعادة الطّبعة الأولى، 1419 هـ/ 1999 م، ص 217.

(المسافر شابّ أو شيخ). والشّركة وصف لا يتغيّر بتغيّر موضوعها أو أخلاق أطرافها.

أمّا الحكمة فوصف غير منضبط. فالمشقّة قد توجد وقد لا توجد. والمشتري الذي أصبح شريكا قد يضرّ اشتراكه بالشّركاء وقد لا يضرّهم.

والشّارع يربط الأحكام (إباحة الفطر، حقّ طلب الشّفعة) بالأوصاف المنضبطة (السّفر، الشّركة) التي هي مظنّة لتحقّق الحكمة (السّفر مظنّة للمشقّة، ودخول شريك جديد مظنّة للإضرار بالشّركاء)، أي يربطها بعللها؛ ولا يربط الأحكام بالأوصاف غير المنضبطة، أي بالحكمة منها[406].

وهكذا ثمّ العلّة من جهة وثمّ الحكمة من جهة أخرى. وما يسمّى «العلّة» في كتب أصول الفقه هو ما تطلق عليه كتب المنطق والفلسفة اسم «العلّة الفاعلة». أمّا ما تسمّيه كتب الأصول «الحكمة» (أو المِلاك)، فاسمه عند المناطقة والفلاسفة «علّة غائيّة»[407].

96 أنواع السّبب (تعريف ثانٍ من حيثيّة ثانية) ◊ والسّبب أنواعٌ:

الأوّل أن يكون سببا لحكم تكليفيّ. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾ [الإسراء: 78]؛ فالدّلوك، وهو وقت الزّوال، جُعل سببا لإيجاب إقامة

---

[406] محمّد أبو زهرة، م س، ص 239؛ شعبان محمّد إسماعيل، م س (أصول الفقه الميسّر)، ج 2، ص 391؛ وهبة الزحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 96.

[407] في المنطق والفلسفة تقسّم العلل من حيثيّة مضمونها إلى أربعة أقسام: العلّة المادّيّة والعلّة الصّوريّة والعلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة.

وتُعَدّ العلّة المادّيّة والصّوريّة علل قِوام. أمّا العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة، فتُعَدّ علل وجود.

وعلل القِوام تكون في الأجسام فقط. أمّا علل الوجود، فتكون في كلّ موجود في عالم الإمكان جسما كان أو ليس بجسم.

فإذا بدأنا بالعلّة المادّيّة، وجدنا الغزالي يقول إنّها ما قد لا يجب عن وجودها وجود المعلول بالفعل (الغزالي، معيار العلم في المنطق، شرح أحمد شمس الدّين، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط 1، 1990، ص 319)، لكن لا بدّ من وجودها لوجود الشّيء، كالخشب للسّرير والنّطفة للطّفل (الغزالي، م س: معيار العلم في المنطق، ص 247).

أمّا العلّة الصّوريّة فهي تمام كلّ شيء (الغزالي، م س: معيار العلم في المنطق، ص 247). و"قد يجب عن وجود(ها) لا محالة وجود المعلول بالفعل" (الغزالي، م س: معيار العلم في المنطق، ص 319 وما بعدها) "كصورة السّرير من السّرير وصورة البيت للبيت" (الغزالي، م س: معيار العلم في المنطق، ص 247) و"كالنّفس النّاطقة بالنّسبة إلى الإنسان، فإنّ منشأ الأثر وفعليّة النّوع الإنسانيّ إنّما تكون بسبب النّفس النّاطقة، أي بهذه الصّورة النّوعيّة، فالنّفس النّاطقة هي منشأ الآثار بالنّسبة للإنسان، لأنّ فعليّة النّوع الإنسانيّ وتحصّله إنّما يكون بالنّفس النّاطقة". عبد الجبّار الرّفاعي، م س، ج 2، ص 129). فالصّورة إذن "فيها قِوام الشّيء، إذ السّرير سرير بصورته لا بخشبه، والإنسان إنسان بصورته لا بجسمه، والأشياء تختلف هيئاتها بالصّور لا بالموادّ، فلا يخفى كون القِوام بها، فإنّه إذا قيل: لِمَ صارت هذه النّطفة إنسانا وهذا الخشب سريرا؟ فيقال بحصول صورة الإنسانيّة وحصول صورة السّريريّة" (الغزالي، م س: معيار العلم في المنطق، ص 248).

بعد العلّتين السّابقتين تأتي العلّة الفاعلة أو علّة الفاعليّة أو "المبدأ الذي تنطلق منه الحركة" (الغزالي، م س: معيار العلم في المنطق، ص 320)، وهي: "ما من(ها) الوجود وليس الوجود لأجل(ها)" (الغزالي، م س: معيار العلم في المنطق، ص 320)، أي "ما منه(ها) بذاته(ها) الحركة، و(هي) السّبب في وجود الشّيء كالنّجّار للكرسيّ والأب للصّبي" (الغزالي، م س: معيار العلم في المنطق، ص 247).

أخيرا تأتي العلّة الغائيّة (الغزالي، م س: معيار العلم في المنطق، ص 320) ، وهي "ما لأجل(ها) وجود المعلول [...] كالصّلوح للجلوس للكرسيّ" (الغزالي، م س: معيار العلم في المنطق، ص 320).

بعبارة مختصرة:

العلّة المادّيّة: ما فيه وجود المعلول، كالخشب والمسامير للكرسيّ.

العلّة الصّوريّة: ما به وجود المعلول، كهيئة وصورة الكرسيّ والتي إذا اقترنت بالخشب والمسامير، وُجِد الكرسيّ بالفعل.

العلّة الفاعلة: ما منه وجود المعلول، كالنّجّار للكرسيّ.

العلّة الغائيّة: ما له (ما لأجله) وجود المعلول، كالجلوس للكرسيّ.

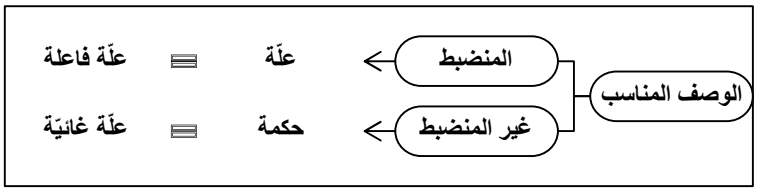
الصّلاة (صلاة الظّهر). مثال ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [البقرة: 185]؛ فشهود رمضان، جُعل بمقتضى الآية سببا لإيجاب صومه. ويمكن أن نزيد مثال السّرقة التي جعلت سببا لإيجاب قطع يد السّارق (الإيجاب هنا في ذمّة الحاكم لا المحكومين)؛ وشرك المشركة الذي جُعل سببا لتحريم زواج المسلم بها (﴿**وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ**﴾ [البقرة: 221])؛ والمرض

الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 322 وما بعدها.

ويرى الغزالي أنّ "العلّة الأولى هي الغاية، ولولاها لما صار النّجّار نجّارا. وكونها علّة، سابقة سائر العلل، إذ بها صارت العلل عللا. ووجودها متأخّر عن وجود الكلّ، وإنّما المتقدّم علّيتها" (الغزالي، م س: معيار العلم في المنطق، ص 320).

على ضوء ما جاء أعلاه، ينبغي القول إنّ الحكم الوضعيّ المتمثّل في السّبب والعلّة هو سبب وعلّة فاعلة (السّفر علّة فاعلة لإباحة الإفطار، والدّلوك سبب فاعل لإيجاب الصّلاة. انظر الغزالي حين يعطي مثال الزّنى كعلّة فاعلة لحكم القتل ويقول إنّ الزّنى "مبدأ هذا الأمر وهو الذي تسمّيه الفقهاء في الأكثر سببا": م س: معيار العلم في المنطق، ص 248).

والفاعل في كتب المنطق والفلسفة يمكن أن يكون فاعلا بالطّبع (أو فاعلا بالقسر، إلخ. انظر: عبد الجبّار الرّفاعي، م س، ج 2، ص 100 وما بعدها)، أي أنّ الفعل ملائم لطبعه كالمعدة بالنّسبة إلى الهضم. كذا الشّأن مع السّبب الذي وجدنا علم الأصول يقول عنه إنّه مناسب للحكم (وإن كانت هذه المناسبة بيّنة كما الشّأن مع السّفر أو غير بيّنة كما الشّأن مع الدّلوك).



زيادة على كلّ ما تقدّم تنبغي ملاحظة أنّ تجنّب المشقّة علّة غائيّة. أمّا المشقّة في ذاتها أو على الأقلّ احتمال ومظنّة المشقّة، فيمكن القول إنّها علّة فاعليّة.

وفي مبحث القياس (انظر الفقرة 322) سنجد أنّ الجمهور يقول بالقياس إذا كنّا أمام علّة ووصف ظاهر منضبط (السّفر) مشتمل غالبا على الحكمة (تجنّب المشقّة). أمّا عن الحكمة نفسها، فلا يُعلّل بها (ومن ثمّ لا يجري القياس على أساسها) إلّا بعض المالكيّة وبعض الحنبليّة.

الذي جعل سببا لإباحة الفطر في رمضان (﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ [...] فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا [...] فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ [...]**﴾) [البقرة: 183 – 184]، إلخ[408]. في جميع هذه الصّور، نحن أمام سبب، أي أمام حكم وضعيّ، وأمام مسبَّب هو حكم تكليفيّ (وجوب، حرمة، إباحة). بعبارة أخرى: لله في جميع هذه الصّور حكمان: حكم تكليفيّ (وجوب الصّلاة، وجوب الصّيام، إلخ)، وحكم وضعيّ يتمثّل في وضع وجعل الدّلوك وشهود رمضان (إلخ) سببا لوجوب الصّلاة ولوجوب الصّيام (ولغير ذلك من الأحكام التي وردت في الأمثلة السّابقة)[409].

أمّا النّوع الثّاني من السّبب فهو الذي يكون سببا لإثبات ملكيّةٍ أو حلِّيَّةِ العلاقة بين المرأة والرّجل أو يكون سببا لإزالتهما. فعقد البيع سبب لإثبات الملكيّة وإزالتها، وعقد الزّواج سبب لإثبات الحلّيّة والطّلاق سبب لإزالتها[410]. بعبارة واحدة: قد نكون أمام سبب، أي أمام حكم وضعيّ (البيع)، وأمام مسبَّب هو بدوره حكم وضعيّ (الملكيّة).

ويُنوّع السّبب من حيثيّة أخرى، فيُفرَّق بين السّبب الذي يدخل ضمن دائرة ما يقدر عليه المكلّف (البيع سبب للملكيّة إثباتاً للمشتري وزوالاً عن البائع، القتل

---

[408] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 117.

[409] انظر: فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين الرّازي، م س (المحصول في علم أصول الفقه)، ج 1، ص 109.

[410] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 117 وما بعدها؛ محمّد الخضري، م س (أصول الفقه)، ص 57.

سبب للقصاص، إلخ) والسّبب الذي يخرج عن هذه الدّائرة (دخول الوقت لإيجاب الصّلاة، والقرابة للإرث، والصّغر لثبوت الولاية على الصّغير)[411].

97 تأثير السّبب ◊ فإذا وُجد السّبب، ترتّب المسبّب آليّا بحكم الشّارع. فلا يُلتفت إذن إلى من باشر السّبب: أَقَصَدَ المسبّب، أم لم يقصده. "فمن سافر في رمضان أبيح له الفطر، سواء أقصد إلى الإباحة أم لم يقصد إليها؛ ومن طلّق زوجته رجعيّاً، ثبت له حقّ مراجعتها ولو قال لا رجعة لي؛ ومن تزوّج، وجب عليه المهر ونفقة زوجته ولو تزوّجها على أن لا مهر عليه ولا نفقة (أي ولو اشترط شروطا تنافي مقتضيات ومسبَّبات العقد التي وضعها الشّارع)؛ لأنّ الشّارع إذا وضع العقد [...] سببا لحكم، ترتّب الحكم على العقد [...] (بإرادة) الشّرع، ولا يتوقّف ترتّبه على قصد المكلّف؛ وليس للمكلّف أن يحلّ هذا الارتباط الذي ربط به الشّارع المسبّبات بأسبابها"[412].

ويلاحظ أحد الأصوليّين أنّ السّبب ينتج المسبّب إذا تحقّق شرطه وانتفى المانع. فإذا توفّر السّبب (الميّت قريب أو زوج)، ولم يتوفّر الشّرط (لم نعلم حياة الوارث بعد موت المورّث، كأن يكونا معا في طائرة انفجرت في السّماء ومات جميع من فيها ولا نعرف من مات قبل صاحبه)، فلا ميراث (لا ميراث للقريب من قريبه أو للزّوج من زوجه)؛ وإذا توفّر السّبب، وتوفّر الشّرط، لكن وجد مانع (الوارث قتل المورّث)، فلا ميراث أيضا[413].

---

[411] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 118.

[412] المكان نفسه.

[413] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 59.

98 ما يُستفاد منه أنّنا أمام سبب ◊ وتدلّ النّصوص الشّرعيّة على أنّ أمرا معيَّنا هو سبب للحكم بعدّة أشياء يتمّ إيرادها في كتب الأصول في عنوان القياس، وتحديدا في عنوان العلّة ومسالكها[414].

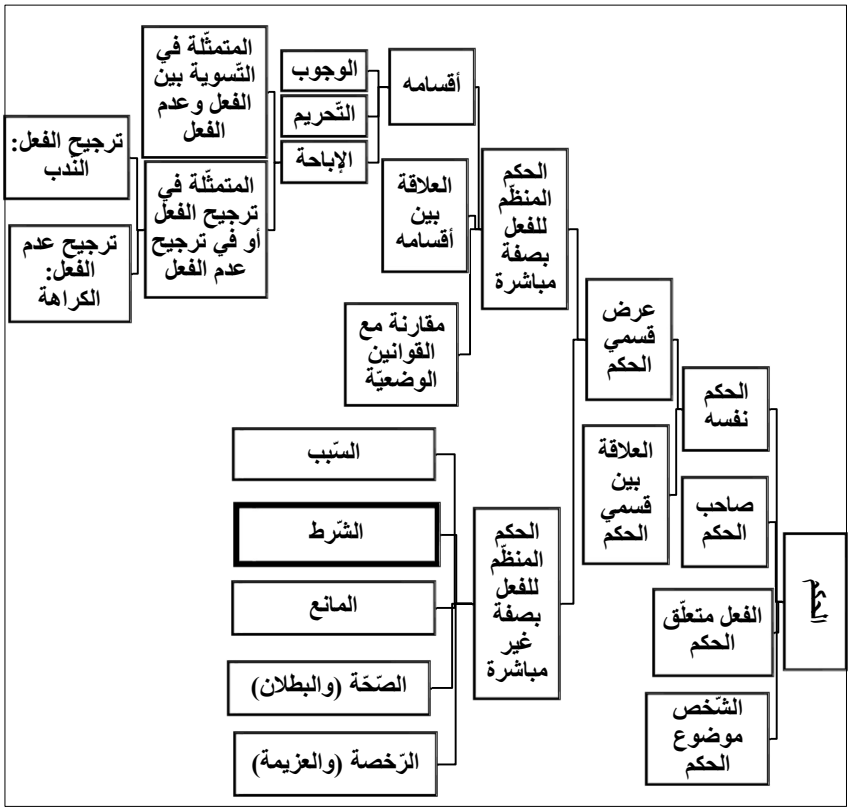
بعد السّبب ينبغي الانتقال إلى الشّرط[415].

---

[414] محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 50.

وانظر في كتابنا هذا، وحول مسالك العلّة، الفقرة 324 وما بعدها.

[415]



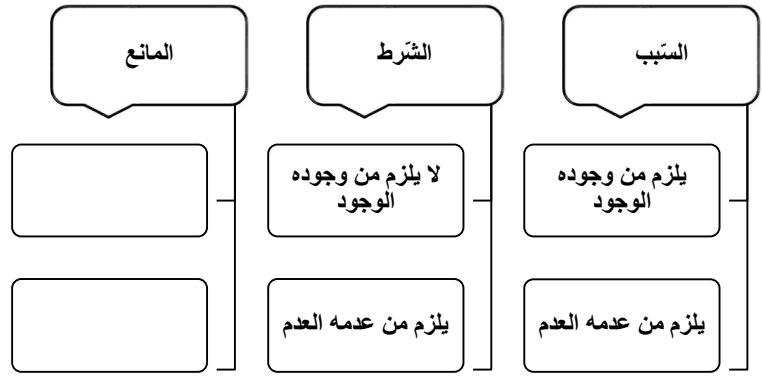
2. 2/ الشّرط

99 تعريف الشّرط ◊ قلنا إنّ الحكم الوضعيّ هو ربط الشّارع الحكم التّكليفيّ (أو الوضعيّ) بوصف. وقلنا إنّ الوصف قد يكون شرطا.

والشّرط، كما عرّفه الأصوليّون، هو "الوصف الظّاهر المنضبط الذي يتوقّف عليه وجود الحكم من غير إفضاء إليه. وأرادوا بقولهم «من غير إفضاء» أنّ وجود الشّرط لا يقتضي أو لا يستلزم وجود المشروط، وإن توقّف وجوده على الشّرط. فقد يوجد الشّرط ولا يوجد المشروط. ولذلك يمكن صياغة التّعريف على الشّكل الآتي: «الشّرط هو ما يلزم من عدمه عدم الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه»"[416].

وكمثال (من باب العبادات) تُعطى الطّهارة، فهي شرط لصحّة الصّلاة، أي هي وصف ظاهر منضبط يلزم من عدمه عدم الحكم (الحكم المتمثّل في صحّة الصّلاة،

[416] السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة وفلسفيّة)، ص 293. انظر أيضا في تعريف الشّرط: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 59؛ محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 50؛ محمّد زكريّا البرديسي، م س: أصول الفقه، ص 106 وما بعدها؛ محمّد الخضري، م س (أصول الفقه)، ص 61؛ وهبة الزحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 98؛ عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 118.



وهو حكم وضعيّ)، لكن لا يلزم من وجودها وجود الحكم، لأنّ الصّلاة قد تكون باطلة رغم وجود الطّهارة.

وكمثال آخر يُعطى حضور الشّاهدين كشرط لصحّة الزّواج، إذ يلزم من انعدامه عدم الصّحّة، لكن لا يلزم من وجوده وجود الصّحّة، لأنّ عقد الزّواج قد يبطل لأمر من الأمور رغم توفّر شرط حضور الشّاهدين.

زيادة على ما سبق يُعطى مثال (وهو من باب المعاملات[417]) العلم بالثّمن وبالمثمون من البائع ومن المشتري. هنا أيضا نحن أمام أمر يلزم من انعدامه عدم صحّة عقد البيع، لكن لا تلزم من وجوده الصّحّة، إذ رغم وجود العلم قد يبطل البيع لأمر آخر[418].

100 الشّرط والرّكن ◊ والشّرط أمر خارج عن حقيقة المشروط. هذا ما يميّزه عن الرّكن، إذ الرّكن جزء من الحقيقة، كالرّكوع والسّجود في الصّلاة، وكالوارث والمورّث والموروث (التّركة) في الميراث. لكن الرّكن كالشّرط من ناحية أنّه يلزم من عدمه عدم الحكم.

بعبارة أدقّ:

لنفرض شيئا اسمه «أ»؛ فإذا لم يوجد ركن من أركان «أ»، لم يوجد «أ»، بل شيء آخر له اسم آخر. فإذا لم يوجد «أ»، لم تترتّب الأحكام التي قرّرها الشّارع أحكاما لما اسمه «أ».

---

(417) أوردنا قبل هذا المثال مثال الزّواج. لكنّ الزّواج عند الفقهاء هو قُرْبَة إلى الله تعالى. لذلك يلحقونه بباب العبادات لا المعاملات. انظر: عبد المجيد الزّرّوقي، أحكام الغلط. دراسة في المنهجيّة التّشريعيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2010، الفقرة 299 [انظر أيضا الطّبعة الثّانية لهذا الكتاب: نور للنّشر، ألمانيا، 2017].

(418) انظر هذه الأمثلة وغيرها عند: عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 118 وما بعدها.

لكن إذا توفّرت أركان «أ»، وُجد «أ». فإذا كانت لـ: «أ» شروط، وإذا لم توجد هذه الشّروط (كلّها أو بعضها)، يوجد «أ»، لكنّه يكون غير صحيح، ومن ثمّ لا تترتّب هنا أيضا أحكامه[419].

101 الشّرط والرّكن والسّبب ◊ ممّا تقدّم يخلص أنّ:

الشّرط: ما لا يلزم من وجوده الوجود (ولا العدم)، ويلزم من عدمه العدم، وهو خارج عن الماهية.

والرّكن: ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم، وهو داخل في الحقيقة وفي الماهية.

بقي السّبب: وقد قلنا إنّه ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم. وما ينبغي الآن أن نضيفه هو أنّ السّبب – خلافا للرّكن – خارج عن الماهية[420].

102 أنواع الشّروط (أو تعريف آخر للشّرط) ◊ وتنوّع الشّروط من حيثيّات عدّة:

أوّلا حيثيّة ارتباط الشّرط بنوع معيّن من الحكم.

---

[419] وبعبارة ثالثة هي عبارة الإمام محمّد أبو زهرة (م س: أصول الفقه، ص 60 وما بعدها): "وهذا النّوع من الشّرط، وهو الذي يكون مكمّلا للسّبب (سنتعرّض إلى هذا النّوع بعد قليل)، يفرّق الفقهاء بينه وبين ركن المسبَّب بأنّ الرّكن ما كان مكوّنا لحقيقة المسبَّب غير خارج عنه وهو الصّلاة مثلا، فركن الصّلاة قيام وقراءة وركوع وسجود، وشرطها الوضوء مثلا، فهو أمر خارج عنها، ولكن لا تترتّب آثارها من القبول والثّواب إلّا به، فإذا لم يتحقّق الرّكن لا يتحقّق وجود المسبّب، ولكن إذا فقِد الشّرط تحقّق وجود المسبَّب، ولكن لا يترتّب عليه أثره، وكذلك الشّهود في الزّواج، إذا وُجِد العقد من غير شهود فقد تحقّقت الماهية، وإذا وُجِدت الشّروط ترتّب الأثر الشّرعيّ، وإذا لم توجد لم يترتّب الأثر الشّرعيّ".

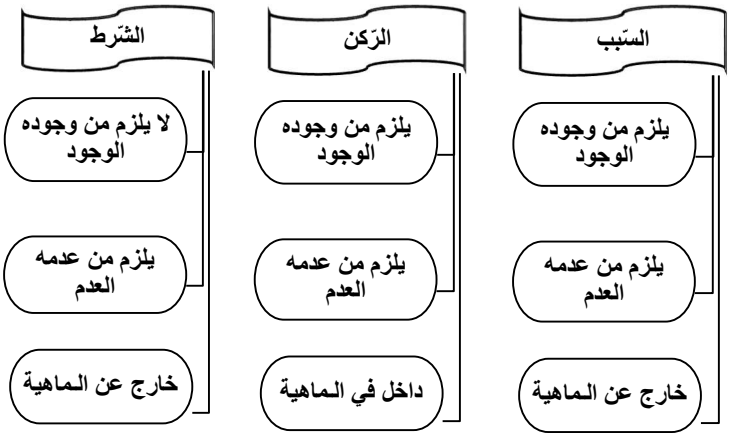
[420] محمّد أبو النّور زهير، أصول الفقه، المكتبة الأزهريّة للتّراث، القاهرة، د ت، ج 1، ص 100.

هذه الحيثيّة تعطينا قسمين: شرط لتحقيق حكم تكليفيّ، وشرط لتحقيق حكم وضعيّ.

ومثال الأوّل: الطّهارة، فهي شرط في حكم تكليفيّ هو وجوب الصّلاة؛ وحولان الحول، فهو شرط لتحقيق حكم تكليفيّ هو وجوب الزّكاة؛ والإحصان، فهو شرط في وجوب الحدّ على الزّنى؛ والتّزوّج برجل ثان (ثمّ التّطليق منه)، فهو شرط في إباحة زواج المرأة مرّة رابعة بزوجها الأوّل[421].

ومثال الشّرط الذي يحقّق حكما وضعيّا: تحقّق حياة الوارث بعد موت المورّث، فهو شرط لاعتبار القرابة سببا للميراث؛ والقدرة على التّسليم، فهي شرط لاعتبار عقد البيع سببا للملكيّة؛ والطّهارة، فهي شرط في حكم وضعيّ هو الصّحّة (صحّة الصّلاة)[422].

ثانيا حيثيّة ارتباط الشّرط بالسّبب أو بالمسبّب.



[421] انظر: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 61؛ محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 109؛ عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 397.

[422] انظر: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 61؛ محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 109؛ عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 397.

وتعطي هذه الحيثيّة: قسم الشّرط المكمّل للسّبب، وقسم الشّرط المكمّل للمسبَّب. والشّرط المكمّل للسّبب هو الذي يقوّي السّبب ويجعل مسبّبه يترتّب عليه. مثال ذلك شرط الإحراز في السّرقة (أي أن يكون المال محفوظا في حرز يُحفظ فيه أمثاله): فالسّرقة سبب للحدّ، لكنّ هذا السّبب لا يقوى ولا يصل إلى درجة ترتيب مسبّبه وهو الحدّ إلّا إذا كان المال وقت السّرقة محفوظا في حرز. مثال ذلك أيضا شرط العمد والعدوان في القتل (العدوان أن يكون القتل بلا حقّ. ومثال القتل بحقٍّ القتلُ الذي يقوم به عون السّجن تنفيذا لحكم الإعدام، أو القتل الذي يأتيه الجنديّ للعدوّ في الحرب): فالقتل سبب للقِصاص، لكنّ هذا السّبب لا يقوى ولا يصل إلى درجة ترتيب مسبّبه إلّا إذا كان عمدا وعدوانا. مثال ذلك أخيرا شرط اكتمال الحول على مِلْك النّصاب: فالنّصاب سبب لوجوب الزّكاة، لكنّ هذا السّبب لا يقوى ولا يصل إلى درجة ترتيب مسبّبه إلّا إذا مرّت عليه سنة (لأنّ هذا هو علامة الغنى)[423].

بقي الشّرط المكمّل للمسبَّب، أي الشّرط الذي يقوّي المسبّب ويجعل أثره مترتّبا عليه. من أمثلته شرط ستر العورة في الصّلاة الذي يجعل آثارها (براءة الذّمّة والثّواب) تترتّب عليها. فالصّلاة تسبّب براءة الذّمّة والحصول على الثّواب. فإذا كانت دون ستر العورة (مع إمكان ذلك)، لم تصل إلى الدّرجة التي تجعل تلك الآثار تترتّب عليها. مثال ذلك أيضا شرط موت المورّث وتحقّق حياة الوارث بعده الذي يؤدّي إلى إعطاء كلّ صاحب نصيبٍ نصيبه في الميراث. فالميراث مسبَّبٌ سببه الزّوجيّة أو القرابة. وهذا المسبّب لا يقوى ولا يصل إلى ترتيب أثره، وهو أخذ كلّ ذي حقّ

[423] انظر: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 60؛ محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 108؛ عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 396.

حقّه، إلّا إذا مات المورّث وتحقّقت حياة أصحاب الأنصبة بعده. مثال ذلك كذلك الوضوء واستقبال القبلة كمكمّلات لحقيقة الصّلاة[424].

والشّرط المكمّل للسّبب هو الذي يُفرّق في إطاره بين الشّرط والرّكن (ركن المسبّب)[425].

ثالثا حيثيّة مصدر الشّرط.

وتعطي هذه الحيثيّة: الشّرط الذي مصدره الشّرع (الشّرط الشّرعيّ)، والشّرط الذي ليس مصدره الشّرع (الشّرط الجعليّ).

فأمّا الشّرط الشّرعيّ، فهو ما اشترطه الشّارع لتحقّق السّبب أو المسبّب. هنا نجد جميع ما وضعه الشّارع من شروط في العبادات وفي الحدود وفي العقود وغير ذلك[426].

وأمّا الشّرط الجعليّ، فهو ما وضعه المتعاقدان، وهو ما أباح الشّارع اشتراطه لتتحقّق الأحكام التي نيطت بالعقد، فهو إذن شرط في حكم وضعيّ، كاشتراط تقديم معجّل المهر في الزّواج[427]. والشّرط الجعليّ يجب أن لا ينافي حكم العقد، كأن يشترط الزّوج عدم الإنفاق على الزّوجة. هنا الشّرط باطل لأنّه من المفروض أن يكون الشّرط مكمّلا للسّبب لا أن يكون مبطلا لهذه السّببيّة. في المقابل، إذا اعتبر الشّارع الشّرط الجعليّ، صار كالشّرط الشّرعيّ في الحكم على صحّة العقد[428].

---

[424] انظر: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 61؛ محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 108 وما بعدها؛ عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 396 وما بعدها.

[425] انظر: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 60 وما بعدها.

[426] انظر: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 61؛ محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 110 وما بعدها؛ عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 397.

[427] انظر: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 61.

[428] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 101.

103 ما يُستفاد منه أنّنا أمام الشّرط ◊ ونعرف أنّنا أمام شرط بعدّة علامات: تصريح الشّارع بذلك[429]؛ نفي أمر عند عدم أمر آخر فيُعرف أنّ هذا الآخر شرط (مثال ذلك حديث: "لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةً بِغَيْرِ طُهُورٍ"[430]، الذي يدلّ على أنّ الطّهارة شرط لقبول الصّلاة) ؛ ورود النّهي عن الشّيء في عبادة أو عقد (هذا عند من يقول

ولقد قسّمت الشّروط الجعليّة "إلى قسمين:

"شروط تتّصل بوجود العقد، فهي شروط مكمّلة للسّبب، كتعليق العقد على شرط، كأن يفعل شخص آخر إذا عجز عن الأداء، فإنّ شرط العجز عن الأداء شرط لتحقيق الكفالة، فهو شرط مكمِّل للسّبب وهو عقد الكفالة.

"والقسم الثّاني شروط تكمِّل المسبَّب، وهي التي تقترن بالعقد فتزيد في التزاماته، أو تقوّي هذه الالتزامات، كالبيع بشرط أن يقدّم المشتري كفيلا بالثّمن، أو يقدّم البائع كفيلا بضمان ردّ الثّمن إذا استحقّ المبيع، أي يتبيّن أنّ المبيع لم يكن ملكا للبائع، فإنّ هذين الشّرطين ثابتين في المسبّب". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 61 وما بعدها.

[429] في القانون التّونسيّ، وتحديدا في مجلّة الأحوال الشّخصيّة، نجد الجزء الثّاني من الفصل 3 يقول: "ويُشترط لصحّة الزّواج إشهاد شاهدين من أهل الثّقة وتسمية مهر". هذا تصريح بشرطيّة الشّهود وتسمية المهر لصحّة الزّواج.

[430] ورد هذا الحديث في العديد من كتب المتون، منها صحيح ابن حبّان: محمّد بن حبّان بن أحمد بن حبّان بن معاذ بن مَعْبدَ التّميمي أبو حاتم الدّارمي البُستي، صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1414 هـ/ 1993 م، ج 4، ص 605.

إنّ النّهي يقتضي الفساد[431])، الذي يُعرف منه أنّ نقيض متعلّق النّهي هو شرط[432]، إلخ[433].

هذا عن الشّرط. بعد الشّرط يأتي المانع كنوع ثالث من الأحكام التي تنظّم الفعل بصفة غير مباشرة[434].

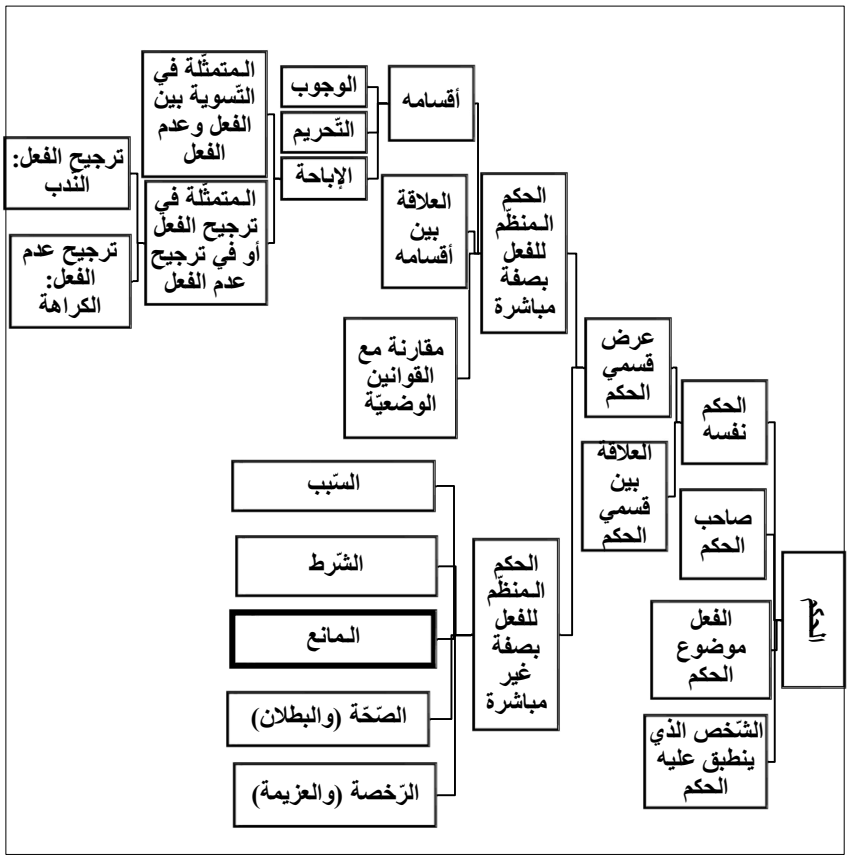
---

[431] انظر الفقرة 87، الهامش.

[432] سنأخذ هنا مثالا من القانون التّونسيّ. فالفصل 10 من مجلّة الأحوال الشّخصيّة يقول: "[...] ليس [...] (لوكيل الزّواج) أن يوكّل غيره بدون إذْنِ موكّله أو موكّلته [...]". فمتعلّق النّهي هنا انعدام الإذن. ونقيض انعدام الإذن: انعدام انعدام الإذن؛ أي هو – وبسبب أنّ نفيَ النّفي إثباتٌ – وجود الإذن. فإذا قيل إنّ النّهي في الفصل 10 يُقصد به وضع شرط، كان الشّرط إذْن الموكّل.

[433] انظر حول علامات الشّرط: محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 51.

(434)

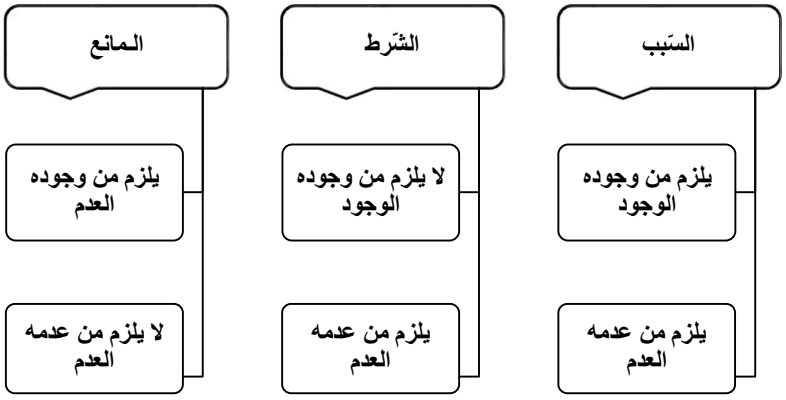

الحكم
عرض قسمي الحكم
الحكم نفسه
العلاقة بين قسمي الحكم
صاحب الحكم
الفعل موضوع الحكم
الشّخص الذي ينطبق عليه الحكم
الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة
أقسامه
الوجوب
التّحريم
الإباحة
المتمثّلة في التّسوية بين الفعل وعدم الفعل
المتمثّلة في ترجيح الفعل أو في ترجيح عدم الفعل
ترجيح الفعل: النّدب
ترجيح عدم الفعل: الكراهة
العلاقة بين أقسامه
مقارنة مع القوانين الوضعيّة
الحكم المنظّم للفعل بصفة غير مباشرة
السّبب
الشّرط
المانع
الصّحّة (والبطلان)
الرّخصة (والعزيمة)

2. 3/ المانع

104 **تعريف المانع** ◊ المانع هو وصفٌ ظاهرٌ منضبط، يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه العدم (ولا الوجود)[435].

والسّؤال: يلزم من وجوده عدم ماذا؟ ولا يلزم من عدمه عدم ماذا (أو وجود ماذا)؟ الجواب الأوّل: يلزم من وجوده عدم «الحكم»، ولا يلزم من عدمه وجود الحكم ولا عدمه[436]. على هذا المستوى نجد الشّارع قد حكم على وصف من الأوصاف أن يمنع حكما. مثال ذلك: الزّوجيّة سبب لحكم هو الميراث؛ فإذا قتل الزّوج زوجه (أو إذا اختلفا في الدّين، إلخ)، فالقتل (أو اختلاف الدّين، إلخ) وصف يمنع الميراث. مثال ثان: القتل سبب لحكم هو القصاص (طبعا مع توفّر شرطه، وهو كما رأينا أن

(435)



(436) انظر مثلا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 102؛ عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 120؛ عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 400.

ويقول الآمدي: مانع الحكم هو "كلّ وصف وجوديّ ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها بقاء نقيض حكم السّبب مع بقاء حكمة السّبب". علي بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 173.

يكون عمدا وعدوانا)؛ فإذا كان القاتل أبا، كان وصف الأبوّة مانعا للقِصاص[437].
مثال ثالث: حلول الوقت سبب لحكم هو وجوب الصّلاة؛ فإذا كانت المرأة حائضا أو نفساء، كان وصف الحيض أو النّفاس مانعا للوجوب.
الجواب الثّاني: ما سبق (أي يلزم من وجوده عدم «الحكم»...) ومعه: يلزم من وجوده عدم «السّبب» (أي عدم تحقّق السّبب وبطلانه)، ولا يلزم من عدمه وجود السّبب ولا عدمه[438]. على هذا المستوى نجد الشّارع قد حكم على وصف من الأوصاف أن يمنع سببا من التّحقّق. مثال ذلك: النّصاب سبب لوجوب الزّكاة (مع السّبب يجب أن يتوفّر الشّرط كما رأينا وهو حولان الحول)؛ فإذا كان على مالك النّصاب دَيْنٌ، كان وصف المدين مانعا لتحقّق النّصاب (ومن ثمّ مانعا لوجوب الزّكاة، أي مانعا للحكم) لأنّ ما يقابل الدّين ليس مملوكا للمدين ملكيّة حقيقيّة.
مثال ثان: البيع سبب لانتقال الملكيّة إلى المشتري؛ فإذا كان موضوع العقد (بين مسلمين) خمرا، كان وصف الخمر مانعا لتحقّق السّبب وهو البيع، أي مانعا لوجوده ولانعقاده (ومن ثمّ مانعا لانتقال الملكيّة، أي مانعا للحكم).
وحول هذا النّوع الثّاني من المانع يقول بعض الأصوليّين إنّنا في الحقيقة لسنا أمام مانع، بل أمام انتفاء شرط من شروط السّبب. فالنّصاب مشروط بأن يكون مملوكا

---

[437] يقول الإمام محمّد أبو زهرة (م س: أصول الفقه، ص 63) إنّ الحكمة وهي "الرّدع بالحكم يعارضها حال الأبوّة التي يكون فيها من الحنان والعطف ما يمنعها من التّفكير في القتل إلّا في الأحوال الشّاذّة النّادرة، فليست هذه الجريمة ممّا يكثر وقوعها حتّى تكون العقوبة الرّادعة".

[438] انظر مثلا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 102؛ عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 120؛ عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 400.
ويقول الآمدي: مانع السّبب هو "كلّ وصف يخلّ وجوده بحكمة السّبب يقينا". عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 173.

ملكا تامّا، وهذا الشّرط منعدم في المثال الأوّل، وانعدام الشّرط يترتّب عليه انعدام المشروط، أي السّبب (النّصاب)؛ وإذا انتفى السّبب، فلا مسبّب (لا وجوب للزّكاة). والعقد مشروط بأن يكون موضوعه مالٌ؛ هذا الشّرط منعدم في المثال الثّاني (الخمر ليست مالًا بين المسلمين)، وانعدام الشّرط يترتّب عليه انعدام المشروط، أي السّبب (البيع)؛ وإذا انتفى السّبب، فلا مسبّب (لا انتقال للملكيّة للمشتري)[439].

يخلص ممّا جاء أعلاه أنّه: إمّا أن نعتبر المانع هو فقط مانع الحكم؛ وإمّا أن نعتبر – كما يفعل ذلك بعض الأصوليّين على الرّغم من الملاحظة الواردة للتّوّ – أنّ المانع هو مانع الحكم ومعه مانع السّبب.

105 تقسيمات المانع (أو تعريف آخر للمانع) ◊ ومانع الحكم قسّمه الشّاطبي[440] إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل مانعٌ لا يمكن أن يجتمع مع الحكم التّكليفيّ، ويتمثّل هذا المانع في زوال العقل بسبب الجنون أو النّوم أو الإغماء ونحو ذلك. هنا نحن أمام انعدامِ أهليّةٍ يمنع التّكليف.

القسم الثّاني مانعٌ يمكن أن يجتمع مع الحكم التّكليفيّ. مثال ذلك الحيض والنّفاس بالنّسبة إلى وجوب الصّلاة. "ولعلّ من ذلك أيضا الاضطرار بالنّسبة لأكل الميتة

---

[439] محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 112؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 103.

[440] أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمي الشّاطبي، م س (الموافقات)، ج 1، ص 441 وما بعدها.

والخنزير، وشرب الخمر، فإنّ هذه الموانع رفعت أصل التّكليف وهو التّحريم، واعتبر التّكليف ساقطا إذ تحوّل الأكل (والشّرب) إلى واجب"[441].

القسم الثّالث مانعٌ يرفع لزوم التّكليف لا التّكليف نفسه، ويحوّل الواجب إلى تخيير. مثال ذلك المرض، فهو يمنع وجوب صلاة الجمعة، ويحوّل هذا الوجوب إلى تخيير (إن شاء لم يصّلها، وإن شاء تحامل على نفسه وصلّاها). مثال ذلك أيضا النّطق بكلمة الكفر محرّم، لكن عند الإكراه المهدِّد للحياة، يتحوّل التّحريم إلى تخيير (إن

[441] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 64.

شاء المكرَه بمثل هذا الإكراه الملجئ أن ينطق بكلمة الكفر وقلبه مطمئنّ بالإيمان، وإن شاء لم ينطق بها)[442].

"وإنّ الشّاطبي يجعل الرّخص قسما قائما بذاته من أقسام الموانع، ويسمّيها الموانع التي ترفع الإثم. وعند النّظر العميق يُتبيّن أنّها داخلة في القسمين الثّاني والثّالث"[443].

فإذا بقينا مع مانع الحكم، وجدنا الحنفيّة يقسّمونه إلى الأقسام الثّلاثة التّالية: مانع ابتداء الحكم[444]، ومانع تمام الحكم[445]، ومانع لزوم الحكم[446].

أمّا مانع السّبب، فيردّه الأحناف إلى: مانع انعقاد السّبب[447]، ومانع تمام السّبب[448].

وثمّ تقسيم آخر للمانع. في هذا التّقسيم نجد ما يماثل الذي وجدناه في الشّرط[449]، وهو أنّ المانع نوعان: النّوع الأوّل مانع الوجوب. مثاله: وصف الأب مانع لوجوب القصاص منه لقتله ابنه؛ الدّيْن مانع لوجوب الزّكاة. النّوع الثّاني: مانع الصّحّة. مثاله

---

[442] انظر: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 64. وانظر ما سيأتي في الفقرة 110.

[443] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 64.

[444] هنا نجد خيار الشّرط. "فإذا باع شخص داره لآخر على أن يكون له الخيار في البيع مدّة ثلاثة أيّام، كان هذا الخيار – وهو المسمّى بخيار الشّرط – مانعا من ابتداء الحكم، وهو نقل الملكيّة من البائع إلى المشتري بمجرّد صدور الإيجاب والقبول. فملكيّة المبيع يظلّ البائع محتفظا بها إلى انتهاء مدّة الخيار. فإذا انتهت المدّة دون رجوع من البائع، انتقلت الملكيّة من البائع إلى المشتري. فالخيار يمنع من ابتداء الحكم ومقارنته للعلّة، لأنّه يتراخى عنها إلى وقت انقضاء مدّة الخيار". محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 112.

[445] هنا نجد خيار الرّؤية. "فإذا اشترى إنسان شيئا لم يره، جاز هذا البيع، وللمشتري الخيار إن شاء أخذه وإن شاء ردّه [...] فهذا الخيار – وهو المعبّر عنه عند الفقهاء بخيار الرّؤية – لا يمنع من الملك الذي هو الحكم، وإنّما يمنع من تمامه إذ القبض غير تامّ مع خيار الرّؤية، ولذا يجوز للمشتري الرّدّ بدون قضاء ولا رضا". محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 112.

(446) هنا نجد خيار العيب. "فإذا اشترى ثوبا من آخر ثمّ اطّلع على عيب لم يكن رآه وقت العقد، (كان له الخيار:) إن شاء أخذه بجميع الثّمن، وإن شاء تركه. فهذا الخيار – وهو المعبَّر عنه عند الفقهاء بخيار العيب – لا يمنع من الحكم وهو الملك، ولا من تمامه، وإنّما يمنع من لزومه. فالملكيّة التي هي الحكم تترتّب على البيع في المبيع الذي وجد به عيب. وهذه الملكيّة تعتبر ملكيّة تامّة، لأنّ القبض في هذه الحالة كامل لأنّه قبض المرئيّ، ولهذا لا يردّ المبيع المعيب إلّا بقضاء أو رضا. وردّه بالقضاء والرّضا آية أنّ الحكم وهو الملكيّة غير لازم إذ لو كان لازما لما انفسخ العقد جبرا بالقضاء لأنّ اللازم لا يمكن رفعه. فخيار العيب يمنع من أن يجعل الحكم وهو الملك لازما لا يمكن رفعه". محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 112 وما بعدها.

للتّفصيل في الخيارات الثّلاثة انظر: عبد المجيد الزّرّوقي، م س (أحكام الغلط)، الفقرة 368.

(447) "فالبيع سبب في نقل ملكيّة المبيع إلى المشتري ونقل ملكيّة الثّمن إلى البائع. فإذا كان المبيع حرّا، كانت الحرّيّة مانعة من انعقاد السّبب، لأنّ البيع الذي هو السّبب في نقل الملكيّة مبادلة مال بمال على جهة التّراضي، والحرّ ليس بمال، فلا انعقاد للسّبب، فلا انتقال للملكيّة". محمّد زكريّا البرديسي، م س أصول الفقه)، ص 113.

(448) "وذلك كبيع الفضوليّ. فإذا باع إنسان لآخر ملك غيره بغير إذنه ودون أن تكون له ولاية عليه، كان هذا البيع سببا صالحا لإيجاب الحكم وهو نقل الملكيّة. لكن لَمَّا كان هذا البيع يحتاج إلى إذن المالك، كان هذا الإذن المحتاج إليه مانعا من تمام البيع الذي هو السّبب ومن تأثيره في الحكم. فبيع الفضوليّ سبب غير تامّ لتوقّف التّمام على إجازة المالك". محمّد زكريّا البرديسي، (م س أصول الفقه)، ص 113.

(449) انظر الفقرة 102.

العدّة مانع لصحّة الزّواج الذي وقع أثناءها[450]. وهكذا ثمّ: من جهة مانع أو حائل، أي حكمٌ وضعيّ (الأبوّة، العدّة، إلخ)؛ ومن جهة أخرى محول دونه، أي حكم تكليفيّ (الوجوب) أو حكم وضعيّ (الصّحّة).

106 السّبب والشّرط والمانع ◊ زيادة على كلّ ما تقدّم، تنبغي ملاحظة أنّ "المانع في اصطلاح الأصوليّين هو أمر يوجد مع تحقّق السّبب وتوافر شروطه"[451]. فـ"فَقْد الشّرط لا يسمّى مانعا [...] (عندهم) وإن كان يمنع من ترتّب المسبّب على السّبب"[452]. بعبارة أخرى: يميّز الأصوليّون بين المانع (ما يلزم من وجوده العدم) والشّرط (ما يلزم من عدمه العدم).

لكن يمكن، لمن يترك الاصطلاح جانبا، أن يقول إنّ عدم المانع شرط، وعدم الشّرط مانع[453]. فمثلا: عدم العلم (= الجهل) بالثّمن أو بالمثمن مانع لصحّة عقد البيع، وعدم عدم العلم (= العلم) بالثّمن أو بالمثمن شرط للصّحّة؛ فالجهل إذن مانع، وعدمه (العلم) شرط؛ والعلم شرط، وعدمه (الجهل) مانع[454]. وهكذا – وبمجرّد تغيير لزاوية النّظر – يمكن أن نتحدّث إمّا عن مانع وإمّا عن شرط.

وثمّ مسألة أخرى تتعلّق بالسّبب والشّرط والمانع. حاصل المسألة أنّه – وعلى غرار الفعل في الحكم التّكليفيّ الذي، وحين نغيّر الاعتبار، قد تجتمع عليه الأحكام

---

(450) محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح أصول الفقه)، ص 51.

إلى جانب العدّة توجد موانع أخرى للزّواج: فكون المرأة مشركة يمنع صحّة زواج المسلم بها.

(451) عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 121.

(452) م س (علم أصول الفقه)، ص 121.

(453) محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح أصول الفقه)، ص 52.

(454) يمكن أن نقرّب ما ورد في المتن من مسألة نجدها في القوانين الوضعيّة، ومنها القانون التّونسيّ: فالغلط أو الإكراه يوصفان بكونهما عيوبا للرّضا (ومن ثمّ يمكن القول إنّهما مانعان لصحّة العقد). أمّا الوعي (ضدٌّ للغلط) والحرّيّة (ضدٌّ للإكراه) فيوصفان بكونهما شروطا لصحّة العقد.

الخمسة أو بعضها (مثلا فعل الزّواج في الحالات العاديّة مندوب، لكن يمكن أن يكون محرّما في حالات خاصّة) – قد يكون الشّيء (مع تغيير الاعتبار هنا أيضا) سببا وشرطا ومانعا. فالإيمان سبب إذا اعتبرناه في إطار الثّواب، وشرط إذا أخذناه

والشّغب والخفاء والانقطاع عيوب للحوز. أمّا الهدوء والظّهور والاستمرار فشروط للحوز.

من زاوية التّكليف، ومانع إذا نظرنا إليه من حيثيّة القِصاص من المسلم للكافر عند الفقهاء الذين يرون ذلك[455].

ولأنّ السّبب والشّرط والمانع أحكام شرعيّة، فلابدّ لمن يدّعي هذا أو ذاك من إثباته بدليل من قرآن وسنّة ونحو ذلك من الأصول[456].

هذا عن السّبب والشّرط والمانع. وجميعها أحكام لم يُتنازع في تصنيفها. أمّا الصّحّة (والبطلان)، ففيها نزاع كما سنرى[457].

---

[455] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 103؛ عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 402.

[456] "فلو قال قائل: يجب على تارك الصّلاة حتّى يخرج وقتها استهتارا أن يقضي، فقد ادّعى سببيّة ذلك التّرك للقضاء، ولابدّ من إيراد الدّليل لذلك. فهذا في سببيّة الوجوب. ومثله سببيّة النّدب. فمن ادّعى ندبيّة صيام الثّلاثاء أو عمرة رجب، فقد ادّعى أنّ يوم الثّلاثاء سبب لندبيّة الصّوم، وأنّ شهر رجب سبب لندبيّة العمرة، فيطالَب على كلّ ذلك بدليل. وكذا سببيّة التّحريم وسببيّة الكراهة. وهكذا في الموانع والشّروط". محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح أصول الفقه)، ص 52.

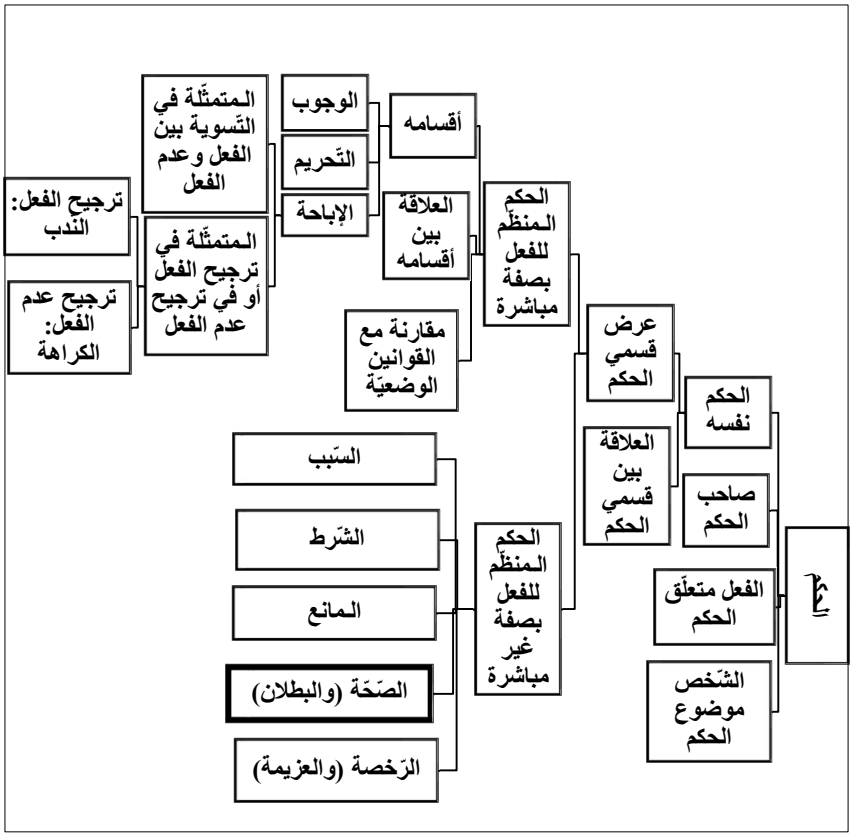
وثمّ مسألة أخرى وردت عند الأصوليّين من الإماميّة هي مسألة دوران الأمر بين الشّرطيّة والجزئيّة والمانعيّة:

"وتصوير هذه الفرضيّة هو أنَّه قد يتّفق العلم باعتبار شيء في مركّب واجب إلّا أنَّ متعلَّق المعلوم اعتباره مردّد بين كونه شرطاً أو جزءاً في الواجب وبين كونه مانعاً عن صحّته، أي يدور الأمر بين اعتبار تقيُّد الواجب به أو تقيُّد الواجب بعدمه.

"ومثاله ما لو وقع الشّكّ في أنَّ التّحنُّك (التّحنّك التّلحّي، وهو أن تدير العمامة من تحت الحنك) شرط في صحّة الصّلاة أو أنَّه مانع عن صحّتها مع إحراز أنَّ التّحنُّك بنحو ما معتبر في الصّلاة، فهنا علم إجماليّ باعتبار التّحنُّك في الصّلاة إلّا أنَّ التّردّد من جهة أنَّ المعتبر هل هو وجوده أو عدمه. وكذلك لو وقع الشّكّ في اعتبار وجود جلسة الاستراحة في الصّلاة أو اعتبار عدمها فإنَّ ذلك معناه وجود علم إجماليّ بتقيُّد الواجب إمّا بوجود الجلسة أو تقيُّده بعدمها.

"ومن هنا ذهب الشّيخ الأنصاري (رحمه الله) إلى أنَّ هذه الفرضيّة من موارد دوران الأمر بين المحذورين، وعليه يكون الأصل الجاري هو التّخيير. إلّا أنَّ السّيّد الخوئي (رحمه الله) أورد عليه بما حاصله: أنَّ المقام

ممّا يمكن معه الموافقة القطعيّة ولو بواسطة التّكرار، فيأتي تارة بالصّلاة مع جلسة الاستراحة وتارة أخرى مع عدمها، وبهذا تحصل الموافقة القطعيّة للمعلوم بالإجمال، نعم لو لم تكن الموافقة القطعيّة ممكنة بسبب ضيق الوقت مثلا أو عجز المكلَّف عن تكرار الصّلاة فإنَّ منجزّيّة العلم الإجماليّ من جهة الموافقة القطعيّة تسقط، إلّا أنَّ العلم الإجماليّ يحتفظ بمنجزّيّته من جهة حرمة المخالفة القطعيّة، وبهذا تكون وظيفة المكلَّف هي الموافقة الاحتماليّة والتي تقتضي الإتيان بالصّلاة إمّا مع جلسة الاستراحة مثلا أو بدونها". محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: "دوران الأمر بين الشّرطيّة والجزئيّة والمانعيّة". انظره أيضا تحت عبارة "الشّكّ بين الجزئيّة والمانعيّة"، حيث يورد مثال "ما لو علم المكلَّف باعتبار السّورة في الصّلاة إلّا أنَّه شكّ من جهة أنَّ المعتبر هل هو وجود السّورة في الصّلاة أو أنَّ المعتبر هو عدم السّورة في الصّلاة فيكون وجودها مانعاً عن صحّة الصّلاة".
(457)



2. 4/ الصّحّة (والبطلان)

107 **تعريف** ◊ الصّحّة وصفٌ يُطلَق على العبادة (صلاة، إلخ) أو المعاملة (بيعٌ، إلخ) التي أُتِي بها موافقة للشّرع.

والبطلان نقيض الصّحّة، أي هو وصف يُطلَق على العبادة أو المعاملة التي أُتِي بها غير موافقة للشّرع[458].

ويلزم عن صحّة العبادة إجزاؤها وبراءة الذّمّة منها، وعن صحّة المعاملة ترتّب آثارها (في البيع: نقل الملكيّة، إلخ).

ويلزم عن بطلان العبادة عدم إجزائها وبقاء الذّمّة عامرة ومدينة بها، وعن بطلان المعاملة عدم ترتّب آثارها (في البيع: عدم نقل الملكيّة، إلخ)[459].

وهكذا لدينا من جهة الصّحّة، ومن جهة أخرى لازمها؛ ولدينا من جهة البطلان، ومن جهة أخرى لازمه[460].

108 **النّزاع في تصنيف الصّحّة (والبطلان)** ◊ ولقد اختلف في تصنيف الصّحّة والبطلان: فقال البعض إنّهما حكمان وضعيّان؛ لكن ثمّ من قال: "اعتبار الصّحّة

---

[458] جاء في أحد كتب الأصول أنّ الصّحيح هو ما وافق الشّرع باستكمال الأركان والشّروط وانعدام الموانع. محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 52. انظر أيضا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 103 وما بعدها؛ عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 125؛ عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 175؛ السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة وفلسفيّة)، ص 295 وما بعدها.

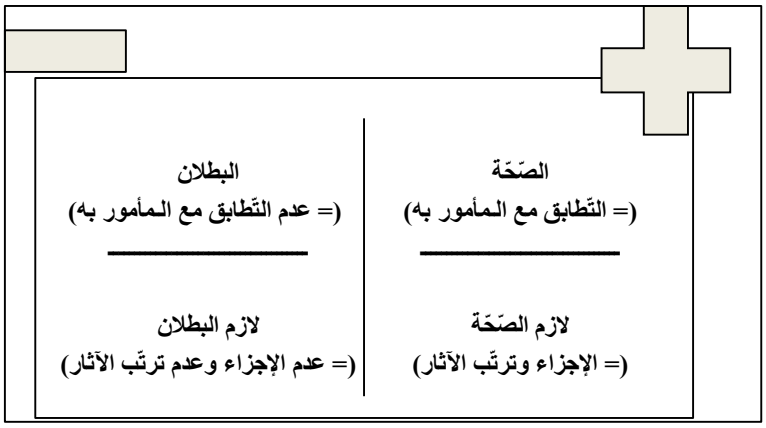
وجاء في كتاب أصوليّ آخر أنّ "الصّحّة والفساد والبطلان أوصاف ترد على الأحكام الشّرعيّة، سواء أكانت تكليفيّة أم كانت وضعيّة. فتوصف الصّلاة وهي موضوع حكم تكليفيّ مطلوب بأنّها صحيحة فيؤدّى بها الواجب عند تحقّق سببه واستيفاء شروطه، وتكون غير صحيحة أو باطلة إن لم تستوف الشّروط، فلا يسقط بها الواجب، ويأثم إن لم يعدها في وقتها. وكذلك الأحكام الوضعيّة توصف

والفساد من الأحكام الوضعيّة غير صحيح [...] لأنّ الصّحّة المراد بها مطابقة المأتيّ به للمأمور به واقعا تابعةٌ لواقعها، والجعل لا يتناول الأمور الواقعيّة"[461]. بعبارة أخرى: حين نقول إنّ عقداً ماَ مطابقٌ لما قضى به التّشريع، أي حين نقول إنّه

بالصّحّة وبالفساد وبالبطلان: فالأسباب توصف بالصّحّة فتترتّب عليها مسبَّباتها، والشّروط توصف بالصّحّة فتكمّل الأسباب أو الأحكام بها، فعقد البيع يوصف بالصّحّة فيترتّب عليه آثار العقد، والوضوء يوصف بالصّحّة فتؤدّى الصّلاة، وكذلك الشّروط الجعليّة في العقود توصف بالصّحّة فيترتّب عليها صحّة العقد ولزوم موجب الشّرط، وتوصف بالفساد فيفسد بسببها العقد في بعض الأحوال، كالعقود الماليّة، فإنّها تفسد بفساد الشّرط في حال المبادلات، ولا تفسد الشّروط الفاسدة العقدَ في غير ذلك". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 64 وما بعدها. انظر أيضا: شعبان محمّد إسماعيل، م س (أصول الفقه الميسّر)، ج 2، ص 398.

[459] انظر: محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 52 وما بعدها.

(460)



ولو نقلنا ما جاء أعلاه عند الأصوليّين من تمييز بين البطلان ولازمه إلى القوانين الوضعيّة كالقانون الفرنسيّ مثلا، لاستطعنا أن نفرّق بسهولة بين الدّفع (exception) بالبطلان (في إطار الدّفع تقضي المحكمة بالبطلان لوحده) ودعوى أو طلب المعارضة (demande reconventionnelle) بالبطلان (في إطار المعارضة تقضي المحكمة بالبطلان وبلازمه).

[461] السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 71.

صحيح، نحن نلاحظ وجود واقعٍ ولا نحكم بشيء. والكلام نفسه يصحّ حين نقول عن عقد (إلخ) إنّه باطل[462].

إلى جانب هذا النّزاع في تصنيف الصّحّة (والبطلان)، ثمّ نزاع آخر حول الرّخصة (والعزيمة)[463].

---

[462] جاء في أحد كتب الأصول: "اعتبار الصّحّة والفساد من أقسام الحكم الوضعيّ هو الأرجح، لأنّ الصّحّة هي ترتّب الآثار الشّرعيّة على الأفعال، والفساد عدم ترتّب شيء. فالحكم بصحّة البيع مثلا حكم بسببيّته شرعا لأحكامه. وقال البعض: إنّ الصّحّة والفساد من أحكام العقل وليس من أحكام الشّرع، لأنّ ترتّب الصّحّة على الفعل المستوفي لأركانه وشروطه مفهوم ضمنا، واستيفاء هذه الأشياء مرجعه إلى العقل، لأنّه الذي يدركه وليس راجعا إلى الشّرع". وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 108.

وجاء في كتاب آخر: "رأى ابن الحاجب أنّ الصّحّة والبطلان في العبادات أمر عقليّ لا يتوقّف على توقيف من الشّارع، لأنّ الصّحّة كون العمل موافقا لأمر الشّارع، والبطلان والفساد كونها على عكس ذلك، وهذا أمر يستقلّ العقل بدركه بعد معرفة ما تتوقّف العبادة عليه [...] (لكنّ ابن الهمام قال) لا يخفى أنّ ترتّب الأثر على الفعل وضعيّ، يعني معرفة كون العبادة مسقطة للقضاء، لأنّ ورود أمر الشّارع بالصّلاة بالتّيمّم يحتاج في معرفة كونها تسقط القضاء أو لا تسقطه إلى توقيف الشّارع لأنّ بعضها لا يسقط القضاء عند بعض الأئمّة. أمّا الصّحّة والبطلان في المعاملات فأمر شرعيّ، إنّما يُعرف بتوقيف الشّارع، فهما إذن من أحكام الوضع". محمّد الخضري، م س (أصول الفقه)، ص 75.

وجاء في أحد معاجم الأصول (محمّد صنقور، م س: المعجم الأصوليّ، تحت عبارة: الصّحّة والفساد): "الصّحيح هو مطابقة المأتيّ به للمأمور به أو مطابقة المأتيّ به للطّبيعة المعتبرة، والفاسد هو ما لا يكون كذلك. فالصّلاة الصّحيحة هي الفرد المحقَّق أو المقدَّر والذي يكون مطابقاً للمأمور به، أي للطّبيعة المجعولة. والعقد الصّحيح هو الفرد الخارجيّ الموافق للعقد الذي اعتبرت معه الملكيّة مثلا، فالملكيّة هي الحكم وموضوعها طبيعة العقد، فمتى ما كان الفرد الخارجيّ مصداقاً لطبيعة العقد فإنَّه يكون صحيحاً، وأمّا لو لم يكن مصداقاً لطبيعة العقد فإنَّه يكون فاسداً، هذا ما أفاده المحقّق النّائيني والسّيّد الخوئي (رحمهما الله).

"إلّا أنَّ صاحب الكفاية (رحمه الله) ادّعى أنَّ الصّحّة في العبادات تكون بمعنى مطابقة المأتيّ به للمأمور به، وأمّا في المعاملات فليس كذلك بل إنَّ الصّحّة في المعاملات تعني ترتيب الأثر على المعاملة، فمتى ما كان أثر المعاملة مترتّباً فإنَّها تكون صحيحة أمّا إذا لم يترتّب الأثر على المعاملة فإنَّها تكون فاسدة.

"وبناءً على هذا الاختلاف في معنى الصّحّة كانت النّتيجة هي أنَّ الصّحّة في العبادات ليست من الأحكام الوضعيّة، إذ أنَّها لا ترتبط بالجعل الشّرعيّ، وذلك لأنَّ مطابقة المأتيّ به للمأمور به وعدم المطابقة إنَّما هو من الأمور التّكوينيَّة القهريَّة والتي لا تفتقر للجعل، إذ لا يمكن أن يقال عن مصداق الطّبيعة إنَّه ليس مصداقاً لها، كما أنَّ اعتباره مصداقاً لها تحصيل للحاصل. وهكذا الكلام في الفساد فإنَّ عدم مطابقة المأتيّ به للمأمور به لا يحتاج إلى جعل بل هو ثابت في نفس الأمر بقطع النّظر عن الجعل والاعتبار.

"وأمّا الصّحّة في المعاملات، فلأنَّ معناها هو ترتّب الأثر على المعاملات، افتقرت للجعل. فما لم يعتبر الشّارع ترتّب الأثر على المعاملة، فإنَّها لا تترتّب. وهكذا الكلام في الفساد، فإنَّه منوط باعتبار الشّارع عدم ترتّب الأثر على المعاملة.

"إلّا أنَّ السّيّد الخوئي (رحمه الله) حيث لم يقبل بدعوى الفرق بين معنى الصّحّة في العبادات ومعنى الصّحّة في المعاملات وذهب إلى أنَّ لهما معنى واحدا في العبادات والمعاملات معاً وهو المطابقة وعدم المطابقة، لأجل ذلك بنى على أنَّ الصّحّة والفساد في العبادات وفي المعاملات ليسا من الأحكام الوضعيّة بل هما من الأمور التّكوينيّة غير المفتقرة للجعل والاعتبار إلّا أنَّه فصَّل بين الصّحّة والفساد الواقعيّتين والصّحّة والفساد الظّاهريّتين. وأفاد بأنَّ الصّحّة والفساد الواقعيّتين ليستا من الأحكام الوضعيّة، وأمّا الصّحّة والفساد الظّاهريّتين فباعتبار أنّ موضوعهما هو الفرد المشكوك فإنَّ للشّارع الحكم بترتّب الأثر عليه وعدم ترتيب الأثر، وبهذا تكون الصّحّة والفساد الظّاهريّتين من الأحكام الوضعيّة. مثلا: الصّلاة التي وقع الشّكّ فيها بعد الفراغ منها نشكّ في مصداقيّتها للمأمور به، فعندما يحكم الشّارع بصحّتها فإنَّ هذه الصّحّة تكون ظاهريَّة، وعليه يكون حكمه بالصّحّة معناه الحكم بترتّب الأثر على هذه الصّلاة، وهكذا لو حكم بالفساد فإنَّه يكون فساداً ظاهريّاً باعتبار أنَّ موضوعه الفرد المشكوك في مصداقيّته للمأمور به. وعندما نجري عقداً باللغة الفارسيّة فإنّنا نشكّ في مصداقيّته للعقد، فلو كان قد حكم الشّارع بصحّته فإنَّ الصّحّة تكون حينئذ ظاهريّة وتعني الحكم بترتّب الأثر على العقد.

"والمتحصّل أنَّ معنى الصّحّة والفساد الواقعيّتين يختلف عن معنى الصّحّة والفساد الظّاهريّتين، وأنّ الأوّل يقتضي أن تكون الصّحّة والفساد من الأمور التّكوينيّة بخلاف الثّاني فإنَّه يقتضي أن تكون الصّحّة والفساد من الأحكام الوضعيّة.

"هذا وقد عدل السّيّد الخوئي (رحمه الله) عن هذا المبنى في المحاضرات وذهب إلى أنَّ الصّحّة تعني إمضاء الشّارع للمعاملة، والفساد يعني عدم الإمضاء، فكلّ معاملة شخصيّة مشمولة لأدلّة الإمضاء الشّرعيّ فهي معاملة صحيحة وإلّا فهي معاملة فاسدة. وبتعبير آخر: إنَّ الصّحّة في المعاملة تعني اعتبار الشّارع ترتُّب الأثر المترقّب على المعاملة، والفساد يعني عدم اعتبار الشّارع لترتّب الأثر على المعاملة، وبهذا تكون الصّحّة والفساد من الأحكام الوضعيّة وليستا من الأمور الواقعيّة التّكوينيّة كما هو الحال في العبادات.

"ووجه العدول عن المبنى الأوّل هو ما أفاده (رحمه الله) من أنَّ نسبة المعاملات للإمضاء الشّرعيّ نسبة الموضوع للحكم لا نسبة المتعلّق للحكم كما هو الحال في العبادات".

زيادة على ما سبق ثمّ مسائل أخرى تهمّ الصّحّة والبطلان، منها:

مسألة مرتبة الفاسد

"الباطل مرادف للفاسد في اصطلاح جمهور الفقهاء، إلّا في النّكاح. فحيث يقولون: نكاح باطل، فهو ما أجمعت الأمّة على بطلانه، كزواج الرّجل أمّه أو أخته من الرّضاعة. والفاسد من النّكاح ما اختلفوا في فساده، كالنّكاح بغير وليّ. أمّا في غير النّكاح فكلّ عقدٍ حُكم عليه بأنّه فاسد، فهو عندهم باطل لم ينعقد أصلا، فلم تنتقل به ملكيّة المبيع إلى المشتري مثلا.

"وقد خالف جمهور الحنفيّة في هذين المصطلحين: فالباطل عندهم ما كان أصله مختلّا لوجود خلل في العاقد أو المعقود عليه أو الصّيغة. والفاسد ما اختلّ وصفه بفقد شرطه أو نحو ذلك. قالوا: والعقد الفاسد في مرتبة بين الصّحيح والباطل. والبيع الفاسد مثلا يحصل به الملك للمشتري إذا اتّصل به القبض، ويكون ملكا خبيثا، فلا يحلّ للبائع الانتفاع به. ويمكن تصحيح الفاسد إذا أزيل الشّرط المفسد في المجلس، فمثلا: إذا باع درهما بدرهمين، فهو عقد ربا فاسد، ويمكن تصحيحه بردّ أحد الدّرهمين.

"وهذا التّفريق بين الفاسد والباطل عند الحنفيّة مجاله العقود دون العبادات، أمّا العبادات فإنّ الحنفيّة يتّفقون مع الجمهور في أنّها لا تكون إلّا صحيحة أو باطلة.

"والنّكاح الباطل لم ينعقد أصلا، ولا يعترف الشّارع بوجوده بوجه من الوجوه، ولذا لا يحتاج الفراق فيه إلى طلاق، ولا يستتبع أيّ أثر من نسب أو غيره إلّا أن يكون قد حصل بشبهة، بأنْ جهلا أنّ بينهما

رضاعة محرّمة مثلا. وتعتدّ المرأة في النّكاح الباطل للاستبراء لا لحرمة العقد الباطل. أمّا الفاسد فيستتبع بعض الآثار وتجب المفارقة فيه بطلاق". محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 54. انظر أيضا: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 64 وما بعدها؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 105 وما بعدها.

مسألة اقتضاء النّهي للفساد (انظر من أشار إليها في مبحث الصّحّة: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 107. وانظر المسألة في نفسها في الفقرة 87، الهامش).

مسألة قاعدة الصحَّة

"والمراد من قاعدة الصّحّة في المقام هو حمل عمل الغير على الصّحَّة لا حمل عمل النّفس على الصّحّة كما هو مقتضى قاعدة الفراغ والتّجاوز والتي يُعبَّر عنها في بعض الأحيان بقاعدة الصّحّة. والصّحّة المقصودة في القاعدة [...] الصّحّة المقابلة للفساد، وأصالة الصّحّة بهذا المعنى تعني اعتبار العمل الصادر عن الغير صحيحاً، وهذا يقتضي ترتيب آثار الصّحّة [...] وقد استدلّ لحجّيّة هذه القاعدة بمجموعة من الأدلّة عمدتها هو الاستدلال بالسّيرة العقلائيّة الممضاة من قبل الشّارع، ومعقد هذه السّيرة هو ترتيب آثار الصّحّة على الأعمال الصّادرة عن الغير في ظرف الشّكّ في صحّتها مع إحراز علم العامل بضوابط الصّحّة والفساد وإحراز أنَّ ما يبني عليه العامل من ضوابط الصّحّة والفساد مطابقة لما يبني عليه الحامل على الصّحّة اجتهاداً أو تقليداً، هذا هو القدر المتيقّن من معقد السّيرة". محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: قاعدة الصّحّة.

مسألة الصّحيح والأعمّ

"البحث هنا عن أنَّ ألفاظ العبادات –كالصّلاة والصّوم والحجّ – وألفاظ المعاملات –كالبيع والإجارة والنّكاح – هل هي مستعملة في لسان الشّارع لخصوص الصّحيح منها أو للأعمّ من الصّحيح والفاسد؟

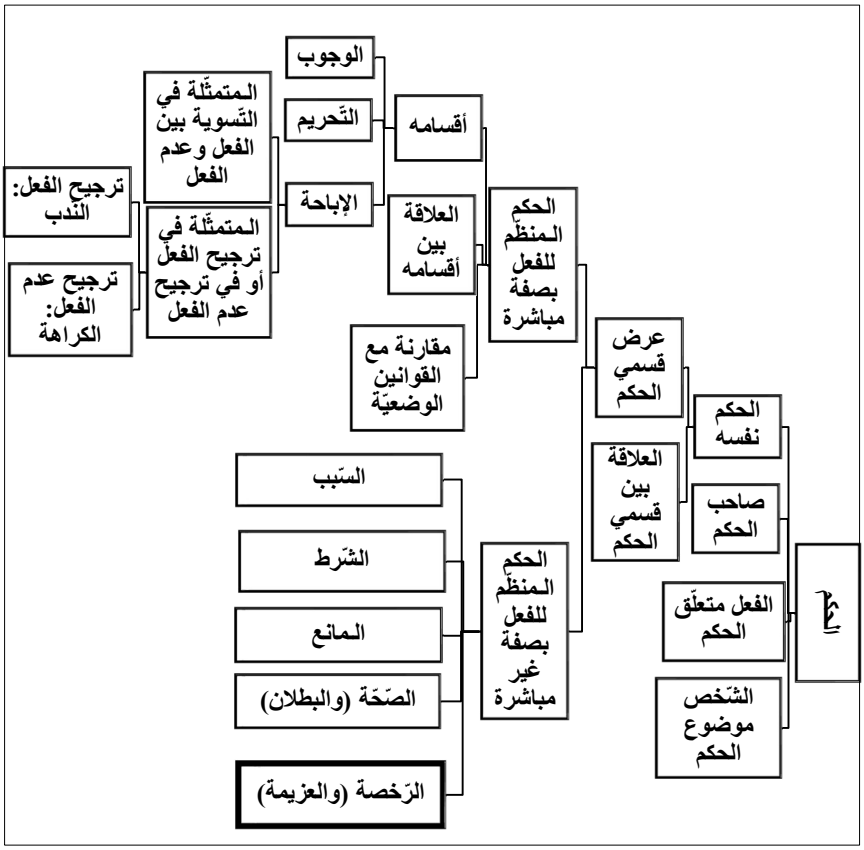
"وتحرير محلّ النّزاع يتمّ بأحد صياغات:

"الصّياغة الأولى: أنَّه بناءً على ثبوت الحقيقة الشّرعيّة وأنَّ الشّارع وضع ألفاظ العبادات وألفاظ المعاملات لمعان خاصّة تختلف سعة وضيقاً وتبياناً عن المعاني اللغويّة، بناءً على ذلك يكون تصوير محلّ النّزاع بهذه الصّياغة: وهي أنَّ ألفاظ العبادات وألفاظ المعاملات هل هي حقيقة في خصوص الصّحيح منها أو هي حقيقة في الأعمّ من الصّحيح والفاسد. وبتعبير آخر: هل هي موضوعة للصّحيح أو هي موضوعة للأعمّ، فلو كانت موضوعة للصّحيح يكون استعمالها في الأعمّ مفتقراً إلى قرينة وهكذا العكس، فيكون الأصل عند عدم القرينة هو الاستعمال فيما وضع له شرعاً.

"الصّياغة الثّانية: أنَّه بناءً على إنكار الحقيقة الشّرعيّة يكون تصوير محلّ النّزاع بهذه الصّياغة وهي أنَّ استعمالات الشّارع لألفاظ العبادات والمعاملات هل هي في خصوص الصّحيح منها باعتبار مناسبتها مع المعاني اللغويّة لهذه الألفاظ أو أنَّ استعمالاته لها إنَّما هو في الأعمّ باعتبارها هي المتناسبة مع المعاني اللغويّة لهذه الألفاظ، فلو كان الأوّل كان الاستعمال في الثّاني مفتقراً إلى قرينة وكذلك العكس، فيكون الأصل عند عدم القرينة هو الاستعمال المتعارف عن الشّارع والمناسب لمداليل الألفاظ في اللغة.

"الصّياغة الثّالثة: أنَّه بناءً على أنَّ ألفاظ العبادات والمعاملات استعملها الشّارع في معانيها اللغويّة إلّا أنَّ التّعرّف على إرادة المعنى الشّرعيّ منها بواسطة نصب قرينة عامّة بنحو تعدّد الدّال والمدلول، فالدّال الأوّل هو واحد من ألفاظ العبادات أو المعاملات ومدلوله هو المعنى اللغويّ، والدّال الثّاني هو القرينة العامّة ومدلوله هو المعنى الشّرعيّ، فبناءً على هذا المبنى يكون تحرير محلّ النّزاع بهذه الصّياغة وهي أنَّ القرينة العامّة التي جعلها الشّارع دالّا على المعنى الشّرعيّ هل جعلها على المعاني الصّحيحة أو جعلها على الأعمّ من الصّحيحة والفاسدة، فبناءً على الأوّل تكون إرادة الأعمّ مفتقرة إلى قرينة خاصّة وهكذا العكس، فالأصل عند عدم القرينة الخاصّة هو الاستعمال في المعنى المناسب للقرينة العامّة". محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: الصّحيح والأعمّ.

(463)


الحكم
الحكم نفسه
صاحب الحكم
الفعل متعلّق الحكم
الشّخص موضوع الحكم
عرض قسمي الحكم
العلاقة بين قسمي الحكم
الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة
أقسامه
الوجوب
التّحريم
الإباحة
المتمثّلة في التّسوية بين الفعل وعدم الفعل
المتمثّلة في ترجيح الفعل أو في ترجيح عدم الفعل
ترجيح الفعل: النّدب
ترجيح عدم الفعل: الكراهة
العلاقة بين أقسامه
مقارنة مع القوانين الوضعيّة
الحكم المنظّم للفعل بصفة غير مباشرة
السّبب
الشّرط
المانع
الصّحّة (والبطلان)
الرّخصة (والعزيمة)

2. 5/ الرّخصة (والعزيمة)

109 **تعريف** ◊ "العزيمة: هي الحكم الوارد على فعل غير منظور فيه للعذر، كوجوب الصّلاة تامّة في الأحوال العاديّة، ووجوب صيام رمضان كذلك (في الأحوال العاديّة)، وتحريم أكل الميْتة (في الأحوال العاديّة).

"والرّخصة: هي الحكم الوارد على فعلٍ لأجل العذر استثناءً من العزيمة، كقصر المسافر للصّلاة، وإفطاره في رمضان، وإفطار المريض المقيم، وأكل المضطرّ للميْتة"[464].

110 **أنواع الرّخص (أو تعريف الرّخصة من حيثيّة أقسامها)** ◊ وأنواع الرّخص ثلاثة: النّوع الأوّل: إباحة المحرّم في صورة الضّرورة، ويضيف البعض: في صورة الحاجة (هؤلاء يقولون: الحاجة مُنزّلة مَنزلة الضّرورة، أي تأخذ حكمها). بعبارة أخرى: لدينا حكم تكليفيّ هو المنع، وتأتي الضّرورة (أو الحاجة) فتبدّله إلى إباحة[465].

مثال ذلك: التّلفّظ بالكفر محرّم (يمسّ بضرورة هي حفظ الدّين)؛ لكن إذا هُدّدت حياة المرء تهديدا جدّيّا ليتلفّظ به، كنّا أمام ضرورة (تتمثّل في حفظ النّفس)، وبها يتبدّل التّحريم إلى إباحة لقوله تعالى: ﴿**إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ**﴾ [النّحل: 106]؛ هذا التّبديل يسمّى ترخيصا، ويسمّى الحكم المبدّل إليه رخصة (لا يُبدّل الممنوع إلى مرخّص فيه في جميع الحالات: فقتل النّفس محرّم [نحن أمام مساس بضرورة هي حفظ النّفس]؛ وإذا هُدّد شخص في حياته تهديدا جدّيّا على أن يقتل

---

[464] محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 57.

[465] انظر القاعدة الفقهيّة العامّة "الضّرورات تبيح المحظورات" والقاعدة الفقهيّة العامّة "الحاجة تنزّل منزلة الضّرورة" عند: الشّيخ أحمد بن الشّيخ محمّد الزّرقا، شرح القواعد الفقهيّة، طبعة ثانية مصحّحة ومعلّق عليها بقلم مصطفى الزّرقا (ابن المؤلّف)، دار القلم، دمشق، 1409 هـ/ 1989 م، ص 185 وما بعدها وص 209 وما بعدها.

نفساً، لا يتبدّل حكم التّحريم إلى إباحة: نحن أمام الضّرورة نفسها، أي حفظ النّفس[466]).

مثال ذلك أيضا: أكل الميْتة وشرب الخمر محرّم؛ لكن إذا جاع الإنسان أو عطش حتّى هدّد ذلك حياته، كنّا أمام ضرورة، وبها يتبدّل التّحريم إلى إباحة. قال تعالى: ﴿**وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ**﴾ [الأنعام: 119]، وقال تعالى: ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ**﴾ [البقرة:173].

---

[466] انظر: محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 65. يفرّق هذا الأصوليّ بين الإكراه بحقّ والإكراه بغير حقّ. وداخل الإكراه بغير حقّ بين الإكراه على القول والإكراه على الفعل. وداخل الإكراه على الفعل بين الفعل الذي يباح للضّرورة والفعل الذي لا يباح للضّرورة. والزّنى والقتل (وهو المثال الذي أعطي في المتن) داخل في هذا القسم. فأمّا المكرَه على الزّنى فيأثم، لكن لا يُقام عليه الحدّ للشّبهة. وأمّا في القتل فاختلف الفقهاء بين قائل إنّ القِصاص يكون على المكرَه وقائل إنّه يكون على المكرِه.

قارن مع القضيّة المعروفة بقضيّة دادلي وستيفنس Dudley and Stephens، والتي وقعت في 1884، وحاصلها أنّ أربعة أشخاص من إنجلترا (القبطان دادلي، ومساعده ستيفنس، والبحّار بروكس، والشّابّ المتربّص باركر) غرقت سفينتهم وبقوا في قارب النّجاة لأيّام كثيرة دون شرب وأكل، فعمد القبطان دادلي إلى ذبح باركر ليشرب هو والبقيّة من دمه وليأكلوا من لحمه.

مايكل ج ساندل، العدالة: ما الشّيء الصّحيح الذي ينبغي فعله؟ فرار وشتراوس وجيرو، نيويورك، 2010، الفصل 2 (مبدأ أكبر قدر من السّعادة. النّفعيّة)، Adobe PDF eBook.

Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* Farrar, Straus and Giroux, New York, 2010, Ch. 2 (The Greatest Happiness Principle / Utilitarianism), Adobe PDF eBook.

انظر أيضا التّرجمة الفرنسيّة للكتاب:

مايكل ج ساندل، العدالة، منشورات ألبان ميشال، باريس، 2016، الفصل 2 (مبدأ أكبر قدر من السّعادة. النّفعيّة)، Adobe PDF eBook.

Michael J. Sandel, *Justice*, Editions Albin Michel, Paris, 2016, Ch. 2 (Le principe du plus grand bonheur. *L'Utilitarisme*), Adobe PDF eBook.

أخيرا عدم امتلاك منزل لا يهدّد الحياة، إلّا أنّه يؤدّي إلى الضّيق والحرج في أيّامنا. بعبارة فنّيّة: امتلاك منزل ليس ضرورة بل هو حاجة. ومعلوم أنّ القرض الرّبويّ محرّم؛ لكنّ بعض الفقهاء، وتحديدا أولئك الذين يعطون الحاجة حكم الضّرورة نفسه، قالوا إنّ حكم التّحريم يتبدّل هنا إلى إباحة.

وتنبغي ملاحظة أنّ عدم الفعل يبدَّل أحيانا إلى فعل مع ترك عدم الفعل (هنا نحن أمام إباحة بالمعنى الذي سبق معنا. مثال ذلك: عدم التّلفّظ بكلمة الكفر يتبدّل إلى فعل وعدم فعل. فمن فعل كان مسترخصا، ومن لم يفعل كان ذلك عزيمة). لكنّ عدم الفعل في أحيان أخرى يتبدّل إلى فعل لوحده، أي أنّ المحرّم ينقلب واجبا (مثال الجائع، إلخ). على هذا نفهم أنّ الفقهاء حين يقولوا إنّ "الضّرورات تبيح المحظورات"، فالإباحة في كلامهم هذا ليست الإباحة التي سبقت معنا في الحكم التّكليفيّ، إذْ هي هنا تشمل الوجوب (هنا حيث ثمّ فعل، يُطلَق اسم الإباحة. ويكون ثمّ فعل في صورة الوجوب والنّدب والتّخيير).

النّوع الثّاني: تبديل الوجوب، أي الفعل، إلى فعل وعدم فعل، إذا كانت في الفعل مشقّة. مثال ذلك المسافر في رمضان: يتبدّل وجوب فعل الصّيام فيما يخصّه إلى إمكانيّة عدم الصّيام، لقوله تعالى: ﴿**فَمَن كَانَ مِنكُم [...] عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾ [البقرة: 184]. لكن يمكن للمسافر أن يصوم. وهكذا تبدّل الفعل لوحده إلى خيار بين الفعل وعدم الفعل. والمسافر الذي يختار عدم الصّيام، يكون قد اختار الرّخصة؛ والذي يختار الصّيام، يكون قد اختار العزيمة.

وعلى غرار النّوع الأوّل، يمكن في النّوع الثّاني أن يكون المبدَّل إليه لا خيارا بين الفعل وعدم الفعل بل شيئا واحدا، وهو عدم الفعل لوحده، أي المنع. مثاله المريض الذي يُخشى هلاكه أو تعقيد حالته الصّحّيّة: هنا يتبدّل حكم وجوب الصّوم إلى حكم آخر هو منع الصّوم.

وداخل النّوع الثّاني من الرّخص، نجد زيادة على ما سبق تبديل كمّ الفعل إلى كمّ آخر أخفّ. مثال ذلك قصر الصّلاة الرّباعيّة، أي أداؤها ركعتين بدل أربع في صورة السّفر، لقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ**﴾ [النّساء: 101]. ويمكن أن نحلّل بطريقة مختلفة، فنقول إنّ التّبديل حصل من فعل إلى عدم ذلك الفعل، أي إلى فعل آخر. فلا اختلاف عندها بين هذه الصّورة وسابقاتها داخل النّوع الثّاني. وعلى كلّ، فهنا تبدّل الفعل إلى عدم فعل وفعل. فمن أتى عدم الفعل، كان مسترخصا؛ ومن أتى الفعل، كان آخذا بالعزيمة.

النّوع الثّالث من الرّخص: تبديل بطلان بعض العقود إلى صحّة. فالحكم العامّ هو البطلان، لكن سَدّاً لحاجة النّاس ودفعا للحرج، يتمّ تبديل هذا البطلان (بواسطة المصالح المرسلة التي سنراها لاحقا[467]) إلى صحّة. ويُضرب هنا مثال السَّلَم[468]، فيقال: "جاء في الحديث: «نهى رسول الله عن بيع الإنسان ما ليس عنده، ورخّص في السَّلَم»؛ وكذلك الاستصناع والإجارة وعقد الوصيّة؛ فهذه كلّها عقود إذا طُبّقت عليها الشّروط العامّة لانعقاد العقود وصحّتها في العاقد والمعقود عليه، لا تصحّ؛ ولكنّ الشّارع رخّص فيها وأجازها سدّا لحاجة النّاس ودفعا للحرج"[469].

---

[467] انظر الفقرة 348 وما بعدها.

[468] السّلم أو بيع السّلف: هو الذي يكون فيه الثّمن مقبوضا في مجلس البيع والمثمن (المبيع) مؤجّلا.

[469] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 122.

ويقول أحدهم: المقصد الشّرعيّ في الأموال كلّها خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها. "وتسهيلا للرّواج شُرعت عقود مشتملة على شيء من الغرر، مثل المغارسة والسّلم والمزارعة والقراض، حتّى عدّها بعض علمائنا رخصا باعتبار أنّها مستثناة من قاعدة الغرر، وإن لم يكن فيها تغيير حكم من صعوبة إلى سهولة لعذر. واعتبروا في إطلاق اسم الرّخصة عليها أنّ تغيير الحكم أعمُّ من تغييره بعد ثبوته، أو تغيير ما لو ثبت لكان مخالفا للحكم المشروع". محمّد الطّاهر ابن عاشور، مقاصد

111 النّزاع في تصنيف الرّخص ◊ ومن يقرأ كتب الأصول، وتحديدا من يقرأ تخطيطها، يجد عنوان الرّخصة قسيما لعنوان السّبب والشّرط والمانع والبطلان، ويجده قسما لعنوان الحكم الوضعيّ. هذا يفيد بأنّ الرّخصة صنف داخل الحكم الوضعيّ، ويفيد بأنّها صنف في قبالة وعرض السّبب والشّرط والمانع والبطلان.

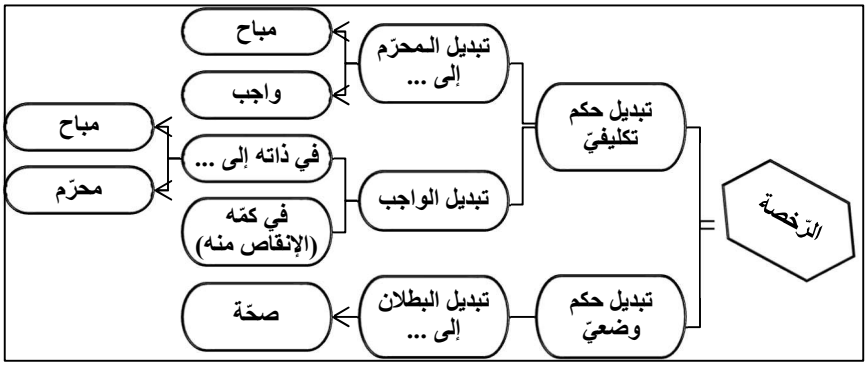
لكنّنا رأينا سابقا من يتناول الرّخصة داخل الحكم الوضعيّ المتمثّل في المانع (أي الرّخصة عنده موجودة في طول المانع لا في عرضه)[470].

بل ثمّ من يقول إنّها حكم يتمثّل في جعل الضّرورة "سببا" في إباحة ممنوع، أو يتمثّل في جعل طروء العذر "سببا" في التّخفيف وفي ترك الواجب، أو يتمثّل في جعل دفع الحرج "سببا" في تصحيح بعض العقود؛ فالرّخصة إذن و"في الحقيقة وضع أسباب

الشّريعة الإسلاميّة، تحقيق ومراجعة: محمّد الحبيب ابن الخوجة. منشور في الجزء 5 من الأعمال الكاملة لـ: محمّد الحبيب ابن الخوجة، الدّار العربيّة للكتاب، تونس، 2008، ص 473.

انظر ما جاء أعلاه من تنويع للرّخص وانظر تنويعات أخرى: عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 121 وما بعدها؛ محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 94 وما بعدها؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 111 وما بعدها.

ويمكن ردّ الأنواع الثّلاثة للرّخص والواردة في المتن إلى نوعين: رخصة هي تبديل لحكم تكليفيّ، ورخصة هي تبديل لحكم وضعيّ:



[470] انظر الفقرة 105.

لمسبّبات"[471]. كذا الشّأن مع العزيمة التي هي "اعتبار مجرى العادات سببا للجري على الأحكام الأصليّة الكلّيّة"[472].

وقبالة كلّ ما تقدّم، ثمّ من يرى الرّخصة من زاوية أخرى، فيجدها ترجع إلى طلب فعل أو طلب ترك أو تخيير، أي يجدها حكما تكليفيّا[473].

---

[471] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 125.

[472] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 108.

[473] م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 108؛ محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 90. وجاء في أحد كتب الأصول: "عرّف غير واحد العزيمة بما يرجع إلى ما شرعه الله أصالة من الأحكام العامّة التي لا تختصّ بحال دون حال ولا بمكلّف دون مكلّف. وفي مقابلها الرّخصة وهي ما شرعه الله من الأحكام تخفيفا على المكلّف في حالات خاصّة تقتضي هذا التّخفيف. ورجوعهما بهذين التّعريفين إلى الأحكام التّكليفيّة من أوضح الأمور، فليست العزيمة إلّا الحكم المجعول للشّيء بعنوانه الأوّليّ، وليست الرّخصة إلّا جعل الإباحة للشّيء بعنوانه الثّانويّ، وهما لا يخرجان عن تعريف الأحكام التّكليفيّة بحال. وأمثلة العزيمة التي ذكروها هي: ما ألزم به الشّارع من الصّوم، والصّلاة، والحجّ، وترك شرب الخمر، وأكل الميتة وهكذا، ومثّلوا للرّخصة بما أحِلّ لأجل الاضطرار والإكراه، كأكل لحم الميّتة، وشرب الخمر، وغيرهما من العناوين الثّانويّة [...]

"وتحديد العزيمة والرّخصة بهذا المعنى يشبه إلى حدّ بعيد تقسيمهم للحكم إلى واقعيّ أوّليّ وواقعيّ ثانويّ مع اختلاف في بعض الخصوصيّات.

"1 – الحكم الواقعيّ الأوّليّ: ويراد به الحكم المجعول للشّيء أوّلا وبالذّات، أي بلا لحاظ ما يطرأ عليه من العوارض الأخر، كأكثر الأحكام الواقعيّة تكليفيّة ووضعيّة.

"2 – الحكم الواقعيّ الثّانويّ: وقد أريد به ما يجعل للشّيء من الأحكام بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصّة تقتضي تغيير حكمه الأوّليّ، فشرب الماء مثلا مباح بعنوانه الأوّليّ، ولكنّه بعنوان إنقاذ الحياة يكون واجبا، والصّناعات التي يتوقّف عليها نظام الحياة واجبة على نحو الكفاية، ولكنّها مع الانحصار بشخص أو فئة خاصّة تكون واجبة عينا إن صحّ أنّ الوجوبين مختلفان بالسّنخ، وهكذا. وما أكثر الأحكام الأوّليّة التي يتبدّل واقعها لطروّ عناوين ثانويّة عليها. فالواجب ربّما تحوّل إلى حرام، والحرام إلى مباح، والمباح إلى مستحبّ، وهكذا [...] ومن هنا يُعلم أنّ الحكم الواقعيّ الثّانويّ أعمّ من الرّخصة بالمعنى السّابق لاختصاصها بإباحة الواجب أو الحرام وشمول الواقعيّ الثّانويّ إلى تبدّل الحكم إلى غيره

هذا عن الرّخصة والعزيمة. قبلها تناولنا الصّحّة (والبطلان) والمانع والشّرط والسّبب. وكلّ هذا كان تحت عنوان الحكم الوضعيّ. قبل الحكم الوضعيّ تناولنا القسم الآخر

حسبما تقتضيه البواعث الثّانويّة من إباحة، أو حرمة، أو وجوب، أو رفع حكم وضعيّ وهكذا، كما أنّ العزيمة مختصّة بالأحكام الإلزاميّة الأوّليّة حسبما توحي به لفظتها (العزيمة) من الإلزام وإن وسّعوا في تعريفها إلى كلّ ما شرعه الله أصالة" السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 72 وما بعدها.

من الحكم، أي تناولنا الحكم التّكليفيّ[474]. وما بقي هو أن ننظر في العلاقة بين هذين القسمين من الحكم[475].

ب) العلاقة بين قسمي الحكم

112 الحكم الوضعيّ إمّا أن يكون موضوع حكم تكليفيّ أو يكون منتَزَعاً منه ◊

جاء في بحث أوّل لأحد الأصوليّين أنّ "الارتباط بين الأحكام الوضعيّة والأحكام التّكليفيّة وثيق، إذ لا يوجد حكم وضعيّ إلّا ويوجد إلى جانبه حكم تكليفيّ: فالزّوجيّة حكم شرعيّ وضعيّ توجد إلى جانبه أحكام تكليفيّة وهي وجوب إنفاق الزّوج على زوجته ووجوب التّمكين على الزّوجة، والملكيّة حكم شرعيّ وضعيّ توجد

---

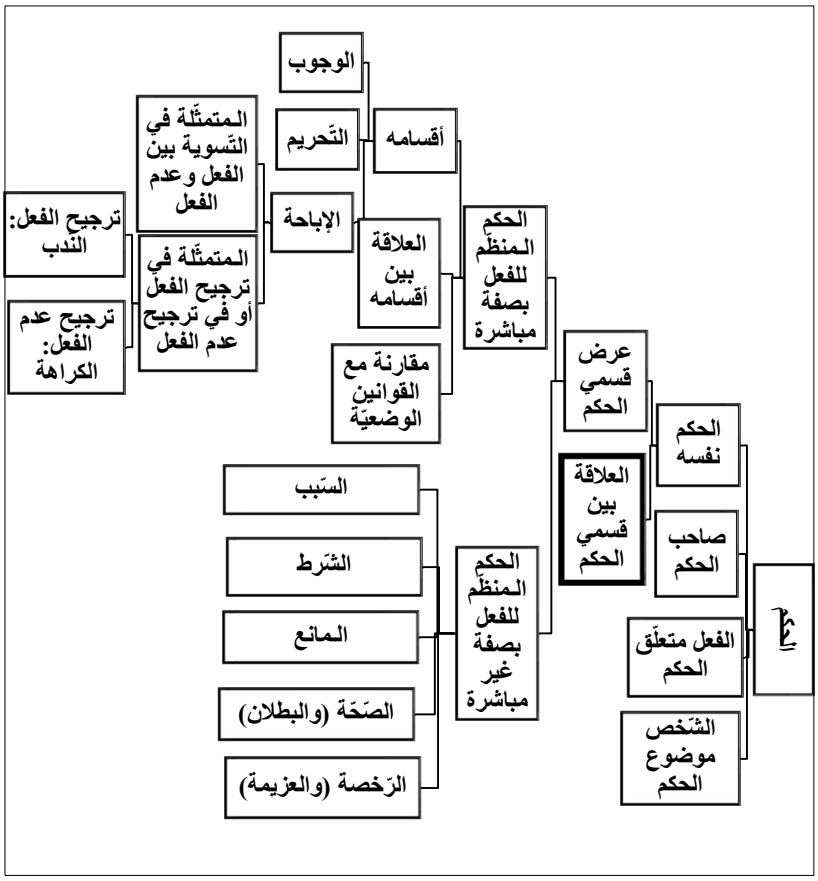
[474] وثمّ تقسيم آخر للأحكام، هو تقسيمها إلى أحكام واقعيّة وأخرى ظاهريّة. "ولهم في كلّ من الكلمتين – الحكم الواقعيّ، الحكم الظّاهريّ – اصطلاحان:

"يراد من الحكم الواقعيّ في الأوّل منهما: الحكم المجعول من قبل الشّارع للشّيء بعنوانه الأوّليّ أو الثّانويّ، والمدلول عليه بالأدلّة القطعيّة أو الأدلّة الاجتهاديّة كالأمارات والطّرق الظّنّيّة التي قام على اعتبارها دليل قطعيّ، ويقابله الحكم الظّاهريّ، أي الحكم المستفاد من الأدلّة (الفقاهتيّة) المأخوذ في موضوعها الشّكّ، كالحكم المأخوذ من الاستصحاب أو البراءة أو غيرهما.

" ويراد من الحكم الواقعيّ في الاصطلاح الثّاني الحكم المجعول من قبل الشّارع والذي دلّت عليه الأدلّة القطعيّة، ويقابله الحكم الظّاهريّ، وهو ما كان مدلولا للأدلّة غير القطعيّة أمارة كانت أم أصلا.

"وقد اختلفوا في وجود الحكم الظّاهريّ بالمعنيين معا في مقابل الحكم الواقعيّ. والذي عليه أكثر الباحثين من الأصوليّين وجود جعلين واقعيّين متعلّقين بأفعال المكلّفين أحدهما في طول الآخر، أطلق على الأوّل منهما كلمة الحكم الواقعيّ، وعلى الآخر وهو الذي جعل في حال الشّكّ أو أخذ في موضوعه الشّكّ كلمة الحكم الظّاهريّ". السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 74 وما بعدها.

(475)

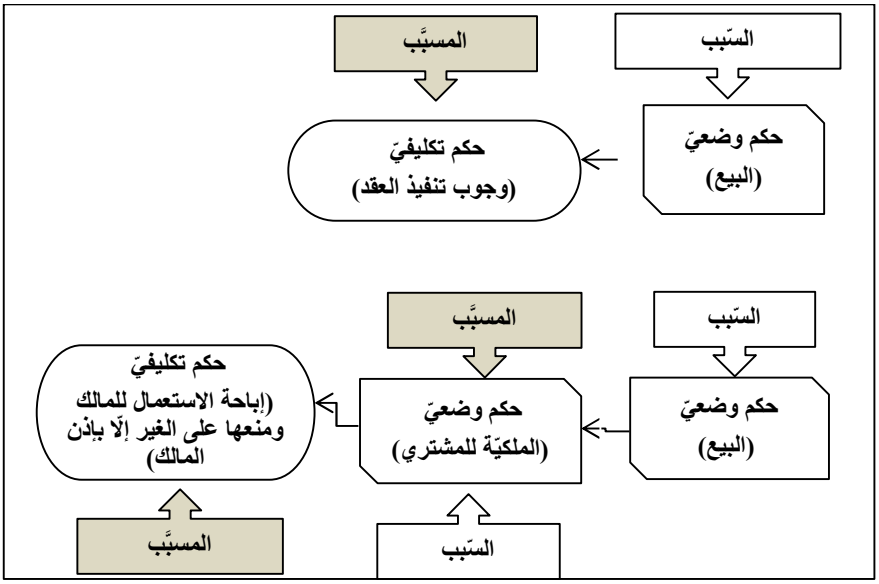

الحكم
الحكم نفسه
صاحب الحكم
الفعل متعلّق الحكم
الشّخص موضوع الحكم
عرض قسمي الحكم
العلاقة بين قسمي الحكم
الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة
أقسامه
الوجوب
التّحريم
الإباحة
المتمثّلة في التّسوية بين الفعل وعدم الفعل
المتمثّلة في ترجيح الفعل أو في ترجيح عدم الفعل
ترجيح الفعل: النّدب
ترجيح عدم الفعل: الكراهة
العلاقة بين أقسامه
مقارنة مع القوانين الوضعيّة
الحكم المنظّم للفعل بصفة غير مباشرة
السّبب
الشّرط
المانع
الصّحّة (والبطلان)
الرّخصة (والعزيمة)

إلى جانبه أحكام تكليفيّة من قبيل حرمة تصرّف غير المالك في المال إلّا بإذنه، وهكذا"[476].

وجاء في بحث ثان للأصوليّ نفسه (وهو بحث معمِّق للبحث الذي ورد فيه الكلام السّابق): "الحكم الشّرعيّ هو التّشريع الصّادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان

[476] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1 (الحلقة الأولى)، ص 53.
ولقد رأينا (الفقرة 96) أنّ السّبب، وهو حكم وضعيّ، يكون سببا إمّا لحكم تكليفيّ (الملكيّة سبب لحقّ للمالك هو الاستعمال) وإمّا لحكم هو بدوره وضعيّ (البيع سبب للملكيّة).
فإذا استحضرنا أنّ دور المشرّع تنظيم الأفعال البشريّة بإيجابها أو منعها أو إباحتها، قلنا فيما يخصّ الصّورة الأولى إنّ التّنظيم المذكور لا يتمّ بالسّبب (أي بالحكم الوضعيّ وهو الملكيّة) بل بمسبَّبه (أي بالحكم التّكليفيّ وهو حقّ الاستعمال المخوَّل للمالك). أمّا فيما يتعلّق بالصّورة الثّانية، فلا يمكن للوهلة الأولى إلّا أن نقول إنّه لا تنظيم للفعل لأنّ السّبب (البيع) والمسبَّب (الملكيّة) كلاهما حكم وضعيّ. لكن إذا تأمّلنا، وجدنا المسبّب المذكور للتّوّ هو من جهة أخرى سبب مسبّبه حقّ الاستعمال للمالك ومنع الاستعمال عن غير المالك، والحقّ والمنع أحكام تكليفيّة، أي تنظيم للفعل. وهكذا، فحتّى

إن وجدنا سلسلة تبدأ بحكم وضعيّ وتنتهي بحكم وضعيّ، فلا بدّ من أنّ لهذه السّلسلة امتدادا ينتهي بحكم تكليفيّ. والعلّة في ذلك أنّ دور المشرّع من خلال تشريع الأحكام هو تنظيم الأفعال.



انظر أيضا ما جاء في أحد المصنّفات حول قواعد أصول الفقه:

"نصّ القاعدة: لا تكليف إلّا له شرطٌ، أو سبب، أو مانع.

"[...] تعبّر هذه القاعدة عن العلاقة الوثيقة بين نوعي الحكم الشّرعيّ: التّكليفيّ والوضعيّ، من جهة احتياج الحكم التّكليفيّ للحكم الوضعيّ. ومنشأ هذا الاحتياج أنّ الحكم الوضعيّ إخبار وإعلام من الشّارع بالسّببيّة والشّرطيّة والمانعيّة. وعلى ذلك الإخبار يتأسّس الحكم التّكليفيّ الذي يعني الطّلب: طلب فعل كان، أو طلب ترك. وكلّ واحد منهما تحته أقسام، هي أقسام الحكم التّكليفيّ. وهذه الأقسام تعتريها السّببيّة أو الشّرطيّة أو المانعيّة بصورة من الصّور، أي أنّها لا تنفكّ عنها في جملة الأمر [...]

"دليل القاعدة:

"دليل عقليّ، من جهة أنّ الأحكام الوضعيّة أحكام جعلها الشّارع الحكيم لتُبنى عليها الأحكام التّكليفيّة. لهذا كان لا بدّ أن ينطوي أيّ حكم تكليفيّ على واحد أو أكثر من أقسام الحكم الوضعيّ، ضرورة أنّ الحكم التّكليفيّ يحتاج إلى أسباب ينبعث عنها أحيانا، كما يحتاج إلى شروط تضبطه وتكفل سلامته وصحّته، وفيما وراء ذلك فقد تَعْرِض له موانع تحول دون تطبيق أحكامه. وذهب الجمهور إلى

وتوجيهه، وهو على قسمين: أحدهما: الأحكام التّكليفيّة التي تتعلّق بأفعال الإنسان ولها توجيه عمليّ مباشر، والآخر: الأحكام الوضعيّة التي ليس لها توجيه عمليّ مباشر، وكثيرا ما تقع موضوعا لحكم تكليفيّ كالزّوجيّة التي تقع موضوعا لوجوب النّفقة مثلا"[477].

وفي شرح لهذا الكلام قيل إنّ "التّوجيه غير المباشر لأفعال الإنسان الذي تقوم به الأحكام الوضعيّة إنّما يتمّ من خلال علاقتها بالأحكام التّكليفيّة، إذ كثيرا ما تقع الأحكام الوضعيّة «موضوعاً» للأحكام التّكليفيّة. فبعد أن تتحقّق ملكيّة شيء ما لشخص معيّن يحرم على الآخرين التّصرّف في ذلك الملك إلّا بإذن مالكه. فالملكيّة إذن أصبحت موجّهة لفعل هؤلاء الآخرين ولكن بصورة غير مباشرة، حيث أصبحت موضوعاً لحرمة تصرّفهم في ملك الغير. وهكذا «الزّوجية» التي جعلها الشّارع، فإنّها تتدخّل في فعل الإنسان بصورة غير مباشرة، إذ يترتّب عليها – مثلاً – وجوب إنفاق الزّوج على الزّوجة، ووجوب التّمكين على الزّوجة، فتكون «الزّوجيّة» موضوعاً

أنّ وجوب الواجب يدلّ على وجوب مقدّمته مطلقا سواء كانت سببا أم شرطا، إذا كان ذلك مقدورا للمكلّف [...]

"تطبيقات القاعدة:

"[...] جعل الشّارع الحكيم الذّكاة سببا لحلّيّة الانتفاع بالأكل حيث قال: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ**﴾ [المائدة: 3]. والسّبب حكم وضعيّ، كما جعل للتّذكية شروطا في الذّابح والمذبوح وآلة الذّبح، وموانع كذبيحة الكافر مشركا كان أو وثنيّا أو عابد صنم. وكلّ هذه من باب الأحكام الوضعيّة المقترنة بالأحكام التّكليفيّة". مجمع الفقه الإسلاميّ العالميّ، م س، المجلّد 4، ص 63 وما بعدها.

[477] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1 (الحلقة الثّانية)، ص 142.

لهذين الحكمين التّكليفيّين: «وجوب الإنفاق» و«وجوب التّمكين» كما هو بيّن"[478].

ويضيف الشّارح: "قوله «وكثيرا ما تقع موضوعاً لحكم تكليفيّ»: أشار [...] بقوله «كثيراً ما» إلى أنّ الأحكام الوضعيّة ليست كلّها من هذا القبيل بل هي [...] على قسمين: فهي إمّا أن تكون موضوعاً لحكم شرعيّ كالزّوجيّة بالنّسبة إلى وجوب الإنفاق، أو منتزعة عن حكم تكليفيّ كـ«الجزئيّة» بالنّسبة إلى سورة الحمد في الصّلاة، المنتزعة (أي الجزئيّة) من وجوب المركّب من السّورة وغيرها أي من وجوب الصّلاة"[479]. ببيان آخر: تنقسم الأحكام الوضعيّة في علاقتها بالأحكام التّكليفيّة إلى قسمين: أوّلاً الأحكام الوضعيّة المجعولة: وهي الأحكام التي جعلت موضوعا لحكم تكليفيّ كالزّوجيّة التي هي موضوع للحكم التّكليفيّ المتمثّل في وجوب نفقة الزّوج على الزّوجة. ثانيا الأحكام الوضعيّة المنتزعة: وهي الأحكام التي انتزعت من الحكم التّكليفيّ كالشّرطيّة والجزئيّة؛ فإذا قال الشّارع: يجب في الصّلاة الرّكوع، انتزع العقل من هذا أنّ الرّكوع جزء للصّلاة؛ وإذا قال الشّارع إذا بلغ الإنسان وجبت عليه الصّلاة، انتزع العقل أنّ البلوغ شرط؛ وإذا قال الشّارع ليس للقاتل ميراث، انتزع العقل أنّ القتل مانع للميراث[480].

---

[478] انظر هذا الشّرح لكلام السّيّد محمّد باقر الصّدر عند: السّيّد كمال الحيدري، الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر، تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم، دار فراقد، قم – إيران، ط 1، 1428 هـ/ 2007 م، ج 1، ص 59.

[479] السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 1، ص 59.

[480] وبتفصيل أكبر: "اختلف الأصوليّون في كون الأحكام الوضعيّة مجعولة ابتداءً أو منتزعة من الأحكام التّكليفيّة، أي مجعولة تبعا لها. والتّحقيق أنّ حالها مختلف، فبعضها مجعولة وبعضها منتزعة. ولإيضاح كلمة (منتزع) ورفع ما وقع من الالتباس لدى بعض الأعلام في مجال التّفرقة بين الأمور الانتزاعيّة والأمور الاعتباريّة نقول: إنّ الشّيء الثّابت المتّصف بالوجود على ثلاثة أنواع: 1 – ما يكون

113 المسألة في فقه القانون الوضعيّ ◊ وفي فقه القانون الوضعيّ قيل: "قد يخفى التّكليف لأوّل وهلة في بعض القواعد القانونيّة المعروفة باسم «القواعد المقرِّرة règles dispositives»، وهي القواعد التي لا تأمر بشيء ولا تنهى عن شيء، وإنّما تقتصر على بيان حكم من الأحكام، كالقاعدة التي تقرّر أنّ الحيازة في المنقول سند الملكيّة، أو القاعدة التي تحدّد الموطن بمحلّ إقامة الشّخص المعتادة أو بالمركز الرّئيسيّ لأعماله، أو تلك التي تثبت اختصاصا معيّنا لجهة أو هيئة معيّنة. غير أنّ القواعد،

وجوده متأصّلا في ظرفه المكانيّ، كالجواهر والأعراض. 2 – ما يكون وجوده متأصّلا في عالم الاعتبار بحيث إذا تجرّد عن اعتبار المعتبر لا يبقى له وجود، كالقيمة النّقديّة للدّنانير والدّراهم المسكوكة، فإنّها لا وجود لها في غير عالم الاعتبار. 3 – ما يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه وليس له وجود وراء ذلك، وهذا على قسمين: قسم يقع منشأ انتزاعه في عالم الواقع، ومثاله: الفوقيّة والتّحتيّة والبنوّة والأبوّة، إذ لا وجود لهذه الأمور إلّا بوجود الأب والابن، والفوق والتّحت؛ والثّاني يقع منشأ انتزاعه في عالم الاعتبار كالسّببيّة والشّرطيّة المنتزعة من بعض القيود التي أخذها الشّارع في تكاليفه وأحكامه، وذلك مثل سببيّة الدّلوك لصلاة الظّهر، والعقد بالنّسبة إلى تحقّق الملكيّة به. وعلى هذا فالفارق بين الأمور الاعتباريّة والأمور الانتزاعيّة فارق جذريّ، لأنّ الأمور الاعتباريّة لها تأصّل في الوجود في عالمها بخلاف الأمور الانتزاعيّة إذ لا وجود لها إلّا بوجود منشأ انتزاعها، وهي مجعولة في الأمور الاعتباريّة تبعا لها. والخلاف بعد ذلك واقع في أنّ الأحكام الوضعيّة متأصّلة في الجعل، أو أنّها تابعة للأحكام التّكليفيّة ومنتزعة منها. والظّاهر أنّ بعضها متأصّل بالجعل كالملكيّة والزّوجيّة، وليست هي منتزعة من الأحكام المترتّبة عليها، كحلّيّة التّصرّف وجواز التّمتّع بالزّوجة – كما ذهب إلى ذلك بعض الأعلام – لوضوح أنّها متأخّرة في الرّتبة عنها تأخّر الحكم عن موضوعه، ومن المستحيل انتزاع المتقدّم من المتأخّر للزوم الخلف أو الدّور. وبعضها منتزع منها كالسّببيّة، والشّرطيّة، والعلّيّة، والمانعيّة، بالنّسبة إلى التّكاليف المقيّدة بوجود شيء فيها أو في متعلّقاتها، فمن تعلّقها بوجود الشّيء ننتزع السّببيّة أو العلّيّة أو الشّرطيّة على اختلاف في كيفيّة التّعلّق، ومن تقييدها بعدمه ننتزع المانعيّة له. وإذا صحّ كونها من الأمور المنتزعة، فإنّ اعتبارها بالطّبع يكون تبعا لاعتبار منشأ انتزاعها وليس له وجود مستقلّ". السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 69 وما بعدها. انظر أيضا: محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة "الحكم الوضعيّ".

وإن كان التّكليف فيها غير صريح الصّورة، تتضمّن في الواقع أمرا أو تكليفا إلى الكافّة أو إلى شخص أو هيئة معيّنة باحترام أحكامها والتزام سلوك معيّن فيما يوجد من علاقات أو روابط قانونيّة. فالقاعدة التي تقرّر أنّ الحيازة في المنقول سند الملكيّة تتضمّن أمرا إلى الكافّة بالامتناع عن التّعرّض للحائز حسن النّيّة. والقاعدة التي تقرّر أنّ موطن الشّخص هو محلّ إقامته المعتادة تتضمّن أمرا إلى الكافّة بتوجيه الأوراق القضائيّة مثلا إليه في هذا المحلّ. والقاعدة التي تثبت الاختصاص لجهة أو هيئة معيّنة تتضمّن تكليفا إلى هذه الهيئة بالعمل في حدود هذا الاختصاص وعدم تخطّيه، بما

يمنع غيرها من مزاحمتها أو مشاركتها فيه، وتتضمّن كذلك أمرا إلى الكافّة بالخضوع لهذا الاختصاص والتزام ما يصدر عنه من أوامر وقرارات"[481].

وهكذا، ولمرّة أخرى داخل عنوان "الحكم نفسه"، نجد تقاربا بين ما كتب في القانون الإسلاميّ وما كتب في القانون الوضعيّ المعاصر.

بعد عنوان "الحكم نفسه"، قلنا إنّا سنأتي بعنوان يتعلّق بـ: "صاحب الحكم"[482].

---

(481) حسن كيرة، م س، ص 21 وما بعدها.

ويمكن أن نضيف فقها آخر قال إنّ كلّ القواعد القانونيّة تهدف إلى توجيه الفعل البشريّ. نعم القواعد التي تحدّد عدد أعضاء البرلمان أو تعرّف مختلف هيئات الأمم المتّحدة لا تحوي توجيها، لكنّها تسند قواعد لها هذا الهدف.

جاب هاج، دراسات في المنطق القانونيّ، سبرينغر، هولاندا، 2005، ص 193.

Jaap Hage, *Studies in Legal Logic*, Springer, The Netherlands, 2005, p. 193.

انظر أيضا من يحيل على مؤلّف يفرّق بين القواعد الأوّليّة règles primaires والقواعد الثّانويّة règles secondaires. فأمّا القواعد الأوّليّة فتوجب أو تمنع أفعالا. وأمّا القواعد الثّانويّة، فتمنح حقوقا droits أو سلطات pouvoirs أو اختصاصات compétences (جون–لويس بارجال، م س: النّظريّة العامّة للقانون، ص 48. انظر المؤلّف نفسه في كتابه المنهجيّة القانونيّة: م س، الفقرة 12).

والمؤلّف الذي أحال عليه جون–لويس بارجال، والذي يميّز بين القواعد الأوّليّة (*primary* rules) والقواعد الثّانويّة (*secondary* rules)، هو:

هـ ل أ هارت، مفهوم القانون، منشورات كلارندون. أوكسفورد، نيويورك، ط 2، 1994، ص 94.

H. L. A. Hart, *The concept of law*, Clarendon Press. Oxford, New York, Second edition, 1994, p. 94.

قرّب من "غارديس" حين تحدّث عن استعمال القانون لـ"مفاهيم قواعديّة" (concepts normatifs)، وأعطى مثال الملكيّة والانتفاع والارتفاق والرّهن، ونحو ذلك: ج ل غارديس، م س، ص 29.

وانظر إلى من يفرّق بين القانون الآمر loi impérative والقانون الخبريّ loi indicative.

مؤسّسة هنري كابيتون، المصطلحات القانونيّة، نُشِر تحت إدارة: جيرار كورنو، المنشورات الجامعيّة الفرنسيّة، باريس، ط 5، 1996، تحت عبارة: dispositive.

Association Henri Capitant, *Vocabulaire juridique*, publié sous la dir. de Gérard Cornu, PUF, Paris, 11e éd., 2016, sous le mot: dispositif.

انظر أيضا:

ويليام توينينغ ودافيد ميرز، م س (كيف تصنع الأشياء بواسطة القواعد)، ص 96.

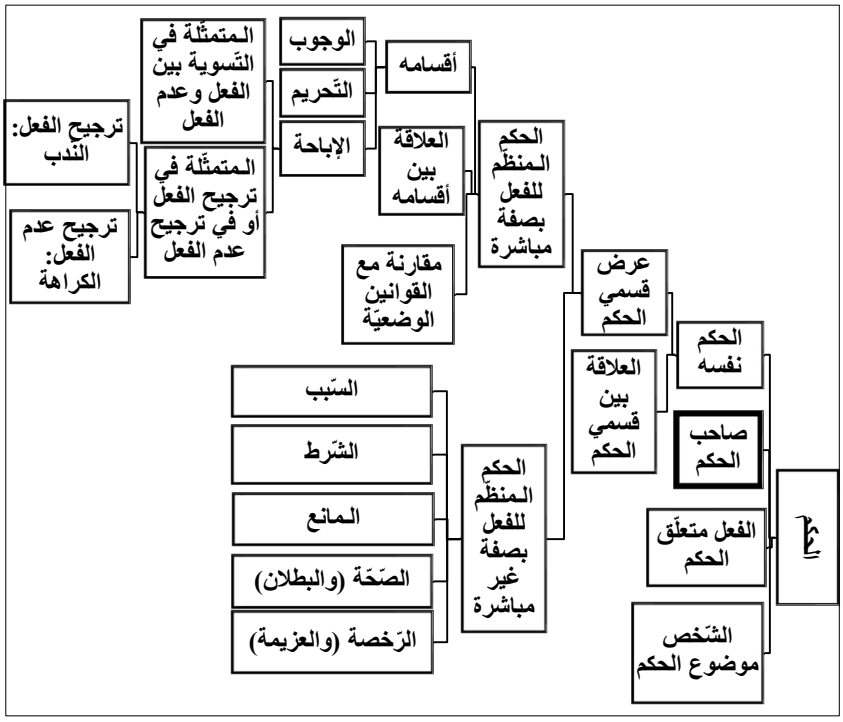
وانظر إلى من يتحدّث عن قواعد يسمّيها المقرّرة règles dispositives، ويقول إنّها قواعد "لا تأمر بشيء أو تنهى عن شيء (سبق أن اعترضتنا عبارة القواعد المقرّرة عند بيار بيسكاتور. لكن ما اعترضنا قاعدة تنظّم الفعل مباشرة. أمّا هنا فتستعمل العبارة من صاحب المقتطف في معنى مغاير تماما. إذن نحن أمام عبارة واحدة ومعنيان مختلفان)، وإنّما تقتصر على بيان حكم من الأحكام كالقاعدة التي تقرّر أنّ الحيازة في المنقول سند الحائز، أو القاعدة التي تحدّد الموطن بمحلّ إقامة الشّخص المعتادة أو بالمركز الرّئيسيّ لأعماله، أو تلك التي تثبت اختصاصا معيّنا لجهة أو هيئة معيّنة". حسن كيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف بالإسكندريّة، الإسكندريّة، ط 5، د ت، ص 21 و 22).

وانظر إلى من يستعمل عبارة "ميتاقواعد" (metanorms) ويقول إنّ هنالك عبارات أخرى تستعمل في هذا المجال (empowering norms, power-conferring norms, norms of competence, secondary rules, Ermdchtigungsnormen, Erzeugungsnormen, hohere Normen, normas de organizacion, norme sulla produzione giuridica, norme dinamico-strutturali).

تيكلا مازاريزي، «الميتاقواعد»، منشور في: كريستوفر بيري غراي، فلسفة القانون. موسوعة، راوتلدج، لندن ونيويورك، 2012، ج 1 و 2، ص 550 وما بعدها.

Tecla Mazzarese, «Metanorms», in: Christopher Berry Gray, *The Philosophy of Law. An Encyclopedia*, Routledge, London and New York, 2012, Volume I-II, p. 550 ff.

(482)


الحكم
الحكم نفسه
صاحب الحكم
الفعل متعلّق الحكم
الشّخص موضوع الحكم
عرض قسمي الحكم
العلاقة بين قسمي الحكم
الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة
أقسامه
الوجوب
التّحريم
الإباحة
العلاقة بين أقسامه
المتمثّلة في التّسوية بين الفعل وعدم الفعل
المتمثّلة في ترجيح الفعل أو في ترجيح عدم الفعل
ترجيح الفعل: النّدب
ترجيح عدم الفعل: الكراهة
مقارنة مع القوانين الوضعيّة
الحكم المنظّم للفعل بصفة غير مباشرة
السّبب
الشّرط
المانع
الصّحّة (والبطلان)
الرّخصة (والعزيمة)

الفقرة الثّانية: صاحب الحكم

114 **تقسيم البحث** ◊ في هذه النّقطة، يبحث الأصوليّون في تحديد صاحب الحكم: من هو؟ لكن ثمّ منهم من يضيف مسألة تابعة تتعلّق بالجبر والتّخيير[483].

أ) تحديد صاحب الحكم

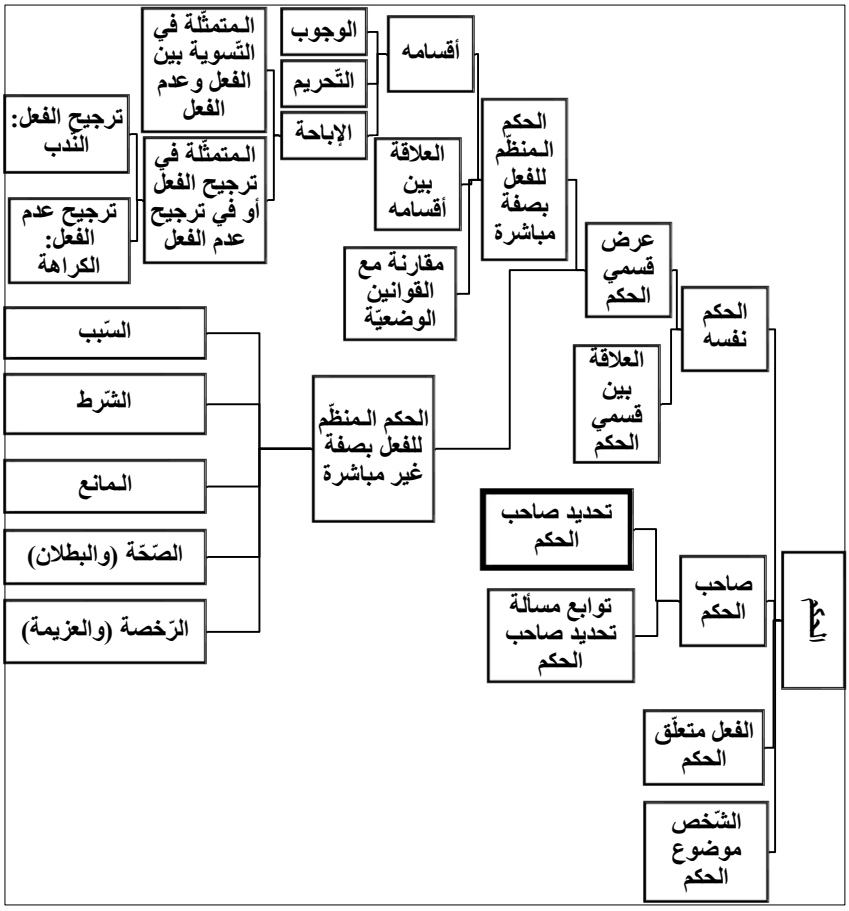
115 **مصدر الحكم وتبرير طابعه الإلزاميّ (أو فلسفة القانون الإسلاميّ)** ◊ في العلوم القانونيّة في الغرب، وُجدت مادّة تبحث عن أساس القاعدة القانونيّة وسبب إلزاميّتها. تسمّى هذه المادّة "فلسفة القانون"[484]. ويمكن تسمية المبحث الذي دخلناه الآن، لتناوله النّقطة نفسها، بفلسفة القانون الإسلاميّ[485].

فإذا تركنا التّسميات، قلنا إنّ علماء المسلمين اتّفقوا على أنّ الله تعالى هو مصدر القواعد القانونيّة[486]. من أجل ذلك وجدناهم سابقا يعرّفون هذه القواعد، أي الأحكام التّكليفيّة والوضعيّة، بأنّها خطاب الله تعالى وبأنّها الاعتبار الشّرعيّ[487].

فإذا كان مصدر القاعدة هو الله تعالى، فتبرير وصف الإلزام فيها هو مصدرها، أي كونها من عند الله[488].

116 **الله تعالى، الفقيه، السّلطة السّياسيّة** ◊ وعليه فالرّسول ﷺ ليس حاكما بل مبلّغٌ أحكام الله، والفقهاء ليسوا حكّاما بل مستنبطو أحكام الله، والسّلطة السّياسيّة ليست حاكما بل مطبّقة أحكام الله. أخيرا ينبغي التّنبيه إلى أنّ الإجماع وقول الصّحابيّ والقياس والاستحسان وغير ذلك من الأدلّة لا تعني أنّ الحاكم هو غير الله[489]. فحين يُقال "الإجماع حجّة فليس معناه أنّ الأمّة إذا أجمعت على أمر فقد جعلته شرعا؛ بل معناه أنّها إذا أجمعت على أمر، فذلك أمارة على أنّ حكم الله في تلك المسألة هو ما أجمعوا عليه. وهكذا يُقال في قول الصّحابيّ، والقياس،

(483)



(484) انظر: جون لويس بارجال، م س (النّظريّة العامّة للقانون)، ص 5؛ جون لويس بارجال، م س (المنهجيّة القانونيّة)، الفقرة 5.

وجاء في أحد المؤلّفات: "يختلف فلاسفة القانون حول أساس الإلزام في القانون، وذلك نتيجة الاختلاف في تفسير القانون وطبيعته. ويمكن التّمييز بين نوعين من التّوجّه القانونيّ. الأوّل: التّوجّه الذي يركّز على الجانب الشّكليّ للقانون، وهذا ما يعبّر عنه بـ: الاتّجاه الشّكليّ، ويمثّله أوستن في إنكلترا ومدرسة تقديس النّصّ في فرنسا. الثّاني: التّوجّه الذي يركّز على جوهر ومضمون القانون دون الشّكل وصورته، وهذا ما يعبّر عنه بـ: الاتّجاه الموضوعيّ، ومن الممثّلين لهذا الاتّجاه مدرسة جيني في فرنسا، والمدرسة الطّبيعيّة،

والمدرسة الواقعيّة، والمدرسة المثاليّة وغيرها". محمّد مصطفوي، فلسفة الفقه. دراسة في الأسس المنهجيّة للفقه الإسلاميّ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، ط 1، 2008، ص 145 وما بعدها.

انظر أيضا العنوان: لماذا يجب الامتثال للقانون؟ (Why to Obey the Law ?)، وذلك في الكتاب: أوليس آرنيو، القانون في منظور فلسفيّ. فلسفتي في القانون، سبرينغر، هولاندا، 1999، ص 201 وما بعدها.

Aulis Aarnio, *The Law in Philosophical Perspectives. My Philosophy of Law*, Springer, Netherlands, 1999, p. 201 ff.

انظر العنوان نفسه عند:

ريموند وايكس، فهم دراسة القانون. مقدّمة لنظريّة القانون، منشورات جامعة أكسفورد، نيويورك، ط 3، 2012، ص 265 وما بعدها.

Raymond Wacks, *Understanding Jurisprudence. An Introduction to Legal Theory*, Oxford University Press, New York, Third edition, 2012, p. 265 ff.

انظر كذلك عنوان مشروعيّة القانون (Legitimation of Law) في كتاب:

مارك فان هوك، م س (القانون كتواصل)، ص 187 وما بعدها.

وانظر أكبر تيّارات فلسفة القانون عند:

ألبير بريمو، التّيّارت الكبرى لفلسفة القانون والدّولة، منشورات أ بادون، باريس، 1976.

Albert Brimo, *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat*, Editions A. Pedone, Paris, 1976.

وانظر كذلك حول فلسفة القانون:

ميشيل تروبر، فلسفة القانون، المنشورات الجامعيّة الفرنسيّة، باريس، ط 3، 2011.

Michel Troper, *La philosophie du droit*, PUF, Paris, 3e éd., 2011.

ميشيل فيلاي، فلسفة القانون، دالوز، باريس، 2001.

Michel Villey, *Philosophie du droit*, Dalloz, Paris, 2001.

بينوا فريدمان وغوي هارشار، فلسفة القانون، دالوز، باريس، ط 3، 2010.

Benoît Frydman et Guy Haarscher, *Philosophie du droit*, Dalloz, Paris, 3e éd., 2010.

كريستيان أتياس، فلسفة القانون، المنشورات الجامعيّة الفرنسيّة، باريس، ط 4، 2016.

Christian Atias, *Philosophie du droit*, PUF, Paris, 4e éd., 2016.

ألكسندر فيالا، الأساسيّ في فلسفة القانون، غالينو، باريس، 2017.

Alexandre Viala, *L'essentiel de la Philosophie du droit*, Gualino, Paris, 2017.

(485) أشير سابقا إلى أنّه ينبغي تمييز "فلسفة القانون الإسلاميّ" عمّا يسمّى اليوم "فلسفة الفقه". ففلسفة الفقه تعتني بـ: "ماورائيّات" عمليّات استنباط القانون الإسلاميّ التي يقوم بها الفقيه، أي هي تبحث عمّا وراء الفقه وعمّا وراء أصول الفقه. وفلسفة الفقه هذه – وهذا قيل بدوره في السّابق – هي اختصاص جديد (على الأقلّ على مستوى الاسم) بصدد النّشأة والتّشكّل في أيّامنا الحاضرة. انظر حول هذا الاختصاص: محمّد مصطفوي، م س (فلسفة الفقه)؛ عبد الجبّار الرّفاعي، م س (فلسفة الفقه ومقاصد الشّريعة).

(486) انظر الفقرة 11.

لكن انظر الفقرة 29 (الهامش) حيث قيل إن ثمّ اتّجاها يرى العقل – في حالات معيّنة – منشئا للحكم لا مجرّد كاشف له. لكنّ هذا الاتّجاه ظلّ أقلّيّا، ثمّ هو لا يُطلق.

وإنّا سنورد بعد قليل مقتطفا للسّيّد محمّد تقي الحكيم يقول فيه إن لا أحد من علماء المسلمين – بما فيهم المعتزلة – أنكر أنّ الله هو الشّارع للأحكام والموجب لها. فالعقل عند الجميع طريق إلى العلم بالحكم الشّرعيّ. والخلاف الذي وقع تعلّق في الحقيقة بقابليّة العقل لإدراك الأحكام الشّرعيّة من غير طريق النّقل.

والفكرة نفسها نجدها في كتاب اهتمّ بالعلاقة بين علم الأصول وعلم الكلام. يقول الكتاب: "يطلق مصطلح الحاكم على معنيين:

"1– مُثبِت الأحكام، أي منشئها ومُصدِرُها ومحدّدها. فالحاكم بهذا المعنى هو الذي يصدر عنه الخطاب الإنشائيّ بالأمر والنّهي، أو بالتّحسين والتّقبيح، والمدح والذّمّ، وحكمه من هذا الوجه ملزم للمحكوم عليه. وحين يضاف الحكم إلى الشّرع بهذا المعنى ويعرّف بأنّه خطاب الله تعالى، يتعيّن القول بأنّه لا حاكم إلّا الله تعالى. وهذا لا خلاف فيه بين أهل السّنّة والمعتزلة. ولهذا أكّد الإسنوي «أنّ الحاكم حقيقة هو الشّرع إجماعا».

"2– مدرِك الأحكام أي مُظهِرُها والمعرِّف لها والكاشف عنها. فإذا كان فعل الحاكم بالمعنى الأوّل إنشائيّا، فإنّ فعله بهذا المعنى تعريفيّ. ولا خلاف في أنّ العقل هو الذي يدرك الأحكام بعد ثبوتها الإنشائيّ بالشّرع، لكنّه لا يعدّ حاكما من هذا الوجه لأنّه غير مستقلّ بالمعرفة فيه، وإنّما يجوز اعتباره حاكما أو معرّفا وكاشفا إذا استقلّ بمعرفة حسن الأشياء وقبحها بقطع النّظر عن الشّرع عند من يقول بذلك. وهذا هو محلّ الخلاف [...] وهو ما عبّر عنه الإسنوي بقوله: «وإنّما الخلاف في أنّ العقل هل

والاستصلاح، والاستحسان، وغيرها من الأدلّة عند من أخذ بها. فهي عند القائلين بها دلائل على حكم الله، وليست موجبة للأحكام لذاتها"[490].

117 الأحكام، وساطة الرّسل ووساطة العقل (المستقلاّت العقليّة أو التّحسين والتّقبيح العقليّين) ◊ وهكذا لم يمثّل تبرير إلزاميّة القاعدة القانونيّة اختلافا بين علماء المسلمين. لكن ما اختلف هؤلاء حوله هو: هل أنّ أحكام الله يمكن للعقل

هو كافٍ في معرفته (أي الحكم) أم لا»". محمّد بن علي الجيلاني الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مكتبة حسن العصريّة، بيروت – لبنان، ط 1، 1431 هـ/ 2010 م، ص 219 وما بعدها. قرّب ما نحن بصدده ممّا يُتحدّث عنه في القوانين الغربيّة المعاصرة من صحة للقاعدة القانونيّة ومن أنّ السّلطة المختصّة هي لوحدها من يستطيع خلق قواعد صحيحة (Seule une autorité compétente peut poser des normes valables/ Only a competent authority can create valid norms).

هانز كلسن، نظريّة القانون الخالصة، ترجمه إلى الفرنسيّة من الطّبعة الثّانية الألمانيّة: شارل إيزنمان، برولون/ المكتبة العامّة للقانون وفقه القضاء، بروكسال/ باريس، 1999، ص 194.

Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Traduction française de la deuxième édition de la *Reine Rechtslehre* par: Charles Eisenmann, Bruylant/ LGDJ, Bruxelles/ Paris, 1999, p. 194.

هانز كلسن، نظريّة القانون الخالصة، ترجمه إلى الإنجليزيّة من الطّبعة الثّانية الألمانيّة: ماكس كنايت، الكتاب القانوني المتبادل، نيوجرزي، 2005، ص 194.

Hans Kelsen, *Pure Theory of Law*, Translation from the Second German Edition by Max Knight, The Lawbook Exchange LTD, New Jersey, 2005, p. 194.

(487) انظر الفقرة 37.

(488) انظر من تحدّث عن خمس نظريّات حول أساس الإلزام بالنّسبة إلى المسلمين: محمّد مصطفوي، م س (فلسفة الفقه)، ص 152 وما بعدها.

(489) حول هذه الأدلّة، انظر الفقرة 316 وما بعدها.

(490) محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 20. انظر أيضا ما قيل حول هذه الأدلّة في الفقرة 316 وما بعدها.

أن يعرفها بنفسه من غير وساطة الرّسل، بحيث أنّ من لم تبلغه دعوة رسول يستطيع أن يعرف حكم الله في أفعاله بعقله أم لا؟

فلا خلاف إذن في أنّ مصدر القاعدة ومصدر الإلزام بها هو الله، وإنّما الخلاف فيما تعرف به القاعدة التي مصدرها الله: أرسالة الرّسل أم العقل؟

يُعرف البحث في هذا السّؤال بمسألة المستقلّات العقليّة وبمسألة التّحسين والتّقبيح.

بعبارة أخرى: بعد اتّفاق علماء المسلمين على أنّ العقل ليس مصدرا للحكم وعلى أنّ الله هو هذا المصدر دون سواه، طرحوا السّؤال: هل يدرك العقل الحُسن والقُبح لوحده، ويلزم عن ذلك إدراكه حكم الشّارع بما يقتضيانه (مثلا يلزم من حكم العقل بقبح فعلٍ إدراك أنّ حكم الشّارع هو تحريمه)؛ أم أنّ العقل لا يدرك الحُسن والقُبح إلّا بواسطة النّقل؟[491]

---

[491] بعد الدّليل الأوّل "القرآن، والدّليل الثّاني "السّنّة"، والدّليل الثّالث "الإجماع"، جاء في أحد كتب الأصول دليل رابع هو "دليل العقل"، وفيه تناول لما نحن بصدده تحت عنوان "صاحب الحكم". يقول الكتاب: "الحديث حول العقل واعتباره من القواعد التي يستند إليها المجتهدون في مجالات استنباط أحكامهم كثر لدى الأصوليّين، إلّا أنّه لم يتحدّد المراد منه عند الجميع. وكلماتهم في ذلك مختلفة جدّا، وفي بعضها خلط بين العقل كمصدر للحجّيّة في كثير من الأصول المنتجة للحكم الشّرعيّ الفرعيّ الكلّيّ أو الوظيفة وبين كونه أصلا بنفسه يصلح أن يقع كبرى لقياس استنباط الأحكام الفرعيّة الكلّيّة كالكتاب والسّنّة على حدّ سواء. وقد عقدت في كتب بعض الشّيعة والسّنّة أبواب لما أسموه بدليل العقل، وعند فحص هذه الأبواب تجد المعروض فيها التماس العقل كدليل على ما ينتج الوظائف أو الأحكام الظّاهريّة، أي أنّك تجده دليلا على الأصل المنتج، لا أنّه بنفسه أصل منتج لها. يقول الغزالي في مبحث دليل العقل، وهو الأصل الرّابع لديه: (دلّ العقل على براءة الذّمّة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسّكنات قبل بعثة الرّسل عليهم السّلام، وتأييدهم بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السّمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السّمع). فالعقل عنده هنا من الأدلّة على البراءة، وهي أصل منتج للوظيفة، فهو دليل على الأصل لا دليل على الوظيفة مباشرة. وفي الحدائق النّاضرة: (المقام الثّالث في دليل العقل، وفسّره بعض بالبراءة والاستصحاب،

وآخرون قصروه على الثّاني، وثالث فسّره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الأصليّة والاستصحاب بالتّلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدّمة الواجب، واستلزام الأمر بالشّيء النّهي عن ضدّه الخاص، والدّلالة الالتزاميّة). والذي يتّصل من كلامه هذا بدليل العقل كأصل، هو خصوص ما يتّصل بالتّلازم بين الحكمين وإن كان اتّصاله من حيث تشخيص الصّغريات له، أمّا الباقي منها فحسابه حساب ما ذكره الغزالي وغيره.

"ما يصلح منها لأن يكون أصلا

"وعلى أيّ حال فإنّ الذي يرتبط ببحوثنا هذه من المدركات العقليّة هو الإدراك الذي يتعلّق بالحكم الشّرعيّ مباشرة، وقد عرّفه في القوانين المحكمة بأنّه (حكم عقليّ يوصل به إلى الحكم الشّرعيّ، وينتقل من العلم بالحكم العقليّ إلى العلم بالحكم الشّرعيّ). والذي يؤخذ على هذا التّعريف من وجهة شكليّة تعبيره بالحكم العقليّ مع أنّه ليس للعقل أكثر من وظيفة الإدراك وهو مقصوده حتما، وأظنّ أنّ التّعبير بالحكم وانتشاره هو الذي أوجب أن يلتبس على بعض الباحثين في أنّ القائلين باعتبار العقل من الأصول يرونه هو الحاكم في مقابل الله عزّ وجلّ.

"العقل مدرك وليس بحاكم

"والتّعبير بالحكم العقليّ – في المجالات التّشريعيّة – وإن أوهم ذلك إلّا أنّنا لا نعرف من يذهب إلى القول به من المسلمين على الإطلاق، وقد نسب ذلك على ألسنة بعض المشايخ إلى المعتزلة، ففي مسلم الثبوت (لا حكم إلّا من الله تعالى بإجماع الأمّة، لا كما في كتب بعض المشايخ أنّ المعتزلة يرون أنّ الحاكم هو العقل، فإنّ هذا ممّا لا يجترئ عليه أحد ممّن يدّعي الإسلام). وفي محيط الزّركشي (أنّ المعتزلة لا ينكرون أنّ الله هو الشّارع للأحكام والموجب لها، والعقل عندهم طريق إلى العلم بالحكم الشّرعيّ. نعم هناك مدركات عقليّة لا تكشف عن حكم شرعيّ لاستحالة جعله من قبله وستأتي الإشارة إليها. والخلاف الذي وقع في الحقيقة إنّما هو في قابليّة العقل لإدراك الأحكام الشّرعيّة من غير طريق النّقل، أي أنّ الخلاف واقع في خصوص المستقلّات العقليّة لا غير". السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 279 وما بعدها.

انظر من ضمن المعاصرين من ينسب إلى المعتزلة قولهم إنّ العقل مصدر للأحكام:

سليم اللغماني، عناصر تاريخ فلسفة القانون. الخطاب المؤسّس للقانون، سيراس للإنتاج، تونس، 1993، ج 1، ص 184 وما بعدها.

Slim Laghmani, *Eléments d'histoire de la philosophie du droit. Le discours fondateur du droit*, Cérès Productions, Tunis, 1993, T. I, p. 184 s.

118 الحُسن والقُبح/ العقل العمليّ (la raison pratique) ◊ لكن ما الحُسن والقُبح أوّلاً؟ المقصود بالحُسن في المسألة التي نحن بصددها إدراك العقل أنّ فعلاً معيّنا ينبغي أن يُؤتى به، وأنّ الإقدام عليه يجعل الفاعل موضع مدح العقلاء بما هم عقلاء؛ والقبح بخلاف ذلك[492]. والإدراك بهذا المعنى يسمّى عند الفلاسفة العقل

---

(492) "ذكرت للحسن والقبح أربعة معان، ثلاثة منها تؤول روحاً إلى بيان ما هو منشأ اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح.

"المعنى الأوّل: أنَّ الحسن هو ما يلائم النّفس ويوجب انبساطها والقبيح هو ما يوجب انقباض النّفس واستيحاشها. وبناء على هذا المعنى لا تختصّ صفتا الحسن والقبح بالأفعال الاختياريّة، وذلك لأنَّ ما يوجب انقباض النّفس وانبساطها قد يكون فعلا اختياريّا كالإحسان والإساءة، وقد لا يكون كذلك كالمنظر الجميل والمنظر القبيح.

"المعنى الثّاني: أنَّ المراد من الحسن هو ما أوجب الكمال، والمراد من القبيح هو ما أوجب النّقص. فكلّ فعل يساهم في كمال النّفس مثلا فهو من الأفعال المتّصفة بالحسن، كما أنَّ كلّ فعل يساهم في سقوط النّفس وتسافلها فهو من الأفعال المتّصفة بالقبح. هذا لو كان المراد من الكمال هو الكمال في مصطلح علماء الأخلاق. أمّا لو كان المراد من الكمال هو الغاية التي تنتهي عندها كلّ قوّة من القوى بحيث تبلغ معها حدَّ التّماميّة فإنّ الحسن بناءً على هذا المعنى يكون صفة لكلّ ما أوجب اشتداد قوّة من القوى وسار بها نحو غايتها، كما أنَّ القبح يكون بمعنى ما يوجب تسافل قوّة من القوى والمسير بها على عكس ما تقتضيه غايتها. وباعتبار أنَّ القوى متفاوتة فيما بينها وقد يكون كمال بعضها على حساب كمال الأخرى يلزم أن يتّصف الفعل الواحد – بناء على هذا المعنى – بالكمال والنّقص في آن واحد ولكن باعتبارين. مثلا: التّروّي والتّأمّل والتّأنّي أفعال تسير بالقوّة العاقلة نحو غايتها وكمالها إلّا أنّها توجب ضمور القوّة الغضبيّة والسّبعيّة وتسير بها على عكس ما يقتضيه كمالها، فهذه الأفعال حسنة بلحاظ القوّة العاقلة وقبيحة بلحاظ القوّة الغضبيّة. وكيف كان فالحسن والقبح بناء على المعنى الثّاني بصورتيه لا يختصّ بالأفعال الاختياريّة كما هو واضح.

"المعنى الثّالث: أنَّ الحسن بمعنى المصلحة والقبح بمعنى المفسدة أو أنَّ الحسن ما كان موجباً للمصلحة والقبيح ما كان موجباً للمفسدة.

"وهذا المعنى يحتمل مجموعة من الاحتمالات:

العمليّ (تُطلق أسماء أخرى كالخير والشّرّ أو الفضيلة والرّذيلة). هذا العقل يُدرك مثلا أنّ العدل حَسن (خير، فضيلة) وأنّه ينبغي فعله. فالعادل موضع مدح العقلاء بوصفهم عقلاء (قد يُذمّ العادل من ذوي المصالح والأهواء، لكنّ محلّ كلامنا العقلاء لا بوصفهم أصحاب مصالح أو أصحاب هوى بل بوصفهم عقلاء). على نقيض ما سبق: يدرك العقل أنّ الظّلم قبيح وأنّه ينبغي تركه. فالظّالم موضع ذمّ العقلاء بوصفهم عقلاء.

قبالة العقل العمليّ يوضع العقل النّظريّ. وهو العقل المدرك للواقعيّات التي ليس لها تأثير مباشر على العمل، كإدراك أنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ النّقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان. وهكذا يفترق العقل النّظريّ عن العقل العمليّ من زاوية المدرَك. فإذا

"منها: أنَّ المصلحة بمعنى الكمال الشّخصيّ لكلّ قوّة من القوى والمفسدة هي النّقص الشّخصيّ أيضاً.
"ومنها: أنَّ المصلحة تعني الكمال النّوعيّ وهو النّظام الاجتماعيّ الأتمّ، وعليه يكون كلّ فعل يسير بالمجتمع نحو النّظام الأتمّ فهو حسن لأنَّه موجب للمصلحة النّوعيّة، والمفسدة تعني اختلال النّظام الاجتماعيّ وتبدّده، فكلّ فعل ينحدر بالمجتمع نحو السّقوط فهو قبيح، بل كلّ فعل يمنع عن الصّعود بالنّظام الاجتماعيّ إلى الكمال فهو قبيح.
"ومنها: أنَّ المصلحة بمعنى ما يوجب الكمال الشّخصيّ المتّصل بالنّفس على أن لا يتنافى ذلك مع الكمال النّوعيّ وإن تنافى مع الكمال لسائر القوى، وبتعبير آخر: المصلحة هي الكمال الشّخصيّ الملائم للكمال النّوعيّ والمفسدة ما كان عكس ذلك [...]
"المعنى الرّابع: أنَّ الحسن هو كلّ فعل يُدرك العقل انبغاء فعله، والقبيح هو ما يدرك العقل انبغاء تركه، بمعنى أنَّ العقل يدرك استحقاق فاعلِ ما ينبغي فعلُه المدحَ واستحقاق فاعل ما ينبغي تركه الذّم.
وواضح أنَّ الحسن والقبح بهذا المعنى يختصّ بالأفعال الاختياريّة، كما أنَّ الحسن والقبح بهذا المعنى من مدركات العقل العمليّ وهو الذي وقع محلا للنّزاع". محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: الحسن والقبح. انظر أيضا حول معاني الحسن والقبح: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 116 وما بعدها.

كان المدرَك ممّا ينبغي علمه، كنّا أمام العقل النّظريّ؛ وإذا كان ممّا ينبغي عمله، كنّا أمام العقل العمليّ[493].

[493] جاء في المعجم الأصوليّ تحت عبارة: «العقل العمليّ»:
"العقل العمليّ باصطلاح المناطقة هو المعبَّر عنه بالحسن والقبح عند المتكلّمين، والمعبَّر عنه بالخير والشرّ عند الفلاسفة، والمعبَّر عنه بالفضيلة والرّذيلة في اصطلاح علماء الأخلاق. والمراد من العقل العمليّ هو المدرك لما ينبغي فعله وإيقاعه أو تركه والتّحفّظ عن إيقاعه، فالعدل مثلا ممّا يُدرك العقل حسنه وانبغاء فعله والظّلم ممّا يدرك العقل قبحه وانبغاء تركه، وهذا ما يعبِّر عن أنَّ حسن العدل وقبح الظّلم من مدركات العقل العمليّ، وذلك لأنَّ المميّز للعقل العمليّ هو نوع المدرَك، فلمَّا كان المدرك من قبيل ما ينبغي فعله أو تركه فهذا يعني أنَّه مدرك بالعقل العمليّ. هذا ما هو متداول في تعريف العقل العمليّ، وقد جاء السّيّد الصّدر (رحمه الله) بصياغة أخرى لتعريف العقل العمليّ، وحاصلها أنَّ العقل العمليّ هو ما يكون لمدركه تأثير عمليّ مباشر دون الحاجة لتوسّط مقدّمة خارجيّة. وبتعبير آخر: إنَّ العقل العمليّ هو ما تكون مدركاته مستتبعة لموقف عمليّ ابتداءً دون الحاجة لتوسّط مقدّمة أخرى، وذلك مثل إدراك العقل لحسن العدل وقبح الظّلم، فإنَّ هذا المدرك يقتضي تأثيراً مباشراً دون الحاجة إلى ضمّ مقدّمة أخرى إلّا أنَّ ذلك لا يعني استغناؤه عن مقدّمات أخرى لو كان الغرض استنباط حكم شرعيّ منه، فاقتضاؤه للتّأثير العمليّ هو المستغني عن المقدّمة الأجنبيّة، وأمّا استنباط الحكم الشّرعيّ منه فهو مفتقر إلى انضمام مقدّمات من خارج المدرك العمليّ". محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: العقل العمليّ.
ويقول أحدهم إنّ العقل النّظريّ محلّه الإدراك والمعرفة. أمّا العقل العمليّ فمحلّه الأخلاق والسّلوك. ويضيف إنّ ما سبق ليس تقسيما للعقل، بل هو تقسيم للغاية التي يهدف إليها العقل. فإذا كانت الغاية هي العلم أو المعرفة، تحدّثنا عن عقل نظريّ. أمّا إذا كانت هي العمل، تحدّثنا عن عقل عمليّ. انظر: الشّيخ عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإماميّة، مؤسسة أمّ القرى للتّحقيق والنّشر، د م، ط1، 1420 هـ، ص 30.
وما تقدّم نجده عند الشّيخ محمّد رضا المظفّر (أصول الفقه، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، قم، د ت، ج 2، ص 278) حين يقول: "وليس الاختلاف بين العقلين إلّا بالاختلاف بين المدرَكات، فإن كان المدرك – بالفتح – ممّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظّلم فيسمّى إدراكه (عقلا عمليّا) وإن كان المدرَك ممّا ينبغي أن يعلم مثل قولهم: «الكلّ أعظم من الجزء» الذي لا علاقة له

بالعمل، فيسمّى إدراكه (عقلا نظريّا)". انظر أيضا: السّيّد عمّار أبو رغيف، الأسس العقليّة. دراسة في المنطلقات العقليّة للبحث في علم الأصول، دار الفقه للطّباعة والنّشر، ط 1، 1425 هـ ق/ 1383 هـ ش، ج 1، ص 114.

وينبغي إتمام ما جاء أعلاه بذكر معنى الاستلزامات العقليّة: "المراد منها هو استلزام قضيّة لقضيّة أخرى واقعاً وفي نفس الأمر على أن يكون المدرك لذلك الاستلزام هو العقل، وذلك في مقابل الاستلزامات الجعليّة أو الاستلزامات الواقعيّة التي يمكن إدراكها بواسطة الحسّ والتّجربة.

"ثمّ إنَّ هذه الاستلزامات مُدركة بواسطة العقل النّظريّ والذي تكون وظيفته متمحّضة في إدراك الواقع دون أن يكون لهذا الإدراك أيُّ انعكاس واقتضاء للعمل على طبق ما يقتضيه ذلك المدرَك، نعم يكون للمدرَك النّظريّ تأثير واقتضاء عمليّ لو انضمّت إليه مقدّمة من الخارج. ومثال الاستلزامات العقليّة هو ما يُدركه العقل من استلزام وجوب شيء لحرمة ضدّه، وما يُدركه من استلزام وجوب الشّيء لوجوب مقدّمته، واستلزام حرمة الشّيء لحرمة مقدّماته التّوليديَّة، وما يُدركه من استلزام الحكم العقليّ العمليّ للحكم الشّرعيّ كاستلزام قبح الظّلم لحرمته شرعاً. وحتّى يتبلور المراد من الاستلزامات العقليّة نذكر هذه الأمور الثّلاثة:

"الأمر الأوّل: أنَّ الاستلزامات العقليّة ليس لها أن تُنتج الحكم الشّرعيّ إلّا بواسطة انضمام مقدّمة خارجيّة، فمثلا استلزام وجوب الشّيء لوجوب مقدّمته معناه إدراك العقل للعلّيّة وأنَّ العلاقة بين الوجوب ومقدّماته علاقة العلّة مع معلولها، وهذا يقتضي حتميّة وجوب المقدّمة عند وجوب ذيّها، إلّا أنَّ هذا المقدار لا ينتج حكماً شرعيّا بل إنَّ النّتيجة الشّرعيّة منوطة بتوفُّر مقدّمة خارجة عن هذا الاستلزام، وهذه المقدّمة هي ثبوت الوجوب للشّيء وعندها تترتّب النّتيجة الشّرعيّة والتي هي وجوب مقدّمات ذلك الواجب. وبطبيعة الحال فإنَّ هذه النّتيجة الشّرعيّة منوطة بتماميّة مقدّمة مطويّة وهي حجّيّة الدّليل العقليّ، وهذه المقدّمة هي التي تؤهّل القضيّة الاستلزاميّة للدّليليّة على الحكم الشّرعيّ، ومن هنا يُعبَّر عن مثل هذه الاستلزامات بصغرى الدّليل العقليّ، لأنَّها تقع في صغرى قياس نتيجته دليليّة الاستلزام العقليّ، وتكون كبرى ذلك القياس هي حجّيّة المدرك العقليّ، وعندها يكون القياس الذي يقع الاستلزام العقليّ في كبراه منتجاً للنّتيجة الشّرعيّة، ولولا القياس الذي وقعت حجّيّة الدّليل العقليّ في كبراه لأصبح القياس الآخر الذي يُراد التّعرُّف به على الحكم الشّرعيّ عقيماً. وبيان ذلك: أنَّ العقل يدرك الملازمة بين وجوب الشّيء ووجوب مقدّمته. وما يُدركه العقل حجَّة. النّتيجة: أنَّ إدراك

119 رأي الأشاعرة ◊ وحسب الأشاعرة ومن وافقهم[494]، ليس الحُسن والقُبح بأوصاف ذاتيّة للفعل، بل الفعل حَسَنٌ أو قبيح بحسب موقف الشّارع منه. فإذا

العقل للملازمة حجَّة. وبهذه النّتيجة يتأهّل الاستلزام العقليّ للدّليليّة على الحكم الشّرعيّ، وذلك إذا انضمّت إليه مقدّمة خارجيّة تثبت وجوب شيء.

الأمر الثّاني: أنَّ الاستلزامات العقليّة تعبِّر عن أنحاء العلاقات الواقعيّة بين القضايا أو قل الأحكام، وهذا يقتضي أن لا تخرج هذه العلاقات عن الموادّ الثّلاث والتي هي الوجوب والاستحالة والإمكان، فإمَّا أن يكون الحكم ملازماً لاستحالة حكم آخر أو يكون ملازماً لضرورة ثبوت حكم آخر أو ملازماً لإمكان حكم آخر. ومثال الأوّل استحالة اجتماع الأمر والنّهي واستحالة اجتماع الضّدّين، ومثال الثّاني الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته، ومثال الثّالث الملازمة بين مقدّمات التّرتُّب وبين إمكان الخطاب التّرتُّبيّ. ومن هنا يتّضح أنَّ الاستلزامات العقليّة وإن كانت لا تستقلّ في إثبات حكم شرعيّ، كما في الملازمات التي هي من سنخ الوجوب والإمكان إلّا أنَّها يمكن أن يُستنتج عن بعضها انتفاء حكم شرعيّ دون الحاجة لتوسيط مقدّمة خارجيّة، كما لو أدرك العقل استحالة شيء فإنَّ ذلك يقتضي الجزم بعدم إيجابه مثلا، فإنّ إدراك العقل لاستحالة ثبوت شيء لشيء يساوق إدراكه لاستحالة إيجابه دون الحاجة لتوسيط مقدّمة خارجيّة، فالعقل لو أدرك استحالة جعل الحجّيّة للظّنّ فإنَّ ذلك وحده كاف في نفي الحجّيّة عن الظّنّ.

"الأمر الثّالث: أنَّ الاستلزامات العقليّة قد تصنَّف في قسم المستقلّات العقليّة وقد تصنَّف في قسم غير المستقلّات العقليّة، وذلك يتوقّف على سنخ المقدّمة الخارجيّة التي إذا انضمّت إلى القضيّة الاستلزاميّة وأنتجت النّتيجة الشّرعيّة. فإن كانت المقدّمة عقليّة، فإنَّ القضيّة الاستلزاميّة تصبح من المستقلّات العقليّة. وإن كانت المقدّمة شرعيّة، فالقضيّة الاستلزاميّة تكون من غير المستقلّات العقليّة. على أنَّ بعض الاستلزامات العقليّة لا يكون إلّا من قبيل المستقلّات العقليّة، إذ أنَّ المقدّمة التي تنضمّ إليه لغرض إنتاج الحكم الشّرعيّ لا تكون إلّا عقليّة. ومثال هذا البعض من الاستلزامات هو الملازمة بين الحكم العقليّ والحكم الشّرعيّ، فإنّ هذه القضيّة الاستلزاميّة لا تنضمّ إليها لغرض إنتاج الحكم الشّرعيّ إلّا مقدّمة عقليّة كما هو واضح". محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: الاستلزامات العقليّة.

(494) الأشاعرة هم أتباع أبي الحسن الأشعري من أئمّة المتكلّمين، ولد في البصرة سنة 260 أو 270 هـ. انظر مقالة عبد الحميد مدكور: «الأشعريّة»، مقالة منشورة في: موسوعة الفرق والمذاهب في العالم

أوجبه، أو ندب إليه، أو أباحه، كان حسنا؛ أمّا إذا حرّمه، أو كرهه، كان قبيحا. وعليه إذا كنّا أمام فعل ووصّفناه بالحُسن أو القبح، فمنشأ التّوصيف ليس العقل بل حكم الشّارع. فالصّلاة، والصّوم، وأمثالهما ممّا أمر الله به حَسن، وليس حُسن هذه الأفعال إلّا بسبب أمر الشّارع بها؛ والزّنا، والسّرقة، والقتل العمد عدوانا، وأكل أموال النّاس بالباطل، كلّ ذلك قبيحٌ، فقط لنهي الشّارع عنه. فلو لم يكن الشّارع أمر بما أمر، ونهى عمّا نهى، لما كان حَسنا أو قبيحا[495]. "وهذا الرّأي الذي تبنّاه الأشاعرة يشبه إلى حدّ بعيد مذهب بعض علماء الأخلاق الذين يرون أنّ الخير

الإسلاميّ، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1432 هـ/ 2011 م، ص 89 وما بعدها. انظر أيضا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 117.

[495] انظر مثلا: عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، حرّره وصحّحه ألفريد جيوم، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، ط 1، 1430 هـ/ 2009 م، ص 362 وما بعدها؛ محمّد بن علي الجيلاني الشّتيوي، م س، ص 222 وما بعدها؛ محمّد السّيّد الجليند، «الحسن والقبح»، مقالة منشورة في: موسوعة العقيدة الإسلاميّة، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1431 هـ/ 2010 م، ص 480 وما بعدها؛ خالد عبد اللطيف محمّد نور عبد الله، مسائل أصول الدّين المبحوثة في علم أصول الفقه. عرض ونقد على ضوء الكتاب والسّنّة، الجامعة الإسلاميّة، المدينة المنوّرة، 1426 هـ، ص 479 وما بعدها. انظر كذلك: فخر الدّين الرّازي، الأربعين في أصول الدّين، تقديم وتحقيق وتعليق: أحمد حجازي السّقا، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، القاهرة، 1986، ص 346 وما بعدها؛ سيف الدّين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدّين، تحقيق: أحمد محمّد المهدي، دار الكتب والوثائق القوميّة. مركز تحقيق التّراث، القاهرة، ط 2، 2004، ج 2، ص 121 وما بعدها.

والشّرّ لا مقياس لهما غير القانون، فما منع منه القانون كان شرّا [...] وما أجازه أو ألزم به كان خيرا"[496].

120 أدلّة الأشاعرة ونقاشها ◊ ويستدلّ الأشاعرة على رأيهم بأدلّة:

الدّليل الأوّل: لو كان الحسن والقبح عقليّين، لاختلفت الأحكام. فما يراه عقل أوّلٌ حسنٌ قد يراه عقلٌ ثان قبيحا، بل العقل الواحد يمكن أن يحكم اليوم على فعل بالقبح وغدا بالحسن، لأنّ العقول تتأثّر بالأهواء والأغراض وغير ذلك من المؤثّرات. ويُناقَش هذا الدّليل، فيُقال: "إنّ العقول بما هي عقول لا تتفاوت في إدراكاتها، وإنّما يقع التّفاوت بين النّاس بتأثير الهوى والغرض والمؤثّرات الأخرى. والمدركات العقليّة المدّعاة هي التي يتطابق عليها العقلاء بما هم عقلاء، ومع فرض تطابقهم من حيث كونهم عقلاء، فإنّه لا مسرح لافتراض الهوى والغرض والمؤثّرات الأخرى"[497].

الدّليل الثّاني: "لو كان الحسن أو القبح من الصّفات الذّاتيّة في الفعل، لكان ذلك مطّردا، ولما تخلّف مطلقا، بل يبقى الفعل حسنا دائما أو قبيحا دائما [...] مع أنّ الكذب مثلا قد يحسن ويجب إذا ترتّب عليه عصمة نبيّ من يد ظالم، أو إنقاذ بريء من أخلاب سفّاك؛ والصّدق في هذه الحال قبيح"[498].

---

[496] محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 284. انظر أيضا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 117.

ويقول غارديس (م س، ص 23) إنّ الوضعيّين positivistes يرون أنّ "الله أراد أن تكون قوانيننا الأخلاقيّة على ما هي عليه. لكن كان يمكنه وضع نظام تكون فيه للجريمة وللسّرقة وللزّنا قيمة إيجابيّة؛ لا فقط كان بإمكانه فعل ذلك، بل إنّ الكتاب يعلّمنا بأنّه قد فعلها أحيانا، حين أمر مثلا الإسرائيليّين، عند مغادرتهم مصر، بسرقة المصريّين".

انظر المؤلّف نفسه في الصّفحة 17 وما بعدها وهو يعرض رأي "كلسن" (Kelsen).

[497] محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 285.

[498] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 121.

ويمكن أن يناقَش هذا الدّليل، فيُقال إنّ الأفعال تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: الفعل المؤثّر تمام التّأثير في اتّصافه بالحُسن أو بالقُبح، أي الفعل الذي هو علّة تامّة في التّأثير. هنا لا شيء غير الفعل يساهم في تلوّن الفعل بأحد هذين الوصفين. بعبارة أخرى الحسن أو القبح وصفان ذاتيّان للفعل. مثال ذلك العدل والظّلم. فالعدل بما هو عدل لا يكون إلّا حسنا، أي أنّه إذا صدق على فعلٍ ما عنوان العدل، صدق عليه بالمناسبة نفسها عنوان الحسن، وكان ممّا يستوجب مدح فاعله من العقلاء بوصفهم عقلاء. والظّلم بما هو ظلم لا يكون إلّا قبيحا، أي أنّه إذا صدق على فعلٍ ما عنوان الظّلم، صدق عليه أيضا عنوان القبح، وكان ممّا يستوجب ذمّ فاعله من طرف العقلاء بوصفهم عقلاء.

القسم الثّاني: الفعل المؤثّر في اتّصافه بالحسن أو بالقبح، لو خُلّي وطبعه، أي لو لم يوجد مانع دون هذا الاتّصاف. مثاله الصّدق والكذب. فالصّدق، لو خُلّي وطبعه، لاتّصف بالحسن. لكن قد يعرض ما يمنع من أخذه هذا الوصف. صورة ذلك إخبار حاكم ظالم بالمكان الذي أوى إليه مظلوم؛ هنا نحن أمام فعل يتمثّل في قولٍ صدق (قول يطابق الواقع)؛ هذا الفعل، لو خلّي وطبعه، لاتّصف بالحُسن؛ لكن، لأنّ من شأنه في مثالنا أن ينتهي إلى إلحاق أذى بمظلوم، فإنّ هذا المعطى يعرُض لذاك الفعل ويحول دون اتّصافه بوصف الحُسن.

القسم الثّالث: الفعل الفاقد للتّأثير في اتّصافه بالحُسن أو بالقبح لو خُلّي ونفسه، والذي تعرُض عليه أمور فتجعله حَسنا أو قبيحا. مثاله شرب الماء؛ هذا الفعل ليس حَسنا ولا قبيحا في حكم العقلاء؛ لكنّه يصير حسنا عندهم، لو كان فيه إنقاذٌ لحياة الشّارب؛ ويصير قبيحا إذا كان فيه هلاكُه[499].

---

[499] محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 286.

ممّا تقدّم يخلص أنّ العقل العمليّ يدرك اتّصاف بعض الأفعال بالحُسن والقبح، أي يقضي بأنّه ينبغي إتيانها أو بأنّه ينبغي تركها.

والعقل النّظريّ يقضي بالملازمة بين حكم العقل العمليّ وحكم الشّارع (هذا ما يسمّى بالمستقلّات العقليّة). مثلا إذا حكم العقل العمليّ بقبح الظّلم، قضى العقل النّظريّ بأنّه يلزم عن ذلك قضاء الشّارع بحرمة الظّلم[500].

لكن يجب التّنبيه إلى أنّ إدراك العقل العمليّ منحصر في الكلّيّات ولا يمتدّ إلى الجزئيّات والتّطبيق. فمثلا يدرك العقل العمليّ حُسن العدل، فيستخرج منه حكما هو وجوب العدل. لكن، إذا أردنا المرور إلى الجزئيّات وإلى التّطبيق، إذا أردنا مثلا أن نعرف هل العدل أن تكون الملكيّة فرديّة أو جماعيّة، هل العدل أن يكون الإنفاق واجبا على الزّوج لوحده أو أن يكون واجبا على الزّوجة لوحدها أو أن يكون واجبا

قارن مع "جورج كالينوفسكي" وهو يورد تقسيما ثلاثيّا للأفعال: "(أوّلا) أفعال حسنة داخليّا وذاتيّا (actes intrinsèquement bons)، مثل حبّ الوالدين وقول الحقيقة؛ (ثانيا) أفعال قبيحة ذاتيّا، مثل قذف القريب وكرهه؛ (ثالثا) أفعال محايدة".

جورج كالينوفسكي، «منطق وفلسفة الحقّ»، أرشيف فلسفة القانون، عدد 9، 1964، ص 41.

Georges Kalinowski, « Logique et philosophie du droit subjectif », *Archives de philosophie du droit*, n° 9, 1964, p. 41.

[500] لكن انظر من يناقش القول بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشّرع (والقول بعدم الملازمة)، فيقول: "ويرد على ذلك: أنّ حسن الأمانة وقبح الخيانة — مثلا — وإن كانا يستبطنان درجةً من المسؤوليّة والمحرِّكيّة غير أنّ حكم الشّارع على طبقهما يؤدّي إلى نشوء ملاك آخر للحسن والقبح، وهو طاعة المولى ومعصيته، وبذلك تتأكّد المسؤوليّة والمحرِّكيّة، فإذا كان المولى مهتمّاً بحفظ واجبات العقل العمليّ بدرجة أكبر ممّا تقتضيه الأحكام العمليّة نفسها حكم على طبقها، وإلّا فلا. وبذلك يتّضح أنّه لا ملازمة بين الحكم العقليّ العمليّ وحكم الشّارع على طبقه، ولا بينه وبين عدم حكم الشّارع على طبقه، فكلا الاتّجاهين غير تامّ". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، الحلقة الثّالثة، ج 2، ص 257.

مشتركا بينهما، هنا لا قضاء للعقل العمليّ بشيء لأنّنا لم نعد أمام كلّيّات. وهكذا الحال مع بقيّة الجزئيّات والتّطبيقات[501].

لهذا الكلام نتيجة مفادها أنّ العقل العمليّ غير قادر على أن يعطينا أحكاما تنظّم كلّ جوانب الحياة البشريّة. بعبارة أخرى: لا يستطيع العقل العمليّ أن يوصِّف لنا جميع الأفعال بالحُسن أو بالقبح، ومن ثمّ لا يستطيع أن يعطينا أحكاما تُحصِّل جميع المصالح وتجنّب جميع المفاسد وتنظّم على هذا الأساس الحياة الإنسانيّة في أبعادها الكثيرة التّعدّد والتّشعّب والتّداخل. من هنا كانت الحاجة لمن يفعل ذلك. هذا الفاعل لا يمكن أن يكون إلّا الله تعالى. فالله تعالى إذن هو وحده القادر على ضمان صواب القضاء بالحُسن أو بالقبح على مستوى ما يمثّل جزئيّات وتطبيقات، ومن ثمّ هو وحده القادر على الإتيان بتشريع يهمّ جميع الأفعال دون أن يكون هذا التّشريع عرضة للخطأ بأن يوجب مثلا ما فيه مفسدة أو يمنع ما فيه مصلحة[502].

---

[501] قارن مع "غارديس" حين يقول – وهو يتناول مسألة قريبة من التي نعمل عليها هنا – إنّ المنطق يمكن أن يعني لا فقط ميدان "ما هو كائن" بل أيضا ميدان "ما ينبغي أن يكون"؛ لكنّه يُلاحظ أنّ دور العقل والمنطق في الميدان الثّاني محدود. جون لويس غارديس، م س، ص 154.

قرّب من:

ش بيرلمان، المنطق القانونيّ. الخطابة الجديدة، دالوز، باريس، ط 2، 1979، ص 112 وما بعدها.

Ch. Perelman, *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*, Dalloz, Paris, 2e éd., 1979, p. 112 s.

[502] قرّب من طه عبد الرّحمان، وهو يقول: "لمّا كان الحقّ سبحانه يسع كلّ شيء علما، لَزِم أن يكون، في حكمه على فعل من الأفعال أو حدث من الأحداث، ناظرا إلى هذا الفعل أو هذا الحدث، لا من جانب واحد لا يعدوه، وإنّما من جميع الجوانب التي يتشكّل منها كيانه؛ وليس هذا فحسب، بل ينظر إليه، لا في الحدود الضّيّقة لهذا الكيان، وإنّما في الآفاق الواسعة لعلمه سبحانه، بحيث يكون الحكم الإلهيّ على الفعل الواحد أو الحدث الواحد فرعا من الحكم الإلهيّ على الوجود بأسره؛ وعندئذ، يكاد الإنسان يكون، في تعبّده بالحقيقة التّشريعيّة الجزئيّة التي بين يديه، في حكم من يتعبّد بالحقائق

فإذا رجعنا الآن إلى الدّليل الثّاني للأشاعرة، قلنا إنّه لا يستقيم إلّا إذا كان في مواجهة من يقول إنّ الحسن والقبح ذاتيّان في كلّ الصّور، وهذا لم يقل به أحد[503].

الدّليل الثّالث: "لو كان الحسن والقبح عقليّين، لكان الله غير مختار في أحكامه، وإنّما يكون مقيَّدا في تشريعه الأحكام، لأنّه يشرّعها حتما بناء على ما في الأفعال من حسن أو قبح، ولا يصدرها على خلاف المعقول، لأنّ ذلك قبيح يُنزَّه الله عنه، فوجب أن تكون الأحكام حسب المعقول، والوجوب ينافي الاختيار. وهذا دليل ضعيف أيضا، لأنّ موافقة حكم الباري للحكمة لا يوجب الاضطرار، بل لا يزال الاختيار قائما، كالقاضي الذي يصدر حكما موافقا للشّريعة يعتبر مختارا في حكمه لا مضطرّا، بل إنّ هنالك فرقا بين من يوجب على نفسه وبين من يجبر على أمر من قِبل غيره، فالأوّل مختار، والثّاني مكره أو مضطرّ"[504].

التّشريعيّة للوجود كلّه، وإلّا فلا أقلّ من أنّه يكون في حكم من يتعبّد على قانونها الجامع". طه عبد الرّحمان، روح الدّين. من ضَيْق العَلْمانيّة إلى سَعَة الائتِمانيّة، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء/ المغرب – بيروت/ لبنان، ط 2، 2012، ص 81.

[503] حول جميع ما جاء أعلاه، انظر: محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 286 وما بعدها.

[504] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 121 وما بعدها.

وفي كتاب أصول آخر نجد كردّ على الدّليل الثّالث الكلام التّالي: "ما هو المحذور في أن تكون تشريعاته – عزّ وجلّ – جارية على وفق المعقول؟ وهل ينتظر أن يجري في تشريعه على غير المعقول مع نسبته إلى الحكمة في لسان الدّليل؟ والظّاهر أنّ لفظة التّقيّد هي التي أوهمت بعدم قبول اللازم وبطلانه. وربّما كان الوجه في ذلك الشّعور أنّ طبيعة التّقيّد تنافي الاختيار فيمن تنسب إليه لانطوائها على ضرورة السّير وفق ما تقيّد به، وفي نسبة عدم الاختيار إليه تعالى قبحٌ ينزَّه عنه. والحقيقة أنّنا لسنا أمام تقييد بل أمام سير على وفق المعقول وأمام استحالة تخطّي الشّارع له. وهذا النّوع من السّير والسّلوك لا ينافي طبيعة الاختيار في صاحبه، فالعاقل السّويّ مثلا لا يقدم على التّضحية جزافا وهو مختار، وإحجامه عنها لا ينافي اختياره، بل هو بنفسه اختار ذلك الإحجام. وبما أنّ الله عزّ وجلّ – وهو خالق العقل

الدّليل الرّابع: لو كان الحسن والقبح بحكم العقل وليس بحكم الشّارع، لكان تارك الحسن وفاعل القبيح مستحقًّا للعقاب قبل بعثة الرّسل، وهذا مناف لقول القرآن: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15].

ويُناقش هذا الدّليل، فيقال: ينبغي التّمييز بين المدح والذّمّ من جهة والثّواب والعقاب من جهة أخرى. فالأوّلان يترتّبان على الفعل في نفسه، أمّا الثّانيان فلا يكفي فيهما ما سبق، بل ينبغي أن يكون ثمّ أمر من الشّارع أطاعه المكلّف أو نهيا منه خالفه[505].

وواهبه القدرة، بل هو العقل المحض لو صحّ هذا التّعبير – فسيره على وفق مخطّطه هو الذي يقتضيه اختياره، وليس من الممكن بالنّسبة إليه اختيار المرجوح وترك الرّاجح، بل ليس من الممكن لأيّ عاقل مهما كان شأنه أن يختار المرجوح وهو سليم معافى، فكيف بخالق العقل ومدبّره؟ فالالتزام بتقيّده في تشريعاته على وفق العقل إن أريد به التّقيّد السّالب للاختيار فليس بصحيح وهو – تعالى – ممّا ينزّه عنه، وإن أريد نتيجة التّقيّد وهو ما يقتضيه عمل العاقل المختار، فليس فيه أيّ محذور". السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 288 وما بعدها.

[505] انظر حول الدّليل الرّابع وجوابه: محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 289 وما بعدها؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1 ص 122.

ولقد جاءت عند الأوّل – في إطار الرّدّ على الدّليل – التّفاصيل الآتية: "للإجابة على هذا الدّليل وهو من أهمّ أدلّتهم نحتاج إلى تمهيد أمور:

"1 – التّذكير بما سبق أن ذكرناه من أنّ موضع الخلاف في معنى الحسن والقبح هو الحسن والقبح بمعنى إدراك العقل أنّ هذا الشّيء ممّا ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي، ومدح الفاعل أو ذمّه على ذلك. ولازم هذا الإدراك الصّادر منه – بما أنّه عقل – هو تطابق العقلاء – بما أنّهم عقلاء – على ذلك بما فيهم الشّارع المقدّس.

"2 – إنّ إدراكنا لهذا اللازم وتصديقنا به، ليس هو من القضايا الضّروريّة، وإنّما هو من الآراء المحمودة والتّأديبات الصّلاحيّة. والقضايا التّأديبيّة لا يجب أن يحكم بها العقل إذا لم يتأدّب بقبولها والاعتراف بها بخلاف القضايا الضّروريّة التي يكفي في الحكم بها تصوّر طرفيها، ومقتضى ذلك أنّ الحكم بتطابق العقلاء في مسألة ما، يحتاج إلى تأدّب به، ولا يجب أن يحكم به كلّ عاقل لو خلّي ونفسه.

"3 – التّفرقة بين مدح الشّارع وذمّه – بما أنّه سيّد العقلاء – وبين ثوابه على الفعل وعقابه، فالذّمّ والمدح يكفي فيهما صدور نفس الفعل من الفاعل بمنأى عن أيّ انتساب إلى جهة، والثّواب والعقاب لا يكفي فيهما ذلك بل يحتاجان إلى أن يكون صدور الفعل أو تركه منتسبا إلى المولى ليتحقّق فيهما معنى الإطاعة أو العصيان، وهما لا يكونان عادة بدون أن تتنجّز التّكاليف بالوصول، وتتوفّر شرائطها بما فيها القدرة على الأداء، ومن هنا حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل من المشرّع. فالثّواب والعقاب، وليدا إطاعة أو عصيان التّكاليف الواصلة من المشرّع كما هو واضح بالبداهة.

"4 – إنّ العقل وإن كانت له وظيفة الإدراك، إلّا أنّ إدراكه محدّد بحدود خاصّة لا تتجاوز الكلّيّات من ناحية، ولا تعنى كثيرا بمجالات التّطبيق والقضايا الجزئيّة من ناحية أخرى. وفي البشر قوى أخرى كالحواس، والغرائز، وغيرها، مسؤولة عن ذلك، وهذه القوى عرضة لكثير من الأخطاء، وكثير من تصرّفاتها لا منطقيّة. ومن هنا نرى كثرة الأخطاء في مجالات التّطبيق لبعض المدركات العقليّة، فالعدالة مثلا ممّا تطابق على حسنها العقلاء، وأقاموا عليها دساتيرهم وأنظمتهم وشرائعهم، ولكنّك لو حاولت التّعرّف عليها في مجالات التّطبيق، لرأيت التّفاوت الكبير بينهم، فالشّيوعيّة – مثلا – ترى أنّ العدالة لا تتحقّق إلّا إذا ألغيت الملكيّة الفرديّة إلغاء تامّا، وعوّضت بالملكيّة الجماعيّة، بينما يرى دعاة الحرّيّة الاقتصاديّة فسح المجال للفرد في أن يتملّك ما يشاء ويعمل مواهبه في إنماء ملكيّته دون تعرّض لتحكّم السّلطات في شأنه، وكلّ يدّعي تحقيق العدل فيما تبنّاه من تشريعات. ولكنّ النّظرة التّجزيئيّة للإنسان، وتركيز النّظر على بعض جوانبه الفرديّة أو الاجتماعيّة، مع غفلة أو تغافل عن بقيّة الجوانب، وقصور عن استيعاب النّظرة وشمولها، كلّ ذلك ممّا أوقعه بهذه التّناقضات. ومن هنا كان احتياج الإنسان إلى من يضمن له العدل في تشريعاته على أن تستوعب مختلف أبعاده المتشابكة، سواء ما يتّصل منها بتحديد علائق الفرد بربّه، أم بنفسه، أم بمجتمعه، أم المجتمعات بعضها ببعض. وبالطّبع لا يمكن أن يضمن ذلك غير خالق الإنسان، لأنّ خالق الشّيء أخبر بمخلوقاته، وأعرف من غيره بمتطلّبات حياتها. فالأحكام وليدة مصالح ومفاسد في المتعلّقات. والعقول لو استشرفتها واطّلعت على واقعها، لأقرّتها حتما. ولكن قصورها عن ذلك الإدراك هو الذي أوقع بعض أربابها في كثير من المفارقات (سندخل الآن إلى المقتطف الذي نحن بصدده لنحيل على الكلام الذي أوردناه منذ قليل لـ: طه عبد الرّحمان، م س: روح الدّين. من ضَيْق العَلْمانيّة إلى سَعَة الائتِمانيّة، ص 81).

"وإذا تمّت هذه التّمهيدات، اتّضح عدم الوجه في دعوى التّلازم بين المقدّم والتّالي في قولهم: (لو لم يكن الحسن والقبح في الأفعال بحكم الشّارع نفسه وكان بحكم العقل، لاستحقّ تارك الحسن وفاعل القبح

قبل بعثة الرّسول العقاب). إذ لا تنافي بين القول بأنّ الحسن بحكم العقل وبين عدم استحقاق العقاب. فالعقول وإن قلنا بأنّ لها قابليّة الإدراك إلّا أنّ إدراكها منحصر في الكلّيّات ولا يتناول الأمور الجزئيّة كما لا يتناول مجالات التّطبيق إلّا نادرا، والكلّيّات لا تستوعب شريعة ولا تفي بحاجات البشر. ومع ذلك فالعقاب والثّواب إنّما يتولّدان عن التّكاليف الواصلة، ومجرّد إدراك العاقل أنّ هذا الشّيء ممّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، لا يستكشف منه رأي الشّارع إلّا إذا انتبه إلى أنّ العقلاء متطابقون على هذا المعنى بما فيهم الشّارع، وإدراكه لتطابق العقلاء ليس من الأمور البديهيّة كما سبق أن قلنا، وإنّما هو من الآراء المحمودة التي تحتاج إلى تنبّه وتأدّب، وأين التأدّب في أمثال هذه القضايا قبل بعثة الرّسل؟ فالتّكليف اذن، بالنّسبة إلى نوع النّاس غير واصل قبل البعثة، ولا تتمّ الحجّة إلّا بوصوله (وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولا). ومن أوّليّات العقل تقبيحه للعقاب قبل وصول البيان، وعلى هذا فليس هناك ما يمنع من الالتزام بإدراك العقل للحسن وعدم الالتزام بالعقاب والثّواب. والذي يبدو من بعض الأحاديث أنّ هناك من أدرك حكم الشّارع من طريق العقل وخالفه فاستحقّ لذلك العقاب، ففي بعض الأحاديث: (امرؤ القيس قائد الشّعراء إلى النّار)، وفي بعضها الآخر (رأيت عمر بن لحي يجرّ قصبه – أي أمعاءه – في النّار) لأنّه أوّل من بحّر البحائر وسيّب السّوائب. ومن المعلوم أنّه لا عقاب بلا تكليف واصل اللهم إلّا أن يُدّعى وصول التّكليف إليهم من الرّسل السّابقين على الإسلام. وعلى أيّ حال فالثّواب والعقاب وليدا وصول التّكاليف. وإدراك تطابق العقلاء، الكاشف عن رأي المولى والموصل للتّكاليف، ليس من البديهيّات. وكونه من الآراء المحمودة ممّا يحتاج إلى التّأدّب، وهو غير حاصل نوعا في تلكم العصور السّابقة على بعثة الرّسل قطعا، فلا تلازم إذن بين إدراك العقل وعدم العقاب، والقول بأنّ مدح الشّارع ثوابه وذمّه عقابه لا يعرف له وجه، فمدحه وذمّه باعتباره سيّد العقلاء شيء، وباعتباره مشرّعا شيء آخر، فالأوّل لا يتوقّف على وصول حكمه بخلاف الثّاني، إذ الثّواب والعقاب موقوف على وصوله وامتثاله أو عصيانه، ولا يكتفي فيه بصدور الفعل وعدمه".

وثمّ من ناقش القول الوارد أعلاه من أنّنا أمام آراء محمودة وتأديبات صلاحيّة، فقال: "إنَّ مشهور فلاسفة المسلمين أنكروا أنَّ صفتي الحسن والقبح من الصّفات الذّاتيّة والواقعيّة للأفعال، وقالوا إنَّ منشأ اتّصاف بعض الأفعال بالحسن والقبح إنّما هو التّباني العقلائيّ وبهذا تكون صفتا الحسن والقبح من الصّفات الاعتباريّة والتي ليس وراء اعتبار العقلاء لها واقع. وبهذا يكون مبنى مشهور الفلاسفة مشابه إلى حدّ كبير لمبنى الاشاعرة، إذ أنَّ الأشاعرة أيضاً يبنون على أنَّ الحسن والقبح من الصّفات الاعتباريّة

التي ليس لها واقع وراء اعتبار المعتبر، غايته أنَّ المعتبر – بصيغة الفاعل – بنظر الأشاعرة هو الشّارع وأمّا بنظر مشهور الفلاسفة فالمعتبر هم العقلاء.

"ولغرض اتّضاح مبنى الحسن والقبح العقلائيّين لابدَّ من بيان المراد من القضايا المشهورة. فنقول: إنَّ المراد من المشهورات هو ما تطابقت عليه آراء النّاس جميعاً إمّا بما هم عقلاء أو بما هم انفعاليّون أو بما هم واقعون تحت تأثير العادات والتّقاليد المتوارثة أو لاقتضاء الخلقيّات لذلك أو بسبب التّلقين أو غير ذلك، وتُطلق القضايا المشهورة أيضاً على القضايا التي تطابقت عليها آراء صنف من الأصناف أو مجتمع من المجتمعات.

"وقد صنّفت القضايا المشهورة إلى قسمين:

"القسم الأوّل: المشهورات بالمعنى الأعمّ: ويقصدون منها القضايا التي وقع التّطابق عليها بقطع النّظر عن منشأ ذلك التّطابق والتّباني، فقد يكون منشأ التّباني هو أنّها قضايا يقينيّة بديهيّة من نحو الأوّليّات أو الوجدانيّات أو المتواترات وهكذا، كما قد يكون منشأ التّباني والتّطابق هو أنّها من الآراء المحمودة من نحو الخلقيّات أو التّأديبات الصّلاحيّة والتي لا تعدو عن كونها متبنّيات عقلائيّة ليس لها وراء اعتبار العقلاء واقع.

"القسم الثّاني: المشهورات بالمعنى الأخصّ، ويُعبَّر عنها بالمشهورات الصّرفة كما ذكر ذلك المحقّق المظفّر (رحمه الله)، والمقصود منها القضايا التي وقع التّطابق والتّباني عليها من قبل العقلاء دون أن يكون لها وراء تباني العقلاء واقع، بمعنى أنَّها ليست من القضايا المدركة بواسطة العقل وإنّما هي متبنّيات عقلائيّة أو عرفيّة تقتضيها في بعض الأحيان المصلحة النّوعيّة والتي ترتبط بحفظ النّظام الاجتماعيّ، ويعبَّر عن مثل هذه القضايا بالتّأديبات الصّلاحيّة وبالآراء المحمودة، كما قد تقتضيها الانفعالات النّفسانيّة كالحياء والغيرة، أو تقتضيها العادات المتوارثة كطبيعة لباس الرّجال، ويعبّرون عن الأولى بالانفعاليّات وعن الثّانية بالعادات.

"والجامع المشترك بين تمام المشهورات بالمعنى الأخصّ على اختلاف مناشئها أنَّها ليست قضايا برهانيّة ناشئة عن مدركات العقل وليس لها واقع وراء التّباني والتّطابق، فلو اتّفق أن انتفت تلك المناشئ لما كان للعقل إدراك تلك القضايا.

"ومع اتّضاح المراد من القضايا المشهورة نقول: إنَّ مشهور فلاسفة المسلمين ادّعوا أنَّ اتّصاف بعض الأفعال بالحسن والقبح – كاتّصاف العدل بالحسن والظّلم بالقبح – إنّما هو من القضايا المشهورة بالمعنى الأخصّ، وعليه لا يكون وراء اشتهارها واقع ولا تكون من مدركات العقل العمليّ، إلّا أنّهم قالوا

إنَّ الحسن والقبح من القضايا النّاشئة عن التّأديبات الصّلاحيّة والآراء المحمودة والتي تقتضيها المصلحة النّوعيّة المرتبطة بحفظ النّظام الاجتماعيّ. وبتعبير آخر: إنَّ الحسن والقبح من القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء لا بما هم انفعاليّون مثلا ولا بما هم واقعون تحت تأثير العادات أو غير ذلك، بل لأنّهم وجدوا أنَّ مجموعة من الأفعال تساهم في التّحفّظ على النّظام أو تصعد به إلى مستوى الكمال الاجتماعيّ، وأنَّ هناك مجموعة من الأفعال تنحدر بالمجتمع نحو السّقوط وتؤدّي إلى اختلال نظامه، فلأنّهم وجدوا ذلك بنوا على حسن الأولى وقبح الأخرى، ويبقى اتّصاف هذه الأفعال بالحسن والقبح مطّرداً ما دامت لها هذه النّتائج، أمّا لو اتّفق انتفاء هذه النّتائج عنها أو اتّفق تبدّلها إلى الضّدّ فإنَّ اتّصافها بالحسن والقبح لا يبقى على حاله بل يكون اتّصاف الأفعال بهما تابعا لما يترتّب على هذه الأفعال من نتائج. وهكذا لو قُدِّر عدم وجود مجتمع، فإنَّه لا تباني حينئذ من العقلاء؛ أو بتعبير آخر: إنَّ العقل لا يُدرك اتّصاف الأفعال بالحسن والقبح، لو لم يكن هناك وجود اجتماعيّ، وأنَّ إدراك العاقل للحسن والقبح في ظرف الوجود الاجتماعيّ إنَّما هو باعتبار انسلاكه في إطار النّظام الاجتماعيّ. فالبناء على حسن العدل وقبح الظّلم ليس كالتّصديق باستحالة اجتماع النّقيضين أو أنَّ المعلول لا يتخلَّف عن علّته التّامّة، فإنَّ التّصديق والبناء على هاتين القضيّتين ناشئ عن إدراك العقل ولا صلة للتّصديق بهما بالتّباني والتّطابق العقلائيّ، كما لا يرتبط التّصديق بهما بما يترتّب عليهما من نتائج، كما أنّ الحكم فيهما لا يتغيّر بتغيُّر الظّروف، وما ذلك إلّا لأنَّ وراء إدراكهما واقعاً متقرّراً في نفس الأمر.

"هذا هو حاصل مبنى مشهور الفلاسفة في الحسن والقبح، وقد وقع الخلط في كلمات الشّيخ المظفّر (رحمه الله) من حيث أنَّه ادّعى أنَّ الحسن والقبح من مدركات العقل العمليّ وفسَّر ذلك بالقضايا المشهورة والآراء المحمودة، وأصرَّ على أنَّ الحسن والقبح من القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء وأنَّه ليس وراء تطابقهم واقع، وهذا ما يعني أنَّها من المشهورات بالمعنى الأخصّ ولا صلة لها بمدركات العقل العمليّ، إذ لا ريب أنَّ لمدركات العقل العمليّ واقعاً متقرّراً في نفس الأمر، ولا يرتبط بالبناء العقلائيّ النّاشيء عن التّأديبات الصّلاحيّة أو غيرها.

"فالصّحيح أنَّ هنا مبنيين مختلفين اختلافاً جوهريّا: المبنى الأوّل هو مبنى مشهور الأصوليّين القائل بأنَّ الحسن والقبح من الصّفات الواقعيّة الذّاتيّة المدركة بواسطة العقل العمليّ، والتي لا تخضع لاعتبار العقلاء كما أنَّها ليست ناشئة عن اعتبار الشّارع المقدّس. والمبنى الآخر هو أنَّ الحسن والقبح من القضايا المشهورة والآراء المحمودة المتبنّاة من قبل العقلاء وليس لها وراء تباني العقلاء واقع، وهذا هو مبنى مشهور الفلاسفة وبعض الأصوليّين كالمحقّق الأصفهاني (رحمه الله). ومن هنا يعبَّر عن الحسن والقبح بحسب

121 رأي المعتزلة ◊ هذا عن أدلّة الأشاعرة ورأيهم، أمّا المعتزلة[506] ففي "الوقت الذي اتّفقوا فيه على أنّ للأفعال في أنفسها حسنا وقبحا، اختلفوا في كونهما ذاتيّين فيها أو لصفة عارضة عليها: فالذي عليه قدامى المعتزلة هو الأوّل منهما؛ وذهب الجبائيّة، وهم أتباع أبي علي الجبائي، إلى الثّاني. وقد عرفت من مناقشة الأشاعرة وجه الحقّ في المسألة: فقد ذكرنا أنّ إدراكنا للشّيء بأنّه ممّا ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي يختلف باختلاف مناشئه من حيث العلّيّة والاقتضاء وعدمهما، وأنّ كلّا من القولين هنا له

هذا المبنى بالحسن والقبح العقلائيّين، ووصفهما بالعقليّين تسامح محض". محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: الحسن والقبح العقلائيّان.

[506] حول المعتزلة انظر مقالة: عبد الرّحمان سالم، منشورة في: م س (موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلاميّ)، ص 855 وما يليها.

منشأ سليم ولكن لا على سبيل الموجبة الكلّيّة، وإنّما يصدقان على سبيل الموجبة الجزئيّة فقط"[507].

122 رأي الماتُريدِيّة ◊ بقيت الماتريديّة[508]، "وخلاصة هذا المذهب أنّ العقل قد يستقلّ بإدراك الحسن أو القبح في بعض الأفعال كحسن العدل وقبح الظّلم"[509]. هذه هي المواقف من التّحسين والتّقبيح ومن صاحب الحكم من هو. لهذه المواقف توابع[510].

ب) توابع مسألة تحديد صاحب الحكم (الجبر والتّخيير)

123 الجبر والتّفويض عند الأمم الأخرى ◊ "توابع تحديد صاحب الحكم" تتمثّل فيما يعرف باسم مسألة "الجبر والتّخيير". وهي من أقدم الأبحاث التي اشتغل عليها المفكّرون والفلاسفة في مختلف الأمم. من هذه الأمم يمكن ذكر اليونانيّين، ومن

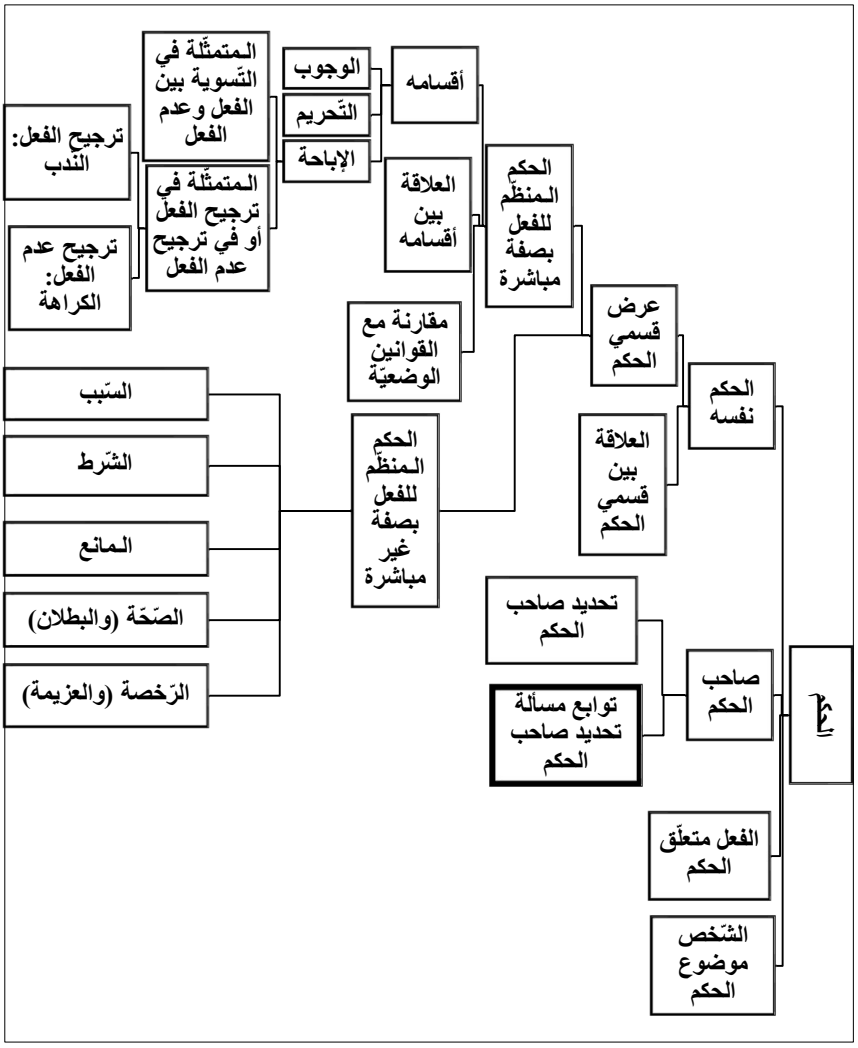
---

[507] السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 294. انظر تفصيلا أكبر عند: محمّد بن علي الجيلاني الشّتيوي، م س، ص 225 وما بعدها. انظر أيضا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 123 وما بعدها؛ علي بن سعد بن صالح الضّويحي، آراء المعتزلة الأصوليّة دراسة وتقويما، مكتبة الرّشد، الرّياض، 1421 هـ/ 2000 م، ط 3، ص 161 وما بعدها.

[508] وهم أتباع أبي منصور محمود بن محمود الماتريدي (نسبة إلى ماتريد أو ماتريت بسمرقند، ولد حوالي سنة 248 وتوفّي سنة 333 هـ)". انظر حول الماتريدية مقالة: محمّد السّيّد الجليند، منشورة في: م س (موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلاميّ)، ص 613 وما بعدها. انظر أيضا: الإمام أبو المعين ميمون النّسفي الماتريدي، تبصرة الأدلّة في أصول الدّين، تحقيق وتعليق محمّد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهريّة للتّراث والجزيرة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط 1، 2011 م؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 119.

[509] عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 335. انظر أيضا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 119 وما بعدها؛ السّيّد محمّد تقي الحكيم، م س (الأصول العامّة للفقه المقارن)، ص 298.

(510)


الحكم
صاحب الحكم
تحديد صاحب الحكم
توابع مسألة تحديد صاحب الحكم
الفعل متعلّق الحكم
الشّخص موضوع الحكم
الحكم نفسه
عرض قسمي الحكم
العلاقة بين قسمي الحكم
الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة
أقسامه
الوجوب
التّحريم
الإباحة
العلاقة بين أقسامه
المتمثّلة في التّسوية بين الفعل وعدم الفعل
المتمثّلة في ترجيح الفعل أو في ترجيح عدم الفعل
ترجيح الفعل: النّدب
ترجيح عدم الفعل: الكراهة
مقارنة مع القوانين الوضعيّة
الحكم المنظّم للفعل بصفة غير مباشرة
السّبب
الشّرط
المانع
الصّحّة (والبطلان)
الرّخصة (والعزيمة)

مفكّري اليونانيّين وفلاسفتهم يمكن ذكر "أرسطو"، وقد تعرّض للمسألة في كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس"[511].

124 الآراء في المسألة عند المسلمين ◊ ومن زاوية نظريّة، يمكن القول إن ثمّ احتمالات ثلاثة: الاحتمال الأوّل أن تكون أفعال الإنسان بغير إرادته واختياره (هو مجبر

---

[511] السّيّد محمّد صادق الرّوحاني، زبدة الأصول، مدرسة الإمام الصّادق، د م، 1412 هـ، ج 1، ص 169.

انظر كذلك إلى من قارن بين الفكر الإسلاميّ وفكر مالبرانش حول هذه المسألة:

قاسم الكاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلاميّ وفلسفة مالبرانش، دار الهادي، بيروت، ط 1، 1426 هـ/ 2005 م، ص 276 وما بعدها.

انظر أيضا حول المسألة نفسها:

السّيّد محمّد حسين الطّباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، تقديم وتعليق مرتضى مطهّري. ترجمة عمّار أبو رغيف، د ن، د م، د ت، ج 2، ص 181 وما بعدها.

إيرنيست بيرسوت، نظريّة القدّيس أوغسطين حول الحرّيّة والجبر، جوبار المكتبي والنّاشر، باريس، 1843، ص 28 وما بعدها.

Ernest Bersot, *Doctrine de saint Augustin sur la liberté et la providence*, Joubert Libraire-Editeur, Paris, 1843, p. 28 s.

إيرنيست بيرسوت، بحث حول الجبر، أوغست دورون، باريس، 1853، ص 171 وما بعدها.

Ernest Bersot, *Essai sur la providence*, Auguste Durand Libraire, Paris, 1853, p. 171 s.

م برايس، بحث حول الجبر، مترجم من الإنجليزيّة عن طريق: م شارل لوا، إيفردون، د م، 1776.

M. Price, *Essai sur la providence*, traduit de l'anglais avec des notes par M. Charles de Loys, La Société littéraire et typographique (Yverdon), s. l., 1776.

جولي هنري، «الرّهانات الأخلاقيّة للفكر السبينوزي: حتميّة دون جبريّة»، منشور في: باسكال شاربونات وفرانسوا بيبين (تحت إدارة)، الحتميّة بين العلم والفلسفة، مجلّة الإبستيمولوجيا، العدد 2 لسنة 2012، ص 83 وما بعدها.

Julie Henry, «Les enjeux éthiques de la pensée spinoziste : un déterminisme sans fatalisme», in : Pascal Charbonnat et François Pépin (sous la direction de), *Le*

عليها)، الاحتمال الثّاني أن تكون بإرادته (هو مخيّر فيها)، الاحتمال الثّالث أن تكون بإرادته وإرادة الله تعالى (هو مجبر من جهة ومخيَّر من أخرى)[512]. على أساس الاحتمالات الثّلاثة، وُجدت لدى المسلمين مواقف ثلاثة: موقف يقول بـ: "الجبر"، وموقف يقول بـ: "التّفويض"، وموقف يقول بـ: "الأمر بين الأمرين"[513].

déterminisme entre sciences et philosophie, Revue d'épistémologie, n° 2/ 2012, p. 83 s.

جامس س سبيغل، فوائد العناية الإلاهيّة. نظرة جديدة على السّيادة الإلاهيّة، كروسواي بوكس، إيلينوا، 2005، ص 19 وما بعدها.

James S. Spiegel, *The Benefits of Providence. A New-Look at Divine Sovereignty*, Crossway books, Illinois, 2005, p. 19 ff.

[512] انظر السّيّد محمّد باقر الصّدر (بحوث في علم الأصول. مباحث الدّليل اللفظيّ، تقريرات السّيّد محمّد باقر الصّدر، تأليف السّيّد محمود الهاشمي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ، إيران، ط 4، 1431 هـ/ 2010 م، ج 2، ص 27 وما بعدها) وقد أتى لا بثلاثة احتمالات بل بخمسة (ملاحظة: تناول السّيّد محمّد باقر الصّدر مسألة الجبر والاختيار في عنوان المباحث اللفظيّة، وتحديدا في عنوان الأمر).

[513] السّيّد محمّد صادق الرّوحاني، م س (زبدة الأصول)، ج 1، ص 169.

1/ الموقف القائل بالجبر

125 أقسام القائلين بالجبر ◊ القائلون بالجبر قسمان:

▪ قسم يقول بالجبر بصفة مطلقة. حاصل قولهم أن لا دخل لإرادة الإنسان في أفعاله، فهو مقهور عليها، ولا فرق هنا بين فعل المشي وفعل ارتعاشة يد المرتعش، بين فعل مدّ اليد لقتل شخص وفعل جريان الدّم في عروق هذه اليد.

ويوضّح القول بالجبر المطلق بواسطة مثال الميّت وغسّاله. فالعبد في يد الله تعالى كالميّت في يد الغسّال. فكما أنّه لا فعل للميّت بل الفعل للغسّال، كذلك لا فعل للعبد بل الفعل لله تعالى[514].

▪ قسم يقول بالجبر بصفة غير مطلقة. يُنسَب هذا القول إلى أبي الحسن الأشعري (سنرى أنّ فريقا من الأشاعرة يرون رأيا آخر[515]). حاصل هذا القول "ما جاء على لسان القاضي أبو بكر الباقلاني، وهو أنّ الإنسان، وإن كان فعله صادرا عنه بغير تأثير منه في صدوره، إلّا أنّ تلوّنه بلون حَسن أو قبيح إنّما يكون بقدرته واختياره"[516].

ويوضّح القول بالجبر النّسبيّ بواسطة المثال التّالي: ضرب اليتيم. فإذا صدر الضّرب من شخص هو (أ)، فالمؤثّر في تحقّق الضّرب في الخارج هو الله تعالى. لكن إن قصد (أ) من الضّرب التّربية، يكون فعله حسنا. أمّا إذا قصد الظّلم، فيكون فعله قبيحا.

---

[514] الشّيخ محمّد إسحاق الفيّاض، المباحث الأصوليّة، مكتب المؤلّف، ط 1، 1424 هـ، ج 3، ص 72. انظر أيضا: الإمام أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، عُني به: أنس محمّد عدنان الشّرفاوي، دار المنهاج، د ت، ص 154.

[515] انظر الفقرة 134.

[516] السّيّد محمّد صادق الرّوحاني، م س (زبدة الأصول)، ج 1، ص 170.

والقصد – خلافا لتحقّق الفعل الذي هو من الله تعالى – فُوِّض إلى العبد، وهو المعيار للثّواب والعقاب[517].

لكنّ هذا القول بالجبر النّسبيّ – إذا تمّ التّمعّن فيه – وُجِد أنّه ينتهي بعد التّقدّم خطوة إلى القول بالجبر المطلق. فالقصد، إذا تساءلنا حوله، وجدناه فعلا من الأفعال. وإذا كانت كلّ الأفعال صادرة عن إرادة الله تعالى، كان القصد بدوره آتيا من المصدر نفسه[518].

---

[517] المكان نفسه.

[518] المكان نفسه.

وحول الموقف القائل بالجبر، جاء في أحد معاجم الأصول: "نظريّة الجبر: وهي النّظريّة المنسوبة للأشاعرة، وحاصلها: هو نفي قانون العلّيّة والمعلوليّة بين الممكنات، وأنَّه لا شيء في عالم الممكنات إلّا وهو معلول مباشرة لله جلَّ وعلا، فليس ثمّة ممكن من الممكنات له تأثير استقلاليّ أو تبعيّ على ممكن آخر، فلا النّار علّة للإحراق ولا الشّمس سبب للإنارة كما أنَّ البرودة ليست أثراً للثّلج ولا الحلاوة أثر من آثار العسل، وكلُّ ما نشاهده من تلازم خارجيّ بين النّار والإحراق والشّمس والإنارة نشأ عن أنَّه قد جرت عادة الله جلَّ وعلا أن يُفيض النّور مثلا عندما يوجد الشّمس وأن يخلق الحلاوة عندما يخلق العسل، وإلّا فليس بين الشّمس والنّور علاقة علّيّة ومعلوليّة، وهكذا الكلام في سائر الممكنات التي توهم أنَّ بينها علاقة علّية ومعلوليّة. هذا وقد ترقّى بعضهم وادّعى أنّ حصول العلم بالنّتيجة من القياس ليس ناشئاً واقعاً عن مقدّمتي القياس بل لأنَّ عادة الله جلَّ وعلا قد جرت على إحداث العلم بالنّتيجة بعد تأليف القياس وإلّا فلا علاقة بين النّتيجة وبين مقدّمتي القياس، فكما أنَّ قضيّة «الكلّ أعظم من الجزء» لا تنتج «زوجيّة الأربعة» فكذلك قضيّتا «العالم متغيّر» «وكلّ متغيّر حادث» لا ينتجان «أنّ العالم حادث». ومن هذه النّظريّة نشأ القول بالجبر وأنَّ الأفعال الصّادرة عن الإنسان معلولة مباشرة لله جلَّ وعلا وليس للإنسان أيُّ نحو من أنحاء الدّخل في حدوثها، فكلامه وصلاته وظلمه وعدله وكذبه وصدقه وإيمانه وكفره كلّها أفعال معلولة لله جلّ وعلا أوّلا وآخراً ومباشرة واستقلالا. هذا هو حاصل المراد من نظريّة الجبر، وهي منافية للبراهين العقليّة ومباينة للأدلّة الشّرعيّة". محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: نظريّة الجبر.

126 لازم القول بالجبر ◊ ويلزم عن القول الأوّل بالجبر عدم القول بالتّحسين والتّقبيح العقليّين، لأنّهما (التّحسين والتّقبيح العقليّان) لا يكونان إلّا على الأفعال الاختياريّة: فالفعل الذي يؤتى جبرا لا يصفه العقل لا بالحسن ولا بالقبح[519].

ثمّ إنّ الالتزام بالقول الأوّل للجبريّة يؤدّي إلى الوقوع في مشكلة تبرير عقاب العصاة وإثابة الطّائعين، بل هو يؤدّي إلى جعل الشّريعة المكلِّفة للنّاس لغوا[520].

هذا الكلام عن القول الأوّل يصحّ عن القول الثّاني لأنّ القصد كما رأينا فعلٌ. وبوصفه فعلا، سيكون –ككلّ فعل– مصدره الله تعالى.

هذان هما القولان بالجبر، وهذا ما يلزم عنهما. على الطّرف المقابل، يوجد القول بالتّفويض.

انظر تفصيل رأي الأشعري عند: عبد الحميد مدكور، «الأشعريّة»، مقالة منشورة في: موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلاميّ (م س)، ص 105 وما بعدها؛ محمّد بن الحسن بن فورك، مقالات الشّيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السّنّة، تحقيق وضبط: أحمد عبد الرّحيم السّايح، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، ط 1، 1425 هـ/ 2005 م، ص 92 وما بعدها؛ و مونتجمري وات، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه. القرون الثّلاثة الأولى، ترجمة ودراسة عبد الرّحمان عبد الله الشّيخ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1998، ص 236 وما بعدها.

وحول مختلف الفرق الجبريّة انظر: حسن محرّم الحويني، «الجبر»، مقالة منشورة في: موسوعة العقيدة الإسلاميّة، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1431 هـ/ 2010 م، ص 445 وما بعدها.

[519] السّيّد محمّد صادق الرّوحاني، م س (زبدة الأصول)، ج 1، ص 170.

[520] المكان نفسه

2/ الموقف القائل بالتفويض

127 عرض الموقف ◊ أهمّ القائلين بالتّفويض المعتزلة[521]. حاصل كلامهم أنّ أفعال الإنسان غير مربوطة بالله تعالى، وهي نتاجٌ مطلقٌ لإرادة الإنسان. بعبارة أخرى: العبد مفوَّضٌ من قِبل الله تعالى في أفعاله تفويضا كلّيّا، وله عليها سلطة مطلقة، ولا دخل فيها لإرادة الله[522]. "فليس ثمّة من دور لله جلَّ وعلا سوى إفاضة الوجود على الإنسان، فمتى ما أُفيض الوجود عليه استغنى عن الله جلَّ وعلا. وبتعبير آخر يتناسب مع التّفويض الفلسفيّ: إنَّ الله جلَّ وعلا خلق العقل الأوّل وفوَّض إليه الأمر، فكلُّ ما هو علّة في عالم الإمكان فهو مستقلٌّ في تأثيره عن المفيض الأوّل، فالنّار مستقلّة في تأثيرها للإحراق، كما أنَّ النّور مستقلّ في تأثيره للإنارة، وهكذا الإنسان فإنَّه مستقلّ في تأثيره للأفعال الصّادرة عنه. ومن هنا قالوا: لو افترض انعدام الله – تعالى عمّا يقولون علوّاً كبيراً – لما أدّى ذلك الى اختلال عالم الوجود، إذ أنَّ الله جلّ وعلا لم يكن سوى علّة الإيجاد والمفيض للعلّة الأولى، وأمّا البقاء والتّأثير في عالم الممكنات فهو مستقلّ عنه"[523].

ويوضّح القول بالتّفويض بواسطة المثال التّالي: "إذا فرضنا أنّ المولى أعطى لعبده كأسا من الخمر مع علمه بأنّه يشربه، وبعد ذلك خرج أمر الشّرب عن اختيار المولى

---

[521] إذا أردنا أن نكون أكثر دقّة، فينبغي أن نقول إنّنا أمام ما ذهب إليه أكثر المعتزلة. فالنّجّار مثلا، وهو معتزلي، ذهب إلى ما ذهب إليه الأشعري. سيف الدّين الآمدي، م س (أبكار الأفكار في أصول الدّين)، ص 383 وما بعدها.

[522] الشّيخ محمّد إسحاق الفيّاض، م س (المباحث الأصوليّة)، ج 3، ص 132.

[523] محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: الأمر بين الأمرين. انظر أيضا حول موقف المعتزلة: ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة. فلاسفة الإسلام الأسبقين. الجزء الثّاني: العدل – الإنسان – الأخلاق – السّياسة، مطبعة الرّابطة، د م، 1951، ص 58 وما بعدها.

بحيث لو شاء أن لا يقع في الخارج لما تمكّن منه، فالشّرب إذَا صدر من العبد باختياره لا يكون مستندا إلى المولى بوجه، فالمولى حين صدور الفعل عن العبد أجنبيّ تماما عن الفعل"[524].

128 لازم الموقف ◊ بهذا القول بالتّفويض يحفظ المعتزلة وغيرهم ممّن قال بالتّفويض عدالة الله تعالى حين يثيب وحين يعاقب، ويجعلون التّشريع ليس لغوا.

ثمّ إنّ القول بالتّفويض وبكون الأفعال اختياريّة يفتح الباب للقول بالتّحسين والتّقبيح العقليّين[525].

129 نقاش الموقف ◊ ولقد نوقش هذا القول بالتّفويض، فقيل: إنّ الممكنات هي عين الفقر إلى واجب الوجود، وليست شيئا يوصف بالفقر. بتعبير مغاير: تحتاج الممكنات إلى مفيض الوجود لتوجد، لكنّها تحتاج أيضا فيضه كي تستمرّ في الوجود؛ إذ لو انقطع هذا الفيض، لانقطع عنها الوجود[526].

130 الجبر والتّفويض: النّصوص التي يستندون إليها ◊ ممّا تقدّم يخلص أنّ القائلين بالتّفويض أطلقوا في سلطنة العباد. ولقد رأينا قبل ذلك القائلين بالجبر، ورأيناهم أطلقوا بدورهم، لكن في سلطنة الله تعالى.

وهؤلاء الجبريّون يقرؤون نصوصا على أنّها تعني أنّ السّلطة لله جميعا وأن لا سلطة للعبد. من هذه النّصوص:

---

[524] السّيّد محمّد صادق الرّوحاني، م س (زبدة الأصول)، ج 1، ص 171.

[525] المكان نفسه.

[526] تفصيل ذلك: "سرّ حاجة الأشياء إلى العلّة هو إمكانها الوجوديّ الذي هو كامن في صميم كيانها وكنه حقيقتها، ومعنى ذلك أنّها عين الحاجة إلى العلّة والتّعلّق بها لا شيء له الحاجة والتّعلّق (ليست شيئا يوصف بالفقر، بل هي عين الفقر) وإلّا ليذهب إلى ما لا نهاية له. والنّكتة في ذلك أنّ المعلول بالمفهوم الفلسفيّ يتولّد من العلّة وينبثق منها ذاتاً على أساس مبدأ التّناسب والسّنخيّة، ولهذا لا يملك المعلول وجوداً مستقلّا حرّا وراء ارتباطه بالعلّة، بداهة أنّه لو كان يملك وجوداً كذلك وراء

﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصّافّات: 96].

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17].

﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [المدّثر: 31].

﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأعراف: 188].

﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: 23، 24].

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التّكوير: 29].

إلخ.

أمّا أهل التّفويض فيقرؤون بدورهم نصوصا، لكن على أنّها تعني أنّ الله فوّض الأفعال للعباد. من هذه النّصوص:

﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾ [غافر: 17].

ارتباطه وتعلّقه بها فلا يعقل أن يكون متولّداً ومنبثقاً عنها ذاتاً، ومن هنا يختلف ارتباط المعلول بالعلّة عن سائر ألوان الارتباط كارتباط القلم بالكاتب وارتباط اللوح بالرّسّام وارتباط الكتاب بالقارئ وهكذا، فإنّ الارتباط في هذه الموارد يعرض على شيئين كان كلّ منهما يملك وجوداً بصورة مستقلّة عن الآخر في المرتبة السّابقة، ولهذا يكون الارتباط بينهما عرضيّا، وهذا بخلاف الارتباط بين العلّة والمعلول فإنّه ذاتيّ وكامن في صميم كيانه ووجوده ولا يملك حقيقة وراء ارتباطه بالعلّة، وإلّا فلا يعقل أن يكون معلولا لها ووليدها. وبكلمة: أنّ الشّيء إذا كان يملك وجوداً بصورة مستقلّة، استحال أن يكون خاضعاً لمبدأ العلّيّة؛ فإنّ الخاضع له إنّما هو الشّيء الذي لا يملك الوجود كذلك، وعلى هذا فالشّيء الممكن لا يملك حقيقة ووجوداً متحرّراً مستقلّا عن العلّة وإلّا لكان واجباً لا ممكناً، وإنّما يملك حقيقة تعلّقيّة ارتباطيّة بها ذاتاً، وعلى هذا فلا فرق بين الحدوث والبقاء في الحاجة إلى العلّة والارتباط بها، إذ كما أنّ وجوده الحدوثيّ وجود تعلّقيّ وارتباطيّ كذلك وجوده البقائيّ، فلا فرق بينهما من هذه النّاحية أصلا". الشّيخ محمّد إسحاق الفيّاض، م س (المباحث الأصوليّة)، ج 3، ص 136.

﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشّمس: 8 – 10]: ألهمها فجورها، أي فوّضه لها؛ ألهمها تقواها، أي فوّضها لها. إلخ.

لكن ثمّ من يوجّه النّصوص الأولى والثّانية ونصوصا أخرى توجيهاً مختلفاً، ويرى أنّ الأمر وسط بين الجبر والتّفويض.

3/ الموقف القائل بالأمر بين الأمرين

131 **ما يحكم به الوِجْدَان** ◊ ينطلق أصحاب هذا الموقف من القول بأنّ الوِجْدَان (الحسّ الباطنيّ)[527] يحكم بأنّ فعل الإنسان مرتبط بإرادته. فالطّالب يجد أنّ فعل دخوله إلى قاعة الدّرس تحت اختياره، ولو شاء لم يدخل؛ وحين يترك الدّخول، فهو يجد أنّ فعل التّرك من اختياره، ولو شاء لدخل[528].

132 **مبادئ الفعل: الحياة والقدرة والعلم** ◊ لكن لفعل الدّخول أو ترك الدّخول مبادئ هي حياة الطّالب (الميّت لا يستطيع أن يأتي فعل الدّخول ولا فعل ترك الدّخول) وقدرته (من أقعده المرض لا يستطيع أن يأتي فعل الدّخول ولا فعل ترك الدّخول) وعلمه (من نسي أن ثمّ درسا لا يستطيع أن يأتي فعل الدّخول ولا فعل

---

[527] هنالك القضايا اليقينيّة، والمظنونة، والمشهورة، والوهميّة، والمسلّمة، والمقبولة، والمشبّهة، والمخيّلة. وداخل القضايا اليقينيّة، نجد القضايا الأوّليّة، ونجد القضايا الحسّيّة، ونجد القضايا التّجريبيّة، ونجد القضايا المتواترة، ونجد القضايا الحدسيّة، ونجد القضايا الفطريّة. فإذا اهتممنا بالقضايا الحسّيّة، قلنا إنّ الحسّ قسمان: حسّ ظاهر، مثل حكمنا بأنّ نارا هي الآن أمامنا محرقة؛ وحسّ باطن، ومثاله العلم بأنّ لنا إرادة وجوعا وألما وخوفا ونحو ذلك (نظر حول القضايا ما سيأتي في الفقرة 222 وما بعدها).

[528] انظر: الشّيخ محمّد إسحاق الفيّاض، م س (المباحث الأصوليّة)، ج 3، ص 149.

ترك الدّخول، لأنّ هذين فرع للعلم بوجود درس). هذه المبادئ هي بيد الله تعالى وتحت سلطانه المطلق. فالإنسان إذن مختار طالما فيه الحياة والقدرة والعلم[529].

133 لازم الموقف ◊ وهذا يكفي للقول بعدم لغويّة التّكليف ويبرّر الثّواب والعقاب. ثمّ إنّ هذا يسمح بالقول بالتّحسين والتّقبيح العقليّين.

بعبارة أخرى: يصدر الفعل عن اختيار العبد، وله أن يفعل وأن لا يفعل. لكنّ حياة العبد وقدرته وعلمه، كلّ ذلك يفيضه الله تعالى، بحيث لو لم يفض للعبد واحدا منها، لزم عن ذلك عدم صدور الفعل من العبد.

ويوضّح الموقف القائل بالأمر بين الأمرين بالمثال التّالي: "لو كان هناك مولى له عبد مشلول الحركة تماماً، واتّفق أن كان للسّيّد وسيلة يتمكّن بها من دبِّ الحركة الإراديّة في جسد عبده، وكانت هذه الوسيلة خاضعة لإرادة السّيّد، بمعنى أنَّه متى ما أراد أن يبعث الحركة الإراديّة في جسد عبده فعل ومتى ما أراد إعادته إلى حالة الشّلل تمكّن من ذلك، كما لو كانت الوسيلة من قبيل التّيّار الكهربائيّ ويكون التّحكُّم في بعثه وقطعه بيد السّيّد. فعندئذ لو وضع الجهاز الكهربائيّ وضغط على زرِّه الذي بيده، فإنَّ العبد حينئذ يصبح قادراً على الحركة الإراديّة، بمعنى أنَّ التّيّار الكهربائيّ يؤهّله للحركة لا أنّه يُلجئُه على الحركة، فإنّه يمكن للعبد أن لا يتحرّك وإن كانت له أهليّة التّحرّك الإراديّ. فلو قام العبد بعد بعث التّيّار في جسده بقتل شخص أو مساعدة يتيم، وكان ذلك بمرأى من السّيّد المتحكّم في التّيّار الكهربائيّ، فإنَّ الفعل الذي صدر عن العبد يمكن نسبته إلى العبد باعتبار أنَّه صدر عن إرادته واختياره وكان له أن لا يفعل ذلك، إذ أنَّ الحركة المنبعثة له بواسطة التّيّار كانت من سنخ الحركات الإراديّة. كما يمكن نسبته إلى السّيّد لأنَّه الباعث للحركة، وكان ملتفتاً إلى ما يصدر عن العبد من أفعال، وكان بإمكانه أن يقطع عنه الحركة بواسطة قطع

[529] انظر: م س (المباحث الأصوليّة)، ج 3، ص 76.

التّيّار إلّا أنَّه لم يفعل ذلك، لأنّه شاء أن يكون العبد مختاراً فيما يصدر عنه من أفعال. وبهذا المثال اتَّضح المراد من الأمر بين الأمرين، فلا العبد مستقلّ في فعله ولا هو مجبر عليه"[530].

134 لفعل الإنسان علّتان فاعلتان أو مقدّمتان (القهر والحرّيّة) ◊ وهكذا للفعل علّتان فاعلتان: علّة فاعلة قريبة (مباشرة) هي العبد، وعلّة فاعلة بعيدة (غير مباشرة) هي الله تعالى[531].

بألفاظ مغايرة لما سبق: وقوع الفعل من العبد يتوقّف على مقدّمتين:

■ المقدّمة الأولى: حياة العبد وقدرته وعلمه، "وكلُّ ذلك مفاض من قبل الله جلَّ وعلا، وهذه الإفاضة لا تختصّ بالإحداث والإيجاد فحسب، بل هي فيض بعد فيض، فالفقر الذّاتيّ للإنسان – ولسائر الممكنات – يستوجب احتياجه إلى مفيض الوجود جلَّ وعلا حدوثاً واستمراراً [...] وهذا هو معنى الفقر الذّاتيّ للممكنات، فإفاضة الوجود عليها لا يسلب عنها صفة الفقر بعد أن كان الفقر هو ذاتها، ومن هنا لو انقطع عنها الفيض لانقطعت عنها كلُّ الكمالات مثل الحياة والقدرة"[532].

وهكذا فالإنسان ليس موصوفا نحمل عليه وصف الفقر، بل الإنسان عين الفقر (والله عين الغنى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ**﴾ [فاطر: 15]).

---

[530] محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة الأمر بين الأمرين.

وانظر حول جميع ما ورد أعلاه عن الأمر بين الأمرين: السّيّد محمّد صادق الرّوحاني، م س (زبدة الأصول)، ج 1، ص 222 وما بعدها.

[531] العلّة الفاعلة القريبة "هي التي لا توجد واسطة بينها وبين معلولها، كالنّار والاحتراق مثلا؛ أمّا البعيدة فهي التي توجد واسطة بينها وبين معلولها مثل اليد علّة لفتح الباب بواسطة المفتاح". عبد الجبّار الرّفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلاميّة، دار الهادي، بيروت، ط 1، 1422 هـ/ 2001 م، ج 2، ص 85.

[532] محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة الأمر بين الأمرين.

■ المقدّمة الثّانية: اختيار العبد وإرادته الفعل.

وبانتفاء واحدة من المقدّمتين "يستحيل وقوع الفعل في الخارج:

"فالمقدّمة الأولى تحت قدرة الله وسلطنته المطلقة التّامّة.

"والمقدّمة الثّانية بيد العبد.

"فإذا كانت المقدّمة الأولى متحقّقة، فوقوع الفعل في الخارج باختيار العبد ومشيئته"[533].

ويمكن القول إنّ أهل الجبر لم يروا إلّا المقدّمة الأولى، وإنّ أهل التّفويض لم يروا إلّا المقدّمة الثّانية، أمّا أهل الأمر بين الأمرين فلم يغفلوا عن كون المسألة تتكوّن من مقدّمتين.

ولقد تبنّى هذا القول الأخير الشّيعة الإماميّة. كما تبنّاه أيضا فريق من الأشاعرة[534].

---

[533] الشّيخ محمّد إسحاق الفيّاض، م س (المباحث الأصوليّة)، ج 3، ص 76.

[534] "غير أنّ فريقا من الأشاعرة لم يرتض هذا الرّأي (المقصود رأي الأشعري الذي سلف ذكره في الفقرة 125) ووصفوه بأنّه جبريّة متوسّطة، تمييزا له عن الجبريّة الخالصة. ولذلك وجدنا أعلام الأشاعرة يسعون إلى تقديم رأي آخر ينجو من هذه الجبريّة، حتّى ولو كانت متوسّطة، وظهر ذلك لدى الباقلاني (403 هـ). ثمّ تخطّى الجويني ذلك قائلا: «أمّا نفي القدرة والاستطاعة ممّا يأباه العقل والحسّ، وأمّا إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهي كنفي القدرة أصلا [...] فلا بدّ إذاً من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة» (حصلت هنا إحالة على: الملل والنّحل). وقال السّبكي معلّقا على هذا الإصلاح لرأي الأشعري: «وللقاضي أبي بكر مذهب يزيد على مذهب الأشعري، ولإمام الحرمين والغزالي مذهب يزيد على المذهبين جميعا، ويدنو كلّ الدّنوّ من الاعتزال، وليس هو هو» (حصلت هنا إحالة على: طبقات السّبكي). وقد انتهى الشّهرستاني نفسه إلى أنّ «الحقّ في المسألة تسليم التّمكّن والتّأتّي والاستطاعة على الفعل على نحو ينتسب إلى العبد (معه) وجه من الفعل يليق بصلاحية قدرته واستطاعته، وإثبات الافتقار والاحتياج، ونفي الاستقلال والاستبداد [...]» (حصلت هنا إحالة على: الشّهرستاني، نهاية

135 **النّصوص** ◊ والنّصوص التي رأينا سابقا أنّها تدعّم القول بالجبر، يفهمها أصحاب القول بالأمر بين الأمرين على أنّها تدعّم موقفهم لا موقف أهل الجبر:

﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾ [الصّافّات: 96]. إذن اللهُ خلق العمل، وهذا ما يقوله أهل الجبر، لكنّ أهل الأمر بين الأمرين ينبّهون إلى أنّ الله نسب خلق العمل أيضا إلينا فقال: تعملون.

﴿**فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى**﴾ [الأنفال: 17]. إذن اللهُ قتل والله رمى، وهذا ما يقوله أهل الجبر، لكنّ أهل الأمر بين الأمرين ينبّهون إلى أنّ الله نسب أيضا القتل للصّحابة (تقتلوهم) ونسب أيضا الرّمي للرّسول ﷺ (رميت إذ رميت).

﴿**كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ**﴾ [المدّثّر: 31]. يقول أهل الأمر بين الأمرين: يُضِلّ الله بالمقدّمة الأولى؛ لكنّ العبد مختار: فيَضِلّ، إن أراد هو أن يَضِلّ؛ ولا يَضِلّ، إن أراد هو أن لا يَضِلّ. وهكذا فنحن أمام نصّ مطلق (يضلّ ويهدي بالمقدّمتين)، لكنّه فُهم على أنّه لا يفيد الإطلاق.

إلخ.

الأقدام في علم الكلام)". عبد الحميد مدكور، «الأشعريّة»، مقالة منشورة في: موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلاميّ (م س)، ص 107.

وقد يمكن القول، بشيء من التّجوّز وبعد قراءة ما ورد أعلاه، إنّ فرقة الأشعريّة ثلاثة فرق: أشعريّة أشعريّة، وأشعريّة معتزلة، وأشعريّةُ أمرٍ بين الأمرين.

انظر أيضا الرّازي وهو يتحدّث حول من تبنّى الرّأي الوارد في المتن: "الفرقة الثّانية الذين يقولون: المؤثّر في وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد. ويشبه هذا قول الأستاذ أبي إسحاق الاسفرائيني فإنّه نقل عنه أنّه قال: قدرة العبد تؤثّر بمُعين". فخر الدّين الرّازي، م س (الأربعين في أصول الدّين)، ج 1، ص 319 وما بعدها. انظر كذلك: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط 1، 1998، ص 188 وما بعدها.

وبالنّسبة إلى النّصوص التي رأينا أنّها تستعمل لتدعيم الرّأي القائل بالتّفويض، فهذه النّصوص أيضا يفهمها أهل الأمر بين الأمرين على أنّها تدعّم موقفهم لا موقف التّفويض.

﴿**الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ**﴾ [غافر: 17]. يقول أهل الأمر بين الأمرين: الإنسان يكسب بالمقدّمة الثّانية. لكن مع المقدّمة الثّانية ثمّ المقدّمة الأولى، وبكليهما يحصل الكسب، أي الفعل.

﴿**فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**﴾ [الشّمس: 8 – 10]. يقول أهل الأمر بين الأمرين: الفجور من فعل النّفس والتّقوى كذلك، لكنّ هذا بالمقدّمة الثّانية. أمّا بالمقدّمة الأولى، فالفعلان من الله.

ممّا تقدّم يخلص أنّ جميع النّصوص قابلة لأن تُفهم على أنّها قالت بالأمر بين الأمرين[535].

---

[535] وثمّ أقوال تنسب لعليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه ولبعض أبنائه تفيد بأنّهم فَهِموا النّصوص على هذا النّحو:

– "لَمّا انصرف أمير المؤمنين عليه السّلام من صفّين إذ أقبل شيخ فجثى بين يديه ثمّ قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشّام بقضاء من الله وقدر؟ فقال أمير المؤمنين (ع): أجل يا شيخ، ما علوتم تلّة ولا هبطتم بطن واد إلّا بقضاء من الله وقدر. فقال له الشّيخ: عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين. فقال له: مه يا شيخ، فوالله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مُقامكم وأنتم مقيمون، وفي مُنصرفكم وأنتم منصرفون؛ ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرّين. فقال له الشّيخ: كيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين، ولا إليه مضطرّين، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟ فقال عليه السّلام له: وتظنّ أنّه كان قضاءً وقدرا لازما؟ إنّه لو كان كذلك، لبطل الثّواب والعقاب، والأمر والنّهى والزّجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن [...] إنّ الله تبارك وتعالى كلّف تخييرا [...] ولم يُعص مغلوبا، ولم يُطَع مُكرِها، ولم يُمَلِّك مفوّضا، ولم يخلق السّماوات والأرض وما بينهما باطلا، ولم يبعث النّبيّين مبشّرين ومنذرين عبثا".

136 مسألة علم الله بالأفعال قبل أن تقع، هل تنافي الحرّيّة؟ ◊ لكن ثمّ مشكل حتّى بعد ذكر ما سبق. فالله عالم بكلّ شيء، ومن ثمّ فهو عالم بأفعال العباد قبل وقوعها. فالثّابت "عند المسلمين والذي يعتقدونه أنّ علمه تعالى متعلّق بجميع الموجودات ولم يخرج شيء عن علمه، ومنها أفعال العباد. فكلّ ما يصدر منهم متعلّق لعلمه، فيجب وجوده وإلّا لزم كون علمه تعالى جهلا"[536]. بعبارة أخرى: لتعلّق علمه بالفعل، لابدّ وأن يوجد الفعل جبرا، أو يتبدّل علمه بالجهل. وحيث أنّ الثّاني محال، فيتعيّن الأوّل.

لكن يمكن الرّدّ على هذه الشّبهة بالقول: "إنّ الله تعالى عالم بأفعال العبد بكافّة خصوصيّاتها من كمّها وكيفها وأينها ومتاها ونحو ذلك، ومن الطّبيعيّ أنّه لابدّ من وقوعها منه في الخارج على طبق علمه سبحانه وتعالى، لا على طبق اختيار العبد، وإلّا لزم تخلّفه عنها وهو مستحيل"[537]. لكنّ علمه الذّاتيّ بالأشياء قبل خلقها ووجودها خارجٌ عن حدود تصوّرنا وإدراكنا، ضرورة أنّه ليس بإمكاننا تصوّر علمه

– سأل علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه عباية الأسدي عن الاستطاعة التي يقوم بها ويقعد ويفعل ويترك، فقال: "أسألك عن الاستطاعة تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عباية، فقال له أمير المؤمنين (ع): قل يا عباية. وما أقول؟ قال: إن قلتَ إنّك تملكها من دون الله قتلتك، وإن قلتَ تملكها مع الله قتلتك. قال: فما أقول؟ قال: تقول إنّك تملكها بالله الذي يملكها من دونك".

– "عن أبي جعفر (عليه السّلام) وأبي عبد الله (عليه السّلام) قالا: إنّ الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذّنوب ثمّ يعذّبهم عليها، والله أعزّ من أن يريد أمرا فلا يكون".

انظر حول الأخبار الواردة أعلاه: السّيّد محمّد صادق الرّوحاني، م س (زبدة الأصول)، ج 1، ص 225 وما بعدها.

[536] الشّيخ محمّد إسحاق الفيّاض، م س (المباحث الأصوليّة)، ج 3، ص 110.

[537] م س (المباحث الأصوليّة)، ج 3، ص 103.

الذّاتيّ الذي هو عين ذاته المقدّسة وإلّا لكان بالإمكان تصوّر ذاته المقدّسة أيضا[538].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: علمُ الله تعالى "بوقوع الفعل من العبد في الخارج ليس من إحدى مقدّماته ومبادئه، لأنّ مقدّماته ومبادئه عبارة عن حياة العبد وقدرته وعلمه، فالعبد مختار في فعله شريطة وجود هذه المبادئ والمقدّمات فيه"[539].

وفي جواب آخر قيل: "العلم تعلّق بالمعلوم بشرط أن يقع باختيار الإنسان، فلو لم يقع المعلوم باختياره لم يكن هو المعلوم [...] فالعلم الأزليّ تعلّق بفعلي وكونه واقعا باختياري بنحو أتمكّن من فعله وتركه. هذا هو المعلوم. فلو فرضنا أنّ هذا الفعل وقع من دون اختياري، فلا يكون هو المعلوم، لأنّ المعلوم هو الفعل وكونه صادرا باختيار الإنسان بحيث يتمكّن من فعله وتركه"[540].

137 الإرادة التّكوينيّة والإرادة التّشريعيّة ◊ وهكذا يمكن القول بالأمر بين الأمرين. وإذا أردنا دقّة أكبر، وجب أن نفرّق بين "الإرادة التّكوينيّة والإرادة التّشريعيّة. فالأولى: إرادة الشّخص صدور الفعل عنه بنفسه بلا تخلّل إرادة غيره في صدوره، كما في إرادة الله تعالى خلق العالم وإيجاد الأرض والسّماء، وكإرادتك أكلك وشربك [...] والثّانية: إرادة الشّخص صدور الفعل عن غيره بإرادته واختياره، كما في إرادة الله تعالى صدور العبادات والواجبات من عباده باختيارهم وإرادتهم، لا مجرّد

---

[538] انظر: السّيّد كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميّين، دار فراقد، إيران – قم، ط 1، 1426 هـ، ص 147 وما بعدها.

[539] الشّيخ محمّد إسحاق الفيّاض، م س (المباحث الأصوليّة)، ج 3، ص 105.

[540] عبد الجبّار الرّفاعي، م س (مبادئ الفلسفة الإسلاميّة)، ج 2، ص 377.

حصولها بأعضائهم وصدورها بأبدانهم بدون تخلّل القصد منهم، وكما في إرادتك صدور الفعل من ابنك [...] بلا إجبار منك وإلجاء"[541].

138 **الله القاهر فوق عباده، والعبد الحرّ** ◊ و"(الإنسان) يمكنه أن لا يصلّي، لأنّ وجوب الصّلاة حكم تشريعيّ وليس قانونا تكوينيّا؛ (و) يمكنه أن يشرب الخمر، لأنّ حرمة الخمر قانون تشريعيّ وليس قانونا تكوينيّا؛ لكنّ (الإنسان) لا يمكنه [...] مثلا [...] أن يجعل الماء لا يغلي إذا توفّرت شروط الغليان"[542]. ثمّ بالنّسبة إلى الصّلاة وعموم الأفعال، فالإنسان صاحبها بمقتضى المقدّمة الثّانية فحسب. ولو

---

[541] الشّيخ علي المشكيني، اصطلاحات الأصول، دفتر نشر الهادي، قم، 1413 هـ ق/ 1371 هـ ش، ص 29، تحت عبارة: الإرادة، ص 29.

انظر أيضا التّمييز داخل القدر والقضاء الإلهيّ بين القدر والقضاء الكونيّ والقدر والقضاء التّكليفيّ: محمّد السّيّد الجليند، «القضاء والقدر»، مقالة منشورة في: م س (موسوعة العقيدة الإسلاميّة)، ص 939 وما بعدها.

وقرّب ما جاء في المتن من: طه عبد الرّحمان، شرود ما بعد الدّهرانيّة. النّقد الائتمانيّ للخروج من الأخلاق، المؤسّسة العربيّة للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2016، ص 31 وما بعدها.

[542] السّيّد محمّد باقر الصّدر، مقدّمات في التّفسير الموضوعيّ للقرآن، دار شامخ، د م، د ت، ص 91.

شاء الله أن تحصل الصّلاة، لجعلها أمرا تكوينيّا؛ ولو شاء أن لا يحصل شرب الخمر، لسحب المقدّمة الأولى.

ممّا تقدّم يخلص أن ثمّ ثلاثة مواقف: الجبر والتّفويض والأمر بين الأمرين. والبحث في هذه المواقف تابع للبحث في مسألة صاحب الحكم. بعد هذه المسألة، تتناول كتب الأصول عند السّنّة الفعل الذي يتعلّق به الحكم[543].

الفقرة الثّالثة: الفعل متعلّقُ الحكم

139 كلّ حكم ينصبّ على فعل ◊ متعلّق الحكم (أو المحكوم فيه[544]، أو المحكوم به[545]) هو فعل. هذا بيّنٌ في الحكم التّكليفيّ، لأنّه يتمثّل في إيجاب فعل أو منعه أو إباحته. أمّا في الحكم الوضعيّ، فليس ثمّ ممّا سبق شيء؛ وعليه فمتعلّقه ليس فعلا؛ لكن بالتّحليل نكتشف أنّ هذا الحكم ينظّم الفعل بصفة غير مباشرة؛ ومن هذه الحيثيّة يمكن القول إنّ متعلّقه هو أيضا فعلٌ[546].

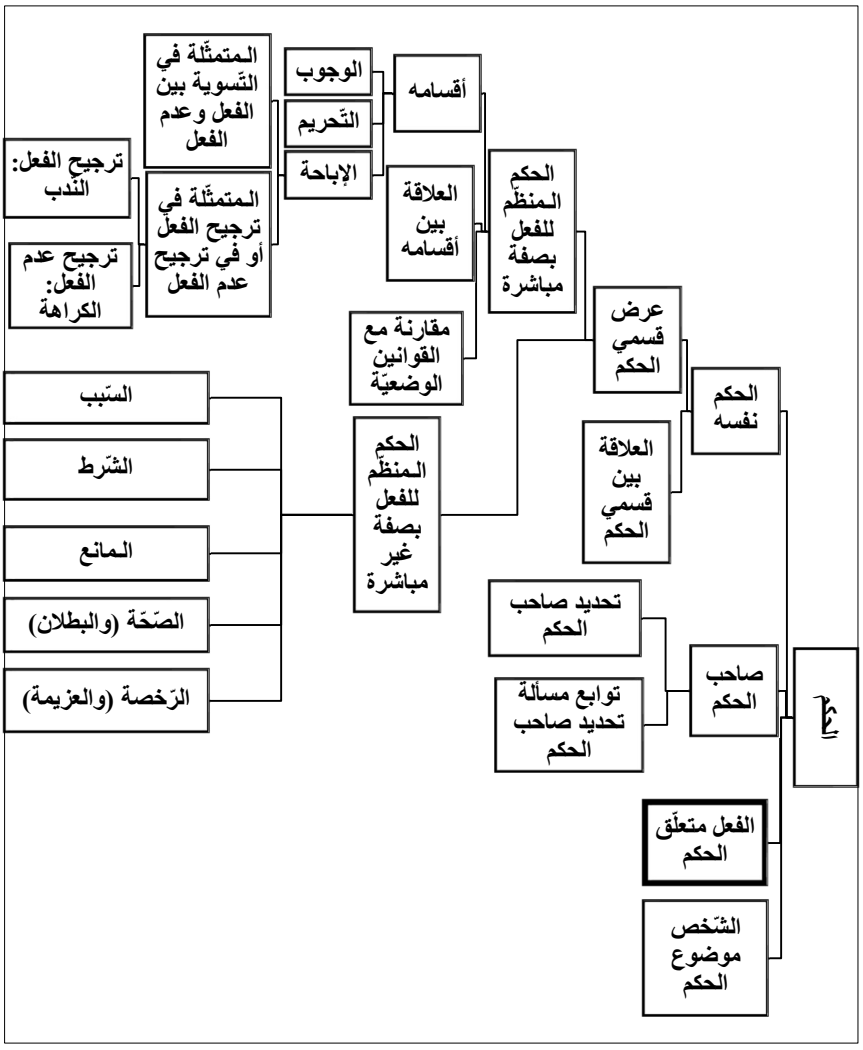
140 شروط الفعل ◊ ويتحدّث الأصوليّون عن شروطٍ لهذا الفعل، منها:

أوّلا: شرط أن يكون معلوماً من المكلّف علما تامّا. معنى ذلك أن لا يأتي الخطاب الحاوي للفعل مجملا. فالأمر القرآنيّ بالصّلاة مثلا مجمل، من هنا يكون الفعل غير معلوم علما تامّا، فلا يصحّ لذلك أن يكون موضوع تكليف إلّا إذا زال عن النّصّ الإجمال. ولقد أزالت السّنّة إجمال النّصّ الذي أخذناه مثالا حين بيّن الرّسول ﷺ كيفيّة الصّلاة[547].

ويمكن أن نزيد كأمثلة نصوص القرآن التي أوجبت الحجّ أو الزّكاة وغيرها. لكن أهمّ من المثال أن نقول إنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه[548].

ويقول الأصوليّون إنّ المقصود بـ"العلم بالفعل" لا العلم الحقيقيّ بل إمكان العلم. "فمتى بلغ الإنسان عاقلا قادرا على أن يعرف الأحكام الشّرعيّة بنفسه أو بسؤال

(543)



(544) جاء عند وهبة الزّحيلي: "عبّر بعض الأصوليّين بالمحكوم فيه لأنّ الفعل هو المحكوم فيه بالوجوب أو بالمنع مثلا". وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 132. انظر الاصطلاح نفسه عند: محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 71؛ محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 118؛ محمّد الخضري، م س (أصول الفقه)، ص 76؛ عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 1، ص 179.

أهل الذّكر عنها، اعتبر عالما بما كلّف به، ونفذت عليه الأحكام، وألزم بآثارها، ولا يقبل منه الاعتذار بجهلها. ولهذا قال الفقهاء: لا يقبل في دار الإسلام عذر الجهل بالحكم الشّرعيّ، لأنّه لو شرط لصحّة التّكليف علم المكلّف فعلا بما كلّف به ما استقام التّكليف، واتّسع المجال للاعتذار بجهل الأحكام. وعلى هذا التّقنين الوضعيّ، فالنّاس يعتبرون عالمين بالقانون بتيسير إمكان علمهم به، وذلك بنشره بالطّريق القانونيّ بعد إصداره. ولا اعتبار لأنّ كلّ فرد من المكلّفين علم به فعلا أو لا"[549].

ثانيا: شرط أن يكون معلوما أنّ التّكليف بالفعل مردّه أصل هو حجّة عند الشّارع[550]. بعبارة أخرى: إذا كنّا مثلا أمام حكم يوجب فعلا واستُخرِج هذا الحكم بواسطة القياس، فينبغي لامتثاله أن يكون القياس حجّة عند الله تعالى لاستنباط الأحكام التي شرعها لعباده. وهكذا مع بقيّة الأصول. من أجل ذلك نجد داخل الكلام عن كلّ أصل من أصول الفقه مبحثا يتناول حجّيته.

---

(545) جاء عند وهبة الزّحيلي: "وعبّر بعضهم بالمحكوم به لأنّ فعل المكلّف يوصف بأنّه مأمور به أو منهيّ عنه مثلا". وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 132.

(546) انظر الفقرة 112.

ويقول وهبة الزّحيلي: "المحكوم به هو فعل المكلّف الذي تعلّق به حكم الشّارع اقتضاء أو تخييرا أو وضعا [...] والمحكوم به [...] في الحكم الوضعيّ [...] قد يكون فعلا للمكلّف، وقد لا يكون فعلا له، ولكنّه يؤول إلى فعله، كدلوك الشّمس الذي جعله الشّارع سببا لوجوب الصّلاة على المكلّف، فتعلّق الحكم الوضعيّ بفعل المكلّف يكون بواسطة تعلّقه بالحكم التّكليفيّ من جهة كونه سببا أو شرطا أو مانعا منه". وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 132 وما بعدها.

(547) انظر مثلا: محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 120 وما بعدها.

(548) عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 129.

(549) م س (علم أصول الفقه)، ص 129. انظر أيضا الفقرة 38.

(550) م س (علم أصول الفقه)، ص 129 وما بعدها.

ثالثا: شرط أن يكون الفعل أو تركه ممكنا، أي غير مستحيل. فالشّارع، بل وأيّ عاقل، محمول على الجدّيّة، والتّكليف بمستحيل هو من قبيل العبث لأنّ هذا التّكليف لن يجد له تنفيذا[551].

---

[551] انظر مثلا: خالد عبد اللطيف محمّد نور عبد الله، مسائل أصول الدّين المبحوثة في علم أصول الفقه. عرض ونقد على ضوء الكتاب والسّنّة، الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط 1، 1426 هـ، ص 533 وما بعدها.

وانظر أيضا: عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 130 وما بعدها. ويقول هذا الأصوليّ: "وتفرّع عن هذا الشّرط أمران:

"أحدهما: أنّه لا يصحّ شرعيّا التّكليف بالمستحيل، سواء أكان مستحيلا لذاته أم مستحيلا لغيره. فالمستحيل لذاته، أي المستحيل عقلا، هو ما لا يتصوّر العقل وجوده، كالجمع بين الضّدّين، مثل إيجاب الفعل وتحريمه في وقت واحد، على شخص واحد؛ أو الجمع بين النّقيضين كالنّوم واليقظة في وقت واحد. والمستحيل لغيره، أو العاديّ، ما يتصوّر العقل وجوده ولكن ما جرت سنن الكون ولا العادة المطّردة بوجوده، كطير الإنسان في الهواء بغير طائرة ووجود زرع بغير بذرة، لأنّ ما لا يتصوّر وجوده عقلا أو عادة لا يمكن للمكلّف فعله، وهو ليس في وسعه، والله لا يكلّف نفسا إلّا وسعها، وهو حكيم منزّه عن العبث وعن التّكليف بفعل ما لا سبيل إلى فعله [...]

"وثانيهما: أنّه لا يصحّ شرعا تكليف المكلّف بأن يفعل غيره فعلا أو يكفّ غيره عن فعل، لأنّ فعل غيره أو كفّ غيره ليس ممكنا له هو، وعلى هذا لا يكلّف إنسان بأن يزكّي أبوه أو يصلّي أخوه أو يكفّ جاره عن السّرقة. وكلّ ما يكلّف به الإنسان ممّا يخصّ غيره هو النّصح، والأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، وهذا من فعله المقدور له.

"وكذلك لا يصحّ شرعا أن يكلّف الإنسان بأمر من الأمور الجِبِلّيّة للإنسان التي هي مسبّبات لأسباب طبيعيّة ولا كسب للإنسان فيها ولا اختيار، كالانفعال عند الغضب، والحمرة عند الخجل، والحبّ والبغض، والحزن والفرح، والخوف، حين وجود أسبابها، والهضم والتّنفّس، والطّول والقصر، والسّواد والبياض، وغير ذلك من الغرائز التي فطر عليها النّاس، ووجودها وعدمها خاضع لقوانين خلقيّة، وليس خاضعا لإرادة المكلّف واختياره، فهي خارجة عن قدرته، وليست من الممكنات له. وإذا ورد في بعض النّصوص ما يدلّ ظاهره على أن فيه تكليفا بما ليس مقدورا للإنسان من هذه الأمور، فهو ليس على ظاهره، وبتحقيق النّظر فيه يتبيّن أنّه تكليف بما هو مقدور. مثلا قوله ﷺ: «لا تغضب» ظاهره التّكليف

بالكفّ عن أمر طبيعيّ غير كسبيّ وهو الغضب عند وجود داعيته، ولكن حقيقته التّكليف بالكفّ عمّا يعقب الغضب، ويلحق الغضوب من ثورة نفسه ومظاهر انتقامه، فالمراد: اضبط نفسك حين الغضب وكفّها عن آثاره السّيّئة. وقوله عليه السّلام: «كن عبد الله المقتول، ولا تكن عبد الله القاتل» ظاهره التّكليف بأن يقتله غيره، ولكن حقيقته التّكليف بأن لا يظلم ولا يبدأ بعدوان، فالمراد: لا تظلم. وقوله عليه السّلام: «أحبّوا الله لما أسدي عليكم من نعمه» ظاهره التّكليف بالحبّ، ولكن حقيقته التّكليف بالنّظر في النّعم التي أسداها الله إليك حتّى تكونوا دائما ذاكرين شاكرين. وقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ**﴾ [آل عمران: 102]، ظاهره تكليفهم الآن بأن يسيروا في طريق يثبّت إيمانهم ويقوّي عقائدهم حتى يؤدّي بهم هذا إلى أن يموتوا على دينهم. وقوله تعالى: ﴿**لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ**﴾ [الحديد: 23] ظاهره التّكليف بأن لا يحزن الإنسان على شيء فاته، ولا يفرح بشيء أتاه، وهذا غير مقدور له. لكن حقيقته التّكليف بالكفّ عما يعقب الاسترسال في الحزن من السّخط، وما يعقب الاسترسال في الفرح من البطر والزّهو. وهكذا كلّ ما ورد من أمثال هذه النّصوص فهو مؤوّل بأنّ التّكليف فيه إمّا ورد على ما يلحق الأمر الطّبيعي ويترتّب عليه من آثار، أو على ما يسبقه من بواعث ودوافع، وهذه اللواحق والسّوابق أمور كسبيّة للإنسان وفي مقدوره".

وجاء عند محمّد صنقور: "القدرة التّكوينيّة بالمعنى الأعمّ. ويتّضح المراد منها بهذا البيان: وهو أنَّ كلّ تكليف فهو مشروط بالقدرة التّكوينيّة على متعلَّقه، إذ يستحيل أن يكلِّف المولى جلَّ وعلا عبده بما لا يقدر على أدائه، فلو كان المكلَّف قادراً تكويناً على متعلَّق التّكليف فهل أنَّ هذا المقدار كاف في تصحيح جعل المولى ذلك التّكليف على عبده أو لا؟ من الواضح أنَّ ذلك وحده غير كاف لتصحيح جعل التّكليف على العبد بل لابدَّ من أن لا يكون ذلك التّكليف مزاحماً بتكليف آخر يعجز المكلَّف عن الجمع بينهما وإن كان قادراً تكويناً على امتثال كلّ واحد منهما بقطع النّظر عن الآخر، فالقدرة التّكوينيّة على أداء كلّ واحد من التّكليفين لا تصحّح التّكليف بالجمع بين التّكليفين. فلو افترضنا أنَّ المكلَّف قادر على أداء الصّلاة تكويناً كما أنَّه قادر على إنقاذ الغريق تكويناً إلّا أنَّه كان عاجزاً عن امتثال كلا التّكليفين، فهنا يستحيل تكليفه بالصّلاة بنحو مطلق وتكليفه بالإنقاذ بنحو مطلق، بمعنى تكليفه بالصّلاة مع فعليّة تكليفه بالإنقاذ، وكذلك العكس، وذلك لاستلزامه التّكليف بالجمع، والمفترض أنَّه عاجز عن الجمع بين امتثال كلا التّكليفين. ومن هنا يتنقّح أنَّ كلّ تكليف فهو مشروط بالقدرة على امتثال متعلّقه تكويناً كما هو مشروط بعدم وجود تكليف فعليّ مضادّ، ومجموع هذين الشّرطين يُعبَّر عنهما بالقدرة التّكوينيّة بالمعنى الأعمّ. فالقدرة التّكوينيّة بالمعنى الأعمّ تعني القدرة على

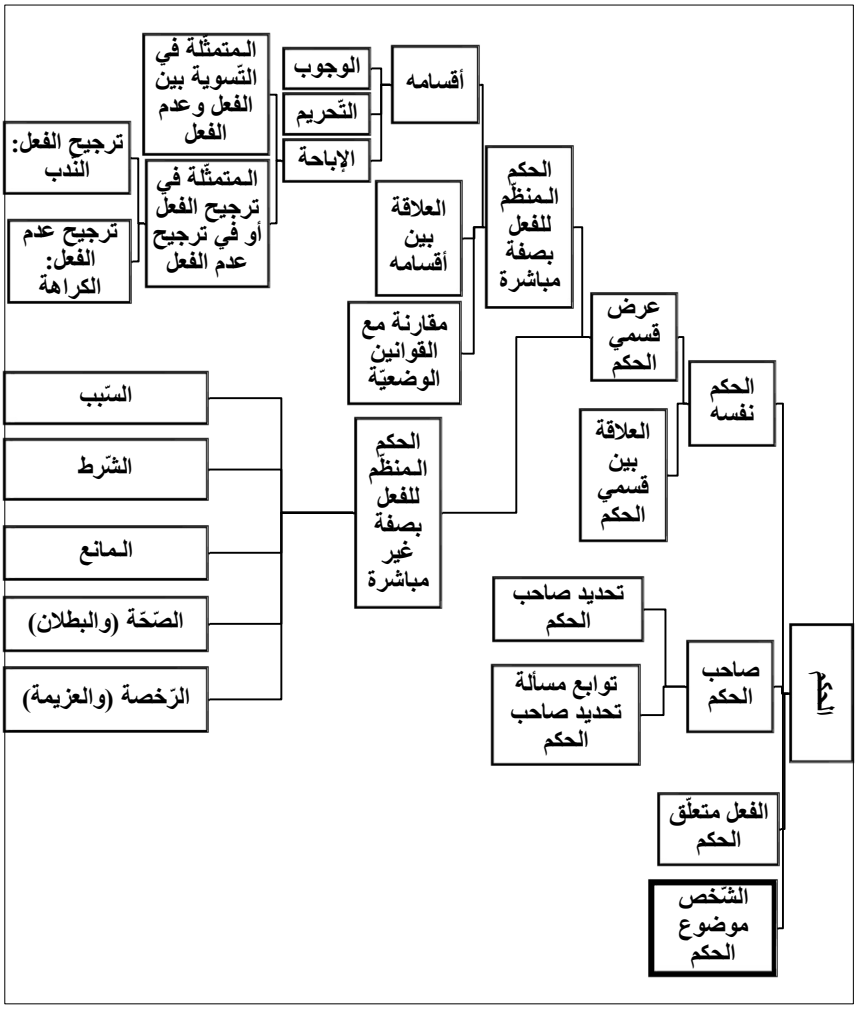
والاستحالة ليست المشقّة. فالشّاقّ يمكن عقلاً أن يتمّ التّكليف به؛ وإذا بلغ حدّا لا يُطاق، تأتي الرّخص[552].

متعلَّق التّكليف مع عدم ما يزاحمه من تكاليف أخرى بالغة مرحلة الفعليّة". محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: القدرة التّكوينيّة بالمعنى الأعمّ. انظره أيضا تحت عبارة: القدرة العقليّة والشّرعيّة. وتحت عنوان "في تكليف ما لا يُطاق" قال الآمدي: "نُقل عن الشّيخ أبي الحسن الأشعري – رحمه الله – في بعض الأقوال أنّه قال: لا يجوز التّكليف بالمحال كالجمع بين الضّدّين [...] والذي إليه ميله في أكثر أقواله: الجواز". سيف الدّين الآمدي، م س (أبكار الأفكار في أصول الدّين)، ج 2، ص 175. وفي منطق الأحكام انظر من يقول إنّ هنالك عدم تلاؤم بين الواجب والمستحيل: جون لويس غارديس، م س، ص 135.

[552] انظر مثلا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 140 وما بعدها.
وزيادة على ما ورد في المتن من مسائل، ثمّ أخرى تتناولها كتب الأصول تحت العنوان الذي نحن بصدده. من هذه المسائل تقسيم المحكوم فيه، وذلك من حيثيّات عدّة. انظر مثلا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 144 وما بعدها؛ محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه). ص 125 وما بعدها.

هذا عن شروط الفعل موضوع الحكم، بقي أن نتناول الشّخص الذي ينطبق عليه الحكم، أي بقي أن نتناول مسألة الأهليّة(553).

(553)



الفقرة الرّابعة: الشّخص موضوع الحكم (المحكوم عليه أو مسألة الأهليّة)

141 تقسيم البحث ◊ يأتي الحكم في خطاب.

ويقتضي تنفيذ الحكم فهم الخطاب (فهما مباشرا أو فهما عن طريق واسطة كما رأينا ذلك منذ قليل[554]).

ويقتضي فهم الخطاب توفّر العقل.

ويمكن القول إنّ العقل يتوفّر على نحوين: بالقوّة أوّلاً، وبالفعل ثانيا. ونقصد بتوفّره بالقوّة: أن نكون أمام الكائن الذي يملك آلة العقل، أي أمام الإنسان. أمّا توفّر العقل بالفعل، فنقصد به أن نكون أمام الكائن الذي صارت آلة العقل التي عنده عاملة ومنتجة بكامل طاقة عملها وإنتاجها، أي أمام الإنسان الذي توفّرت فيه مواصفات معيّنة.

وما أسميناه "العقل بالقوّة" هو ما يسمّى في اصطلاح الأصوليّين "أهليّة الوجوب"؛ وما أسميناه "العقل بالفعل" هو ما يُسمّى عندهم "أهليّة الأداء".

---

[554] انظر الفقرة 140.

والدّارس للأهليّة ينبغي له تعريفها من خلال قسميها هذين. لكن هذا غير كاف للتّعرّف عليها تعرّفا تامّا، إذ لكلّ قسم من القسمين أقسام. من أجل هذا سنعرّف الأهليّة من خلال أقسامها، ثمّ سنمرّ إلى تعريفها من خلال أقسام أقسامها(555).

(555)

أ) تعريف الأهليّة من خلال أقسامها

142 **تقسيم البحث** ◊ الأهليّة هي الصّلاحيّة[556]، وهي قسمان: أهليّة وجوب وأهليّة أداء[557].

1/ أهليّة الوجوب

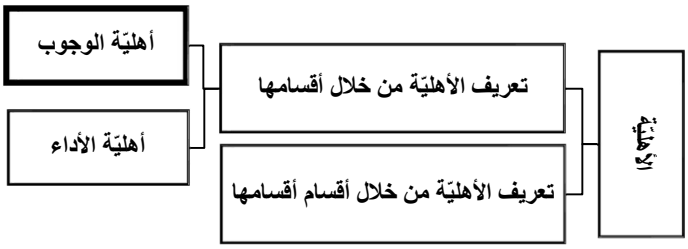
143 **الحقوق والواجبات** ◊ تعرّف أهلية الوجوب[558] بكونها الصّلاحيّة لأن تثبت الحقوق وتجب الواجبات[559].

والوصف الذي تُمتلك به هذه الأهليّة هو وصف الإنسان[560]. فإذا كنّا أمام من يصحّ وصفه بالإنسان، كنّا أمام من يصحّ وصفه بأنّه صاحب أهليّة وجوب. فأساس

---

(556) محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 135؛ عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 135.

(557)



(558) في القانون الفرنسي (وفي غيره)، الأهليّة قسمان. ويسمىّ القسم الأوّل: capacité de jouissance. وتترجم هذه العبارة بـ: أهليّة الوجوب.

انظر حول عموم الأهليّة في القانون الفرنسي:

فرانسوا تيري ودومينيك فينوييه، القانون المدنيّ. الأشخاص. الشّخصيّة – انعدام الأهليّة – الحماية، دالوز، باريس، ط 8، 2012، ص 275 وما بعدها.

François Terré et Dominique Fenouillet, *Droit civil. Les personnes. Personnalité – Incapacité – Protection*, Dalloz, Paris, 8e éd., 2012, p. 275 s.

هذه الأهليّة إذن وصف الإنسان. وفي كتب الأصول يُدقَّق فيقال إنّ الأساس هو الحياة؛ فمتى وجدت حياة، وجدت أهليّة وجوب؛ ومتى انتهت الحياة، انتهت أهليّة الوجوب[561].

وفي الكتب نفسها يُشار إلى الذّمّة، ويُقال إنّها: "الصّفة الفطريّة الإنسانيّة التي بها تثبت للإنسان حقوق قِبَل غيره، وتجب عليه واجبات لغيره"[562]. بتعبير مغاير: لا

فيليب بونفيس وأدلين قوتنوار، قانون القصّر، دالوز، باريس، ط 1، 2008، ص 495.

Philippe Bonfils et Adeline Gouttenoire, *Droit des mineurs*, Dalloz, Paris, 1re éd., 2008, p. 495 s.

إيفان بوفلان–لانور وفرجينيه لاريبو–ترناير، قانون مدنيّ. مقدّمة. الأموال. الأشخاص. العائلة، دالوز، باريس، ط 18، 2013، ص 467 وما بعدها.

Yvaine Buffelan-Lanore et Virginie Larribau-Terneyre, *Droit civil. Introduction. Biens. Personnes. Famille*, Dalloz, Paris, 18e éd., 2013, p. 467 s.

[559] إذن من له أهليّة الوجوب هو من له بالقوّة حقوق ومن عليه بالقوّة واجبات.

انظر حول تعريف أهليّة الوجوب: هدى محمّد حسن هلال، نظريّة الأهليّة. دراسة تحليليّة مقارنة بين الفقه وعلم النّفس، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، فرجينيا – الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ط 1، 1432 هـ/ 2011 م، ص 212؛ محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 135؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 163؛ عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 135.

[560] سنكتفي هنا بالحديث عن أهليّة الإنسان والشّخص الطّبيعيّ، ونترك الحديث عن الشّخص المعنويّ (أو الاعتباريّ). هذا الشّخص المعنويّ له أهليّة وجوب رغم أنّه ليس إنسانا (فيما يخصّ أهليّة الأداء، وإذا أخذنا كمثال القانون التّونسيّ، وجدناه في الفصل 5 من مجلّة الالتزامات والعقود ينزّل الشّخص المعنويّ منزلة الصّغير، أي منزلة من ليست له أهليّة أداء).

[561] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 163.

ولقد جاء في أحد كتب الأصول أنّ: "الأهليّة بهذا المعنى تسمّى في القانون الوضعيّ بالشّخصيّة القانونيّة". عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 423.

[562] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 136.

تثبت أهليّة الوجوب "إلّا بعد وجود ذمّة صالحة، لأنّ الذّمّة هي محلّ الوجوب، ولهذا يُضاف إليها ولا يُضاف إلى غيرها بحال، ولهذا اختصّ الإنسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمّة"[563].

هذا عن أهليّة الوجوب، بقيت أهليّة الأداء[564].

---

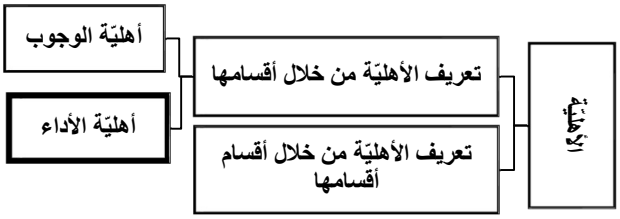
[563] محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 135 وما بعدها.

وينبغي القول إنّ مفهوم "الذّمّة" في الفقه الإسلاميّ أوسع من مفهوم "الذّمّة الماليّة" في القوانين الوضعيّة. ففي الأوّل نجد جميع أنواع الحقوق والواجبات، وفي الثّاني لا نجد إلّا الحقوق والواجبات الماليّة.

كما ينبغي القول إنّ بعض الفقهاء المسلمين المعاصرين يرون "أنّ الذّمّة وأهليّة الوجوب، كما تثبتان للإنسان، تثبتان لغيره [...] وسندهم في ذلك أنّ بعض الحقوق تثبت للوقف ولغيره، وليس الوقف إنسانا، ويباشر ناظر الوقف هذه الحقوق، ويؤدّي تلك الالتزامات نيابة عن الوقف. كما ينوب وليّ الأمر عن بيت المال في المطالبة بما له من حقوق، وأداء ما عليه من واجبات". عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 425.

وهكذا، وكما في القوانين الوضعيّة المعاصرة حيث يُقال إنّ أهليّة الوجوب والشّخصيّة القانونيّة تثبت للإنسان وللشّخص الطّبيعيّ، وتثبت أيضا للشّخص المعنويّ كالشّركات التّجاريّة والدّولة والجماعات العموميّة ونحو ذلك، يُقال اليوم إنّ أهليّة الوجوب في القانون الإسلاميّ لم يقع إثباتها للإنسان فحسب، بل أيضا للوقف وللدّولة ونحو ذلك.

(564)



2/ أهليّة الأداء

144 المسؤوليّة عن الأقوال والأفعال ◊ تعرّف كتب الأصول أهليّة الأداء[565] بأنّها الصّلاحيّة لأن يرتّب الشّارع آثارا على أقوال أو على أفعال الإنسان. فإذا قال (بعتُ، سوّغتُ، إلخ)، اعتُبِر قولُه (أي ترتّبت أحكام البيع، أو الكراء، إلخ)؛ وإذا فعل (صام، أضرّ بأملاك غيره، إلخ)، اعتُبِر فعلُه (سقط عنه واجب الصّيام، ضَمِن ودفع تعويضا للغير، إلخ)[566]. وعلى هذا فأهليّة الأداء ترادف المسؤوليّة عن الأقوال والأفعال[567].

والوصف الذي تُمتلك به أهليّة الأداء هو العقل[568]، أو ما أسميناه سابقا "العقل بالفعل".

---

[565] في القانون الفرنسيّ يسمىّ القسم الثّاني من الأهليّة: capacité d'exercice. وتترجم هذه العبارة بـ: أهليّة الأداء.

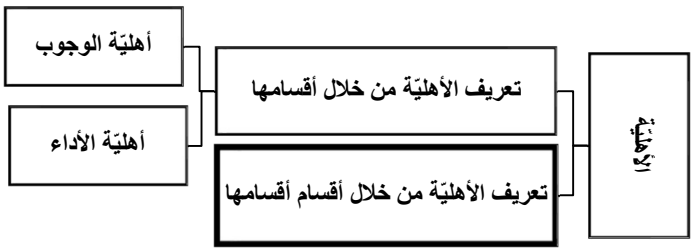
[566] انظر حول تعريف أهليّة الأداء، وعلى سبيل المثال: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 164.

[567] انظر: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 164.

[568] انظر: محمّد الخضري، م س (أصول الفقه)، ص 91؛ عبد المجيد محمود مطلوب، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 426.

هذا هو قسم الأهليّة المسمّاة بأهليّة الأداء. قبله تناولنا قسم الأهليّة المسمّاة بأهليّة الوجوب. بعد القسمين ينبغي تناول أقسام كلّ واحد منهما، أي ينبغي تعريف الأهليّة من حيثيّة أقسام أقسامها(569).

(569)



ب) تعريف الأهليّة من خلال أقسام أقسامها

145 **تقسيم البحث** ◊ ينبغي البدء بأقسام أهليّة الوجوب، ثمّ المرور إلى أقسام أهليّة الأداء(570).

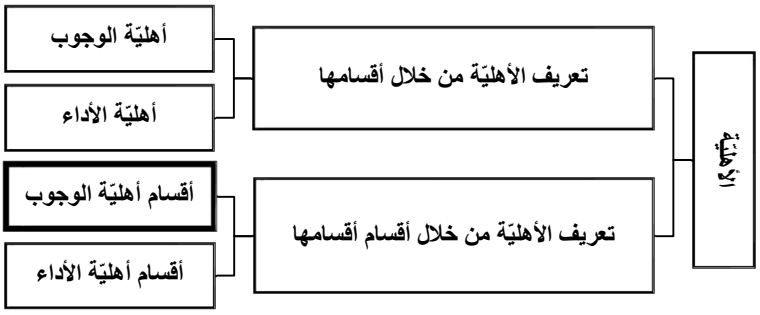
1/ أقسام أهليّة الوجوب

146 **تقسيم البحث** ◊ لأهليّة الوجوب قسمان: أهليّة وجوب ناقصة، وأهليّة وجوب كاملة(571).

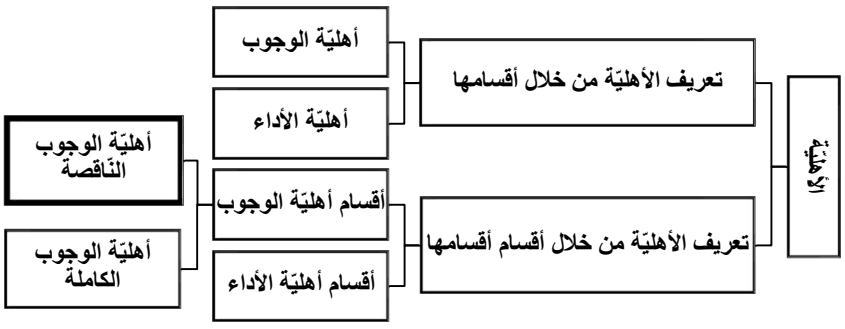
1.1/ أهليّة الوجوب النّاقصة

147 **الحقوق دون الواجبات** ◊ تكون أهليّة الوجوب ناقصة لدى الإنسان (ومن ثمّ تكون ذمّته ناقصة)، إذا صلح لأن تثبت له الحقوق دون أن تجب عليه

(570)



(571)


الأهليّة
تعريف الأهليّة من خلال أقسامها
أهليّة الوجوب
أهليّة الأداء
تعريف الأهليّة من خلال أقسام أقسامها
أقسام أهليّة الوجوب
أقسام أهليّة الأداء
أهليّة الوجوب النّاقصة
أهليّة الوجوب الكاملة

الواجبات[572]. هنا نجد الطّفل في بطن أمّه، فهو يرث[573] ويوصى له، أي تثبت له حقوق معيّنة[574]، لكن لا يجب عليه أيّ واجب[575].

والطّفل، إذا نزل من بطن أمّه حيّا، تتبدّل أهليّة الوجوب لديه من ناقصة إلى كاملة[576].

1. 2/ أهليّة الوجوب الكاملة

148 الحقوق ومعها الواجبات ◊ تكون أهليّة الوجوب كاملة لدى الإنسان، إذا صلح لأن تثبت له الحقوق وتجب عليه الواجبات. هنا نجد الإنسان بعد أن يولد حيّاً،

---

[572] ثمّ من تحدّث عن حالة ثبوت الواجبات دون الحقوق، ومثّل له بالصّورة التّالية: "إذا مات مدينا فإنّه تبقى عليه حقوق دائنيه. بل إنّ بعض الفقهاء اعتبر للميّت بعد موته أهليّة وجوب كاملة، إذا مات دائنا ومدينا فتكون له حقوق على مدينيه، وعليه حقوق لدائنيه. وهذا كلام لا وجه له، والحقّ أنّ الموت قضى على [...] (وصف) الإنسان، فليست له ذمّة أو أهليّة وجوب كاملة ولا ناقصة، وأمّا مطالبة مدينيه بما عليهم من الدّيون فلأنّها صارت حقّا للورثة، والورثة خلفوا مورّثهم فيما كان له، وفيما كان عليه في حدود ما تركه، وبعبارة أخرى ورثوا ما له من ديون على غيره، وآلت إليهم تركته مشغولة بديون لغيره". عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 136 وما بعدها.

[573] يوقف له من الميراث (انظر حول هذه المسألة وفي القانون التّونسيّ: الفصل 147 والفصل 148 من مجلّة الأحوال الشّخصيّة). فإذا خرج من بطن أمّه حيّا، ورث. أمّا إذا خرج ميّتا، فلا يرث.

[574] يمكن أن تطرح هنا الأسئلة التّالية: أليس من هذه الحقوق الحقّ في الحياة؟ وإن أجيب بالإيجاب، ألا يقتضي هذا الحقّ نتائج، مثل منع الإجهاض، ووجوب رعاية المرأة الحامل الرّعاية الكفيلة بحفظ حقّ الحياة الذي يتمتّع به الجنين؟ وإذا تعارض حقّ الجنين في الحياة مع حقّ الأمّ في الحياة (لو لم تجهض، لماتت) ألا ينبغي تقديم الحقّ الثّاني على الأوّل لأنّه أكثر أهميّة؟

هذه أسئلة تطرح اليوم في إطار القوانين الوضعيّة (الفرنسيّة، الأمريكيّة، إلخ). وثمّ أسئلة أخرى مثل تلك التي ترتبط بالطّفل الذي يولد معاقا: هل له حقّ التّعويض عن ضرر الحياة wrongful life (الضّرر أنّه خسر فرصة أن لا يولد)؟ بعبارة أخرى: هل للجنين الحقّ، وهو جنين، في أن يولَد أو لا يولَد؟ هل له

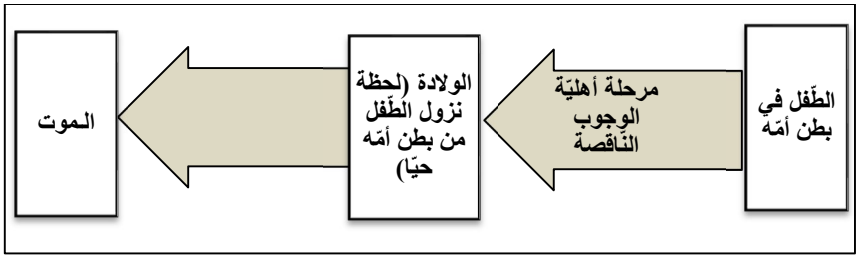
وقتئذ الحقّ في الحياة وفي عدم الحياة؟ هل الحياة حقّ للفرد أم حقّ للمجتمع؟ ومن الأسئلة أيضا: هل للجنين – إذا مات أحد والديه في حادث مرور – الحقّ في التّعويض عن الضّرر المادّيّ والمعنويّ؟

حول جميع هذه الأسئلة وغيرها انظر:

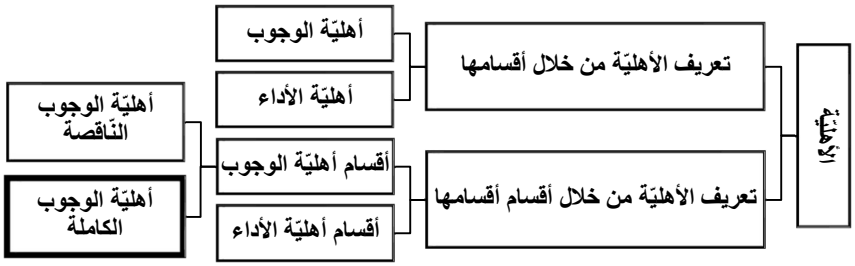
عائدة قائد السّبسي، سَدُّ الضّرر القابل للتّعويض، أطروحة دكتوراه، كلّيّة العلوم القانونيّة والسّياسيّة والاجتماعيّة بتونس، 2015.

Aïda Caïd Essebsi, *L'endiguement du préjudice réparable*, Thèse de doctorat, Faculté des Sciences Juridiques, Politiques et Sociales de Tunis, 2015.

(575)



(576)



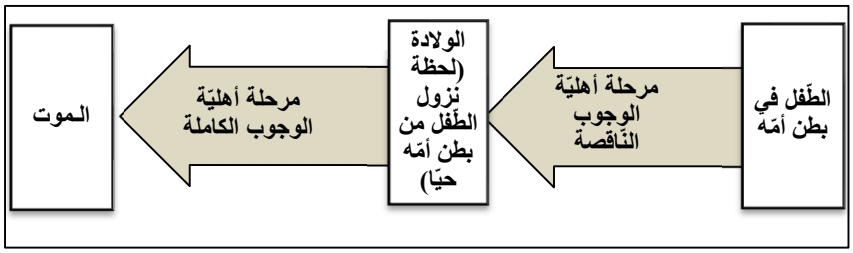
كلّ إنسان. بعبارة أخرى: لا يوجد إنسان واحد عديم أهلية الوجوب (الإنسان = كائن له أهليّة وجوب)[577].

هذا عن أهليّة الوجوب الكاملة. وهي قسم من أقسام أهليّة الوجوب. بعد أقسام أهليّة الوجوب ينبغي المرور إلى أقسام أهليّة الأداء[578].

2/ أقسام أهليّة الأداء

149 تمهيد: انعدام أهليّة الأداء ◊ من له عقل بالقوّة ومن يملك آلة العقل، أي الإنسان، قد ينعدم عنده العقل الفعليّ، أي قد تكون آلة العقل عنده لا تنتج، وقد

(577) انظر حول أهليّة الوجوب الكاملة، وعلى سبيل المثال: عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 137.



وعليه تمّ اختلاف بين القانون الإسلاميّ والقوانين التي تقول بالموت المدنيّ. فهذا الموت هو "عقوبة تتمثّل، في القانون الرّومانيّ خاصّة، في حرمان من تسلّط عليه من شخصيّته القانونيّة (أي حرمانه من القدرة على أن تثبت له حقوق)، وذلك في قائم حياته. ولقد ألغيت (في فرنسا) بواسطة قانون 31 ماي 1854. وإلى حدود هذا التّاريخ، كانت تسلّط على المحكوم عليهم بالإعدام أو على المحكوم عليهم بعقوبات مدى الحياة".

سارج غينشار وتياري ديبار (تحت إدارة)، معجم المصطلحات القانونيّة، دالوز، باريس، ط 25، 2017 – 2018، تحت عبارة: "الموت المدنيّ"، وتحت عبارة "الشّخصيّة القانونيّة".

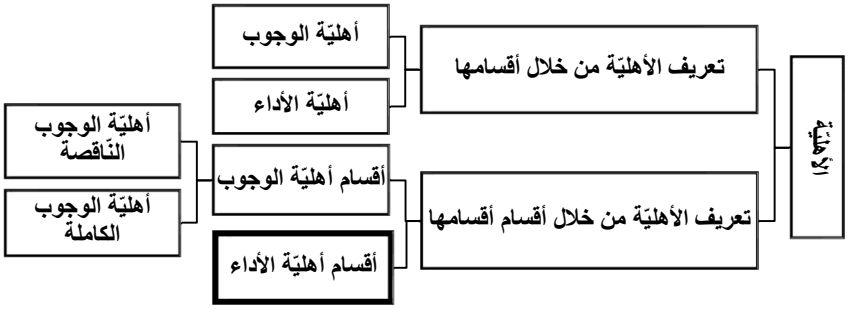
Serge Guinchard et Thierry Debard (sous la direction de), *Lexique des termes juridiques*, Dalloz, Paris, 26e éd., 2018 – 2019, sous l'expression : « Mort civile » et sous l'expression : « Personnalité juridique ».

يوجد عنده ذاك العقل الفعليّ، أي قد تكون تلك الآلة تنتج. في الصّورة الأولى، نقول إنّ أهليّة الأداء منعدمة؛ وفي الصّورة الثّانية، نقول إنّها موجودة.

فإذا بدأنا بالصّورة الأولى، قلنا إنّ انعدام العقل الفعليّ (والكلام نفسه يصحّ عن صورة وجود هذا العقل) يخفى. فهنا نحن بحضرة أمر باطنيّ لا يُعرَف مباشرة بل بتوسّط أمر أو مجموعة أمور خارجيّة[579]. وفي القانون الإسلاميّ، اعتبرت سنّ ما قبل السّابعة أمرا خارجيّا منبئا بانعدام ذاك العقل.

زيادة على الطّفل دون السّابعة، ينعدم العقل بالفعل أو تنعدم أهليّة الأداء عند المجنون في أيّ سنّ[580]. "فكلّ منهما لكونه لا عقل له، لا أهليّة أداء له؛ وكلّ

(578)



(579) انظر محمّد زكريّا البرديسي (م س: أصول الفقه، ص 132) وهو يقول إنّ العقل خفيّ لا يدرك بالحسّ الظّاهر. انظر في الاتّجاه نفسه: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 158؛ عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 134.

(580) "الجنون هو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهجه إلّا نادرا": وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 169.

وفي القانون التّونسيّ، نجد الفصل 5 من مجلّة الالتزامات والعقود يقول: "الأشخاص الآتي بيانهم ليس لهم أهليّة التّعاقد إلّا بواسطة من له النّظر عليهم.

"أوّلا: الصّغير إلى أن يبلغ من العمر ثلاث عشرة سنة كاملة.

"ثانيا: الرّشيد الذي اختلّ شعوره بما أخرجه من الإدراك.

منهما لا تترتّب آثار شرعيّة على أقواله ولا على أفعاله؛ فعقوده وتصرّفاته باطلة؛ غاية الأمر إذا جنى أحدهما على نفسٍ أو مالٍ، يؤاخذ ماليّا لا بدنيّا: فإن قتل الطفلُ أو المجنونُ أو أتلف مال غيره، ضمن دية القتيل أو ما أتلفه، ولكنّه لا يقتصّ منه"[581].

بعبارة أخرى: هنالك الأقوال وهنالك الأفعال.

وفيما يخصّ "الأقوال"، فإنّها كـ"لاأقوال"، أي أنّ عقود الطّفل دون السّابعة والمجنون باطلة (ولو أجازها الوليّ. فدور الوليّ هنا ليس أن يساعد الطّفل أو المجنون، بمعنى أنّ الطّفل أو المجنون يبرم والوليّ يجيز أو لا يجيز؛ بل دور الوليّ هو إبرام العقود ولا شيء من ذلك للطّفل دون السّابعة أو للمجنون. لكن يمكن – بناءً على أنّ العبرة بالمقصود لا بالألفاظ – اعتبار الإجازة بمثابة عقد من الوليّ. وقد يكون هذا العقد

"ثالثا: الذّوات المعنويّة المنزّلة منزلة الصّغير قانونا".

[581] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 137.

صحيحا إذا توفّرت شروطه. وعلى كلّ هو منفصل ومختلف عن العقد الذي أبرمه المولّى عليه. هذا العقد كما قيل باطلٌ)[582].

وفيما يخصّ "الأفعال"، فهي كـ"لاأفعال". هذا هو المبدأ. لكن للمبدأ استثناءات على مستوى التّعويض الماليّ لفائدة من ألحق به الطّفل دون السّابعة أو المجنون ضررا. هنا إن كان لهما مال، يتمّ تعويض الضّرر من هذا المال[583].

ودائما في نطاق الأفعال، ولكن هذه المرّة على المستوى الجزائيّ لا المدنيّ، يعتبر القانون الإسلاميّ الطّفل دون السّابعة والمجنون عديمي قصد، فلا يُعاقبان بدنيّا، فإذا

---

[582] في القانون التّونسيّ – وهو متأثّر على هذا المستوى بالقانون الإسلاميّ – نجد أنّ لعقود الوليّ ثلاث حالات: أن تكون ضارّة ضررا محضا، وهي باطلة، ولو أذن بها القاضي (الفصل 16 من مجلّة الالتزامات والعقود)؛ أن تكون نافعة نفعا محضا، وهي صحيحة؛ أن تكون دائرة بين الضّرر والنّفع، وبعض هذه العقود (البيع والمعاوضة والكراء لمدّة تتجاوز الثّلاث سنوات والإنزال والشّركة والمقاسمة والرّهن وغير ذلك ممّا هو مصرّح به في القانون. هذا ما يقوله الفصل 15 من مجلّة الالتزامات والعقود. ويمكن القول – انطلاقا من كلام "دوبلا" عن الفصل 10 – إنّ المقصود بالقانون هو القانون الإسلاميّ: دوبلا، شرح مجلّة الالتزامات والعقود. تعريب محمد المالقي، ط 1، تونس، 1367 هـ – 1948 م، ج 1، ص 50) يحتاج إلى إذن القاضي ليكون صحيحا.

وفي مجلّة الأحوال الشّخصيّة نجد:

الفصل 156: "الصّغير الذي لم يتمّ الثّالثة عشرة يُعَدّ غير مميّز وجميع تصرّفاته باطلة [...]".

الفصل 160: "المجنون هو الشّخص الذي فقد عقله سواء أكان جنونه مطبقا يستغرق جميع أوقاته أم متقطّعا تعتريه فترات يثوب إليه عقله فيها.

"أمّا ضعيف العقل فهو الشّخص غير كامل الوعي السّيّئ التّدبير الذي لا يهتدي إلى التّصرّفات الرّائجة ويُغبن في المبايعات".

الفصل 161: "يتعيّن الحجر في الحالات المبيّنة في الفصل المتقدّم بحكم من الحاكم، ويعتمد فيه الحاكم أهل المعرفة".

الفصل 162: "التّصرّفات التي يقوم بها المحجور عليه بدون مساعدة وليّ تكون باطلة إذا لم يجزها الوليّ".

الفصل 163: "تصرّفات المجنون غير نافذة. وتصرّفات ضعيف العقل قبل الحجر يمكن إبطالها إذا كان مشتهرا بضعف العقل وقت إبرامها".

(583) في القانون التّونسيّ، نجد الفقرة الأولى من الفصل 105 من مجلّة الالتزامات والعقود تقول: "لا ضمان على الصّغير غير المميّز وكذلك المجنون حال جنونه".

ويقول الفصل 93 من المجلّة نفسها: "على كلّ شخص ضمان الضّرر النّاشئ من المختبلين وغيرهم من عليلي العقل السّاكنين معه وإن كانوا بالغين سنّ الرّشد إن لم يثبت إحدى الحالات التّالية:

"- أنّه راقبهم كلّ المراقبة اللازمة.

"- أنّه كان يجهل الحالة الخطرة للمصاب.

"- أنّ الحادث وقع بسبب خطأ من المتضرّر نفسه.

"وينسحب الحكم المذكور على من تعهّد في عقد بمراقبة المذكورين بهذا الفصل وحفظهم".

أخيرا يأتي الفصل 93 مكرّر من المجلّة عينها ليقول: "الأب والأمّ مسؤولان بالتّضامن عن الفعل الضّار الصّادر عن الطّفل بشرط أن يكون ساكنا معهما. ويجوز دفع هذه المسؤوليّة إذا أثبت أحدهما:

"- أنّه راقب الطّفل المراقبة اللازمة.

"- أو أنّ الضّرر نتج عن خطأ من المتضرّر نفسه.

"وفي صورة تجزئة مشمولات الولاية فإنّ أحكام هذا الفصل تنطبق على الحاضن.

"وفي صورة وفاة الأبوين أو فقدانهما الأهلية يكون الكافل مسؤولا عن الفعل الضّارّ الصّادر عن الطّفل ما لم يثبت:

"- أنّه راقب الطّفل كلّ المراقبة اللازمة.

"- أو أنّ الضّرر نتج عن خطأ من المتضرّر نفسه [...]".

ارتكب أحدهما جريمة قتل مثلا، فلا قصاص، بل يُعدّ فعل القتل خطأ، ويجب على أساس ذلك ما يجب في القتل على وجه الخطأ، أي تجب على القاتل الدّية[584].

فإذا مررنا ممّا سبق إلى العبادات، قلنا إنّها لا تعني لا الطّفل دون السّابعة ولا المجنون[585].

150 وجود أهليّة الأداء وأقسامها ◊ فإذا لم نكن أمام واحد من هذين، كنّا أمام إنسان له أهليّة الأداء. هذه الأهليّة قد تكون ناقصة أو كاملة[586].

2. 1/ أهليّة الأداء النّاقصة

151 المميِّز والمعتوه ◊ تكون أهليّة الأداء لدى الإنسان (أي لدى من له "عقل بالقوّة") ناقصة، حين يكون "العقل بالفعل" لديه ناقصا (آلة العقل تنتج، لكن ليس

---

[584] والسّبب أنّ التّعويض والضّمان حكم وضعيّ، "وهو لا يُشترط فيه التّكليف أو التّمييز، لكن لا يُطبّق [...] (على الطّفل دون السّابعة وعلى المجنون) العقاب البدنيّ كالحدود والقصاص، لعدم توافر القصد الصّحيح، وإنّما تجب عليهما الدّية في حال القتل، لأنّه يُعتبر منهما خطأ". وهبة الزّحيلي، الفقه الإسلاميّ وأدلّته، دار الفكر، دمشق، ط 2، 1405 هـ/ 1985 م، ج 5، ص 412.

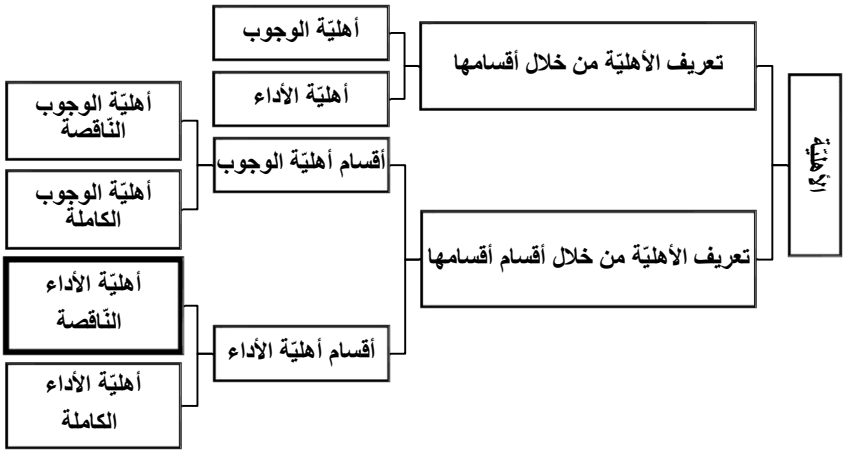
وفيما يخصّ الدّية، فهي عقوبة بدليّة (أي يتمّ إيقاعها بدلا وعوضا عن القصاص، وهو – أي القصاص – عقوبة للقتل العمديّ أو الجرح العمديّ، وتتمثّل في أن يعاقب المجرم بالفعل نفسه، فيقتل إن قتل، ويجرح إن جرح)، وهي مقدار من المال يدخل في مال المجنيّ عليه، وهي عقوبة (لا يتوقّف الحكم بها على طلب الأفراد. وإذا عفى المجنيّ عليه، جاز تعزير الجاني بعقوبة ملائمة) وتعويض في الوقت نفسه. ومقدارها محدّد في كلّ جريمة. انظر: عبد القادر عودة، التّشريع الجنائيّ الإسلاميّ مقارنا بالقانون الوضعيّ، دار الكاتب العربيّ، بيروت، د ت، ج 1، ص 632 وما بعدها.

وفي القانون التّونسيّ، نجد الفصل 38 من المجلّة الجزائيّة يقول: "لا يعاقب من لم يتجاوز سنّه ثلاثة عشر عاما كاملة عند ارتكابه الجريمة أو كان فاقد العقل [...]".

[585] انظر تفاصيل أكثر عند: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 169 وما بعدها.

بكامل طاقة الإنتاج الممكنة. وإن شئتَ قلتَ: صارت هذه الآلة قريبة من مثل هذا الإنتاج، أمّا في صورة الصّبيّ دون السّابعة والمجنون فهي بعيدة على هذا المستوى الكامل). ونقصان هذا العقل أمر باطنيّ لا يُعرف مباشرة بل بتوسّط أمر خارجيّ. وفي القانون الإسلاميّ، اعتبرت سنّ ما بين السّابعة والخامسة عشر (هنالك كتب تحدّثت لا عن سنّ الخامسة عشر، بل عن علامات أخرى للبلوغ[587]؛ ونحن للتّبسيط سنتحدّث عن علامة واحدة هي سنّ الخامسة عشر) الأمر الخارجيّ الدّال

(586)



(587) انظر مثلا وهبة الزّحيلي (م س: الفقه الإسلاميّ وأدلّته، ج 5، ص 424) حين يقول: "والخلاصة أنّ البلوغ عندهم يحصل بخمسة أشياء: ثلاثة يشترك فيها الرّجل والمرأة، وهي الإنزال والإنبات والسّنّ. واثنان تختصّ بهما المرأة، وهما الحيض والحبل".

على وجود العقل بالفعل وجودا ناقصا (تسمّى سنّ التّمييز، ويسمّى من بلغها مميّزا)[588].

ويُلحَق بالمميّزِ المعتوهُ؛ والمقصود به الشّخص الذي بلغ الخمسة عشر سنة، وبلغها وفي عقله نقص وضعف[589].

---

[588] لدينا طفل بلغ اليوم السّابعة. بدءًا من هذا اليوم صار في نظر القانون صاحب عقل ناقص. لكن بالأمس، كان ومن وجهة القانون نفسه عديم عقل. ما الذي تغيّر في الواقع بين الأمس واليوم؟ الجواب: لا شيء. هذا يعني أنّنا أمام أمور اعتباريّة لا حقيقيّة. وفي الفكر القانونيّ الغربيّ المعاصر يتحدّث هنا عن افتراض fiction، أي عن قرار للقانون بأن ثمّ عقلا ناقصا. ولأنّ هذا القرار للقانون لا يستند إلى الواقع، فهو (أي القانون) لا يقبل إثبات عكسه (نحن أمام افتراض لا أمام قرينة، لأنّ هذه تقبل إثبات عكسها).

انظر حول القرينة والافتراض:

فرانسوا تيري، مقدّمة عامّة للقانون، دالوز، باريس، ط 9، 2012، الفقرة 575 وما بعدها، ص 493 وما بعدها.

François Terré, *Introduction générale au droit*, Dalloz, Paris, 9e éd., 2012, n° 575 s., p. 493 s.

ش بيرلمان وب فوريه (دراسات منشورة عن طريق)، القرائن والافتراضات في القانون، مؤسّسات إيميل بروبلون، بروكسال، 1974.

Ch. Perelman et P. Foriers (Etudes publiées par), *Les présomptions et les fictions en droit*, Etablissements Emile Bruylant, Bruxelles, 1974.

[589] "العته آفة توجب خللا في العقل، فيصير صاحبه مختلط الكلام، فيشبه مرّة كلام العقلاء، ومرّة كلام المجانين [...] وبعض الكاتبين يفرّق بين نوعين للعته: نوع لا يكون معه إدراك وتمييز، وحكمه كالمجنون؛ ونوع يكون معه إدراك وتمييز، ولكنّه لا يصل إلى درجة إدراك الرّاشدين عادة، وحكمه كالصّبيّ المميّز [...] (والصّواب أنّ) العته نوع واحد، وهو ما ذكر (أوّلاً) وإلّا كان جنونا". وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 170.

وفي القانون التّونسيّ، يقول الفصل 6 من مجلّة الالتزامات والعقود: "للأشخاص الآتي بيانهم أهليّة مقيّدة وهم:

152 الأقوال والتّمييز داخلها بين التّصرّفات النّافعة، والضّارّة، والدّائرة بين الضّرر والنّفع ◊ والمميّز والمعتوه – على خلاف غير المميّز وعلى خلاف المجنون – لا يحتاجان إلى من يبرم التّصرّفات مكانهما، لأنّهما يملكان عقلا (المقصود: العقل بالفعل)؛ لكنّهما يحتاجان إلى من يساعدهما في إبرام بعض العقود، لأنّ عقلهما هذا ناقص.

لذا نجد القانون الإسلاميّ يفرّق بين ثلاث صور:

أوّلا صورة تصرّف المميِّز والمعتوه النّافع له نفعا محضا، كقبول هبة أو وصيّة[590]. هذا التّصرّف صحيح، حتّى بدون إذن وليّهما. والسّبب في الصّحّة أنّ لهما عقلا وأهليّة أداء، وأنّ نقص العقل ونقص أهليّة الأداء لا ضرر منه لأنّ التّصرّف نافع.

"– الصّغير الذي عمره بين ثلاث عشرة وثماني عشرة سنة كاملة إذا عقد بدون مشاركة أبيه أو وليه.

"– والمحجور عليهم لضعف عقولهم أو لسفه تصرّفهم إذا لم يشاركهم مقدّموهم في العقود التي يقتضي القانون مشاركتهم فيها.

"– والمحجور عليهم لتفليسهم.

"وكذلك كلّ من يمنع عليه القانون عقدا من العقود".

[590] المقصود بالنّافع نفعا محضا، العقد أو التّصرّف الذي ينبئ من اسمه لوحده بأنّ فيه نفعا. فبمجرّد القول "موهوب له" أو "موصى له"، نحن نقول "حاصل على نفع" دون النّظر إلى واقع المعاملة.

ومن أمثلة الأقوال النّافعة خارج المعاملات، نجد عند وهبة الزّحيلي (م س: الفقه الإسلاميّ وأدلّته، ج 5، ص 418) مثال اعتناق الإسلام.

ثانيا صورة تصرّف المميّز والمعتوه الضّارّ به ضررا محضا، كأن يكون واهبا[591]. هذا التّصرّف باطل، ولو أجازه الوليّ. وهو باطل، لأنّ من أتاه ناقص عقل. فإذا أجاز الوليّ، لم يكن في ذلك تكملة للعقل لأنّ التّصرّف يضلّ ضارّا ضررا محضا[592].

ثالثا صورة تصرّف المميّز والمعتوه الدّائر بين النّفع والضّرر، كالبيع[593]. هذا التّصرّف نافذ، إذا أجازه الوليّ (ليس للوليّ إجازة ما فيه غبن فاحش[594])؛ ولا ينفذ، إذا لم يجزه. والوليّ هنا هو بمثابة متمِّمٍ لنقص العقل، إذا أجاز (لو أجاز مع وجود غبن فاحش، أي مع وجود ضرر كبير للمميّز أو المعتوه، فالتّصرّف يضلّ باطلا، لأنّ

---

[591] المقصود بالضّار ضررا محضا، العقد أو التّصرّف الذي ينبئ من اسمه لوحده بأنّ فيه ضررا. فبمجرّد القول "واهب" نحن نقول "متضرّر" دون النّظر إلى واقع المعاملة.

ومن أمثلة الأقوال الضّارّة، نجد عند وهبة الزّحيلي (م س: الفقه الإسلاميّ وأدلّته، ج 5، ص 418) مثال الإقراض والإعارة وتطليق الزّوجة.

[592] بعبارة مختلفة: تصرّف المميّز والمعتوه باطل، ولا تصحّحه إجازة الوليّ، لأنّ الإجازة لا ترد على ما هو باطل. وهبة الزّحيلي، م س (الفقه الإسلاميّ وأدلّته)، ج 5، ص 418.

وفي القانون التّونسيّ تقول الفقرة الثّانية من الفصل 156 من مجلّة الأحوال الشّخصيّة: "والصّغير الذي تجاوز الثّالثة عشرة يُعَدّ مميّزا، وتصرّفاته نافذة إذا كانت من قبيل النّفع المحض، وباطلة إذا كانت من قبيل الضّرر المحض، ويتوقّف نفاذها في غير الصّورتين المذكورتين على إجازة الوليّ".

[593] المقصود بالدّائر بين النّفع والضّرر، العقد أو التّصرّف الذي لا ينبئ من اسمه لوحده بأنّ فيه نفعا لطرف وضررا للآخر. فبمجرّد القول "بائع" أو "مشتري" نحن لا نستطيع القول "حاصل على نفع" دون النّظر إلى واقع المعاملة.

ومن أمثلة الأقوال الدّائرة بين الضّرر والنّفع، نجد عند وهبة الزّحيلي (م س: الفقه الإسلاميّ وأدلّته، ج 5، ص 418) مثال الإيجار والاستئجار والزّواج.

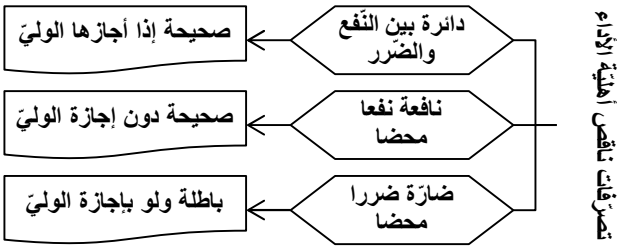
[594] وهبة الزّحيلي، م س (الفقه الإسلاميّ وأدلّته)، ج 5، ص 419.

وانظر في القانون التّونسيّ: الفصل 61 من مجلّة الالتزامات والعقود.

الإجازة لم تكمّل نقص العقل في هذه الحالة)؛ فإذا لم يجز، بقي التّصرّف صادرا عن ناقص عقل، لذلك لا ينفذ(595).

153 **الأفعال** ◊ فإذا مررنا الآن من الأقوال إلى الأفعال، وجدنا أن ثمّ ضمانا على الصّغير إذا أتلف مالا أو نفسا(596).

(595)



وفي القانون الفرنسيّ يميّز بين عديم الأهليّة وناقص الأهليّة. والأوّل يمكنه القيام بأعمال الحفظ (actes conservatoires). والثّاني يمكنه القيام ولوحده بأعمال الإدارة (actes d'administration). لكنّ أعمال التّفويت (actes de disposition) ممنوعة حتّى على ناقص الأهليّة. ووليّ عديم الأهليّة يمكنه، لوحده ودون شكليّات، القيام بأعمال الحفظ والإدارة. أمّا أعمال التّفويت فينبغي في شأنها احترام شكليّات معيّنة. وهذه التّفرقة لا تهمّ ممثّلي عديمي الأهليّة فحسب، بل كلّ من يدير الذّمّة الماليّة للغير. انظر حول كلّ هذا:

جون كاربونييه، القانون المدنيّ. الأشخاص. الشّخصيّة، انعدام الأهليّة، الأشخاص المعنويّة، المنشورات الجامعيّة لفرنسا، باريس، ط 20، 2000، ص 187.

Jean Carbonnier, Droit civil. *Les personnes. Personnalité, incapacité, personnes morales*, Presses Universitaires de France, Paris, 20e éd., 2000, p. 187.

(596) وهبة الزّحيلي، م س (الفقه الإسلاميّ وأدلّته)، ج 5، ص 419.

وفي القانون التّونسيّ تقول الفقرة الثّانية من الفصل 105: "فإذا كانت للصّغير درجة من التّمييز تمكّنه من معرفة العواقب، وجبت عليه العهدة".

إلى جانب ما سبق يوجد الفصل 93 مكرّر وقد ذكر مضمونه أعلاه.

هذا على مستوى المسؤوليّة المدنيّة، لكن، وعلى الصّعيد الجزائيّ، لا مسؤوليّة[597].

154 حقوق الله تعالى ◊ وهذا عن حقوق العباد، "أمّا حقوق الله تعالى فتصحّ من الصّبيّ المميّز كالإيمان والكفر والصّلاة والصّيام والحجّ، ولكن لا يكون ملزما بأداء العبادات إلّا على وجه التّأديب والتّهذيب. ولا يستتبع فعله عهدة في ذمّته: فلو شرع في صلاة لا يلزمه المضيّ فيها، ولو أفسدها لا يجب عليه قضاؤها"[598].

---

[597] "لا يُسأل الصّبيّ المميّز عن جرائمه مسؤوليّة جنائيّة، فلا يحدّ إذا سرق أو زنا مثلا، ولا يُقتصّ منه إذا قتل أو جرح، وإنّما يُسأل مسؤوليّة تأديبيّة، فيؤدّب على ما يأتيه من الجرائم. والتّأديب وإن كان في ذاته عقوبة على الجريمة إلّا أنّه عقوبة تأديبيّة لا جنائيّة. ويترتّب على اعتبار العقوبة تأديبا أن لا يعتبر الصّبيّ عائدا مهما تكرّر تأديبه، وأن لا يوقع عليه من عقوبات التّعزير إلّا ما يُعتبر تأديبا كالتّوبيخ والضّرب. ويُسأل الصّبيّ المميّز مدنيّا عن أفعاله ولو أنّه لا يُعاقَب عليها بعقوبة جنائيّة". عبد القادر عوده، م س، ج 1، ص 602.

وفي القانون التّونسيّ، نجد الفصل 43 من المجلّة الجزائيّة يقول: "يقع تطبيق القانون الجزائيّ على المتّهمين الذين سنّهم أكثر من ثلاثة عشر عاما كاملة وأقلّ من ثمانية عشر عاما كاملة. لكن إذا كان العقاب المستوجب هو الإعدام أو السّجن بقيّة العمر، يُعوَّض ذلك العقاب بالسّجن مدّة عشرة أعوام. وإذا كان العقاب المستوجب هو السّجن لمدّة معيّنة، تُحطّ مدّته إلى النّصف، على أن لا يتجاوز العقاب المحكوم به الخمسة أعوام. ولا تُطبّق العقوبات التّكميليّة المنصوص عليها بالفصل 5 من هذه المجلّة وكذلك قواعد العود".

[598] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 167.

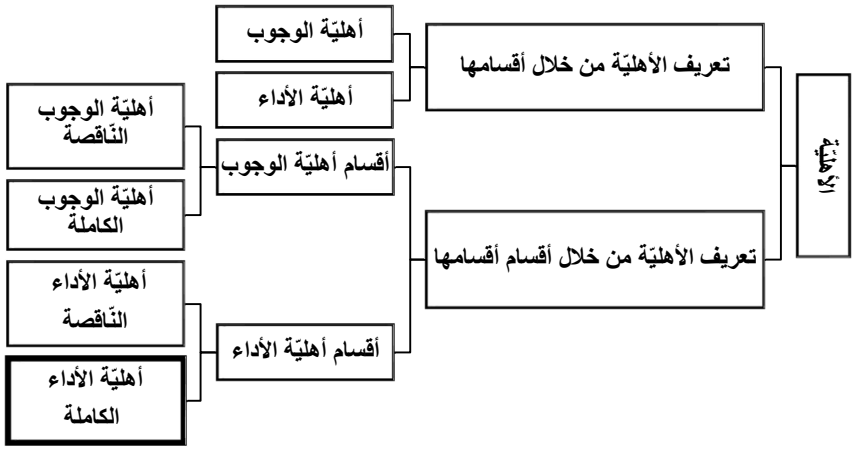
بعد أهليّة الأداء النّاقصة، ينبغي تناول القسم الثّاني من أهليّة الأداء، أي ينبغي تناول أهليّة الأداء الكاملة[599].

2. 2/ أهليّة الأداء الكاملة

155 الرّاشد ◊ تكون أهليّة الأداء لدى الإنسان (أي لدى من له "عقل بالقوّة") كاملة حين يكون "العقل بالفعل" لديه كاملا (آلة العقل صارت قادرة على أن تنتج بكامل طاقتها). هنا، وفي القانون الإسلاميّ، اعتبرت سنّ الخامسة عشر الأمرَ الخارجيّ الدّال على وجود العقل بالفعل وجودا كاملا.

فمن بلغ هذه السّن دون أن تظهر عليه علامات اختلال كلّيّ (الجنون) أو جزئيّ (العته) في العقل (طبّيا يمكن أن يُصاب الإنسان بأمراض تذهب العقل أو تنقص منه قبل سنّ الخامسة عشر)، يكون له عقلٌ بالفعلِ كاملٌ، أي أهليّة أداء تامّة،

(599)



ويسمّى راشدا، فتُعتبر أقواله، وتُعتبر أفعاله مدنيّا وجزائيّا، كما تجب عليه مختلف العبادات ويأثم بتركها[600].

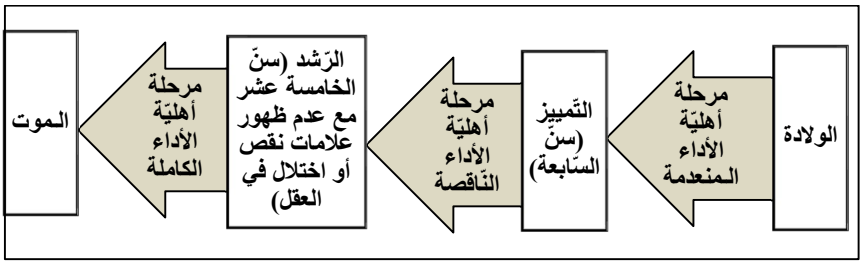
156 **العوارض** ◊ وإذا اكتملت أهليّة الأداء، وجدت إمكانيّة لأن تعرض لها عوارض. فالعوارض إذن هي ما يطرأ على الأهليّة بعد اكتمالها، فينقصها أو يزيلها[601].

157 **أهليّة الوجوب لا عوارض لها** ◊ وليس لأهليّة الوجوب عوارض. والسّبب أنّ وصف الإنسان (وصف امتلاك عقل بالقوّة) هو أساسها. وهو وصف ذاتيّ لا ينقص ولا يزول بعد أن يوجد، وذلك طوال الحياة.

158 **أهليّة الأداء لها عوارض** ◊ الأمر مختلف مع أهليّة الأداء. ولقد قلنا سابقا: بين الولادة وسنّ السّابعة، أهليّة الأداء منعدمة؛ وبعد السّابعة تكون موجودة: وجودا ناقصا إلى سنّ الخامسة عشر، ووجودا كاملا بعد ذلك. ولأنّ اكتمال العقل

---

[600] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 168.



وفي القانون التّونسيّ نجد:

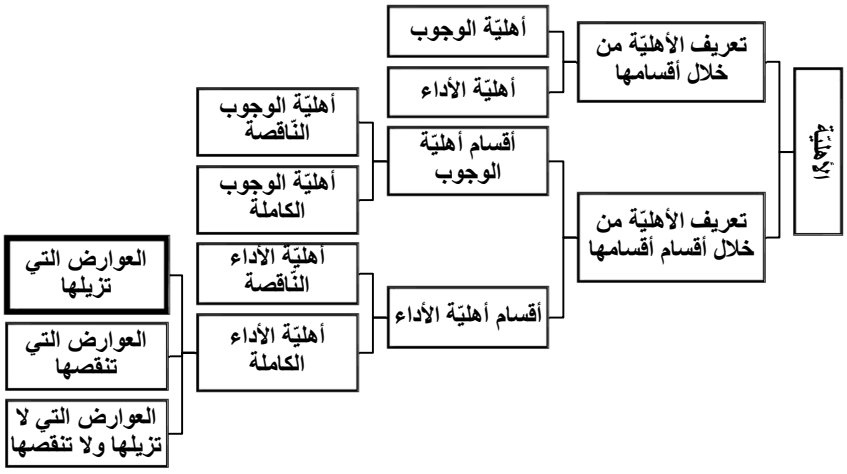
الفصل 7 من مجلّة الالتزامات والعقود: "كلّ إنسان ذكرا كان أو أنثى تجاوز عمره ثماني عشرة سنة كاملة يعتبر رشيدا بمقتضى هذا القانون".

الفصل 157 من مجلّة الأحوال الشّخصيّة: "إذا أتمّ الصّغير المولّى عليه الثّمانية عشر عاما كاملة، ولم يسبق صدور حكم بالتّحجير عليه لسبب من الأسباب غير الصّغر، فإنّه يصبح وجوبا رشيدا، له كامل الأهليّة لمباشرة حقوقه المدنيّة، وتكون جميع تصرّفاته نافذة".

[601] حول عوارض الأهليّة انظر مثلا: حسين خلف الجبوري، عوارض الأهليّة عند علماء أصول الفقه، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة، ط 2، 1422 هـ/ 2007 م.

(بالفعل) هو أساس وجود أهليّة الأداء كاملة، ولأنّ العقل (بالفعل) الكامل ينقص بل ويزول، فأهليّة الأداء الكاملة قد يطرأ عليها ويعرض لها ما ينقصها أو ما يزيلها. هذا يعني أنّ عوارض الأهليّة اثنان. لكنّ الأصوليّين أضافوا عارضا ثالثا، رغم ملاحظتهم بأنّه لا ينقص الأهليّة ولا يزيلها[602].

(602)



2. 2. 1/ العوارض التي تزيل أهليّة الأداء الكاملة

159 المجنون ◊ تتمثّل العوارض المزيلة لأهليّة الأداء بعد اكتمالها في: الجنون والنّوم والإغماء. وحكم من زالت أهليّته هو كحكم فاقدها من الأصل[603].
إلى جانب الإزالة، يوجد ما يُنقص أهليّة الأداء[604].

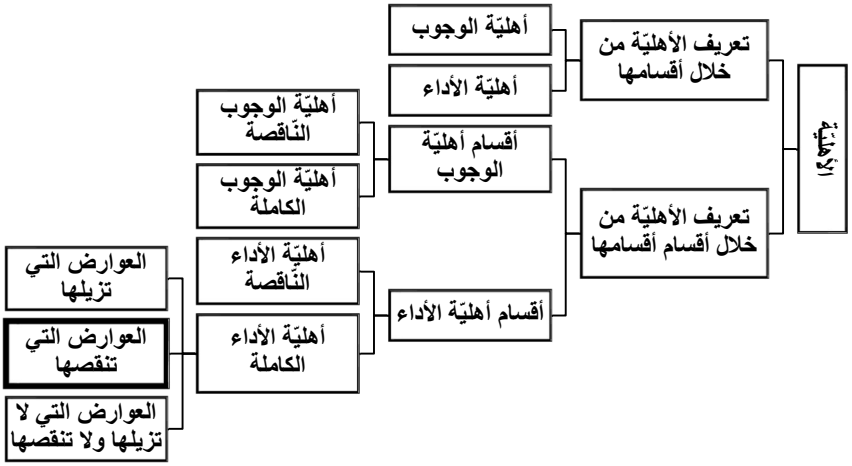
2. 2. 2/ العوارض التي تنقص أهليّة الأداء الكاملة

160 المعتوه ◊ يتمثّل العارض الذي ينقص أهليّة الأداء بعد اكتمالها في: العته. وللمعتوه أحكام الصّبيّ المميِّز نفسها[605].
إلى جانب النّقص، وقبل ذلك الإزالة، يوجد ما لا ينقص ولا يزيل[606].

---

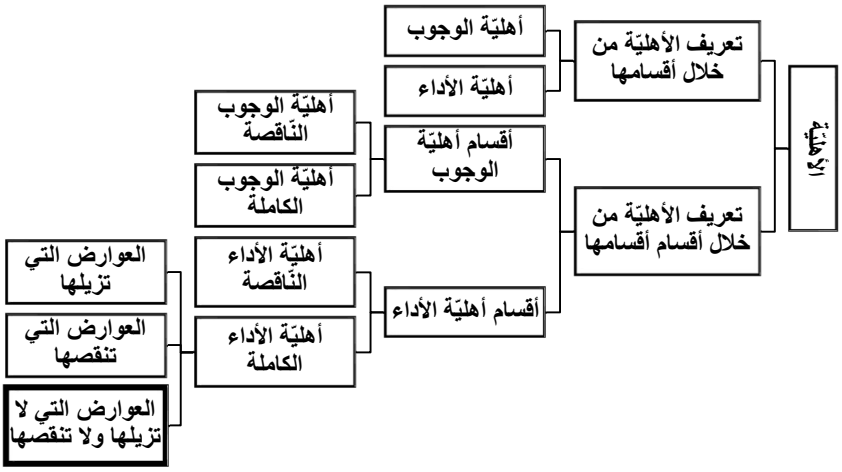
(603) "فالمجنون والنّائم والمغمى عليه ليس لواحد منهم أهليّة أداء أصلا، ولا تترتّب على تصرّفاته آثارها الشّرعيّة". عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 139.

(604)



(605) عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 139.

(606)


الأهليّة
تعريف الأهليّة من خلال أقسامها
أهليّة الوجوب
أهليّة الأداء
تعريف الأهليّة من خلال أقسام أقسامها
أقسام أهليّة الوجوب
أهليّة الوجوب النّاقصة
أهليّة الوجوب الكاملة
أقسام أهليّة الأداء
أهليّة الأداء النّاقصة
أهليّة الأداء الكاملة
العوارض التي تزيلها
العوارض التي تنقصها
العوارض التي لا تزيلها ولا تنقصها

2. 2. 3/ العوارض التي لا تنقص ولا تزيل أهليّة الأداء الكاملة

161 **السّفيه وذو الغفلة والمدين** ◊ ثمّ ما يعرض على أهليّة الأداء الكاملة، فيغيّر الأحكام، لكنّه لا ينقص من هذه الأهليّة ولا يزيلها. والمقصود هنا السّفه[607]، والغفلة[608]، والدَّيْن.

فللمحافظة على مال السّفيه وذي الغفلة، أعطيت تصرّفاتهما أحكاما خاصّة. ونجد الشّيء نفسه مع المدين، لكن السّبب هذه المرّة هو حماية الدّائنين. مثال هذه الأحكام الخاصّة إبطال تبرّعات هؤلاء الثّلاثة[609].

---

[607] "السّفه عبارة عن خفّة تعتري الإنسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشّرع مع قيام العقل". وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 181 وما بعدها.

[608] "ذو الغفلة هو من لا يهتدي إلى أسباب الرّبح والخسارة كما يهتدي غيره، وإنّما يخدع بسهولة بسبب البساطة وسلامة القلب ممّا يؤدّي إلى غبنه في المعاملات". وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 182 وما بعدها.

[609] "لا يرى الإمام أبو حنيفة الحجر بواحد من هذه الثّلاثة، لأنّه لا تأثير لواحد منها في أهليّة الإنسان، ويرى أنّ المصالح التي تترتّب على الحجر بها لا توازن بالضّرر الذي يلحق الإنسان من الحجر عليه واعتباره غير أهل". عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 140.

وفي القانون التّونسيّ نجد حول السّفه الفصول الآتية، وهي من مجلّة الأحوال الشّخصيّة:

الفصل 164: "السّفيه هو الذي لا يحسن التّصرّف في ماله ويعمل فيه بالتّبذير والإسراف، والحجر عليه يتوقّف على حكم الحاكم".

الفصل 165: "جميع التّصرّفات التي باشرها السّفيه قبل الحكم صحيحة نافذة ولا رجوع فيها. أمّا التي باشرها بعد الحكم فيتوقّف نفاذها على إجازة وليّه".

الفصل 166: "لا يُعتدّ بإقرار السّفيه في الأمور الماليّة".

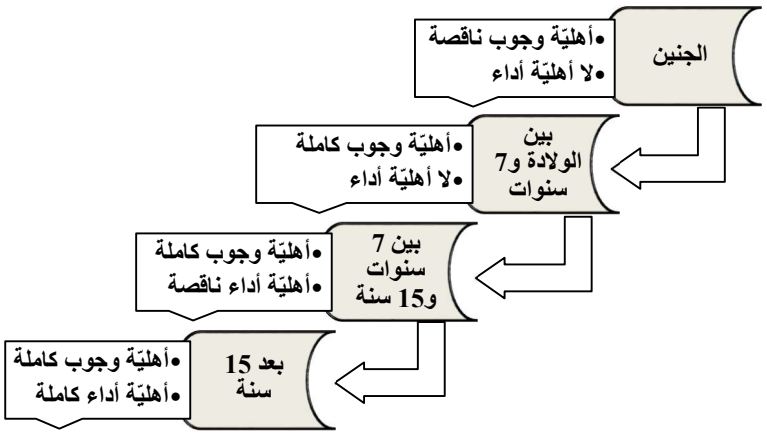
ومن يرجع إلى بعض كتب الأصول، يجدها قد قسّمت عوارض الأهليّة تقسيما غير الذي أوردناه. حاصل هذا التّقسيم أن تردّ العوارض إلى سماويّة ومكتسبة. وفي السّماويّة نجد حديثا عن: الجنون، والعته، والنّسيان، والنّوم، والإغماء، والمرض، إلخ. وفي المكتسبة نجد: الجهل، والسّكر، والهزل، والسّفه،

162 خلاصة وتخلّص ◊ من كلّ ما تقدّم يخلص أن ثمّ أهليّة وجوب وأهليّة أداء وأنّ كلّا منهما يتكوّن من قسمين. هذا يعطي أربعة أطوار يمرّ بها الإنسان بالنّظر إلى الأهليّة: الطّور الأوّل: طور الجنين. هنا ثمّ أهليّة وجوب ناقصة وليس ثمّ أهليّة أداء. الطّور الثّاني: طور الطّفل بين الولادة والسّابعة. هنا ثمّ أهليّة وجوب كاملة وليس ثمّ أهليّة أداء. الطّور الثّالث: طور الطّفل المميّز، أي بين السّابعة والخامسة عشر. هنا ثمّ أهليّة وجوب كاملة وأهليّة أداء ناقصة. الطّور الرّابع، طور الرّشد أو طور ما بعد الخامسة عشر. هنا ثمّ أهليّة وجوب كاملة ومعها أهليّة أداء كاملة[610].

هذا عن الأهليّة وعن الشّخص موضوع الحكم، قبل ذلك تناولنا الفعل متعلّق الحكم، وقبل الفعل تناولنا صاحب الحكم، وقبل صاحب الحكم تناولنا الحكم نفسه. بعبارة واحدة: تناولنا ما تتناوله كتب أصول الفقه تحت عنوان الحكم. ولقد جئنا بهذا

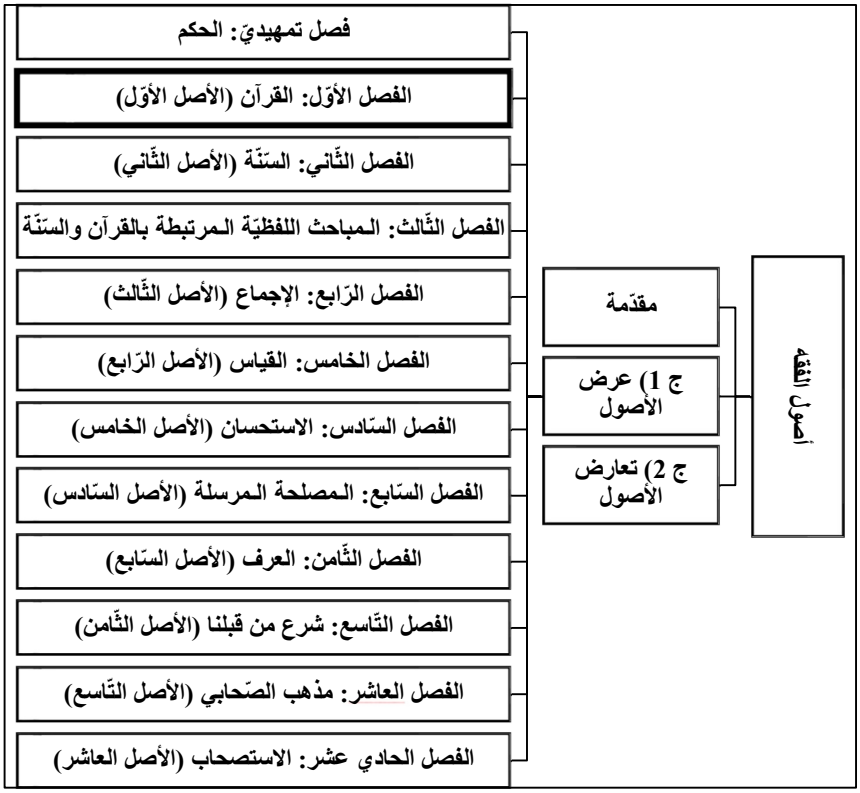
والغفلة، والخطأ، والإكراه. انظر مثلا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 168 وما بعدها.

(610)



كتمهيد. بعد التّمهيد ينبغي تناول الأصول الواحد منها بعد الآخر، مبتدئين بالقرآن الكريم(611).

(611)



الفصل الأوّل:
القرآن الكريم

163 تقسيمات الأصول والأدلّة والحجج ◊ نبدأ الآن في عرض الأصول (أو الحجج أو الأدلّة التي يعتمدها الفقيه في عمليّة استنباط واستخراج الحكم) الواحد منها تلو الآخر. هذا هو الخيار التّخطيطيّ التي تتّبعه أغلب كتب الأصول. لذلك تبنّيناه.

لكن كان بالإمكان اتّباع حلول أخرى والإتيان بتقسيم إثنينيّ. مثال ذلك:

أن نتناول الأصول والأدلّة والحجج المتّفق عليها (القرآن، إلخ)، ثمّ نتناول المختلف فيها (القياس، إلخ).

أو ننظر في الأصول والأدلّة والحجج التي تستخرج منها الأحكام (القرآن، إلخ)، ومن بعد ذلك في الأصول والأدلّة والحجج التي تستخرج بها الأحكام (الأصول اللفظيّة، إلخ).

أو نتناول الأصول والأدلّة والحجج التي ينبغي للفقيه أن يستعملها للوصول إلى الأحكام، وتلك التي لا ينبغي له استعمالها.

والأولى قسمان، والثّانية ما عدى ذلك.

وقسما الأولى هما:

أوّلا الأصول والأدلّة والحجج القطعيّة، أي التي تؤدّي إلى القطع واليقين والعلم بالحكم المراد من الشّارع.

واليقين قسمان:

اليقين بالمعنى الأخصّ، وهو الاعتقاد المطابق للواقع الذي لا يحتمل النّقيض لا عن تقليد.

أمّا اليقين بالمعنى الأعمّ، فمطلق الاعتقاد الذي لا يقبل بحسب المعتقِد النّقض، أي هو الاعتقاد الجازم[612].

وبالمعنى الأوّل لا يكون الجهل المركّب والتّقليد يقينا[613]. أمّا بالمعنى الثّاني، فنعم.

وما يهمّنا هنا هو اليقين بالمعنى الأوّل. وهو اعتقاد كما تقدّم. وسبب الاعتقاد قد يكون حاضرا عند العقل وقد يكون غائبا. فإذا كان حاضرا، كانت القضيّة اليقينيّة بديهيّة. وإذا كان غائبا، كانت كسبيّة. والكسبيّ، يرجع في نهاية المطاف إلى بديهيّ هو بمثابة الأساس له[614].

والقضايا اليقينيّة البديهيّة، بحسب الاستقراء، ستّة: الأوّليّات، والمشاهدات، والتّجريبيّات، والمتواترات، والحدسيّات، والفطريّات[615].

ودليليّة اليقين بالمعنى الأخصّ وحجّيته ذاتيّة يستمدّها من داخله فلا تحتاج جعلا من الشّارع، أي لا تحتاج لأن تعضد من الخارج.

ثانيا الأصول والأدلّة والحجج الظّنّيّة، أي التي تؤدّي إلى الظّنّ بالحكم المراد من الشّارع. والظّنّ هو الاعتقاد بالمطابقة للواقع الذي يحتمل غيره، وهذا الغير مرجوح (الرّاجح يسمّى ظنّا، والمرجوح وَهْمًا. والاعتقاد في شيء اعتقادا مساويا لغيره يسمّى شكّا)[616]. فالظّنّ اطمئنان إلى صحّة شيء بنسبة تفوق الخمسين بالمائة ولا تصل

---

[612] انظر: محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 282.

[613] في التّقليد هنالك اعتقاد في المقلَّد ينجرّ عنه اعتقاد فيما جاء به. والأوّل يمكن أن يزول، وبزواله يزول ما ترتّب عنه. انظر: محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 282.

[614] انظر الفقرة 218 وما بعدها.

[615] انظر الفقرة 218 وما بعدها. وانظر: محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 282. انظر أيضا: الغزالي، م س (معيار العلم في فنّ المنطق)، ص 186 وما بعدها.

[616] القضيّة القطعيّة هي قضيّة لا معاند لها.

والظّنّيّة هي التي أقوى من معاندتها.

إلى المائة بالمائة. وليس للدّليل الظّنّيّ وصف الدّليل (ليست لهذا النّوع من الدّليل دليليّة وليست لهذا الضّرب من الحجّة حجّيّة). لكن إذا قام دليل قطعيّ (بالمعنى الأخصّ) على أنّ الشّارع أوجب العمل بدليل ظنّيّ معيّن، صارت لذاك الدّليل دليليّة شرعيّة. وهذه الدّليليّة استمدّها الدّليل الظّنّيّ لا من ذاته بل من خارجه، وتحديدا من الشّرع.

والفقيه يجب أن يعتمد، في عمليّة استخراج الحكم الشّرعيّ: إمّا أدلّة قطعيّة بسبب ذاتها، وإمّا أدلّة ظنّيّة يوجَد قطع ويقين وعلم بأمر الشّارع باستعمالها.

فإذا كنّا أمام دليل ليس قطعيّا، وحصل ظنّ أو شكّ في جعل الحجّيّة له من قِبل الشّارع، فهذا الدّليل لا حجّيّة له ويجب أن لا يُستعمل لاستخراج الأحكام[617].

والموهومة هي التي دون معاندتها.

والمشكوكة هي المساوية لمعاندتها.

[617] جاء عند السّيّد محمّد باقر الصّدر في الحلقة الأولى من دروسه في الأصول (دروس في علم الأصول، ج 1، الحلقة 1، ص 61): "الدّليل الذي يستند إليه الفقيه في استنباط الحكم الشّرعيّ: إمّا أن يؤدّي إلى العلم بالحكم الشّرعيّ، أوْ لا:

"ففي الحالة الأولى يكون الدّليل قطعيّاً، ويستمدّ شرعيّته وحجّيته من حجّية القطع، لأنّه يؤدّي إلى القطع بالحكم. والقطع حجّة بحكم العقل. فيتحتّم على الفقيه أن يقيم على أساسه استنباطه للحكم الشّرعيّ. ومن نماذجه القانون القائل: «كلّما وجب الشّيء، وجبت مقدّمته»، فإنّ هذا القانون يعتبر دليلاً قطعيّاً على وجوب الوضوء بوصفه مقدّمةً للصّلاة.

"وأمّا في الحالة الثّانية، فالدّليل ناقص، لأنّه ليس قطعيّاً. والدّليل النّاقص، إذا حكم الشّارع بحجّيته وأمر بالاستناد إليه في عمليّة الاستنباط على الرّغم من نقصانه، أصبح كالدّليل القطعيّ وتحتّم على الفقيه الاعتماد عليه. ومن نماذج الدّليل النّاقص الذي جعله الشّارع حجّةً: خبر الثّقة. فإنّ خبر الثّقة لا يؤدّي إلى العلم لاحتمال الخطأ فيه أو الشّذوذ. فهو دليل ظنّيّ ناقص. وقد جعله الشّارع حجّةً وأمر باتّباعه وتصديقه، فارتفع بذلك في عمليّة الاستنباط إلى مستوى الدّليل القطعيّ.

"وإذا لم يحكم الشّارع بحجّية الدّليل النّاقص، فلا يكون حجّة، ولا يجوز الاعتماد عليه في الاستنباط، لأنّه ناقص يحتمل فيه الخطأ.

"وقد نشكّ ولا نعلم هل جعل الشّارع الدّليل النّاقص حجّةً، أوْ لا؟ ولا يتوفّر لدينا الدّليل الذي يثبت الحجّية شرعاً أو ينفيها. وعندئذ يجب أن نرجع إلى قاعدة عامّة يقرِّرها الأصوليّون بهذا الصّدد، وهي القاعدة القائلة: «إنّ كلّ دليل ناقص ليس حجّةً ما لم يثبت بالدّليل الشّرعيّ العكس»، وهذا هو معنى ما يقال في علم الأُصول من: أنّ «الأصل في الظّنّ هو عدم الحجّية، إلّا ما خرج بدليل قطعيّ».

"ونستخلص من ذلك: أنّ الدّليل الجدير بالاعتماد عليه فقهيّاً هو الدّليل القطعيّ، أو الدّليل النّاقص الذي ثبتت حجّيته شرعاً بدليل قطعيّ.

"والدّليل المحرز في المسألة الفقهيّة سواء كان قطعيّاً أوْ لا ينقسم إلى قسمين:

"الأوّل: الدّليل الشّرعيّ، ونعني به كلّ ما يصدر من الشّارع ممّا له دلالة على الحكم الشّرعيّ، ويشتمل ذلك على الكتاب الكريم، وعلى السّنّة [...]

"الثّاني: الدّليل العقليّ، ونعني به القضايا التي يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكما شرعيّا، كالقضيّة العقليّة القائلة بأنّ «إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدّمته»".

انظر أيضا الأصوليّ نفسه في الحلقة الثّانية من دروسه (م س: دروس في علم الأصول، ج 1، ص 171 وص 279 وما بعدها).

وانظر كذلك إمام الحرمين الجويني، وهو يقول – فيما يخصّ الأدلّة التي قيل أعلاه إنّها ظنّيّة لكن قام دليل قطعيّ على قبول الشّارع بها لاستنباط أحكامه –: "فإن قيل معظم متضمّن مسائل الشّريعة ظنون، قلنا: ليست الظّنون فقها، وإنّما الفقهُ العلمُ بوجوب العمل عند قيام الظّنون". عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمّد الجويني، البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1418 هـ/ 1997 م، ج 1، ص 8.

انظر في الاتّجاه نفسه تلميذ إمام الحرمين الإمام الغزالي وهو يفرّق – في إطار الأدلّة الظّنّيّة عقلا – بين وجود الحكم وهو ظنّيّ (عقلا) ووجوب العمل بالحكم وهو قطعيّ (عقلا): "ولذلك نحكم في الفقهيّات الظّنّيّة بأنّ العلم عند ظهور الظّنّ واجب عقلا، فيكون العمل مظنونا ووجود الحكم مظنونا، ولكن وجوب العمل قطعيّ، إذ عُلِم بدليل قطعيّ إقامة الشّرع غالب الظّنّ مقام اليقين في حقّ وجوب العمل، فكون الحكم مظنونا لم يمنعنا من القطع بما قطعنا به". الغزالي، معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1410 هـ/ 1990 م، ص 245.

زيادة على تقسيمات الأصول والأدلّة والحجج الواردة أعلاه، هنالك تقسيم رابع: الأصول والأدلّة والحجج النّقليّة (أو الشّرعيّة)، والأصول والأدلّة والحجج العقليّة[618].

164 مكان القرآن في التّقسيمات ◊ وما يعنينا الآن أصل ودليل وحجّة محدّدة هي القرآن الكريم. هذا القرآن دليل متّفق عليه، تستخرج منه الأحكام، وهو قطعيّ كما سنرى (نحن على يقين بالمعنى الأخصّ من أنّ مصدره هو الله سبحانه وتعالى)، بالإضافة إلى كونه دليلا نقليّا.

165 تعريف القرآن ◊ ولقد عرّف الأصوليّون القرآن "وحرصوا على أن يكون التّعريف – وعن طريق القيود الاحترازيّة التي يذكرونها فيه – مُخرجا [...] عن دائرة مفهوم القرآن الكريم [...] الموادّ التّالية: 1- الكتب الإلهيّة الأخرى كالتّوراة والإنجيل والزّبور وما سواها. 2- الحديث القدسيّ. 3- السّنّة الشّريفة. 4- القراءات غير المتواترة. 5 – تفسير القرآن. 6- ترجمة القرآن"[619].

ونجد عند أحد الأصوليّين التّعريف التّالي وفي جانب منه الحرص المذكور أعلاه: القرآن "هو كلام الله تعالى المنزّل على رسول الله (محمّد) ﷺ باللسان العربيّ للإعجاز

---

[618] يقول السّيّد محمّد باقر الصّدر في الحلقة الأولى من دروسه في الأصول (دروس في علم الأصول، ج 1، الحلقة 1، ص 61): "الدّليل المحرز في المسألة الفقهيّة سواء كان قطعيّاً أو لا ينقسم إلى قسمين: "الأوّل: الدّليل الشّرعيّ، ونعني به كلّ ما يصدر من الشّارع ممّا له دلالة على الحكم الشّرعيّ، ويشتمل ذلك على الكتاب الكريم، وعلى السنّة [...]

"الثّاني: الدّليل العقليّ، ونعني به القضايا التي يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكما شرعيّا، كالقضيّة العقليّة القائلة بأنّ «إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدّمته»".

[619] الشّيخ عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإماميّة، مؤسّسة أمّ القرى للتّحقيق والنّشر، د م، 1420 هـ، ص 138.

[...] المنقول بالتّواتر المتعبّد بتلاوته"[620]. بعبارة مختلفة في التّرتيب: القرآن (كلام الله المتعبّد بتلاوته) (المنزّل على رسول الله محمّد ﷺ) (باللسان العربيّ) (للإعجاز) (المنقول بالتّواتر).

فإذا ذهبنا الآن إلى مقدّمة ابن خلدون، وجدناه يقول إنّ دليل الكتاب أو الحجّة عليه (الحجّة على أنّه حقّا من عند الله تعالى) هو الإعجاز في متنه والتّواتر في نقله[621].

ومن يقرّب هذا الكلام لابن خلدون من مكوّنات تعريف القرآن التي سبقت، سيقول إن ثمّ مكوّنين مرتبطين بالحجّيّة، وثلاثة مكوّنات ليس لها هذا الارتباط. وما ينبغي هو أن نبدأ من هذه وننتهي بذينك[622].

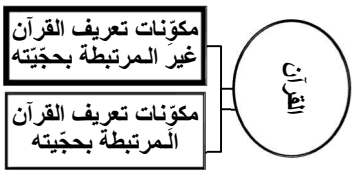
---

[620] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 421.

وهنالك من يضيف: "المكتوب في المصاحف". محمّد بن لطفي الصّبّاغ، لمحات في علوم القرآن واتّجاهات التّفسير، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط 3، 1410 هـ/ 1990 م، ص 26.

[621] "فأمّا الكتاب فدليله المعجزة القاطعة في متنه والتّواتر في نقله، فلم يبق فيه مجال للاحتمال". ابن خلدون، المقدّمة. تاريخ العلاّمة ابن خلدون. كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1984، ص 552.

[622]



الفقرة الأولى: مكوّنات تعريف القرآن غير المرتبطة بحجّيته

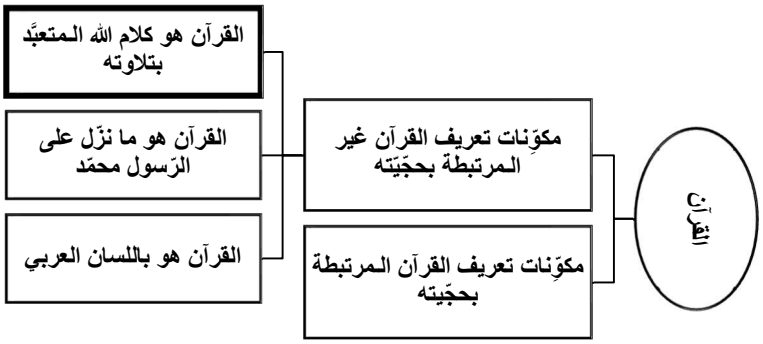
166 **تقسيم البحث** ◊ يتعلّق الأمر بالمكوّنات التّالية: القرآن هو كلام الله المتعبَّد بتلاوته، القرآن هو ما نُزِّل على الرّسول محمّد ﷺ، القرآن هو باللسان العربيّ[623].

أ) القرآن هو كلام الله المتعبَّد بتلاوته

167 **القرآن والسّنّة** ◊ "القرآن هو كلام الله المتعبَّد بتلاوته" قيدٌ أريد به إخراج الحديث. فالقرآن والسّنّة كلاهما كلام الله، أي وحي من عنده. لكنّ القرآن كلام الله الذي يُتعبّد بتلاوته، أمّا الحديث فلا[624].

ويقول أحدهم: "يتميّز القرآن عن أحاديث الرّسول ﷺ، سواء أكانت أحاديث قدسيّة أم نبويّة؛ لأنّ معاني الحديث من عند الله تعالى، وأمّا ألفاظه فهي من عند الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، إلّا أنّ الرّسول تارة يؤمر بإضافة الحديث إلى الله عزّ

(623)



(624) انظر مثلا: مصطفى ديب البغا ومحيي الدّين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطّيّب ودار العلوم الإنسانيّة، دمشق، ط 2، 1418 هـ/ 1998 م، ص 23؛ فهد بن عبد الرّحمان بن سليمان الرّومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، النّاشر: المؤلّف، الرّياض، ط 15، 1428 هـ/ 2007 م، ص 24.

وجلّ فيسمّى حديثا قدسيّا، وأحيانا لا يؤمر بذلك فيسمّى حديثا نبويّا"[625].

فالأحاديث حتّى القدسيّ منها "لا تعدّ من القرآن، ولا تثبت لها أحكام القرآن [...] ولا تصحّ الصّلاة بها، ولا يُتعبّد بتلاوتها"[626].

لكن ثمّ من يرى أنّ الحديث القدسيّ هو من عند الله لا معنى فحسب، بل ولفظا أيضا[627].

وحتّى على هذا القول، يظلّ القرآن مختلفا، لأنّه كلام الله الذي يُتعبّد به، أمّا الحديث القدسيّ فلا يحصل به التّعبّد[628].

---

[625] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 422.

وجاء عند أحدهم: "الحديث القدسيّ في الاصطلاح: هو ما يضيفه النّبيّ ﷺ إلى الله تعالى، أي أنّ النّبيّ ﷺ يرويه على أنّه من كلام الله، فالرّسول راوٍ لكلام الله بلفظ من عنده، وإذا رواه أحد رواه عن رسول الله مُسنَداً إلى الله عزّ وجلّ، فيقول «قال رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربّه عزّ وجلّ ...» أو يقول «قال رسول الله ﷺ: قال الله تعالى – أو يقول الله تعالى...». ومثال الأوّل: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربّه عزّ وجلّ: «يد الله ملأى لا يغيضها نفقة، سحّاء الليل والنّهار...». ومثال الثّاني: عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: «يقول الله تعالى: أنا عند ظنّ عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأٍ ذكرته في ملأٍ خير منه...»". منّاع القطّان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 7، د ت، ص 20. انظر أيضا تعريف الحديث القدسيّ في: معجم مصطلحات الحديث النّبويّ، مجمع اللغة العربيّة، جمهوريّة مصر العربيّة، 1422 هـ/ 2002 م، ص 55.

[626] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 23.

[627] انظر: محمّد بن محمّد أبو شهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، عالم المعرفة، د م، 1403 هـ/ 1983 م، ص 216 وما بعدها؛ محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 79.

[628] انظر فروقا أخرى عند: شعبان محمّد إسماعيل، المدخل لدراسة القرآن والسّنّة والعلوم الإسلاميّة، دار الأنصار، د م، د ت، ج 1، ص 96؛ منّاع القطّان، م س، ص 20 و21. انظر أيضا: محمّد إبراهيم

168 **القرآن وتفسير القرآن** ◊ وبالقيد السّابق أريد أيضا إخراج تفسير القرآن. يقول أحدهم: "تفسير سورة أو آية بألفاظ عربيّة مرادفة لألفاظ القرآن دالّة على ما دلّت عليه ألفاظه لا يُعدّ قرآناً مهما كان مطابقاً للمفسّر في دلالته لأنّ القرآن ألفاظ [...] خاصّة أنزلت من عند الله"[629].

بعبارة أخرى: قد يقول البعض إنّ الإتيان بالمعنى المراد من الله بواسطة العبارات المرادفة إتيانٌ بكلام الله. حتّى على تقدير قبول هذا الرّأي، ينبغي القول إنّ هذا الكلام لا يُتعبّد بتلاوته ومن ثمّ هو ليس قرآنا.

169 **القرآن وترجمة القرآن** ◊ كما أريد بالقيد المتقدّم إخراج ترجمة القرآن. فـ"ترجمة سورة أو آية بلغة أجنبيّة غير عربيّة لا تُعدّ قرآناً مهما روعي من دقّة التّرجمة وتمام مطابقتها للمترجم في دلالته، لأنّ القرآن ألفاظ [...] خاصّة أنزلت من عند الله [...] (ونصّ التّرجمة، وإن كان دقيقا جدّا) لا يعتبر هو القرآن ولا تثبت له أحكامه، فلا يحتجّ بصيغة عبارته وعموم لفظه وإطلاقه لأنّ ألفاظه وعباراته ليست

الإبراهيم، بحوث منهجيّة في علوم القرآن الكريم، دار عمّار، الأردن، ط 2، 1416 هـ/ 1996 م، ص 22 وما بعدها.

وتنبغي ملاحظة أن ثمّ كتبا أفردت للحديث القدسيّ، مثل: كتاب "مشكاة الأنوار فيما يروى عن الله سبحانه وتعالى من الأخبار" للشّيخ محيي الدّين بن عربي، وكتاب "الإتحافات السّنيّة بالأحاديث القدسيّة" للإمام عبد الرّؤوف المناوي. وهناك كتاب آخر له العنوان نفسه الذي لكتاب المناوي وهو للشّيخ محمّد المدني. انظر حول هذه الكتب وحول كتب أخرى في الموضوع نفسه: حمزة النّشرتي وعبد الحفيظ فرغلي وعبد الحميد مصطفى، شرح الأحاديث القدسيّة. كتاب يجمع الإتحافات السّنيّة للمناوي وشرحها للدّمشقي مع التّعليق عليها وإضافة الأحاديث التي لم يذكرها، المكتبة القيّمة، القاهرة، د ت، ج 1، ص 9 وما بعدها. انظر أيضا: عمر علي عبد الله محمّد، الأحاديث القدسيّة جمعا ودراسة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، 1425 هـ.

[629] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 24.

ألفاظ القرآن ولا عباراته، ولا تصحّ الصّلاة به ولا يُتعبّد بتلاوته"[630]. بعبارة ثانية: قد يقول البعض إنّ الإتيان بالمعنى المراد من الله بواسطة التّرجمة الدّقيقة إتيانٌ بكلام الله. حتّى على تقدير قبول هذا الرّأي، ينبغي القول إنّ هذا الكلام لا يُتعبّد بتلاوته ومن ثمّ هو ليس قرآنا[631].

---

[630] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 24.

ولقد رأينا منذ قليل، أي قبل التّرجمة، التّفسير. وثمّ من تساءل أليست التّرجمة تفسيرا: فهد بن عبد الرّحمان بن سليمان، نقل معاني القرآن الكريم إلى لغة أخرى أترجمة أم تفسير؟ النّاشر: المؤلّف، الرّياض – السّعوديّة، 1424 هـ/ 2003 م.

[631] هذا إذا كانت التّرجمة دقيقة، فما بالك إذا لم تكن كذلك. من أمثلة التّرجمة غير الدّقيقة مثال أورده موريس بوكاي ويتعلّق بعبارة "الجهاد في سبيل الله". فعوض أن تترجم بـ: "الجهد المبذول في الطّريق إلى الله من أجل نشر الإسلام والدّفاع عنه في وجه المعتدين عليه" (effort sur le chemin de Dieu, effort pour propager l'Islam et le défendre contre ses agresseurs) يترجمها البعض بـ: "الحرب المقدّسة" (guerre sainte).

موريس بوكاي، الكتاب المقدّس (أي العهد القديم والجديد) والقرآن والعلم. الكتابات المقدّسة معالجة على ضوء المعارف الحديثة، منشورات ساغارس، باريس، 1976، ص 117 وما بعدها.

Maurice Bucaille, *La Bible, le Coran et la science. Les écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Editions Seghers, Paris, 1976, p. 117 s.

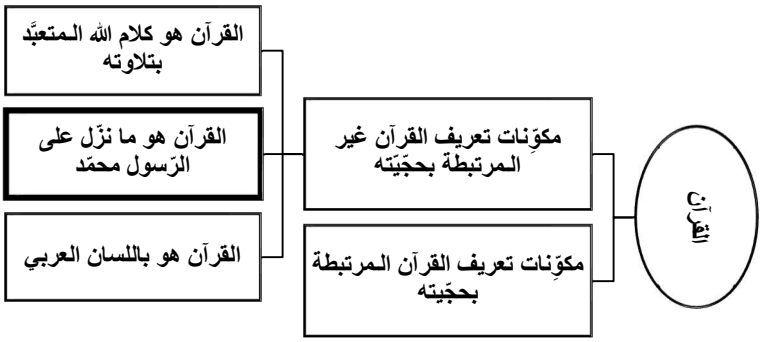
ملاحظة: كتاب موريس بوكاي مترجم إلى العربيّة (موريس بوكاي، التّوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة الشّيخ حسن خالد، المكتب الإسلاميّ، بيروت/ دمشق، ط 3، 1411 هـ، 1990 م).

هذا عن المكوّن الأوّل من مكوّنات تعريف القرآن. نأتي الآن إلى المكوِّن الثّاني[632].

ب) القرآن هو ما نُزِّل على الرّسول محمّد ﷺ

170 **القرآن والكتب السّماويّة الأخرى** ◊ حين يُعرّف القرآن بكونه كلام الله المنزّل على الرّسول محمّد ﷺ، فالغاية هي تمييز القرآن عن كلام الله المتعبّد بتلاوته والذي نزّل على رسل آخرين "كالتّوراة والإنجيل والزّبور والصّحف"[633].

(632)



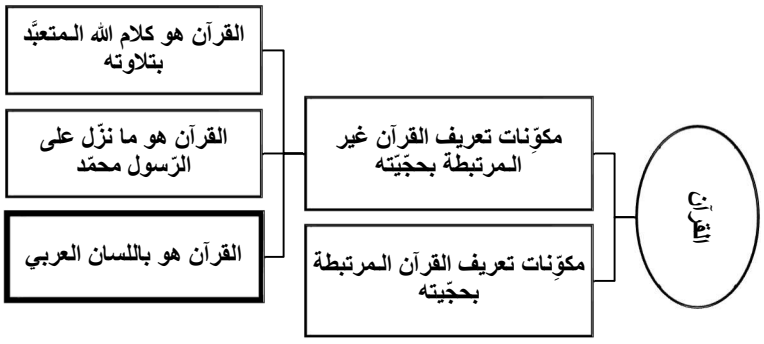
(633) إبراهيم النّعمة، علوم القرآن، د ن، د م، ط 2، 1429 هـ/ 2008 م، ص 9. انظر أيضا: نور الدّين عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصّباح، دمشق، ط 1، 1414 هـ/ 1993 م، ص 10 وما بعدها.

وزيادة على ما جاء الآن، يُعرّف القرآن أيضا بأنّه كلام الله الوارد باللسان العربيّ(634).

ج) القرآن هو باللسان العربيّ

171 مسألة وجود ألفاظ غير عربيّة في القرآن ◊ يذهب الأصوليّون وغيرهم إلى "عدم وقوع الأعجميّ في القرآن لقوله تعالى ﴿**قُرْآنًا عَرَبِيًّا**﴾ [يوسف/2]، وقوله ﴿**وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ**﴾ [فُصِّلت/44]. ومن القائلين بهذا الرّأي الإمام الشّافعي [...] في الرّسالة [...] والنّقطتان اللتان اعتمد عليهما الشّافعي في ردّ دعوى العجمة: 1- أنّ لسان العرب واسع المذهب، فلعلّ اللفظ المقول بأعجميّته كان عربيّا، ولكن لا يعلم عربيّته إلّا بعض العرب ممّن بلغهم علمه، والقرآن ذاته يدلّ على أنّه خال من الأعجميّ. 2- وأنّ ما جاء من الأعجميّ موافقا فإنّما هو من باب توافق اللغات لا أكثر [...] والمذهب الثّاني لجماعة من العلماء، يقولون بوقوع الأعجميّ في القرآن، فهذه الألفاظ المقول بأعجميّتها أعجميّة فعلا، ولكنّ العرب صقلتها على مقاييس ألسنتها، وحوّلتها إلى

(634)



أوزان خاصّة بلغتها، فلمّا جاء القرآن استعمل هذه في صورتها العربيّة، أي بعد تعريبها"[635].

وهنالك موقف ثالث تناول المسألة من زاوية فنّيّة ببحثه عن مقياس يزن به الأصيل من الدّخيل. و"المقاييس التي اعتبرها ابن جنّي ناقلة للأعجميّ إلى حظيرة العربيّة

---

[635] عبد الصّبور شاهين، القراءات القرآنيّة في ضوء علم اللغة الحديث، مكتبة الخانجي، القاهرة، د ت، ص 308 وما بعدها.

ويمكن تقسيم الألفاظ التي نسبت إلى لغات أعجميّة إلى أربعة أقسام:

قسم أوّلٌ نسب إلى السّامية، أي إلى الحبشيّة والسّريانيّة والعبريّة والنّبطيّة.

"فممّا نسب إلى الحبشيّة (ولا يمنع ذلك أن يكون في إحدى أخواتها السّاميات) [...] الكلمات الآتية: [...] الملائكة (البقرة: 30) [...] جنّة (البقرة: 35) [...] جهنّم (البقرة: 206) [...] الجبت (النّساء: 51): أي الشّيطان أو السّاحر [...] المنافقين (النّساء: 61) [...] فطَر (الأنعام: 79): أي شقّ [...] ابلعي (هود: 44): أي ازدردي [...] غيضَ (هود: 44): أي نقص [...] أوّاه (هود: 75): أي موقن أو رحيم [...] سَكَراً (النّحل: 67): أي خلاًّ [...] مشكاة (النّور: 35): أي كوّة [...] دُرِّيٌّ (النّور: 35): أي مضيئ [...] أوّبي (سبأ: 10): سبّحي [...] كفلين (الحديد: 28): أي جزأين [...] قسورة (المدّثّر: 51): أي أسد [...]

"وممّا نسب إلى السّريانيّة (ولا مانع أن يكون في أخواتها السّاميّات) [...] الكلمات الآتية: الدّين (الفاتحة: 4): أي الجزاء [...] موسى (البقرة: 51) [...] الطّور (البقرة: 63): اسم جبل [...] عيسى (البقرة: 87) [...] إسماعيل (البقرة: 125) [...] شهر (البقرة: 185) [...] قنطار (آل عمران: 75) [...] اليمّ (الأعراف: 136): أي البحر [...] سريّاً (مريم: 24): أي نهراً [...] هوناً (الفرقان: 6): أي حكماء [...] رهواً (الدّخان: 24): أي ساكنا [...] أسفار (الجمعة: 5): أي كتب [...]

"وممّا نسب إلى العبريّة (ولا مانع أن يكون في غيرها من السّاميّات) [...] الكلمات الآتية [...] حِطّة (البقرة: 58): أي صواباً [...] جهنّم (البقرة: 206) [...] كفّر عنّا (آل عمران: 193): أي امح عنّا [...] أسباط (الأعراف: 160): أي قبائل [...] أخلد (الأعراف: 176): أي ركن [...] كفلين (الحديد: 28): أي ضعفين [...] لينة (الحشر: 5): أي نخلة [...]

"واللغة السّاميّة الأخيرة هي النّبطيّة، وقد نسبت إليها ألفاظ [...] هي [...] من تحتها (مريم: 24]): أي من بطنها [...] عَبَّدتَ (الشّعراء: 22): أي قتلت [...] مناص (ص: 3): أي فرار [...] قِطَّنا

(ص: 16): أي كتابنا [...] وَزَر (القيامة: 11): الجبل أو الملجأ [...] سفرة (عبس: 15): أي القرّاء".
عبد الصّبور شاهين، م س (القراءات القرآنيّة في ضوء علم اللغة الحديث)، ص 313 وما بعدها.
"قسمٌ ثان نسب إلى "الهنديّة – الأوروبيّة"، أي هنا إلى اللغتين اليونانيّة والفارسيّة.
"فما نسب إلى اللغة [...] اليونانيّة (تسمّي المؤلّفاتُ العربيّةُ اليونانيّةَ بـ: الرّوميّة) [...] الكلمات الآتية [...] أقلامهم (آل عمران: 44) [...] قنطار (آل عمران: 75) [...] طفقا (الأعراف: 27): أي قصدا [...] الرّقيم (الكهف: 9): أي اللوح أو الكتاب أو الدّواة [...] الفردوس (الكهف: 107) [...] سريّا (مريم: 24): أي نهرا [...] قسط (الرّحمان: 9): أي عدل [...]
"وممّا نسب إلى الفارسيّة [...] الكلمات الآتية [...] الدّين (الفاتحة: 4): أي العقيدة [...] جهنّم (البقرة: 206) [...] دينار (آل عمران: 75) [...] كنز (هود: 12) [...] تنّور (هود: 40) [...]
"أمّا الكلمات المنسوبة إلى الهنديّة، فقد ورد [...] أبلعي (هود: 44) [...]
"قسمٌ ثالث نسب إلى الحامية، أي هنا إلى البربريّة [...] وإلى القبطيّة.
"فمن البربريّة وردت كلمة [...] إِنَاهُ (الأحزاب: 53): أي نضجه [...]
"ومن القبطيّة وردت كلمات [...] سيّدها (يوسف: 25): أي زوجها [...] بطائنها (الرّحمان: 54): أي ظواهرها [...]
"قسمٌ رابع نسب إلى الطّورانيّة، أي هنا إلى التّركيّة [...] (ويتعلّق الأمر بكلمة واحدة) هي [...] غسّاق (ص: 57): أي بارد منتن [...]
"(و) هذه المجموعات التي أوردناها ممّا نسب إلى اللغات الأعجميّة ليست هي كلّ ما قيل بنسبته إلى الأعجميّ، بل قد يوجد من العلماء من يزيد عليها، ولكنّا اقتصرنا على ما أوردناه لأنّنا استقينا أساسا من مصدرين: أوّلهما كتاب «الزّينة» لأبي حاتم الرّازي [...] وثانيهما «الإتقان» لجلال الدّين السّيوطي". عبد الصّبور شاهين، م س (القراءات القرآنيّة في ضوء علم اللغة الحديث)، ص 318 وما بعدها.
"وليس يمنعنا تقديرنا لاجتهاد القدماء [...] من أن نسجّل عدم دقّتهم أحيانا في إصدار أحكام بنسبة بعض الألفاظ إلى لغات معيّنة [...] ولا شكّ أنّ القدماء معذورون فيما وقعوا فيه، لعدم إلمام عصرهم باللغات المختلفة وفصائلها وحركتها التّاريخية، وبحسبنا [...] أن نذكر ما قال الأزهريّ نقلا عن أبي العبّاس من أنّ (الرّحمن) عبرانيّ، و (الرّحيم) عربيّ، على حين تنطق كلتاهما بالخاء المعجمة في العبريّة

والسّريانية، وبالحاء المهملة في العربيّة الجنوبيّة". عبد الصّبور شاهين، م س (القراءات القرآنيّة في ضوء علم اللغة الحديث)، ص 324.

والسّؤال الآن: "هل يمكن أن نسلّم بهذه الأحكام بنسبة ألفاظ معيّنة في العربيّة إلى غير العربيّة، وبذلك تنتهي المشكلة عند الحدّ الذي انتهت عليه في أذهان القدماء؟ [...]

"ليس الأمر بهذه البساطة، وإنّما ينبغي أن نعلم ابتداءً أنّ استعارة لفظ من لغة إلى أخرى معناه وجود علاقة بين لغة سابقة وأخرى لاحقة، أو لغة مأخوذ عنها وأخرى آخذة. والحكم بقدم لغة وحداثة أخرى، وبخاصّة في مجال اللغات العريقة، جدّ عسير؛ كما أنّ الحكم بالأخذ يحتاج إلى كثير من المقدّمات العلميّة الضّروريّة، مع تقريرنا أنّ مبدأ الأخذ أو الاستعارة مسلّم به بين اللغات [...] (فالقول مثلا إنّ العربيّة مسبوقة بأخواتها السّاميّة قول لم يُثبّت منه علميّا) وأقصى ما أمكن الوصول إليه تقرير قِدم بعض اللغات السّاميّة في بعض الجوانب، لا قِدما مطلقا [...] ويمكن القول [...] بأنّ علاقة العربيّة بأخواتها السّاميّات علاقة فرد بأسرة لغويّة واحدة. ومن الطّبيعيّ أن يحمل هذا الفرد موروثات أسرته وخصائصها التّكوينيّة، بيد أنّ هذه القرابة اللغويّة لا تعني مطلقا التّبعيّة اللغويّة، أو بعبارة أخرى البنوّة اللغويّة، فليس هناك لغات أمّهات، ولغات بنات، ولا يتأتّى لإحدى اللغات أن تلد لغة أخرى. وعلى هذا يمكن القول بأنّ أغلب الألفاظ المشتركة بين العربيّة وأخواتها هي ألفاظساميّة، للعربيّة فيها ما لأخواتها، فهي ألفاظ سريانيّة، وهي عبريّة، وهي حبشيّة، وهي عربيّة أيضا. ويصدق هذا الرّأي بخاصّة بالنّسبة إلى الألفاظ التي اتّخذت في العربيّة صورة لغويّة خاصّة، أي تلك التي خضعت للقوانين الصّوتيّة والصّرفيّة العربيّة، بحيث قد امتاز وجودها العربيّ عن وجودها في اللغات السّاميّة الأخرى [...]

"هذا عن علاقة العربيّة بأخواتها السّاميّات؛ أمّا عن علاقتها بالمجموعة الهنديّة الأوروبية، والمتمثّلة في الألفاظ المنسوبة إلى الفارسيّة أو اليونانيّة، وبالمجموعة الحاميّة، والمتمثّلة في الألفاظ المنسوبة إلى القبطيّة والبربريّة، وبالمجموعة الطّورانيّة، والمتمثّلة فيما نسب إلى التّركية، إلى غير ذلك من أشكال العلاقة، فإنّ الفيصل فيه هو تحقيق وجود اللفظة العربيّة بمعناها في أصل كامل التّصرّف، أو يحتمل أن تكون من باب الدّخيل، كما يُحتمل أن تكون ذات أصل ممات في العربيّة، وإن كان من الصّعب أن يقوم دليل على ذلك. يقول الدّكتور عزّام [...] مزكّيا هذا الاحتمال: «إنّ اللغات السّاميّة وجاراتها تبادلت ألفاظا في عصور متطاولة قبل الإسلام، فدخلت في الفارسيّة مثلا ألفاظ ساميّة. فربّ لفظ فارسيّ يُظنّ أصلا للفظٍ عربيّ، وهو في الحقيقة لفظ ساميّ تسرّب إلى الفارسيّة في العصور القديمة، وقد بعد بالباحثين

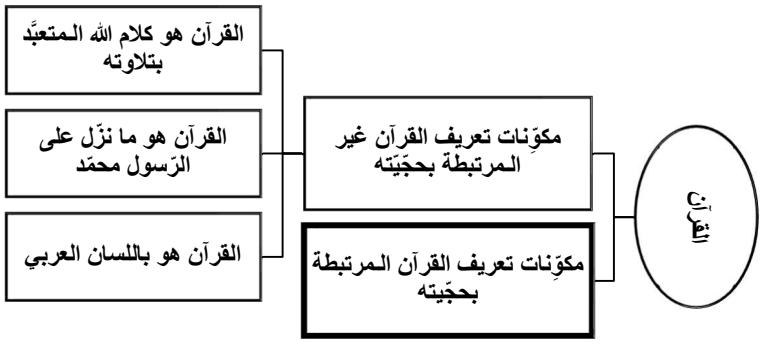
[...] هي: "1- أن يعرب الأعجميّ بتحريك آخره [...] (ف) إذا قلت: «طاب الخُشْكُنَانُ» (عجينة تشبه البسكويت عندنا) فهذا من كلام العرب، لأنّك بإعرابك إيّاه قد أدخلته كلام العرب. "2- أن تدخل على الأعجميّ الألف واللام. قال ابن جنّي: ويؤكّد هذا عندك أنّ ما أعرب من أجناس الأعجميّة قد أجرته العرب مجرى أصول كلامها. ألا تراهم يصرفون في العَلم نحو: آجرٍّ، وإبريسمٍ، وفرند، وفيروزجٍ، وجميع ما تدخله لام التّعريف. وذلك أنّه لمّا دخلته اللام في نحو: الدّيباج والفرند والسّهريز والآجر أشبه أصول العرب، أعني النّكرات، فجرى في الصّرف ومنعه مجراها 3- الاشتقاق من الأعجميّ يجعله عربيّا [...] يُقال دَرْهَمَتِ الخبّازى، أي صارت كالدّراهم، فاشتقّ من الدّرهم، وهو اسم أعجميّ. وحكى أبو زيد: رجل مُدرْهَمٌ. ويظهر من هذا التّلخيص لمقاييس ابن جنّي في تعريب الأعجميّ أنّه لا يفرّق بين نوعين من وسائل التّعريب. الأوّل: حين يعتمد التّعريب على الإلصاق، بأن تُضاف للكلمة الأعجميّة سابقة مثل لام التّعريف، أو لاحقة مثل حركة الإعراب. والثّاني: حين يعتمد على تحويل الكلمة بتغيير حركاتها، أو الإضافة إلى صوامتها، بحيث تخضع الكلمة المستعارة لقواعد التّصريف العربيّ. ولا ضير أن يُعَدّ الإلصاق – بهذه الصّورة – وسيلة لتعريب الأعجميّ، بشرط أن يجيء طبيعيّا غير متكلّف ولا مصنوع. أمّا الاشتقاق من الأعجميّ، فهو بحقّ المقياس الوحيد الذي يوحي بأنّ الكلمة قد دخلت فعلا في العربيّة، وأصبحت من مفرداتها"[636].

عن الصّواب ظنّهم أنّ العربيّة لم تهب اللغات الأخرى من ألفاظها إلّا في العصور الإسلاميّة». عبد الصّبور شاهين، م س (القراءات القرآنيّة في ضوء علم اللغة الحديث)، ص 331 وما بعدها.

[636] عبد الصّبور شاهين، م س (القراءات القرآنيّة في ضوء علم اللغة الحديث)، ص 337 وما بعدها. انظر كذلك حول العجمة في القرآن: علي فهمي خشيم، هل في القرآن أعجمي؟ دار الشّرق الأوسط، بيروت، ط 1، 1997؛ خالد رشيد الجميلي، أقباس الرّحمان في أدلّة نفي العجمة عن القرآن، دار الشّؤون الثّقافيّة العامّة، بغداد، 2002.

وعلى كلٍّ، ما يُلاحظ في هذا الجزء الثّالث من تعريف القرآن أنّ هاجس الأصوليّين لم يكن –كما الحال مع المكوِّن الأوّل والثّاني – تمييز القرآن عمّا ليس قرآنا، بل الرّدّ على شُبهة من الشّبهات التي أثيرت حول القرآن. بهذا الكلام في الشّبَه نكون قد اقتربنا من مكوّنات تعريف القرآن المتعلّقة بحجّيته. فهاهنا أيضا أثيرت شُبَه[637].

(637)



الفقرة الثّانية: مكوّنات تعريف القرآن المرتبطة بحجّيته

172 تقسيم البحث ◊ هل القرآن هو حقّا كلام الله تعالى؟ نعم. ما الحجّة؟ الحجّة أنّ متنه مُعجِز.

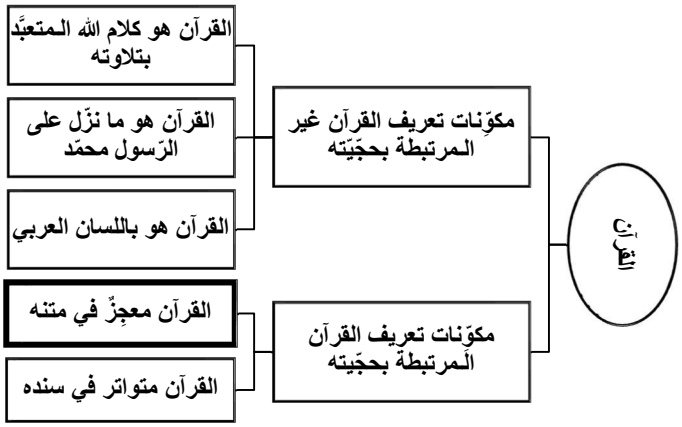
هل من الثّابت على وجه اليقين أنّ القرآن الذي بين أيدينا اليوم هو القرآن نفسه الذي تلاه محمّد ﷺ على أصحابه؟ نعم. ما الحجّة؟ الحجّة أنّ نقل القرآن من زمن الرّسول ﷺ إلى زمننا تمّ بواسطة التّواتر.

وهكذا فحجّيّة القرآن ترجع إلى أمرين: أوّلا أنّ متنه معجز؛ وثانيا أنّ نقله تمّ بالتّواتر، أي هو متواتر في سنده(638).

أ) القرآن مُعجِزٌ في متنه

173 الاكتفاء بالإعجاز العلميّ كما ورد عند "موريس بوكاي" ◊ في إطار حديثه عن القياس الشّرطيّ، يورد "جون ستيوارت ميل" المثال التّالي: إذا كان القرآن كلام

(638)



الله، فمحمّد رسول الله[639]. هنا ثمّ "مقدّم" باصطلاح المناطقة (القرآن كلام الله)، وثمّ تال (محمّد رسول الله). فإذا كان "المقدّم" صحيحا، كان "التّالي" بدوره صحيحا.

والسّؤال: هل المقدّم صحيح؟ أي هل القرآن كلام الله تعالى؟

الجواب: يكون القرآن كلام الله تعالى، إذا وجدنا مضامينه تتجاوز ما يمكن للقدرة البشريّة أن تأتي به، أي إذا وجدنا هذه المضامين معجزة[640].

---

[639] جون ستيوارت ميل، نظام المنطق الاستنباطيّ والاستقرائيّ. عرض مبادئ الحجّة والبحث العلميّ، ترجمه لويس بيس عن الطّبعة الإنجليزيّة السّادسة لسنة 1865، المكتبة الفلسفيّة دي لادرانج، د م، 1866، الكتاب الأوّل، ص 75.

John Stuart Mill, *Système de logique déductive et inductive. Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique*, Traduit de la sixième édition anglaise 1865 par Louis Peisse, Librairie philosophique de Ladrange, 1866, p. 75.

[640] "الإعجاز: معناه في اللغة العربيّة نسبة العجز إلى الغير وإثباته له، يقال أعجز الرّجل أخاه إذا أثبت عجزه عن شيء. وأعجز القرآن النّاس أثبت عجزهم عن أن يأتوا بمثله. ولا يتحقّق الإعجاز أي إثبات العجز للغير إلّا إذا توافرت أمور ثلاثة: الأوّل: التّحدّي، أي طلب المباراة والمنازلة والمعارضة. والثّاني: أن يوجد المقتضي الذي يدفع المتحدَّى إلى المباراة والمنازلة والمعارضة. والثّالث: أن ينتفي المانع الذي يمنعه من هذه المباراة [...] والقرآن الكريم توافر فيه التّحدي به، ووجد المقتضي لمن تحدّوا به أن يعارضوه، وانتفى المانع لهم، ومع هذا [...] لم يأتوا بمثله.

"أمّا التّحدّي فإنّ الرّسول ﷺ قال للنّاس إنّي رسول الله، وبرهاني على أنّي رسول الله هذا القرآن الذي أتلوه عليكم لأنّه أوحي إليّ به من عند الله، فلمّا أنكروا عليه دعواه، قال لهم: إن كنتم في ريب من أنّه من عند الله وتبادر إلى عقولكم أنّه من صنع البشر فأتوا بمثله، أو بعشر سور مثله، أو بسورة من مثله، وتحدّاهم وطلب منهم هذه المعارضة بلهجات واخزة وألفاظ قارعة وعبارات تهكّميّة تستفز العزيمة وتدعو إلى المباراة، وأقسم أنّهم لا يأتون بمثله ولن يفعلوا، ولن يستجيبوا، ولن يأتوا بمثله. قال تعالى في سورة القصص: **﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ﴾** [القصص: 51، 50]، وقال تعالى في سورة الإسراء: **﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾** [الإسراء: 88]، وقال سبحانه في سورة هود: **﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ**

وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: 13]، وقال في سورة البقرة: **﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾** [البقرة: 23، 24]، وقال في سورة الطّور: **﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾** [الطّور: 33، 34].

"وأمّا وجود المقتضي للمباراة والمعارضة عند من تحدّاهم فهذا أظهر من أن يحتاج إلى بيان لأنّ الرّسول ﷺ ادّعى أنّه رسول الله، وجاءهم بدين يبطل دينهم وما وجدوا عليه آباءهم، وسفّه عقولهم، وسخر من أوثانهم، واحتجّ على دعواه بأنّ القرآن من عند الله، وتحدّاهم أن يأتوا بمثله، فما كان أحوجهم وأشدّ حرصهم على أن يأتوا بمثله، كلّه أو بعضه ليبطلوا أنّه من عند الله وليدحضوا حجّة محمّد على أنّه رسول الله، وبهذا ينصرون آلهتهم ويدافعون عن دينهم ويجتنبون ويلات الحروب.

"وأمّا انتفاء ما يمنعهم من معارضته، فلأنّ القرآن بلسان عربيّ، وألفاظه من أحرف العرب الهجائيّة، وعباراته على أسلوب العرب، وهم أهل البيان وفيهم ملوك الفصاحة، وقادة البلاغة، وميدان سباقهم مملوء بالشّعراء والخطباء والفصحاء في مختلف فنون القول. هذا من النّاحية اللفظيّة، وأمّا من النّاحية المعنويّة فقد نطقت أشعارهم وخطبهم وحكمهم ومناظرتهم بأنّهم ناضجو العقول، ذوو بصر بالأمور وخبرة، وقد دعاهم القرآن في تحدّيه لهم أن يستعينوا بمن شاءوا ليستكملوا ما ينقصهم ويتمّوا عدّتهم وفيهم الكهّان وأهل الكتاب. وأما من النّاحية الزّمنيّة، فالقرآن لم ينزل جملة واحدة حتّى يحتجّوا بأنّ زمنهم لا يتّسع للمعارضة بل مفرّقاً في ثلاث وعشرين سنة، بين كلّ مجموعة وأخرى زمن فيه متّسع للمعارضة والإتيان بمثلها لو كان في مقدورهم. فلا ريب أنّ الله سبحانه بلسان رسوله في كثير من الآيات تحدّى النّاس أن يأتوا بمثل القرآن، وأنّهم مع شدّة حرصهم وتوافر دواعيهم إلى أن يأتوا بمثله، وانتفاء ما يمنعهم، لم يأتوا بمثله، ولو جاءوا بمثله وعارضوه لنصروا آلهتهم، وأبطلوا حجّة من سخر منهم، وكفَوْا أنفسهم شرّ القتال والنّضال والغزوات عدّة سنين. فالتجاؤهم إلى المحاربة بدل المعارضة، وائتمارهم على قتل الرّسول بدل ائتمارهم على الإتيان بمثل قرآنه اعترافٌ منهم بعجزهم عن معارضته، وتسليمٌ أنّ هذا القرآن فوق مستوى البشر، ودليل على أنّه من عند الله". عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 25 وما بعدها. انظر أيضا: فخر الدّين أبي عبد الله محمّد بن عمر الرّازي، الإشارة في علم الكلام، تحقيق ودراسة: هاني محمّد حامد محمّد، المكتبة الأزهريّة للتّراث والجزيرة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، د ت، ص 336 وما بعدها.

ولقد أوردت الكتب (والمجلاّت[641]، إلخ) لإعجاز القرآن وجوها كثيرة[642] يضيق هذا المكان عن الإتيان بها جميعا. لذا سنكتفي بوجه واحد هو الإعجاز العلميّ[643].

---

[641] انظر مثلا مجلّة الإعجاز العلميّ التي تصدر عن الهيئة العالميّة للإعجاز العلميّ في القرآن والسّنّة.

[642] انظر هذه الوجوه، وعلى سبيل المثال، عند: محمّد أبو زهرة، المعجزة الكبرى: القرآن، دار الفكر العربيّ، د م، د ت، ص 90 وما بعدها.

[643] جاء عند الشّيخ الطّاهر ابن عاشور: "وإذ قد كان تفصيل وجوه الإعجاز لا يحصره المتأمّل، كان علينا أن نضبط معاقدها التي هي ملاكها، فنرى ملاك وجوه الإعجاز راجعا إلى ثلاث جهات:

"الجهة الأولى: بلوغه الغاية القصوى ممّا يمكن أن يبلغه الكلام العربيّ البليغ من حصول كيفيّات في نظمه مفيدة معاني دقيقة ونكتا من أغراض الخاصّة من بلغاء العرب ممّا لا يفيده أصل وضع اللغة، بحيث يكثر فيه ذلك كثرة لا يدانيها شيء من كلام البلغاء من شعرائهم وخطبائهم.

"الجهة الثّانية: ما أبدعه القرآن من أفانين التّصرّف في نظم الكلام ممّا لم يكن معهودا في أساليب العرب، ولكنّه غير خارج عمّا تسمح به اللغة.

"الجهة الثّالثة: ما أودع فيه من المعاني الحكميّة والإشارات إلى الحقائق العقليّة والعلميّة ممّا لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة. وهذه الجهة أغفلها المتكلّمون في إعجاز القرآن من علمائنا مثل أبي بكر الباقلاني والقاضي عياض.

"وقد عدّ كثير من العلماء من وجوه إعجاز القرآن ما يعدّ جهة رابعة هي ما انطوى عليه من الأخبار عن المغيبات ممّا دلّ على أنّه منزّل من علاّم الغيوب، وقد يدخل في هذه الجهة ما عدّه عياض في «الشّفاء» وجها رابعا من وجوه إعجاز القرآن وهو ما أنبأ به من أخبار القرون السّالفة ممّا كان لا يعلم منه القصّة الواحدة إلّا الفذّ من أحبار أهل الكتاب، فهذا معجز للعرب الأمّيّين خاصّة وليس معجزا لأهل الكتاب؛ وخاصٌّ ثبوت إعجازه بأهل الإنصاف من النّاظرين في نشأة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم وأحواله، وليس معجزا للمكابرين فقد قالوا إنّما يعلّمه بشر [النّحل: 103].

"فإعجاز القرآن من الجهتين الأولى والثّانية متوجّه إلى العرب، إذ هو معجز لفصحائهم وخطبائهم وشعرائهم مباشرة، ومعجز لعامّتهم بواسطة إدراكهم أنّ عجز مقارعيه عن معارضته مع توفّر الدّواعي عليه هو برهان ساطع على أنّه تجاوز طاقة جميعهم. ثمّ هو بذلك دليل على صدق المنزّل عليه لدى

ثمّ إنّ أمثلة هذا الإعجاز عديدة، والكتب (وغير الكتب) فيها هي أيضا كثيرة[644]. لذا سنكتفي بمثالين كما وردا في كتاب "موريس بوكاي" الموسوم بـ: "الكتاب (المقدّس، أي العهد القديم والجديد) والقرآن والعلم. الكتابات المقدّسة معالجة على ضوء المعارف الحديثة"[645].

174 **الحقيقة العلميّة لا تقبل التّغيير في المستقبل** ◊ في هذا الكتاب يبدأ المؤلِّف بالقول إنّ البعض يرفض تقييم القرآن (وعموما الكتابات المقدّسة) بواسطة العلوم، محتجّا بأنّ هذه متغيّرة مع الزّمن، وأنّ ما هو صحيح اليوم يمكن أن يُتراجَع فيه غدا.

بقيّة البشر الذين بلغ إليهم صدى عجز العرب بلوغا لا يستطاع إنكاره لمعاصريه بتواتر الأخبار، ولمن جاء بعدهم بشواهد التّاريخ. فإعجازه للعرب الحاضرين دليل تفصيليّ، وإعجازه لغيرهم دليل إجماليّ.

"ثمّ قد يشارك خاصّة العرب في إدراك إعجازه كلّ من تعلّم لغتهم ومارس بليغ كلامهم وآدابهم من أئمّة البلاغة العربيّة في مختلف العصور، وهذا معنى قول السكاكي في «المفتاح» مخاطبا للنّاظر في كتابه «متوسّلا بذلك (أي بمعرفة الخصائص البلاغيّة التي هو بصدد الكلام عليها) إلى أن تتأنّق في وجه الإعجاز في التّنزيل منتقلا ممّا أجمله عجز المتحدّين به عندك إلى التّفصيل».

"والقرآن معجز من الجهة الثّالثة للبشر قاطبة إعجازا مستمرّا على ممرّ العصور، وهذا من جملة ما شمله قول أئمّة الدّين: إنّ القرآن هو المعجزة المستمرّة على تعاقب السّنين، لأنّه قد يدرك إعجازه العقلاء من غير الأمّة العربيّة بواسطة ترجمة معانيه التّشريعيّة والحكميّة والعلميّة والأخلاقيّة، وهو دليل تفصيليّ لأهل تلك المعاني وإجماليّ لمن تبلغه شهادتهم بذلك.

"وهو من الجهة الرّابعة – عند الذين اعتبروها زائدة على الجهات الثّلاث – معجز لأهل عصر نزوله إعجازا تفصيليّا، ومعجز لمن يجيء بعدهم ممّن يبلغه ذلك بسبب تواتر نقل القرآن، وتعيّن صرف الآيات المشتملة على هذا الإخبار إلى ما أريد منها". الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1984، ج 1، الكتاب 1، ص 104 وما بعدها.

[644] انظر مثلا: هند شلبي، التّفسير العلميّ للقرآن الكريم بين النّظريّات والتّطبيق، النّاشر: المؤلّفة، تونس، 1406 هـ/ 1985 م؛ عبد الله عبد العزيز المصلح وآخرون، الإعجاز العلميّ في القرآن والسّنّة. منهج التّدريس الجامعيّ، دار جياد للنّشر والتّوزيع، جدّة، ط 1، 1429 هـ/ 2008 م.

[645] موريس بوكاي، م س (النّصّ الأصليّ وهو باللغة الفرنسيّة)؛ موريس بوكاي، م س (التّرجمة العربيّة).

وينبغي الرّدّ على هذا الرّأي بالقول إنّ الواقع الملاحَظ المتثبّت منه تجريبيّا لا يمكن أن يتغيّر. نعم يمكن أن نعرّف بطريقة أفضل خصائصه. أمّا الواقع فيضلّ كما هو. مثال ذلك: ثبت أنّ الأرض تدور حول الشّمس، والقمر حول الأرض. هذه الأمور وما هو من قبيلها لا يقبل المراجعة، وكلّ ما يمكن أن يحصل في المستقبل هو أن نتقدّم أكثر فنصل إلى تحديد أدقّ للمدارات (orbites)[646].

175 متن القرآن يؤيّد أنّ محمّدا ﷺ رسول ◊ نأتي الآن إلى مثالي الإعجاز الذين وردا في كتاب "موريس بوكاي" والذين يجعلان – إلى جانب الأمثلة الأخرى – كلّ مطّلع عليهما يتساءل: كيف يمكن لرجل – هو محمّد ﷺ – أن يأتي، ودون أدنى

---

[646] موريس بوكاي، م س (النّصّ الأصلي)، ص 125.

ولقد جاء في أحد المؤلّفات أنّ القول بوجود إعجاز في القرآن الكريم (أو السّنّة الشّريفة) له ضوابط: "إنّ الادّعاء بوجود إعجاز علميّ لا يُسلّم به إلّا بعد ثبوت تحقيق مناطه، والذي يتمثّل بحقيقتين هما:

"أوّلا: ثبوت اكتشاف هذه الحقيقة من قِبل العلماء المتخصّصين في مجالها وإثباتها بشكل مستقرّ.

"ثانيا: الدّلالة الواضحة على تلك الحقيقة في نصّ من نصوص القرآن الكريم أو السّنّة المطهّرة، وذلك دون تكلّف أو اعتساف في الاستدلال، علما بأنّ الرّابط الذي يعطي هذا المناط قيمته هو عدم إمكانيّة إحاطة البشر بتلك الحقيقة وقت التّنزيل. ولذلك فإنّ خطوات إثبات شاهد من شواهد الإعجاز العلميّ في النّصّ الشّريف تصبح خمسا، وهي:

"1 – إثبات وجود دلالة واضحة في النّصّ تشير إلى الحقيقة الكونيّة المكتشفة من المتخصّصين في العلوم البحتة.

"2 – ثبوت تلك الحقيقة الكونيّة علميّا بعد توفّر الأدلّة التي تحقّق سلامة البرهنة عليها.

"3 – ثبوت استحالة معرفة البشر بتلك الحقيقة الكونيّة وقت تنزيل القرآن على نبيّنا محمّد ﷺ.

"4 – تحقّق المطابقة بين دلالة النّص من كتاب الله عزّ وجلّ أو من سنّة رسوله محمّد ﷺ وبين تلك الحقيقة الكونيّة.

"5 – إذا كان النّص الذي نستنبط منه الإعجاز العلميّ من السّنّة المطهّرة، وجب أن يكون صحيحا أو حسنا". عبد الله عبد العزيز المصلح وآخرون، م س (الإعجاز العلميّ في القرآن والسّنّة. منهج التّدريس الجامعيّ)، ص 31.

خطأ، بحقائق علميّة لم يعرفها أحد إلّا حديثا ثمّ لا يكون قد أتى بها من عند الله[647]؟ كيف يمكن أن نقول عن القرآن إنّه عمل إنسانيّ، وهو الذي أعلن في القرن السّابع للميلاد عن حقائق علميّة متقدّمة على زمانه، ومطابقة تمام المطابقة لما سيتمّ إثبات صحّته في الأزمنة الحديثة [648]؟ كيف يمكن لمحمّد ﷺ أن يكون قد كتب القرآن من عند نفسه وكيف يمكن أن يكون قد نقله عن العهد القديم أو يكون قد أملاه عليه راهب[649]، والحال أن في القرآن تصحيحا لما ورد في النّصوص التي سبقته، هذا التّصحيح الذي أيّدته العلوم بعد قرون طويلة من وروده [650]؟

176 **خلق الإنسان** ◊ لكن قبل أن نصل إلى هذه الأسئلة والاستفهامات الإنكاريّة لابدّ أوّلا من المرور بالأمثلة التي أوردها "بوكاي" وأدّت إليها. هذه الأمثلة تهمّ حقولا علميّة عديدة. من هذه الحقول قلنا إنّا سنكتفي بمثالين.

فأمّا المثال الأوّل فيهمّ "التّكاثر البشريّ". على هذا المستوى تناول "بوكاي" أربع نقاط:

النّقطة الأولى: اللقاح يتمّ بقليل من السّائل

---

[647] طبعا ثمّ من المفكّرين القدامى كالفيثاغوريّين من أتى بأقوال (مثل دوران الأرض حول نفسها) أثبتت العلوم لاحقا صحّتها. مع ذلك لا يمكن القول إنّ محمّدا ﷺ كهؤلاء عبقريّ ليس إلّا. فالفرق يتمثّل في أنّ محمّدا ﷺ لم يختلط في قرآنه الصّواب بالخطأ ممّا يدلّ على أنّه رسول لا عبقريّ. أمّا عند أولئك فنجد ما ستثبت صحّته، ومن ثمّ ما يفيد أنّهم عباقرة؛ لكن نجد عندهم أيضا أخطاء، ومن ثمّ ما يفيد أنّهم عباقرة ليس أكثر (مثلا الفيثاغوريّون كانوا يرون أنّ الشّمس ثابتة في الفضاء). موريس بوكاي، م س (النّصّ الأصليّ)، ص 163 وما بعدها.

[648] موريس بوكاي، م س (النّصّ الأصليّ)، ص 126 وما بعدها.

[649] أشار القرآن إلى هذا: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**﴾ [النّحل: 103].

[650] موريس بوكاي، م س (النّصّ الأصليّ)، ص 148.

تحدّث القرآن عن نطفة من منيّ، أي عن قطرة وكمّيّة صغيرة جدّا من سائل الرّجل. و"قضيّة الكمّيّة الضّئيلة من السّائل الضّروريّ للتّلقيح متّفقة بدقّة مع ما نعرفه عنها في العصر الحديث"[651].

النّقطة الثّانية: طبيعة السّائل الملقَّح

وصف القرآن السّائل الذي يضمن اللقاح بالمنيّ، وبالدّافق، وبالمهين، وبالأمشاج. ويتوقّف "موريس بوكاي" عند هذا الوصف ليقول إنّ "السّائل المنويّ مؤلّف من رشحات تنطف من الغدد التّالية: (أ) الغدد المنويّة للذّكورة [رشح الغدد المنويّة للذّكورة يحتوي السبرماتوزويد، وهو خلايا متطاولة مزوّدة بشعيرات مطمورة في سائل حليبيّ]. (ب) المبايض، وهي خزّانات السبرماتوزويد موجودة قريبا من البروستات لها رشح خاصّ خال من عناصر التّلقيح. (ج) البروستات، وهي ترشح بسائل يُكسب المنيّ لونه الكريميّ ورائحته الخاصّة. (د) الغدد المساعدة للمسالك البوليّة: غدد كوبري أو ميري، ترشح بسائل سلس؛ وغدد ليتري، ترشح بالمخاط"[652].

وهكذا فإنّ نطفة المنيّ هي خليط من عناصر مختلفة أو هي أمشاج كما قال القرآن الكريم.

من زاوية أخرى تعيدنا إلى النّقطة الأولى يورد "بوكاي" قول القرآن: ﴿**ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ**﴾ [السّجدة: 8]؛ أي يورد ما مفاده أنّ المولود ينتج لا عن الماء بل عمّا هو الأفضل فيه وفي كلّ الأحوال عمّا هو جزء منه. فما "يُكسب البويضة اللقاح ويؤمّن الكثرة خليّةٌ ذات شكل طويل جدّا. إنّها بطول واحد من عشرة آلاف من المليمتر. (و) عنصرٌ واحد من عشرات الملايين المتدفّقة من منيّ الإنسان [...] يتوصّل للدّخول إلى البويضة، بينما يبقى عدد كبير منها في الطّريق

---

[651] موريس بوكاي، م س (التّرجمة العربيّة)، ص 240.

[652] م س (التّرجمة العربيّة)، ص 240 وما بعدها.

دون أن يتمكّن من قطع المسافة التي توصل إلى البويضة من مدخل الرّحم عبر فجوة الجهاز التّناسليّ الأنثويّ وخرطومها. فالذي أبدى نشاطه إذن هو جزء دقيق جدّا انفصل من سائل التّكوين الشّديد التّعقيد. فكيف لا ندهش بالتّالي من الاتّفاق القائم بين نصّ القرآن والمعرفة العلميّة التي توصّلنا إليها في هذه الظّواهر؟"[653].

النّقطة الثّالثة: حضانة البويضة الملقّحة

"بمجرّد أن تُلقّح البويضة في الخرطوم تنزل إلى قرارها داخل الرّحم. وهذا ما ندعوه حضانة البويضة. والقرآن يطلق كلمة الرّحم على المكان الذي تستقرّ فيه البويضة الملقّحة: ﴿**وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى**﴾ [الحجّ: 5]. (و) يتحقّق استقرار البويضة في الرّحم بنموّ [الزّغابات]، أي الامتدادات الحقيقيّة للبويضة التي تتشعّب كالجذور في الأرض لتمتصّ من سماكة العضو ما هو ضروريّ لنماء البويضة. هذه التّخلّقات تعلّق البويضة في الرّحم تعلّقا قويّا. وهذه كلّها لم نعرفها إلّا في الأزمنة الحديثة. (و) لقد ذُكر هذا التّعلّق في القرآن خمس مرّات [...]: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ**﴾ [العلق: 1، 2]. وترجمة «العلق» [...] (إلى) اللغة الفرنسيّة [...] (ينبغي أن يكون بعبارة «شيء يعلق» quelque chose qui s'accroche لا بعبارة «دم متجمّد» أو «كتلة دم» cailloux de sang كما جاء عند البعض. فهذه التّرجمة حين يقرؤها من يعرف الحقائق العلميّة سيقول على الفور إنّ في القرآن خطأ علميّا. فإذا مررنا الآن إلى المواضع الأربعة المتبقّية التي جاء فيها معنى العلق، وجدنا:) ﴿**فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ**﴾ [الحجّ: 5]؛ ﴿**ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً**﴾ [المؤمنون: 14]؛ ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ**

---

[653] موريس بوكاي، م س (التّرجمة العربيّة)، ص 241 وما بعدها.

تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ [غافر: 67]؛ **﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى (37) ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى﴾** [القيامة: 37، 38]"[654].

النّقطة الرّابعة: تطوّر الجنين داخل الرّحِم

"إنّ وصف مراحل تطوّر الجنين كما هو في القرآن يتجاوب مع كلّ ما نعرفه اليوم عن ذلك. وهو لا يحتوي أيّة عبارة ينتقدها العلم الحديث. ثمّ إنّ الجنين بعد (مرحلة) «شيءٌ مَا يتعلّق»، وهو التّعبير الذي رأينا إلى أيّ حدّ هو صحيح، يمرّ كما يقول القرآن بمرحلة المضغة [مثل اللحم الممضوغ]، ثمّ يبدو الهيكل العظميّ مكسوّا باللحم [موصوف بكلمة مختلفة عن الأولى، ونعني بها اللحم الطّريّ]: **﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾** [المؤمنون: 14] [...] وهذا التّفريق بين التّعبيرين يستحقّ أن يُشار إليه. والجنين هو في البداية كتلة لها بالنّسبة للعين المجرّدة في بعض مراحل نموّها هيئة المضغة. والهيكل العظميّ يتطوّر في حضن هذه الكتلة [...] وعندما تتكوّن العظام تنكسي بالكتل العضليّة التي تنطبق عليها كلمة لحم"[655].

إنّ كلّ ما سبق، وورد في القرآن، "ينبغي أن [...] (يقارَن مع) المعلومات المثبتة في هذا العصر (بعد اكتشاف المجهر، وتطوّر علم الأجنّة وغيره من العلوم) [...] بيد أنّه من المهمّ جدّا أن [...] (نقارنه أيضا) مع المعتقدات العامّة في الموضوع التي كانت منتشرة زمن الوحي القرآنيّ للتّأكّد إلى أيّة درجة كان أناس ذلك الزّمن بعيدين

---

[654] موريس بوكاي، م س (التّرجمة العربيّة)، ص 242 وما بعدها.

[655] م س (التّرجمة العربيّة)، ص 243 وما بعدها.

انظر المراحل نفسها التي يمرّ بها الجنين مع تفصيلات مختلفة قليلا: عبد الله عبد العزيز المصلح وآخرون، م س (الإعجاز العلميّ في القرآن والسّنّة. منهج التّدريس الجامعيّ)، ص 51 وما بعدها.

عن أن تكون لديهم رؤى شبيهة بتلك التي عرضت في القرآن حول هذه المسائل"[656].

177 **رحلة الإنسان إلى الفضاء** ◊ فإذا مررنا الآن إلى المثال الثّاني الذي اخترناه من الأمثلة التي جاءت عند "موريس بوكاي"، وجدناه يستند إلى الآية: ﴿**يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ**﴾ [الرّحمن: 33] ويستند إلى الآية: ﴿**وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ (14) لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ**﴾ [الحجر: 14، 15].

في آية سورة الرّحمان وفي آيتي سورة الحجر ثمّ جملة شرطيّة. وفي اللغة العربيّة أداة الشّرط يمكن أن تكون «إن»، ويمكن أن تكون «إذا»، ويمكن أن تكون «لو». وتقول كتب البلاغة إنّ "الأصل عدم قطع المتكلّم بوقوع الشّرط في المستقبل مع «إن»؛ ومن ثمّ كثر أن تُستعمَل «إن» في الأحوال التي يندر وقوعها؛ ووجب أن يتلوها لفظ المضارع لاحتمال الشّكّ في وقوعه. بخلاف «إذا» فتستعمل بحسب أصلها في كلّ ما يقطع المتكلّم بوقوعه في المستقبل؛ ومن أجل هذا لا تُستعمل «إذا» إلّا في الأحوال الكثيرة الوقوع؛ ويتلوها الماضي لدلالته على الوقوع قطعا [...] و«لو» تفيد انتفاء الشّيء بسبب انتفاء غيره في الماضي مع القطع بانتفاء الوقوع؛ ويجبُ كونُ جملتيها فعليَّتين ماضَوِيَّتين [...] وتسمّى «لو» حرف امتناع"[657].

---

[656] موريس بوكاي، م س (التّرجمة العربيّة)، ص 243 وما بعدها.

[657] السّيّد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار الكتب العلميّة، بيروت، د ت، ص 132 وما بعدها.

ممّا جاء الآن ينبغي الاحتفاظ بأنّ المعنى الظّاهر لـ «إن» هو ندرة وقوع الشّرط، والمعنى الظّاهر لـ «إذا» هو كثرة وقوع الشّرط، والمعنى الظّاهر لـ «لو» هو امتناع وقوع الشّرط.

وفي الآية الأولى استعملت «إن». هذا يعني أنّ نفوذ الإنسان (والجانّ) إلى السّماء (وإلى باطن الأرض، أي سبر أعماقها) سيحدث وإن كان هذا الحدوث سيكون بصفة نادرة.

أمّا في الآية الثّانية، فنجد تعبيرا "عن الاندهاش أمام مشهد غير منتظر مخالف لما كان يمكن للإنسان أن يتصوّره. لقد بُدئت الجملة الشّرطيّة بحرف «لو» الذي يفترض معه استحالة المطلوب من المخاطبين [...] (وهكذا وفي مسألة غزو الإنسان للفضاء) نجد أنفسنا [...] أمام فقرتين من القرآن، تشير إحداهما لما سيتحقّق يوماً مَا بفضل القوى التي سيمنحها الله للذّكاء والبراعة الإنسانيّين. وتذكر الأخرى حدثا لن يراه كفّار مكّة، لأنّ مفهوم الشّرط هنا هو لما لا يتحقّق [...] وإن كان سيراه آخرون كما تسوّغ الآية الأولى افتراضه. وتصف (الآية الثّانية) ردود الفعل الإنسانيّة أمام المشهد المفاجئ الذي سيواجه المسافرين في الفضاء: أبصار مضطربة مسكّرة، وشعور بأنّهم مسحورون. لقد عاش هذه المغامرة المدهشة المعجزة روّاد الفضاء [...] سنة 1961، تاريخ أوّل طيران بشريّ حول الأرض. والواقع أنّنا نعرف أنّ السّماء تبدو – للمراقب الإنسان السّابح في الفضاء خارج الأرض – سوداء [...] (ولا تبدو له) بصورتها الزّرقاء الظّاهرة لسكّان الأرض التي (أي الصّورة الزّرقاء) هي نتيجة عمليّات امتصاص لضوء الشّمس من طبقات الجوّ [...] (أمام ما جاء الآن) كيف لا نجد أنفسنا [...] عند مقابلة نصّ القرآن مع المنجزات الحديثة متأثّرين بهذه

التّحقيقات التي لا يمكن أن نفترض ظهورها من فكر إنسان عاش منذ أربعة عشر قرنا"[658].

بعد هذا المثال والذي سبقه – وبعد غيرهما من الأمثلة الكثيرة التي يضيق عنها هذا الكتاب – لا يمكن إلّا أن نقول إنّ القرآن معجز، ومن ثمّ إنّه حقّا كلام الله، وإنّ محمّدا ﷺ هو حقّا رسول الله[659].

---

[658] موريس بوكاي، م س (التّرجمة العربيّة)، ص 204 وما بعدها.

وحول صورة الإعجاز نفسها جاء عند أحدهم أنّ: "الإنسان إذا اخترق الغلاف الجوّيّ للأرض، وجد نفسه في ظلام دامس وليل مستديم ولم تُر الشّمس إلّا كبقيّة النّجوم التي نراها في الليل. فالنّهار، الذي نعرفه نحن، لا يتعدّى حدود الغلاف الجوّيّ؛ فإن تجاوزناه، كنّا في ظلام لا يعقبه نهار. وقد أشار إلى ذلك القرآن إشارة عجيبة في قوله ﴿**وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ**﴾ [يس: 37]، فجعل النّهار كالجلد الذي يُسلخ، وأمّا الليل فهو الأصل وهو الكلّ، فشبّه الليل بالذّبيحة، والنّهار جلدها، فإن سلخ الجلد ظهر الليل، فجعل النّهار غلافاً والليل هو الأصل. وقال: ﴿**وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ**﴾ [الحجر 14 – 15]، أي لو مكنّاهم من الصّعود إلى السّماء لانتهوا إلى ظلام وقالوا: (سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا)". فاضل صالح السّامرائي، لمسات بيانيّة في نصوص التّنزيل، دار عمّار، عمان/ الأردن، ط 3، 1423 هـ/ 2003 م، ص 7 وما بعدها.

انظر أيضا: محمّد راتب النّابلسي، موسوعة الإعجاز العلميّ في القرآن والسّنّة. آيات الله في الآفاق، دار المكتبي، ط 2، 1426 هـ/ 2005 م، ص 51 وما بعدها.

[659] وقد ينبغي ونحن نغادر هذا العنوان أن نأتي بما جاء عند السّيّد محمّد باقر الصّدر من أنّ نصّ القرآن وما حواه دليل استقرائيّ على نبوّة محمّد وكونه رسولا. وهذا الدّليل مستمرّ وباق ما دام القرآن باقيا.

ما الدّليل الاستقرائيّ؟ وكيف يعدّ القرآن دليلا استقرائيّا؟

سنأتي عل مسألة الدّليل الاستقرائيّ في شكله المعمّق في العنوان القادم المتعلّق بالتّواتر. لكنّ السّيّد محمّد باقر الصّدر جاء به فيما يخصّ المسألة التي نحن بصددها مبسّطا ومتكوّنا من الخطوات الخمس التّالية:

"أوّلا: نواجه في مجال الحسّ والتّجربة ظواهر عديدة.

"ثانياً: ننتقل بعد ملاحظتها وتجميعها إلى مرحلة تفسيرها، والمطلوب في هذه المرحلة أن نجد فرضيّةً صالحةً لتفسير تلك الظّواهر وتبريرها جميعاً، ونقصد بكونها صالحة لتفسير تلك الظّواهر أنّها إذا كانت ثابتةً في الواقع فهي تستبطن أو تتناسب مع وجود جميع تلك الظّواهر التي هي موجودة فعلا.

"ثالثاً: نلاحظ أنّ هذه الفرضيّة إذا لم تكن صحيحةً وثابتةً في الواقع ففرصة تواجد تلك الظّواهر كلّها مجتمعةً ضئيلةٌ جدّاً، بمعنى أنّه على افتراض عدم صحّة الفرضيّة تكون نسبة احتمال وجودها جميعاً إلى احتمال عدمها أو عدم واحد منها على الأقلّ ضئيلةً جدّاً، كواحد في المائة، أو واحد في الألف، وهكذا ...

"رابعاً: نستخلص من ذلك أنّ الفرضيّة صادقة، ويكون دليلنا على صدقها وجود تلك الظّواهر التي أحسسنا بوجودها في الخطوة الأولى.

"خامساً: إنّ درجة إثبات تلك الظّواهر للفرضيّة المطروحة في الخطوة الثّانية تتناسب عكسيّاً مع نسبة احتمال وجود تلك الظّواهر جميعاً إلى احتمال عدمها على افتراض كذب الفرضيّة، فكلّما كانت هذه النّسبة أقلّ كانت درجة الإثبات أكبر، حتّى تبلغ في حالات اعتياديّة كثيرة إلى درجة اليقين الكامل بصحّة الفرضيّة". السّيّد محمّد باقر الصّدر، الفتاوى الواضحة، مركز الأبحاث والدّراسات التّخصّصيّة للشّهيد الصّدر، د م، 1422 هـ، ج 1، ص 13.

هذا هو الدّليل الاستقرائيّ مبسّطا. وقبل تطبيقه على مسألة نبوّة سيّدنا محمّد ﷺ، يبدأ السّيّد محمّد باقر الصّدر بتمهيد:

"إذا تسلّم الإنسان رسالةً من أحد أقاربه، وكان هذا القريب صبيّاً يدرس في مدرسة ابتدائيّة بأحد الأرياف، فلاحظ الإنسان الذي تسلّم الرّسالة أنّها قد كتبت بلغة حديثة وبعبارات مركّزة وبليغة وبقدرة فنيّة فائقة على تنسيق الأفكار وعرضها بصورة مثيرة، إذا تسلّم الإنسان رسالةً من هذا القبيل فسوف يستنتج أنّ شخصاً مثقّفاً واسع الاطّلاع قويّ العبارة قد أملى الرّسالة على هذا الصّبيّ، أو شيئاً من هذا القبيل. وإذا أردنا أن نحلّل هذا الاستنتاج والاستدلال نجد أنّ بالإمكان تجزئته إلى الخطوات التّالية:

"الأولى: أنّ كاتب الرّسالة صبيّ ريفيّ ويدرس في مدرسة ابتدائيّة.

"الثّانية: أنّ الرّسالة تتميّز بأسلوب بليغ ودرجة كبيرة من الإجادة الفنّيّة وقدرة فائقة على تنسيق الأفكار.

"الثّالثة: أنّ الاستقراء يثبت في الحالات المماثلة أنّ صبيّاً بتلك المواصفات التي تقدّمت في الخطوة الأولى لا يمكنه أن يصوغ رسالةً بالمواصفات التي لوحظت في الخطوة الثّانية.

"الرّابعة: يُستنتج من ذلك إذن أنّ الرّسالة من نتاج شخص آخر استطاع ذلك الصّبيّ بشكل وآخر أن يستفيد منه ويسجّله في رسالته.

"ومثال آخر للفكرة نفسها من الأدلّة العلميّة: وهو الدّليل الذي أثبت به العلماء الإلكترون، فقد درس بعض العلماء نوعاً معيّناً من الأشعّة ولّدها في أنبوبة مغلقة، ثمّ سلّط على وسط الأنبوبة قطعة مغناطيس على شكل نعل الفرس، فلاحظ أنّ الأشعّة تميل إلى القطب الموجب من المغناطيس وتبتعد عن القطب السّالب منه، وكرّر التّجربة في ظروف مختلفة حتّى تأكّد من أنّ تلك الأشعّة تنجذب بالمغناطيس، وأنّ القطب الموجب في المغناطيس هو الذي يجذبها. ولمّا كان هذا العالم يعرف باستقرائه ودراسته للإشعاعات الأخرى – كالضّوء الاعتياديّ – أنّها لا تتأثّر بالمغناطيس ولا تنجذب إليه وأنّ المغناطيس يجذب الأجسام لا الأشعّة، أمكنه أن يدرك أنّ انجذاب الأشعّة المعيّنة التي كان يجري عليها تجاربه وميلها إلى القطب الموجب من المغناطيس لا يُمكن أن يفسّر على أساس المعلومات المفترضة. ومن هنا اكتشف عاملا إضافيّاً وحقيقةً جديدة، وهي أنّ هذه الأشعة تتألّف من أجسام دقيقة سالبة موجودة في جميع المواد، لأنّها تنبعث من مختلف المواد، وسمّيت هذه الجسيمات بالإلكترونات.

"وتتلخّص عمليّة الاستدلال في كلا هذين المثالين – مثال الرّسالة ومثال الإلكترون – في أنّه كلّما لوحظت ظاهرة معيّنة ضمن عوامل وظروف محسوسة، ولوحظ استقرائيّاً أنّ هذه العوامل والظّروف المحسوسة في الحالات المماثلة لا تؤدّي إلى نفس الظّاهرة، فيدلّ ذلك على وجود عامل آخر غير منظور لابدّ من افتراضه لتفسير تلك الظّاهرة. وبكلمة أخرى: أنّ النّتيجة إذا جاءت أكبر من الظّروف والعوامل المحسوسة – بحكم الاستقراء للحالات المماثلة – كشفت عن وجود شيء غير منظور وراء تلك الظّروف والعوامل المحسوسة.

"وهذا ما يصدق تماماً على نبوّة الرّسول الأعظم محمد (صلّى الله عليه وآله) والرّسالة التي أعلنها على العالم باسم السّماء، وذلك ضمن الخطوات التّالية:

"(الخطوة) الأولى: أنّ هذا الشّخص الذي أعلن رسالته على العالم باسم السّماء ينتسب إلى شبه الجزيرة العربيّة، التي كانت من أشدّ أجزاء الأرض تخلّفاً في ذلك الحين من النّاحية الحضاريّة والفكريّة والاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة [...] ولم ينلْ هذا القطر من ثقافة عصره – على الرّغم من انخفاضها عموماً – شيئاً يذكر، ولم ينعكس على أدبه وشعره شيء ملحوظ من أفكار العالم وتيّاراته

الثّقافيّة وقتئذ، وكان منغمساً من النّاحية العقائديّة في فوضى الشّرك والوثنيّة [...] ولم يكن البلد الذي نشأ فيه هذا الرّسول قد عرف أيّ شكل من أشكال الحكم سوى ما يفرضه الولاء للقبيلة من مواضعات. ولم يكن وضع القوى المنتجة والظّروف الاقتصاديّة في ذلك الجزء من العالم يتميّز عن أكثر بقاع العالم المتخلّف حينذاك. وحتّى القراءة والكتابة – بوصفها أبسط أشكال الثّقافة – كانت حالةً نادرةً نسبيّاً في تلك البيئة [...] وكان شخص النّبيّ (صلّى الله عليه وآله) يمثّل الحالة الاعتياديّة من هذه النّاحية، فلم يكن قبل البعثة يقرأ ويكتب، ولم يتلقّ أيّ تعليم منظّم أو غير منظّم [...] بل نلاحظ أنّ النّبيّ (صلّى الله عليه وآله) لم يساهم قبل البعثة حتّى في ألوان النّشاط الثّقافيّ الذي كان شائعاً في قومه من شعر وخطابة، ولم يؤثر عنه أيّ تميّز عن أبناء قومه، إلّا في التزاماته الخُلُقيّة وأمانته ونزاهته وصدقه وعفّته [...] وكان النّبيّ (صلّى الله عليه وآله) قد ولد في مكّة، وظلّ فيها طيلة الفترة التي سبقت البعثة، ولم يغادرها إلى خارج الجزيرة العربيّة إلّا في سفرتين قصيرتين [...]

"(الخطوة) الثّانية: أنّ الرّسالة التي طلع بها النّبيّ (صلّى الله عليه وآله) على العالم متمثّلةً في القرآن الكريم والشّريعة الإسلاميّة تميّزت بخصائص كثيرة:

"منها: أنّها جاءت بنمط فريد من الثّقافة الإلهيّة عن الله سبحانه وتعالى وصفاته وعلمه وقدرته، ونوع العلاقات بينه وبين الإنسان، ودور الأنبياء في هداية البشريّة ووحدة رسالتهم، وما تميّزوا به من قيم ومثل، وسنن الله تعالى مع أنبيائه، والصّراع المستمرّ بين الحقّ والباطل، والعدل والظّلم، والارتباط الوثيق المستمرّ لرسالات السّماء بالمظلومين والمضطهدين، وتناقضها المستمرّ مع أصحاب المصالح والامتيازات غير المشروعة. وهذه الثّقافة الإلهيّة لم تكن أكبر من الوضع الفكريّ والدّينيّ لمجتمع وثنيّ منغمس في عبادة الأصنام فحسب، بل كانت أكبر من كلّ الثّقافات الدّينيّة التي عرفها العالم يومئذ، حتّى إنّ أيّ مقارنة تبرز بوضوح أنّها جاءت لتصحّح ما في تلك الثّقافات من أخطاء، وتعدّل ما أصابها من انحراف وتعيدها إلى حكم الفطرة والعقل السّليم. وقد جاء كلّ ذلك على يد إنسان أمّيّ في مجتمع وثنيّ شبه معزول، لا يعرف من ثقافة عصره وكتبه الدّينيّة شيئاً يذكر، فضلا عن أن يكون بمستوى القيمومة والتّصحيح والتّطوير.

"ومنها: أنّها جاءت بقيم ومفاهيم عن الحياة والإنسان، والعمل والعلاقات الاجتماعيّة، وجسّدت تلك القيم والمفاهيم في تشريعات وأحكام [...]

"ومنها: أنّ الرّسالة في نصوص قرآنيّة كثيرة تحدّثت عن تاريخ الأنبياء وأممهم، وما مرّت بهم من وقائع وأحداث بتفاصيل لم تكن بيئة النّبيّ [...] تعرف شيئاً عنها [...] وممّا يبهر الملاحظ أنّ القصص الحقّ

في القرآن لا يمكن أن تكون مجرّد استنساخ لما جاء في كتب العهدين، حتّى لو افترضنا أنّ أفكار هذه الكتب كانت شائعةً ومنتشرةً في الوسط الذي ظهر فيه النّبيّ لأنّ الاستنساخ يمثّل دوراً سلبيّاً فقط، دور الأخذ والعطاء، بينما دور القرآن في عرض القصّة إيجابيّ، فإنّه يصحّح ويعدّل ويَفصل القصّة عمّا ألصقت بها من ملابسات لا تتّفق مع فطرة التّوحيد والعقل المستنير [...]

"ومنها: أنّ القرآن بلغ في روعة بيانه وبلاغته وتجديده في أساليب البيان إلى درجة جعلت منه – حتّى من وجهة نظر غير المؤمنين بربّانيته – حدّاً فاصلا بين مرحلتين من تاريخ اللغة العربيّة، وأساساً لتحوّل هائل في هذه اللغة [...]

"هذا عدد من خصائص الرّسالة التي أعلنها النّبيّ (صلّى الله عليه وآله) على العالم.

"وهنا يأتي دور الخطوة الثّالثة لتؤكّد على أساس الاستقراء العلميّ في تاريخ المجتمعات أنّ هذه الرسالة بتلك الخصائص التي درسناها في الخطوة الثّانية هي أكبر بدرجة هائلة من الظّروف والعوامل التي مرّ استعراضها في الخطوة الأولى، فإنّ تاريخ المجتمعات وإن كان قد شهد في حالات كثيرة إنساناً يبرز على صعيد مجتمعه فيقوده ويسير به خطوةً إلى الأمام غير أنّنا هنا لا نواجه حالةً من تلك الحالات، لوجود فوارق كبيرة.

"فمن ناحية نحن نواجه هنا طفرةً هائلةً وتطوّراً شاملا في كلّ جوانب الحياة، وانقلاباً في القيم والمفاهيم التي تتّصل بمختلف مجالات الحياة إلى الأفضل، بدلا عن مجرّد خطوة إلى الأمام. إنّ مجتمع القبيلة طفر رأساً على يد النّبيّ إلى الإيمان بفكرة المجتمع العالميّ الواحد. وإنّ المجتمع الوثنيّ طفر رأساً إلى دين التّوحيد الخالص الذي صحّح كلّ أديان التّوحيد الأخرى، وأزال عنها ما علق بها من زيف وأساطير. وإنّ المجتمع الفارغ تماماً تحوّل إلى مجتمع ممتلئ تماماً، بل إلى مجتمع قائد يشكّل الطّليعة لحضارة أنارت الدّنيا كلّها.

"ومن ناحية أخرى أنّ أيّ تطوّر شامل في مجتمع إذا كان وليد الظّروف والمؤثّرات المحسوسة فلا يمكن أن يكون مرتجلا ومفاجئاً ومنقطع الصّلة عن مراحل تمهّد له، وعن تيّار يسبقه ويظلّ ينمو ويمتدّ فكريّاً وروحيّاً حتّى تنضج في داخله القيادة الكفؤة لتزعّمه، وللعمل من أجل تطوير المجتمع على أساسه. إنّ دراسةً مقارنةً لتاريخ عمليّات التّطوّر في مختلف المجتمعات يوضّح أنّ كلّ مجتمع يبدأ فيه هذا التّطوّر فكريّاً على شكل بذور متفرّقة في أرضيّة ذلك المجتمع، وتتلاقى هذه البذور فتكوّن تيّاراً فكريّاً، وتتحدّد بالتّدريج معالم هذا التّيّار، وتنضج في داخله القيادة التي تتزعّمه، حتّى يبرز على المسرح كواجهة لجزء يعيش في المجتمع تناقض الواجهة الرّسميّة التي يحملها المجتمع، ومن خلال الصّراع يتّسع

هذا التّيّار حتّى يسيطر على الموقف. وخلافاً لذلك نجد أنّ محمّداً (صلّى الله عليه وآله) في تاريخ الرّسالة الجديدة لم يكن حلقةً من سلسلة، ولم يكن يمثّل جزءاً من تيّار، ولم تكن للأفكار والقيم والمفاهيم التي جاء بها بذور أو رصيد في أرضيّة المجتمع الذي نشأ فيه. وأمّا التّيّار الذي تكوّن من صفوة المسلمين الأوائل على يد النّبيّ فقد كان من صنع الرّسالة والقائد، ولم يكن هو المناخ المسبّق الذي ولدت فيه الرّسالة وتكوّن القائد. ومن أجل ذلك نجد أنّ الفارق بين عطاء النّبيّ (صلّى الله عليه وآله) وعطاء أيّ واحد من هؤلاء لم يكن فارق درجة كالفوارق التي تبدو بين بذرة وأخرى من البذور التي تكوّن التّيّار الجديد، بل كان فارقاً أساسيّاً لا حدّ له، وهذا يبرهن على أنّ محمّداً (صلّى الله عليه وآله) لم يكن جزءاً من تيّار، بل كان التّيّار الجديد جزءاً منه. ومن ناحية ثالثة يبرهن التّاريخ على أنّ القيادة الفكريّة والعقائديّة والاجتماعيّة لتيّار جديد إذا تركّزت كلّها في محور واحد من خلال حركة تطوّر فكريّ واجتماعيّ معيّن فلابدّ أن يكون في هذا المحور من القدرة والثّقافة والمعرفة ما يتناسب مع ذلك، ولابدّ من أن يكون تواجدها فيه طبقاً لما يعرف عادةً من أساليب في حياة النّاس، ولابدّ من ممارسة متدرّجة أنضجته ووضعته على خطّ القيادة لذلك التّيّار. وخلافاً لذلك نجد أنّ محمّداً (صلّى الله عليه وآله) قد مارس بنفسه القيادة الفكريّة والعقائديّة والاجتماعيّة دون أن يكون تاريخه – كإنسان أمّيّ لم يقرأ ولم يكتب ولم يعرف شيئاً من ثقافة عصره وأديانه المتقدّمة – يرشّحه لذلك من النّاحية الثّقافيّة، ودون أن تكون له أيّ ممارسات تمهيديّة لهذا العمل القياديّ المفاجئ.

"وعلى ضوء ذلك كلّه ننتهي إلى الخطوة الرّابعة التي نواجه فيها التّفسير الوحيد المعقول والمقبول للموقف، وهو افتراض عامل إضافيّ وراء الظّروف والعوامل المحسوسة، وهو عامل الوحي، عامل النّبوّة الذي يمثّل تدخّل السّماء في توجيه الأرض". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الفتاوى الواضحة)، ج 1، ص 72 وما بعدها.

زيادة على هذا، ينبغي القول إنّ القرآن هو كلام الله تعالى الذي أنزله على الرّسول محمّد ﷺ لسبب آخر هو أنّ نقله تمّ بالتّواتر(660).

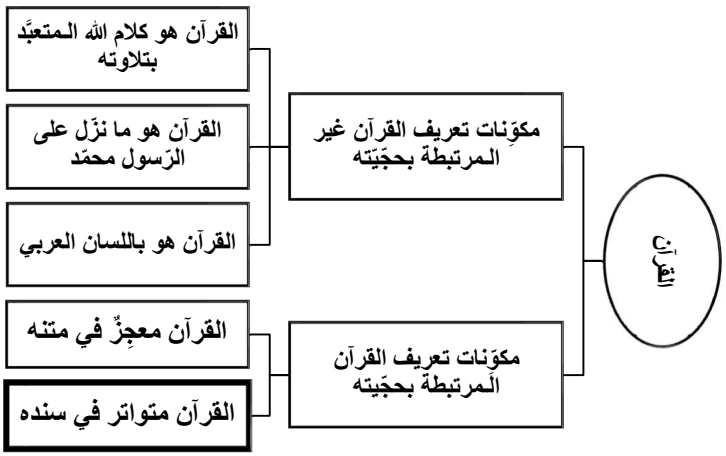
ب) القرآن متواتر في سنده

178 **حجّيّة القرآن: التّواتر يعضد الإعجاز، والإعجاز يعضد التّواتر** ◊ يمكن أن نجد من يقول: لا أستطيع إلّا أن أسلّم بأنّ أجزاء القرآن التي حملت المثالين المذكورين أعلاه وغيرهما هي كلام الله، ومن ثمّ فإنّ محمّدا ﷺ رسول الله. ثم يستدرك قائلا: لا يمكنني أن أسلّم بأنّ بقيّة القرآن هي بدورها كلام محمّد ﷺ. فهذه البقيّة يمكن أن يكون قد دخل عليها التّحريف، ولم ترد على لسان محمّد ﷺ، ومن ثمّ فليست قرآنا.

هنا يأتي التّواتر ويأتي دوره في الجواب على هذا الاستدراك.

وهكذا فالإعجاز لا يكفي، وينبغي أن يأتي التّواتر ليدعمه في إقناع صاحب القول المذكور منذ حين.

(660)



قبالة هذا الشّخص، يمكن أن نجد من يقول في عصرنا: لقد ثبت لي أنّ القرآن نُقل بالتّواتر، وأنا مضطرّ – بحكم إيماني بالعلم وبالحقيقة العلميّة – لأن أسلّم بأنّ هذا القرآن الذي بين أيدينا اليوم هو بالضّبط ما قاله محمّد لأصحابه منذ أربعة عشر قرنا. لكنّه يستدرك قائلا: لا أسلّم بأنّ محمّدا هو رسول من عند الله، ومن ثمّ بأنّ القرآن هو كلام الله.

هنا يأتي دور الإعجاز ويأتي دوره في الجواب على الاستدراك.

وهكذا فالتّواتر لا يكفي، وينبغي أن يأتي الإعجاز ليدعمه في إقناع صاحب القول المذكور منذ قليل.

إذن التّواتر في السّند يعضد الإعجاز في المتن، والإعجاز في المتن يعضد التّواتر في السّند للوصول إلى القول إنّ القرآن هو كلّه كلام محمّد ﷺ، وللقول إنّ محمّدا ﷺ هو رسول من الله تعالى، أي للقول في نهاية المطاف إنّ القرآن كلّه كلام الله تعالى.

ولقد تناولنا سابقا الإعجاز، ونبدأ الآن في التّعرّض إلى التّواتر.

179 تعريف التّواتر ◊ ويعرّف التّواتر، فيقال إنّه يتمثّل في أن يروي الخبر الحسّيّ عدد من الأشخاص بحيث أنّ هذا العدد يجعل من الممتنع تعمّد الرّواة الكذب أو وقوعهم في الخطأ[661].

180 موقفان ◊ والقرآن – عند علماء المسلمين – منقول بالتّواتر، والتّواتر وسيلة إثبات تفيد اليقين. لكن ثمّ من يرى أنّ القرآن غير منقول بالتّواتر، بل ثمّ من يتمسّك بأنّ التّواتر لا يفيد اليقين.

بتعبير مختلف: إذا أخذنا القرآن، طُرح حوله سؤالان:

السّؤال الأوّل: هل يمثّل خبرا متواترا؟

لهذا السّؤال يوجد جوابان: جوابٌ بنعم، وجوابٌ بلا.

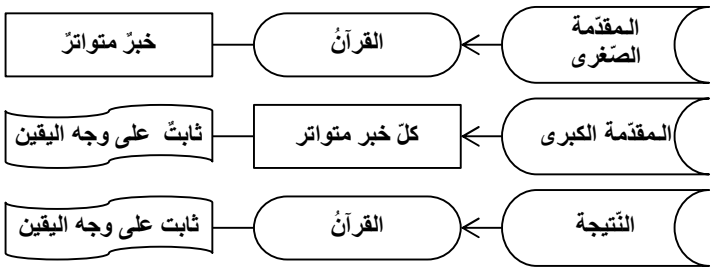
---

[661] انظر تعريف التّواتر في الفقرة 226.

السّؤال الثّاني: إذا أجبنا بكون القرآن هو من الخبر المتواتر، فهل يفيد هذا النّوع من الخبر العلم واليقين؟

لهذا السّؤال أيضا جوابان: جوابٌ بالإيجاب، وآخرٌ بالنّفي.

بتعبير ثالث: إذا أخذنا مسألة وسائل إثبات القرآن، أمكن اختزال مضمونها وصياغته في قالب قياس حمليّ (syllogisme prédicatif):



ومن ينظر، يجد أنّ النّزاع قد انصبّ على المقدّمة الصّغرى: فعلماء المسلمين كما تقدّم يرون أنّ القرآن قد ثبت بالتّواتر، لكن ثمّ من لا يرى رأيهم. وعليه فنحن هنا أمام نزاع "صغرويّ".

إضافة إلى هذا، ثمّ نزاع على مستوى الكبرى، أي ثمّ نزاع "كبرويّ": فعلماء المسلمين – وهذا بدوره تقدّم – يعتبرون أنّ ما ثبت بالتّواتر يفيد اليقين، لكن ثمّ من لا يقول بقولهم.

181 تقسيم البحث ◊ وهكذا فإنّ النّزاع، ومن ثمّ البحث في وسائل إثبات القرآن هو: إمّا نزاع وبحث صغرويّ (وهو بحث يدخل في علوم القرآن)، وإمّا نزاع وبحث كبرويّ (وهو بحث يدخل في أصول الفقه)[662].

1/ البحث الصّغرويّ: القرآن خبر متواتر

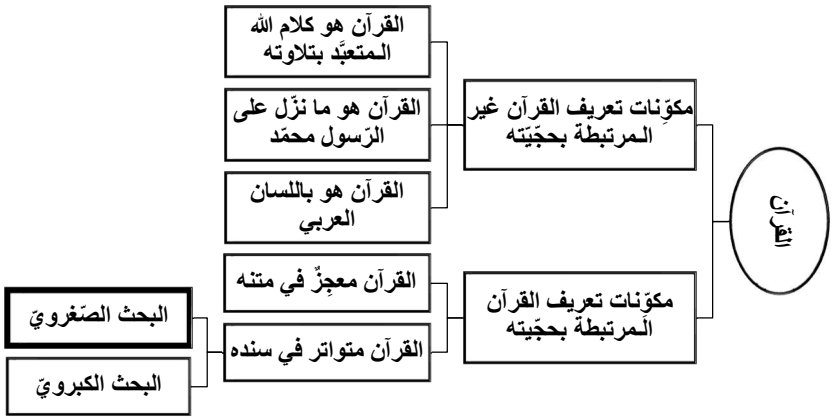
182 تقسيم البحث ◊ ثمّ من أنكر أنّ القرآن خبر متواتر، وثمّ من أثبت ذلك[663].

1.1/ الموقف المنكر لتواتر القرآن

183 الاكتفاء بنموذج ◊ إنّ إنكار تواتر القرآن هو موقف وقفه مستشرقون[664] وغير مستشرقين؛ وداخل غير المستشرقين، وقفه قدامى ومعاصرون.

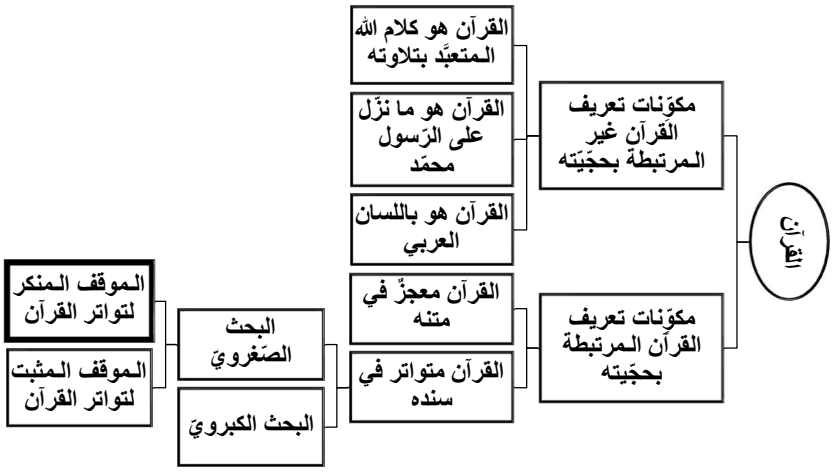
لكنّنا هنا سنكتفي بنموذج من المعاصرين من غير المستشرقين هو "حمّادي ذويب"، وذلك لسببين على الأقلّ: أوّلا لأنّه ضَمَّن موقفه في عمل أكاديميّ يتمثّل في أطروحة

(662)



وإنّ للبحثين الصّغرويّ والكبرويّ فائدة راهنة: فالنّقاش في مسألة وسائل إثبات القرآن (والسّنّة، ولكنّ السّنّة سنتناول وسائل إثباتها لاحقا) قد نُقِل هذه الأيّام من دائرة المختصّين ومن دائرة الأطر الأكاديميّة

إلى دائرة عموم النّاس وذلك من خلال برامج بُثّت في الفضائيّات (بعض هذه الفضائيّات تبثّ بالعربيّة من قِبل غير مسلمين). ومعلومٌ مُسبّقاً أنّ التّشكيك في أمور هي من صميم دِين مجموعة بشريّة يُولِّد لدى أفراد هذه المجموعة ردّة فعل: فأمّا من يملك حُجَجاً، فيردّ بالحجج، وقليلٌ ما هم؛ وأمّا من لا يملك حججا – وهذا شأن الأغلبيّة، لأنّ المسألة تحتاج تخصّصاً علميّاً – فيردّ ردودا أخرى.
(663)



(664) انظر مثلا:

تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمه إلى العربيّة جورج تامر وآخرون، دار نشر جورج المز، هيلدسهايم/ زويريخ/ نيويورك، 2000.

فرانسوا ديروش، عناصر لتاريخ القرآن، سيراس للنّشر، تونس، 2006.

François Déroche, *Eléments d'une histoire du Coran*, cérès éd., Tunis, 2006.

ألفريد لويس دي بريمار، مصادر القرآن. أسئلة الأمس ومقاربات اليوم، سيراس للنّشر، تونس، 2005.

Alfred-Louis de Prémare, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, cérés éd., Tunis, 2005.

انظر حول المستشرقين وطعونهم في القرآن الكريم، وعلى سبيل المثال: مشتاق بشير الغزالي، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين. دراسة في تاريخ القرآن: نزوله وتدوينه وجمعه، دار النّفائس، دمشق، ط 1، 1429 هـ/ 2008 م.

دكتوراه دولة؛ وثانيا لأنّه ناقش هذا العمل حديثا في الجامعة التّونسيّة[665]، أي داخل الإطار الزّمانيّ والمكانيّ نفسه الذي ولد فيه كتابنا هذا[666].

قبالة هؤلاء المستشرقين يوجد مستشرقون آخرون قالوا بثبوت تواتر القرآن. انظرهم عند: محمّد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم. عرض تاريخيّ وتحليل مقارن، دار القلم، الكويت، 1404 هـ/ 1984 م، ص 40.

[665] وتحديدا في كلّيّة الآداب بمنّوبة في جوان 2007، وذلك تحت عنوان: أصول الفقه وصلتها بالواقع التّاريخيّ. وهذه الأطروحة نشرت في وقت لاحق في شكل كتاب موسوم بـ: جدل الأصول والواقع، تقديم عبد المجيد الشّرفي، دار المدار الإسلاميّ، بيروت – لبنان، 2009 م، 894 صفحة.

[666] إنّ الطّعن في تواتر القرآن قولٌ يندرج ضمن أقوال من يسمّيهم طه عبد الرّحمان بـ "الحداثيّين المقلّدين". انظر: طه عبد الرّحمان، روح الحداثة. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء – المغرب/ بيروت – لبنان، ط 1، 2006، ص 175 وما بعدها وخاصّة ص 181. ولقد أخذنا كنموذج على هؤلاء "الحداثيّين المقلّدين" حمّادي ذويب الذي ينتمي إلى فريق عبد المجيد الشّرفي. وهو فريق يتكوّن من العديد من التّونسيّين (الذين يدرّسون بالأساس في اختصاص الآداب العربيّة، وتحديدا في قسم الحضارة. إضافة إلى عبد المجيد الشّرفي وفريقه داخل الجامعة التّونسيّة، ينبغي أن نضيف من هم من خارج هذه الجامعة، مثل يوسف صدّيق)، ويتبع مدرسة محمّد أركون في قراءة آيات القرآن (لا قراءة القرآن لأنّ أركون ومن يتبعونه لم يكتبوا إلّا حول بعض الآيات). انظر: طه عبد الرّحمان، م س (روح الحداثة. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة)، ص 177.

انظر أيضا أقوال محمّد أركون وغيره عند: مصطفى باجو، العلمانيّون العرب وموقفهم من الإسلام، المكتبة الإسلاميّة، القاهرة، ط 1، 1433 هـ/ 2012 م، ص 129 وما بعدها؛ أحمد إدريس الطعان، العلمانيّون والقرآن الكريم. تاريخيّة النّصّ، دار ابن حزم للنّشر والتّوزيع، الرّياض، 1428 هـ، 2007 م، ص 332 وما بعدها؛ أحمد فاضل السّعدي، القراءة الأركونيّة للقرآن، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، ط 1، 2012؛ يوسف الكلّام، القراءات الحداثيّة للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدّس، النّاشر: مجلّة البيان، الرّياض، ط 1، 1434 هـ؛ محمّد حجر حسن القرني، موقف الفكر الحداثيّ من أصول الاستدلال في الإسلام، النّاشر: مجلّة البيان، الرّياض، ط 1، 1434 هـ، ص 336 وما بعدها.

184 كتب علوم القرآن وتناول حجج منكري تواتر القرآن ◊ ومن يرجع إلى كتب علوم القرآن والأصول وغيرها، سيجد الحجج التي جاء بها حمّادي ذويب لإنكار تواتر القرآن، وسيجد ما يزيد عليها (إضافة إلى كونه سيجد الرّدود. وبالنّسبة إلينا، تركنا هذه الرّدود إلى وقت لاحق[667]). وهكذا، فإنّنا لسنا أمام طعون جديدة كما قد يتبادر إلى الذّهن لأوّل وهلة. ولقد كان بالإمكان أن نختار نقل ما جاء في مؤلّفات علوم القرآن ونحوها. لكنّنا، وكما جاء أعلاه، رأينا أن نورد ما يكتبه شقّ من الأكاديميّين المنتمين إلى الجامعة التّونسيّة.

185 المصحف صنع بشريّ فُرض بواسطة السّلطة السّياسيّة ◊ يتعلّق الأمر إذن، كما يُفهَم ممّا تقدّم، بحمّادي ذويب. يبدأ هذا المؤلّف – وسنحاول ما أمكن نقل كلامه حرفيّا وذلك بين علامتي التّنصيص – بالقول إنّ سبب تعويل علماء الأصول على التّواتر كحجّة على ثبوت نسبة القرآن إلى الرّسول محمّد ﷺ، يتمثّل في أمرين: "أوّلهما توفير غطاء شرعيّ لنقل القرآن بعد غياب جيل الصّحابة"[668]، وثانيهما "مواجهة المطاعن الشّيعيّة وغيرها، التي تنصّ على أنّ القرآن قد دخله التّحريف"[669]. بعد ذلك يعرّف التّواتر بأنّه "يقوم على نقل عدد كبير عن عدد كبير ممّا لا يسمح بالخطأ والتّواطؤ على الكذب فيه"[670]. وحسب حمّادي ذويب، وظّف علماء الأصول التّواتر كحجّة أكيدة "في نظرهم لتحقيق التّماهي بين القرآن والمصحف، أي بين الوحي مُعطًى غيبيّا والمصحف وعاءً مادّيّاً تَشَكَّلَ تاريخيّاً وبصنع بشريّ بأمر من عثمان. وهكذا قام الأصوليّون بإضفاء المشروعيّة على المصحف

---

[667] انظر الفقرة 196 وما بعدها.

[668] حمّادي ذويب، م س، ص 118.

[669] م س، ص 119.

[670] المكان نفسه.

العثمانيّ الذي فُرِض بدعم السّلطة السّياسيّة وعن طريق القوّة، وتمكّن من الانتشار على حساب بقيّة المصاحف"[671].

186 القرآن والمصحف ◊ ممّا جاء منذ قليل يُتبيَّن أنّ حمّادي ذويب يفصل بين شيئين: القرآن من جهة، وهو ما أنزله الله تعالى على نبيّه؛ والمصحف من جهة أخرى، وهو الذي جمعه الخليفة عثمان رضي الله عنه. وبالنّسبة إلى حمّادي ذويب، وهذا يظهر أكثر في الصّفحات اللاّحقة من كتابه، يختلف المصحف عن القرآن.

187 القراءات القرآنيّة ◊ بعد ما جاء أعلاه، يقول حمّادي ذويب إنّه قد تفرّع عن شرط التّواتر عدّة مسائل منها القراءات المتواترة[672]. هنا يمهّد بعرض موقف خصومه القائل إنّ القراءات السّبع[673] "مصدرها إلهيّ، فهي منزّلة على الرّسول.

---

[671] المكان نفسه.

[672] م س، ص 120.

[673] قراءة ابن عامر من دمشق: ت 118 هـ؛ وقراءة ابن كثير من مكّة: ت 120 هـ؛ وقراءة عاصم من الكوفة: ت 128 هـ؛ وقراءة أبو عمرو بن العلاء من البصرة: ت 154 هـ؛ وقراءة حمزة من الكوفة: ت 156 هـ؛ وقراءة نافع من المدينة: ت 169 هـ؛ وقراءة الكسائي من الكوفة: ت 189 هـ (حمّادي ذويب، م س، ص 121، الهامش 63).

فإذا أردنا تفاصيل أكثر عن القرّاء نحتاجها لاحقا (حين سنجد من يتحدّث عن مصحف أبيّ ومصحف ابن مسعود، ومصحف عليّ)، قلنا:

أوّلا "ابن عامر: وهو عبد الله بن عامر اليحصبي، إمام أهل الشّام في القراءة [...] أخذ القراءة عرضا عن أبي الدّرداء، وعن المغيرة بن أبي شهاب صاحب عثمان، وقيل عرض على عثمان نفسه [...] راوياه: هشام [...] (و) ابن ذكوان". عبد العزيز سليمان إبراهيم المزيني، مباحث في علم القراءات، دار كنوز إشبيليا للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط 1، 1432 هـ/ 2011 م، ص 316 وما بعدها.

"ورجال ابن عامر: أبو الدّرداء عويمر بن عامر صاحب النّبيّ ﷺ والمغيرة بن أبي شهاب المخزوميّ صاحب عثمان بن عفّان رضي الله عنه، وقيل: عرض على عثمان نفسه وليس بالقويّ، ولقي معاوية بن أبي سفيان، والنّعمان بن بشير، وفضالة بن عبيد، وواثلة بن الأسقع وغيرهم من الصّحابة وسمع

منهم وأخذ عنهم. وعرض أبو الدّرداء على رسول الله ﷺ وهو أحد الذين جمعوا القرآن على عهد رسول الله ﷺ، وعرض المغيرة على عثمان وعرض عثمان على رسول الله ﷺ". عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الدّاني، جامع البيان في القراءات السّبع، جامعة الشّارقة، الإمارات العربيّة المتّحدة، ط 1، 1428 هـ/ 2007 م، ج 1، 241.

ثانيا "ابن كثير: وهو عبد الله بن كثير ابن المطّلب [...] قرأ على مجاهد بن جبر، وقرأ مجاهد عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما، وقرأ ابن عبّاس عن أبيّ ابن كعب [...] راوياه: البزي [...] وقنبل". عبد العزيز سليمان إبراهيم المزيني، م س، ص 310 وما بعدها.

"ورجال ابن كثير ثلاثة أبو عبد الرّحمن عبد الله بن السّائب بن أبي السّائب المخزومي، صاحب النّبيّ ﷺ، وأبو الحجّاج مجاهد بن جبر ويقال: ابن جبير، مولى قيس بن السّائب بن عويمر بن عابد بن عمران بن مخزوم المخزومي، ودرباس مولى عبد الله بن عبّاس، وقرأ ابن عبّاس على أبيّ، وزيد بن ثابت وقرآ على رسول الله ﷺ. حدّثنا فارس بن أحمد، قال: حدّثنا عبد الله بن الحسين ح (هكذا وردت). وأخبرنا عبد العزيز بن محمّد، قال: حدّثنا عبد الواحد بن عمر، قالا: حدّثنا أحمد بن موسى قال: حدّثني عليّ بن أخي إبراهيم بن راشد، قال: حدّثني محمّد بن عبد الله بن عبد الحكم قال: حدّثنا محمّد بن إدريس الشّافعي، قال: قرأت على إسماعيل بن عبد الله بن قسطنطين، وقرأ إسماعيل على شبل، وقرأ شبل على ابن كثير، وقرأ ابن كثير على عبد الله بن السّائب، وقرأ عبد الله على أبيّ، وقرأ أبيّ على النّبيّ ﷺ". عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الدّاني، م س (جامع البيان في القراءات السّبع)، ج 1، ص 231 وما بعدها.

ثالثا "عاصم: وهو عاصم بن أبي النّجود الأسدي [...] قرأ القرآن على أبي عبد الرّحمان السّلمي وزِرّ بن حبيش الأسدي، وهو معدود في التّابعين، وقرأ عليه خلق كثير [...] راوياه: شعبة [...] وحفص". عبد العزيز سليمان إبراهيم المزيني، م س، ص 319 وما بعدها.

"ورجال عاصم: أبو عبد الرّحمن بن حبيب السّلمي، وأبو مريم زرّ بن حبيش العامريّ، وأبو عمرو سعيد بن إياس الشّيباني. وأمّا أبو عبد الرّحمن: فقد تصدّر لإقراء النّاس وتعليمهم في الجامع الأعظم بالكوفة بعد موت عبد الله بن مسعود، فلم يزل يقرئ القرآن أربعين سنة – فيما ذكره أبو إسحاق السّبيعي – إلى أن توفّي في ولاية بشر بن مروان، وكانت ولايته سنة ثلاث وسبعين. وأبو عبد الرّحمن أوّل من أقرأ النّاس بالكوفة بقراءة زيد، وهي التي جمع عثمان رحمه الله تعالى النّاس عليها، واتّفق عليها أصحاب رسول الله ﷺ. وتعلّم أبو عبد الرّحمن من عثمان بن عفّان، وعرض على عليّ بن أبي طالب رضي الله

عنهما. وعرض أيضا على أبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله ابن مسعود، وعبد الله بن عبّاس. قال أبو عبد الرّحمن: كانت قراءة أبي بكر، وعثمان، وزيد، والمهاجرين، والأنصار، واحدة وعرضها هؤلاء على رسول الله ﷺ. وأمّا زرّ بن حبيش: فعرض على عثمان بن عفّان، وعلى عبد الله بن مسعود، وعرضا على رسول الله ﷺ، وتوفّي زرّ قبل الجماجم في زمن الحجّاج، وهو ابن مائة وعشرين سنة. وأمّا أبو عمرو الشّيباني: فقرأ على ابن مسعود، وقرأ ابن مسعود على رسول الله ﷺ. حدّثنا محمّد بن أحمد، قال: حدّثنا ابن مجاهد، قال: حدّثني إبراهيم بن أحمد ابن عمر الوكيعي، عن أبيه، قال: حدّثني الحسين بن علي الجعفي، عن محمّد ابن أبان، عن علقمة بن مرثد. أنّ أبا عبد الرّحمن تعلّم القرآن من عثمان، وعرض على عليّ بن أبي طالب رضي الله عنهما". عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الدّاني، م س (جامع البيان في القراءات السّبع)، ج 1، ص 255 وما بعدها.

رابعا "أبو عمرو البصري: وهو أبو عمرو المازني [...] (قرأ) على أبي عمرو بن العلاء، وقرأ أبو عمرو على مجاهد، وقرأ مجاهد عن ابن عبّاس – رضي الله تعالى عنهما، وقرأ ابن عبّاس عن أبيّ ابن كعب – رضي الله تعالى عنه – وقرأ أبيّ على النّبيّ ﷺ [...] راوياه: أبو عمرو الدّوري [...] (و) السّوسي". عبد العزيز سليمان إبراهيم المزيني، م س، ص 313 وما بعدها.

"ورجال أبي عمرو جماعة من أهل الحجاز وأهل العراق، فمِمَّن قرأ عليه من أهل مكّة أبو الحجّاج مجاهد بن جبر مولى قيس بن السّائب، وأبو محمّد عطاء ابن أبي رباح مولى بني فهر، وأبو عبد الله سعيد بن جبير مولى بني أسد، وأبو خالد عكرمة بن خالد المخزومي، وعبد الله بن كثير الدّاري، ومحمّد بن محيصن السّهمي، وأبو صفوان حميد بن قيس الأعرج مولى آل الزّبير. وعرض مجاهد وعطاء وسعيد على عبد الله بن عبّاس وعرض ابن كثير وابن محيصن [وحميد] على مجاهد، وعرض ابن عبّاس على أبيّ وزيد وعرضا على رسول الله ﷺ. وممّن عرض عليه بالمدينة يزيد بن القعقاع ويزيد بن رومان وشيبة بن نصّاح، وعرض هؤلاء على من تقدّم في إسناد نافع من الصّحابة. وممّن عرض عليه بالبصرة وسمع قراءته أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري، وأبو سليمان يحيى بن يعمر العدواني ونصر بن عاصم الليثي وعبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي. وعرض الحسن على حطّان بن عبد الله الرّقاشي وعرض حطّان على أبي موسى عبد الله بن قيس الأشعري وعرض أبو موسى على النّبيّ ﷺ. وعرض نصر ويحيى على أبي الأسود ظالم بن عمرو الدّؤلي، وعرض أبو الأسود على عثمان بن عفّان وعليّ بن أبي طالب رضي الله عنهما، وعرضا على رسول الله ﷺ. وعرض ابن أبي إسحاق على نصر وابن يعمر أيضا. حدّثنا خلف بن إبراهيم المقرئ، قال: حدّثنا أحمد بن محمّد المكّي، قال: حدّثنا عليّ بن عبد

العزيز، قال: حدّثنا أبو عبيد، قال: حدّثني عدّة من أهل العلم عن أبي عمرو بن العلاء أنّه قرأ على مجاهد، وقال بعضهم: وعلى سعيد بن جبير. حدّثنا محمّد بن أحمد، قال: حدّثنا ابن مجاهد، قال: حدّثني الحسن بن مخلد، قال: حدّثنا محمّد بن إسماعيل، قال: حدّثنا عبد الله بن المبارك، قال: قرأت على أبي عمرو بن العلاء، وقرأ أبو عمرو على مجاهد، وقرأ مجاهد على عبد الله بن عبّاس، وقرأ ابن عبّاس على أبيّ بن كعب، وقرأ أبيّ على رسول الله ﷺ". عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الدّاني، م س (جامع البيان في القراءات السّبع)، ج 1، ص 236 وما بعدها.

خامسا "حمزة: وهو حمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل [...] أدرك الصّحابة بالسّنّ، فلعلّه رأى بعضهم، وقرأ القرآن عرضا على الأعمش، وحمران بن أعين، ومحمّد بن عبد الرّحمان بن أبي ليلى، ومنصور، وأبي إسحاق، وغيرهم، وقرأ أيضا على طلحة بن مصرف، وجعفر الصّادق، وتصدّر للإقراء مدّة وقرأ عليه عدد كثير [...] راوياه: خلف [...] (و) خلاّد". عبد العزيز سليمان إبراهيم المزيني، م س، ص 321 وما بعدها.

"ورجال حمزة جماعة كثيرة، منهم: أبو محمّد سليمان بن مهران الأعمش، مولى بني كاهل، وأبو عبد الرّحمن محمّد بن عبد الرّحمن بن أبي ليلى، الأنصاري القاضي، وحمران بن أعين مولى بني شيبان، وأبو إسحاق عمرو بن عبد الله السّبيعي الهمداني، وأبو عبد الله جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ الصّادق رضي الله عنه وعن آبائه، وأبو عثّاب منصور بن المعتمر السّلمي، وأبو هاشم مغيرة بن مقسم الضّبّي الضّرير، وغير هؤلاء. فأمّا الأعمش: فمادّة قراءته عن يحيى بن وثّاب مولى بني كاهل، وعرض يحيى على أصحاب عبد الله: علقمة بن قيس، والأسود بن يزيد، وعبيد بن نضلة وعبيدة السّلماني، ومسروق بن الأجدع وزرّ بن حبيش وأبي عمرو الشّيباني، وأبي عبد الرّحمن السّلمي، وعرض هؤلاء على ابن مسعود، وعرض ابن مسعود على رسول الله ﷺ. وعرض الأعمش أيضا على زرّ بن حبيش وإبراهيم النّخعي، وزيد بن وهب، وأبي العالية الرّماحي، ومجاهد بن جبر، وقرأ أيضا في القديم على عاصم ابن أبي النّجود، وعلى أبي حصين عثمان بن عاصم الأسدي. وأمّا ابن أبي ليلى: فقرأ على جماعة، منهم: أخوه عيسى بن عبد الرّحمن، وعامر بن شراحيل الشّعبي، والمنهال بن عمرو الأسدي، وطلحة بن مصرّف اليامي. وقرأ أخوه على أبيه عبد الرّحمن، وقرأ عبد الرّحمن على عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، وقرأ عليّ على رسول الله ﷺ. وقرأ الشّعبي على علقمة ابن قيس، وعلى أبي عبد الرّحمن السّلمي، وقرأ على ابن مسعود. وقرأ المنهال على سعيد بن جبير، وقرأ سعيد على ابن عبّاس، وقرأ ابن عبّاس على أبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وقرآ على رسول الله ﷺ. وقرأ طلحة على يحيى بن وثّاب،

وإبراهيم بن يزيد النّخعي، وقرأ يحيى على أصحاب عبد الله المذكورين، وقرأ إبراهيم على علقمة، والأسود، وقرآ على ابن مسعود. وأمّا حمران بن أعين، فقرأ على عبيد بن نضيلة وأبي الأسود الدّؤلي، وابنه أبي حرب بن أبي الأسود، ويحيى بن وثّاب، وقرءوا على ما تقدّم. وأمّا السّبيعي: فقرأ على أصحاب عليّ رضي الله عنه، وعلى أصحاب عبد الله رحمه الله: عاصم بن ضمرة والحارث الهمداني، وعلقمة، والأسود، وزرّ وأبي عبد الرحمن، وقرأ عاصم، والحارث، على عليّ، وقرأ الآخرون على عبد الله. وأما جعفر الصّادق: فقرأ على آبائه رضوان الله عليهم، وأمّا منصور فعرض على الأعمش. وأمّا مغيرة فقرأ على عاصم بن أبي النّجود، وقد ذكرنا على من قرأ الأعمش، وعاصم. حدّثنا فارس بن أحمد المقرئ، قال: حدّثنا محمّد بن الحسن، قال: حدّثنا إبراهيم بن عبد الرّزّاق، قال: حدّثني محمّد بن مخلد، عن خلف بن هشام، عن سليم بن عيسى، قال: قرأ حمزة على الأعمش، وابن أبي ليلى، [فما كان من قراءة الأعمش فهي عن ابن مسعود، وما كان من قراءة ابن أبي ليلى] فهي عن عليّ رضي الله عنه". عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الدّاني، م س (جامع البيان في القراءات السّبع)، ج 1، 262 وما بعدها.

سادسا "نافع: وهو نافع بن عبد الرّحمان ابن أبي نعيم الليثي [...] قرأ نافع على الأعرج، وقرأ الأعرج على أبي هريرة رضي الله عنه، وقرأ أبو هريرة على أبيّ بن كعب، وأبيّ عرض على رسول الله ﷺ القرآن [...] راوياه: قالون [...] (و) ورش". عبد العزيز سليمان إبراهيم المزيني، م س، ص 307 وما بعدها.

"(و) رجال نافع الذين سمّاهم خمسة: أبو جعفر يزيد بن القعقاع القارئ مولى عبد الله بن عبّاس بن أبي ربيعة المخزومي، وأبو داود عبد الرّحمن بن هرمز الأعرج مولى محمّد بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطّلب، وأبو روح يزيد بن رومان مولى آل الزّبير بن العوّام، وأبو عبد الله مسلم بن جندب الهذلي القاضي، وشيبة بن نصّاح بن سرجس بن يعقوب القاضي، مولى أمّ سلمة زوج النّبيّ ﷺ. وقرأ هؤلاء الخمسة على أبي هريرة وعبد الله بن عبّاس بن أبي ربيعة، وقرآ على أبيّ بن كعب، وقرأ أبيّ على رسول الله ﷺ". عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الدّاني، م س (جامع البيان في القراءات السّبع)، ج 1، 224 وما بعدها.

سابعا "الكسائي: وهو علي بن حمزة الكسائي [...] قرأ القرآن وجوّده على حمزة الزّيّات، وعيسى بن عمر الهمداني، ونقل أبو عمرو الدّاني وغيره أنّ الكسائي قرأ على محمّد بن عبد الرّحمان بن أبي ليلى أيضا، واختار لنفسه قراءة [...] راوياه: أبو الحارث [...] (و) الدّوري". عبد العزيز سليمان إبراهيم المزيني، م س، ص 324 وما بعدها.

وهذا الأمر ينسحب كذلك على ثلاث قراءات أخرى متواترة إلى جانب السّبعة، وهي قراءة أبي جعفر المخزومي (ت 130 هـ) من المدينة، وقراءة يعقوب الحضرمي (ت 205 هـ) من البصرة، وقراءة خلف (ت 229 هـ) من الكوفة"[674].

بعد التّمهيد يقول حمّادي ذويب إنّ المصادر التّاريخيّة وغيرها تقرّ "أنّ المسؤول الأوّل عن إقرار القراءات السّبع هو أبو بكر بن مجاهد (ت 324 هـ)، فقبله كانت القراءات

"ورجال الكسائي حمزة بن حبيب الزّيّات، وعليه عمدته، وأبو عبد الرّحمن محمّد بن عبد الرّحمن بن أبي ليلى، وأبو عمرو عيسى بن عمر الهمداني، وأبو بكر بن عيّاش، وأبو إبراهيم إسماعيل بن جعفر، وأبو الصّلت زائدة بن قدامة. فأمّا حمزة وابن أبي ليلى، وأبو بكر، وإسماعيل، فقد ذكرنا أئمّتهم. وأمّا عيسى فقرأ على عاصم، وطلحة بن مصرّف، والأعمش، وقرءوا على من تقدّم. وأما زائدة فروى الحروف عن الأعمش. وقرأ الكسائي حرفا واحدا معتبرا بقراءة عبد الله بن مسعود، وهو قوله عزّ وجلّ في آل عمران: وأنّ الله لا يضيع أجر المؤمنين [آل عمران: 171] هو في قراءة عبد الله والله لا يضيع على الابتداء؛ فكسر الهمزة لذلك". عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الدّاني، م س (جامع البيان في القراءات السّبع)، ج 1، 274 وما بعدها.

[674] حمّادي ذويب، م س، ص 122.

"أبو جعفر: وهو يزيد بن القعقاع [...] قرأ القرآن على مولاه عبد الله بن عيّاش بن أبي ربيعة المخزومي وفاقا. وقال غير واحد قرأ أيضا على أبي هريرة، وابن عبّاس رضي الله عنهما عن قراءتهم على أبيّ بن كعب [...] راوياه: ابن وردان [...] (و) ابن جماز". عبد العزيز سليمان إبراهيم المزيني، م س، ص 325 وما بعدها.

"يعقوب الحضرمي: وهو الإمام أبو محمّد، يعقوب بن إسحاق بن زيد بن عبد الله بن أبي إسحاق مولى الحضرميّين، قرأ القرآن على أبي المنذر سلام بن سليم، وعلى أبي الأشهب العطاردي، ومهدي بن ميمون، وشهاب بن شرنفة، وسمع من حمزة الزّيّات، وشعبة، وهارون بن موسى النّحوي، وسليم بن حيّان، وهمام بن يحيى، وزائدة، وأبي عقيل الدورقي، والأسود بن شيبان [...] راوياه رويس [...] (و) روح". عبد العزيز سليمان إبراهيم المزيني، م س، ص 327 وما بعدها.

"خلف [...] راوياه إسحاق [...] (و) إدريس". عبد العزيز سليمان إبراهيم المزيني، م س، ص 329.

كثيرة ولم يكن يوجد منهج يضبطها وينظّمها"[675]. وهكذا فإنّ ابن مجاهد "حصر للمرّة الأولى عدد القراءات الواجب اتّباعها في سبعة ينتمي أصحابها للقرن الثّاني للهجرة. وأعلن أنّ القراءة اللازم الاقتداء بها هي قراءة المصحف العثمانيّ المكتوب بلهجة قريش، ومنع استخدام قراءة ابن مسعود وغيرها من القراءات التي عدّها شاذّة [...] ولم يكن من اليسير لهذه الأفكار أن تلقى الرّواج والرّسوخ لولا دعم السّلطة السّياسيّة [...] وقد تفطّن فريق من العلماء [...] إلى أنّ أفكار ابن مجاهد ليست سوى نتاج تاريخيّ [...] لذلك فإنّ المسألة ليست من المسائل المجمَع عليها [...] وإنّما هي خلافيّة. يقول ابن خلدون (المقدّمة، الفصل 5: علوم القرآن من التّفسير والقراءات): «فصارت هذه القراءات السّبع أصولا للقراءة، وربّما زيد بعد ذلك قراءات أخر لحقت بالسّبع، إلّا أنّها عند أئمّة القراءة لا تقوى قوّتها في النّقل، وهذه القراءات السّبع معروفة في كتبها، وقد خالف النّاس في تواتر طرقها لأنّها عندهم كيفيّات للأداء، وهو غير منضبط، وليس ذلك بقادح في تواتر القرآن، وأباه الأكثر وقالوا بتواترها، وقال آخرون بتواتر غير الأداء منها كالمدّ والتّسهيل». وهذا الشّاهد يُبرز اختلاف العلماء في الموقف من تواتر القراءات على مذاهب، فبعض السّنّيّين يخالفون مبدأ أساسيّا في نظريّة ابن مجاهد معتبرين أنّ القراءات السّبع متواترة عن القرّاء لا عن النّبيّ [...] وذهب فريق آخر من الأصوليّين إلى أنّ القراءات السّبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء، كالمدّ والإمالة وتخفيف الهمزة ونحوها [...] (و) يكاد يغيب من المدوّنة الأصوليّة السّنّيّة أيّ ذكر لنقد القراءات السّبع التي أقرّها ابن مجاهد، ما عدا ما نقله الزّركشي عن السّروجي من مخالفة المعتزلة لأهل السّنّة

[675] حمّادي ذويب، م س، ص 122.

واعتبارهم القراءات من قبيل الآحاد لا المتواتر[676] [...] ويُعَدّ الزّمخشري أهمّ من نقد القراءات في تفسيره الكشّاف [...] ومن نماذج موقفه نقدُه قراءة أبي عمرو أحد القرّاء السّبعة لأنّه أدغم الرّاء في اللام في الآية {فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ} [البقرة: 284] يقول «ومدغم الرّاء في اللام لاحن مخطئ خطأ فاحشا، وراويه عن أبي عمرو مخطئ مرّتين، لأنّه يلحن وينسب إلى أعلم النّاس بالعربيّة ما يُؤذن بجهل عظيم [...]» [...] وعلى كلّ حال [...] يمكن أن نقرّر أنّ عدد القراءات المتواترة التي نقدها الزّمخشري في تفسيره بلغت خمسة وعشرين حرفا، وهو يُبرز من خلال عمله هذا أنّ القراءات ليست وحيا وإنّما هي محلّ اجتهاد بشريّ، لذلك فإنّ مخالفتها للقواعد النّحويّة هي التي دفعته لنقدها [...] ولئن لم تتطرّق المدوّنة الأصوليّة إلى الموقف الشّيعيّ من القراءات السّبع، فإنّ ذلك يعود إلى عدم الوفاق بين الشّيعة وأهل السّنّة، فالشّيعة الإماميّة رفضوا حصر القراءات القرآنيّة المعترف بها في عدد محدود [...] وهكذا فإنّ الإجماع على تواتر القراءات السّبع بين المسلمين غير حاصل، فحتّى السّنّيّون نقدوا عمل ابن مجاهد، ووسّعوا من دائرة القراءات المقبولة لتكون تارة عشرا بل أكثر من ذلك. وتُعَدّ هذه المحاولات السّنّيّة حنينا إلى فترة ما قبل تقنين ابن مجاهد للقراءات حين كان التّعدّد مسموحا به وحين لم تكن قراءات ابن مسعود وأُبيّ بن كعب وغيرهما معتبرة من القراءات الشّاذّة والممنوعة. لكن ما تغلّب في الواقع التّاريخيّ هو نظريّة القراءات السّبع أو العشر بفعل تعاضد السّلطتين العلميّة والسّياسيّة على تكريسها بكلّ الطّرق الممكنة وبالفكر أو بالقوّة، حتّى

[676] يضع المؤلّف هنا هامشا: أبو شامة، المرشد الوجيز، ص 176 – 187. وانظر ردّ ابن الجزري على هذا الموقف في الباب السّادس من كتابه منجد المقرئين، ص 63 – 64 وص 54 وما بعدها. ملاحظة: لم يورد حمّادي ذويب هذا الرّدّ.

أضحت عقيدة راسخة في الضّمير السّنّيّ متعالية على التّاريخ الذي نشأت فيه"[677].

188 **عنوان الطّعن في حجّيّة القرآن عبر التّاريخ** ◊ بعد ما تقدّم يضع حمّادي ذويب عنوانا هو: الطّعن في حجّيّة القرآن عبر التّاريخ[678]، ثمّ يقسّم هذا العنوان إلى نقاط:

189 **المواقف الفرديّة** ◊ النّقطة الأولى: وجود معارضات للقرآن من قِبل البعض، واستخراج البعض الآخر لما يسمّونه تناقضات في النّصّ القرآنيّ وأخطاءً. هذه النّقطة لا تهمّ عملنا لأنّها تمثّل ردّا على القول بإعجاز القرآن (أي على ما تناولناه في العنوان السّابق) لا على القول بتواتره (أي على ما نحن بصدده في هذا العنوان).

190 **مواقف بعض الفرق الإسلاميّة** ◊ النّقطة الثّانية: وجود فرق قالت إنّ القرآن محرَّف. يبدأ حمّادي ذويب هذه النّقطة بخبر يقول ناقله إنّه غير متأكّد منه. مفاد الخبر أنّ "إحدى فرق الخوارج – وهي إمّا الشّعيبيّة أو الميمونيّة – أنكرت أن تكون سورة يوسف من القرآن"[679].

بعد الخوارج، وبعد خبر غير متأكّد عنهم، يمرّ المؤلّف إلى الشّيعة، فيورد أقوالا تنسب إلى بعضهم ما يفيد بأنّ القرآن فيه نقص وتحريف[680]: "وعندما نولّي وجهنا شطر المصادر الشّيعيّة نعثر على مستندات تدعّم المواقف السّابقة وتؤكّد وقوع تحريف في القرآن. من ذلك ما يقوله المفسّر القمّي (ت 307 هـ) وهو من أجلّ رواة الإماميّة: «وأمّا ما هو خلاف ما أنزل الله فهو قوله ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ**﴾ [آل عمران: 110]. فقال أبو عبد

---

[677] حمّادي ذويب، م س، ص 123 وما بعدها.

[678] م س، ص 129.

[679] م س، ص 136.

[680] م س، ص 137 وما بعدها.

الله (ع) لقارئ هذه الآية: (خَيْرَ أُمَّةٍ) يقتلون أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهما السّلام؟ فقيل له: وكيف نزلت يا ابن رسول الله؟ فقال إنّما نزلت (كنتم خير أئمّة أخرجت للنّاس) [...] ومثله آية قُرئت على أبي عبد الله (ع) ﴿**وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا**﴾ [الفرقان: 74]، فقال أبو عبد الله: لقد سألوا الله عظيما أن يجعلهم للمتّقين إماما. فقيل له: يا ابن رسول الله كيف نزلت؟ فقال: إنّما نزلت [...] واجعل لنا من المتّقين إماما». وأمّا ما هو محرّف فهو قوله: (لكن الله يشهد بما أنزل إليك في عليّ أنزله بعلمه والملائكة يشهدون)[681]، وقوله: (يا أيّها الرّسول بلّغ ما أنزل إليك في عليّ فإن لم تفعل فما بلّغت رسالته)[682]، وقوله: (إنّ الذين كفروا وظلموا آل محمّد حقّهم لم يكن الله ليغفر لهم)[683]، وقوله: (وسيعلم الذين ظلموا آل محمّد حقّهم أي منقلب

---

[681] تقول الآية الموجودة في القرآن: ﴿**لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ**﴾ [النّساء: 166]. وعليه يكون الفرق أنّ الآية لا تحوي ما ورد أعلاه في تفسير القمّي: "في عليّ".

[682] تقول الآية الموجودة في القرآن: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ**﴾ [المائدة: 67]. وعليه يكون الفرق أنّ الآية لا تحوي ما ورد أعلاه في تفسير القمّي: "في عليّ".

[683] تقول الآية الموجودة في القرآن: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ**﴾ [النّساء: 168]. وعليه يكون الفرق أنّ الآية لا تحوي ما ورد أعلاه في تفسير القمّي: "آل محمّد حقّهم".

ينقلبون)[684]، وقوله: (ولو ترى الذين ظلموا آل محمّد حقّهم في غمرات الموت)"[685].

بعد ما تقدّم يتناول حمّادي ذويب ما يُسمّى بمصحف فاطمة. لكنّه يورد أيضا موقفا لبعض علماء الشّيعة ينفي أن يكون هذا المصحف قرآنا أو شيئا من القرآن.

وقبل هذا تحدّث حمّادي ذويب عن الكليني (ت 329 هـ)، وهو صاحب الكافي، أحد أهمّ كتب الحديث الأربعة المشهورة عند الإماميّة. يقول حمّادي ذويب: "ويمكن ترجيح اعتقاد الكليني لوقوع التّحريف في المصحف العثمانيّ، منها عدم تعليقه على الأخبار التي تفيد بوجود نقص في آيات القرآن، من ذلك روايته عن أبي عبد الله: «إنّ القرآن الذي جاء به جبريل (ع) إلى محمّد ﷺ سبعة عشر ألف آية» [...] ويبدو أنّ هذه المواقف النّاقدة للمصحف العثمانيّ مثّلت تيّارا عامّا في الفكر الإماميّ، لذلك ذكر الشّيخ المفيد أنّ الإماميّة «اتّفقوا على أنّ أئمّة الضّلال خالفوا في كثير من تأليف القرآن وعدلوا فيه عن موجب التّنزيل وسنّة النّبيّ ﷺ» [...] ويتّهم بعض علماء الشّيعة عمر بن الخطّاب بمحاولة تحريف المصحف [...] (ويقول الفقيه الطّبرسي) أنّه لولا التّقيّة لأطال في شرح ما أسقط وحرّف من القرآن. وفي هذا السّياق خصّص الكاشاني (ت 1091 هـ) المقدّمة السّادسة من تفسيره للحديث عن تحريف القرآن فعرض جملة من أخبار التّحريف لدى علماء الشّيعة، ثمّ استخلص منها النّتيجة التّالية: «المستفاد من جميع هذه الأخبار وغيرها من الرّوايات من طريق

---

[684] تقول الآية الموجودة في القرآن: ﴿**وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ**﴾ [الشّعراء: 227]. وعليه يكون الفرق أنّ الآية لا تحوي ما ورد أعلاه في تفسير القمّي: "آل محمّد حقّهم".

[685] تقول الآية الموجودة في القرآن: ﴿**وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ**﴾ [الأنعام: 93]. وعليه يكون الفرق أنّ الآية لا تحوي ما ورد أعلاه في تفسير القمّي: "آل محمّد حقّهم"، زيادة على أنّ الآية تقول "إِذِ الظَّالِمُونَ"، أمّا ما ورد في تفسير القمّي فهو: "الذين ظلموا".

أهل البيت (ع) أنّ القرآن الذي بين أظهرنا ليس بتمامه كما أنزل على محمّد ﷺ، بل منه ما هو خلاف ما أنزل الله ومنه ما هو مغيَّر محرَّف، وإنّه قد حذف منه أشياء كثيرة، منها اسم عليّ (ع) في كثير من المواضع، ومنها لفظة آل محمّد (ع) غير مرّة، ومنها أسماء المنافقين في مواضعها، وبأنّه ليس على التّرتيب المرضيّ عند الله وعند رسوله ﷺ». وبناءً على هذا اعتبر المجلسي (ت 1111 هـ) أنّ الحديث الذي ينصّ على أنّ القرآن يحتوي أصلا على سبعة عشر ألف آية وكثيرا من الأخبار الصّحيحة، صريحة في نقص القرآن وتغييره ومتواترة المعنى في هذا الشّأن. وهكذا فإنّ مواقف الطّعن في سلامة القرآن المتداول أو ما يسمّى المصحف العثمانيّ انطلقت في صفوف الشّيعة الإماميّة من عدد من كبار المحدّثين والأخباريّين ثمّ انتشر هذا الاتّجاه ليشمل المتكلّمين والفقهاء ومفسّري القرآن [...] وتأثّر الشّيعة المعاصرون بهذه الأفكار فتبنّاها بعضهم وصنّفوا الكتب في ترويجها. إلّا أنّ فريقا آخر منهم ارتأى القول بنفي التّحريف والرّدّ على أخبار التّحريف ومن تبنّاها"[686].

191 توظيف أنماط النّسخ لنقد القرآن ◊ النّقطة الثّالثة: تتعلّق بالنّسخ. يقول حمّادي ذويب إنّ "النّسخ في الفهم الأصوليّ يمسّ الأحكام أساسا، لكن الأصوليّين اصطدموا بكثرة المرويّات التي تخبر عن سقوط آيات أو سور كاملة، فابتدعوا أنواعا من النّسخ جديدة لاحتواء هذه الأخبار وإسباغ المشروعيّة عليها وتبرير وجودها، فظهر النّوع الخاصّ بنسخ التّلاوة وبقاء الحكم، والنّوع المتعلّق بنسخهما معا [...] (من أمثلة نسخ الرّسم دون الحكم) آية الرّجم [...] وهي «لا ترغبوا عن آبائكم فإنّ ذلك كفر بكم، الشّيخ والشّيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالا من الله والله عزيز حكيم» [...] وكذلك ذكر التّتابع في كفّارة اليمين في قراءة لابن مسعود: «ثلاثة أيّام متتابعات»، نسخ الرّسم والحكم، وهو التّتابع باق عندنا [...] ولم يتعلّق أمر

(686) حمّادي ذويب، م س، ص 139 وما بعدها.

الإزالة والرّفع بالآيات فحسب، بل شمل أيضا السّور. يقول ابن حزم: «ومن ذلك السّورة التي ذكرها أبو موسى الأشعري أنّهم كانوا يقرؤونها على عهد رسول الله، وكانت في طول سورة براءة، وأنّها نُسيت وارتفعت من الحُفّاظ إلّا آية منها وهي: لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التّراب، ويتوب الله على من تاب»"[687].

بعد ما سبق يورد حمّادي ذويب الموقف الذي يرفض القول بنسخ التّلاوة. من أصحاب هذا الموقف ابن رشد الذي قال: "وأمّا نسخ التّلاوة وبقاء الحكم فقد تظاهرت الأخبار بنسخ تلاوة آية الرّجم مع بقاء حكمها. لكن عندي في هذا نظر لأنّه لا ينبغي أن يقبل أنّ مثل هذا كان من القرآن حتّى يتواتر ولا يقبل ذلك بطريق الآحاد"[688]. بتعبير مختلف، وحسب ابن رشد، ما قيل إنّه آية الرّجم وغيرها أخبار آحاد، ولذا هي ليست قرآنا، لأنّ القرآن هو ما ثبت بالتّواتر فحسب.

رغم ما جاء للتّو من جواب ابن رشد، يعود حمّادي ذويب للبناء على الكلام الذي بدأ به، فيقول: "يبدو أنّ فريقا من المسلمين طعن في القرآن بسبب هذه المرويّات التي تخبر عن سقوط آيات أو سور كاملة من القرآن"[689]. ويضيف حمّادي ذويب أنّ "غياب آيات أو سورة كاملة عن المدوّنة القرآنيّة – وهو ما وثّقته المصادر السّنّيّة والشّيعيّة المبكّرة – [...] يمثّل مساسا بالمسلّمة النّاصّة على اكتمال النّصّ القرآنيّ"[690].

---

[687] حمّادي ذويب، م س، ص 145 وما بعدها.

[688] م س، ص 148.

[689] م س، ص 151.

[690] م س، ص 152 و153.

192 إشكاليّات جمع القرآن ◊ النّقطة الرّابعة: تتعلّق بجمع القرآن. في هذه النّقطة يقول حمّادي ذويب: "قرّر علماء الأصول بمختلف انتماءاتهم السّنّيّة وغير السّنّيّة وقوع الإجماع من الأمّة والصّحابة على مصحف عثمان. يقول الجويني: «إنّ أصحاب رسول الله أجمعوا في زمن أمير المؤمنين عثمان على ما بين الدّفّتين واطرحوا ما عداه. وكان ذلك عن اتّفاق منهم». ويسير فريق من علماء الشّيعة على نفس المسار، معتبرين وقوع الإجماع على وجوب العمل بالمصحف العثمانيّ سواءٌ دخله التّغيير أم لا. وهذا موقف عمليّ يتجنّب المواجهة مع الفكر السّنّيّ [...] (وحسب الأصوليّين فإنّ) دور عثمان لم يكن سوى دور النّاشر للنّسخة المجموعة قبله، لكنّ الواقع أنّ عثمان كان له دور متميّز في إخراج المصحف بالشّكل الذي وصلنا، فهو الذي أنشأ لجنة من العارفين بالقرآن لتدبّر أمر نسخه [...] واختيار ثلاثة قرشيّين (سعيد بن العاص، وعبد الرّحمان بن الحارث، وعبد الله بن الزّبير) إلى جانب زيد بن ثابت الأنصاري المدني أمر لافت للانتباه، لأنّه يخبر أنّ إحدى أهمّ العمليّات التي تمسّ النّصّ المقدّس تُنجَز دون اشتراك متكافئ لممثّلي الجماعات المسلمة، فالأمر احتكر بقرار سلطة الخليفة لصالح قريش ولكي يستأثر لسانها دون بقيّة الألسنة بشرف كتابة النّصّ المقدّس. وهكذا اقتصر عثمان على كتابة المصحف على حرف واحد دون بقيّة الأحرف التي نزل بها القرآن [...] وبناءً على هذا يمكن أن نستخلص مع بعض الدّارسين أنّ تثبيت قراءة النّصّ القرآنيّ – الذي نزل متعدّدا – في لسان قريش كان جزءاً من التّوجيه الإيديولوجيّ للإسلام لتحقيق السّيادة القرشيّة. وفضلا عن هذا تعود الرّيادة إلى عثمان في اعتبار المصحف نصّا رسميّا تتبنّاه الدّولة، فقبله كانت المصاحف متعدّدة في الأمصار الإسلاميّة فقرّر توحيدها في مصحف وحيد يلغي بمقتضاه الخلاف بين القراءات والأمصار ويُحلّ محلّها المدوّنة التي أنجزتها لجنة زيد بن ثابت. لكن هل كانت دوافع هذه العمليّة دينيّة فحسب؟ يبدو البُعد

السّياسيّ الجانب العميق والخفيّ في عمليّة جمع عثمان للقرآن، فهي عمليّة تهدف إلى اختبار مدى طاعة الأمصار الإسلاميّة لسلطة الخليفة المركزيّة، لذلك كان القرار الخاصّ بإلغاء هذه المصاحف قويّا ورمزيّا ينصّ على ضرورة إحراق كلّ نسخة غير مصحف عثمان. والظّاهر أنّ إحدى الغايات الحقيقيّة من فرض هذا المصحف القضاء على السّلطة السّياسيّة التي كان يتمتّع بها بعض قرّاء الأمصار، حيث كان عثمان يفتقد شيئا من مصداقيّته بسبب سياسة المحاباة لأقربائه الأمويّين [...] لكن هل انتهى الأمر بإرسال عثمان نسخا من مصحفه إلى عدّة مناطق إسلاميّة؟ هل وقع إجماع على ما قام به؟ ولماذا وصف السّمعاني ما حدث بأنّه خطب كبير؟ تُبرز الوقائع التّاريخيّة أنّ أحد مظاهر الخطب الكبير في جمع القرآن موقف ابن مسعود الذي رفض الانصياع لمطالب عثمان في إحراق مصحفه والعمل بما انبثق عن لجنة زيد ابن ثابت [...] وقد اعتمد بعض الطّاعنين في القرآن موقف ابن مسعود فقالوا: «إنّ استنكار ابن مسعود طَعْنٌ في جميع القرآن، وهو دليل على أنّ القرآن الذي بين أيدينا ليس موثوقا، كما أنّه طعنٌ في تواتر القرآن، إذ لو كان ما كتبه عثمان متواترا لما وَسِع ابن مسعود إنكاره». وتروي بعض المصادر الشّيعيّة أنّ الخلاف بين عثمان وابن مسعود تطوّر ليصل حدّ العنف الماديّ، لكنّ المصادر السّنّيّة تقول إنّ ابن مسعود تراجع عن موقفه وانضمّ إلى الإجماع. ويبدو أنّ نسخة من مصحف أُبَيّ بن كعب نجت من الإحراق على حدِّ رواية ابن النّديم، فقد شاهد الفضل بن شاذان (ت 360 هـ) هذه النّسخة في مدينة قرب البصرة. وممّا يُلفت النّظر في تاريخ عمليّة الجمع غيابُ عليٍّ عنها في مرّتين متتاليتين في عهد أبي بكر وفي عهد عثمان [...] والملاحظ أنّ التّراثين السّنّيّ والشّيعيّ يقدّمان روايتين متناقضتين تماما عن دور عليّ في جمع القرآن وعن مصحفه. فالسّنّيّون يعتبرون أنّ ما يروى من جمع عليّ للقرآن لا يعني إلّا حفظه، أمّا التّراث الشّيعيّ فإنّه يرى أنّ عليّاً جمع القرآن وعرضه على

أبي بكر وعمر فرفضاه لأنّ فيه فضائح المهاجرين والأنصار. ولئن اختار ابن أبي داود السّكوت عن مصحف عليّ، فإنّ ابن النّديم شهد أنّه رآه في زمانه متوارثا في أسرة شيعيّة. ويختلف هذا المصحف عن المصحف الحالي في التّرتيب أوّلا فقد جمعه عليّ على ترتيب نزول الآيات، وفي مستوى ثان يختلف عنه في أنّ عليّاً قد أضاف إلى هوامش الآيات بعض الفوائد التي سمعها من النّبيّ والخاصّة بتلك الآيات. وتذكر الرّوايات الشّيعيّة أنّ مصحف عليّ موجود عند الإمام الثّاني عشر. وممّا يدعو إلى الحيرة مصير المصحف الأصليّ الذي اعتمدته لجنة زيد بن ثابت، فمن المعروف أنّ عثمان أرسل يطلب الصّحف التي جُمعت في عهد أبي بكر من حفصة زوجة الرّسول على أن يردّها إليها بعد نسخها في المصحف، ويبدو أنّ الأمر تمّ على هذا النّحو، إلّا أنّنا نفاجأ بأنّ مروان بن الحكم (ت 65 هـ) كان يلحّ على حفصة لتسليمه هذه الصّحف وكانت هي تمتنع، فلمّا توفّيت حصل عليها (من أخيها عبد الله بن عمر رضي الله عنهما) ومزّقها [...] تشير هذه الرّواية إلى الاختلاف بين مصحف حفصة وبين المصحف العثمانيّ، فطلبُ مروان الملحّ لصحف حفصة ثمّ إتلافها إثر وفاتها دالّ في حدّ ذاته على وجود ما يُراد طمسه وما يُحرج المروانيّين والسّفيانيّين وهما الفرعان المسيطران على السّلطة في عهد الخليفة عثمان. والمرجّح حسب هذه الرّواية أن يكون المحرج أشياء لم تسجّل في مصحف عثمان. ولم تكن حفصة بنت عمر وابن مسعود الوحيدين اللذين تمسّكا بمصحفيهما، فقد أبدى جماعة من أهل العراق الموقف نفسه حين جاء نوّاب عثمان يطلبون مصحف أبيّ بن كعب من ولده محمّد.

وما يُستخلص ممّا تقدّم أنّ عمليّة جمع المصحف العثمانيّ تمّت بقرار فرديّ، وفُرضت بالقوّة"[691].

193 نقد مبدأ التّواتر في نقل القرآن ◊ النّقطة الخامسة: تتعلّق بنقد مبدأ التّواتر في القرآن. في هذه النّقطة، يقول حمّادي ذويب: "إنّ النّظر في المرويّات الخاصّة بجمع القرآن في المصادر السّنّيّة وغيرها يؤدّي إلى استخلاص غياب التّواتر الكامل في القرآن [...] ووردت عدّة أخبار تتعارض مع مبدأ نقل القرآن نقلا متواترا، منها ما يتضمّن إنكار ابن مسعود سورة الفاتحة والمعوّذتين من القرآن [...] وكان ما قام به ابن مسعود مدعاة للطّعن في القرآن، لذلك يقول ابن قتيبة في الوجه الأوّل من وجوه هذا الطّعن: «قالوا وجدنا الصّحابة ومن بعدهم يختلفون في الحرف ...، وكان ابن مسعود يقرأ (إلّا زقية) بدل ({صَيْحَةً} {وَاحِدَةً} [يس: 29]) ويقرأ (كالصّوف) بدل ({كَالْعِهْنِ} {المنْفُوشِ} [القارعة: 5])، مع أشباه لهذا كثيرة يخالف فيها مصحفُه المصاحفَ القديمة والحديثة، وكان يحذف من مصحفه أمّ الكتاب ويمحو المعوّذتين ويقول: لم تزيدون في كتاب الله». وممّا يماثل ما نُقل عن ابن مسعود ما رُوي عن الصّحابيّ أُبيّ بن كعب أنّه كتب في مصحفه سورتين هما الخلع (اللهمّ إنّا نستعينك ونستغفرك، ونثني عليك ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك) والحفد (اللهمّ إيّاك نعبد، ولك نصلّي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك، إنّ عذابك بالكفّار ملحق)، وكان يقنت بهما. وقد روى الباقلاني قول الطّاعنين في القرآن: «إذا كان أمر القرآن كما ذكرتم من الاشتهار والانتشار، وكان

[691] حمّادي ذويب، م س، ص 154 وما بعدها.

أبيّ من أعلم النّاس به وأحفظهم له، فكيف جاز عليه أن لا يعلم أنّ القرآن ليس فيه القنوت؟».

"وعلاوة على هذا يمكن نقد مبدأ التّواتر في القرآن اعتمادا على آيات ألحقت بالمصحف بشهادة رجل واحد، أي بخبر الآحاد لا المتواتر. والمثال البارز على هذا الآية التي فقدت ووجدت عند ابن خزيمة الأنصاري. يروي البخاري عن زيد بن ثابت وهو يتحدّث عن جمعه القرآن في عهد أبي بكر: «فتتبّعت القرآن أجمعه من العُسب واللحاف وصدور الرّجال حتّى وجدت آخر سورة التّوبة مع ابن خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع غيره ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ**﴾ [التّوبة: 128] حتّى خاتمة براءة». وكان زيد لا يقبل قرآنا من أحد حتّى يشهد شاهدا عدل، إلّا أنّه قبل ما أتى به خزيمة اعتمادا على فعل الرّسول فقد جعل شهادة خزيمة تعادل شهادة رجلين. وفي الحالتين فإنّ خبر خزيمة لا يصل حدّ التّواتر. وقد أورد ابن أبي داود ما يفيد أنّ هذه الحادثة وقعت في زمن عثمان [...] وبناء على هذا استنتج بعض الدّارسين المعاصرين (جون جلكرايست) أنّ ما قام به زيد في عهد أبي بكر لم يكن سوى تجميع لنصوص قرآنيّة من مصادر مختلفة كانت متناثرة داخلها، وأنّه نتج عن هذه الحالة فقدان أجزاء من القرآن على إثر وفاة بعض القرّاء في معركة اليمامة"[(692)].

194 **خلاصة** ◊ بعد النّقطة الخامسة تأتي نقطة سادسة تتعلّق بتوظيف المتشابه في القرآن لنقده. لكنّ هذه النّقطة لا تعنينا في بحثنا هذا المتعلّق بالتّواتر. لذا سنتركها ونمرّ مباشرة إلى الخاتمة التي وضعها حمّادي ذويب للعنوان الذي جعله في كتابه لغاية الطّعن في القرآن. وما تنبغي الإشارة إليه في هذه الخاتمة أنّ حمّادي ذويب أورد قولا

[(692)] حمّادي ذويب، م س، ص 160 وما بعدها.

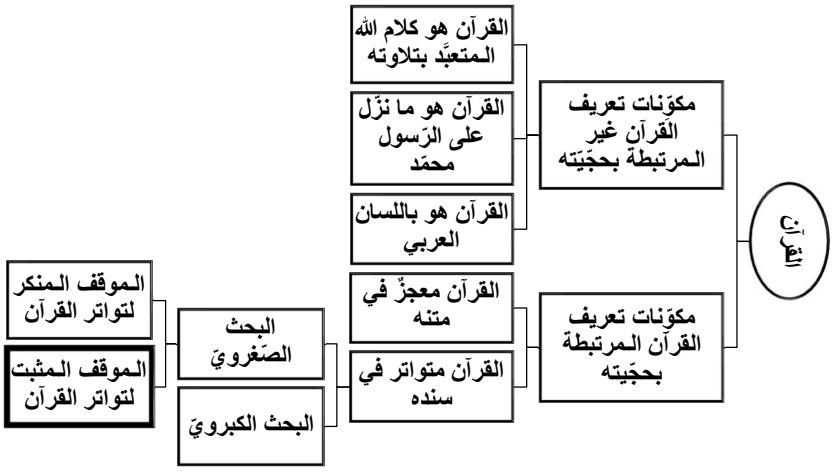
لمؤطّر أطروحته[693]. مفاد هذا القول "أنّ الذّكر الذي وعد الله بحفظه (يقصد الآية الكريمة القائلة: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ [الحجر: 9]) هو المحتوى وليس الظّرف، وهو مضمون الدّعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتّعابير التي صيغت فيها تلك الدّعوة، والتي دُوّنت في ظرف معيّن وتنتسب إلى قوم بأعيانهم ولها نحوها وصرفها وقواعدها، ولا تختلف في هذا المستوى عن أيّ لغة أخرى"[694]. هكذا يعود بنا حمّادي ذويب إلى التّفرقة التي انطلق منها بين القرآن والمصحف.

بعد هذا الموقف المنكر لتواتر القرآن، ينبغي المرور إلى الموقف المثبت لهذه القضيّة[695].

(693) يتعلّق الأمر بـ: عبد المجيد الشّرفي في كتابه الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، ص 50. وعبد المجيد الشّرفي هو المؤطّر الأوّل للأطروحة، وقد عُوّض – بعد بلوغه سنّ التّقاعد – بمؤطّر آخر.

(694) حمّادي ذويب، م س، ص 170.

(695)



1. 2/ الموقف المثبت لتواتر القرآن

195 **الاكتفاء هنا أيضا بنموذج** ◊ من ينظر إلى كتب علوم القرآن، يجدها قد تعرّضت إلى كلّ الطّعون التي أتى بها حمّادي ذويب للقول إنّ القرآن لم يثبت بالتّواتر، بل ويجدها قد أوردت طعونا أخرى جاء بها أصحابها للوصول إلى النّتيجة نفسها. ولقد ناقشت كتب علوم القرآن كلّ الطّعون.

وكما فعلنا مع الموقف المنكر، فإنّا في إطار الموقف المثبت سنكتفي بنموذج وسنحاول أن يكون نقلنا لكلامه نقلا حرفيّا.

والنّموذج الذي اخترناه هو كتاب محمّد عبد العظيم الزُّرْقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط 3، دون تاريخ).

196 **جمع القرآن** ◊ في هذا الكتاب نجد عنوانا لـ"جمع القرآن". يقول الزُّرْقاني تحت هذا العنوان: "كلمة جمع القرآن تطلق تارة ويراد منها حفظه واستظهاره في الصّدور. وتطلق تارة أخرى ويراد منها كتابته"[(696)].

197 **جمع القرآن بالمعنى الأوّل: حفظه في الصّدور** ◊ فإذا بدأنا بالمعنى الأوّل للجمع، وجب إحضار الوقائع التّالية: "نزل القرآن على النّبيّ ﷺ، فكانت همّته بادئ ذي بدء منصرفة إلى أن يحفظه ويستظهره ثمّ يقرأه على النّاس [...] وكان جبريل يعارضه إيّاه في كلّ عام مرّة. وعارضه إيّاه في العام الأخير مرّتين [...] و[...] الصّحابة [...] (الذين حفظوا) القرآن في حياة الرّسول ﷺ [...] (كثيرون) منهم الأربعة الخلفاء وطلحة وسعد وابن مسعود وحذيفة وسالم مولى أبي حذيفة وأبو هريرة وابن عمر وابن عبّاس وعمرو بن العاص وابنه عبد الله ومعاوية وابن الزّبير وعبد الله ابن السّائب وعائشة وحفصة وأمّ سلمة، وهؤلاء كلّهم من المهاجرين رضوان الله عليهم أجمعين.

---

(696) محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 239.

وحفظ القرآن من الأنصار في حياته ﷺ أبيّ بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو الدّرداء ومجمع بن حارثة وأنس بن مالك وأبو زيد [...] وقيل إنّ بعض هؤلاء إنّما أكمل حفظه للقرآن بعد وفاة النّبيّ ﷺ. وأيّا ما تكن الحال فإنّ الذين حفظوا القرآن من الصّحابة كانوا كثيرين حتّى كان عدد القتلى منهم ببئر معونة ويوم اليمامة أربعين ومائة" (697).

198 جمع القرآن بالمعنى الثّاني: كتابته في عهد رسول الله ﷺ ◊ ولقد "اتّخذ (رسول الله) كتّابا للوحي كلّما نزل شيء من القرآن أمرهم بكتابته [...] وكان هؤلاء الكتّاب من خيرة الصّحابة فيهم أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ ومعاوية وأبان بن سعيد وخالد ابن الوليد وأبيّ بن كعب وزيد بن ثابت وثابت بن قيس وغيرهم. وكان ﷺ يدلّهم على موضع المكتوب من سورته. ويكتبونه فيما يسهل عليهم من العسب [...] واللخاف [...] والرّقاع [...] وقطع الأديم [...] وعظام الأكتاف والأضلاع. ثمّ يوضع المكتوب في بيت رسول الله ﷺ. وهكذا انقضى العهد النّبويّ السّعيد والقرآن مجموع على هذا النّمط، بَيْد أنّه لم يكتب في صحف ولا في مصاحف، بل كتب منثورا كما سمعت بين الرّقاع والعظام ونحوها ممّا ذكرنا. رُوي عن ابن عبّاس أنّه قال: كان رسول الله ﷺ إذا نزلت عليه سورة دعا بعض من يكتب فقال: «ضعوا هذه السّورة في الموضع الذي يذكر فيه كذا وكذا». وعن زيد بن ثابت قال: «كنّا عند رسول

(697) ويضيف الشّيخ الزّرقاني قائلا: "ولا يشكلنّ عليك في هذا المقام ما جاء في صحيح البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنّه قال: مات النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ولم يجمع القرآن غير أربعة أبو الدّرداء ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد. قال: ونحن ورثناه وأبو زيد هذا اسمه قيس بن السكن كما رواه أبو داود بإسناد على شرط الشّيخين. وإنّما قلنا لا يشكلنّ عليك هذا الحديث لأنّ الحصر الذي تلمحه فيه حصر نسبيّ وليس حصرا حقيقيّا حتّى ينفي أن يكون غير هؤلاء الأربعة قد جمعه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 243.

الله ﷺ نؤلّف القرآن من الرّقاع». وكان هذا التّأليف عبارة عن ترتيب الآيات حسب إرشاد النّبيّ ﷺ. وكان هذا التّرتيب بتوقيف من جبريل عليه السّلام [...] أمّا الصّحابة رضوان الله عليهم فقد كان منهم من يكتبون القرآن ولكن فيما تيسّر لهم من قرطاس أو كتف أو عظم أو نحو ذلك بالمقدار الذي يبلغ الواحد عن رسول الله ﷺ. ولم يلتزموا توالي السّور وترتيبها، وذلك لأنّ أحدهم كان إذا حفظ سورة أنزلت على رسول الله ﷺ أو كتبها ثمّ خرج في سريّة مثلا فنزلت في وقت غيابه سورة فإنّه كان إذا رجع يأخذ في حفظ ما ينزل بعد رجوعه وكتابته ثمّ يستدرك ما كان قد فاته في غيابه فيجمعه ويتتبّعه على حسب ما يسهل له فيقع فيما يكتبه تقديم وتأخير بسبب ذلك [...] وصفوة المقال أنّ القرآن كان مكتوبا كلّه على عهد الرّسول ﷺ، وكانت كتابته ملحوظا فيها أن تشمل الأحرف السّبعة[698] التي نزل عليها غير أنّ بعض الصّحابة كان قد كتب بعض منسوخ التّلاوة[699] وبعض ما هو ثابت بخبر الواحد وربّما كتبه غير مرتّب ولم يكن القرآن على ذلك العهد مجموعا في صحف ولا مصاحف"[700].

199 جمع القرآن بالمعنى الثّاني (أيضا): كتابته في عهد أبي بكر رضي الله عنه في شكل صحف ◊ ثمّ خلف الرّسولَ ﷺ أبو بكر رضي الله عنه، فواجه أحداثا "منها

---

[698] حول الأحرف السّبعة انظر الفقرة 206.

[699] حول نسخ التّلاوة انظر الفقرة 208.

[700] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 246 وما بعدها.

ويواصل الزّرقاني قائلا:

"لماذا لم يجمع القرآن أيّامئذ في صحف ولا مصاحف؟ [...] لم يجمع القرآن في صحف ولا مصاحف لاعتبارات كثيرة:

"أوّلها: أنّه لم يوجد من دواعي كتابته في صحف أو مصاحف مثل ما وجد على عهد أبي بكر حتّى كتبه في صحف. ولا مثل ما وجد على عهد عثمان حتّى نسخه في مصاحف. فالمسلمون وقتئذ بخير

موقعة اليمامة سنة اثنتي عشرة للهجرة. وفيها [...] استشهد [...] كثير من قرّاء الصّحابة وحفظتهم [...] ولقد هال ذلك المسلمين [...] فدخل [...] (عمر) على أبي بكر وأخبره الخبر واقترح عليه أن يجمع القرآن خشية الضّياع بموت الحفّاظ وقتل القرّاء. فتردّد أبو بكر أوّل الأمر [...] (لكنّه بعد ذلك) اقتنع بصواب الفكرة [...] (وكلّف بتحقيقها) زيد بن ثابت رضي الله عنه لأنّه اجتمع فيه من المواهب ذات الأثر في جمع القرآن ما لم يجتمع في غيره من الرّجال إذ كان من حفّاظ القرآن، ومن كتّاب الوحي لرسول الله ﷺ، وشهد العرضة الأخيرة للقرآن في ختام حياته ﷺ،

والقرّاء كثيرون والإسلام لم يستبحر عمرانه بعد والفتنة مأمونة والتّعويل لا يزال على الحفظ أكثر من الكتابة وأدوات الكتابة غير ميسورة وعناية الرّسول باستظهار القرآن تفوق الوصف وتوفي على الغاية حتّى في طريقة أدائه على حروفه السّبعة التي نزل عليها.

"وثانيها: أنّ النّبيّ ﷺ كان بصدد أن ينزل عليه الوحي بنسخ ما شاء الله من آية أو آيات.

"ثالثها: أنّ القرآن لم ينزل مرّة واحدة بل نزل مُنجّما في مدى عشرين سنة أو أكثر.

"رابعها: أنّ ترتيب آياته وسوره ليس على ترتيب نزوله فقد علمت أنّ نزوله كان على حسب الأسباب أمّا ترتيبه فكان لغير ذلك من الاعتبارات. وأنت خبير بأنّ القرآن لو جمع في صحف أو مصاحف والحال على ما شرحنا لكان عرضة لتغيير الصّحف أو المصاحف كلّما وقع نسخ أو حدث سبب، مع أنّ الظّروف لا تساعد وأدوات الكتابة ليست ميسورة والتّعويل كان على الحفظ قبل كلّ شيء". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 248 وما بعدها.

انظر أيضا حول كتابة القرآن في عهد رسول الله ﷺ من قِبَل ثلاثة وأربعين صحابيّا "أشهرهم الخلفاء الأربعة، وأبو سفيان وابناه معاوية ويزيد، وسعيد بن العاص وابناه أبّان وخالد، وزيد بن ثابت، والزّبير بن العوّام، وطلحة بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقّاص، وعامر بن فهيرة، وعبد الله بن الأرقم، وعبد الله بن رواحة، وعبد الله بن سعد بن أبي السّرح، وأُبيُّ بن كعب، وثابت بن قيس، وحنظلة بن الرّبيع، وشرحبيل بن حسنة، والعلاء بن الحضرمي، وخالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، والمغيرة بن شعبة، ومعيقيب بن أبي فاطمة الدّوسي، وحذيفة بن اليمان، وحويطب بن عبد العزّى العامري. وكان ألزمهم للنّبيّ ﷺ وأكثرهم كتابة له زيد بن ثابت وعليّ بن أبي طالب عليه السّلام": أبو عبد الله الزّنجاني، تاريخ القرآن، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، 2016، ص 43.

وكان فوق ذلك معروفا بخصوبة عقله وشدّة ورعه وعظم أمانته وكمال خلقه واستقامة دينه [...] (ولكنّ زيدا تردّد) أوّل الأمر [...] (ثمّ وافق) وشرع يجمع وأبو بكر وعمر وكبار الصّحابة يشرفون عليه ويعاونونه"[(701)].

200 المنهج المعتمد في كتابة الصّحف ◊ "وانتهج زيد في القرآن طريقة دقيقة محكمة وضعها له أبو بكر وعمر فيها ضمان لحياطة كتاب الله بما يليق به من تثبّت بالغ وحذر دقيق وتحرّيات شاملة. فلم يكتف بما حفظ في قلبه، ولا بما كتب بيده، ولا بما سمع بأذنه، بل جعل يتتبّع ويستقصي آخذا على نفسه أن يعتمد في جمعه على مصدرين اثنين: أحدهما ما كُتب بين يدي رسول الله ﷺ. والثّاني: ما كان محفوظا

(701) محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 249 وما بعدها.

يواصل الشّيخ الزّرقاني قائلا: "وفي ذلك يروي البخاري في صحيحه أنّ زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: أرسل إليّ أبو بكر مقتلَ أهل اليمامة (أي عقب استشهاد كثير من القرّاء في واقعة اليمامة)، فإذا عمر بن الخطّاب عنده. قال أبو بكر رضي الله عنه: إنّ عمر أتاني فقال: إنّ القتل قد استحرّ أي اشتدّ يوم اليمامة بقرّاء القرآن وإنّي أخشى أن يستحرّ القتل بالقرّاء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإنّي أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف نفعل ما لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال عمر: هذا والله خير. فلم يزل عمر يراجعني حتّى شرح الله صدري لذلك ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد: قال أبو بكر: إنّك رجل شاب عاقل لا نتّهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم فتتبّع القرآن فاجمعه. فوالله لو كلّفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ ممّا أمرني به من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال: هو والله خير. فلم يزل أبو بكر يراجعني حتّى شرح الله صدري للّذي شرح له صدر أبي بكر وعمر. فتتبّعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرّجال حتّى وجدت آخر سورة التّوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ} حتّى خاتمة براءة. فكانت الصّحف عند أبي بكر حتّى توفّاه الله، ثمّ عند عمر حياته، ثمّ عند حفصة بنت عمر". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 250 وما بعدها.

انظر أيضا:

في صدور الرّجال. وبلغ من مبالغته في الحيطة والحذر أنّه لم يقبل شيئا من المكتوب حتّى يشهد شاهدان عدلان أنّه كُتب بين يدي رسول الله ﷺ"[702].

"وقد قوبلت تلك الصّحف التي جمعها زيد بما تستحقّ من عناية فائقة فحفظها أبو بكر عنده. ثمّ حفظها عمر بعده. ثمّ حفظتها أمّ المؤمنين حفصة بنت عمر بعد وفاة عمر. حتّى طلبها منها خليفة المسلمين عثمان رضي الله عنه حيث اعتمد عليها في استنساخ مصاحف القرآن"[703].

201 مزايا الصّحف ◊ "وامتازت هذه الصّحف:

---

[702] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 252.

و"يدلّ على ذلك ما أخرجه ابن أبي داود من طريق يحيى بن عبد الرّحمن بن حاطب قال: قدم عمر فقال: من كان تلقّى من رسول الله ﷺ شيئا من القرآن فليأت به. وكانوا يكتبون ذلك في الصّحف والألواح والعسب. وكان لا يقبل من أحد شيئا حتّى يشهد شاهدان.

"ويدلّ عليه ما أخرجه أبو داود أيضا ولكن من طريق هشام بن عروة عن أبيه أنّ أبا بكر قال لعمر ولزيد: اقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه. وهو حديث رجاله ثقات وإن كان منقطعا. قال ابن حجر: المراد بالشّاهدين: الحفظ والكتابة. وقال السّخاوي في جمال القرّاء ما يفيد أنّ المراد بهما رجلان عدلان إذ يقول ما نصّه: المراد أنّهما يشهدان على أنّ ذلك المكتوب كتب بين يدي رسول الله ﷺ. ولم يعتمد زيد على الحفظ وحده ولذلك قال في الحديث الذي رواه البخاري سابقا إنّه لم يجد آخر سورة براءة إلّا مع أبي خزيمة. أي لم يجدها مكتوبة إلّا مع أبي خزيمة الأنصاري، مع أنّ زيدا كان يحفظها وكان كثير من الصّحابة يحفظونها. ولكنّه أراد أن يجمع بين الحفظ والكتابة زيادة في التّوثّق ومبالغة في الاحتياط. وعلى هذا الدّستور الرّشيد تمّ جمع القرآن بإشراف أبي بكر وعمر وأكابر الصّحابة وإجماع الأمّة عليه دون نكير. وكان ذلك منقبة خالدة لا يزال التّاريخ يذكرها بالجميل لأبي بكر في الإشراف ولعمر في الاقتراح ولزيد في التّنفيذ وللصّحابة في المعاونة والإقرار. قال عليّ كرّم الله وجهه: أعظم النّاس في المصاحف أجرا أبو بكر، رحمة الله على أبي بكر هو أوّل من جمع كتاب الله. أخرجه ابن أبي داود في المصاحف بسند حسن". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 252 وما بعدها.

[703] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 253.

"أوّلا: بأنّها جمعت القرآن على أدقّ وجوه البحث والتّحرّي وأسلم أصول التّثبيت العلميّ [...]

"ثانيا: أنّه اقتصر فيها على ما لم تنسخ تلاوته.

"ثالثا: أنّها ظفرت بإجماع الأمّة عليها وتواتر ما فيها. ولا يطعن في ذلك التّواتر [...] (ما روي) من أنّ آخر سورة براءة لم يوجد إلّا عند أبي خزيمة. فإنّ المراد أنّه لم يوجد مكتوبا إلّا عنده. وذلك لا ينافي أنّه وجد محفوظا عند كثرة غامرة من الصّحابة بلغت حدّ التّواتر [...] (وما ينبغي استحضاره هنا هو أنّ) المعوّل عليه وقتئذ كان هو الحفظ والاستظهار. وإنّما اعتمد على الكتابة كمصدر من المصادر زيادة في الاحتياط ومبالغة في الدّقّة والحذر. ولا يعزبن عن بالك أنّ هذا الجمع كان شاملا للأحرف السّبعة التي نزل بها القرآن تيسيرا على الأمّة الإسلاميّة كما كانت الأحرف السّبعة في الرّقاع كذلك.

"(و) جمع القرآن في صحف أو مصحف على ذلك النّمط الآنف بمزاياه السّابقة التي ذكرناها بين يديك لم يعرف لأحد قبل أبي بكر رضي الله عنه. وذلك لا ينافي أنّ الصّحابة كانت لهم صحف أو مصاحف كتبوا فيها القرآن من قبل. لكنّها لم تظفر بما ظفرت به الصّحف المجموعة على عهد أبي بكر من دقّة البحث والتّحرّي ومن الاقتصار على ما لم تنسخ تلاوته ومن بلوغها حدّ التّواتر ومن إجماع الأمّة عليها ومن شمولها للأحرف السّبعة كما تقدّم. وإذن لا يضيرنا في هذا البحث أن يقال إنّ عليّا رضي الله عنه أوّل من جمع القرآن بعد رسول الله ﷺ، ولا يعكّر صفو موضوعنا أن يستدلّوا على ذلك بما نقله السّيوطي عن ابن الغرس من حديث محمّد بن سيرين عن عكرمة قال: لمّا كان بدء خلافة أبي بكر قعد عليّ بن أبي طالب في بيته فقيل لأبي بكر: قد كره بيعتك. فأرسل إليه فقال: أكرهت بيعتي؟ فقال: رأيت كتاب الله يزاد فيه فحدّثت نفسي ألّا ألبس ردائي إلّا لصلاة حتّى أجمعه [...]

وأخرج ابن أشته من وجه آخر عن ابن سيرين هذا الأثر وفيه أنّه كتب في مصحفه النّاسخ والمنسوخ وأنّ ابن سيرين قال: فطلبت ذلك الكتاب وكتبت فيه إلى المدينة فلم أقدر عليه. نقول إنّ هذه الرّواية وأشباهها لا تغيّر بحثنا ولا تعكّر صفو موضوعنا، فقصاراها أنّها تثبت أنّ عليّا أو بعض الصّحابة كان قد كتب القرآن في مصحف. لكنّها لا تعطي هذا المصحف تلك الصّفة الإجماعيّة، ولا تخلع عليه تلك المزايا التي للصّحف أو المصحف المجموع في عهد أبي بكر، بل هي مصاحف فرديّة ليست لها تلك الثّقة ولا هذه المزايا"[704].

202 جمع القرآن بالمعنى الثّاني (أيضا): كتابته في عهد عثمان رضي الله عنه في شكل مصحف لا مجرّد صحف ◊ ثمّ إنّ الفتوحات اتّسعت "في زمن عثمان [...] وكان أهل كلّ إقليم من أقاليم الإسلام يأخذون بقراءة من اشتهر بينهم من الصّحابة: فأهل الشّام يقرؤون بقراءة أبيّ بن كعب؛ وأهل الكوفة يقرؤون بقراءة عبد الله بن مسعود؛ وغيرهم يقرأ بقراءة أبي موسى الأشعري. فكان بينهم اختلاف في حروف الأداء ووجوه القراءة بطريقة فتحت باب الشّقاق والنّزاع في قراءة القرآن [...] (ف) الأحرف السّبعة التي نزل بها القرآن لم تكن معروفة لأهل تلك الأمصار ولم يكن من السّهل عليهم أن يعرفوها كلّها حتّى يتحاكموا إليها فيما يختلفون. إنّما كان كلّ صحابيّ في إقليم يقرئهم بما يعرف فقط من الحروف التي نزل عليها القرآن. ولم يكن بين أيديهم مصحف جامع يرجعون إليه فيما شجر بينهم [...] لهذه الأسباب والأحداث رأى عثمان [...] أن يتدارك الخرق قبل أن يتّسع على الرّاقع [...] فجمع أعلام الصّحابة [...] فأجمعوا أمرهم على استنساخ مصاحف يرسل منها إلى الأمصار وأن يؤمر النّاس بإحراق كلّ ما عداها وألّا يعتمدوا سواها [...] وشرع عثمان في تنفيذ هذا القرار الحكيم حول أواخر سنة أربع وعشرين وأوائل سنة خمس وعشرين

[704] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 253 وما بعدها.

من الهجرة فعهد في نسخ المصاحف إلى أربعة من خيرة الصّحابة وثقات الحفّاظ وهم زيد بن ثابت وعبد الله بن الزّبير وسعيد بن العاص وعبد الرّحمن بن الحارث بن هشام. وهؤلاء الثّلاثة الأخيرون من قريش، وأرسل عثمان إلى أمّ المؤمنين حفصة بنت عمر، فبعثت إليه بالصّحف التي عندها، وهي الصّحف التي جمع القرآن فيها على عهد أبي بكر رضي الله عنه. وأخذت لجنة الأربعة هؤلاء في نسخها"[705].

203 **المنهج المعتمد في كتابة المصاحف** ◊ "وممّا تواضع عليه هؤلاء الصّحابة أنّهم كانوا لا يكتبون في هذه المصاحف إلّا ما تحقّقوا أنّه قرآن، وعلموا أنّه قد استقرّ في العرضة الأخيرة، وما أيقنوا صحّته عن النّبي ﷺ ممّا لم ينسخ. وتركوا ما سوى ذلك نحو قراءة فامضوا إلى ذكر الله بدل كلمة {فَاسعَوْا}، ونحو {وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً} بزيادة كلمة صالحة، إلى غير ذلك. وإنّما كتبوا مصاحف متعدّدة لأنّ عثمان رضي الله عنه قصد إرسال ما وقع الإجماع عليه إلى أقطار بلاد المسلمين وهي الأخرى متعدّدة. وكتبوها متفاوتة في إثبات وحذف وبدل وغيرها لأنّه رضي الله عنه قصد اشتمالها على الأحرف السّبعة. وجعلوها خالية من النّقط والشّكل تحقيقا لهذا الاحتمال أيضا. فكانت بعض الكلمات يقرأ رسمها بأكثر من وجه عند تجرّدها من النّقط والشّكل نحو {فَتَبَيَّنُوا} من قوله تعالى {إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا} فإنّها تصلح أن تقرأ فتثبّتوا عند خلوّها من النّقط والشّكل وهي قراءة أخرى. وكذلك كلمة ننشرها من قوله تعالى {وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا}، فإنّ تجرّدها

---

[705] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 255 وما بعدها.

انظر أيضا: محمّد حسن حسن جبل، وثاقة نقل النّصّ القرآنيّ من رسول الله ﷺ إلى أمّته، دار الصّحابة للتّراث بطنطا، د م، د ت، ص 189 وما بعدها (ملاحظة: يستعمل المؤلّف عبارة "الجمع البكريّ" وعبارة "النّسخ العثمانيّ" لأنّ ما أنجز في عهد عثمان رضي الله عنه كانت انتساخا ممّا سبق إنجازه في عهد أبي بكر رضي الله عنه).

من النّقط والشّكل كما ترى يجعلها صالحة عندهم أن يقرؤوها {نُنْشِزُهَا} بالزّاي، وهي قراءة واردة أيضا، وكذلك كلمة {أُفٍّ} التي ورد أنّها تقرأ بسبعة وثلاثين وجها. أمّا الكلمات التي لا تدلّ على أكثر من قراءة عند خلوّها من النّقط والشّكل مع أنّها واردة بقراءة أخرى أيضا، فإنّهم كانوا يرسمونها في بعض المصاحف برسم يدلّ على قراءة وفي بعض آخر برسم آخر يدلّ على القراءة الثّانية، كقراءة وصى بالتّضعيف وأوصى بالهمز، وهما قراءتان في قوله سبحانه: {وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ}، وكذلك قراءة تحتها الأنهار وقراءة {مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ} بزيادة لفظ {مِنْ} في قوله تعالى في سورة التّوبة: {لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ}، وهما قراءتان أيضا. وصفوة القول: أنّ اللفظ الذي لا تختلف فيه وجوه القراءات كانوا يرسمونه بصورة واحدة لا محالة. أمّا الذي تختلف فيه وجوه القراءات فإن كان لا يمكن رسمه في الخطّ محتملا لتلك الوجوه كلّها فإنّهم يكتبونه برسم يوافق بعض الوجوه في مصحف ثمّ يكتبونه برسم آخر يوافق بعض الوجوه الأخرى في مصحف آخر، وكانوا يتحاشون أن يكتبوه بالرّسمين في مصحف واحد خشية أن يتوهّم أنّ اللفظ نزل مكرّرا بالوجهين في قراءة واحدة وليس كذلك، بل هما قراءتان نزل اللفظ في إحداهما بوجه واحد وفي الثّانية بوجه آخر من غير تكرار في واحدة منهما. وكذلك كانوا يتحاشون أن يكتبوا هذا اللفظ في مصحف واحد برسمين: أحدهما في الأصل والآخر في الحاشية لئلا يتوهّم أنّ الثّاني تصحيح للأوّل. أضف إلى ذلك أنّ كتابة أحدهما في الأصل والآخر في الحاشية دون العكس تحكّم أو ترجيح بلا مرجّح وذلك نحو كلمة وصى بالتّضعيف وأوصى بالهمز كما سبق. أمّا اللفظ الذي تختلف فيه القراءات ويدلّ عليه الرّسم بصورة واحدة تحتمل هذا الاختلاف ويساعدهم عليه ترك الإعجام والشّكل نحو {فَتَبَيَّنُوا} وننشرها كما سلف بيانه فتكون دلالة الخطّ الواحد على كلا اللفظين المنقولين شبيهة بدلالة المشترك اللفظيّ على كلا المعنيين

المعقولين. والذي دعا الصّحابة إلى انتهاج هذه الخطّة في رسم المصاحف وكتابتها أنّهم تلقّوا القرآن عن رسول الله ﷺ بجميع وجوه قراءاته وبكافّة حروفه التي نزل عليها فكانت هذه الطّريقة أدنى إلى الإحاطة بالقرآن على وجوهه كلّها حتّى لا يقال: إنّهم أسقطوا شيئا من قراءاته أو منعوا أحدا من القراءة بأيّ حرف شاء على حين أنّها كلّها منقولة نقلا متواترا عن النّبيّ ﷺ. ورسول الله ﷺ يقول: «فأيّ ذلك قرأتم أصبتم فلا تماروا».

"وكان من الدّستور الذي وضعه عثمان رضي الله عنه لهم في هذا الجمع أيضا أنّه قال لهؤلاء القرشيّين إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنّما نزل بلسانهم. ففعلوا. حتى إذا نسخوا الصّحف في المصاحف ردّ عثمان الصّحف إلى حفصة وأرسل إلى كلّ أفق بمصحف ممّا نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفة أو مصحف أن يحرق"[706].

---

[706] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 257 وما بعدها.

"ومن المتّفق عليه أنّ هذه الصّحف كتب فيها القرآن بحروفه السّبعة التي نزل عليها ولم يرد أنّ عثمان أمرهم أن يتركوا ستّة أحرف منها ويبقوا حرفا واحدا كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء [...] بقي أن نفسّر لك معنى قول عثمان للرّهط القرشيّين الثّلاثة إذا اختلفتم أنتم وزيد في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنّما نزل بلسانهم ففعلوا. فقد فهم بعضهم من هذه الجملة أنّ عثمان أمر أن يتركوا ستّة أحرف ويقتصروا في نسخ المصاحف على حرف قريش ولغتهم وحدهم. وهذا مردود بوجوه:

"أحدها: أنّ اللفظ لا يؤدّي ذلك المعنى.

"ثانيها: أنّ القرآن فيه كلمات كثيرة من لغات قبائل أخرى وليست من لغة قريش: انظر في ذلك ما قدّمناه في مبحث نزول القرآن على سبعة أحرف أيضا وما ذكره السّيوطي في الإتقان في النّوع السّابع والثّلاثين.

"ثالثها: أنّ المصاحف العثمانيّة كانت مشتملة على الأحرف السّبعة كما بيّنّا آنفا.

"رابعها: أنّه لم ينقل إلينا نقلا صحيحا صريحا أنّهم تركوا من الأحرف السّبعة شيئا فضلا عن أن يتركوها ما عدا واحدا. ولو فعلوا ذلك لنقل متواترا لأنّ هذا الأمر الجلل ممّا تتوافر الدّواعي على نقله وتواتره.

204 خمس مزايا للمصاحف التي نُسِخت في عهد عثمان رضي الله عنه ◊ و"بعد أن أتمّ عثمان نسخ المصاحف بالصّورة السّابقة عمل على إرسالها وإنفاذها إلى الأقطار وأمر أن يحرق كلّ ما عداها ممّا يخالفها سواء كانت صحفا أم مصاحف. وذلك ليقطع عرق النّزاع من ناحية وليحمل المسلمين على الجادّة في كتاب الله من ناحية أخرى فلا يأخذوا إلّا بتلك المصاحف التي توافر فيها من المزايا ما لم يتوافر في غيرها.

وهذه المزايا هي:

"1- الاقتصار على ما ثبت بالتّواتر دون ما كانت روايته آحادا.

"2- وإهمال ما نسخت تلاوته ولم يستقرّ في العرضة الأخيرة.

"3- وترتيب السّور والآيات على الوجه المعروف الآن. بخلاف صحف أبي بكر رضي الله عنه فقد كانت مرتّبة الآيات دون السّور.

"4- وكتابتها بطريقة كانت تجمع وجوه القراءات المختلفة والأحرف التي نزل عليها القرآن على ما مرّ بك من عدم إعجامها وشكلها ومن توزيع وجوه القراءات على المصاحف إذا لم يحتملها الرّسم الواحد.

"5- وتجريدها من كلّ ما ليس قرآنا كالذي كان يكتبه بعض الصّحابة في مصاحفهم الخاصّة شرحا لمعنى أو بيانا لناسخ ومنسوخ أو نحو ذلك.

وقصارى ما وصلنا من بعض الطّرق أنّهم اختلفوا في كلمة التّابوت في قوله تعالى في سورة البقرة: {وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ} إلخ أيكتبونها بالتّاء المفتوحة أم بالهاء فأمرهم عثمان أن يكتبوها بالتّاء المفتوحة لأنّها كذلك في لغة قريش.

وهذا يوضّح لنا أنّ عثمان في كلمته تلك إنّما يريد الاختلاف في الكتابة والرّسم لا في الألفاظ واللغات والحروف". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 399 وما بعدها.

"وقد استجاب الصّحابة لعثمان فحرقوا مصاحفهم واجتمعوا جميعا على المصاحف العثمانيّة. حتّى عبد الله بن مسعود الذي نقل عنه أنّه أنكر أوّلا مصاحف عثمان وأنّه أبى أن يحرق مصحفه رجع وعاد إلى حظيرة الجماعة حين ظهر له مزايا تلك المصاحف العثمانيّة واجتماع الأمّة عليها وتوحيد الكلمة بها.

"وبعدئذ طهر الجوّ الإسلاميّ [...] (من) النّزاع وأصبح مصحف ابن مسعود ومصحف أبيّ بن كعب ومصحف عائشة ومصحف عليّ ومصحف سالم مولى أبي حذيفة [...] مغسولة بالماء أو محروقة بالنّيران [...] ولن يقدح في عمله هذا أنّه أحرق المصاحف والصّحف المخالفة للمصاحف العثمانيّة فقد علمت وجهة نظره في ذلك. على أنّه لم يفعل ما فعل من هذا الأمر الجلل إلّا بعد أن استشار الصّحابة واكتسب موافقتهم بل وظفر بمعاونتهم وتأييدهم وشكرهم"[(707)].

205 حوصلة لمراحل جمع القرآن ◊ و"تستطيع ممّا سبق أن تفرّق بين مرّات جمع القرآن في عهوده الثّلاثة: عهد النّبيّ ﷺ، وعهد أبي بكر، وعهد عثمان رضي الله عنهما.

"فالجمع في عهد النّبيّ ﷺ كان عبارة عن كتابة الآيات وترتيبها ووضعها في مكانها الخاصّ من سورها، ولكن مع بعثرة الكتابة وتفرّقها بين عسب وعظام وحجارة ورقاع ونحو ذلك حسبما تتيسّر أدوات الكتابة، وكان الغرض من هذا الجمع زيادة التّوثّق للقرآن وإن كان التّعويل أيّامئذ كان على الحفظ والاستظهار.

---

(707) محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 260 وما بعدها.

ويضيف الزّرقاني قائلا: "روى أبو بكر الأنباري عن سويد بن غفلة قال: سمعت عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه يقول: «يا معشر النّاس: اتّقوا الله وإيّاكم والغلوّ في عثمان وقولكم: حرّاق مصاحف، فوالله ما حرقها إلّا عن ملأ منّا أصحاب رسول الله ﷺ». وعن عمر بن سعيد قال: قال عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه: «لو كنت الوالي وقت عثمان، لفعلت في المصاحف مثل الذي فعل عثمان»". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 262.

"أمّا الجمع في عهد أبي بكر رضي الله عنه فقد كان عبارة عن نقل القرآن وكتابته في صحف، مرتّب الآيات أيضا، مقتصرا فيه على ما لم تنسخ تلاوته، مستوثقا له بالتّواتر والإجماع. وكان الغرض منه تسجيل القرآن وتقييده بالكتابة مجموعا مرتّبا خشية ذهاب شيء منه بموت حملته وحفّاظه.

"وأمّا الجمع في عهد عثمان رضي الله عنه فقد كان عبارة عن نقل ما في تلك الصّحف في مصحف واحد إمام واستنساخ مصاحف منه ترسل إلى الآفاق الإسلاميّة ملاحظا فيها تلك المزايا السّالف ذكرها مع ترتيب سوره وآياته جميعا"[708].

---

[708] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 262.

ولقد "قلنا: إنّ أبا بكر رضي الله عنه جمع القرآن في صحف، وإنّ عثمان جمعه ونسخه في مصاحف. والفرق بين الصّحف والمصاحف في الأصل أنّ الصحف جمع صحيفة وهي القطعة من الورق أو الجلد يكتب فيها. أمّا المصحف فهو بزنة اسم المفعول من أصحفه أي جمع فيه الصحف. فكأنّ المصحف ملحوظ في معناه اللغويّ دفّتاه وهما جانباه أو جلداه اللذان يتّخذان جامعا لأوراقه ضابطا لصحفه حافظا لها. ولا يلحظ هذا في معنى الصّحف وإن كان يصحّ استعمال كلا اللفظين في كلا المعنيين استعمالا متوسّعا فيه.

"هذا في أصل اللغة أمّا في الاصطلاح فالمراد بالصّحف الأوراق المجرّدة التي جمع فيها القرآن في عهد أبي بكر وكانت سورا مرتّبة آياتها فقط، كلّ سورة على حدة، لكن لم يترتّب بعضها إثر بعض. والمراد بالمصحف اصطلاحا الأوراق التي جمع فيها القرآن مع ترتيب آياته وسوره جميعا على الوجه الذي أجمعت عليه الأمّة أيّام عثمان رضي الله عنه. وقد أطلق بعضهم لفظ المصحف على صحف أبي بكر، وتوجيهه لا يخفى.

"ولقد بقيت الصّحف عند أبي بكر حتّى حضرته الوفاة، فدفعها إلى عمر لأنّه وصّى له بالعهد، ولمّا مات عمر انتقلت إلى ابنته أمّ المؤمنين حفصة بوصيّة من عمر، ثمّ طلبها عثمان، ونسخ المصاحف منها، وردّها إليها، وبقيت عندها حتّى توفّيت رضي الله عنها.

"وقد حضر جنازتها مروان والي المدينة وقتئذ ورغب إلى أخيها عبد الله بن عمر أن يبعث إليه بالصّحف فبعثها إليه. وكان مروان قد طلبها من السّيّدة حفصة من قبل فأبت رضي الله عنها. أخرج ابن أبي داود

في رواية أنّ مروان أحرق هذه الصّحف. وفي رواية أنّه غسلها. وفي رواية شقّقها. ولا مانع من الجمع بين هذه الرّوايات الثّلاث بأنّه غسلها أوّلا، ثم شقّقها ثانيا، ثمّ أحرقها أخيرا مبالغة في التّكريم والمحو. كما روي أنّه قال: إنّما فعلت هذا لأنّي خشيت إن طال بالنّاس زمان أن يرتاب في شأن هذه الصّحف مرتاب أي يظنّ أن فيها ما يخالف المصاحف فإنّها كانت صحفا منثورة لا تأخذ شكل المصاحف المجموعة المنظومة [...]

"عدد المصاحف

"اختلفوا في عدد المصاحف التي استنسخها عثمان رضي الله عنه. فصوّب ابن عاشر أنّها ستّة: المكّيّ والشّاميّ والبصريّ والكوفيّ والمدنيّ العامّ الذي سيّره عثمان رضي الله عنه من محلّ نسخه إلى مقرّه والمدنيّ الخاصّ به الذي حبسه لنفسه وهو المسمّى بالإمام. وقال صاحب زاد القرّاء: لَمّا جمع عثمان القرآن في مصحف سمّاه الإمام ونسخ منه مصاحف فأنفذ منها مصحفا إلى مكّة ومصحفا إلى الكوفة ومصحفا إلى البصرة ومصحفا إلى الشّام وحبس مصحفا بالمدينة. وهذا القول كسابقه في أنّها ستّة. وذهب السّيوطي وابن حجر إلى أنّها خمسة. ولعلّهما أرادا بالخمسة ما عدا المصحف الإمام فيكون الخلاف لفظيّا بينه وبين سابقيه. وقيل إنّها ثمانية، خمسة متّفق عليها وهي الكوفيّ والبصريّ والشّاميّ والمدنيّ العامّ والمدنيّ الخاصّ، وثلاثة مختلف فيها وهي المكّيّ ومصحف البحرين ومصحف اليمن. وقيل إنّ عثمان رضي الله عنه أنفذ إلى مصر مصحفا.

"ولعلّ القول بأنّ عددها ستّة هو أوْلى الأقوال بالقبول. والمفهوم على كلّ حال أنّ عثمان رضي الله عنه قد استنسخ عددا من المصاحف يفي بحاجة الأمّة وجمع كلمتها وإطفاء فتنتها. ولا يتعلّق بتعيّن العدد كبير غرض. فليختلفوا في هذا التّعيين وما وسعتهم أدلّة ذاك الاختلاف. والله تعالى أعلم بالحقيقة.

"كيف أنفذ عثمان المصاحف العثمانيّة؟

"كان الاعتماد في نقل القرآن – ولا يزال – على التّلقي من صدور الرّجال ثقة عن ثقة وإماما عن إمام إلى النّبيّ ﷺ. لذلك اختار عثمان حفّاظا يثق بهم وأنفذهم إلى الأقطار الإسلاميّة واعتبر هذه المصاحف أصولا ثواني مبالغة في الأمر وتوثيقا للقرآن ولجمع كلمة المسلمين. فكان يرسل إلى كلّ إقليم مصحفه مع من يوافق قراءته في الأكثر الأغلب. روي أنّ عثمان رضي الله عنه أمر زيد بن ثابت أن يقرئ بالمدنيّ وبعث عبد الله بن السّائب مع المكّيّ والمغيرة بن شهاب مع الشّاميّ وأبا عبد الرّحمن السّلميّ مع الكوفيّ وعامر بن عبد القيس مع البصريّ. ثمّ نقل التّابعون عن الصّحابة فقرأ أهل كلّ مصر بما في مصحفهم تلقّيا عن الصّحابة الذين تلقّوه من فم النّبيّ ﷺ فقاموا في ذلك مقام الصّحابة

الذين تلقّوه من فم النّبيّ ﷺ. ثمّ تفرّغ قوم للقراءة والأخذ والضّبط حتّى صاروا في هذا الباب أئمّة يرحل إليهم ويؤخذ عنهم وأجمع أهل بلدهم على تلقّي قراءتهم واعتماد روايتهم. ومن هنا نسبت القراءة إليهم وأجمعت الأمّة [...] على ما في هذه المصاحف وعلى ترك كلّ ما خالفها من زيادة ونقص وإبدال لأنّه لم يثبت عندهم ثبوتا متواترا أنّه من القرآن.

"أين المصاحف العثمانيّة الآن؟

"ليس بين أيدينا دليل قاطع على وجود المصاحف العثمانيّة الآن فضلا عن تعيين أمكنتها. وقصارى ما علمناه أخيرا أنّ ابن الجزري رأى في زمانه مصحف أهل الشّام ورأى في مصر مصحفا أيضا. أمّا المصاحف الأثريّة التي تحتويها خزائن الكتب والآثار في مصر ويقال عنها إنّها مصاحف عثمانيّة فإنّنا نشكّ كثيرا في صحّة هذه النّسبة إلى عثمان رضي الله عنه لأنّ بها زركشة ونقوشا موضوعة كعلامات للفصل بين السّور ولبيان أعشار القرآن ومعلوم أنّ المصاحف العثمانيّة كانت خالية من كلّ هذا ومن النّقط والشّكل أيضا كما علمت. نعم إنّ المصحف المحفوظ في خزانة الآثار بالمسجد الحسينيّ والمنسوب إلى عثمان رضي الله عنه مكتوب بالخطّ الكوفي القديم مع تحويف حروفه وسعة حجمه جدّا. ورسمه يوافق رسم المصحف المدنيّ أو الشّاميّ حيث رسم فيه كلمة من يرتدد من سورة المائدة بدالين اثنين مع فكّ الإدغام وهي فيها بهذا الرّسم. فأكبر الظّنّ أنّ هذا المصحف منقول من المصاحف العثمانيّة على رسم بعضها. وكذلك المصحف المحفوظ بتلك الخزانة ويقال إنّ عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه كتبه بخطّه يلاحظ فيه أنّه مكتوب بذلك الخطّ الكوفي القديم. بيد أنّه أصغر حجما وخطّه أقلّ تحويفا من سابقه ورسمه يوافق غير المدنيّ والشّاميّ من المصاحف العثمانيّة حيث رسمت فيه الكلمة السّابقة من يرتد بدال واحدة مع الإدغام وهي في غيرهما كذلك. فمن الجائز أن يكون كاتبه عليّا أو يكون قد أمر بكتابته في الكوفة.

"ثمّ إنّ عدم بقاء المصاحف العثمانية قاطبة لا يضرّنا شيئا ما دام المعوّل عليه هو النّقل والتّلقّي ثقة عن ثقة وإماما عن إمام إلى النّبي ﷺ. وذلك متواتر مستفيض على أكمل وجه في القرآن حتّى الآن.

"على أنّ المصاحف العثمانيّة نسخت على غرارها الآلاف المؤلّفة في كلّ عصر ومصر مع المحافظة على الرّسم العثمانيّ [...]

"(ولقد تناولت) يد التّجويد والصّقل والتّحسين [...] المصاحف على ألوان شتّى وضروب متنوّعة. فهناك تحسينات مادّيّة أو شكليّة ترجع إلى النّسخ والطّبع والحجم والورق والتّجليد والتّذهيب ونحو ذلك. وهذه لا تعنينا [...] وهناك تحسينات معنويّة أو جوهريّة ترجع إلى تقريب نطق الحروف وتمييز

206 أحرف القرآن ◊ وينبغي الآن أن نقف قليلا وأن نحاول التّعرّف على ثلاثة أشياء وردت في الكلام الذي سبق. هذه الأشياء هي: أحرف القرآن، وقراءاته، ونسخه نسخ تلاوة.

فإذا بدأنا بالأحرف، قلنا إنّه روي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف[709]. ولقد قيل إنّ المقصود بالأحرف:

الكلمات وتحقيق الفروق بين المتشابهات عن طريق الإعجام والشّكل ونحوهما". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 401 وما بعدها.

(709) "روي حديث نزول القرآن على سبعة أحرف عن جمع كبير من الصّحابة، منهم عمر وعثمان وابن مسعود وابن عبّاس وأبو هريرة وأبو بكر وأبو جهم وأبو سعيد الخدري وأبو طلحة الأنصاري وأبيّ بن كعب وزيد بن أرقم وسمرة بن جندب وسلمان بن صرد وعبد الرّحمن بن عوف وعمرو بن أبي سلمة وعمرو بن العاص ومعاذ بن جبل وهشام بن حكيم وأنس وحذيفة وأمّ أيّوب امرأة أبي أيّوب الأنصاري رضي الله عنهم أجمعين. فهؤلاء أحد وعشرون صحابيّا ما منهم إلّا رواه وحكاه.

"وروى الحافظ أبو يعلى في مسنده الكبير أنّ عثمان رضي الله عنه قال يوما وهو على المنبر: أذكر الله رجلا سمع النّبيّ ﷺ قال: «إنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف كلّها شاف كاف» لمّا قام. فقاموا حتّى لم يحصوا، فشهدوا أنّ رسول الله ﷺ قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف كلّها شاف كاف»، فقال عثمان رضي الله عنه: وأنا أشهد معهم.

"وكأنّ هذه الجموع التي يؤمن تواطؤها على الكذب هي التي جعلت الإمام أبا عبيد بن سلام يقول بتواتر هذا الحديث. لكنّك خبير بأنّ من شروط التّواتر توافر جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب في كلّ طبقة من طبقات الرّواية. وهذا الشّرط إذا كان موفورا هنا في طبقة الصّحابة كما رأيت فليس بموفور لدينا في الطّبقات المتأخّرة". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 139.

ولقد أورد الشّيخ الزّرقاني الأحاديث التي تكلّم عنها على النّحو التّالي:

"1 – روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: «أقرأني جبريل على حروف فراجعته فلم أزل أستزيده ويزيدني حتّى انتهى إلى سبعة أحرف». زاد مسلم: قال ابن شهاب: بلغني أنّ تلك السّبعة في الأمر الذي يكون واحدا لا يختلف في حلال ولا حرام.

أوّلا: اختلاف الأسماء من إفراد وتثنية وجمع وتذكير وتأنيث.

ثانيا: اختلاف تصريف الأفعال من ماض ومضارع وأمر.

ثالثا: اختلاف وجوه الإعراب.

رابعا: الاختلاف بالنّقص والزّيادة.

خامسا: الاختلاف بالتّقديم والتّأخير.

سادسا: الاختلاف بالإبطال.

سابعا: اختلاف اللغات، أي اللهجات، كالفتح والإمالة والتّرقيق والتّفخيم والإظهار والإدغام ونحو ذلك[710].

هذا موقف من معنى الأحرف السّبعة. وثمّ مواقف أخرى. ومن يقول بذاك الموقف يرى أنّ المصحف يحوي الأحرف السّبع[711].

"2- وروى البخاري ومسلم أيضا واللفظ للبخاري أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرؤها على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله ﷺ فكدت أساوره في الصّلاة فانتظرته حتّى سلّم ثمّ لببته بردائه أو بردائي فقلت: من أقرأك هذه السّورة؟ قال: أقرأنيها رسول الله ﷺ. قلت له: كذبت فوالله إنّ رسول الله ﷺ أقرأني هذه السّورة التي سمعتك تقرؤها، فانطلقت أقوده إلى رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله إنّي سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها وأنت أقرأتني سورة الفرقان. فقال رسول الله ﷺ: «أرسله يا عمر»: اقرأ يا هشام، فقرأ هذه القراءة التي سمعته يقرؤها. قال رسول الله ﷺ: «هكذا أنزلت». ثمّ قال رسول الله ﷺ: «إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسّر منه»". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 140.

[710] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 169 وما بعدها.

انظر أيضا: إمام القرّاء أبي عمرو الدّاني، الأحرف السّبعة للقرآن، تحقيق: عبد المهيمن طحّان، دار المنارة للنّشر والتّوزيع، جدّة – المملكة العربيّة السّعوديّة، ط 1، 1418 هـ/ 1997 م، ص 33 وما بعدها.

[711] "ذهب جماعة من الفقهاء والقرّاء والمتكلّمين إلى أنّ جميع هذه الأحرف موجودة بالمصاحف العثمانيّة. واحتجّوا بأنّه لا يجوز للأمّة أن تهمل نقل شيء منها وأنّ الصّحابة أجمعوا على نقل المصاحف

العثمانيّة من الصّحف التي كتبها أبو بكر وأجمعوا على ترك ما سوى ذلك. ومعنى هذا أنّ الصّحف التي كانت عند أبي بكر جمعت الأحرف السّبعة ونقلت منها المصاحف العثمانيّة بالأحرف السّبعة كذلك.

"وذهب جماهير العلماء من السّلف والخلف وأئمّة المسلمين إلى أنّ المصاحف العثمانيّة مشتملة على ما يحتمله رسمها من الأحرف السّبعة فقط جامعة للعرضة الأخيرة التي عرضها النّبيّ ﷺ على جبريل متضمنّة لها.

"وذهب ابن جرير الطّبري ومن لفَّ لفَّه إلى أنّ المصاحف العثمانيّة لم تشتمل إلّا على حرف واحد من الحروف السّبعة. وتأثّروا في هذا الرّأي بمذهبهم في معنى الحروف السّبعة وما التزموه فيه من أنّ هذه السّبعة كانت في صدر الإسلام أيّام الرّسول ﷺ وخلافة أبي بكر وعمر وصدر من خلافة عثمان. ثمّ رأت الأمّة بقيادة عثمان أن تقتصر على حرف واحد من السّبعة جمعا لكلمة المسلمين فأخذت به وأهملت كلّ ما عداه من الأحرف السّتّة ونسخ عثمان المصاحف بهذا الحرف الذي استبقته الأمّة وحده. وسيأتي بيان هذا المذهب وما ورد عليه من توهين.

"والتّحقيق أنّ القول باشتمال المصاحف العثمانيّة على الأحرف السّبعة كلّها أو بعضها يتوقّف على أمرين: أحدهما تحديد المراد من الأحرف السّبعة وثانيهما الرّجوع إلى ما هو مكتوب وماثل بتلك المصاحف في الواقع ونفس الأمر.

"ولقد أسلفنا لك ما اخترنا في تحديد المراد من الأحرف السّبعة وأنّها الأوجه التي يرجع إليها كلّ اختلاف في القراءات سواء منها ما كان صحيحا وشاذّا ومنكرا وأنّها تنحصر في سبعة على ما ذكره الرّازي الذي حالفه التّوفيق في الدّقّة والاستقراء التّامّ.

"ونحن إذا رجعنا بهذه الأوجه السّبعة إلى المصاحف العثمانيّة وما هو مخطوط بها في الواقع ونفس الأمر نخرج بهذه الحقيقة التي لا تقبل النّقض ونصل إلى فصل الخطاب في هذا الباب وهو أنّ المصاحف العثمانيّة قد اشتملت على الأحرف السّبعة كلّها ولكن على معنى أنّ كلّ واحد من هذه المصاحف اشتمل على ما يوافق رسمه من هذه الأحرف كلاّ أو بعضا بحيث لم تخل المصاحف في مجموعها عن حرف منها رأسا.

"ولنبيّن ذلك في المذهب الذي اخترناه:

"أمّا الوجه الأوّل منه: وهو اختلاف الأسماء إفرادا وجمعا (إلخ) نحو قوله سبحانه {وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ} المقروءة بجمع الأمانة وإفرادها فقد اشتمل عليهما المصحف إذ كان الرّسم العثمانيّ

فيه هكذا: {لأمنتهم} برسم المفرد في الحروف ولكن عليها ألف صغيرة لتشير إلى قراءة الجمع وغير منقوطة ولا مشكولة.

"وأمّا الوجه الثّاني: وهو اختلاف تصريف الأفعال نحو قوله سبحانه {يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ} المقروءة بكسر الكاف وضمّها في الفعل فقد وافقت كلتا القراءتين رسم المصحف العثمانيّ أيضا لأنّ هيكل الفعل واحد في الخطّ لا يتغيّر في كلتا القراءتين والمصحف العثمانيّ لم يكن معجما ولا مشكولا.

"وأمّا الوجه الثّالث: وهو اختلاف وجوه الإعراب كقراءة {وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ} بفتح الرّاء وضمّها فإنّ الرّسم يحتملهما كالوجه السّابق وهو واضح.

"وأمّا الوجه الرّابع: وهو الاختلاف بالنّقص والزّيادة فمنه ما يوافق الرّسم في بعض المصاحف نحو قوله سبحانه في سورة التّوبة: {وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ} وقرئ {تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا} بزيادة لفظ {مِنْ} وهما قراءتان متواترتان وقد وافقت كلتاهما رسم المصحف بيد أنّ ذات الزّيادة توافق رسم المصحف المكّيّ لأنّ لفظ من ثابتة فيه، أمّا حذفها فإنّه يوافق رسم غير المصحف المكّيّ حيث لم تثبت فيه: أي في غير المصحف المكّيّ. ومن هذا الوجه ما لا يوافق رسم المصحف بحال من الأحوال نحو قوله سبحانه: {وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً} وقرأ ابن عبّاس هكذا "يأخذ كلّ سفينة صالحة غصبا" بزيادة كلمة صالحة فإنّ هذه الكلمة لم تثبت في مصحف من المصاحف العثمانيّة فهي مخالفة لخطّ المصحف وذلك لأنّ هذه القراءة وما شاكلها منسوخة بالعرضة الأخيرة أي عرض القرآن من النّبيّ ﷺ على جبريل آخر حياته الشّريفة. ويدلّ على هذا النّسخ إجماع الأمّة على ما في المصاحف. فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ بعض هذا الوجه الرّابع اشتملت عليه المصاحف وبعضه لم تشتمل عليه لأنّه نسخ.

"وأمّا الوجه الخامس: وهو الاختلاف بالتّقديم والتّأخير فهو مثل سابقه. منه ما هو موافق لرسم المصحف نحو قوله سبحانه في سورة التّوبة: {فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً} قرئ الفعل بالبناء للفاعل في الأوّل وللمفعول في الثّاني، وقرئ بالعكس، وهما قراءتان متواترتان ولا يخالف شيء منهما رسم المصحف. ومنه ما خالف رسم المصحف نحو قوله سبحانه: {وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ} وقرئ وجاءت سكرة الحقّ بالموت فإنّ هذه القراءة الثّانية لا يحتملها رسم المصحف وإن كانت منقولة عن أبي بكر الصّدّيق وطلحة بن مطرف وزين العابدين رضي الله عنهم لكنّها لم تتواتر فهي منسوخة بالعرضة الأخيرة وبإجماع الصّحابة على المصحف العثمانيّ فلا يجوز القراءة بها بخلاف القراءة الأولى لأنّها وافقت خطّ المصحف واستقرّت القراءة بها دون نسخ. ومثل ذلك قوله سبحانه: {إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ}

وقرئ إذ جاء فتح الله والنّصر. فالأولى هي التي وافقت الرّسم. والثّانية لم توافقه فهي منسوخة أيضا لما ذكرنا.

"وأمّا الوجه السّادس: وهو الاختلاف بالإبطال فقد وافق بعضه رسم المصحف وخالفه البعض أيضا. مثال ما وافق الرّسم قوله سبحانه: {إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا} وقرئ فتثبّتوا وهما قراءتان متواترتان. وتوافق كلتاهما رسم المصحف. ومثال الثّاني قراءة إذا نودي للصّلاة من يوم الجمعة فامضوا إلى ذكر الله وقراءة «وتكون الجبال كالصّوف المنفوش» فإنّهما مخالفتان لرسم المصحف، وذلك لنسخهما بالعرضة الأخيرة أيضا واستقرار الأمر على ما وافق الرّسم منه وهو قراءة {فَاسَعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ} وقراءة {كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ}.

"وأمّا الوجه السّابع: وهو الاختلاف بسبب تباين اللهجات فيوافق رسم المصحف موافقة تامّة، لأنّه اختلاف شكليّ لا يترتّب عليه تغيير جوهر الكلمة وهو ظاهر. وتجد شواهد كثيرة في خطّ المصحف تدلّ على بعض هذا النّوع من الاختلاف نحو {هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى} فإنّها رسمت هكذا بياء في الفعل بعد التّاء وبقلب ألف موسى ياء ومن غير شكل ولا إعجام.

"الأقوال الأخرى ودفعها

"وهاك معرضا عامّا تشهد فيه الآراء الأخرى بما لها وما عليها، رأينا من واجبنا أن نسوقها إليك ثمّ نوهّنها بين يديك كيلا يكون منها حجر عثرة في طريقك إلى ما اخترناه وأيّدناه.

"القول الأوّل

"إنّ هذا الحديث مشكل لا سبيل إلى معرفة معناه المقصود. وشبهته أنّ لفظ أحرف فيه جمع حرف والحرف مشترك لفظيّ بين معان كثيرة. والمشترك اللفظيّ لا يدرى أيّ معانيه هو المقصود؟ ويدفع هذا الرّأي بأنّا لا نسلّم ما قاله على إطلاقه من أنّ المشترك اللفظيّ لا يدرى أيّ معانيه هو المقصود؟ بل المشترك اللفظيّ يدلّ على معناه المقصود متى قامت قرينة تعيّن ذلك المعنى [...] وعلى هذا الباب جاء لفظ أحرف في الحديث الشّريف فإنّ سياق الرّوايات السّابقة يدلّ على أنّ المراد بالحرف معنى من معانيه السّابقة على التّعيين وهو الوجه وأنّ الأحرف هي الأوجه التي يرجع إليها الاختلاف في قراءة ألفاظ القرآن لا معانيه. وقد قام الدّليل العقليّ وهو الاستقراء التّامّ على أنّ هذه الوجوه سبعة كما أسلفنا [...]

"القول الثّاني

"وإليه جنح القاضي عياض ومن تبعه: أنّ لفظ السّبعة في الحديث الشّريف ليس مرادا به حقيقة العدد المعروف إنّما هو كناية عن الكثرة في الآحاد كما أنّ السّبعين تستعمل كناية عن الكثرة في العشرات وكما أنّ السّبعمائة تستعمل كناية عن الكثرة في المئات. ويدفع هذا بما قدّمناه في الشّاهد الثّاني [...]

"القول الثّالث والرّابع

"أنّ المراد بالأحرف السّبعة سبع قراءات. ويدفع بأنّه إذا كان المراد بهذا أنّ كلّ كلمة من كلمات القرآن تقرأ سبع قراءات فذلك ممنوع لأنّه لا يوجد في القرآن كلمة تقرأ على سبعة أوجه إلّا القليل. وإذا كان المراد أنّ غاية ما ينتهي إليه عدد القراءات في الكلمة الواحدة سبعة أحرف فهذا يصحّ أن يكون قولا رابعا كما قال السّبكي، ثمّ هو غير مسلّم أيضا لأنّ في كلمات القرآن ما يقرأ بطرق أكثر كما ورد أنّ كلمة {وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ} تقرأ باثنين وعشرين وجها، وأن كلمة {أُفٍّ} الإسراء فيها سبع وثلاثون لغة. وإذا كان المراد أنّ الاختلاف في القراءات لا يخرج عن سبعة أوجه فعلى صاحب هذا القول البيان فإذا بيّنها بالوجوه التي ذكرناها كان هذا القول متداخلا معها فلا يستقيم اعتباره قولا مستقلّا برأسه. وبعض أكابر العلماء حاول أن يجعله متّحدا مع القول الذي اخترناه وما أشبهه ولكنّك قد علمت ما فيه.

"القول الخامس والسّادس والسّابع

"ما نقلناه آنفا عن ابن قتيبة وعن ابن الجزري وعن ابن الطيّب. وقد بان لك هناك أنّ في ثلاثتها قصورا عن أن تشمل جميع القراءات المتواترة وإن كانت قريبة من القول المختار. ثمّ بينها تداخل يتعذّر أو يتعسّر معه اعتبارها أقوالا مستقلّة.

"القول الثّامن

"أنّ المراد بالأحرف السّبعة وجوه ترجع إلى كيفيّة النّطق بالتّلاوة من إدغام وإظهار وتفخيم وترقيق وإمالة وإشباع ومدّ وقصر وتشديد وتخفيف وتليين. وهو مدفوع بأنّه قد زاد فيما عدّه على سبعة. وإذا أجاب بأنّ السّبعة غير مراد بها حقيقتها وأنّها مثل في الكثرة فقد علمت ما فيه. ثمّ إنّ الأوجه التي ذكرها واحدا واحدا ترجع كلّها إلى نوع واحد هو اختلاف اللهجات وكيفيّات النّطق وحدها فلا تشمل القراءات التي ترجع إلى اختلاف نفس الألفاظ بالإبدال أو التّقديم والتّأخير أو النّقص والزّيادة ونحو ذلك. وفي هذا القصور ما فيه على أكثر ممّا أسلفنا في ردّ تلك الآراء القاصرة.

"القول التّاسع

"وهو أنّ المراد بالأحرف السّبعة أوجه من الألفاظ المختلفة في كلمة واحدة ومعنى واحدا وإن شئت فقل: سبع لغات من لغات العرب المشهورة في كلمة واحدة ومعنى واحد نحو هلمّ وأقبل وتعال وعجّل

وأسرع وقصدي ونحوي فهذه ألفاظ سبعة معناها واحد هو طلب الإقبال. وهذا القول منسوب لجمهور أهل الفقه والحديث منهم سفيان وابن وهب وابن جرير الطبري والطحاوي. وحجّتهم ما جاء في حديث أبي بكرة من قوله ﷺ: «كلّها شاف كاف ما لم تختم آية عذاب برحمة الله ولا آية رحمة بعذاب»، نحو قولك: تعال وأقبل وهلمّ واذهب وأسرع وعجّل. وما جاء في حديث أبيّ بن كعب أنّه كان يقرأ {كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ}، مرّوا فيه، سعوا فيه؛ وما جاء عن ابن مسعود أنّه كان يقرأ {لِلَّذِينَ آمَنُوا انْظُرُونَا}، أمهلونا، أخّرونا.

"ويدفع هذا القول بوجوه: أحدها: أنّ ما ذكر في هذه الأحاديث ليس من قبيل حصر الأحرف السّبعة فيها وفي نوعها وحده حتّى يصحّ الاستدلال بها على ما ذهبوا إليه بل هو —كما قال ابن عبد البرّ — من قبيل ضرب المثل للحروف التي نزل القرآن عليها وأنّها معان متّفق مفهومها مختلف مسموعها لا يكون في شيء منها معنى وضدّه. وكيف يكون المراد حصر الأحرف السّبعة فيما ذكروه؟ على حين أنّه يرجع إلى بعض نوع واحد من أنواع الاختلاف وهو إبدال كلمة بأخرى أعمّ من أن يكون بمرادف أو غير مرادف. ولا ريب أنّ مذهبهم المذكور يتلخّص في أنّه إبدال كلمة بأخرى على شروط التّرادف. وهذا بعض ذاك. فأين يذهبون بتلك الوجوه الأخرى وهي باقية إلى اليوم في القراءات المتواترة المكتوبة بين دفّتي المصحف على ما بيّنّاه في المذهب المختار. فقصر الحروف السّبعة على بعض ذلك النّوع وحده فيه ما فيه من القصور الذي أوردنا عليه ما أوردنا في الأقوال السّابقة القاصرة بل القصور هنا أشدّ وأفحش لأنّه يرجع إلى بعض نوع واحد لا إلى نوع كامل بل له أنواع متعدّدة.

"ثانيها: أنّ أصحاب هذا المذهب على جلالة قدرهم ونباهة شأنهم قد وضعوا أنفسهم في مأزق ضيّق لأنّ ترويجهم لمذهبهم اضطرّهم إلى أن يتورّطوا في أمور خطرها عظيم إذ قالوا إنّ الباقي الآن حرف واحد من السّبعة التي نزل عليها القرآن، أمّا السّتّة الأخرى فقد ذهبت ولم يعد لها وجود البتّة، ونسوا أو تناسوا تلك الوجوه المتنوّعة القائمة في القرآن على جبهة الدّهر إلى اليوم. ثمّ حاولوا أن يؤيّدوا ذلك فلم يستطيعوا أن يثبتوا للأحرف السّتّة التي يقولون بضياعها نسخا ولا رفعا وأسلمهم هذا العجز إلى ورطة أخرى هي دعوى إجماع الأمّة على أن تثبت على حرف واحد وأن ترفض القراءة بجميع ما عداه من الأحرف السّتّة. وأنّى يكون لهم هذا الإجماع ولا دليل عليه؟ هنالك احتالوا على إثباته بورطة ثالثة وهي القول بأنّ استنساخ المصاحف في زمن عثمان رضي الله عنه كان إجماعا من الأمّة على ترك الحروف السّتّة والاقتصار على حرف واحد هو الذي نسخ عثمان المصاحف عليه مع أنّنا أثبتنا لك فيما مرّ بقاء الأحرف السبعة في المصاحف العثمانيّة حرفا حرفا ومثّلنا لذلك. وقصارى ما استطاعوا أن يسوّغوا

به مذهبهم وتورّطاتهم هذه أنّ الأمّة على عهد عثمان رضي الله عنه قد اختلفت في قراءات القرآن إلى حدّ جعلهم يتنازعون ويترامون بتكفير بعضهم بعضا حتّى خيفت الفتنة فرأى الصّحابة بقيادة خليفتهم الحكيم عثمان رضي الله عنه أن يعالجوا المشكلة ويطفئوا الفتنة بهذه الطّريقة من جمع النّاس على حرف واحد ونسخ المصاحف على حرف واحد وإهمال كلّ ما عداه من الحروف والمصاحف المنسوخة عليها. وهذا لعمرك استناد مائل واحتجاج باطل. فقد تنازع النّاس على عهد الرّسول ﷺ أيضا في قراءات القرآن على حروف مختلفة كما رأيت في الرّوايات السّابقة ومع ذلك أقرّهم الرّسول على هذه الحروف المختلفة وقرّرها فيهم وحملهم على التّسليم بها في أساليب متنوّعة. وجعل ذلك هو الحلّ الوحيد لمشكلتهم والعلاج النّاجع لنزاعهم. وأفهمهم أنّ تعدّد وجوه القراءة إنّما هو رحمة من الله بهم بل بالأمّة كلّها. وقرّر في صراحة وهو يسأل مولاه المزيد من عدد الحروف أنّ الأمّة لا تطيق حصرها في مضيق حرف واحد وقال: «وإنّ أمّتي لا تطيق ذلك» إلى آخر ما عرفت. وأنت خبير بأن أمّة محمّد ﷺ باقية إلى يوم القيامة. وهي لا تطيق ذلك كما قرّر رسولها المعصوم الرّحيم صلوات الله وسلامه عليه. كما نشاهد نحن الآن من أنّ بعض الألسنة في بعض الشعوب الإسلاميّة لا يتيسّر لها أن تحسن النّطق ببعض الحروف ولا ببعض اللهجات دون بعض فكيف يسوغ للصّحابة وهم خير القرون أن يغلقوا باب الرّحمة والتّخفيف الذي فتحه الله لأمّة الإسلام مخالفين في ذلك هدي الرّسول عليه الصّلاة والسّلام في عمله للتّخفيف بطلب تعدّد الحروف وعلاجه للنّزاع بين المختلفين بتقرير هذا التّعدّد للحروف؟ ألا إنّ هذه ثغرة لا يمكن سدّها وثلمة يصعب جبرها وإلّا فكيف يوافق أصحاب رسول الله ﷺ على ضياع ستّة حروف نزل عليها القرآن دون أن يبقوا عليها مع أنّها لم تنسخ ولم ترفع؟ وعلى حين أنّ الرّسول ﷺ قرّر بقوله وفعله أنّه لا يجوز لأحد أيّا كان أن يمنع أحدا أيّا كان من القراءة بحرف من السّبعة أيّا كان. فقد صوّب قراءة كلّ من المختلفين وقال لكلّ: «هكذا أنزلت»، وضرب في صدر أبيّ بن كعب حين استصعب عليه التّسليم بهذا الاختلاف في القراءة إلى آخر ما شرحنا في الشّاهدين الثّالث والخامس من الشّواهد الماضية.

"وقصارى القول أنّنا نربأ بأصحاب رسول الله ﷺ أن يكونوا قد وافقوا أو فكّروا فضلا عن أن يتآمروا على ضياع أحرف القرآن السّتّة دون نسخ لها. وحاشا عثمان رضي الله عنه أن يكون قد أقدم على ذلك وتزعّمه. وكيف ينسب إليه هذا؟ والمعروف أنّه نسخ المصاحف من الصّحف التي جمعت على عهد أبي بكر رضي الله عنه قبل أن يدبّ النّزاع في أقطار الإسلام بسبب اختلاف حروف القراءة في القرآن. فكانت تلك الصّحف محتملة للأحرف السّبعة جميعا وموافقة لها جميعا ضرورة أنّه لم يحدث

وقتئذ من النّزاع والشّقاق ما يدعو إلى الاقتصار على حرف واحد في رأيهم. ولم يثبت أنّ الصّحابة تركوا من الصّحف المجموعة على عهد أبي بكر حرفا واحدا فضلا عن ستّة حروف ولو كان ذلك لنقل إلينا متواترا لأنّه ممّا تتوافر الدّواعي على نقله تواترا. ثمّ كيف يفعل عثمان رضي الله عنه ذلك وهو الذي عرف أنّ علاج الرّسول لمثل هذا النّوع الذي دبّ في زمانه كان بجمع النّاس وتقريرهم على الحروف السّبعة لا بمنعهم عنها كلّا ولا بعضا. ثمّ كيف يفعل عثمان ذلك وتوافقه الأمّة ويتمّ الإجماع؟ ثمّ يكون خلاف في معنى الأحرف السّبعة مع قيام هذا الإجماع، أي كيف تجمع الأمّة على ترك ستّة أحرف وإبقاء حرف واحد ثمّ يختلف العلماء في معنى الأحرف السّبعة على أربعين قولا ويكادون يتّفقون رغم خلافهم هذا على أنّ الأحرف السّبعة باقية مع أنّ الإجماع حجّة عند المسلمين وبه ينجلي ظلام الشّكّ عن وجه اليقين؟

"ولنفرض جدلا أنّ نزاع المسلمين في أقطار الأرض أيّام خلافة عثمان رضي الله عنه قضى عليه أن يجمع المسلمين على حرف واحد في القراءة فلماذا لم تسمح نفسه الكريمة بإبقاء السّتّة أحرف الباقية للتّاريخ لا للقراءة مع أنّ الضّرورة تقدّر بقدرها وهذه السّتّة أحرف لم تنسخ لا تلاوة ولا حكما حتّى تذهب بجرّة قلم كذلك ثمّ يبخل عليها بالبقاء للتّاريخ وحده في أعظم مرجع وأقدس كتاب وهو القرآن الكريم، على حين أنّ الصّحابة رضوان الله عليهم أجمعين حفظوا للتّاريخ آيات نسخت تلاوتها ونسخت أحكامها جميعا، وعلى حين أنّهم حفظوا قراءات شاذّة في القرآن ثمّ نقلت إلينا وكتب لها الخلود إلى اليوم وإلى ما بعد اليوم. بل نقلوا إلينا أحاديث منسوخة وتناقل العلماء أحاديث موضوعة ونصّوا على حكم كلّ منها وعلى إهمال العمل بها. ثمّ إنّ من عرف تحمّس الصّحابة لدينهم واستبسالهم في الدّفاع عن حمى القرآن يستبعد كلّ البعد بل يحيل كلّ الإحالة أن يكونوا قد فعلوا ذلك أو أقلّ من ذلك، عاود ما قرّرناه في الشّاهد السّادس من شواهدنا الماضية وانظر إلى موقف عمر من هشام وموقف هشام من عمر وموقف أبيّ وابن مسعود وصاحبيهما وتأمّل كيف أنّ كلّا من هؤلاء الصّحابة رضوان الله عليهم أبى أن يتنازل عن قراءة سمعها عن رسول الله ﷺ وعلّمها إيّاه رسول الله ﷺ ثمّ أقرّهم رسول الله ﷺ على استمساكهم هذا وحلّ مشكلتهم بأن أعلمهم أنّ كلاّ منهم مصيب ومحسن وأنّ قراءة كلّ منهم هكذا أنزلت وأنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف وأنّ من كفر بحرف منها فقد كفر بها كلّها وألّا يختلفوا في ذلك فقد أهلك الاختلاف من كانوا قبلهم. وبهذا قطعت جهيزة قول كلّ خطيب.

"أمر ثالث هو أنّ هؤلاء الذين شايعوا ذلك المذهب يلتزمون أن يقولوا: إنّ اختلاف القراءات الحاصل اليوم يرجع كلّه إلى حرف واحد وهكذا شاء لهم رأيهم أن يجعلوا تلك الكثرة الغامرة القائمة الآن حرفا

واحدا على ما بينها من اختلاف في الوجوه والأنواع وعلى رغم أنّ من القراءات الحاضرة ما يكون وجه الاختلاف فيه ناشئا عن وجود ألفاظ مترادفة في كلمة واحدة ومعنى واحد ومنها ما هو من لغات قبائل مختلفة كما نصّ على ذلك السّيوطي في النّوع السّابع والثّلاثين، ونقلنا منه شيئا في موضع آخر من هذا المبحث.

"ولدينا دليل مادّيّ أيضا على بقاء الأحرف السّبعة جميعا هو بقاء التّيسير والتّخفيف وتهوين الأداء على الأمّة الإسلاميّة الذي هو الحكمة في الأحرف السّبعة. فها نحن أولاء لا نزال نشاهد عن طريق القراءات المختلفة القائمة الآن سبيلا سهلا قد وسع كافّة الشّعوب المسلمة سواء منها الأمم العربيّة وغير العربيّة، والحمد لله على دوام فضله ورحمته وبقاء تخفيفه وتيسيره، وغفر الله لأولئك الأعلام الذين أخطأوا إصابة المرمى فقد اجتهدوا وللمجتهد أجر وإن أخطأ ونسأل الله التّوفيق والسّداد آمين.

"القول العاشر

"أنّ المراد بالأحرف السّبعة سبع لغات من لغات العرب بمعنى أنّ القرآن لا يخرج عن سبع لغات من لغات العرب وهي لغة قريش وهذيل وثقيف وهوازن وكنانة وتميم واليمن وهي أفصح لغات العرب. قال بعضهم: هذا أصحّ الأقوال وأولاها بالصّواب وهو الذي عليه أكثر العلماء وصحّحه البيهقي واختاره الأبهري واقتصر عليه صاحب القاموس. وقال أبو عبيد: ليس المراد أنّ كلّ كلمة تقرأ على سبع لغات بل اللغات السّبع مفرّقة فيه، فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وغيرهم. قال: وبعض اللغات أسعد به من بعض وأكثر نصيبا وقيل في عدّ القبائل السّبع آراء أخر.

"ويدفع هذا القول على جميع آرائه بأمرين: أحدهما أنّ في القرآن الكريم ألفاظ كثيرة من لغات قبائل أخرى غير السّبعة التي عدّوها، مثل كلمة {سَامِدُونَ} في قوله تعالى: {وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ} فإنّها بالحميريّة. ومثل كلمة {خَمْراً} في قوله: {إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً} فإنّها بلغة أهل عمان لأنّهم يسمّون العنب خمرا أي حقيقة لا مجازا. ومثل كلمة {بَعْلاً} في قوله تعالى: {أَتَدْعُونَ بَعْلاً} أي ربا بلغة أزد شنوءة. ومثل كلمة {لا يَلِتْكُمْ} أي لا ينقصكم في قوله تعالى: {لا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً} فإنّها بلغة بني عبس. ومثل كلمة {وَبَاءُوا} بمعنى استوجبوا في قوله تعالى: {وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ} فإنّها بلغة جرهم. ومثل كلمة {رَفَثَ} بمعنى جماع في قوله تعالى: {فَلا رَفَثَ} فإنّها بلغة مذحج. ومثل كلمة {تُسِيمُونَ} بمعنى ترعون في قوله تعالى: {فِيهِ تُسِيمُونَ} فإنّها بلغة خثعم إلى غير ذلك. وارجع إلى النّوع السّابع والثّلاثين من إتقان السّيوطي إن أردت المزيد.

"وحسبك في هذا المقام ما نقله الواسطي في كتابه الذي وضعه في القراءات العشر إذ يقول: إنّ في القرآن أكثر من أربعين لغة عربيّة وهي قريش وهذيل وكنانة وخثعم والخزرج وأشعر ونمير وقيس عيلان وجرهم واليمن وأزد شنوءة وكندة وتميم وحمير ومدين ولخم وسعد العشيرة وحضرموت وسدوس والعمالقة وأنمار وغسّان ومذحج وخزاعة وغطفان وسبأ وعمان وبنو حنيفة وثعلب وطي وعامر بن صعصعة وأوس ومزينة وثقيف وجذام وبلي وعذرة وهوازن والنّمر واليمامة.

"ولا يغيبن عن بالك أنّ هذه اللغات كلّها تمثّلت في لغة قريش باعتبار أنّ لغة قريش كانت المتزعّمة لها والمهيمنة عليها والآخذة منها ما تشاء ممّا يحلو لها ويرقّ في ذوقها ثمّ يأخذه الجميع عنها حتّى صحّ أن يعتبر لسان قريش هو اللسان العربيّ العامّ وبه نزل القرآن على ما سبق بيانه فلا تغفل [...].

"ثانيهما أنّ توجيه هذا المذهب بما قاله أبو عبيد يقتضي أن يكون القرآن أبعاضا منه ما هو بلغة قريش ومنه ما هو بلغة هذيل وهكذا. ولا شكّ أنّ ذلك غير محقّق لحكمة التّيسير الملحوظة للشّارع الحكيم في نزول القرآن على سبعة أحرف فإنّ هذا المذهب يستلزم أنّ كلّ شخص لا يمكنه أن يقرأ إلّا البعض الذي نزل بلغته دون البعض الذي نزل بلغة غيره. وهذا باطل من ناحية ومخالف للاختلاف الذي صوّرته لنا الرّوايات السّابقة بين الصّحابة في القراءة من ناحية أخرى فإنّ المقروء فيها كان واحدا لا محالة كسورة الفرقان بين عمر وهشام. وسورة من آل حم بين ابن مسعود وصاحبه وقد صوّب الرّسول ﷺ قراءة كلّ من المختلفين وكلاهما قرشيّ.

"القول الحادي عشر

"أنّ المراد بالأحرف السّبعة سبع لغات من لغات قبائل مضر خاصّة، وأنّها متفرّقة في القرآن، وأنّ تلك القبائل السّبع هي قريش وكنانة وأسد وهذيل وتميم وضبة وقيس.

"ونردّ هذا بما رددنا به سابقه بل هذا أدنى إلى البطلان لأنّه أخصّ ممّا قبله الذي دحضناه من جهة خصوصه فكيف هذا؟ تلك ناحية. وثمّة ناحية أخرى: وهي أنّ في قبائل مضر شواذ ينزّه عنها القرآن الكريم مثل كشكشة قيس وهي جعل كاف المؤنّث شينا فيقولون في قوله تعالى: {قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيّاً} قد جعل ربش تحتش سريّا. ومثل تمتمة تميم الذين يجعلون السّين تاء فيقولون في النّاس النّات مع أنّ هذه لغات لم يحفظ منها شيء في القرآن الكريم.

"القول الثّاني عشر إلى الأربعين

"أنّ المراد بالأحرف السّبعة التي نزل عليها القرآن سبعة أصناف في القرآن وأصحاب هذه الأقوال يختلفون في تعيين هذه الأصناف. وفي أسلوب التّعبير عنها إلى آراء تكمل بها العدّة أربعين قولا.

"فمنهم من يقول: إنّها أمر ونهي وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال.

"ومنهم من يقول: إنّها وعد ووعيد وحلال وحرام ومواعظ وأمثال واحتجاج.

"ومنهم من يقول: إنّها محكم ومتشابهة وناسخ ومنسوخ وخصوص وعموم وقصص.

"ومنهم من يقول: إنّها لفظ عامّ أريد به العامّ، ولفظ خاصّ أريد به الخاصّ، ولفظ عامّ أريد به الخاصّ، ولفظ خاصّ أريد به العامّ، ولفظ يستغنى بتنزيله عن تأويله، ولفظ لا يعلم فقهه إلّا العلماء، ولفظ لا يعلم معناه إلّا الرّاسخون في العلم.

"ومنهم من يقول: إنّها إظهار الرّبوبيّة وإثبات الوحدانيّة وتعظيم الألوهيّة والتّعبّد لله ومجانبة الإشراك والتّرغيب في الثّواب والتّرهيب من العقاب.

"ومنهم من يقول: إنّها المطلق والمقيّد، والعامّ والخاصّ، والنّصّ والمؤوّل، والنّاسخ والمنسوخ، والاستثناء وأقسامه.

"ومنهم من يقول: إنّها الحذف والصّلة والتّقديم والتّأخير والاستعارة والتّكرار والكناية والحقيقة والمجاز والمجمل والمفسّر والظّاهر والغريب.

"ومنهم من يقول سوى ذلك كلّه غير أنّها من هذا الطّراز أو من طراز ما سبق في الأقوال الأخرى حتّى أكمل بها بعضهم عدّة الأقوال أربعين قولا.

"ردود إجماليّة لهذه الأقوال الأخيرة

"والكلّ مردود ردّا إجماليّا بما يأتي:

"أوّلا: أنّ سياق الأحاديث السّابقة لا ينطبق على هذه الأقوال بحال، فإنّ هذه الأصناف التي عيّنوها لا يتأتّى الاختلاف فيها بسبب القراءة. والاختلاف الذي نقلته الرّوايات السّابقة تدلّ تلك الرّوايات نفسها على أنّه ما كان إلّا بسبب القراءة فتعيّن أن يكون مرجعه التّلفّظ وكيفيّة النّطق لا تلك الأصناف والأنواع التي سردوها في معرض الآراء. انظر الشّاهد الثّامن من شواهدنا الماضية إن شئت.

"ثانيا: أنّه لا يوجد لهم سند صحيح يدلّ على حصر الأحرف السّبعة التي نزل عليها القرآن فيما بيّنوه. وما يكون لنا أن نقبل رأيا غير مدلّل ولا مؤيّد بحجّة.

"ثالثا: أنّ التّوسعة الملحوظة للشّارع الرّحيم في نزول القرآن على الأحرف السّبعة لا تتحقّق فيما ذكروه من تلك الأصناف والأنواع.

وثمّ مشكل وهو أنّ البعض يخلط الأحرف السّبع بالقراءات السّبع. ويجيب محمّد عبد العظيم الزُّرْقاني "أنّ هذه شبهة تعرض كثيرا للعامّة ومن في حكمهم ممّن لم يأخذوا من علوم القرآن والحديث بحظّ ولا نصيب. فإنّ ذلك المعنى الذي زعموه غير صحيح من وجهين: أحدهما: أنّ الأحرف التي نزل بها القرآن أعمّ من تلك القراءات المنسوبة إلى الأئمّة السّبعة القرّاء عموما مطلقا وأنّ هذه القراءات أخصّ من تلك الأحرف السّبعة النّازلة خصوصا مطلقا. ذلك لأنّ الوجوه التي أنزل الله عليها كتابه تنتظم كلّ وجه قرأ به النّبيّ ﷺ وأقرأه أصحابه وذلك ينتظم القراءات السّبع المنسوبة إلى هؤلاء الأئمة السّبعة القرّاء كما ينتظم ما فوقها إلى العشرة وما بعد العشرة وما كان قرآنا ثمّ نسخ ولم يصل إلى هؤلاء القرّاء جميعا ولهذا نصّوا في

"رابعا: أنّ بعض تلك الآراء نلاحظ عليها أنّها زادت على السّبعة فيما ذكرته من الأصناف والأنواع. فإمّا أن تكون أخطأت في العدّ من أوّل الأمر وإمّا أن تكون متأثّرة بفكرة أنّ لفظ السّبعة كناية لا حقيقة، وقد علمت فيما سبق ما فيه من خطأ أيضا. راجع الشّاهد الثّاني من شواهدنا الآنفة إن أردت.

"خامسا: أنّ أكثر ما ذكروه في تلك الآراء والأصناف يتداخل بعضه في بعض ويشبه بعضه بعضا فمن المتعسّر اعتبارها أقوالا مستقلّة.

"نقل السّيوطي عن الشّرف المرسي أنّه قال: هذه الوجوه أكثرها متداخلة ولا أدري مستندها ولا عمّن نقلت؟ ولا يدرى لم خصّ كلّ واحد منهم هذه الأحرف السّبعة بما ذكر؟ مع أنّها كلّها موجودة في القرآن فلا أدري معنى التّخصيص. ومنها أشياء لا أفهم معناها على الحقيقة. وأكثرها معارض لحديث عمر وهشام ابن حكيم الذي في الصّحيح فإنّهما لم يختلفا في تفسيره ولا أحكامه وإنّما اختلفا في قراءة حروفه". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 168 وما بعدها.

انظر أيضا حول الأحرف السّبعة: عبد الرّحمان بن إبراهيم المطرودي، الأحرف القرآنيّة، دار عالم الكتب للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط 1، 1411 هـ/ 1991 م.

المذهب المختار على أنّه يشمل كلّ وجوه القراءات صحيحها وشاذّها ومنكرها كما سبق"[712].

207 قراءات القرآن ◊ وهكذا فالأحرف شيء والقراءات شيء آخر. ولقد عرفنا فيما سبق الأحرف. بقي أن نعرف القراءات: "في الاصطلاح (هي) مذهب يذهب إليه إمام من أئمّة القرّاء مخالفا به غيره في النّطق بالقرآن الكريم مع اتّفاق الرّوايات والطّرق عنه سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها"[713].

---

[712] ويواصل الزّرقاني قائلا: "ثانيهما: أنّ السّبعة لم يكونوا قد خلقوا ولا وجدوا حين نطق الرّسول ﷺ بهذا الحديث الشّريف. ومحال أن يفرض الرّسول على نفسه وعلى أصحابه ألّا يقرؤوا بهذه الأحرف السّبعة النّازلة إلّا إذا علموا أنّ هؤلاء القرّاء السّبعة قد اختاروا القراءة بها على حين أنّ بين العهدين بضعة قرون وعلى حين أنّ هؤلاء القرّاء وسواهم إنّما أخذوا عن النّبيّ ﷺ من طريق أصحابه ومن أخذ عنهم إلى أن وصلوا إليهم. فهذه الشّبهة تستلزم الدّور الباطل فهي باطلة. وتستلزم أيضا أن يبقى قول الرّسول ﷺ: «إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف» عاريا عن الفائدة غير نافذ الأثر حتّى يولد القرّاء السّبعة المعروفون وتؤخذ القراءة عنهم. وذلك باطل أيضا يكذّبه الواقع من قراءة النّبيّ صلوات الله وسلامه عليه وقراءة أصحابه وتابعيه بالأحرف السّبعة من قبل أن يولد القرّاء السّبعة المعروفون. قال المحقّق ابن الجزري: فلو كان الحديث منصرفا إلى قراءات السّبعة المشهورين أو سبعة غيرهم من القرّاء الذين ولدوا بعد التّابعين لأدّى ذلك إلى أن يكون الخبر عاريا عن الفائدة إلى أن يولد هؤلاء السّبعة فتؤخذ عنهم القراءة وأدّى أيضا إلى أنّه لا يجوز لأحد من الصّحابة أن يقرأ إلّا بما يعلم أنّ هؤلاء السّبعة من القرّاء إذا ولدوا وتعلّموا اختاروا القراءة به. وهذا باطل. إذ طريق أخذ القراءة أن تؤخذ عن إمام ثقة لفظا عن لفظ إماما عن إمام إلى أن يتّصل بالنّبيّ ﷺ". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 191 وما بعدها.

انظر أيضا: حسن ضياء الدّين عتر، الأحرف السّبعة ومنزلة القراءات منها، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ط 1، 1409 هـ/ 1988 م.

[713] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 412.

ولقد قسّم "القرّاء أحوال الإسناد إلى قراءة ورواية وطريق ووجه. فالخلاف إن كان لأحد الأئمّة السّبعة أو العشرة أو نحوهم واتّفقت عليه الرّوايات والطرق عنه، فهو قراءة. وإن كان للرّاوي عنه، فرواية. أو لمن بعده فنازلا، فطريق. أو لا على هذه الصّفة ممّا هو راجع إلى تخيير القارئ فيه، فوجه.

"وفي منجد المقرئين لابن الجزري ما نصّه: القراءات علم بكيفيّات أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو النّاقلة (في القاموس: الناقلة: ضدّ القاطنين). والمقرئ: العالم بها رواها مشافهة. فلو حفظ التّيسير مثلا ليس له أن يقرئ بما فيه إن لم يشافهه من شوفه به مسلسلا لأنّ في القراءات أشياء لا تحكم إلّا بالسّماع والمشافهة [...]

"نشأة علم القراءات:

"قلنا غير مرّة: إنّ المعوّل عليه في القرآن الكريم إنّما هو التّلقّي والأخذ ثقة عن ثقة وإماما عن إمام إلى النّبيّ ﷺ. وإنّ المصاحف لم تكن ولن تكون هي العمدة في هذا الباب. إنّما هي مرجع جامع للمسلمين على كتاب ربّهم. ولكن في حدود ما تدلّ عليه وتعيّنه دون ما لا تدلّ عليه ولا تعيّنه. وقد عرفت أنّ المصاحف لم تكن منقوطة ولا مشكولة. وأنّ صورة الكلمة فيها كانت لكلّ ما يمكن من وجوه القراءات المختلفة. وإذا لم تحتملها كتبت الكلمة بأحد الوجوه في مصحف ثمّ كتبت في مصحف آخر بوجه آخر وهلمّ جرّا. فلا غرو أن كان التّعويل على الرّواية والتّلقّي هو العمدة في باب القراءة والقرآن.

"وقلنا: إنّ عثمان رضي الله عنه حين بعث المصاحف إلى الآفاق أرسل مع كلّ مصحف من يوافق قراءته في الأكثر الأغلب وهذه القراءة قد تخالف الذّائع الشّائع في القطر الآخر عن طريق المبعوث الآخر بالمصحف الآخر.

ثمّ إنّ الصّحابة رضوان الله عليهم قد اختلف أخذهم عن رسول الله ﷺ، فمنهم من أخذ القرآن عنه بحرف واحد ومنهم من أخذه عنه بحرفين ومنهم من زاد. ثمّ تفرّقوا في البلاد وهم على هذه الحال، فاختلف بسبب ذلك أخذ التّابعين عنهم، وأخذ تابع التّابعين عن التّابعين، وهلمّ جرّا، حتّى وصل الأمر على هذا النّحو إلى الأئمّة القرّاء المشهورين الذين تخصّصوا وانقطعوا للقراءات يضبطونها ويعنون بها وينشرونها كما يأتي. هذا منشأ علم القراءات واختلافها، وإن كان الاختلاف يرجع في الواقع إلى أمور يسيرة بالنّسبة إلى مواضع الاتّفاق الكثيرة كما هو معلوم، لكنّه – على كلّ حال – اختلاف في حدود السّبعة الأحرف التي نزل عليها القرآن كلّها من عند الله لا من عند الرّسول ولا أحد من القرّاء أو غيرهم.

"وللنّويري كتاب مخطوط بدار الكتب في مصر وضعه شرحا للطّيبة في القراءات العشر يجمل بي أن أنقل إليك منه هنا الكلمة الآتية: والاعتماد في نقل القرآن على الحفّاظ. ولذلك أرسل (أي عثمان

رضي الله عنه) كلّ مصحف مع من يوافق قراءته في الأكثر وليس بلازم. وقرأ كلّ مصر بما في مصحفهم وتلقّوا ما فيه من الصّحابة الذين تلقّوه عن النّبيّ ﷺ. ثمّ تجرّد للأخذ عن هؤلاء قوم أسهروا ليلهم في ضبطها وأتعبوا نهارهم في نقلها حتّى صاروا في ذلك أئمة للاقتداء وأنجما للاهتداء وأجمع أهل بلدهم على قبول قراءتهم ولم يختلف عليهم اثنان في صحّة روايتهم ودرايتهم. ولتصدّيهم للقراءة نسبت إليهم وكان المعوّل فيها عليهم.

"ثمّ إنّ القرّاء بعد هؤلاء كثروا وفي البلاد انتشروا وخلفهم أمم بعد أمم وعرفت طبقاتهم واختلفت صفاتهم فكان منهم المتقن للتّلاوة المشهورة بالرّواية والدّراية ومنهم المحصّل لوصف واحد. ومنهم المحصّل لأكثر من واحد فكثر بينهم لذلك الاختلاف وقلّ منهم الائتلاف. فقام عند ذلك جهابذة الأمّة وصناديد الأئمّة فبالغوا في الاجتهاد بقدر الحاصل وميّزوا بين الصّحيح والباطل وجمعوا الحروف والقراءات وعزوا الأوجه والرّوايات وبيّنوا الصّحيح والشّاذّ والكثير والفاذ بأصول أصّلوها وأركان فصّلوها إلخ.

"طبقات الحفّاظ المقرئين الأوائل:

"ولقد اشتهر في كلّ طبقة من طبقات الأمّة جماعة بحفظ القرآن وإقرائه.

"فالمشتهرون من الصّحابة بإقراء القرآن عثمان وعليّ وأبيّ بن كعب وزيد بن ثابت وابن مسعود وأبو الدّرداء وأبو موسى الأشعري وسائر أولئك الذين أرسلهم عثمان بالمصاحف إلى الآفاق الإسلاميّة.

"والمشتهرون من التّابعين ابن المسيّب وعروة وسالم وعمر بن عبد العزيز وسليمان بن يسار وأخوه عطاء وزيد بن أسلم ومسلم بن جندب وابن شهاب الزّهري وعبد الرّحمن بن هرمز ومعاذ بن الحارث المشهور بمعاذ القارئ. وكلّ هؤلاء كانوا بالمدينة. وعطاء ومجاهد وطاوس وعكرمة وابن أبي مليكة وعبيد بن عمير وغيرهم وهؤلاء كانوا بمكّة. وعامر بن عبد القيس وأبو العالية وأبو رجاء ونصر بن عاصم ويحيى بن يعمر وجابر بن زيد والحسن وابن سيرين وقتادة وغيرهم. وهؤلاء كانوا بالبصرة. وعلقمة والأسود ومسروق وعبيدة والرّبيع بن خيثم والحارث بن قيس وعمر بن شرحبيل وعمرو بن ميمون وأبو عبد الرّحمن السّلمي وزرّ بن حبيش وعبيد بن نضلة وأبو زرعة بن عمرو وسعيد بن جبير والنّخعي والشّعبي. وهؤلاء كانوا بالكوفة. والمغيرة بن أبي شهاب المخزومي صاحب مصحف عثمان وخليد بن سعيد صاحب أبي الدّرداء وغيرهما. وهؤلاء كانوا بالشّام.

"ثمّ تفرّغ قوم للقراءات يضبطونها ويعنون بها. فكان بالمدينة أبو جعفر يزيد بن القعقاع ثمّ شيبة بن نصاح ثمّ نافع بن أبي نعيم. وكان بمكّة عبد الله بن كثير وحميد بن قيس الأعرج ومحمد بن محيصن. وكان بالكوفة يحيى بن وثّاب وعاصم بن أبي النّجود وسليمان الأعمش ثمّ حمزة ثمّ الكسائي. وكان بالبصرة

عبد الله بن أبي إسحاق وعيسى بن عمرو وأبو عمرو بن العلاء وعاصم الجحدري ثمّ يعقوب الحضرمي. وكان بالشّام عبد الله بن عامر وعطيّة بن قيس الكلابي وإسماعيل بن عبد الله بن المهاجر ثمّ يحيى بن الحارث الذّماري ثمّ شريح بن يزيد الحضرمي.

"وقد لمع في سماء هؤلاء القرّاء نجوم عدّة مهروا في القراءة والضّبط حتّى صاروا في هذا الباب أئمّة يرحل إليهم ويؤخذ عنهم.

"أعداد القراءات:

"ثمّ اشتهرت عبارات تحمل أعداد القراءات فقيل القراءات السّبع والقراءات العشر والقراءات الأربع عشرة. وأحظى الجميع بالشّهرة ونباهة الشّأن القراءات السّبع. وهي القراءات المنسوبة إلى الأئمة السّبعة المعروفين وهم: نافع وعاصم وحمزة وعبد الله بن عامر وعبد الله بن كثير وأبو عمرو بن العلاء وعلي الكسائي. والقراءات العشر هي هذه السبع وزيادة قراءات هؤلاء الثّلاثة: أبي جعفر ويعقوب وخلف.

"وعلم القراءات أتى عليه حين من الدّهر لم يكن شيئا مذكورا. ثمّ أهلّ عهد التّدوين للقراءات ولم يكن لهذه السّبعة بهذا العنوان وجود أيضا بل كان أوّل من صنّف في القراءات أمثال أبي عبيد القاسم بن سلام وأبي حاتم السّجستاني وأبي جعفر الطّبري وإسماعيل القاضي. وقد ذكروا في القراءات شيئا كثيرا وعرضوا روايات تربي على أضعاف قراءة هؤلاء السّبعة.

"ثمّ اشتهرت قراءات هؤلاء السّبعة بعد ذلك على رأس المائتين في الأمصار الإسلاميّة. فكان النّاس في البصرة على قراءة أبي عمرو ويعقوب وبالكوفة على قراءة حمزة وعاصم وبالشّام على قراءة ابن عامر وبمكّة على قراءة ابن كثير وبالمدينة على قراءة نافع.

ومكثت القراءات السّبع على هذه الحال دون أن تأخذ مكانها من التّدوين حتّى خاتمة القرن الثّالث إذ نهض ببغداد الإمام ابن مجاهد أحمد بن موسى بن عبّاس فجمع قراءات هؤلاء الأئمة السّبعة غير أنّه أثبت اسم الكسائي وحذف يعقوب.

"وجاء اقتصاره على هؤلاء السّبعة مصادفة واتّفاقا من غير قصد ولا عمد. ذلك أنّه أخذ على نفسه ألّا يروي إلّا عمّن اشتهر بالضّبط والأمان وطول العمر في ملازمة القراءة واتّفاق الآراء على الأخذ عنه والتّلقّي منه. فلم يتمّ له ما أراده هذا إلّا عن هؤلاء السّبعة وحدهم. وإلّا فأئمّة القراءة لا يحصون كثرة وفيهم من هو أجلّ من هؤلاء قدرا وأعظم شأنا. وإذن فليس اقتصار ابن مجاهد على هؤلاء السّبعة بحاصر للقرّاء فيهم ولا بملزم أحدا أن يقف عند حدود قراءاتهم. بل كلّ قراءة توافرت فيها الأركان الثّلاثة

للضّابط المشهور وجب قبولها (أي إن وجدت الآن. ولكن هيهات أن توجد بعد أن استقرّ الأمر في الواقع وعرف أنّه ليس في القراءات العشر التي بين أيدينا قراءة أخرى متواترة [...]).

"ومن هنا كانت القراءات العشر بزيادة قراءات يعقوب وأبي جعفر وخلف على قراءات أولئك السّبعة.

"وكانت القراءات الأربع عشرة بزيادة أربع على قراءات هؤلاء العشرة وهي قراءات الحسن البصري وابن محيصن ويحيى اليزيدي والشنبوذي [...]

"ضابط قبول القراءات:

"العلماء القراءات ضابط مشهور يزنون به الرّوايات الواردة في القراءات فيقول: كلّ قراءة وافقت أحد المصاحف العثمانيّة ولو تقديرا ووافقت العربيّة ولو بوجه وصحّ إسنادها ولو كان عمّن فوق العشرة من القرّاء فهي القراءة الصّحيحة التي لا يجوز ردّها ولا يحلّ إنكارها بل هي من الأحرف السّبعة التي نزل عليها القرآن [...]

"والمراد بقولهم: ما وافق أحد المصاحف العثمانيّة أن يكون ثابتا ولو في بعضها دون بعض. كقراءة ابن عامر: {قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً} من سورة البقرة بغير واو. وكقراءته: {وَبِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ} بزيادة الباء في الاسمين فإن ذلك ثابت في المصحف الشّاميّ. وكقراءة ابن كثير {جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ} في الموضع الأخير من سورة التّوبة بزيادة كلمة من فإنّ ذلك ثابت في المصحف المكّيّ.

"والمراد بقولهم: ولو تقديرا أنّه يكفي في الرّواية أن توافق رسم المصحف ولو موافقة غير صريحة نحو: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} فإنّه رسم في جميع المصاحف بحذف الألف من كلمة مالك. فقراءة الحذف تحتمله تحقيقا كما كتب ملك النّاس وقراءة الألف تحتمله تقديرا كما كتب: {مَالِكَ الْمُلْكِ} فتكون الألف حذفت اختصارا كما حذفت في حالات كثيرة ألمعنا إليها سابقا في قواعد رسم المصحف. أمّا الموافقة الصّريحة فكثيرة نحو قوله سبحانه: {وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا} فإنّها كتبت في المصحف بدون نقط. وهنا وافقت قراءة {نُنْشِزُهَا} بالزّاي وقراءة ننشرها بالرّاء.

"ومن بُعد نظر الصّحابة في رسم المصحف أنّ الكلمة التي رويت على الأصل وعلى خلاف الأصل كانوا يكتبونها بالحرف الذي يخالف الأصل ليتعادل مع الأصل الذي لم يكتب في دلالة الصّورة الواحدة على القراءتين إذ يدلّ على إحداهما بالحروف وعلى الثّانية بالأصل، نحو كلمتي الصّراط والمصيطرون بالصّاد المبدلة بالسّين فإنّهم كتبوهما بالصّاد وعدلوا عن السّين التي هي الأصل لتكون قراءة السّين وإن خالفت الرّسم قد أتت على الأصل فيعتدلان وتكون قراءة الإشمام أيضا محتملة. ولو كتب ذلك بالسّين على الأصل لفات هذا الاحتمال وعدّت قراءة غير السّين مخالفة للرّسم والأصل كليهما. ولذلك كان

الخلاف المشهور في بصطة الأعراف دون بسطة البقرة لكون حرف البقرة كتب بالسّين وحرف الأعراف كتب بالصّاد [...]

"ومخالفة الرّسم اللفظ محصورة في خمسة أقسام وهي الدّلالة على البدل نحو: {الصِّرَاطَ} وعلى الزّيادة نحو: {مَالِكِ} وعلى الحذف نحو: {لَكِنَّا هُوَ} وعلى الفصل نحو: {فَمَالِ هَؤُلاءِ} وعلى أنّ الأصل الوصل نحو: {أَلَّا يَسْجُدُوا} فقراءة الصّاد والحذف والإثبات والفصل والوصل خمستها وافقها الرّسم تحقيقا وغيرها تقديرا لأنّ السّين تبدّل صادا قبل أربعة أحرف منها الطّاء كما سيأتي وألف {مَالِكِ} عند المثبت زائدة وأصل {لَكِنَّا} الإثبات وأصل {فَمَالِ} الفصل وأصل {أَلَّا يَسْجُدُوا} الوصل. فالبدل في حكم المبدل منه وكذا الباقي. وذلك ليتحقّق الوفاق التّقديريّ لأنّ اختلاف القراءتين إذا كان يتغاير دون تضادّ ولا تناقض فهو في حكم الموافق وإذا كان بتضادّ أو تناقض ففي حكم المخالف. والواقع الأوّل فقط وهو الذي لا يلزم من صحّة أحد الوجهين فيه بطلان الآخر.

"وتحقيقه: أنّ اللفظ تارة يكون له جهة واحدة فيرسم على وفقها فالرّسم هنا حصر جهة اللفظ فمخالفه مناقض. وتارة يكون له جهات فيرسم على إحداها فلا يحصر جهة اللفظ فاللافظ به موافق تحقيقا وبغيره تقديرا لأنّ البدل في حكم المبدل منه. وكذا بقيّة الخمسة.

"والقسم الثّالث ما وافق الرّسم احتمالا. ويندرج فيه ما وقع الاختلاف فيه بالحركة والسّكون نحو {الْقُدُسِ} وبالتّخفيف والتّشديد نحو ينشر لكم بيونس وبالقطع والوصل المعبّر عنه بالشّكل نحو {ادْخُلُوا} بغافر وباختلاف الإعجام نحو {يَعْلَمُونَ} و {يَفْتَحُ} وبالإعجام والإهمال نحو {نُنْشِزُهَا} وكذا المختلف في كيفيّة لفظها كالمدغم والمسهّل والممال والمرقّق والمدوّر فإنّ المصاحف العثمانيّة هكذا كلّها لتجرّدها عن أوصافها.

"فقول النّاظم: وكان للرّسم احتمال دخل فيه ما وافق الرّسم تحقيقا بطريق الأولى وسواء وافق كلّ المصاحف أو بعضها كقراءة ابن عامر {قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً} {وَبِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ} فإنّه ثابت بالشّاميّ وكابن كثير في {جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ} بالتّوبة فإنّه ثابت في الكوفيّ إلى غير ذلك.

"وقوله احتمالا يحتمل أن يكون جعله مقابلا للتّحقيقيّ. فتكون القسمة عنده ثنائيّة وهو التّحقيقيّ والاحتماليّ ويكون قد أدخل التّقديريّ في الاحتماليّ وهو الذي فعله في نشره. ويحتمل أن يكون ثلث القسمة ويكون حكم الأوّلين ثابتا بالأولويّة. ولولا تقدير موافقة الرّسم للزم الكلّ مخالفة الكلّ في نحو {السَّمَاوَاتِ والصَّالِحَاتِ واللَّيْلِ}.

"ثمّ إنّ بعض الألفاظ يقع فيه موافقة إحدى القراءتين أو القراءات تحقيقا والأخرى تقديرا نحو ملك وبعضها يقع فيه موافقة القراءتين أو القراءات تحقيقا نحو أنصارا لله {فَنَادَتْهُ الملائِكَةُ، ويَغْفِرْ لَكُمْ، وهَيْتَ لَكَ}.

"واعلم أنّ مخالف صريح الرّسم في حرف مدغم أو مبدل أو ثابت أو محذوف أو نحو ذلك لا يعدّ مخالفا إذا ثبتت القراءة به ووردت مشهورة. ألا ترى أنّهم يعدّون إثبات ياءات الزّوائد وحذف ياء {تَسْأَلْنِي} بالكهف وقراءة وأكون من الصّالحين ونحو ذلك من مخالف الرّسم غير مردود لرجوعه لمعنى واحد وتمشّيه مع صحّة القراءة وشهرتها. بخلاف زيادة كلمة ونقصانها وتقديمها وتأخيرها حتّى ولو كانت حرف معنى فإنّ له حكم الكلمة ولا نسوّغ مخالفة الرّسم فيه. وهذا هو الحّد الفاصل في حقيقة اتّباع الرّسم ومخالفته.

"وقولهم في الضّابط المذكور: وافق العربيّة ولو بوجه يريدون وجها من وجوه قواعد اللغة سواء أكان أفصح أم فصيحا مجمعا عليه أم مختلفا فيه اختلافا لا يضرّ مثله إذا كانت القراءة ممّا شاع وذاع وتلقّاها الأئمّة بالإسناد الصّحيح وهذا هو المختار عند المحقّقين في ركن موافقة العربيّة. هاك الحافظ أبا عمرو الدّاني في كتابه جامع البيان بعد ذكره إسكان كلمة {بَارِئْكُمْ } و{يَأْمُرُكُمْ} في قراءة أبي عمرو وبعد حكاية إنكار سيبويه لذلك يقول ما نصّه: والإسكان أصحّ في النّقل وأكثر في الأداء. وهو الذي أختاره وآخذ به إلى أن قال: وأئمّة القرّاء لا تعتمد في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربيّة بل على الأثبت في الأثر والأصحّ في النّقل. والرّواية إذا ثبتت عندهم لا يردّها قياس عربيّة ولا فشوّ لغة لأنّ القراءة سنّة متّبعة يلزم قبولها والمصير إليها. قلت وهذا كلام وجيه فإنّ علماء النّحو إنّما استمدّوا قواعده من كتاب الله تعالى وكلام رسوله وكلام العرب فإذا ثبتت قرآنيّة القرآن بالرّواية المقبولة كان القرآن هو الحكم على علماء النّحو وما قعّدوا من قواعد ووجب أن يرجعوا هم بقواعدهم إليه لا أن نرجع نحن بالقرآن إلى قواعدهم المخالفة نحكّمها فيه وإلّا كان ذلك عكسا للآية وإهمالا للأصل في وجوب الرّعاية.

"وقولهم في ذلك الضّابط: وصحّ إسناده، يريدون به أن يروي تلك القراءة عدل ضابط عن مثله وهكذا إلى الرّسول ﷺ من غير شذوذ ولا علّة قادحة. بل شرطوا فوق هذا أن تكون الرّواية مشهورة عند أئمّة هذا الشّأن الضّابطين له غير معدودة عندهم من الغلط ولا ممّا شذّ به بعضهم. والمحقّق ابن الجزري يشترط التّواتر ويصرّح به في هذا الضّابط ويعتبر أنّ ما اشتهر واستفاض موافقا الرّسم والعربيّة في قوّة المتواتر في القطع بقرآنيّته وإن كان غير متواتر.

"منطوق هذا الضّابط ومفهومه:

"يدلّ هذا الضّابط بمنطوقه على أنّ كلّ قراءة اجتمع فيها هذه الأركان الثّلاثة يحكم بقبولها بل لقد حكموا بكفر من جحدها (قد يقال: لا يسلم لهم ذلك إلّا إن كانت القراءة متواترة معلومة من الدّين بالضّرورة، ويمكن أن يجاب بأنّ هذه الأركان الثّلاثة أمارة التّواتر والعلم من الدّين بالضّرورة، كما يأتي تفصيله، وإذن يكون الحكم صحيحا) سواء أكانت هذه القراءة مرويّة عن الأئمّة السّبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمّة المقبولين. ويدلّ هذا الضّابط بمفهومه على أنّ كلّ قراءة لم تتوافر فيها هذه الأركان الثّلاثة يحكم بعدم قبولها وبعدم كفر من يجحدها، سواء أكانت هذه القراءة مرويّة عن الأئمّة السّبعة أم عن غيرهم ولو كان أكبر منهم مقاما وأعظم شأنا. هذا هو الصّحيح عند أئمّة التّحقيق من السّلف والخلف كما صرّح به الدّاني ومكّي والمهدوي وأبو شامة. وناهيك بهؤلاء الأربعة أنّهم أئمة في قراءات القرآن وعلوم القرآن. قال أبو شامة في كتابه المرشد الوجيز ما نصّه: فلا ينبغي أن يغترّ بكل قراءة تعزى إلى واحد من هؤلاء الأئمّة السّبعة ويطلق عليها لفظ الصّحّة وأنّها كذلك أنزلت إلّا إذا دخلت في ذلك الضّابط. وحينئذ فلا ينفرد بنقلها مصنّف عن غيره ولا يختصّ ذلك بنقلها عنهم بل إن نقلت عن غيرهم من القرّاء فذلك لا يخرجها عن الصّحّة فإنّ الاعتماد على استجماع تلك الأوصاف لا على من تنسب إليه. والقراءات المنسوبة إلى كلّ قارئ من السّبعة وغيرهم منقسمة إلى المجمع عليه والشّاذ. غير أنّ هؤلاء السّبعة لشهرتهم وكثرة الصّحيح المجمع عليه في قراءاتهم تركن النّفس إلى ما نقل عنهم فوق ما نقل عن غيره. لكنّ رأي أبي شامة وأضرابه في القراءات السّبع غير سديد كما سيجيئ.

"ثمّ إنّ مفهوم هذا الضّابط المحكوم عليه بما ترى تنضوي تحته بضع صور يخالف بعضها حكم بعض تفصيلا وإن اشتركت كلّها في الحكم عليها إجمالا بعدم قبولها كما علمت. ذلك أنّ الضّابط المذكور يصدق مفهومه بنفي الأركان الثّلاثة ويصدق بنفي واحد واثنين منها. ولكلّ حالة حكم خاصّ تعلمه من عبارة الإمام مكّي التي نسوقها إليك ونصّها: فإن سأل سائل: ما الذي يقبل من القراءات الآن فيقرأ به؟ وما الذي يقبل ولا يقرأ به؟ وما الذي لا يقبل ولا يقرأ به؟ فالجواب أنّ جميع ما روي من القراءات على أقسام: قسم يقرأ به اليوم: وذلك ما اجتمع فيه ثلاث خلال وهنّ أن ينقل عن الثّقات عن النّبيّ ﷺ ويكون وجهه في العربيّة التي نزل بها القرآن سائغا ويكون موافقا لخطّ المصحف. فإذا اجتمعت فيه هذه الخلال الثّلاث قرئ به وقطع على تعيّنه وصحّته وصدقه لأنّه أخذ عن إجماع من جهة موافقة خطّ المصحف وكفر من جحده. قال: والقسم الثّاني: ما صحّ نقله عن الآحاد وصحّ وجهه في العربيّة وخالف لفظه خطّ المصحف. فهذا يقبل ولا يقرأ به (ومعنى هذا أنّه يقبل على اعتبار

أنّه خبر شرعيّ يصحّ الاحتجاج به عند من يرى ذلك وهم الحنفيّة دون الشّافعيّة، ولا يقرأ به على أنّه قرآن [...] قال النّويري: اعلم أنّ الذي استقرّت عليه المذاهب وآراء العلماء أنّ من قرأ بها أي الشّواذ غير معتقد أنّها قرآن ولا موهم أحدا ذلك لما فيها من الأحكام الشّرعيّة عند من يحتجّ بها أو الأحكام الأدبيّة؛ فلا كلام في جواز قراءتها. وعلى هذا يحمل حال من قرأ بها عند المتقدّمين. وكذلك أيضا يجوز تدوينها في الكتب والتّكلّم على ما فيها. وإن قرأها باعتقاد قرآنيّتها أو لإيهام قرآنيّتها حرم ذلك. ونقل ابن عبد البرّ في تمهيده إجماع المسلمين عليه) لعلّتين: إحداهما أنّه لم يؤخذ عن إجماع إنّما أخذ أخبار الآحاد ولا يثبت قرآن يقرأ به بخبر الواحد. والعلّة الثّانية أنّه مخالف لما قد أجمع عليه فلا يقطع على تعيّنه وصحّته وما لم يقطع على صحّته لا تجوز القراءة به ولا يكفر من جحده، ولبئس ما صنع إذا جحده.

"والقسم الثّالث: هو ما نقله غير ثقة أو نقله ثقة ولا وجه له في العربيّة فهذا لا يقبل وإن وافق خطّ المصحف.

قال: ولكلّ صنف من هذه الأقسام تمثيل تركنا ذكره اختصارا. ثمّ انبرى المحقّق ابن الجزري لذاك التّمثيل الذي تركه مكّي اختصارا فقال:

"مثال القسم الأوّل: ملك ومالك ويخدعون ويخادعون وأوصى ووصى ويطوع وتطوع ونحو ذلك من القراءات المشهورة.

"ومثال الثّاني قراءة ابن مسعود وأبي الدّرداء: والذّكر والأنثى في قوله تعالى {وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى} بحذف لفظ ما خلق. وقراءة ابن عبّاس: وكان أمامهم ملك يأخذ كلّ سفينة صالحة غصبا بإبدال كلمة أمام من كلمة وراء وبزيادة كلمة صالحة وأمّا الغلام فكان كافرا بزيادة كلمة كافرا ونحو ذلك ممّا ثبت برواية الثّقات إلى أن قال:

"ومثال القسم الثّالث ممّا نقله غير ثقة كثير كما في كتب الشّواذ ممّا غالب إسناده ضعيف كقراءة ابن السميفع وأبي السمال وغيرهما في {نُنَجِّيكَ (هنا سقط. والصّواب ننحيك بالحاء المهملة في {نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ} إلخ) بِبَدَنِكَ} بالجيم المعجمة ولمن خلفك آية بفتح اللام أي من قوله خلفك بسكونها. وكالقراءة المنسوبة إلى الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه والتي جمعها أبو الفضل محمّد بن جعفر الخزاعي ونقلها عنه أبو القاسم الهذلي وغيره إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ برفع الهاء ونصب الهمزة يعني برفع لفظ الجلالة ونصب لفظ العلماء.

"وقد راج ذلك على أكثر المفسّرين ونسبها إليه فتكلّف توجيهها فإنّها لا أصل لها وإنّ أبا حنيفة لبريء منها.

"ومثال ما نقله ثقة ولا وجه له في العربيّة – ولا يصدر هذا إلّا على وجه السّهو والغلط وعدم الضّبط – يعرفه الأئمّة المحقّقون والحفّاظ الضّابطون وهو قليل جدّا بل لا يكاد يوجد.

"وقد جعل بعضهم منه رواية خارجة عن نافع معائش بالهمز ثمّ قال: ويدخل في هذين القسمين ما يذكره بعض المتأخّرين من شرّاح الشّاطبيّة في وقف حمزة نحو: أسمائهم وأولئك بيباء خالصة ونحو شركاؤهم وأحبّاؤهم بواو خالصة. ونحو بدأكم وأخاه بألف خالصة ونحو را في رأى وترى في تراءى واشمزت في اشمأزت وفادارأتم في فادارأتم بحذف الهمزة في ذلك كلّه مما يسمّونه التّخفيف الرّسمي ولا يجوز في وجه من وجوه العربيّة فإنّه إمّا أن يكون منقولا عن ثقة – ولا سبيل إلى ذلك – فهو ممّا لا يقبل إذ لا وجه له. وإمّا أن يكون منقولا عن غير ثقة فمنعه أحرى وردّه أولى. مع أنّي تتبّعت ذلك فلم أجده منصوصا لحمزة لا بطريق صحيحة ولا ضعيفة.

"ثم قال: ويبقى قسم مردود أيضا وهو ما وافق العربيّة والرّسم ولم ينقل البتّة. فهذا ردّه أحقّ ومنعه أشدّ ومرتكبه مرتكب لعظيم من الكبائر. وقد ذكر جواز ذلك عن محمّد بن الحسن بن مقسم البغدادي المقرئ النّحوي وكان بعد الثّلاثمائة.

"قال الإمام أبو طاهر بن أبي هاشم في كتابه البيان: وقد نبغ نابغ في عصرنا فزعم أنّ كلّ ما صحّ عنده وجه في العربيّة بحرف من القرآن يوافق المصحف فقراءته جائزة في الصّلاة وغيرها. فابتدع بدعة ضلّ بها قصد السّبيل [...]

"ملاحظة: إنّما اكتفى القرّاء في ضابط القراءة المشهورة بصحّة الإسناد مع الرّكنين الآخرين ولم يشترطوا التّواتر: مع أنّه لا بدّ منه في تحقّق القرآنيّة لأسباب ثلاثة:

"أحدها: أنّ هذا ضابط لا تعريف والتّواتر قد لوحظ في تعريف القرآن على أنّه شطر أو شرط على الأقلّ. ولم يلحظ في الضّابط لأنّه يغتفر في الضّوابط ما لا يغتفر في التّعاريف. فالضّوابط ليست لبيان الماهية والحقيقة.

"ثانيها: التّيسير على الطّالب في تمييز القراءات المقبولة من غيرها فإنّه يسهل عليه بمجرّد رعايته لهذا الضّابط أن يميّز القراءات المقبولة من غير المقبولة. أمّا إذا اشترط التّواتر فإنّه يصعب عليه ذلك التّمييز لأنّه يضطرّ في تحصيله إلى أن يصل إلى جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب في كلّ طبقة من طبقات الرّواية. وهيهات أن يتيسّر له ذلك.

"ثالثها: أنّ هذه الأركان الثّلاثة تكاد تكون مساوية للتّواتر في إفادة العلم القاطع بالقراءات المقبولة. بيان هذه المساواة أنّ ما بين دفّتي المصحف متواتر ومجمع عليه من الأمّة في أفضل عهودها وهو عهد الصّحابة فإذا صحّ سند القراءة ووافقت قواعد اللغة ثمّ جاءت موافقة لخطّ هذا المصحف المتواتر كانت هذه الموافقة قرينة على إفادة هذه الرّواية للعلم القاطع وإن كانت آحادا.

"ولا تنس ما هو مقرّر في علم الأثر من أنّ خبر الآحاد يفيد العلم إذا احتفّت به قرينة توجب ذلك.

"فكأنّ التّواتر كان يطلب تحصيله في الإسناد قبل أن يقوم المصحف وثيقة متواترة بالقرآن. أمّا بعد وجود هذا المصحف المجمع عليه فيكفي في الرّواية صحّتها وشهرتها ما وافقت رسم هذا المصحف ولسان العرب.

"قال صاحب الكواكب الدّريّة نقلا عن المحقّق ابن الجزري ما نصّه: قولنا: وصحّ سندها نعني به أن يروي تلك القراءة العدل الضّابط عن مثله وهكذا حتّى ينتهي وتكون مع ذلك مشهورة عند أئمّة هذا الشّأن الضّابطين له غير معدودة عندهم من الغلط أو ممّا شذّ به بعضهم.

"وقد شرط بعض المتأخّرين التّواتر في هذا الرّكن ولم يكتف بصحّة السّند وزعم أنّ القرآن لا يثبت إلّا بالتّواتر (أي في هذا الضّابط الذي لوحظ فيه وجود الرّكنيين الآخرين مع هذا الرّكن. وإنّما فسّرنا كلامه بذلك لأنّ التّواتر مجرّد شرط أو شطر في القرآن كما هو التّحقيق. ولأنّ موضوع حديثه هنا إنّما هو اشتراط التّواتر في هذا الرّكن الذي هو جزء من الضّابط، كما صرّح به أوّلا، كما يرشد إليه كلامه آخرا). وأنّ ما جاء مجيء الآحاد لا يثبت به قرآن. وهذا ممّا لا يخفى ما فيه فإنّ التّواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الرّكنين الآخرين من موافقة الرّسم وغيره. إذ ما ثبت من أحرف الخلاف متواترا عن النّبيّ ﷺ وجب قبوله وقطع بكونه قرآنا سواء وافق الرّسم أم خالفه.

"وبهذا التّوجيه الذي وجّهنا به الضّابط المذكور يهون اعتراض العلّامة النّويري في شرحه على الطّيبة إذ يقول ما نصّه: وقوله: وصحّ إسنادا ظاهره أنّ القرآن يكتفى في ثبوته مع الشّرطين المتقدّمين بصحّة السّند فقط ولا يحتاج إلى تواتر. وهذا قول حادث مخالف لإجماع الفقهاء والمحدّثين وغيرهم كما ستراه إن شاء الله تعالى. ولقد ضلّ بسبب هذا القول قوم فصاروا يقرؤون أحرفا لا يصحّ لها سند أصلا ويقولون: التّواتر ليس بشرط. وإذا طولبوا بسند صحيح لا يستطيعون ذلك. ولا بدّ لهذه المسألة من بعض بسط فلذلك لخّصت فيها مذاهب القرّاء والفقهاء الأربعة المشهورين وما ذكر الأصوليّون والمفسّرون وغيرهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين. وذكرت في هذا التّعليق المهمّ من ذلك لأنّه لا يحتمل التّطويل فأقول:

وتنوّع القراءات من حيثيّة السّند إلى ستّة أنواع:

"الأوّل المتواتر: وهو ما رواه جمع عن جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم: مثاله ما اتّفقت الطّرق في نقله عن السّبعة. وهذا هو الغالب في القراءات.

"الثّاني المشهور: هو ما صحّ سنده بأن رواه العدل الضّابط عن مثله وهكذا ووافق العربيّة ووافق أحد المصاحف العثمانيّة سواء أكان عن الأئمّة السّبعة أم العشرة أم غيرهم من الأئمّة المقبولين واشتهر عند القرّاء فلم يعدّوه من الغلط ولا من الشّذوذ إلّا أنّه لم يبلغ درجة المتواتر. مثاله: ما اختلفت الطّرق في نقله عن السّبعة فرواه بعض الرّواة عنهم دون بعض. ومن أشهر ما صنّف في هذين النّوعين التّيسير للدّاني والشّاطبيّة وطيبة النّشر في القراءات العشر.

"وهذان النّوعان هما اللذان يقرأ بهما مع وجوب اعتقادهما ولا يجوز إنكار شيء منهما.

"القرآن عند الجمهور من أئمّة المذاهب الأربعة منهم الغزالي وصدر الشّريعة وموفّق الدّين المقدسي وابن مفلح والطّوفي هو ما نقل بين دفّتي المصحف نقلا متواترا. وقال غيرهم: هو الكلام المنزّل على رسول الله ﷺ للإعجاز بسورة منه. وكلّ من قال بهذا الحدّ اشترط التّواتر كما قال ابن الحاجب رحمه الله تعالى للقطع بأنّ العادة تقضي بالتّواتر في تفاصيل مثله. والقائلون بالأوّل لم يحتاجوا للعادة لأنّ التّواتر عندهم جزء من الحدّ فلا تتصوّر ماهية القرآن إلّا به. وحينئذ فلا بدّ من التّواتر عند أئمّة المذاهب الأربعة ولم يخالف منهم أحد فيما علمت بعد الفحص الزّائد. وصرّح به جماعات لا يحصون كابن عبد البرّ وابن عطيّة وابن تيمية والتّونسي في تفسيره والنّووي والسّبكي والإسنوي والأذرعي والزّركشي والدّميري وابن الحاجب والشّيخ خليل وابن عرفة وغيرهم رحمهم الله تعالى. وأمّا القرّاء فأجمعوا في أوّل الزّمان على ذلك وكذلك في آخره لم يخالف من المتأخّرين إلّا أبو محمّد مكّي وتبعه بعض المتأخّرين. وهذا كلامهم (إلخ). ثمّ ساق نقولا كثيرة عزاها إليهم يقصر المقام هنا عن عرضها. وفيما ذكرناه كفاية. وهذا التّوجيه الذي وجّهنا به الضّابط السّالف يجعل الخلاف كأنّه لفظي ويسير بجماعات القرّاء على جدد الطّريق في تواتر القرآن ومن سلك الجدد أمن العثار". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 412 وما بعدها.

"النّوع الثّالث: ما صحّ سنده وخالف الرّسم أو العربيّة أو لم يشتهر الاشتهار المذكور. وهذا النّوع لا يقرأ به ولا يجب اعتقاده. من ذلك ما أخرجه الحاكم من طريق عاصم الجحدري عن أبي بكرة أنّ النّبيّ ﷺ قرأ: متكئين على رفارف خضر وعباقري حسان. ومنه قراءة لقد جاءكم رسول من أنفسكم بفتح الفاء.

"الرّابع الشّاذ: وهو ما لم يصحّ سنده كقراءة ابن السميفع: فاليوم ننحيك ببدنك بالحاء المهملة «لتكون لمن خلفك آية» بفتح اللام من كلمة {خَلَفَكَ}.

"الخامس الموضوع: وهو ما نسب إلى قائله من غير أصل. مثال ذلك القراءات التي جمعها محمّد بن جعفر الخزاعي ونسبها إلى أبي حنيفة [...]

"النّوع السّادس: ما يشبه المدرج من أنواع الحديث. وهو ما زيد في القراءات على وجه التفسير كقراءة سعد ابن أبي وقاص «وله أخ أو أخت من أمّ» بزيادة لفظ «من أمّ». وقراءة: «ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربّكم في مواسم الحجّ» بزيادة لفظ «في مواسم الحجّ» وقراءة الزّبير: ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويستعينون بالله على ما أصابهم بزيادة لفظ ويستعينون بالله على ما أصابهم. وإنّما كان شبيها ولم يكن مدرجا لأنّه وقع خلاف فيه. قال عمر رضي الله عنه: فما أدري أكانت قراءاته يعني الزّبير أم فسّر. أخرجه سعيد بن منصور وأخرجه ابن الأنباري وجزم بأنّه تفسير. وكان الحسن يقرأ: «وإن منكم إلا واردها» الورود: الدّخول. قال ابن الأنباري: قوله الورود: الدّخول تفسير من الحسن لمعنى الورود. وغلط فيه بعض الرواة فأدخله في القرآن.

"قال ابن الجزري في آخر كلامه: وربّما كانوا يدخلون التّفسير في الكلام إيضاحا لأنّهم متحقّقون لما تلقّوه عن رسول الله ﷺ قرآنا. فهم آمنون من الالتباس"[714].

---

[714] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 430 وما بعدها.

ولقد اختلفت الآراء في القراءات السّبع. ويقول محمّد عبد العظيم الزُّرقاني: "هنا يجد الباحث نفسه في معترك مليء بكثرة الخلافات واضطراب النّقول واتّساع المسافة بين المختلفين إلى حدّ بعيد.

"وإليك صورة مصغّرة تشهد فيها حرب الآراء والأفكار مشبوبة بين الكاتبين في هذا الموضوع:

"1- يبالغ بعضهم في الإشادة بالقراءات السّبع ويقول: من زعم أنّ القراءات السّبع لا يلزم فيها التّواتر فقوله كفر لأنّه يؤدّي إلى عدم تواتر القرآن جملة. ويعزى هذا الرّأي إلى مفتي البلاد الأندلسيّة الأستاذ أبي سعيد فرج بن لبّ "وقد تحمّس لرأيه كثيرا وألّف رسالة كبيرة في تأييد مذهبه والرّد على من ردّ عليه.

"ولكنّ دليله الذي استند إليه لا يسلم له فإنّ القول بعدم تواتر القراءات السّبع لا يستلزم القول بعدم تواتر القرآن. كيف وهناك فرق بين القرآن والقراءات السّبع بحيث يصحّ أن يكون القرآن متواترا في غير القراءات السّبع أو في القدر الذي اتّفق عليه القرّاء جميعا أو في القدر الذي اتّفق عدد يؤمن تواطؤهم على الكذب قرّاءً كانوا أو غير قرّاء بينما تكون القراءات السّبع غير متواترة وذلك في القدر الذي اختلف فيه القرّاء ولم يجتمع على روايته عدد يؤمن تواطؤهم على الكذب في كلّ طبقة وإن كان احتمالا ينفيه الواقع كما هو التّحقيق الآتي.

"2- يبالغ بعضهم في توهين القراءات السّبع والغضّ من شأنها فيزعم أنّه لا فرق بينها وبين سائر القراءات ويحكم بأنّ الجميع روايات آحاد. ويستدلّ على ذلك بأنّ القول بتواترها منكر يؤدّي إلى تكفير من طعن في شيء منها مع أنّ الطّعن وقع فعلا من بعض العلماء والأعلام.

"ونناقش هذا الدّليل بأنّا لا نسلّم أنّ إنكار شيء من القراءات يقتضي التّكفير على القول بتواترها. وإنّما يحكم بالتّكفير على من علم تواترها ثمّ أنكره. والشّيء قد يكون متواترا عند قوم غير متواتر عند آخرين وقد يكون متواترا في وقت دون آخر فطعن من طعن منهم يحمل على ما لم يعلموا تواتره منها وهذا لا ينفي التّواتر عند من علم به {وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ}.

"ويمكن مناقشة هذا الدّليل أيضا بأنّ طعن الطّاعنين إنّما هو فيما اختلف فيه وكان من قبيل الأداء. أمّا ما اتّفق عليه فليس بموضع طعن. ونحن لا نقول إلّا بتواتر ما اتّفق عليه دون ما اختلف فيه.

"3- يقول ابن السّبكي في جمع الجوامع وشارحه ومحشيه: القراءات السّبع متواترة تواترا تامّا أي نقلها عن النّبيّ ﷺ جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم وهلمّ جرّا.

"ولا يضرّ كون أسانيد القرّاء آحادا إذ تخصيصها بجماعة لا يمنع مجيء القراءات عن غيرهم بل هو الواقع فقد تلقّاها عن أهل كلّ بلد بقراءة إمامهم الجمّ الغفير عن مثلهم وهلمّ جرّا. وإنّما أسندت إلى الأئمّة المذكورين ورواتهم المذكورين في أسانيدهم لتصدّيهم لضبط حروفها وحفظ شيوخهم الكمّل فيها.

"وقد يناقش هذا بأنّها: لو تواترت جميعا، ما اختلف القرّاء في شيء منها؛ لكنّهم اختلفوا في أشياء منها؛ فإذا لا يسلّم أن تكون كلّها متواترة.

"ويجاب عن هذا بأنّ الخلاف لا ينفي التّواتر بل الكلّ متواتر وهم فيه مختلفون فإنّ كلّ حرف من الحروف السّبعة التي نزل بها القرآن بلّغه الرّسول ﷺ إلى جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب حفظا لهذا الكتاب وهم بلّغوه إلى أمثالهم وهكذا. ولا شكّ أنّ الحروف يخالف بعضها بعضا فلا جرم تواتر كلّ حرف عند من أخذ به وإن كان الآخر لم يعرفه ولم يأخذ به. وهنا يجتمع التّخالف والتّواتر. وهنا يستقيم القول بتواتر القراءات السّبع بل القراءات العشر كما يأتي.

"4- ويذهب ابن الحاجب إلى تواتر القراءات السّبع غير أنّه يستثني منها ما كان من قبيل الأداء كالمدّ والإمالة وتخفيف الهمزة. قال البنّاني على جمع الجوامع: وكأنّ وجه ذلك أنّ ما كان من قبيل الأداء بأن كان هيئة للفظ يتحقّق اللفظ بدونها كزيادة المدّ على أصله وما بعده من الأمثلة وما كان من هذا القبيل لا يضبطه السّماع عادة لأنّه يقبل الزّيادة والنّقصان بل هو أمر اجتهادي. وقد شرطوا في التّواتر ألّا يكون في الأصل عن اجتهاد. فإن قيل قد يتصوّر الضّبط في الطّبقة الأولى للعلم بضبطها ما سمعته منه ﷺ على الوجه الذي صدر منه من غير تفاوت بسبب تكرّر عرضها ما سمعته منه ﷺ. قلنا إن سلّم وقوع ذلك لم يفد إذ لا يأتي نظيره في بقيّة الطّبقات فإنّ الطّبقة الأولى لا تقدر عادة على القطع بأنّ ما تلقّته الثّانية جار على الوجه الذي نطق به النّبيّ ﷺ. وبما تقرّر علم أنّ الكلام فيما زاد على أصل المدّ وما بعده لا في الأصل فإنّه متواتر.

"الحاصل أنّه إن أريد بتواتر ما كان من قبيل الأداء تواتره باعتبار أصله كأن يراد تواتر المدّ من غير نظر لمقداره وتواتر الإمالة كذلك فالوجه خلاف ما قال ابن الحاجب للعلم بتواتر ذلك. وإن أريد تواتر الخصوصيّات الزّائدة على الأصل فالوجه ما قاله ابن الحاجب. قاله ابن قاسم بقليل من التّصرّف.

"لكنّنا إذا رجعنا لعبارة ابن الحاجب نجدها كما يقول في مختصر الأصول له: القراءات السّبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء كالمدّ والإمالة وتخفيف الهمزة ونحوه. وهذا زعم صريح منه بأنّ المدّ والإمالة وتخفيف الهمزة ونحوها من قبيل الأداء وأنّها غير متواترة. وهذا غير صحيح كما يأتيك نبؤه في مناقشة ابن الجزري له طويلا.

"5- يذهب أبو شامة إلى أنّ القراءات السّبع متواترة فيما اتّفقت الطّرق على نقله عن القرّاء، أمّا ما اختلفت الطّرق في نقله عنهم فليس بمتواتر سواء أكان الاختلاف في أداء الكلمة كما ذهب ابن الحاجب أم في لفظها. فالاستثناء هنا أعمّ ممّا استثناه ابن الحاجب. وعبارة أبي شامة في كتابه المرشد

الوجيز نصّها ما يأتي: ما شاع على ألسنة جماعة من متأخّري المقرئين وغيرهم من أنّ القراءات السّبع متواترة ونقول به فيما اتّفقت الطّرق على نقله عن القرّاء السّبعة دون ما اختلفت فيه بمعنى أنّه نفيت نسبته إليهم في بعض الطّرق. وذلك موجود في كتب القراءات لا سيما كتب المغاربة والمشارقة فبينهما تباين في مواضع كثيرة. والحاصل أنّا لا نلتزم التّواتر في جميع الألفاظ المختلف فيها بين القرّاء، أي منها المتواتر وهو ما اتّفقت الطّرق على نقله عنهم وغير المتواتر وهو ما اختلفت فيه بالمعنى السّابق. وهذا بظاهره يتناول ما ليس من قبيل الأداء وما هو من قبيله [...]

"ورأي أبو شامة هذا كنت أقول في الطّبعة الأولى إنّه أمثل الآراء فيما أرى وذلك لأمور أربعة:

"أوّلها: أنّه رأي سليم من التّوهينات التي نوقشت بها الآراء السّابقة.

"ثانيها: أنّه يستند إلى الواقع في دعواه وفي دليله. ذلك أنّ القراءات السّبع وقع اختلاف بعضها حقيقة في النّطق بألفاظ الكلمات تارة وبأداء تلك الألفاظ تارة أخرى. ومن هنا كانت الدّعوى مطابقة للواقع. ثمّ إنّ دليله يقوم على الواقع أيضا في أنّ بعض الرّوايات مضطربة في نسبتها إلى الأئمّة القرّاء، فبعضهم نفاها وبعضهم أثبتها. وذلك أمارة انتفاء التّواتر لأنّ الاتّفاق في كلّ طبقة من الجماعة الذين يؤمن تواطؤهم على الكذب لازم من لوازم التّواتر. وقد انتفى هذا الاتّفاق هنا فينتفي التّواتر لما هو معلوم من أنّه كلّما انتفى اللازم انتفى الملزوم.

"ثالثها: أنّ هذا الرّأي صادر عن أخصّائي متمهّر في القراءات وعلوم القرآن وهو أبو شامة وصاحب الدّار أدرى بما فيها.

"رابعها: أنّ هذا الرّأي يتّفق وما هو مقرّر لدى المحقّقين من أنّ القراءات قد تتوافر فيها الأركان الثّلاثة المذكورة في ذلك الضّابط المشهور وقد تنتفي هذه الأركان الثّلاثة كلّا أو بعضا لا فرق في هذا بين القراءات السّبع وغير السّبع على نحو ما تقدّم. ويتّفق هذا الرّأي أيضا وما صرّحوا به من تقسيم القراءات باعتبار السّند إلى ستّة أقسام كما سبق.

"استدراك:

"لكنّي بعد معاودة البحث والنّظر واتّساع أفق اطّلاعي فيما كتب أهل التّحقيق في هذا الشّأن تبيّن لي أنّ أبا شامة أخطأه الصّواب أيضا فيمن أخطأ وأنّني أخطأت في مشايعته وتأييده. ويضطرّني إنصاف الحقّ أن أكرّ على الوجوه التي أيّدته بها بين يديك فأنقضها وجها وجها. والرّجوع إلى الحقّ فضيلة.

"1- فرأي أبي شامة المسطور لم يسلم من مثل تلك التّوهينات التي نوقشت بها الآراء السّابقة، وسترى قريبا شدّة مناقشته الحساب في كلام ابن الجزري.

"2- ثمّ إنّ الغطاء قد انكشف عن أنّ القراءات السّبع بل القراءات العشر كلّها متواترة في الواقع وأنّ الخلاف بينها لا ينفي عنها التّواتر فقد يجتمع التّواتر والتّخالف كما بيّنّا عند عرض رأي ابن السّبكي وكما يستبين لك الأمر فيما يأتي من تحقيق ابن الجزري.

"3- أمّا أنّ أبا شامة أخصّائي متمهّر فسبحان من له العصمة والكمال لله تعالى وحده. على أنّ الذي ردّ عليه واخترنا رأيه – وهو ابن الجزري – أخصّائي متمهّر أيضا وإليه انتهت الزّعامة في هذا الفنّ حتّى إذا أطلق لقب المحقّق لم ينصرف إلّا إليه وكم ترك الأوّل للآخر.

"4- وأمّا ما قرّره المحقّقون من تقسيم القراءات إلى متواتر وغير متواتر فهو تقسيم لا يغني عن أبي شامة شيئا في رأيه هذا لأنّ كلامهم هناك كان في مطلق القراءات أمّا كلامنا وكلام أبي شامة هنا فهو في خصوص القراءات السّبع. وبينهما برزخ لا يبغيان.

"الآراء في القراءات الثّلاث المتمّمة للعشر:

"لقد علمت فيما سبق ما قيل في القراءات السّبع من أنّها متواترة أو غير متواترة. أمّا القراءات الثّلاث المكمّلة للعشر فقيل فيها بالتّواتر. ويعزى ذلك إلى ابن السّبكي. وقيل فيها بالصّحّة فقط ويعزى ذلك إلى الجلال المحلّي. وقيل فيها بالشّذوذ ويعزى ذلك إلى الفقهاء الذين يعتبرون كلّ ما وراء القراءات السّبع شاذّا.

"التّحقيق تواتر القراءات العشر كلّها:

"والتّحقيق الذي يؤيّده الدّليل هو أنّ القراءات العشر كلّها متواترة، وهو رأي المحقّقين من الأصوليّين والقرّاء كابن السّبكي وابن الجزري والنّويري، بل هو رأي أبي شامة في نقل آخر صحّحه النّاقلون عنه وجوّزوا أن يكون الرّأي الآنف مدسوسا عليه أو قاله أوّل أمره ثمّ رجع عنه بعد. ولعلّ من الصّواب والحكمة أن أترك الكلام هنا للمحقّق ابن الجزري يصول فيه ويجول ويسهب ويطرب واضعا للحقّ في نصابه دافعا للخطأ وشبهاته. فاقرأه واصبر على الإكثار والتّطويل فإنّ المقام دقيق وجليل {وَلا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ}.

"قال – رحمه الله – في كتابه منجد المقرئين ابتداءً من الصّفحة السّابعة والخمسين ما نصّه:

"الفصل الثّاني في أنّ القراءات العشر متواترة فرشا وأصولا حال اجتماعهم وافتراقهم وحلّ مشكل ذلك. اعلم أنّ العلماء بالغوا في ذلك نفيا وإثباتا وأنا أذكر أقوال كلٍّ ثمّ أبيّن الحقّ من ذلك. أمّا من قال بتواتر الفرش (يراد بالفرش الجزئيّات التي يقع الخلاف في قراءتها ولا يقاس عليها. كقراءة يخدعون في سورة البقرة لا يقاس عليها ما جاء في سورة النّساء من كلمة {يُخَادِعُونَ اللَّهَ} مع أنّ الخلاف وقع في

قراءة الأولى. ويراد بالأصول الكلّيّات التي تندرج تحتها الجزئيّات المتماثلة، كقواعد المدّ والهمز والإمالة) دون الأصول فابن الحاجب قال في مختصر الأصول: القراءات السّبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء كالمدّ والإمالة وتخفيف الهمزة ونحوه. فزعم أنّ المدّ والإمالة وما أشبه ذلك من الأصول كالإدغام وترقيق الرّاءات وتفخيم اللامات ونقل الحركة وتسهيل الهمزة من قبيل الأداء وأنّه غير متواتر. وهذا قول غير صحيح كما سنبيّنه. أمّا المدّ فأطلقه وتحته ما يسكب العبرات فإنّه إمّا أن يكون طبيعيّا أو عرضيّا. والطّبيعيّ هو الذي لا تقوم ذات حروف المدّ بدونه كالألف من قال والواو من يقول والياء من قيل. وهذا لا يقول مسلم بعدم تواتره إذ لا تمكن القراءة بدونه. والمدّ العرضيّ هو الذي يعرض زيادة على الطّبيعيّ لموجب إمّا سكون أو همز. فأمّا السّكون فقد يكون لازما كما في فواتح السّور وقد يكون مشدّدا نحو الم ق ن ولا الضّالين ونحوه فهذا يلحق بالطّبيعيّ لا يجوز فيه القصر لأنّ المدّ قام مقام حرف توصّلا للنّطق بالسّاكن. وقد أجمع المحقّقون من النّاس على مدّه قدرا سواء. وأمّا الهمز فعلى قسمين: الأوّل إمّا أن يكون حرف المدّ في كلمة والهمز في أخرى وهذا تسمّيه القرّاء منفصلا واختلفوا في مدّه وقصره وأكثرهم على المدّ فادّعاؤه عدم تواتر المدّ فيه ترجيح بلا مرجّح ولو قال العكس لكان أظهر لشبهته لأنّ أكثر القرّاء على المدّ. الثّاني أن يكون حرف المدّ والهمز في كلمة واحدة وهو الذي يسمّى متّصلا. وقد أجمع القرّاء سلفا وخلفا من كبير وصغير وشريف وحقير على مدّه لا خلاف بينهم في ذلك إلّا ما روي عن بعض من لا يعوّل عليه بطريق شاذّة فلا تجوز القراءة به. حتّى إنّ إمام الرّواية أبا القاسم الهذلي – الذي دخل المشرق والمغرب وأخذ القراءة عن ثلاثمائة وخمسة وستّين شيخا وقال: رحلت من آخر المغرب إلى فرغانة يمينا وشمالا وجبلا وبحرا وألّف كتابه الكامل الذي جمع فيه بين الذّرّة وأذن الجرّة من صحيح وشاذّ ومشهور ومنكر – قال في باب المدّ في فصل المتّصل: لم يختلف في هذا الفصل أنّه ممدود على وتيرة واحدة فالقرّاء فيه على نمط واحد وقدّروه بثلاث ألفات – إلى أن قال – وذكر العراقي أنّ الاختلاف في مدّ كلمة واحدة كالاختلاف في مدّ كلمتين ولم أسمع هذا لغيره. وطالما مارست الكتب والعلماء فلم أجد من يجعل مدّ الكلمة الواحدة كمدّ الكلمتين إلّا العراقي. قلت: والعراقي هو منصور بن أحمد المقرئ كان بخراسان. ولقد أخطأ في ذلك وشيوخه الذين قرأ عليهم نعرفهم الإمام أبو بكر بن مهران وأبو الفرج الشّنبوذي وإبراهيم بن أحمد المروزي ولم يرو عنهم شيء من ذلك في طريق من الطّرق.

"فإذا كان ذلك يجسر ابن الحاجب أو من هو أكبر منه على أن يقدم على ما أجمع عليه فيقول: هو غير متواتر فهذه أقسام المدّ العرضيّ أيضا متواترة: لا يشكّ في ذلك إلّا جاهل. وكيف يكون المدّ غير متواتر وقد أجمع عليه النّاس خلفا عن سلف؟

"فإن قيل: قد وجدنا القرّاء في بعض الكتب كالتّيسير للحافظ الدّاني وغيره جعل لهم فيما مدّ للهمز مراتب في المدّ إشباعا وتوسّطا وفوقه ودونه وهذا لا ينضبط إذ المدّ لا حدّ له. وما لا ينضبط كيف يكون متواترا؟ قلت: نحن لا ندّعي أنّ مراتبه متواترة وإن كان قد ادّعاه طائفة من القرّاء والأصوليّين. بل نقول: إنّ المدّ العرضيّ من حيث هو متواتر مقطوع به قرأ به النّبيّ ﷺ وأنزل الله تعالى عليه وأنّه ليس من قبيل الأداء فلا أقلّ من أن نقول القدر المشترك متواتر. وأمّا ما زاد على القدر المشترك كعاصم وحمزة وورش فهو إن لم يكن متواترا فصحيح مستفاض (كذا بالأصل. ولعلّ صوابه مستفيض) متلقّى بالقبول. ومن ادّعى تواتر الزّائد على القدر المشترك فليبيّن.

"وأمّا الإمالة على نوعيها فهي وضدّها لغتان فاشيتان من الأحرف السّبعة التي نزل بها القرآن مكتوبتان في المصاحف متواترتان وهل يقول أحد في لغة أجمع الصّحابة والمسلمون على كتابتها في المصاحف إنّها من قبيل الأداء؟ وقد نقل الحافظ الحجّة أبو عمرو الدّاني في كتابه إيجاز البيان الإجماع على أنّ الإمالة لغة لقبائل العرب دعاهم إلى الذّهاب إليها التماس الخفّة. وقال الإمام أبو القاسم الهذلي في كتاب الكامل: إنّ الإمالة والتّفخيم لغتان ليست إحداهما أقدم من الأخرى: بل نزل القرآن بهما جميعا — إلى أن قال — والجملة بعد التّطويل أنّ من قال إنّ الله تعالى لم ينزّل القرآن بالإمالة أخطأ وأعظم الفرية على الله تعالى وظنّ بالصّحابة خلاف ما هم عليه من الورع والتّقى.

"قلت: كأنّه يشير إلى كونهم كتبوا بالإمالة في المصاحف نحو يحيى وموسى وهدى ويسعى والهدى ويغشيها وجليها وآسى وآتينكم وما أشبه ذلك ممّا كتبوه بالياء على لغة الإمالة وكتبوا مواضع تشبه هذا بالألف على لغة الفتح منها قوله عزّ وجلّ في سورة إبراهيم: {وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} حتّى إنّهم كتبوا {تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ} في البقرة بالياء وكتبوا {سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ} بالألف وأيّ دليل أعظم من ذلك؟

"قال الهذلي: وقد أجمعت الأمّة من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا على الأخذ والقراءة والإقراء بالإمالة والتّفخيم. وذكر أشياء ثمّ قال: وما أحد من القرّاء إلّا رويت عنه إمالة قلّت أو كثرت إلى أن قال وهي يعني الإمالة لغة هوازن وبكر بن وائل وسعد بن بكر.

"وأمّا تخفيف الهمزة ونحوه من النّقل والإدغام وترقيق الرّاءات وتفخيم اللامات فمتواتر قطعا معلوم أنّه منزّل من الأحرف السّبعة ومن لغات العرب الذين لا يحسنون غيره، وكيف يكون غير متواتر أو من قبيل الأداء وقد أجمع القرّاء في مواضع على الإدغام في مثل {مُدَّكِرٍ، أَثْقَلَتْ (لعلّه يريد إدغام التّاء في الدّال) دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا، مَا لَكَ لا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ} وكذلك أجمع القرّاء في مواضع على تخفيف الهمز نحو {آلْآنَ، آللَّهُ، آلذَّكَرَيْنِ} في الاستفهام وفي مواضع على النّقل نحو {لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي} ويرى ونرى وعلى ترقيق الرّاءات في مواضع نحو {فِرْعَوْنَ، مِرْيَةٍ} وعلى تفخيم اللامات في مواضع نحو اسم الجلالة بعد الضّمّة والفتحة. وأجمع الصّحابة رضوان الله عليهم على كتابة الهمزة الثّانية من قوله تعالى في آل عمران {أَؤُنَبِّئُكُمْ} بواو. قال أبو عمرو الدّاني وغيره: إنّما كتبوا ذلك على إرادة تسهيل الهمزة بين بين. وكيف يكون ما أجمع عليه القرّاء أمما عن أمم غير متواتر. وإذا كان المدّ وتخفيف الهمز والإدغام غير متواتر على الإطلاق فما الذي يكون متواترا؟ أقصر الم ودابّة وأولئك الذي لم يقرأ به أحد من النّاس؟ أم تخفيف همزة {آلذَّكَرَيْنِ، آللَّهُ} الذي أجمع النّاس على أنّه لا يجوز وأنّه لحن؟ أم إظهار {مُدَّكِرٍ} الذي أجمع الصّحابة والمسلمون على كتابته وتلاوته بالإدغام؟ فليت شعري من الذي تقدّمه قبل بهذا القول فقفى أثره والظّاهر أنّه لمّا سمع قول النّاس: إنّ التّواتر فيما ليس من قبيل الأداء ظنّ أنّ المدّ والإمالة وتخفيف الهمز ونحوه من قبيل الأداء فقال غير مفكّر فيه. وإلاّ فالشّيخ أبو عمرو لو فكّر فيه لما أقدم عليه أو لو وقف على كلام إمام الأصوليّين من غير مدافعة القاضي أبي بكر بن الطّيّب الباقلاني في كتاب الانتصار حيث قال: جميع ما قرأ به قرّاء الأمصار ممّا اشتهر عنهم استفاض نقله. ولم يدخله في حكم الشّذوذ بل رآه سائغا جائزا من همز وإدغام ومدّ وتشديد وحذف وإمالة أو ترك ذلك كلّه أو شيء منه أو تقديم أو تأخير فإنّه كلّه منزّل من عند الله تعالى وممّا وقف الصّحابة على صحّته وخيّر بينه وبين غيره وصوّب للجميع القراءة به قال: ولو سوّغنا لبعض القرّاء إمالة ما لم يمله الرّسول ﷺ والصّحابة أو غير ذلك لسوّغنا لهم جميع قراءة الرّسول ﷺ ثمّ أطال — رحمه الله — الكلام على تقدير ذلك وجوّز أن يكون النّبيّ ﷺ أقرأ واحدا بعض القرآن بحرف وبعضه بحرف آخر على ما قد يراه أيسر على القارئ.

"قلت: وظهر من هذا أنّ اختلاف القرّاء في الشّيء الواحد مع اختلاف المواضع قد أخذه الصّحابي كذلك من رسول الله ﷺ وأقرأه كذلك إلى أن اتّصل بالقرّاء. نحو قراءة حفص مجريها بالإمالة فقط ولم يمل في القرآن غيره وقراءة ابن عامر إبراهام في مواضع محصورة وقراءة أبي جعفر يحزن في الأنبياء فقط بضمّ الياء وكسر الزّاي وفي باقي القرآن بفتح الياء وضمّ الزّاي وقراءة نافع عكسه في جميع القرآن بضمّ

الياء وكسر الزّاي إلّا في الأنبياء فإنّه فتح الياء وضمّ الزّاي وشبه ذلك ممّا يقول القرّاء عنه: جمع بين اللغتين. وليت الإمام ابن الحاجب أخلى كتابه من ذكر القراءات وتواترها كما أخلى غيره كتبهم منها. وإذ قد ذكرها فليته لم يتعرّض إلى ما كان من قبيل الأداء. وإذ قد تعرّض فليته سكت عن التّمثيل فإنّه إذا ثبت أنّ شيئا من القراءات من قبيل الأداء لم يكن متواترا عن النّبيّ ﷺ كتقسيم وقف حمزة وهشام وأنواع تسهيله فإنّه وإن تواتر تخفيف الهمز في الوقف عن رسول الله ﷺ فلم يتواتر أنّه وقف على موضع بخمسين وجها ولا بعشرين ولا بنحو ذلك. وإنّما إن صحّ شيء منها فوجه والباقي لا شكّ أنّه من قبيل الأداء (لعلّك فهمت أنّ مرادهم بكلمة من قبيل الأداء ما يتّصل بتقدير الأصول المتواترة. مثلا المدّ للهمز أصل جاء متواترا. أمّا تقديره بأربع حركات أو ستّ فليس بمتواتر، لأنّه لا يسهل ضبطه. وقيل فيه بالتّواتر أيضا). ولما قال ابن السّبكي في كتابه جمع الجوامع: والسّبع متواترة قيل: فيما ليس من قبيل الأداء كالمدّ والإمالة وتخفيف الهمز ونحوه وسئل عن زيادته على ابن الحاجب قيل المقتضية لاختياره أن ما هو من قبيل الأداء كالمدّ والإمالة إلى آخره متواتر فأجاب – رحمه الله – في كتابه منع الموانع: اعلم أنّ السّبع متواترة والمدّ متواتر والإمالة متواترة كلّ هذا بيّن لا شكّ فيه. وقول ابن الحاجب: فيما ليس من قبيل الأداء صحيح لو تجرّد عن قوله: كالمدّ والإمالة. لكنّ تمثيله بهما أوجب فساده كما سنوضّحه من بعد فلذلك قلنا: قيل ليتبيّن أنّ القول بأنّ المدّ والإمالة والتّخفيف غير متواترة ضعيف عندنا بل هي متواترة. ثمّ أخذ يذكر المدّ والإمالة والتّخفيف – إلى أن قال – فإذا عرفت ذلك فكلامنا قاض بتواتر السّبع. ومن السّبع مطلق المدّ والإمالة وتخفيف الهمز بلا شكّ. أمّا من قال: إنّ القراءات متواترة حال اجتماع القرّاء لا حال افتراقهم فأبو شامة قال في المرشد الوجيز في الباب الخامس منه: فإنّ القراءات المنسوبة إلى كلّ قارئ من السّبعة وغيرهم منقسمة إلى المجمع عليه والشّاذ غير أنّ هؤلاء السّبعة لشهرتهم وكثرة الصّحيح في قراءتهم تركن النّفس إلى ما نقل عنهم فوق ما نقل عن غيرهم. فممّا نسب إليهم وفيه إنكار أهل اللغة وغيرهم الجمع بين السّاكنين في تاءات البزي وإدغام أبي عمرو وقراءة حمزة فما «استطاعوا» وتسكين من أسكن «بارئكم» ونحوه «وسبأ ويا بني ومكر السيئ» وإشباع الياء في «يرتقي ويتقي ويبصر (كذا بالأصل فتأمّله) وأفئدة من النّاس» وقراءة ملائكة بفتح الهمزة وهمز ساقها (لعلّ الصّواب سوقه من قوله سبحانه: {فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ} فتدبّر) وخفض والأرحام في أوّل النّساء ونصب كن فيكون والفصل بين المتضايفين في الأنعام وغير ذلك إلى أن قال: فكلّ ذلك محمول على قلّة ضبط الرّواة فيه ثمّ قال: إن صحّ النّقل فيه فهو من بقايا الأحرف السّبعة التي كانت القراءة المباحة عليه على ما هو جائز في العربيّة فصيحا كان أو دون ذلك. وأمّا بعد كتابة المصاحف على اللفظ

المنزّل فلا ينبغي قراءة ذلك اللفظ إلّا على اللغة الفصحى من لغة قريش وما نسبها حملا لقراءة النّبيّ ﷺ والسّادة من أصحابه على ما هو اللائق فإنّهم إنّما كتبوه على لغة قريش فكذا قراءتهم به. قال: وقد شاع على ألسنة جماعة من المقرئين المتأخّرين وغيرهم من المقلّدين: أنّ القراءات السّبع كلّها متواترة أي في كلّ فرد ممّن روى عن هؤلاء الأئمّة السّبعة. قالوا: والقطع بأنّها منزّلة من عند الله تعالى واجب. قال: ونحن بهذا نقول لكن فيما اجتمعت على نقله عنهم الطّرق واتّفقت عليه الفرق من غير نكير له مع أنّه شاع واشتهر واستفاض فلا أقلّ من اشتراط ذلك إذا لم يتّفق التّواتر في بعضها.

"فانظر يا أخي إلى هذا الكلام السّاقط الذي خرج من غير تأمّل المتناقض في غير موضع في هذه الكلمات اليسيرة أوقفت عليه شيخنا الإمام وليّ الله تعالى أبا محمّد بن محمّد بن محمّد الجمّالي رضي الله عنه فقال: ينبغي أن يعدم هذا الكتاب من الوجود ولا يظهر البتّة وإنّه طعن في الدّين. قلت: ونحن يشهد الله أنّنا لا نقصد إسقاط الإمام أبي شامة إذ الجواد قد يعثر ولا يجهل قدره. بل الحقّ أحقّ أن يتّبع. ولكن نقصد التّنبيه على هذه الزلّة المزلّة ليحذر منها من لا معرفة له بأقوال النّاس ولا اطّلاع له على أحوال الأئمّة.

"أمّا قوله: فممّا نسب إليهم وفيه إنكار أهل اللغة (إلخ) فغير لائق بمثله أن يجعل ما ذكره منكرا عند أهل اللغة. وعلماء اللغة والإعراب الذين عليهم الاعتماد سلفا وخلفا يوجّهونها ويستدلّون بها. وأنّى يسعهم إنكار قراءة تواترت أو استفاضت عن رسول الله ﷺ إلّا نويس لا اعتبار بهم ولا معرفة لهم بالقراءات ولا بالآثار جمدوا على ما علموا من القياسات وظنّوا أنّهم أحاطوا بجميع لغات العرب أفصحها وفصيحها حتّى لو قيل لأحدهم شيء من القرآن على غير النّحو الذي أنزل الله يوافق قياسا ظاهرا عنده ولم يقرأ بذلك أحد لقطع له بالصّحّة. كما أنّه لو سئل عن قراءة متواترة لا يعرف لها قياسا لأنكرها ولقطع بشذوذها حتّى إنّ بعضهم قطع في قوله عزّ وجلّ: {مَا لَكَ لا تَأْمَنَّا} بأنّ الإدغام الذي أجمع عليه الصّحابة رضي الله عنهم والمسلمون لحن وأنّه لا يجوز عند العرب لأنّ الفعل الذي هو تأمن مرفوع فلا وجه لسكونه حتّى يدغم في النّون التي تليه. فانظر يا أخي إلى قلّة حياء هؤلاء من الله تعالى. يجعلون ما عرفوه من القياس أصلا والقرآن العظيم فرعا حاشا العلماء المقتدى بهم من أئمّة اللغة والإعراب من ذلك. بل يجيئون إلى كلّ حرف ممّا تقدّم ونحوه يبالغون في توجيهه والإنكار على من أنكره. حتّى إنّ إمام اللغة والنّحو أبا عبد الله محمّد بن مالك قال في منظومته الكافية الشّافية في الفصل بين المتضايفين:

"وعمدتي قراءة ابن عامر ... فكم لها من عاضد وناصر

"ولولا خوف الطّول وخروج الكتاب عن مقصوده لأوردت ما زعم أنّ أهل اللغة أنكروه وذكرت أقوالهم فيها ولكن إن مدّ الله في الأجل لأضعن كتابا مستقلّا في ذلك يشفي القلب ويشرح الصّدر أذكر فيه جميع ما أنكره من لا معرفة له بقراءة السّبعة والعشرة. ولله درّ الإمام أبي نصر الشّيرازي حيث حكى في تفسيره عند قوله تعالى: {وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ} كلام الزّجاجي في تضعيف قرّاء الخفض. ثمّ قال: ومثل هذا الكلام مردود عند أئمّة الدّين لأنّ القراءات التي قرأ بها أئمّة القرّاء ثبتت عن النّبيّ ﷺ فمن ردّ ذلك فقد ردّ على النّبيّ ﷺ واستقبح ما قرأ به. وهذا مقام محظور لا يقلّد فيه أئمّة اللغة والنّحو. ولعلّهم أرادوا أنّه صحيح فصيح وإن كان غيره أفصح منه فإنّا لا ندّعي أنّ كلّ ما في القراءات على أرفع الدّرجات من الفصاحة.

"وقال الإمام الحافظ أبو عمرو الدّاني في كتابه جامع البيان عند ذكر إسكان بارئكم ويأمركم لأبي عمرو بن العلاء: وأئمّة القرّاء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربيّة. بل على الأثبت في الأثر والأصحّ في النّقل. والرّواية إذا ثبتت عندهم لم يردّها قياس عربيّة ولا فشوّ لغة لأنّ القراءة سنّة متّبعة فلزم قبولها والمصير إليها.

"قلت: ثمّ لم يكف الإمام أبا شامة حتّى قال: فكلّ ذلك يعني ما تقدّم محمول على قلّة ضبط الرّواة. لا والله بل كلّه محمول على كثرة الجهل ممّن لا يعرف لها أوجها وشواهد صحيحة تخرج عليها كما سنبيّنه إن شاء الله تعالى في الكتاب الذي وعدنا به آنفا إذ هي ثابتة مستفاضة ورواتها أئمّة ثقات. وإن كان ذلك محمولا على قلّة ضبطهم فليت شعري أكان الدّين قد هان أهله حتّى يجيء شخص في ذلك الصّدر يدخل في القراءة بقلّة ضبطه ما ليس منها فيسمع منه ويأخذ عنه ويقرأ به في الصّلاة وغيرها ويذكره الأئمّة في كتبهم ويقرؤون به ويستفاض ولم يزل كذلك إلى زماننا هذا لا يمنع أحد من أئمّة الدّين القراءة به مع أنّ الإجماع منعقد على أنّ من زاد حركة أو حرفا في القرآن أو نقّص من تلقاء نفسه مصرّا على ذلك يكفر والله جلّ وعلا تولّى حفظه: {لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ}. وأعظم من ذلك تنزّله إذ قال: وعلى تقدير صحّتها وأنّها من الأحرف السّبعة لا ينبغي قراءتها حملا لقرّاء النّبيّ ﷺ وأصحابه على ما هو اللائق بهم. فإذا كان النّبيّ ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم لم يقرؤوا بها مع تقدير صحّتها وأنّها من الأحرف السّبعة فمن أوصلها إلى هؤلاء الذين قرؤوا بها؟

"ثمّ يقول: فلا أقلّ من اشتراط ذلك يعني اشتراط الشّهرة والاستفاضة. قلت: ألا تنظرون إلى هذا القول؟ ثمّ أأحد في الدّنيا يقول: إنّ قراءة ابن عامر وحمزة وأبي عمرو ومن اجتمع عليه أهل الحرمين والشّام أبي جعفر ونافع وابن كثير وابن عامر وقراءة البزي وقنبل وهشام إنّ تلك غير مشهورة ولا

مستفاضة وإن لم تكن متواترة؟ هذا كلام من لم يدر ما يقول حاشا الإمام أبا شامة منه. وأنا من فرط اعتقادي فيه أكاد أجزم بأنّه ليس من كلامه في شيء. ربّما يكون بعض الجهلة المتعصّبين ألحقه بكتابه أو أنّه ألّف هذا الكتاب أوّل أمره كما يقع لكثير من المصنّفين. وإلّا فهو في غيره من مصنّفاته كشرحه على الشّاطبيّة بالغ في الانتصار والتّوجيه لقراءة حمزة والأرحام بالخفض والفصل بين المتضايفين. ثم قال في الفصل: ولا التفات إلى قول من زعم أنّه لم يأت في الكلام مثله لأنّه ناف ومن أسند هذه القراءة مثبت والإثبات مرجّح على النّفي بالإجماع. قال: ولو نقل إلى هذا الزّاعم عن العرب أنّه استعمله في النّثر لرجع عن قوله. فما باله ما يكتفي بناقلي القراءة من التّابعين عن الصّحابة رضي الله عنهم ثمّ أخذ في تقرير ذلك. قلت: هذا الكلام مباين لما تقدّم وليس منه في شيء. وهو الأليق بمثله رحمه الله.

"ثمّ قال أبو شامة في المرشد بعد ذلك القول: فالحاصل أنّا لسنا ممّن يلتزم التّواتر في جميع الألفاظ المختلف فيها. قلت: ونحن كذلك لكن في القليل منها كما تقدّم في الباب الثّاني (يشير بذلك إلى مثل قراءة هشام {أَفْئِدَةً} بياء بعد الهمز. فإنّه اعتبره صحيحا مقطوعا به وإن لم يتواتر، لأنّ استفاضته وموافقته الرّسم والعربيّة قرائن مثلها يفيد العلم في غير المتواتر. انظر المنجد، ص 19).

"قال: وغاية ما يبديه مدّعي تواتر المشهور منها كإدغام أبي عمرو ونقل الحركة لورش وصلة ميم الجمع وها الكناية لابن كثير أنّه متواتر عن ذلك الإمام الذي نسبت تلك القراءة إليه بعد أن يجهد نفسه في استواء الطّرفين والواسطة إلّا أنّه بقي عليه التّواتر من ذلك الإمام إلى النّبيّ ﷺ في كلّ فرد فرد من ذلك. ومن ثمّ تسكب العبرات فإنّها من ثمّ لم ينقلها إلّا آحاد إلّا اليسير منها.

"قلت: هذا من جنس ذلك الكلام المتقدّم. أوقفت عليه شيخنا الإمام واحد زمانه شمس الدّين محمّد بن أحمد الخطيب ببيرود الشّافعي فقال لي: معذور أبو شامة حيث إنّ القراءات كالحديث مخرجها كمخرجه إذا كان مدارها على واحد كانت آحاديّة وخفي عليه أنّها نسبت إلى ذلك الإمام اصطلاحا وإلّا فكلّ أهل بلدة كانوا يقرؤونها أخذوها أمما عن أمم. ولو انفرد واحد بقراءة دون أهل بلده لم يوافقه على ذلك أحد بل كانوا يجتنبونها ويأمرون باجتنابها. قلت: صدق. وممّا يدلّ على هذا ما قال ابن مجاهد: قال لي قنبل: قال القواس في سنة سبع وثلاثين ومائتين: الق هذا الرّجل يعني البزي فقل له: هذا الحرف ليس من قراءتنا. يعني {وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ} مخفّفا. وإنّما يخفّف من الميت من قد مات ومن لم يمت فهو مشدّد. فلقيت البزي فأخبرته فقال له: قد رجعت عنه وقال محمّد ابن صالح: سمعت رجلا يقول لأبي عمرو: كيف تقرأ {لا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ. وَلا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ}؟ فقال: {لا يُعَذِّبُ} بالكسر. فقال له الرجل: كيف؟ وقد جاء عن النّبيّ ﷺ لا يعذّب بالفتح. فقال له أبو عمرو: لو سمت

الرّجل الذي قال: سمت النّبيّ ﷺ ما أخذته عنه. أو تدري ما ذاك؟ لأنّي أتّهم الواحد الشّاذ إذا كان على خلاف ما جاءت به العامّة. قال الشّيخ أبو الحسن السّخاوي: وقراءة الفتح أيضا ثابتة بالتّواتر. قلت: صدق لأنّها قراءة الكسائي. قال السّخاوي: وقد تواتر الخبر عند قوم دون قوم. وإنّما أنكرها أبو عمرو لأنّها لم تبلغه على وجه التّواتر.

"قلت: وهذا كان من شأنهم على أنّ تعيين هؤلاء القرّاء ليس بلازم ولو عيّن غير هؤلاء لجاز. وتعيينهم إمّا لكونهم تصدّو للإقراء أكثر من غيرهم أو لأنّهم شيوخ المعيّن كما تقدّم. ومن ثمّ كره من كره من السّلف أن تنسب القراءة إلى أحد. روى ابن أبي داود عن إبراهيم النّخعي قال: كانوا يكرهون سند فلان وقراءة فلان. قلت: وذلك خوفا ممّا توهّمه أبو شامة من القراءة إذا نسبت إلى شخص تكون آحاديّة. ولم يدر أنّ كلّ قراءة نسبت إلى قارئ من هؤلاء كان قرّاؤها زمن قارئها وقبله أكثر من قرائها في هذا الزّمن وأضعافهم. ولو لم يكن انفراد القرّاء متواترا لكان بعض القرآن غير متواتر لأنّا نجد في القرآن أحرفا تختلف القرّاء فيها وكلّ منهم على قراءة لا توافق الآخر كأرجه وغيرها فلا يكون شيء منها متواترا. وأيضا قراءة من قرأ مالك ويخادعون فكثير من القرآن غير متواتر لأنّ التّواتر لا يثبت باثنين ولا بثلاثة.

"قال الإمام الجعبري في رسالته: وكلّ وجه من وجوه قراءته كذلك يعني متواترا لأنّها أبعاضه. ثم قال: فظهر من هذا فساد قول من قال: هو متواتر دونها إذ هو عبارة عن مجموعها.

"ثمّ قال ابن الجزري: وممّا يحقّق لك أنّ قراءة أهل كلّ بلد متواترة بالنّسبة إليهم أنّ الإمام الشّافعي رضي الله عنه جعل البسملة من القرآن مع أنّ روايته عن شيخه مالك تقتضي عدم كونها من القرآن لأنّه من أهل مكّة وهم يثبتون البسملة بين السّورتين ويعدّونها من أوّل الفاتحة آية وهو قرأ قراءة ابن كثير على إسماعيل القسط عن ابن كثير فلم يعتمد في روايته عن مالك في عدم البسملة لأنّها آحاد واعتمد على قراءة ابن كثير لأنّها متواترة وهذا لطيف فتأمّله فإنّني كنت أجد في كتب أصحابنا يقولون: إنّ الشّافعي رضي الله عنه روى حديث عدم البسملة عن مالك ولم يعوّل عليه فدلّ على أنّه ظهرت له فيه علّة وإلّا لما ترك العمل به. قلت: ولم أر أحدا من أصحابنا بيّن العلّة فبينا أنا ليلة مفكّر إذ فتح الله تعالى بما تقدّم — والله تعالى أعلم — أنّها هي العلّة مع أنّي قرأت القرآن برواية إمامنا الشّافعي عن ابن كثير كالبزي وقنبل. ولما علم بذلك بعض أصحابنا من كبار الأئمّة الشّافعيّة قال لي: أريد أن أقرأ عليك القرآن بها.

"وممّا يزيدك تحقيقا ما قاله أبو حاتم السّجستاني قال: أوّل من تتبّع بالبصرة وجوه القراءات وألّفها وتتبّع الشّاذ منها هارون بن موسى الأعور. قال: وكان من القرّاء. فكره النّاس ذلك وقالوا: قد أساء حين ألّفها. وذلك أنّ القراءة إنّما يأخذها قرون وأمّة عن أفواه أمّة ولا يلتفت منها إلّا ما جاء من راو راو. قلت: يعني آحادا آحادا.

"وقال الحافظ العلّامة أبو سعيد خليل كيكلدي العلائي في كتابه المجموع المذهب: وللشّيخ شهاب الدّين أبي شامة في كتابه المرشد الوجيز وغيره كلام في الفرق بين القراءات السّبع (كذا بالأصل. ولعلّه قد سقطت هنا كلمة المتواتر، ولعلّ كلمة والشّاذّة أصلها والشّاذّ بدون تاء مربوطة. فتدبّر) والشّاذّة منها. و(كذا بالأصل. ولعلّه قد سقطت هنا كلمة في ويكون الصّواب: وفي كلام غيره فتأمّل) كلام غيره من متقدّمي القرّاء ما يوهم أنّ القراءات السّبع ليست متواترة كلّها وأنّ أعلاها ما اجتمع فيه صحّة السّند وموافقة خطّ المصحف الإمام والفصيح من لغة العرب وأنّه يكفي فيها الاستفاضة وليس الأمر كما ذكر هؤلاء. والشّبهة دخلت عليهم مع انحصار أسانيدها في رجال معروفين وظنّوها كاجتهاد الآحاد (لعلّ أصله: فظنّوها كأخبار الآحاد).

"قلت: وقد سألت شيخنا إمام الأئمّة أبا المعالي رحمه الله تعالى عن هذا الموضع فقال: انحصار الأسانيد في طائفة لا يمنع مجيء القرآن عن غيرهم. فلقد كان يتلقّاه أهل كلّ بلد يقرؤه منهم الجمّ الغفير عن مثلهم وكذلك دائما. والتّواتر حاصل لهم. ولكنّ الأئمّة الذين تصدّوا لضبط الحروف وحفظوا شيوخهم منها وجاء السّند من جهتهم (لعلّ في هذا الموضع سقطا).

"وهذه الأخبار الواردة في حجّة الوداع ونحوها أجلى (لعلّ في هذا الموضع سقطا) ولم تزل حجّة الوداع منقولة فمن (صواب هذه الفاء أن تكون عينا أو ميما أو باء) يحصل بهم التّواتر عن مثلهم في كلّ عصر فهذه كذلك. وقال هذا موضع ينبغي التّنبّه له. انتهى والله أعلم.

"ذلك ما قاله العلّامة ابن الجزري في هذا المقام من كتابه المنجد ولعلّه فصل الخطاب في هذا الموضوع ولذلك آثرنا أن ننقله إليك محاولين حسن عرضه وضبطه والتّعليق عليه مختصرا بقدر الإمكان. ولقد كنت أودّ أن تكون النّسخة التي نقلت منها أكثر تحريرا ممّا رأيت ولكن ما الحيلة؟ وهي أوّل طبعة عن نسخة مخطوطة برواق المغاربة من الأزهر الشّريف ومن شأن البدايات أن يكون فيها نقص ثمّ تصير إلى الكمال في النّهاية إن شاء الله [...]

"حكم ما وراء العشر:

"وقع الخلاف أيضا في القراءات الأربع التي تزيد على العشر وتكمّل الأربع عشرة: فقيل بتواتر بعضها. وقيل بصحّتها. وقيل: بشذوذها إطلاقا في الكلّ. وقيل: إنّ المسألة ليست مسألة أشخاص ولا أعداد بل هي قواعد ومبادئ. فأيّما قراءة تحقّقت فيها الأركان الثّلاثة لذلك الضّابط المشهور فهي مقبولة وإلّا فهي مردودة. لا فرق بين قراءات القرّاء السّبع والقرّاء العشر والقرّاء الأربعة عشر وغيرهم فالميزان واحد في الكلّ والحقّ أحقّ أن يتّبع.

"قال صاحب الشّافي: التّمسّك بقراء سبعة من القرّاء دون غيرهم ليس فيه أثر ولا سنّة وإنّما هو من جمع بعض المتأخّرين فانتشروا. ووهم من قال: إنّه لا تجوز الزّيادة على ذلك. وذلك لم يقل به أحد.

"وقال الكواشي: كلّ ما صحّ سنده واستقام وجهه في العربيّة ووافق خطّ المصحف الإمام فهو من السّبعة المنصوصة. يريد السّبعة الأحرف في الحديث النّبويّ المعروف. ثمّ قال: وقد اشتدّ إنكار أئمّة هذا الشّأن على من ظنّ انحصار القراءات المشهورة في مثل ما في التّيسير والشّاطبيّة.

"وهذا رأي قريب من الصّواب لولا أنّه لم يقصر نظره على ما هو الواقع القائم بيننا اليوم من القراءات ولم يطبّق الحكم ولم يفصله فيه بل ساق الكلام عامّا كما ترى.

"والتّحقيق هو ما ذهب إليه أبو الخير بن الجزري من أنّ القراءات العشر التي بين أيدينا اليوم متواترة دون غيرها. قال في منجد المقرئين ما يفيد أنّ الذي جمع في زمننا هذه الأركان الثّلاثة أي في ذلك الضّابط المشهور مع ملاحظة إبدال شرط صحّة الإسناد بتواتره هو قراءة الأئمّة العشرة التي أجمع النّاس على تلقّيها بالقبول. أخذها الخلف عن السّلف إلى أن وصلت إلى زماننا. فقراءة أحدهم كقراءة الباقين في كونها مقطوعا بها. أمّا قول من قال: إنّ القراءات المتواترة لا حدّ لها فإن أراد القراءات المعروفة في زماننا فغير صحيح لأنّه لا يوجد اليوم قراءة متواترة وراء القراءات العشر. وإن أراد ما يشمل قراءات الصّدر الأوّل فمحتمل.

"ثمّ إنّ غير المتواتر من القراءات على قسمين:

"القسم الأوّل ما صحّ سنده بنقل العدل الضّابط عن مثله إلى منتهاه ووافق العربيّة والرّسم. وهذا ضربان ضرب استفاض نقله وتلقّته الأمّة بالقبول كما انفرد به الرّواة وبعض الكتب المعتبرة أو كمراتب القرّاء في المدّ ونحو ذلك فهذا صحيح مقطوع به وبأنّه منزّل من عند الله على النّبيّ ﷺ من الأحرف السّبعة. وهذا الضّرب يلحق بالقراءة المتواترة وإن لم يبلغ مبلغها لأنّه من قبيل أخبار الآحاد التي احتفّت بها قرائن تفيد العلم. والضّرب الثّاني لم تتلقّه الأمّة بالقبول ولم يستفض. وهذا فيه خلاف العلماء: منهم من يجوّز القراءات والصّلاة به ومنهم من يمنع القراءة بما وراء العشر منع تحريم لا كراهة. قال ابن السّبكي

في جمع الجوامع: ولا تجوز القراءة بالشّاذ: والصّحيح أنّ ما وراء العشر فهو شاذ وفاقا للبغوي والشّيخ الإمام. ويريد بالشّيخ الإمام والده مجتهد العصر أبا الحسن علي بن عبد الكافي السّبكي.

"القسم الثّاني من القراءة الصّحيحة ما وافق العربيّة وصحّ سنده وخالف الرّسم كالذي يرد عن طريق صحيح من زيادة ونقص وإبدال كلمة بأخرى ممّا جاء عن أبي الدّرداء وعمر وابن مسعود وغيرهم فهذه القراءة تسمّى اليوم شاذّة لكونها شذّت عن رسم المصحف المجمع عليه وإن كان إسنادها صحيحا. فلا تجوز القراءة بها لا في الصّلاة ولا في غيرها. قال الإمام أبو عمر بن عبد البرّ في كتاب التّمهيد: وقال مالك إنّ من قرأ في صلاته بقراءة ابن مسعود أو غيره من الصّحابة ممّا يخالف المصحف لم يصلّ وراءه. وعلماء المسلمين مجمعون على ذلك إلّا قوما شذّوا لا يعرج عليهم.

"وحكى ابن عبد البرّ الإجماع أيضا على أنّه لا تجوز القراءة بالشّاذ.

"وقال ابن الجزري: قال أصحابنا من الشّافعية وغيره: لو قرأ بالشّاذ في صلاته بطلت صلاته إن كان عالما. وإن كان جاهلا لم تبطل ولكن لا تحسب له تلك القراءة.

"واتّفق علماء بغداد على تأديب الإمام ابن شنبوذ واستتابته على قراءته وإقرائه بالشّاذ. ذلك كلّه فيما صحّ فيه النّقل والعربيّة ولكنّه خالف الرّسم.

"أمّا ما لم يصحّ فيه نقل فهو أقلّ من أن يسمّى شاذّا ولو وافق العربيّة والرّسم. بل هو قراءة مكذوبة يكفر متعمّدها.

"حكى المحقّق ابن الجزري أنّ استفتاء رفع من العجم إلى دمشق في حدود الأربعين والستّمائة صورته: هل تجوز القراءة بالشّاذ؟ وهل يجوز أن يقرأ القارئ عشرا كلّ آية بقراءة ورواية؟ فأجاب عليه الإمامان: أبو عمرو بن الصّلاح وأبو عمرو بن الحاجب.

"أمّا ابن الصّلاح فقال: يشترط أن يكون المقروء به تواتر نقله عن رسول الله ﷺ قرآنا واستفاض نقله كذلك. وتلقّته الأمّة بالقبول كهذه القراءات السّبع لأنّ المعتبر في ذلك اليقين والقطع على ما تقرّر وتمهّد في الأصول. فما لم يوجد فيه ذلك كما عدا السّبع أو كما عدا العشر فممنوع من القراءة به منع تحريم لا منع كراهة في الصّلاة وخارج الصّلاة وممنوع من عرف المصادر والمعاني ومن لم يعرف ذلك وواجب على من قدر على الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر أن يقوم بواجب ذلك. وإنّما نقلها من نقلها من العلماء لفوائد فيها تتعلّق بعلم العربيّة لا للقراءة بها. هذا طريق من استقام سبيله. ثمّ قال: والقراءة الشّاذة ما نقل قرآنا من غير تواتر ولا استفاضة متلقّاة بالقبول من الأمّة كما اشتمل عليه المحتسب لابن جنّي وغيره. وأمّا القراءة بالمعنى من غير أن ينقل قرآنا فليس ذلك من القراءات الشّاذة

وينبغي بعد ما تقدّم أن نأتي بملاحظات:

"أوّلها – أنّ القراءة لا تكون قرآنا إلّا إن كانت متواترة لأنّ التّواتر شرط في القرآنيّة.

"ثانيها – أنّ القراءات العشر الذّائعة في هذه العصور متواترة على التّحقيق الآنف. وإذن هي قرآن. وكلّ واحدة منها يطلق عليها أنّها قرآن.

"ثالثها – أنّ ما وراء القراءات العشر ممّا صحّت روايته آحادا ولم يستفض ولم تتلقّه الأمّة بالقبول شاذّ وليس بقرآن وإن وافق رسم المصحف وقواعد العربيّة.

"رابعها – أنّ ركن صحّة الإسناد المذكور في ضابط القرآن المشهور لا يراد بالصّحّة فيه مطلق الصّحّة بل المراد صحّة ممتازة تصل بالقراءة إلى حدّ الاستفاضة والشّهرة وتلقّي الأمّة لها بالقبول حتّى يكون هذا الرّكن بقرينة الرّكنين الآخرين في قوّة التّواتر الذي لا بدّ منه في تحقّق القرآنيّة [...]

"خامسها – أنّ القراءة قد تكون متواترة عند قوم غير متواترة عند آخرين. والمأمور به ألّا يقرأ المسلم إلّا بما تواتر عنده ولا يكتفي بما روي له آحادا وإن كان متواترا عند الرّاوي له كما ردّ الشّافعي رواية مالك مع صحّتها لمخالفتها ما تواتر عنده [...]

أصلا. والمجترئ على ذلك مجترئ على عظيم وضالّ ضلالا بعيدا فيعزّر ويمنع بالحبس ونحوه ولا يخلى ذو ضلالة ولا يحلّ ذلك للمتمكّن من ذلك إمهاله. ويجب منع القارئ بالشّاذ وتأثيمه بعد تعريفه وإن لم يمتنع فعليه التّعزير بشرطه.

"وإذا شرع القارئ بقراءة ينبغي ألّا يزال يقرأ بها ما بقي للكلام تعلّق بما ابتدأ به. وما خالف هذا فمنه جائز وممتنع. وعذر المرض مانع من بيانه بحقّه. والعلم عند الله تعالى.

"وأمّا ابن الحاجب فقال: لا يجوز أن يقرأ بالقراءة الشّاذّة في صلاة ولا غيرها عالما كان بالعربيّة أو جاهلا. وإذا قرأ بها قارئ فإن كان جاهلا بالتّحريم عرّف به وأمر بتركها وإن كان عالما أدّب بشرطه وإن أصرّ على ذلك أدّب على إصراره وحبس إلى أن يرتدع عن ذلك. وأمّا تبديل آتنا بأعطنا وسوّلت بزيّنت ونحوه فليس هذا من الشّواذ وهو أشدّ تحريما والتّأديب عليه أبلغ والمنع منه أوجب". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 435 وما بعدها.

"سادسها – أنّ هذا الذي روي من طريق الآحاد المحضة ولم يصل إلى حدّ الاستفاضة والشّهرة هو أصل الدّاء ومثار كثير من الشّبهات والخلاف [...]

"(و) هناك شبهات أثيرت حول القراءات في اختلافها وتعدّدها ثمّ في صحّتها وتواتر المتواتر منها وفي القرآن الكريم وتواتره وإجماع الأمّة عليه [...] بيد أنّ الرّواية التي نسبوها لابن مسعود في إنكاره قرآنيّة المعوّذتين تكاد تكون أقوى هذه الشّبهات من جهة أنّها وردت بأسانيد صحّحها بعض أعلام الحديث كابن حجر [...] و(يمكن توهين هذه الشّبهة بأمور:)

"أوّلها: أنّ عاصما وهو أحد القرّاء السّبعة قرأ القرآن كلّه وفيه المعوّذتان بأسانيد صحيحة بعضها يرجع إلى ابن مسعود نفسه. ذلك أنّ عاصما قرأ على أبي عبد الرّحمن عبد الله بن حبيب وقرأ على أبي مريم زرّ بن حبيش الأسدي وعلى سعيد بن عيّاش الشّيباني. وقرأ هؤلاء على ابن مسعود نفسه وقرأ ابن مسعود على رسول الله ﷺ.

"ثانيها: أنّ حمزة وهو من القرّاء السّبعة أيضا قرأ القرآن كلّه بأسانيده الصّحيحة وفيه المعوّذتان عن ابن مسعود نفسه. ذلك أنّ حمزة قرأ على الأعمش أبي محمّد سليمان بن مهران وقرأ الأعمش على يحيى بن وثّاب وقرأ يحيى على علقمة الأسود وعبيد بن نضلة الخزاعي وزرّ بن حبيش وأبي عبد الرّحمن السّلمي. وهم قرؤوا على ابن مسعود على النّبيّ ﷺ.

"ولحمزة سند آخر بهذه القراءة إلى ابن مسعود أيضا. ذلك أنّه قرأ على أبي إسحاق السّبيعي وعلى محمّد بن عبد الرّحمن بن أبي ليلى وعلى الإمام جعفر الصّادق. وهؤلاء قرؤوا على علقمة بن قيس وعلى زرّ بن حبيش وعلى زيد بن وهب وعلى مسروق. وهم قرؤوا على المنهال وغيره. وهم على ابن مسعود وأمير المؤمنين عليّ كرّم الله وجهه. وهما على النّبيّ ﷺ.

"ثالثها: أنّ الكسائي قرأ القرآن وفيه المعوّذتان بسنده إلى ابن مسعود أيضا. ذلك أنّه قرأ على حمزة الذي انتهى بين يديك سنده إلى ابن مسعود من طريقين.

"رابعها: أنّ خلفا يقرأ المعوّذتين في ضمن القرآن الكريم بسنده إلى ابن مسعود أيضا. وذلك أنّه قرأ على سليم. وهو على حمزة.

"وهذه القراءات كلّها التي رويت بأصحّ الأسانيد وبإجماع الأمّة فيها المعوّذتان والفاتحة على اعتبار أنّ هذه السّور الثّلاث أجزاء من القرآن وداخلة فيه.

"فالقول ببقاء ابن مسعود على إنكار قرآنيّة هذه السّورة محض افتراء عليه. وكلّ ما في الأمر أنّه لم يكتب الفاتحة في مصحفه اتّكالا على شهرتها وعدم الخوف عليها من النّسيان حتى تكتب. وكذلك القول في المعوّذتين. وقيل إنّه لم يكن يعلم أوّل الأمر أنّ المعوّذتين من القرآن بل كان يفهم أنّهما رقية يعوذ بهما الرّسول الحسن والحسين. ومن هنا جاءت روايات إنكاره أنّهما من القرآن. ثمّ علم بعد ذلك قرآنيّتهما. ومن هنا جاءت الرّوايات عنه بقرآنيّتهما، كما سقناه بين يديك عن أربعة من القرّاء السّبعة بأسانيد هي من أصحّ الأسانيد المؤيّدة بما تواتر واستفاض وبما أجمعت الأمّة عليه من قرآنيّة الفاتحة والمعوّذتين منذ عهد الخلافة الرّاشدة إلى يوم النّاس هذا.

"الشّبهة الثّانية:

"يقولون: إنّ التّواتر في جميع القرآن غير مسلّم لأنّ الدّواعي التي ذكرتموها في دليل تواتره لا تتوافر في جميع أجزاء القرآن. وآية ذلك أنّ البسملة على رأي من يجعلها من القرآن لا يجري فيها التّحدّي ولا يتحقّق فيها أنّها أصل لأحكام حتّى يكون ذلك من الدّواعي المتوافرة على نقلها وتواترها.

"ونجيب أوّلا بأنّ التّحدّي يجري فيها باعتبار انضمامها إلى غيرها من آيتين أخريين ليتألّف من الجميع ثلاث آيات يقوم بهن الإعجاز. وذلك كاف في أن يكون من دواعي الاعتناء بها ونقلها تواترا.

"ثانيا أنّه يتعلّق بنظمها تلك الأحكام المعروفة من أنّ لقارئها أجرا عظيما إن كان طاهرا ووعيدا شديدا إن كان جنبا وقرأها بقصد القرآنيّة أو مسّها ونحو ذلك. وهذا من الدّواعي المتوافرة على نقلها وتواترها.

"الشّبهة الثّالثة:

"يقولون: لو كان القرآن متواترا لوقع التّكفير في البسملة على معنى أنّ من يقول بقرآنيّتها يحكم بكفر منكرها ومن لا يقول بقرآنيّتها يحكم بكفر مثبتها. وعلى ذلك يكفّر المسلمون بعضهم بعضا.

"والجواب: أنّ قرآنيّة البسملة في أوائل السّور اجتهاديّة مختلف فيها. وكلّ ما كان من هذا القبيل لا يكفر منكره ولا مثبته شأن كلّ أمر اجتهاديّ. إنّما يكفّر من أنكر متواترا معلوما من الدّين بالضّرورة. وقرآنيّة البسملة في أوائل السّور ليست متواترة معلومة من الدّين بالضّرورة.

"أمّا منكر البسملة التي في قصّة كتاب سليمان من سورة النّمل، فهو كافر قطعا لأنّ قرآنيّتها متواترة معلومة من الدّين بالضّرورة ولا خلاف بين المسلمين في قرآنيّتها حتّى يكفّر بعضهم بعضها كما يزعم أولئك المعترضون.

"الشّبهة الرّابعة:

"يقولون: إنّ استدلالكم على تواتر القرآن بتوافر الدّواعي على نقله منقوض بالسّنّة النّبويّة فإنّها غير متواترة مع ذلك تتوافر الدّواعي على نقلها فإنّها أصل الأحكام كما أنّ القرآن أصل الأحكام.

"ونجيب:

"أوّلا: بأنّ توافر الدّواعي على نقل القرآن متواترا لم يجئ من ناحية أصالة الأحكام فحسب، بل جاء منها ومن نواحي الإعجاز والتّحدّي والتّعبّد بتلاوته والتّبرّك به في كلّ عصر وقراءته في الصّلاة ونحو ذلك. والسّنّة النّبويّة لا يجتمع فيها كلّ هذا. بل يوجد فيها بعضه فقط وذلك لا يكفي في توافر الدّواعي على نقلها متواترة.

"ثانيا: أنّ المراد بأصالة الأحكام الفرد الكامل الذي لا يوجد إلّا في القرآن. ذلك لأنّ أصالة الأحكام فيه ترجع إلى اللفظ والمعنى جميعا. أمّا المعنى فواضح. وأمّا اللفظ فمن ناحية الحكم بإعجازه وبثواب من قرأه وبالوعود الكريمة والعطايا العظيمة لمن حفظه وبالوعيد الشّديد لمن نسيه بعد حفظه ولمن مسّه أو قرأه جنبا إلى غير ذلك. والسّنّة النّبويّة ليس للفظها شيء من هذه الأحكام. ولهذا تجوز روايتها بالمعنى. أمّا معناها: فإن كان ممّا تتوافر الدّواعي على نقله، وجب تواتره؛ وإلّا، فلا. ولهذا يقطع بكذب نقل الرّوافض ما نسبوه إلى رسول الله ﷺ من أنّه نصّ على أنّ الإمامة العظمى من بعده محصورة في عليّ وولده رضي الله عنهم. بيان ذلك أنّه لو صحّ ما زعموه، لنقل متواترا، فإنّه ممّا تتوافر الدّواعي على نقله لتعلّقه بأمر يتّصل بمستقبل الحكم الأعلى والولاية العظمى في الإسلام لجميع بلاد الإسلام.

"الشّبهة الخامسة:

"يقولون: إنّ تواتر القرآن منقوض بأنّ ابن مسعود وهو من أجلاّء الصّحابة لم يوافق على مصحف عثمان بدليل الرّوايات الآتية وهي:

"1- أنّ شقيق بن سلمة يقول: خطبنا عبد الله بن مسعود على المنبر فقال: {وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ}. غلوا مصاحفكم: أي أخفوها حتى لا تحرق. وكيف تأمرونني أن أقرأ على قراءة زيد بن ثابت وقد قرأت من فِيّ رسول الله ﷺ مثله؟ رواه النّسائي وأبو عوانة وابن أبي داود.

"2- أنّ خير بن مالك يقول: لَمّا أمر بالمصاحف أن تغيّر ساء ذلك عبد الله بن مسعود فقال: من استطاع أن يغل مصحفه أي يخفيه حتى لا يحرق فليفعل. وقال في آخره: أفأترك ما أخذت من فِيّ رسول الله ﷺ؟

"3- أنّ الحاكم يروي من طريق أبي ميسرة قال: رحت فإذا أنا بالأشعري وحذيفة وابن مسعود. فقال ابن مسعود: والله لا أدفعه يعني مصحفه. أقرأني رسول الله ﷺ فذكره.

"ونجيب:

"أوّلا: بأنّ هذه الرّوايات لا تدلّ أبدا على عدم تواتر القراءات ولا على عدم تواتر ما جاء في مصحف عثمان. غاية ما تدلّ عليه أنّ ابن مسعود لم يوافق أوّل الأمر على إحراق مصحفه. وهذا لا ينقض تواتر ما جاء في مصحف عثمان، لأنّه ليس من شرط التّواتر على ما في مصحف عثمان أن يحرق ابن مسعود مصحفه ولا أن يحرق أحد مصحفه. بل المحقّق للتّواتر أن يرويه جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب في كلّ طبقة. وهذا موجود في مصحف عثمان لأنّ ما فيه رواه ووافق عليه جموع عظيمة من الصّحابة محال أن تكذب [...]

"ثانيا: أنّه على فرض مخالفة ابن مسعود لمصحف عثمان فإنّ هذه المخالفة لا تذهب بتواتر القرآن، لأنّ أركان التّواتر متحقّقة في المصحف العثمانيّ على رغم هذه المخالفة المفروضة، ولم يقل أحد في الدّنيا: إنّ من شرط التّواتر ألّا يخالف فيه مخالف حتّى تكون مخالفة ابن مسعود لمصحف عثمان ناقضة لتواتر القرآن.

"ثالثا: أنّ هذه الرّوايات التي ساقوها طعنا في تواتر القرآن لا تدلّ على أنّ ابن مسعود يخالف في القراءة بمصحف عثمان. بل هو يقرأ به كما يقرأ بروايته التي انفرد بها وسمعها وحده من فم النّبيّ ﷺ. ألا ترى إلى قوله: وقد قرأت من فِيّ رسول الله ﷺ مثله، فإنّ كلمة مثله فيها اعتراف منه بأنّ زيد بن ثابت قرأ مثله من رسول الله ﷺ.

ولكن ما انفرد ابن مسعود به تعتبر روايته آحاديّة. وأنت خبير بأنّ رواية الآحاد لا تكفي في ثبوت القرآنيّة. لذلك لم يوافق الصّحابة على ما انفرد به ابن مسعود، بخلاف مصحف عثمان فقد وافقه عدد التّواتر وظفر بإجماع الأمّة ولم يكتب فيه إلّا ما استقرّ في العرضة الأخيرة من غير نسخ لتلاوته على ما سبق بيانه [...]

"رابعا: أنّ عدم دفع ابن مسعود مصحفه ليحرق كان توقّفا منه في أوّل الأمر. ثمّ عاد بعد ذلك وحرقه حين بلغه أنّ رجالا من أصحاب رسول الله ﷺ كرهوا ذلك في مقالته كما جاء في حديث شقيق من رواية ابن أبي داود عن طريق الزّهري. وبهذا اتّحدت الصّفوف واتّفقت الكلمة وتمّ للمصاحف العثمانيّة الظّفر من كلّ وجه بإجماع الأمّة حتّى ابن مسعود"[715].

208 نسخ القرآن ◊ هذا عن القراءات ومن قبلها الأحرف. ولقد قلنا إنّه ينبغي الإتيان بشيء ثالث هو النّسخ. والنّسخ الوارد على القرآن ثلاثة أنواع: نسخ التّلاوة والحكم معا، ونسخ الحكم دون التّلاوة، ونسخ التّلاوة دون الحكم. وما يعنينا فيما نحن بصدده هو النّوع الثّالث[716]. ويدلّ "على وقوعه ما صحّت روايته عن

---

[715] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 470 وما بعدها.

انظر أيضا، حول إسناد القرّاء قراءاتهم إلى ابن مسعود وأبيّ رضي الله عنهما، القرطبي. يقول: "أسند عاصم قراءته إلى عليّ وابن مسعود، وأسند ابن كثير قراءته إلى أبيّ، وكذلك أبو عمرو بن العلاء أسند قراءته إلى أبيّ". أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السّنّة وآي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركي ومحمّد رضوان عرقسوسي، مؤسّسة الرّسالة، ط 1، 1427 هـ/ 2006 م، ج 1، ص 96. انظر كذلك: صبري الأشوح، إعجاز القراءات القرآنيّة. دراسة في تاريخ القراءات واتّجاهات القرّاء، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 1419 هـ/ 1998 م، ص 145 وما بعدها؛ القرني محمّد حجر حسن القرني، م س (موقف الفكر الحداثيّ من أصول الاستدلال في الإسلام)، ص 367.

[716] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 2، ص 214 وما بعدها.

عمر بن الخطاب وأبيّ بن كعب أنّهما قالا كان فيما أنزل من القرآن الشّيخ والشّيخة إذا زنيا فارجموها البتّة. وأنت تعلم أنّ هذه الآية لم يعد لها وجود بين دفّتي المصحف ولا على ألسنة القرّاء مع أنّ حكمها باق على إحكامه لم ينسخ. ويدلّ على وقوعه أيضا ما صحّ عن أبيّ بن كعب أنّه قال كانت سورة الأحزاب توازي سورة البقرة أو أكثر [...] ويدلّ على وقوعه أيضا ما صحّ عن أبي موسى الأشعري أنّهم كانوا يقرؤون سورة على عهد رسول الله ﷺ في طول سورة براءة وأنّها نسيت إلّا آية منها وهي لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التّراب ويتوب الله على من تاب.

وفيما يخصّ "نسخ الحكم والتّلاوة جميعا فقد أجمع عليه القائلون بالنّسخ من المسلمين، ويدلّ على وقوعه سمعا ما ورد عن عائشة رضي الله عنها أنّها قالت كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثمّ نسخن بخمس معلومات وتوفّي رسول الله ﷺ وهنّ فيما يقرأ من القرآن. وهو حديث صحيح. وإذا كان موقوفا على عائشة رضي الله عنها، فإنّ له حكم المرفوع لأنّ مثله لا يقال بالرّأي بل لا بدّ فيه من توقيف. وأنت خبير بأنّ جملة عشر رضعات معلومات يحرمن ليس لها وجود في المصحف حتّى تتلى، وليس العمل بما تفيده من الحكم باقيا، وإذن يثبت وقوع نسخ التّلاوة والحكم جميعا. وإذا ثبت وقوعه، ثبت جوازه، لأنّ الوقوع أوّل دليل على الجواز، وبطل مذهب المانعين لجوازه شرعا كأبي مسلم وأضرابه [...]

"وأمّا نسخ الحكم دون التّلاوة فيدلّ على وقوعه آيات كثيرة: منها أنّ آية تقديم الصّدقة أمام مناجاة الرّسول ﷺ وهي قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً} منسوخة بقوله سبحانه: {أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ} على معنى أنّ حكم الآية الأولى منسوخ بحكم الآية الثّانية مع أنّ تلاوة كلتيهما باقية. ومنها أنّ قول سبحانه: {وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ} منسوخ بقوله سبحانه: {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ} على معنى أنّ حكم تلك منسوخ بحكم هذه مع بقاء التّلاوة في كلتيهما كما ترى". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 2، ص 214 وما بعدها.

"وإذا ثبت وقوع هذين النّوعين كما ترى، ثبت جوازهما، لأنّ الوقوع أعظم دليل على الجواز كما هو مقرّر، وإذن بطل ما ذهب إليه المانعون له من ناحية الشّرع [...] (أو) من ناحية العقل [...] (ومن هذه الزّاوية، زاوية العقل، يمكن القول) إنّ ما يتعلّق بالنّصوص القرآنيّة من التّعبّد بلفظها وجواز الصّلاة بها وحرمتها على الجُنب في قراءتها ومسّها شبيه كلّ الشّبه بما يتعلّق بها من دلالتها على الوجوب والحرمة ونحوهما في أنّ كلّا من هذه المذكورات حكم شرعيّ يتعلّق بالنّصّ الكريم، وقد تقتضي المصلحة نسخ الجميع، وقد تقتضي نسخ بعض هذه المذكورات دون بعض، وإذن يجوز أن تنسخ الآية تلاوة وحكما، ويجوز أن تنسخ تلاوة لا حكما، ويجوز أن تنسخ حكما لا تلاوة. وإذا ثبت هذا بطل ما ذهب إليه [...] من الاستحالة العقليّة"[717].

---

[717] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 2، ص 215 وما بعدها.

"وتتميما للفائدة نعرض عليك شبهاتهم مفنّدين لها شبهة شبهة.

"الشّبهة الأولى ودفعها:

"يقولون إنّ الآية والحكم المستفاد منها متلازمان تلازم المنطوق والمفهوم فلا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر.

والجواب أنّ التّلازم بين الآية وحكمها مشروط فيه انتفاء المعارض وهو النّاسخ أمّا إذا وجد النّاسخ فلا تلازم والأمر حينئذ للنّاسخ إن شاء رفع الحكم وأبقى على التّلاوة وإن شاء عكس وإن شاء رفعهما معا على حسب ما تقتضيه الحكمة أو المصلحة ونظير ذلك أنّ التلازم بين منطوق اللفظ ومفهومه مشروط فيه انتفاء المعارض أمّا إذا وجد منطوق معارض للمفهوم فإنّ المفهوم حينئذ يعطّل ويبقى العمل بالمنطوق وحده.

"الشّبهة الثّانية ودفعها:

"يقولون إنّ نسخ الحكم دون التّلاوة يستلزم تعطيل الكلام الإلهيّ وتجريده من الفائدة وهذا عيب لا يرضى به عاقل لأقلّ نوع من كلامه فكيف يرضى به الله لأفضل كلامه؟

"والجواب أنّا لا نسلّم هذا اللزوم بل الآية بعد نسخ حكمها دون تلاوتها تبقى مفيدة للإعجاز وتبقى عبادة للنّاس وتبقى تذكيرا بعناية الله ورحمته بعباده حيث سنّ لهم في كلّ وقت ما يساير الحكمة

والمصلحة من الأحكام يضاف إلى ذلك أنّ الآية بعد نسخ حكمها لا تخلو غالبا من دعوة إلى عقيدة أو إرشاد إلى فضيلة أو ترغيب في خير ومثل ذلك لا ينسخ بنسخ الحكم بل تبقى الآية مفيدة له لأنّ النّسخ لا يتعلّق به كما مرّ.

"الشّبهة الثّالثة ودفعها:

"يقولون إنّ بقاء التّلاوة بعد نسخ الحكم يوقع في روع المكلّف بقاء هذا الحكم وذلك تلبيس وتوريط للعبد في اعتقاد فاسد ومحال على الله أن يشكّك أو يورّط عبده.

"والجواب أنّ ذلك التّلبيس وهذا التّوريط كان يصحّ ادّعاؤهما واستلزام نسخ الحكم دون التّلاوة لهما لو لم ينصب الله دليلا على النّسخ أمّا وقد نصب عليه الدّلائل فلا عذر لجاهل ولا محلّ لتوريط ولا تلبيس لأنّ الذي أعلن الحكم الأوّل بالآية وشرعه هو الذي أعلن بالنّاسخ أنّه نسخه ورفعه [...]

"الشّبهة الرّابعة ودفعها:

"يقولون إنّ الآية دليل على الحكم فلو نسخت دونه لأشعر نسخها بارتفاع الحكم وفي ذلك ما فيه من التّلبيس على المكلّف والتّوريط له في اعتقاد فاسد.

"وندفع هذه الشّبهة بأنّ تلك اللوازم الباطلة تحصل لو لم ينصب الشّارع دليلا على نسخ التّلاوة وعلى إبقاء الحكم أمّا وقد نصب الدّليل على نسخ التّلاوة وحدها وعلى إبقاء الحكم وتقرير استمراره كما في رجم الزّناة المحصنين فلا تلبيس من الشّارع على عبده ولا توريط.

"الشّبهة الخامسة ودفعها:

"يقولون إنّ نسخ التّلاوة مع بقاء الحكم عبث لا يليق بالشّارع الحكيم لأنّه من التّصرّفات التي لا تعقل لها فائدة.

"وندفع هذه الشّبهة بجوابين:

"أحدهما أنّ نسخ الآية مع بقاء الحكم ليس مجرّدا من الحكمة ولا خاليا من الفائدة حتّى يكون عبثا بل فيه فائدة أيّ فائدة وهي حصر القرآن في دائرة محدودة تيسّر على الأمّة حفظه واستظهاره وتسهّل على سواد الأمّة التّحقّق فيه وعرفانه وذلك سور محكم وسياج منيع يحمي القرآن من أيدي المتلاعبين فيه بالزّيادة أو النّقص لأنّ الكلام إذا شاع وذاع وملأ البقاع ثمّ حاول أحد تحريفه سرعان ما يعرف وشدّ ما يقابل بالإنكار وبذلك يبقى الأصل سليما من التّغيير والتّبديل مصداقا لقوله سبحانه: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}.

ومن يذهب إلى ابن رشد، يجده يقول: "وأمّا نسخ التّلاوة وبقاء الحكم، فقد تظاهرت الأخبار بنسخ تلاوة آية الرّجم مع بقاء حكمها. لكن عندي في هذا نظر، لأنّه ينبغي أن يقبل أنّ مثل هذا كان من القرآن حتّى يتواتر ولا يقبل ذلك بطرق الآحاد"[718]. وهكذا فإنّ ابن رشد يرى أنّ ما قيل إنّه منسوخ التّلاوة هو خبر آحاد، ومن ثمّ فهو ليس قرآنا، إذ شرط القرآنيّة أن نكون أمام ما نُقِل بالتّواتر.

209 شبهات حول جمع القرآن والرّد عليها ◊ بعد ما تقدّم، ينبغي عرض الشّبهات التي أثيرت حول جمع القرآن، وتحديدا ينبغي جمعها في موطن واحد لأنّ بعضها قد أشير إليه بعدُ:

"والخلاصة أنّ حكمة الله قضت أن تنزل بعض الآيات في أحكام شرعيّة عمليّة حتّى إذا اشتهرت تلك الأحكام نسخ سبحانه هذه الآيات في تلاوتها فقط رجوعا بالقرآن إلى سيرته من الإجمال وطردا لعادته في عرض فروع الأحكام من الإقلال تيسيرا لحفظه وضمانا لصونه {وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ}.

"ثانيهما أنّه على فرض عدم علمنا بحكمة ولا فائدة في هذا النّوع من النّسخ، فإنّ عدم العلم بالشّيء لا يصلح حجّة على العلم بعدم ذلك الشّيء. وإلاّ فمتى كان الجهل طريقا من طرق العلم؟ ثمّ إنّ الشأن في كلّ ما يصدر عن العليم الحكيم الرّحمن الرّحيم أن يصدر لحكمة أو لفائدة نؤمن بها وإن كنّا لا نعلمها على التّعيين. وكم في الإسلام من أمور تعبّديّة استأثر الله بعلم حكمتها أو أطلع عليها بعض خاصّته من المقرّبين منه والمحبوبين لديه {وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ}، {وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً}. ولا بدع في هذا فربّ البيت قد يأمر أطفاله بما لا يدركون فائدته لنقص عقولهم على حين أنّه في الواقع مفيد وهم يأتمرون بأمره وإن كانوا لا يدركون فائدته. والرّئيس قد يأمر مرؤوسيه بما يعجزون عن إدراك سرّه وحكمته على حين أنّ له في الواقع سرّا وحكمة وهم ينفّذون أمره وإن كانوا لا يفهمون سرّه وحكمته. كذلك شأن الله مع خلقه فيما خفي عليهم من أسرار تشريعه وفيما لم يدركوا من فائدة نسخ التّلاوة دون الحكم {وَلِلَّهِ المَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}". محمّد عبد العظيم الزّرقاني، م س، ج 2، ص 216 وما بعدها.

[718] محمّد بن رشد الحفيد (أبو الوليد)، الضّروري في أصول الفقه، تقديم: جمال الدّين العلوي. تصدير: محمّد علّال سيناصر، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط 1، 1994، ص 86.

210 الشّبهة الأولى ◊ "يقولون إنّ في طريقة كتابة القرآن وجمعه دليلا على أنّه قد سقط منه شيء وأنّه ليس اليوم بأيدينا على ما زعم محمّد أنّه أنزل عليه. واعتمدوا في هذه الشّبهة على المزاعم الآتية:

"أوّلا: أنّ محمّدا قال: رحم الله فلانا لقد أذكرني كذا وكذا آية، كنت أسقطتهنّ، ويروى أنسيتهنّ. فهذا الحديث فيه اعتراف من النّبيّ نفسه بأنّه أسقط عمدا بعض آيات القرآن أو أنسيها.

"ثانيا: أنّ ما جاء في سورة الأعلى {سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ} يدلّ بطريق الاستثناء الواقع فيه على أنّ محمّدا قد أسقط عمدا أو أنسي آيات لم يتّفق له من يذكّره إيّاها.

"ثالثا: أنّ الصّحابة حذفوا من القرآن كلّ ما رأوا المصلحة في حذفه: فمن ذلك آية المتعة أسقطها عليّ بن أبي طالب بتّة وكان يضرب من يقرؤها. وهذا ممّا شنّعت عائشة به عليه فقالت: إنّه يجلد على القرآن وينهى عنه وقد بدّله وحرّفه.

"رابعا: أنّ أبيّ بن كعب حذف من القرآن ما كان يرويه ولا نجده اليوم في المصحف وهو: اللهمّ إنّا نستعينك ونستهديك ونستغفرك ونتوب إليك ونؤمن بك ونتوكّل عليك ونثني عليك الخير كلّه. نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك. اللهمّ إيّاك نعبد ولك نصلّي ونسجد وإليك نسعى ونحفد. نرجو رحمتك ونخاف عذابك إنّ عذابك الجدّ بالكفّار ملحق.

"خامسا: أنّ كثيرا من آياته لم يكن لها قيد سوى تحفّظ الصّحابة، وكان بعضهم قد قتلوا في مغازي محمّد وحروب خلفائه الأوّلين، وذهب معهم ما كانوا يتحفّظونه من قبل أن يوعز أبو بكر إلى زيد بن ثابت بجمعه، فلذلك لم يستطع زيد أن يجمع سوى ما كان يتحفّظه الأحياء.

"سادسا: أنّ ما كان مكتوبا منه على العظام وغيرها فإنّه كان مكتوبا عليها بلا نظام ولا ضبط وقد ضاع بعضها. وهذا ما حدا العلماء إلى الزّعم أن فيه آيات نسخت حرفا لا حكما. وهو من غريب المزاعم. وحقيقة الأمر فيها أنّها سقطت بتّة بضياع العظم الذي كانت مكتوبة عليه ولم يبق منها سوى المعنى محفوظا في صدورهم.

"سابعا: لَمّا قام الحجّاج بنصرة بني أميّة لم يبق مصحفا إلّا جمعه وأسقط منه أشياء كثيرة قد نزلت فيهم وزاد فيه أشياء ليست منه وكتب ستّة مصاحف جديدة بتأليف ما أراده ووجّه بها إلى مصر والشّام ومكّة والمدينة والبصرة والكوفة وهي القرآن المتداول اليوم. وعمد إلى المصاحف المتقدّمة فلم يبق منها نسخة إلّا أغلى لها الخلّ وطرحها فيه حتّى تقطّعت. وإنّما رام بما فعله أن يتزلّف إلى بني أميّة فلم يبق في القرآن ما يسوءهم [...]

"(إذن) ملخّص هذه الشّبهة أنّ القرآن الذي بأيدينا ناقص سقط منه ما سقط بدليل المزاعم السّبعة التي سقناها أمامك. وإذن فلنمحّص بين يديك هذه المزاعم لنأتي بنيان هذه الشّبهة من القواعد.

"1- أمّا احتجاجهم الأوّل وهو الحديث الذي أوردوه فإنّه لا ينهض حجّة لهم فيما زعموا من الشّكّ في الأصل الذي قامت عليه كتابة القرآن وجمعه. بل الأصل سليم قويم وهو وجود هذه الآيات مكتوبة في الوثائق التي استكتبها الرّسول ووجودها محفوظة في صدور أصحابه الذين تلقّوها عنه والذين بلغ عددهم مبلغ التّواتر وأجمعوا جميعا على صحّته. كما عرف ذلك في دستور جمع القرآن. إنّما قصارى هذا الخبر أنّه يدلّ على أنّ قراءة ذلك الرّجل ذكّرت النّبيّ ﷺ إيّاها وكان قد أنسيها أو أسقطها أي نسيانا. وهذا النّوع من النّسيان لا يزعزع الثّقة بالرّسول ولا يشكّك في دقّة جمع القرآن ونسخه، فإنّ الرّسول ﷺ كان قد حفظ هذه الآيات من قبل أن يحفظها

ذلك الرّجل، ثمّ استكتبها كتّاب الوحي، وبلّغها النّاس فحفظوها عنه، ومنهم رجل الرّواية عبّاد بن بشّار رضي الله عنه على ما روي. وليس في ذلك الخبر الذي ذكروه رائحة أنّ هذه الآيات لم تكن بالمحفوظات التي كتبها كتّاب الوحي وليس فيه ما يدلّ على أنّ أصحاب الرّسول كانوا قد نسوها جميعا حتّى يُخاف عليها وعلى أمثالها الضّياع ويخشى عليها السّقوط عند الجمع واستنساخ المصحف الإمام [...] بل الرّواية نفسها تثبت صراحة أنّ في الصّحابة من كان يقرؤها وسمعها الرّسول منه.

"ثمّ إنّ دستور جمع القرآن، وقد مرّ آنفا، يؤيّد أنّهم لم يكتبوا في المصحف إلّا ما تظاهر الحفظ والكتابة والإجماع على قرآنيّته: ومنه هذه الآيات التي يدور عليها الكلام هنا من غير ما شكّ.

"ولا يفوتنّك في هذا المقام أمران، أحدهما: أنّ كلمة أسقطتهنّ في بعض روايات هذا الحديث معناها أسقطتهنّ نسيانا كما تدلّ على ذلك كلمة أنسيتهنّ في الرّواية الأخرى [...] الأمر الثّاني: أنّ روايات هذا الخبر لا تفيد أنّ هذه الآيات التي سمعها الرّسول من عبّاد بن بشّار قد امّحت من ذهنه الشّريف جملة. غاية ما تفيده أنّها كانت غائبة عنه ثمّ ذكرها وحضرت في ذهنه بقراءة عبّاد. وغيبة الشّيء عن الذّهن أو غفلة الذّهن عن الشّيء غير محوه منه. بدليل أنّ الحافظ منّا لأيّ نصّ من النّصوص يغيب عنه هذا النّصّ إذا اشتغل ذهنه بغيره وهو يوقن في ذلك الوقت بأنّه مخزون في حافظته بحيث إذا دعا إليه داع استعرضه واستحضره ثمّ قرأه. أمّا النّسيان التّامّ المرادف لامّحاء الشّيء من الحافظة فإنّ الدّليل قام على استحالته على النّبيّ ﷺ فيما يخلّ بوظيفة الرّسالة والتّبليغ [...] ولا ريب أنّ نسيان الرّسول هنا كان بعد أن أدّى وظيفته وبلّغ النّاس وحفظوا عنه. فهو نسيان لم يخلّ بالرّسالة والتّبليغ [...]

"2- وأمّا احتجاجهم الثّاني وهو الاستثناء الذي في قوله سبحانه: {سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ} فلا يدلّ على ما زعموا لأنّه استثناء صوريّ لا حقيقيّ.

والحكمة فيه أن يعلم الله عباده أنّ عدم نسيانه ﷺ الذي وعده الله إيّاه في قوله: {فَلا تَنْسَى} إنّما هو محض فضل من الله وإحسان ولو شاء سبحانه أن ينسيه لأنساه [...] والدّليل على أنّ هذا الاستثناء صوريّ لا حقيقيّ أمران: أحدهما ما جاء في سبب النّزول وهو أنّ النّبيّ ﷺ كان يتعب نفسه بكثرة قراءة القرآن حتّى وقت نزول الوحي مخافة أن ينساه ويفلت منه فاقتضت رحمة الله بحبيبه أن يطمئنه من هذه النّاحية وأن يريحه من هذا العناء فنزلت هذه الآية. كما نزلت آية {لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ} وآية {وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً}. ثانيهما أنّ قوله {إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ} يعلّق وقوع النّسيان على مشيئة الله إيّاه. والمشيئة لم تقع بدليل ما مرّ بك من نحو قوله: {إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ} [...]

"3 و 4 – وأمّا احتجاجهم الثّالث والرّابع بأنّ الصّحابة قد حذفوا من القرآن عند جمعه ما رأوا المصلحة في حذفه ومنه آية المتعة وصيغة القنوت فهو احتجاج باطل قائم على إهمال النّصوص الصّحيحة المتضافرة على أنّ الصّحابة رضوان الله عليهم كانوا أحرص النّاس على الاحتياط للقرآن وكانوا أيقظ الخلق في حراسة القرآن ولهذا لم يعتبروا من القرآن إلّا ما ثبت بالتّواتر وردّوا كلّ ما لم يثبت تواتره لأنّه غير قطعيّ [...] وقد سبق لك ما وضعوه من الدّساتير المحكمة الرّشيدة في كتابة الصّحف على عهد أبي بكر وكتابة المصاحف على عهد عثمان [...] قال صاحب الانتصار ما نصّه: إنّ كلام القنوت المروي أنّ أبيّ بن كعب أثبته في مصحفه لم تقم الحجّة بأنّه قرآن منزّل، بل هو ضرب من الدّعاء، وأنّه لو كان قرآنا لنقل إلينا نقل القرآن وحصل العلم بصحّته، ثمّ قال ويمكن أن يكون منه كلام كان قرآنا منزّلا ثمّ نسخ وأبيح الدّعاء به وخلط بما ليس بقرآن، ولم يصحّ ذلك عنه، إنّما روي عنه أنّه أثبته في مصحفه وقد أثبت في مصحفه ما ليس بقرآن من دعاء أو تأويل. وهذا الدّعاء هو

القنوت الذي أخذ به السّادة الحنفيّة. وبعضهم ذكر أنّ أبيًّا رضي الله عنه كتبه في مصحفه وسمّاه سورة الخلع والحفد لورود مادّة هاتين الكلمتين فيه وقد عرفت توجيه ذلك.

"والخلاصة أنّ بعض الصّحابة الذين كانوا يكتبون القرآن لأنفسهم في مصحف أو مصاحف خاصّة بهم ربّما كتبوا فيها ما ليس بقرآن ممّا يكون تأويلا لبعض ما غمض عليهم من معاني القرآن أو ممّا يكون دعاءً يجري مجرى أدعية القرآن في أنّه يصحّ الإتيان به في الصّلاة عند القنوت أو نحو ذلك وهم يعلمون أنّ ذلك كلّه ليس بقرآن. ولكنّ ندرة أدوات الكتابة وكونهم يكتبون القرآن لأنفسهم وحدهم دون غيرهم هوّن عليهم ذلك لأنّهم أمنوا على أنفسهم اللبس واشتباه القرآن بغيره. فظنّ بعض قصار النّظر أنّ كلّ ما كتبوه فيها إنّما كتبوه على أنّه قرآن مع أنّ الحقيقة ليست كذلك [...]

"5- وأمّا احتجاجهم الخامس بأنّ كثيرا من آيات القرآن لم يكن لها قيد سوى تحفّظ الصّحابة وقد قتل بعضهم وذهب معهم ما كانوا يتحفّظونه فلا يسلم لهم لأنّ نفس ما كان يتحفّظه الشّهداء من القرّاء كان يتحفّظه كثير غيرهم أيضا من الأحياء الذين لم يستشهدوا ولم يموتوا بدليل قول عمر: وأخشى أن يموت القرّاء من سائر المواطن. ومعنى هذا أنّ القرّاء لم يموتوا كلّهم. إنّما المسألة مسألة خشية وخوف. ومعلوم أنّ أبا بكر كان من الحفّاظ وكذلك عمر وعثمان وعلي وزيد بن ثابت وغيرهم. وهؤلاء عاشوا حتّى جمع القرآن في الصّحف وعاش منهم من عاش حتّى نسخ في المصاحف. وحينئذ فكتابة زيد ما كتبه هي كتابة لكلّ القرآن لم تفلت منه كلمة ولا حرف [...]

"6- وأمّا احتجاجهم السّادس بأنّ ما كان مكتوبا من القرآن على العظام ونحوها كان غير منظّم ولا مضبوط (إلخ)، فينقضه ما أثبتناه آنفا في جمع القرآن من أنّ ترتيب آياته كان توقيفيّا، وأنّ الرّسول ﷺ كان يرشد كتّاب الوحي أن يضعوا آية

كذا في مكان كذا من سورة كذا. وكان يقرئها أصحابه كذلك ويحفظها الجميع ويكتبها من شاء منهم لنفسه على هذا النّحو حتّى صار ترتيب القرآن وضبط آياته معروفا مستفيضا بين الصّحابة حفظا وكتابة. ووجدوا ما كتب عند الرّسول من القرآن مرتّب الآيات كذلك في كلّ رقعة أو عظمة وإن كانت العظام والرّقاع منتشرة وكثيرة مبعثرة. على أنّنا قرّرنا غير مرّة أنّ التّعويل كان على الحفظ والتّلقّي قبل كلّ شيء ولم يكن التّعويل على المكتوب وحده فلا جرم كان في الحفظ والكتابة معا ضمان للنّظام والتّرتيب والضّبط والحصر.

"وأمّا قولهم في هذا الاحتجاج: وقد ضاع بعضها، فيظهر أنّهم استندوا في ذلك إلى ما ورد من أنّه فقدت آية من آخر سورة براءة فلم يجدوها إلّا عند خزيمة بن ثابت [...] وليس الأمر كما فهموا بل المعنى أنّ الصّحابة لم يجدوا تلك الآية مكتوبة إلّا عند خزيمة بخلاف غيرها من الآيات فقد كانت مكتوبة عند عدّة من الصّحابة ومع ذلك فقد كان الصّحابة يقرؤونها ويحفظونها ويعرفونها بدليل قولهم: فقدت آية. وإلّا فما أدراهم أنّها فقدت من الكتابة لو لم يحفظوها؟

"وأمّا قولهم في هذا الاحتجاج أيضا: إنّ ضياع ذلك البعض دعا الصّحابة إلى دعوى النّسخ [...] (ف) سيأتيك الكلام على النّسخ وحكمته ودفع الشّبه عنه في مبحث خاصّ إن شاء الله[719].

"7- وأمّا احتجاجهم السّابع بما نسبوه إلى الحجّاج، فهي نسبة كاذبة لا برهان لهم بها ولا دليل عليها. وها هو التاريخ فليأتوا لنا منه بسلطان مبين على أنّ الحجّاج جمع المصاحف فضلا عن أنّه نقّص منها أو زاد فيها. ولو أنّه فعل ذلك لنقل إلينا متواترا لأنّ هذا ممّا تتوافر الدّواعي على نقله وتواتره. وكيف يفعل ذلك والأمّة كلّها تقرّه وأئمّة الدّين الموجودون في عهده كالحسن البصري يسكتون ولا ينكرون ولا

[719] أوردنا بعد كلام محمّد عبد العظيم الزُّرْقاني عن النّسخ. انظر الفقرة 208.

يدافعون ولا يستقتلون؟ [...] ثمّ إنّ الحجّاج كان عاملا من العمّال على بعض أقطار الإسلام فأنّى له أن يجمع المصاحف ويحرقها فيما عدا ولايته التي هو عامل عليها؟ وإذا فرضنا أنّ الحجّاج كان له من القوّة والشّوكة ما أسكت به كلّ الأمّة في زمانه على هذا الخرق الواسع في الإسلام والقرآن فما الذي أسكت المسلمين بعد انقضاء عهد الحجّاج؟ وإذا كان الحجّاج قد استطاع التّحكّم في المصاحف والتّلاعب فيها بالزّيادة والنّقص، فكيف استطاع أن يتحكّم في قلوب الحفّاظ وهم آلاف مؤلّفة في ذلك العهد حتّى يمحو منها ما شاء ويثبت ما أراد؟"[720].

211 بقيّة الشّبه ◊ الشّبهة الثّانية: "يقولون: إنّ القرآن كما حصل فيه نقص عند الجمع حصلت فيه زيادة. والدّليل على ذلك إنكار ابن مسعود أنّ المعوّذتين من القرآن وأنّ في القرآن ما هو من كلام أبي بكر وكلام عمر.

"وننقض هذه الشّبهة أوّلا: بأنّ ابن مسعود لم يصحّ عنه هذا النّقل الذي تمسّكتم به من إنكاره كون المعوّذتين من القرآن. والمسألة مذكورة في كثير من كتب التّفسير وعلوم القرآن مع تمحيصها والجواب عليها. وخلاصة ما قالوه: أنّ المسلمين أجمعوا على وجوب تواتر القرآن. ويشكل على هذا ما نقل من إنكار ابن مسعود قرآنيّة الفاتحة والمعوّذتين. بل روي أنّه حكّ من مصحفه المعوّذتين زعما منه أنّهما ليستا من القرآن. وقد أجابوا عن ذلك بمنع صحّة النّقل. قال النّووي في شرح المهذّب ما نصّه: أجمع المسلمون على أنّ المعوّذتين والفاتحة من القرآن وأنّ من جحد شيئا منها كفر. وما نقل عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح. وقال ابن حزم في كتاب القدح المعلى: هذا كذب على ابن مسعود وموضوع. بل صحّ عن ابن مسعود نفسه قراءة عاصم وفيها المعوّذتان والفاتحة. وفي صحيح مسلم عن عقبة بن عامر أنّه ﷺ قرأهما في الصّلاة. زاد ابن حبّان من وجه آخر عن عقبة بن عامر أيضا: فإن استطعت ألّا

[720] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 263 وما بعدها.

تفوتك قراءتهما في صلاة، فافعل. وأخرج أحمد من طريق أبي العلاء بن الشّخير عن رجل من الصّحابة أنّ النّبيّ ﷺ أقرأنا المعوّذتين وقال له: «إذا أنت صلّيت، فاقرأ بهما». وإسناده صحيح.

"ثانيا: يحتمل أنّ إنكار ابن مسعود لقرآنيّة المعوّذتين والفاتحة، على فرض صحّته، كان قبل علمه بذلك. فلمّا تبيّن له قرآنيّتهما بعد أن تمّ التّواتر وانعقد الإجماع على قرآنيّتهما، كان في مقدّمة من آمن بأنّهما من القرآن. قال بعضهم: يحتمل أنّ ابن مسعود لم يسمع المعوّذتين من النّبي ﷺ ولم تتواترا عنده فتوقّف في أمرهما. وإنّما لم ينكر ذلك عليه لأنّه كان بصدد البحث والنّظر والواجب عليه التّثبّت في هذا الأمر. ولعلّ هذا الجواب هو الذي تستريح إليه النّفس لأنّ قراءة عاصم عن ابن مسعود ثبت فيها المعوّذتان والفاتحة وهي صحيحة ونقلها عن ابن مسعود صحيح وكذلك إنكار ابن مسعود للمعوّذتين جاء من طريق صحّحه ابن حجر. إذا فليحمل هذا الإنكار على أولى حالات ابن مسعود جمعا بين الرّوايتين.

"وما يقال في نقل إنكاره قرآنيّة المعوّذتين يقال في نقل إنكاره قرآنيّة الفاتحة بل نقل إنكاره قرآنيّة الفاتحة أدخل في البطلان وأغرق في الضّلال باعتبار أنّ الفاتحة أمّ القرآن وأنّها السّبع المثاني التي تثنى وتكرّر في كلّ ركعة من ركعات الصّلاة على لسان كلّ مسلم ومسلمة. فحاشى لابن مسعود أن يكون قد خفي عليه قرآنيّتها فضلا عن إنكاره قرآنيّتها. وقصارى ما نقل عنه أنّه لم يكتبها في مصحفه وهذا لا يدلّ على الإنكار. قال ابن قتيبة ما نصّه: وأمّا إسقاطه الفاتحة من مصحفه فليس لظنّه أنّها ليست من القرآن معاذ الله ولكنّه ذهب إلى أنّ القرآن إنّما كتب وجمع بين اللوحين مخافة الشّكّ والنّسيان والزّيادة والنّقصان ومعنى هذا أنّ عدم كتابة ابن مسعود للفاتحة في مصحفه كان سببه وضوح أنّها من القرآن وعدم الخوف عليها من الشّكّ والنّسيان والزّيادة والنّقصان.

"ثالثا: أنّنا إن سلّمنا أنّ ابن مسعود أنكر المعوّذتين وأنكر الفاتحة بل أنكر القرآن كلّه، فإنّ إنكاره هذا لا يضرّنا في شيء، لأنّ هذا الإنكار لا ينقض تواتر القرآن ولا يرفع العلم القاطع بثبوته القائم على التّواتر. ولم يقل أحد في الدّنيا: إنّ من شرط التّواتر والعلم اليقينيّ المبني عليه ألّا يخالف فيه مخالف[721]. وإلّا لأمكن من هدم كلّ تواتر وإبطال كلّ علم قام عليه بمجرّد أن يخالف فيه مخالف [...] قال ابن قتيبة في مشكل القرآن: ظنّ ابن مسعود أنّ المعوّذتين ليستا من القرآن، لأنّه رأى النّبيّ ﷺ يعوذ بهما الحسن والحسين فأقام على ظنّه ولا نقول إنّه أصاب في ذلك وأخطأ المهاجرون والأنصار.

"رابعا: أنّ ما زعموه من أنّ آية {وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ} (إلخ) من كلام أبي بكر فهو زعم باطل لا يستند إلى دليل ولا شبه دليل. وقد جاء في الرّوايات الصّحيحة أنّها نزلت في واقعة أُحُد لعتاب أصحاب رسول الله ﷺ على ما صدر منهم وأنّها ليست من كلام أبي بكر [...] والظّاهر أنّ هؤلاء الطّاعنين بزيادة هذه الآية وأنّها من كلام أبي بكر يعتمدون فيما طعنوا على ما كان من عمر يوم وفاة رسول الله ﷺ ومن ردّ أبي بكر عليه بهذه الآية فزعموا أنّها من كلام أبي بكر وما هي من كلام أبي بكر. إنّما هي من كلام ربّ العزّة أنزلها قبل وفاة الرّسول ﷺ ببضع سنين والمسلمون جميعا ومنهم أبو بكر وعمر يحفظونها ويعرفونها. غير أنّ منهم من ذهل عنها كعمر لهول الحادث وشدّة الصّدمة [...]

"خامسا: أنّ ما ادّعوه من أنّ آية {وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى} من كلام عمر مردود أيضا بمثل ما رددنا به زعمهم السّابق في آية {وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ} (إلخ). بل زعمهم هذا أظهر في البطلان لأنّ الثّابت عن عمر أنّه قال للنّبيّ ﷺ لو اتّخذنا

---

[721] انظر حول حقيقة التّواتر الفقرة 217 وما بعدها.

من مقام إبراهيم مصلّى، فنزلت {وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى} في سورة البقرة [...]

"الشّبهة الثّالثة

"يزعم بعض غلاة الشّيعة أنّ عثمان ومن قبله أبو بكر وعمر أيضا حرّفوا القرآن وأسقطوا كثيرا من آياته وسوره. ورووا عن هشام بن سالم من أبي عبد الله: أنّ القرآن الذي جاء به جبريل إلى محمّد كان سبعة عشر ألف آية. وروى محمّد بن نصر عنه أنّه قال: كان في سورة لم يكن اسم سبعين رجلا من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم. وروى محمّد بن جهم الهلالي وغيره عن أبي عبد الله أنّ لفظ {أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ} في سورة النّحل ليس كلام الله بل هو محرّف عن موضعه وحقيقة المنزّل أئمّة هي أزكى من أئمّتكم. ومنهم من قال: إنّ القرآن كانت فيه سورة تسمّى سورة الولاية وأنّها أسقطت بتمامها وأنّ أكثر سورة الأحزاب سقط إذ أنّها كانت مثل سورة الأنعام فأسقطوا منها فضائل أهل البيت. وكذلك ادّعوا أنّ الصّحابة أسقطوا لفظ «وَيْلَكَ» من قَبْل {لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا} وأسقطوا لفظ «عن ولاية عليّ» من بعد {وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُولُونَ} وأسقطوا لفظ «بعليّ بن أبي طالب» من بعد {وَكَفَى اللَّهُ المؤْمِنِينَ الْقِتَالَ} وأسقطوا لفظ «آل محمّد» من بعد {وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا} إلى غير ذلك [...]

"وننقض هذه الشّبهة بما يأتي:

"أوّلا: أنّها اتّهامات مجرّدة عن السّند والدّليل [...]

"ثانيا: أنّ بعض علماء الشّيعة أنفسهم تبرّأ من هذا السّخف [...] قال الطّبرسي في مجمع البيان ما نصّه: أمّا الزّيادة فيه أي القرآن فمجمع على بطلانها. وأمّا النّقصان فقد روي عن قوم من أصحابنا وقوم من الحشويّة. والصّحيح خلافه. وهو الذي نصره المرتضى واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء. وقال الطّبرسي أيضا في مجمع

البيان ما نصّه: أمّا الزّيادة في القرآن فمجمع على بطلانها وأمّا النّقصان فهو أشدّ استحالة. ثمّ قال: إنّ العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة وأشعار العرب المسطورة، فإنّ العناية اشتدّت والدّواعي توفّرت على نقله وحراسته وبلغت إلى حدّ لم يبلغه شيء فيما ذكرناه لأنّ القرآن مفخرة النّبوّة ومأخذ العلوم الشّرعيّة والأحكام الدّينيّة وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتّى عرفوا كلّ شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته فكيف يجوز أن يكون مغيّرا أو منقوصا مع العناية الصّادقة والضّبط الشّديد؟

"ثالثا: أنّ التّواتر قد قام والإجماع قد انعقد على أنّ الموجود بين دفّتي المصحف كتاب الله من غير زيادة ولا نقصان ولا تغيير ولا تبديل. والتّواتر طريق واضحة من طرق العلم [...]

"رابعا: أنّ الإمام عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه [...] صحّ النّقل عنه بتحبيذ جمع القرآن على عهد أبي بكر ثمّ عهد عثمان [...] (فقد قال) أعظم النّاس أجرا في المصاحف أبو بكر [...] وكذلك قال في جمع عثمان ما نصّه: يا معشر النّاس اتّقوا الله وإيّاكم والغلوّ في عثمان وقولكم: حرّاق مصاحف، فوالله ما حرّقها إلّا عن ملأ منّا أصحاب رسول الله ﷺ، وقوله: لو كنت الوالي وقت عثمان، لفعلت في المصاحف مثل الذي فعل عثمان [...]

"خامسا: أنّ الخلافة قد انتهت إلى عليّ كرّم الله وجهه بعد أبي بكر وعمر وعثمان فماذا منعه أن يجهر وقتئذ بالحقّ في القرآن وأن يصحّح للنّاس ما أخطأ فيه أسلافه على هذا الزّعم والبهتان، مع أنّه الإمام المعصوم في عقيدة أولئك المبطلين ومع أنّه كان من سادات حفظة القرآن ومن أشجع خلق الله في نصرة الدّين والإسلام؟

ولقد صار الأمر بعده إلى ابنه الحسن رضي الله عنه، فماذا منعه الآخر من انتهاز هذه الفرصة كي يظهر حقيقة كتاب الله للأمّة؟ [...]

"الشّبهة الرّابعة

"يقولون: ورد أنّ عبد الله بن مسعود قال: يا معشر المسلمين، أُعْزَلُ عن نسخ المصاحف ويتولاّه رجل؟ والله لقد أسلمت وإنّه لفي صلب رجل كافر. قالوا: وهو يعني بهذا الرّجل زيد بن ثابت، ويريد بذلك الكلام الطّعن على جمع القرآن. وهذا يدلّ بالتّالي على أنّ القرآن الموجود بين أيدينا ليس موضع ثقة ولم يبلغ حدّ التّواتر.

"وننقض شبهتهم هذه:

"أوّلا: بأنّ كلام ابن مسعود هذا إذا صحّ لا يدلّ على الطّعن في جمع القرآن، إنّما يدلّ على أنّه كان يرى في نفسه أنّه هو الأوْلى أن يُسنَد إليه هذا الجمع، لأنّه كان يثق بنفسه أكثر من ثقته بزيد في هذا الباب. وذلك لا ينافي أنّه كان يرى في زيد أهليّة وكفاية للنّهوض بما أسند إليه وإن كان هو في نصر نفسه أكفأ وأجدر. غير أنّ المسألة تقديريّة ولا ريب أنّ تقدير أبي بكر وعمر وعثمان لزيد أصدق من تقدير ابن مسعود له. كيف وقد عرفت فيما سبق مجموعة المؤهّلات والمزايا التي توافرت فيه حتّى جعلته الجدير بتنفيذ هذه الغاية السّامية. أضف إلى ذلك أنّ عثمان ضمّ إليه ثلاثة، ثمّ كان هو وجمهور الصّحابة مشرفين عليهم مراقبين لهم، وناهيك في عثمان أنّه كان من حفّاظ ومعلّمي القرآن. وخلاصة هذا الجواب أنّ اعتراض ابن مسعود على فرض صحّته كان منصبّا على طريقة تأليف لجنة الجمع لا على صحّة نفس الجمع [...]

"ثانيا: أنّنا إذا سلّمنا صحّة ما نقل عن ابن مسعود، وسلّمنا أنّه أراد الطّعن في صحّة جمع القرآن، لا نسلّم أنّه دام على هذا الطّعن والإنكار، بدليل ما صحّ عنه

أنّه رجع إلى ما في مصحف عثمان وحرق مصحفه في آخرة الأمر حين تبيّن له أنّ هذا هو الحقّ، وبدليل ما صحّ عنه من قراءة عاصم عن زرعة [...]

"ثالثا: أنّ كلام ابن مسعود هذا، على تسليم صحّته وأنّه أراد به الطّعن في صحّة الجمع وأنّه دام عليه ولم يرجع عنه، لا نسلّم أنّه يدلّ على إبطال تواتر القرآن، فإنّ التّواتر كما أسلفنا يكفي في القطع بصحّة مرويّه أن ينقل عن جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب بشروطه، وليس من شروطه ألّا يخالف فيه مخالف حتّى يقدح في تواتر القرآن أن يخالف فيه ابن مسعود أو غير ابن مسعود ما دام جمّ غفير من الصّحابة قد أقرّوا جمع القرآن على هذا النّحو في عهد أبي بكر مرّة وفي عهد عثمان مرّة أخرى[722].

"الشّبهة الخامسة

"يقولون: كيف يكون القرآن متواترا، مع ما يروى عن زيد بن ثابت أنّه قال في الجمع على عهد أبي بكر ما نصّه: فقمت فتتبّعت القرآن أجمعه من الرّقاع والأكتاف والعسب وصدور الرّجال حتّى وجدت من سورة التّوبة آيتين مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع غيره وهما {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ} إلى آخر السّورة. ثمّ كيف يكون القرآن متواترا مع ما يروى أيضا عن زيد بن ثابت أنّه قال في الجمع على عهد عثمان ما نصّه: فقدت آية من سورة الأحزاب كنت أسمع رسول الله ﷺ يقرؤها لم أجدها مع أحد إلّا مع خزيمة بن ثابت الأنصاري الذي جعل رسول الله ﷺ شهادته بشهادة رجلين: {مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ}[723]؟

---

[722] انظر حول حقيقة التّواتر الفقرة 217 وما بعدها.

[723] ما تنبغي ملاحظته أنّنا أمام حادثتين مختلفتين: حادثة مع "أبو خزيمة" (نجد في كتب المتون أيضا الأسماء التّالية: خزيمة، خزيمة الأنصاري، خزيمة بن ثابت الأنصاري) في الجمع الذي تمّ في عهد أبي بكر

"والجواب على هذه الشّبهة:

"أوّلا: أنّ كلام زيد بن ثابت هذا لا يبطل التّواتر. وبيان ذلك أنّ الآيتين ختام سورة التّوبة لم تثبت قرآنيّتهما بقول أبي خزيمة وحده، بل ثبتت بأخبار كثرة غامرة من الصّحابة عن حفظهم في صدورهم وإن لم يكونوا كتبوه في أوراقهم. ومعنى قول زيد: حتّى وجدت من سورة التّوبة آيتين لم أجدهما عند غيره أنّه لم يجد الآيتين اللتين هما ختام سورة التّوبة مكتوبتين عند أحد إلّا عند أبي خزيمة، فالذي انفرد به أبو خزيمة هو كتابتهما لا حفظهما، وليس الكتابة شرطا في المتواتر، بل المشروط فيه أن يرويه جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب ولو لم يكتبه واحد منهم، فكتابة أبي خزيمة الأنصاري كانت توثّقا واحتياطا فوق ما يطلبه التّواتر ويقتضيه، فكيف نقدح في التّواتر بانفراده بها؟

"ثانيا: يقال مثل ذلك فيما روي عن زيد في آية سورة الأحزاب: {مِنَ المؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ}، فإنّ معناه أنّ زيدا لم يجدها مكتوبة عند أحد إلّا عند خزيمة بن ثابت الأنصاري. ويدلّ على أنّ هذا هو المعنى الذي أراده زيد بعبارته تلك قول زيد نفسه فقدت آية من سورة الأحزاب (إلخ)، فإنّ تعبيره بلفظ «فقدت» يشعر بأنّه كان يحفظ هذه الآية وأنّها كانت معروفة له غير أنّه فقد مكتوبها فلم يجده إلّا مع خزيمة، وإلّا فمن الذي أنبأ زيدا أنّه فقد آية؟

"ثالثا: أنّ كلام زيد فيما مضى من ختام التّوبة وآية الأحزاب لا يدلّ على عدم تواترهما حتّى على فرض أنّه يريد انفراد أبي خزيمة وخزيمة بذكرهما من حفظهما. غاية

رضي الله عنه، وحادثة مع "خزيمة" (نجد في كتب المتون الأسماء التّالية: خزيمة بن ثابت، خزيمة الأنصاري، خزيمة بن ثابت الأنصاري صاحب الشّهادتين) في الجمع الذي تمّ في عهد عثمان رضي الله عنه.

وحمّادي ذويب تحدّث عن "خزيمة" وعن حادثة واحدة وقعت في زمن أبي بكر ثمّ قال إن ثمّ من أورد ما يفيد أنّ الحادثة وقعت في زمن عثمان: انظر الفقرة 193.

ما يدلّ عليه كلامه أنّهما انفردا بذكرهما ابتداءً، ثمّ تذكّر الصّحابة ما ذكراه، وكان هؤلاء الصّحابة جمعا يؤمن تواطؤهم على الكذب، فدوّنت تلك الآيات في الصّحف والمصحف بعد قيام هذا التّواتر فيها.

"الشّبهة السّادسة

"يقولون: كانت الآيات تكتب على الحجارة وسعف النّخل والعظام خوفا عليها من الضّياع وبقي جانب كبير منها محفوظا في صدور الرّجال. وقد نشأ عن ذلك عدّة مشاكل يعتبرها الباحثون كافية لإثبات كون القرآن الحالي لا يحتوي جميع الآيات التي نطق بها محمّد وبعضها يختلف في القراءة واللفظ والمعنى. ويقولون بعبارة أخرى إنّه من المستحيل أن يكون القرآن الحالي حاويا لجميع ما أنزل إذ من المؤكّد أنّه ذهب منه جانب ليس بقليل وأنسي منه جانب آخر. قال ابن عمر: لا يقولن أحدكم قد أخذت القرآن كلّه. قد ذهب منه كثير. ولكن ليقل: قد أخذت ما ظهر منه. فهذا يثبت أنّ القرآن الحالي لا يتضمّن جميع ما كان مسطورا في اللوح المحفوظ، ولا هو طبق ما نطقت به شفتا محمّد سيّما أنّ في آيات عديدة منه اختلافات مدهشة ولا يعلم نصّها الصّحيح أحد.

"وننقض هذه الشّبهة بما يأتي:

"أوّلا: أنّ كتابة القرآن على الحجارة والسّعف والعظام وبقاء جانب كبير منه محفوظا في صدور الرّجال لا يلزم منه مشكلة واحدة فضلا عن عدّة مشاكل، إنّما هو وهم من الأوهام تخيّلوه فخالوه، وبدليل أنّهم لم يذكروا سندهم فيما ذهبوا إليه من هذا الشّطط.

"ثانيا: أنّ الحجارة وسعف النّخل والعظام التي كتب عليها بعض آيات القرآن لم تكن بحيث يمكن أن يتخيّل أولئك الطّاعنون أو يخيّلوا إلى النّاس أنّها لا تصلح للكتابة عليها بل كانت العرب لبداوتها ولبعدها عن وسائل الحضارة والعمران

تصطفي من أنواع الحجارة الموفورة عندها نوعا رقيقا يكون كالصّحيفة يصلح للكتابة وللبقاء أشبه بما نراه اليوم من الكتابة الجميلة المنقوشة على صفحات مصنوعة ممّا نسمّيه الجبس. وكذلك سعف النّخل يكشطون الخوص عنه ويكتبون في الجزء العريض منه بعد أن يصقلوه ويهذّبوه فيكون أشبه بالصّحيفة. وقل مثل هذا في العظام بدليل أنّ الرّوايات الواردة في ذلك نصّت على نوع خاصّ منه وهو عظام الأكتاف وذلك لأنّها عريضة رقيقة ومصقولة صالحة للكتابة عليها بسهولة.

"ثالثا: أنّ استنتاجهم من هذا كون القرآن الحالي لا يحتوي جميع الآيات التي نطق بها محمّد استنتاج معكوس وفهم منكوس لأنّ كتابة القرآن وحفظه في آن واحد في صدور آلاف مؤلّفة من الخلق أدعى إلى بقاء ذلك القرآن وأدلّ على أنّه لم تفلت منه كلمة ولا حرف. كيف وأحد الأمرين من الكتابة والحفظ كاف في هذه الثّقة، فما بالك إذا كان القرآن كلّه مكتوبا بخطوط أشخاص كثيرين ومحفوظا في صدور جماعات كثيرين؟

"رابعا: قولهم: وبعضها يختلف في القراءة واللفظ والمعنى إن أرادوا به الطّعن في تعدّد القراءات واختلاف وجوه الأداء فقد سبق في مبحث نزول القرآن على سبعة أحرف ما يكفيك في الرّد عليهم وسيأتيك في مبحث القراءات ما يزيدك تنوّرا في هذا الموضوع[724]، وإن أرادوا به شيئا آخر فعليهم البيان. وحسبك أن تعرف أنّ اختلاف حروف القرآن أمر تقتضيه الحكمة ويوجبه عموم الدّعوة الإسلاميّة، خصوصا لمن شافههم الرّسول عليه الصّلاة والسّلام وهم على اختلاف قبائلهم وتنوّع لهجاتهم وتباين وجوه نطقهم عرب تؤلّف بينهم العروبة الواحدة ويجمعهم اللسان العربيّ العامّ. فأيّ عيب على القرآن إذا اختلفت حروف أدائه وكيفيّات النّطق

[724] أوردنا بعد كلام الزّرقاني حول هذه المسألة. انظر الفقرة 207 (انظر معها الفقرة 206 المتعلّقة بالحروف).

بكلماته ليسع القبائل العربيّة جميعا وليتسنّى لها تلاوة ألفاظه وتفهّم معانيه؟ ولئلا يقول أحد منها: لو جاء القرآن بلغتنا لكان لنا معه شأن ولأتينا بمثله وعارضنا بلاغته! {وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ}.

"خامسا: قولهم إنّه من المستحيل أن يكون القرآن الحالي حاويا لجميع ما أنزل (إلخ) كلام مجرّد من السّند والحجّة لا يستحق الرّدّ. فإن استندوا فيه إلى ما سبق، فقد استندوا إلى أوهن من بيت العنكبوت، وقد عرفت وجوه الوهن التي فيه. وإن استندوا إلى ما ذكروه بعد ممّا نسبوه لابن عمر فقد زادوا الطّين بلّة، لأنّ هذه النّسبة إلى ابن عمر نسبة خاطئة كاذبة. وعلى فرض صحّتها، فهي موقوفة وليست بمرفوعة إلى النّبيّ ﷺ؛ وعلى فرض رفعها، فهي معارضة للأدلّة القاطعة المتوافرة في تواتر القرآن وسلامته من التّغيير والزّيادة والنّقصان ومعارض القاطع ساقط مهما كانت قيمة سنده في خبر الواحد[725].

"سادسا: أنّ نهايتهم التي ختموا بها هذه الشّبهة أقبح من بدايتهم، لأنّهم رتّبوها على تلك الأكاذيب والمهاترات، ثمّ زادوا فيها اتّهاما جديدا مجرّدا من السّند والحجّة أيضا، وهو أنّ في آيات عديدة من القرآن اختلافات مدهشة، ولا يعلم نصّها الصّحيح أحد، وهكذا خرجوا من اتّهام إلى اتّهام، واحتجّوا بكذب على كذب، وهانت عليهم كرامتهم وعقولهم، فقالوا ما شاء لهم الهوى والتّعصّب إلى هذا الحدّ، وأنت خبير بأنّ القرآن الحالي وصل إلينا محفوظا من كلّ عبث كما نطق به الرّسول ﷺ وكما خطّه الله تعالى بقلمه في لوحه. {وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ}. أمّا زعمهم أنّ فيه اختلافات مدهشة، فقد علمت في مبحث نزول القرآن على سبعة أحرف مدى اختلاف وجوه القراءات وحكمته،

---

[725] انظر الفقرة 251 وما بعدها، حيث ستجد أنّ خبر الواحد حجّة (بشروط). لكن إن لم يمكن الجمع بينه وبين الخبر المتواتر، فهذا يسقط ذاك (انظر الفقرة 370).

وأنّه لا يؤدّي إلى تخاذل وتناقض حتّى يكون مدهشا. وأمّا نصوص القرآن الصّحيحة، فقد علمها وحفظها جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب في كلّ طبقة من طبقات الأمّة، من لدن رسول الله ﷺ إلى اليوم [...] قال صاحب مسلم الثّبوت وهو من أشهر الكتب في أصول الفقه الإسلاميّ: ما نقل آحادا فليس بقرآن قطعا، ولم يعرف في هذا خلاف لواحد من أهل المذاهب. والدّليل على ذلك أنّ القرآن ممّا تتوافر الدّواعي على نقله لتضمّنه التّحدّي ولأنّه أصل الأحكام باعتبار المعنى واللفظ جميعا، ولذلك علم جهد الصّحابة في حفظه بالتّواتر القاطع، وكلّ ما تتوافر الدّواعي على نقله ينقل متواترا عادة، فوجوده ملزوم التّواتر عند الكلّ عادة، فإذا انتفى اللازم وهو التّواتر انتفى الملزوم قطعا. والمنقول آحادا ليس متواترا فليس قرآنا"[726].

---

[726] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 275 وما بعدها.

وثمّ مسألة تابعة لما نحن بصدده، وهي مثار شبهة. حاصل المسألة أنّ القرآن قال إنّ النّبيّ أمّيّ: ﴿**وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾ [العنكبوت: 48]. لكن ثمّ وقائع تفيد نقيض هذا، أي تفيد بأنّ الرّسول ﷺ كان يقرأ ويكتب ("روى ابن ماجه عن أنس قال: قال ﷺ: «رأيت ليلة أسري بي مكتوبا على باب الجنّة: الصّدقة بعشر أمثالها والقرض بثمانية عشر». ثمّ قال: ويشهد للكتابة أحاديث في صحيح البخاري وغيره كما ورد في صلح الحديبية: فأخذ رسول الله ﷺ الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب: هذا ما قاضى عليه محمّد بن عبد الله. الحديث"). ويُردّ على هذا الكلام، فيُقال إنّ: "أمّيّة الرّسول ﷺ في أوّل أمره إنّما كانت حالا وقتيّة اقتضاها إقامة الدّليل والإعجاز واضحا على صدق محمّد في نبوّته ورسالته وأنّه مبعوث الحقّ إلى خليقته. ولو كان وقتئذ كاتبا قارئا وهم أمّيّون، لراجت شبهتهم في أنّ ما جاء به نتيجة اطّلاع ودرس وأثر نظر في الكتب وبحث". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 364.

بتفصيل أكبر: "أدلّة أمّيّته ﷺ قطعيّة يقينيّة [...] (و) أدلّة كونه كتب وخطّ بيمينه ظنّيّة غير يقينيّة، ولم يدّع أحد أنّها قطعيّة يقينيّة. ثمّ إنّ التّعارض ظاهر فيما بين هذه وتلك [...] (و) يمكن دفعه بأن نحمل أدلّة الأمّيّة على أولى حالاته ﷺ، وأن نحمل أدلّة كتابته على أخريات حالاته، وذلك جمعا بين الأدلّة. ولا ريب أنّ الجمع بينها أهدى سبيلا من إعمال البعض وإهمال البعض، ما دام في كلّ منها

212 رسم المصحف ◊ زيادة على ما سبق، تنبغي فيما نحن بصدده إضافة مسألة رسم المصحف لعلاقتها بالقراءات ولوجود شبهات حول هذا الرّسم يُراد منها الطّعن في حجّيّة القرآن(727).

قوّة الاستدلال، وما دام الجمع ممكنا على أيّة حال. أمّا لو لم يمكن الجمع، فلا مشاحة حينئذ في قبول القطعيّ وردّ الظّنّيّ، لأنّ الأوّل أقوى من الثّاني". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 367.
زيادة على ما تقدّم يمكن تقديم ردّ آخر على من يتمسّك بكون الرّسول ﷺ لم يكن أبدا أمّيّا. فالنّصّ القرآني الوارد أعلاه "دليل حاسم حيّ في حقّ من لا يؤمن بربّانية القرآن، لأنّه – على أيّ حال – نصّ أعلنه النبيّ (صلّى الله عليه وآله) على بني قومه، وتحدّث به إلى أعرف النّاس بحياته وتأريخه، فلم يعترض أحد على ما قال، ولم يُنكر أحد ما ادّعى". السّيّد محمّد باقر الصّدر، الفتاوى الواضحة، مركز الأبحاث والدّراسات التّخصّصيّة للشّهيد الصّدر، د م، 1422 هـ، ج 1، ص 75. بتعبير مغاير: هل كانت خديجة وأبو بكر وعمر وعثمان وعليّ وغيرهم من الصّحابة رضوان الله عليهم سيبقون على إيمانهم لو أنّ ما قالته هذه الآية يخالف ما كانوا قد عرفوه من شأن محمّد ﷺ قبل الرّسالة؟ في المقابل هل كان أبو جهل وغيره ممّن بقي إلى آخر حياته غير مؤمن سيتركون هذه الحجّة في مواجهتهم للرّسول وهي كافيتهم في تبيان ما يريدون تبيانه للنّاس، وهو أنّ محمّدا ﷺ ليس رسولا؟

(727) ويراد بعبارة رسم المصحف "الوضع الذي ارتضاه عثمان رضي الله عنهم في كتابة كلمات القرآن وحروفه. والأصل في المكتوب أن يكون موافقا تمام الموافقة للمنطوق من غير زيادة ولا نقص ولا تبديل ولا تغيير. لكنّ المصاحف العثمانيّة قد أهمل فيها هذا الأصل، فوجدت بها حروف كثيرة جاء رسمها مخالفا لأداء النّطق [...] (ولقد حصر العلماء هذه الخلافات) في ستّ قواعد وهي: الحذف، والزّيادة، والهمز، والبدل، والفصل، والوصل، وما فيه قراءتان فقرئ على إحداهما. وهاك شيئا عنها بالإجمال ليكون الفرق بينها وبين مصطلح الخطوط في عصرنا على بال منك:
"قاعدة الحذف: خلاصتها أنّ «الألف» تحذف من ياء النّداء نحو {يَا أَيُّهَا النَّاسُ}.
"ومن «ها» التّنبيه نحو {هَا أَنْتُمْ}، ومن كلمة «نا» إذا وليها ضمير نحو {أَنْجَيْنَاكُمْ}، ومن لفظ الجلالة {اللَّهِ}، ومن كلمة {إِلَهَ}، ومن لفظي {الرَّحْمَنِ وَسُبْحَانَ}، وبعد لام نحو كلمة {خَلائِفَ}، وبين اللامين في نحو {الْكَلالَةِ}، ومن كلّ مثنّى نحو {رَجُلانِ}، ومن كلّ جمع تصحيح لمذكّر أو لمؤنّث نحو {سَمَّاعُونَ} {المؤْمِنَاتِ}، ومن كلّ جمع على وزن مفاعل وشبهه نحو {المسَاجِدِ} {وَالنَّصَارَى}،

ومن كلّ عدد نحو {ثَلاثَ}، ومن البسملة، ومن أوّل الأمر من سأل وغير ذلك إلا ما استثني من هذا كلّه.

"وتحذف الياء من كلّ منقوص منوّن رفعا وجرّا، نحو {غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ}.

"ومن هذه الكلمات {وَأَطِيعُونِ، وَاتَّقُونِ، وَخَافُونِ، فَارْهَبُونِ، فَأَرْسِلُونِ، فَاعْبُدُونِ} إلا ما استثني.

"وتحذف الواو: إذا وقعت مع واو أخرى في نحو: {لا يَسْتَوُونَ، فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ}.

"وتحذف اللام: إذا كانت مدغمة في مثلها نحو: الليل والذي إلّا ما استثني.

"وهناك حذف لا يدخل تحت قاعدة كحذف الألف من كلمة مالك وكحذف الياء من إبراهيم وكحذف الواو من هذه الأفعال الأربعة: ويدعو الإنسان، ويمحو الله الباطل، يوم يدعو الدّاع، سندعو الزّبانية.

"قاعدة الزّيادة. خلاصتها أنّ الألف تزاد بعد الواو في آخر كلّ اسم مجموع أو في حكم المجموع نحو: ملاقوا ربّهم، بنوا إسرائيل، أولوا الألباب؛ وبعد الهمزة المرسومة واوا، نحو {تَاللَّهِ تَفْتَأُ} فإنّها ترسم هكذا: تالله تفتؤا. وفي كلمات مائة ومائتين والظّنون والرّسول والسّبيل في قوله تعالى: {وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا}، {وَأَطَعْنَا الرَّسُولا}، {فَأَضَلُّونَا السَّبِيلا}.

"وتزاد الياء في هذه الكلمات: {نَبَأَ، آنَاءَ، مِنْ تِلْقَاءِ، بِأَيِّكُمُ المفْتُونُ، بِأَيْدٍ} من قوله تعالى: {وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ}.

"وتزاد الواو في نحو {أُولُو، أُولَئِكَ، أُولاءِ، أُولاتِ}.

"قاعدة الهمز خلاصتها أنّ الهمزة إذا كانت ساكنة تكتب بحرف حركة ما قبلها نحو {ائْذَنْ، اؤْتُمِنَ، الْبَأْسَاءِ} إلّا ما استثني. أمّا الهمزة المتحرّكة فإن كانت أوّل الكلمة واتّصل بها حرف زائد، كتبت بالألف مطلقا سواء أكانت مفتوحة أم مكسورة نحو {أَيُّوبَ، أُولُو، إِذَا، سَأَصْرِفُ، سَأُنْزِلُ، فَبِأَيّ} إلّا ما استثني.

"وإن كانت الهمزة وسطا فإنّها تكتب بحرف من جنس حركتها نحو {سَأَلَ، سُئِلَ، تَقْرَأَهُ} إلّا ما استثني. وإن كانت متطرّفة كتبت بحرف من جنس حركة ما قبلها نحو {سَبَأٍ، شَاطِئِ، لُؤْلُؤٌ} إلّا ما استثني، وإن سكن ما قبلها حذفت نحو {مِلءُ الْأَرْضِ، يُخْرِجُ الْخَبْءَ} إلّا ما استثني. والمستثنيات كثيرة في الكلّ.

"قاعدة البدل: خلاصتها أنّ الألف تكتب واوا للتّفخيم في مثل الصّلاة والزّكاة والحياة إلّا ما استثني، وترسم ياءً إذا كانت منقلبة عن ياء نحو {يَتَوَفَّاكُمْ، يَا حَسْرَتَى، يَا أَسَفَىْ}. وكذلك ترسم الألف ياءً

في هذه الكلمات: {إِلَى، عَلَى، أَنَّ – بمعنى كيف – مَتَى، بَلَى، حَتَّى، لَدَى} ما عدا {لَدَى الْبَابِ} في سورة يوسف فإنّها ترسم ألفا.

"وترسم النّون ألفا في نون التّوكيد الخفيفة وفي كلمة إذن.

"وترسم هاء التّأنيث تاءً مفتوحة في كلمة {رَحْمَتَ} بالبقرة والأعراف وهود ومريم والرّوم والزّخرف. وفي كلمة {نِعْمَةَ} بالبقرة وآل عمران والمائدة وإبراهيم والنّحل ولقمان وفاطر والطّور. وفي كلمة {لَعْنَةُ اللَّهِ}. وفي كلمة معصية بسورة قد سمع. وفي هذه الكلمات: إنّ شجرة الزّقوم، قرّة عين، جنّة نعيم، بقيّة الله، وفي كلمة امرأة أضيفت إلى زوجها، نحو امرأة عمران، امرأة نوح، وفي غير ذلك.

"قاعدة الوصل والفصل: خلاصتها أنّ كلمة أن بفتح الهمزة توصل بكلمة لا إذا وقعت بعدها. ويستثنى من ذلك عشرة مواضع. منها: أن لا تقولوا، أن لا تعبدوا إلّا الله.

"وكلمة من توصل بكلمة ما إذا وقعت بعدها. ويستثنى {مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ} في النّساء والرّوم، و {مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ} في سورة المنافقين.

"وكلمة من توصل بكلمة من مطلقا.

"وكلمة عن توصل بكلمة ما. إلّا قوله سبحانه {عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ}.

"وكلمة إن بالكسر توصل بكلمة ما التي بعدها إلّا قوله سبحانه: {وَإِنْ مَا نُرِيَنَّكَ}.

"وكلمة أن بالفتح توصل بكلمة ما مطلقا من غير استثناء.

"وكلمة كلّ توصل بكلمة ما التي بعدها إلّا قوله سبحانه {كُلَّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ}، {مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ}.

وتوصل كلمات {نِعِمَّا، وبِئْمَا، وكَأَنَّمَا، وَيْكَأَنَّهُ} ونحوها.

"قاعدة ما فيه قراءتان: خلاصتها أنّ الكلمة إذا قرئت على وجهين تكتب برسم أحدهما كما رسمت الكلمات الآتية بلا ألف في المصحف وهي: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ، يُخَادِعُونَ اللَّهَ، وَوَاعَدْنَا مُوسَى، تُفَادُوهُمْ} ونحوها. وكلّها مقروءة بإثبات الألف وحذفها. وكذلك رسمت الكلمات الآتية بالتّاء المفتوحة وهي {غَيَابَتِ الْجُبِّ} في يوسف، {أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ} في العنكبوت، {ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمَامِهَا} في فصّلت، {وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ} في سبأ. وذلك لأنّها جمعاء مقروءة بالجمع والإفراد. وغير هذا كثير وحسبنا ما ذكرناه للتّمثيل والتّنوير [...]

"(و) لهذا الرّسم مزايا وفوائد:

"الفائدة الأولى: الدّلالة في القراءات المتنوّعة في الكلمة الواحدة بقدر الإمكان، وذلك أنّ قاعدة الرّسم لوحظ فيها أنّ الكلمة إذا كان فيها قراءتان أو أكثر كتبت بصورة تحتمل هاتين القراءتين أو الأكثر. فإن كان الحرف الواحد لا يحتمل ذلك بأن كانت صورة الحرف تختلف باختلاف القراءات، جاء الرّسم على الحرف الذي هو خلاف الأصل وذلك ليعلم جواز القراءة به وبالحرف الذي هو الأصل. وإذا لم يكن في الكلمة إلّا قراءة واحدة بحرف الأصل، رسمت به. مثال الكلمة تكتب بصورة واحدة وتقرأ بوجوه متعدّدة قوله تعالى: {إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ} رسمت في المصحف العثمانيّ هكذا: إن هدان لساحران من غير نقط ولا شكل ولا تشديد ولا تخفيف في نوني إن وهذان ومن غير ألف ولا ياء بعد الذّال من هذان.

"ومجيء الرّسم كما ترى كان صالحا عندهم لأن يقرأ بالوجوه الأربعة التي وردت كلّها بأسانيد صحيحة.

"أوّلها: قراءة نافع ومن معه إذ يشدّدون نون إن ويخفّفون هذان بالألف.

"ثانيها: قراءة ابن كثير وحده إذ يخفّف النّون في إن ويشدّد النّون في هذان.

"ثالثها: قراءة حفص إذ يخفّف النّون في إن وهذان بالألف.

"رابعها: قراءة أبي عمرو بتشديد إن وبالياء وتخفيف النّون في هذين.

"فتدبّر هذه الطّريقة المثلى الضّابطة لوجوه القراءة لتعلم أنّ سلفنا الصّالح كان في قواعد رسمه للمصحف أبعد منّا نظرا وأهدى سبيلا.

"الفائدة الثّانية:

"إفادة المعاني المختلفة بطريقة تكاد تكون ظاهرة وذلك نحو قطع كلمة أم في قوله تعالى: {أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً} ووصلها في قوله تعالى: {أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيّاً عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} إذ كتبت هكذا أمّن بإدغام الميم الأولى في الثّانية وكتابتهما ميما واحدة مشدّدة في الأولى للدّلالة على أنّها أم المنقطعة التي بمعنى بل ووصل أم الثّانية للدّلالة على أنّها ليست كتلك.

"الفائدة الثّالثة:

"الدّلالة على معنى خفيّ دقيق كزيادة الياء في كتابة كلمة أيد من قوله تعالى: {وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ} إذ كتبت هكذا {بِأَيْيْدٍ} وذلك للإيماء إلى تعظيم قوّة الله التي بنى بها السّماء وأنّها لا تشبهها قوّة على حدّ القاعدة المشهورة وهي: زيادة المبنى تدلّ على زيادة المعنى.

"ومن هذا القبيل كتابة هذه الأفعال الأربعة بحذف الواو وهي: ويدعو الإنسان، ويمحو الله الباطل، يوم يدعو الدّاع، سندعوا الزّبانية، فإنّها كتبت في المصحف العثمانيّ هكذا: {وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ، وَيَمْحُ اللَّهُ

الْبَاطِلَ، يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ، سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ} ولكن من غير نقط ولا شكل في الجميع. قالوا: والسّرّ في حذفها من {وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ} هو الدّلالة على أنّ هذا الدّعاء سهل على الإنسان يسارع فيه كما يسارع إلى الخير بل إثبات الشّرّ إليه من جهة ذاته أقرب إليه من الخير. والسّرّ في حذفها من {وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ} الإشارة إلى سرعة ذهابه واضمحلاله. والسّرّ في حذفها من {يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ} الإشارة إلى سرعة الدّعاء وسرعة إجابة الدّاعين. والسّرّ في حذفها من {سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ} الإشارة إلى سرعة الفعل وإجابة الزّبانية وقوّة البطش [...]

"الفائدة الرّابعة:

"الدّلالة على أصل الحركة مثل كتابة الكسرة ياءً في قوله سبحانه وإيتاء ذي القربى إذ تكتب هكذا وَإِيتَآءِ ذي القربى (رواية قالون عن نافع) ومثل كتابة الضّمّة واوا في قوله سبحانه: سأريكم دار الفاسقين إذ كتبت هكذا سَأُوْرِيكُمْ (رواية قالون عن نافع) ومثل ذلك الدّلالة على أصل الحرف نحو الصّلاة والزّكاة إذ كتبا هكذا: الصلوة الزكوة ليفهم أنّ الألف فيهما منقلبة عن واو من غير نقط ولا شكل كما سبق.

"الفائدة الخامسة:

"إفادة بعض اللغات الفصيحة مثل كتابة هاء التّأنيث تاء مفتوحة دلالة على لغة طيىء وقد تقدّمت الأمثلة لهذا النّوع. ومثل قوله سبحانه: {يَوْمَ يَأْتِ لا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ} كتبت بحذف الياء هكذا يأت للدّلالة على لغة هذيل.

"الفائدة السّادسة:

"حمل النّاس على أن يتلقّوا القرآن من صدور ثقات الرّجال ولا يتّكلوا على هذا الرّسم العثمانيّ الذي جاء غير مطابق للنّطق الصّحيح في الجملة. وينضوي تحت هذه الفائدة مزيّتان إحداهما التّوثّق من ألفاظ القرآن وطريقة أدائه وحسن ترتيله وتجويده. فإنّ ذلك لا يمكن أن يعرف على وجه اليقين من المصحف مهما تكن قاعدة رسمه واصطلاح كتابته. فقد تخطئ المطبعة في الطّبع وقد يخفى على القارئ بعض أحكام تجويده كالقلقلة والإظهار والإخفاء والإدغام والرّوم والإشمام ونحوها فضلا عن خفاء تطبيقها. ولهذا قرّر العلماء أنّه لا يجوز التّعويل على المصاحف وحدها. بل لا بدّ من التّثبّت في الأداء والقراءة بالأخذ عن حافظ ثقة. وإن كنت في شكّ فقل لي بربّك: هل يستطيع المصحف وحده بأيّ رسم يكون أن يدلّ قارئا أيّا كان على النّطق الصّحيح بفواتح السّور الكريمة؟ مثل {كهيعص، حم،

"الشّبهة الأولى:

"يقولون: روي عن عثمان أنّه حين عرض عليه المصحف قال: أحسنتم وأجملتم إنّ في القرآن لحنا ستقيمه العرب بألسنتها.

"ويقولون: روي عن عكرمة أنّه قال: لمّا كتبت المصاحف، عرضت على عثمان، فوجد فيها حروفا من اللحن، فقال: لا تغيّروها فإنّ العرب ستغيّرها؛ أو قال: ستعربها بألسنتها. لو كان الكاتب من ثقيف والمملي من هذيل لم توجد فيه هذه الحروف.

عسق طسم}؟ ومن هذا الباب الرّوم والإشمام في قوله سبحانه {مَا لَكَ لا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ} من كلمة {لا تَأْمَنَّا}.

"المزيّة الثّانية اتّصال السّند برسول الله صلى الله عليه وسلم [...]

"هل رسم المصحف توقيفيّ؟

"للعلماء في رسم المصحف آراء ثلاثة:

"الرّأي الأوّل: أنّه توقيفيّ لا تجوز مخالفته. وذلك مذهب الجمهور [...]

"الرّأي الثّاني:

"أنّ رسم المصاحف اصطلاحيّ لا توقيفيّ وعليه فتجوز مخالفته. وممّن جنح إلى هذا الرّأي ابن خلدون في مقدّمته. وممّن تحمّس له القاضي أبو بكر في الانتصار [...]

"الرّأي الثّالث:

"يميل صاحب التّبيان ومن قبله صاحب البرهان إلى ما يفهم من كلام العزّ ابن عبد السّلام من أنّه يجوز بل تجب كتابة المصحف الآن لعامّة النّاس على الاصطلاحات المعروفة الشّائعة عندهم ولا تجوز كتابته لهم بالرّسم العثمانيّ الأوّل لئلا يوقع في تغيير من الجهّال. ولكن يجب في الوقت نفسه المحافظة على الرّسم العثمانيّ كأثر من الآثار النّفيسة الموروثة عن سلفنا الصّالح فلا يهمل مراعاة لجهل الجاهلين بل يبقى في أيدي العارفين الذي لا تخلو منهم الأرض". محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 269 وما بعدها.

"أورد أعداء الإسلام هاتين الرّوايتين وقالوا: إنّهما طعنان صريحان في رسم المصحف فكيف يكون مصحف عثمان وجمعه للقرآن موضع ثقة وإجماع من الصّحابة؟ وكيف يكون توقيفيّا؟ وهذا عثمان نفسه يقول بملء فيه: إنّ فيه لحنا.

"ونجيب على هذه الشّبهة أوّلا: بأنّ ما جاء في هاتين الرّوايتين ضعيف الإسناد وأنّ فيهما اضطرابا وانقطاعا. قال العلّامة الألوسي في تفسيره: إنّ ذلك لم يصحّ عن عثمان أصلا. ولعلّك تلمح معي دليل سقوط هاتين الرّوايتين ماثلا فيهما من جرّاء هذا التّناقض الظّاهر بين وصفهما نسّاخ المصحف بأنّهم أحسنوا وأجملوا ووصفهما المصحف الذي نسخوه بأنّ فيه لحنا. وهل يقال للذين لحنوا في المصحف: أحسنتم وأجملتم، اللهمّ إلّا إذا كان المراد معنى آخر؟

"ثانيا: أنّ المعروف عن عثمان في دقّته وكمال ضبطه وتحرّيه يجعل صدور أمثال هاتين الرّوايتين من المستحيل عليه. انظر إلى ما سبق من دستوره في جمع القرآن. ثمّ انظر إلى ما أخرجه أبو عبيد عن عبد الرّحمن بن هانئ مولى عثمان قال: كنت عند عثمان وهم يعرضون المصاحف فأرسلني بكتف شاة إلى أبيّ بن كعب فيها لم يتسن وفيها لا تبديل للخلق وفيها فأمهل الكافرين فدعا بدواة فمحا أحد اللامين وكتب لخلق الله ومحا فأمهل وكتب فمهل وكتب لم يتسنه فألحق فيها الهاء. قال ابن الأنباري: فكيف يدّعى عليه أنّه رأى فسادا فأمضاه؟ وهو يوقف على ما يكتب ويرفع الخلاف الواقع من النّاسخين فيه فيحكم بالحقّ ويلزمهم إثبات الصّواب وتخليده.

"ثالثا: على فرض صحّة ما ذكر يمكن أن نؤوّله بما يتّفق والصّحيح المتواتر عن عثمان من نسخ المصاحف وجمع القرآن ومن نهاية التّثبّت والدّقّة والضّبط. وذلك بأن يراد بكلمة لحنا في الرّوايتين المذكورتين قراءة ولغة. والمعنى أنّ في القرآن ورسم مصحفه وجها في القراءة لا تلين به ألسنة العرب جميعا ولكنّها لا تلبث أن تلين به ألسنتهم جميعا بالمران وكثرة تلاوة القرآن بهذا الوجه. وقد ضرب بعض أجلّاء العلماء لذلك

مثلا كلمة «الصّراط» بالصّاد المبدلة من السّين فتقرأ العرب بالصّاد عملا بالرّسم وبالسّين عملا بالأصل.

"الشّبهة الثّانية:

"يقولون: روي عن سعيد بن جبير أنّه كان يقرأ {وَالمقِيمِينَ الصَّلاةَ} ويقول هو من لحن الكتاب. والجواب: على غرار ما سبق، أي أنّ ابن جبير لا يريد بكلمة لحن الخطأ، إنّما يريد بها اللغة والوجه في القراءة على حدّ قوله تعالى: {وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ}. والدّليل على هذا التّوجيه أنّ سعيد بن جبير نفسه كان يقرأ: {وَالمقِيمِينَ الصَّلاةَ}، فلو كان يريد باللحن الخطأ ما رضي لنفسه هذه القراءة. وكيف يرضى ما يعتقد أنّه خطأ؟ وهذه الكلمة في آية من سورة النّساء ونصّها: {لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالمؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالمقِيمِينَ الصَّلاةَ وَالمؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالمؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْراً عَظِيماً}. فكلمة {وَالمقِيمِينَ الصَّلاةَ} قرأها الجمهور بالياء منصوبا كما ترى. وقرأها جماعة بالواو منهم أبو عمرو في رواية يونس وهارون عنه. ولكلّ من القراءتين وجه صحيح فصيح في اللغة العربيّة فالنّصب مخرج على المدح والتّقدير وأمدح المقيمين الصّلاة، والرّفع مخرج على العطف والمعطوف عليه مرفوع كما ترى.

"الشّبهة الثّالثة:

"يقولون: ألا يكفي في الطّعن على جمع القرآن ورسمه ما روي عن ابن عبّاس في قوله تعالى {حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا} أنّه قال: إنّ الكاتب أخطأ والصّواب: حتى تستأذنوا.

"ونجيب: أوّلا: بما أجاب به أبو حيّان إذ يقول ما نصّه: إنّ من روي عن ابن عبّاس أنّه قال ذلك فهو طاعن في الإسلام ملحد في الدّين وابن عبّاس بريء من ذلك القول. ثانيا: بما أخرجه ابن أبي حاتم وابن الأنباري في المصاحف وابن جرير وابن

مردويه عن ابن عبّاس أنّه فسّر {تَسْتَأْنِسُوا} فقال: أي تستأذنوا من يملك الإذن من أصحابها، يعني أصحاب البيوت.

"ثالثا: أنّ القرّاء لم يرووا غير قراءة {تَسْتَأْنِسُوا} فلو كان ذاك النّقل صحيحا عن ابن عبّاس لنقلوا عنه أنّه قرأ تستأذنوا.

"رابعا: إذا سلّمنا للحاكم أنّ هذا الخبر صحيح عن ابن عبّاس، فإنّنا نردّه برغم دعوى هذه الصّحّة لأنّه معارض للقاطع المتواتر وهو قراءة {تَسْتَأْنِسُوا}. والقاعدة أنّ معارض القاطع ساقط وأنّ الرّواية متى خالفت رسم المصحف فهي شاذّة لا يلتفت إليها ولا يعوّل عليها.

"الشّبهة الرّابعة:

"يقولون: ألا يكفي في الطّعن على جمع القرآن ورسمه ما روي عن ابن عبّاس أيضا أنه قرأ "أفلم يتبين الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا". فقيل له: إنّها في المصحف {أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا} فقال: أظنّ الكاتب كتبها وهو ناعس.

"ونجيب: بأنّه لم يصحّ ذلك عن ابن عبّاس. قال أبو حيّان: بل هو قول ملحد زنديق. وقال الزّمخشري: ونحن ممّن لا يصدّق هذا في كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وكيف يخفى هذا حتّى يبقى ثابتا بين دفّتي الإمام أي المصحف الإمام وهو مصحف عثمان وكان متقلّبا بين أيدي أولئك الأعلام المحتاطين لدين الله المهيمنين عليه لا يغفلون عن جلائله ودقائقه خصوصا عن القانون الذي إليه المرجع والقاعدة التي أقيم عليها البناء؟ هذا والله فرية ما فيها مرية. وقال الفراء: لا يتلى إلّا كما أنزل: {أَفَلَمْ يَيْأَسِ}. وعلى ذلك تكون رواية ذلك في الدّرّ المنثور وغيره عن ابن عبّاس رواية غير صحيحة. ومعنى {أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا}: أفلم يعلموا. قال القاسم بن معن: هي لغة هوازن. وجاء بها الشّعر العربيّ في قول القائل:

"أقول لهم بالشّعب إذ يأسرونني ... ألم تيأسوا إنّي ابن فارس زهدم

"أي ألم تعلموا.

الشّبهة الخامسة:

"يقولون: من وجوه الطّعن أيضا ما روي عن ابن عبّاس أنّه كان يقول في قوله تعالى: {وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ} إنّما هي ووصى ربّك، التزقت الواو بالصّاد، وكان يقرأ: ووصى ربّك ويقول: أمر ربّك، إنّهما واوان التصقت إحداهما بالصّاد، وروي عنه أنّه قال: أنزل الله هذا الحرف على لسان نبيّكم. ووصّى ربّك ألّا تعبدوا إلّا إيّاه. فلصقت إحدى الواوين بالصّاد فقرأ النّاس: {وَقَضَى رَبُّكَ} ولو نزلت على القضاء ما أشرك أحد.

ونجيب عن ذلك كلّه:

"أوّلا: بما أجاب به ابن الأنباري إذ يقول: إنّ هذه الرّوايات ضعيفة.

"ثانيا: أنّ هذه الرّوايات معارضة للمتواتر القاطع وهو قراءة وقضى. ومعارض القاطع ساقط.

"ثالثا: أنّ ابن عبّاس نفسه قد استفاض عنه أنّه قرأ: وقضى، وذلك دليل على أنّ ما نسب إليه في تلك الرّوايات من الدّسائس [...] قال أبو حيّان في البحر: والمتواتر هو {وَقَضَى} وهو المستفيض عن ابن عبّاس والحسن وقتادة بمعنى أمر. وقال ابن مسعود وأصحابه بمعنى وصّى. إذن رواية وقضى هي التي انعقد الإجماع عليها من ابن عبّاس وابن مسعود وغيرهما [...]

"الشّبهة السّادسة:

"يقولون: إنّ ابن عبّاس روي عنه أيضا أنّه كان يقرأ: {وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً} (الآية في سورة الأنبياء – لكن اتّصال الواو بكلمة {ضِيَاءً}. ونصّ الآية الكريمة: {وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْراً لِلْمُتَّقِينَ}) ويقول خذوا هذه الواو واجعلوها في {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ}.

وروي عنه أيضا أنّه قال: انزعوا هذه الواو واجعلوها في {الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ}.

"ونجيب:

"أوّلا: بأنّ هذه الرّوايات ضعيفة لم يصحّ شيء منها عن ابن عبّاس.

"ثانيا: أنّها معارضة للقراءة المتواترة المجمع عليها فهي ساقطة.

"ثالثا: أنّ بلاغة القرآن قاضية بوجود الواو لا بحذفها لأنّ ابن عبّاس نفسه فسّر الفرقان في الآية المذكورة بالنّصر وعليه يكون الضّياء بمعنى التّوراة أو الشّريعة. فالمقام للواو لأجل هذا التّغاير.

"الشّبهة السّابعة:

"يقولون: روي عن ابن عبّاس في قوله تعالى: {مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ} أنّه قال: هي خطأ من الكاتب. هو أعظم من أن يكون نوره مثل نور المشكاة. إنّما هي: مثل نور المؤمن كمشكاة.

"ونجيب: أوّلا: بأنّها رواية معارضة للقاطع المتواتر فهي ساقطة.

"ثانيا: أنّه لم ينقل عن أحد من القرّاء أنّ ابن عبّاس قرأ: مثل نور المؤمن فكيف يقرأ رضي الله عنه بما يعتقد أنّه خطأ ويترك ما يعتقد أنّه صواب؟ ألا إنّها كذبة مفضوحة ولو أنّهم نسبوها لأبيّ بن كعب لكان الأمر أهون لأنّه روي في الشّواذ أنّ أبيّ بن كعب قرأ: مثل نور المؤمن. والذي ينبغي أن تحمل عليه هذه الرّوايات أنّ أبيّا رضي الله عنه أراد تفسير الضّمير في القراءة المعروفة المتواترة وهي مثل نوره. فهي روايات عنه في التّفسير لا في القراءة بدليل أنّه كان يقرأ: {مَثَلُ نُورِهِ} [...]

"الشّبهة الثّامنة:

"يقولون: روي عن هشام بن عروة عن أبيه أنّه قال: سألت عائشة عن لحن القرآن عن قوله تعالى: {إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ} وعن قوله تعالى: {وَالمقِيمِينَ الصَّلاةَ وَالمؤْتُونَ

الزَّكَاةَ} وعن قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ}، فقالت: يا ابن أخي هذا من عمل الكتّاب قد أخطئوا في الكتاب. قال السّيوطي في هذا الخبر إسناده صحيح على شرط الشّيخين. ويقولون أيضا: روي عن أبي خلف مولى بني جمح أنّه دخل مع عبيد بن عمير على عائشة فقال: جئت أسألك عن آية في كتاب الله كيف كان رسول الله ﷺ يقرؤها؟ قالت: أيّة آية؟ قال: {الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا} أو «الّذِينَ يَأتُون مَا أَتوا». قالت: أيّهما أحبّ إليك؟ قلت: والذي نفسي بيده لإحداهما أحبّ إليّ من الدّنيا جميعا. قالت: أيّهما؟ قلت: «الذين يأتون ما أتوا». فقال: أشهد أنّ رسول الله ﷺ كذلك كان يقرؤها وكذلك أنزلت ولكن الهِجَاء حرْف.

"ونجيب:

"أوّلا: بأنّ هذه الرّوايات مهما يكن سندها صحيحا فإنّها مخالفة للمتواتر القاطع ومعارض القاطع ساقط مردود فلا يلتفت إليها ولا يعمل بها.

"ثانيا: أنّه قد نصّ في كتاب إتحاف فضلاء البشر على أنّ لفظ هذان قد رسم في المصحف من غير ألف ولا ياء ليحتمل وجوه القراءات الأربع فيها كما شرحنا ذلك سابقا في فوائد رسم المصحف. وإذن فلا يعقل أن يقال أخطأ الكاتب فإنّ الكاتب لم يكتب ألفا ولا ياء. ولو كان هناك خطأ تعتقده عائشة ما كانت تنسبه للكاتب بل كانت تنسبه لمن يقرأ بتشديد إن وبالألف لفظا في هذان. ولم ينقل عن عائشة ولا عن غيرها تخطئة من قرأ بما ذكر وكيف تنكر هذه القراءة وهي متواترة مجمع عليها؟ بل هي قراءة الأكثر ولها وجه فصيح في العربيّة لا يخفى على مثل عائشة ذلك هو: إلزام المثنّى الألف في جميع حالاته [...]

"ثالثا: أنّ ما نسب إلى عائشة رضي الله عنها من تخطئة رسم المصحف في قوله تعالى: {وَالمقِيمِينَ الصَّلاةَ} بالياء مردود بما ذكره أبو حيّان في البحر إذ يقول ما

نصّه: وذكر عن عائشة رضي الله عنها وعن أبان بن عثمان أنّ كتبها بالياء من خطأ كاتب المصحف. ولا يصحّ ذلك عنهما لأنّهما عربيّان فصيحان وقطع النّعوت مشهور في لسان العرب. وهو باب واسع ذكر عليه شواهد سيبويه وغيره. وقال الزّمخشري: لا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه خطأ في خطّ المصحف. وربّما التفت إليه من لم ينظر في الكتاب يريد كتاب سيبويه ولم يعرف مذاهب العرب وما لهم في النّصب على الاختصاص من الافتنان [...]

"رابعا: أنّ قراءة والصّابئون بالواو لم ينقل عن عائشة أنّها خطّأت من يقرأ بها ولم ينقل أنّها كانت تقرأ بالياء دون الواو. فلا يعقل أن تكون خطّأت من كتب بالواو.

"خامسا: أنّ كلام عائشة في قوله تعالى: {يُؤْتُونَ مَا آتَوْا} لا يفيد إنكار هذه القراءة المتواترة المجمع عليها. بل قالت للسّائل: أيّهما أحبّ إليك؟ ولا تحصر المسموع عن رسول الله ﷺ فيما قرأت هي به. بل قالت: أنّه مسموع ومنزّل فقط. وهذا لا ينافي أنّ القراءة الأخرى مسموعة ومنزّلة كتلك. خصوصا أنّها متواترة عن النّبيّ ﷺ. أمّا قولها: ولكن الهجاء حرف فكلمة حرف مأخوذة من الحرف بمعنى القراءة واللغة. والمعنى أنّ هذه القراءة المتواترة التي رسم بها المصحف لغة ووجه من وجوه الأداء في القرآن الكريم. ولا يصحّ أن تكون كلمة حرف في حديث عائشة مأخوذة من التّحريف الذي هو الخطأ وإلّا كان حديثا معارضا للمتواتر ومعارض القاطع ساقط.

"الشّبهة التّاسعة:

يقولون: روي عن خارجة بن زيد بن ثابت أنّه قال: قالوا لزيد يا أبا سعيد أوهمت إنّما هي ثمانية أزواج من الضّأن اثنين (يريدون آية سورة الأنعام ونصّها: {ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ المعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ}) اثنين ومن المعز اثنين اثنين ومن الإبل اثنين اثنين ومن البقر اثنين اثنين. فقال: لا. إنّ الله تعالى يقول: {فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ

الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى} فهما زوجان كلّ واحد منهما زوج. الذّكر زوج والأنثى زوج. قال أعداء الإسلام: فهذه الرّواية تدلّ على تصرّف نسّاخ المصحف واختيارهم ما شاءوا في كتابة القرآن ورسمه.

"والجواب أنّ كلام زيد هذا لا يدلّ على ما زعموا. إنّما يدلّ على أنّه بيان لوجه ما كتبه وقرأه سماعا وأخذا عن النّبيّ ﷺ لا تصرّفا وتشهّيا من تلقاء نفسه [...]

"الشّبهة العاشرة:

"يقولون: إنّ مروان هو الذي قرأ ملك يوم الدّين من سورة الفاتحة بحذف الألف من لفظ مالك. ويقولون: إنّه حذفها من تلقاء نفسه دون أن يرد ذلك عن النّبيّ ﷺ فضلا عن أن يتواتر عنه قراءة ولفظا أو يصحّ كتابة ورسما.

"والجواب: أنّ هذا كذب فاضح:

"أوّلا لأنّه ليس لهم عليه حجّة ولا سند.

"ثانيا أنّ الدّليل قام والتّواتر تمّ والإجماع انعقد على أنّ النّبيّ ﷺ قرأ لفظ مالك يوم الدّين بإثبات الألف وحذفها وأخذ أصحابه عنه ذلك. فممّن قرأ بهما عليّ وابن مسعود وأبيّ بن كعب. وممّن قرأ بالقصر أي حذف الألف أبو الدّرداء وابن عبّاس وابن عمر. وممّن قرأ بالمدّ أي إثبات الألف أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم أجمعين. وهؤلاء كلّهم كانوا قبل أن يكون مروان وقبل أن يولد مروان وقبل أن يقرأ مروان. وقصارى ما في الأمر أنّ مروان اتّفق أنّ روايته كانت القصر فقط. وذلك لا يضرّنا في شيء. كما اتّفق أنّ رواية عمر بن عبد العزيز كانت المدّ فقط.

"ثالثا أنّ كلمة مالك رسمت في المصحف العثمانيّ هكذا ملك كما سبق"[728].

---

[728] محمّد عبد العظيم الزُّرقاني، م س، ج 1، ص 386 وما بعدها.

213 خلاصة وتخلّص ◊ من كلّ ما تقدّم ينبغي الاحتفاظ بأن ثمّ موقفين:

موقف أوّل يطعن في تواتر القرآن، ويقول إنّ القرآن لم يحوه مصحف عثمان رضي الله عنه.

وموقف ثان يثبت تواتر القرآن، أي يثبت أنّ القرآن جميعه المنزّل على محمّد ﷺ قد حواه مصحف عثمان رضي الله عنه.

ولقد أوردنا حجج الموقف الأوّل[729] وحجج الموقف الثّاني[730] بطريقة هي في أغلبها الغالب حَرفيّة.

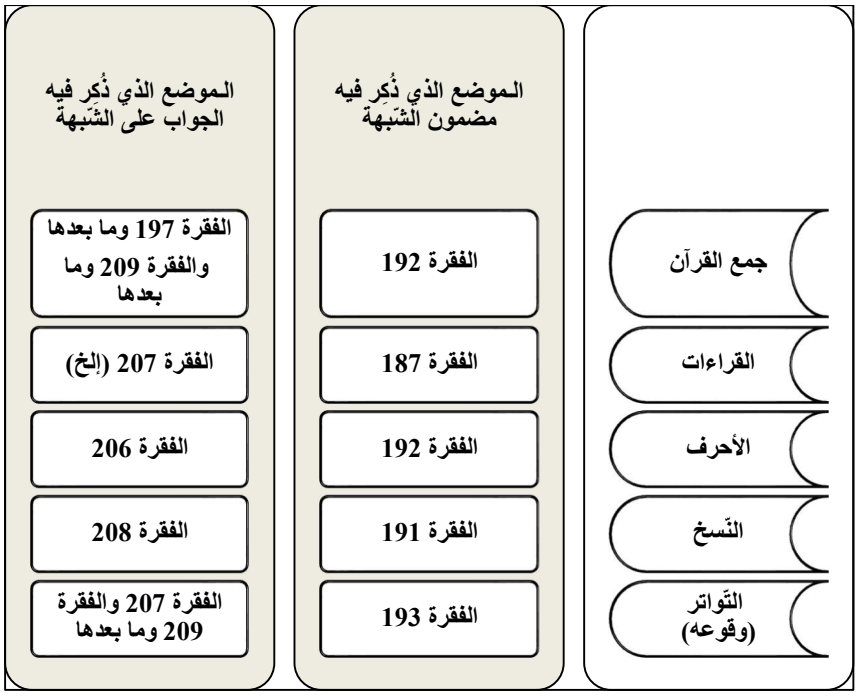
ويستطيع القارئ الآن أن يتبيّن أنّ حجج الموقف الأوّل لا تصمد أمام حجج الموقف الثّاني[731].

---

[729] بالتّحديد، أوردنا الحجج كما جاءت عند أحد القائلين بعدم التّواتر، وإن كان ثمّ من يقول هو أيضا بعدم التّواتر، لكن مع تفاصيل مغايرة قليلا.

[730] بالتّحديد، أوردنا الحجج كما جاءت عند أحد القائلين بالتّواتر، وإن كان بقيّة علماء المسلمين ومن جميع المذاهب يقولون هم أيضا بالتّواتر، لكن بعضهم يأتي بتفاصيل مغايرة قليلا.

[731] قد ينبغي، بعد كلّ الذي قيل في البحث الصّغرويّ، إيراد جدول يحيل على فقرات هذا الكتاب التي تمّ الحديث فيها عن الشّبه من جهة وعلى الفقرات التي جاء فيها الجواب عليها من جهة مقابلة:



وينبغي أن نزيد إلى هذا الجدول أمرين:

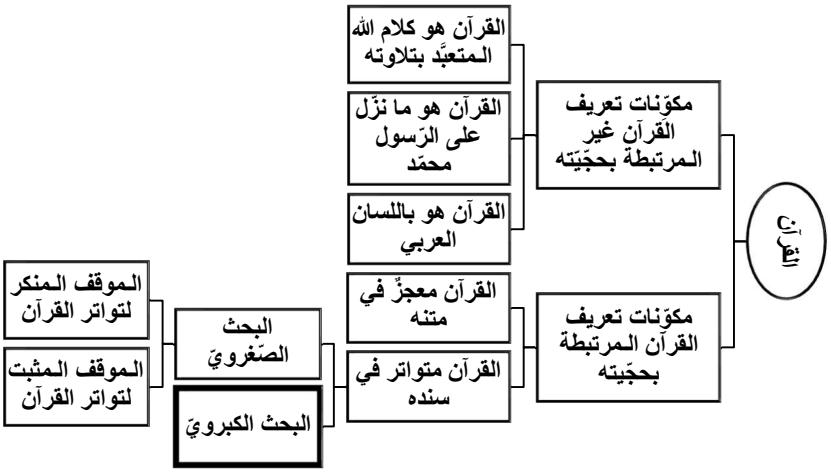
الأمر الأوّل يتعلّق بالمواقف داخل الشّيعة الإماميّة. فلقد ورد عند حمّادي ذويب أنّ الآراء "النّاقدة للمصحف العثمانيّ مثّلت تيّارا عامّا في الفكر الإماميّ" (الفقرة 190 من كتابنا). ولقد تمّ إيراد ردّ على هذا الكلام (الفقرة 211). وما ينبغي الآن هو أن نؤيّد هذا الرّدّ بأن نحيل على مؤلّف إماميّ معاصر فصّل في موقف الإماميّة هو: فتح الله المحمدي، سلامة القرآن من التّحريف، مؤسّسة فرهنكَي وهنري مشعر، تهران/ إيران، 1424 هـ. انظر أيضا: محمّد السّيّد الصّيّاد، ثبوت القرآن بين أهل السّنّة والشّيعة الإماميّة، دار النّور، عمّان/ الأردن، 2016، ص 156 وما بعدها.

الأمر الثّاني يتعلّق بالتّفرقة التي يقول بها حمّادي ذويب وغيره بين القرآن والمصحف والتي ينتهون بها إلى أنّ القرآن محفوظ أمّا المصحف فمحرّف. فلقد لاحظ أحدهم على هذه التّفرقة قائلا إنّها تطبيق على القرآن لقول أتاه سبينوزا فيما يخصّ الكتاب المقدّس (سبينوزا، رسالة اللاهوت والسّياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، دار التّنوير، بيروت، ط 1، 2005، ص 73 وما بعدها). وحاصل قول سبينوزا أن ثمّ من جهة الوحي المطبوع (في القلب والعقل. وهو جوهر الوحي) ومن جهة أخرى الوحي المكتوب (في الصّحف). والأوّل ليس فيه تحريف أمّا الثّاني فدخله التّغيير. أحمد إدريس الطعان، العلمانيّون والقرآن

زيادة على ما تقدّم من خلاف، ثمّ آخر يتعلّق بمدى إفادة الخبر المتواتر لليقين. هنا نصل إلى البحث الكبرويّ[732].

الكريم. تاريخيّة النّصّ، دار ابن حزم، الرّياض – المملكة العربيّة السّعوديّة، ط 1، 1428 هـ/ 2007 م، ص 807 وما بعدها.

(732)



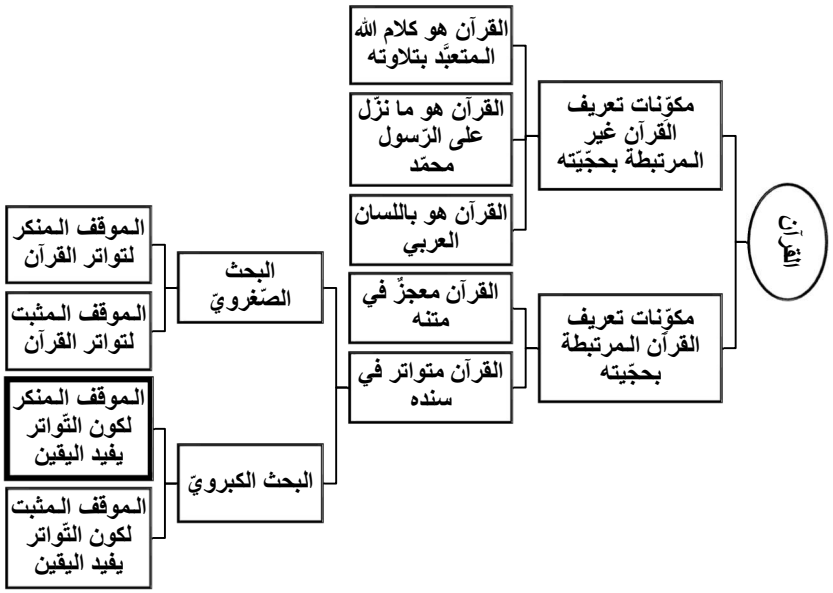
2/ البحث الكبرويّ: كلّ خبر متواتر يفيد اليقين

214 تقسيم البحث ◊ ثمّ من أنكر أنّ الخبر المتواتر يفيد اليقين، وثمّ من أثبت ذلك[733].

2. 1/ الموقف المنكر لكون التّواتر يفيد اليقين

215 نقد التّواتر في عنوان القرآن ◊ سنأتي في هذا البحث الكبرويّ بما أتينا به في إطار البحث الصّغرويّ، أي بكلام حمّادي ذويب. يقول: "تعرّض التّواتر إلى نقد عنيف من لدن بعض المعتزلة، كإبراهيم النّظّام، ومن ابن الرّاوندي كذلك، فمن الممكن في نظرهم أن يكذب واحد من بين رجال التّواتر، وتبعا لهذا من الممكن أن يكذبوا جميعا لأنّ كذب الجميع ما هو إلّا كذب واحد بمفرده"[734].

(733)



(734) حمّادي ذويب، م س، ص 170.

216 نقد التّواتر في عنوان القرآن ◊ هذا ما أورده حمّادي ذويب في عنوان القرآن. لكنّه عاد إلى مسألة التّواتر في عنوان الحديث وفصّل أكثر في موقفه المنكر لحجّيّة الخبر المتواتر ولإفادته اليقين[735]. ولأنّنا أمام مسألة واحدة، وإن طرحت في عنوانين مختلفين (القرآن والحديث)، فإنّا سنأتي ببقيّة كلام حمّادي ذويب حول التّواتر منذ الآن ولن ننتظر عنوان الحديث لاستكماله.

يقول حمّادي ذويب إنّ "منهج التّواتر ليس خاصّا [...] (بعلم الأصول) بل لعلّه في الأصل من مميّزات علم الكلام [...] واهتمّ الفلاسفة أيضا بهذه المسألة (يقصد مسألة التّواتر) [...] كما انتقل تأثير البحوث الكلاميّة والأصوليّة الخاصّة بالتّواتر والخبر المتواتر إلى علوم إسلاميّة عدّة كعلم التّاريخ [...] وتأثّر علم أصول النّحو كذلك بالمسائل الأصوليّة المتعلّقة بالخبر المتواتر [...] وقد تأخّر استخدام مصطلح التّواتر في مجال علم الحديث"[736].

بعد هذا التّمهيد يمرّ حمّادي ذويب إلى القول إنّ الأصوليّين "عموما يعتبرون أنّ الخبر المتواتر يفيد العلم بنفسه دون حاجة إلى حجج تقوّيه وتشرّع وجوده"[737].

ثمّ يقرّب ذويب التّواتر من الإجماع قائلا إنّهما: "يمثّلان الخبر الصّادر عن الأمّة المعصومة، فهما يضاهيان القرآن مرتبة بل قد يتجاوزانه لتخصيصه أو نسخه. بيد أنّ الفكر الشّيعيّ لا يتوافق مع هذه الرّؤية، لأنّ ما يمنح سلطة المتواتر هو وجود الإمام المعصوم بين المخبرين أو صدور الخبر عنه، وهذا ما يفسّر عدم احتياج المتواتر إلى حجّة تشرّع وجوده"[738].

---

[735] م س، ص 173 وما بعدها.

[736] المكان نفسه.

[737] م س، ص 115.

[738] م س، ص 177.

مباشرة بعد ما تقدّم ينتهي حمّادي ذويب إلى الحكم التّالي: "يظهر أنّ الأصوليّين وإن سعوا إلى إثبات بداهة سلطة الخبر المتواتر وبيّن أغلبهم أنّه يفيد علما ضروريّا مباشرا، فإنّ ذلك لا يخفي التباس مواقفهم بالسّياق التّاريخيّ، ذلك أنّ أحد الأهداف الأساسيّة لبحثهم إشكاليّة العلم الذي يفيده المتواتر الرّدّ على أطروحات منكريه من خارج الدّائرة الإسلاميّة أو من داخلها، من أجل تثبيت المشروعيّة العليا لهذا الخبر لتوظيفه للأغراض المذهبيّة والسّياسيّة وغيرها"[739].

ثمّ يأتي حمّادي ذويب إلى مسألة تحديد عدد الرّواة الذين يحصل بهم التّواتر، ليعرض الاختلاف التي وجد على هذا الصّعيد: فثمّ من حدّد عددا، وثمّ من لم يحدّد؛ وداخل المحدّدين ثمّ من قال بعدد معيّن، وثمّ من قال بعدد آخر مختلف[740]. وهذا الخلاف من شأنه أن ينتج خلافا آخر: فأمام خبر مخصوص يمكن في موقف توصيفه بالمتواتر، وفي موقف آخر توصيفه بغير المتواتر؛ أي يمكن للبعض أن يعتبره خبرا يقينيّا، ويمكن للبعض الآخر أن يراه مجرّد خبر ظنّيّ لا يؤخذ به.

فإذا تأمّلنا الآن كلام حمّادي ذويب، وجدنا فيه أمرا يثير الانتباه. يتمثّل الأمر في أنّه — وهو الذي يكتب في إطار أكاديميّ، وتحديدا في أطروحة دكتوراه دولة — لم يشر ولو إشارة واحدة إلى أهمّ عمل حول التّواتر أتي به في عصرنا الحاضر، وهو عمل السّيّد محمّد باقر الصّدر بالرّغم من أنّه أورد في قائمة المراجع كتابا من كتب هذا المؤلّف[741]. والتّساؤل عن أسباب غياب بحوث السّيّد محمّد باقر الصّدر مشروعٌ،

---

[739] م س، ص 177.

[740] م س، ص 178 وما بعدها.

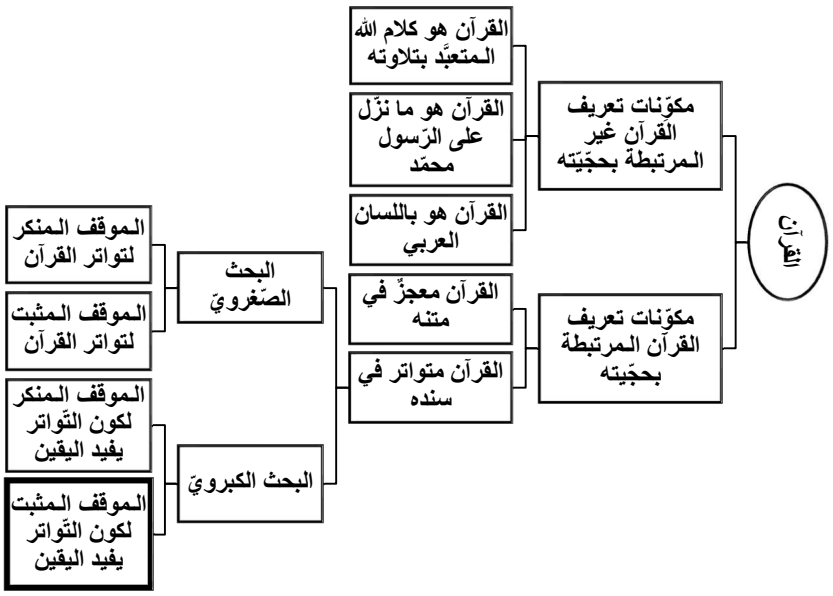
[741] م س، ص 843.

خاصّةً حين نعلم أنّه يمثّل الموقف المخالف لموقف حمّادي ذويب، أي يمثّل الموقف المثبت لكون التّواتر يفيد اليقين[742].

2. 2/ الموقف المثبت لكون التّواتر يفيد اليقين

217 **تقسيم البحث** ◊ تبنّى جمهور الأصوليّين الموقف الذي مفاده أنّ التّواتر يفيد اليقين. ومن يبحث، يجد أنّهم لم يفعلوا في هذا إلّا أن قالوا بما قال به علم المنطق. واتّباعا للنّهج نفسه الذي عمدنا إليه مع الموقف المنكر لإفادة التّواتر اليقين، سنكتفي في إطار الموقف الذي يخالفه بنموذج. يتمثّل النّموذج في السّيّد محمّد باقر الصّدر الذي تعرّض إلى التّواتر في العديد من كتاباته[743]. على هذه الكتابات

(742)



(743) إنّ الكتاب الرّئيس الذي تناول فيه السّيّد محمّد باقر الصّدر التّواتر هو: الأسس المنطقيّة للاستقراء، مركز الأبحاث والدّراسات التّخصّصيّة للشّهيد الصّدر، د ت، د م. بعد ذلك تعرّض إلى

وُجدت كتابات تفسّرها وتنقدها[744]. ومن الكتابات والكتابات على الكتابات يمكن أن نخرج بخلاصة مفادها أنّ القضيّة المتواترة تفيد اليقين القائم على القياس

المسألة نفسها في العديد من مؤلّفاته: المعالم الجديدة للأصول (م س)؛ دروس في علم الأصول (م س)؛ بحوث في علم الأصول (تقريرا لأبحاث السّيّد محمّد باقر الصّدر. تأليف السّيّد محمود الهاشمي، مؤسّسة دائرة المعارف، د م، ط 4، 1431 هـ/ 2010 م، ج 4)؛ بحوث في علم الأصول (تقريرا لأبحاث السّيّد محمّد باقر الصّدر. تأليف الشّيخ حسن عبد السّاتر، انتشارات محبين، إيران/ قم، ط 1، 1428 هـ، ج 10)؛ مباحث الأصول (تقريرا لأبحاث السّيّد محمّد باقر الصّدر. تأليف السّيّد كاظم الحسيني الحائري، النّاشر: المؤلّف، قم، ط 1، 1408 هـ، ج 2)؛ محاضرات تأسيسيّة (مركز الأبحاث والدّراسات التّخصّصيّة للشّهيد الصّدر، د م، ط 1، 1420 هـ، د م)؛ الفتاوى الواضحة (مركز الأبحاث والدّراسات التّخصّصيّة للشّهيد الصّدر، د م، ط 1، 1422 هـ).

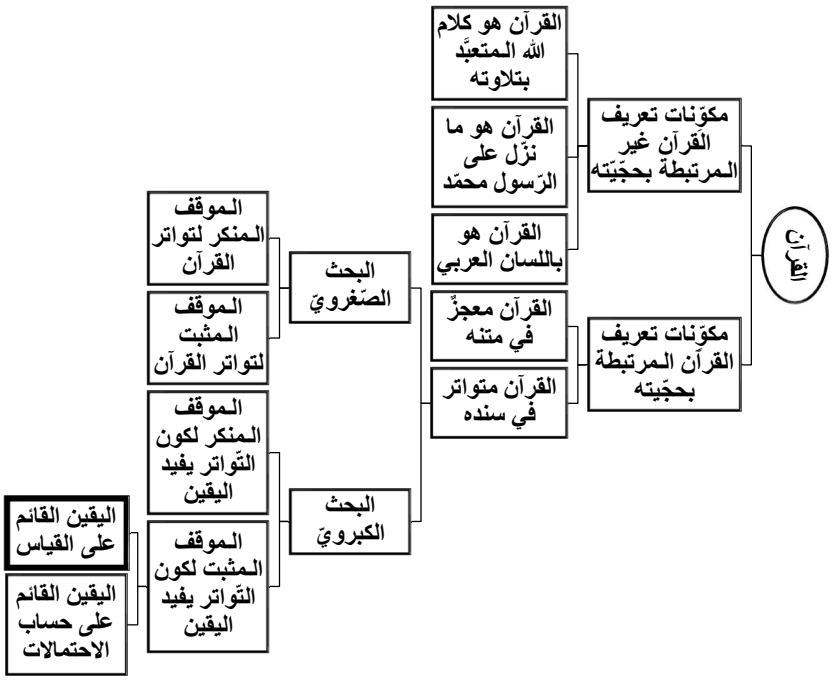
[744] انظر مثلا: السّيّد كمال الحيدري، المذهب الذّاتيّ في نظريّة المعرفة، مؤسّسة الإمام الجواد للفكر والطّباعة، د ت، د م؛ السّيّد كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميّين، دار فراقد، إيران/ قم، ط 1، 1426 هـ، ص 471 وما بعدها؛ السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للسّيّد محمّد باقر الصّدر. تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم)، ج 2؛ السّيّد كمال الحيدري، شرح الحلقة الثّالثة للسّيّد محمّد باقر الصّدر. بقلم الشّيخ حيدر اليعقوبي، د ن، د م، الجزء الرّابع من القسم الأوّل؛ السّيّد عمّار أبو رغيف، منطق الاستقراء، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، ط 1، 1410 هـ؛ السّيّد عمّار أبو رغيف، الأسس المنطقيّة للاستقراء في ضوء دراسة الدّكتور سروش، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، ط 1، 1409 هـ؛ يحيى محمّد، الاستقراء والمنطق الذّاتيّ، الانتشار العربي، د م، ط 1، 2005 م.

(syllogisme) أو تفيد اليقين القائم على حساب الاحتمالات (calcul des probabilités)[745].

2. 2. 1/ التّواتر يفيد يقينا قائما على القياس

218 المعرفة ◊ الإدراك قسمان: إدراك لا ينطوي على حكم (إدراك معنى الحرارة، إلخ)، ويسمّى التّصوّر؛ وإدراك ينطوي على حكم (إدراك أنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ محيط الدّائرة أكبر من قطرها، إلخ)، ويسمّى التّصديق.

(745)



بتعبير آخر: حصول صورة الشّيء في العقل، أي العلم والمعرفة والإدراك، إمّا تصوّر ليس بحكم (ويسمّى تصوّرا)، وإمّا تصوّر هو بعينه حكم أو مستلزم لحكم (ويسمّى تصديقا)[746].

فإذا اهتممنا بالمعرفة التّصديقيّة، قلنا إنّ من بينها قضايا الفلسفة (مثالٌ لقضيّةٍ فلسفيّة: العالم حادث) والمنطق (مثال لقضيّة منطقيّة: المتناقضان لا يجتمعان ولا يرتفعان)، والرّياضيّات (مثال لقضيّة رياضيّة: 1 + 1 = 2) وعلوم الطّبيعة (مثال لقضيّة من قضايا علوم الطّبيعة: في درجة حرارة مستقرّة، ضغط كلّ غاز موجود في وعاء مغلق يتناسب عكسا مع مقدار الغاز)، وغير ذلك.

219 أساس المعرفة ◊ والسّؤال الذي يُطرح: ما هو أساس المعارف التّصديقيّة؟ ما هو المبدأ الذي تنتهي إليه والذي يُعَدّ مقياسا لتمييز التّصديق الحقيقيّ عن التّصديق الخاطئ؟

قُدّمت لهذا السّؤال عدّة أجوبة، من ضمنها جواب المذهب العقليّ، وحاصله أنّ قضايا المعرفة البشريّة الواجب قبولها هي القضايا التي توسم بوصف اليقين. واليقين هو العلم بقضيّة معيّنة (العلم بثبوت المحمول للموضوع) والعلم باستحالة أن لا تكون كما عُلمت (العلم باستحالة سلب المحمول عن الموضوع). لكن ما هي القضايا (التّصديقات، أو التّصوّرات الذي تنطوي على حكم) التي يمكن وصفها باليقينيّة والتي يجب القبول بها؟ الجواب: هي قسمان: أوّلا: القضايا الرّئيسيّة؛ ثانيا: القضايا الثّانويّة المستنتجة من القضايا الرّئيسيّة بواسطة التّوالد الموضوعيّ، أي بواسطة القياس syllogisme. بتعبير مغاير، هنالك: أوّلا تصديقات ضروريّة؛ وثانيا تصديقات

[746] السّيّد كمال الحيدري، م س (المذهب الذّاتيّ في نظريّة المعرفة)، ص 23 وما بعدها.

ثانويّة، لأنّها تولّدت (بواسطة القياس) عن تصديقات سابقة ... إلى أن ينتهي الأمر إلى التّصديقات الضّروريّة[747].

والعمليّة التي يتولّد بواسطتها تصديق (= معرفة = علم) من تصديق سابق هي التّفكير (raisonnement). والتّفكير الذي ينتج تصديقات جديدة مقبولة هو الذي بُني على قياس (syllogisme)، أو هو التّفكير القائم على الاستنباط (déduction).

لكن ما القياس؟ وما الاستنباط؟

للجواب، ينبغي البدء بالقول إنّ التّفكير (الاستدلال، الحِجاج، إلخ) قسمان رئيسان: الاستنباط (déduction) والاستقراء (induction).

فأمّا الاستنباط فتفكير يسير من تصديق عامّ إلى تصديق (جديد) خاصّ. وأمّا الاستقراء فتفكير يسير من تصديقات خاصّة (inductrices) ليصل إلى تصديق (جديد) عامّ (induite).

بتعبير أكثر تفصيلا: الاستنباط تفكير لا تكبر نتيجته مقدّماته؛ أي تفكير نتيجته أصغر أو مساوية لمقدّماته. مثال ذلك: سقراط إنسان، وكلّ إنسان يموت، فسقراط يموت. هنا استنتجنا موت سقراط بواسطة الاستنباط، وهذه النّتيجة أصغر من مقدّماتها. فسقراط فرد من الإنسان، أمّا المقدّمة فقد همّت كلّ إنسان (كلّ إنسان يموت). مثال ذلك أيضا: الحيوان إمّا صامت وإمّا ناطق، والصّامت يموت والنّاطق يموت، فالحيوان يموت. هنا استنتجنا موت الحيوان بواسطة الاستنباط، وهذه النّتيجة مساوية للمقدّمة القائلة «الصّامت يموت والنّاطق يموت»، لأنّ الصّامت والنّاطق

[747] السّيّد كمال الحيدري، م س (المذهب الذّاتيّ في نظريّة المعرفة)، ص 26 وما بعدها.

هما كلّ الحيوان بمقتضى المقدّمة الأخرى التي تقول «الحيوان إمّا صامت وإمّا ناطق»[748].

[748] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 17 وما بعدها.

انظر كذلك:

ريمون س نيكارسو، الحجاج. فنّ الإقناع، منشورات جامعة كمبريدج، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 2021، ص 17.

Raymond S. Nickerso, *Argumentation. The Art of Persuasion*, Cambridge University Press, USA, 2021, p.17.

انظر أيضا من يقول: "الاستنباط طريق استدلاليّ يعود إلى «استخراج» أو «تحصيل» أو «استمداد» ما يوجد في «بطن» أمر من الأمور [...] ويكون هذا «الاستخراج» أو «التّحصيل» أو «الاستمداد» بوجه قطعيّ يفضي إلى «إثبات» «المبطّن» المستخرج أو المحصّل أو المستمدّ أو إلى «إبطال» «نقيض» ذلك المبطّن و«ضدّه». ويؤدّى مفهوم «الاستنباط» غربيّا بمصطلحات منطقيّة ثلاثة: مصطلح inférence ومصطلح déduction ومصطلح apodictique.

"إنّ الأصل في inférence فعل inférer المنقول عن الفعل اللاتيني *infĕrre* المركّب من الحرف *in* الدّالّ على «المبطّن» ومن الفعل *ferre* الدّالّ على «الحمل». من هنا تمثّلت دلالة inférence في العمليّة النّظريّة المبرزة لما يستبطنه ويحمله أمر من الأمور.

"أمّا مصطلح déduction فالأصل فيه فعل déduire المنقول عن الفعل اللاتيني *deducere* المركّب من الحرف *de* الدّالّ على «الاقتطاع» أو «العزل» ومن الفعل *ducere* الدّالّ على «القود إلى» أو «السّوق إلى». من هنا تمثّلت دلالة déduction في العمليّة النّظريّة التي تقود أو تسوق أمرا ما إلى ما اقتطع منه وعزل فيه.

"أمّا مصطلح apodictique فالأصل فيه المفهوم اللاتيني *apodictus* النّاقل للمفهوم اليونانيّ *apodeiknunai* المركّب من الحرف *apo* الدّالّ على «الفصل» ومن الفعل *deiknunai* الدّالّ على «الإظهار» و«البيان». من هنا تمثّلت دلالة apodictique في العمليّة النّظريّة التي تفصل من أمر من الأمور ما يُراد بيانه وإظهاره [...] يحقّ لك إن فرضت صدق أمر من الأمور أن تنتقل إلى الإقرار بصدق ما يستبطنه ذلك الأمر وإلى الإقرار بكذب نقيضه وضدّه أو نقيض وضدّ المستبطن فيه [...]

هذا عن الاستنباط أو القياس، أمّا الاستقراء فتفكير ينتهي إلى تصديق (جديد) انطلاقا من مقدّمات (تصديقات) أصغر. مثال ذلك أن نقول عن ماءٍ معيّن تسخّن إلى درجة مائة إنّه بلغ الغليان، ونقول عن ماءٍ ثانٍ الشّيء نفسه، وعن ماءٍ ثالثٍ ورابع ... وألف ... ثمّ نأخذ جميع هذه الأقوال التي تناولت عددا محدودا من الماء لنستنتج ونضع تصديقا جديدا هو: كلّ ماءٍ يبلغ الغليان في درجة حراريّة تساوي مائة. وهكذا فالنّتيجة هنا أكبر من المقدّمات[749].

التّصديق بالكلّ تصديق بالجزء المتضمّن فيه والتّصديق بالأمر تكذيب بنقيضه وبضدّه". حمّو النقاري، روح التّفلسف، المؤسّسة العربيّة للفكر والإبداع، بيروت، 2017، ص 90 وما بعدها.

ملاحظة: استعملت عبارة الاستنباط في عنوان كتابنا بمعنى مطلق الاستدلال لا بالمعنى الوارد أعلاه والذي هو نوع من أنواع الاستدلال.

[749] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 18 وص 35 و ص 41 وما بعدها. انظر أيضا:

فرانسوا شينيك، عناصر المنطق الكلاسيكيّ، لارماتون، باريس، 2006، ص 291 وما بعدها (في ص 296 نجد مثال غليان الماء في إطار الكلام عن الاستقراء).

François Chenique, *Eléments de logique classique*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 291 s.

ملاحظة: سنرى لاحقا أنّ الماء لا يغلي دائما في هذه الدّرجة. لكن لنعتبر ما قلناه صحيحا في كلّ الحالات، إذ أنّ ما يهمّنا ليس المثال في ذاته. وعلى كلّ فالسّيّد محمّد باقر الصّدر يعطي المثال التّالي: "«هذه القطعة من الحديد تتمدّد بالحرارة، وتلك تتمدّد بالحرارة، وهذه القطعة الثّالثة تتمدّد بالحرارة أيضاً، إذن كلّ حديد يتمدّد بالحرارة»". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 18. ثمّ إنّ المؤلّف يورد كلاما للغزالي وابن سينا وينبّه معهما على أنّه "إذا قمنا باستقراء لنثبت تعميماً من التّعميمات، فتارة: نريد أن نعمّم الظّاهرة التي استهدفناها من استقرائنا لحالات تختلف في بعض الخصائص الملحوظة عن الحالات التي شملها الاستقراء؛ وأخرى: نريد أن نعمّم تلك الظّاهرة للحالات المماثلة للحالات التي امتدّ إليها الاستقراء والمشابهة لها في كلّ ما ندركه من المقوّمات التي يمكن أن تكون ذات أثر في تكوين تلك الظّاهرة. ويؤكّد المنطق الأرسطيّ أنّ التّعميم الأوّل ليس صحيحاً من النّاحية المنطقيّة، إذ ما دامت الحالات التي لم يشملها الاستقراء تختلف – في بعض

220 **صحّة المعرفة** ◊ فإذا افترضنا الآن أنّنا أمام مقدّمات تفكير صحيحة (يقينيّة)، فهل تكون النّتيجة في هذه الحالة صحيحة بدورها؟ الجواب: في الاستنباط، وانطلاقا من مبدأ عدم التّناقض، لا يمكن أن تكون النّتيجة خاطئة لأنّها أصغر أو مساوية للمقدّمات التي افترضنا أنّها صحيحة. على هذا يورث الاستنباط أو القياس يقينا بالنّتيجة على أساس مبدأ عدم التّناقض. الأمر مختلف في الاستقراء: فهنا لا تناقض بين أن تكون المقدّمات صحيحة والنّتيجة خاطئة، لأنّ النّتيجة ليست مستبطَنة في المقدّمات بل هي أكبر منها.

وهكذا، وفي الاستنباط أو القياس نكتسب تصديقا جديدا يقينيّا. وما يسمح بنعت التّصديق الجديد باليقينيّة هو مبدأ عدم التّناقض. لكنّ هذا المبدأ لا يسمح بالقول نفسه لو أنّ التّصديق الجديد تمّ اكتسابه بواسطة الاستقراء[750].

221 **العلوم التّجريبيّة** ◊ والمشكل أنّ التّفكير الاستقرائيّ هو المعتمد في العلوم القائمة على الملاحظة والتّجربة[751] (مختلف العلوم الطّبيعيّة، والفيزيائيّة، والطّبيّة، والفلكيّة،

الخصائص الملحوظة والمقوّمات – عن الحالات التي استقرأناها، فليس من حقّنا أن نستنتج استقرائيّاً أنّها جميعاً تشترك في إيجاد ظاهرة واحدة، لأنّ من الممكن أن يكون اختلافها في الخصائص والمقوّمات سبباً لاختلاف نوع علاقتها بتلك الظّاهرة. فإذا استقرأنا مثلا كلّ أنواع الحيوان البرّيّ، فوجدنا أنّها تحرّك عند المضغ فكّها الأسفل، لم يكن بإمكاننا أن نعمّم هذه الظّاهرة (تحريك الفكّ الأسفل عند المضغ) على حيوان بحريّ، كالتّمساح مثلا، لأنّ التّمساح يختلف عن الحيوانات التي استقرأناها في الخصائص والمقوّمات، فبالإمكان أن يختلف عنها في هذه الظّاهرة أيضاً". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 46 وما بعدها.

[750] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 19 وما بعدها.

[751] "الملاحظة: اقتصار المستقرئ على مشاهدة سير الظّاهرة كما تقع في الطّبيعة لاكتشاف أسبابها وعلاقاتها [...] التّجربة: تدخّل المستقرئ عمليّا في تعديل سير الطّبيعة وخلق الظّاهرة الطّبيعيّة موضوع البحث في حالات شتّى لاكتشاف تلك الأسباب والعلاقات. والفارق بين الملاحظة والتّجربة هو الفارق بين من يدرس ظاهرة البرق – مثلا – بملاحظة البرق الذي تحدثه الطّبيعة في سيرها الاعتياديّ

إلخ). فكيف تأتّى لنا أن نثق بهذه العلوم وأن نصبغ على ما تأتي به من نتائج وصف اليقينيّة والحال أنّ فيها هذه الثّغرة المتمثّلة في القفز من خاصّ إلى عامّ؟ يجيب المذهب العقليّ على هذا المشكل بأن يردّ الاستقراء إلى استنباط. كيف؟ بعد الحصول على عدد كبير من الأمثلة (الغاز الأوّل الذي يتناسب ضغطه عكسا مع مقداره والموجود في إناء مغلق وفي درجة حرارة مستقرّة، والغاز الثّاني ...، والعاشر ...، إلخ) يضيف هذا المذهب مبدأ يقول إنّه موجود في عقولنا بصفة مستقلّة عن الاستقراء والتّجربة. مفاد المبدأ أنّ الصّدفة لا تكون دائميّة ولا أكثريّة. فالشّيئان اللذان ليس بينهما رابطة سببيّة لا يتكرّر اقترانهما في كلّ الأحيان ولا حتّى في أغلبها[752]. هكذا نصل إلى قياس حاصله: وجود الغاز في ظروف

ومن يدرسه بملاحظة الشّرر الكهربائيّ الذي يثيره في تجاربه ويخلقه في معمله الخاصّ". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 25 وما بعدها.

(752) "أوّلا: يجب على الدّليل الاستقرائيّ أن يثبت أنّ لكلّ ظاهرة طبيعيّة سبباً (السّببيّة العامّة)، إذ بدون إثباته ذلك يصبح من المحتمل أن يكون وجود التّمدّد في الحديد غير مرتبط بأيّ سبب، وإنّما هو وجود تلقائيّ. وإذا جاز أن يكون وجوداً تلقائيّاً بدون سبب، فليس من الضّروريّ أن يتكرّر إذا حدثت الحرارة مرّة أخرى في الحديد.

"وثانياً: إذا أتيح للدّليل الاستقرائيّ أن يثبت أنّ لكلّ ظاهرة طبيعيّة سبباً (أي يثبت السّببيّة العامّة)، فهذا يعني أنّ تمدّد الحديد – الذي شوهد خلال التّجربة – مرتبطٌ بسبب معيّن. ولكن لا يكفي ذلك لإثبات أنّ سبب التّمدّد هو الحرارة التي اقترنت بهذا التّمدّد في كلّ التّجارب المتعاقبة، لأنّا إذا نظرنا من زاوية السّببيّة العامّة فحسب نجد أنّ من الممكن أن يكون السّبب الذي يرتبط به تمدّد الحديد شيئاً آخر غير تعرّضه للحرارة، لأنّ السّببيّة العامّة تحكم بأنّ للتّمدّد سبباً، ولكنّها لا تعيّن نوعيّته. فيجب على الدّليل الاستقرائيّ – بعد أن يثبت السّببيّة العامّة – أن يفتّش عن برهان يثبت به أنّ سبب التّمدّد في الحديد – مثلا – هو الحرارة التي اقترن بها التّمدّد خلال التّجربة. ولا يصلح مجرّد الاقتران بين التّمدّد والحرارة في التّجربة برهاناً – من النّاحية المنطقيّة – على السّببيّة بينهما، لأنّ الاقتران بينهما كما يمكن أن يكون نتيجة للسّببيّة، كذلك يمكن أن يكون مجرّد صدفة ويكون التّمدّد

مرتبطاً بسبب آخر اتّفق وجوده في نفس اللحظة التي وجدت فيها الحرارة في الحديد. وهكذا أيّ ظاهرة إذا اقترنت بشيء خلال الاستقراء، فإنّه لا يكفي هذا الاقتران لإثبات أنّ أحدهما سبب للآخر، ما دام من الجائز أن يكون للظّاهرة سبب آخر غير ملحوظ قد اقترن صدفة بالشّيء الملحوظ خلال الاستقراء. وإذا جاز نظريّاً تفسير الاقتران بين الحرارة والتّمدّد في التّجربة (الأولى) على أساس الصّدفة، جاز استعمال نفس التّفسير إذا تكرّر الاقتران في التّجربة الثّانية أيضاً، لأنّ ما يجوز عقلا في التّجربة الأولى يجوز في التّجربة الثّانية أيضاً. وهكذا يظلّ احتمال الصّدفة قائماً من النّاحية المنطقيّة، فلا يمكن للاقتران بين الظّاهرتين مهما تكرّر أن يبرهن على السّببيّة بينهما.

"ولنتّفق منذ الآن في بحوث هذا الكتاب – من أجل السّهولة – على أن نعبّر عن الظّاهرة التي يحاول الدّليل الاستقرائيّ أن يثبت كونها سبباً بـ (أ) أو (الألف)، ونعبّر عن الظّاهرة التي يحاول الدّليل الاستقرائيّ أن يثبت ارتباطها بالظّاهرة الأولى بـ (ب) أو (الباء)، ونعبّر عن الأمر الثّالث الذي يحتمل أن يكون هو السّبب الحقيقيّ لوجود (ب) بدلا عن الألف بـ (ت) أو (التّاء).

"وثالثاً: إذا أتيح للدّليل الاستقرائيّ أن يثبت السّببيّة العامّة في الطّبيعة، وأن يبرهن على أنّ الألف هو سبب الباء التي اقترنت به خلال الاستقراء، أي أنّ الحرارة هي سبب التّمدّد في الحديد مثلا في الحالات التي شملها الاستقراء، فيجب عليه أن يثبت أنّ هذا السّبب سوف يظلّ في المستقبل – وفي كلّ الحالات التي لم تشملها التّجربة فعلا – سبباً لتلك الظّاهرة، إذ بدون إثبات ذلك لا يمكن أن نصل إلى تعميم شامل يؤكّد: أنّه كلّما وجد الألف في عالم الطّبيعة اقترنت به الباء.

"هذه مشاكل ثلاث يمكن أن تثار عادة عند محاولة تفسير الدّليل الاستقرائيّ، وتبرير الطّفرة التي يستبطنها.

"والمنطق الأرسطيّ لم يعالج على الصّعيد المنطقيّ إلّا المشكلة الثّانية من هذه المشاكل كما سنعرف.

"وأمّا المشكلة الأولى والثّالثة فقد عولجتا فلسفيّاً على صعيد الفلسفة العقليّة، التي يؤمن بها المنطق الأرسطيّ. ذلك أنّ المنطق الأرسطيّ يؤمن بوجود معارف عقليّة مستقلّة عن الحسّ والتّجربة، ومن أجل ذلك يتبنّى الفلسفة العقليّة التي تعالج تلك المعارف العقليّة القبليّة، وتمارس استنباط معارف أخرى منها. وعلى هذا الأساس يعتمد المنطق الأرسطيّ على الفلسفة العقليّة ومفاهيمها عن السّببيّة في حلّ المشكلة الأولى والمشكلة الثّالثة.

معيّنة (وعاء مغلق ودرجة حرارة مستقرّة) وكون ضغطه يتناسب عكسا مع مقداره ظاهرتان أعقبت الثّانية منهما الأخرى خلال الاستقراء في مرّات عديدة (مقدّمة صغرى)؛ وكلّ ظاهرتين أعقبت الواحدة منهما الأخرى في مرّات كثيرة، فالمتعقَّبَة (بفتح القاف) سبب للمتعقِّبة (بكسر القاف)، لأنّ الصّدفة لا تكون دائميّة ولا أكثريّة (مقدّمة كبرى)[753]؛ وينتج عن المقدّمتين أنّ وجود الغاز في تلك الظّروف

"فبالنّسبة إلى المشكلة الأولى تؤمن الفلسفة العقليّة بمبدأ السّببيّة القائل: (أنّ لكلّ حادثة سبباً)، وتعتقد أنّه من المبادئ العقليّة المستقلّة عن التّجربة والخبرة الحسّيّة، وعن طريق هذا المبدأ تتغلّب على المشكلة الأولى، وتثبت أنّ الظّاهرة الطّبيعيّة المدروسة خلال الاستقراء لا بدّ أن تكون مرتبطة بسبب.

"وبالنّسبة إلى المشكلة الثّالثة تؤمن الفلسفة العقليّة بالقضيّة القائلة: (إنّ الحالات المتشابهة من الطّبيعة تؤدّي إلى نتائج متماثلة). وتعتقد أنّ هذه القضيّة عقليّة مستقلّة عن التّجربة، ومستنبطة بطريقة برهانيّة من مبدأ السّببيّة.

"فلهذا لا يجد المنطق الأرسطيّ على الصّعيد المنطقيّ مشكلة أمامه سوى المشكلة الثّانية وهي أنّه كيف يستطيع أن يستدلّ بالاقتران بين ظاهرتين على السّببيّة بينهما، مع أنّ من المحتمل أن يكون اقترانهما مجرّد صدفة؟ وإذا كان ذلك محتملا فليس من الضّروريّ أن يتكرّر اقتران إحدى الظّاهرتين بالأخرى في المستقبل، وفي كلّ الحالات التي لم يشملها الاستقراء [...] (و) المنطق الأرسطيّ قد اعترف بأنّ عمليّة الاستقراء وحدها لا تستطيع أن تتغلّب على هذه المشكلة، وتثبت سببيّة إحدى الظّاهرتين المقترنتين خلال الاستقراء للأخرى. ولكنّه حاول التّغلّب عليها عن طريق افتراض قضيّة عقليّة قبليّة تنفي أن يكون اقتران الظّاهرتين مجرّد صدفة (تتمثّل هذه القضيّة فيما ورد في المتن: الاتّفاق أو الصّدفة يستحيل أن يكون دائميّا أو أكثريّا). وبإضافة هذه القضيّة العقليّة إلى عمليّة الاستقراء يتكامل الدّليل الاستقرائيّ في رأي المنطق الأرسطيّ.

"وهكذا نعرف أنّ الاستدلال الاستقرائيّ يكتسب لدى المنطق الأرسطيّ قدرته على إثبات التّعميم من قضايا عقليّة قبليّة ثلاث، كلّ واحدة منها تحلّ إحدى المشاكل الثّلاث المتقدّمة". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 42 وما بعدها.

[753] "الصّدفة (أو الاتّفاق) تعتبر نقطة مقابلة للّزوم. فإذا استطعنا أن نفهم معنى اللزوم، أمكننا أن نحدّد معنى الصّدفة، بوصفه المفهوم المقابل للّزوم والنّقيض له. واللزوم على نحوين: اللزوم المنطقيّ،

واللزوم الواقعيّ. واللزوم المنطقيّ: لونٌ من الارتباط بين قضـيّتين أو مجموعتين من القضـايا، يجعل أيّ افتراض للانفكاك بينهما يسـتبطن تناقضـاً، كاللزوم المنطقيّ القائم بين مصـادرات هندسـة إقليدس ونظريّاتها، نتيجة لاستبطان التّفكيك بين هذه النّظريّات وتلك المصادرات للتّناقض. واللزوم الواقعيّ: عبارة عن علاقة السّببيّة القائمة بين شيئين، كالنّار والحرارة، أو الحرارة والغليان، أو استعمال الأفيون والموت. وهذه السّببيّة لا تستبطن أيّ لزوم منطقيّ بالمعنى المتقدّم، لأنّ افتراض أنّ النّار ليست حارّة، أو أنّ الحرارة لا تؤدّي إلى الغليان لا يسـتبطن بذاته تناقضـاً. فهناك – مثلا – فرق كبير بين افتراض أنّ المثلّث ليس له ثلاثة أضـلاع، وافتراض أنّ الحرارة لا تؤدّي إلى غليان الماء. فإنّ الافتراض الأوّل يستبطن داخل بنائه الذّهنيّ تناقضاً منطقيّاً، بينما لا يوجد أيّ تناقض منطقيّ داخل الافتراض الثّاني، لأنّه افتراض لا يناقض نفسـه، وإنّما يناقض الواقع الموضـوعيّ للحرارة. ولهذا كان اللزوم بين المثلّث والأضلاع الثّلاثة منطقيّاً، وكان اللزوم بين الحرارة والغليان واقعيّاً فحسب لا منطقيّاً.

"والصّدفة تعبير عن المفهوم المقابل للّزوم. فإذا قيل عن شيء إنّه (صدفة) كان معنى ذلك: عدم كونه لازماً لزوماً منطقيّاً، أو واقعيّاً. والصّدفة قسمان: صدفة مطلقة، وصدفة نسبيّة:

"فالصّدفة المطلقة: هي أن يوجد شيء بدون سبب إطلاقاً، كغليان الماء إذا حصل دون أيّ سبب.

"والصّدفة النّسبيّة: هي أن توجد حادثة معيّنة نتيجة لتوفّر سببها ويتّفق اقترانها بحادثة أخرى صدفة، كما إذا تعرّض ماء معيّن لحرارة بدرجة مائة فحدث فيه الغليان، وتعرّض ماء آخر في نفس الوقت لانخفاض في درجة الحرارة إلى الصّـفر فحدث فيه الانجماد في نفس اللحظة التي بدأ فيها غليان الماء الأوّل. ففي هذا المثال يعتبر اقتران انجماد هذا الماء وغليان ذلك الماء ووجودهما معاً في لحظة واحدة صـدفةً. والصّـدفة هنا نسـبيّة لا مطلقة؛ لأنّ كلّا من الغليان والانجماد وجد نتيجة لسـبب خاصّ لا صدفةً، وإنّما تتمثّل الصّدفة في اقترانهما، إذ ليس من اللازم أن يقترن انجماد ماء بغليان ماء آخر، فإذا اقترن أحدهما بالآخر كان ذلك صدفة.

"وعلى هذا الأسـاس يمكن القول بأنّ الصّـدفة المطلقة هي أن توجد حادثة بدون أيّ لزوم منطقيّ أو واقعيّ، أي بدون سـبب. والصّـدفة النّسـبيّة هي أن تقترن حادثتان بدون أيّ لزوم منطقيّ أو واقعيّ لهذا الاقتران، أي بدون رابطة سببيّة تحتّم اقتران إحداهما بالأخرى.

"والصّـدفة المطلقة مسـتحيلة من وجهة النّظر الفلسـفيّة الأرسـطيّة، أو أيّ وجهة نظر فلسـفيّة أخرى تؤمن بمبدأ السّـببيّة بوصـفه مبدأً عقليّاً قبليّاً، لأنّ الصّـدفة المطلقة تتعارض مع مبدأ السّـببيّة، فمن الطّبيعيّ لكلّ من يؤمن بمبدأ السّببيّة أن يرفض الصّدفة المطلقة.

"ومبدأ السّببيّة هذا – برفضه للصّدفة المطلقة – يشكّل في الاتّجاه الأرسطيّ واتّجاه الفلسفة العقليّة عموماً، القضيّة العقليّة القبليّة التي تعالج المشكلة الأولى من المشاكل الثّلاث التي يواجهها الدّليل الاستقرائيّ [...] كما أنّ القضيّة العقليّة التي يعالج الاتّجاه الأرسطيّ بها المشكلة الثّالثة من تلك المشاكل، مستنبطة من مبدأ السّببيّة.

وأمّا الصّدفة النّسبيّة فليس فيها استحالة من وجهة نظر فلسفيّة، لأنّها لا تتعارض مع مبدأ السّببيّة، فإنّ الاقتران بين انجماد ماء وغليان ماء آخر صدفةً لا ينفي نشوء كلّ من الانجماد والغليان عن سبب خاصّ، هو انخفاض درجة الحرارة إلى الصّفر في الأوّل، وارتفاعها إلى مائة في الثّاني. فهناك في هذا المثال ثلاثة اقترانات: واحد منها تتمثّل فيه الصّدفة النّسبيّة، وهو اقتران انجماد الماء بغليان الماء الآخر؛ واثنان منها لا يعبّران عن صدفة، لأنّهما يقومان على أساس رابطة السّببيّة، وهما اقتران الانجماد بانخفاض الحرارة من ناحية، واقتران الغليان بارتفاعها من ناحية أخرى.

"وهكذا نعرف أنّ الاقتران بين حادثتين قد يكون مجرّد صدفة، ونطلق عليها اسم الصّدفة النّسبيّة، وقد يكون ناتجاً عن رابطة سببيّة بين الحادثتين.

"وهناك فارق ملحوظ – في تجاربنا جميعاً – بين هذين القسمين من الاقتران. فالاقتران النّاتج عن رابطة سببيّة مطّرد دائماً، فمتى حدث انخفاض في درجة الحرارة إلى الصّفر اقترن ذلك بالانجماد، ومتى حصل برق وجد صوت الرّعد. وأمّا الاقتران الذي يتمثّل في الصّدفة النّسبيّة فهو قد يحدث ولكنّه لا يطّرد ولا يتكرّر باستمرار، فأنت قد يتّفق لك أن تجد صديقك أحياناً حين تفتح الباب وتهمّ بالخروج من بيتك، ولكنّ هذا لا يطّرد في كلّ مرّة تفتح فيها الباب وتخرج من البيت على سبيل الصّدفة، ولو اطّرد ذلك لاستطعت أن تستنتج أنّ رؤيتك لصديقك كلّما فتحت الباب ليس صدفة، بل نتيجة لحرص صديقك على أن يفاجئك دائماً بنفسه في كلّ مرّة تحاول فيها الخروج.

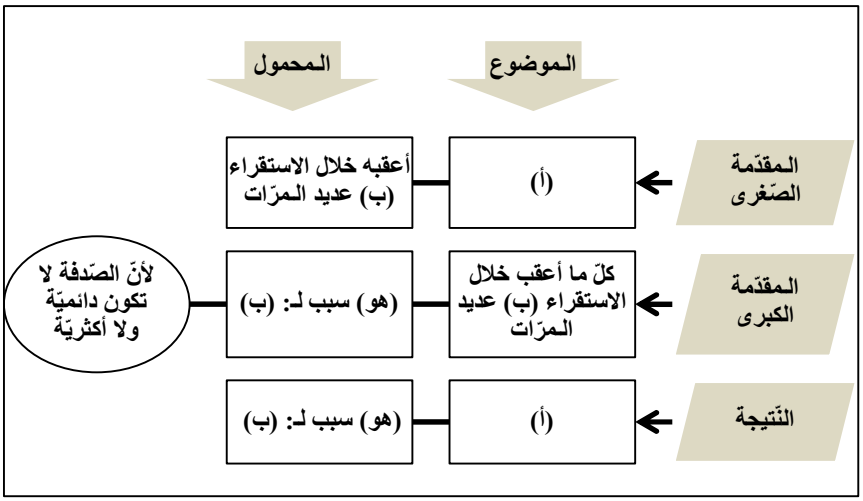
"والمنطق الأرسطيّ ينطلق من هذه النّقطة، فيقدّم لنا المبدأ التّالي: (إنّ الاتّفاق لا يكون دائميّاً ولا أكثريّاً)، بوصفه مبدأً عقليّاً قبليّاً، وهو يريد بالاتّفاق الصّدفة النّسبيّة، ويقصد بهذا المبدأ التّأكيد على أنّ الصّدفة النّسبيّة لا تتكرّر باستمرار، ويستهدف من وراء ذلك إلى استنتاج رابطة سببيّة بين كلّ ظاهرتين يتكرّر اقترانهما باستمرار خلال الاستقراء، لأنّ اقترانهما لو كان مجرّد صدفة نسبيّة لما تكرّر باستمرار، لأنّ الصّدفة النّسبيّة لا تتكرّر باستمرار بصورة متماثلة. فقد يتّفق مرّة أن تقترن الألف بالباء صدفة، وفي مرّة ثانية وثالثة قد تقترن الألف بالباء صدفة أيضاً، ولكن ليس من الممكن أن تقترن الألف بالباء صدفة في جميع المرّات، لأنّ الصّدف النّسبيّة المتماثلة لا يمكن أن تتتابع.

سبب لكون ضغطه يتناسب عكسا مع مقداره[754]. بهذا الكلام يكون وصولنا إلى النّتيجة قد تمّ بواسطة القياس والاستنباط. ولأنّ المقدّمات صحيحة، ولأنّ النّتيجة منطوية في المقدّمات، فالنّتيجة بالضّرورة صحيحة بناءً على مبدأ عدم التّناقض كما تقدّم[755].

وهكذا فالتّفكير الاستقرائيّ في المذهب العقليّ يستبطن قياسا واستنباطا. ويسمّي المنطق الكلاسيكيّ التّفكير الاستقرائيّ الذي يستبطن قياسا: التّجربة[756].

"ويريد المنطق الأرسطيّ – بالتّأكيد على أنّ هذا المبدأ عقليّ قبليّ – وضع أساس منطقيّ للدّليل الاستقرائيّ وربطه بالمعرفة العقليّة المنفصلة عن التّجربة بوصفه استنتاجاً منطقيّاً قياسيّاً من تلك المعرفة". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 57 وما بعدها.

(754)



(755) السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 48 وما بعدها؛ السّيّد عمّار أبو رغيف، م س (منطق الاستقراء)، ص 42 وما بعدها.

(756) السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 50. ويواصل المؤلّف في المكان نفسه قائلا (مع ابن سينا والطّوسي والرّازي) إنّ المنطق الأرسطيّ: "يعتبر التّجربة أحد مصادر المعرفة، ويؤمن بقيمتها المنطقيّة وإمكان قيام العلم على أساسها، خلافاً للاستقراء النّاقص الذي يمثّل أحد

222 **القضايا الرّئيسيّة** ◊ هذا عن القضايا (أو التّصديقات) الثّانويّة المستنتجة من القضايا الرّئيسيّة بواسطة التّوالد الموضوعيّ (بواسطة القياس) والتي توجب اليقين بها. فإذا عدنا الآن إلى القضايا الرّئيسيّة، قلنا إنّها عند المناطقة ستّ قضايا: الأوّليّات، والمحسوسات، والتّجريبيّات، والمتواترات، والحدسيّات، والفطريّات.

223 **الأوّليّات** ◊ فأمّا الأوّليّات، فقضايا يصدّق بها العقل لذاتها، أي بدون سبب خارجيّ. وهكذا يكفي في القضيّة الأوّليّة أن نتصوّر طرفيها (الموضوع والمحمول)، لكي نحكم بصحّتها. مثال ذلك: القضيّة القائلة «الكلّ أعظم من الجزء»، أو القضيّة القائلة «النّقيضان لا يجتمعان»[757].

عنصري التّجربة ويعطي صغرى القياس المستبطن فيها. فالتّمييز بين التّجربة والاستقراء النّاقص في المنطق الأرسطيّ يقوم على أساس أنّ الاستقراء النّاقص مجرّد تعبير عدديّ عن الأمثلة التي لوحظت خلال الاستقراء، وأمّا التّجربة فهي تتألّف من ذلك الاستقراء ومن مبدأ عقليّ مسبّق، يتكوّن منهما معاً قياس منطقيّ كامل. ومن أجل هذا يمكن القول بأنّ المنطق الأرسطيّ يؤمن بالاستقراء النّاقص كأساس للعلم، ويعتقد بأنّ المستقرئ بإمكانه التّوصّل إلى التّعميم عن طريق الاستقراء النّاقص، ولكن لا دائماً، بل فيما إذا أمكن تطبيق ذلك المبدأ العقليّ القبليّ الذي ينفي تكرّر الصّدفة على تلك المجموعة من الأمثلة والشّواهد التي شملها الاستقراء النّاقص، إذ يتألّف عندئذ قياس منطقيّ كامل يستمدّ صغراه من الأمثلة والشّواهد وكبراه من ذلك المبدأ العقليّ، ويصل في النّتيجة إلى أنّ إحدى الظّاهرتين المقترنتين في الاستقراء هي السّبب للأخرى، وما دامت هي السّبب فسوف تقترن بها دائماً في جميع الحالات. وهكذا نعرف أنّ المنطق الأرسطيّ حين يؤكّد في بعض نصوصه على أنّ الاستقراء النّاقص لا يفيد علماً، ويؤكّد في مجال آخر أنّ التّجربة تفيد العلم، يريد بالاستقراء النّاقص الذي لا يفيد العلم مجرّد التّجميع العدديّ للأمثلة دون إضافة أيّ مبدأ عقليّ مسبّق، ويريد بالتّجربة التي تفيد العلم تلك الأمثلة فيما إذا أتيح تطبيق مبدأ عقليّ مسبّق عليها وتأليف قياس منطقيّ يبرهن على السّببيّة من مجموع ذلك".

(757) السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 470. انظر أيضا: يوسف أحمد الموسوي، المرشد في علم المنطق، د ن، د م، ط 1، 2007، ص 410.

224 **المحسوسات** ◊ بعد الأوّليّات، نجد في المنطق، وكنوع من القضايا الرّئيسيّة، القضايا المحسوسة. وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحسّ ولا يكفي فيها تصوّر الطّرفين[758]. والحسّ قسمان: حسّ ظاهر (وهو خمسة أنواع: البصر، والسّمع، والذّوق، والشّمّ، واللمس)، وتسمّى القضايا المتيقَّنة بواسطته «حسّيّات»؛ وحسّ باطن، وتسمّى القضايا المتيقَّنة بواسطته «وجدانيّات». وكمثال لقضيّة حسّيّة يمكن أن نعطي: «هذه النّار حارّة»؛ أو: «هذا الماء الذي سخّنّاه إلى مائة درجة صار يغلي»؛ إلخ. أمّا مثال القضيّة الوجدانيّة، فعلمنا بأنّ لنا فكرا، أو علمنا بأنّ بنا ألما أو خوفا أو جوعا أو لذّة (إلخ)[759].

225 **التّجريبيّات** ◊ نأتي الآن إلى النّوع الثّالث من القضايا الرّئيسيّة، أي إلى القضايا التّجريبيّة. يعرّف المنطق هذه القضايا بأنّها تلك التي يحكم بها العقل بواسطة تكرّر المشاهدة منّا في إحساسنا، فيحصل بتكرّر المشاهدة ما يوجب أن يرسخ في النّفس حكما يقينيّا لا شكّ فيه[760]. مثالها: «كلّ نار حارّة»؛ «كلّ ماء يسخّن إلى مائة درجة يغلي»؛ «كلّ غاز، موجود في درجة حرارة مستقرّة في إناء مغلق، ضغطه يتناسب عكسا مع مقداره»؛ «المعدن (أي كلّ معدن) يتمدّد بالحرارة». في المثال الأخير نحن جرّبنا مرّات عديدة الحديد ووجدناه يتمدّد بالحرارة؛ وفعلنا الشّيء نفسه مع النّحاس والرّصاص وغير ذلك، فوجدنا ما وجدناه مع الحديد. بهذا نقطع بأنّ

---

[758] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 470.

ولقد قيل إنّ من فقدَ حسّا، فقدْ فقدَ علما. محمّد رضا المظفّر، المنطق، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، قم، د ت، ص 330.

[759] محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 330.

[760] المكان نفسه.

ارتفاع درجة المعدن تؤدّي إلى تمدّد حجمه[761]. وما تنبغي ملاحظته هو أنّ أغلب قضايا العلوم الطّبيعيّة والكيميائيّة والطّبّيّة (إلخ) هي قضايا تجريبيّة[762]. وما ينبغي أيضا هو أن لا يُفهَم ممّا جاء أعلاه أنّ كلّ تجربة تؤدّي إلى نتيجة صحيحة مطابقة للواقع. فكثير من أحكام النّاس المبنيّة على تجاربهم يُتبيّن لاحقا خطؤها. وسبب خطئهم أنّ ملاحظتهم للأشياء أثناء تجاربهم لا تكون دقيقة. مثلا قد يجرّب شخص أنواعا من الخشب ولمرّات عديدة، فيجدها تطفو على سطح الماء، فيخرج من ذلك بتصديق للقضيّة التّالية: «كلّ خشب يطفو على الماء». هذه القضيّة تجريبيّة، لكنّها خاطئة لأنّ هنالك أنواعا أخرى من الخشب لم تعتمد في التّجربة، وهي إذا وضعت على ماء عذب ترسب إلى قعره أو إلى وسطه[763]. مثال آخر: قد يجرّب شخص ماءً أوّلا، وثانيا، و...عاشرا، ويجده يغلي عند مائة درجة، فيستنتج أنّ كلّ ماء يغلي عند هذه الدّرجة. هذه القضيّة خاطئة لأنّنا لو صعدنا على جبل شاهق، وقمنا بالتّجربة لحصل الغليان عند درجة مختلفة عن المائة[764].

226 **المتواترات** ◊ بعد التّجريبيّات تأتي المتواترات. وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كما يمتنع اتّفاق خطئهم واشتباههم في فهم الحادثة المحسوسة المخبَر عنها. مثال ذلك القضيّة القائلة بأنّه وجدت في فترة تاريخيّة معيّنة امبراطوريّة تدعى الامبراطوريّة الرّومانيّة، أو القضيّة التي مفادها أنّه وجد شخص حكم فرنسا اسمه نابليون. والقضيّة الأولى والثّانية خبرٌ. والخبر قد يطابق الواقع وقد

---

(761) المكان نفسه.

(762) المكان نفسه.

(763) م س (المنطق)، ص 330 وما بعدها.

(764) انظر: السّيّد عمّار أبو رغيف، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء في ضوء دراسة الدّكتور سروش)، ص 79.

يخالفه بسبب خطأ المخبر أو كذبه. فإذا روى الخبر عدد من الأشخاص بلغ حدّ التّواتر، أي إذا كان الخبر متواترا، كانت مطابقته للواقع يقينيّة[765].

227 **الحدسيّات** ◊ فإذا انتقلنا الآن إلى القضايا الحدسيّة، قلنا إنّها قضايا يحكم بها العقل على أساس حدس قويّ من النّفس يزول معه الشّك. مثال ذلك: حكمنا بأنّ الأرض كرويّة بسبب مشاهدة السّفن مثلا أوّل ما يبدو منها أعلاها ثمّ تظهر بقيّتها بالتّدريج كلّما قربت من الميناء. مثال ذلك أيضا: حكمنا بأنّ نور القمر وزهرة وعطارد وبقيّة الكواكب السّيّارة مستفاد من نور الشّمس، ومردّ هذا الحكم أو الحدس اختلاف تشكّل نور هذه الكواكب عند اختلاف نسبتها من الشّمس قربا وبعدا[766].

228 **الفطريّات** ◊ نختم الآن بالفطريّات، وهي قضايا لا يكفي تصوّر طرفيها لتصديق العقل بها كالأوّليّات، بل لا بدّ لها من وسط، إلّا أنّ هذا الوسط ليس من النّوع الذي يذهب عن الذّهن. فكلّما حضرت القضيّة الفطريّة في الذّهن، اكتسبت

---

[765] انظر: محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 333. انظر أيضا: أحمد حسن شحاتة، قواعد الاستدلال بين المتكلّمين والفلاسفة في القرنين الرّابع والخامس الهجريّين. دراسة تحليليّة مقارنة، مركز نماء للبحوث والدّراسات، بيروت، 2017، ص 285 وما بعدها.

وتنبغي الإشارة إلى أنّ ما سنراه حول التّواتر (كحجّة منتجة) يجعلنا نميّزه عن سفسطة (أي حجّة غير منتجة) تسمّى "سفسطة ما يراه النّاس" (Appeal to Belief). انظر: عبد المجيد الزّرّوقي، المنهجيّة القانونيّة. الجزء الأوّل. المنهجيّة الفقهيّة والتّشريعيّة والقضائيّة، النّاشر: المؤلّف، تونس، ط 2، 2022، الفقرة 209.

[766] محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 334.

ويقول السّيّد محمّد باقر الصّدر إنّ الحدسيّات كالتّجريبيّات. "إلّا أنّ الفرق بينهما بحسب المنطق الأرسطيّ يكمن في أنّ الحدسيّات فيها حدسٌ قائم على أساس المشاهدة، من قبيل أنّه كلّما حلّ فصل الشّتاء أصبح الجوّ باردا، حيث توجد مشاهدة صرفة، بينما في التّجريبيّات لدينا ممارسة لعمل، كوضع الورقة على النّار لمرّات متعدّدة". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (محاضرات تأسيسيّة)، ص 74.

التّصديق من العقل فورا لحضور الوسط معه. مثالها: حكمنا بأنّ «الاثنين نصف الأربعة»، لأنّ الأربعة تنقسم إليه وإلى قسم آخر يساويه، وكلّ ما ينقسم عدد إليه وإلى قسم آخر يساويه فهو نصف ذلك العدد، فالاثنان نصف الأربعة. وهذا القياس حاضر في الذّهن لا يحتاج إلى كسب ونظر؛ كما أنّه يجري في كلّ نسبة عدد إلى عدد آخر؛ غير أنّ هذه النّسب يختلف بعضها عن بعض في سرعة مبادرة الذّهن إلى المطلوب وعدمها بسبب صغر الأعداد وكبرها أو بسبب عادة الشّخص في التّفكّر في الأعداد وعدمها[767].

---

[767] محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 336.

"وكلّ قضيّة مستدلّة بمقدّمات تنتمي إلى هذه الأصناف السّتّة فهي قضيّة يقينيّة نظريّة. فالقضايا اليقينيّة السّتّ تشكّل القاعدة الرّئيسيّة للمعرفة الجديرة بالثّقة والواجبة القبول. والقضايا المستدلّة والمستنتجة منها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، هي البناء العلويّ – أو الفوقيّ – في تلك المعرفة. ويستمدّ كلّ استنتاج في هذا البناء مبرّره من التّلازم بين التّصديق واليقين بالقضيّة الفوقيّة، والتّصديق واليقين بمجموعة من القضايا السّابقة المستدلّ بها. وهذا التّلازم بين التّصديقين واليقينين يقوم على أساس التّلازم بين الواقع الموضوعيّ للقضيّة المستدلّة والواقع الموضوعيّ لمجموعة القضايا المستدلّ بها على تلك القضيّة، فالتّوالد في بناء المعرفة هذا نتيجة للتّوالد الموضوعيّ بين القضايا أنفسها، وما لم يكن بين القضيّة المستدلّة ومجموعة القضايا التي تساهم في إنتاجها تلازم، فلا يكون اليقين بهذه المجموعة من القضايا مولّداً لليقين بتلك القضيّة المستدلّة. ويطلق – حسب مصطلحات المنطق الأرسطيّ – على هذه المعرفة بما تضمّ من بناء علويّ وقاعدة رئيسيّة اسم «المعرفة البرهانيّة»، وعلى الاستدلال الذي يستخدم في إطار هذه المعرفة لاستنتاج قضيّة من قضايا يقينيّة تستلزمها اسم «البرهان»". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 471 وما بعدها. انظر أيضا: السّيّد كمال الحيدري، م س (المذهب الذّاتيّ في نظريّة المعرفة)، ص 136 وما بعدها.

وإلى جانب القضايا السّتّ اليقينيّة توجد القضايا المظنونة، والمشهورة، والوهميّة، والمسلّمة، والمشبّهة، والمخيّلة. انظرها مثلا عند: محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 339 وما بعدها؛ السّيّد كمال الحيدري، م س (المذهب الذّاتيّ في نظريّة المعرفة)، ص 141 وما بعدها؛ السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 472 وما بعدها.

ويقول السّيّد محمّد باقر الصّدر في المكان المشار إليه للتّوّ: "مبادئ الاستدلال الذي يستهدف إيجاد التّصديق بالقضيّة المستدلّة هي:

"أوّلا: اليقينيّات، وهي القضايا الستّ المتقدّمة.

"وثانياً: المظنونات، وهي قضايا يرجّح العقل صدقها مع تجويز كذبها، كما يقال مثلا: «فلان يسارّ عدوّي، فهو يتكلّم عليَّ» أو «فلان لا عمل له، فهو سافل».

"وثالثاً: المشهورات، وهي قضايا لا سند للإنسان في التّصديق بها إلّا شهرتها وعموم الاعتراف بها، كحسن العدل وقبح الظّلم، واستهجان إيذاء الحيوان بدون غرض، فإنّ هذه قضايا لا واقع لها إلّا تطابق الآراء عليها، وهذا هو أساس التّصديق بها.

"ورابعاً: المسلّمات، وهي قضايا حصل التّسالم بينك وبين غيرك على أنّها صادقة، سواء كان التّسالم عامّاً من جمهور النّاس، أو خاصّاً بالقطاع الذي ينتمي إليه الشّخص الذي تحاول إقناعه بقضيّة يمكن استنتاجها من تلك القضايا المسلّمة.

"وخامساً: المقبولات، وهي قضايا مأخوذة ممّن يوثق بصدقه تقليداً: إمّا لأمر سماويّ كالشّرائع، وإمّا لمزيد عقله وخبرته كالمأخوذات من الحكماء والعلماء.

"وسادساً: الوهميّات، وهي قضايا كاذبة ينفيها العقل، ولكن ينساق الإنسان إلى التّصديق بها نتيجة لألفته للمحسوسات واعتياده على أحكامها، من قبيل قول القائل: «إنّ كلّ موجود له مكانٌ وجِهةٌ»، فإنّ اعتياد الإنسان على المحسوسات وألفته بما يدركه من مكان وجهة لكلّ محسوس يجعله ينساق إلى تعميم ذلك على كلّ موجود، فهذا التّعميم ليس له سند إلّا الوهم النّاشئ من العادة والألفة.

"وسابعاً: المشبّهات، وهي قضايا كاذبة يعتقد بها الإنسان أحياناً لأنّها تشبه اليقينيّات أو المشهورات، فيجعله هذا الشّبه يخطئ في اكتشاف حقيقتها، فيتعامل معها كما إذا كانت قضيّة يقينيّة أو مشهورة.

"وكلّ استدلال لا يستخدم من المقدّمات لإثبات النّتيجة إلّا القضايا اليقينيّة يعتبر «برهاناً».

"وكلّ استدلال يستخدم من المقدّمات المشهورات والمسلّمات يطلق عليه اسم «الجدل».

"وكلّ استدلال يستخدم المظنونات والمقبولات يطلق عليه اسم «الخطابة».

"وكلّ استدلال يستخدم قضايا كاذبة (الوهميّات والمشبّهات) يزوّرها ويقدّمها بوصفها قضايا يقينيّة أو مشهورة فهو «سفسطة» أو «مشاغبة».

"و«البرهان» هو الاستدلال الوحيد الذي يؤدّي إلى اليقين بالقضيّة المستدلّة، أي إلى التّصديق الجازم بها الجدير بالثّقة والواجب القبول، وبكلمة أخرى: التّصديق الذي لا يمكن أن يزول وينكشف زيفه.

"ونحن إذا فحصنا المبادئ الأوّليّة لكلّ أشكال الاستدلال في المنطق الأرسطيّ نجد أنّ أكثرها ليست مبادئ حقيقيّة للاستدلال، بل هي بدورها مستنتجة، وإن كانت قد تشكّل بداية للحوار الاستدلاليّ بين شخصين.

"فـ «القضايا المسلّمة» التي يعتبرها المنطق الأرسطيّ أحد مبادئ الاستدلال يمكن أن تشكّل بداية للحوار الاستدلاليّ بين شخصين، لأنّها مسلّمة لديهما معاً، فلا حاجة بهما إلى التّحدّث عن طريقة إثباتها، ولكنّها ليست مبادئ حقيقيّة للفكر الاستدلاليّ عند الإنسان، لأنّ التّسليم بها بدوره يجب أن يكون قائماً على أساس، فإن كان تصوّر الطّرفين كافياً للتّصديق بها فهي قضيّة من القضايا السّتّ اليقينيّة، وإلّا فلا بدّ أن تكون مستنتجة من قضايا قبليّة، فلا تكون قضيّة أوّليّة.

"و«القضايا المقبولة» هي أيضاً قضايا مستنتجة بحكم موضعها من الفكر الاستدلاليّ عند الإنسان، لأنّ القبول بالقضيّة على أساس الثّقة بشريعة أو بقول عالم يعني: استنتاج تلك القضيّة من القضايا التي أدّت إلى الثّقة بتلك الشّريعة أو بذلك العالم. فكلّ قضيّة مقبولة هي قضيّة ثانويّة في تسلسل الفكر الاستدلاليّ عند الإنسان، وإن شكّلت بداية في الحوار الاستدلاليّ بين شخصين مقتنعين معاً بتلك الشّريعة أو بذلك العالم.

"و«القضايا المظنونة» التي يستعرضها المنطق الأرسطيّ ليست في الحقيقة إلّا قضايا مستنتجة استنتاجاً ظنّيّاً من قضايا سابقة، فهي لا تختلف عن القضايا اليقينيّة الثّانويّة في كونها مستنتجة، غير أنّ استنتاج القضيّة اليقينيّة الثّانويّة من القضايا اليقينيّة الأولى استنتاج كامل بدرجة اليقين، واستنتاج القضيّة المظنونة التي يذكرها المنطق الأرسطيّ من القضايا اليقينيّة السّابقة استنتاج ناقص بدرجة أقلّ من اليقين.

"فلنقارن بين مثالين: أحدهما لاستنتاج قضيّة يقينيّة من قضايا يقينيّة سابقة، والآخر لاستنتاج قضيّة مظنونة من قضايا يقينيّة سابقة.

"أمّا المثال الأوّل، فهو قولنا: «هذه القطعة تتمدّد بالحرارة (النّتيجة في القياس)، لأنّ هذه القطعة معدن (المقدّمة الصّغرى)، وكلّ معدن يتمدّد بالحرارة (المقدّمة الكبرى)». فالقول بأنّ «هذه القطعة تتمدّد بالحرارة» قضيّة يقينيّة مستنتجة، والقول بأنّ «كلّ معدن يتمدّد بالحرارة» قضيّة تجريبيّة تندرج في القضايا اليقينيّة السّتّ.

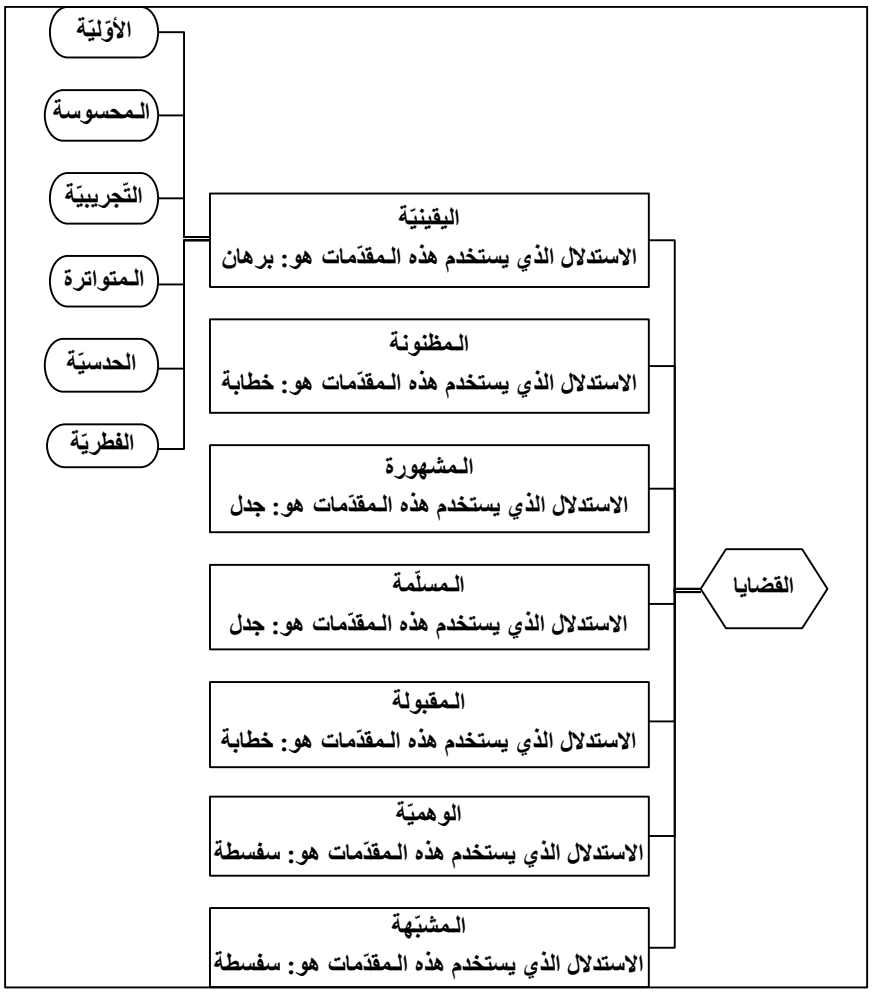
"وأمّا المثال الثّاني، فهو قولنا: «هذا الإنسان سافل (النّتيجة في القياس)، لأنّه لا عمل له (المقدّمة الصّغرى). وفي كلّ عشرة أشخاص ممّن لا عمل لهم يوجد تسعة سافلون (المقدّمة الكبرى)». فالقول بأنّ «هذا الإنسان سافل» قضيّة مظنونة بدرجة $\frac{9}{10}$، والقول بأنّ «في كلّ عشرة أشخاص ممّن لا عمل لهم يوجد تسعة سافلون» قضيّة تجريبيّة تندرج في القضايا اليقينيّة السّتّ.

"والفارق بين المثالين: أنّ القضيّة المستنتجة في المثال الأوّل متضمّنة في المقدّمات اليقينيّة تضمّناً كاملا، ولهذا كانت يقينيّة. والقضيّة المستنتجة في المثال الثّاني متضمّنة في المقدّمات اليقينيّة تضمّناً ناقصاً، أي بدرجة $\frac{9}{10}$، ولهذا كانت قضيّة مظنونة. فالقضايا المظنونة التي يستعرضها المنطق الأرسطيّ قضايا مستنتجة.

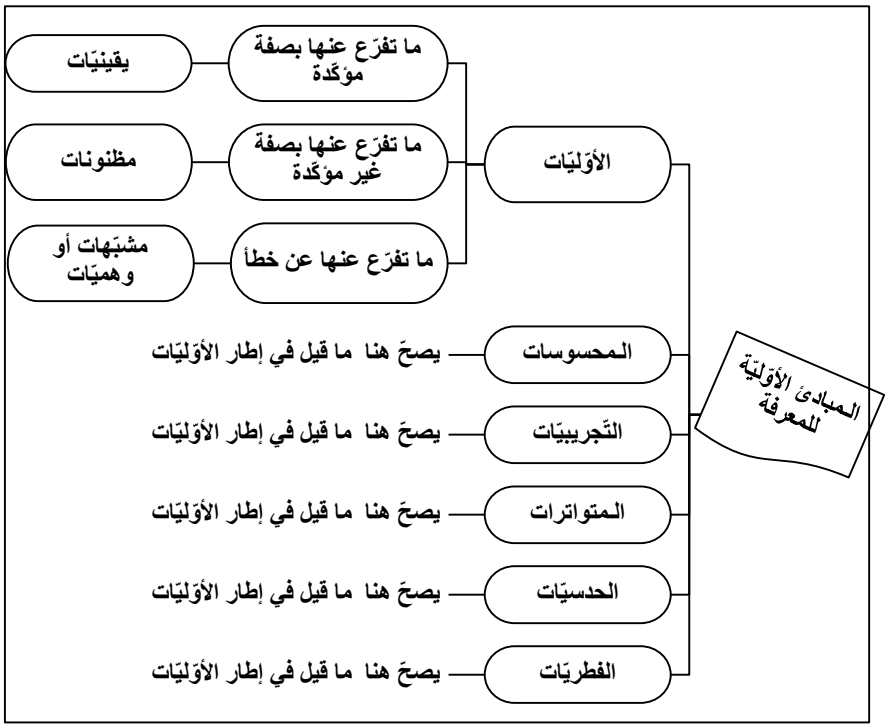
"و «القضايا المشبّهة» هي أيضاً ليست قضايا أوّليّة في سير الفكر الاستدلاليّ عند الإنسان، لأنّ الإنسان يتورَّط في التّصديق بها نتيجة لشبهها بقضايا سابقة قد صدّق بها.

"وأمّا «القضايا الوهميّة» فهي في الحقيقة قضايا استقرائيّة كالتّجريبيّات التي اعتبرها المنطق الأرسطيّ إحدى القضايا اليقينيّة السّتّ، غير أنّ التّعميم الاستقرائيّ في القضيّة التّجريبيّة صحيح، وأمّا التّعميم الاستقرائيّ في القضيّة الوهميّة فهو غير صحيح. أمّا لماذا اختلف هذا التّعميم عن ذاك، فهذا يرتبط باكتشاف الأساس المنطقيّ للتّعميم الاستقرائيّ، لكي نستطيع على ضوئه أن نميّز بين التّعميمات التي تحتويها القضايا الوهميّة، والتّعميمات التي تحتويها القضايا التّجريبيّة اليقينيّة.

"وهكذا نعرف: أنّه بدلا عن تصنيف المبادئ إلى اليقينيّات السّتّ والمظنونات والمسلّمات والمقبولات والمشهورات والمشبّهات والموهومات، نستطيع في ضوء ما قلناه أن نعتبر القضايا السّتّ هي المبادئ الأوّليّة للمعرفة، وكلّ القضايا الأخرى تعتبر متفرّعة عنها: فإن كانت متفرّعة عنها بصورة مؤكّدة، فهي قضايا نظريّة يقينيّة؛ وإن كانت متفرّعة عنها بصورة غير مؤكّدة، فهي قضايا مظنونة؛ وإن كان هناك خطأ في افتراض التّفرّع، فهي قضايا مشبّهة أو وهميّة".


القضايا
اليقينيّة
الاستدلال الذي يستخدم هذه المقدّمات هو: برهان
الأوّليّة
المحسوسة
التّجريبيّة
المتواترة
الحدسيّة
الفطريّة
المظنونة
الاستدلال الذي يستخدم هذه المقدّمات هو: خطابة
المشهورة
الاستدلال الذي يستخدم هذه المقدّمات هو: جدل
المسلّمة
الاستدلال الذي يستخدم هذه المقدّمات هو: جدل
المقبولة
الاستدلال الذي يستخدم هذه المقدّمات هو: خطابة
الوهميّة
الاستدلال الذي يستخدم هذه المقدّمات هو: سفسطة
المشبّهة
الاستدلال الذي يستخدم هذه المقدّمات هو: سفسطة

229 القضيّة المتواترة والتّجريبيّة والحدسيّة قضايا ثانويّة لا رئيسيّة ◊ وما يهمّنا من هذه القضايا الرّئيسيّة الستّ القضيّة المتواترة. ومن يتأمّل، يجد أنّ هذه القضيّة في حقيقتها ثانويّة، أي أنّ اليقين بها هو نتاج قياس واستنباط. والكلام نفسه يصحّ عن القضيّة التّجريبيّة والقضيّة الحدسيّة(768).



(768) طرح السّيّد محمّد باقر الصّدر هذه الأسئلة:

"1 هل يصحّ أن تعتبر القضيّة التّجريبيّة أوّليّة؟

"2 وهل يصحّ أن تعتبر القضيّة الحدسيّة أوّليّة؟

"3 وهل يصحّ أن تعتبر القضيّة المتواترة أوّليّة؟

"4 وهل يصحّ أن تعتبر القضيّة المحسوسة أوّليّة؟"

ثمّ أجاب على هذه الأسئلة بالنّفي.

انظر: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 477 وما بعدها.

فإذا بدأنا بالقضيّة التّجريبيّة (مثلا: كلّ غاز – موجود في إناء مغلق في درجة حرارة مستقرّة – ضغطه يتناسب عكسا مع مقداره)، قلنا إنّها تأتي بعد عدد من القضايا التي أدركناها بإحساسنا (غاز أوّل جرّبناه فوجدنا ضغطه يتناسب عكسا مع مقداره بعد وضعه في إناء مغلق وفي درجة حرارة مستقرّة، غاز ثان ... غاز عاشر، وهكذا). مع ذلك لا يعتبر المنطق أنّ القضيّة التّجريبيّة ثانويّة ومستنتجة من القضايا المحسوسة لأنّ القضيّة التّجريبيّة أعمّ من جملة القضايا المحسوسة فلا يمكن أن تكون مستنتجة منها. لكن – وحين يعمّق المنطق حديثه في المسألة – يقول شيئا مغايرا. مفاد هذا الشّيء المغاير أنّ القضيّة التّجريبيّة قضيّة ثانويّة مستنتجة من قضيّة رئيسيّة هي: الاتّفاق (أو الصّدفة النّسبيّة) لا يكون دائميّا ولا أكثريّا. تفصيل ذلك: لدينا مقدّمة صغرى تتمثّل في تعقّب تناسب ضغط الغاز عكسا مع المقدار (تعقّبه) لوضع هذا الغاز في إناء مغلق وفي درجة حرارة مستقرّة. نضيف إلى هذه الصّغرى مقدّمة كبرى حاصلها أنّ الصّدفة لا تكون دائميّة ولا أكثريّة. هذه القضيّة أوّليّة. وتعطي المقدّمتان نتيجة هي قضيّة تجريبيّة: كلّ غاز – موجود في إناء مغلق في درجة حرارة مستقرّة – ضغطه يتناسب عكسا مع مقداره. وهكذا فالقضيّة التّجريبيّة ليست قضيّة رئيسيّة، بل هي قضيّة ثانويّة مستنتجة بواسطة قياس. ولأنّها مستنتجة بواسطة قياس، ولأنّ المقدّمات صحيحة، فالقضيّة التّجريبيّة صحيحة، أي يقينيّة[769].

"والقضايا الحدسيّة كالقضايا التّجريبيّة تماماً، فالإنسان يلاحظ – في المثال الذي يقدّمه المنطق الأرسطيّ للقضيّة الحدسيّة – اختلاف تشكّل نور القمر عند اختلاف نسبته إلى الشّمس، فيحدس أنّ القمر يستمدّ نوره من الشّمس، كما يحدس أنّ الحرارة سبب لتمدّد الحديد على أساس ملاحظة الاقتران بين التّمدّد

[769] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 478 وما بعدها. انظر أيضا: السّيّد كمال الحيدري، م س (المذهب الذّاتيّ في نظريّة المعرفة)، ص 156 وما بعدها.

والحرارة في عدد كبير من الحالات. وللمنطق الأرسطيّ تجاه القضيّة الحدسيّة موقفان أيضاً: فهو في تصنيفه الاعتياديّ للقضايا يعتبر القضيّة الحدسيّة قضيّة أوّليّة، وفي نظرة أعمق يعتبرها مستنتجة من نفس القضيّة الأساسيّة التي جعلها الأساس المنطقيّ للقضايا التّجريبيّة، وهي: أنّ الصدفة النّسبيّة لا تتكرّر باستمرار، فلو لم يكن نور القمر مستمدّاً من الشّمس لما اقترن الاختلاف في نسبة القمر إلى الشّمس قرباً وبعداً باختلافٍ في تشكّل نوره، لأنّ الصّدفة النّسبيّة لا تدوم"[770].

وهكذا فإنّ المنطق، وفي تصنيفٍ أوّلٍ، يضع القضيّة الحدسيّة في قسم القضايا الرّئيسيّة. لكنّه، وفي تصنيف أعمق، يعتبر هذه القضيّة قضيّة ثانويّة مستنتجة بواسطة قياس كبراه هي نفسها التي اعترضتنا أعلاه حين تناولنا القضيّة التّجريبيّة: الصّدفة لا تتكرّر باستمرار[771].

نأتي الآن إلى التّواتر. فلقد رأينا سابقا أنّ المنطق يعرّفه بأنّه إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كما يمتنع اتّفاق خطئهم (رأينا بالتّدقيق أنّ موضوع الخبر أمر محسوس. مثال ذلك إخبار جماعة حضروا مؤتمرا علميّا بأنّ فلانا هو من ألقى محاضرة الافتتاح). هذا التّعريف يستبطن قياساً صغراه تكثُّر عدد المخبرين، وكبراه امتناع تواطئ هذه الكثرة على الكذب وامتناع اتفاق خطئهم. والمقدّمة الصّغرى قضيّة حسّيّة (الإخبارات)، أمّا المقدّمة الكبرى فقضيّة عقليّة أوّليَّة. وهكذا فيقينيّة الخبر المتواتر وصحّته ناشئة عن يقينيّة الكبرى وعن تكثّر عدد المخبرين، أي أنّ يقينيّة القضيّة

---

[770] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 482.

[771] انظر: السّيّد كمال الحيدري، م س (المذهب الذّاتيّ في نظريّة المعرفة)، ص 206 وما بعدها.

المتواترة مستنتجة وليست أوّليّة. بعبارة واحدة: القضيّة المتواترة قضيّة يقينيّة ثانويّة تولّدت عن قياس[772].

وإذا تثبّتنا، وجدنا أنّ الكبرى التي تعتمد في إطار التّواتر للوصول إلى النّتيجة القطعيّة هي نفسها التي تعتمد للوصول الى النّتيجة القطعيّة المتمثّلة في القضيّة التّجريبيّة[773]. فافتراض كذب المخبر لمصلحة شخصيّة دعته لذلك أو خطؤه لظرف خاصّ قد يتّفق. إلّا أنَّ هذا الاتّفاق لا يكون أكثريّاً ولا دائميّا، لأنَّ معناه – في إطار الكذب – أن تقترن مصلحة المخبر الأوّل على الكذب مع مصلحة المخبر الثّاني صدفة، وتقترن مصلحة هذين مع الثّالث صدفة، وهكذا، بحيث تكون تلك المصالح الشّخصيّة مجتمعة صدفة على نقل خبر له مضمون واحد بالرّغم من تفاوت ظروف المخبرين وأحوالهم. أمّا معناه في إطار الخطأ، فهو أن يوجد سبب مخطِّئ في اتّجاه واحد يصيب المخبر الأوّل ويصيب صدفة الثّاني والثّالث والعاشر (إلخ) بالرّغم من أنّ المخبرين على حال ليست حال جمهور من النّاس مجتمعين يمكن أن تكون

---

[772] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 484. انظر أيضا: السّيّد كمال الحيدري، م س (المذهب الذّاتيّ في نظريّة المعرفة)، ص 207 وما بعدها.

[773] جاء عند الغزالي، في إطار عنوان يتعلّق بالقضيّة التّجريبيّة، إنّ الأمر لا يخلو "عن قوّة قياسيّة خفيّة تخالط المشاهدات، وهي أنّه: لو كان هذا الأمر اتّفاقيّا، أو عرضيّا غير لازم، لما استمرّ في الأكثر من غير اختلاف [...] وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرّرا، مرّة بعد أخرى، ولا ينضبط عدد المرّات، كما لا ينضبط عدد المخبرين في التّواتر، فإنّ كلّ واقعة هنا مثل شاهد مخبر". الغزالي، منطق تهافت الفلاسفة المسمّى معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، مصر، 1961، ص 189 وما بعدها.

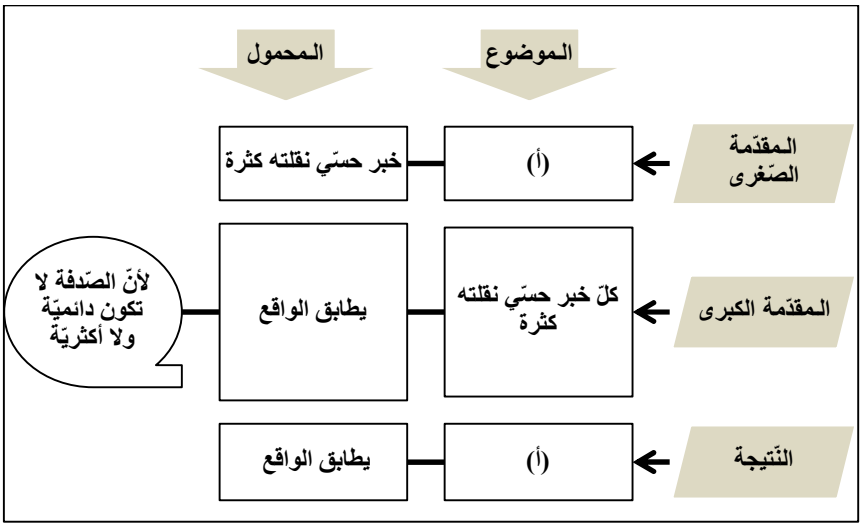
ملاحظة أفراده ليست دقيقة بسبب سريان عدوى محاكاة وتقليد بعضهم لبعض[774].

ممّا سبق، ينبغي الاحتفاظ بأنّ المنطق يقول قولا أوّلا مفاده إنّ القضيّة المتواترة قضيّة رئيسيّة، وقولا ثانيا إنّها قضيّة ثانويّة تستنتج بواسطة قياس.

وفي الحالتين يقول المنطق إنّها قضيّة يقينيّة.

على هذا يُعدّ الموقف، الذي وجدناه عند حمّادي ذويب[775]، متعارضا مع ما يقوله علم المنطق.

(774)



انظر أيضا: السّيّد كمال الحيدري، م س (المذهب الذّاتيّ في نظريّة المعرفة)، ص 208.

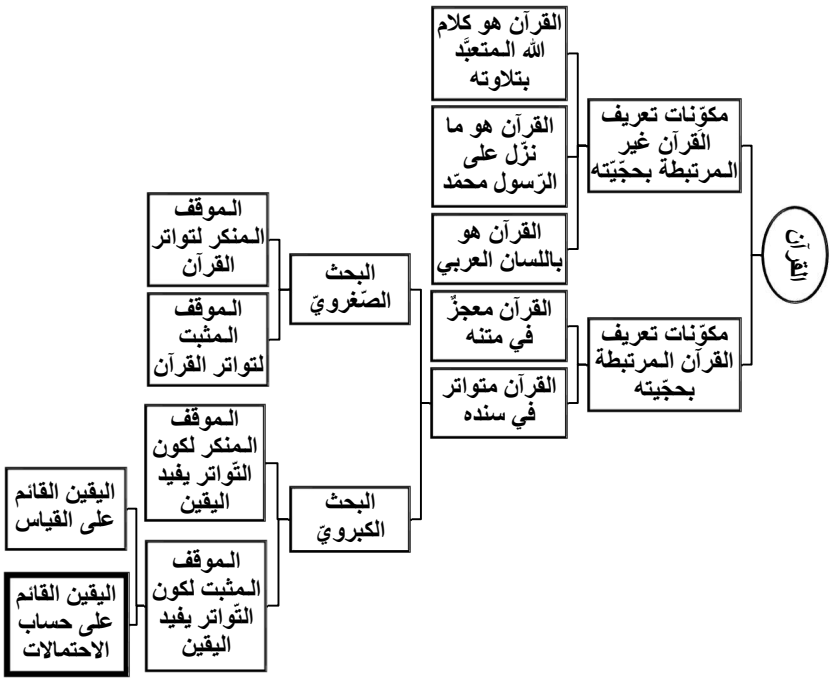
(775) انظره في الفقرة 215 وما بعدها.

هذا إن تحدّثنا في إطار المنطق الكلاسيكيّ. والنّتيجة نفسها نصل إليها إن نحن تحدّثنا في إطار المنطق الجديد القائم على حساب الاحتمالات(776).

2. 2. 2/ التّواتر يفيد يقينا قائما على حساب الاحتمالات

230 أساس المعرفة مرّة أخرى ◊ سألنا سابقا: ما هو أصل معارفنا التّصديقيّة، أي ما هو أصل العلوم البشريّة؟ ولقد قُدِّمت لهذا السّؤال عدّة أجوبة أهمّها: جواب المذهب التّجريبيّ، وجواب المذهب العقليّ، وجواب المذهب الذّاتيّ.

(776)



فبالنّسبة إلى التّجريبيّين: مصدر المعرفة هو التّجربة والحسّ[777].

وبالنّسبة إلى المذهب العقليّ، ثمّ مصدران للمعرفة: المصدر الأوّل هو القضايا الرّئيسيّة. وتتولّد عن هذه القضايا، وبواسطة القياس، القضايا الثّانويّة (يسمّى التّوالد توالدا موضوعيّا)، وهي المصدر الثّاني للمعرفة. وعليه فإنّ للمعرفة بِنيتان: بنية تحتيّة تتمثّل في القضايا الرّئيسيّة، وبنية فوقيّة تتمثّل في القضايا الثّانويّة[778].

والمذهب الذّاتيّ (وهو مذهب جاء به السّيّد محمّد باقر الصّدر في كتابه الذي نعمل عليه هاهنا: الأسس المنطقيّة للاستقراء) يتّفق مع المذهب العقليّ حول وجود البنية التّحتيّة (لا حول كلّ مضمونها)، ويختلف معه حول طريقة توالد المعارف من بعضها البعض، إذ يرى المذهب الذّاتيّ أنّه، وزيادة على الطّريقة الموضوعيّة (القياس)، تتوالد المعارف بواسطة طريقة يسمّيها "الذّاتيّة"، بل هو يقول إنّ الجزء الأكبر من معارفنا (في العلوم الطّبيعيّة والكيميائيّة والطّبّيّة والفلكيّة وغيرها) يقوم على التّعميمات الاستقرائيّة ويمكن تفسيره بواسطة "التّوالد الذّاتيّ"[779].

231 التّوالد الموضوعيّ والتّوالد الذّاتيّ ◊ لكن ما التّوالد الذّاتيّ؟

في كلّ معرفة هنالك جانبان: الإدراك (وهو الجانب الذّاتيّ)، والقضيّة التي أدرِكت (وهو الجانب الموضوعيّ).

---

[777] انظر حول المذهب التّجريبيّ (أي المذهب الذي يؤمن بأنّ التّجربة والخبرة الحسّيّة هي المصدر الرّئيس للمعرفة وينكر وجود معرفة قبليّة مستقلّة عن المصدرين المذكورين) ومختلف اتّجاهاته: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 93 وما بعدها.

[778] انظر الفقرة 219.

[779] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 159 وما بعدها.

وفي التّوالد الموضوعيّ: محتوى المقدّمات يلزم عنه محتوى النّتيجة (المعرفة الجديدة). بتعبير مغاير، إذا كان التّوالد موضوعيّا، يكون لدينا علمان: علم بأنّ المحمول لا ينفكّ عن الموضوع، وعلم بأنّ المحمول يستحيل أن ينفكّ عن الموضوع.

أمّا إذا كان التّوالد ذاتيّا، فمحتوى المقدّمات لا يلزم عنه محتوى النّتيجة، أي أنّ لدينا ثبوت المحمول للموضوع، لكن لا نستطيع القول باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع. إذن ماذا لدينا في التّوالد الذّاتيّ؟ لدينا لزوم بين المقدّمات في نفسها والنّتيجة.

بتفصيل أكبر: رأينا أنّ التّفكير قسمان: استنباط (قياس) يوجب اليقين والقطع والعلم، واستقراء (ناقص، لأنّ الاستقراء الكامل هو في حقيقته قياسٌ لتساوي المقدّمات فيه مع النّتيجة[780]) لا يوجب ذلك[781]. وحسب المذهب العقليّ مُمَثَّلًا في المنطق الكلاسيكيّ: سبب خطأ التّفكير يرجع: إمّا لاستعماله طريقة التّوالد الذّاتيّ، أي استخراجه لنتيجة من مقدّمات، وإن كانت صحيحة، إلّا أنّها لا تستلزم تلك النّتيجة؛ وإمّا لاستعماله طريقة التّوالد الموضوعيّ، لكن مع الانطلاق من مقدّمات خاطئة. لذا، ولكي يكون التّفكير صحيحا (أي لكي نعدّ النّتيجة علما)، لا بدّ من أمرين مجتمعين: أن تكون طريقة التّوالد موضوعيّة (أن نصل إلى النّتيجة بواسطة قياس يسير من العامّ إلى الخاصّ)، وأن تكون المقدّمات صادقة وصحيحة. لكن لأنّ أغلب المعارف هي نتاج استقراء، اضطرّ المذهب العقليّ للإيمان بالاستقراء. إلّا أنّه – وبسبب اعتقاده في التّوالد الموضوعيّ لا غير – قال إنّ كلّ

---

[780] إذا قلنا إنّ الاستقراء سير من الخاصّ إلى العامّ، فلا نستطيع بعد ذلك أن نسمّي "الاستقراء الكامل" استقراءً، لأنّه ليس فيه ذاك النّوع من السّير. انظر: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 26.

[781] انظر الفقرة 220.

تفكير استقرائيّ يرجع إلى قياس يحوي الكبرى التي تعرّضنا لها سابقا: "الصّدفة لا تكون دائميّة ولا أكثريّة". بهذا جعل المنطق الكلاسيكيّ التّفكير الاستقرائيّ تفكيرا استنباطيّا، وجعل التّوالد غير الموضوعيّ توالدا موضوعيّا، أي جعل محتوى المقدّمات يلزم منه محتوى النّتيجة.

فإذا ذهبنا الآن إلى المذهب الذّاتيّ، وجدنا المعارف عنده ثلاثة أقسام:

معارف رئيسيّة (مبدأ عدم التّناقض)[782].

ومعارف ثانويّة مستنتجة من معارفنا السّابقة بواسطة التّوالد الموضوعيّ (نظريّات الهندسة الإقليديّة المستنتجة من بديهيّات هذه الهندسة)[783].

ومعارف ثانويّة مستنتجة من معارفنا السّابقة بواسطة التّوالد الذّاتيّ (كلّ التّعميمات الاستقرائيّة).

ولأنّ طريقة التّوالد الذّاتيّ لا تتمثّل في تلازم بين المقدّمات والنّتيجة المستخلَصة من المقدّمات، ولا تستوجب من ثمّ تحديد ما الشّكل الذي ينبغي أن تكون عليه المقدّمات، فالمنطق الصّوريّ لا يمكن أن يقول لنا متى تكون تلك الطّريقة مقبولة، أي متى نثق بالنّتائج التي يفضي إليها استعمال تلك الطّريقة للتّوالد الذّاتيّ ومتى نعدّ هذه النّتائج علما. ببيان آخر، نحن أمام المشكل التّالي: الجزء الأهمّ من علومنا مستنتَج استقرائيّا، أي في الحقيقة بطريقة التّوالد الذّاتيّ لا الموضوعيّ كما قال المنطق الكلاسيكيّ. فكيف نميّز هذه المعارف (وغيرها ممّا ستتوصّل له البشريّة مستقبلا) عن الخطأ؟ كيف يمكن أن نفرّق الصّور التي يكون فيها استنتاج قضيّة من قضايا (مقدّمات) أخرى (بدون تلازم بين محتوى القضيّة المستنتَجَة والقضايا المنتِجة) هو استنتاج صحيح والصّور التي يكون فيها هذا الاستنتاج خاطئا؟ من الواضح أنّ

---

[782] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 163.

[783] المكان نفسه.

المنطق الموجود بين أيدينا إلى عصرنا الحاضر لا يستطيع أن يقدّم لنا جوابا، أي لا يستطيع أن يحدّد لنا الشّروط التي تكسب التّوالد الذّاتيّ الصّحّة. لذا كانت الحاجة لمنطقٍ جديد: منطقٍ ذاتيّ يحدّد الشّروط التي تجعل طريقة التّوالد الذّاتيّ مقبولة، تماما كما حدّد المنطق الصّوريّ الشّروط الواجب توفّرها في شكل المقدّمات والتي جعلت من طريقة التّوالد الموضوعيّ مقبولة[784].

232 **المراحل التي يمرّ بها المنطق الذّاتيّ** ◊ والمنطق الجديد هو من وضْع السّيّد محمّد باقر الصّدر الذي قال إنّه يمرّ بمرحلتين لينتج اليقين[785]:

المرحلة الأولى هي المرحلة الاستنباطيّة أو مرحلة التّوالد الموضوعيّ: في هذه المرحلة ينمّي التّفكير الاستقرائيّ احتمال التّعميم، ويصل به إلى أعلى درجة من درجات التّصديق. لكنّ هذه الدّرجة هي دون اليقين. والشّرط الأساسيّ لقبول نموّ احتمال التّعميم بالقضيّة الاستقرائيّة في هذه المرحلة الأولى: أن لا يوجد مبرّر قبليّ للاعتقاد بعدم وجود علاقة السّببيّة بمفهومها العقليّ. هذا لا يحتاج إثباتا مسبّقا لأنّ الرّفض هو الذي يحتاج إثباتا[786].

المرحلة الثّانية هي مرحلة التّوالد الذّاتيّ، وفيها نصل إلى اليقين، فتنشأُ معرفةٌ ويولَدُ علمٌ على أساس علم آخر دون أن يكون ثمّ تلازم بين موضوعي العلمين[787].

---

[784] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 167.

[785] لن يسمح الإطار الذي ورد فيه هذا العمل بالتّعرّض بالتّفصيل للمرحلتين، لذلك سنكتفي بالخطوط العريضة، ونحيل القارئ على كتاب الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص 168 وما بعدها.

[786] للتّفصيل في المرحلة الأولى انظر: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 299 إلى 406.

[787] للتّفصيل في المرحلة الثّانية انظر: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 407 إلى 466.

233 العلم الإجماليّ واليقين ◊ لكنّ اليقين الذي توصل إليه المرحلة الثّانية لا يتحقّق إلّا من خلال مصادرة. ولفهم هذه المصادرة لا بدّ قبل ذلك من الحديث عن العلم الإجماليّ وعن اليقين.

فإذا بدأنا بالعلم الإجماليّ، قلنا إنّه ما تقوم عليه مرحلة التّوالد الموضوعيّ. بيان ذلك: كلّ علم له معلوم. والمعلوم قد يكون محدّدا (علمك بأنّ صديقك فلانا سيزورك). هنا يسمّى العلم تفصيليّا، وهو لا يتضمّن احتمالا. كما يمكن أن يكون المعلوم غير محدّد (علمك بأنّ واحدا من أصدقائك الثّلاثة سيزورك). هنا يسمّى العلم إجماليّا. ويطلق على كلّ واحدة من الزّيارات المحتملة (احتمال أن يزورك هذا الصّديق، أو ذاك ...) اسم طرف العلم الإجماليّ. وعدد أطراف العلم الإجماليّ يختلف باختلاف دائرة التّرديد في المعلوم. لكن أدنى عدد هو اثنان، لأنّه متى كان الطّرف واحدا صار العلم تفصيليّا لا إجماليّا. والعلم الإجماليّ – خلافا للتّفصيليّ – يستبطن الاحتمال.

وثمّ قسمان للعلم الإجماليّ: العلم الإجماليّ الذي تكون أطرافه متنافية، أي لا يحتمل أن يجتمع اثنان منها في وقت واحد (علمك بأنّ واحدا فقط من أصدقائك سيزورك)؛ والعلم الإجماليّ الذي تكون أطرافه غير متنافية، أي أنّ من المحتمل اجتماع اثنين من هذه الأطراف (علمك بأنّ واحدا على الأقلّ من أصدقائك الثّلاثة سيزورك. هذا العلم ليس فيه تناف بين أطرافه، إذ يمكن أن يزورك اثنان أو يزورك الثّلاثة دفعة واحدة). وما يهمّنا من هنا فصاعدا القسم الأوّل، وسنطلق عليه اسم العلم الإجماليّ دون أيّة إضافة.

وكما قيل أعلاه، فالعدد الأدنى لأطراف العلم الإجماليّ، أي للاحتمالات، هو اثنان (2). ولو كنّا أمام طرف واحد، لانتفى الاحتمال، ولكان العلم تفصيليّا. وقيمة الاحتمالات مجتمعة (مجموعة الاحتمالات) تساوي قيمة العلم (اليقين). ويترتّب عن ذلك أنّ: قيمة أيّ احتمال تساوي كسرا معيّنا هو ناتج قسمة رقم

اليقين (رقم العلم، أي: 1) على عدد أعضاء مجموعة الاحتمالات. وهكذا فإنّ الاحتمال الذي يمكن تحديد قيمته هو دائما عضو في مجموعة الاحتمالات التي تتمثّل في علم من العلوم الإجماليّة، وقيمة الاحتمال تساوي ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الاحتمالات[788].

هذا عن العلم الإجماليّ، وهو يكشف لنا "طبيعة الاحتمال والاحتمال الرّياضيّ على وجه الخصوص. ذلك لأنّ العلم الإجماليّ هو سرّ الاحتمال الرّياضيّ ومضمونه الجوهريّ، والاحتمال وجه من وجوه العلم الإجماليّ. فنحن حينما نقول إنّ احتمال ظهور وجه الكتابة في قذف قطعة النّقد يساوي $\frac{1}{2}$ ، فقد طرحنا هنا احتمالا رياضيّا. ولو تفحّصنا الاحتمال الرّياضيّ – في مضمونه الحقيقيّ – نجد أنّ الاحتمال يتحدّث عن نسبة يقينيّة تتلبّس في صورة الشّكّ. ولا يمكن استخلاص هذه النّسبة من مبادئ الرّياضة ما لم تكن يقينيّة. فالاحتمال الرّياضيّ يقين في شكّ. والعلم الإجماليّ في جوهره يقين في شكّ"[789].

---

[788] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 229 وما بعدها.

انظر أيضا: السّيّد عمّار أبو رغيف، م س (منطق الاستقراء)، ص 63 وما بعدها.

[789] السّيّد عمّار أبو رغيف، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء في ضوء دراسة الدّكتور سروش)، ص 101.

انظر المؤلّف نفسه وهو يقول في صفحة 66: "إذا كان لدينا عشر كرات مرقّمة من 1 إلى 10، موضوعة في صندوق، وأردنا أن نسحب منها كرة واحدة، فما هي قيمة احتمال أن تخرج الكرة وهي تحمل عددا فرديّا؟

"نلاحظ هنا أنّ قيمة احتمال أن تخرج الكرة التي تحمل رقم 1 يساوي $\frac{1}{10}$ واحتمال أن تخرج الكرة رقم 2 يساوي $\frac{1}{10}$ كذلك، وهكذا.

"ونلاحظ أيضـــا أنّ الكرات التي تحمل عددا فرديّا هي خمس كرات (1، 3، 5، 7، 9). فدرجة احتمال أن تخرج الكرات الخمس يســـاوي مجموع قيم احتمال كلّ عدد من الأعداد الفرديّة، أي: $\frac{1}{10}+\frac{1}{10}+\frac{1}{10}+\frac{1}{10}+\frac{1}{10}$، أي: $\frac{5}{10}$".

وفي صـــفحة 89 وما بعدها نجد ما يأتي: "العلم الإجماليّ يتعلّق بمعلوم. وهذا المعلوم عنوان عامّ وكلّيّ صـــالح للانطباق على مصـــاديق متعدّدة [...] (مثال ذلك) نعلم بأنّ وزيرا يزور المدينة، لكن عنوان الوزير صـالح للانطباق على وزير العدل ووزير النّفط ووزير الإعلام ... فالإجمال الذي يلفّ هذا العلم لا يشـــمل أصـــل المعلوم، بل المجمل هو انطباق هذا المعلوم على مصـــاديقه بحيث لا نســـتطيع أن نشـخّص مصـداقا محدّدا ينطبق عليه العنوان الكلّيّ [...] من هنا يتّضـح أنّ العلم الإجماليّ له أطراف متعدّدة بعدد المصـــاديق الصّـــالحة لانطباق العنوان الكلّيّ عليها. وكلّ مصـــداق وكلّ طرف من هذه الأطراف أمر محتمل [...] على أسـاس ما تقدّم نسـتطيع أن نعرف أنّ الاحتمال مفهوم يتضـمّنه كلّ طرف من أطراف العلم الإجمـاليّ [...] وهو (أي الاحتمـال) يمثّـل دائمـا طرفـا من أطراف العلم الإجماليّ، وقيمة أيّ قضـــيّة يراد تحديد درجة احتمالها (مثلا: قضـــيّة «خروج الكرة التي تحمل عددا فرديّا») تسـاوي عددَ ما يلازمها من أطراف العلم الإجماليّ (5 في مثالنا) مقسـوما على المجموع الكلّيّ لعدد أطراف العلم الإجماليّ (10 في مثالنا)".

ملاحظة: الكتـابات في الغرب حول الاحتمـال الرّياضـــيّ، أي حول مـا يســـمّى "عـالم الممكن" (univers du possible: Ω) وحول "الحدث المحتمَل" (évenement probable) – والذي هو جزء من "عـالم الممكن" – وعمومـا حول الاحتمـالات (probabilités) وحســـاب الاحتمـالات (calcul des probabilités) ونظريّـة الاحتمـالات (Théorie des probabilités) ... الكتـابات كثيرة، ويمكن أن نذكر منها:

شلدن م روس، تدريب على الاحتمالات، مترجم من الأمريكيّة إلى الفرنسيّة من طرف كريستيان هوفر، منشورات بوليتكنيك رومند، لوزان/ سويسرا، 1987، ص 21 وما بعدها.

Sheldon M. Ross, *Initiation aux probabilités*, Traduit de l'américain par Christian Hofer, Presses polytechnique romandes, Lausanne/ Suisse, 1987, p. 21 s.

شلدون روس، درس أوّليّ في الاحتمال، برنتيس هال، نيو جرزي- الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ط 8، 2010، ص 21 وما بعدها.

Sheldon Ross, *A First Course in Probability*, Prentice Hall, New Jersey- United States of America, 2010, p. 21 ff.

جيم بيتمان، الاحتمال، سبرينغر، نيويورك، 1993، ص 1 وما بعدها.

Jim Pitman, *Probability*, Springer, New York, New York, 1993, p. 1 ff.

سيمور ليبشوتز، الاحتمالات (مترجم من الأمريكيّة إلى الفرنسيّة)، ماك جراو هيل، باريس، 1973، ص 38 وما بعدها.

Seymour Lipschutz, *Probabilités*, McGraw-Hill, Paris, 1973, p. 38 s.

جون إيف أوفرارد، الاحتمالات، كاسيني، باريس، 2007، ص 3 وما بعدها.

Jean-Yves Ouvrard, Probabilités, Cassini, Paris, 2007, p. 3 s.

والتر آبل، الاحتمالات لغير المختصّين، مطبوعات هـ و ك، باريس، ط 2، د ت، ص 31 وما بعدها.

Walter Appel, *Probabilités pour les non probabilistes*, H. K. éd., Paris, 2e éd., s. d., p. 31 s.

تيريز فان، الاحتمالات، المدرسة المركزيّة بباريس، باريس، 2004 – 2005، ص 5 وما بعدها.

Thérèse Phan, *Probabilités*, Ecole Centrale de Paris, Paris, 2004 – 2005, p. 5 s.

م ميتيفييه، مفاهيم أساسيّة في نظريّة الاحتمالات، دونو، باريس، 1972، ص 1 وما بعدها.

M. Métivier, *Notions fondamentales de la théorie des probabilités*, Dunod, Paris, 1972, p. 1 s.

إيمانويل لوسيني، الوجه الذي عليه الكتابة أم الوجه الذي عليه الصّورة، إيليبس، باريس، 2001، ص 2 وما بعدها.

Emmanuel Lesigne, *Pile ou face. Une Introduction aux théorèmes limites du Calcul des Probabilités*, ellipse, Paris, 2001, p. 2 s.

دانيال فريدون ومريام مومي برتران وفريديريك برتران، رياضيّات. الإحصاء والاحتمالات، دونو، باريس، 2009، ص 27 وما بعدها.

Daniel Fredon, Myriam Maumy-Bertrand et Frédéric Bertrand, *Mathématiques. Statistique et probabilités*, Dunod, Paris, 2009, p. 27 s.

جون فرانسوا دانتزر، رياضيّات للتّبريز الدّاخليّ. تحليل واحتمالات، فوبيارت، باريس، 2007، ص 397 وما بعدها.

Jean-François Dantzer, *Mathématiques pour l'agrégation interne. Analyse et probabilités*, Vuibert, Paris, 2007, p. 397 s.

إيفا كانتوني وفيليب هوبار وإيلفيزيو رونشيتي، التّحكّم في الاتّفاقيّ، سبرينغر، باريس، ط 2، 2009، ص 1 وما بعدها.

Eva Cantoni, Philippe Hubert et Elvezio Ronchetti, *Maîtriser l'aléatoire*, Springer, Paris, 2e éd., 2009, p. 1 s.

جون جاكو وفيليب بروتر، الأهمّ في نظريّة الاحتمالات، كاسيني، باريس، 2003، ص 1 وما بعدها.

Jean Jacod et Philip Protter, *L'essentiel en théorie des probabilités*, Cassini, Paris, 2003, p. 1 s.

بيار بريمود، تدريب على الاحتمالات وعلى سلاسل ماركوف، سبرينغر، برلين، ط 2، 2009، ص 1 وما بعدها.

Pierre Brémaud, *Initiation aux probabilités et aux chaînes de Markov*, Springer, Berlin, 2e éd., 2009, p. 1 s.

جون فرانسوا لوغال، التّكامل. الاحتمالات والمسارات الصّدفويّة، المدرسة العليا بباريس، باريس، 2005، ص 87 وما بعدها.

Jean-François Le Gall, Intégration, *Probabilités et processus aléatoires*, Ecole normale supérieure de Paris, Paris, 2005, p. 87 s.

جاك نوفو، الأسس الرّياضيّة لحساب الاحتمالات، ماسون وشركاؤه، باريس، ط 2، 1970.

Jacques Neveu, *Bases mathématiques du calcul des probabilités*, Masson et Cie, Paris, 2e éd., 1970.

جون جاك ساموبلي وجون كلود بودي، تاريخ الاحتمالات من البداية إلى 1900، إيلبيس، باريس، 2009.

Jean-Jacques Samueli et Jean-Claude Boudi, *Une histoire des probabilités des origines à 1900*, ellipse, Paris, 2009.

ج برتراند، حساب الاحتمالات، غوتييه فيلار، باريس، ط 2، 1907.

J. Bertrand, *Calcul des probabilités*, Gauthier-Villars, Paris, 2e éd., 1907.

هـ بوانكاريه، حساب الاحتمالات، غوتييه فيلار، باريس، 1912.

H. Poincaré, *Calcul des probabilités*, Gauthier-Villars, Paris, 1912.

دانيال دوقي، «حساب الاحتمالات»، منشور في: الموسوعة الكلّيّة، 2016، DVD-ROM.

Daniel Dugué, «Probabilités (Calcul des)», in: *Encyclopædia Universalis*, 2016, DVD- ROM.

أ ن كولموغوروف، أسس نظريّة الاحتمال، منشورات شيلسي، نيويورك، الطّبعة الإنجليزيّة الثّانية، 1956.

A. N. Kolmogorov, *Fondations of the theory of probability*, Translation edited by: Nathan Morrison, Chelsea Publishing Company, New York, 1956.

فإذا فصّلنا الآن في اليقين، قلنا إنّ أقسامه ثلاثة: اليقين المنطقيّ الأرسطيّ، واليقين الذّاتيّ، واليقين الموضوعيّ.

واليقين المنطقيّ الأرسطيّ (ويندرج ضمنه اليقين الرّياضيّ) هو العلم بقضيّة معيّنة (الجزم بثبوت المحمول للموضوع)، والعلم بأن من المستحيل أن لا تكون بالشّكل

الذي عُلِم (الجزم باستحالة سلب المحمول عن الموضوع)[790]. واليقين بهذا المعنى هو الذي تعرّضنا له سابقا حين تناولنا المذهب العقليّ[791].

واليقين الذّاتيّ هو الجزم بقضيّة مع عدم احتمال خلافها. ورغم عدم احتمال الخلاف، فلا وجود لاعتقاد باستحالة وجوده. مثال ذلك شخص يرى كتابة، فيجزم

---

[790] "اليقين المنطقيّ أو «الرّياضـيّ»، وهو المعنى الذي يقصـده منطق البرهان الأرسـطيّ بكلمة «اليقين». ويعني اليقين المنطقيّ: العلم بقضـيّة معيّنة، والعلم بأن من المسـتحيل أن لا تكون القضـيّة بالشّـكل الذي علم. فاليقين المنطقيّ مركّب من علمين. وما لم ينضـمّ العلم الثّاني إلى العلم الأوّل لا يعتبر يقيناً في منطق البرهان. فإذا فرضـنا – مثلا – تلازماً منطقيّاً بين قضـيّتين على أسـاس تضـمّن إحداهما للأخرى من قبيل «زيد إنسـان»، «زيد إنسـان عالم»، فنحن نعلم بأنّ زيداً إذا كان إنسـاناً عالماً فهو إنسـان، أي نعلم بأنّ القضـيّة الثّانية إذا كانت صـادقة فالقضـيّة الأولى صـادقة، وهذا العلم يقين منطقيّ، لأنّه يستبطن العلم بأن من المستحيل أن لا يكون الأمر كذلك.

"وكما يمكن أن ينصـبّ اليقين المنطقيّ – من وجهة نظر منطق البرهان – على العلاقة بين قضـيّتين بوصـفها علاقة ضـرورة من المسـتحيل أن لا تكون قائمة بينهما، كذلك يمكن أن ينصـبّ على قضـيّة واحدة حين يكون ثبوت محمولها لموضـوعها ضـروريّاً. فعلمنا مثلا بأنّ الخطّ المستقيم أقرب مسـافة بين نقطتين، يعتبر – من وجهة نظر المنطق الأرسـطيّ للبرهان – يقيناً، لأنّنا نعلم بأن من المسـتحيل أن لا يكون الخطّ المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين.

"وأمّا اليقين الرّياضـيّ فهو يندرج في اليقين المنطقيّ بمفهومه الذي رأيناه في منطق البرهان الأرسـطيّ، لأنّ اليقين الرّياضيّ يعني تضمّن إحدى القضيّتين للأخرى. فإذا كانت هناك دالّة قضيّة تعتبر متضمّنة في دالّة قضـيّة أخرى من قبيل: (س) إنسـان، مع (س) إنسـان عالم، قيل من وجهة نظر رياضـيّة: إنّ دالّة القضيّة الأولى تعتبر يقينيّة من حيث علاقتها بدالّة القضيّة الثّانية.

"فاليقين الرّياضيّ يستمدّ معناه من تضمّن إحدى الدّالّتين في الأخرى، بينما اليقين المنطقيّ في منطق البرهان يسـتمدّ معناه من اقتران العلم بثبوت شـيء لشـيء بالعلم باسـتحالة أن لا يكون هذا الشّـيء ثابتاً لذاك، سواء كانت هذه الاستحالة من أجل تضمّن أحدهما في الآخر، أو لأنّ أحدهما من لوازم الآخر". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 410 وما بعدها.

[791] انظر الفقرة 219.

أنّها لصديقه فلانا، لكنّه لا يرى استحالة في أن تكون الكتابة لشخص آخر رغم أنّه لا يحتمل ذلك[792].

بقي اليقين الموضوعيّ. ولبيانه تنبغي ملاحظة أنّ لكلّ يقين جانبين: القضيّة التي انصبّ عليها اليقين؛ ودرجة التّصديق التي يمثّلها. وتتراوح هذه الدّرجة من أدنى درجة للاحتمال إلى أقصى درجة، وهي التي لا يعود فيها احتمال للخلاف. واليقين الموضوعيّ هو هذه الدّرجة الأعلى.

بناءً على ما ورد الآن، ينبغي أن نفرّق بين مستويين للصّحّة والخطأ في المعرفة البشريّة: من جهة الصّحّة والخطأ في القضيّة. فإذا طابقت القضيّةُ الواقعَ، كانت صحيحة؛ وإن لم تطابق، كانت خاطئة.

ومن جهة أخرى الصّحّة والخطأ في درجة التّصديق. فإذا قطع أحدهم بالدّرجة القصوى (100%)، ونحن نهمّ بأن نلقي قطعة نقود، بأنّها ستقع على الوجه الذي فيه الصّورة، ووقعت القطعة فعلا على هذا الوجه، كانت ثمّ صحّة من جهة القضيّة وخطأ من جهة درجة التّصديق لأنّه لم يكن هنالك موضوعيّاً ما يجعل ذاك الشّخص يصل إلى تلك الدّرجة من الجزم[793].

يخلص ممّا جاء الآن أنّ الخطأ قد يقع على مستوى درجة التّصديق. هذا يعني أنّ هذه الدّرجة مرتبطة بمبرّرات موضوعيّة؛ فإذا لم تطابق درجة التّصديق هذه المبرّرات، كانت خاطئة؛ وإن طابقتها، كانت صحيحة.

بهذا الكلام نصل إلى تعريف اليقين الموضوعيّ: هو اليقين بأعلى درجة ممكنة متى كانت هذه الدّرجة متطابقة مع الدّرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعيّة.

---

[792] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 412.

[793] م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 412 وما بعدها.

وعليه يختلف اليقين الموضوعيّ عن اليقين الذّاتيّ، ففي الذّاتيّ هنالك تصديق بأعلى درجة ممكنة سواء كانت ثمّ مبرّرات موضوعيّة أم لم تكن[794].

وما جاء الآن يوصلنا إلى المصادرة التي تحدّث عنها السّيّد محمّد باقر الصّدر. هذه المصادرة لا ترتبط بالعالم الخارجيّ، بل بنظام المعرفة البشريّة. وحاصلها (أي المصادرة): كلّما تجمّع عدد كبير من القيم الاحتماليّة في محور واحد، فحصل هذا المحور نتيجة لذلك على قيمة احتماليّة كبيرة، فإنّ هذه القيمة الكبيرة تتحوّل ضمن شروط معيّنة إلى يقين. يسمّى هذا اليقين يقينا موضوعيّا[795].

234 القضيّة المتواترة على ضوء المنطق الذّاتيّ ◊ بعد كلّ ما تقدّم، نستطيع أن ندخل إلى القضيّة المتواترة، وأن نتناولها على ضوء المنطق الذّاتيّ، وأن نتحدّث عن المرحلتين: فأمّا المرحلة الأولى، فهي المرحلة الاستنباطيّة أو مرحلة التّوالد الموضوعيّ. على هذا المستوى تنبغي ملاحظة أنّنا رأينا سابقا المنطق الكلاسيكيّ، ورأيناه يعتبر القضيّة المتواترة مفيدة لليقين (اليقين الذي أسميناه منذ قليل بالمنطقيّ). كما رأينا أنّ هذا المنطق – في نظرته المعمّقة للمسألة – يعتبر أنّ القضيّة المتواترة هي نتاج لـ:

مقدّمة صغرى: اجتماع عدد كبير من المخبرين.

ومقدّمة كبرى: امتناع تواطئ العدد الكبير على الكذب وامتناع وقوعهم في خطأ.

هذه الكبرى رئيسيّة، وبسببها وضع المنطق الكلاسيكيّ القضيّة المتواترة ضمن القضايا اليقينيّة الرّئيسيّة السّتّ (لا لأنّها منهم، بل لأنّها نتيجة لكبرى هي منهم). والكلام نفسه قاله المنطق الكلاسيكيّ في إطار القضيّة التّجريبيّة التي هي بدورها نتيجة لمقدّمتين كبراها: الصّدفة لا تكون دائميّة ولا أكثريّة.

---

[794] م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 414.

[795] م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 423.

وينقد المنطقُ الذّاتيّ المنطقَ الكلاسيكيّ قائلا: إنّ تلك الكبريات ليست قضايا رئيسيّة كقضيّة إنّ المتناقضين لا يجتمعان، بل هي قضايا تثبت بالاستقراء ومشاهدة العالم الخارجيّ. وعليه، ففي المنطق الذّاتيّ القضيّة المتواترة (والتّجريبيّة، والحدسيّة) هي قضيّة استقرائيّة (أي هي نتاج استقراء لا استنباط) تقوم على أساس حساب الاحتمالات والتّوالد الموضوعيّ في مرحلة أولى ثمّ التّوالد الذّاتيّ في مرحلة ثانية[796].

235 أشكال الاستدلال الاستقرائيّ ◊ والاستدلال الاستقرائيّ له أحد شكلين:

الشّكل الأوّل: يتّجه إلى إثبات سببيّة (أ) لـ (ب)، حيث نعلم بأنّ (أ) موجود مع عدد كبير من الباءات ونشكّ في علاقة السّببيّة بين ماهية (أ) وماهية (ب).

الشّكل الثّاني: يتّجه إلى إثبات وجود (أ) واقترانه بالباءات، حيث نعلم بأنّ بين (أ) و (ب) علاقة السّببيّة ونشكّ في وجود (أ) فعلا[797].

ولهذا الشّكل الثّاني حالتان. والحالة التي تهمّنا هي التّالية:

"نفترض أنّنا استطعنا أن نعرف أنّ ماهية (ب) لها سببان: أحدهما ماهية (أ)، والآخر ماهية (ت). فهناك علاقتا سببيّة معلومتان. ونفترض أنّ (أ) يعبّر عن واقعة واحدة، بينما يعبّر (ت) عن وقائع متعدّدة نرمز إليها بـ: (ج) و (د) و (هـ)، وما لم تجتمع هذه الوقائع لا يتكوّن (ت) الذي يمثّل السّبب الثّاني لـ: (ب). فإذا رأينا (ب) قد وقع مرّة، فسوف يوجد لدينا على أساس الافتراض السّابق علم إجماليّ بأنّ هناك مصداقا لماهية (أ) أو لماهية (ت) قد وُجد، ووُجد على أساسه (ب). وعلى أساس هذا العلم تُحدّد قيمة الاحتمال القبليّ، أي قبل التّنمية لوجود (أ) بـ: $\frac{1}{2}$، ولهذا يسمّى بالعلم الإجماليّ القبليّ.

---

[796] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 478 وما بعدها.

[797] م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 485. انظر أيضا: الشّيخ حسن عبد السّاتر، م س (بحوث في علم الأصول)، ج 10، ص 13 وما بعدها.

"ولكن إذا افترضنا أنّ احتمال الواقعة (أ) يكافئ احتمال أيّ واقعة من الوقائع الثّلاث التي تكوِّن بمجموعها (ت) وأنّ كلّ واحد من تلك الاحتمالات يساوي $\frac{1}{2}$ ، فسوف نحصل على علم إجماليّ آخر، وهو يستوعب احتمالات وجود (ج، د، هـ)، وهذا العلم يشتمل على ثمانية احتمالات"[798]:

1- وجود (ج، د، هـ) جميعا.

2- وجود (ج) فقط.

3- وجود (د) فقط.

4- وجود (هـ) فقط.

5- وجود (د) فقط.

6- وجود (ج، د) فقط.

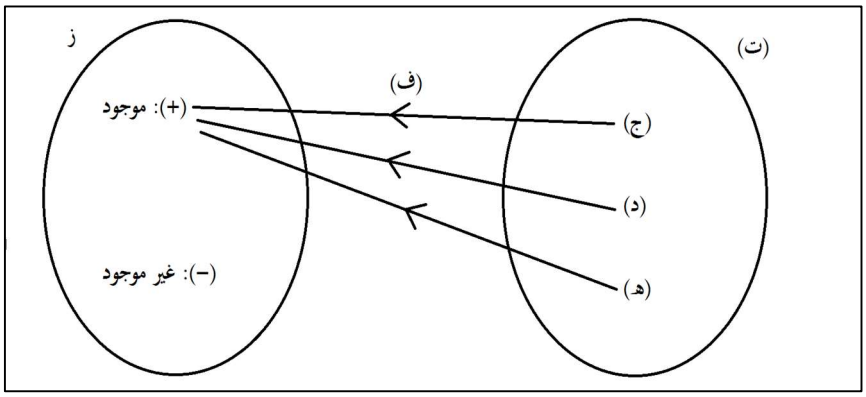
7- وجود (د، هـ) فقط.

8- عدم وجود أيّ واحد منها[799].

---

[798] السّيّد كمال الحيدري، م س (المذهب الذّاتيّ في نظريّة المعرفة)، ص 209 وما بعدها.

[799] قد ينبغي أن ندخل إلى المقتطف الذي نحن بصدد نقله ونضيف ما سيأتي:



(ف) هي تطبيق application للمجموعة (ت) نحو المجموعة (ز).

والاحتمالات السّبعة الأخيرة "تستلزم وجود (أ) لأنّها تفترض نفي (ت). وما دام (ب) موجودا وليس هنالك (ت)، ف (أ) موجود إذن. وذلك الاحتمال الوحيد الذي يفترض وجود (ج، د، هـ) جميعا حياديّ تجاه وجود (أ) وعدمه، إذ كما أنّ ذات ما سمّيناه بالعلّة الأخرى موجودة في الحالات الثّلاث، كذلك (أ) موجود فيها بناءً على هذا الفرض. فكما يُحتمَل أن تكون العلّة الأمر الآخر، كذلك يُحتَمل أن تكون

كلّ عنصر من مجموعة الانطلاق أو المصدر – أي (ت) – له صورة وحيدة في مجموعة الوصول أو الهدف (ز).

(ت) يحوي 3 عناصر، أي أنّ "كاردينال" cardinal (ت) = 3 (العدد الكاردينالي هو عدد يدلّ على مرّات التّعدّد في مجموعة من الأشياء: مجمع اللغة العربيّة، معجم الرّياضيّات، القاهرة، 1421 هـ/ 2001 م، ج 1، ص 201).

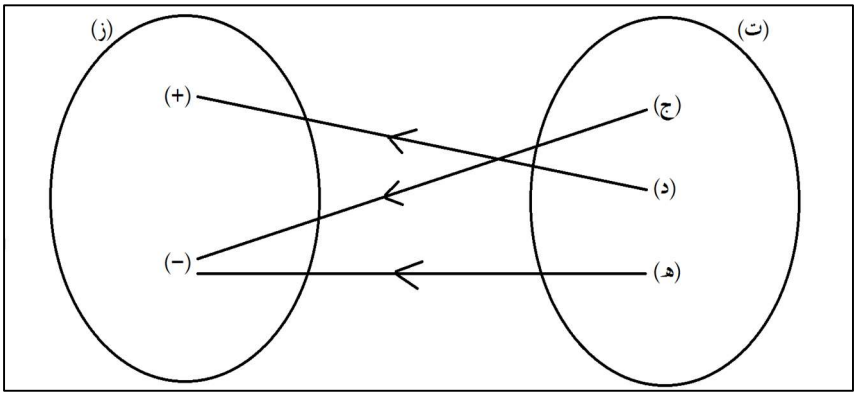
(ز) يحوي عنصرين، أي أنّ "كاردينال" (ز) = 2.

عدد "التّطبيقات" (applications) الممكنة من (ت) نحو (ز) = "كاردينال" (ز)"كاردينال" (ت) ، أي 2^3، أي 8 تطبيقات ممكنة.

(ملاحظة: فيما يخصّ ["كاردينال" (ز)"كاردينال" (ت)] أو 2^3 نحن أمام الضّرب المتكرّر أو الرّفع أو التّرقية، أي ضرب العدد 2 في نفسه 3 مرّات. وتقرأ 2^3 هكذا: 2 أساس 3، أو تقرأ: القوّة 3 للعدد 2).

إذن لدينا 8 إمكانيّات أو احتمالات، وكلّ احتمال هو تطبيق من (ت) في اتّجاه (ز).

لنأخذ كمثال الاحتمال 5 (وجود «د» فقط). هذا الاحتمال نعبّر عنه بالتّطبيق التّالي:



هي (أ). وبهذا تصبح قيمة احتمال وجود (أ) بموجب هذا العلم الإجماليّ: $\frac{\frac{1}{2}+7}{8}=\frac{15}{16}$"[800].

236 التّطبيق على القضيّة المتواترة ◊ هذه هي الحالة، والقضيّة المتواترة هي مثال من أمثلتها.

بيان ذلك: لنفرض أنّنا سألنا من حضروا مؤتمرا علميّا عمّن ألقى محاضرة الافتتاح، وكان جوابهم هو (أ).

فاتّفاق العدد الكبير من الحاضرين على جواب واحد يعبّر عن باءات عديدة بعدد الإخبارات الصّادرة عنهم، وكون الشّخص الذي اتّفقوا على ذكره هو المحاضر حقّا يعبّر عن (أ)، لأنّه إذا كان هو المحاضر حقّا، فهذا وحده كاف تقريبا لكي يفسّر كلّ الباءات.

لكن ما هو البديل لـ (أ)؟

البديل هو أن نفترض دواعٍ مصلحيّة لدى كلّ المخبرين دعتهم إلى الكذب بطريقة واحدة أو نفترض دواع جعلتهم يقعون في خطأ واحد (للتّبسيط سنتحدّث عن الكذب فقط).

هذا البديل يحوي افتراضات عديدة، ويمكّننا ذلك من تشكيل علم إجماليّ يستوعب احتمال تلك الافتراضات، وهي 8 حين نفترض أنّ المخبرين 3. فهنالك احتمال أن يكون الدّافع المصلحيّ للإخبار بما تمّ الإخبار به موجودا لدى مخبر فقط، أو موجودا لدى اثنين فحسب، أو موجودا لدى الجميع، أو غير موجود لدى الكلّ:

1- وجود الدّافع للكذب لدى الأوّل فقط.

2- وجود الدّافع للكذب لدى الثّاني فقط.

---

[800] السّيّد كمال الحيدري، م س (المذهب الذّاتيّ في نظريّة المعرفة)، ص 210.

3- وجود الدّافع للكذب لدى الثّالث فقط.

4- وجود الدّافع للكذب لدى الأوّل والثّاني فقط.

5- وجود الدّافع للكذب لدى الأوّل والثّالث فقط.

6- وجود الدّافع للكذب لدى الثّاني والثّالث فقط.

7- وجود الدّافع للكذب لدى الجميع.

8- عدم وجود الدّافع للكذب لدى الجميع.

والفروض 1 و2 و3 و4 و5 و6 و8، هي سبعة فروض تتضمّن أنّ واحدا على الأقلّ ليس لديه أيّ دافع مصلحيّ يبرّر إخباره، وهي لذلك تُعدّ لصالح صحّة القضيّة.

أمّا الفرض 7 فهو فرض يتضمّن توفّر الدّافع المصلحيّ لدى الجميع، وهو حياديّ تجاه صحّة القضيّة وخطئها. وعليه فإنّ نصف ($\frac{1}{2}$) القيمة الاحتماليّة السّابعة هي لصالح صدق القضيّة المخبَر عنها[801].

"فإذا كانت قيمة احتمال وجود الدّافع المصلحيّ الباعث على الإخبار لدى كلّ مخبر بصورة مستقلّة $\frac{1}{2}$ ، ففي حالة ثلاثة مخبرين سوف تكون $\frac{\frac{1}{2}+7}{8}=\frac{15}{16}$ من قيم العلم الإجماليّ متضمّنة لإثبات (أ) ونفي البديل المحتمل لـ (أ)، أي لإثبات صدق القضيّة"[802].

وهكذا فإنّ درجة احتمال صحّة القضيّة في صورة وجود ثلاثة مخبرين هي: $\frac{\frac{1}{2}+7}{8}=\frac{15}{16}$ (أي أنّ احتمال خطأ القضيّة هو: $\frac{\frac{1}{2}}{8}$)[803].

---

[801] السّيّد كمال الحيدري، م س (المذهب الذّاتيّ في نظريّة المعرفة)، ص 211 وما بعدها.

[802] م س (المذهب الذّاتيّ في نظريّة المعرفة)، ص 212.

[803] قرّب من: السّيّد عمّار أبو رغيف، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء في ضوء دراسة الدّكتور سروش)، ص 137.

وفي حالة 4 مخبرين ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+15}{16}=\frac{31}{32}$.

وفي حالة 5 مخبرين ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+31}{32}=\frac{63}{64}$.

وفي حالة 6 مخبرين ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+63}{64}=\frac{127}{128}$.

وفي حالة 7 مخبرين ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+127}{128}=\frac{255}{256}$.

وفي حالة 8 مخبرين ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+255}{256}=\frac{511}{512}$.

وفي حالة 9 مخبرين ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+511}{512}=\frac{1023}{1024}$.

وفي حالة 10 مخبرين ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+1023}{1024}=\frac{2047}{2048}$.

وفي حالة 11 مخبرا ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+2047}{2048}=\frac{4095}{4096}$.

وفي حالة 12 مخبرا ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+4095}{4096}=\frac{8191}{8192}$.

وفي حالة 13 مخبرا ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+8191}{8192}=\frac{16383}{16384}$.

وفي حالة 14 مخبرا ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+16383}{16384}=\frac{32767}{32768}$.

وفي حالة 15 مخبرا ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+32767}{32768}=\frac{65535}{65536}$.

وفي حالة 16 مخبرا ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+65535}{65536}=\frac{131071}{131072}$.

وفي حالة 17 مخبرا ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+131071}{131072}=\frac{262143}{262144}$.

وفي حالة 18 مخبرا ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+262143}{262144}=\frac{524287}{524288}$.

وفي حالة 19 مخبرا ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+524287}{524288}=\frac{1048575}{1048576}$.

وفي حالة 20 مخبرا ترتفع القيمة المثبتة إلى: $\frac{\frac{1}{2}+1048575}{1048576}=\frac{2097151}{2097152}$ (أي أنّ احتمال خطأ القضيّة هو: $\frac{\frac{1}{2}}{1048576}$)[804].

بتعبير آخر:

تكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 3:	94 %.
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 4:	97 %.
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 5:	98 %.
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 6:	99 %.
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 7:	99.609375 %.
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 8:	99.804688 %.
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 9:	99.902344 %
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 10:	99.951172 %.
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 11:	99.97559 %.
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 12:	99.987793 %.
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 13:	99.993896484 %.
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 14:	99.9969482 %.
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 15:	99.99847412 % .
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 16:	99.999237 %.
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 17:	99.99962 %.

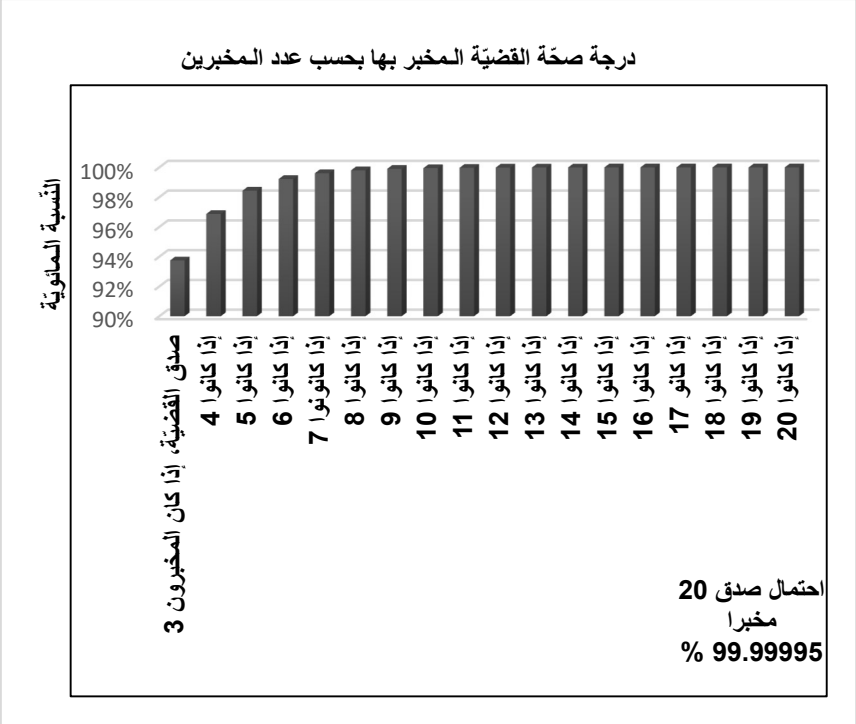
[804] قرّب من: السّيّد عمّار أبو رغيف، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء في ضوء دراسة الدّكتور سروش)، ص 137.

وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 18:	99.99981 %.
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 19:	99.99990 %.
وتكون درجة صدق القضيّة، إذا كان المخبرون 20:	99.99995 %[805].

ممّا تقدّم يخلص: أنّه كلّما زدنا في عدد المخبرين، كلّما ارتفعت قيمة احتمال ثبوت القضيّة، حتّى تصبح قيمة احتمال عدم ثبوتها متمثّلة في كسر ضئيل جدّا وفي نسبة مائويّة صغيرة كثيرا. فإذا وصلنا إلى عشرين مخبرا كما جاء أعلاه، تكون نسبة ثبوت القضيّة: 99.99995 %، أي أنّ نسبة عدم ثبوتها هي: 0.00005 % .

وما يُلاحظ أنّنا لم نصل إلى نسبة 100 % لفائدة ثبوت القضيّة، أي إلى 0 % لفائدة عدم ثبوتها. بتعبير واحد: لم نصل إلى اليقين المنطقيّ والرّياضيّ[806].

(805)



[806] يمكن أن نعيد كتابة المرحلة الأولى ونقول:

هنا تأتي المرحلة الثّانية، أي مرحلة التّوالد الذّاتيّ والوصول إلى اليقين الموضوعيّ. ففي هذه المرحلة إذن سيمكننا القول إنّنا وصلنا إلى يقين بأعلى درجة ممكنة، وإنّ هذه الدّرجة متطابقة مع الدّرجة التي تفرضها المبرّرات الموضوعيّة.

ببيان آخر: بعد الفراغ من المرحلة الأولى، تبدأ المرحلة الثّانية بالانطلاق من المصادرة المرتبطة لا بالخارج بل بنظام المعرفة البشريّة والقائلة إنّه كلّما تجمّع عدد كبير من القيم الاحتماليّة في محور واحد، فحصل هذا المحور نتيجة لذلك على قيمة احتماليّة كبيرة، فإنّ هذه القيمة الكبيرة تتحوّل بتوفّر شرط معيّن إلى يقين يسمّى اليقين الموضوعيّ[807].

إنّ عالم الممكن (Ω) يساوي: ($2^{\text{عدد المخبرين}}$).

فإذا كان لدينا (3) مخبرين، فـ (Ω) يساوي: (2^3) [القوّة 3 لـ: 2]، أي: ($2 \times 2 \times 2$)، أي: (8).

وإذا كان لدينا 4 مخبرين، فـ (Ω) يساوي: (2^4)، أي: ($2 \times 2 \times 2 \times 2$)، أي: (16).

... وهكذا إذا كان لدينا (5) مخبرين أو أكثر.

أمّا درجة احتمال صحّة القضيّة، فهي: $\frac{\frac{1}{2} + (1 - \Omega)}{\Omega}$.

فإذا كان لدينا 3 مخبرين، فدرجة احتمال صحّة القضيّة تساوي: $\frac{\frac{1}{2}+(1-8)}{8}$ ، أي تساوي: $\frac{\frac{1}{2}+7}{8}$

أي: $\frac{15}{16}$.

ومن يرد تحويل $\frac{15}{16}$ إلى نسبة مائويّة، يمكنه ذلك على النّحو التّالي:

$\frac{15}{16} = \frac{(\ \prime\ )}{100}$.

أي أنّ: $15 \times 100 = 16 \times$ (أ)، أي أنّ (أ) = $\frac{15 \times 100}{16}$، أي يساوي 94.

وهكذا إذا كان لدينا 3 مخبرين، فدرجة احتمال صحّة القضيّة تساوي: 94 %.

[807] السّيّد كمال الحيدري، م س (المذهب الذّاتيّ في نظريّة المعرفة)، ص 212.

237 تحوّل القضيّة المتواترة إلى قضيّة توجب اليقين ◊ وعليه ينبغي الآن أن نتثبّت من توفّر الشّرط الذي يحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة إلى يقين موضوعيّ.

يتعلّق الأمر بشرط أساسيّ هو التّالي: أن لا يؤدّي إفناء الكسر الضّئيل (النّسبة المائويّة الصّغيرة جدّا) إلى فناء القيمة الاحتماليّة الكبيرة ذاتها، وإلّا سوف لن تتحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة التي اكتسبها المحور (الذي انصبّت عليه القيمة الكبيرة، أي القضيّة المخبر بها) إلى يقين، لأنّه بإفنائها للقيمة الاحتماليّة الصّغيرة تفني ذاتها[808].

مثال ذلك نجده في كلّ علم إجماليّ نعلم بموجبه بأنّ حادثة واحدة وقعت لواحد مردّد بين عدد كبير من الأشياء. من مصاديق هذا العلم الإجماليّ أن تكون لنا مكتبة تحوي مائة ألف (100.000) كتاب ونعلم بأنّ واحدا من هذه الكتب قد فُقدت ورقة منه دون أن نضبط ما هو هذا الكتاب. فالكتاب النّاقص هنا مردّد بين مجموعة

ويمكن أن نقول جميع ما ورد أعلاه بعبارات الشّيخ حسن عبد السّاتر: "لو جاء عشرة أشخاص وأخبروا بموت «فلان»، حينئذ هذه الإخبارات العشرة لها أحد تفسيرين:

"التّفسير الأوّل هو أن تكون القضيّة واقعة حقيقة. حينئذ نفس هذه النّكتة الواحدة، وهي كون القضيّة واقعة حقيقة، كافية لتفسير تمام هذه الإخبارات العشرة، لأنّ عادة النّاس أنّهم إذا رأوا حادثة غريبة من هذا القبيل أن يتحدّثوا بها [...]

"وأمّا إذا لم تكن هذه القضيّة واقعيّة، إذن فتفسيرها يحتاج إلى عشرة افتراضات غير متلازمة في أنفسها، كأن يفرض أنّ لكلّ واحد من هؤلاء المخبرين بموت «فلان» مصلحة في هذا الإخبار. ومن الواضح أنّ مصلحة واحد لا تستلزم مصلحة الآخر منهم، وهذا ممّا يضعف احتمال تلك الافتراضات لعدم كونها افتراضات متلازمة. فإذا افترضنا أنّ قضيّة احتمالها النّصف، إذن سوف يكون احتمال أن يكون إخبار تمام العشرة لوجود المصلحة، يكون هذا الاحتمال بقدر ما ينتج من ضرب كلّ نصف بالآخر إلى تمام العشرة، وضرب كلّ نصف هكذا يصل إلى درجة ضئيلة من الاحتمال بحيث لا تكاد ترى".

الشّيخ حسن عبد السّاتر، م س (بحوث في علم الأصول)، ج 10، ص 22 وما بعدها.

[808] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 487.

الكتب، والعلم في هذا المثال ينقسم إلى 100.000 قيمة احتماليّة متساوية وفقا لنظريّة الاحتمال، ومجموع هذه القيم يمثّل القيمة الكاملة للعلم، وكلّ قيمة من تلك القيم تساوي $\frac{1}{100.000}$ وترتبط بكتاب معيّن من كتب المكتبة بوصفه عضوا في مجموعة أطراف العلم الإجماليّ، والقيمة الاحتماليّة المرتبطة بكلّ كتاب تثبت بالدّرجة التي يُتاح لها أنّ ذلك الكتاب هو النّاقص، وبالدّرجة نفسها تنفي النّقصان عن سائر الكتب الأخرى. ولذلك، إذا أخذنا أيّ كتاب من كتب المكتبة فسوف نجد: أنّ القيم التي تنفي النّقصان عنه هي عبارة عن مجموع القيم الاحتماليّة المرتبطة بسائر الكتب الأخرى، أي 999. 99 قيمة احتماليّة من مجموع 100.000 قيمة احتماليّة. وهذا يعني: أنّ هذا الكتاب الذي أخذناه يشكّل محورا لتجمّع عدد كبير من القيم الاحتماليّة يستوعب كلّ قيم العلم الاحتماليّة سوى قيمة واحدة.

لكنّ هذا التّجمّع "لا يمكن أن يؤدّي إلى تحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة النّاتجة عنه إلى يقين، وفناء القيمة الاحتماليّة الصّغيرة المضادّة، لأنّ هذا التّجمّع ليس في الحقيقة إلّا تعبيرا عن الجزء الأكبر من قيمة علمنا المفترض بوجود نقصان في كتاب واحد من كتب المكتبة، وكلّ كتاب في المكتبة يحظى احتمال عدم النّقصان فيه بجزء من قيمة هذا العلم، يساوي ذلك الجزء تماما، لأنّه يشكّل محورا لتجمّع مماثل. ففي هذه الحالة لا يمكن لذلك الجزء من العلم الذي يمثّله التّجمّع – مهما كان كبيرا – أن يؤدّي إلى فناء القيمة الاحتماليّة الصّغيرة المضادّة لمحور التّجمّع، لأنّه إذا أدّى إلى ذلك في أيّ محور من محاور التّجمّع: فإمّا أن يؤدّي إلى فناء القيمة الاحتماليّة الصّغيرة المضادّة لجميع محاور التّجمّع، أو يؤدّي إلى ذلك في محور دون محور، وكلاهما مستحيل.

"أمّا الأوّل: فلأنّه يعني إفناء التّجمّع لنفسه وزوال العلم ذاته، لأنّ التّجمّع ليس إلّا جزءاً من العلم، فإذا فنت كلّ القيم الاحتماليّة الصّغيرة المضادّة لمحاور التّجمّع فقد

فنت كلّ القيم الاحتماليّة المائة ألف، لأنّ كلّ واحدة منها هي ضدّ أحد محاور التّجمّع، وإذا فنت كلّ القيم الاحتماليّة المائة ألف فقد فنى العلم نفسه وتلاشت بالتّالي كلّ التّجمّعات التي تعبّر عن أجزاء من هذا العلم.

"وأمّا الثّاني – وهو أن يؤدّي التّجمّع إلى فناء القيمة الاحتماليّة المضادّة في محور واحد دون سائر المحاور – فهو أيضا مستحيل، لأنّ التّجمّع ليس إلّا درجة الإثبات التي يستمدّها هذا المحور من العلم، وقد لاحظنا أنّ كلّ المحاور تستمدّ درجة إثبات واحدة، فلا يمكن أن تختلف النّتيجة فيها بعد اشتراكها جميعا في علاقة من نوع واحد وبدرجة واحدة من العلم.

"وهكذا نبرهن – في هذه الحالة – على أن من المستحيل أن تصدق المصادرة المفترضة، وأن يؤدّي تجمّع القيم الاحتماليّة في محور واحد إلى وجود اليقين وفناء القيمة الاحتماليّة الصّغيرة المضادّة.

"ونستنتج من ذلك: أن من المستحيل أن تصدق المصادرة، وأن يسبّب التّجمّعُ في محورٍ تحوّلَ القيمة الاحتماليّة الكبيرة النّاشئة عن التّجمّع إلى يقين، وفناء القيمة الاحتماليّة المضادّة، ما دمنا نفترض علما إجماليّا واحدا، لأنّنا في هذه الحالة نواجه دائما قيما احتماليّة متساوية بعدد الأعضاء في مجموعة أطراف هذا العلم، والتّجمّع المضادّ الذي تواجهه كلّ قيمة من تلك القيم الاحتماليّة هو نفس التّجمّع الذي تواجهه سائر القيم الاحتماليّة الأخرى، وفناء أيّ قيمة احتماليّة من تلك القيم بسبب ذلك التّجمّع يعني: فناء سائر تلك القيم وبالتّالي فناء التّجمّع أيضا. فالعلم الإجماليّ إذن لا يمكن، بتجمّع عدد كبير من قيمه الاحتماليّة في محور، أن يفني قيمة من القيم الاحتماليّة المتوزّعة بصورة متساوية على كلّ عضو في مجموعة أطرافه"[809].

---

[809] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 426 وما بعدها.

وهكذا، ولكي تكون المصادرة معقولة ويتحقّق شرط قبولها، يجب أن نفترض علمين إجماليّين، وذلك بشكل معيّن[810].

---

[810] "لتطبيق المصادرة نفترض: أنّ العلم الذي يمارس إفناء القيمة الاحتماليّة الصّغيرة عن طريق تجمّع عدد كبير من قيمه الاحتماليّة في محور واحد هو نفس العلم الذي تفنى القيمة الاحتماليّة لأحد أطرافه، وهذا يعني: أنّ العلم يفني القيمة الاحتمالية لأحد أطرافه، ولكن رغم ذلك لا يؤدّي بنا هذا إلى افتراض أنّ العلم يفني نفسه، أو يفني بعض قيمه الاحتماليّة المتساوية دون بعض بدون مرجّح، وذلك لأنّنا نفترض – في هذا الشّكل لتطبيق المصادرة – أنّ الطرف الذي أفنى العلم قيمته الاحتماليّة من بين أطرافه لم تكن قيمته الاحتماليّة مساوية للقيمة الاحتماليّة لسائر أطراف هذا العلم، بل أصغر من سائر القيم الأخرى. وفي هذه الحالة لا يواجه تطبيق المصادرة أيّ استحالة من نوع التّرجيح بلا مرجّح، أو إفناء العلم لنفسه، لأنّ بالإمكان افتراض أنّ المصادرة تؤدّي إلى إفناء العلم لتلك القيمة التي هي أصغر قيمه الاحتمالية دون غيرها من القيم، فلا يترتّب على ذلك التّرجيح بلا مرجّح، لأنّ المرجّح الذي خصّ الفناء بتلك القيمة دون غيرها من القيم هو كونها أصغر من القيم الأخرى، وهذا يعني: أنّ تجمّع القيم الاحتماليّة المضادّ لها من قيم العلم أكبر من التّجمّع المضادّ من قيم ذلك العلم الذي يواجهه أيّ طرف آخر من أطرافه. ولا يترتّب أيضاً أنّ العلم يفني نفسه، لأنّنا افترضنا أنّ العلم لا يفني إلّا قيمة واحدة من قيمه، وهي القيمة التي تمثّل أصغر كمّيّة في تلك القيم.

"وتظلّ نقطة واحدة جوهريّة بحاجة إلى تفسير، وهي: كيف اختلفت القيم الاحتماليّة لذلك العلم وأصبح طرف معيّن من أطرافه يملك قيمة احتماليّة أصغر من قيم سائر الأطراف، مع أنّ قيمة العلم تنقسم دائماً على الأعضاء الأصليّة في مجموعة أطرافه بصورة متساوية، كما عرفنا سابقاً في نظريّة الاحتمال؟

"وهذا يدلّ على أنّ هذا الاختلاف في القيم الاحتماليّة للعلم الواحد يجب أن يفسّر على أساس تدخّل علم إجماليّ آخر.

"ولنعبّر عن العلم الإجماليّ الذي اختلفت قيمه بسبب علم آخر بـ (العلم الإجماليّ$_1$) ، وعن العلم الإجماليّ الذي أدّى إلى هذا الاختلاف بـ (العلم الإجماليّ$_2$) .

"ويتمّ تدخّل (العلم$_2$) في توزيع قيم (العلم$_1$) توزيعاً غير متساو بإحدى طريقتين، وسوف نوضّح فيما يلي فكرة هذا التدخّل في مثالين يعبّر كلّ منهما عن طريقة للتّدخّل تختلف عن طريقة التدخّل التي يعبّر عنها المثال الآخر.

"الطّريقة الأولى للتّدخّل لتطبيق المصادرة، ومثالها:

"تفترض الطّريقة الأولى للتّدخّل مجموعة من الحوادث المحتملة، ولنفرضها ثلاث حوادث، وكلّ حادثة من هذه الحوادث الثّلاث نلاحظ بالاستقراء أنّ حالات وجودها أكثر من حالات عدمها، أي أنّ عوامل الوجود بالنّسبة إليها أكثر من عوامل العدم. ففي ظلّ هذا الافتراض سوف يصبح احتمال أن تكون الحوادث الثّلاث كلّها غير موجودة أصغر من قيمة سائر الاحتمالات الأخرى. مثلا: إذا افترضنا أنّ عوامل الصّدق في الأخبار ضعف عوامل الكذب، بأن كان هناك عاملان للصّدق في مقابل عامل واحد للكذب، وواجهنا ثلاثة أخبار، فسوف نحصل على علمين: فـ (العلم الإجماليّ1) يضمّ ثمانية أعضاء في مجموعة أطرافه وهي الحالات الممكنة للكذب والصّدق في هذه الأخبار الثّلاثة، وواحدة من هذه الحالات الثّمان حالة كذب الأخبار الثّلاثة جميعاً. ولو بقي هذا العلم وحده لكانت القيم الاحتماليّة للحالات الثّمان متساوية فتكون قيمة كلّ حالة: $\frac{1}{8}$، ولكن هناك (العلم الإجماليّ2) وهو العلم الذي يستوعب الحالات المحتملة لعوامل الصّدق والكذب، وحيث أنّ كلّ خبر يجب أن يرتبط بأحد عوامل ثلاثة اثنان منها عاملان للصّدق وواحد عامل للكذب بموجب الافتراض المتقدّم، فسوف يواجه (العلم الإجماليّ2) تسع حوادث بدلا عن ثلاث، أو بتعبير آخر ثلاث مجموعات ثلاثيّة:

"أ – المجموعة الثّلاثيّة لعوامل الصّدق والكذب في الخبر الأوّل.

"ب – المجموعة الثّلاثيّة لعوامل الصّدق والكذب في الخبر الثّاني.

"ج – المجموعة الثّلاثيّة لعوامل الصّدق والكذب في الخبر الثّالث.

"و (العلم الإجماليّ2) يعني: العلم بوجود عامل واحد من كلّ واحدة من هذه المجموعات الثّلاثيّة الثّلاث. والحالات المحتملة لوجود عامل واحد من كلّ واحدة من هذه المجموعات هي سبع وعشرون حالة، وحالة واحدة منها – وهي أن يكون العامل المتحقّق من كلّ مجموعة هو عامل الكذب – تعتبر في صالح احتمال كذب الأخبار الثّلاثة جميعاً، وسائر الصّور الأخرى في صالح أن يكون واحد من تلك الأخبار الثّلاثة – على الأقلّ – صادقاً.

"وهكذا يتدخّل (العلم الإجماليّ2) في تغيير القيم الاحتماليّة لأطراف (العلم الإجماليّ1) فيجعلها غير متساوية.

الطّريقة الثّانية للتّدخّل لتطبيق المصادرة، ومثالها:

"وقد نفترض مجموعة من الحوادث يساوي احتمال أيّ واحدة منها احتمال نفيها، وبذلك تنشأ قيم احتماليّة متساوية لكلّ الصّور الممكنة لافتراض وجود تلك الحوادث أو عدمها، أو وجود بعضها

وعدم بعضـها الآخر. وتمثّل هذه الصّـور الممكنة مجموعة أطراف (العلم الإجماليّ1). ولكن رغم ذلك تنفرد بعض تلك الحالات الممكنة بمواجهة عامل مضادّ ناتج عن (العلم الإجماليّ2) يجعلها أصغر قيمةً من سائر الحالات الأخرى.

"ومثال ذلك ما إذا ألقيت قطعة النّقد عشـــر مرّات، ففي كلّ مرّة من المحتمل أن يظهر وجه الكتابة، ومن المحتمل أن لا يظهر. وهذان الاحتمالان متسـاويان، وبضـرب الاحتمالين الممكنين في كلّ رمية لقطعة النّقد بالاحتمالين الممكنين في الرّميات الأخرى نحصـــل على 1024 حالة محتملة، وهذه الحالات تشكّل مجموعة الأطراف لـ (العلم الإجماليّ1).

"ولو كان هذا العلم منفرداً بالتّأثير لوزِّع قيمه الاحتماليّة على هذه الحالات بالتّســاوي، فمثلا: حالة أن يظهر وجه الكتابة في المرّة الأولى والرّابعة والتّاسعة والعاشرة فقط، وحالة أن يظهر وجه الكتابة في جميع المرّات، يجب أن تكونا متســـاويتين في قيمتهما الاحتماليّة ما دمنا نتكلّم في نطاق (العلم الإجماليّ1)، ولكن رغم ذلك نعلم جميعاً بأنّا إذا لاحظنا فعلا وقوع الحالة الثّانية من هاتين الحالتين فسـوف نسـتغرب ذلك بدرجة كبيرة، بينما لا نجد في نفوسـنا أيّ اسـتغراب إذا لاحظنا فعلا وقوع الحالة الأولى، وهذا معنى أنّ هناك عاملا آخر يجعل قيمة احتمال الحالة الثّانية أصـــغر من قيم احتمالات سائر الحالات الأخرى. وهذا العامل هو الذي يمثّل تدخّل (العلم الإجماليّ2) في تحديد قيم (العلم الإجماليّ1)، فما هو هذا العامل؟

"إنّ هذا العامل هو الذي دعا المنطق الأرســـطيّ إلى الاعتقاد بأنّ اجتماع عدد كبير من الصّـــدف المتماثلة مستحيل، فقد رأى المنطق الأرسطيّ نفسه يرفض إمكانيّة تكرّر الصّدفة بصورة متماثلة في عدد كبير من التّجارب: فلا يسـتسـيغ – مثلا – أن يظهر وجه الكتابة في ألف رمية متتابعة لقطعة النّقد. وهذا جعله يتصوّر: أنّ هناك مبدأً عقليّاً قبليّاً يحكم بأنّ تكرّر الصّدفة بصورة متماثلة في عدد كبير من المرّات المتتابعة أمر مستحيل.

والمنطق الأرسطيّ وإن أصاب في رفضه لافتراض ظهور وجه الكتابة – مثلا – في ألف رمية متتابعة، ولكنّه أخطأ في تفسير هذا الرّفض، فإنّ استبعاد هذا الافتراض لا يقوم على أساس مبدأ عقليّ قبليّ، كما برهنّا عليه في القسم الأوّل من بحوث هذا الكتاب، وإنّما يقوم على أساس أنّ حالة ظهور الكتابة في كلّ المرّات – وبتعبير أعمّ: حالة تكرّر الصّدفة بنحو واحد – تواجه عاملا خاصّاً يضعف بحساب الاحتمالات قيمتها الاحتماليّة إلى أبعد حدّ.

ويمكن توضيح هذا العامل بالبيان التّالي:

"إنّ الحالات المتتابعة التي وقعت في كلّ واحدة منها تجربة – رمية قطعة النّقود مثلا – إذا قارنّا بينها واستطعنا أن نستوعب كلّ ظروفها وملابساتها، فسوف نجد: أنّها تختلف في عدد كبير من الملابسات والظّروف، بينما قد لا تشترك إلّا في جزء ضئيل جدّاً من تلك الملابسات والظّروف: فوضع الهواء ونوع تحرّكه، ووضع الكفّ التي تقذف قطعة النّقد، ووضع القطعة النّقديّة في الكفّ وهي تقذف، وأوضاع سائر الأشياء التي قد تتدخّل في تغيير اتّجاه قطعة النّقد، إنّ كلّ هذه الأوضاع تختلف من حالة إلى حالة، ولا يظلّ شيء منها ثابتاً ومشتركاً بين الحالتين إلّا أحياناً وبقدر يسير.

"وعلى هذا الأساس نعرف أنّ افتراض تكرّر نفس الصّدفة بظهور وجه الكتابة مرّات عديدة يعني: افتراض أنّ نفس ذلك الجزء الثّابت من مجموع الملابسات والظّروف في جميع الحالات هو السّبب الذي يتحكّم في تعيين الوجه الذي سوف يبدو للعملة النّقديّة، دون الجوانب المتحرّكة وغير الثّابتة، إذ لو كان ظهور وجه الكتابة في المرّة الأولى نتيجة لأحد هذه الجوانب المتحرّكة لما تكرّر ظهوره في المرّة الثّانية، فتكرّر ظهوره في جميع المرّات لا يمكن أن يفترض إلّا إذا افترضنا أنّ العامل المسبّب لظهور وجه الكتابة هو الجانب الثّابت من الظّروف والملابسات، إذ بحكم كونه ثابتاً يتكرّر أثره في كلّ مرّة فيظهر وجه الكتابة.

"وهذا افتراضٌ لا يملك إلّا قيمة احتماليّة ضئيلة جدّاً، لأنّ الجوانب المتحرّكة وغير الثّابتة من الملابسات والظّروف أكثر من ذلك الجانب الثّابت بدرجة كبيرة جدّاً، وكلّ واحد من هذه الجوانب المتحرّكة يحتمل أن يكون له دورٌ في تحديد الوجه الذي سيبرز. وبكلمة مختصرة: كلّما كان دور الجزء الثّابت أكبر كان ترقّب تكرّر نفس الظّاهرة مرّات عديدة أقوى، وكلّما كان دور الجزء المتحرّك أكبر كان ترقّب اختلاف الظّاهرة أقوى. ولمّا كانت احتمالات سببيّة الجزء المتحرّك أكثر نتيجةً لكون عناصر الحركة في الظّروف والملابسات أكثر من عناصر الثّبات، فمن الطّبيعيّ أن يكون احتمال تكرّر نفس الوجه في كلّ المرّات ضعيفاً جدّاً.

"ولنأخذ مثالا آخر: نفرض أنّا أقمنا دعوة لخمسين شخصاً من الأصدقاء، وحاولنا مسبّقاً أن نتنبّأ بلون الملابس التي سوف يرتدونها عند مجيئهم إلى الدّعوة، فسوف نجد أنّ قيمة احتمال أن يجيء الجميع صدفة بلون واحد ضئيلة جدّاً، فهي أصغر من قيمة أيّ احتمال آخر. والسّبب في ذلك هو السّبب في مثال رمي قطعة النّقود، فإنّ اختيار كلّ واحد من الخمسين للون ملابسه يرتبط عادة بمجموعة من الظّروف والملابسات، ونحن نعلم الاختلاف الشّديد بين هؤلاء الخمسين في ظروفهم وملابساتهم، وعدم وجود اشتراك في الظّروف والملابسات بينهم إلّا بقدر ضئيل جدّاً، فإذا كان هؤلاء

سوف يأتون جميعاً بلون واحد فهذا يعني: أنّ الذي تحكّم في موقف كلّ منهم هو ذلك القدر الضّئيل المشترك من الظّروف والملابسات ولهذا اتّحد موقف الجميع، ومن الواضح أنّ افتراض انفراد هذا القدر الضّئيل المشترك بالتّأثير وعدم وجود تأثير لسائر الجوانب المختلفة من حياة هؤلاء، لا يملك إلّا قيمة احتماليّة ضئيلة جدّاً، وبذلك يصبح احتمال مجيء الجميع بلون واحد ضعيفاً إلى أقصى حدّ.

"وحقيقة الأمر – في كلا المثالين – هي أنّ هناك علماً إجماليّاً بأنّ سبب ظهور وجه الكتابة – أو اختيار اللون الأصفر مثلا – هو إمّا هذا الجزء من ملابسات تلك الرّمية – وهذا الشخص –، أو الجزء الآخر، أو الجزء الثّالث ...، وهكذا.

"وعدد أطراف هذا العلم الإجماليّ الذي نعبّر عنه بـــ (العلم الإجماليّ$_2$) أكبر كثيراً من عدد أطراف (العلم الإجماليّ$_1$)، لأنّ (العلم الإجماليّ$_1$) استمدّ أطرافه من الصّور الممكنة لظهور وجه الكتابة إيجاباً وسلباً في المرّات العشر مثلا، وأمّا هذا العلم فيستمدّ أطرافه من عدد الملابسات والظّروف التي تكتنف الرّمية الأولى، مضروباً بعدد الملابسات والظّروف التي تكتنف الرّمية الثّانية، وهكذا إلى الرّمية العاشرة.

"وحيث أنّ الظّروف والملابسات المتحرّكة والمتغيّرة من مرّة إلى مرّة أكثر جدّاً من الظّروف والملابسات التي قد يفترض كونها ثابتة، فمن الطّبيعيّ أن تتجمّع قيم احتماليّة كثيرة جدّاً من (العلم الإجماليّ$_2$) ضدّ احتمال أن يتكرّر نفس الوجه في جميع المرّات.

"وهكذا نصل في هذا الضّوء إلى حقيقة المبدأ الأرسطيّ القائل: «إنّ الصّدفة لا تتكرّر بصورة متماثلة ومتتالية»، فليس هذا المبدأ قاعدة عقليّة قبليّة على مستوى القواعد المنطقيّة المستقلّة عن التّجربة، وإنّما هو محور لتجمّع كبير من القيم الاحتماليّة يجعل احتمال تكرّر الصّدفة بصورة متماثلة ومتتالية أصغر من احتمال أيّ صورة أخرى من الصّور الممكنة". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 447 وما بعدها.

وفي تعليق على الكلام السّابق جاء عند أحدهم إنّه وفي الشّكل الثّاني: "العلم الإجماليّ واحد، وهو يفني قيمة احتمال أحد أعضائه دون أن ينتهي الأمر إلى فناء أصل العلم الإجماليّ كما لاحظنا ذلك في المغالطة الإحصائيّة (يقصد المؤلّف ما أورده في صفحة 57 ومفاده أنّ الإحصائيّين يحسبون أنّه «بالتّدليل على ضآلة احتمال حادثة يرفعون قيمة احتمال الحادثة المنافسة، بينما احتمال ارتفاع وانخفاض الحوادث، التي تقع كلّها أعضاءً في مجموعة علم إجماليّ واحد، على سواء، ولا يمكن التّضحية بأحدها في سبيل الآخر»)، أو إلى التّرجيح بلا مرجّح، ذلك لأنّ القيم الاحتماليّة لأعضاء هذا العلم ليست متساوية.

"المسألة التي يجب إيضاحها هنا هي: كيف تكون احتمالات أعضاء علم إجماليّ واحد غير متساوية؟ السّـرّ هنا هو أنّ علما إجماليّا آخر يتدخّل، ويخرج أعضـاء العلم الإجماليّ الأوّل من حالة المسـاواة والتّكافؤ. مثلا: نقذف بقطعة النّقد عشـر مرّات. الحالات الممكنة هنا $1024=2^{10}$ (العلم الإجماليّ الأوّل). واحتمال وقوع وجه الكتابة في المرّات العشرة كلّها يساوي احتمال وقوع وجه الكتابة في المرّة الأولى والرّابعة والتّاسعة والعاشرة ووقوع وجه الصّورة في بقيّة المرّات ($\frac{1}{1024}$). وفي نفس الوقت يقول الشّـهيد الصّـدر: إنّنا نحسّ أنّ مجيء وجه الكتابة عشـر مرّات أبعد من الحالات الأخرى. وهذا الاستبعاد مؤشّر على أنّ هناك عاملا آخر يتدخّل ويحرمنا من تساوي احتمال أطراف العلم الإجماليّ الأوّل. وهذا الاستبعاد نفسه هو الذي يدفع المنطق الأرسطيّ لاعتبار وقوع الصّدف المتشابهة مكرّرا أمرا محالا، ويدّعون أنّ هذه الاستحالة قاعدة عقليّة أوّليّة. أمّا المؤلّف فيقول إنّ استبعادنا هنا لم ينشأ جرّاء القاعدة العقليّة المزعومة، بل له أسـاس آخر وهو أنّ وقوع وجه الكتابة أو الصّـورة معلول لعلل: قوّة اليد حين قذف النّقد، وضـع الهواء، وضـع القطعة النّقديّة في الكفّ وهي تقذف، ونظائرها. وإذا كانت هذه العلل على وضع واحد دائما فسوف تكون النّتيجة متشابهة، وسيقع وجه الصّـورة على الدّوام مثلا. ولكن بحكم كون العوامل المتغيّرة كثيرة، واحتمال ثباتها قليل جدّا، فاحتمال وقوع وجه الصّورة في كلّ المرّات قليل جدّا. وبتعبير أدقّ: إنّ لدينا هنا علمين: أحدهما العلم الإجماليّ الذي يحدّد أنواع الحالات الممكنة لوجهي النّقد (العلم الأوّل). والآخر علم إجماليّ يتضـمّن العوامل والشّـروط التي تؤثّر في ظهور وجه من الوجهين (العلم الثّاني). وأعضـاء العلم الثّاني أكثر من أعضـاء العلم الإجماليّ الأوّل. ومن هنا يحكم الاحتمال الكبير جدّا في العلم الإجماليّ الثّاني على بعض أعضاء العلم الإجماليّ الأوّل، ويخرجها عن حالة المسـاواة، ومن ثمّ يضـحى الخروج من حالة المسـاواة وحكومة الاحتمال الكبير في العلم الإجماليّ الثّاني ضـدّ بعض أعضـاء العلم الأوّل سـببا لفناء القيم الاحتماليّة الضّـئيلة لحسـاب القيم الاحتماليّة الكبيرة، ويعكف العلم الإجماليّ الأوّل على تصـفية بعض أعضـائه وإبراز الأعضـاء الأخرى. يعني: يدفن بعضـاً ويبلغ بالبعض الآخر إلى مرتبة الاقتدار المطلق. يعتقد الشّـهيد الصّدر أنّ عدم التّشابه بين الشّروط فعدم التّشابه بين النّتائج هو منشأ القاعدة الأرسطيّة «الاتّفاق لا يكون دائميّا...»، ويقترح أن تطلق على القاعدة تسـمية أخرى أفضـل: «قاعدة عدم التّشـابه»". السّيّد عمّار أبو رغيف، م س: الأسس المنطقيّة للاستقراء في ضوء دراسة الدّكتور سروش، ص 60 وما بعدها.

فإذا ذهبنا الآن إلى الحالة التي تهمّنا، وجدنا علمين إجماليّين ووجدنا أنّ قيم أطراف العلم الإجماليّ الأوّل غير متساوية.

فقيمة الحالة التي تفترض وجود دوافع مصـــلحيّة للإخبار عن وقوع الحادثة عند جميع الشّهود هي أصغر من قيمة أيّ حالة أخرى بسبب أنّ احتمال تكرّر الصّدفة بصـــفة متماثلة في عدد كبير من المرّات أضـــعف من ســـائر الاحتمالات الأخرى[811]. "فكما أنّك إذا حاولت أن تلقي بقطعة النّقد عشـــر مرّات، يكون احتمال ظهور وجه الصّورة فقط أو وجه الكتابة فقط في جميع المرّات أضعف من أيّ حالة أخرى من الحالات الممكنة، كذلك في مجال القضـــيّة المتواترة تعتبر حالة وجود دافع مصـــلحيّ للإخبار بوقوع الحادثة – التي ســـألنا عنها – عند جميع الشّهود أضعف احتمالا من أيّ حالة أخرى من الحالات الممكنة التي تتألّف منها أطراف العلم الإجماليّ. وقد فسّرنا ذلك في البحث المتقدّم على أساس تدخّل علم إجماليّ آخر يجعل تلك الحالة أضـــعف قيمة من ســـائر الحالات الأخرى، فإنّ الشّـهود يعيش كلّ واحد منهم ظروفاً وملابسـات كثيرة، ولا شـكّ في أنّ جهات الاختلاف بينهم في هذه الظّروف والملابســـات كثيرة، وأنّها أكثر جدّاً من جهات الاتّفاق والاشتراك. وافتراض مرور جميع الشّهود بالظّروف والملابسات التي تؤدّي إلى دافع مصـلحيّ للإخبار عن وقوع الحادثة، يعني – على الأكثر –: أنّ جهات الاتّفاق هي وحدها التي تدخّلت في تحديد موقف كلّ شـــاهد دون جهات

---

[811] رأينا أنّه في صورة 3 مخبرين تكون الاحتمالات 8، هذه الاحتمالات غير متساوية لأنّ عدد 7 هو أضعفها: 1- وجود الدّافع للكذب لدى الأوّل فقط. 2- وجود الدّافع للكذب لدى الثّاني فقط. 3- وجود الدّافع للكذب لدى الثّالث فقط. 4- وجود الدّافع للكذب لدى الأوّل والثّاني فقط. 5- وجود الدّافع للكذب لدى الأوّل والثّالث فقط. 6- وجود الدّافع للكذب لدى الثّاني والثّالث فقط. 7- وجود الدّافع للكذب لدى الجميع. 8- عدم وجود الدّافع للكذب لدى الجميع.

الاختلاف، رغم أنّ جهات الاختلاف أكثر جدّاً من جهات الاتّفاق. وهذا هو الذي يجعل احتمال تكرّر الصّدفة بصورة متماثلة في الجميع أضعف من الاحتمالات الأخرى. وهكذا نخرج بنتيجة، وهي: أنّ العلم الإجماليّ الذي يضمّ الحالات الممكنة لافتراضات الدّافع المصلحيّ للإخبار بوقوع الحادثة، لا يملك أطرافاً متساوية في القيمة الاحتماليّة لأنّ قيمة احتمال وجود دافع مصلحيّ للإخبار بوقوع الحادثة عند جميع الشّهود أضعف من قيمة سائر الاحتمالات الأخرى، وذلك نتيجة لتدخّل علم إجماليّ آخر. وبهذا يصبح بالإمكان للعلم الإجماليّ أن يفني القيمة الاحتماليّة لوجود دافع مصلحيّ عند الجميع، دون أن يؤدّي ذلك إلى إفناء العلم لإحدى قيمه الاحتمالية المتساوية بدون مرجّح"[812].

من كلّ ما تقدّم يخلص: أنّ القضيّة المتواترة تفيد في مرحلة التّوالد الذّاتيّ اليقين الموضوعيّ القائم على حساب الاحتمالات[813].

238 تطبيق ما سبق على القرآن ◊ فإذا ذهبنا الآن إلى القرآن الكريم، قلنا – على ضوء ما يُخلَص إليه في البحث الصّغرويّ[814] –: إنّ عدد الشّهود عليه يجعله خبرا متواترا. لذا فإنّ نسبته إلى الرّسول محمّد ﷺ هي نسبة يقينيّة بالمعنى الوارد أعلاه لليقين.

239 إعادة ما تقدّم بتعبير ثان ◊ ويمكن أن نقول ما سبق بعبارات أخرى:

---

[812] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 488 وما بعدها.

[813] تنبغي ملاحظة أن ثمّ من نقد ما أتى به السّيّد محمّد باقر الصّدر والذي حاولنا تلخيص خطوطه الكبرى في المتن. والنّاقد هو عبد الكريم سرّوش. لكن ثمّ أيضا من نقد هذا النّقد. انظر النّقد ونقد النّقد عند: السّيّد عمّار أبو رغيف، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء في ضوء دراسة الدّكتور سرّوش).

[814] انظر الفقرة 195 وما بعدها.

حسب المنطق القديم: بين القضيّة المتواترة (والقضيّة التّجريبيّة، إلخ) (مثال لقضيّة متواترة: إخبار عشرين شخصا بأنّهم شاهدوا فلانا قد مات) وصحّة الخبر (تحقّق موت فلان في الواقع الخارجيّ) يوجد عدم انفكاك، كما يستحيل الانفكاك؛ أي هنالك علمان: المحمول (تحقّق موت فلان في الواقع) لا ينفكّ عن الموضوع (إخبار الأشخاص المائة)، والمحمول يستحيل أن ينفكّ عن الموضوع.

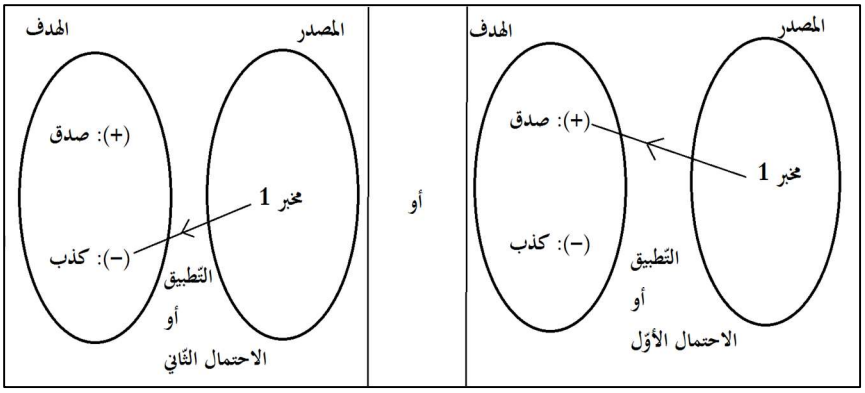
الأمر مختلف في المنطق الجديد: هنا قيل إنّ التّواتر يثبت المحمول للموضوع، ولا يثبت استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع.

وهكذا فإنّه لا ملازمة عقليّة في التّواتر، بل يحصل لنا العلم بموت فلان في مثالنا بواسطة حساب الاحتمالات، وبالمرور بمرحلتي التّوالد الموضوعيّ والتّوالد الذّاتيّ:

فالمخبر الأوّل نحتمل صدقه بدرجة تساوي الكسر $\frac{1}{2}$ (أو تساوي أيّ كسر آخر) وكذبه بالدّرجة المتبقّية (أي $\frac{1}{2}$)[815].

وحينما يخبرنا الثّاني يكون احتمال كذبهما معا أضعف من احتمال كذب الأوّل وحده، لأنّ احتمال كذب الأوّل وحده كان واحدا من اثنين ($\frac{1}{2}$)، لكن احتمال كذبهما معا يكون واحدا من أربعة ($\frac{1}{4}$)، لأنّ الصّور تكون عندئذ أربعة:

[815] إذا كان لدينا مخبر، فهنالك تطبيقان:



1- احتمال كذبهما معا.

2- احتمال صدقهما معا.

3- احتمال صدق الأوّل وكذب الثّاني.

4- احتمال كذب الأوّل وصدق الثّاني.

فإذا أخبر الثّالث، تصير الصّور 8، ويكون احتمال كذب الثّلاثة جميعا $\frac{1}{8}$

ببيان آخر:

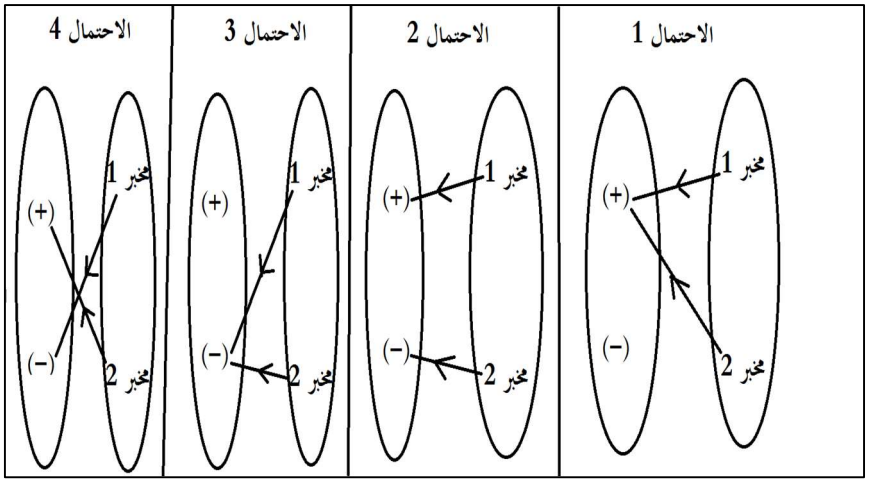
في حالة مخبريْن اثنين، ولحساب احتمال كذبهما معا، ينبغي أن نضرب $\frac{1}{2}$ في $\frac{1}{2}$ ، فيعطي هذا ($\frac{1}{4}$)[816].

وإذا كان المخبرون 3، يكون احتمال كذب الثّلاثة معا: $\frac{1}{8} = \frac{1}{2} \times \frac{1}{4}$.

وإذا كان المخبرون 4، يكون احتمال كذب الأربعة معا: $\frac{1}{16} = \frac{1}{2} \times \frac{1}{8}$.

---

[816] إذا كان لدينا مخبران، فالتّطبيقات أو الاحتمالات عندئذ تكون 4:



ووقوع تطبيق من التّطبيقات الأربعة (أو احتمال من الاحتمالات الأربعة) = $\frac{1}{4} = \frac{1}{2^2}$

فإذا أعطينا كرمز لعدد المخبرين الحرف (ع)، فوقوع احتمال = $\frac{1}{2^{ع}}$

وإذا كان المخبرون 5، يكون احتمال كذب الخمسة معا: $\frac{1}{32}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{16}$.

وإذا كان المخبرون 6، يكون احتمال كذب السّتّة معا: $\frac{1}{64}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{32}$.

وإذا كان المخبرون 7، يكون احتمال كذب السّبعة معا: $\frac{1}{128}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{64}$.

وإذا كان المخبرون 8، يكون احتمال كذب الثّمانية معا: $\frac{1}{256}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{128}$.

وإذا كان المخبرون 9، يكون احتمال كذب التّسعة معا: $\frac{1}{512}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{256}$.

وإذا كان المخبرون 10، يكون احتمال كذب العشرة معا: $\frac{1}{1024}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{512}$

وإذا كان المخبرون 11، يكون احتمال كذب الإحدى عشر معا: $\frac{1}{2048}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{1024}$.

وإذا كان المخبرون 12، يكون احتمال كذب الاثني عشر معا: $\frac{1}{4096}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{2048}$

وإذا كان المخبرون 13، يكون احتمال كذب الثّلاثة عشر معا: $\frac{1}{8192}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{4096}$

وإذا كان المخبرون 14، يكون احتمال كذب الأربعة عشر معا: $\frac{1}{16384}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{8192}$.

وإذا كان المخبرون 15، يكون احتمال كذب الخمسة عشر معا: $\frac{1}{32788}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{16384}$

وإذا كان المخبرون 16، يكون احتمال كذب السّتّة عشر معا: $\frac{1}{65576}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{32788}$.

وإذا كان المخبرون 17، يكون احتمال كذب السّبعة عشر معا: $\frac{1}{131152}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{65576}$.

وإذا كان المخبرون 18، يكون احتمال كذب الثّمانية عشر معا: $\frac{1}{262304}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{131152}$

وإذا كان المخبرون 19، يكون احتمال كذب التّسعة عشر معا: $\frac{1}{524608}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{262304}$

وإذا كان المخبرون 20، يكون احتمال كذب العشرين معا: $\frac{1}{1049216}=\frac{1}{2}\times\frac{1}{524608}$.

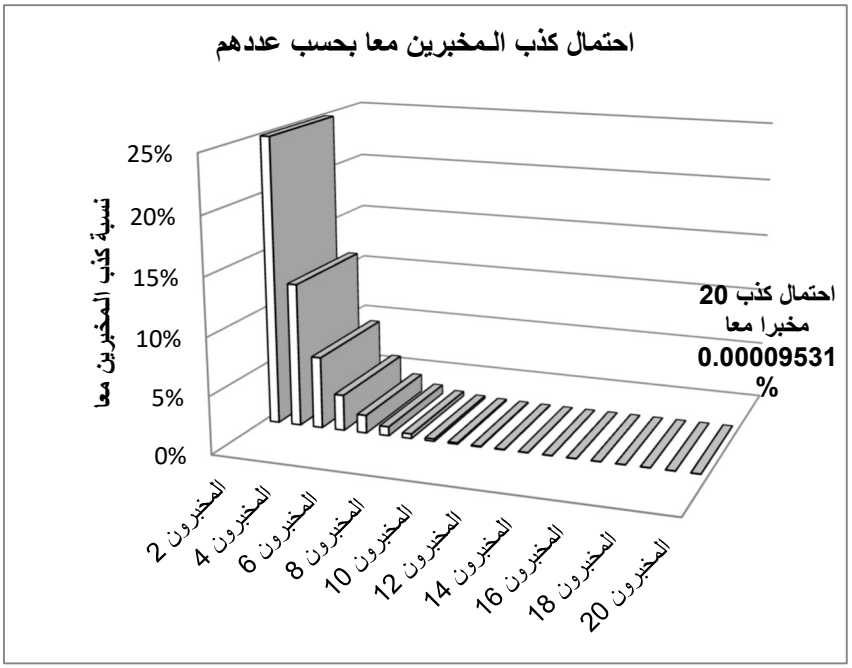
بتعبير مختلف:

إذا كان المخبرون 2، يكون احتمال كذبهما معا:	25 %.
وإذا كان المخبرون 3، يكون احتمال كذبهم معا:	12.5 %.
وإذا كان المخبرون 4، يكون احتمال كذبهم معا:	6.25 %.
وإذا كان المخبرون 5، يكون احتمال كذبهم معا:	3.125 %.
وإذا كان المخبرون 6، يكون احتمال كذبهم معا:	1.563 %.
وإذا كان المخبرون 7، يكون احتمال كذبهم معا:	0.7813 %.
وإذا كان المخبرون 8، يكون احتمال كذبهم معا:	0.3906 %.
وإذا كان المخبرون 9، يكون احتمال كذبهم معا:	0.1953 %.
وإذا كان المخبرون 10، يكون احتمال كذبهم معا:	0.09766 %.

وإذا كان المخبرون 11، يكون احتمال كذبهم معا:	0.04883 %.
وإذا كان المخبرون 12، يكون احتمال كذبهم معا:	0.02441 %.
وإذا كان المخبرون 13، يكون احتمال كذبهم معا:	0.012207 %.
وإذا كان المخبرون 14، يكون احتمال كذبهم معا:	0.0061035 %.
وإذا كان المخبرون 15، يكون احتمال كذبهم معا:	0,0030499 %.
وإذا كان المخبرون 16، يكون احتمال كذبهم معا:	0.0015249 %.
وإذا كان المخبرون 17، يكون احتمال كذبهم معا:	0.0007625 %.
وإذا كان المخبرون 18، يكون احتمال كذبهم معا:	0.0003812 %.
وإذا كان المخبرون 19، يكون احتمال كذبهم معا:	0.0001906 %.
وإذا كان المخبرون 20، يكون احتمال كذبهم معا:	0.00009531% [817].

ممّا تقدّم يخلص: أنّه كلّما زدنا في عدد المخبرين، كلّما ضعفت قيمة احتمال كذب المخبرين جميعا، حتّى نصل إلى نسبة مائويّة صغيرة كثيرا. فإذا وصلنا إلى عشرين مخبرا

(817)



كما جاء أعلاه، تكون نسبة احتمال كذب المخبرين جميعا: 0.00009531 % [818].

وما يُلاحظ هو أنّنا لم نصل إلى نسبة 0 %، لكنّنا وصلنا إلى "عدد لا يعير له العقل البشريّ أيّ اهتمام يُذكَر، ويسقطه من الاعتبار [...] لشدّة ضآلته وعدم قدرة الذّهن البشريّ على الاحتفاظ بالاحتمالات الضّئيلة جدّا [...] (وهكذا فإنّ) الخبر المتواتر يفيد اليقين، ولكن لا اليقين الرّياضيّ الذي ينعدم فيه اختلاف المخالفة (100 %)، وإنّما اليقين الذّاتيّ الذي يتعامل الإنسان فيه مع احتمال المخالفة معاملة المعدوم"[819].

---

[818] حول جميع ما سبق انظر: السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 2، ص 211 وما بعدها؛ السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم 1، ص 302 وما بعدها؛ السّيّد كاظم الحسيني الحائري، م س (مباحث الأصول)، الجزء الثّاني من القسم الثّاني، ص 319 وما بعدها.

ويمكن أن نعيد كتابة ما جاء أعلاه في المتن ونقول:

إذا اعتبرنا أنّ احتمال كذب مخبر هو $\frac{1}{2}$ ، فإنّ احتمال كذب 3 مخبرين معا هو: $\frac{1}{2^3}$ ، أي هو: $\frac{1}{8}$.

واحتمال كذب 4 مخبرين معا هو: $\frac{1}{2^4}$ ، أي هو: $\frac{1}{16}$.

وهكذا ...

فإذا أخذنا النّتيجة الأولى وحوّلنا $\frac{1}{8}$ إلى نسبة مائويّة، أمكن ذلك على النّحو التّالي:

$$\frac{(أ)}{100} = \frac{1}{8}$$

أي أنّ: 1 × 100 = 8 × (أ)، أي أنّ (أ) = $\frac{100 \times 1}{8}$ ، أي يساوي 12.5 %.

وهكذا إذا كان لدينا 3 مخبرين، فدرجة احتمال كذبهم معا تساوي: 12.5 %.

وإذا كان لدينا 4 مخبرين ...

[819] السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 2، ص 217.

لنفرض الآن أنّ المخبر ثقة، فاحتمال كذبه لن يكون $\frac{1}{2}$ ، بل سيكون مثلا $\frac{1}{10}$. ينتج عن هذا أنّنا، وبعددٍ من المخبرين الثّقات يقلّ بكثير عن العشرين مخبرا، سنصل إلى النّتيجة نفسها التي وصلنا إليها أعلاه مع عشرين مخبرا[820].

240 ضابط التّواتر ◊ وما جاء للتّوّ يوصلنا إلى مسألة ضابط التّواتر، وهو الكثرة العدديّة. لكن لا يوجد للكثرة التي يحصل بسببها اليقين بالقضيّة المتواترة حدٌّ مضبوط[821]، لأنّ ذلك يتأثّر بعوامل موضوعيّة وأخرى ذاتيّة:

---

[820] إذا اعتبرنا أنّ احتمال كذب مخبر هو $\frac{1}{10}$ ، فإنّ احتمال كذب 3 مخبرين معا هو: $\frac{1}{10^3}$

ولأنّ 10^3 تساوي 1 ووراءه (ع) من الأصفار، فإنّ 10^3 تساوي واحدا ووراءه 3 أصفار (1000).

وهكذا فإنّ $\frac{1}{10^3}$ تساوي $\frac{1}{1000}$.

فإذا حوّلنا $\frac{1}{1000}$ إلى نسبة مائويّة، أمكن ذلك على النّحو التّالي:

$$\frac{(أ)}{100} = \frac{1}{1000}$$

أي أنّ: $1 \times 100 = 1000 \times$ (أ)، أي أنّ (أ) = $\frac{100 \times 1}{1000}$ ، أي يساوي 0.1 %.

وهكذا إذا كان لدينا 3 مخبرين، فدرجة احتمال كذبهم معا تساوي: 0.1 % (وهذا يساوي تقريبا ما نصل إليه مع 9 مخبرين إذا افترضنا أنّ احتمال كذب كلّ واحد منهم هي $\frac{1}{2}$).

فإذا كان المخبرون 20 (واعتبرنا دائما أنّ احتمال كذب كلّ مخبر هو $\frac{1}{10}$)، فإنّ احتمال كذب هؤلاء معا هو: $\frac{1}{10^{20}}$.

و10^{20} تساوي واحدا ووراءه 20 صفرا.

وهكذا فإنّ $\frac{1}{10^{20}}$ تساوي كسرا ضئيلا جدّا: $\frac{1}{100000000000000000000}$.

فإذا حوّلنا $\frac{1}{100000000000000000000}$ إلى نسبة مائويّة، أعطى ذلك:

0.00000000000000000001 %.

[821] جاء في التّبصرة وبعد إيراد أقوال مفادها أنّ التّواتر يحصل بخمسة أو باثني عشر أو بسبعين (إلخ): "التّواتر هو ما وقع العلم الضّروريّ بخبره. وهذا لا يختصّ بعدد. وإنّما يوجد ذلك في جماعة لا يصحّ

ومن العوامل الموضوعيّة، ما رأيناه منذ قليل، أي نوعيّة الشّهود من حيث الوثاقة (ويمكن أن نزيد: النّباهة).

ومنها: تباين ظروفهم، فبقدر ما يشتدّ التّباين "يصبح احتمال اشتراكهم جميعا في كون هذا الإخبار الخاصّ ذا مصلحة شخصيّة داعية إليه بالنّسبة إلى جميع أولئك المخبرين على ما بينهم من اختلاف في الظّروف أبعد بحساب الاحتمال"[822].

ومنها: "نوعيّة القضيّة المتواترة، وكونها مألوفة أو غريبة، لأنّ غرابتها في نفسها تشكّل عاملا عكسيّا"[823].

ومنها: "درجة الاطّلاع على الظّروف الخاصّة لكلّ شاهد بالقدر الذي يبعِّد أو يقرّب بحساب الاحتمال افتراض مصلحة شخصيّة في الإخبار"[824].

ومنها: "درجة وضوح المدرَك المدّعى للشّهود، ففرق بين الشّهادة بقضيّة حسّيّة مباشرة كنزول المطر، وقضيّة ليست حسّيّة، وإنّما لها مظاهر حسّيّة كالعدالة، وذلك لأنّ نسبة الخطأ في المجال الأوّل أقلّ منها في المجال الثّاني، وبهذا كان حصول اليقين في المجال الأوّل أسرع"[825].

منها التّواطؤ على الكذب، فوجب أن يكون الاعتبار بذلك". أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، التّبصرة في أصول الفقه، شرحه وحقّقه محمّد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1403 هـ/ 1983 م، ص 295 وما بعدها. انظر أيضا وعلى سبيل المثال: آل تيميّة، المسوّدة في أصول الفقه، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الكتاب العربيّ، د م، د ت، ص 235؛ شمس الدّين محمّد بن حمزة بن محمّد الفناري الرّومي، فصول البدائع في أصول الشّرائع، تحقيق: محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1427 هـ/ 2006، م، ج 2، ص 241.

[822] السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم 1، ص 324.

[823] المكان نفسه.

[824] المكان نفسه.

[825] المكان نفسه.

وأمّا العوامل الذّاتيّة:

فمنها: "طباع النّاس المختلفة في القدرة على الاحتفاظ بالاحتمالات الضّئيلة، فإنّ هناك حدّا أعلى من الضآلة لا يمكن لأيّ ذهن بشريّ أن يحتفظ بالاحتمال البالغ إليه مع الاختلاف بالنّسبة إلى ما هو أكبر من الاحتمالات.

"ومنها: المبتنيات القبليّة التي قد توقف ذهن الإنسان وتشلّ فيه حركة حساب الاحتمال، وإن لم تكن إلّا وهما خالصا لا منشأ موضوعيّا له.

"ومنها: مشاعر الإنسان العاطفيّة التي قد تزيد أو تنقص من تقييمه للقرائن الاحتماليّة، أو من قدرته على التّشبّث بالاحتمال الضّئيل تبعا للتّفاعل معه إيجابا أو سلبا"[826].

241 طبقات التّواتر ◊ والقضيّة المتواترة قد تُتلقّى مباشرة (إخبار أربعة طلبة – لنفرض أنّ مثل هذا الخبر متواتر – لزملائهم بأنّهم شاهدوا الأستاذ يدخل إلى الكلّيّة/ إخبار الصّحابة عن القرآن للصّحابة – الذي لم يتلقّوه من رسول الله ﷺ – وللتّابعين. في هاتين الحالتين من تلقّى الخبر تلقّاه مباشرة ممّن أدركه بواسطة أحد حواسّه)، وقد تُتلقّى بصفة غير مباشرة (إخبار طلبة لطلبة، وإخبار هؤلاء لطلبة آخرين. فهؤلاء الآخرون وصلهم الخبر بصفة غير مباشرة).

والسّؤال كيف يكون الخبر متواترا في صورة التّلقّي غير المباشر؟

هنا "لا بدّ من حصول أحد أمرين ليتحقّق ملاك التّواتر. أحدهما: أن تكون كلّ واحدة من تلك الشّهادات الأخرى موضوعا للإخبار المباشر المتواتر، وهكذا يلحظ التّواتر في كلّ حلقة. والآخر: أن تبدأ عمليّة تجميع القرائن الاحتماليّة على أساس حساب الاحتمال من القيم الاحتماليّة للخبر غير المباشر فتلحظ القيمة الاحتمالية لقضيّة يشهد شخص بوجود شاهد بها، وتجمع مع قيم احتماليّة مماثلة، وهكذا حتّى

[826] م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم 1، ص 325.

يحصل الإحراز الوجدانيّ، وهذا طريق صحيح غير أنّه يكلّف افتراض عدد أكبر من الشّهادات غير المباشرة، لأنّ مفردات الجمع أصغر قيمة منها في حالة الشّهادات المباشرة"[827].

242 أقسام التّواتر ◊ هذا عن طبقات التّواتر، أمّا أقسامه فاثنان: قسم التّواتر اللفظيّ، وقسم التّواتر المعنويّ:

---

[827] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، الحلقة الثّالثة، الجزء الثّاني، ص 124 وما بعدها. انظر تفسير كلام السّيّد محمّد باقر الصّدر عند: السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم 1، ص 337 وما بعدها.

انظر كذلك الغزالي وهو يقول: "الشّرط الثّالث: أن يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصّفات وفي كمال العدد، فإذا نقل الخلف عن السّلف وتوالت الأعصار ولم تكن الشّروط قائمة في كلّ عصر لم يحصل العلم بصدقهم؛ لأنّ خبر أهل كلّ عصر خبر مستقلّ بنفسه فلا بدّ فيه من الشّروط. ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى – صلوات الله عليه – تكذيب كلّ ناسخ لشريعته، ولا بصدق الشّيعة والعبّاسيّة والبكريّة في نقل النّصّ على إمامة عليّ أو العبّاس أو أبي بكر – رضي الله عنهم – وإن كثر عدد النّاقلين في هذه الأعصار القريبة، لأنّ بعض هذا وضعه الآحاد أوّلا ثمّ أفشوه ثمّ كثر النّاقلون في عصره وبعده، والشّرط إنّما حصل في بعض الأعصار فلم تستو فيه (كلّ) الأعصار، ولذلك لم يحصل التّصديق. بخلاف وجود عيسى – عليه السّلام – وتحدّيه بالنّبوّة ووجود أبي بكر وعليّ – رضي الله عنهما – وانتصابهما للإمامة، فإنّ كلّ ذلك لَمّا تساوت فيه الأطراف والواسطة حصل لنا علم ضروريّ لا نقدر على تشكيك أنفسنا فيه، ونقدر على التّشكيك فيما نقلوه عن موسى وعيسى – عليهما السّلام – وفي نصّ الإمامة". أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي، م س (المستصفى من علم الأصول)، ج 1، ص 134.

انظر أيضا حول مسألة وجوب أن يكون ثمّ تواتر في كلّ طبقات الرّواة، أي أن تكون الجماعة التي نقلت لنا قد وصلها الخبر بالتّواتر، وهي بدورها قد وصلها الخبر بالتّواتر ... وهكذا إلى أن نصل إلى الطّبقة الأولى (فيما يخصّ القرآن، يتعلّق الأمر بطبقة الصّحابة رضي الله عنهم) التي تلقّت الخبر مباشرة من رسول الله ﷺ: محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 3، ص 71 وما بعدها؛ فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين الرّازي، م س (المحصول في علم أصول الفقه)، ج 4، ص 268.

والتّواتر المعنويّ يتمثّل في "أن يوجد بين المدلولات الخبريّة جانب مشترك يشكّل مدلولا تحليليّا لكلّ خبر، إمّا على نسق المدلول التّضمّنيّ، أو على نسق المدلول الالتزاميّ، مع عدم التّطابق في المدلول المطابقيّ بكامله، كالإخبارات عن قضايا متغايرة، ولكنّها تتضمّن جميعا مظاهر من كرم حاتم مثلا، ولا شكّ هنا في وجود المضعِّف الكمّيّ [...] يُضاف إليه مضعِّف آخر، وهو أنّ افتراض كذب الجميع يعني وجود مصلحة شخصيّة لدى كلّ مخبر دعته إلى الإخبار بذلك النّحو، وهذه المصالح الشّخصيّة إن كانت كلّها تتعلّق بذلك الجانب المشترك، فهذا يعني أنّ هؤلاء المخبرين على الرّغم من اختلاف ظروفهم وتباين أحوالهم اتّفق صدفة أن كانت لهم مصالح متماثلة تماما"[828].

نأتي الآن إلى التّواتر اللفظيّ، ويتمثّل في "أن تكون الإخبارات مشتركة في المدلول المطابقيّ بالكامل، كما إذا نقل المخبرون جميعا أنّهم شاهدوا قضيّة معيّنة من قضايا كرم حاتم، وفي هذه الحالة يوجد المضعِّف الكمّيّ والمضعِّف الكيفيّ معا، ولكنّ المضعِّف الكيفيّ هنا أشدّ قوّة منه في الحالة السّابقة، وذلك لأنّ مصالح النّاس المختلفين كلّما افترض تطابقها وتجمّعها في محور أضيق كان ذلك أغرب وأبعد بحساب الاحتمالات لما بينهم من الاختلاف والتّباين في الظّروف والأحوال، فكيف أدّت مصلحة كلّ واحد منهم إلى نفس ذلك المحور الذي أدّت اليه مصلحة الآخرين. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا كان الكلّ ينقلون واقعة واحدة بالشّخص،

---

[828] السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم 1، ص 343. انظر حول المسألة نفسها مع ضرب المثال نفسه (مثال حاتم: "أن يروي واحد أنّ حاتما وهب عشرة من العبيد، وأخبر آخر أنّه وهب خمسة من الإبل، وأخبر آخر أنّه وهب عشرين ثوبا، ولا يزال يروي كلّ واحد منهم من هذا الخبر شيئا، فهذه الأخبار تدلّ على سخاوة حاتم"): فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين الرّازي، م س (المحصول في علم أصول الفقه)، ج 4، ص 269. انظر أيضا: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، م س (التّبصرة في أصول الفقه)، ص 307.

فاحتمال الخطأ فيهم جميعا أبعد ممّا إذا كانوا ينقلون وقائع متعدّدة بينها جانب مشترك. وفي هذه الحالة كلّما كان التّوحّد في المدلول أوضح والتّطابق في الخصوصيّات بين إخبارات المخبرين أكمل، كان احتمال الصّدق أكبر والمضعِّف الكيفيّ أقوى أثرا، ومن هنا كان اشتمال كلّ خبر على نفس التّفاصيل التي يشتمل عليها الخبر الآخر مؤدّيا إلى تزايد احتمال الصّدق بصورة كبيرة، ومن أهمّ أمثلة ذلك التّطابق في صيغة الكلام المنقول، كما إذا نقل الجميع كلاما لشخص بلفظ واحد لأنّنا نتساءل حينئذ: هل اتّفق أن كانت للجميع مصلحة في إبراز نفس الألفاظ بعينها مع إمكان أداء المعنى نفسه بألفاظ أخرى؟ أو كان هذا التّطابق في الألفاظ عفويّا وصدفة؟ وكلّ ذلك بعيد بحساب الاحتمالات. ومن هنا نستكشف أنّ هذا التّطابق ناتج عن واقعيّة القضيّة وتقيّد الجميع بنقل ما وقع بالضّبط. وعلى ضوء ما ذكرناه يتّضح الوجه في قوّة التّواتر اللفظي مقارنة بالمعنوي"[829].

243 عود على منهج الدّليل الاستقرائيّ بتعبير ثالث ◊ فإذا عدنا قليلا إلى الوراء، أي إلى منهج الدّليل الاستقرائيّ القائم على حساب الاحتمالات، قلنا إن بالإمكان الإتيان به بطريقة مختلفة قليلا[830]، وذلك بأن نلخّصه في خطوات خمس:

الخطوة الأولى: نواجه في مجال الحسّ إخبارات كثيرة عن محور واحد هو وقوع الحادثة الحسّيّة (أ).

الخطوة الثّانية: ننتقل بعد ملاحظة الإخبارات وتجميعها إلى مرحلة تفسيرها. والمطلوب في هذه المرحلة أن نجد فرضيّةً صالحةً لتفسير تلك الإخبارات وتبريرها جميعاً. والمقصود بكون الفرضيّة صالحة لتفسير تلك الإخبارات أنّه إذا كانت الفرضيّة

---

[829] السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم 1، ص 343 وما بعدها.

[830] جاءت هذه الطّريقة المختلفة عند السّيّد محمّد باقر الصّدر في كتابه الفتاوى الواضحة (م س، ص 33 وما بعدها).

مطابقة للواقع فهي تستبطن أو تتناسب مع وجود جميع تلك الإخبارات. تتمثّل الفرضيّة هنا في كون وقوع الحادثة (أ) يطابق الواقع.

الخطوة الثّالثة: نلاحظ أنّ هذه الفرضيّة إذا لم تكن صحيحةً وثابتةً في الواقع ففرصة تواجد تلك الإخبارات كلّها مجتمعةً ضئيلةٌ جدّاً، بمعنى أنّه على افتراض عدم صحّة الفرضيّة تكون نسبة احتمال وجود الإخبارات جميعاً إلى احتمال عدمها ضئيلةً جدّاً، كواحد في المائة، أو واحد في الألف، وهكذا. فلو لم تكن الإخبارات صحيحة هنا، فهذا يعني تواطؤ الجميع على الكذب أو اشتباههم، واحتمال هذا ضعيف جدّا كما رأينا.

الخطوة الرّابعة: نستخلص من ذلك أنّ الفرضيّة صحيحة، ويكون دليلنا على صحّتها وجود تلك الإخبارات التي أحسسنا بوجودها في الخطوة الأولى.

الخطوة الخامسة: إنّ درجة إثبات تلك الإخبارات للفرضيّة المطروحة في الخطوة الثّانية تتناسب عكسيّاً مع نسبة احتمال وجود تلك الإخبارات جميعاً إلى احتمال عدمها على افتراض كذب الفرضيّة، فكلّما كانت هذه النّسبة أقلّ كانت درجة الإثبات أكبر، حتّى تبلغ في حالات اعتياديّة كثيرة إلى درجة اليقين الموضوعيّ الكامل بصحّة الفرضيّة.

وهكذا نصل إلى النّتيجة القاطعة وهي أنّ الإخبارات صحيحة والحادثة الحسّيّة (أ) قد وجدت في الواقع.

244 خلاصة ◊ من كلّ ما تقدّم يخلص أن ثمّ على مستوى ما أسميناه بالبحث الصّغرويّ موقفين: موقف يقول إنّ القرآن لم يثبت عندنا نحن الذين نعيش في هذا العصر بالتّواتر، وموقف يقول إنّه قد ثبت بالتّواتر. ولقد أتينا بحجج هذا الموقف وذاك. ويتبيّن من الحجج أنّ الموقف الثّاني يصمد أمام نقد الموقف الأوّل والعكس ليس صحيحا.

فإذا ثبتت صحّة الموقف القائل بأنّ القرآن ثبت بالتّواتر، وصلت النّوبة إلى البحث الكبرويّ. على هذا المستوى ثمّ أيضا موقفان: موقف يقول إنّ التّواتر لا يفيد اليقين[831]، وموقف يقول إنّه يفيده[832]. والموقف الثّاني يطابق ما قاله المنطق القديم وما جاء في المنطق الجديد، أمّا الموقف الثّاني فلا[833].

---

[831] ناقشنا هذا الموقف على أنّه لمعاصر لنا. لكنّ الآمدي يشير إلى أنّه موقف للسّمنية والبراهمة (علي بن محمّد الآمدي، م س: الإحكام في أصول الأحكام، ج 2، ص 22). انظر أيضا المؤلّف نفسه (ص 23 وما بعدها) وهو يجيب على شبه أخرى وجدت في عصره وتتعلّق بالتّواتر.

فإذا عدنا إلى المؤلّف المعاصر الذي ناقشنا موقفه، وجب أن نستحضر الآن ما قاله (أوردنا بعدُ قوله في الفقرة 216) ومفاده: "أنّ الأصوليّين وإن سعوا إلى إثبات بداهة سلطة الخبر المتواتر وبيّن أغلبهم أنّه يفيد علما ضروريّا مباشرا، فإنّ ذلك لا يخفي التباس مواقفهم بالسّياق التّاريخيّ، ذلك أنّ أحد الأهداف الأساسيّة لبحثهم إشكاليّة العلم الذي يفيده المتواتر الرّدّ على أطروحات منكريه من خارج الدّائرة الإسلاميّة أو من داخلها، من أجل تثبيت المشروعيّة العليا لهذا الخبر لتوظيفه للأغراض المذهبيّة والسّياسيّة وغيرها". وهكذا فإنّه، وحسب المؤلّف المذكور، لم يقل الأصوليّون بأنّ التّواتر يفيد العلم لأنّه يفيد العلم، بل لأغراض سياسيّة!

[832] في القديم حصل خلاف بين من يرى أنّ اليقين والعلم الحاصل عن خبر التّواتر هو ضروريّ (موقف الجمهور من الفقهاء والمتكلّمين من الأشاعرة والمعتزلة) ومن يرى أنّه نظريّ (موقف الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة والدّقاق من الشّافعيّة). انظر: حول تفصيل هذا الخلاف: علي بن محمّد الآمدي، م س: الإحكام في أصول الأحكام، ج 2، ص 26 وما بعدها.

[833] يقول الآمدي عن الذين ينكرون إفادة التّواتر لليقين إنّهم إمّا غير أسوياء وإمّا مجاحدين: "اتّفق الكلّ على أنّ خبر التّواتر مفيد للعلم بمخبره خلافا للسّمنية والبراهمة في قولهم: لا علم في غير الضّروريّات إلّا بالحواس دون الأخبار وغيرها، ودليل ذلك ما يجده كلّ عاقل من نفسه من العلم الضّروريّ بالبلاد النّائية، والأمم السّالفة، والقرون الخالية، والملوك، والأنبياء، والأئمة، والفضلاء المشهورين، والوقائع الجارية بين السّلف الماضين، بما يرد علينا من الأخبار حسب وجداننا كالعلم بالمحسوسات عند إدراكنا لها بالحواس، ومن أنكر ذلك فقد سقطت مكالمته، وظهر جنونه أو مجاحدته". علي بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 2، ص 22.

ويقول السّـيّد محمّد باقر الصّـدر في إطار له علاقة بالذي نحن بصـدده: "ونحن، حين نتناول هذه القضـيّة بالبحث في القسـم المقبل من هذا الكتاب، سـوف لن نسـتطيع أن نقدّم برهاناً على أنّ الإنسـان السّـويّ يعلم بعدد كبير من التّعميمات على أسـاس الاسـتقراء. فنحن لا نملك حقّاً برهاناً يقنع الشّـخص بوجود هذا العلم إذا أنكره، وماذا عسـانا نقول لمن ينكر علمه بأنّه إذا أكل فسـوف يشبع، وإذا قطع رقبة ابنه فسوف يموت، وإذا وضع كوباً من ماء على الموقد المشتعل فلن يحدث فيه الانجماد!؟". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ص 113.

ولقد أوردنا سابقا (الفقرة 213) جدولا يهمّ البحث الصّغرويّ، ويحيل على فقرات هذا الكتاب التي تمّ الحديث فيها عن الشّبه من جهة وعلى الفقرات التي جاء فيها الجواب عليها من جهة مقابلة. وينبغي الآن أن نكمّل هذا الجدول بما يهمّ البحث الكبرويّ، أي بمسألة إفادة التّواتر لليقين:

	الموضع الذي ذُكِر فيه مضمون الشّبهة	الموضع الذي ذُكِر فيه الجواب على الشّبهة
جمع القرآن	الفقرة 192	الفقرة 197 وما بعدها والفقرة 209 وما بعدها
القراءات	الفقرة 187	الفقرة 207 (إلخ)
الأحرف	الفقرة 192	الفقرة 206
النّسخ	الفقرة 191	الفقرة 208
التّواتر (وقوعه)	الفقرة 193	الفقرة 207 والفقرة 209 وما بعدها
التّواتر (إفادته لليقين)	الفقرة 215 وما بعدها	من الفقرة 214 إلى الفقرة 243

ولقد اخترنا – لأسباب ذكرناها سابقا (انظر الفقرة 183) – أن نأتي بالشّبه من عند حمّادي ذويب. وينتمي هذا المؤلّف إلى فريق عبد المجيد الشّرفي.

ولقد رأينا من يلاحظ بأنّ هذا الأكاديميّ التّونسيّ ينتمي إلى مدرسة الجزائريّ محمّد أركون. وعليه، فما أتى به الأوّل ليس جديدا.

بل ثمّ من يلاحظ بأنّ الثّاني – وبحسب الغربيّين أنفسهم – لم يفعل إلّا أن ردّد أقوالهم وعمله خال من الجديد ومن الإبداع (انظر هذا القول للغربيّين في حقّ محمّد أركون عند: أحمد فاضل السّعدي، م س: القراءة الأركونيّة للقرآن، ص 35).

وقد ينبغي أن نأتي هنا بنتائج البحث المشار إليه منذ قليل (بحث أحمد فاضل السّعدي) وحاصلها أنّ رحلة أركون الفكريّة بدأت:

"(5) [...] من سؤال واجهه منذ أوائل السّتّينات: كيف السّبيل إلى بعث الأنسنة من جديد في العالم العربيّ والإسلاميّ؟

"(6) كانت نتيجة البحث القيام ببلورة منهج ومشروع. أمّا المنهج فهو الإسلاميّات التّطبيقيّة، وأمّا المشروع فهو نقد العقل الإسلاميّ.

"(7) يؤكّد المنهج على: (أ) الاهتمام بالطّابع العلميّ، (ب) دراسة الإسلام ضمن منظور أنثربولوجيّ. ويعتمد العقل المنبثق (عقل الإسلاميّات التّطبيقيّة) تطبيق المنهجيّات الحديثة لدراسة الإسلام. ويتميّز بالقواعد التّالية: البحث فيما يمكن التّفكير فيه ممّا لم يُفكّر فيه. شموليّة المصادر. تنازع التّأويلات. استحالة تأصيل الأصول. التّحذير من منظومة أصليّة ومؤصّلة للحقيقة.

"(8) حاول أركون على صعيد المشروع نقد العقل الإسلاميّ، فرأى أنّ العقل الإسلاميّ انعكاس لواقع التّراث الإسلاميّ، ممّا دعاه إلى دراسته. وبما أنّ التّراث الإسلاميّ يقوم على القرآن، فقد دفعه ذلك إلى دراسة القرآن.

"(9) من خلال هذا المنهج يتّضح منهج أركون القرآنيّ إذ يقوم على تطبيق الإسلاميّات التّطبيقيّة على القرآن.

"(10) الوحي من منظار أركون تركيبة اجتماعيّة لغويّة، وهو معنى يقبل المراجعة والنّقض والتّأويل.

"(11) يفرّق أركون بين النّصّ الشّفويّ والمكتوب، ويعتقد أنّ الانتقال إلى المكتوب أدّى إلى ضياع القرائن وفقدان كثير من الوثائق، فأصبح عرضة للزّيادة والنّقص، وتحوّل إلى مدوّنة رسميّة مغلقة.

"(12) يعتقد أركون أنّ القرآن قد دُوِّن بعد وفاة الرّسول في عصر عثمان ويقايس بينه وبين الأناجيل ليثبت أنّ القرآن قراءة أنتجها الصّحابة كالأناجيل، وأمّا القرآن الذي نزل على النّبيّ فلم يعد موجودا.

"(13) يرى أركون أنّ النّصوص الثّانية (أي التّفاسير) هيمنت على النّصّ الأوّل (أي القرآن).

"(14) يذهب أركون إلى أنّ القرآن انعكاس للبيئة التي عاشها النّبيّ.

"(15) يعتقد أركون أنّ القرآن ليس فوق التّاريخ.

"(16) إنّ القداسة كما يرى أركون لم تكن منذ البداية وإنّما أضيفت على القرآن فيما بعد ولا بدّ من رفعها ليتسنّى للنّاس قراءة القرآن.

"(17) يقول أركون إنّ القرآن كتاب ذو بِنية أسطوريّة.

"(18) يعتقد أركون أنّ القرآن مستقلّ عن مصدره، فلا طريق إلى إدراك المقاصد الحقيقيّة للمتكلّم المتعالي لأنّ صلتنا به منقطعة.

"(19) ينتهي أركون إلى القول إنّ القرآن نصّ كبقيّة النّصوص البشريّة.

"(20) يؤكّد أركون أنّ القرآن نصّ يزخر بالمجاز.

"(21) يؤمن أركون بأنّ القرآن منفتح على احتمالات متعدّدة.

"(22) يختار أركون القول إنّ القراءة تخلق النّصّ، والتّأويل نتيجة موضوعيّة لتفاعل القارئ مع النّصّ.

"(23) يعتمد أركون في القراءة المناهج الحديثة كالأنثربولوجيا وعلم النّفس التّاريخيّ والهرمنيوطيقا الفلسفيّة.

"(24) يذهب أركون إلى أنّ علوم القرآن وسائط معرفيّة متحجّرة ينبغي فكّ حَجْرها المعرفيّ.

"(25) يطبّق أركون مناهجه على سورة الفاتحة، والتّوبة، والكهف، وبعض الآيات.

"النّتائج التي توصّل إليها البحث: [...]

"2 – لقد استعار أركون منهج الإسلاميّات التّطبيقيّة من بايستيد.

"3 – إنّ المناهج التي اعتمدها أوقعته في تناقض [...]

"4 – لم يأت بجديد، فالمناهج من نتاج الغربيّين، ولم ينجح في التّطبيق عادة، ومن هنا لم يتمكّن من تطبيقها على القرآن.

"5 – إنّ القرآن الموجود اليوم بيد المسلمين هو الذي نزل على النّبيّ، وقد ثبت ذلك بالتّواتر، وخلافا لما يذهب إليه أركون.

"6 – إنّ انتقال النّصّ من الشّفويّ إلى المكتوب، وعلى عكس رأي أركون، كان في زمن النّبيّ ودون فاصلة، فلم تفقد القرائن، ولم يصبح عرضة للزّيادة أو النّقصان.

"7 – إنّ القرآن وحي السّماء وليس نتيجة واقع البيئة خلافا لما يذهب إليه أركون.

"8 – إنّ القرآن، وإن نزل في فترة من التّاريخ، ولكن لا يعني (هذا) انتهاء أمده من النّاحية التّاريخيّة، فهو باقٍ ما بقي الدّهر.

"9 – إنّ القرآن كتاب مقدّس لأنّه كلام الله وعلى خلاف ما ذهب إليه أركون من نفي القدسيّة.

فإذا أخذنا هذا المنطق الجديد، قلنا – بسبب قيامه على حساب الاحتمالات – إنّ التّواتر يفيد اليقين متى وصلنا فيما يخصّ خبرا معيّنا إلى كثرة معيّنة في المخبرين. ولا يزعزع هذا اليقين أن تأتي قلّة بما ينافي إخبار تلك الكثرة.

والقرآن رواه عدد كبير جدّا، ولقد رأينا أنّ رواية عشرين مخبرا فقط تعطي درجة احتمال لصحّة الخبر (أي لمطابقتها للواقع) تتمثّل في 99.99995 %.

بتعبير مغاير: رأينا أنّ درجة احتمال كذب عشرين مخبرا هي 0.00005 %.

هذا إذا انطلقنا من أنّ احتمال كذب المخبر الواحد (أو اشتباهه ووقوعه في الخطأ، لأنّ احتمال مخالفة الخبر للواقع كما تكون بسبب الكذب تكون أيضا بسبب الخطأ) هو $\frac{1}{2}$، فما عسى أن تكون الدّرجة لو كان عدد المخبرين أكبر كما في القرآن، بل ما عساها تكون إذا أخذنا بعين الاعتبار وثاقة رواته ونباهتهم وتعظيمهم للخبر والتي توجب القول إنّ احتمال كذب الواحد منهم (أو اشتباهه) ليست $\frac{1}{2}$ بل $\frac{1}{10}$ أو كسرا أكثر ضآلة من هذا الكسر.

بل ماذا عسى أن تكون درجة احتمال الصّحة ودرجة احتمال عدم الصّحّة والقرآن يتكوّن من مئات الصّفحات: فهل اتّفق أن كانت للجميع مصلحة في إبراز آلاف من الألفاظ بعينها مع إمكان أداء المعنى بألفاظ أخرى؟

"10 – إنّ النّصّ لا يخلقه القارئ، ولا يغيب عنه صاحب النّصّ [...] كما يعتقد أركون.

"11 – [...] لا يمكن أن تكون جميع القراءات (والتّأويلات) صحيحة [...]

"13 – الوحي الذي يتحدّث عنه أركون لا يمكن أن يكون الوحي الذي يتحدّث عنه الإسلام لأنّه لا يفرّق بين وحي الأنبياء الإلهيّين ووحي الدّيانات الوضعيّة.

"14 – يعتمد أركون الأسلوب الانتقائيّ في نقل المعلومات ويعمّم الأحكام من خلال بعض النّتائج". أحمد فاضل السّعدي، م س، ص 503 وما بعدها.

هذا على مستوى الطّبقة الأولى من المخبرين. ولا يزعزع هذا اليقين في إطار هذه الطّبقة أن توجد روايات تتحدّث عن مصحف لابن مسعود أو لغيره[834] أو تتحدّث عمّا سوى ذلك ممّا فصّلنا فيه سابقا من شبهات جاءت على لسان حمّادي ذويب وعلى لسان غيره من المعاصرين أو من القدامى.

فإذا مررنا إلى الطّبقة الثّانية من نَقَلة القرآن، وجدناها أكثر عددا من الأولى. وهكذا مع الطّبقات الموالية إلى أن تصل النّوبة إلى الطّبقة التي نقلت القرآن لنا نحن الذين نعيش في هذا العصر.

كلّ هذا يبيّن — وبعد تحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة إلى يقين وفناء القيمة الاحتماليّة الصّغيرة المضادّة[835] — أنّ ما بين أيدينا اليوم في المصحف هو القرآن نفسه الذي ألقاه الرّسول محمّد ﷺ على أصحابه.

واليقين الذي تناولناه في إطار القرآن هو اليقين نفسه الذي يُتحدّث عنه في مختلف العلوم من فيزياء وكيمياء وغير ذلك من العلوم. فلا فرق بين الأسس المنطقيّة التي يقوم عليها الاستدلال على ثبوت أنّ ما بين أيدينا اليوم هو القرآن نفسه الذي جاء به النّبيّ محمّد ﷺ وبين الأسس المنطقيّة التي تقوم عليها جميع الاستدلالات العلميّة المستمدّة من التّجربة. وعليه فمن يوقن بصحّة قضايا علوم الطّبيعة لا يمكنه — دون

---

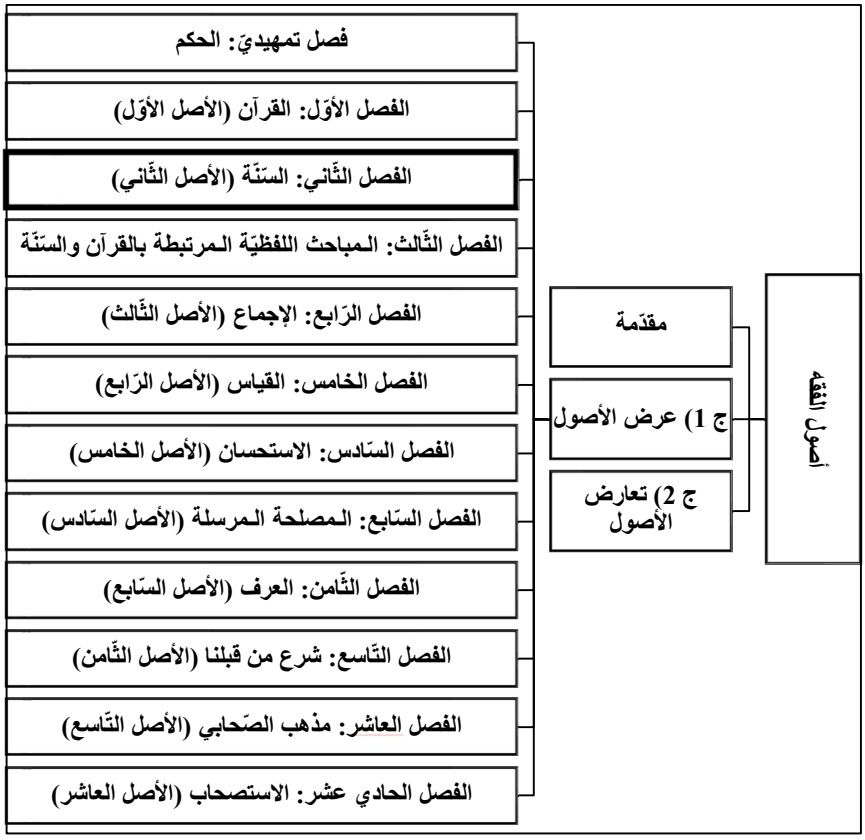
[834] إنّ حديث من يتحدّث عن مصحف يوهم بأنّ الاختلاف بين النّصّ الذي لدى ابن مسعود رضي الله عنه (أو لدى غيره) والنّصّ الذي لدى البقيّة هو اختلاف كامل، والحال أنّ جهة الاتّفاق بين النّصّ الأوّل والنّصّ الثّاني أكبر بكثير من جهة الاختلاف، بل إنّ جهة الاختلاف لا تكاد ترى إذا وضعت إلى جانب جهة الاتّفاق. انظر حول هذه المصاحف: محمّد بن عبد الرّحمان بن محمّد الطّاسان، المصاحف المنسوبة للصّحابة والرّدّ على الشّبهات المثارة حولها. عرض ودراسة، دار التّدمريّة، الرّياض، ط 1، 1433 هـ/ 2012 م.

[835] انظر الفقرة 237.

أن يقع في التّناقض – أن لا يوقن بأنّ المصحف الذي بين أيدينا اليوم هو القرآن نفسه.

وما قيل أعلاه عن القرآن يُقال أيضا عن جزء من السّنّة[836].

(836)



الفصل الثّاني:
السّنّة الشّريفة

245 تعريف السّنّة ◊ السّنّة هي ما نقل عن النّبيّ محمّد ﷺ من قول (غير القرآن الكريم) أو فعل أو تقرير[837].

---

[837] انظر مثلا: محمّد محمّد أبو زهو، الحديث والمحدّثون، دار الكتاب العربيّ، بيروت – لبنان، 1404 هـ/ 1984 م، ص 9.

وجاء في معجم مصطلح الحديث النّبويّ (مجمع اللغة العربيّة، جمهوريّة مصر العربيّة، 1422 هـ/ 2002 م) تحت عبارة "سنّة" (ص 40 وما بعدها): "في اصطلاحات المحدّثين تستعمل مرادفة للحديث. وتستعمل أيضا لديهم بمعنى أوسع من ذلك، لتشمل: ما أضيف إلى النّبيّ ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خِلقيّ أو خُلقيّ، وكذا سيرته ومغازيه، وسائر أحواله في يقظته ومنامه، وبعض أخباره قبل البعثة التي هي برهان على أنّ الله – تعالى – كان يعدّه للرّسالة. وللسّنّة معان أخرى لدى علماء أصول الفقه، والفقهاء [...] فهي عند الأصوليّين: «ما أضيف إلى النّبيّ ﷺ من قول أو فعل أو تقرير»، ولم يدخلوا الصّفات بنوعيها. وهي عند الفقهاء: «الأمر المطلوب في الدّين وليس فرضا أو واجبا، أو هي ما يُثاب على فعله ولا يُعاقَب على تركه»".

والقول هو ألفاظ نطق بها النّبيّ ﷺ، كالحديث الذي رواه البخاري وغيره: إنّما الأعمال بالنّيّات. (م س: معجم مصطلح الحديث، تحت عبارة "قول"، ص 56).

والفعل هو حدث "قام به الرّسول ﷺ مثل: كان ﷺ إذا قام من الليل افتتح صلاته بركعتين خفيفتين. وقد يجتمع القول والفعل منه ﷺ مثل حديث: «خذوا عنّي مناسككُم»". (م س: معجم مصطلح الحديث، تحت عبارة "فعل"، ص 55).

والتّقرير "هو أحد المرويّات التي تروى عن النّبيّ ﷺ وهو أن يفعل أحدٌ فعلا أو يقول قولا بمحضره ﷺ فيسكت ولا ينكره، فيكون ذلك تقريرا لجوازه ومشروعيّته مطلقا. ومثله أن يقع شيء بعيدا عنه ﷺ ثمّ يبلغه بطريق واضح فلا ينكره، ومن ذلك ما روي من أكل الضّبّ على مائدته ﷺ وإن لم يشارك في أكله". (م س: معجم مصطلح الحديث، تحت عبارة "تقرير"، ص 25). ملاحظة: الضّبّ "حيوان من الزّحّافات غليظ الجسم، خشِنُهُ، كثير العُقَدِ بالذّنَبِ". القاموس الجديد للطّلاّب، الشّركة التّونسيّة للتّوزيع، تونس، 1979، تحت كلمة: "ضبّ".

246 عناصر السّنّة ◊ وتتألّف من عنصرين هما: السّند والمتن. والسّند هو "رواة الحديث [...] (و) المتن [...] هو ما ينتهي إليه السّند من ألفاظ الحديث الدّالّة على معانيها"[838]. وهكذا فإنّ المتن يتكوّن من اللفظ ومن المعنى.

"ثمّ إن كلاّ من السّند والمتن لا يرتفع إلى مستوى الدّليل للاستدلال به، أو مستوى الحجّة للاحتجاج به، إلّا إذا كان السّند بمستوى الاعتبار (متواتر، أو نوع من الآحاد كما سنرى) [...] (وكان المعنى المعطى لـ) المتن بمستوى الظّهور. وكِلا هذين المستويين لا يُعرفان إلّا من علم أصول الفقه"[839].

---

[838] محمّد بن محمّد أبو شهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، دار الفكر العربيّ، د م، د ت، ص 18 وما بعدها.

وعن السّند جاء في معجم مصطلح الحديث النّبويّ (م س، تحت عبارة: السّند، ص 41 وما بعدها) أنّه: "في اصطلاح المحدّثين: هو الطّريق إلى المتن. فالحديث عندهم يشمل أمرين: أحدهما المتن، وهو الأقوال أو الأمور المرويّة نفسها؛ والآخر السّند، وهو الطّريق، أي: الرّواة الذين من خلالهم نصل إلى المتن، مع العلاقة الحاصلة بينهم التي تدلّ على الاتّصال أو الانقطاع، ومع الصّيغ التي وقع بها الأداء كحدّثني أو سمعت ونحوهما. فالسّند هو مجموع هذه الثّلاثة التي يعتمد عليها المحدّثون في الحكم على الحديث بالقبول أو الرّدّ".

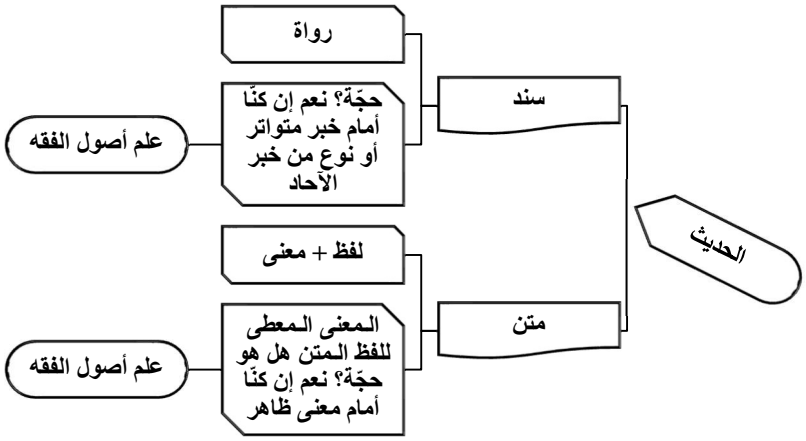
أمّا عن المتن، فجاء في المعجم نفسه (م س، تحت عبارة: متن، ص 60 وما بعدها) أنّه "ما ينتهي إليه السّند من الكلام، أي الأمر المرويُّ نفسه، سواء كان قولا أو فعلا أو تقريرا أو وصفا. فالعبارات الدّالّة على ذلك هي المتن".

[839] عبد الهادي الفضلي، أصول الحديث، مؤسّسة أمّ القرى للتّحقيق والنّشر، بيروت – لبنان، 1421 هـ، ص 66 وما بعدها.

247 تقسيم البحث ◊ ممّا جاء أعلاه نفهم أنّ علم الأصول يهتمّ بالجواب على السّؤال التّالي: هل السّند يجعل من حديث معيَّن حجّة؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب، يُطرح عندها سؤال ثان: أيّ معنى إن أعطي للحديث يكون هو الحجّة؟[840]

فأمّا هذا السّؤال، فتجيب عليه كتب الأصول في مبحث الألفاظ[841]. وأمّا السّؤال الأوّل، فتجيب عليه في المبحث الذي نحن بصدده، أي المبحث المعنون بالسّنّة.

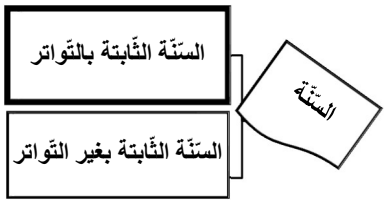
في هذا المبحث، يقول الأصوليّون إنّ السّنّة الحجّة هي التي ثبتت بالتّواتر، والسّنّة الحجّة هي أيضا بعض ما ثبت بغير التّواتر، أي بعض ما يسمّى بالسّنّة الآحاديّة[842].



[840] زيادة على ما سبق يجيب علم الأصول على سؤالين آخرين: السّند الحجّة، لِمَ هو حجّة؟ والمعنى الحجّة، لِمَ هو حجّة؟

[841] انظر الفقرة 254 وما يعدها.

[842]



الفقرة الأولى: السّنّة الثّابتة بالتّواتر

248 ما قيل في مبحث القرآن يُقال هاهنا ◊ قد يُختلف في حديث معيّن، وتحديدا في تواتره. مثال ذلك حديث "من كذب عليّ متعمّدا فليتبوّأ مقعده من النّار" الذي يقول البعض إنّه غير متواتر[843] ويقول البعض الآخر إنّه متواتر[844]. هنا نحن أمام نزاع صغرويّ، وهو يدخل في علم الحديث.

وقد يُختلف في إفادة التّواتر لليقين، فيقول البعض إنّه لا يفيده[845]، ويقول البعض المتبقّي إنّه يفيده. هذا البحث كبرويّ، ويدخل في علم الأصول. ولقد رأينا في مبحث القرآن أنّ الموقف القائل بأنّ التّواتر لا يفيد اليقين هو موقف يخالف ما يقول به علم المنطق[846]. وما قيل هناك على هذا المستوى – وعلى مستويات أخرى، مثل طبقات التّواتر، وأقسامه، وغير ذلك – يصحّ هاهنا أيضا[847].

فمثلا – إذا أخذنا مسألة الطّبقات – وجدنا، فيما يخصّ حديث "إنّما الأعمال بالنّيّات" أنّه قد انفرد به من طبقة الصّحابة عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، وانفرد

---

[843] حمّادي ذويب، م س، ص 197 وما بعدها.

[844] "وقد ساق السّيوطي طرق هذا الحديث المتواتر فبلغ نيّفا وتسعين طريقا، وقال: وذكر ابن منده في مستخرجه أنّ هذا الحديث أيضا ورد من طريق اثنين وعشرين صحابيّا. قال العلماء: إنّ هذا التّواتر العجيب لهذا الحديث عن النّبيّ ﷺ يدلّ على أنّه كان يعلم أنّ حديثه سوف يُروى، وأنّه يدخل فيه الغثّ". محمّد لقمان السّلفي، اهتمام المحدّثين بنقد الحديث سندا ومتنا ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم، دار الدّاعي للنّشر والتّوزيع ومركز العلاّمة ابن الباز للدّراسات الإسلاميّة، الرّياض، ط 2، 1420 هـ، ص 33.

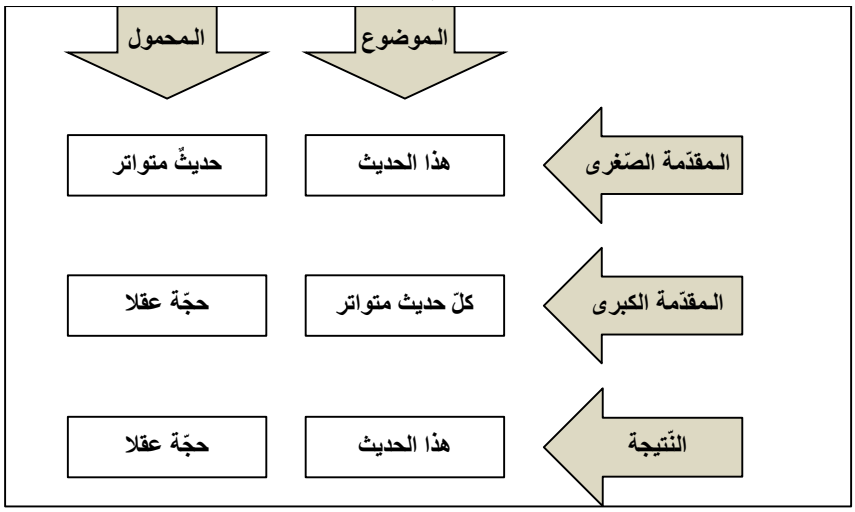
[845] حمّادي ذويب، م س، ص 207 وما بعدها.

[846] انظر الفقرة 218 وما بعدها.

[847] زيادة على ما جاء حول المتواتر في مبحث القرآن، قد ينبغي أن نزيد ما أتى في معجم مصطلح الحديث النّبويّ (م س، تحت عبارة: متواتر، ص 61 وما بعدها)، ومفاده أنّ المتواتر "هو الخبر الذي

رواه جمعٌ، كثير، يَحكُمُ العقلُ باستحالة تواطُئهم على الكذب أو حدوثِه منهم اتّفاقا، وقد رووه عن مثلهم في كلّ طبقةٍ من الابتداء إلى الانتهاء، وكان مستنَدُ انتهائهم في ذلك الحسَّ من رؤية أو سماع أو نحوهما. فإذا تخلّف أيّ من هذه الشّروط الخمسة، كان الخبر آحادا لا متواترا. والمتواتر نوعان عند المحدّثين: أوّلهما المتواتر اللفظيّ، وهو ما اتّفق رواته في لفظه ومعناه كحديث «مَنْ كَذَبَ عليّ متعمِّداً فليتبوّأْ مقعدَهُ من النّار». ولا يضرّ اختلافهم في اليسير من ألفاظه كرواية «من قال عليّ ما لم أقل، فلْيلجْ أو فليتبوّأ مقعده من النّار». والآخر المتواتر المعنويّ، كأن تروى أحاديث كثيرة تشترك في إثبات أمرٍ واحد وإن لم تتّفق لفظا، مثلُ رفع اليدين في الدّعاء، فقد روي ذلك عن النّبيّ ﷺ في نحو مائة حديث، في أحوال مختلفة، لم يتواتر كلُّ واحد منها على حِدَتِهِ، لكن القدْر المشترك منها قد تواتر بحسب المعنى والمجموع".

وفيما يخصّ حجّيّة المتواتر، فيمكن نظم قياس حمليّ:



به تابعيّ، ثمّ تواتر في الطّبقة الثّالثة وما بعدها. وعليه فإنّه لا يدخل في صنف الحديث الثّابت بالتّواتر والمفيد لليقين[848].

249 كمّ السّنّة المتواترة ◊ والمتواتر من السّنّة القوليّة – عند من يقول بوجوده – قليل[849]. أمّا المتواتر من السّنّة الفعليّة فكثير، منه السّنّة الواردة في كيفيّة الصّلاة، والحجّ، وغير ذلك[850].

بعد السّنّة المتواترة تأتي السّنّة الثّابتة بغير التّواتر[851].

الفقرة الثّانية: السّنّة الثّابتة بغير التّواتر (السّنّة الآحاديّة)

250 التّعريف ◊ سنّة الآحاد هي ما رواه عن رسول الله ﷺ واحد أو أكثر لم يبلغوا حدّ التّواتر. وهي نوعان: سنّة مقبولة (وهي التي اتّصل سندها بنقل العدل الضّابط

---

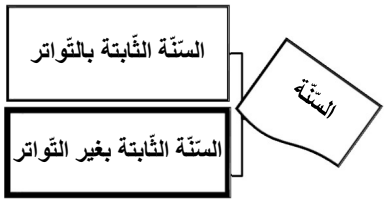
[848] محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 106.

[849] حول الأحاديث المتواترة انظر: جلال الدّين السّيوطي، قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، تحقيق خليل محيي الدّين الميس، المكتب الإسلاميّ، ط 1، 1405 هـ/ 1985 م؛ محمّد بن جعفر الكتّاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، دار الكتب السّلفيّة، مصر، د ت.

[850] محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 106.

وثمّ من يقبل بالقرآن ويرفض السّنّة ويسمّي نفسه لأجل هذا بالقرآنيّ. هذا الموقف يحوي تناقضا لأنّ القرآن ثبت بالتّواتر كما تقدّم، اللهمّ إلّا أن يقول هذا القائل بأنّه لا يوجد حديث واحد ثبت بالتّواتر. لكنّ هذا القول لا يمكن أن يصمد خاصّة أمام السّنن الفعليّة التي أوردناها في المتن.

[851]



عن مثله من مبدئه إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علّة)، وأخرى مردودة (ما لم يتّصل إسنادها كذلك)[852].

251 **الحجّيّة** ◊ وأقصى ما تفيده سنّة الآحاد، إذا كانت من قسم السّنّة المقبولة، هو الظّنّ[853] بصدورها عن الرّسول ﷺ. والظّنّ ليس علما، والقرآن نهى عن الأخذ بما ليس علما[854].

لأجل هذا السّبب قال البعض (ممّن ينتمي إلى المذاهب السّنّيّة أو ممّن ينتمي إلى مذاهب أخرى) بعدم حجّيّة خبر الواحد، وبعدم العمل به[855]. لكنّ الغالبيّة (من مختلف المذاهب) رأت العكس[856].

---

[852] محمّد محمّد أبو زهو، م س، ص 25.

وجاء في معجم مصطلح الحديث النّبويّ (م س، تحت عبارة: آحاد، ص 1): "خبر الآحاد، ويقال له خبر الواحد، هو ما ليس متواترا من الرّوايات وإن رواه جماعة [...] وينقسم [...] إلى مقبول يصلح للعمل به كالصّحيح والحسن، وإلى مردود لا يُعمَل به كأنواع الضّعيف [...] وأكثر الأحاديث من قبيل الآحاد، وأقلّها من المتواتر، بل هو نادر".

[853] المقصود بالظّنّ هنا التّصديق بنسبة تفوق الخمسين في المائة لكنّها لا تبلغ نسبة العلم، أي نسبة المائة بالمائة أو نسبة تلامسها إن نحن تحدّثنا في إطار العلم واليقين القائم على أساس حساب الاحتمالات (انظر الفقرة 263، الهامش).

وتنبغي ملاحظة أنّ القول إنّ خبر الآحاد يفيد الظّنّ هو قول مجمع عليه. انظر: الشّريف حاتم بن عارف العوني، اليقينيّ والظّنّيّ من الأخبار. سجال بين الإمام أبي الحسن الأشعريّ والمحدّثين، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط 2، 1432 هـ/ 2013 م، ص 81 وما بعدها.

[854] انظر الآية 36 من سورة الإسراء: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾، والآية 36 من سورة يونس: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾، والآية 28 من سورة النّجم: ﴿**وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾.

[855] محمّد محمّد أبو زهو، م س، ص 25 وما بعدها.

انظر أيضا عنوان "تاريخ نشوء القول بعدم الاحتجاج إلّا باليقينيّ من الأقوال" وذلك في: الشّريف حاتم بن عارف العوني، م س (اليقينيّ والظّنّيّ من الأخبار. سجال بين الإمام أبي الحسن الأشعريّ والمحدّثين)، ص 27 وما بعدها.

وللأوائل حجج وللثّانين كذلك.

وأهمّ حجج الأوائل هي ما سبق، أي أنّ سند الآحاد لا يفيد العلم (أو اليقين أو القطع) بأنّ المتن قد صدر عن الرّسول ﷺ، والقرآن قد منع اعتماد ما ليس علما. أمّا الثّانين، فمع إقرارهم بصحّة هذه الحجّة، إلّا أنّهم يرون ما قلنا إنّهم يرون، ويقدّمون حججا كثيرة على ذلك، أهمّها تلك التي جاءت على لسان الشّيخ محمّد رضا المظفّر ومن قبله على لسان الإمام الجويني.

لكن قبل إيراد ما قاله هذان الأصوليّان، ينبغي التّمهيد بكلام للغزالي مفاده أنّ أصل العلم بالأحكام الشّرعيّة من واجبات ومحرّمات وغير ذلك هو "السّماعُ من صاحب الشّرع. والسّماع منه يورث العلم. إلّا أنّ هذا لا يمكن تحصيل العلم القطعيّ فيه على الإطلاق في حقّ كلّ شخص وفي كلّ واقعة، بل لابدّ من الاكتفاء بالظّنّ فيه ضرورة في طريقين: أحدهما في المستمعين، فإنّ الخلق في عصر النّبيّ ﷺ انقسموا إلى من شاهد فسمع وتحقّق فعرف، وإلى من غاب فسمع من المبلّغين وآحاد الأمراء والولّاة فاستفادوا ظنّا من قولة الآحاد، ولكن وجب عليهم العمل بالظّنّ للضّرورة. فإنّ النّبيّ ﷺ عجز عن إسماع كلّ واحد بنفسه من غير واسطة، ولم يشترط أن تتواتر عنه كلّ كلمة في كلّ واقعة لتعذّره. والعلم يحصل بأحد هذين المسلكين، وهو متعذّر قطعا"[857].

---

[856] محمّد محمّد أبو زهو، م س، ص 25 وما بعدها.

[857] أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنيّة، حقّقه وقدّم له: عبد الرّحمان بدوي، الدّار القوميّة للطّباعة والنّشر، القاهرة، 1383 هـ/ 1964 م، ص 87 وما بعدها.

بعبارة مختلفة: إبلاغ الأحكام من الشّارع إلى المكلّفين يكون بالكلام (بالإضافة إلى الفعل وإلى عدم الكلام). ومن يسمع الكلام مباشرة من الرّسول ﷺ، يحصل لديه العلم بالأحكام. فالحسّ، كما تقدّم[858]، هو أحد وسائل الإثبات التي تفيد العلم. والمستمعون للكلام (أو المشاهدون لأفعال الرّسول ﷺ أو الحاضرون لتقريراته) قد يكون عددهم كبيرا. هنا تفتح إمكانيّة نقل سنّة الرّسول القوليّة (أو الفعليّة أو التّقريريّة) بواسطة التّواتر.

لكن ما سبق من وصول الحكم بالحسّ أو بالتّواتر متعذّر في حقّ بعض الأشخاص وفي حقّ بعض الحالات. هنا نكون أمام الآحاد. والآحاد (وتحديدا خبر الثّقة) يفيد الظّنّ. لكنّ الذين يقولون بالأخذ به يقدّمون حججا أهمّها واحدة قلنا منذ قليل إنّا سنوردها على لسان الشّيخ المظفّر وعلى لسان الإمام الجويني.

فإذا بدأنا بما قاله الأوّل، وجدنا أنّ حاصله ما يلي: "من المعلوم – قطعا الذي لا يعتريه الرّيب – استقرار بناء العقلاء [...] واتّفاق سيرتهم العمليّة على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، على الأخذ بخبر من يثقون بقوله ويطمئنّون إلى صدقه ويأمنون كذبه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثّقات. والمسلمون [...] كسائر النّاس جرت سيرتهم العمليّة على مثل ذلك في استفادة الأحكام الشّرعيّة من القديم إلى يوم النّاس هذا، لأنّهم متّحدو المسلك والطّريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الأحكام الشّرعيّة. وإذا ثبتت سيرة العقلاء من النّاس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثّقة، فإنّ الشّارع المقدّس متّحد المسلك معهم، لأنّه منهم، بل هو رئيسهم، فلا بدّ أن نعلم بأنّه متّخذ لهذه الطّريقة العقلائيّة كسائر النّاس ما دام أنّه لم يثبت لنا أنّ له في تبليغ الأحكام طريقا خاصّا مخترعا منه، غير طريق العقلاء، ولو كان له طريق خاصّ قد اخترعه غير

---

[858] انظر الفقرة 224.

مسلك العقلاء لأذاعه وبيّنه للنّاس، ولظهر واشتهر، ولمَا جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر. وهذا الدّليل قطعيّ لا يداخله الشّكّ، لأنّه مركّب من مقدّمتين قطعيّتين: 1 – ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثّقة والأخذ به. 2 – كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشّارع لهم، واشتراكه معهم، لأنّه متّحد المسلك معهم"[859].

بعبارة أخرى: السّنّة – التي سندها راو واحد ثقة – ظنّيّة، والظّنّ لا يؤخذ به علميّا لأنّه قد يطابق الواقع وقد لا يطابقه (الثّقة نعم لا يكذب، لكنّه قد يخطئ). لكن ثمّ أمران:

الأمر الأوّل أنّ سيرة العقلاء في جميع المجتمعات جرت على تبليغ مقاصدهم بواسطة الثّقات. هذه القضيّة قطعيّة، ويكفي للقول بقطعيّتها ويقينيّتها وعِلْميّتها البحث في مختلف المجتمعات وفيما استقرّ لديهم من سِيَرٍ وتصرّفات. إضافة إلى هذه القضيّة ثمّ أخرى. حاصل هذه الأخرى أنّ الشّارع الإسلاميّ اتّبع تلك السّيرة فيما يخصّ تبليغ أحكامه ولم يخالفها. هذه القضيّة لا يمكن إثبات صحّتها مباشرة (أو لنفترض ذلك)،

---

[859] الشّيخ محمّد رضا المظفّر، أصول الفقه، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين بقم، قم، 1383 هـ، ج 3، ص 96 وما بعدها.

هذا وإنّ السّيّد محمّد باقر الصّدر لا يوافق على أمر جاء في المقتطف، إذ يقول: "كشف السّيرة العقلائيّة عن إمضاء الشّارع إنّما هو بملاك دلالة السّكوت عنها على الإمضاء، لا بملاك أنّ الشّارع سيّد العقلاء وطليعتهم فما يصدق عليهم يصدق عليه، كما يظهر من بعض الأصوليّين؛ وذلك لأنّ كونه كذلك بنفسه يوجب احتمال تميّزه عنهم في بعض المواقف، وتخطئته لهم في غير ما يرجع إلى المدركات السّليمة الفطريّة لعقولهم، كما هو واضح". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة 2، ص 235.

لذا ينبغي افتراض نقيضها[860]، وهو أنّ الشّارع لم يتّبع السّيرة المذكورة واعتمد طريقا خاصّة به. هذه القضيّة – لو كانت صحيحة – لكنّا قد وجدنا الشّارع – وهو الحكيم – قد بيّن أنّه فعل ما سبق من ابتعاد عن سيرة العقلاء، بل ولأوصل ذلك بواسطة كلام واضح وصريح ومتكرّر إلى المعنيّين به، ولبلغنا هذا البيان لهم؛ فهو ممّا يشيع وينتشر حتما لو كان قد وُجد. لكن لم يبلغنا شيء من هذا. هذا يعني أنّ القضيّة النّقيض التي تمّ افتراضها خاطئة. كما يعني في الوقت نفسه أنّ القضيّة المنطلق

[860] نقول عن شيئين إنّهما متناقضان حين لا يمكن أن يكونا صحيحين معا ولا خاطئين معا (انظر الفقرة 89). هذا يعني أنّه متى ثبتت لدينا صحّة أحدهما، فقد ثبت بالمناسبة نفسها خطأ الآخر. وإذا ثبت لدينا خطأ أحدهما، فقد ثبتت لدينا بالمناسبة نفسها صحّة الآخر.

منها (الشّارع الإسلاميّ اتّبع وأمضى سيرة العقلاء فيما يخصّ تبليغ أحكامه ولم يخالفها[861]) هي الصّحيحة[862].

[861] قيل أعلاه (الفقرة 245) إنّ من أقسام السّنّة التّقرير (تقرير الرّسول ﷺ وفعله أدلّة شرعيّة غير لفظيّة. إلى جانبهما توجد السّنّة القوليّة، وهي دليل لفظيّ شرعيّ). والتّقرير هو سكوت الشّارع عن تصرّف يحصل أمامه أو بعلمه، ومن المفروض، بحكم وظيفته التّشريعيّة، أن يردع عنه لو لم يكن موافقا عليه. والتّصرّف الممضى يمكن أن يكون مأتاه شخص (مثلا أن يأكل فرد أو مجموعة صغيرة من الأفراد في طعامهم لحم حيوان معيّن – ضبّ مثلا – أمام رسول الله ﷺ، الذي لم يأكل معهم ولم ينههم عن أكله)، ويمكن أن "يكون نوعيّا كالسّيرة العقلائيّة، وهي عبارة عن ميل عامّ عند العقلاء نحو سلوك معيّن دون أن يكون للشّرع دور إيجابيّ في تكوين هذا الميل، ومثال ذلك الميل العامّ لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم أو خبر الثّقة أو باعتبار الحيازة سببا لتملّك المباحات الأوّليّة. والسّيرة العقلائيّة بهذا المعنى تختلف عن سيرة المتشرّعة التي تقدّم (سنورد مباشرة بعد هذا المقتطف تعريف سيرة المتشرّعة الذي قال المؤلّف إنّه قد أورده بعدُ) أنّها إحدى الطّرق لكشف صدور الدّليل الشّرعيّ. فإنّ سيرة المتشرّعة – بما هم كذلك – تكون عادةً وليدة البيان الشّرعيّ. ولهذا تعتبر كاشفةً عنه كشف المعلول عن العلّة. وأمّا السّيرة العقلائيّة فمردّها – كما عرفنا – إلى ميل عامٍّ يوجد عند العقلاء نحو سلوك معيّن، لا كنتيجة لبيان شرعيّ، بل نتيجة العوامل والمؤثّرات الأخرى التي تتكيَّف وفقاً لها ميول العقلاء وتصرّفاتهم. ولأجل هذا لا يقتصر الميل العامّ الذي تعبّر عنه السّيرة العقلائيّة على نطاق [...] (المسلمين المعاصرين لوقت التّشريع) خاصّة، لأنّ الدّين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل. وبهذا يتّضح أنّ السّيرة العقلائيّة لا تكشف عن البيان الشّرعيّ كشف المعلول عن العلّة، وإنّما تدلّ على الحكم الشّرعيّ عن طريق دلالة التّقرير بالتّقريب التّالي، وهو: أنّ الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوك معيّن يعتبر قوّةً دافعةً لهم نحو ممارسة ذلك السّلوك. فإذا سكتت الشّريعة عن ذلك الميل ولم يردع [...] (الشّارع) عن السّيرة مع معاصرته لها، كشف ذلك عن الرّضا بذلك السّلوك وإمضائه شرعاً. ومثال ذلك: سكوت الشّريعة عن الميل العامّ عند العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم، وعدم ردع [...] (الشّارع) عن ذلك، فإنّه يدلّ على أنّ الشّريعة تُقِرّ هذه الطّريقة في فهم الكلام، وتوافق على اعتبار الظّهور حجّة، وإلّا لمنعت الشّريعة عن الانسياق مع ذلك الميل العامّ، وردعت عنه في نطاقها الشّرعيّ". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، الحلقة الأولى، ج 1، ص 97 وما بعدها.

نأتي الآن إلى تعريف سيرة المتشرّعة: فمن وسائل إثبات الدّليل الشّرعيّ اللفظيّ التّواتر كما رأينا، ويُضاف إليه في بعض كتب الأصول ما يسمّى بسيرة المتشرّعة. و"هي السّلوك العامّ [...] (للمسلمين) في عصر [...] (التّشريع). وهذا السّلوك العامّ، إذا حلّلناه إلى مفرداته، ولاحظنا سلوك كلّ واحد بصورة مستقلّة، نجد أنّ سلوك الفرد [...] الواحد في عصر التّشريع يعتبر قرينةَ إثبات ناقصة على صدور بيان شرعيّ يقرّر ذلك السّلوك، ونحتمل في نفس الوقت أيضاً الخطأ والغفلة وحتّى التّسامح. فإذا عرفنا أنّ فردين في عصر التّشريع كانا يسلكان نفس السّلوك [...] ازدادت قوّة الإثبات. وهكذا تكبر قوّة الإثبات حتّى تصل إلى درجة كبيرة عندما نعرف أنّ ذلك السّلوك كان سلوكاً عامّاً يتّبعه جمهرة [...] (المسلمين) في عصر التّشريع، إذ يبدو من المؤكّد حينئذ أنّ سلوك هؤلاء جميعاً لم ينشأ عن خطأ أو غفلة أو تسامح، لأنّ الخطأ والغفلة أو التّسامح قد يقع فيه هذا أو ذاك، وليس من المحتمل أن يقع فيه جمهرة [...] (المسلمين) في عصر التّشريع جميعاً. وهكذا نعرف أنّ السّلوك العامّ مستند إلى بيان شرعيّ [...] (هذه هي سيرة المتشرّعة، وهي) في الغالب تؤدّي إلى الجزم بالبيان الشّرعيّ ضمن شروط [...] (معيّنة) مبنيّة على تراكم الاحتمالات وتجمّع القرائن". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الأولى، ج 1، ص 94 وما بعدها.

(862) يمكن أن نعيد ما جاء في المتن، فنقول إنّ لدينا:

– قضيّة قطعيّة: إبلاغ المقاصد عن طريق الثّقات سيرة عقلائيّة.

– قضيّة أخرى قطعيّة بدورها: الشّارع اتّبع تلك السّيرة.

– قياس الخَلْف أو الخُلْف: هو القياس الذي يقع فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، وهو مركّب من قياسين: أحدهما اقترانيّ شرطيّ مؤلّف من شرطيّة متّصلة وحمليّة، والثّاني استثنائيّ.

– المطلوب إثباته: "الشّارع اتّبع سيرة العقلاء: أبلغ مقاصده بواسطة الثّقات".

– نبدأ بتأليف القياس الاقترانيّ الشّرطيّ، فنقول:

"لو لم يصدق (الشّارع اتّبع ...)، لصدق نقيضه (الشّارع لم يتّبع ...) ← صغرى شرطيّة.

الشّارع يبيّن الابتعاد/ البيان وصلنا ← كبرى حمليّة مسلّمة.

لو لم يصدق (الشّارع اتّبع ...)، لصدق (الشّارع لم يبيّن/ البيان لم يصلنا).

هذه النّتيجة نجعلها مقدّمة في القياس الاستثنائيّ. ثمّ نستثني نقيض التّالي، لأنّ عينه محال بحسب الفرض، فعندئذ تصبح النّتيجة هي عين المطلوب هكذا:

1– لو لم يصدق (الشّارع اتّبع...)، لصدق (الشّارع لم يبيّن/ البيان لم يصلنا) ← المقدّمة الأولى للاستثنائيّ.

الأمر الثّاني أنّ سيرة العقلاء في جميع المجتمعات جرت على الأخذ بالخبر الذي يجيء به ثقة. هذه القضيّة قطعيّة، ويكفي للقول بقطعيّتها وبيقينيّتها وبعلميّتها البحث في مختلف المجتمعات وفيما استقرّ لديهم من سير وتصرّفات. إضافة إلى هذه القضيّة ثمّ أخرى. حاصل هذه الأخرى أنّ الشّارع الإسلاميّ أمضى تلك السّيرة فيما يخصّ

2- لكن الشّارع يبيّن/ البيان يصلنا ← المقدّمة الثّانية.

النّتيجة هي: الشّارع اتّبع ... ← المطلوب.

زيادة على ما سبق، يمكن أن نقول ما جاء أعلاه بعبارات السّيّد محمّد باقر الصّدر: لو كان الشّارع قد ردع "عن السّيرة لوصل إلينا، والتّالي باطل، لأنّ المفروض عدم وصول الرّدع، فالمقدّم مثله. ووجه الشّرطيّة: أنّ الرّدع عن سيرة عقلائيّة مستحكمة لا يتحقّق بصورة جادّة بمجرّد نهي واحد أو نهيين، بل يجب أن يتناسب حجم الرّدع مع قوّة السّيرة وترسّخها، فالرّدع إذن يجب أن يتمثّل في نواهٍ كثيرة، وهذه النّواهي بنفسها تخلق ظروفاً مناسبةً لأمثالها، لأنّها تُلفِت أنظار الرّواة إلى السّؤال، وتكثر الأسئلة والأجوبة، والدّواعي متوفّرة لضبط هذه النّواهي من قِبل الرّواة، فيكون من الطّبيعيّ أن يصل إلينا شيء منها. وفي حالة عدم وصول شيء – بالقدر الذي تفترضه الظّروف المشار إليها – نستكشف عدم صدور الرّدع". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 250. وإضافة إلى ما جاء في المتن من إثبات غير مباشر، يمكن التّفكير في إثبات مباشر لصحّة القضيّة التي مفادها أنّ الشّارع الإسلاميّ يقبل إيصال أحكامه بواسطة خبر الواحد الثّقة. فمن جهة لدينا الحوادث الآتية: رجوع أهل قباء عن القِبلة بخبر واحد، وإراقة الخمر بخبر واحد (عارف العوني، م س: اليقينيّ والظّنّيّ من الأخبار. سجال بين الإمام أبي الحسن الأشعريّ والمحدّثين، ص 92 وصفحة 98) وإرسال النّبيّ ﷺ من يعلّم النّاس دينهم في البلاد البعيدة. فإذا كانت كلّ واحدة من هذه الحوادث خبر واحد لا خبرا متواترا، لم نكن أمام إثبات مباشر (يقينيّ) لصحّة القضيّة المذكورة منذ قليل، لكن إذا أدّى جمع هذه الحوادث ومثيلاتها إلى تواتر معنويّ للقضيّة، كنّا أمام إثبات مباشر لصحّتها.

انظر كذلك ما جاء أعلاه عند الغزالي.

انظر أيضا الحجج التي جاءت عند ابن القيّم: ابن قيّم الجوزيّة، مختصر الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، تحقيق سيّد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1412 هـ/ 1992 م، ص 550 وما بعدها. قرّب من: عادل مصطفى، المغالطات المنطقيّة، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، 2007، ص 243 وما بعدها.

اعتماد أحكامه، أي أوجب استخراج أحكامه من الخبر الذي يرويه عنه ثقة. هذه القضيّة لا يمكن إثبات صحّتها مباشرة (أو لنفترض ذلك)، لذا ينبغي افتراض نقيضها، وهو أنّ الشّارع لم يمض السّيرة المذكورة. هذه القضيّة – لو كانت صحيحة – لكنّا قد وجدنا الشّارع – وهو الحكيم – قد بيّن أنّه فعل ما سبق من ابتعاد عن سيرة العقلاء ونهي عن اعتمادها، بل ولأوصل ذلك بواسطة كلام واضح وصريح ومتكرّر إلى المعنيّين به، ولبلغنا هذا البيان لهم؛ فهو ممّا يشيع وينتشر حتما لو كان قد وُجد. لكن لم يبلغنا شيء من هذا. هذا يعني أنّ القضيّة النّقيض التي تمّ افتراضها خاطئة. كما يعني في الوقت نفسه أنّ القضيّة المنطلق منها (الشّارع الإسلاميّ أمضى سيرة العقلاء فيما يخصّ أخذ أحكامه عمّن يروونها عنه من الثّقات) هي الصّحيحة[863].

وهكذا لدينا مقدّمتان كلاهما قطعيّ:

---

(863) لدينا:

– قضيّة قطعيّة: الأخذ بخبر الثّقات سيرة عقلائيّة.

– قضيّة أخرى قطعيّة بدورها: الشّارع أمضى تلك السّيرة فيما يخصّ اعتماد أحكامه.

– قياس الخَلْف أو الخُلْف:

نبدأ بتأليف القياس الاقترانيّ الشّرطيّ، فنقول:

"لو لم يصدق (الشّارع أمضى ...)، لصدق نقيضه (الشّارع لم يمضي ...) ← صغرى شرطيّة.

الشّارع يبيّن الابتعاد/ البيان وصلنا ← كبرى حمليّة مسلّمة.

لو لم يصدق (الشّارع أمضى ...)، لصدق (الشّارع لم يبيّن/ البيان لم يصلنا).

هذه النّتيجة نجعلها مقدّمة في القياس الاستثنائيّ. ثمّ نستثني نقيض التّالي، لأنّ عينه محال بحسب الفرض، فعندئذ تصبح النّتيجة هي عين المطلوب هكذا:

1– لو لم يصدق (الشّارع أمضى...)، لصدق (الشّارع لم يبيّن/ البيان لم يصلنا) ← المقدّمة الأولى للاستثنائيّ.

2– لكن الشّارع يبيّن/ البيان يصلنا ← المقدّمة الثّانية.

النّتيجة هي: الشّارع أمضى ... ← المطلوب.

المقدّمة الأولى أنّ العقلاء جرت سيرتهم على الأخذ بخبر الثّقة.

المقدّمة الثّانية: أنّ الشّارع لم ينه عن هذه السّيرة.

وبواسطة هاتين المقدّمتين القطعيّتين يصير خبر الثّقة خبرا يقينيّا على مستوى التّعبّد لا خبرا ظنّيّا.

وفي هذا المعنى يقول إمام الحرمين الجويني: "فإن قيل معظم متضمّن مسائل الشّريعة ظنون، قلنا: ليست الظّنون فقها، وإنّما الفقهُ العلمُ بوجوب العمل عند قيام الظّنون. وقال المحقّقون: أخبار الآحاد وأقيسة الفقه (إذن يضيف الإمام مسألة لا تعنينا الآن بل في وقت لاحق، وهي مسألة حجّيّة القياس) لا توجب عملا لذواتها، وإنّما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلّة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار الآحاد وإجراء الأقيسة"[(864)].

---

(864) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمّد الجويني، البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1418 هـ/ 1997 م، ج 1، ص 8.

فإذا أردنا الفكرة نفسها بلسان الغزالي، وجدناه يقول (وهو يردّ على الذين يحتجّون بالنّصوص التي تنهى عن الأخذ بالظّنّ): "إذا علمنا أنّا إذا ظننّا كون زيد في الدّار، حرُم علينا الرّبا في البُرّ، ثمّ ظننّا، كان الحكم مقطوعا به لا مظنونا". أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميريّة ببولاق، مصر، 1324 هـ، ج 2، ص 257.

ويضيف الغزالي في صفحة 272: "وقد عرفنا أنّ الصّحابة رضي الله عنهم عوّلوا على الظّنّ، فعلمنا أنّهم فهموا من النّبيّ عليه السّلام قطعا إلحاق الظّنّ بالقطع".

قارن مع: الغزالي (أبو حامد)، أساس القياس، حقّقه وعلّق عليه وقدّمه فهد بن محمّد السّرحان، مكتبة العبيكان، الرّياض، 1413 هـ/ 1993 م، ص 58 وما بعدها.

انظر كذلك الغزالي وهو يفرّق في كتاب معيار العلم بين وجود الحكم وهو ظنّيّ (عقلا) ووجوب العمل بالحكم وهو قطعيّ (عقلا): "ولذلك نحكم في الفقهيّات الظّنّيّة بأنّ العلم عند ظهور الظّنّ واجب عقلا، فيكون العمل مظنونا ووجود الحكم مظنونا، ولكن وجوب العمل قطعيّ، إذ عُلِم بدليل قطعيّ إقامة الشّرع غالب الظّنّ مقام اليقين في حقّ وجوب العمل، فكون الحكم مظنونا لم يمنعنا من القطع

بما قطعنا به". الغزالي، معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1410 هـ/ 1990 م، ص 245.

انظر أيضا من يقول إنّ خبر الواحد لا يوجب العلم ولكن يوجب العمل، وذلك عند: الشّريف حاتم بن عارف العوني، م س (اليقينيّ والظّنّيّ من الأخبار. سجال بين الإمام أبي الحسن الأشعريّ والمحدّثين)، ص 104.

ولقد جاء عند أحدهم أنّ (الأصوليّين من السّنّة والشّيعة) "متّفقون على أنّ الدّليل الظّنّيّ لا يُعمَل به إلّا إذا قام عليه دليل قاطع". السّيّد مصطفى جمال الدّين، القياس. حقيقته وحجّيته، دار الهادي، بيروت، ط 1، 1325 هـ/ 2004 م، ص 336.

وفي مكان سابق (ص 211 وما بعدها) فصّل المؤلّف في مسألة الحجّيّة، وقال إنّ الأصوليّين "قسّموا [...] (الحجّيّة) إلى [...] (قسمين: أوّلا، الحجّيّة الذّاتيّة) وهي حجّيّة القطع، وذلك لأنّ القطع طريق ذاتيّ للكشف عن الواقع، أي أنّ الطّريقيّة ليست مجعولة له من الشّارع، بل معنى كونه قطعا: أنّه طريقٌ للمقطوع به بنفسه (و) كشفٌ تامّ عنه. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ الحجّيّة من لوازمه العقليّة الضّروريّة التي يستحيل انفكاكها عنه كاستحالة انفكاك الزّوجيّة عن الأربعة [...] (ثانيا: الحجّيّة المجعولة. ولقد) عرّف الآمدي الظّنّ بأنّه «ترجيح أحد الاحتمالين في النّفس على الآخر من غير قطع». وعرّف العلم بأنّه «صفة يحصل بها لنفس المتّصف بها التّمييز بين حقائق المعاني حصولا لا يتطرّق إليه احتمال نقيضه». ومعنى ذلك أنّ كشف الظّنّ عن الواقع ليس ككشف العلم. فالأوّل يرافقه دائما احتمال المخالفة، والثّاني ليس كذلك. وهذا ما عنيناه بالطّريقيّة الذّاتيّة في العلم، ولازمها العقليّ: صحّة الاحتجاج به. أمّا الظّنّ فليس هو ممّا يصحّ الاحتجاج به لعدم رؤية الواقع من خلاله رؤيةً تامّة، لأنّ طريقيّة بعض الظّنون كخبر الواحد [...] طريقيّة ناقصة. وأمّا الأصول العمليّة كالاستصحاب والبراءة فليست لها طريقيّة أصلا. وكلا النّوعين بحاجة إلى اعتباره من قِبَل الشّارع [...] لإتمام كشف النّاقص منها كالأمارات أو لجعلها حجّة في مقام العمل كالأصول (العمليّة)، بمعنى أن يلغي الشّارع احتمال مخالفة الواقع ويعتبره كأن لم يكن ليكون كشف الظّنّ ككشف العلم. ومن أجل هذا الاعتبار كان عمل المكلّف بمقتضى ما أفادته الظّنون المعتبرة ممّا يصحّ أن يحتجّ به أمام ربّه ويكون له العذر به إن أخطأ الواقع. كما أنّه من جهة ثانية يصحّ للمولى أن يحتجّ على المكلّف إذا لم يعمل بمقتضى الطّرق التي جعلها له لأنّها منجّزة للتّكليف بحقّه. قال شمس الأئمّة السّرخسي: «ثمّ سُمّيت الحجّة في الشّريعة لأنّه يلزمنا حقّ الله تعالى بها على وجه ينقطع به العذر». ثمّ لا بُدّ أن يكون الدّليل على هذا الاعتبار دليلا قاطعا لا يحتمل النّقيض، وإلّا فلو كان غير قاطع، لاحتاج إلى دليل على حجّيته. فإن كان الدّليل

وهكذا ومن خلال ما تقدّم، فإنّ الخبر المتواتر حجّة ببناء العقل، والعقليّ حجّيته ذاتيّة لا تحتاج إمضاءً من الشّارع. أمّا الخبر غير المتواتر الذي مصدره ثقة فحجّة ببناء العقلاء لا ببناء العقل، وهذه الحجّيّة ليست ذاتيّة (فيما يخصّ الأحكام

الثّاني قاطعا، وإلّا احتاج إلى دليل ثالث. وهكذا إمّا أن نصل إلى القطع أو نتسلسل إلى ما لا نهاية. ومن هنا قال شيخنا النّائيني: «طريقيّة كلّ شيء لا بُدّ وأن تنتهي إلى العلم. وطريقيّة العلم لا بدّ وأن تكون ذاتيّة، لأنّ كلّ ما بالغير لا بُدّ وأن ينتهي إلى ما بالذّات وإلّا لزم التّسلسل». ومن هنا اعترف أكثر الأصوليّين بأنّ الأدلّة الظّنّيّة لا تكون حجّة إلّا إذا انتهت إلى القطع باعتبارها من قِبَل الشّارع. قال في كشف البزدوي: «الظّنّ المعتبر هو الذي قام دليل قطعيّ على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظّنّ». وقال البيضاوي في المنهاج: «المجتهد إذا ظنّ الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدّليل القاطع على وجوب اتّباع الظّنّ»".

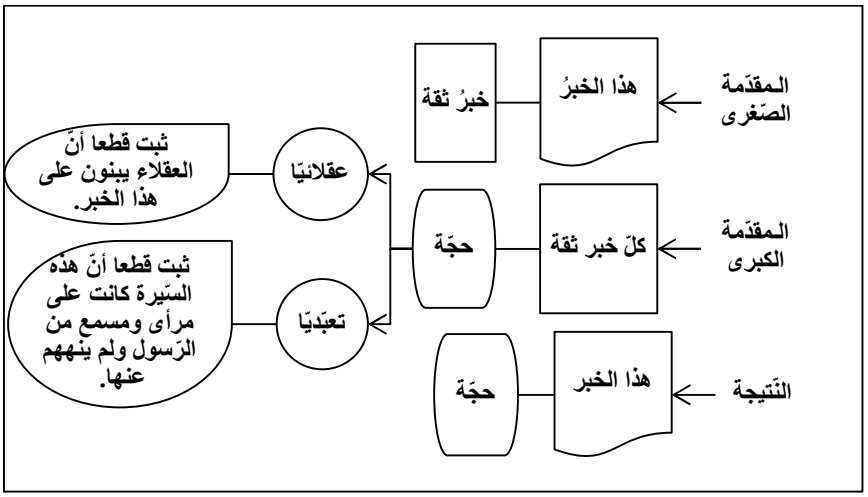
الشّرعيّة) وتحتاج إمضاءً وتقريرا من الشّارع، وهذا الإمضاء موجود، بل مقطوعٌ بوجوده كما بيّنّا[865].

(865)

إثبات كون الحديث مصدره الرّسول ﷺ يتمّ بواسطة خبر:	
متواتر التّواتر وسيلة إثبات تحقّق اليقين بالشّيء الذي تمّ إثباته، أي وسيلة إثبات يحصل بها العلم بالواقع. اليقين والعلم في ذاتهما حجّة. علميّا ثبت الخبر.	غير متواتر في هذه الصّورة لم يتحقّق اليقين بأنّ الحديث جاء على لسان الرّسول ﷺ: لم يحصل العلم بالواقع، بل حصل ظنٌّ. علميّا الظّنّ لا يُعتمد، لأنّه ليس فيه كشف عن الواقع: فقد يصيب الواقع وقد يخطئه. لكن إذا جاء بالخبر ثقة، فقد جرت سيرة العقلاء من النّاس بما فيهم المسلمون على إلغاء احتمال مخالفة الخبر الواقع. إذن خبر الثّقة هو حجّة لدى العقلاء: تمّ نفي احتمال خطأ المخبِر ببناء العقلاء ولم يتمّ نفيه بحكم العقل. هذا غير كاف: لا بدّ من إثبات أنّه حجّة لدى الشّارع. الشّارع متّحد الطّريق مع العقلاء، لأنّه لو كان له طريق آخر لبيّنه. إذن خبر الواحد حجّة عند الشّارع. خبر الواحد دليل قطعيّ لأنّه متكوّن من مقدّمتين قطعيّتين: الأولى: العقلاء يعتمدون خبر الواحد الثّقة الثّانية: الشّارع أمضى سيرة العقلاء.

ببيان آخر، وفيما يخصّ الحديث المتواتر، نجد القياس الذي سبق معنا منذ قليل في الهامش.

أمّا فيما يخصّ خبر وحديث الثّقة، فنجد القياس التّالي:



وثمّ فيما نحن بصدده شبهة تسمّى "شبهة ابن قبّة. وهي شبهة تتّصل بما عليه واقع التعبُّد بالظّنّ من حيث الإمكان والامتناع، والغرض من إثارة هذه الشّبهة هو إثبات استحالة التّعبُّد بالظّنّ عقلا.

"وحسب ما نقله الشّيخ الأنصاري (رحمه الله) يقول ابن قبّة إنَّه يستحيل التّعبُّد بالظّنّ كخبر الواحد، وذلك لدليلين:

"الأوّل: أنَّه لو صحَّ التّعبُّد بالظّنّ فيما يُنقل عن النّبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) لصحَّ التّعبُّد بالظّنّ فيما ينقل عن الله جلَّ وعلا، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به لقيام الإجماع على ذلك، أي لقيام الإجماع على عدم صحّة التّعويل على الظّنون كخبر الواحد فيما لو كان الإخبار عن الله جلَّ وعلا.

"ولعلَّه يُشير إلى عدم صحّة التّعويل على الظّنون في أصول العقيدة، وأنَّه لابدَّ في موردها من القطع.

"الثّاني: أنَّ العمل بالأمارات الظّنّيّة قد يُفضي إلى الوقوع فيما هو حرام واقعاً أو إلى ترك ما هو حلال واقعاً، فلو تعبَّدنا الشّارع بالعمل بالظّنّ، لكان معنى ذلك إيقاع المكلّف في محذور ارتكاب الحرام الواقعيّ لو كان مفاد الأمارة هو حلّيّة ما هو حرام واقعاً وكذلك العكس.

"هذا هو حاصل ما هو منقول عن ابن قبّة في مقام الاستدلال على استحالة التّعبُّد بالظّنّ، وقد قُرّرت هذه الشّبهة بنحو أعمق ممّا أفاده ابن قبّة. ونقرِّر هنا ما أفاده السّيّد الصّدر (رحمه الله) في مقام بيان الإشكال على الجمع بين الحكم الظّاهريّ والواقعيّ، حيث أفاد أنَّ الإشكال على التّعبُّد بالظّنّ من جهتين:

"الجهة الأولى: تتّصل بما يُدركه العقل النّظريّ من استحالة التّعبُّد بالظّنّ، وذلك بتقريبين:

"التّقريب الأوّل: أنَّ التعبُّد بالأمارات الظّنّيّة يلزم منه اجتماع الضّدّين أو المثلين، وكلاهما مستحيل، أمّا استلزامه لاجتماع الضّدّين فلأنَّه لو كان مؤدّى الأمارة الظّنّيّة هو الوجوب وكان الواقع هو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة لكان معنى ذلك هو اجتماع حكمين متضادّين على موضوع واحد، إذ أنَّ الأحكام متضادّة فيما بينها في عالم المبادئ والملاكات كما هو ثابت في محلِّه.

"وأمّا استلزامه لاجتماع المثلين فلأنَّه لو كان مؤدّى الأمارة هو الوجوب مثلا واتّفق أن كان الواقع هو الوجوب أيضاً للزم من ذلك اجتماع حكمين متماثلين على موضوع واحد، وهو مستحيل كما هو واضح.

"وبتعبير آخر: أنَّ التعبُّد بالأمارة يساوق جعل حكم ظاهريّ مناسب لمؤدّى الأمارة، وحينئذ إن كان الحكم المجعول ظاهراً مغايراً للحكم المجعول واقعاً لزم من ذلك اجتماع الضّدّين، وإن كان الحكم الظّاهريّ مسانخاً للحكم الثّابت واقعاً لزم من ذلك اجتماع المثلين، فاستحالة التّعبُّد بالأمارة وجعل الحكم الظّاهريّ ثابتة على أيّ تقدير.

"التّقريب الثّاني: أنَّ التّعبُّد بالظّنّ يلزم منه نقض الغرض، وذلك لأنَّ التّعبُّد بالظّنّ قد يُفوِّت الغرض الواقعيّ للمولى لو كان مؤدّى الأمارة الظّنّيَّة منافياً للواقع، وحينئذ وبعد افتراض إدراك المولى لاستلزام التّعبُّد بالظّنّ وجعل الحكم الظّاهريّ لتفويت الغرض الواقعيّ فإنَّ عدم ترك التّعبُّد بالظّنّ معناه نقض الغرض، وهو مستحيل من جهة أنَّ الغرض علّة تامّة لما يناسبه من فعل أو ترك، ومن الواضح أنَّ المناسب للغرض الواقعيّ هو ترك التّعبُّد بالظّنّ، فيكون ترك التّعبُّد بالظّنّ معلولا للغرض الواقعيّ، ويستحيل تخلُّف المعلول عن علّته التّامّة.

"وتلاحظون أنَّ الاستحالة بهذا التّقريب من مدركات العقل النّظريّ، إذ أنَّ منشأ الاستحالة – بناءً على هذا التّقريب – هو استلزام التّعبُّد بالظّنّ لتخلُّف المعلول عن علّته التّامّة.

"الجهة الثّانية: وهي تتّصل بما يدركه العقل العمليّ من استحالة التّعبُّد بالظّنّ، وحاصل الإشكال من هذه الجهة أنَّ الأحكام الواقعيّة تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، بمعنى أنَّه ما من حكم إلّا وينشأ عن ملاك في متعلّق ذلك الحكم، فلو جعل الشّارع الحجّيَّة للظّنّ واتّفق أن كان مؤدّى الأمارة الظّنّيّة منافياً للواقع لكان ذلك مفضياً إمّا لإيقاع المكلَّف في مفسدة الواقع لو كان الواقع هو الحرمة وكان مؤدّى الأمارة هو الوجوب أو الإباحة مثلا، أو مفضياً لتفويت مصلحة الواقع على المكلَّف لو كان الواقع هو الوجوب – المستلزم لاشتمال متعلّقه على المصلحة – وكان مؤدّى الأمارة هو الحرمة أو الإباحة مثلا.

"ومن الواضح أنَّ تفويت المصلحة على المكلّف أو إيقاعه في المفسدة قبيح، وهذا ما يوجب القطع باستحالة صدوره عن المولى جلَّ وعلا.

"هذا حاصل الشّبهة التي أثارها ابن قبّة على إمكان التّعبُّد بالظّنّ بتقرير من الأصوليّين، وقد أسهب الأصوليّون في "الجواب عن هذه الشّبهة.

"مسلك الطّريقيّة

"وهو المسلك الذي تبنَّاه المحقّق النّائيني والسّيّد الخوئي (رحمهما الله) فيما هو المجعول في الأمارات حيث تبنّيا أنَّ المجعول في الأمارات هو الطّريقيّة، بمعنى أنَّ الشّارع أعطى للأمارة دور الطّريقيّة والكاشفيّة والمحرزيّة للواقع، فهي وإن لم تكن محرزة وكاشفة عن الواقع بذاتها إلّا أنّها بواسطة الجعل الشّرعيّ تأهَّلت لهذا الدّور. وبيان ذلك: هو أنَّ الذي له دور الكشف والمحرزيّة للواقع حقيقة إنَّما هو القطع، فهو بمقتضى ذاته يكشف عن متعلَّقه ويُحرزه، وأمّا الأمارات فليست لها هذه الخاصّيّة بمقتضى ذاتها، وذلك لأنَّ كاشفيّتها غير تامَّة، ومن هنا كان ثبوت هذه الخاصّيّة للأمارة منوطا بالجعل والاعتبار. وبهذا يتّضح أنَّ المراد من مسلك الطّريقيّة في الأمارات هو اعتبار الشّارع الأمارة كاشفة ومحرزة للواقع كإحراز القطع للواقع، غايته أنَّ مُحرزيّة القطع للواقع ذاتيّة للقطع فلا تخضع للجعل والاعتبار، وأمّا مُحرزيّة الأمارة للواقع فيكون بواسطة الجعل، ودور الجعل الشّرعيّ هو تتميم كاشفيّة الأمارة واعتبارها علماً، فيكون لها نفس الدّور الثّابت للقطع وهو الوسطيّة في الإثبات والكاشفيّة عن الواقع، وهذا لا يعني أنَّ الشّارع قد تصرَّف في الواقع وجعل مؤدّى الأمارة وما تكشف عنه واقعاً تنزيلا بل يظلّ الواقع على ما هو عليه فلا تقتضي الأمارة تبدّله كما لا تقتضي صيرورة مؤدّى الأمارة واقعاً تنزيلا، فغاية ما يقتضيه جعل الطّريقيّة للأمارة هو تتميم ما نقص من كاشفيّتها ويبقى الواقع على حاله قد تصادفه الأمارة وقد لا تصادفه، فالتّوسّع إنَّما هو في خاصّيّة الكشف التّامّ، فبعد أن كانت مختصّة بالقطع تصبح بواسطة الجعل ثابتة للأمارة، فكأنَّما الشّارع وسّع من دائرة العلم وجعل الأمارة فرداً منه، ولذلك صار للأمارة دور الوسطيّة في الإثبات كما هو شأن القطع، فيكون ثبوت المنجّزية والمعذّريّة للأمارة غير مفتقر للجعل بعد أن وسَّع الشّارع من موضوع المنجّزيّة والمعذّريّة بواسطة جعل الطّريقيّة للأمارة، أي أنَّ المنجّزيَّة والمعذّريَّة من اللوازم الذّاتيّة للقطع لكونه كاشفاً تامّاً عن متعلَّقه وباعتبار أنَّ الشّارع تمَّم كاشفيّة الأمارة فإنَّ هذا يقتضي أن تكون الأمارة موضوعاً حقيقة للمنجّزيّة والمعذّريّة، غايته أنَّ موضوعيّة القطع للمنجّزيّة والمعذّريّة ثابتة بالوجدان وأمّا موضوعيّة الأمارة لهما فثابتة بالتّعبُّد، وهذا هو الورود". محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: شبهة ابن قبّة.

252 الأقسام ◊ ممّا ورد منذ قليل يستخلص أن ثمّ خبر الثّقة وثمّ خبر غير الثّقة، أي أنّ سنّة الآحاد تنقسم بحسب معيار السّند إلى قسمين: ما يؤخذ به لأنّه يقينيّ (تعبّدا لا عقلا)، وما لا يؤخذ به لأنّه غير يقينيّ (لا عقلا ولا تعبّدا).

داخل القسم الأوّل، نجد السّنّة الصّحيحة والحسنة؛ وداخل القسم الثّاني، نجد السّنّة الضّعيفة (نعني بمصطلح "الضّعيفة" كلّ سنّة لا تدخل في قسم المقبول وما يؤخذ به). والسّنّة الصّحيحة هي ما اتّصل سندها بنقل العدل الضّابط عن مثله إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علّة[866]. وهكذا فالسّنّة الصّحيحة هي التي توفّرت فيها خمسة

ولعلّه ينبغي أن نضيف، كجواب على الدّليل الأوّل لابن قتيبة، أنّ الخبر عن الله عزّ وجلّ، إذا كان خبر ثقة، لا يؤخذ به، لأنّ الأخذ بخبر الثّقة شرطه أن لا يكون ثمّ خبر مقطوع به عقلا. الأمر سيّان مع خبرين عن رسول الله ﷺ واحدٌ ثبت بالتّواتر والآخر خبر ثقة. ففي صورة التّعارض يؤخذ بالأوّل، لأنّ شرط وصول النّوبة إلى الأخذ بالثّاني أن لا يوجد الأوّل.

[866] محمود الطّحّان، تيسير مصطلح الحديث، مركز الهدى للدّراسات، الإسكندريّة، 1415 هـ، ص 30. انظر أيضا: الشّيخ مصطفى القمّودي، كتاب المنهج الحديث في مصطلح الحديث، النّاشر: المؤلّف، تونس، ط 1، 1374 هـ؛ معجم مصطلح الحديث النّبويّ (م س، تحت عبارة: صحيح أو صحيح لذاته، ص 47)؛ الإمام الحافظ المحدّث المؤرّخ شمس الدّين محمّد بن أحمد الذّهبي، الموقظة «في علم مصطلح الحديث»، اعتنى به عبد الفتّاح أبو غُدّة، مكتب المطبوعات الإسلاميّة بحلب، حلب، ط 1، 1405 هـ، ص 24 وما بعدها.

شروط: الاتّصال[867]، والعدالة[868]، والضّبط[869]، وعدم الشّذوذ[870]، وعدم العلّة[871].

والسّنّة الحسنة هي السّنّة التي توفّرت فيها شروط السّنّة الصّحيحة باستثناء الضّبط الذي هو هنا بدرجة أقلّ (شرط الضّبط ليس مفقودا، بل هو موجود، إلّا أنّ درجته أقلّ من درجة ضبط رواة الصّحيح)[872].

أخيرا تأتي السّنّة الضّعيفة، وهي التي لم تجتمع فيها شروط السّنّة الصّحيحة أو الحسنة، أي لم يتوفّر فيها شرط أو أكثر من الشّروط الخمسة المذكورة منذ قليل[873].

253 **القرآن والسّنّة** ◊ من كلّ ما تقدّم يخلص أن ثمّ السّنّة المتواترة والصّحيحة والحسنة والضّعيفة. والكلام نفسه يصحّ عن القرآن. فهو خبر حسّيّ. وبهذه الصّفة يمكن أن

---

[867] الاتّصال معناه أنّ كلّ راو من رواة الحديث قد أخذه مباشرة عمّن فوقه من أوّل السّند إلى منتهاه. محمود الطّحّان، م س، ص 31؛ عماد علي جمعة، م س، ص 13.

وجاء في معجم مصطلح الحديث النّبويّ (م س، تحت عبارة: متّصل، ص 59): "هو الحديث الذي لم يسقط من رواته أحد، بأن يكون قد رواه كلّ تلميذ عن شيخه مباشرة. ويقابله غير المتّصل: المعلّق والمرسل، والمنقطع والمعضل".

[868] "العدالة [...] ملكة تمنع صاحبها من اقتراف الكبائر والإصرار عل الصّغائر. والكبيرة ما لحق صاحبها وعيد شديد بنصّ كتاب أو سنّة". عثمان ابن المكّي التّوزري الزّبيدي، القلائد العنبريّة على المنظومة البيقونيّة، تحقيق وتعليق نور الدّين بن البشير الجلاصي، منشورات مجمّع الأطرش للكتاب المختصّ، تونس، 2014، ص 56، الهامش 4. وقيل أيضا: العدل هو المسلم البالغ العاقل غير الفاسق وغير مخروم المروءة. محمود الطّحّان، م س، ص 31. وجاء في معجم مصطلح الحديث النّبويّ (م س، تحت عبارة: عدل، ص 51 وما بعدها): العدل هو "الرّاوي المسلم البالغ السّالم من أسباب الفسق وممّا يخلّ بالمروءة، سواء كان ذكرا أو أنثى، حرّا أو عبدا". انظر أيضا: عماد علي جمعة، مصطلح الحديث الميسّر، النّاشر: المؤلّف، الرّياض، ط 1، 1426 هـ/ 2005 م، ص 13.

[869] الضّبط هو الحفظ التّامّ بواسطة الصّدر أو الكتابة. محمود الطّحّان، م س، ص 31؛ عماد علي جمعة، م س، ص 13.

(870) الشّذوذ مخالفة الثّقة لمن هو أوثق منه. محمود الطّحّان، م س، ص 31. وجاء في معجم مصطلح الحديث النّبويّ (م س، تحت عبارة: شاذّ، ص 42): "هو ما خالف فيه الرّاجح من هو أرجح منه [...] وهو وصف يهبط بالحديث إلى درجة الضّعيف، فلا يعمل به. وهو غير المنكر، لأنّ المنكر ما خالف فيه الرّاوي الضّعيفُ الرّاوي الثّقة أو الرّواة الثّقات، وهو أيضا من المردود الذي لا يعمل به، بل هو أولى بالرّدّ من الشّاذ". انظر كذلك: عماد علي جمعة، م س، ص 13.

(871) العلّة سبب غامض خفيّ يقدح في صحّة الحديث مع أنّ الظّاهر السّلامة منه. محمود الطّحّان، م س، ص 31. انظر أيضا: عماد علي جمعة، م س، ص 13. وجاء في معجم مصطلح الحديث النّبويّ (م س، تحت عبارة: مُعَلّ، معلّل، مَعْلول، ص 75 وما بعدها): "العلّة [...] اصطلاحا هي سبب خفيّ غامض يقدح في صحّة الحديث الذي ظاهره السّلامة. فالحديث المعَلّ هو الحديث الذي اطّلع النّاقد الخبير فيه على سبب خفيّ يقدح في صحّته، مع سلامته في ظاهر الأمر. ولا ينهض بذلك إلّا الجهابذة من النّقّاد، إذ هو من أدقّ علوم الحديث وأعوصها. والطّريق إلى معرفة العلل جمع طرق الحديث والنّظر في اختلاف رواته وفي ضبطهم وإتقانهم، فيقع في نفس العارف بهذا الشّأن أنّ الحديث معلّ، فيحكم بعدم صحّته أو يتردّد فيتوقّف فيه. ومن أمثلته أن يروى الحديث مرفوعا من وجه وموقوفا من وجه آخر، فيظنّ الموقوف مرفوعا أيضا، حتّى يكتشف أحد النّقّاد وقفه ويعلّه بذلك، كحديث أبي فروة يزيد بن محمّد حدّثنا أبي عن أبيه عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر مرفوعا: «من ضحك في صلاته يعيد الصّلاة ولا يعيد الوضوء»، ذكر الحاكم علّته ونبّه على وقفه، وهي ما روى بإسناده عن وكيع عن الأعمش عن أبي سفيان قال: سئل جابر فذكر". والموقوف، حسب المعجم نفسه (ص 74) "هو ما أضيف إلى أحد الصّحابة قولا كان أو فعلا ممّا لا مجال للحكم برفعه، أي بنسبته إلى النّبيّ ﷺ. فإنّ الصّحابيّ إذا قال قولا ليس للعقل فيه مجال كأحوال الآخرة مثلا، اعتبره المحدّثون مرفوعا حكما وإن لم يصرّح بنسبته إلى النّبيّ ﷺ. أمّا في الأمور التي للعقل فيها مجالٌ، فما يقوله الصّحابيّ ولا ينسبه صراحة إلى النّبيّ ﷺ هو من رأي الصّحابيّ نفسه، وهو الموقوف".

ملاحظة: من المطاعن التي أشاعها المستشرقون وغيرهم "أنّ المحدّثين اقتصروا في فحصهم الحديث على نقد سند الرّواية دون متنها وأنّهم لم يتجاوزوا النّقد الخارجيّ. فأصحاب الحديث – من وجهة نظرهم – يصحّحون المرويّات اعتمادا على صحّة أسانيدها فقط ولم يكلّفوا أنفسهم في نقد المتون". نجم عبد الرّحمان خلف، نقد المتن بين صناعة المحدّثين ومطاعن المستشرقين، مكتبة الرّشد، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط 1، 1409 هـ/ 1989 م، ص 8.

وينبغي الرّدّ بالقول:

"1/ إنّ نقد المتن مقرّر في قواعد الحديث. وقد بدأ قبل الجرح والتّعديل وظهور الإسناد. ونجد هذا في المناقشات الطّويلة التي كانت تقوم بين الصّحابة رضي الله عنهم. فعائشة اعترضت على عدد من الرّوايات لا لضعف الرّواة ولكن لأنّ هذه الرّوايات لم تنسجم مع المبادئ العامّة والبديهيّات الشّرعيّة والعقليّة. وقد صنّف الزّركشي كتابا في استدراكات عائشة على الصّحابة، وجميع هذه الاستدراكات نقد للمتن. وكذلك فعل عمر ومعاوية رضي الله عن الجميع.

"2/ إنّ نشأة المذاهب الفقهيّة والاختلافات بين المذاهب مبنيّ في معظمه على نقد المتن [...]

"3/ لقد أولى علم العلل متن الحديث عناية خاصّة حتّى كان موضوع هذا العلم الحديث الذي ظاهر إسناده الصّحّة. وكان العلماء يضعّفون الحديث – أحيانا – والسّند صحيح جيّد، ويقولون: منكر المتن، شاذّ، مضطرب، غريب [...]

"4/ إنّ الأحاديث الموضوعة يُستدَلّ على وضعها من المتن قبل الاستدلال من السّند لأنّ أكثر الكذّابين كانوا يسرقون الأسانيد، بمعنى أنّهم يركّبون الإسناد الجيّد على المتن الموضوع". نجم عبد الرّحمان خلف، م س، ص 17 وما بعدها.

لكنّ نقد المتن وترك الحديث من أجله ينبغي أن يكون استثنائيّا وفي حدود مضبوطة. ولقد "قال الإمام الشّافعيّ: «لا يُستدلّ على أكثر صدق الحديث وكذبه إلّا بصدق المخبر وكذبه، إلّا في الخاصّ القليل من الحديث، وذلك أن يُستدلّ على الصّدق والكذب فيه بأن يحدّث ما لا يجوز أن يكون مثله أو يخالفه ما هو أثبتُ وأكثرُ دلالات بالصّدق منه»". نجم عبد الرّحمان خلف، م س، ص 20 وما بعدها. انظر أيضا حول نقد المتن:

محمّد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النّبويّ، المكتب الإسلاميّ، بيروت، 1400 هـ/ 1980 م؛ عبد الله علي أحمد حافظ، النّقد عند المحدّثين نشأته ومنهجه، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، مكّة المكرّمة، 1391 – 1392 هـ/ 1971 – 1972 م؛ محمّد طاهر الجوابي، جهود المحدّثين في نقد متن الحديث النّبويّ الشّريف، مؤسّسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، د ت؛ محمّد لقمان السّلفي، اهتمام المحدّثين بنقد الحديث سندا ومتنا ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم، دار الدّاعي للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط 2، 1420 هـ؛ همّام عبد الرّحيم سعيد، الفكر المنهجيّ عند المحدّثين، رئاسة المحاكم الشّرعيّة، قطر، 1408 هـ.

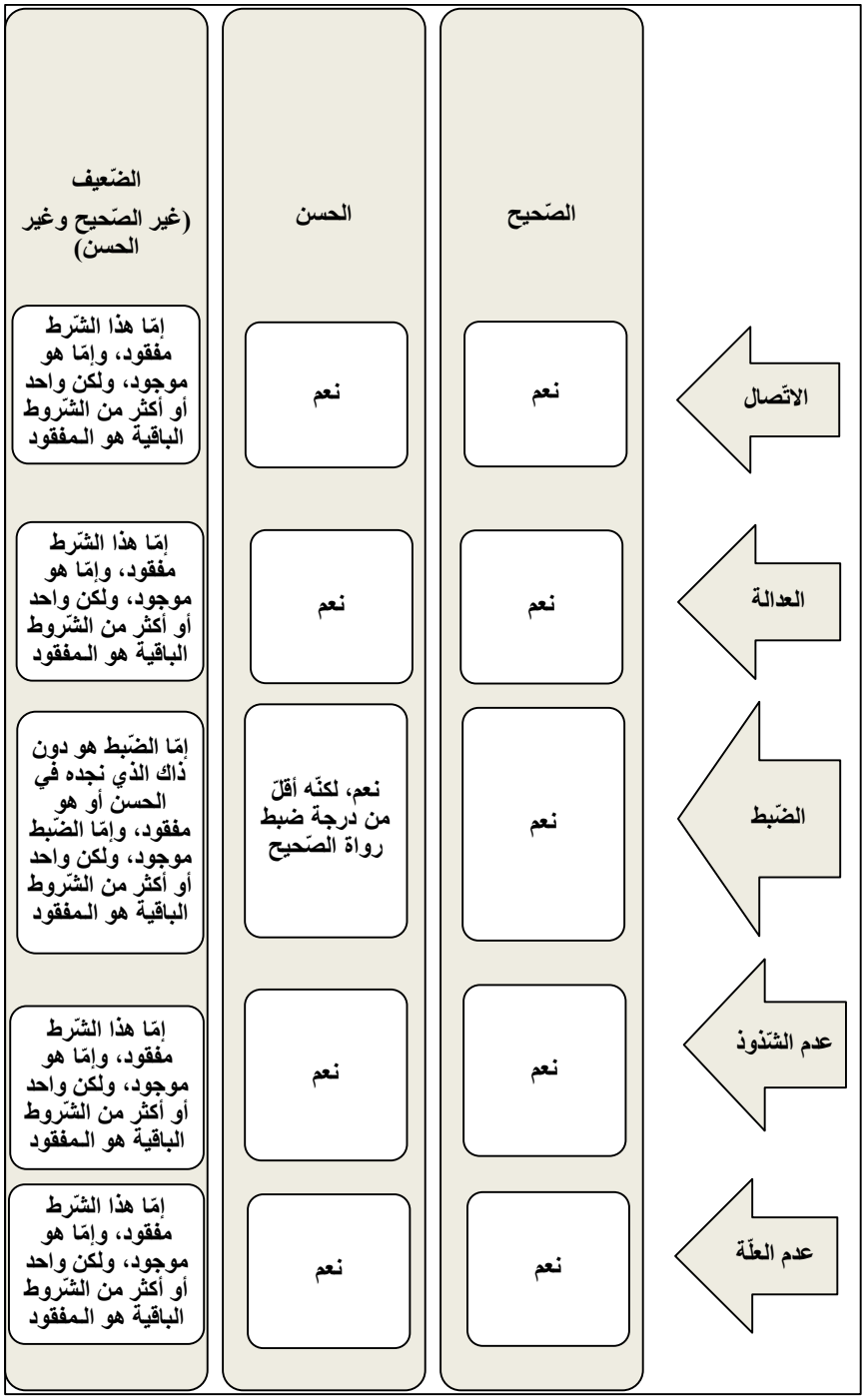
(872) محمود الطّحّان، م س، ص 39؛ عماد علي جمعة، م س، ص 17.

وهكذا توجد درجتان للضّبط: درجة تجعل الحديث صحيحا، وأخرى تجعله حسنا. بل ثمّ درجة ثالثة تجعل الحديث دون ما سبق، أي ضعيفا. هذا ما جاء في معجم مصطلح الحديث النّبويّ (م س، تحت

عبارة: ضابط، ص 48 وما بعدها): "الضّابط هو الرّاوي المتيقّظُ لما يرويه، الحافظُ له سواء اعتمد على ذاكرته أو كتابه، العارفُ بما يحيل المعنى ويغيّره إن حدّث بالمعنى. وقد يكون تامّ الضّبط: وهو أن يبلغ في الحفظ درجة الكمال أو ما يقاربها، بحيث إذا قورنت مروياته بمرويّات الثّقاة المتقنين وُجِدت موافقة لهم، ولا تضرّ المخالفة اليسيرة، وحديث مثله صحيح إذا توفّرت فيه شروط الصّحّة الأخرى. وقد يكون خفيف الضّبط بأن يقلّ ضبطه قلّة غير بيّنة، ويُعرف ذلك بالمقارنة المذكورة أيضا، وحديث مثله حسن لذاته إذا توفّرت فيه كلّ شروط القبول الأخرى. أمّا فاحش الغلط وهو من يقلّ ضبطه قلّة بيّنة وتُظهر المقارنةُ مخالفته الكثيرة للثّقات، فحديثه ضعيف منكر مردود لا يُعمَل به".

قارن مع: الإمام الحافظ المحدّث المؤرّخ شمس الدّين محمّد بن أحمد الذّهبي، م س (الموقظة «في علم مصطلح الحديث»، ص 26 وما بعدها.

(873) محمود الطّحّان، م س، ص 50 وما بعدها. وجاء في معجم مصطلح الحديث النّبويّ (م س، تحت عبارة: ضعيف، ص 50): "هو الحديث الذي فقد شرطا أو أكثر من شروط القبول المذكورة في الصّحيح والحسن. ويتفاوت ضعفه: فمنه ما لا ينجبر بموافقة غيره له، ومنه ما ليس كذلك. ويتنوّع أنواعا كثيرة بحسب نوع ضعفه أو الشّرط المفقود فيه: فمنه المنقطعُ (ما سقط من إسناده راو واحد) والمعضَلُ (ما سقط من إسناده اثنان)، والمرسَل (الحديث الذي رواه التّابعيّ عن النّبيّ ﷺ)، والشّاذّ (ما خالف فيه الرّاجح من هو أرجح منه)، والمعلّ، والموضوع (المختلق المكذوب الذي يُنسَبُ افتراءً إلى النّبيّ ﷺ)، وغيرها. وقد أفرده الكثيرون بالتّأليف قديما وحديثا. ومن أمثلته حديث «الأذنان من الرّأس»، فهو بكلّ طرقه ضعيف".


الصّحيح
الحسن
الضّعيف
(غير الصّحيح وغير الحسن)
الاتّصال
نعم
نعم
إمّا هذا الشّرط مفقود، وإمّا هو موجود، ولكن واحد أو أكثر من الشّروط الباقية هو المفقود
العدالة
نعم
نعم
إمّا هذا الشّرط مفقود، وإمّا هو موجود، ولكن واحد أو أكثر من الشّروط الباقية هو المفقود
الضّبط
نعم
نعم، لكنّه أقلّ من درجة ضبط رواة الصّحيح
إمّا الضّبط هو دون ذاك الذي نجده في الحسن أو هو مفقود، وإمّا الضّبط موجود، ولكن واحد أو أكثر من الشّروط الباقية هو المفقود
عدم الشّذوذ
نعم
نعم
إمّا هذا الشّرط مفقود، وإمّا هو موجود، ولكن واحد أو أكثر من الشّروط الباقية هو المفقود
عدم العلّة
نعم
نعم
إمّا هذا الشّرط مفقود، وإمّا هو موجود، ولكن واحد أو أكثر من الشّروط الباقية هو المفقود

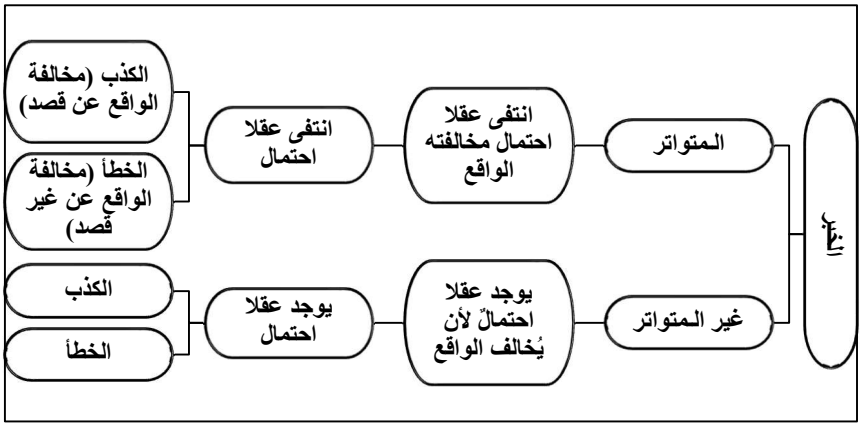
يكون (في كلّيّته أو في هذا الجزء أو ذاك منه) متواترا أو صحيحا أو حسنا أو ضعيفا. والصّحيح والحسن –كما سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل المتعلّق بالقرآن – يُعمل به عند البعض، لكنّه يسقط إذا عارض المتواتر. ثمّ إنّ علماء المسلمين – وهذا أيضا سبقت الإشارة إليه في الفصل نفسه المتعلّق بالقرآن – لم يطلقوا اسم القرآن إلّا على ما تواتر.

يخلص أيضا ممّا تقدّم أنّ الخبر المتواتر انتفى عقلا احتمال مخالفته للواقع، أي احتمال أن يكون المخبرون قد خالفوا عن قصد الواقع (المخالفة عن قصد للواقع هي الكذب) واحتمال أن يكونوا قد خالفوه عن غير قصد (المخالفة عن غير قصد للواقع هي الخطأ).

أمّا الخبر غير المتواتر، فيوجد عقلا احتمال مخالفته للواقع، أي يوجد عقلا احتمال الكذب في راويه أو وقوعه في الخطأ(874).

لكن، إذا روى الخبر غير المتواتر ثقة، فالعقلاء – وهذا ثابت على وجه اليقين – يبنون على كونه لا يخالف الواقع. هنا انتفاء مخالفة الواقع لم تحصل بسبب العقل بل

(874)



بسبب سيرة العقلاء. ولقد ثبت ثبوتا قطعيّا أنّ الشّارع الإسلاميّ أمضى هذه السّيرة للعقلاء. وهكذا تنتفي المخالفة للواقع لا عقلا بل عقلائيّا ثمّ تعبّديّا(875).

ومن أجل ما ورد الآن ومن أجل ما ورد قبله في الفصل المتعلّق بالقرآن يمكن القول:

أوّلا إنّ شبهة عدم تواتر القرآن لا تصمد أمام النّقد.

ثانيا إنّ شبهة عدم تواتر السّنّة لا تصمد بدورها أمام النّقد خاصّة على مستوى السّنّة الفعليّة المتعلّقة بكيفيّة الصّلاة والحجّ ونحو ذلك.

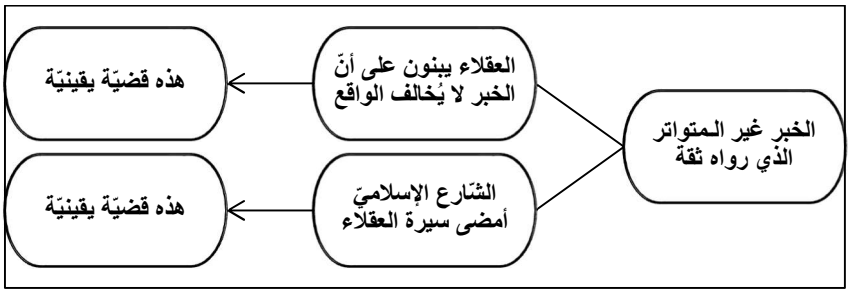
هذا على مستوى النّزاع الصّغرويّ، أمّا على مستوى النّزاع الكبرويّ، فيمكن القول:

أوّلا إنّ المتواتر يفيد اليقين، ومن يقول غير هذا يخالف ما قاله المنطق القديم والجديد، ويناقض نفسه إن كان يرى قضايا الكيمياء وغير ذلك من علوم الطّبيعة قضايا يقينيّة لأنّ وسيلة الإثبات في هذه هي من الجنس نفسه.

ثانيا إنّ الصّحيح والحسن، نعم هو ليس حجّة عقلا، لكنّه حجّة عقلائيّا ثمّ تعبّديّا، وحجّيته العقلائيّة والتّعبّديّة قطعيّة(876).

هذا عن السّنّة والقرآن. قبلهما تناولنا الأحكام، أي تناولنا ما يُستنبط وما يُستخرج من السّنّة ومن القرآن(877). وما بقي هو أن ننظر في الأدوات التي يتمّ بها الاستنباط

(875)



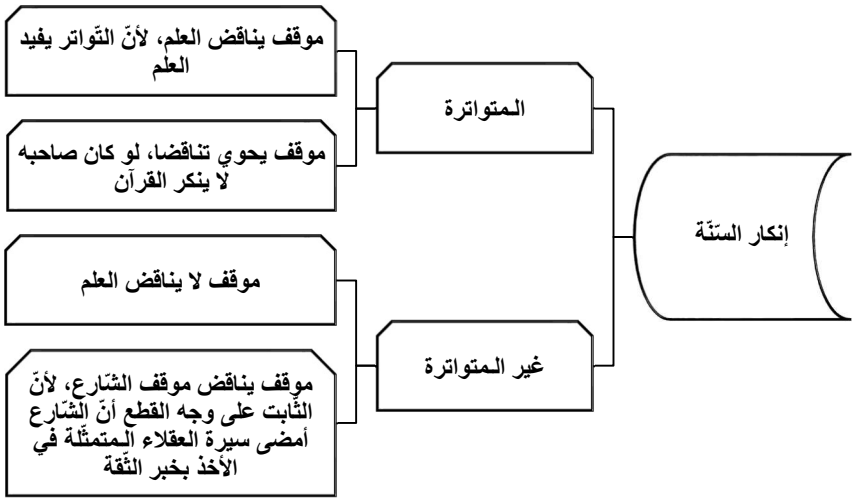
بعبارة ثانية:

إذا حمل القاعدة القانونيّة حديث متواتر (أو جاءت في القرآن، وهو كما تقدّم ثبت بالتّواتر)، فنحن على يقين عقلا بأنّ هذه القاعدة مصدرها محمّد ﷺ. وإذا ثبت لدينا أنّ محمّدا ﷺ رسول، يكون قد

ثبت لدينا بالمناسبة نفسها أنّ القاعدة مصدرها الله تعالى. إذن وجود القاعدة كجزء من قانون الله تعالى مقطوع به عقلا.

وإذا حمل القاعدة القانونيّة حديث صحيح أو حسن، فنحن على ظنّ عقلا بأنّ هذه القاعدة مصدرها محمّد ﷺ. وإذا ثبت لدينا أنّ محمّدا ﷺ رسول، فنحن على ظنّ بأنّ القاعدة مصدرها الله تعالى. إذن وجود القاعدة كجزء من قانون الله تعالى مظنون عقلا. لكنّ إيجاب الله تعالى علينا العمل بهذا الظّنّ ومن ثمّ بهذه القاعدة مقطوع به عقلا كما تقدّم.

(876) إذا اكتفينا بالسّنّة، أمكن أن نقدّم في قالب رسم الموقف التّالي من منكريها، سواء كانوا من القدامى أو من المعاصرين:



(877) حين تناولنا القرآن، تناولنا موقف الطّاعنين في حجّيته (انظر الفقرة 182 وما بعدها). ولقد جاء عند أحدهم (أحمد إدريس الطّعّان، م س، ص 786) أنّ هؤلاء يقولون:

القرآن ليس متواترا (متنه لم يثبت بالتّواتر).

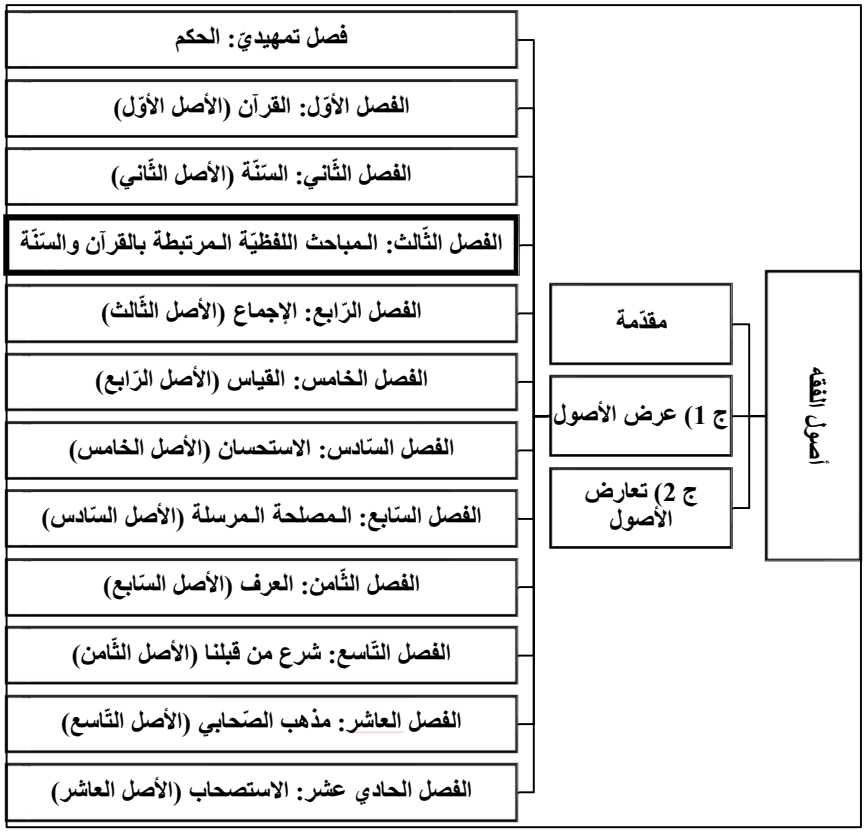
وعلى تقدير أنّه متواتر، فالتّواتر لا يفيد اليقين.

وعلى فرض أنّ التّواتر يفيد اليقين، فمتن القرآن قابل لكلّ معنى ويقول كلّ شيء ولا يقول أيّ شيء (فيما يخصّ السّنّة، فالقول من قبل الطّاعنين في متواترها يُجاب عليه بما أجيب به في إطار القرآن. أمّا قولهم في الآحاد، فيُجاب عليه بما قيل أعلاه إبّان الحديث عن حجّيّة هذا النّوع من السّنّة. ويبدو أنّ العلمانيّين قد اهتمّوا بالطّعن في القرآن أكثر من اهتمامهم بالطّعن في السّنّة. انظر: مصطفى باجو،

والاستخراج، أي ما بقي هو أن ننظر في المباحث اللفظيّة المرتبطة بالقرآن وبالسّنّة[878].

العلمانيّون العرب وموقفهم من الإسلام، المكتبة الإسلاميّة، القاهرة، ط 1، 1433 هـ/ 2012 م، ص 203). هنا نصل إلى مباحث الألفاظ.

(878)



الفصل الثّالث:
المباحث اللفظيّة المرتبطة بالقرآن والسّنّة

254 المستنبط منه والمستنبط به ◊ القرآنُ والسّنّة[879] ألفاظٌ[880].
والألفاظ لها معاني[881].

---

[879] ما يعني أصول الفقه هو أجزاء القرآن الكريم والسّنّة الشّريفة المرتبطة بتنظيم الأفعال.

[880] السّنّة القوليّة ألفاظ. أمّا السّنّة الفعليّة والتّقريريّة فنُقلت عن طريق الألفاظ.

[881] من يتحدّث عن المعنى وعن فهم المعنى، يتحدّث عن التّأويل، وعموما عن التّواصل (communication).

انظر من يقول هذا الكلام في إطار القانون الوضعيّ المعاصر لنا:

مايكل زندر، مسار صنع القانون، منشورات جامعة كامبريدج، نيويورك، 2004، ص 127.

Michael Zander, *The law-making process*, Cambridge University Press, New York, 2004, p. 127.

ويعطي المؤلّف مثال من يناول الخادم نقودا ويأمره بطبخ حساء باللحم. هنا لن يستطيع الخادم تنفيذ الأمر إلّا بعد تأويله وإعطائه معنى: 1 – أن يذهب حالّا أو حالما ينهي أشغاله الأخرى. 2 – أنّ النّقود هي لشراء اللحم وليست هديّة. 3- أنّ اللحم هو اللحم المعتاد استهلاكه من قبل أصحاب المنزل. 4- أن يشتري أفضل لحم بأنسب سعر. 5- أن يشتري من المحلّ الذي اعتادت العائلة الشّراء منه. إلخ.

والتّأويل، إذا كان موضوعه القانون، مرتبط بتطبيق هذا القانون. فكلّ تطبيق يسبقه تأويل. انظر:

ويليام توينينغ ودافيد ميرز، كيف تصنع الأشياء بواسطة القواعد، منشورات جامعة كامبريدج، نيويورك، 2010، ص 11.

William Twining and David Miers, *How to Do Things with Rules*, Cambridge University Press, New York, Fifth Edition, 2010, p. 11.

انظر أيضا: جون-لويس بارجال، م س (المنهجيّة القانونيّة)، الفقرة 144.

روسكو باوند، مقدّمة لفلسفة القانون، منشورات جامعة يال، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ط 4، 1930، ص 100.

والمعاني تمثّل القاعدة القانونيّة، أي تمثّل مجموعة من الفروض ومعها أحكامها.

وللوصول من الألفاظ إلى المعاني، ثمّ أدلّة تُستخرج بها هذه المعاني.

بتعبير مختلف:

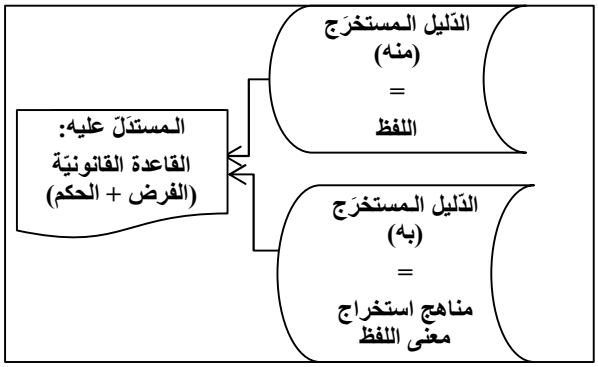
لدينا اللفظ، واللفظ نستخرج منه القاعدة، فهو إذن دليل (أو حجّة، إلخ) عليها، ويمكن أن نسمّيه الدّليل المستخرَج منه.

ومع اللفظ لدينا أدوات (أو طرق أو مناهج، إلخ) نستخرج بها معنى اللفظ. هنا نحن أمام دليل (أو حجّة، إلخ) آخر على القاعدة، ويمكن تسميته الدّليل المستخرَج به.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لدينا القاعدة، أي لدينا المستدلّ عليه (المحتجّ له، إلخ)[882].

Roscoe Pound, *An Introduction to the Philosophy of Law*, Yale University Press, United States of America, Fourth Printing, 1930, p. 100.

(882)



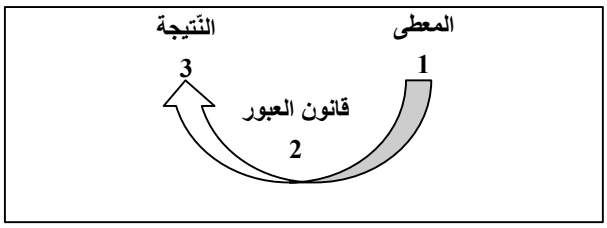
وما أسميناه الدّليل المستخرج منه، يمكن، إذا استعملنا عبارة كريستيان بلانتين في كتابه الحجاج (م س: الحجاج. ترجمة عبد القادر المهيري، ص 41)، أن نطلق عليه اسم: المعطى.

وما أسميناه الدّليل المستخرج به، يمكن أن نسمه بقانون العبور.

أمّا ما أخذ أعلاه اسم المستدلّ عليه، فيمكن تسميته نتيجة.

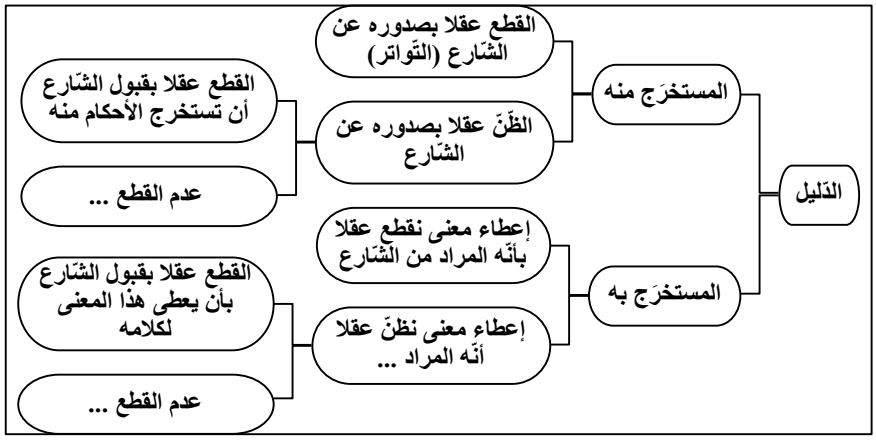
والدّليل المستخرج منه، لكي يُشرَع أن يأخذ اسم الدّليل (أي لكي تكون له الدّليليّة)، يجب: إمّا أن نقطع بصدوره عن الشّارع (وهذه حال القرآن والسّنّة المتواترة)؛ وإمّا أن نظنّ بذلك، ولكن يقوم دليل قطعيّ على أمر الشّارع باتّباعه (وهذه حال السّنّة الصّحيحة والحسنة).

كذا الشّأن مع الدّليل المستخرج به: فالمعنى الذي نعطيه للّفظ ينبغي: إمّا أن نقطع بأنّه المراد من صاحب اللفظ؛ وإمّا أن نظنّ بذلك، ولكن يقوم دليل قطعيّ على أمر الشّارع بالأخذ به[883].



وهكذا فإنّ لدينا ربطا بين 1 و 3 بواسطة 2. وما يجعل 3 نتيجة هو أن يكون 2 قادرا على أن يمثّل جسرا يوصل إلى 3 انطلاقا من 1.

(883)



وهكذا فإنّنا أمام عمليّة استدلال (démonstration) أو حِجاج (argumentation) أو تفكير (raisonnement).

وفي دراستنا لهذا النّوع الثّاني من الدّليل، ينبغي أن نبدأ بنقاط تمهيديّة:

255 **النّقطة التّمهيديّة الأولى: الوضع** ◊ وأوّل نقطة تتمثّل في القول إنّه، وفي كلّ اللغات، توجد ألفاظ وبإزائها معان. وتصوّر اللفظ يكون سببا في انتقال الذّهن (ذهنُ من يعرف اللغة التي جاء فيها ذلك اللفظ) إلى تصوّر معناه. ويسمّى اللفظ[884] دالاّ (signifiant)، والمعنى[885] مدلولا (signifié)، والانتقال دلالة (signification)[886].

والعلاقة السّببيّة بين اللفظ ومعناه تنشأ في كلّ لغة على يد "الشّخص الأوّل، أو الأشخاص الأوائل الذين استحدثوا تلك اللغة وتكلّموا بها. فإنّ هؤلاء خصّصوا ألفاظاً معيّنةً لمعان خاصّة، فاكتسبت الألفاظ نتيجةً لذلك التّخصيص علاقةً بتلك

---

[884] أو صورة الصّوت الذي نتلفّظ به والذي يتألّف من وحدات نطقيّة مخصوصة.

[885] أو المفهوم الذي نتصوّره في أذهاننا عند النّطق بالصّورة الصّوتيّة.

ومع الدّالّ والمدلول يوجد المدلول عليه أو المسمّى أو المرجع أو المصداق. وهو ما يحيل عليه المفهوم في الخارج.

[886] انظر حول الدّلالة مثلا: منقور عبد الجليل، علم الدّلالة. أصوله ومباحثه في التّراث العربيّ، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2001، ص 57 وما بعدها.

فردينان دي سوسور، درس الألسنيّة العامّة، منشورات بايو وريفاج، باريس، 1967، ص 97 وما بعدها.

Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, éd. Payot et Rivages, Paris, 1967, p. 97 s.

انظر التّرجمة العربيّة للكتاب: فردينان دي سوسور، علم اللغة العامّ، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربيّة، بغداد، 1985، ص 84 وما بعدها.

جاك موشلير وأنطوان أوشلين، مقدّمة للألسنيّة المعاصرة، أرمون كولين، باريس، ط 3، 2009، ص 32 وما بعدها.

Jacques Moeschler et Antoine Auchlin, *Introduction à la linguistique contemporaine*, Armand Colin, Paris, 3e éd., 2009, p. 32 s.

المعاني، وأصبح كلّ لفظ يدلّ على معناه الخاصّ. وذلك التّخصيص الذي مارسه أولئك الأوائل ونتجت عنه الدّلالة يسمّى بـ: «الوضع»"[887].

[887] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة 1، ص 65 وما بعدها. انظر أيضا: أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، م س (المستصفى من علم الأصول)، ج 1، ص 318 وما بعدها؛ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمّد الجويني أبو المعالي الملقّب بإمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمّد بن عويضة، دار الكتب العلميّة، بيروت/ لبنان، ط 1، 1418 هـ/ 1997 م، ج 1 ص 44 وما بعدها؛ فخر الدّين الرّازي (أبو عبد الله محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرّازي الملقّب بفخر الدّين الرّازي)، المحصول، تحقيق: طه جابر فيّاض العلواني، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 3، 1418 هـ/ 1997 م، ج 1، ص 181 وما بعدها؛ سراج الدّين محمود بن أبي بكر الأرموي، التّحصيل من المحصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 1، 1408 هـ/ 1988 م، ج 1، ص 194 وما بعدها؛ شهاب الدّين القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوّض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكّة – الرّياض، ط 1، 1416 هـ/ 1995 م، ج 1، ص 449 وما بعدها؛ تاج الدّين عبد الوهّاب بن تقي الدّين السّبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمّد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت – لبنان، ط 1، 1419 هـ/ 1999 م، ج 1، ص 349؛ محمّد بن عليّ بن محمّد بن عبد الله الشّوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، القاهرة، ط 1، 1356 هـ/ 1937 م، ص 12؛ عادل مصطفى، المغالطات المنطقيّة، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، 2007، ص 233 وما بعدها.

256 النّقطة التّمهيديّة الثّانية: معنى "المعنى". معنى "المعنى الوضعيّ". معنى "المعنى الحقيقيّ". معنى "المعنى المجازيّ" ◊ ويسمّى المعنى الذي خُصّص له اللفظ "المعنى الوضعيّ" (مثاله لفظ الأسد للحيوان المفترس).

لكن يمكن للمتكلّم أن يستعمل اللفظ في معنى له علاقة ومناسبة مع المعنى الوضعيّ (مثاله لفظ الأسد للرّجل الشّجاع)، ويسمّى هذا المعنى – الذي لُحِظ فيه ما سبق – "المعنى المجازيّ".

والمعنى الوضعيّ – حين نقابله بالمعنى المجازيّ – يسمّى معنى حقيقيّا[888].

وذهن المخاطب باللفظ ينتقل من اللفظ لوحده إلى معناه الحقيقيّ. أمّا إذا استعمل المتكلّم اللفظ في المعنى المجازيّ، فهنا لابدّ أن توجد قرينة (يوجدها المتكلّم أو تكون

---

[888] جاء عند الغزالي: "اعلم أنّ اسم الحقيقة مشترك، إذ قد يراد به ذات الشّيء وحدّه ويراد به حقيقة الكلام؛ ولكن إذا استعمل في الألفاظ أريد به ما استعمل في موضوعه. والمجاز ما استعملته العرب في غير موضوعه، وهو ثلاثة أنواع: الأوّل ما استعير للشّيء بسبب المشابهة في خاصّية مشهورة كقولهم للشّجاع أسد وللبليد حمار، فلو سمّي الأبخر أسدا لم يجز لأنّ البخر ليس مشهورا في حقّ الأسد؛ الثّاني: الزّيادة، كقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [الشّورى: 11]، فإنّ الكاف وضعت للإفادة، فإذا استعملت على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع؛ الثّالث: النّقصان الذي لا يبطل التّفهيم، كقوله عزّ وجلّ ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾ [يوسف: 82]، والمعنى: واسأل أهل القرية. وهذا النّقصان اعتادته العرب فهو توسّع وتجوّز". أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، م س (المستصفى من علم الأصول)، ج 1، ص 341 وما بعدها.

وجاء في واحد من كتب البلاغة أنّ المجاز هو المفردة أو الصّيغة (أي المركّب عند أهل اللغة) التي تمّ التّجاوز بها إلى غير ما وضعت له. أمّا الحقيقة فهي المعنى الذي وضعت له المفردة أو الصّيغة والذي تدلّ عليه بنفسها من غير حاجة إلى علاقة أو قرينة.

وشروط المجاز هي: أوّلا وجود علاقة تسمح بنقل الكلام من معناه الحقيقيّ إلى معناه غير الحقيقيّ (قد تكون هذه العلاقة مشابهة بين المعنيين المذكورين أو غير مشابهة)، ووجود هذه العلاقة هو ما يمكّن من تمييز المجاز عن الكناية وعن الغلط. ثانيا وجود قرينة تمكّن من التّعرّف على أنّنا أمام مجاز.

وينقسم المجاز – بحسب معيار المشابهة – إلى قسمين: قسم نجد فيه المشابهة (هنا نكون أمام الاستعارة)، وقسم لا نجد فيه المشابهة (هنا نكون أمام المجاز المرسل أو أمام المجاز العقليّ).

فإذا بدأنا بالقسم الأوّل، أي بالاستعارة، قلنا إنّها تشبيه حذف منه المشبّه به أو المشبّه. كأن تقول لقيت أسدا وأنت تقصد الرّجل الشّجاع. وأركان الاستعارة: مشبّه (المستعار له، وهو الرّجل في مثالنا)، مشبّه به (المستعار منه، وهو الأسد)، وجه الشّبه (الجامع بين المشبّه والمشبّه به، وهو الشّجاعة)، المستعار (هو عند البعض لفظ المشبّه به وإن كان محذوفا، وعند آخرين لفظ المشبّه). وما ينبغي هو أن توجد قرينة تدلّ على وجود الاستعارة. ثمّ إنّ الاستعارة أنواع (مكنيّة، تصريحيّة، إلخ).

نأتي الآن إلى القسم الثّاني من المجاز، وهو ضربان:

الضّرب الأوّل: المجاز المرسل.

هنا تمّ استعمال للكلام في غير معناه الوضعيّ لعلاقة غير علاقة المشابهة. وهذا سبب تسميته بالمرسل، إذ لا تقييد بعلاقة معيّنة. مثال ذلك أن تقول كثرت أياديه لديّ. هنا استعملت الأيادي لا في معناها الوضعيّ بل في معنى النّعم لعلاقة غير المشابهة بين الأيادي والنّعم (تتمثّل العلاقة في أنّ المحسن يقدّم النّعم بواسطة اليد). وتردّ علاقات غير المشابهة إلى أربعة عناوين تتفرّع من كلّ واحد عناوين:

العلاقة الغائيّة، ونجد تحتها: السّببيّة (استعمال السّبب للدّلالة على النّتيجة. مثال: ما زلنا نطأ الغيث حتّى جئناكم. هنا ذكر الغيث، وهو سبب، وأريد المسبّب وهو العشب، والقرينة الدّالة على المجاز: نطأ. أمثلة أخرى: سال الوادي، أي الماء؛ نزل السّحاب، أي المطر)، المسبّبيّة (استعمال النّتيجة للدّلالة على السّبب. مثاله قوله تعالى: إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا [النّساء: 10]، فما تمّ أكله هو أموال اليتامى، أي أموال حرام، وهذا يسبّب الدخول إلى النّار)، الآليّة (استعمال الآلة للدّلالة على أثرها. مثاله قوله تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ [إبراهيم: 4]. اللسان آلة تؤدّى بها اللغة)، الملزوميّة (استعمال اسم الملزوم للدّلالة على اللازم. مثال: دخلت الشّمس من النّافذة. ما دخل هو نور الشّمس لا الشّمس كجرم، والنّور لازم للشّمس)، اللازميّة (استعمال اللازم للدّلالة على الملزوم. مثال: انظر

الحرارة، ونحن نشير إلى النّار، فالحرارة لازم والنّار ملزوم، وهي المقصودة، والقرينة "انظر"، إذ ما تدركه حاسّة البصر هو النّار لا حرارتها).

العلاقة الكمّيّة، ونجد تحتها: الكلّيّة (استعمال لفظ دالّ على الكلّ وإرادة الجزء. مثاله قوله تعالى: وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ [نوح: 7]. فالمجعول أطراف الأصابع لا الأصابع)، الجزئيّة (استعمال لفظ دالّ على الجزء وإرادة الكلّ. مثاله قوله تعالى: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ [النّساء: 92]. فالرّقبة جزء من العبد، والمراد تحرير العبد كلّه)، العموميّة (استعمال العامّ وإرادة الخاصّ. مثال ذلك ما سنراه لاحقا في عنوان المطلق والعامّ. مثال ذلك أيضا قوله تعالى: وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ [الشّعراء: 224]. فالمراد بعض الشّعراء لا كلّهم. والقرينة ما جاء بعد ذلك من استثناء: إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ... [الشّعراء: 227])، الخصوصيّة (استعمال الخاصّ وإرادة العامّ. مثال قوله تعالى: عَلِمَتْ نَفْسٌ [التّكوير: 14]. فالمراد لا نفس واحدة بل كلّ النّفوس).

العلاقة المكانيّة، ونجد تحتها: المحلّيّة (استعمال الظّرف وإرادة المظروف. مثال: ركبت البحر. فالمراد السّفينة ويحويها البحر. أمّا القرينة فهي ركبت)، الحاليّة (استعمال المظروف وإرادة الظّرف. مثاله قوله تعالى: وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ [آل عمران: 107]. فرحمة الله تعالى مظروف والمراد جنّته، أي الظّرف).

العلاقة الزّمانيّة، ونجد تحتها: الماضويّة (اعتبار ما كان، أي تسمية الشّيء بما كان عليه. مثاله قوله تعالى: وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ [النّساء: 2]. هنا استعملت كلمة اليتيم وأريد بها الرّاشد، وهو لم يعد يسمّى يتيما بالمعنى الحقيقيّ لكلمة اليتيم)، المستقبليّة (اعتبار ما سيكون، أي تسمية الشّيء بما سيكون. مثاله ما جاء في القرآن: إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا [يوسف: 36]. كلمة خمر مجاز مرسل، وأريد منها العنب، وهو سيكون بعد العصر خمرا).

الضّرب الثّاني: المجاز العقليّ.

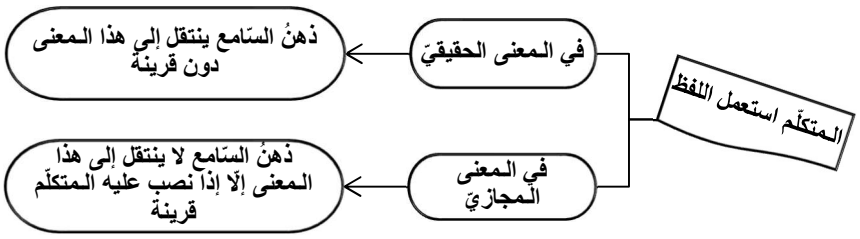
هو إسناد الفعل أو إسناد ما هو في معنى الفعل (المصدر، اسم الفاعل، اسم المفعول، الصّفة المشبّهة، إلخ) إلى غير ما هو له مع وجود قرينة على أنّه لم يُرَد الإسناد الحقيقيّ. فالمجاز هنا ليس في اللفظ كما في الاستعارة أو في المجاز المرسل، بل هو في الإسناد. مثاله: نبت الرّبيع. فنبت فعل أسند إلى الرّبيع وهذا مجاز لأنّ المسند إليه الحقيقيّ هو العشب. مثاله أيضا: ازدحم المكان (من يزدحم هم النّاس الذين في المكان)، جرى النّهر (ما يجري الماء الذي في النّهر)، حديقة غنّاء (ما يغنّي هو الطّير

موجودة دون تدخّل منه) تصرف ذهن المخاطب من المعنى الحقيقيّ (وهو غير مقصود من المتكلّم) إلى المعنى المجازيّ (وهو المقصود)[889].

الذي في الحديقة)، غرفة مضيئة (المراد لا اسم الفاعل مضيئة بل اسم المفعول مضاءة)، بنت الحكومة جامعة (أسند الفعل إلى سببه لا إلى فاعله الحقيقيّ).

والعلاقات في المجاز العقليّ، قد تكون: العلاقة الزّمنيّة (إسناد الفعل أو ما في معناه إلى الزّمان الذي وقع فيه: نبت الرّبيع، جرّبته الأيّام)، العلاقة المكانيّة (إسناد الفعل أو ما معناه إلى مكان وقوعه: مكان مزدحم)، المصدريّة (إسناد الفعل أو ما في معناه إلى المصدر من لفظه: قولنا الله جلّ جلاله ونحن نريد جلّ الله)، الفاعليّة (إسناد ما بني للمفعول، أي اسم المفعول، إلى الفاعل . مثاله قوله تعالى: وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا [الإسراء: 45]: المراد ساترا)، المفعوليّة (إسناد الفعل إلى صيغة اسم الفاعل والمراد اسم المفعول. مثال: غرفة مضيئة أريد منها مضاءة)، السّببيّة (إسناد الفعل إلى سببه. مثال: بنت الحكومة جامعة). انظر حول جميع ما ورد أعلاه (وقد نقلنا بعضه بطريقة حرفيّة): محمّد أحمد قاسم ومحي الدّين ديب، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني)، المؤسّسة الحديثة للكتاب، طرابلس – لبنان، 2003، ص 184 وما بعدها.

(889)



جاء عند السَّبْكي أنّ العلامة الأولى التي تعرف بها الحقيقة من المجاز هي "تبادر الذّهن إلى فهم المعنى من غير قرينة". عليّ بن عبد الكافي السّبْكي وولده تاج الدّين عبد الوهّاب بن عليّ السَّبْكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1404 هـ/ 1984 م، ج 1، ص 320.

وجاء عند الشّوكاني "أنّ الفرق بين الحقيقة والمجاز إمّا أن يقع بالنّصّ أو الاستدلال:

"أمّا النّصّ فمن وجهين. الأوّل: أن يقول الواضع: هذا حقيقة وذاك مجاز. الثّاني: أن يذكر الواضع حدّ كلّ واحد منهما بأن يقول: هذا مستعمل فيما وضع له، وذاك مستعمل في غير ما وضع له، ويقوم مقام الحدّ ذكر خاصّة كلّ واحد منهما.

"وأمّا الاستدلال فمن وجوه ثلاثة:

"الأوّل أن يسبق المعنى إلى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة، فيعلم بذلك أنّه حقيقة فيه، فإن كان لا يفهم منه المعنى المراد إلّا بالقرينة فهو المجاز. واعترض على هذا بالمشترك المستعمل في معنييه أو معانيه، فإنّه لا يتبادر أحدهما أو أحدها لولا القرينة المعيّنة للمراد مع أنّه حقيقة. وأجيب: بأنّها تتبادر جميعها عند من قال بجواز حمل المشترك على جميع معانيه ويتبادر أحدها لا بعينه عند من منع من حمله على جميع معانيه. وردّ بأنّ علامة المجاز تصدق حينئذ على المشترك المستعمل في المعيّن إذ يتبادر غيره وهو علامة المجاز مع أنّه حقيقة فيه. ودفع هذا الرّد بأنّه إنّما يصحّ ذلك لو تبادر أحدهما لا بعينه على أنّه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه، وأمّا إذا علم أنّ المراد أحدهما بعينه إذ اللفظ يصلح لهما وهو مستعمل في أحدهما ولا يعلمه فذلك كاف في كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعيّن مجازا.

"الثّاني: صحّة النّفي للمعنى المجازيّ وعدم صحّته للمعنى الحقيقيّ في نفس الأمر. واعترض بأنّ العلم بعدم صحّة النّفي موقوف على العلم بكونه حقيقة فإثبات كونه حقيقة به دور ظاهر وكذا العلم بصحّة النّفي موقوف على العلم بأنّ ذلك المعنى ليس من المعاني الحقيقيّة وذلك موقوف على العلم بكونه مجازا فإثبات كونه مجازا به دور. وأجيب بأنّ سلب بعض المعاني الحقيقيّة كاف فيعلم أنّه مجاز فيه وإلّا لزم الاشتراك وأيضا إذا علم معنى اللفظ الحقيقيّ والمجازيّ ولم يعلم أيّهما المراد أمكن أن يعلم بصحّة نفي المعنى الحقيقيّ أنّ المراد هو المعنى المجازيّ وبعدم صحّته أنّ المراد هو المعنى الحقيقيّ.

"الثّالث: عدم اطّراد المجاز وهو أن لا يجوز استعماله في محلّ مع وجود سبب الاستعمال المسوّغ لاستعماله في محلّ آخر كالتّجوّز بالنّخلة للإنسان الطّويل دون غيره ممّا فيه طول [...]

وقد ذكروا غير هذه الوجوه مثل قولهم من العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز أنّها إذا علّقت الكلمة بما يستحيل تعليقها به علم أنّها في أصل اللغة غير موضوعة له فيعلم أنّها مجاز فيه.

"ومنها: أن يضعوا اللفظة لمعنى، ثمّ يتركوا استعماله إلّا في بعض معانيه المجازيّة، ثمّ استعملوه بعد ذلك في غير ذلك الشّيء، فإنّا نعلم كونه من المجاز العرفيّ مثل: استعمال لفظ الدّابّة في الحمار.

"ومنها: امتناع الاشتقاق، فإنّه دليل على كون اللفظ مجازا.

"ومنها: أن تختلف صيغة الجمع على الاسم، فيجمع على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمّى آخر، هو فيه حقيقة.

وأحيانا يتحوّل المجاز إلى حقيقة. فإذا كثر استعمال اللفظ في معنى مجازيّ مع القرينة، نشأت بين ذاك اللفظ وهذا المعنى علاقة سببيّة تنتهي إلى الاستغناء عن القرينة. مثال ذلك: الاستعمال الكثير من قِبل العرف للفظ "الدّابّة" لا في معناها الوضعيّ (كلّ ما يدبّ) بل في معنى «الحمار» حتّى صار هذا المعنى حقيقة عُرفيّة (المعنى «كلّ ما يدبّ» هو حقيقة وضعيّة). مثال ذلك أيضا الاستعمال الكثير من قِبل

"ومنها: أنّ المعنى الحقيقيّ إذا كان متعلّقا بالغير، فإنّه إذا استعمل فيما لا يتعلّق به شيء كان مجازا، وذلك كالقدرة إذا أريد بها الصّفة كانت متعلقة بالمقدور وإذا أطلقت على النّبات الحسن لم يكن لها متعلّق فيعلم كونها مجازا فيه.

"ومنها: أن يكون إطلاقه على أحد مسمّييه متوقّفا على تعلّقه بالآخر نحو: ﴿**وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ**﴾ [آل عمران: 54]؛ ولا يقال: مكر الله ابتداء". محمّد بن عليّ بن محمّد بن عبد الله الشّوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، دار الكتاب العربيّ، د م، ط 1، 1419 هـ/ 1999 م، ج 1، ص 71 وما بعدها.

بعد الذي جاء أعلاه يمكن القول إنّ أهمّ علامة للحقيقة هي التّبادر. والسّؤال: كيف يثبت هذا التّبادر؟ جاء عند السّيّد محمّد باقر الصّدر أنّ الظّهور (ما يهمّنا هنا ظهور المعنى الحقيقيّ وتبادره) يُحرَز وِجدانا بالتّحليل القائم على أساس حساب الاحتمالات وذلك بملاحظة ما ينسبق من اللفظ إلى الذّهن من قِبَل أشخاص متعدّدين مختلفين في ظروفهم الشّخصيّة بنحو يُطمئن بحساب الاحتمالات أنّ انسباق ذلك المعنى الواحد من اللفظ عند جميعهم إنّما كان بنكتة مشتركة هي قوانين المحاورة العامّة لا لِقرائن شخصيّة لأنّ هذا خُلْف اختلافهم في الملابسات الشّخصيّة". السّيّد محمّد باقر الصّدر، بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي، مركز الغدير للدّراسات الإسلاميّة، ط 2، 1997، ج 4، ص 293، ذكره: كمال الحيدري، الظّنّ. دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقرير بحث السّيّد كمال الحيدري بقلم محمود نعمة الجيّاشي، مؤسّسة الإمام الجواد للفكر والثّقافة، د م، د ت، ص 13.

ملاحظة: هنالك من لم يقبل بتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز وقال إنّه تقسيم فاسد: ابن قيّم الجوزيّة، م س (مختصر الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة)، ص 271 وما بعدها.

الشّارع للفظ "الصّلاة" لا في معناها الوضعيّ (الدّعاء)[890] بل في معنى «أقوال وأفعال مخصوصة» حتّى صار هذا المعنى حقيقة شرعيّة (المعنى «الدّعاء» هو حقيقة وضعيّة)، وكذلك استعماله الكثير للفظ "الصّوم" لا في معناه الوضعيّ (مطلق الإمساك) بل في معنى «إمساك عن أمور مخصوصة في زمن مخصوص» (المعنى «مطلق الإمساك» هو حقيقة وضعيّة) إلى أن أصبح هذا المعنى حقيقة شرعيّة، واستعماله الكثير للفظ "الحجّ" لا في معناه الوضعيّ (مطلق القصد) بل في معنى «القصد إلى مكان مخصوص في زمن مخصوص بكيفيّة مخصوصة» (المعنى «مطلق القصد» هو حقيقة وضعيّة) إلى أن بات هذا المعنى حقيقة شرعيّة[891].

---

[890] انظر تفاصيل أكثر عن معنى لفظ "الصّلاة" عند: توفيق محمّد شاهين، المشترك اللغويّ نظريّة وتطبيقا، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 1400 هـ/ 1980 م، ص 86 وما بعدها.

[891] جاء عند البصريّ المعتزليّ: "الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التّخاطب به. وقد دخل في هذا الحدّ الحقيقة اللغويّة والعرفيّة والشّرعيّة. والمجاز ما أفيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التّخاطب فيها". أبو الحسين محمّد بن عليّ بن الطّيّب البصريّ المعتزليّ، كتاب المعتمد في أصول الفقه، المعهد العلميّ الفرنسيّ للدّراسات العربيّة بدمشق، دمشق، 1384 هـ/ 1964 م، ج 1، ص 16.

وجاء عند القرافي أنّ "الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في العرف الذي وقع به التّخاطب، وهي أربعة: لغويّة، كاستعمال الإنسان في الحيوان النّاطق؛ وشرعيّة، كاستعمال لفظ الصّلاة في الأفعال المخصوصة؛ وعرفيّة عامّة (كاستعمال لفظ الدّابّة في الحمار) وخاصّة (نحو استعمال لفظ الجوهر في المتحيّز الذي لا يقبل القسمة)". شهاب الدّين أبو العبّاس أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، 1424 هـ/ 2004 م، ص 42.

وجاء عند الزّركشي أنّ الحقيقة تنقسم "إلى لغويّة وعرفيّة وشرعيّة؛ لأنّ الوضع المعتبر فيه إمّا وضع اللغة، وهي اللغويّة كالأسد للحيوان المفترس [...] (و) إمّا وضع الشّارع، وهي الشّرعيّة كالصّلاة، للأركان وقد كانت في اللغة للدّعاء [...] (وإمّا وضع العرف) وهي العرفيّة المنقولة عن موضعها الأصليّ إلى غيره بعرف الاستعمال. ولتتنبّه لأمرين: أحدهما: أنّ اللغويّة أصل الكلّ، فالعرف نقلها عن اللغة إلى العرف، والشّرع نقلها عن اللغة والعرف. الثّاني: أنّ الوضع في اللغويّة غير الوضع في الشّرعيّة والعرفيّة،

فإنّه في اللغة تعليق اللفظ بإزاء معنى لم يعرف به غير ذلك الوضع [...] وإذا علمت هذا فلنتكلّم على هذه الأقسام فنقول: أمّا اللغويّة فهي التي عليها جلّ الشّريعة عند قوم، وهم المثبتون للنّقل الشّرعيّ والعرفيّ، أو كلّها عند آخرين، وهم النّافون له، فيقولون: إنّ جميع ما ورد في الشّرع بحروف اللغة ونظمها، والمقصود به من نطق الشّرع هو المقصود عندهم، ثمّ لا خلاف في إمكانها ووقوعها في المعنى الواحد. وأمّا المفيد للشّيء وخلافه على طريق الاشتراك فمنعه قوم [...] وقال بعضهم: يمكن النّزاع في الحقائق اللغويّة بأن يقال: إنّها انتسخت، وصارت الألفاظ بأسرها شرعيّة أو عرفيّة لكثرة النّقل والتّغيير في انتقالات الشّرع والعرف، وعلى هذا يجب تتبّع الحقائق الشّرعيّة إن وجدناها في ألفاظ الخطاب، فإن لم نجدها فالحقائق العرفيّة. وأمّا ما ينقل من واضعي اللغات فلا يجوز العمل به؛ لأنّها تغيّرت وانتسخت فلا يخاطبنا الشّرع بها، والجواب: هذا ممنوع بإجماع الأمّة على الوقوف لنقل اللغة في مدلولات الألفاظ الشّرعيّة كما في الأمر بالوضوء عند الأكل، وبالصّلاة لمن دعي إلى وليمة، وهو صائم وغير ذلك. وأمّا العرفيّة فتنقسم إلى خاصّة وعامّة، فإن كان النّاقل طائفة مخصوصة سمّيت خاصّة، وإن كان عامّة النّاس سمّيت عامّة. وقد أوضح معنى العرفيّة القاضي أبو بكر، فقال في «التّقريب»: معنى وصف الاسم بأنّه عرفيّ أنّ المفهوم من إطلاقه بغلبة الاستعمال في بعض ما وضع له أو غيره مجازا لا حقيقة، والدّليل على أنّ هذا المعنى عرفيّ: أنّه لا يجوز أن يكون معناه أنّه ابتدئ وضعه لما جرى عليه، لأنّ ذلك يقتضي أن يكون جميع الأسماء عرفيّة؛ ولا يجوز أن يكون معناه أنّها أسماء مجرّدة مبتدأة، لأنّ ذلك سبيل سائر الأسماء اللغويّة؛ ولا يصحّ أن يكون معناه أنّها أسماء ابتدأها ووضعها غير أهل اللغة من العلماء بضروب العلامات؛ ولا يمكن أن يكون أنّه نقل عن معناه إلى غيره، لأنّ ذلك هو المجاز، وتسميته مجازا أحقّ وأولى". بدر الدّين محمّد بن عبد الله بن بهادر الزّركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبيّ، د م، ط 1، 1414 هـ/ 1994 م، ج 3، ص 8 وما بعدها.

انظر أيضا حول الحقيقة والمجاز كتب البلاغة وتحديدا العنوان الخاصّ بعلم البيان. من هذه الكتب: الإمام جلال الدّين محمّد بن عبد الرّحمان المعروف بالخطيب القزويني، التّلخيص في علوم البلاغة. وهو تلخيص كتاب مفتاح العلوم للسّكاكي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 2، 2009، ص 72 وما بعدها.

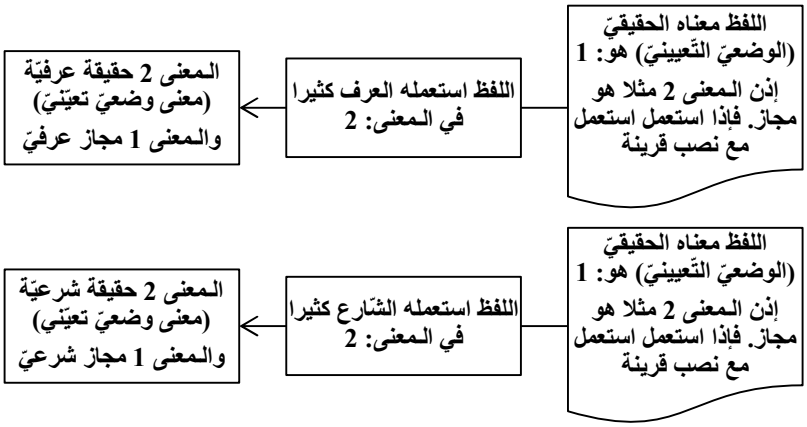
وفي الحقيقة الشّرعيّة أو العرفيّة يُقال إنّنا أمام وضع تعيّنيّ، أمّا في الحقيقة اللغويّة فيُقال إنّ الوضع تعيينيّ[892].

انطلاقا من كلّ ما جاء أعلاه، يمكن القول:

أوّلا إنّ المعنى هو ما ينتقل إليه الذّهن بعد تصوّر اللفظ أو هو مسبَّب سببه تصوّر اللفظ.

ثانيا إنّ المعنى الوضعيّ (التّعيينيّ) هو ما ينتقل إليه الذّهن بعد تصوّر اللفظ لوحده أو هو مسبَّب سببه تصوّر اللفظ لوحده.

(892)



"الوضع على قسمين: (أ) الوضع التّعيينيّ: وهو الذي تكون علاقة اللفظ بالمعنى فيه ناشئة من جعل خاصّ من قِبَل الواضع. (ب) الوضع التّعيّني: وهو الذي تكون العلاقة فيه ناشئة من كثرة الاستعمال بنحو توجب العلقة والأُلفة بين اللفظ والمعنى". السّيّد كمال الحيدري، الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للسّيّد محمّد باقر الصّدر، تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم، دار فراقد للطّباعة والنّشر، إيران – قم، ط 1، 1428 هـ/ 2007 م، ج 2، ص 64. انظر أيضا: السّيّد علي نقي الحيدري، أصول الاستنباط في أصول الفقه وتاريخه بأسلوب جديد، لجنة إدارة الحوزة العلميّة بقم المقدّسة، قم، د ت، ص 58.

ثالثا إنّ المعنى الحقيقيّ (اللغويّ) هو ما ينتقل إليه الذّهن بعد تصوّر اللفظ لوحده أو هو مسبَّب سببه تصوّر اللفظ لوحده.

رابعا إنّ المعنى الحقيقيّ (اللغويّ) هو نفسه المعنى الوضعيّ (التّعيينيّ)، ولذلك يوصف بالحقيقيّ حين يراد أن يُقابَل بالمعنى المجازيّ. والمعنى المجازيّ (اللغويّ) هو ما ينتقل إليه الذّهن بعد تصوّر اللفظ ومعه القرينة أو هو مسبَّب سببه تصوّر اللفظ ومعه القرينة.

خامسا إنّ المعنى العرفيّ (الحقيقيّ أو المعنى الوضعيّ التّعيّني) هو الذي أنشأه أهل العرف فصار الذّهن (في أحيان معيّنة سنصل إليها لاحقا) ينتقل إليه بعد تصوّر اللفظ لوحده، أي صار مسبَّبا سببه تصوّر اللفظ لوحده.

سادسا إنّ المعنى الشّرعيّ (الحقيقيّ أو المعنى الوضعيّ التّعيّنيّ) هو الذي أنشأه الشّارع فصار الذّهن (في أحيان معيّنة سنصل إليها لاحقا) ينتقل إليه بعد تصوّر اللفظ لوحده، أي صار مسبَّبا سببه تصوّر اللفظ لوحده.

257 **النّقطة التّمهيديّة الثّالثة: معاني المفردة ومعاني الجملة (ومعاني النّصّ)** ◊ وزيادة على تقسيم المعاني إلى حقيقيّة ومجازيّة (إلخ) يوجد تقسيم آخر لها. فعند النّحاة هنالك: أوّلا الاسم، ومعناه مستقلّ، أي يُستفاد من مجرّد ذلك الاسم؛ ثانيا الحرف، ومعناه الرّبط بين المعاني الاسميّة (في الجملة «استشهد فلانٌ في الحرب على العدوّ الصّهيوني» يربط حرف «في» بين «استشهاد فلان» و«الحرب على العدوّ الصّهيوني»)؛ ثالثا الفعل، وله مادّة وهيئة: فأمّا مادّته فمعناها اسميّ، وأمّا هيئته فمعناها حرفيّ (فعل «استشهد» مادّته الاستشهاد، وهيئته الرّبط بين «الاستشهاد» و«فلان»). والأصوليّون أخذوا ما ورد للتّو، واعتبروا أنّ كلّ ما يدلّ على معنى استقلاليّ هو اسم وكلّ ما يدلّ على معنى ربطيّ هو حرف. والجملة (وكذلك النّصّ.

والنّصّ قد يكون جملة أو متتاليات جمل[893]) لها هي أيضا هيئة، ومن ثمّ معنى حرفيّ (في جملة «الشّهيد حيّ»، لـ«الشّهيد» معنى اسميّ ولـ«حيّ» معنى اسميّ، وللجملة هيئة هي الرّبط بين المعنيين الاسميّين، هذا الرّبط لا يدلّ عليه الاسم الأوّل لوحده ولا الاسم الثّاني لوحده بل الشّكل الخاصّ الذي رُبط به الاسمان، أي هيئة الجملة).

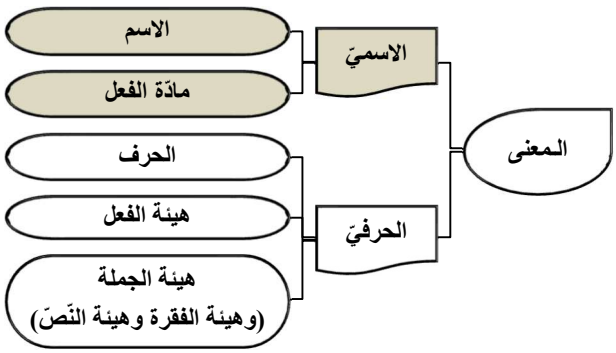
وهكذا، وفي اللغة، ثمّ: من جهة المعنى الاسميّ، وهنا نجد الاسم ومادّة الفعل؛ ومن جهة أخرى المعنى الحرفيّ، وهنا نجد الحرف وهيئة الفعل وهيئة الجملة (بالإضافة إلى هيئة النّصّ[894])[895].

---

[893] انظر حول النّصّ ومعناه: عبد المجيد الزّرّوقي، م س (المنهجيّة أو البلاغة القانونيّة. التّعبير عن التّفكير)، ص 256 وما بعدها، الفقرة 122 وما بعدها.

[894] إذا كان النّصّ جملة واحدة، انطبق عليه ما قيل أعلاه. فإذا كان متتاليات جمل، فكلّ جملة لها معنى، ثمّ إنّ ترتيب الجمل على نحو معيّن يعطينا معنى محدّدا لمجموع الجمل. فالنّصّ إذن له هيئة. وفي العلوم اللغويّة المعاصرة، يُتحدّث عن «نحو الجملة» (grammaire de la phrase)، وعن «نحو النّصّ» (grammaire du texte)، بل وعن «نحو الفقرة» (grammaire du paragraphe). انظر: عبد المجيد الزّرّوقي، م س (المنهجيّة أو البلاغة القانونيّة. التّعبير عن التّفكير)، الفقرة 122 وما بعدها؛ عبد المجيد الزّرّوقي، م س (المنهجيّة القانونيّة. الجزء الثّاني. الموضوع النّظريّ والتّطبيقيّ. مذكّرة الماجستير وأطروحة الدّكتوراه)، الفقرة 125 وما بعدها.

[895]



"تنقسم كلمات اللغة – كما قرأتم في النّحو – إلى اسم وفعل وحرف.

"فالأسماء تدلّ على معان نفهمها من تلك الأسماء، سواء سمعنا الاسم مجرّداً أو في ضمن كلام.

"وأمّا الحرف فلا يتحصّل له معنى إلّا إذا سمعناه ضمن كلام. ومدلول الحرف دائماً هو الرّبط بين المعاني الاسميّة على اختلاف أنحائه، ففي قولنا: «النّار في الموقد تشتعل» تدلّ «في» على ربط مخصوص بين مفهومين اسميّين، وهما: النّار والموقد. والدّليل على أنّ مفاد الحروف هو الرّبط أمران: أحدهما: أنّ معنى الحرف لا يظهر إذا فُصِل الحرف عن الكلام، وليس ذلك إلّا لأنّ مدلوله هو الرّبط بين معنيين، فحيث لا توجد معان أخرى في الكلام لا مجال لافتراض الرّبط. والآخر: أنّ الكلام لا شكّ في أنّ مدلوله مترابط الأجزاء، ولا شكَّ في أنّ هذا المدلول المترابط يشتمل على ربط ومعان مرتبطة، ولا يمكن أن يحصل هذا الرّبط ما لم يكن هناك دالّ عليه، وإلّا أتت المعاني إلى الذّهن وهي متناثرة غير مترابطة، وليس الاسم هو الدّالّ على هذا الرّبط، وإلّا لَما فهمنا معناه إلّا ضمن الكلام، لأنّ الرّبط لا يفهم إلّا في إطار المعاني المترابطة، فيتعيَّن أن يكون الدّالّ على الرّبط هو الحرف.

وتختلف الحروف باختلاف أنحاء الرّبط التي تدلّ عليها. ولَمّا كان كلّ ربط يعني نسبةً بين طرفين، صحّ أن يقال: إنّ المعاني الحرفيّة معان ربطيّة نسبيّة، وإنّ المعاني الاسميّة معان استقلاليّة، وكلّ ما يدلّ على معنىً ربطيٍّ نسبيٍّ نعبّر عنه أصوليّاً بالحرف، وكلّ ما يدلّ على معنىً استقلاليٍّ نعبّر عنه أصوليّاً بالاسم.

"وأمّا الفعل فهو مكوَّن من مادّة وهيئة، ونريد بالمادّة: الأصل الذي اشتقّ الفعل منه، ونريد بالهيئة: الصّيغة الخاصّة التي صيغت بها المادّة. أمّا المادّة في الفعل فهي لا تختلف عن أيّ اسم من الأسماء، فكلمة «تشتعل» مادّتها الاشتعال، وهذا له مدلول اسميّ، ولكنّ الفعل لا يساوي مدلول مادّته، بل يزيد عليها، بدليل عدم جواز وضع كلمة «اشتعال» موضع كلمة «تشتعل»، وهذا يكشف عن أنّ الفعل يزيد بمدلوله على مدلول المادّة، وهذه الزّيادة تنشأ من الهيئة، وبذلك نعرف أنّ هيئة الفعل موضوعة لمعنى، وهذا المعنى ليس معنىً اسميّاً استقلاليّاً، بدليل أنّه لو كان كذلك لأمكن التّعويض عن الفعل بالاسم الدّالّ على ذلك المعنى والاسم الدّالّ على مدلول مادّته، مع أنّا نلاحظ أنّ الفعل لا يمكن التّعويض عنه في سياق الكلام بمجموع اسمين، وبذلك يثبت أنّ مدلول الهيئة معنىً نسبيّ ربطيّ، ولهذا استحال التّعويض المذكور. وهذا الرّبط الذي تدلّ عليه هيئة الفعل ربط قائم بين مدلول المادّة ومدلول آخر في الكلام، كالفاعل في قولنا: «تشتعل النّار»، فإنّ هيئة الفعل مفادها الرّبط بين الاشتعال والنّار. ونستخلص من ذلك: أنّ الفعل مركّب من اسم وحرف، فمادّته اسم، وهيئته حرف، ومن هنا صحّ القول بأنّ اللغة تنقسم إلى قسمين: الأسماء والحروف.

"هيئة الجمل:

والجملة قد تكون تامّة (قامت ثورة سلميّة في تونس)، أي مؤدّية معنى كاملا يمكن للمتكلّم الاكتفاء به وعدم الزّيادة عليه؛ وقد تكون ناقصة (ثورة سلميّة)، أي هي مؤدّية معنى غير مكتمل، تماما كما نجد ذلك في الكلمة المفردة (مثلا الكلمة: ثورة)[896].

ثمّ إنّ الجملة التّامّة قد تكون خبريّة، أي حاكية عن واقع (قامت ثورة في تونس). وما لم يكن منها كذلك يسمّى جملة إنشائيّة (جملة الاستفهام: «هل قامت ثورة في

"عرفنا أنّ الفعل له هيئة تدلّ على معنىً حرفيّ – أي على الرّبط – وكذلك الحال في الجملة أيضاً، ونريد بالجملة: كلّ كلمتين أو أكثر بينهما ترابط، ففي قولنا: «عليّ إمام» نفهم من كلمة «عليّ» معناها الاسميّ، ومن كلمة «الإمام» معناها الاسميّ، ونفهم إضافةً إلى ذلك ارتباطاً خاصّاً بين هذين المعنيين الاسميّين، وهذا الارتباط الخاصّ لا تدلّ عليه كلمة «عليّ» بمفردها، ولا كلمة «إمام» بمفردها، وإنّما تدلّ عليه الجملة بتركيبها الخاصّ، وهذا يعني أنّ هيئة الجملة تدلّ على نوع من الرّبط، أي على معنىً حرفيّ.

"نستخلص ممّا تقدّم: أنّ اللغة يمكن تصنيفها من وجهة نظر تحليليّة إلى فئتين:

"إحداهما: فئة المعاني الاسميّة، وتدخل في هذه الفئة الأسماء، وموادّ الأفعال.

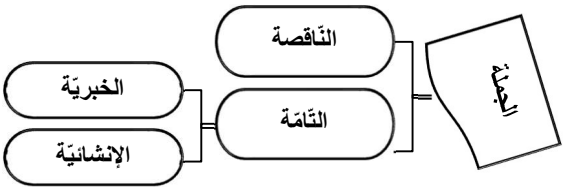
"والأخرى: فئة المعاني الحرفيّة – أي الرّوابط – وتدخل فيها الحروف، وهيئات الأفعال، وهيئات الجمل". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الأولى، ص 71 وما بعدها.

انظر أيضا تحت عنوان الوضع الشّخصيّ (هنا نجد ما جاء أعلاه تحت اسم المادّة) والوضع النّوعيّ (هنا نجد ما جاء أعلاه تحت اسم الهيئة والحرف): الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 1، ص 67.

[896] انظر: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الأولى، ص 74.

تونس أم أنّ الأمر يتعلّق بمجرّد انتفاضة؟»، وجملة الطّلب: «تَعَلَّمْ الرّياضيّات»، إلخ)[897].

(897)



عرّف القرافي "الخبر [...] (بأنّه) المحتمل للتّصديق والتّكذيب [...] وأمّا حدّ الإنشاء وبيان حقيقته فهو القول الذي بحيث يوجد به مدلوله [...] فيقع الفرق على هذا البيان بين الخبر والإنشاء في أربعة أوجه: "والوجه الأوّل: أنّ الإنشاء سبب لمدلوله، والخبر ليس سببا لمدلوله. فإنّ العقود أسباب لمدلولاتها ومتعلّقاتها بخلاف الأخبار.

"الوجه الثّاني: أنّ الإنشاءات يتبعها مدلولها، والأخبار تتبع مدلولاتها. أمّا تبعيّة مدلول الإنشاءات، فإنّ الطّلاق والملك مثلا إنّما يقعان بعد صدور صيغة الطّلاق والبيع. وأمّا أنّ الخبر تابع لمخبره، فنعني بالتّبعيّة أنّه تابع لتقرّر مخبره في زمانه ماضيا كان أو حاضرا أو مستقبلا. فقولنا قام زيد تبع لقيامه في الزّمان الماضي، وقولنا هو قائم تبع لقيامه في الحال، وقولنا سيقوم السّاعة تبع لتقرّر قيامه في الاستقبال. وليس المراد بالتّبعيّة التّبعيّة في الوجود، وإلّا لما صدق ذلك إلّا في الماضي فقط، فإنّ الحاضر مقارن فلا تبعيّة لحصول المساواة، والمستقبل وجوده بعد الخبر فكان متبوعا لا تابعا، فكذا ينبغي أن يفهم معنى قول الفضلاء: الخبر تابع لمخبره، ومثله قولهم: العلم تابع لمعلومه أي تابع لتقرّره في زمانه ماضيا كان المعلوم أو حاضرا أو مستقبلا، فإنّا نعلم الحاضرات والمستقبلات كما نعلم الماضيات، والعلم في الجميع تبع لمعلومه، فالعلم بأنّ الشّمس تطلع غدا فرع وتابع لتقرّر طلوعها في مجاري العادات.

"الوجه الثّالث: أنّ الإنشاء لا يقبل التّصديق والتّكذيب، فلا يحسن أن يقال لمن قال لامرأته أنت طالق ثلاثا صدق ولا كذب إلّا أن يريد به الإخبار عن طلاق امرأته، وكذلك لمن قال لعبده أنت حرّ وغير ذلك من صيغ الإنشاء، بخلاف الخبر فإنّه قابل للتّصديق والتّكذيب، وقد تقدّم تقريره في حدّ الخبر.

"الوجه الرّابع: أنّ الإنشاء لا يقع إلّا منقولا عن أصل الوضع في صيغ العقود والطّلاق والعتاق ونحوها، وقد يقع إنشاء في الوضع الأوّل كالأوامر والنّواهي فإنّها تنشئ الطّلب بالوضع اللغويّ الأوّل، والخبر

يكفي فيه الوضع الأوّل في جميع صوره، فقول الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا لا يفيد طلاق امرأته بالوضع الأوّل بل أصل هذه الصّيغة أنّه أخبر عن طلاقها ثلاثا، وأن لا يلزمه شيء، كما يتّفق له في بعض أحواله إذا سألته امرأته بعد الطّلاق فيقول لها أنت طالق ثلاثا إعلاما لها بتقدّم الطّلاق فهذا هو أصل الصّيغة، وإنّما صارت تفيد الطّلاق بسبب النّقل العرفيّ عن الإخبار إلى الإنشاء وكذلك جميع هذه الصّيغ.

"(تنبيه) اعتقد جماعة من الفقهاء أنّ قولنا في حدّ الخبر أنّه المحتمل للصّدق والكذب أنّ هذا الاحتمال لهما استفاده الخبر من الوضع اللغويّ، وأنّ الوضع اقتضى ذلك، وليس كذلك، بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع إلّا الصّدق خاصّة. وتقريره أنّ العرب إنّما وضعت الخبر للصّدق دون الكذب لإجماع النّحاة والمتحدّثين على اللسان أنّ معنى قولنا قام زيد حصول القيام في الزّمان الماضي، ولم يقل أحد أنّ معناه صدور القيام أو عدمه بل جزم الجميع بالصّدور [...] فإن قلتَ فما معنى قولكم: إنّه يحتمل الصّدق والكذب على هذا التّقرير الذي اقتضى أنّ الصّدق متعيّن له فلا يحتمل إلّا إيّاه، قلتُ: معناه أنّ ذلك يأتيه من جهة المتكلّم لا من جهة الوضع. فإنّ المتكلّم قد يستعمله صدقا على وفق الوضع وقد يستعمله كذبا على خلاف مطابقة الوضع، وقولنا في الشّيء إنّه يحتمل الشّيء الفلاني أعمّ من كونه يحتمله من جهة مخصوصة معيّنة، بل إذا احتمله من أيّ جهة كانت فقد احتمله، فإذا احتمله من جهة المتكلّم فقد احتمله من حيث الجملة كقولنا في الممكن إنّه قابل للوجود والعدم، لا نريد أنّه يقبل الوجود من سبب معيّن بل من أيّ جهة كانت وأيّ سبب كان، كذلك هاهنا. ونظير قولنا في الخبر إنّه يحتمل الصّدق والكذب قولنا في الكلام إنّه يحتمل الحقيقة والمجاز، وأجمعنا على أنّ المجاز ليس من الوضع الأوّل، وكذلك الكذب، فالمجاز والكذب إنّما يأتيان من جهة المتكلّم لا من جهة الوضع، والذي للوضع هو الصّدق والحقيقة فتأمّل ذلك.

"(تنبيه) قولنا في حدّ الخبر إنّه المحتمل للتّصديق والتّكذيب إنّما يصحّ على مذهب الجمهور الذين لا يشترطون في حقيقة الكذب القصد إليه بل يكتفون بعدم مطابقته للمخبر عنه في نفس الأمر. وقال الجاحظ وغيره: يُشترط في حقيقة الكذب القصد إليه وعدم المطابقة. فعلى رأي هؤلاء ينقسم الخبر إلى: صدقٍ، وهو المطابقُ؛ وكذبٍ، وهو غير المطابق الذي قصد إلى عدم مطابقته؛ وإلى ما ليس بصدق ولا كذب، وهو غير المطابق الذي لم يقصد إلى عدم مطابقته. فهذا القسم الثّالث لا يكون عندهم صدقا ولا كذبا ولا يحتملهما مع أنّه خبر فيصير الحدّ غير جامع عندهم فيكون فاسدا لنا". شهاب

والمفردة تتّفق مع الجملة – سواء كانت خبريّة أو إنشائيّة – من وجه وتختلف عنها من وجه. ولفهم هذا الكلام ينبغي التّمييز بين الدّلالة التّصوّريّة، والدّلالة التّصديقيّة: والأولى تتعلّق بالمدلول وبالمعنى الذي يخطر في الذّهن من مجرّد اللفظ. وعليه فإنّ مصدرها هو الوضع. والمعنى التّصوّريّ يحصل عند السّامع سواء جاءته الكلمة من شخص عاقل أو جاءته من مجنون أو من نائم لا يمكن أن يكون قد قصد التّلفّظ بها. والثّانية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: الدّلالة التّصديقيّة الأولى. وتتعلّق بحال المتكلّم المتمثّلة في إرادته استعمال اللفظ في معناه وإخطار ذلك المعنى للسّامع (ومن هنا الحديث عن إرادة استعماليّة).

القسم الثّاني: الدّلالة التّصديقيّة الثّانية. وتتعلّق بالهدف الأساسيّ من الكلام، وهو: إمّا قصد الإخبار إن كان المتكلّم قد قال جملة خبريّة، أي قصد الحكاية عن وقوع النّسبة بين الموضوع والمحمول (في جملة «الثّورة التّونسيّة ثورة سلميّة»: قصد الحكاية عن وقوع النّسبة بين «الثّورة التّونسيّة» و«ثورة سلميّة»)؛ وإمّا قصد الإنشاء إن

الدّين بن إدريس بن عبد الرّحمان الشّهير بالقرافي، الفروق أنواء البروق، عالم الكتب، د م، د ت، ج 1، ص 18 وما بعدها.

انظر كذلك حول الخبر والإنشاء كتب البلاغة وتحديدا العنوان الخاصّ بعلم المعاني. من هذه الكتب: الإمام جلال الدّين محمّد بن عبد الرّحمان المعروف بالخطيب القزويني، م س، ص 41 وما بعدها.

ومن كتب النّحو انظر مثلا: عبد الهادي الفضلي، مختصر النّحو، دار الشّروق، جدّة، ط 7، 1400 هـ/ 1980 م، ص 190 وما بعدها.

انظر ايضا حول الخبر والإنشاء: مسعود صحراوي، التّداوليّة عند العلماء العرب، دار الطّليعة، بيروت، ط 1، 2005، ص 92 وما بعدها.

انظر حول الخبر والإنشاء في الكتابات الغربيّة: أوستين، نظريّة أفعال الكلام العامّة. كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قينيني، أفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، 1991، ص 13 وما بعدها.

كان المتكلّم قد قال جملة إنشائيّة (مثال ذلك أن يقول جملة استفهاميّة يقصد منها طلب الاطّلاع على وقوع النّسبة. مثال ذلك أيضا أن يتكلّم بجملة طلبيّة يقصد منها طلب إيقاع النّسبة)[898].

ومصدر الدّلالة التّصديقيّة بقسميها، كما يُتبيّن ممّا جاء أعلاه، هو حال المتكلّم لا الوضع[899].

---

[898] "الجملة الخبريّة موضوعة للنّسبة التّامّة منظوراً إليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه، والجملة الإنشائيّة موضوعة للنّسبة التّامّة منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها.

"وهناك من يذهب من العلماء [...] إلى أنّ النّسبة التي تدلّ عليها «بعتُ» في حال الإخبار و«بعتُ» في حال الإنشاء واحدة، ولا يوجد أيّ فرق في مرحلة المدلول التّصوّريّ بين الجملتين، وإنّما الفرق في مرحلة المدلول التّصديقيّ، لأنّ البائع يقصد بالجملة إبراز اعتبار التّمليك بها وإنشاء المعاوضة عن هذا الطّريق، وغير البائع يقصد بالجملة الحكاية عن مضمونها، فالمدلول التّصديقيّ مختلف دون المدلول التّصوّريّ.

"ومن الواضح أنّ هذا الكلام إذا تعقّلناه فإنّما يتمّ في الجملة المشتركة بلفظ واحد بين الإنشاء والإخبار، كما في «بعتُ»، ولا يمكن أن ينطبق على ما يختصّ به الإنشاء أو الإخبار من جمل. فصيغة الأمر — مثلاً — جملة إنشائيّة ولا تستعمل للحكاية عن وقوع الحدث، وإنّما تدلّ على طلب وقوعه، ولا يمكن القول هنا بأنّ المدلول التّصوّريّ لـ «افعل» نفس المدلول التّصوّريّ للجملة الخبريّة، وأنّ الفرق بينهما في المدلول التّصديقيّ فقط. والدّليل على عدم إمكان هذا القول: أنّا نحسّ بالفرق بين الجملتين حتّى في حالة تجرّدهما عن المدلول التّصديقيّ وسماعهما من لافظ لا شعور له". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الأولى، ص 78 وما بعدها.

[899] انظر حول جميع ما ورد أعلاه عن الدّلالة التّصوّريّة والتّصديقيّة: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الأولى، ص 75 وما بعدها؛ السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 183 وما بعدها و ص 196 وما بعدها.

انظر أيضا حول تبعيّة الدّلالة للإرادة: النّائيني، أجود التّقريرات، تقرير بحث النّائيني للسّيّد الخوئي، منشورات مصطفوي، قم، 1368 هـ ش، ج 1، ص 31 وما بعدها؛ الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س

وفي صورة النّوم (إلخ) لا تحضر إلّا الدّلالة التّصوّريّة (النّائم لا إرادة استعماليّة له، ولا إرادة جدّيّة).

وفي صورة الهزل (إلخ)، تحضر الدّلالة التّصوّريّة، والتّصديقيّة الأولى (الدّلالة الاستعماليّة)، وتغيب التّصديقيّة الثّانية (لذلك تسمّى هذه الدّلالة التّصديقيّة الثّانية باسم آخر هو: الدّلالة الجدّيّة).

(أصول الفقه)، ج 1، ص 65 وما بعدها؛ السّيّد أبو القاسم الخوئي، محاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث السّيّد الخوئي للفيّاض، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، قم، 1419 هـ، ج 1، ص 112 وما بعدها.

قارن مع:

لاري ألكسندر وإيميلي شيروين، إزالة الغموض عن التّفكير القانونيّ، منشورات جامعة كامبريدج، نيويورك، 2008، ص 132 وما بعدها.

Larry Alexander and Emily Sherwin, *Demystifying Legal Reasoning*, Cambridge University Press, New York, 2008, p. 132 ff.

روث سوليفان، تأويل القوانين، إيروين للقانون، تورنتو، 2007، ص 32 وما بعدها.

Ruth Sullivan, *Statutory Interpretation*, Irwin Law Inc, Toronto, 2007, p. 32 ff – p. 42 ff.

جون ر سيرل، أعمال اللغة. دراسة في فلسفة اللغة، هرمان، باريس، 1972، ص 83 وما بعدها.

John R. Searl, *Les actes du langage. Essai de philosophie du langage*, Hermann, Paris, 1972, p. 83 s.

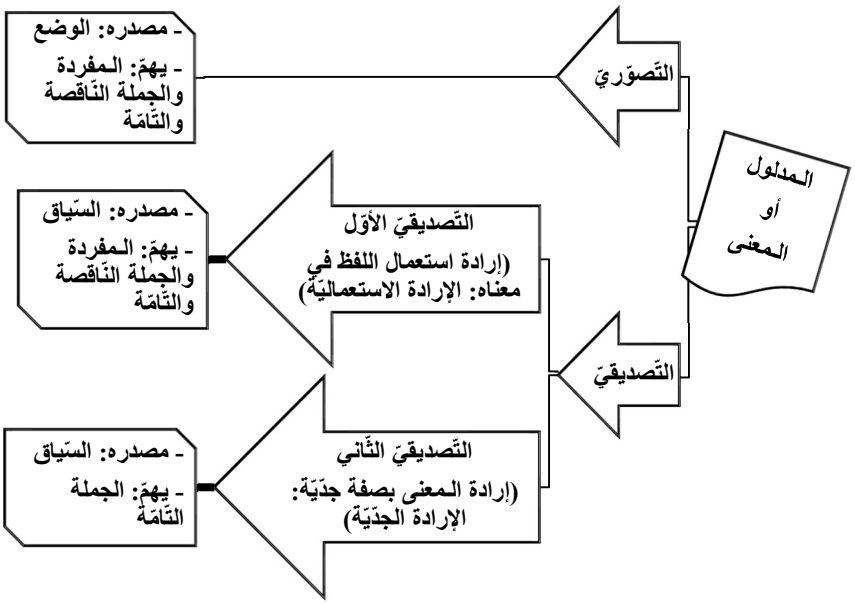
وفي كتاب "روث سوليفان" الوارد أعلاه نجد – في صفحة 46 – أنّ القاضي ليست له صلاحيّة تغيير القانون، بل إنّ صلاحيّته تنحصر في التّأويل. لكن ما الفرق بين التّغيير والتّأويل؟ متى ينتهي التّأويل ويبدأ التّغيير؟ انطلاقا ممّا جاء عند "روث سوليفان" يمكن القول إنّ من يتعامل مع ألفاظ القانون ويعطيها معنى – بواسطة الأدوات التي تجب – على أنّه المقصود من المشرّع، فهو مؤوّل (الأدوات التي تجب وضعت لأجل هذا الغرض: الوصول إلى المعنى المقصود من المتكلّم)، أمّا من لا يفعل ما سبق فهو محرّف ومغيّر للقانون.

والدّلالة التّصوّريّة والتّصديقيّة الأولى تهمّان المفردة والجملة النّاقصة والتّامّة (والنّص)، أمّا الدّلالة التّصديقيّة الثّانية فخاصّة بالجملة (وبالنّصّ)[900].

والأصل وجود الدّلالة التّصديقيّة الأولى، أي الأصل أنّ المتكلّم حين يتكلّم يريد إخطار المعنى (الأصل أنّ من يتكلّم يكون واعيا بأنّه يتكلّم، أي الأصل أنّه ليس نائما، إلخ). هذه هي حاله الظّاهرة، ويؤخذ بها إلّا إذا وجدت قرينة على الخلاف.

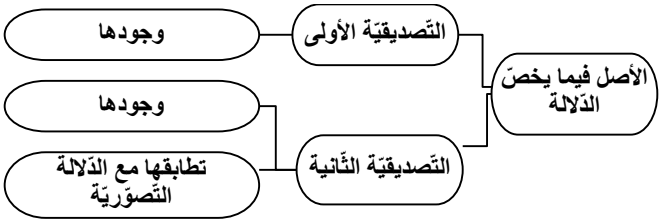
والأصل أيضا: من جهةٍ وجودُ الدّلالة التّصديقيّة الثّانية، أي الأصل أنّ المتكلّم يريد المعنى جِدّاً (الأصل أنّ من يتكلّم ليس هازلا، إلخ)، هذه هي حاله الظّاهرة، ويؤخذ بها إلّا إذا وجدت قرينة على الخلاف؛ ومن جهةٍ أخرى تطابقُ الدّلالة التّصديقيّة

(900)



الثّانية مع الدّلالة التّصوّريّة، أي الأصل أنّ المتكلّم حين يتكلّم يريد المعنى الوضعيّ. هذه هي حاله الظّاهرة، ويؤخذ بها إلّا إذا وجدت قرينة على الخلاف(901).

(901)



سنفصّل في هذه المسألة لاحقا، ولكن يمكن، بالنّظر إلى ما رأيناه في المقدّمة وفي عنوان الحكم، أن نورد من الآن هذا المقتطف: "الظّاهر من كلّ لفظ في مرحلة الدّلالة التّصوّريّة هو المعنى الموضوع له اللفظ. ونريد هنا الإشارة إلى ظهور كلِّ لفظ في مرحلة الدّلالة التّصديقيّة الأولى في أنّ المتكلّم يقصد باللفظ تفهيم نفس المعنى الظّاهر من الدّلالة التّصوّريّة، لا معنى آخر، فإذا قال المتكلّم: «أسد» وشككنا في أنّ المتكلّم هل قصد أن يخطر في ذهننا المعنى الحقيقيّ وهو الحيوان المفترس، أو المعنى المجازيّ وهو الرّجل الشّجاع، كان ظاهر حاله أنّه يقصد إخطار المعنى الحقيقيّ، ومردّ ذلك في الحقيقة إلى ظهور حال المتكلّم في التّطابق بين الدّلالة التّصوّريّة والدّلالة التّصديقيّة الأولى، فما دام الظّاهر من الأولى هو المعنى الحقيقيّ فالمقصود في الثّانية هو أيضاً، وهذا الظّهور حجّة على ما يأتي في قاعدة حجّية الظّهور، ويطلق على حجّيته اسم «أصالة الحقيقة».

"ولنأخذ الآن الدّلالة التّصديقيّة الثّانية بعد افتراض تعيين الدّلالتين السّابقتين عليها لنجد فيها نفس الشّيء، فإنّ الظّاهر من الكلام في مرحلة الدّلالة التّصديقيّة الثّانية، أنّ المراد الجدّيّ متطابق مع ما قصد إخطاره في الذّهن في مرحلة الدّلالة التّصديقيّة الأولى، فإذا قال المتكلّم: «أكرم كلّ جيراني» وعرفنا أنّه يريد أن يخطر في ذهننا صورة العموم، ولكن شككنا في أنّ مراده الجدّيّ هل هو أن نكرم جيرانه جميعاً، أو أن نكرم بعضهم، غير أنّه أتى باللفظ عامّاً وقصد إخطار العموم مجاملةً لجيرانه؟ ففي هذه الحالة نجد أنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه جادّ في التّعميم، وأنّ مراده الجدّيّ ذلك، ومردّ ذلك في الحقيقة إلى ظهور حال المتكلّم في التّطابق بين الدّلالة التّصديقيّة الأولى والدّلالة التّصديقيّة الثّانية، فما دام الظّاهر من الأولى إخطار صورة العموم، فالظّاهر من الثّانية إرادة العموم جدّاً، وهذا الظّهور حجّة، ويطلق على حجّيّته في هذا المثال «أصالة العموم».

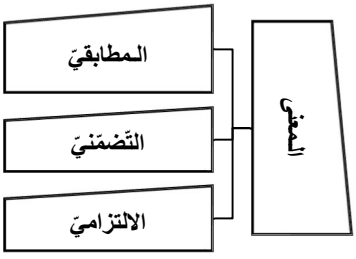
وثمّ تقسيم آخر للدّلالة، فتردّ إلى دلالة المطابقة ودلالة التّضمّن ودلالة الالتزام(902):
والدّلالة المطابقيّة هي دلالة اللفظ على كامل معناه الموضوع له، كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان والنّاطق، ودلالة لفظ الكتاب على جميع أجزائه ومكوّناته، ودلالة لفظ الحائط على الحائط.

والدّلالة التّضمّنيّة هي دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له، كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان فقط، ودلالة لفظ الكتاب على فصل من فصوله أو على الورق فقط

"وقد يقول المتكلّم: «أكرِم فلاناً» ويخطر في ذهننا مدلول الكلام، ولكنّنا نشكّ في أنّه جادٌّ في ذلك، ونحتمل أنّه متأثّر بظروف خاصّة من التّقيّة ونحوها، وأنّه ليس له مراد جدّيّ إطلاقاً. والكلام فيه كالكلام في المثال السّابق، فإنّ ظهور التّطابق بين الدّلالتين التّصديقيّتين يقتضي دلالة الكلام على أنّ ما أخطره في ذهننا عند سماع هذا الكلام مراد له جدّاً، وأنّ الجهة التي دعته إلى الكلام هي كون مدلوله مراداً جدِّيّاً له، لا التّقيّة، وهذا الظّهور حجّة، ويسمّى بـ «أصالة الجهة».

"ونلاحظ على ضوء ما تقدّم: أنّ في الكلام ثلاثة ظواهر: أحدها تصوّريّ، واثنان تصديقيّان. ويختلف التّصوّريّ عنهما في أنّ ظهور اللفظ تصوّراً في المعنى الحقيقيّ لا يتزعزع حتّى مع قيام القرينة المتّصلة على أنّ المتكلّم أراد معنىً آخر، وأمّا ظهور الكلام تصديقاً في إرادة المتكلّم للمعنى الحقيقيّ استعمالاً وجدّاً فيزول بقيام القرينة المذكورة ويتحوّل من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى الذي تدلّ عليه القرينة. وأمّا القرينة المنفصلة فلا تُزعزِع شيئاً من هذه الظّواهر، وإنّما تشكّل تعارضاً بين ظهور الكلام الأوّل وبينها، وتُقدَّم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفيّ". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 226 وما بعدها.

(902)



أو الغلاف فحسب، ودلالة لفظ المنزل على الحائط، "وكذلك دلالة كلّ وصف أخصّ على الوصف الأعمّ"[903].

والدّلالة الالتزاميّة هي دلالة اللفظ على معنى خارج عن المعنى الذي وضع له اللفظ إلّا أنّه لازم له في الذّهن، "كدلالة لفظ السّقف على الحائط فإنّه مستتبع له استتباع الرّفيق اللازم الخارج عن ذاته، ودلالة لفظ الإنسان على «قابل صنعة الخياطة وتعلّمها»"[904].

---

[903] أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1410 هـ/ 1990 م، ص 43.

وجاء عند أحد المصنّفين أنّ دلالة التّضمّن "لا تكون إلّا في المعاني المركّبة، كدلالة الأربعة على الواحدِ رُبُعِها، وعلى الاثنين نصفِها، وعلى الثّلاثة ثلاثةِ أرباعها. فلو سمعتَ رجلا قال عندي أربعة دنانير، فقلت له أقرضني دينارا أو دينارين أو ثلاثة، فقال لك: لا شيء عندي من ذلك، فقلت له: سمعتك تقول إنّ عندك أربعة دنانير، فقال: نعم، ولكن لم أقل واحدا أو اثنين أو ثلاثة، فإنّك تقول له: لفظ الأربعة الذي ذكرتَ يدلّ على الواحدِ ربعِها وعلى الاثنين نصفها وعلى الثّلاثة ثلاثةِ أرباعها بدلالة التّضمّن، لأنّ الجزء يُفهَم في ضمن الكلّ". زهران كاده، الوسيط في المنطق، دار المازري، تونس، 1440 هـ/ 2019 م، ص 147 وما بعدها.

ويقول مصنّف آخر إنّ الإنسان يدلّ على الحيوان فقط أو على النّاطق فقط بالتّضمّن، "لكن لا مطلقا بل عند إرادة المعنى المطابقيّ، أعني المجموع من الحيوان والنّاطق". محمود المغنيسي، كتاب مغني الطّلّاب على إيساغوجي الشّيخ أثير الدّين الأبهري، المطبعة الأدبيّة، بيروت، 1877، ص 18.

[904] الغزالي، م س (معيار العلم في فنّ المنطق)، ص 43. انظر أيضا حول الدّلالات الثّلاث: محمّد رضا المظفّر، المنطق، دار التّعارف للمطبوعات، بيروت، 1414 هـ/ 1995 م، ص 37 وما بعدها؛ هادي فضل الله، مقدّمات في علم المنطق، دار الهادي، بيروت، ط 2، 1423 هـ/ 2003 م، ص 41 وما بعدها؛ سمير خير الدّين، القواعد المنطقيّة، معهد المعارف الحكميّة، بيروت، ط 1، 1426 هـ/ 2006 م، ص 84 وما بعدها؛ محمّد محمّد يونس علي، مقدّمة في علمي الدّلالة والتّخاطب، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ط 1، 2004، ص 54.

258 المستنبط به والعناصر المشتركة في عمليّات الاستنباط ◊ وعلم الأصول يهتمّ بكلّ ما سبق من دلالات في إطار اللفظة المفردة والجملة (والنّصّ). فإذا أردنا أن نكون أكثر دقّة، قلنا إنّ علم الأصول لا يعتني بمطلق الدّلالة بل فقط بتلك التي تتكرّر في القرآن والسّنّة (حين يتناولان موضوع تنظيم الأفعال البشريّة لا حين يتناولان مواضيع أخرى كمسألة خلق الإنسان أو الكون أو نحو ذلك).

وهو يهتمّ بها، لأنّها تتكرّر، أي لأنّها تمثّل عنصرا (لغويّا) مشتركا في عمليّات الاستنباط.

وما ينبغي هو التّمييز بين هذا النّوع من الدّلالة وبين نوع آخر هو الدّلالة الخاصّة: في النّوع الأوّل نحن أمام انتقال من اللفظ إلى المعنى يتمّ في إطار كلّ (أو على الأقلّ أغلب) المواضيع الفقهيّة، من صلاة وصيام وحجّ وبيع وسرقة وجهاد وغير ذلك.

أمّا في النّوع الثّاني فنحن أمام انتقال يحصل في موضوع فقهيّ معيّن (أو مواضيع قليلة) لا يتعدّاه، كالصّلاة مثلا، أي نحن أمام عنصر لغويّ خاص في عمليّات استنباط الحكم.

فإذا أردنا مثالا، وجدنا في كتب الأصول عبارة "الصّعيد"[905]. فهذه وردت في القرآن الكريم حين قال: ﴿**فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا**﴾ [النّساء: 43/ المائدة: 6][906]. ولقد قيل إنّ الصّعيد معناها مطلق ما يوجد على وجه الأرض (أي معناها التّراب

---

[905] انظر: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 97.

[906] جاءت في القرآن الكريم قاعدة منظّمة للأفعال. وبوصفها هذا، فهي تتكوّن من فرض ومن حكم: فأمّا الفرض، فهو: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً**﴾ [النّساء: 43/ المائدة: 6].

وأمّا الحكم، فهو: ﴿**فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ**﴾ [النّساء: 43/ المائدة: 6].

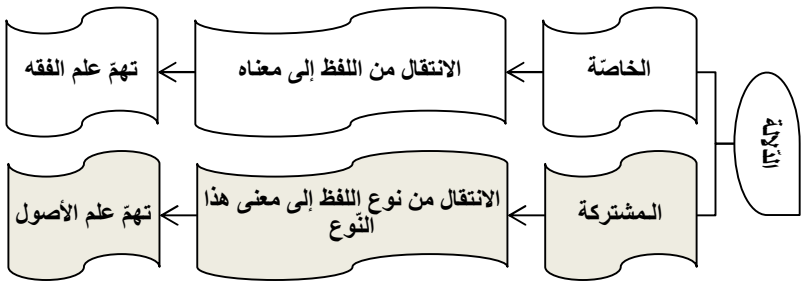
والرّمل والحجارة)[907]. لكن قيل أيضا إنّ معناها التّراب فحسب[908]. وسواء قصد الشّارع من الكلمة المعنى الأوّل أو الثّاني، فالدّلالة المتمثّلة في الانتقال من تلك الكلمة إلى هذا المعنى أو ذاك هي دلالة خاصّة. الأمر على خلاف ذلك إذا تعلّق بالانتقال من نوع تلك الكلمة (مثلا أنّها تمثّل لفظا مشتركا أو تمثّل لفظا مطلقا، إلخ) إلى معنى هذا النّوع. فهنا سيكون المعنِيُّ لا بابا فقهيّا واحدا بل جميع الأبواب لأنّنا نجد في هذا الجميع نصوصا تحوي ذلك النّوع من الكلمات[909].

وهكذا لدينا دلالة خاصّة لا تعني الأصوليّ، ودلالة مشتركة هي التي يهتمّ لها علم الأصول.

(907) محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1984، ج 5، ص 67.

(908) انظر: السّيّد كمال الحيدري، الدّروس. شرح الحلقة الثّانية، تقرير بحث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم، دار فراقد للطّباعة والنّشر، إيران – قم، ط 1، 1428 هـ/ 2007 م، ج 1، ص 33.

(909)



انظر حول الدّلالات المشتركة والخاصّة: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الأولى، ص 96 وما بعدها؛ السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 2، الحلقة الثّالثة، ص 57 وما بعدها.

وفي إطار الدّلالة الثّانية، نجد الكتب تتناول بالخصوص: المشترك، والمطلق، والعامّ، والأمر، والنّهي، والمفهوم بالمخالفة[910]. وينبغي، بعد إيراد هذه المباحث الواحد منها تلو الآخر، أن نأتي بخلاصة[911].

---

[910] إذا قرّبنا صورة المشترك والمطلق (إلخ) ممّا يُكتب في المؤلّفات المتعلّقة بالقانون الوضعيّ المعاصر لنا (كتب النّظريّة العامّة للقانون، وكتب منهجيّة القانون، وغيرها حين تتناول مادّة تأويل القانون)، لقلنا إنّنا أمام صور غموض (أي احتمال التّعبير المتمثّل في لفظ أو في تركيب ألفاظ لأكثر من معنى) أو فراغ (المفهوم بالمخالفة) في التّشريع.

انظر مثلا حول تأويل القانون الوضعيّ ومناهجه:

فرانسوا جيني، منهج التّأويل والمصادر في القانون الخاص الوضعيّ، المكتبة العامّة للقانون ولفقه القضاء، باريس، 1919.

François Geny, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1919.

بيار-أندريه كوتيه، تأويل القوانين، منشورات إيفون بلي، كندا، ط 2، 1990.

Pierre-André Côté, *Interprétation des lois*, Les editions Yvon Blais Inc., Canada, 2e éd., 1990.

بيار بيسكاتور، مقدّمة لعلم القانون، مكتب مطبوعات الدّولة، لوكسمبورغ، 1960، ص 326 وما بعدها.

Pierre Pescatore, *Introduction à la science du droit*, Office des imprimés de l'Etat, Luxembourg, 1960, p. 354 s.

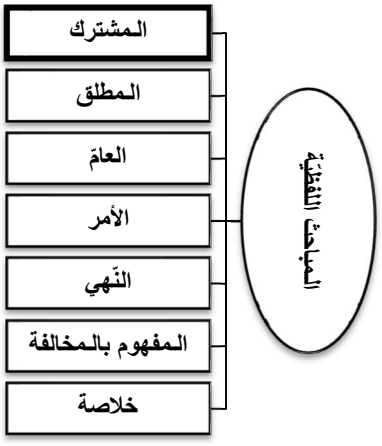
أوليس آرنيو، العقلانيّ كمعقول، كتاب حول التّبرير القانونيّ، منشورات ريدل، هولاندا، 1987، ص 74 وما بعدها.

Aulis Aarnio, The Rational as Reasonable. *A Treatise on Legal Justification*, Reidel Publishing, Holland, 1987, p. 47 ff.

جيرزي روبليفسكي، التّطبيق القضائيّ للقانون، سبرينغر، هولاندا، 1992، ص 87 وما بعدها.

Jerzy Wroblewski, *The Judicial Application of Law*, Edited by: Zenon Bankwski and Neil MacCormic, Springer, Nethelands, 1992, p. 87 ff.

(911)


المباحث اللفظيّة
المشترك
المطلق
العامّ
الأمر
النّهي
المفهوم بالمخالفة
خلاصة

الفقرة الأولى: المشترك

259 **تعريف المشترك** ◊ اللفظ المشترك هو اللفظ الذي وُضِع لأكثر من معنى بوضع واحد، ولا يسبق أحد المعاني غيره، ولم تُلحظ المناسبة بين مختلف المعاني. مثال ذلك لفظ العين الذي يفيد عضو الإبصار ونبع الماء وغير ذلك[912].

والمشترك قد يكون اسماً كما في المثال الذي ورد الآن[913]، أو حرفا مثل الواو للحال ولعطف التّفسير[914].

---

[912] عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 178. انظر أيضا حول تعريف المشترك: محمّد محمّد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، ط 2، 2007 م، ص 379 وما بعدها؛ غازي مختار طليمات، في علم اللغة، دار طلاس، دمشق، ط 2، 2000، ص 215 وما بعدها.

ويمكن أن ندقّق المثال الوارد في المتن وأن نزيد عليه أمثلة أخرى:

معاني لفظ العين: النّاظرة، ينبوع الماء، المطر أو السّحاب، حقيقة الشّيء ونفسه، الجاسوس، الحسد، ما يشاهَد ويحضر ويعايَن، الشّريف، شعاع الشّمس أو الشّمس نفسها، واحد الأعيان، الجماعة، إلخ.

معاني لفظ الأمّة: الواحد، الجماعة، الحين من الزّمان، النّعمة، إلخ.

معاني لفظ الجدّ: (بالفتح): أبو الأمّ وأبو الأب، العظمة، الحظّ، العمر؛ (بالكسر): ضدّ الهزل، الغنى، إلخ.

معاني لفظ الخال: أخو الأمّ، علامة على الخدّ، سحابة ممطرة، الماضي، إلخ.

البيع: نقلك الملكيّة بثمن إلى الغير وانتقالها إليك بثمن.

البين: الفراق والوصال.

جلَل: عظيم وصغير.

انظر هذه الأمثلة للاشتراك وغيرها عند: توفيق محمّد شاهين، م س (المشترك اللغويّ نظريّة وتطبيقا)، ص 251 وما بعدها.

انظر حول الاشتراك (polysémie) في غير اللغة العربيّة، وعلى سبيل المثال:

جاك ليرو، الوجيز في الألسنيّة العامّة، منشورات مينوي، باريس، 1993، ص 143 وما بعدها.

Jacques Lerot, *Précis de linguistique générale*, Les éditions de minuit, Paris, 1993, p. 143 s.

وإذا كان الاشتراك يتمثّل في وجود أكثر من معنى للفظٍ واحدٍ، فالتّرادف حاصله وجود أكثر من لفظٍ لمعنى واحد. بعبارة أخرى هنالك: من جهة الاشتراك اللفظيّ (وجود أكثر من معنى للفظٍ واحدٍ، أي اشتراك عدّة معاني في لفظٍ واحدٍ) وهنالك الاشتراك المعنويّ (وجود أكثر من لفظٍ لمعنى واحدٍ، أي اشتراك عدّة ألفاظ في معنى واحد). توفيق محمّد شاهين، م س، ص 214 وما بعدها.

(913) يمكن أن نضيف أمثلة أخرى للاسم منها: "لفظ السّنة وضع للهجريّة وللميلاديّة، ولفظ اليد لليمنى واليسرى، ولفظ القرش للعشرة ملّيمات والخمسة". عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 177.

(914) إنّ حرف "الواو" في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ**﴾ [الأنعام: 121]، مشترك بين معنيين: الحال وعطف التّفسير. فإذا أعطي معنى الحال، يكون النّهي عندئذ وارداً على ما لم يذكر اسم الله عليه، والحال أنّه فسق، أي ذكر عليه حين ذبحه اسم غير الله. أمّا إذا أعطي حرف الواو معنى عطف التّفسير، عندها يكون النّهي وارداً على ما لم يذكر اسم الله عليه مطلقاً، سواء ذكر عليه حين الذّبح اسم غير الله أم لم يذكر (ما قبل الواو مطلق، وما بعد الواو تفسير له. وعليه نظلّ أمام مطلق: كلّ ما لم يُذكر عليه اسم الله، أي ما ذكر عليه اسم غير اسم الله + ما لم يُذكر عليه شيء). انظر هذا المثال عند: عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 180.

ثمّ إنّه قد يكون لفظا مفردا، ومثاله ممّا سبق عبارة "العين"؛ وقد يكون جملة، ومثاله عبارة "بِعْتُ" التي تفيد الإخبار عن بيع وقع وتفيد أيضا إنشاء بيع لم يكن موجودا[915].

ومعاني المشترك المتعدّدة متساوية لا يسبق واحد منها البقيّة فيكون ظاهرا عليها[916].

---

[915] انظر حول الجمل المشتركة: فضاء ذياب غليم الحسناوي، الأبعاد التّداوليّة عند الأصوليّين. مدرسة النّجف الحديثة أنموذجا، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2016، ص 98 وما بعدها.
وانظر أيضا حول الجمل ذات المعاني المتعدّدة: فاضل صالح السّامرّائي، الجملة العربيّة والمعنى، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1421 هـ/ 2000 م، ص 83 وما بعدها: "ومن دواعي التّعدّد في دلالة الجملة: 1- تعدّد دلالات المفردة: فقد تكون للمفردة أكثر من دلالة، فتعدّدت دلالات الجملة تبعا لذلك، نحو قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ**﴾ [سبأ: 14]. فهذا التّعبير يحتمل أكثر من دلالة تبعا لمعنى الفعل (تبيّن): فاحتمل أن يكون من (تبيّن) بمعنى (بان) أي ظهرت الجنّ، والجنّ فاعل وأنّ ما بعدها بدل من الجنّ كما تقول تبيّن زيد جهله أي ظهر جهل زيد، فالمعنى ظهر للنّاس جهل الجنّ علم الغيب وأنّ ما ادّعوه ليس بصحيح. واحتمل أن يكون من (تبيّن) بمعنى (علم) و(أدرك)، والجنّ هنا خدم الجنّ وضعفتهم، (أن لو كانوا) أي لو كان رؤساؤهم وكبراؤهم يعلمون بالغيب. ويجيء (تبيّن) بمعنى (بان) و(ظهر) لازما، وبمعنى (علم) متعدّيا.
"وكالاختلاف في دلالة الواو أهي واو الحال أم الاستئناف أم العطف أم غيرها، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿**قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا**﴾ [طه: 72]. فهذا يحتمل أن تكون الواو عاطفة عطفت (الذي فطرنا) على قوله (ما جاءنا)، فيكون المعنى (لن نؤثرك على ما جاءنا من الهدى وعلى الذي فطرنا). ويحتمل أن تكون الواو للقسم، فيكون المعنى (والله الذي فطرنا لن نؤثرك على ما جاءنا من البيّنات). وكقولهم (أنت أعلم وعبد الله)، فهذا يحتمل أن يكون المعنى (أنت أعلم مع عبد الله) ويحتمل (أنت وعبد الله أعلم من غيركما).
"2- تعدّد احتمالات مرجع الضّمير، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾ [فاطر: 10]. فقوله (والعمل الصّالح يرفعه) يحتمل أكثر من دلالة: فقد يحتمل المعنى (أن يكون الله يرفع العمل الصّالح)، ويحتمل أن يكون المعنى (أنّ العمل الصّالح يرفع الكلم الطّيّب)، أو

(أنّ الكلم الطّيّب يرفع العمل الصّالح). ونحو قوله: ﴿**يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ**﴾ [فاطر: 8]. فهذا يحتمل أكثر من دلالة: فقد يحتمل أن يكون ضمير فاعل (يشاء) يعود على الله، أي (يضلّ من يشاء الله إضلاله ويهدي من يشاء الله هدايته). ويحتمل أن يكون ضمير فاعل (يشاء) يعود على البشر المكلّفين، فيكون المعنى (يضلّ الله من يشاء الضّلالة ويهدي من يريد الهداية، أي من أراد الضّلالة يبقيه الله على ضلالته ومن أراد الهداية ييسّر له الهداية) [...]

"3- تعدّد احتمالات دلالة الصّيغة، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿**لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ**﴾ [هود: 43]. فهذا يحتمل إبقاء (عاصم) على حقيقته، أي اسم فاعل، فيكون المعنى (لا عاصم اليوم من أمر الله إلّا من رحمه الله، فإنّه يعصمه، فيكون الاستثناء منقطعا) أو يكون (لا عاصم اليوم من أمر الله إلّا الرّاحم، والرّاحم هو الله، فيكون المعنى لا عاصم اليوم من أمر الله إلّا الله). ويحتمل أن يكون المراد بـ (عاصم) اسم مفعول، فيكون (عاصم) بمعنى (معصوم)، فيكون المعنى (لا معصوم إلّا من رحمه الله، أي لا معصوم إلّا المرحوم).

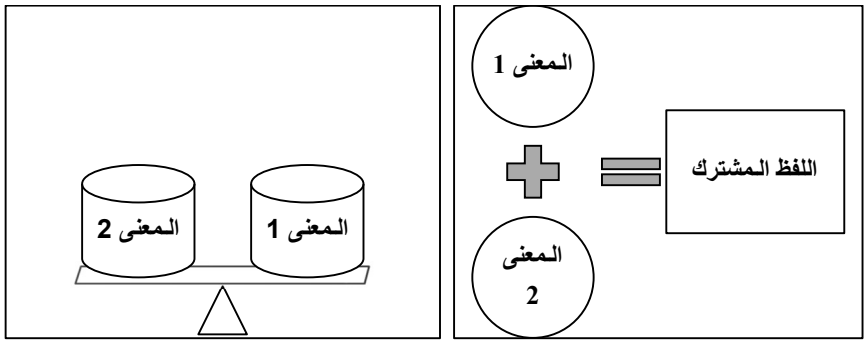
"4- تعدّد احتمالات المحذوف: فقد يكون في التّعبير حذف يحتمل أكثر من تقدير، فيكون لكلّ تقدير معنى، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ**﴾ [آل عمران: 175]، فإنّ (يخوّف) ينصب مفعولين، وقد حذف أحدهما، فيحتمل أن يكون المحذوف المفعول الأوّل أو الثّاني. فعلى تقدير أنّ المحذوف هو المفعول الأوّل، يكون المعنى (يخوّفكم أولياءه، أي أنّ الشّيطان يخوّف المؤمنين من أوليائه). وعلى تقدير حذف المفعول الثّاني، يكون المعنى (إنّ الشّيطان يخوّف أولياءه شرّ الآخرين، أي أنّه لا يتعدّى تخويفه المنافقين والكافرين ولا يصل إليكم تخويفه).

"5- احتمال الإنشاء والخبر: فقد يحتمل التّعبير أن يكون إنشاءً أو أن يكون خبرا، فتتعدّد الدّلالة تبعا لذلك، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿**قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ**﴾ [المائدة: 23]، تحتمل (الدّعاء) فتكون معترضة، وتحتمل (الإخبار) فتكون صفة ثانية، والصّفة الأولى الجارّ والمجرور وهو قوله (من الذين يخافون). ونحو (هذا عبد بعتكه)، فجملة (بعتكه) تحتمل (الخبر) و(الإنشاء)، فتكون صفة على الإخبار واستئنافيّة على الإنشاء. ونحو (هذا صاحبي رزقه الله مالا وبنيناً)، فجملة (رزقه ...) تحتمل (الدّعاء) وتحتمل (الإخبار).

"6- التّنكير والتّعريف: فقد يدلّ التّنكير على الواحد أو الجنس ويدلّ التّعريف بـ: أل على العهد أو الجنس، فيختلف المعنى تبعا لذلك، وذلك نحو قوله (أتاني رجل)، فقد يدلّ هذا التّعبير على (أنّه جاءه رجل واحد)، وقد يدلّ على (أنّه جاءه رجل لا امرأة)، وقد يدلّ على (أنّه جاءه رجل كامل في نفاذه

واللفظ المشترك يدلّ على عدّة معاني مختلفة قبل الاستعمال فقط. فإذا استعمل، استعمل لمعنى واحد لا أكثر. ففي جملة "شربت من العين"، تدلّ "العين" على عدّة معاني متساوية؛ أمّا بعد استعمالها في الجملة، فلا تدلّ إلّا على معنى واحد من معانيها، وهو "نبع الماء". ولفظ "القرء" يدلّ على "الحيض" و"الطّهر"، أمّا بعد استعماله في جملة ﴿**وَالمطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ**﴾ [البقرة: 228] فيدلّ إمّا على المعنى الأوّل أو الثّاني[917].

وقوّته). وقد تأتي بما يعيّن إحدى هذه الدّلالات فتقول (أتاني رجل لا رجلان) أو تقول (أتاني رجل لا امرأة) أو (أتاني رجل لا رويجل) أو (أتاني رجل لا نصف رجل) ونحو ذلك [...]".
(916)



(917) محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 169.

وفي واحد من كتب منهجيّة القانون الوضعيّ، وفي إطار تعريف الغموض، قيل: التّعبير الغامض هو الذي له معاني مختلفة في سياقات مختلفة (A term is ambiguous if it may take on different meanings in different contexts).

ماتياس كلات، جعل القانون صريحا. قواعديّة الحجاج القانونيّ، منشورات هارت، أوكسفورد وبورتلاند أوريغون، 2008، ص 47 وص 262.

Matthias Klatt, Making Law Explicit. *The Normativity of Legal Argumentation*, Hart Publishing, Oxford and Portland Oregon, 2008, p. 47 and p. 262.

ومن يتبنّى هذا الموقف يقول، في تعريف المشترك، إنّه "اللفظ الذي يدلّ على معنيين أو أكثر بوضع مختلف على التّبادل"[918].

260 معنى المشترك ◊ والمشترك له دلالة تصوّريّة هي جميع معانيه. أمّا دلالته التّصديقيّة الثّانية، فتتعيّن بواسطة قرينة مقاليّة أو مقاميّة تفيد بأنّ قصد المتكلّم[919] هو واحد

---

[918] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 168. انظر أيضا: عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 178.

[919] سنتحدّث في هذا المبحث (مبحث الألفاظ) عن المعنى (الوضعيّ/ العرفيّ/ التّصوّريّ/ الذي نصل إليه من خلال قرينة عامّة/ الذي نصل إليه بواسطة قرينة خاصّة/ إلخ). والمعنى هو القصد. فحين نقول إنّ الكلام (أ) معناه (ب)، فنحن نقول إنّ المتكلّم بالكلام (أ) قصد (ب). وعمليّة إعطاء المعنى أو عمليّة ردّ الكلام إلى قصد المتكلّم منه تسمّى التّأويل.

ولقد جاء في لسان العرب (مادّة: أوّل) أنّ "التّأويل المرجع والمصير" (محمّد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط 1، ج 11، ص 34). وجاء عند الشّيخ ابن عاشور: "التّأويل مصدر أوّله إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة" (تفسير التّحرير والتّنوير، الدّار التّونسيّة للنّشر. تونس، الدّار الجماهيريّة للنّشر والتّوزيع والإعلان. ليبيا، ج 1، ص 16).

انظر أيضا من يتحدّث عن مسألة تعويض كلمة "يعني" (mean) بكلمة يقصد (intend):

أوغدن ورتشاردز، معنى المعنى. دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرّمزيّة، قدّم له وترجمه: كيان أحمد حازم يحيى، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ص 304 وما بعدها.

انظر كذلك النّسخة الأصليّة للكتاب:

C. K. Ogden and I. A. Richards, *The meaning of meaning, A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Sience of Symbolism*, A Harvest Book, New York, 1946, p. 191 ff.

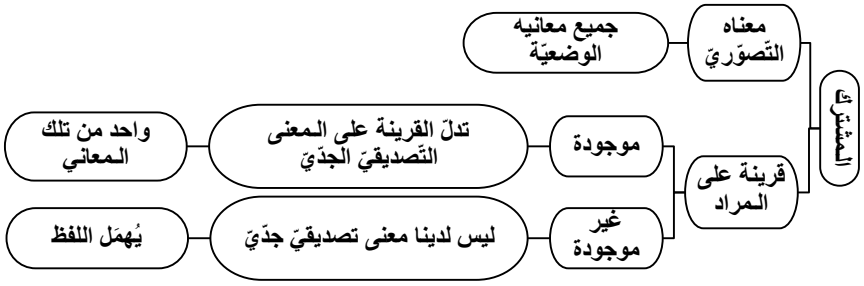
من تلك المعاني[920] (مثلا في آية البقرة الواردة أعلاه قيل إنّ تأنيث اسم العدد قرينة على أنّ المعدود مذكّر، وعليه فقروء تفيد الأطهار لا الحيضات[921]).

[920] أوردنا سابقا (الفقرة 5، الهامش) بعض المراجع المتعلّقة بالقرائن أو السّياق. انظر أيضا ما سيأتي بالفقرة 267.

[921] هذا قولٌ. لكن ثمّ قولٌ آخر. انظر عبد الوهّاب خلاّف حين كتب: "وقد ينشأ الإشكال في النّصّ من لفظ مشترك فيه، فإنّ اللفظ المشترك موضوع لغة لأكثر من معنى واحد، ليس في صيغته دلالة على معنى معيّن ممّا وضع له، فلابدّ من قرينة خارجيّة تعيّنه، كلفظ القرء في قوله تعالى: ﴿**وَالمطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ**﴾ [البقرة:228]، فإنّه موضوع في اللغة للطّهر وللحيض، فأيّ المعنيين هو المراد في الآية؟ وهل تنقضي عدّة المطلّقة بثلاث حيضات أو بثلاثة أطهار؟ ذهب الشّافعي وبعض المجتهدين إلى أنّ القرء في الآية المراد منه الطّهر، والقرينة هي تأنيث اسم العدد لأنّه يدلّ لغة على أنّ المعدود مذكّر وهو الأطهار [...] وذهبت الحنفيّة وفريق آخر من المجتهدين إلى أنّ القرء في الآية هو الحيض. والقرينة: أوّلاً: حكمة تشريع العدّة، فإنّ الحكمة في إيجاب العدّة على المطلّقة ليعرف براءة رحمها من الحمل، والذي يعرّف هذا هو الحيض لا الطّهر. وثانياً: قوله تعالى: ﴿**وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ**﴾ [الطّلاق:4]، فإنّه جعل مناط الاعتداد بالأشهر عدم الحيض، فدلّ على أنّ الأصل هو الاعتداد بالحيض. وثالثاً: قول الرّسول ﷺ (طلاق الأمة ثنتان وعدّتها حيضتان)، فالتّصريح بأنّ عدّة الأمة بالحيض بيان للمراد بالقرء في اعتداد الحرّة، أمّا تأنيث اسم العدد فلمراعاة تذكير لفظ المعدود وهو القرء". عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 172.

فإذا لم توجد هذه القرينة، استحال تعيين المراد التّصديقيّ للمتكلّم، وعندها يُهمل اللفظ(922).

(922)



ملاحظة: القول إنّ اللفظ يُهمل في صورة انعدام القرينة يحتاج تدقيقا. نعم أحيانا لا يمكن تصوّر أنّ المتكلّم بالمشترك قصد أكثر من معنى واحد (وهنا يهمل اللفظ)، لكن في بعض الصّور يمكن أن نقول إنّه قصد بعض المعاني أو كلّ المعاني (وهنا لا يُهمل اللفظ). انظر مثالا لهذه الصّور عند: فاضل صالح السّامرائي، لمسات بيانيّة في نصوص التّنزيل، دار عمّار، عمان/ الأردن، ط 3، 1423 هـ/ 2003 م، ص 243 وما بعدها. انظر حول مسألة الاختلاف بين من يرى أنّه يجوز أن يُراد بالمشترك أكثر من معنى وبين من لا يرى جواز ذلك، ما جاء في هذا المصنّف (مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 524)، ومفاده: "إذا صدر المشترك من متكلّم واحد مجرّدا عن القرينة التي تعيّن المعنى المراد، فهل يُحمل على جميع معانيه بحيث يكون المراد من المشترك كلّ معانيه في آن واحد أم لا؟ الرّأي الأوّل (المشترك المجرّد عن القرائن يعمّ جميع معانيه ما لم تتضادّ) هو مذهب جماعة من الأصوليّين على رأسهم الشّافعيّ وجماعة من أصحابه. والقاعدة مقيّدة بألّا يكون المعنيان متنافيين (بناء على هذا الموقف وكتطبيق للقاعدة، فإنّه وحين نهى الرّسول ﷺ عن أن يبيع الإنسان ما ليس عنده، فالنّهي يهمّ صورتين: بيع الإنسان ما لا يملكه، وبيعه ما ليس حاضرا في مكان العقد وإن كان يملكه). وذهب بعض الأصوليّين إلى أنّ المشترك المجرّد عن القرائن وليس دالّا على معنيين متنافيين يُحمل على جميع معانيه جوازا لا وجوبا، وهو اختيار الزّركشي والإسنوي. وذهب بعضهم إلى امتناع حمل المشترك على جميع معانيه، وهو اختيار الغزالي والرّازي".

انظر أيضا حول المسألة نفسها: ياسين أحمد علي، الفروق الأصوليّة في مباحث دلالة الألفاظ، دار النّور، عمان/ الأردن، ط 1، 2016 م، ص 165 وما بعدها.

ويمكن القول:

أوّلا: إنّ القرينة على قصد المتكلِّم، إن وُجدت، تجعلنا نحتمل احتمالا كبيرا أنّ ما نعطيه من معنى هو حقّا المراد من صاحب الكلام[923]. وعليه فنحن أمام ظنّ بحكم العقل لا أمام يقين وقطع وعلم بأنّ المعنى مطابق للقصد.

ثانيا: إنّ سيرة العقلاء قد جرت، فيما يخصّ اللفظ المشترك، على ما يلي: إن وُجدت قرينة على المراد منه، إعطاؤه المعنى الموافق للقرينة. هذه القضيّة يمكن إثبات صحّتها بصفة مباشرة وذلك من خلال البحث في مختلف المجتمعات المعاصرة لنا وفيما استقرّ عند العقلاء فيها من سيرة لغويّة في فهم اللفظ المشترك.

ثالثا: إنّ هذه السّيرة كانت موجودة في عصر النّبيّ ﷺ. هنا نحن أمام قضيّة لا يمكن إثباتها على النّحو نفسه الذي أمكن أن نثبت به سابقتها. والسّبب أنّه لا يمكن أن نعيد عقارب السّاعة إلى الوراء. لكن يمكن القول إنّ السّيرة التي نجدها اليوم لا بُدّ من أنّها السّيرة التي وجدت عند الطّبقة الاجتماعيّة التي جاءت قبلنا مباشرة، إذ لو كان ثمّ اختلاف بهذه الأهمّيّة لكان قد وصلنا حتما نبأ عنه. وبما أنّه لم يصلنا شيء، فنستطيع أن نقطع بأنّ السّيرة التي عندنا كانت عند الذين من قبلنا. وما قيل عمّن قبلنا، يُقال عمّن قبلَهم، وهكذا إلى أن نصل إلى عصر النّبيّ ﷺ.

ويمكن أن نلخّص النّقاط الثّلاثة التي سبقت بالقول إنّ لدينا ثلاث قضايا:

---

[923] قد يكون هذا قد نصب القرينة المعنيّة سهوا، وقد يكون نصب قرينة ثمّ أردفها بأخرى معارضة ونحن لم نطّلع إلّا على الأولى، إلخ. ملاحظة: فرض السّهو ممكن إذا كنّا أمام متكلّم إنسان، ومحال إذا كان المتكلّم هو الله سبحانه وتعالى.

قضيّة ظنّيّة عقلا مفادها أنّ المتكلّم بالمشترك يقصد، إن وجدت القرينة، المعنى المطابق للقرينة[924].

قضيّة قطعيّة عقلا مفادها أنّ سيرة العقلاء في المجتمعات المعاصرة لنا جرت على إعطاء المشترك المعنى الموافق للقرينة.

قضيّة قطعيّة عقلا مفادها أنّ السّيرة نفسها كانت هي المعتمدة في عصر النّبيّ ﷺ.

رابعا: إنّ النّبيّ ﷺ لو لم يكن موافقا على السّيرة العقلائيّة المذكورة، لكان واجبه أن يردع عنها؛ ولو ردع عنها، لكان قد وصلنا ردعه (نحن أمام جملة شرطيّة، وتتكوّن من مقدّم «لو ردع عنها» ومن تال «لكان قد وصلنا»)، إذ "الرّدع عن سيرة عقلائيّة مستحكمة لا يتحقّق بصورة جادّة بمجرّد نهي واحد أو نَهْيَيْن، بل يجب أن يتناسب حجم الرّدع مع قوّة السّيرة وترسّخها، فالرّدع إذن يجب أن يتمثّل في نواهٍ كثيرة، وهذه النّواهي بنفسها تخلق ظروفاً مناسبةً لأمثالها، لأنّها تُلفِت أنظار الرّواة إلى السّؤال، وتكثر الأسئلة والأجوبة، والدّواعي متوفّرة لضبط هذه النّواهي من قِبل الرّواة، فيكون من الطّبيعيّ أن يصل إلينا شيء منها"[925].

والتّالي في الجملة الشّرطيّة غير صحيح، فالمقدّم مثلُه غير صحيح[926].

---

[924] لسنا أمام قضيّة قطعيّة (لا نحتمل خلافها)، ولسنا أمام قضيّة مشكوكة (نحتملها ونحتمل خلافها بالدّرجة نفسها)، ولسنا أمام قضيّة موهومة (نحتملها بدرجة أقلّ من الدّرجة التي نحتمل بها خلافها).

[925] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 250.

[926] جاء في أحد كتب المنطق حول القياس الاستثنائيّ الاتّصاليّ (أو القياس الشّرطيّ المتّصل): "لأخذ النّتيجة من الاستثنائيّ الاتّصاليّ طريقتان:

"1- استثناء عين المقدّم لينتج عين التّالي، لأنّه إذا تحقّق الملزوم تحقّق اللازم قطعا، سواء كان اللازم أعمّ أم مساويا (إذا أمطرت، ابتلّت الأرض. ولكنّها أمطرت. إذن ابتلّت الأرض). ولكن لو استثني عين التّالي، فإنّه لا ينتج عين المقدّم (حين نقول: ولكنّ الأرض ابتلّت، فهذا لا يعطي أنّها أمطرت لأنّ الابتلال قد يكون بفعل السّقي) [...]

بعبارة أخرى:

أقرّ النّبيّ ﷺ (إذن نحن أمام سنّة تقريريّة) سيرة العقلاء الموجودة في عصره، أي أقرّ طريقة فهمهم للمشترك.

هذه القضيّة لا يمكن أن نثبت صحّتها بصفة مباشرة (أو لنفترض ذلك).

علينا إذن أن نفترض نقيضها، وهو أنّ النّبيّ ﷺ لم يُقِرَّ تلك السّيرة.

هذا النّقيض لو كان صحيحا، لوصلنا بالضّرورة نبأ عنه.

لكن لم يصلنا شيء.

هذا يعني أنّه خاطئ، ويعني أنّ القضيّة التي مفادها أنّ النّبيّ ﷺ أقرّ هي الصّحيحة.

يخلص ممّا ورد الآن أنّ: إعطاء ما جاء أعلاه من معنى للمشترك هو نتاج ظنّ (عقلا) بأنّه هو المراد من المتكلّم، ولكن قام دليل قطعيّ (عقلا) على أمر الشّارع بالأخذ بهذا الظّنّ وباعتماده[927]، أي قام دليل قطعيّ (عقلا) على وجود سنّة

"2- استثناء نقيض التّالي، لينتج نقيض المقدّم (ولكنّها لم تبتلّ، إذن لم تمطر)؛ لأنّه إذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قطعا، حتّى لو كان اللازم أعمّ. ولكن لو استثني نقيض المقدّم (ولكنّها لم تمطر)، فإنّه لا ينتج نقيض التّالي (لم تبتلّ الأرض)، لجواز أن يكون اللازم أعمّ". الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 251.

انظر أيضا: الغزالي، منطق تهافت الفلاسفة المسمّى معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، مصر، 1961، ص 189 وما بعدها، ص 83 وما بعدها وص 137 وما بعدها.

وانظر "شينيك" وهو يقول: "من صحّة المقدّم تنتج صحّة التّالي لا العكس، ومن خطأ التّالي ينتج خطأ المقدّم لا العكس".

فرانسوا شينيك، عناصر المنطق الكلاسيكيّ، لارماتون، باريس، 2006، ص 242.

François Chenique, *Éléments de logique classique*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 242.

(927)

تقريريّة مفادها وجوب اتّباع ذاك الظّنّ (العقليّ) [إذن لدينا معنى نظنّ عقلا أنّه المراد من صاحب الشّرع. هذا المعنى يتمثّل في قاعدة قانونيّة. وعليه فوجود القاعدة وعدّها منتمية إلى القانون الإسلاميّ مظنون عقلا. لكن إيجاب صاحب الشّرع العمل بتلك القاعدة مقطوع به عقلا].

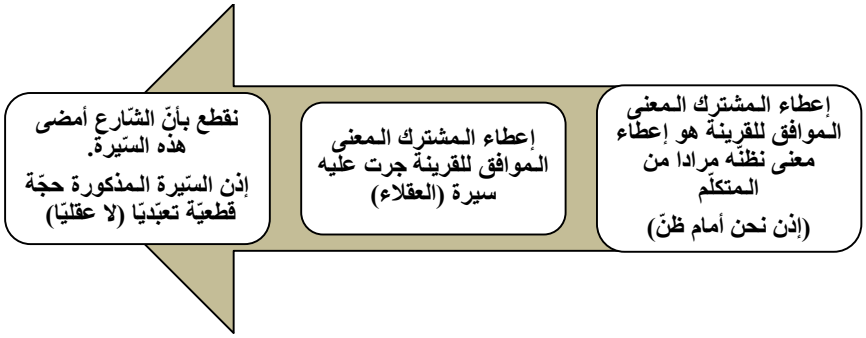
زيادة على ما سبق، يمكن القول:

أوّلا: إنّ الصّحابة رضي الله عنهم (أو ما يسمّى بالمتشرّعة[928]) كانت سيرتهم في التّعامل مع المشترك القرآنيّ أو الحديثيّ هي السّيرة نفسها التي قلنا أعلاه إنّها للعقلاء،

ثانيا: إنّ هذه السّيرة للمتشرّعة كانت على مرأى ومسمع رسول الله ﷺ،

ثالثا: إنّ النّبيّ ﷺ لو لم يكن موافقا على تلك السّيرة، لكان واجبه أن يردع عنها؛ ولو ردع عنها، لوصلنا ذلك؛ والتّالي باطل، فالمقدّم إذن مثله.

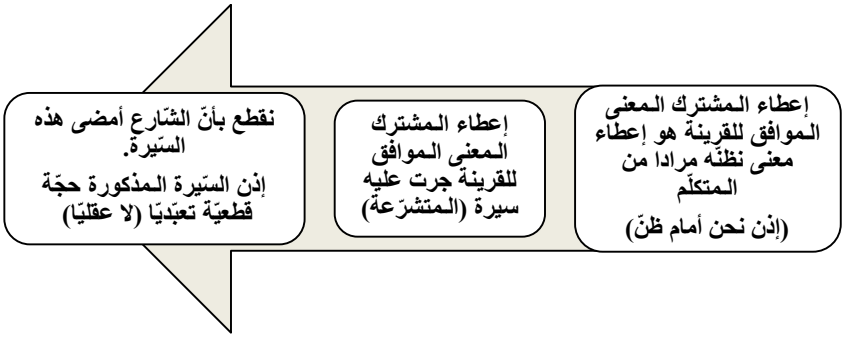
هذا يعني أنّ الشّارع أمضى سيرة المتشرّعة، أي هذا يعني في المحصّلة أنّ إعطاء المعنى الموافق للقرينة حجّة قطعيّة من جهة التّعبّد[929].



ويمكن أن نتّبع التّمشّي نفسه لو أنّ المشترك الذي نعمل على تأويله موجود في نصّ قانون وضعيّ.

(928) تستعمل كتب الأصول لفظ المتشرّعة للدّلالة على حَمَلَة الشّرع. وفي وقت النّبيّ ﷺ حملة الشّرع هم الصّحابة رضوان الله عليهم. انظر مثلا: بدر الدّين محمّد بن عبد الله بن بهادر الزّركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، د م، 1414 هـ/ 1994 م، ج 3، ص 24.

(929)



وثمّ موقف آخر من المشترك مفاده جواز استعماله "في جميع مفهوماته غير المتضادّة [...] (والدّليل) قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ**﴾ [الأحزاب: 56]. والصّلاة من الله مغفرة ومن غيره استغفار". عبد الله بن عمر البيضاوي، م س (منهاج الوصول إلى علم الأصول)، ص 34 وما بعدها. وفي الاتّجاه نفسه جاء عند محمّد أبو زهرة: "وقال الشّافعيّة إنّ الأصل هو أنّ المشترك لا يدلّ إلّا على معنى واحد، ولكن يجوز مع ذلك أن يُطلق على جميع معانيه، فيكون كالعامّ في شموله على كلّ ما يدلّ عليه (الفرق بين المشترك والعامّ أنّ في الأوّل تعدّدا للمعاني أمّا في العامّ –كما سنرى ذلك – فالتّعدّد يهمّ الأفراد التي يصدق عليها ذلك العامّ)، ومثّلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ**﴾ [الحجّ: 18]، فإنّ هذا النّص يفيد أنّ السّجود هنا يشمل الخضوع ويشمل سجود الصّلاة بدليل ذكر «وكثير من النّاس»، لأنّه لو أريد الخضوع وحده لكان النّاس جميعا كالشّجر والدّواب خاضعين لحكمه الكونيّ. ولكن قد يقال: إنّ مطلق الخضوع يشمل الجميع. فقد لوحظ المعنى، ويكون ذكر كثير من النّاس فيه إشارة إلى الخضوع الإجباريّ والخضوع الاختياريّ، وأشير إلى ذكر الاختياريّ بذكر «كثير من النّاس». وقد قال بعض العلماء إنّ المشترك قد يعمّ في النّفي دون الإثبات، وبنوا على ذلك حنث من يحلف ألّا يكلّم موالي فلان، إذا كان فلان هذا معتَقا وله عبيد أعتقهم، وإذا كلّم من أعتقوه حنث، وإذا كلّم من أعتقهم حنث أيضا، فكان عموما للمشترك لأنّ كلمة المولى تطلق على المعتِق أي السّيّد، وعلى المعتَق". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 169 وما بعدها.

فإذا تبنّينا هذا الموقف من المشترك، أدّى ذلك إلى القول:

إذا وجدت قرينة على المراد (كلّ المعاني أو بعضها)، اتّبعت القرينة.

وإذا لم توجد القرينة، أعطي المشترك جميع معانيه لأنّ الأصل تطابق الدّلالة التّصديقيّة الثّانية مع الدّلالة التّصوّريّة (في الموقف الثّاني، الدّلالة التّصوّريّة للمشترك تشمل جميع معانيه غير المتضادّة).

261 تعدّد الوضع (الوضع اللغويّ والوضع العرفيّ والوضع الشّرعيّ) ◊ وقد نجد أنفسنا لا أمام لفظ تتعدّد معانيه الوضعيّة، بل أمام لفظ تتعدّد معانيه وتتفرّع إلى وضعيّة وعرفيّة (داخل العرف قد نجد تعدّدا: معنى عرفيّ عامّ ومعنى عرفيّ خاصّ) و/ أو شرعيّة[930]. يسمّى هذا اللفظ لفظا منقولا، وهو بالتّدقيق لفظ وضع (من قبل صاحب اللغة) لمعنى، ثمّ استعمل (من قبل أهل العرف أو من قبل الشّارع) لمعنى ثان مناسب للأوّل، وكثر استعمال هذا المعنى الثّاني حتّى بلغ درجة الوضع. ويسمّى المعنى الوضعيّ الأوّل: معنى وضعيّ تعيينيّ. ويسمّى المعنى الذي بلغ درجة الوضع: المعنى الوضعيّ التّعيّنيّ، وهو إمّا عرفيّ وإمّا تشريعيّ.

هاهنا: إذا وقفنا من زاوية صاحب اللغة، كان المعنى الأوّل حقيقيّا وما عداه مجازا.

وإذا وقفنا من زاوية أهل العرف، كان المعنى الثّاني حقيقيّا وما عداه مجازا.

وإذا وقفنا من زاوية الشّارع، كان المعنى الثّالث حقيقيّا وما عداه مجازا.

والمعنى التّصوّريّ للّفظ، كما تقدّم، هو الوضعيّ. والسّؤال أيّ معنى يعطي المؤوّل: هل المعنى الوضعيّ أم العرفيّ أم الشّرعيّ (وكلاهما وضعيّ بدوره)؟

الجواب: إذا كان الكلام (سيّارة) له معنى وضعيّ (قافلة) وآخر عرفيّ عامّ (عربة بمحرّك)، وإذا كان المتكلّم ليس من أهل هذا العرف (القرآن الكريم حين قال: "وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ". يوسف: 19)، فهو لا يمكن أن يريد العرفيّ (لسبب بسيط وهو أنّ العرف جاء بعده).

وعليه فالفرق بين هذا الموقف الثّاني وذلك الموقف الأوّل الذي أتي به في المتن هو أنّه، وفي صورة عدم وجود قرينة على المراد، يُهمل اللفظ في الموقف الأوّل ولا يُهمَل في الموقف الثّاني.

ملاحظة: إذا ذهبنا إلى مجلّة الالتزامات والعقود التّونسيّة، وتحديدا إلى فصلها 531 المتعلّق بتأويل العقد، وجدناه يقول بالموقف المتمثّل في الإهمال.

[930] انظر مثلا: محمّد فاكر المبيدي، قواعد التّفسير لدى الشّيعة والسّنّة، المجمع العالمي للتّقريب بين المذاهب الإسلاميّة، طهران، ط 1، 1428 هـ/ 2007 م، ص 91 وما بعدها.

أمّا إذا كان المتكلّم (وهنا ندخل إلى الصّور الدّارجة) من أهل العرف العامّ (شخص معاصر لشيوع عبارة السّيّارة في معنى العربة ذات المحرّك)، فهذا الأمر قرينة (عامّة، أي تشمل المتكلّم الذي نحن بصدده وعموم المتكلّمين) على أنّه أراد العرفيّ العامّ. وتسقط هذه القرينة العامّة، إذا وجدت القرينة الخاصّة (أي تهمّ فقط المتكلّم الذي نحن بصدده).

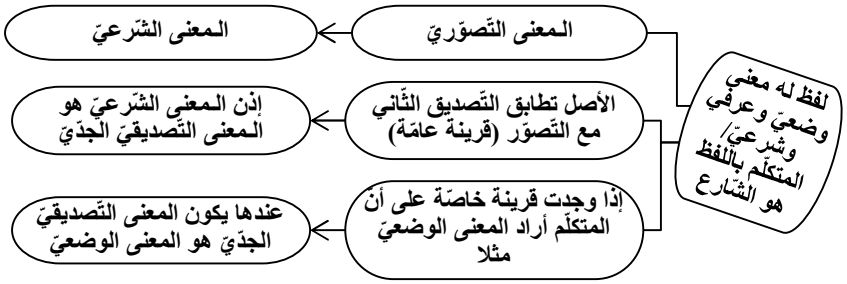
مثال آخر: (أ) يقول لـ(ب) اشتريت "فأرة". هذه العبارة لها معنى وضعيّ هو الحيوان المعروف ومعنى عرفيّ عامّ (يمكن القول إنّه صار في أيّامنا كذلك) هو القطعة المعروفة التّابعة للحاسوب. هنا أيضا يُعطى التّعبير المعنى العرفيّ العامّ إلّا إذا وجدت قرينة مخالفة.

لنبدّل المثال قليلا: إذا قال طالب لآخر ناولني الفأرة، وهما موجودان في المخبر وبصدد حصّة تطبيقيّة في تشريح الحيوانات ومنها الفئران. فكلّ هذا قرينة (خاصّة) على أنّ المراد ليس القطعة التّابعة للحاسوب، بل الحيوان. وإذا حصل الطّلب نفسه في درس الإعلاميّة، فهنا نحن أمام قرينة (خاصّة) على أنّ المراد ليس المعنى الوضعيّ. لننتقل الآن إلى الصّورة التي يكون فيها للّفظ معنى وضعيّ ومعنى عرفيّ عامّ ومعنى عرفيّ خاصّ. هنا إذا كان المتكلّم من أهل العرف الخاصّ، تعطى عبارته هذا المعنى إلّا إذا وجدت قرينة (خاصّة) مخالفة. وإذا لم يكن من أهل هذا العرف الخاصّ، فسيكون عندها من أهل العرف العامّ، وتعطى عبارته المعنى العرفيّ العامّ إلّا إذا وجدت قرينة مخالفة.

نأتي إلى الصّورة التي يكون فيها للعبارة (مثلا عبارة «المنقول») معنى وضعيّ وعرفيّ خاصّ أوّل (لدى الفقهاء: المنقول قسم من المال) وعرفيّ خاصّ ثان (لدى اللغويّين: المنقول هو اللفظ الذي له معنى وضعيّ ونقله العرف أو الشّارع إلى معنى آخر). هنا أيضا يُنظر للمتكلّم. فإن لم يكن من أهل العرفين، أعطي كلامه المعنى الوضعيّ

إلّا إذا وجدت قرينة (خاصّة) مخالفة. وإن كان من أهل أحد العرفين، أعطي كلامه معنى هذا العرف إلّا إذا وجدت قرينة (خاصّة) مخالفة[931].

(931)



ينبغي أن نزيد على ما جاء أعلاه التّفصيل التّالي (وهو للزّركشيّ):

اللفظ الذي يحتمل معنيين (فصاعدا) قسمان (لكي تكتمل الصّورة، ينبغي أن نزيد التّعبير المسمّى بالمختصّ، أي الذي له في اللغة معنى وحيد، والذي إن لم توجد قرينة مخالفة يعطى هذا المعنى الوحيد):

القسم الأوّل: أن يكون أحد المعنيين ظاهرا على الآخر، فيعطى اللفظ المعنى الأوّل إذا لم توجد قرينة على أنّ مراد المتكلّم المعنى الثّاني (هذا القسم هو ما سنراه لاحقا بداية من عنوان المطلق).

القسم الثّاني: أن يكون المعنيان حقيقيّان. وهذا ضربان:

النّوع الأوّل (هو ما جاء أعلاه في المتن): أن يختلف صنف الحقيقة "فيدور اللفظ بين معنيين هو في أحدهما حقيقة لغويّة وفي الآخر حقيقة شرعيّة. فالشّرعيّة أولى إلّا أن تدلّ قرينة على إرادة اللغويّة نحو قوله تعالى: ﴿**وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ**﴾ [التّوبة: 103]. وكذلك إذا دار بين اللغويّة والعرفيّة، فالعرفيّة أولى لطريانها على اللغة. ولو دار بين الشّرعيّة والعرفيّة، فالشّرعيّة أولى، لأنّ الشّرع ألزم.

"الضّرب الثّاني: (أن) لا [...] (يختلف صنف) الحقيقة بل كلا المعنيين استعمل فيهما في اللغة أو في الشّرع أو العرف على حدّ سواء (هذا الضّرب هو الذي بدأنا به دون أن نفصّل في المواقف حوله التّفصيل الذي سيأتي). وهذا أيضا على ضربين:

"أحدهما: أن يتنافيا اجتماعا ولا يمكن إرادتهما باللفظ الواحد، كالقرء حقيقة في الحيض والطّهر. فعلى المجتهد أن يجتهد في المراد منهما بالأمارات الدّالة عليه. فإذا وصل إليه، كان هو مراد الله في حقّه. وإن اجتهد مجتهد آخر، فأدّى اجتهاده إلى المعنى الآخر، كان ذلك مراد الله تعالى في حقّه لأنّه نتيجة اجتهاده وما كلّف به. فإن لم يترجّح أحد الأمرين لتكافؤ الأمارات، فقد اختلف أهل العلم: فمنهم

من قال يخيّر في الحمل على أيّهما شاء. ومنهم من قال يأخذ بأعظمهما حكما. ولا يبعد اطّراد وجه ثالث وهو أن يأخذ بالأخفّ كاختلاف جواب المفتين.

"الضّرب الثّاني: ألّا يتنافيا اجتماعا. فيجب الحمل عليهما عند المحقّقين. ويكون ذلك أبلغ في الإعجاز والفصاحة وأحفظ في حقّ المكلّف إلّا أن يدلّ دليل على إرادة أحدهما. وهذا أيضا ضربان:

"أحدهما: أن تكون دلالته مقتضية لبطلان المعنى الآخر، فيتعيّن المدلول عليه للإرادة.

"الثّاني: ألّا يقتضي بطلانه. وهذا اختلف العلماء فيه فمنهم من قال: يثبت حكم المدلول عليه ويكون مرادا ولا يحكم بسقوط المعنى الآخر بل يجوز أن يكون مرادا أيضا وإن لم يدلّ عليه دليل من خارج لأنّ موجب اللفظ عليهما فاستويا في حكمه وإن ترجّح أحدهما بدليل من خارج. ومنهم من قال: ما ترجّح بدليل من خارج أثبت حكما من الآخر لقوّته بمظاهرة الدّليل الآخر.

"فهذا أصل نافع معتبر في وجوه التفسير في اللفظ المحتمل. والله أعلم". أبو عبد الله بدر الدّين محمّد بن عبد الله بن بهادر الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة، ط 1، 1376 هـ - 1957 م، ج 2، ص 167 وما بعدها.

فإذا ذهبنا الآن إلى واحد من الكتب التي وضعت حول تأويل القوانين في الغرب ("روث سوليفان"، م س: تأويل القوانين، ص 42 وما بعدها) ، وجدنا فيه:

1- أنّ المشرّع محمول على استعمال اللغة في معناها النّحويّ العاديّ (ordinary grammatical sense).

2- إذا كان التّشريع يتناول موضوعا فنّيّا وموجّها إلى جمهور مختصّ، فإنّ المعنى العاديّ يترك مكانه للمعنى الفنّيّ.

وفي الكتاب نفسه، وعلى مستوى صفحة 49، نجد المؤلّف يقول إنّ نقطة انطلاق التّأويل إعطاء القانون معناه العاديّ (ordinary meaning). وهذا المعنى يُفترض أنّه المراد من المشرّع إلّا إذا وجد سبب يجعلنا نقول خلاف ذلك.

لكن ما المعنى العاديّ؟ يجيب الكاتب في صفحة 50 وما بعدها قائلا: هو المعنى الذي يفهمه مستعمل اللغة المؤهّل حين يقرأ الكلام في سياقه الآنيّ.

وككلّ كلام آخر، ينبغي أن يقرأ القانون وكأنّه جملة واحدة. وككلّ جملة يحصّل القارئ انطباعا عن معناها على أساس الألفاظ وتنظيمها داخل البنية. ويمكن لهذا الانطباع أن يتأثّر بالجمل السّابقة أو اللاّحقة. كما يمكن أن يتأثّر بالمعارف التي لدى القارئ.

والمعنى العاديّ واقعة وحدث. وهو يثبت كما تثبت الوقائع والأحداث.

انظر أيضا: أوليس آرنيو، م س (العقلانيّ كمعقول، كتاب حول التّبرير القانونيّ)، ص 101، حيث يقول إنّ كلّ ابتعاد بمعنى القانون عن الاستعمال العاديّ للّغة يجب تبريره. ويتبع ما جاء للتّوّ إعطاء التّعبير الفنّيّ معناه الفنّيّ، إذ أنّ هذا من قبيل الاستعمال العاديّ للّغة.

انظر كذلك حول المعنى العادي:

روبير س سومرز، دراسات في النّظريّة القانونيّة، سبرينغر، هولاندا، 2000، ص 219 وما بعدها.

Robert S. Summers, *Essays in Legal Theory*, Springer, Netherlands, 2000, p. 219 ff.

برايان ج سلوكوم، المعنى العاديّ. نظريّة حول أكثر المبادئ أساسيّة في تأويل القانون، منشورات جامعة شيكاغو، شيكاغو ولندن، 2015.

Brian G. Slocum, *Ordinary meaning. A Theory of the Most Fundamental Principle of Legal Interpretation*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2015.

مايكل زندر، م س (مسار صنع القانون)، ص 130 وما بعدها.

أولف ليندرفالك، في تأويل الاتّفاقيّات الدّوليّة كما تمّ التّعبير عنه في اتّفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام 1969، سبرينغر، هولاندا، 2007، ص 61 وما بعدها.

Ulf Linderfalk, *On the Interpretation of Treaties. The Modern International Law as Expressed in the 1969 Vienna Convention on the Law of Treaties*, Springer, The Netherlands, 2007, p. 61 ff.

ويمكن أن نزيد على ما سبق ما جاء في مقالة لأحدهم ويتمثّل في محاكاة ساخرة لقضيّة في كندا. يقول صاحب المقالة إنّ هنالك حصانا صغيرا poney قتله صاحبه وكان قبل ذلك يضع عليه سرجا من ريش. أحيل الرّجل على المحكمة بناءً على القانون الذي يمنع قتل الطّيور والتي يعرّفها بالحيوان الذي له رجلين والذي هو مغطّى بالرّيش. قال الخبراء إنّ الحصان حصان. قالت المحكمة: ليس السّؤال هل الحيوان المقتول طير في الواقع بل السّؤال هو هل طير في القانون؟ أضافت: نحن أمام طير في القانون (إذن معنى تشريعيّ وليس وضعيّا – أي من وضع أهل اللغة – أو عرفيّا). وعن مشكلة شرط الأرجل (الحصان له أربعة أرجل والقانون تحدّث عن حيوان له رجلين اثنتين) قالت: العدد اثنان اشترط من القانون كحدّ أدنى لا كحدّ أقصى. أمّا عن مسألة حديث القانون عن حيوان يغطّيه ريش، فالمحكمة

ويمكن القول:

إنّ ما جاء أعلاه يمثّل سيرة العقلاء،

وإنّ هذه السّيرة كانت موجودة في عصر النّبيّ ﷺ[932]،

وإنّ النّبيّ ﷺ لو لم يكن موافقا على السّيرة العقلائيّة، لكان واجبه أن يردع عنها؛ ولو ردع، لكان قد وصلنا ردعه؛ والتّالي باطل، فالمقدّم مثله.

هذا يعني أنّ الشّارع أمضى تلك السّيرة في التّعامل مع التّعبير الذي له أكثر من معنى (أي الذي له: معنى وضعيّ وعرفيّ أو وضعيّ وشرعيّ أو وضعيّ وعرفيّ وشرعيّ). بتعبير مغاير: إعطاء ما سبق من معنى لهذا النّوع من التّعبير هو نتاج ظنّ (من زاوية العقل) بأنّه هو المراد من المتكلّم، ولكن قام دليل قطعيّ (عقلا) على أمر الشّارع بالأخذ بهذا الظّنّ (العقليّ) وباعتماده.

زيادة على ما سبق، يمكن القول:

أجابت: لو كان المشرّع أراد من الطّير ذاك المغطّى بصفة طبيعيّة بالرّيش، لبيّن ذلك (سنمرّ لاحقا إلى التّعبير المطلق، لكن ما تنبغي ملاحظته من الآن هو أنّ المحكمة هنا اعتبرت أنّ عبارة القانون مطلقة "حيوان يغطّيه ريش" وأجرت المطلق على إطلاقه "حيوان يغطّيه ريش" تشمل "حيوان يغطّيه ريش بصفة طبيعيّة" وتشمل "حيوان يغطّيه ريش بصفة غير طبيعيّة". على أساس كلّ ما سبق تمّت إدانة قاتل الحصان (في الواقع) على أنّه قاتل طير (في المحصّلة اعتبرت المحكمة أنّ الحصان طير حسب المشرّع).

مايكل د بايلز، «التّعريفات في القانون»، منشور في: جايمس هـ فيتزر ودافيد شاتز وجورج ن شليزينغر، التّعريف وقابليّة التّعريف. آفاق فلسفيّة، سبرينغر للعلوم، 1991، د م، ص 253.

Michael D. Bayles, «Definitions in law», in: James H. Fetzer, David Shatz and George N. Schlesinger, *Definition and Definability : Philosophical Perspectives*, Springer Science and Business Media B. V., 1991, s. l., p. 253.

[932] قد يُقال إنّه لم تكن ثمّ في ذلك العصر الأسماء: "المعنى الوضعيّ" و"المعنى العرفيّ" و"المعنى الشّرعيّ" وغير ذلك ("المعنى الحقيقيّ"، إلخ)، وينبغي الجواب بأنّ المسمّى كان موجودا.

إنّ الصّحابة رضي الله عنهم، أو ما يسمّى بالمتشرّعة، كانت سيرتهم في التّعامل مع ذاك النّوع من التّعبير (إن وجدوه في القرآن أو في الحديث) هي نفسها السّيرة التي قلنا أعلاه إنّها للعقلاء،

وإنّ هذه السّيرة للمتشرّعة كانت على مرأى ومسمع رسول الله ﷺ،

وإنّ الرّسول ﷺ، لو لم يكن موافقا على السّيرة المتشرعيّة، لكان واجبه أن يردع عنها؛ ولو ردع عنها، لوصلنا ذلك؛ والتّالي باطل، فالمقدّم إذن مثله.

هذا يعني أنّ الشّارع أمضى سيرة المتشرّعة، وهذا يعني في المحصّلة أنّ إعطاء المعنى الموافق للقرينة حجّة قطعيّة من جهة التّعبّد.

لكن إذا وجدت قرينة على أنّ المتكلّم (لنفرض أنّه الشّارع) أراد مثلا من لفظ الصّلاة لا معناها الشّرعيّ بل معناها الوضعيّ (وتحديدا الذي هو من وضع أهل اللغة)، فهذه القرينة أقوى ظهورا من القرينة الحاليّة المتمثّلة في حال المتكلّم وفي كونه شارعا. هاهنا أيضا – وحين نعطي المعنى الموافق للقرينة القويّة – نحن أمام ظنّ. وهاهنا أيضا يمكن القول بوجود سيرة عقلائيّة ومتشرعيّة، كما يمكن القول بإمضاء الشّارع للسّيرتين.

ويمكن أن نقول ما سبق بعبارات مغايرة وانطلاقا، لا من نصّ من القرآن الكريم أو السّنّة الشّريفة، بل من كلام نجده في واحدة من أشهر قصص الأطفال. يتعلّق الأمر بقصّة "من الجهة الأخرى للمرآة" (Through the looking glass) لـ: "لويس كارول" (Lewis Carroll). فلقد جاء في حوار بين "آليس" (Alice) و"هامبي دامبي" (Humpty Dumpty) الذي استعمل عبارة "مجد" (glory) قائلا إنّه أراد بها المعنى: "حجّة دامغة" (a nice knock–down argument) ما يلي:

– تقول "آليس" معترضة: لكنّ عبارة "مجد" لا تعني "حجّة دامغة" !

– يردّ "هامبي دامبي" بلهجة فيها كثير من الاحتقار: حين أستعمل عبارة، فهي تعني بالضّبط ما يحلو لي أن تعني لا أكثر ولا أقلّ.

– تقول "آليس": السّؤال هو هل يمكن جعل الكلمات تقول أشياء مختلفة؟

– يجيب "هامبي دامبي": السّؤال هو من السّيّد، المتكلِّم أم الكلمة[933]؟

فإذا قلنا إنّنا أمام لفظ له معنيان هما "مجد" و"حجّة دامغة" (معنى "مجد" هو وضعيّ لغويّ، ومعنى "حجّة دامغة" هو كالمعنى العرفيّ أو الشّرعيّ[934])، وإذا زدنا بأنّ

---

[933] النّصّ الأصليّ:

"'But 'glory' doesn't mean 'a nice knock–down argument', Alice objected.

"'When I use a word,' Humpty Dumpty said, in rather a scornful tone, 'it means just what I choose it to mean — neither more nor less.'

"'The question is,' said Alice, 'whether you can make words mean so many different things.'

"'The question is,' said Humpty Dumpty, 'which is to be master — that's all.'."

لويس كارول، من الجهة الأخرى للمرآة (1872)، مجموعة إيكون الدّوليّة، سان دياغو – الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 2005، الفصل 6: هامبي دامبي، ص 57.

Lewis Carroll, *Through the looking glass* (1872), Icon Group International, San Diego – USA, 2005, Chapter VI: Humpty Dumpty, p. 57.

انظر الحوار نفسه في التّرجمة الفرنسيّة للقصّة:

"– Mais: «gloire», ne signifie pas: «un bel argument sans réplique!» – Quand, moi, j'emploie un mot, déclara le Gros Coco d'un ton assez dédaigneux, il veut dire exactement ce qu'il me plaît qu'il veuille dire… ni plus ni moins. – La question est de savoir si vous pouvez obliger les mots à vouloir dire des choses différentes. – La question est de savoir qui sera le maître, un point c'est tout".

لويس كارول، من الجهة الأخرى للمرآة (1872)، الفصل 6: الكوكو الضّخم، Adobe PDF eBook.

Lewis Carroll, *De l'autre côté du miroir*, 1872, Ch. VI: Le Gros Coco, Adobe PDF eBook.

[934] لكي نستطيع أن نضع المثال الوارد أعلاه في إطاره، ينبغي القول:

إذا كان لدينا لفظ وضع له أهل اللغة المعنى 1، وإذا أعطي لهذا اللفظ معنى آخر (المعنى 2)، فإنّ هذا المعنى الآخر قد تلحظ فيه المناسبة للأوّل وقد لا تلحظ.

"هامبي دامبي" نصب قرينة على قصده، قلنا إنّنا صرنا أمام ظهور مردّه هذه القرينة الخاصّة.

فإذا كان التّأويل هو إعطاء الكلام المعنى المقصود من صاحبه، وإذا أعطينا كلام "هامبي دامبي" المعنى الموافق للقرينة، لم يؤدّ ذلك إلى القطع بأنّ هذا مراده بل إلى ظنّ راجح كثيرا. فثمّ احتمال، وإن كان ضعيفا، أنّ جزء الكلام الذي أسميناه قرينة لم يقصده المتكلّم. وهكذا فإنّه يوجد عقلا احتمال (ولو كان ضعيفا جدّا كما ذكرنا) لأن يكون المعنى الذي أخذنا به ليس مقصودا من "هامبي دامبي". لكنّ سيرة العقلاء جرت على الأخذ بالمعنى الذي ترجّحه القرينة. بهذا صار المعنى المذكور حجّة عقلائيّا لا عقليّا.

فإذا لحظت المناسبة، فإنّ المعنى 2 قد لا يصل إلى حدّ أن يوضع. وهنا نكون أمام المجاز (معنى الأسد للرّجل الشّجاع). أمّا إذا وصل إلى حدّ أن يوضع، فعندها نكون أمام المعنى العرفيّ (إذا كان الواضع أهل العرف) أو المعنى الشّرعيّ (إذا كان الواضع هو الشّرع).

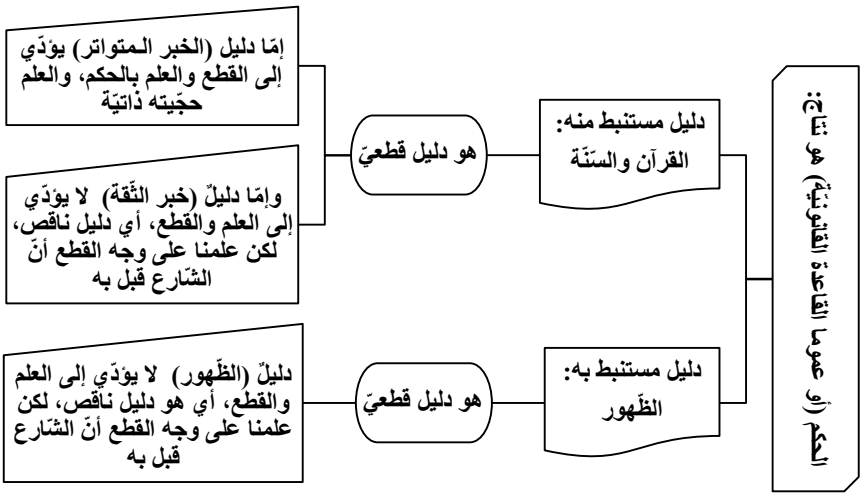
لكنّ المعنى 2 قد لا تلحظ مناسبته للمعنى 1: هنا يكون المعنى 2 مرتجلا أو خطأ (وهذه هي صورة مثال "هامبي دامبي، وهي صورة لما يسمّى باللفظ المختصّ، أي الذي له في اللغة معنى وحيد، والذي قد يعطى له معنى آخر ارتجالا أو خطأ كما تقدّم).

والتّعبير الذي له معنى وضعيّ وحيد (المختصّ)، يعطى معناه الوحيد إذا وجدت قرينة (خاصّة) تؤيّده أو إذا لم توجد قرينة (خاصّة) مخالفة له. فإذا وجدت هذه القرينة (الخاصّة) المخالفة وتبيّن أنّنا أمام ارتجال أو خطأ (وهي صورة لا يمكن أن تعني نصّا مصدره غير إنسانيّ)، أعطي التّعبير المعنى الموافق للقرينة (الخاصّة).

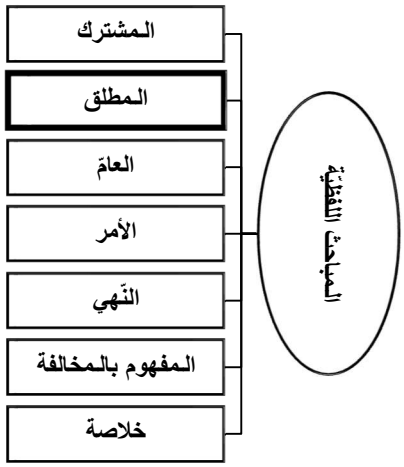
فإذا كان الأمر متعلّقا بنصّ شرعيّ، أمكن القطع بأمر الشّارع بالأخذ بالمعنى الذي تظهره القرينة. وبهذا يصبح المعنى المتحدّث عنه حجّة (قطعيّة) تعبّديّا[935].

هذا عن التّعبير الذي معانيه متعدّدة وغير متساوية. قبله تعرّضنا إلى التّعبير الذي معانيه متعدّدة ومتساوية، أي إلى المشترك. بعدهما ينبغي تناول التّعبير المطلق[936].

(935)



(936)



الفقرة الثّانية: المطلق

262 **تعريف المطلق** ◊ "إذا أراد شخص أن يأمر ولده بإكرام جاره المسلم، فلا يكتفي عادة بقوله «أكرم الجار»، بل يقول «أكرم الجار المسلم». وأمّا إذا كان يريد من ولده أن يكرم جاره مهما كان دينه فيقول «أكرم الجار»، ويطلق كلمة الجار أي لا يقيّدها بوصف خاصّ، ويُفهَم من قوله عندئذ أنّ الأمر لا يختصّ بالجار المسلم بل يشمل الجار الكافر أيضا. وهذا الشّمول نفهمه نتيجة لذكر كلمة الجار مجرّدة عن القيد، ويسمّى هذا بـ«الإطلاق»، ويسمّى اللفظ في هذه الحالة «مطلقا». وعلى هذا الأساس يُعتبر تجرّد الكلمة من القيد اللفظيّ في الكلام دليلا على شمول الحكم، ومثال ذلك من النّصّ الشّرعيّ قوله تعالى «أحلّ الله البيع»، فقد جاءت كلمة البيع

هنا مجرّدة عن أيّ قيد في الكلام، فيدلّ هذا الإطلاق على شمول الحكم بالحلّيّة لجميع أنواع البيع"[937].

وهكذا فالمطلق هو المعنى الذي لم يُلحظ معه قيدٌ يتمثّل في وصف ونحو ذلك[938] (البيع).

ويقابله المقيَّد، وهو المعنى الذي لوحظ معه قيد (البيع الرّبوي)[939].

263 **المعنى المستفاد من المطلق** ◊ ولقد قيل إنّ المعنى الوضعيّ للمطلق هو الإطلاق، أي قيل إنّ الإطلاق هو المعنى الظّاهر للمطلق.

فإذا وُجدت قرينة مخالفة (للإطلاق، أي قرينة مقيِّدة للمطلق)، أعطي المطلق المعنى الموافق لهذه القرينة؛ لأنّ ظهور القرينة أقوى من ظهور ذي القرينة (ذو القرينة هو

---

[937] السّيّد محمّد باقر الصّدر، المعالم الجديدة للأصول، مطبعة النّعمان، النّجف الأشرف/ مطبعة النّجاح، طهران، ط 2، 1395 هـ/ 1975 م، ص 135.

[938] حال أو غاية أو شرط (إلخ). انظر من كتب الأصول مثلا: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 170 وما بعدها. وانظر من كتب اللغة مثلا: علي أبو المكارم، التّراكيب الإسناديّة. الجُمل: الظّرفيّة – الوصفيّة – الشّرطيّة، مؤسّسة المختار للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط 1، 1428 هـ/ 2007 م، ص 141 وما بعدها.

ملاحظة: ما ورد في المتن موقف من المطلق. لكن ثمّ من يقول بموقف أضيق مفاده أنّ المطلق هو النّكرة في سياق إثبات (أعتق "رقبة"). انظر: الفقرة 282، الهامش.

[939] السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 2، ص 17.

وهكذا فالإطلاق أمر عدميّ. لكن ثمّ من يعرّفه على أنّه ملاحظة عدم التّقييد، أي على أنّه أمر وجوديّ. انظر: السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 2، ص 17.

انظر أيضا حول تعريف المطلق: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 170 ("اللفظ المطلق هو الذي يدلّ على موضوعه من غير نظر إلى الوحدة أو الجمع أو الوصف").

والمطلق يقابل المقيّد. وما ينبغي هو "معرفة نوع التّقابل ولكن بعد الالتفات إلى عدّة نقاط:

"1 – إنّنا نبحث التّقابل بين الإطلاق والتّقييد في مقامين: الأوّل: مقام الثّبوت. الثّاني: مقام الإثبات. (و) المقصود من مقام الثّبوت هنا هو عالم اللحاظ، أي لحاظ المتكلّم المعاني قبل إبراز لفظٍ يدلّ عليها [...] أمّا المقصود من مقام الإثبات فهو عالم الدّلالة والخطاب.

"2 – إنّ معنى الإطلاق والتّقييد في مقام الثّبوت يختلف عن معناهما في مقام الإثبات؛ ففي مقام الثّبوت: التّقييد يعني لحاظ القيد، والإطلاق يعني عدم لحاظ القيد. وفي مقام الإثبات: التّقييد يعني الإتيان في الدّليل بما يدلّ على القيد، والإطلاق يعني عدم الإتيان بما يدلّ على القيد مع ظهور حال المتكلّم أنّه بصدد بيان تمام مراده بخطابه.

"3 – إنّ الإطلاق الإثباتيّ (في مقام الدّلالة) يدلّ على الإطلاق الثّبوتيّ (في مقام اللحاظ)، كما أنّ التّقييد الإثباتيّ يدلّ على التّقييد الثّبوتيّ.

"التّقابل بين الإطلاق والتّقييد

"قبل الشّروع في طرح الآراء المتعدّدة في المسألة نقدّم مقدّمة:

"[...] أقسام التّقابل أربعة: 1 – التّناقض، 2 – التّضادّ، 3 – الملكة والعدم، 4 – التّضايف. أمّا القسم الرّابع فهو خارج عن بحثنا، لأنّه لا قائل به سواء في التّقابل بين الإطلاق والتّقييد في مرحلة الثّبوت، أم في مرحلة الإثبات. وأمّا تقابل التّضادّ فهو التّقابل الذي يحصل بين أمرين وجوديّين، كالتّقابل بين السّواد والبياض، أو بين الاستقامة والانحناء. ولكنّ الأمر المهمّ في هذه المقدّمة هو معرفة الفرق بين تقابل النّقيضين وتقابل الملكة والعدم. وحاصل هذا الفرق هو: أنّ تقابل النّقيضين هو التّقابل بين وجود الشّيء وعدمه كالتّقابل بين إنسان ولا إنسان. وأمّا تقابل الملكة والعدم فهو التّقابل بين وجود شيء وعدمه في مورد قابل للاتّصاف بذلك الشّيء، كالتّقابل بين البصر والعمى، فإنّ العمى ليس عدم البصر مطلقاً وإنّما عدم البصر في موضع قابل للاتّصاف بالبصر كالإنسان، ومن ثمَّ لا يصحّ أن نصف الجدار بالعمى لأنّه ليس من شأنه الاتّصاف به، وإنّما يصحّ أن نصفه بعدم البصر لأنّه عدم مطلق.

"إذا اتّضحت هذه المقدّمة، نعود لصلب الموضوع وهو معرفة نوع التّقابل بين الإطلاق والتّقييد، فنقول: "أمّا في مرحلة الثّبوت، فتوجد في المسألة ثلاثة أقوال:

"القول الأوّل: إنّ التّقابل بين الإطلاق والتّقييد الثّبوتيّين هو تقابل التّضادّ، وهو مبنيّ على أنّ معنى الإطلاق –كما هو حال التّقييد – أمرٌ وجوديّ، فيكون التّقابل عندئذ بين أمرين وجوديّين، وهو مختار السّيّد الخوئي [...]

"القول الثّاني: إنّ التّقابل بينهما هو تقابل الملكة والعدم، فالتّقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة العمى، وهو مختار الميرزا النّائيني.

"القول الثّالث: إنّ التّقابل بينهما هو تقابل النّقيضين، وهو مختار السّيّد الشّهيد (قدّس سرّه) [أي السّيّد محمّد باقر الصّدر]، فهو يرى أنّ الإطلاق أمرٌ عدميّ – وهو عدم لحاظ القيد – والتّقييد أمرٌ وجوديّ، ومن الواضح أنّ التّقابل بين لحاظ القيد وعدمه هو تقابل النّقيضين [...]

"إن قلت: ما هي الثّمرة المترتّبة على القولين الأخيرين؟ قلنا: هناك ثمرات عدّة يذكرها السّيّد الشّهيد (قدّس سرّه) في الحلقة الثّالثة، وعلى سبيل الاختصار نذكر منها: عدم إمكان الإطلاق في الموارد التي لا يمكن فيها التّقييد بناءً على القول بأنّ التّقابل بينهما هو تقابل الملكة والعدم؛ لأنّه يشترط قابليّة الموضع للاتّصاف بالملكة، فالموضع الذي لا يكون قابلاً للتّقييد لا يكون قابلاً للإطلاق، وهو المسمّى بحالة الإهمال. وأمّا بناءً على القول بأنّ التّقابل بينهما هو تقابل النّقيضين، فيكون أحدهما ضروريّاً لو استحال الآخر، لاستحالة ارتفاع النّقيضين.

"هذا كلّه في التّقابل بين الإطلاق والتّقييد في مرحلة الثّبوت.

"وأمّا في مرحلة الإثبات، فالتّقابل بينهما هو تقابل الملكة وعدمها بلا إشكال، باعتبار أنّنا إنّما نستكشف الإطلاق من عدم ذكر القيد إذا كان المتكلّم قادراً على ذكر القيد في خطابه، وإلّا فلو لم يتيسّر له ذكر القيد لعدم استطاعته – مثلاً – فلا نستكشف من عدم ذكره الإطلاق. بعبارة أخرى: إنّنا نستكشف الإطلاق في المورد الذي يكون فيه التّقييد ممكناً؛ إذ عدم ذكر القيد حينئذ يفهم منه الإطلاق، وأمّا إذا لم يمكن للمتكلّم ذكر القيد في خطابه فلا يستكشف منه الإطلاق". السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ص 42 وما بعدها.

زيادة على ما تقدّم ينبغي أن نميّز بين الوصف التّقييديّ والوصف التّفسيريّ (أو التّوضيحيّ أو الإخباريّ).

ومثال الأوّل أن يُقال: أكرم الجار المسلم. فـ"المسلم" وصف تقييديّ للجار يُنقص من سعته. كذا الشّأن لو قيل: أكرم الجار المسلم الفقير. فـ"الفقير" وصف يضيّق من امتداد الموصوف وهو "الجار المسلم".

ومثال الثّاني أن يُقال: أكرم الجار المسلم الذي يشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّدا رسول الله. فالتّعبير "الذي يشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّدا رسول الله" وصفٌ لـ"الجار المسلم"، لكنّه لا ينقص شيئا من امتداده وسعته، بل هو مفسّر له.

اللفظ المطلق)؛ ولأنّ التّأويل أن يُعطى التّعبير المعنى الموافق لقصد المتكلّم، وهذا القصد ثبت بواسطة القرينة.

وإذا لم توجد القرينة المخالفة، أعطي المطلق معناه الظّاهر، أي الإطلاق(940).

ببيان آخر: إذا كان لدينا مطلق، فثمّ احتمالان: أن يريد به المتكلّم الإطلاق أو لا يريد به ذلك.

فإذا وجدت القرينة المخالفة (للإطلاق)، ترجّح الاحتمال الثّاني على الأوّل.

وإذا لم توجد هذه القرينة، أعطينا المعنى الوضعيّ والظّاهر بناءً على قرينة تستند إلى حال المتكلّم: فهذا تكلّم بلغة، وبوصفه عاقلا فهو يريد أن يُفهم (قصده)، ولكي

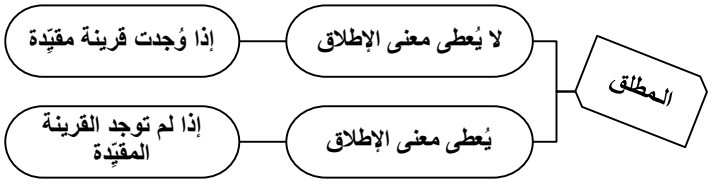
انظر: السّيّد علي السّيستاني، م س، ص 327 وما بعدها؛ محمّد الشّاوش، أصول تحليل الخطاب في النّظريّة النّحويّة العربيّة، جامعة منّوبة. كلّيّة الآداب/ المؤسّسة العربيّة للتّوزيع، تونس، 2001، ج 2، ص 1048.

انظر أيضا:

أنطوان أرنولد وبيار نيكول، المنطق أو فنّ التّفكير (كتاب ظهر في 1662 تحت عنوان: منطق بور رويال)، منشورات غاليمار، باريس، 1992، ص 58 وما بعدها.

Antoine Arnold et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser* (ouvrage paru en 1662 et connu sous le nom de Logique de Port–Royal). Notes et postface de Charles Jourdain, Collection Tel, Éditions Gallimard, Paris, 1992, p. 58 s.

(940)



وفي القانون الفرنسي مثلا يُقال إنّ القاعدة أن لا نفرّق حيث لم يفرّق المشرّع (Il est interdit de distinguer là où la loi ne distingue pas/ *Ubi lex non distinguit, nec nos distinguere*

يُفهم ينبغي أن يستعمل اللفظ في معناه الموجود في المنظومة اللغويّة (إذن هذه القرينة عامّة تشمل المتكلّم وغيره من العقلاء).

ثمّ إنّه، وإذا أراد معنى غير الوضعيّ، فقوانين المحاورة العرفيّة تقتضي أن ينصب قرينة على ذلك (هذه القرينة، خلافا للسّابقة، هي خاصّة بالمتكلّم).

هذه هي سيرة العقلاء في محاوراتهم وفي فهمهم للنّصوص المكتوبة أو الشّفهيّة التي يُلقونها وتُلقى عليهم. وهي سيرة معاصرة للرّسول محمّد ﷺ. ولو لم يكن موافقا عليها في فهم نصوص الشّرع، لردع عنها؛ ولو ردع، لوصلنا ردعه؛ والتّالي باطل، فالمقدّم مثله باطل.

وما ورد الآن ينبغي أن يُفهَم:

من جهة على أن ثمّ ظنّا حين نعطي المطلق معنى الإطلاق لو لم ينصب المتكلّم قرينة (هنالك في هذه الصّورة احتمالان: أوّلا أنّ المتكلّم أراد الإطلاق. ثانيا أنّه أراد عدم الإطلاق[941]. والاحتمال الأوّل راجح، لأنّ العادة أنّ المتكلّم منتبه لما يريد إبلاغه

---

debemus)، أي القاعدة أنّ القانون المطلق يجري على إطلاقه. ولقد قيل في المتن بالشّيء نفسه لكن حين لا توجد قرينة خاصّة مقيّدة.

انظر حول القانون الفرنسيّ مثلا:

فرانسوا تيري، مقدّمة عامّة للقانون، دالوز، باريس، ط 9، 2012، ص 469.

François Terré, *Introduction générale au droit*, Dalloz, Paris, 9e éd., 2012, p. 469.

جون كاربونييه، القانون المدني. مقدّمة، المنشورات الجامعيّة الفرنسيّة، باريس، ط 26، 1999، ص 302.

Jean Carbonnier, *Droit civil. Introduction*, PUF, Paris, 26e éd., 1999, p. 302.

(941) قد يكون عدم نصب القرينة المعنيّة سببه السّهو، وقد تكون القرينة لم تنصب أوّلا ثمّ نصبت ونحن لم نطّلع إلّا على الحال الأولى، إلخ. ملاحظة: فرض السّهو ممكن إذا كنّا أمام متكلّم إنسان، ومحال إذا كان المتكلّم هو الله سبحانه وتعالى.

إلى الغير. والرّجحان يعني أنّنا في درجة أعلى من الشّكّ، أي أنّنا في درجة الظّنّ، والظّنّ هو درجة دون القطع[942]).

ومن جهة أخرى على أن ثمّ ظنّا حين نعطي المطلق المعنى المتمثّل في غير الإطلاق لو نُصبت القرينة المقيّدة (هنالك احتمالان: أوّلا أنّ المتكلّم لم يرد الإطلاق. ثانيا أنّه أراد الإطلاق[943]. والاحتمال الأوّل راجح).

والظّنّ لا يؤخذ به عقلا (الظّنّ كما قيل درجة في صحّة القضيّة تفوق الخمسين بالمائة، لكنّها لا تصل درجة المائة بالمائة التي هي درجة اليقين والقطع والعلم). لكن جرت سيرة العقلاء على اعتماده. فهو من هذا الوجه العقلائيّ حجّة (ليس حجّة عقلا، لكنّه حجّة عقلائيّا). والشّارع – وهذا ثابت قطعا كما رأينا – أمضى سيرة العقلاء. بهذا الإمضاء صار إعطاء المعاني السّابقة حجّة تعبّديّا.

زيادة على ما تقدّم يمكن القول إنّ سيرة المتشرّعة جرت على ما تقدّم من طريقةِ تعاملٍ مع المطلق. وهي سيرة معاصرة للرّسول محمّد ﷺ. ولو لم يكن موافقا عليها

---

[942] هنالك اليقين أو القطع أو العلم (المعلوم هو ما لا يمكن غيرُه)، ودرجة الاطمئنان إلى المتيقّن منه أو المقطوع به أو المعلوم تساوي المائة بالمائة.

وهنالك الظّنّ وهو رجحان أحد الطّرفين (المظنون فيه هو ما يمكن غيرُه، وهو راجح وغيرُه مرجوح)، أي أنّ درجة الاطمئنان إلى المظنون فيه تفوق الخمسين بالمائة وتقلّ عن المائة بالمائة.

ويقابل الظّنَّ الوهمُ، وهو – أي الوهم – الاحتمال المرجوح.

أخيرا هنالك الشّك، وهو استواء الطّرفين.

قارن مع: أحمد بن محمّد بن حنبل الشّيباني، كتاب مقبول المنقول من علمي الجدل والأصول، دار البشائر الإسلاميّة، ط 1، 1428 هـ/ 2007 م، ص 102.

[943] قد يكون هذا المتكلّم قد نصب القرينة المعنيّة سهوا، وقد يكون نصب قرينة ثمّ أردفها بأخرى معارضة ونحن لم نطّلع إلّا على الأولى، إلخ. ملاحظة: فرض السّهو ممكن إذا كنّا أمام متكلّم إنسان، ومحال إذا كان المتكلّم هو الله سبحانه وتعالى.

في فهم نصوص الشّرع، لردع عنها؛ ولو ردع، لوصلنا ردعه؛ والتّالي خاطئ، فالمقدّم مثله خاطئ. كلّ هذا يعني أنّ الأخذ بتلك السّيرة حجّةٌ قطعيّةٌ تعبّديّا[944].

ويمكن أن نقول ما سبق بعبارات أخرى مفادها أنّ المدلول التّصديقيّ الثّاني يتعيّن بواسطة القرينة (الخاصّة) المخالفة للإطلاق. لذا يُترك المعنى التّصوّريّ في هذه الصّورة.

فإذا لم توجد هذه القرينة، قيل بالمعنى الوضعيّ التّصوّريّ بناءً على أنّ الأصل تطابق المدلول التّصديقيّ الجدّيّ مع ذلك المدلول التّصوّريّ (هذه قرينة عامّة).

وعليه فالقرينة الخاصّة تُقدّم على العامّة لأنّها أقوى في الدّلالة على قصد المتكلّم.

وثمّ من يؤدّي المعنى السّابق باصطلاح آخر فيقول: ظهور [أي العلوّ في الدّلالة على قصد المتكلّم] القرينة [يريد ما أسميناه القرينة الخاصّة] أقوى من ظهور ذي القرينة [يريد بذي القرينة المطلق الذي ليست معه قرينة خاصّة مقيِّدة، أي الذي معه القرينة العامّة الرّاجعة إلى أنّ المتكلّم يتكلّم كالعقلاء][945].

هذا موقفٌ من المطلق. وثمّ موقف ثان حاصله أنّه وُضع للطّبيعة المهملة، أي وُضع للإطلاق وللتّقييد معا[946]. على هذا يكون المطلق كالمشترك وُضع لأكثر من معنى.

لكنّ الأوّل، وإن اتّفق مع الثّاني في جانب، فهو يختلف معه في آخر:

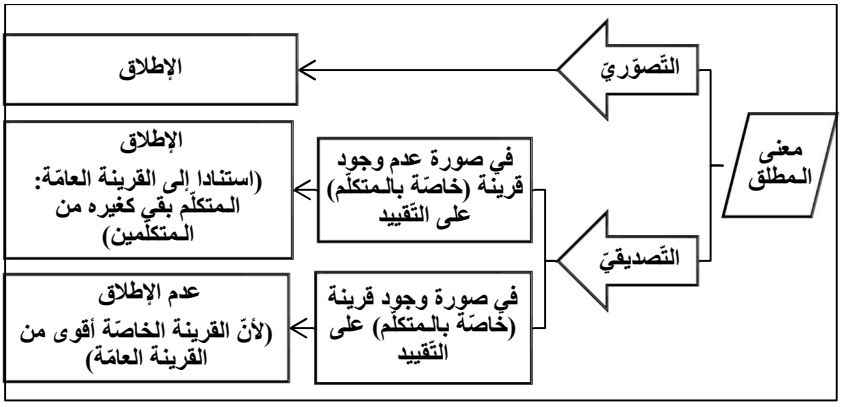
والجانب الذي يتّفق فيه معه يهمّ صورة وجود قرينة نصبها المتكلّم على التّقييد (إذن قرينة خاصّة). ففي هذه الصّورة، وحتّى إن قلنا بالموقف الثّاني من المطلق، فإنّه يصحّ فيه جميع ما قيل أعلاه في إطار الموقف الأوّل حول صورة القرينة المقيِّدة، أي يصحّ في المحصّلة القول إنّ إعطاء المعنى المتمثّل في التّقييد حجّة تعبّديّا.

أمّا الجانب الذي يختلف فيه المطلق عن المشترك، فيتعلّق بصورة انعدام القرينة المقيِّدة. ففي المطلق يمكن القول إن هنالك ظهورا لحال المتكلّم في أنّه بصدد بيان تمام مراده. فما لا يقوله لا يريده. بتفصيل أكبر: العقلاء في محاوراتهم يبيّنون تمام مرادهم. فإذا

(944)

قرّب ما قيل سابقا حول خبر الثّقة وحجّيته (الفقرة 251) ممّا جاء هنا (وعموما في مبحث الألفاظ الذي نحن داخله) حول الظّهور وحجّيّته.

(945)



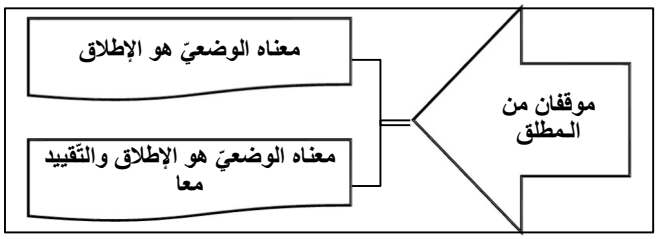
أراد الواحد منهم من مخاطبه أن يكرم الإنسان المقيّد بوصف العدالة أو بغير ذلك من الأوصاف أو القيود، فإنّه يبيّن ذلك، أي يأتي بالوصف والقيد في كلامه. فإذا لم يبيّن، فهذا يعني أنّه لم يرد. ومن كان يريد ولم يبيّن، كان سلوكه هذا مخالفا للحكمة والعقل ولسيرة الحكماء والعقلاء في محاوراتهم. كلّ هذا يُعدّ قرينة عامّة – تسمّى قرينة الحكمة (ما جاء منذ قليل يبيّن سبب هذه التّسمية) – على أنّ المطلق قُصد به واحد من معنييه الوضعيّين هو: الإطلاق(947).

وما قيل أعلاه في الموقف الأوّل في صورة وجود القرينة يقال هنا أيضا، فتكون النّتيجة أنّنا أمام حجّة تعبّديّة قطعيّة.

يخلص ممّا جاء أعلاه أن ثمّ موقفين من المطلق:

موقف أوّل يقول إنّ معناه الوضعيّ هو الإطلاق، أي يقول إنّ الإطلاق قيد في المعنى الموضوع له اللفظ. بعد ذلك، وبواسطة قاعدة تسمّى قاعدة احترازيّة القيود

(946)



(947) انظر حول جميع ما قيل أعلاه: السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 2، ص 14 وما بعدها.

فإذا أردنا التّفصيل قليلا في قرينة الحكمة، قلنا إنّها تتكوّن من مقدّمات:

"المقدّمة الأولى: هي إحراز أن لا يكون ثمّة مانع يمنع المتكلّم عن بيان تمام مراده من تقيّة أو نحوها، إذ لو كان ثمّة مانع لكان من المحتمل إرادة التّقييد إلّا أنّه لم يتمكّن من بيانه بسبب وجود المانع.

"المقدّمة الثّانية: هي إحراز كون المتكلّم في مقام البيان لا أن يكون في مقام الإهمال والإجمال، إذ لو كان كذلك لم يكن من الممكن استظهار إرادة الإطلاق بعد أن لم يكن بصدد البيان من هذه الجهة.

والمراد من لزوم إحراز أنّ المتكلّم في مقام البيان هو إحراز أنَّه بصدد بيان تمام مراده في الجهة التي هو متصدّ لبيانها، فليس المراد من ذلك هو لزوم إحراز أنَّه بصدد البيان من تمام الجهات، إذ أنَّ ذلك قد لا يتّفق لمتكلّم، كما أنَّ عدم كونه في مقام البيان لا يعني أنَّه ليس بصدد التّفهيم ولو في الجملة بل يعني أنَّه ليس بصدد بيان تمام مراده في الجهة المفترض تصدّيه لبيانها أو قل إنَّه أجمل وأهمل ما يُفترض تصدّيه لبيانه. وأمّا كيفيّة إحراز أنَّه في مقام البيان، فالمعروف بينهم أنَّ إحراز ذلك يتمّ بواسطة الأصل العقلائيّ والقاضي بأنَّ الأصل أنَّ كلّ متكلّم متصدّ لبيان تمام مراده وبيان ذلك خارج عن الغرض.

"المقدّمة الثّالثة: أن لا ينصبَ المتكلّم قرينة على التّقييد. ثمّ إنّهم اختلفوا في حدود هذه المقدّمة، فصاحب الكفاية (رحمه الله) أفاد بأنَّ الذي يمنع عن انعقاد الظّهور في الإطلاق إنّما هو نصب المتكلّم قرينة متّصلة على التّقييد، وأمّا القرينة المنفصلة فلا تمنع من انعقاد الظّهور في الإطلاق. أمّا المحقّق النّائيني والسّيّد الخوئي (رحمهما الله) فأفادا أنّ الذي يمنع عن انعقاد الظّهور في الإطلاق هو الأعمّ من القرينة المتّصلة والمنفصلة، بمعنى أنَّ القرينة المنفصلة تكشف عن عدم الإرادة الجدّيّة للإطلاق وإن كان الإطلاق مع كون القرينة على التّقييد منفصلة منعقداً في مرحلة المدلول الاستعماليّ، بمعنى أنَّ القرينة المنفصلة لا تمنع من استكشاف إرادة الإطلاق بنحو الإرادة الاستعماليّة.

"المقدّمة الرّابعة: وقد تبنّاها المحقّق صاحب الكفاية (رحمه الله) وهي أن لا يكون ثمّة قدر متيقّن في مقام التّخاطب، فمعه لا ينعقد ظهور في الإطلاق". محمّد صنقور، م س، تحت عبارة: قرينة الحكمة.

انظر أيضا من يتحدّث عن ثلاث مقدّمات لا أربع، فيقول: "مقدّمات الحكمة [...] مركّبة من مقدّمات ثلاث:

"إحداها: إحراز كون المتكلّم في مقام بيان المراد لا بيان أمر مجمل [...]

"ثانيتها: عدم وجود قرينة حاليّة أو مقاليّة في مقام التّخاطب.

"ثالثتها: عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التّخاطب. فإذا قال أعتق رقبة وكان في مقام البيان ولم يقل مؤمنة ولم يعلم من حاله أنّه يبغض عتق الكافرة، ولم يرتكز في أذهان السّامعين مثلا عدم إمكان عتق الكافرة، انعقد الاطلاق للّفظ بهذه المقدّمات". الشّيخ علي المشكيني، اصطلاحات الأصول، دفتر نشر الهادي، قم، ط 5، 1413 هـ ق/ 1371 هـ ش، ص 248 وما بعدها.

انظر أيضا حول مقدّمات الحكمة: السّيّد الخميني، تهذيب الأصول (تقرير بحث السّيّد الخميني للسُّبحاني)، انتشارات دار الفكر، قم، د ت، ج 2، ص 71 وما بعدها.

(ما يقوله يريده)[948]، نصل إلى إثبات أنّ قيد الإطلاق الموجود في التّصوّر والوضع موجود أيضا في التّصديق الثّاني وفي الإرادة الجدّيّة[949].

على هذا الموقف الأوّل يكون استعمال المطلق في المقيّد استعمالا مجازيّا.

وموقف ثان يقول إنّ المطلق معناه الوضعيّ الطّبيعة المهملة، وأنّ الإطلاق يُستفاد من ظهور حال المتكلّم في أنّه في مقام بيان تمام مراده (قرينة الحكمة)، فما لم يقله لم يرده[950].

وثمّ من يرى أنّ الموقف الثّاني هو الصّحيح لأنّ الوجدان العرفيّ يثبت أن لا مجاز في قولنا "الإنسان الشّجاع" كما هو الشّأن في قولنا "الإنسان الأسد"[951].

264 أقسام الإطلاق ◊ وتتحدّث كتب الأصول عن تقسيمات للإطلاق.

وأوّل تقسيم هو ذلك الذي يردّ الإطلاق إلى شموليّ وبدليّ:

فأمّا الشّموليّ فهو الذي يقتضي استيعاب الحكم لجميع أفراد الطّبيعة. ففي قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾ [البقرة: 275]، عبارة "البيع" مطلقة إطلاقا شموليّا، ممّا

---

[948] يقول أحدهم (محمّد صنقور، م س) تحت عبارة "احترازيّة القيود": "المراد من القيود عادة هو كلُّ ما يُوجب التّضييق في دائرة موضوع الحكم أو متعلّقه، ولهذا فهي تشمل النّعت والحال والتّمييز والإضافة والشّرط والغاية وهكذا.

"والمراد من الاحترازيّة هو المانعيّة عن شمول الحكم للموضوع الفاقد للقيود عند أخذها فيه، بحيث يكون موضوع الحكم روحاً هو المتحيِّث بتلك القيود المأخوذة فيه. وبتعبير آخر: إنَّ الاحترازيّة تقتضي دخالة القيود في ترتُّب الحكم على الموضوع بحيث يكون شخص الحكم منتفياً عند انتفائها، وهي في مقابل المثاليّة أو التّوضيح مثلا، إذ أنّ القيود المذكورة لغرض التّمثيل تقتضي عدم اختصاص الحكم بمورد المثال. مثلا لو قال المولى: «أكرم الفقير العادل» واستظهرنا أنَّ العدالة مذكورة لغرض التّمثيل أو لغرض بيان الفرد الأكمل من الموضوع، فعندئذ يكون موضوع الحكم هو مطلق الفقير، وليس للعدالة دخل في ترتُّب وجوب الإكرام على الفقير. أمّا لو استظهرنا الاحترازيّة فهذا يقتضي عدم وجوب إكرام الفقير إذا لم يكن متّصفاً بالعدالة.

"ومع اتّضاح المراد من عنوان احترازيّة القيود يقع البحث عن أنَّ القيود المأخوذة في مرحلة المدلول التّصوّريّ الوضعيّ هل هي مرادة في مرحلة المدلول الجدّيّ أو لا؟ فإنْ كان الجواب بالإيجاب، فهذا يعني أنَّ القيود تقتضي الاحترازيّة؛ وإلّا فلا. والصّحيح كما هو مقتضى الظّهور العرفيّ أنَّ القيود المذكورة في كلام المتكلّم يُراد بها الاحتراز عن كلّ حالة لا تكون معها القيود متوفّرة، أي أنَّ الأصل في القيود الاحترازيّة، وهو أصل عقلائيّ منشؤه هو أنَّ المستظهر من حال كلّ متكلّم أنَّ ما يُخطره من معان بواسطة ألفاظها تكون مرادة بالإرادة الجدّيّة، وهذا هو المعبَّر عنه بأصالة التّطابق بين المدلول التّصوّريّ – المفاد بواسطة الألفاظ – والمدلول الجدّيّ.

"وبهذا يتّضح أنَّ قاعدة احترازيّة القيود نحوٌ من الدّلالة الحاليّة السّياقيّة المطّردة يتعاطاها العقلاء لغرض بيان حدود مقاصدهم. وينتج عن هذه القاعدة انتفاء الحكم بانتفاء القيود المأخوذة في موضوعه. كما ينتج عنها عدم سقوط الحكم في حالات عدم توفُّر المتعلَّق المأتيّ به على القيود المأخوذة فيه، كما لو كان متعلَّق الحكم هو الصّلاة عن طهارة وجاء المكلّف بصلاة فاقدة للطّهارة، فإنّ الحكم بالوجوب مثلا لا يسقط بتلك الصّلاة الفاقدة للطّهارة.

"وهنا لابدَّ من التّنبيه على أمر وهو أنَّ الذي تنفيه قاعدة احترازيّة القيود – عند انتفاء القيود عن موضوع الحكم – إنَّما هو شخص الحكم لا طبيعيّة، فهي لا تمنع عن ثبوت مثل الحكم للموضوع الفاقد أو المتقيّد بقيد آخر.

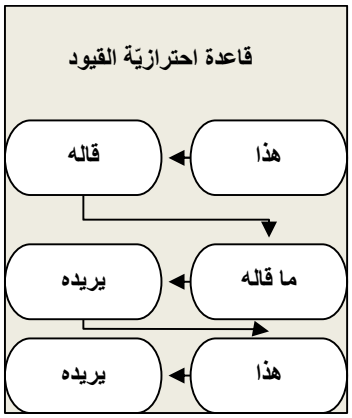
"كما أنَّه لابدَّ من الالتفات إلى أنَّ هذه القاعدة أو هذا الأصل إنَّما يجري في موارد الشّكّ فيما هو المراد الجدّيّ من ذكر القيود، وهل المراد منها تضييق من دائرة الموضوع أو أنَّ المراد منها التّمثيل والتّوضيح أو بيان الفرد الأكمل، وعندها يصحّ التّمسُّك بأصالة الاحترازيّة في القيود، أمّا لو دلَّت القرينة على إرادة المثاليّة من القيد فإنّ القاعدة لا تجري بل المتّبع حينئذ هو ما تقتضيه القرينة.

"ومنشأ ذلك هو أنَّ العقلاء، عندما يشكّون فيما هو المراد الجدّيّ للمتكلّم، فإنّهم يستظهرون جريانه وفق الطّريقة المتعارفة والتي تقتضي التّطابق بين الدّلالة التّصوّريّة والإرادة الجدّيّة، ولَمّا كان المدلول التّصوّريّ من ذكر القيود هو تضييق دائرة الموضوع المتقيّد بتلك القيود المذكورة فكذلك المدلول الجدّيّ، أمّا مع إحراز أنَّ المتكلّم لم يرد جدّاً من ذكر القيود تضييق دائرة الموضوع فإنّه لا مجال للتّمسُّك بالقاعدة".

(949) هذا قاله.

وكلّ ما قاله يريده.

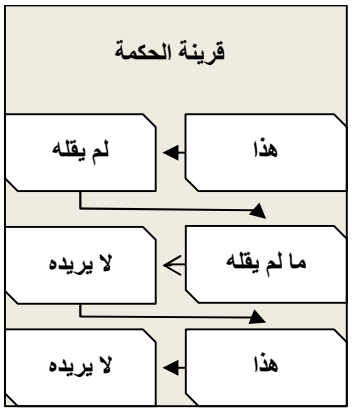
إذن هذا يريده.



(950) هذا لم يقله.

كلّ ما لم يقله لم يرده.

إذن هذا لم يرده.



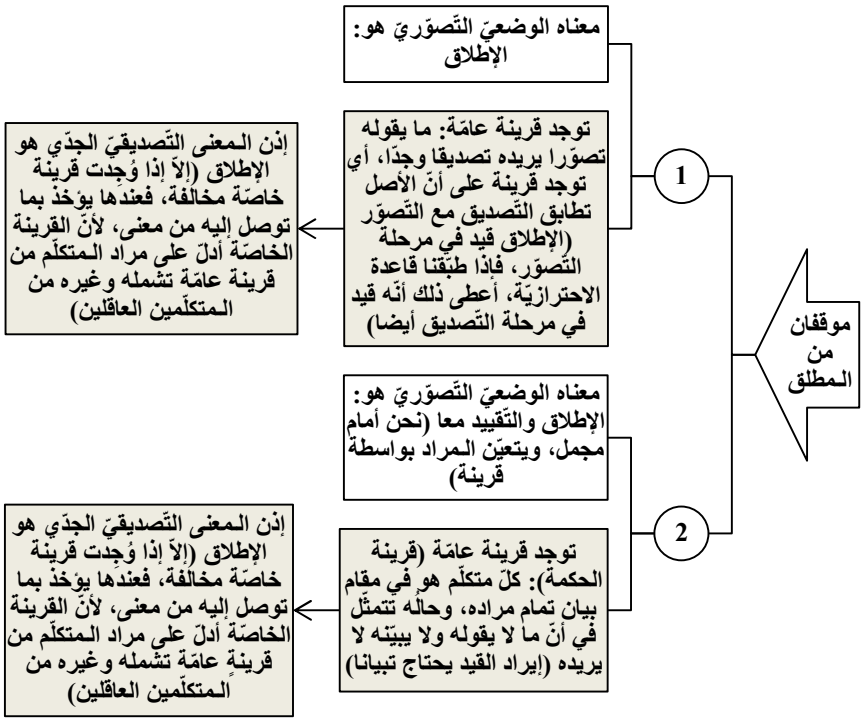
وهكذا فإنّنا و"بتوسّط قرينة الحكمة نثبت الإطلاق، ونستغني بذلك عن إثباته بالدّلالة الوضعيّة عن طريق أخذه قيداً في المعنى الموضوع له اللفظ، ثمّ تطبيق قاعدة احترازيّة القيود عليه.

"لكن يبقى هناك فارق عمليّ بين إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة وإثباته بالدّلالة الوضعيّة وتطبيق قاعدة احترازيّة القيود. وهذا الفارق العمليّ يظهر في حالة اكتناف الكلام بملابسات معيّنة تفقده الظّهور السّياقيّ الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة، فلا يعود لحال المتكلّم ظهور في أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بكلامه، وأمكن أن يكون في مقام بيان بعضه، ففي هذه الحالة لا تتمّ قرينة الحكمة، لبطلان الظّهور الذي تعتمد عليه، فلا يمكن إثبات الإطلاق لمن يستعمل قرينة الحكمة لإثباته. وخلافاً لذلك، مَن يُثبِت الإطلاق بالدّلالة الوضعيّة وتطبيق قاعدة احترازيّة القيود فإنّ بإمكانه أن يثبت الإطلاق في

يعني استيعاب حكم الحِلّيّة لجميع أنواع البيع. وفي القول: "أكرم العالم"، عبارة "العالم" مطلقة إطلاقا شموليّا يتطلّب استيعاب حكم الإكرام لكلّ من ينطبق عليه وصف العالم. وفي القول "لا تكذب"، عبارة "تكذب" مطلقة إطلاقا شموليّا يتطلّب استيعاب حكم النّهي لجميع أفراد الكذب.

وأمّا الإطلاق البدليّ، فهو الذي يكفي فيه لامتثال الحكم إيجاد أحد أفراد الطّبيعة لا جميع هذه الأفراد. ففي القول: "اعتق رقبة"، كلمة "رقبة" لها أفراد متعدّدة، لكن

هذه الحالة أيضاً، لأنّ الظّهور الذي تعتمد عليه هذه القاعدة غير الظّهور الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 209.



(951) السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 207.

ما يجب عتقه رقبة واحدة على وجه البدل مع البقيّة. وفي القول "صلّ"، ما يجب هو إيجاد صلاة واحدة على وجه البدل مع غيرها ممّا يسمّى صلاة[952].

"بعبارة أخرى: يمكننا أن نعبّر عن الإطلاق الشّموليّ بـ«الواو العاطفة». فإذا قيل: «لا تكذب»، فمعناه: هذا الكذب، وهذا، وهذا، إلخ؛ و(يمكن أن نعبّر) عن الإطلاق البدليّ بـ «أو». فإن قيل: «صلِّ»، فمعناه: هذه الصّلاة أو هذه أو ..."[953].

نأتي الآن إلى ثاني تقسيم للإطلاق، وهو الذي يرجعه إلى أفراديّ وأحواليّ:

فأمّا الأفراديّ، فهو من قبيل الشّموليّ، أي يهمّ جميع أفراد الطّبيعة.

وأمّا الأحواليّ، فهو أن يكون للمعنى أحوال متعدّدة، فيهمّها الإطلاق جميعُها، "كما في أسماء الأعلام مثل زيد. فلو قيل: «أكرم زيداً»، فمقتضى إطلاق وجوب الإكرام

---

[952] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 209.

[953] السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 2، ص 35.

ولقد تناولت بعض كتب الأصول مسألة التّعارض بين مطلقين: واحد شموليّ (لا تكرم الفاسق)، والآخر بدليّ (أكرم عالما). فإذا اتّفق أن كان لدينا عالم فاسق، فهل يغلب المطلق الشّموليّ أم المطلق البدليّ؟ يجيب البعض قائلا: "إنّ إطلاق الهيئة شموليّ، بمعنى أنّ مفادها ثبوت الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه الخطاب إلى المكلّف، بخلاف إطلاق المادّة فإنّه بدليّ بمعنى أنّ المطلوب فرد واحد من أفراد الطّبيعة، أيّ فردٍ كان، لا كلّ فرد. وإذا دار الأمر بينهما، فالإطلاق البدليّ أولى برفع اليد عنه وإبقاء الإطلاق الشّموليّ على حاله لكونه أقوى في العموم وأظهر. وعليه بنى (قده) تقديم الإطلاق الشّموليّ في مثال «لا تكرم فاسقا» على الإطلاق البدليّ في مثال «أكرم عالما» في باب التّعارض". السّيّد محمّد صادق الرّوحاني، زبدة الأصول، مدرسة الإمام الصّادق (ع)، د م، 1412 هـ، ج 1، ص 387.

وجوب إكرامه سواء كان في البيت أو المدرسة أو المسجد، جالساً أو قاعداً وغيرها من الحالات. فالإطلاق هنا متعلّقه ليس الأفراد وإنّما أحوال فرد واحد.

"ولو أردنا توضيح كلا الإطلاقين بمثالٍ نقول: لو قال المولى: «يُستحبّ السّلام»، فهنا إطلاقان: إطلاق أفراديّ، أي يشمل كلّ الأفراد؛ وإطلاق أحواليّ، أي يستحبّ السّلام على زيد في أحواله المتعدّدة. وعليه فنحكم باستحباب السّلام من كلّ الأفراد بحكم الإطلاق الأفراديّ، وعلى زيد في جميع أحواله بحكم الإطلاق الأحواليّ"[(954)].

وثمّ تقسيم ثالث للإطلاق يردّه إلى لفظيّ ومقاميّ.

فأمّا "الإطلاق اللفظيّ فيُقصد به ذلك الإطلاق الذي يبيّن فيه المتحدّث صورة ذهنيّة واحدة ويرتّب حكمه عليها، بحيث لو كان القيد مراداً جدّاً لكان قيداً لتلك الصّورة الذّهنيّة لا لصورة أخرى. ففي هذه الحالة، لو شككنا في تقييد تلك الصّورة بقيد لم يذكر في اللفظ، فنستكشف من عدم ذكره في اللفظ الإطلاق. توضيحه: إنّ المتكلّم إذا كانت عنده صورة ذهنيّة يريد أن يرتّب حكمه عليها، كما لو كانت الصّورة هي «العالم» ويريد أن يرتّب عليها «وجوب الإكرام»، فإنّه [...] (يقول): «أكرم العالم»، ومن ثمّ نحن نعرف أنّه يريد إكرام العالم بلا فرق بين العادل وغيره. ولكنّا نسأل هنا: لو كان المتكلّم قد بيّن قيد العدالة، فهل يعني هذا أنّه بيّن صورة ذهنيّة أخرى غير الصّورة الذّهنيّة الأولى – أي صورة العالم في المثال – أم بيّن قيداً لتلك الصّورة فقط ولم يبيّن صورة ذهنيّة مستقلّة ثانية؟ الجواب: إنّه لو كان يريد إكرام العالم العادل فلا يحتاج إلى بيان صورة ذهنيّة أخرى، وإنّما يكتفي بالصّورة السّابقة مع تقييدها بالعدالة، فليست العدالة إذن صورة أخرى وإنّما هي قيد للصّورة

---

(954) السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 2، ص 35.

قارن ما جاء أعلاه حول المطلق الأحواليّ مع: أبو عبد الله بدر الدّين محمّد بن عبد الله بن بهادر الزرّكشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، د م، 1414 هـ/ 1994 م، ج 4، ص 38 وما بعدها.

السّابقة. وفي مثل هذه الحالة يمكننا أن نستكشف الإطلاق من عدم ذكر قيد العدالة؛ لأنّ مقتضى ظهور حال المتكلّم أنّه بصدد بيان تمام مراده بكلامه، فما لم يذكره لا يريده، وحيث إنّه لم يذكر العدالة – حسب الفرض – فهو لا يريده إذَن، والإطلاق المستفاد في مثل ذلك هو المعبّر عنه بالإطلاق اللفظيّ، لأنّه يثبت من عدم ذكر القيد في لفظ المتكلّم.

"وأمّا الإطلاق المقاميّ فيُقصد به ذلك الإطلاق الذي يبيّن فيه المتحدّث صوراً ذهنيّة متعدّدة بحيث لو كان الشّيء غير المذكور مراداً للمتكلّم لم يكن قيداً للصّورة الذّهنيّة الأولى – كما في الإطلاق اللفظيّ – وإنّما هو بنفسه صورة ذهنيّة مستقلّة، فإذا أردنا نفيه بسبب عدم ذكره كان ذلك هو الإطلاق المقاميّ. توضيحه: نحن نعلم أنّ الصّلاة – مثلاً – ليست صورة ذهنيّة واحدة وإنّما هي صور ذهنيّة متعدّدة، فللتّكبيرة صورة ذهنيّة وكذلك للفاتحة والسّورة والقيام والرّكوع والسّجود وهكذا. فلو ذكر المتكلّم بعض هذه الصّور باعتبار أنّها أجزاء للصّلاة ولم يذكر الباقي كأن يقول: «الفاتحة جزء للصّلاة، والرّكوع جزء فيها، والسّجود جزء فيها»، فهذا يعني أنّ غير المذكور لو كان مراداً لم يكن قيداً للصّورة الذّهنيّة السّابقة – وهي الفاتحة والرّكوع والسّجود في المثال – وإنّما هو صورة ذهنيّة مستقلّة، فلو أردنا استفادة الإطلاق بما ذكر ونفي مدخليّة غير المذكور في أجزاء الصّلاة كان ذلك هو الإطلاق المقاميّ"[955].

وهكذا إذا كنّا أمام صورة ذهنيّة واحدة، فإنّه يثبت لنا الإطلاق بواسطة قرينة الحكمة (على الأقلّ في موقف من موقفين كما رأينا): فالمتكلّم في مقام بيان تمام مراده، وما لم يأت به كقيد لا يريده. وإذا كنّا أمام صور ذهنيّة متعدّدة، وإذا أحرزنا أنّ المتكلّم في مقام بيان تمام الأجزاء والصّور الذّهنيّة المختلفة والمكوِّنة لشيءٍ، أمكن بواسطة

[955] السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 2، ص 68 وما بعدها.

قرينة الحكمة (ما لم يقله لم يرده) التّمسّك بإقصاء أيّة صورة ذهنيّة لم يَرِد ذكرها عند المتكلّم، أي أمكن القول إنّ ما قيل قد قيل على سبيل الحصر لا الذّكر[956].

265 اسم الجنس ◊ ويمكن أن نحتفظ ممّا سبق بأنّ الإطلاق يهمّ أسماء الأجناس مثل: إنسان، إلخ؛ وذلك إمّا بالوضع حسب موقف أوّل، وإمّا بقرينة الحكمة حسب موقف ثانٍ.

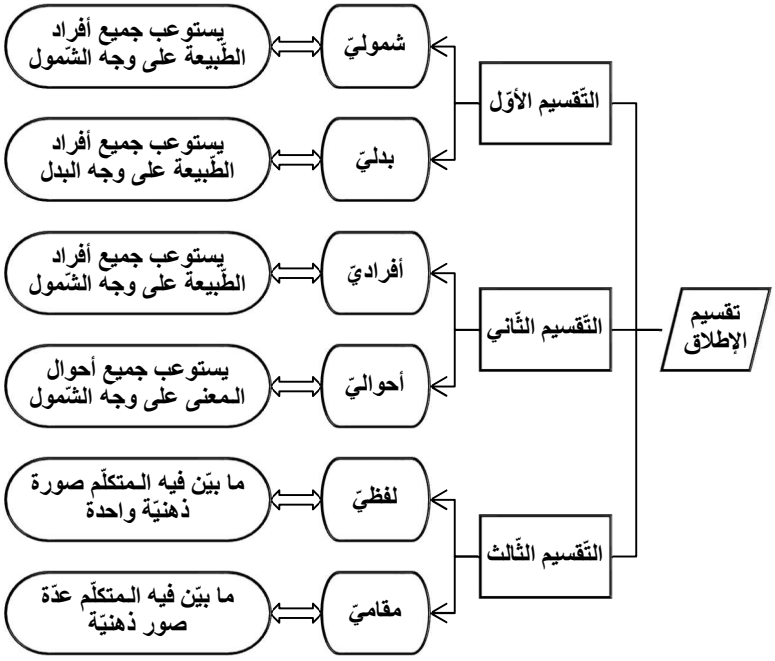
لكنّ السّؤال الآن هو: هل يفيد اسم الجنس الإطلاق الشّموليّ أم البدليّ؟

للجواب ينبغي التّفريق بين ثلاث صور:

الصّورة الأولى أن يكون اسم الجنس معرّفاً باللام غير العهديّة، مثل كلمة «البيع» في قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾[البقرة: 275]. هنا الإطلاقُ إطلاقٌ شموليّ[957].

---

[956] انظر: السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 2، ص 35.



[957] يُضرب لـ "اللام" العهديّة مثال لفظة «الرّسول» في الآية: ﴿**كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ**﴾ [المزّمّل: 15 و16]. فلفظة «الرّسول»، وبالنّظر إلى ما سبقها، تفيد رسولا محدّدا هو

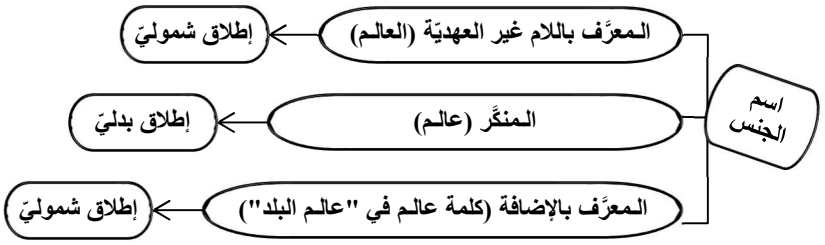
الصّورة الثّانية أن يكون منكّراً، أي خالياً من كلّ تعريف سواء كان التّعريف باللام أو بالإضافة[958]. مثاله كلمة «عالم» في جملة: «أكرم عالماً». في هذه الصّورة نحن أمام إطلاق بدليّ.

الصّورة الثّالثة أن يكون خالياً من التّعريف ومن التّنكير معاً، كما في حالة كونه مضافاً. مثال ذلك كلمة «عالم» في جملة: «أكرم عالم البلد». هنا نحن أمام إطلاق شموليّ[959].

موسى عليه السّلام ولا تفيد جميع الرّسل: انظر هذا المثال عند: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 247.

[958] في الحديث: "هو الطّهور ماؤه الحِلّ ميتته"، "ماؤه" و"ميتته" معرّفان بالإضافة: انظر هذا المثال عند: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 247.

[959]



انظر: السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 2، ص 46 وما بعدها.

وجاء في الحلقة الثّالثة من دروس السّيّد محمّد باقر الصّدر أنّ "الإطلاق يقابل التّقييد، فإن تصوّرت معنى وأخذت فيه وصفاً زائداً أو حالةً خاصّةً –كالإنسان العالم–، كان ذلك تقييداً. وإذا تصوّرت مفهوم الإنسان ولم تُضِف إليه شيئاً من ذلك، فهذا هو الإطلاق. وقد وقع الكلام في أنّ اسم الجنس هل هو موضوع للمعنى الملحوظ بنحو الإطلاق فيكون الإطلاق قيداً في المعنى الموضوع له، أو لذات المعنى الذي يطرأ عليه الإطلاق تارةً والتّقييد أخرى؟

"ولتوضيح الحال تُقدَّم عادةً مقدّمة لتوضيح أنحاء لحاظ المعنى واعتبار الماهيّة في الذّهن، لكي تحدِّد نحو المعنى الموضوع له اللفظ على أساس ذلك. وحاصلها – مع أخذ ماهيّة (الإنسان) وصفة (العلم) كمثال –: أنّ ماهيّة (الإنسان) إذا تتبّعنا أنحاء وجودها في الخارج نجد أنّ هناك حصّتين ممكنتين لها

من ناحية صفة العلم، وهما: الإنسان الواجد للصّفة خارجاً، والإنسان الفاقد لها خارجاً. ولا يتصوّر لها حصّة ثالثة ينتفي فيها الوجدان والفقدان معاً، لاستحالة ارتفاع النّقيضين. ومن هنا نعرف أنّ مفهوم الإنسان الجامع بين الواجد والفاقد ليس حصّةً ثابتةً في الخارج في عرض الحصّتين السّابقتين.

"ولكن إذا تجاوزنا الخارج إلى الذّهن وتتبّعنا عالم الذّهن في معقولاته الأوّليّة التي ينتزعها من الخارج مباشرةً، نجد ثلاث حِصَص أو ثلاثة أنحاء من لحاظ الماهيّة، كلّ واحد يشكِّل صورةً للماهيّة في الذّهن تختلف عن الصّورتين الأخرَيَين، لأنّ لحاظ ماهيّة الإنسان في الذّهن:

"تارةً: يقترن مع لحاظ صفة العلم، وهذا ما يسمّى بالمقيّد، أو لحاظ الماهيّة «بشرط شيء».

"وأخرى: يقترن مع لحاظ عدم صفة العلم، وهذا نحو آخر من المقيّد، ويسمّى (لحاظ الماهيّة «بشرط لا»).

"وثالثةً: لا يقترن بأيّ واحد من هذين اللحاظين، وهذا ما يسمّى بـ (المطلق)، أو (لحاظ الماهية «لا بشرط»).

وهذه حصص ثلاث عرضيّة في اللحاظ في وعاء الذّهن.

"وإذا دقّقنا النّظر وجدنا أنّ هذه الحصص الثّلاث من لحاظ الماهيّة تتميّز بخصوصيّات ذهنيّة وجوداً وعدماً، وهي: لحاظ الوصف، ولحاظ عدمه، وعدم اللحاظين. وأمّا الحصّتان الممكنتان للماهيّة في الخارج فتتميَّز كلّ واحدة منهما بخصوصيّة خارجيّة وجوداً وعدماً، وهي: وجود الوصف خارجاً، وعدمه كذلك.

"وتسمّى الخصوصيّات التي تتميّز بها الحصص الثّلاث لِلحاظ الماهيّة في الذّهن بعضها عن بعض بالقيود الثّانويّة، وتسمّى الخصوصيّات التي تتميّز بها الحصّتان في الخارج إحداهما عن الأخرى بالقيود الأوّليّة.

"ونلاحظ أنّ القيد الثّانويّ المميّز للحاظ الماهيّة «بشرط شيء» – وهو لحاظ صفة العلم – مرآة لقيد أوّليّ، وهو نفس صفة العلم المميّز لإحدى الحصّتين الخارجيّتين، ومن هنا كان لحاظ الماهيّة «بشرط شيء» مطابقاً للحصّة الخارجيّة الأولى.

"كما نلاحظ أنّ القيد الثّانويّ المميِّز للحاظ الماهيّة «بشرط لا» وهو لحاظ عدم صفة العلم مرآة لقيد أوّليّ، وهو عدم صفة العلم المميِّز للحصّة الخارجيّة الأخرى، ومن هنا كان لحاظ الماهيّة «بشرط لا» مطابقاً للحصّة الخارجيّة الثّانية.

"وأمّا القيد الثّانويّ المميِّز للحاظ الماهيّة «لا بشرط» – وهو عدم كلا اللحاظين – فليس مرآة لقيد أوّليّ، لأنّه عدم اللحاظ، وعدم اللحاظ ليس مرآةً لشيء.

"ومن هنا كان المرئيّ بلحاظ الماهيّة «لا بشرط» ذات الماهيّة المحفوظة في ضمن المطلق والمقيّد. وعلى هذا الأساس صحّ القول بأنّ المرئيّ والملحوظ باللحاظ الثّالث «اللابشرطيّ» جامع بين المرئيّين والملحوظين باللحاظين السّابقين، لانحفاظه فيهما، وإن كانت نفس الرّؤية واللحاظ متباينةً في اللحاظات الثّلاثة. فاللحاظ «اللابشرطيّ» بما هو لحاظ يقابل اللحاظين الآخَرين وقسم ثالث لهما، ولهذا يسمّى بـ «اللابشرط القسميّ»، ولكن إذا التفت إلى ملحوظه مع الملحوظ في اللحاظين الآخرين كان جامعاً بينهما، لا قسماً في مقابلهما، بدليل انحفاظه فيهما معاً، والقسم لا يحفظ في القسم المقابل له.

"ثمّ إذا تجاوزنا وعاء المعقولات الأوّلية للذّهن إلى وعاء المعقولات الثّانية التي ينتزعها الذّهن من لحاظاته وتعقّلاته الأوّليّة، وجدنا أنّ الذّهن ينتزع جامعاً بين اللحاظات الثّلاثة للماهيّة المتقدّمة، وهو عنوان لحاظ الماهيّة من دون أن يقيّد هذا اللحاظ بلحاظ الوصف، ولا بلحاظ عدمه، ولا بعدم اللحاظين، وهذا جامع بين لحاظات الماهيّة الثّلاثة في الذّهن، ويسمّى بالماهيّة «اللابشرط المقسميّ» تمييزاً له عن لحاظ الماهيّة «اللابشرط القسميّ»، لأنّ ذاك أحد الأقسام الثّلاثة للماهيّة في الذّهن، وهذا هو الجامع بين تلك الأقسام الثّلاثة.

"إذا توضّحت هذه المقدّمة فنقول: لا شكّ في أنّ اسم الجنس ليس موضوعاً للماهيّة «اللابشرط المقسميّ»، لأنّ هذا جامع –كما عرفت – بين الحصص واللحاظات الذّهنيّة، لا بين الحصص الخارجيّة، كما أنّه ليس موضوعاً للماهيّة المأخوذة «بشرط شيء» أو «بشرط لا»، لوضوح عدم دلالة اللفظ على القيد غير الدّاخل في حاقِّ المفهوم فيتعيّن كونه موضوعاً للماهيّة المعتبرة على نحو «اللابشرط القسميّ».

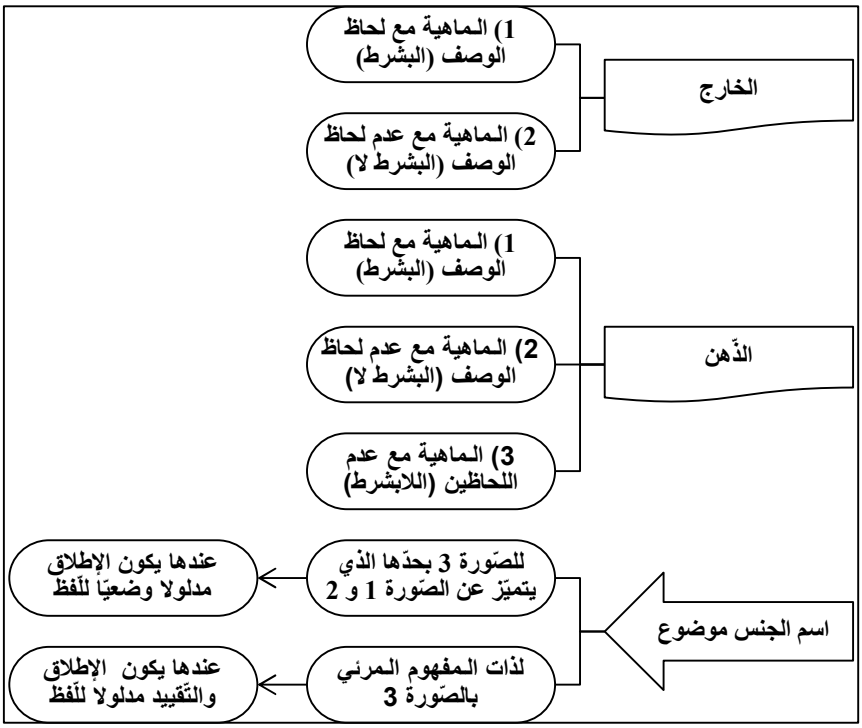
"وهذا المقدار ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، وإنّما الكلام في أنّه هل هو موضوع للصّورة الذّهنيّة الثّالثة – التي تمثِّل الماهيّة «اللابشرط القسميّ» – بحدِّها الذي تتميّز به عن الصّورتين الأخريين، أو لذات المفهوم المرئيّ بتلك الصّورة، وليست الصّورة بحدّها إلّا مرآةً لما هو الموضوع له؟ فعلى الأوّل يكون الإطلاق مدلولا وضعيّاً لِلَّفظ. وعلى الثّاني لا يكون كذلك، لأنّ ذات المرئيّ والملحوظ بهذه الصّورة لا يشتمل إلّا على ذات الماهيّة المحفوظة في ضمن المقيّد أيضاً، ولهذا أشرنا سابقاً إلى أنّ المرئيّ باللحاظ الثّالث جامع بين المرئيَّين والملحوظين باللحاظين السّابقين لانحفاظه فيهما.

"ولا شكّ في أنّ الثّاني هو المتعيّن، وقد استدلّ على ذلك:

"أوّلا: بالوجدان العرفيّ واللغويّ.

"وثانياً: بأنّ الإطلاق حدّ للصّورة الذّهنيّة الثّالثة، فأخذه قيداً معناه وضع اللفظ للصّورة الذّهنيّة المحدَّدة به، وهذا يعني أنّ مدلول اللفظ أمر ذهنيّ ولا ينطبق على الخارج.

"وعلى هذا فاسم الجنس لا يدلّ بنفسه على الإطلاق، كما لا يدلّ على التّقييد، ويحتاج إفادة كلٍّ منهما إلى دالٍّ، والدّالّ على التّقييد خاصّ عادةً، وأمّا الدّالّ على الإطلاق فهو قرينة عامّة تسمّى بقرينة الحكمة". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 2، الحلقة الثّالثة، ص 78 وما بعدها.



حول أقسام لحاظ الماهيّة، قارن ما جاء أعلاه مع: عبد الجبّار الرّفاعي، مبادئ الفلسفة الإسلاميّة، دار الهادي، بيروت، ط 1، 1422 هـ/ 2001 م، ج 1، ص 376 وما بعدها.

وممّا جاء عند عبد الجبّار الرّفاعي (ص 377 وما بعدها): "عندما تريد شيئا معيّنا، تارة تلاحظ به صفة معيّنة أو قيدا، وتارة تلاحظ به عدم صفة، وثالثة لا تلاحظ به صفة معيّنة أو عدم صفة.

"فإذا أردت أن تشتري سيّارة مثلا: تارة تقول للبائع: أريد سيّارة بلون أحمر، فأنت لاحظت في السّيّارة صفة معيّنة واشترطت شرطا معيّنا. وتارة أخرى تقول للبائع: أريد سيّارة بشرط أن لا تكون سوداء، أمّا أيّ لون آخر فلا مانع منه، أي أخذت اللون الأسود قيدا وشرطا، ولكن هذا القيد عدميّ: بشرط

زيادة على ما جاء منذ قليل، ينبغي النّظر في صيغة الجمع المعرّف باللام، مثل «الجيران». هذا النّظر سنرجئه إلى العنوان المتعلّق بالعامّ.

266 الإطلاق يشمل المعاني الاسميّة والمعاني الحرفيّة ◊ لكن ما تنبغي ملاحظته من الآن هو أنّ الإطلاق يهمّ المعاني الاسميّة، ومثاله ممّا سبق معنا عبارة «العالم» في جملة «أكرم العالم»؛ كما يهمّ المعاني الحرفيّة، ومثاله ممّا تقدّم جملة «صلّ»؛ فصيغة

عدم اللون الأسود. وثالثة تقول للبائع: أريد أن أشتري سيّارة، فيقول لك: ما لونها؟ فتقول: لا أشترط لونا معيّنا، (أقبل بـ) أيّ لون كان، (أريد سيّارة) بقطع النّظر عن اللون: أي لا بشرط من جهة اللون.

"فهنا إذا لاحظت هذه الاعتبارات التي اعتبرت بها السّيّارة من جهة اللون:

"فتارة اشترطت [...] مع السّيّارة اللون الأحمر، فتقول السّيّارة مأخوذة بشرط اللون الأحمر، أي: الماهية مأخوذة بشرط شيء.

"ومرّة أخرى اشترطت مع السّيّارة [...] عدم لون معيّن [...] فهنا اشترطت أيضا، ولكنّ شرطك كان عدميّا، وهذا هو: بشرط لا.

"وأخرى تقول: أنا لا أشترط اللون، أيّ لون لا مانع منه، (هنا) أنت لاحظت السّيّارة من دون شرط اللون، أي لا بشرط شيء".

انظر أيضا: محمّد بن عليّ بن حسين مفتي المالكيّة بمكّة، تهذيب الفروق والقواعد السّنيّة في الأسرار الفقهيّة، في هامش: شهاب الدّين القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، بيروت، د ت، ج 2، ص 88؛ شمس الدّين الأصفهاني محمّد بن عبد الرّحمان، بيان المختصر شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب، تحقيق: محمّد مظهر بقا، دار المدنيّ، السّعوديّة، ط 1، 1406 هـ/ 1986 م، ج 2، ص 79؛ محمّد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي، تيسير التّحرير شرح على كتاب التّحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفيّة والشّافعيّة لابن همام، دار الفكر، بيروت، 1417 هـ/ 1996 م، ج 1، ص 215؛ محمّد بن عليّ بن محمّد بن عبد الله الشّوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربيّ، د م، ط 1، 1419 هـ/ 1999 م، ج 1، ص 275؛ حسن بن محمّد بن محمود العطّار الشّافعي، حاشية العطّار على شرح الجلال المحلّي على جمع الجوامع، دار الكتب العلميّة، بيروت، د ت، ج 2، ص 79؛ مولود السّريري، منهج الأصوليّين في بحث الدّلالة الوضعيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1424 هـ/ 2003 م، ص 7 وما بعدها.

الأمر هنا إمّا أن يُقال بإفادتها للوجوب لأنّه معناها الوضعيّ؛ أو يُقال: إنّها تفيد الطّلب، والطّلب غير الوجوبيّ ناقصٌ. ومع عدم نصب قرينة، يكون مراد المتكلّم

الطّلب المطلق، أي الطّلب الوجوبيّ، فما لم يقله المتكلّم (الطّلب النّاقص) لم يرده[960].

وفي الإطار نفسه، إطار المعنى الحرفيّ، رأينا أنّ صيغة الأمر، إذا انعدمت القرينة، تفيد الوجوب العينيّ، وغير المؤقّت، وغير المحدّد، والتّعيينيّ، والنّفسيّ، والتّوصّليّ[961]:

فما لم يقله المتكلّم (من أنّ وجوبَ فعلٍ مَا هو مقيّدٌ بأن لا يقوم به الآخرون) لم يرده؛ وإذا لم يرد هذا الوجوب الكفائيّ، يكون قد أراد أنّ الوجوب عينيّ (لأنّ الوجوب إمّا عينيّ وإمّا كفائيّ).

وما لم يقله المتكلّم (من أنّ وجوبَ فعلٍ مَا هو مقيّدٌ بزمن معيّن) لم يرده؛ وإذا لم يرد هذا الوجوب المؤقّت، يكون قد أراد أنّ الوجوب غير مؤقّت (لأنّ الوجوب إمّا مؤقّت وإمّا غير مؤقّت).

وما لم يقله المتكلّم (من أنّ وجوبَ فعلٍ مَا هو مقيّدٌ بكمّ معيّن) لم يرده؛ وإذا لم يرد هذا الوجوب المحدّد، يكون قد أراد أنّ الوجوب غير محدّد (لأنّ الوجوب إمّا محدّد وإمّا غير محدّد).

وما لم يقله المتكلّم، من أنّ وجوبَ فعلٍ مَا هو مقيّدٌ بعدم الإتيان بما هو بدل له، لم يرده؛ وإذا لم يرد هذا الوجوب التّخييريّ، يكون قد أراد أنّ الوجوب تعيينيّ (لأنّ الوجوب إمّا تعيينيّ وإمّا تخييريّ).

وما لم يقله المتكلّم، من أنّ وجوبَ فعلٍ مَا هو مقيّدٌ بوجوب فعل آخر، لم يرده؛ وإذا لم يرد هذا الوجوب الغيريّ، يكون قد أراد أنّ الوجوب نفسيّ (لأنّ الوجوب إمّا نفسيّ وإمّا غيريّ).

وما لم يقله المتكلّم، من أنّ وجوبَ فعلٍ مَا هو مقيّدٌ بإتيان هذا الفعل بنيّة القربة إلى الله تعالى، لم يرده؛ وإذا لم يرد هذا الوجوب التّعبّديّ، يكون قد أراد أنّ الوجوب توصّليّ (لأنّ الوجوب إمّا تعبّديّ وإمّا توصّليّ).

وهكذا فالإطلاق يمتدّ إلى المعاني الحرفيّة، وهذا ما سنفصّل فيه حين سنمرّ إلى عنوان الأمر والنّهي وغيرهما[962].

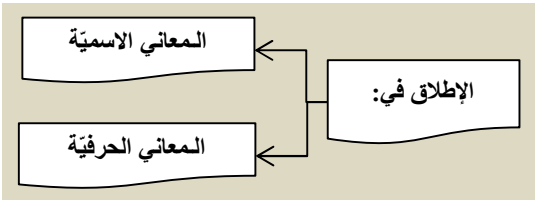
267 القرينة المتّصلة والمنفصلة ◊ فإذا اهتممنا الآن بصورة المطلق الذي جاءت قرينة لتقييده، قلنا: إنّ ما تمّ تقييده يسمّى – وهذا ذكر سابقا – "ذو القرينة"؛ وقلنا أيضا إنّ المقيِّد (أو القرينة) إمّا أن يكون متّصلا بالمطلق، وإمّا أن يكون منفصلا عنه[963].

والمقيِّد المتّصل قد يكون مقاليّا وقد يكون مقاميّا.

ومن أمثلة المقيِّد المتّصل المقاليّ: الوصف، والشّرط، والغاية، والاستثناء:

---

(960)



انظر: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، ص 210؛ السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 2، ص 36 وما بعدها؛ السّيّد مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، د م، ط 1، 1418 هـ ق/ 1376 هـ ش، ج 5، ص 398 وما بعدها؛ السّيّد محمّد المؤمن القمّي، تسديد الأصول، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين بقم، قم، ط 1، 1419 هـ، ج 1، ص 555 وما بعدها.

(961) انظر الفقرة 59.

(962) انظر الفقرة 285 وما بعدها.

(963) أوردنا سابقا بعض المراجع حول القرائن أو السّياق: انظر الفقرة 5، الهامش.

الوصف: كقوله تعالى: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ **اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ**﴾ [النّساء: 23]. فـ«اللاتي دخلتم بهنّ» وصفٌ قيّد مطلقا هو لفظة «نسائكم».

الشّرط: كقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ** فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ﴾ [النّساء: 101]. فـ«إذا ضربتم في الأرض» شرطٌ قيّد مطلقا هو «إباحة القصر في الصّلاة».

الغاية: كقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ **إِلَى المَرَافِقِ**﴾ [المائدة: 6]. فـ«إلى المرافق» غاية قيّدت مطلقا هو لفظ «أيديكم».

الاستثناء: كقولك: «حضر الطّلبة إلّا فلان». فـ«فلان» استثناء قيّد مطلقا هو «الطّلبة».

لكنّ المقيِّد المتّصل يمكن أن يكون مقاميّا. فإذا التصقت باللفظ قرينةٌ حاليّةٌ دالّةٌ على إرادة المتكلِّم التّقييد، كانت هذه القرينة مقيِّدا بشرط أن تكون ممّا يصحّ أن يعوّل عليها متكلّمٌ عاقلٌ في بيان مراده[964]. مثال ذلك من يتكلّم في مستشفى عن عمليّة. فالسّياق يبيّن أنّ المراد عمليّة جراحيّة لا عمليّة تجاريّة أو حربيّة أو غير ذلك. والطّبيب حين يتحدّث عن "الصّحّة" (دون أن يقيّد العبارة)، فالسّياق (حال الطّبيب. وهذا السّياق متّصل باللفظ) يبيّن أنّ المقصود ما هو ضدّ المرض. فإذا كان المتكلّم فقيها أو رجل قانون، فالسّياق يدلّ على أنّ المراد ما هو ضدّ البطلان. ومثل هذه السّياقات ممّا يصحّ الاتّكال عليه عقلائيّا في بيان المراد.

وهكذا قد يقول المتكلّم لفظا مطلقا، ومع ذلك يُعتبر السّياق مقيِّدا لكلامه بالشّرط الوارد أعلاه: أن يكون هذا السّياق، في عرف العقلاء، ممّا يصحّ أن يُعوّل عليه في بيان المراد.

---

(964) انظر: الشّيخ محمّد رضا المظفّر، أصول الفقه، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين بقم، د ت، ج 1، ص 94.

ويجوز أن نفترض أنّ المتكلّم، حين ألقى على السّامع اللفظ المطلق، كان غافلا عن السّياق. لذا فإنّ ذاك المتكلّم أراد الإطلاق. وهذا الفرض يمكن أن يتحقّق في الواقع (إذا كان المتكلّم إنسانا. أمّا إذا كان المتكلّم هو الله تعالى، فلا يمكن أن نفترض ما تقدّم). لكن – لأنّ المتكلّم في مقام بيان تمام مراده – فالعرف (وتحديدا سيرة العقلاء) يفترض هنا عدم غفلة ذاك المتكلّم ويُجري الكلام على أنّه مقيَّد.

في مقابل ما سبق، قد نفترض السّامع هو الغافل عن السّياق. هنا أيضا: الأصل عدم الغفلة، وللمتكلّم الحجّة على ذاك المتلقّي، إذا كان السّياق ممّا يصحّ أن يُعوَّل عليه عرفاً (عقلائيّا) في بيان المراد.

هذا عن المقيِّد المتّصل، أمّا عن المقيِّد المنفصِل فينقسم بدوره إلى مقاليّ ومقاميّ.

فإذا بدأنا هذه المرّة بالمقيِّد المقاميّ، قلنا إنّ أهمّ صوره عند الأصوليّين الحسّ والعقل والعرف وحكمة التّشريع[965].

الحسّ: وصورته أن يَرِد مطلقٌ في نصٍّ، لكنّ حواسّنا تجعلنا ندرك أنّ ذلك المطلق لا يستغرق جميع أفراده. فإذا قال رجلٌ، ومنزله يحترق، «هلك المال الذي أملك»، وإذا كنّا نرى بأعيننا أنّ سيّارته لم تصلها النّار، فالحسّ هنا يقيّد إطلاق عبارة «المال».

العقل: وصورته أن يأتي النّصّ مطلقا، ولكنّ العقل يقضي بأنّه أُريد به عدم الإطلاق. ويُضرب لهذا مثال النّصوص الشّرعيّة المطلقة التي توجب أو تمنع (إلخ). فمثل هذه النّصوص لا تهمّ الصّبيان والمجانين ومن ليسوا أهلا للتّكليف. فـ: "النّاس" في الآية: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى **النَّاسِ** حَجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: 97] لفظٌ مطلقٌ، لكن أريد به خصوص المكلّفين. ولفظ "أهل المدينة ومن حولهم من الأعراب" في الآية: ﴿**مَا كَانَ لِأَهْلِ**

---

[965] انظر مثلا: عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 188؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 255 وما بعدها؛ موسى بن مصطفى العبيدان، دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليّين، الأوائل للنّشر والتّوزيع، دمشق، ط 1، 2002 م، ص 197 وما بعدها.

المدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ اللّهِ﴾ [التّوبة: 120] لفظٌ مطلقٌ، لكنّه لا يشمل من لم يُكتب عليه القتال[966].

العرف: ينقسم إلى قوليّ وعمليّ، وكلاهما يقيّد النّصّ المطلق.

ويُضرب للعرف القوليّ: مثال عبارة "الدّراهم" التي تعني لا مطلق النّقد بل النّقد الغالب في البلد[967]، أو مثال عبارة الدّواب التي تعني في بعض الأماكن لا مطلق الدّواب بل الخيل فقط.

أمّا العرف العمليّ، فيُضرب له مثال الطّعام. في الحديث الذي نُهي فيه عن بيع الطّعام بجنسه متفاضلا. هنا لا تعطى العبارة معنى مطلق الطّعام بل الطّعام الذي كانوا يطعمونه وقت صدور التّشريع (الشّعير)[968]. "والعرف العمليّ [...] (يقيّد) النّصّ عند الحنفيّة وجمهور المالكيّة، وقد [...] (قيّد) الإمام مالك آية: ﴿**وَالْوَالِدَاتُ**

---

[966] يقول وهبة الزّحيلي (م س: أصول الفقه الإسلاميّ، ج 1، ص 256): "منع الشّافعي تسمية العقل مخصِّصا؛ لأنّ ما تخصّص بالعقل لا تصحّ إرادته من حيث الحكم، والتّخصيص فرع صحّة الإرادة. والخلاف لفظيّ، لأنّ اللفظ متناول لما نفاه العقل".

[967] من يقول اليوم في تونس "دينارٌ"، يُحمل قوله على الدّينار التّونسيّ (لا الجزائريّ مثلا) لأنّ هذا هو العرف في تونس.

[968] جاء في الحديث: "أخبرنا عبد الله بن محمّد بن سلم، قال: حدّثنا حرملة بن يحيى، قال: حدّثنا ابن وهب، قال: أخبرني عمرو بن الحارث، أنّ أبا النّضر، حدّثه أنّ بسر بن سعيد حدّثه عن معمر بن عبد الله، أنّه أرسل غلاما له بصاع (الصّاع : مكيال المدينة تقدّر به الحبوب وسعته أربعة أمداد، والمدّ هو ما يملأ الكفّين) شعير، فقال: بعه، ثمّ اشتر به شعيرا، فذهب الغلام، وأخذ صاعا وزيادة بعض صاع، فلمّا جاء معمر أخبره بذلك، فقال له معمر: لِم فعلت ذلك، انطلق فردّه، ولا تأخذ إلّا مثلا بمثل، فإنّي كنت أسمع رسول الله ﷺ يقول: «الطّعام، بالطّعام مثلا بمثل، وكان طعامنا يومئذ الشّعير»". محمّد بن حبّان بن أحمد بن حبّان بن معاذ بن مَعْبَدَ التّميمي أبو حاتم الدّارمي البُستي، صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 2، 1414 هـ/ 1993 م، ج 11، ص 385، الحديث رقم 5011.

﴿يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: 233] بالمرأة غير الشّريفة القدر، بالعرف الذي كان سائدا في قريش بأنّ المرأة الحسيبة الشّريفة لا تُرضع ولدها عادة"[969].

حكمة أو مِلاك التّشريع: تقيّد العلّة الغائيّة من التّشريع إطلاق النّصّ. وهنا نجد الحالات الجزئيّة التي يتمّ إخراجها من جنسها لتُعطى حكما مختلفا، أي نجد ما سيعترضنا لاحقا تحت عنوان الاستحسان[970]، ومثاله: النّص الذي يقول إنّ التّبرّع من المحجور عليه للسّفه لا يصحّ. هنا النّصّ مطلق ويشمل جميع التّبرّعات. لكن لو تمثّل التّبرّع في وقف السّفيه على نفسه طيلة حياته، أي في تبرّعه لنفسه، فيمكن عندها القول إنّ علّة إبطال تبرّع السّفيه هي الحفاظ على ماله، وهذه العلّة تتحقّق باستثناء صورة الوقف المذكورة لا بإدخالها في المطلق[971].

---

[969] ويواصل المؤلّف (وهبة الزّحيلي، م س: أصول الفقه الإسلاميّ، ج 1، ص 257) قائلا: "ولا يصلح العرف العمليّ مخصّصا عند الشّافعيّة والحنابلة والقرافي من المالكيّة [...] والخلاصة: اتّفق العلماء على التّخصيص بالعرف القوليّ، واختلفوا في التّخصيص بالعادة أو العرف العمليّ، فأجازه الحنفيّة وجمهور المالكيّة ولم يُجزه الجمهور، والحقّ كما قال الشّوكاني أنّ العادة لا تخصِّص؛ لأنّ الحجّة مع لفظ الشّارع وهو عامّ والعادة ليست بحجّة حتّى تكون معارضة له".

[970] انظر الفقرة 343 وما بعدها.

[971] سنفرّق لاحقا بين حكمة تشريع النّصّ وبين ورود النّصّ بعد سؤال أو واقعة. وسنرى أنّ ورود النّصّ بعد سؤال أو واقعة لا يقيّد المطلق، وذلك على خلاف حكمة التّشريع. انظر الفقرة 276.

قارن ما جاء أعلاه مع مسألة تأثير علّة الحكم وهدفه على عمليّة تأويل القانون الوضعيّ: روث سوليفان، م س (تأويل القوانين)، 194 وما بعدها؛ ويليام توينينغ ودافيد ميرز، م س (كيف تصنع الأشياء بواسطة القواعد)، ص 158 وما بعدها.

هذا عن المقيِّد المنفصل المقاميّ، فإذا مررنا الآن إلى المقيِّد المنفصل المقاليّ، أمكن إعطاء مثال آية المواريث (التي تورّث مثلا الابن سواء قتل أباه أم لم يقتله) وحديث منع القاتل من الميراث (قيّد الحديثُ الآية في الوارث غير القاتل لمورّثه)[972].

وهكذا فالقرينة المقيِّدة قسمان متّصلة ومنفصلة، وفي كلّ قسم نجد ما هو مقاليّ وما هو مقاميّ[973].

والقرينة المتّصلة تهدم أصل الظّهور. فحين نقول: "أكرم الإنسان العادل"، لا يقوم ظهور للفظ "الإنسان" في المعنى المطلق لاتّصال لفظ "العادل" به. فـ"الإنسان العادل" بمثابة كلمة واحدة لا كلمتين[974].

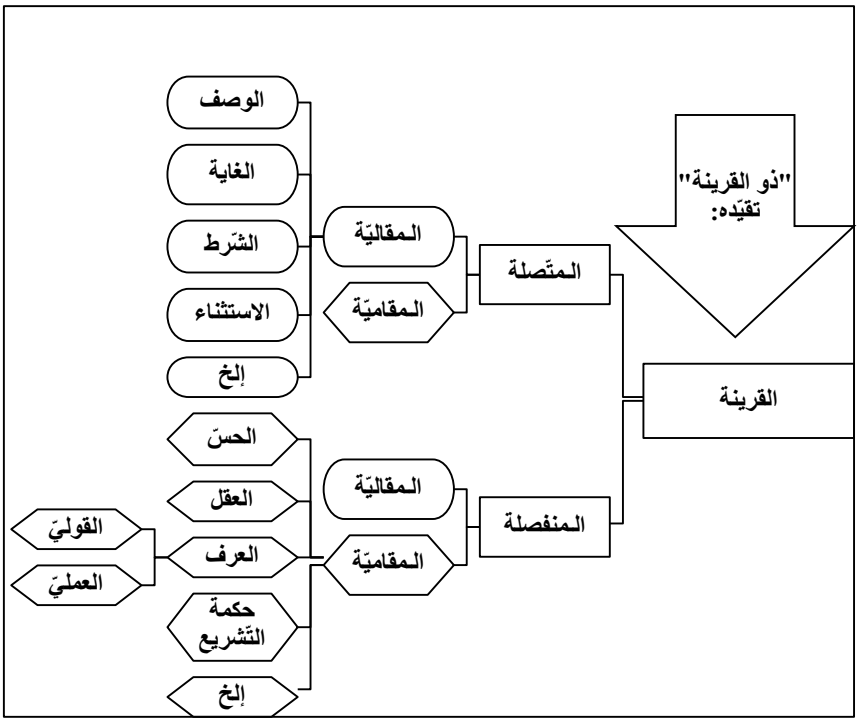
الأمر مختلف مع القرينة المنفصلة. فهنا يقوم الظّهور، لكن لا تكون له حجّيّة إذا وُجدت القرينة المقيّدة. فحجّيّة الأخذ بالمعنى الظّاهر للمطلق مشروطة بعدم القرينة، وهنا ثمّ قرينة. بتعبير آخر: كان لدينا ظهور أوّل هو ظهور المطلق في الإطلاق، والظّهور حجّة (هذا الظّهور هو بمقتضى قرينة عامّة كما تقدّم). وحين عثرنا على

---

[972] انظر هذا المثال عند: عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 189.

ولقد تعرّض وهبة الزّحيلي (م س: أصول الفقه الإسلاميّ، ج 1، ص 257 وما بعدها) إلى مقيِّدات أخرى: الإجماع (نحن هنا أمام لا تقييد بالإجماع بل إجماع على التّقييد) وقول الصّحابيّ على خلاف فيما يتعلّق بهذا القول.

(973)



انظر حول هذا التّقسيم للقرائن باعتبار أنواعها: حمحامي مختار، القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشّرعيّ، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1430 هـ/ 2009 م، ص 201 وما بعدها. ولقد أورد المؤلّف مراجع تقول بهذا التّقسيم، منها: القاضي عبد الجبّار المعتزلي في متشابه القرآن، والبصري المعتزلي في المعتمد، والجويني في البرهان، والغزالي في المستصفى، وفخر الدّين الرّازي في المحصول.

قرّب الحديث الوارد أعلاه حول السّياق والقرائن الحافّة بالنّصّ (تناولنا هذه النّقطة في العديد من الأماكن في هذا الكتاب، ومنها الفقرة 5 وما بعدها) ممّا جاء في واحد من كتب القانون الوضعيّ الغربيّ المعاصر لنا (روث سوليفان، م س: تأويل القوانين، ص 44)، وحاصله:

"1- إنّ القانون يأتي وينطبق في سياق. وينبغي للمؤوّل أن يقرأ النّصّ بالنّظر إلى السّياق الدّاخليّ (القانون ككلّ بما في ذلك القانون الدّوليّ) والخارجيّ (الأوضاع الاقتصاديّة والسّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة المتعلّقة بتصوّر وعمل القانون). والتّأويل المطابق للسّياق مفضّل على التّأويل الذي لا يطابقه.

"2- التّشريع نوع أدبيّ مستقلّ وله مجموعة من الاتّفاقات الأدبيّة الخاصّة به، وعلى المؤوّل أن يقرأ القانون على ضوء هذه الاتّفاقات.

"3- التّشريع يوضع لغاية، وعلى المؤوّل أن يأخذ بعين الاعتبار هذه الغاية.

"4- ليس للتّشريع مفعول حتّى يُطبَّق. وعلى المؤوّل أن يأخذ بعين الاعتبار الآثار التي يمكن أن تترتّب عن التّأويل الذي يقترحه. والمعنى الذي يؤدّي إلى نتائج مفيدة هو المحمول على أنّه المراد من المشرّع، أمّا الذي يؤدّي إلى نتائج غير معقولة أو غير عادلة أو غير مقبولة فينبغي إبعاده لأنّه عبثيّ".

النّصّ الأصليّ:

"i) Legislation comes into being and is applied within a context. In *contextual analysis* interpreters read the text having regard to the Act as a whole, the larger legal context including international law, and the so-called external context, consisting of social, political, economic, and cultural conditions that are relevant to the conception or operation of the Act. An interpretation that is consistent with the context is preferred over one that is not.

"ii) Legislation is a distinct literary genre, like a poem or a play, with its own set of literary conventions. In *textual analysis* interpreters read the text in light of those conventions.

"iii) Legislation is enacted for a reason. In *purposive analysis* interpreters read the text in light of its purpose, including the purpose of the Act as a whole and of the particular provision to be interpreted. An interpretation that promotes the purpose is preferred over one that does not.

"iv) Legislation has no impact until it is applied. In *consequential analysis* interpreters consider the effects that are likely to flow from adopting a proposed interpretation. Interpretations that lead to beneficial consequences are presumed to be intended, while those that lead to irrational, unjust, or unacceptable consequences are rejected as absurd".

انظر أيضا حول النّقطة الأخيرة صفحة 209 وما بعدها من الكتاب نفسه.

انظر كذلك حول السّياق وتأويل الاتّفاقيّات الدّوليّة: أولف ليندرفالك، م س (في تأويل الاتّفاقيّات الدّوليّة)، ص 101 وما بعدها.

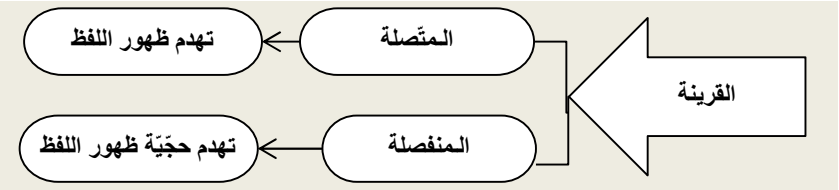
(974) جاء في أحد مصنّفات علم الأصول: "إنّ الاستثناء والشّرط والصّفة لفظ لا يستقلّ. وقاعدة العرب أنّ اللفظ المستقلّ إذا تعقّبه ما لا يستقلّ بنفسه صيّره مع اللفظ المستقلّ كلفظة واحدة". شهاب الدّين القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق طه عبد الرّؤوف سعد، شركة الطّباعة الفنّيّة المتّحدة، 1393 هـ/ 1973 م، ص 226.

القرينة (وهي خاصّة)، صار لدينا ظهور ثانٍ أقوى من الأوّل هو ظهور هذه القرينة؛ بهذا يفقد الظّهور الأوّل حجّيته[975].

268 الفرق بين التّقييد والنّسخ ◊ والتّقييد مفهوم ينبغي تمييزه عن مفهوم مجاور هو النّسخ الجزئيّ.

فالتّقييد يكون، إذا كان مراد المتكلّم من البداية (أي حين استعمل المطلق) عدم الإطلاق. مثال ذلك: حين قال الله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا**﴾ [المائدة: 38]، وقال الحديث الشّريف إن لا قطع في أقلّ من ربع دينار[976]، فالمراد من البدء عقاب من يسرق ربع دينار فصاعدا، لذا لا يُعدّ الحديث ناسخا للآية

(975)



انظر مثلا: الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 1، ص 194.

(976) ورد في العديد من كتب المتون حديث بهذا المعنى، منها موطّأ الإمام مالك: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدنيّ، الموطّأ، مؤسّسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيريّة والإنسانيّة، أبو ظبي – الإمارات، ط 1، 1425 هـ/ 2004 م، ج 5، ص 1216، الحديث: 3077/ 636.

فإذا أردنا أن نعرف من يمكن في الواقع أن يُطبَّق عليه العقاب، وجدنا في الفقه أنّ "الدّينار اسم للقطعة من الذّهب المضروبة المقدّرة بالمثقال [...] (و) السّبيل الوحيدة لتقدير الدّينار الشّرعيّ (الدّينار في عهد النّبيّ ﷺ) هو معرفة الدّينار الذي ضرب في عهد عبد الملك بن مروان. وقد توصّل إلى ذلك بعض الباحثين، عن طريق الدّنانير المحفوظة في دور الآثار الغربيّة، وثبت أنّ دينار عبد الملك ابن مروان يزن [...] أربعة جرامات وخمسة وعشرون من المائة من الجرام". الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة الكويتيّة، الكويت، ط 2، 1412 هـ/ 1992 م، ج 21، ص 27 وما بعدها.

بل مقيِّدا لها. وهكذا الأمر مع حديث "ليس للقاتل ميراث"[977]، الذي يُعَدّ مقيّدا لإطلاق الوارث في آيات المواريث.

أمّا النّسخ الجزئيّ، فيكون إذا كان مراد المتكلّم في البداية الإطلاق، ثمّ بعد زمن يصبح مراده عدم الإطلاق. ويمكن أن نستخرج مثالا انطلاقا من قوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾** [النّور: 4]. فإذا قدّرنا أنّ هذه الآية قالت "القاذف"[978]، فهذه عبارة مطلقة تشمل كلّ قاذف سواء كان أجنبيّا عن المرأة أو كان زوجها. لكن نزلت في وقت لاحق آية أخرى وأخرجت الزّوج[979].

---

[977] أبو بكر عبد الرّزّاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصّنعاني، المصنّف، تحقيق حبيب الرّحمان الأعظمي، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط 2، 1403 هـ، ج 9، ص 400.

[978] عبارة "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ" عبارة عامّة (انظر حول العامّ الفقرة 278 وما بعدها). لذلك قدّرنا أنّ الشّارع استعمل عبارة مطلقة هي: "القاذف".

هذا وإنّا في هذه النّقطة وفي بعض ما سبقها وفيما سيلحقها بصدد ما يصحّ قوله لا عن المطلق فحسب، بل عن العامّ أيضا (انظر الفقرة 284).

[979] جاء في الحديث: "عن ابن عبّاس – رضى الله عنهما – أنّ هلال بن أميّة قذف امرأته عند النّبيّ ﷺ بشريك بن سحماء، فقال: النّبيّ ﷺ: البيّنة أو حدّ في ظهرك. فقال: يا رسول الله، إذا رأى أحدُنا على امرأته رجلا، ينطلق يلتمس البيّنة؟! فجعل النّبيّ ﷺ يقول: البيّنة وإلّا حدّ في ظهرك. فقال هلال: والذي بعثك بالحقّ إنّي لصادق، فَلَيُنَزِّلَنَّ الله ما يبرّئ ظهري من الحدّ. فنزل جبريل وأنزل عليه: {والذين يرمون أزواجهم}، فقرأ حتّى بلغ {إن كان من الصّادقين} (**﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾** [النّور: 6 – 9])، فانصرف النّبيّ ﷺ فأرسل إليها، فجاء هلال فشهد؛ والنّبيّ ﷺ يقول: «إن الله يعلم أنّ أحدكما كاذب؛ فهل

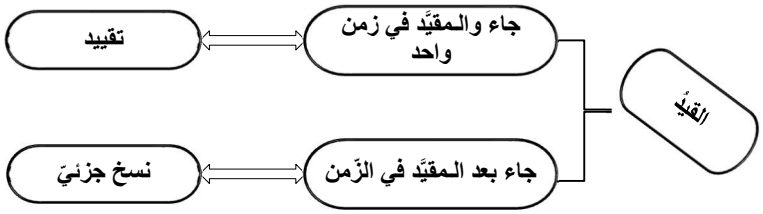
منكما تائب؟». ثمّ قامت فشهدت". محمّد ناصر الدّين الألباني، مختصر صحيح الإمام البخاري، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط 1، 1422 هـ/ 2002 م، ج 3، ص 233 وما بعدها.

"ومن هذا ينتج أنّ [...] (التّقييد) في اصطلاح الأصوليّين لابدّ أن يكون بدليل مقارن للتّشريع [...] (المطلق)، لأنّه بهذه المقارنة يُتبيّن أنّ المراد ابتداءً من [...] (المطلق) بعض أفراده، وأمّا إذا كان متأخّراً عنه فهو نسخ جزئيّ له"[980].

269 تقييد القرآن بالقرآن والقرآن بالسّنّة ◊ وما جاء الآن يدعو لتناول مسألة تقييد القرآن بالقرآن وتقييد القرآن بالسّنّة[981].

مثال تقييد للقرآن بالقرآن:

[980] عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 187.



وتنبغي التّفرقة في النّسخ بين الأحكام التي مصدرها الله تعالى والأحكام الوضعيّة التي مصدرها الإنسان. فالنّسخ في القوانين الوضعيّة سببه أنّ المشرّع الوضعيّ تخفى عليه مصالح أو مفاسد فيتدارك الأمر بالنّسخ. فالبَداء (البداء هو ظهور الأمر بعد خفائه، وهو مختلف عن إظهار الأمر بعد إخفائه. وإذا كان البعض يسمّي هذا الإظهار بداءً، فهو ليس المقصود هاهنا) إذن ممكن في حقّ هذا المشرّع. لكنّ البداء محال في حقّ الله تعالى لأنّه منزّه عن الجهل والنّقص ولأنّ علمه محيط وأزليّ ولأنّه الكمال المطلق. إذن كيف يُفسّر نسخ الله تعالى لأحكام صدرت عنه؟ إنّ الله تعالى يعلم مبدأ الحكم وأمده الذي ينتهي عنده. لكنّ المصلحة قد تقتضي الإتيان بالحكم مع عدم بيان أنّه مؤقّت في الزّمن وأنّه سينتهي إعماله بعد مدّة. وحين يأتي النّسخ من قِبَلِ الله تعالى، يُعلَم عندها أنّ الحكم المنسوخ كان مؤقّتا وأنّ الله أخفى هذا التّأقيت لمصلحة من المصالح. فالنّسخ في القوانين الوضعيّة رفع للحكم، أمّا في الأحكام الإلهيّة فبيان لأمدها. الشّيخ جعفر السُّبحاني، الموجز في أصول الفقه، مؤسّسة الإمام الصّادق، د م، 1420 هـ، ص 215.

[981] حول تقييد السّنّة الشّريفة للقرآن الكريم انظر: عارف بن عوض الرّكابي، نسخ وتخصيص وتقييد السّنّة النّبويّة للقرآن الكريم. دراسة نظريّة تطبيقيّة، مكتبة الرّشد، الرّياض، 1427 هـ/ 2006 م.

"المطلّقات" في الآية: ﴿وَ**المطَلَّقَاتُ** يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ﴾ [البقرة: 228]، قُيّدت بالآية التي أخرجت المطلّقات غير المدخول بهنّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ المؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ **مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ** فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: 49].

مثال تقييد للقرآن بسنّة متواترة:

"الوصيّة للوالدين والأقربين" في الآية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ المؤْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا **الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ** بِالمعْرُوفِ حَقًّا عَلَى المتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180]، قُيّدت بالحديث الذي أخرج "الوارث": "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ"[982].

بهذا المثال، وبالمثال الذي سبقه، نكون أمام نصّ قطعيّ الثّبوت قيّده نصّ له المواصفات نفسها.

مثالان لتقييد القرآن بسنّة الآحاد:

"الميْتة" في الآية: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ**﴾ [المائدة: 3]، قُيّدت بالحديث الذي أخرج "ميْتة البحر": "هو الطّهور ماؤه الحِلّ ميْتته"[983]؛

آيات المواريث التي قُيّدت بالحديث الذي أخرج الوارث القاتل[984].

---

[982] أخذ المثال من وهبة الزّحيلي (م س: أصول الفقه الإسلاميّ، ج 1، ص 256) الذي وصف الحديث بأنّه متواتر.

[983] جاء في المستدرك على الصّحيحين للحاكم: "[...] سأل رجل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إنّا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضّأنا به عطشنا، أفنتوضّأ بماء البحر؟ فقال رسول الله ﷺ: «هو الطّهور ماؤه الحِلّ ميتته» [...]". أبو عبد الله الحاكم محمّد بن عبد الله بن محمّد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضّبّي الطّهماني النّيسابوري المعروف بابن البيع، المستدرك على الصّحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1411 هـ/ 1990 م، ج 1، ص 237، الحديث رقم: 491.

[984] جاء في العديد من كتب المتون، ومنها سنن الدّارمي، حديث شريف يقول: "لا يرث القاتل". أبو محمّد عبد الله بن عبد الرّحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصّمد الدّارمي، مسند الدّارمي المعروف

ولقد اختلف في جواز تقييد القرآن بسنّة الآحاد:

فقيل بعدم الجواز مطلقا، وهو قول لبعض الشّيعة (المرتضى في "الذّريعة" والشّيخ الطّوسي في "العدّة" والمحقّق في "المعارج")[985].

وقيل بالجواز مطلقا، وهو قول الشّيعة المتأخّرين[986]، وقول جمهور السّنّة[987].

وقيل بالتّفصيل: فالمطلق القطعيّ إذا دخله التّقييد (بمقيِّد قطعيّ) جاز عندها تقييده بحديث آحاد وإن لا فلا، وهو قول الحنفيّة[988].

بسنن الدّارمي، تحقيق نبيل هاشم الغمري، دار البشائر، بيروت، 1434 هـ/ 2013 م، ص 719، الحديث رقم: 3359.

(985) الشّيخ جعفر السُّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ص 209.

(986) المكان نفسه.

(987) وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 260.

(988) المكان نفسه.

ويمكن القول بناءً على ما جاء في المتن حول موقف الجمهور إنّ القرآن كقرآن ليس في مرتبة أعلى من السّنّة كسنّة. فكلاهما وحي من الله.

لكنّ القرآن (كنصّ ثبت بالتّواتر) والسّنّة المتواترة (كنصّ ثبت، كما ينبئ بذلك اسمها، بالتّواتر) يوجدان في مرتبة أعلى من السّنّة الصّحيحة والحسنة (كنصّين لم يثبتا بالتّواتر).

أمّا السّنّة الصّحيحة فأعلى مرتبة من السّنّة الحسنة، وذلك بسبب اختلاف درجة الضّبط عند الرّواة (إذا أردنا أن نكون أكثر دقّة، قلنا إنّه وفي مرتبة أولى نجد القرآن والسّنّة المتواترة. بعدهما تأتي السّنّة المتواترة تواترا معنويّا لا لفظيّا. ثمّ تأتي السّنّة الصّحيحة. ثمّ تجيء السّنّة الحسنة.

فإذا انتقلنا الآن إلى القوانين الوضعيّة، وجدنا تراتبيّة بين القواعد (hiérarchie des normes) بسبب مصدرها (في القانون الإسلاميّ المصدر واحد كما بيّنّاه سابقا، وهو الله تعالى). ففي القانون التّونسيّ، هنالك الدّستور أوّلا، بعده تأتي الاتّفاقيّات أو المعاهدات الدّوليّة، ثمّ القوانين (الاستفتائيّة، فالأساسيّة، فالعاديّة)، ثمّ المراسيم، ثمّ الأوامر التّرتيبيّة، ثمّ القرارات التّرتيبيّة، ثمّ المناشير (انظر مثلا: محمّد كمال شرف الدّين، قانون مدني. النّظريّة العامّة للقانون. النّظريّة العامّة للحقّ، مجمّع الأطرش لنشر وتوزيع الكتاب المختصّ، تونس، ط 3، 2020، ص 78 وما بعدها).

وعليه فالغالبيّة تقول بالجواز المطلق. والسّؤال: كيف رأت الأغلبيّة أنّ القطعيّ يُقيَّد بالظّنّيّ؟ الجواب ما رأيناه سابقا من أنّ خبر الواحد الثّقة حجّة لدى الشّارع[989]، والحجّة يمكن أن تنقض الحجّة[990].

270 التّقييد بالمفهوم ◊ وإلى جانب ما تقدّم يُتحدّث عن مقيّدات أخرى، منها التّقييد بالمفهوم. والمفهوم ستأتي دراسته لاحقا[991]، لكن يمكن من الآن القول إنّه ينقسم إلى قسمين: مفهوم بالموافقة (مثاله "لا تقل لهما أفٍّ" في الآية: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا**

---

[989] انظر الفقرة 251.

[990] لكن إذا لم نكن أمام الفرض الوارد في المتن، أي إذا كنّا أمام مطلق يعارضه مطلق مثله، فالقطعيّ يسقط الظّنّيّ (انظر الفقرة 370).

وفي جميع ما سبق تقييد قول بقول، لكنّ المقيّد يمكن أن يكون فعلا أو تقريرا من النّبيّ ﷺ:

"فعل النّبيّ ﷺ: إذا وقع من النّبيّ فعل يخالف [...] (إطلاق) قول تعلّق بسائر المكلّفين، كان ذلك موجبا [...] (لتقييده)، إن أمكن حمله عليه. مثاله قوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ**﴾ [النّساء: 11] فإنّه [...] (مقيَّد) بفعله ﷺ، فإنّه ورّث ابنتي سعد بن الرّبيع الثّلثين، فدلّ على أنّ الآية إنّما قصدت الاثنتين فما فوق. ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ**﴾ [البقرة: 222] فإنّه [...] (مقيَّد) في الجماع في الفرج، أمّا مباشرة الحائض دون الفرج فجائزة، بدليل أنّه ﷺ كان يباشر نساءه فيما دون الفرج، قالت عائشة وميمونة: «كانت إحدانا إذا كانت حائضا، فأراد النّبيّ ﷺ أن يباشرها، أمرها أن تتّزر في فور حيضتها، ثمّ يباشرها» (هذا قول عائشة رواه البخاري، ومثله قول ميمونة رواه البخاري أيضا). وهو مذهب الحنابلة خلافا للجمهور.

"تقرير النّبيّ ﷺ فعلا على خلاف [...] (إطلاق)، مع قدرته على المنع من خلافه: يكون [...] (مقيّدا)؛ لأنّ إقراره الفعل كصريح إذنه، إذ لا يجوز له الإقرار على الخطأ لعصمته، فلو فرض أنّه ﷺ أقرّ إنسانا على شرب شيء يسير من الحرام، كان إقراره [...] (تقييدا للمطلق)". وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 261.

[991] انظر الفقرة 296 وما بعدها.

﴿تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: 23]، فـ:"لا تقل لهما أفٍّ" تفيد معنى تحريم إلحاق أذى أكبر من التّأفّف من نحو الضّرب وغيره، ويُقال عن هذا المعنى إنّه: مفهوم بالموافقة)، ومفهوم بالمخالفة (مثاله قول الرّسول ﷺ: في سائمة الغنم الزّكاة[992]، فهذا الحديث يفيد – على خلافٍ في ذلك سنراه لاحقا[993] – معنى أنّ الغنم غير السّائمة، أي المعلوفة، ليس فيها زكاة. ويُقال عن هذا المعنى إنّه: مفهوم بالمخالفة).

ولقد اتّفق على أنّ المطلق يقيّده المفهوم بالموافقة[994]. "فإذا قال: [...] («اضرب الموجودين في الدّار»)، ثمّ قال: «لا تقل للوالدين أفّ»، فالدّليل الثّاني يدلّ على حرمة ضرب الوالدين أيضا إذا كانا في الدّار، فيُخصَّص المطلق بهذا المفهوم"[995] بالموافقة.

لكن حصل خلاف فيما يخصّ المفهوم بالمخالفة، ووُجدت أقوال:

القول الأوّل: المفهوم بالمخالفة لا يقيّد المطلق (أي يُقدَّم المطلق)[996].

---

[992] جاء في الموطّأ للإمام مالك (م س، ج 1، ص 271، الحديث رقم: 692): "في سائمة الغنم، إذا بلغت أربعين، شاةٌ".

[993] انظر الفقرة 304 وما بعدها.

[994] انظر حول هذا الاتّفاق عند السّنّة: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 260؛ وحول الشّيعة الإماميّة انظر: الشّيخ جعفر السُّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ص 206.

[995] الشّيخ جعفر السُّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ص 206.

[996] هذا قول القاضي أبي يعلى وأبي الخطّاب والمالكيّة وابن حزم (وهبة الزّحيلي، م س: أصول الفقه الإسلاميّ، ج 1، ص 260)، وهو أيضا قول لدى الشّيعة الإماميّة (الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س: أصول الفقه، ج 1، ص 215).

القول الثّاني: المفهوم بالمخالفة يقيّد المطلق (أي يُقدَّم المفهوم بالمخالفة)[997]. وعلى هذا القول يكون الحديث المطلق "في أربعين شاةً شاةٌ"[998] مقيَّدا بالمفهوم بالمخالفة من الحديث: "في سائمة الغنم الزّكاة"[999]. ووجه ذلك أنّ هذا الحديث يفيد بالمخالفة معنى أنّ الغنم غير السّائمة، أي المعلوفة، ليس فيها زكاة. وهذا تقييد لإطلاق الحديث الأوّل الذي يشمل كلّ شاة، سائمةً كانت أو معلوفة.

القول الثّالث: لا يُقدَّم أحدُهما على الآخر، ويبقى الكلام مُجملا[1000].

القول الرّابع: التّفصيل والتّفرقة بين تقييد المطلق بالمفهوم المخالف المتّصل، وتقييد المطلق بالمفهوم المخالف المنفصل.

مثال الأوّل، قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾ [الحجرات: 6]. فإذا تبنّينا الرّأي الذي مفاده أنّ للوصف مفهوما[1001]، كان معنى بداية الآية (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا) عدم وجوب التّبيّن إن جاء بالخبر من ليس فاسقا، أي إن جاء به ثقة. لكنّ آخر الآية مطلق (أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ)، "حيث إنّ الجهالة بمعنى عدم العلم بالواقع، وهي [...] (بإطلاقها) توجب التّبيّن لكلّ خبر غير علميّ سواء كان المخبر فاسقا أو عادلا. وعلى أيّ حال فيتردّد الأمر بين رفع اليد عن المفهوم

---

[997] هذا قول جمهور الحنابلة (وهبة الزّحيلي، م س: أصول الفقه الإسلاميّ، ج 1، ص 260)، وهو أيضا قول لدى الشّيعة الإماميّة (الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س: أصول الفقه، ج 1، ص 215).

[998] ابن ماجه (أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزويني)، سنن ابن ماجه، تحقيق فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربيّة، د م، ج 1، ص 577، الحديث رقم: 1805.

[999] جاء في الموطّأ للإمام مالك (م س، ج 1، ص 271، الحديث رقم: 692): "في سائمة الغنم، إذا بلغت أربعين، شاةٌ".

[1000] انظر حول هذا القول: الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 1، ص 215.

[1001] انظر الفقرة 305 لترى أنّ هذا رأي من رأيين.

ثمّ انظر الفقرة 303 لترى أنّنا أمام ما يسمّى بالشّرط المسوق لتحقيق الموضوع.

والأخذ [...] (بالإطلاق)، أو الأخذ بالمفهوم والتّصرّف في [...] (الإطلاق)، ولا يتعيّن أحد الأمرين إلّا بتعيين الأظهر منهما، وأمّا أنّ الأظهر هل هو المفهوم أو [...] (المطلق) فيختلف حسب الموارد"[1002].

مثال الثّاني، حديث الرّسول ﷺ "إنّ الماء لا ينجّسه شيء"[1003]، فهذا الحديث مطلق ويستغرق كلّ ماء قليلا كان أو كثيرا. قبالة هذا الحديثِ حديثٌ آخر للنّبيّ ﷺ يقول فيه: "إذا بلغ الماء قلّتين (القلّتان: نحو أربعين دلوا) أو ثلاثا لم ينجِّسه شيء"[1004]. ومفهوم هذا الحديث: إذا لم يبلغ الماء قلّتين، تنجّس بملاقاة

[1002] الشّيخ جعفر السُّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ج 1، ص 207 وما بعدها.

[1003] ابن ماجه (أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزويني)، م س (سنن ابن ماجه)، ج 1، ص 173، الحديث رقم: 520.

وأورد الشّيخ جعفر السُّبحاني (م س: الموجز في أصول الفقه، ص 208) ما جاء في أحد كتب الحديث عند الشّيعة الإماميّة (الوسائل: 1، الباب 1 من أبواب الماء المطلق، الحديث 9) فقال: "روى ابن إدريس في أوّل باب السّرائر، والمحقّق في المعتبر، والمتبادر منهما أنّ الحديث متّفق عليه أنّه قال عليه السّلام: "خلق الله الماء طهورا لا ينجّسه شيء إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه".

[1004] ابن ماجه (أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزويني)، م س (سنن ابن ماجه)، ج 1، ص 172، الحديث رقم: 517.

وأورد الشّيخ جعفر السُّبحاني (م س: الموجز في أصول الفقه، ص 208) ما جاء في أحد كتب الحديث عند الشّيعة الإماميّة (الوسائل: 1، الباب 9 من أبواب الماء المطلق، الحديث 1) فقال: "روى محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله – عليه السّلام –: أنّه سُئل عن الماء يبول فيه الدّوابّ وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب، قال عليه السّلام: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»"(الكرّ: مقياس لكثرة الماء، ووزنه تقريبا ثلاثمائة وستّة وسبعون كيلو غراما. أمّا من حيث المساحة، فهو ما بلغ مكسره، أي حاصل ضرب أبعاده الثّلاثة: الطّول والعرض والعمق بعضها في بعض، حوالي 43 شبرا مكعّبا أو 36 شبرا مكعّبا أو 27 شبرا مكعّبا على اختلاف الفتوى في ذلك. معجم ألفاظ الفقه الجعفري).

منجّس. فهل يقيّد الحديثُ الثّاني الحديثَ الأوّلَ فيكون الحكم: أنّ الماء دون القلّتين يتنجّس بملاقاة منجّسٍ؟

يجيب وهبة الزّحيلي بالإيجاب[1005]. أمّا الشّيخ جعفر السُّبحانيّ، فيقول: "الظّاهر أنّه إذا لم تكن قوّة لأحد الدّليلين في نظر العرف على الآخر يعود الكلام مُجملا، وأمّا إذا كان أحدهما أظهر من الآخر كما إذا كان حكم [...] (المطلق) معلّلا بشيء غير قابل [...] (للتّقييد)، فيقدّم على [...] (المقيّد) سواء كان مفهوما أو منطوقا"[1006].

هذه هي الأقوال الأربعة. ويقول الشّيخ محمّد رضا المظفّر في شأنها: "(والسّرّ في هذا الخلاف) أنّه لَمّا كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوّة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق، وقع الكلام في أنّه أقوى من ظهور [...] (المطلق) فيقدّم عليه، أو أنّ [...] (المطلق) أقوى فهو المقدّم، أو أنّهما متساويان في درجة الظّهور فلا يقدّم أحدهما على الآخر، أو أنّ ذلك يختلف باختلاف المقامات. والحقّ أنّ المفهوم لَمّا كان أخصّ من [...] (المطلق) حسب الفرض فهو قرينة عرفا على المراد من [...] (المطلق)، والقرينة تقدّم على ذي القرينة وتكون مفسّرة لِما يراد من ذي القرينة، ولا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة. نعم لو فرض أنّ [...] (المطلق) كان نصّاً في [...] (الإطلاق) فإنّه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذ. وهذا أمر آخر"[1007].

271 التّقييد بقياس النّصّ الخاصّ ◊ فإذا انتقلنا الآن من التّقييد بالمفهوم إلى التّقييد بقياس النّصّ الخاصّ، وجدنا لهذا مثال الحديث الذي حرّم الرّبا في البُرّ (البرُّ الحنطةُ،

[1005] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 261.

[1006] الشّيخ جعفر السُّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ص 207 وما بعدها.

[1007] الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 1، ص 215 وما بعدها.

والحنطةُ القمحُ)[1008]. فإذا قلنا إنّ علّة التّحريم الكيل، أمكن أن نقيس على البُرِّ الأرزَ لننتهي إلى تحريم الرّبا في الأرز. وهذا الحكم النّاتج عن القياس يقيّد إطلاق حلّيّة البيع في الآية ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾ [البقرة: 275][1009].

272 حجّيّة المطلق المقيّد في الباقي ◊ لنفرض الآن أنّ لدينا مطلقا، لنقل إنّه يستغرق عشرة أفراد (الفرد$_1$، الفرد$_2$، ...، الفرد$_{10}$)؛ ثمّ لنفرض أنّه قُيِّد فأُخرِج الفرد$_1$ والفرد$_2$؛ ولنفرض أنّنا شككنا: هل تمّ إخراج الفرد$_5$ مثلا؛ فهل المطلق حجّة في غير ما علمنا أنّه قد أخرج (أي في الفرد$_3$ إلى الفرد$_{10}$)، أي هل هو حجّة في الفرد$_5$ الذي شككنا فيه؟

بمثال ليس فيه تجريد[1010]، قال نصٌّ: "الماء طاهر"؛ ثمّ استُثني (بقرينة متّصلة أو منفصلة) "الماء الذي لاقى النّجاسة وتغيّر"، أي عُدّ هذا الماء غير طاهر؛ ونحن أمام

[1008] جاء في سنن ابن ماجه (م س، ج 2، ص 757، الحديث رقم: 2253) الحديث: "الذّهب بالذّهب ربا، إلّا هاء وهاء، والبُرّ بالبُرّ ربا، إلّا هاء وهاء، والشّعير بالشّعير ربا، إلّا هاء وهاء، والتّمر بالتّمر ربا، إلّا هاء وهاء".

وورد عند الإمام أبو زهرة (م س: أصول الفقه، ص 230) أنّ "الشّافعيّة اعتبروا العلّة الطّعم والثّمنيّة، لأنّ هذه الموادّ إمّا أثمان وهي الذّهب والفضّة، وهذه لا تصحّ أن تكون موضع مساومات، إذ هي مقاييس لقيم الأشياء، فلا يصحّ أن تكون موضع بيع وزيادة ونقص، لكيلا تفقد عملها كميزان لقيم الأموال. وغير الذّهب طعوم ومأكولات، والاقتصار فيها على المقايضات يؤدّي إلى احتكارها بين يدي منتجيها، فلا تصل إلى طالبيها، فرؤي منع المقايضات فيها إلّا بالمثل ليتوسّط النّقد".

[1009] ورد هذا المثال عند: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 262.

[1010] انظر المثال عند: الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 1، ص 198.

"ماءٍ لاقى النّجاسة ولم يتغيّر"، فهل المطلق حجّة فيه، أي هل نعتبره طاهرا؟ أم المطلق ليس حجّة فيه، وينبغي البحث عن دليل آخر يُسلمنا الحلّ؟[1011]

اختلفت الآراء هنا: فثمّ من قال المطلق حجّة في الباقي، وثمّ من قال لا، وثمّ من فصّل بين صورة المقيّد المتّصل وصورة المقيّد المنفصل، وداخل المفصّلين ثمّ من قال إنّ المقيّد حجّة في الصّورة الأولى لا في الثّانية وثمّ من ذهب إلى العكس. "والحقّ في المسألة هو الحجّيّة مطلقا"[1012].

273 التّمسّك بالإطلاق قبل البحث عن القرينة المقيّدة ◊ لنطرح الآن السّؤال التّالي: هل يجوز إعطاء المطلق معناه الذي هو الإطلاق قبل الفحص هل ثمّ أم لا قرينة مقيّدة[1013]؟

يختلف الجواب بحسب نوع النّصّ:

فإذا كنّا أمام نوع من النّصّ العادة فيه عند أصحابه الإتيان بكلّ مقصودهم (يمكن أن نأخذ هنا مثال نصوص المحاورات في حياتنا اليوميّة)، أي إذا كنّا أمام نوع من النّصّ الغالب فيه إن استُعمِل المطلق وأريد عدم الإطلاق أن يؤتى بالقرينة المقيّدة متّصلة، فيمكن إعطاؤه معنى الإطلاق دون بحث عن تلك القرينة. والسّبب أنّ المكان المعهود لنصبها لا يوجد فيه شيء. بعد ذلك ينبغي إتيان البحث المذكور والالتزام بما ينتهي إليه (إذا لم يفرز شيئا، نبقى مع الإطلاق؛ وإن أفرز وجود قرينة مقيّدة، أعطينا المطلق المعنى المتمثّل في عدم الإطلاق).

[1011] جاء عند الشّيخ جعفر السُّبحاني (م س: الموجز في أصول الفقه، ص 192) مثال آخر: "إذا ورد النّصّ بحرمة الرّبا، ثمّ علمنا بخروج الرّبا بين الوالد والولد من تحت العموم وشككنا في خروج سائر الأقربين كالأخ والأُخت، فهل العامّ (حرمة الرّبا) حجّة في المشكوك أو لا؟".

[1012] الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 1، ص 198.

[1013] انظر حول السّؤال وجوابه: الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 1، ص 208 وما بعدها.

لكن إذا كنّا أمام نوع من النّصوص العادة فيه غير ما سبق (أي إذا كنّا أمام نوع من النّصوص الغالب فيه نصب المقيِّد منفصلا أو العادة فيه نصب المقيِّد متّصلا ومنفصلا معا ولا غالب لأمر من الأمرين)، فلا يُمكن عندها الاطمئنان إلى كون المعنى المتمثّل في الإطلاق يجسّد مراد المتكلّم. فأيّ مطلقٍ نلاقيه نحتمل تقييده من ذاك المتكلّم بقرينة منفصلة. لذا لا يمكن التّمسّك بالإطلاق إلّا بعد البحث وعدم العثور على المقيِّد.

وفي النّوع الأوّل من النّصوص، للقارئ وعموما للمخاطب الحجّة (عقلائيّا) على المتكلّم حين يعطي معنى الإطلاق دون البحث عن المقيِّد المنفصل.

وفي النّوع الثّاني، لا تكون للمخاطب الحجّة (عقلائيّا) حين يعطي معنى الإطلاق إلّا بعد أن يبحث عن المقيِّد المنفصل.

لكن ما مقدار هذا البحث؟ أينبغي أن يصل إلى درجة قطع الباحث بانعدام المقيِّد أم أنّ درجة الاطمئنان كافية؟ فإذا قلنا بوجوب بلوغ درجة القطع، نكون قد طلبنا من المخاطب أن يبحث في كلّ مكان عن المقيِّد: في الأماكن التي من المنتظر إيجاده فيها، وفي الأماكن التي ليس من العادة أن يوجد فيها. لكن إذا قلنا بكفاية درجة الاطمئنان، نكون قد وفّرنا على المخاطب البحث عن المقيِّد في غير مظانّه. والقول الثّاني هو الواجب التّبنّي: فمن يبحث في المظانّ ولا يجد، له الحجّة في عُرف العقلاء على المتكلّم[1014]؛ ومن ينصب القرينة المقيِّدة في المظانّ، له الحجّة في عُرف العقلاء

[1014] والبحث في المظانّ يستدعي معرفة بمختلف جوانب النّصّ الذي نشتغل عليه. ويفرّق الغزالي (نعم في مسألة أخرى، ولكن كلامه صالح ليُقال في المسألة التي نحن فيها) بين "المطّلع [...] القادر على الاستقصاء، كالذي يقدر على التّردّد في بيته لطلب متاع إذا فتّش وبالغ أمكنه أن يقطع بنفي المتاع أو يدّعي غلبة الظّنّ، أمّا الأعمى الذي لا يعرف البيت ولا يبصر ما فيه فليس له أن يدّعي نفي المتاع من البيت". الغزالي، م س (المستصفى)، ج 1، ص 221. بعبارة أخرى: إذا كنّا أمام من ليس

على المخاطب، إن لم يبحث هذا المخاطب عنها أو إن بحث ولم يجدها لتقصيره. لكن إذا نُصِبَ المقيِّد في غير مظانّه، فلا يمكن الاحتجاج عقلائيّا على مخاطبٍ بحثَ في المظانّ فلم يجد؛ والسّبب أنّه لا يمكن أن يُنسب إليه تقصير.

وللاقتناع بما جاء للتّوّ ينبغي استحضار نموذج من النّوع الثّاني من النّصوص. والنّموذج هو النّصّ القانونيّ. فعادة المشرّع – الإسلاميّ طبعا لكن غير الإسلاميّ أيضا – أن يأتي بالمطلق في باب من أبواب القواعد القانونيّة، ويأتي بالمقيِّد في باب آخر له علاقة بالأوّل.

هذا عن المقيِّد المنفصل، فماذا عن المقيِّد المتّصل؟ ألا يجب على المخاطب، إن لم يجده، أن يشكّ ويقول: لعلّ هذا المقيِّد وُجد، لكنّ ناقل النّصّ أسقطه عمدا أو خطأ؟

فأمّا الإسقاط العمديّ، ففرضٌ لا يُتوقّف عنده، لأنّ النّصّ الذي ينبغي أن يُتعامل معه له مواصفات تقصي هذا الفرض. والمواصفات كما رأينا أن يكون النّصّ خبرا متواترا أو خبر آحاد جاء به ثقة[1015].

وأمّا سقوط المقيِّد المتّصل نتيجة خطأ وقع فيه النّاقل، ففرضٌ قائمٌ حتّى إن كان هذا النّاقل ثقة. وعليه ثمّ احتمالان: احتمالٌ أوّلٌ أنّ النّاقل أتى بكلّ ما له تأثير في فهم مراد المتكلّم، أي أتى بجميع الألفاظ والسّياقات المؤثِّرة[1016]؛ احتمالٌ ثانٍ أنّ النّاقل

خبيرا، فعدم علمه بالمظانّ التي ينبغي البحث فيها، ومن ثمّ عدم علمه بوجود المقيِّد لا ينبغي أن يُنزّل منزله العلم بعدم وجود هذا المقيِّد.

[1015] انظر الفقرة 248 وما بعدها.

[1016] كأن يذكر ما قال المتكلّم ويزيد بأنّ وجهه احمرّ غضبا أو نحو ذلك ممّا ينبئ بالحال ويؤثّر في فهم مراد المتكلّم.

سهى عن ذكر قرينة متّصلة مقيِّدة مقاليّة وخاصّة حاليّة[1017]. وسيرة العقلاء هنا إسقاط الاحتمال الثّاني حين يتعلّق الأمر بالنّاقل عن المتكلّم[1018]. فالتّواصل بين البشر يتعطّل لو لم يحتملوا أنّ ما يُنقل إليهم من المتكلّم مباشرة أو من الواسطة يحوي كلّ ما له تأثير في فهم مراد المتكلّم[1019]. ويمكن القول – بناءً على التّمشّي نفسه

[1017] انظر أيضا ما جاء عند أحد المصنّفين حول ما أسماه القرائن الارتكازيّة: "وتكثر الغفلة عن القرائن فيما إذا كانت ارتكازيّة عامّة تنشأ من البيئة وظروف النّصّ، فإنّ الرّاوي وإن كان مسئولًا في مقام النّقل والرّواية عن نقل النّصّ بكامله وكامل ما يكتنف به من القرائن والملابسات التي تلقي ضوءاً على المعنى المقصود منه – ولذلك اعتبرنا سكوت الرّاوي عن نقل القرينة شهادة سلبيّة منه على عدم وجودها حين صدور النّصّ، وبذلك استطعنا أن نتخلّص من مشكلة الإجمال إذا ما احتمل وجود قرينة مع النّصّ لم تصل إلينا، على ما حقّقناه في محلّه – إلّا أنّ القرائن إذا كانت ارتكازيّة عامّة فلا تكون محسوسة لدى الرّاوي حين النّقل كي يذكرها صريحا، لأنّها حينئذ قضايا عامّة معاشة في ذهن كلّ إنسان فلا يشعر الرّاوي بحاجة إلى ذكرها باللفظ – ولذلك استثنينا في محلّه عن قاعدة رفع إجمال النّصّ حين احتمال وجود القرينة بشهادة الرّاوي السّلبيّة المستكشفة من سكوته، ما إذا كانت القرينة المحتملة قرينة ارتكازيّة عامّة، لأنّ الرّاوي حينئذ يفترض وجودها ارتكازا عند السّامع أيضا فلا يتصدّى لنقلها، ولا يكون في سكوته شهادة سلبيّة بعدمها – فقد يبقى النّصّ على هذا الأساس منقولًا بألفاظه مجرّدا عن القرينة الارتكازيّة العامّة، فإذا ما تغيّر عبر عصور متعاقبة ذلك الارتكاز العامّ وتبدّل إلى غيره، تغيّر معنى النّصّ لا محالة. وإذا اعتبرنا مثل هذا الظّهور حجّة، ولو تمسّكا بأصالة عدم القرينة كما هو مسلك المشهور، فقد ينشأ على هذا الأساس التّنافي بين هذا النّصّ وغيره من النّصوص المتكفّلة لبيان نفس الحكم الشّرعيّ". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي، بحوث في علم الأصول. مباحث الحجج والأصول العمليّة. تعارض الأدلّة)، ج 7، ص 31 وما بعدها.

[1018] الشّيخ جعفر السُّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ص 203.

[1019] ويضيف الشّيخ جعفر السُّبحاني (م س: الموجز في أصول الفقه، ص 203) في المتن والهامش ما يلي: "ثمّ اعلم أنّ المشهور بين الأصوليّين أنّ الفحص عن [...] (المقيِّد) بحث عمّا يزاحم الحجّيّة، [...] (فالمطلق) حجّة تامّة بلا كلام، والفحص عن [...] (المقيِّد) بحث عن الحجّة الثّانية التي ربّما تزاحم الحجّة الأُولى (الهامش 1: وبذلك يفارق الفحص هنا عن الفحص عن الدّليل الاجتهاديّ في

الذي تكرّر معنا في العديد من المواطن – إنّ هذه السّيرة للعقلاء أمضاها الشّارع[1020].

274 تعقيب الاستثناء بجمل متعدّدة ◊ وثمّ مسائل عديدة غير التي سبقت يمكن البحث فيها هنا تحت عنوان المطلق (وأيضا تحت العنوان الذي يليه، أي عنوان العامّ[1021])، منها مسألة رجوع الاستثناء إلى الجمل التي سبقته (يمكن أيضا بحث هذه النّقطة تحت عنوان سيأتي هو مفهوم جملة الحصر والاستثناء[1022]). بتعبير

العمل بالأُصول العمليّة، فإنّ الفحص هنا فحص عن متمّم الحجّيّة، لأنّ موضوع الأُصول العمليّة هو الشّكّ في ظرف عدم البيان، فما لم يتحقّق الفحص لا يحرز موضوع الأصل [عدم البيان] ولا يحصل المقتضي)".

[1020] قرّب ما جاء حول المسألة التي غادرناها من: علي بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 3، ص 62 وما بعدها؛ آل تيمية [بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدّين عبد السّلام بن تيمية (ت: 652 هـ)، وأضاف إليها الأب: عبد الحليم بن تيمية (ت: 682 هـ)، ثمّ أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (728 هـ)]، المسوّدة في أصول الفقه، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الكتاب العربيّ، د م، د ت، ص 110؛ عبد الرّحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشّافعيّ، التّمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمّد حسن هيتو، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1400 هـ، ص 364 وما بعدها؛ عبد الرّحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشّافعيّ، نهاية السّول شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1420 هـ/ 1999 م، ص 199 وما بعدها؛ بدر الدّين الزّركشي، م س (البحر المحيط في أصول الفقه)، ج 4، ص 49 وما بعدها؛ علاء الدّين أبو الحسن علي بن محمّد بن عبّاس البعلي الدّمشقي الحنبلي، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمّد مظهر بقا، جامعة الملك عبد العزيز، مكّة المكرّمة، 1980 م، ص 130 وما بعدها؛ علاء الدّين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدّمشقي الصّالحي الحنبلي، التّحبير شرح التّحرير في أصول الفقه، تحقيق عبد الرّحمان الجبري وعوض القرني وأحمد السّراح، مكتبة الرّشد، الرّياض – السّعوديّة، ط 1، 1421 هـ/ 2000 م، ج 6، ص 2840.

[1021] انظر الفقرة 278 وما بعدها.

[1022] انظر الفقرة 313 وما بعدها.

أدقّ: هل يرجع الاستثناء، الذي جاء بعد جمل عديدة، إلى جميع الجمل أم يعود إلى الأخيرة منها فحسب؟ بتعبير أكثر دقّة: لا شكّ إن وجدت قرينة لفائدة رجوع الاستثناء إلى كلّ الجمل، أنّه يرجع إلى كلّ الجمل؛ ولا شكّ أيضا إن وجدت قرينة لفائدة رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، أنّه يرجع إلى هذه الجملة فحسب؛ لكن السّؤال: حين تغيب القرينة لفائدة هذه الإمكانيّة أو تلك، لأيّهما ينعقد الظّهور؟ مثال ذلك قول الله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (4) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ [النّور: 4 و5][1023]. ففي الآية الرّابعة فرضٌ (hypothèse): "**الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ**"؛ وثلاثة أحكام (solutions): أوّلا "**اجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً**"، ثانيا "**لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا**"، ثالثا "**أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**". ثمّ تأتي الآية الخامسة وتضع استثناءً: "**إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**".

[1023] يمكن ضرب مثال من قانون وضعيّ، وتحديدا من الفصل 179 من مجلّة الأحوال الشّخصيّة الذي قال: "لا وصيّة لوارث (جملة أولى) ولا فيما زاد على الثّلث (جملة ثانية) إلّا بإجازة الورثة (الاستثناء) [...]". ولقد قال أحدهم: "والتّشريع التّونسيّ اعتمد مذهب الحنفيّة ورأي الفريق الثّاني من المالكيّة والشّافعيّة والمعتمد عند الحنابلة، فأجاز الوصيّة للوارث على أن يتوقّف نفاذها على إجازة الورثة. فإذا أجازوها، استحقّ الوارث وصيّته من يد الموصي مباشرة. وإذا أجازها البعض، مضت في حقّهم بقدر حصّتهم، وبطلت في حقّ من أبى واستحقّ منابه كاملا من التّركة بدون نقصان. وما اعتمده المشرّع في هذا الشّأن يتجلّى أوّلا من عبارة النّصّ التي تحاشت ذكر البطلان، ووردت بصيغة المنع المتبوع بالاستثناء، ويتجلّى ثانيا ممّا وردت به المادّة 180 الآتية في جواز الوصيّة لجميع الورثة بما يعادل منابهم من الإرث، ولزومها بالوفاة". الشّيخ يوسف ابن الحاج فرج بن يوسف، المواريث الشّرعيّة والوصيّة ومجلّة الأحوال الشّخصيّة، دار الميزان للنّشر، سوسة – تونس، 1996، ص 402.

ومع الفراغ عن كوننا يمكن أن نجد قرينة: إمّا على أنّه أريد رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط (هذا يعني زوال حكم الفاسق عن الذي تاب وأصلح)؛ وإمّا على أنّه أريد رجوعه إلى جميع الجمل (هذا يعني زوال حكم الفاسق، وزوال حكم عدم قبول الشّهادة، وزوال حكم الجلد على من تاب وأصلح) ... مع الفراغ عمّا سبق، فالسّؤال: حين تغيب القرينة، هل الاستثناء ظاهر في الرّجوع إلى الجملة الأخيرة أم هو ظاهر في الرّجوع إلى جميع الجمل؟

اختلفت المواقف:

فثمّ من قال الاستثناء ظاهر في الرّجوع إلى الجملة الأخيرة؛

وثمّ من قال هو ظاهر في الرّجوع إلى جميع الجمل؛

وثمّ من قال هو ليس ظاهرا لا في ذاك ولا في هذا، لكن رجوعه إلى الجملة الأخيرة متيقّن، أمّا ما عدا الأخيرة فتبقى مجملة لا ينعقد لها ظهور في الإطلاق (أو في العموم)؛

وأخيرا ثمّ من فصّل[1024].

ولفهم هذا القول المفصِّل، ينبغي أن نفهم أوّلا "الموضوع" (sujet) و"المحمول" (prédicat). ففي الجملة الاسميّة: الموضوع هو المخبر عنه (المبتدأ) والمحمول هو الخبر. أمّا في الجملة الفعليّة، فالموضوع هو الفاعل والمحمول هو الفعل[1025].

[1024] انظر: الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 1، ص 212 وما بعدها.

[1025] إنّ لكلّ جملة ركنين: مسند إليه (مخبر عنه، إلخ) ومسند (مخبر به). والإسناد انضمام كلمة (المسند) إلى أخرى (المسند إليه) على وجه يفيد الحكم بأحدهما على الآخر ثبوتا أو نفيا. ومواضع المسند إليه ستّة: الفاعل للفعل التّامّ وشبهه/ أسماء النّواسخ: كان وأخواتها وإنّ وأخواتها/ المبتدأ الذي له خبر/ المفعول الأوّل لظنّ وأخواتها/ المفعول الثّاني لأرى وأخواتها/ نائب الفاعل. أمّا مواضع المسند فثمانية: خبر المبتدأ/ الفعل التّامّ/ اسم الفعل/ المبتدأ الوصفُ المستغني عن الخبر بمرفوعه/ أخبار النّواسخ:

فإذا فهمنا الموضوع والمحمول، أمكن عندها ذكرُ تفصيل أصحاب القول الرّابع. فهؤلاء يفرّقون بين ثلاث حالات:

الحالة الأولى: تعدّد الموضوع والمحمول في الجمل، كما إذا قال النّصّ: "أكرم (المحمول 1) العلماء (الموضوع 1) وأكرم (المحمول 2) الشّيوخ (الموضوع 2) وأكرم (المحمول 3) التّونسيّين (الموضوع 3) إلّا الفسّاق".

الحالة الثّانية: تعدّد الموضوع فقط، كما إذا قال النّصّ: "أكرم العلماء (الموضوع 1) والشّيوخ (الموضوع 2) والتّونسيّين (الموضوع 3) إلّا الفسّاق".

الحالة الثّالثة: تعدّد المحمول فقط، كما إذا قال النّصّ: "أكرم (المحمول 1) العلماء وقلّدهم ("قلّد": المحمول 2) إلّا الفسّاق".

ففي الحالة الأولى، المعنى الظّاهر هو رجوع الاستثناء إلى الأخير فحسب. وهذا يعني، في مثالنا، أن يُكرم عموم العلماء وعموم الشّيوخ، لكن لا يُكرم من التّونسيّين من هم فسّاق.

كان ونظائرها وإنّ ونظائرها/ المفعول الثّاني لظنّ وأخواتها/ المفعول الثّالث لأرى وأخواتها/ المصدر النّائب عن فعل الأمر. السّيّد أحمد الهاشمي، م س، ص 58 وما بعدها.

وما جاء في اللغة العربيّة حول الجملة الفعليّة وكون الفاعل موضوعا والفعل محمولا نجده في اللغة الفرنسيّة مثلا: انظر: بيشرال، النّحو، هاتييه، باريس، 1990، ص 283 وص 287.

Bescherelle, *Grammaire*, Hatier, Paris, 1990, p. 283 et p. 287.

انظر أيضا كتبا في مادّة المنطق تعتبر الفاعل موضوعا والفعل (أو مفهوم الفعل) محمولا:

الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 64؛

ماري – لويز رور، عناصر للمنطق المعاصر، المنشورات الجامعيّة لفرنسا، باريس، 1967، ص 79.

Marie-Louise Roure, *Éléments de logique contemporaine*, PUF, Paris, 1967, p. 79.

وفي الحالة الثّانية، المعنى الظّاهر هو رجوع الاستثناء إلى الجميع. وهذا يعني، في مثالنا، أن لا يُكرم من العلماء من هم فسّاق، وأن لا يُكرم من الشّيوخ من هم فسّاق، وأن لا يُكرم من التّونسيّين من هم فسّاق.

وفي الحالة الثّالثة، المعنى الظّاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع. وهذا يعني، في مثالنا، أن لا يُكرم من العلماء من هم فسّاق، وأن لا يُقلّد من العلماء من هم فسّاق.

والسّؤال الآن: رأينا أعلاه آيتي سورة النّور، ما المعنى الظّاهر فيها؟

الجواب: هنالك صور يُذكر فيها الموضوع في الجملة الأولى فقط ثمّ يُشار إليه بالضّمير. وهي الصّور التي أوردناها تحت عنوان الحالة الثّالثة وقلنا عنها إنّ الاستثناء فيها ظاهر في الرّجوع إلى الجميع. وسبب هذا القول أنّ الاستثناء يرجع إلى مكان ذكر الموضوع، ومكان ذكر الموضوع الجملة الأولى، فيمرّ الاستثناء في طريقه ببقيّة الجمل وينطبق عليها.

وزيادة على ما تقدّم: من الصّور التي يُذكر فيها الموضوع في الجملة الأولى فقط ما أوردناه تحت عنوان الحالة الثّانية. والفرق مع ما سبق أنّ الموضوع هنا لم يُشر إليه لاحقا بالضّمير. لكنّ الحلّ لن يختلف لأنّ السّبب المتمثّل في كون الاستثناء يرجع إلى مكان ذكر الموضوع يجعلنا نقول هنا أيضا: إنّ الاستثناء، في طريق عودته إلى مكان ذكر الموضوع، سيمرّ ببقيّة الجمل وسينطبق عليها.

وأخيرا هنالك صور يُذكر فيها الموضوع في الجملة الأولى ثمّ يُعاد ذكره في جملة من الجمل الموالية أو في الجملة الأخيرة. فالاستثناء هنا سيعود، كما في الصّور السّابقة، إلى مكان ذكر الموضوع. لكنّ مكان ذكر الموضوع ليس الجملة الأولى بل جملة من الجمل الموالية أو الجملة الأخيرة. وهذه الصّور هي التي تعرّضنا إليها أعلاه تحت عنوان الحالة الأولى.

وهنا نصل إلى آيتي سورة النّور:

فلقد ذُكِر الموضوع في البداية: (**الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ**)؛

ثمّ تتالت الجمل دون إعادة ذكر الموضوع:

(اجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً)،

(لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا)؛

ثمّ أعيد ذكر الموضوع **(الْفَاسِقُونَ)**، والموضوع هنا هو في الوقت نفسه حكم شرعيّ؛ ثمّ تلى هذا الحكم الاستثناء **(إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)**.

فالظّاهر هنا رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة (الجملة التي فيها الحكم أنّهم فاسقون) فقط لأنّ الاستثناء وهو راجع سيعترضه هنا مكان ذكر الموضوع.

وهكذا فمسألة ظهور الاستثناء ورجوعه إلى كلّ أو بعض الجمل السّابقة: إمّا أن نحلّها بالنّظر من زاوية الموضوع والمحمول وتعدّدهما أو تعدّد أحدهما[1026]؛ وإمّا أن نحلّها – دون أن يكون لذلك تأثير على النّتيجة – بالنّظر إلى المكان الأقرب للاستثناء والذي ذُكِر فيه الموضوع[1027].

275 **العبرة بإطلاق اللفظ لا بخصوص السّبب** ◊ وثمّ مسألة أخرى زيادة على السّابقات. حاصل هذه المسألة أنّ النّصّ المطلق قد يأتي بعد حدوث واقعة أو بعد طرح سؤال. هنا يُقال: العبرة بإطلاق اللفظ لا بخصوص السّبب.

مثال ذلك: "روي أنّ قوماً قالوا: يا رسول الله إنّا نركب البحر، ولو توضّأنا بما معنا من الماء خشينا العطش، أنتوضّأ بماء البحر؟ فقال الرّسول: «هو الطَّهور ماؤه الحِلّ

[1026] انظر: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (تقريرات بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الهاشمي الشّاهرودي، بحوث في علم الأصول، ج 3، ص 394 وما بعدها).

انظر أيضا: محمّد بن عمر الرّازي الملقّب بفخر الدّين، المحصول، تحقيق طه جابر فيّاض العلواني، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1418 هـ/ 1997 م، ج 3، ص 43 وما بعدها.

[1027] الشّيخ جعفر السُّبحاني، م س (الموجز في أصول الفقه)، ص 212 وما بعدها.

انظر أيضا: الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 1، ص 212 وما بعدها؛ أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، م س (المستصفى من علم الأصول)، ج 2، ص 174 وما بعدها؛ عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 2، ص 367 وما بعدها؛ أبو الحسن محمّد بن عليّ بن الطّيّب البصري المعتزلي، م س، ج 1، ص 264 وما بعدها.

وثمّ مسألة قريبة ممّا سبق، وهي مسألة تعقُّب المطلق بضمير يرجع الى بعض مدلوله.

"والبحث في المقام عمّا لو ورد حكم على موضوع [...] (مطلق) ثمّ تعّقب هذا [...] (الإطلاق) ضمير يرجع إلى بعض أفراد [...] (المطلق)، فهل المرجع هو أصالة [...] (الإطلاق) أو أنَّ المرجع هو أصالة عدم الاستخدام؟

"فلو التزمنا بأصالة [...] (الإطلاق)، كانت النّتيجة هي التّمسّك [...] (بالإطلاق) في غير الأفراد التي يعود إليها الضّمير، ولو التزمنا بأصالة عدم الاستخدام كانت النّتيجة هي [...] (تقييد) تمام أفراد [...] (المطلق) بما يقتضيه الضّمير، إذ المراد من الاستخدام في المقام هو عود الضّمير إلى بعض أفراد [...] (المطلق) دون البعض الآخر، وهذا هو معنى ما ذكره علماء البديع من أنَّ الاستخدام عبارة عن عود الضّمير الى أحد معنيي اللفظ ويكون المراد من اللفظ هو المعنى الآخر. فاللفظ [...] (المطلق) له معنيان: الأوّل هو دلالته على استيعاب تمام الأفراد، وهذا هو المدلول المطابقيّ؛ والثّاني هو دلالته على بعض أفراد [...] (المطلق)، وهذا هو المدلول التّضمّنيّ. فلفظ [...] (المطلق) يدلّ على استيعاب أفراد [...] (المطلق) والضّمير يرجع إلى بعض أفراد [...] (المطلق)، وهذا هو أحد مصاديق الاستخدام، فلو بنينا على أصالة عدم الاستخدام كان اللازم هو البناء على عود الضّمير إلى تمام الأفراد كما هو الحال في دلالة لفظ [...] (المطلق) على تمام الأفراد، أمّا لو بنينا على أصالة [...] (الإطلاق) فإنَّه لابدَّ من الالتزام بالاستخدام وأنَّ [...] (الإطلاق) منحفظ في غير الأفراد التي يرجع إليها الضّمير.

"ويمكن التّمثيل لذلك بقوله تعالى: ﴿**وَالمطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا**﴾ [البقرة: 228]، فالضّمير في قوله تعالى: (وبعولتهنّ أحقّ بردّهن) يرجع الى خصوص المطلّقات الرّجعيّات والحال أنَّ صدر الآية الشّريفة يدلُّ على [...] (الإطلاق) الشّامل للرّجعيّات والبائنات.

"وهنا يقع البحث في أنَّ المرجع: هل هو أصالة [...] (الإطلاق)، وهذا ما يستوجب ترتّب الأحكام المذكورة غير الحكم الأخير على عموم المطلّقات ويكون حقّ الرّجوع وهو الحكم الأخير مختصّاً بالرّجعيّات وتكون النّتيجة حينئذ هي الالتزام بالاستخدام في الضّمير؟ أو أنَّ المرجع هو أصالة عدم الاستخدام، وعليه يلتزم بتخصيص تمام الأحكام بخصوص المطلّقات الرّجعيّات دون البائنات، وتكون

النّتيجة حينئذ هي استظهار عدم إرادة [...] (الإطلاق) في تمام الأحكام، وأنّ اللاتي يتربّصن ثلاثة قروء واللاتي لا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ هو خصوص الرّجعيّات كما هو الحال في الحكم باستحقاق الزّوج للرّجوع في العدّة؟ أو أنَّ الصّحيح هو عدم إمكان الرّجوع الى أصالة [...] (الإطلاق) وعدم إمكان الرّجوع إلى أصالة عدم الاستخدام؟

"ذهب صاحب الكفاية (رحمه الله) إلى القول الثّالث، وذلك لأنَّ الرّجوع الى أصالة [...] (الإطلاق) متعذّر بسبب احتفاف [...] (المطلق) بما يصلح للقرينيّة على [...] (التّقييد) وهو الضّمير، إذ يحتمل قرينيّته على إرادة خصوص الرّجعيّات من المطلّقات في تمام الأحكام المذكورة في الآية الكريمة.

"وأمّا عدم إمكان الرّجوع إلى أصالة عدم الاستخدام فلأنَّه أصل لفظيّ عقلائيّ يتمسّك به العقلاء في ظرف الشّكّ في المراد من اللفظ، فهم يتمسّكون بأصالة عدم الاستخدام لإثبات أنَّ الضّمير راجع الى عموم المطلّقات في المثال، وأمّا إذا كان المراد معلوماً والشّكّ إنّما هو في كيفيّة إرادته فإنَّ العقلاء لا يتمسّكون بالأصل اللفظيّ لإثبات كيفيّة الإرادة.

"وبتعبير آخر: إنَّه لا ريب في إرادة خصوص الرّجعيّات من الضّمير، وإنّما الإشكال في كيفيّة ذلك وأنّ ذلك تمّ بواسطة الاستخدام أو لا؟ فحينئذ لا يمكن التّمسّك بأصالة عدم الاستخدام باعتباره أصلا لفظيّاً لا يُلجأ اليه إلّا في حالة الشّكّ فيما هو المراد، والمراد من الضّمير محرز، غايته أنَّ كيفيّة الإرادة هي الواقعة موقع الشّكّ.

"وذهب السّيّد الخوئي (رحمه الله) إلى تقديم أصالة عدم الاستخدام في موارد الدّوران بينها وبين أصالة العموم، وذلك لأنَّ هذا الدّوران يؤول إلى الشّكّ فيما هو المراد من الضّمير، وهل أريد به بعض أفراد [...] (المطلق) أو تمام أفراد [...] (المطلق)، وحينئذ يكون الظّهور السّياقيّ مقتضياً لعود الضّمير إلى تمام أفراد [...] (المطلق)، وهذا هو معنى عدم الاستخدام، وقرينة ذلك هو الظّهور السّياقيّ، فوحدة السّياق مستوجبة لكون المراد من مرجع الضّمير هو عين المعنى المراد من اللفظ الواقع موقع المرجع للضّمير. وهذا هو المستأنس من المتفاهم العرفيّ، إذ أنَّ وحدة السّياق تقتضي بحسب الفهم العرفيّ تقديم ما يظهر من مدلولها حتّى على المعنى الحقيقيّ. ومن هنا لابدَّ من صرف ظهور اللفظ عن [...] (الإطلاق) والبناء على أنَّ المراد جدّاً من لفظ [...] (المطلق) هو [...] (المقيَّد) وأنَّ تمام الأحكام المحمولة على لفظ [...] (المطلق) مختصّة ببعض أفراده التي يقتضيها الضّمير". محمّد صنقور، م س، تحت عبارة: "تعقُّب العامّ بضمير يرجع الى بعض مدلوله".

ميْتَتُه»، فهذه الصّيغة المطلقة (لنقدّر أنّ صيغة الحديث هي: ماء البحر طاهر، لكي نكون أمام مطلق هو ما نحن بصدده الآن لا أمام عامّ هو ما سنمرّ إليه لاحقا) تدلّ بإطلاقها على أنّ ماء البحر مطهّر كلّ أنواع التّطهير في حال الضّرورة والاختيار. فيجب العمل بإطلاقها، ولا عبرة بكون السّؤال ورد خاصّاً عن التّوضّؤ، ولا بكون السّائلين سألوا عن حال ضرورتهم من الماء خشية العطش.

"وروي أنّ امرأة سعد بن الرّبيع قالت: يا رسول الله، هاتان ابنتا سعد بن الرّبيع، قتل أبوهما معك في أُحُد، وقد أخذ عمّهما مالهما، ولا تنكحان إلّا ولهما مال، فقال الرّسول لعمّ البنتين: «أعط البنتين الثّلثين وللزّوجة الثّمن، وما بقي فهو لك»، فهذا الحديث يدلّ على أنّ لبنتي المتوفّى الثّلثين، ولا اعتبار لكونهما لا مال لهما أو لكون أبيهما قتل في أُحُد.

وروي أنّه ﷺ مرّ بشاة ميمونة وهي ميتة فقال: «أيّما إهابٍ دُبِغ، فقد طَهُر»، فكلّ جلد دبغ صار طاهراً ولا اعتبار لخصوص جلد الشّاة"[1028] (لنقدّر، حتّى نكون أمام مطلق لا أمام عامّ، أنّ صيغة الحديث: الإهاب المدبوغ طاهر).

كلّ ذلك إلّا إذا ورد الجواب مرتبطا بالسّؤال فعندها يتبعه في إطلاقه أو تقييده.

ويكون الجواب مرتبطا بالسّؤال إذا كان بنعم أو بلا أو بما يقوم مقامهما.

انظر أيضا حول المسألة نفسها: الميرزا النّائيني، فوائد الأصول، إفادات الميرزا النّائيني للشّيخ الكاظمي الخراساني، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، قم، 1404 هـ، ج 1 – 2، ص 551 وما بعدها؛ آقا ضياء، نهاية الأفكار، تقرير بحث آقا ضياء للبروجردي، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، قم، 1404 هـ ق/ 1364 هـ ش، ج 1 – 2، ص 544 وما بعدها؛ السّيّد محسن الحكيم، حقائق الأصول، مكتبة بصيرتي، قم، ط 5، 1408 هـ، ج 1، ص 527 وما بعدها؛ وليّ الدّين أبي زرعة أحمد بن عبد الرّحيم العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1425 هـ/ 2004 م، ص 329 وما بعدها.

[1028] عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 189 وما بعدها.

ومثال الجواب الذي يتبع السّؤال في إطلاقه، "ما روي أنّ رسول الله سئل عن بيع الرُّطَب (ما نضج من البُسر قبل أن يصير تمرا) بالتّمر، فقال: «أينقص الرّطب إذا يبس؟» قالوا: نعم، قال: «فلا إذن».

"وأمّا (الجواب الذي يتبع السّؤال) في [...] (تقييده) فمثاله قول الرّسول لأبي بُردة وقد سأله عن الأضحية بجزعة من المعز: «تجزئك ولا تجزئ أحدا بعدك»، فما دام الجواب الشّرعيّ عن السّؤال ورد تابعاً للسّؤال غير مستقلّ بنفسه، فهو تابع للسّؤال في [...] (إطلاقه وتقييده)، وكان السّؤال معادا في الجواب"[1029].

276 الفرق بين سبب نزول التّشريع وحكمة التّشريع ◊ وينبغي التّفريق بين حكمة تشريع النّصّ وبين ما ورد النّصّ بناءً عليه من سؤال أو واقعة: فحكمة تشريع المطلق كما رأينا تقيِّده، أمّا سبب نزول التّشريع فلا عبرة بخصوصه إذا كان اللفظ مطلقا[1030].

[1029] م س (علم أصول الفقه)، ص 190.

انظر حول المسألة نفسها: أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، م س (المستصفى من علم الأصول)، ج 2، ص 60 وما بعدها؛ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمّد الجويني الملقّب بإمام الحرمين، م س (البرهان في أصول الفقه)، ج 1، ص 133؛ أبو الحسن محمّد بن علي بن الطّيّب البصري المعتزلي، م س، ج 1، ص 302 وما بعدها؛ علي بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 2، ص 291 وما بعدها.

وانظر نقد العلمانيّين لقاعدة العبرة بعموم اللفظ وانظر نقاشهم عند: أحمد إدريس الطعان، م س (العلمانيّون والقرآن الكريم. تاريخيّة النّص)، ص 473 وما بعدها وخاصّة ص 480 وما بعدها.

[1030] حول حكمة التّشريع وسببه، انظر الفقرة 39.

إضافة إلى ما تقدّم، ينبغي الفصل بين العلّة والحكمة. في هذا الإطار جاء عند أحدهم (جعفر السّبحاني، أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه، ص 95 وما بعده، <www.abdelmagidzarrouki.com >، تاريخ آخر اطّلاع 9 جانفي 2022): "التّفريق بين العلّة والحكمة أحد الأُمور الّتي يجب على الفقيه أن يميّز بينهما. والفرق بينهما كالتّالي:

277 ما قيل في إطار المطلق له علاقة ببقيّة المباحث اللفظيّة ◊ هذا عن المطلق. والحديث فيه هو بمثابة حديث عن نقطة تندرج فيها بقيّة العناوين التي سنراها (العامّ والأمر والنّهي ومفهوم المخالفة).

"أ- لو كان الحكم دائراً مدار شيء وجوداً وعدماً فهو علّة الحكم ومناطه، كالإسكار بالنّسبة إلى الخمر، ولذلك لو انقلب الخمر خلّا لحلّ شربه. فإن قلت: اتّفق الفقهاء على أنّ ما يُسكِر كثيره فقليله أيضاً حرام. وعلى هذا فالقليل من الخمر –كالقطرة – حرام، ولكنّه ليس بمسكر، فصار الحكم أعمّ من العلّة. قلت: قد دلّ الدّليل الخارجيّ على حرمته، ولولاه لما قلنا بحرمته. وإنّما حرّم الشّارع القليل منه، لأنّ الإنسان إذا شرب القليل فسوف تدعوه نفسه إلى شرب أكثر وربّما ينتهي الأمر إلى شرب ما يُسكر.

"ب- إذا لم يكن الحكم دائراً مدار ما يتوهّم أنّه علّة، بل كان أوسع منها، فهي حكمة الحكم، وهذا كما في المثال التّالي: إنّه سبحانه تبارك وتعالى فرض على المطلّقة تربّص ثلاثة قروء بُغية استعلامِ حالها من حيث الحمل وعدمه، وأضاف سبحانه بأنّها لو كانت حاملاً فعدّتها وضع حملها. قال تعالى: **﴿وَالمطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوء وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِي أَرْحامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللهِ وَالْيَومِ الآخِرِ﴾** [البقرة: 228].

وقال في آية أُخرى: **﴿وَأُولَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾** [الطّلاق: 4].

"ولكن ليس استعلام حال المطلّقة ملاكاً للحكم وعلّة لوجوب الاعتداد، وإنّما هو من حِكَمِ الحُكْم الّتي تلازمه في أكثر موارده. ولذلك لو علم حال المطلّقة وخلوّ رحمها عن الحمل بسبب غيبة زوجها عنها مدّة سنة، أو انكشفت حالها بواسطة الطّرق العلميّة المفيدة لليقين، فمع ذلك كلّه يجب عليها الاعتداد، وليس لها ترك الاعتداد بحجّة أنّ رحمها خال عن الحمل فلا فائدة في الاعتداد.

"كلّ ذلك يعرب عن أنّ الاستعلام يمثّل حكمة الحكم لا علّته، فليس الحكم دائراً مداره.

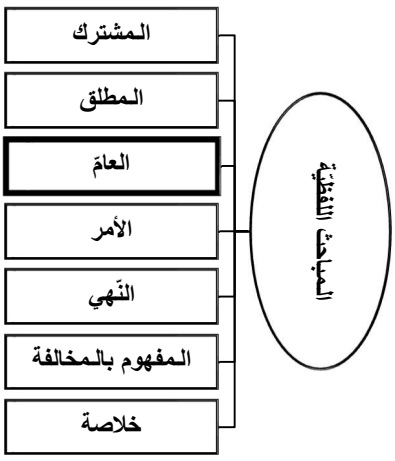
"قال أبو زهرة: الفارق بين العلّة والحكمة، هو أنّ الحكمة غير منضبطة، بمعنى أنّها وصف مناسب للحكم يتحقّق في أكثر الأحوال، وأمّا العلّة فهي وصف ظاهر منضبط محدود، أقامه الشّارع أمارة على الحكم".

ثمّ إنّ كلّ المسائل التي تناولناها في المطلق، بداية من مسألة "الفرق بين التّقييد والنّسخ" وإلى حدّ المسألة التي غادرناها الآن (مسألة الفرق بين سبب التّشريع وحكمته)، تهمّ النّقطة التي سنمرّ إليها الآن، أي تهمّ العامّ[1031].

الفقرة الثّالثة: العامّ

278 تعريف ◊ "الآمر حين يريد أن يدلّل على شمول حكمه وعمومه قد يكتفي بالإطلاق وذكر الكلمة بدون قيد [...] فيقول «أكرم الجار»، وقد يريد مزيدا من التّأكيد على العموم والشّمول فيأتي بأداة خاصّة للدّلالة على ذلك فيقول مثلا «أكرم كلّ جار»، فيفهم السّامع من ذلك مزيدا من التّأكيد على العموم والشّمول. ولهذا تعتبر كلمة «كلّ» من أدوات العموم لأنّها موضوعة في اللغة لذلك، ويسمّى

(1031)



اللفظ الذي دلّت الأداة على عمومه «عامّا» ويعبّر عنه بـ «مدخول الأداة»، لأنّ أداة العموم دخلت عليه وعمّمته"[1032].

279 الطّريقة السّلبيّة والطّريقة الإيجابيّة للتّدليل على العموم ◊ يُستخلص ممّا سبق أنّ التّدليل على العموم الشّموليّ يكون: إمّا بطريقة سلبيّة، أي بذكر الكلمة بدون قيد، وهذا هو المطلق (وكما تقدّم هنالك مطلق آخر عمومه بدليّ)؛ وإمّا بطريقة إيجابيّة، أي باستعمال أداة العموم، وهذا هو العامّ[1033].

280 ألفاظ العموم ◊ وحسب البعض: الألفاظ التي تدلّ، بحسب وضعها في اللغة، على العموم الشّموليّ والاستغراقيّ لجميع الأفراد، هي:

أوّلا: لفظ «كلّ»، ولفظ «جميع»، وما شاكلهما. مثال ذلك: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ **جَمِيعًا** ﴾ [البقرة: 29].

ثانيا: الجمع المعرّف بالإضافة. مثال ذلك: ﴿خُذْ مِنْ **أَمْوَالِهِمْ** صَدَقَةً﴾ [التّوبة: 103].

[1032] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 135.

وفي نوع آخر من التّعريف قيل: "العامّ هو اللفظ الدّالّ على كثيرين المستغرق في دلالته لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد [...] ومعنى أنّه بحسب وضع واحد ليَخرج المشترك، أي لا يدلّ العامّ على ما يدلّ عليه بطريق التّبادل، فاللفظ المشترك يدلّ على أكثر من معنى واحد بطريق التّبادل، مثل كلمة عين، فإنّها تدلّ على الذّات وعلى الباصرة وعلى الجارية [...] ولكنّها تدلّ على ذلك بأوضاع مختلفة على سبيل التّبادل لا على سبيل العموم. فاللفظ المشترك لم يوضع لمجموع ما يدلّ عليه بوضع واحد، بل بأوضاع مختلفة وفي أحوال مختلفة وعلى طريق التّبادل. وهذا هو الفرق بين العامّ وبين المشترك إذ العامّ يدلّ على جميع ما يشتمل عليه اللفظ بوضع واحد وفي حال واحدة". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 156 وما بعدها.

[1033] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 135.

ثالثا: الأسماء الموصولة. مثال ذلك: ﴿وَ**الَّذِينَ** يَرْمُونَ المْحْصَنَاتِ ﴾[النّور: 4]، ﴿وَ**اللَّائِي** يَئِسْنَ مِنَ المحِيضِ ﴾[الطّلاق: 4]، ﴿**وَأُولَاتُ** الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطّلاق: 4]، ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ **ذَلِكُمْ** ﴾[النّساء: 24].

رابعا: أسماء الشّرط. مثالها: ﴿وَ**مَن** قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النّساء: 92].

خامسا: النّكرة في سياق نفي، مثالها: من القرآن ﴿**فَلاَ جُنَاحَ** عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 233]، ومن الحديث "لا ضرر ولا ضرار"[1034].

[1034] عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 182. انظر أيضا حول ألفاظ العموم: محمّد عبد العاطي محمّد عليّ، مباحث أصوليّة في تقسيمات الألفاظ، دار الحديث، القاهرة، 1428 هـ/ 2007 م، ص 119 وما بعدها.

وجاء في كتاب للأصول أنّ العامّ، عند البعض، كما ينتظم باللفظ (كلّ، إلخ)، ينتظم بالمعنى كالاسم الموصول وأسماء الشّرط. محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 157.

وفي مسألة أسماء العدد وهل أنّها من ألفاظ العموم أم لا قيل: "في بحث العموم تطرح ألفاظ الأعداد مثل: عشرة، مائة... على مائدة البحث بدعوى أنّه يمكن أن يُقال: إنّها من ألفاظ العموم شأنها شأن «كلّ» و «جميع»؛ إذ هي أيضاً تفيد الاستيعاب، فإذا قيل: «أكرم عشرة» دلّت كلمة «عشرة» على استيعاب عشرة أفراد. لكنّ الصّحيح أنّ أسماء الأعداد ليست من ألفاظ العموم؛ وذلك لأنّ الاستيعاب فيها ليس مدلولاً لنفس اللفظ كما في كلمة «كلّ»، وإنّما هو صفة واقعيّة، فلو كانت كلمة «عشرة» بلغة أخرى لشملت عشرة أفراد أيضاً، ولو تصوّر أحدٌ ما العشرة بدون تلفّظ فهي أيضاً تشمل عشرة أفراد، وهذا يعني أنّ شمول لفظ «عشرة» لعشرة أفراد ليس بالتّلفّظ ولا بوضع واضع، وإنّما هو صفة واقعيّة شأنها شأن انقسام العشرة إلى قسمين متساويين، فإنّه ليس له علاقة بوضع الواضع؛ إذ العشرة تنقسم إلى قسمين متساويين قَبِل الواضع ذلك أم لم يقبل، بينما تحتاج «كلّ» لكي تفيد الاستيعاب والشّمول إلى وضع من قِبَل الواضع. إذن: استيعاب لفظ «عشرة» لأفراده ليس مدلولاً لنفس اللفظ حتّى يكون لفظاً للعموم، بخلاف «كلّ» وما شابهها من ألفاظ العموم فإنّ الاستيعاب فيها مدلول لنفس اللفظ. السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 2، ص 83 وما بعدها.

281 «**الجمع المعرَّف باللام» عامٌّ أم مطلق؟** ◊ "وقد اختلف الأصوليّون في صيغة الجمع المعرّف باللاّم من قبيل «الفقهاء»، «العلماء»، «الجيران» [...] فقال بعضهم: إنّ هذه الصّيغة نفسها من أدوات العموم أيضا، مثل كلمة «كلّ»، فأيّ جمع من قبيل «فقهاء» أو «علماء» أو «جيران»، إذا أراد المتكلّم إثبات الحكم لجميع أفراده والتّدليل على عمومه بطريقة إيجابيّة، أدخل عليه اللاّم فيجعله جمعا معرّفا باللاّم ويقول: «احترم الفقهاء» أو «أكرم الجيران» أو «أوفوا بالعقود». وبعض الأصوليّين يذهب إلى أنّ صيغة الجمع المعرّف باللام ليست من أدوات العموم، ونحن إنّما نفهم الشّمول في الحكم عندما نسمع المتكلّم يقول «أكرم الجيران» مثلا بسبب الإطلاق وتجرّد الكلمة عن القيود لا بسبب دخول اللام على الجمع، أي بطريقة سلبيّة لا إيجابيّة، فلا فرق بين أن يُقال «أكرم الجيران» أو أكرم «الجار». فكما يستند فهمنا للشّمول في الجملة الثّانية إلى الإطلاق كذلك الحال في الجملة الأولى، فالمفرد المعرّف باللام وهو «الجار» والجمع المعرّف باللام وهو «الجيران» لا يدلاّن على الشّمول إلّا بالطّريقة السّلبيّة، أي بإطلاق الكلمة وتجريدها عن القيد"[1035].

282 المطلق بدليّ أو شموليّ، أمّا العامّ فشموليّ ◊ والفرق بين المطلق والعامّ: أنّ المطلق تختلف صوره، فيكون عمومه في بعضها بدليّا (أكرم جارا، صلّ. أي أكرم جارا واحدا من عموم الجيران، وصلّ صلاة واحدة من عموم الصّلوات) وفي بعضها الآخر

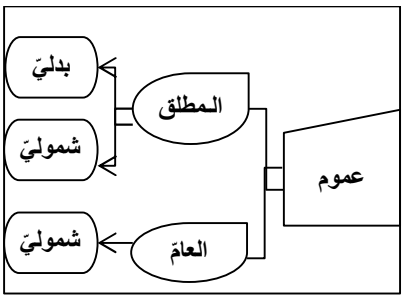
[1035] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 136 وما بعدها. انظر أيضا حول الجمع المعرّف باللاّم: محمّد بن عليّ البصري المعتزلي، م س، ج 1، ص 240 وما بعدها.

شموليّا (أكرم الجار، لا تكذب. أي أكرم كلّ الجيران، ولا تأتي بجميع ما يصحّ فيه اسم الكذب)؛ أمّا العامّ فعمومه في جميع صوره شموليّ (أكرم كلّ جار)[1036].

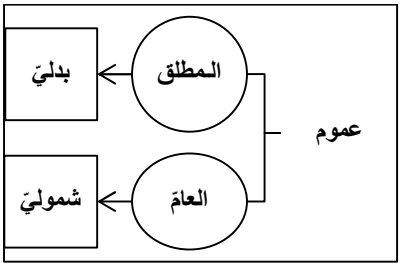
283 استفادة معنى العموم من العامّ ◊ ولقد قيل إنّ المعنى الوضعيّ للعامّ هو العموم الشّموليّ، أي قيل إنّ هذا النّوع من العموم هو المعنى الظّاهر للعامّ.

فإذا وُجدت قرينة مخالفة (للعموم، أي قرينة مخصِّصة للعامّ)، أُعطي العامّ المعنى الموافق لهذه القرينة؛ لأنّ ظهور القرينة أقوى من ظهور ذي القرينة (ذو القرينة هو

(1036)



ملاحظة: هنالك من يحصر المطلق في النّكرة في سياق إثبات (أعتق "رقبة"). عندها يكون عموم المطلق بدليّا، وبدليّا فحسب. وينجرّ عن هذا أن يكون عموم العامّ شموليّا، وشموليّا فقط. انظر مثلا: عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 182. وللتّفصيل انظر: شهاب الدّين أحمد بن إدريس القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق أحمد الختم عبد الله، دار الكتبيّ، القاهرة، ط 1، 1420 هـ/ 1999 م، ج 1، ص 139 وما بعدها.



وسواءٌ تبنّينا هذا الموقف الثّاني أو ذاك الموقف الأوّل، فالعموم المتحدّث عنه في إطارهما نوعان: عموم بدليّ وعموم شموليّ (أو استغراقيّ).

إلى جانب هذين النّوعين يوجد نوع ثالث يسمّى العموم المجموعيّ. و"هو العموم الذي يكون مفاده ثبوت الحكم لجميع أفراد الطّبيعة المدخولة لأداة العموم على أن يكون المجموع بما هو مجموع هو موضوع الحكم، وهذا ما يعني أن يكون كلّ فرد من أفراد الطّبيعة جزءاً لموضوع الحكم ويكون مجموع أفراد الطّبيعة موضوعا واحدا مركّبا من تمام أفراد الطّبيعة المدخولة للأداة. وبذلك يتّضح الفرق بين العموم المجموعيّ والعموم الاستغراقيّ حيث لا ينحلُّ الحكم هنا الى أحكام بعدد أفراد الطّبيعة بل ليس ثمّة سوى حكم واحد موضوعه تمام الأفراد، ولذلك يكون للحكم في العموم المجموعيّ امتثالٌ واحدٌ ومعصية واحدة، ولا يكون المكلَّف مطيعاً إلّا بالإتيان بتمام الأفراد، وعندما يترك بعض الأفراد يكون قد عصى الحكم وإن كان قد جاء ببعض الأفراد. ويمكن التّمثيل له بما لو قيل «اقرأ كلَّ الكتاب»". محمّد صنقور، م س، تحت عبارة: العموم المجموعيّ.

اللفظ العامّ)؛ ولأنّ التّأويل أن يُعطى التّعبير المعنى الموافق لقصد المتكلّم، وهذا القصد ثبت بواسطة القرينة[1037].

وإذا لم توجد القرينة المخالفة، أعطي العامّ معناه الظّاهر، أي العموم الشّموليّ.

ببيان آخر: إذا كان لدينا عامّ، فثمّ احتمالان: أن يريد به المتكلّم العموم أو لا يريد به ذلك[1038].

فإذا وجدت القرينة المخالفة (أي القرينة الخاصّة بالمتكلّم الذي نحن بصدد كلامه العامّ)، ترجّح الاحتمال الثّاني وسقط الأوّل.

وإذا لم توجد هذه القرينة، أعطينا المعنى الوضعيّ والظّاهر بناءً على قرينة تستند إلى حال المتكلّم: فهذا تكلّم بلغة، وبوصفه عاقلا فهو يريد أن يُفهم، ولكي يُفهم ينبغي

[1037] في كتابنا هذا توجد أمثلة كثيرة من القانون الإسلاميّ على تخصيص عامّ (أو تقييد مطلق).

لكن يمكن أن نأتي هنا بمثال نستوحيه من واحد من الكتب المتعلّقة بالقانون الوضعيّ الغربيّ:

قانونٌ يقول إنّ كلّ لصّ يعاقب. وقانونٌ آخر يقول إنّ ناقص الأهليّة لا يُعاقب.

لدينا شخص اسمه "جوني"، وهو لصّ وناقص أهليّة.

هنا يُطبّق القانون الثّاني على "جوني".

هذا يعني – إذا استعملنا الاصطلاح الوارد في المتن – أنّنا اعتبرنا هذا القانون الثّاني قرينة مقيّدة لعموم القانون الأوّل.

ملاحظة: كتاب القانون الوضعيّ المشار إليه أعلاه هو:

جاب هاج، دراسات في منطق القانون، سبرينغر، هولاندا، 2005، ص 93 وما بعدها.

Jaap Hage, *Studies in Legal Logic*, Springer, The Netherlands, 2005, p. 93 ff.

[1038] انظر هذه المسألة في كتاب يقرّب فيه صاحبه بين أصول الفقه والتّداوليّة: سعود بن عبد الله الزدجالي، دراسات تداوليّة في أصول الفقه، دار الفارابي، بيروت، 2016، ص 126 وما بعدها.

أن يستعمل اللفظ في معناه الموجود في المنظومة اللغويّة (إذن نحن أمام قرينة عامّة، تهمّ المتكلّم بالعامّ الذي نحن بصدده وكلّ متكلّم بالعامّ).

ثمّ إنّه، وإذا أراد معنى غير الوضعيّ، فقوانين المحاورة العرفيّة تقتضي أن ينصب قرينة على ذلك (ستكون بالضّرورة خاصّة إذا قابلناها بالقرينة العامّة المذكورة منذ قليل).

هذه هي سيرة العقلاء في محاوراتهم وفي فهمهم للنّصوص المكتوبة أو الشّفهيّة التي يُلقونها وتُلقى عليهم. وهي سيرة معاصرة للرّسول محمّد ﷺ. ولو لم يكن موافقا عليها في فهم نصوص الشّرع، لردع عنها؛ ولو ردع، لوصلنا ردعه؛ والتّالي باطل، فالمقدّم مثله باطل.

وما ورد الآن ينبغي أن يُفهَم:

من جهة على أن ثمّ ظنّا حين نعطي العامّ معنى العموم لو لم ينصب المتكلّم قرينة (هنالك في هذه الصّورة احتمالان: أوّلا أنّ المتكلّم أراد العموم. ثانيا أنّه أراد عدم العموم[1039]. والاحتمال الأوّل راجح، لأنّ العادة أنّ المتكلّم منتبه لما يريد إبلاغه

[1039] قد يكون عدم نصب القرينة المعنيّة سببه السّهو، وقد تكون القرينة لم تنصب أوّلا ثمّ نصبت ونحن لم نطّلع إلّا على الحال الأولى، إلخ. ملاحظة: فرض السّهو ممكن إذا كنّا أمام متكلّم إنسان، ومحال إذا كان المتكلّم هو الله سبحانه وتعالى.

للغير. والرّجحان يعني أنّنا في درجة أعلى من الشّكّ، أي أنّنا في درجة الظّنّ، والظّنّ هو درجة دون القطع[1040]).

ومن جهة أخرى على أن ثمّ ظنّا حين نعطي العامّ المعنى المتمثّل في غير العموم لو نُصبت القرينة المقيِّدة (هنالك احتمالان: أوّلا أنّ المتكلّم لم يرد العموم. ثانيا أنّه أراد العموم[1041]. والاحتمال الأوّل راجح).

والظّنّ لا يؤخذ به عقلا. لكن جرت سيرة العقلاء على اعتماده. فهو من هذا الوجه العقلائيّ حجّة. والشّارع – وهذا ثابت قطعا كما رأينا – أمضى سيرة العقلاء. بهذا الإمضاء صار إعطاء المعاني السّابقة حجّة تعبّديّا.

زيادة على ما تقدّم يمكن القول إنّ سيرة المتشرّعة جرت على ما تقدّم من طريقةِ تعاملٍ مع العامّ. وهي سيرة معاصرة للرّسول محمّد ﷺ. ولو لم يكن موافقا عليها في

[1040] انظر الفقرة 263 (الهامش) حيث قيل:

هنالك اليقين أو القطع أو العلم (المعلوم هو ما لا يمكن غيرُه)، ودرجة الاطمئنان إلى المتيقّن منه أو المقطوع به أو المعلوم تساوي المائة بالمائة.

وهنالك الظّنّ وهو رجحان أحد الطّرفين (المظنون فيه هو ما يمكن غيرُه، وهو راجح وغيرُه مرجوح)، أي أنّ درجة الاطمئنان إلى المظنون فيه تفوق الخمسين بالمائة وتقلّ عن المائة بالمائة.

ويقابل الظّنَّ الوهمُ، وهو – أي الوهم – الاحتمال المرجوح.

أخيرا هنالك الشّك، وهو استواء الطّرفين.

[1041] قد يكون هذا المتكلّم قد نصب القرينة المعنيّة سهوا، وقد يكون نصب قرينة ثمّ أردفها بأخرى معارضة ونحن لم نطّلع إلّا على الأولى، إلخ. ملاحظة: فرض السّهو ممكن إذا كنّا أمام متكلّم إنسان، ومحال إذا كان المتكلّم هو الله سبحانه وتعالى.

فهم نصوص الشّرع، لردع عنها؛ ولو ردع، لوصلنا ردعه؛ والتّالي خاطئ، فالمقدّم مثله خاطئ. كلّ هذا يعني أنّ الأخذ بتلك السّيرة حجّةٌ قطعيّةٌ تعبّديّاً[1042].

ويمكن أن نقول ما سبق بعبارات أخرى مفادها أنّ المدلول التّصديقيّ الثّاني يتعيّن بواسطة القرينة المخالفة للعموم. لذا يُترك المعنى التّصوّريّ في هذه الصّورة.

فإذا لم توجد هذه القرينة، قيل بالمعنى الوضعيّ التّصوّريّ بناءً على أنّ الأصل تطابق المدلول التّصديقيّ الجدّيّ مع ذلك المدلول التّصوّريّ. فما يقوله المتكلّم (العامّ مع عدم التّخصيص)، يريده[1043].

ممّا تقدّم ينبغي الاحتفاظ:

بأنّ عموم العامّ يُستفاد من خلال الدّلالة التّصوّريّة (وهي دلالة مطابقيّة).

وبأنّ إطلاق المطلق يُستفاد من خلال الدّلالة التّصوّريّة في موقفٍ أوّلٍ، ويستفاد من خلال الدّلالة التّصديقيّة وقرينة الحكمة (إذن نحن أمام دلالة التزاميّة) في موقف ثانٍ.

فإذا وجدت قرينة مخصِّصة، لم يُفِد العامّ العموم؛ وإذا وجدت قرينة مقيِّدة، لم يُفِد المطلق الإطلاق[1044].

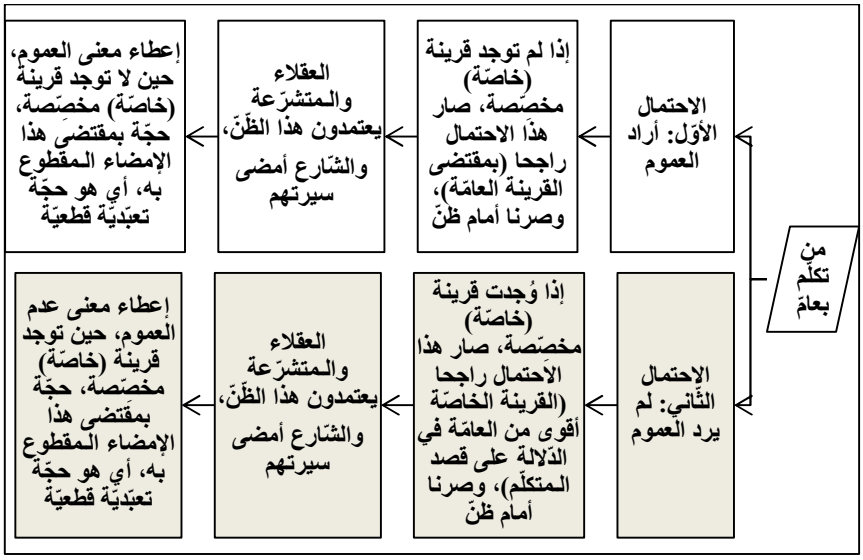
284 **تذكير: بعض ما قيل في المطلق يصحّ قوله في العامّ** ◊ ولقد أشرنا سابقا إلى أنّ كلّ ما قيل حول التّقييد ونحو ذلك من مسائل (الفرق مع النّسخ، إلخ) تحت عنوان المطلق، يصحّ قوله تحت عنوان العامّ[1045].

كما أشرنا أيضا إلى أنّ للمطلق علاقة بالأمر والنّهي والمفهوم بالمخالفة (قلنا إنّ الإطلاق يهمّ المعاني الحرفيّة[1046]). لكن لنبدأ بالأمر أوّلاً[1047].

الفقرة الرّابعة: الأمر

285 **تقسيمات** ◊ ندخل الآن إلى الطّلب، وهو قسمان: طلب الفعل، وطلب عدم الفعل. فأمّا طلب عدم الفعل، فهو النّهي، وسنأتي به في العنوان المقبل؛ وأمّا طلب

(1042)

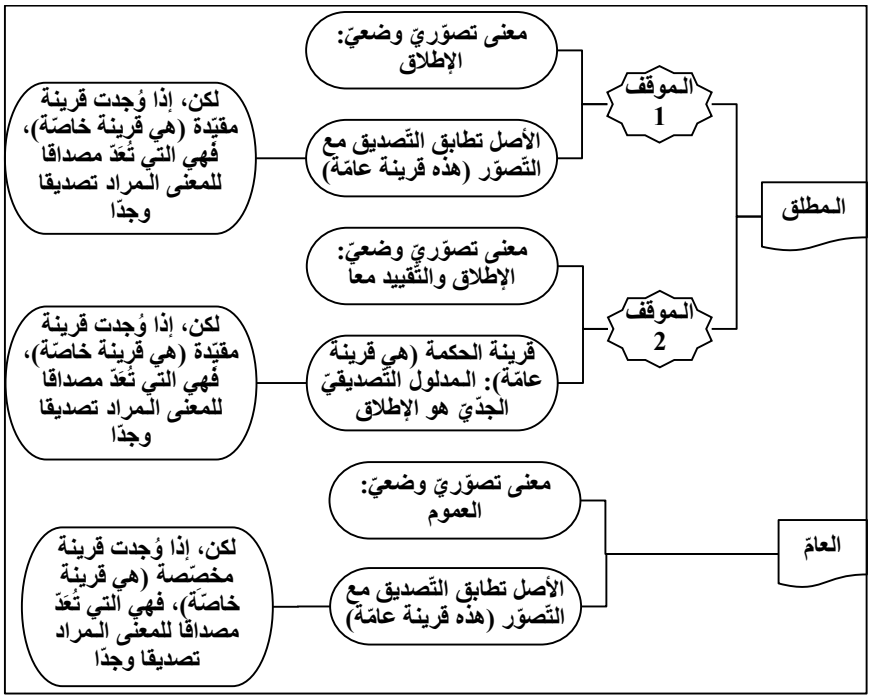


(1043) جاء في أحد كتب الأصول التّفصيل المهمّ التّالي: "العموم يعني: الاستيعاب الذي يكون مدلولاً للّفظ، فإنّ الاستيعاب والشّمول يمكن إثباته بطريقين:

"الأوّل: أن يكون الاستيعاب ثابتاً من غير أن يفاد بواسطة اللفظ، كما في الإطلاق، فقد ذكرنا هناك أنّ استيعاب اسم الجنس لجميع أفراده لا يكون من خلال اللفظ بأن يدّعى أنّ اسم الجنس قد وُضع للطّبيعة المطلقة، وإنّما قلنا إنّ الصّحيح أنّه وُضع للطّبيعة الأعمّ من المطلق والمقيّد، واستفدنا الشّمول لجميع الأفراد بقرينة حاليّة هي قرينة الحكمة. فقرينة الحكمة وإن كانت مبتنية على عدم ذكر القيد في اللفظ، ولكن هذا لا يعني أنّ الاستيعاب صار مدلولاً للّفظ، وإنّما عدم ذكر القيد يهيّئ الأرضيّة اللازمة لجريان قرينة الحكمة القائمة على ظهور حال المتكلّم في أنّ ما لا يقوله لا يريده، فإذا قال المتكلّم: «أكرم العالم »، فنحن نستفيد من كلامه وجوب إكرام جميع العلماء بلا فرق بين العادل وغيره، ولكنّ استفادة الاستيعاب لأفراد العالم لم تكن بواسطة لفظ «العالم»، وإنّما بقرينة الحكمة النّاشئة من عدم ذكر القيد في الكلام، ومن لوازم عدم ذكره وجوب إكرام كلّ من يصدق عليه خارجاً أنّه عالم، وهذا يعني أنّ الحكم بوجوب الإكرام ينحلّ في مرحلة تطبيق الحكم خارجاً ليشمل ويستوعب جميع أفراد العلماء. بعبارة مختصرة: إنّ الاستيعاب في الإطلاق لم يكن مدلولاً مطابقيّاً للكلام، وإنّما هو بقرينة الحكمة التي هي مدلول التزاميّ لعدم ذكر القيد في الكلام، هذا هو الطريق الأوّل لإثبات الاستيعاب.

"الثّاني: أن يكون الاستيعاب والشّمول مدلولاً لنفس اللفظ بالدّلالة المطابقيّة، كما في لفظ «كلّ» و«جميع»، فإنّهما موضوعان لغةً لاستيعاب جميع ما يدخلان عليه، فـ «الكلّ – بالضّم –: اسم لجميع الأجزاء للذّكر والأنثى». وعليه فإذا قيل: «أكرم كلّ عالم»، فإنّ نفس كلمة «كلّ» تفيد الاستيعاب والشّمول، ومن ثمّ يجب إكرام جميع أفراد العلماء، وكذلك الحال في «جميع».

"والعموم هو ما كان من قبيل الاستيعاب المفاد بالطّريق الثّاني لا الأوّل. فإنّ الواضع هو الذي وضع مثل كلمة «كلّ» و«جميع» لكي تستوعب جميع أفراد مدخولها، وبهذا يفترق العموم عن الإطلاق، ففي الوقت الذي يكون الاستيعاب مدلولاً للّفظ في العموم، تكون قرينة الحكمة هي المثبتة للاستيعاب في الإطلاق، والذي يعني أنّه مدلول لها لا للّفظ، وهذا فارق مهمّ ينبغي الالتفات إليه". السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 2، ص 82 وما بعدها.
(1044)



ولقد ورد في بعض كتب الأصول تمييز بين التّخصيص والحكومة والتّخصّص والورود:

"فالتّخصيص هو إخراج بعض أفراد العامّ عن الحكم بلا تصرّف في موضوع العامّ ولا في الحكم، مثل: أكرم العلماء ولا تكرم فسّاقهم.

"والحكومة هو إخراج بعض أفراد العامّ عن الحكم أيضا أو إدخاله فيه ولكن بتصرّف في الموضوع غالبا، كما لو ورد أكرم العلماء وورد المنجّم ليس بعالم، ونحو الشّاكّ في الرّكعات يبني على الأكثر ولا شكّ لكثير الشّكّ. فموضوع الأوّل العالم، وموضوع الثّاني الشّاكّ، وقوله المنجّم ليس بعالم حاكم على الأوّل لأنّه تصرّف في موضوعه حيث اعتبر المنجّم الذي هو عالم بالتّنجيم ليس بعالم، وقوله لا شكّ لكثير الشّكّ حاكم على الثّاني لأنّه تصرّف في موضوعه حيث اعتبر شكّ كثير الشّكّ الذي هو من الشّاكّين ليس بشكّ.

"والتّخصّص هو خروج بعض الأفراد عن موضوع العامّ حقيقة على نحو خروج الجاهل عن موضوع أكرم العلماء كما لو ورد الغناء حرام وورد الحداء حلال لأنّه ليس من أفراد الغناء.

"والورود هو خروج بعض الأفراد أيضا عن موضوع العامّ أو دخوله فيه ولكن لا بالحقيقة بل بالتّعبّد لورود دليل يسمّى بالوارد دلّ على خروجه أو دخوله تعبّدا لا حقيقة. ومن هنا تبيّن أنّ الفرق بين الحكومة والورود ضئيل ودقيق ولذلك كثيرا ما يختلف العلماء في بعض الأدلّة أنّها حاكمة أو واردة. وهذا اصطلاح نشأ بين المتأخّرين. فلو أرجعوهما إلى معنى واحد شامل لهما، لكان أولى. ولا مشاحّة بالاصطلاح". السّيّد عليّ نقي الحيدري، أصول الاستنباط في أصول الفقه وتاريخه بأسلوب جديد، لجنة إدارة الحوزة العلميّة بقم، د ت، ص 300 وما بعدها.

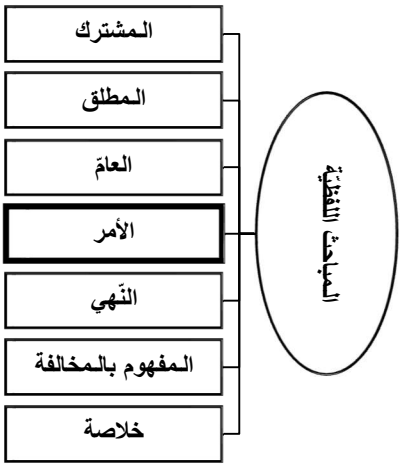
انظر أيضا ما سيرد حول العلاقة بين العامّ والخاصّ في الفقرتين: 366 و444، ثمّ قارنه مع ما جاء حول المسألة نفسها في القانون الفرنسيّ وعموما في القانون الوضعيّ الغربيّ المعاصر لنا: جون–لويس بارجال، م س (المنهجيّة القانونيّة)، ص 190 وما بعدها.

(1045) انظر الفقرة 268، الهامش.

(1046) انظر الفقرة 266.

الفعل، فسنتناوله هنا، وهو قسمان: قسم يدلّ على الطّلب بلا عناية وبلا قرينة زائدة، وهنا نجد الجملة الإنشائيّة، وتحديدا مادّة وصيغة الأمر؛ وقسم يدلّ على

(1047)

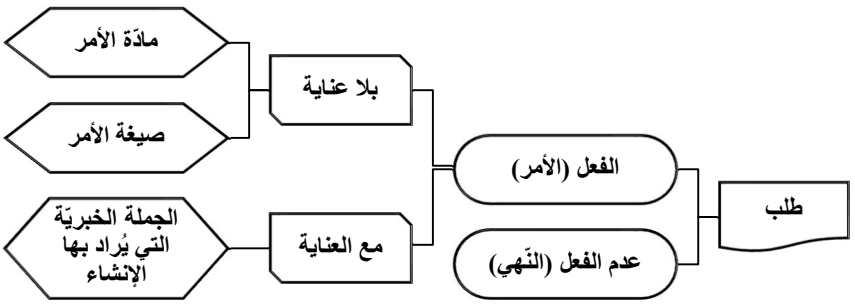


الطّلب بالعناية والقرينة، وهنا نجد الجملة الخبريّة التي يُراد بها الإنشاء، وتحديدا طلب الفعل، وتدقيقا الوجوب.

فإذا بدأنا بالقسم الأوّل، وجدناه يتكوّن من فرعين: ما يدلّ على الأمر بمادّته، وما يدلّ عليه بهيئته وبصيغته(1048).

286 تعريف مادّة الأمر وصيغته ◊ ومادّة الأمر "هي ما يدلّ على الطّلب بتوسّط حروفه، مع قطع النّظر عن الصّورة التّركيبيّة التي تكون قالبا لهذه الحروف، فـ (الألف،

(1048)



انظر حول هذه التّقسيمات: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 2، الحلقة الثّالثة، ص 70 وما بعدها.

والميم، والرّاء) يُبحث في دلالتها على الطّلب سواء قولبت بآمرك، أو أمرتك، أو أنت مأمور. وبعبارة أخرى: مادّة الأمر هي نفس كلمة (أمر) ومشتقّاتها"[1049].

أمّا صيغة الأمر أو هيئته، فتتمثّل في أربعة أشياء[1050]:

أوّلاً: فعل الأمر (افعل)، ومثاله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ **أَوْفُواْ** بِالْعُقُود﴾ [المائدة: 1][1051].

ثانياً: المضارع المجزوم بلام الأمر (ليفعل)، ومثاله: ﴿**لِيُنْفِقْ** ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ **فَلْيُنْفِقْ** مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ [الطّلاق: 7][1052].

ثالثاً: اسم فعل الأمر، مثل: "على"، "عليه"، "عليهم"، "عليكم"، "عليهنّ": ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي **عَلَيْهِنَّ** بِالمعْرُوفِ﴾ [البقرة: 228].

رابعاً: المصدر النّائب عن فعل الأمر. مثال ذلك "إحسانًا" في الآية ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ **إِحْسَانًا**﴾ [الإسراء: 23][1053]. مثال ذلك أيضا

[1049] السّيّد كمال الحيدري، شرح الحلقة الثّالثة للسّيّد محمّد باقر الصّدر، تقرير دروس السّيّد كمال الحيدري بقلم: الشّيخ حيدر اليعقوبي، دار فراقد، قم، 1432 هـ/ 2011 م، ص 67.

[1050] السّيّد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، تحقيق وشرح محمّد التّونجي، مؤسّسة المعارف، بيروت، 1420هـ/ 1999 م، ص 86.

[1051] السّيّد أحمد الهاشمي، م س، ص 86.

[1052] مثال آخر: ﴿**وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**﴾ [النّور:31]. تُطلق كلمة الخِمار على غطاء الرّأس. ولقد أمرت النّسوة بتغطية الجيب، أي الصّدر، وبتغطيته بغطاء الرّأس. وفي هذا دلالة التزاميّة على الأمر بتغطية الرّأس وبلبس الخمار.

[1053] "وانتصب إحسانا على المفعوليّة المطلقة مصدرا نائبا عن فعله. والتّقدير: وأحسنوا إحسانا بالوالدين كما يقتضيه العطف على ألّا تعبدوا إلّا إيّاه أي وقضى إحسانا بالوالدين". محمّد الطّاهر ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1984 م، ج 15، ص 67.

"ضَرْبَ" في الآية: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا **فَضَرْبَ** الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمّد: 4][1054].

287 مدلول مادّة الأمر وصيغته ◊ ولقد قيل إنّ مادّة الأمر تدلّ بحسب وضعها في اللغة على الطّلب الوجوبيّ. هذا هو معناها الحقيقيّ التّصوّريّ. والأصل كما تقدّم أن يتطابق هذا المعنى مع المعنى التّصديقيّ الجدّيّ (هذه هي القرينة العامّة). فإذا وُجدت قرينة (خاصّة) مخالفة، كان المراد التّصديقيّ الجدّيّ للمتكلّم موافقا لهذه

[1054] عبد الكريم بن عليّ بن محمّد النّملة، المهذّب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرّشد، الرّياض، 1420 هـ/ 1999 م، ج 3، ص 1318.

مثال آخر: سعياً في سبيل الخير. السّيّد أحمد الهاشمي، م س، ص 87. وجاء في الهامش عدد 3: "سعياً: مفعول مطلق لفعل محذوف تقديره اسع". هذا يعني أنّ رابعا في المتن تعيدنا إلى أوّلا.

القرينة. بعبارة أخرى: المعنى الظّاهر لمادّة الأمر هو الوجوب، وتعطى هذا المعنى إلّا إذا وُجدت قرينة على أنّ المتكلّم أراد معنى آخر.

وما ورد أعلاه يمثّل سيرة للعقلاء[1055] وللمتشرّعة. ويمكن القطع بإمضاء الشّارع لهاتين السّيرتين بناءً على الحجّة نفسها التي تقدّم ذكرها في العناوين السّابقة[1056].

زيادة على مادّة الأمر، ثمّ عبارات من نحو فرض (إلخ) تؤدّي بحسب مادّتها المعجميّة معنى الوجوب[1057].

نأتي الآن إلى صيغة الأمر، ولقد قيل إنّها تفيد بحسب وضعها في اللغة الوجوب. فإذا وُجدت قرينة (خاصّة) على أنّ المتكلّم أراد معنى غير الوجوب، أعطيت الصّيغة

[1055] "الأمر لا يُطلق إلّا على الطّلب التّشريعيّ، وأمّا الطّلب فله معانٍ عديدة في اللغة، فتارةً يُطلق على الطّلب التّكوينيّ كما في الإنسان العطشان الذي يحتاج إلى الماء فيسمّى طالباً للماء، وأخرى يطلق ويراد منه الطّلب التّشريعيّ كما في أمر المولى لعبده.

"الثّاني: أنّ للطّلب التّشريعيّ مصاديق متعدّدة: فتارةً يصدر من العالي إلى الدّاني، كما في طلب السّيّد من عبده، ويسمّى بالأمر؛ وأخرى يصدر من المتساويين، فلا يوجد علوّ أو دنوّ بين الطّالب والمطلوب منه، ويسمّى بالالتماس؛ وثالثة يصدر الطّلب من الدّاني إلى العالي، ويسمّى بالدّعاء.

"فالأمر يختصّ بالطّلب التّشريعيّ من العالي إلى الدّاني فقط، سواء كان هذا العالي عالياً في الحقيقة والواقع ونفس الأمر كما في المولى سبحانه وتعالى، أو كان متظاهراً بالعلوّ وقد أوجب لنفسه الطّاعة بسبب من الأسباب كما في استعلاء بعض المتساويين على أمثالهم، بل واستعلاء بعض من هو أدنى على من هو أعلى، فلو وجدنا شخصاً يأمر شخصاً مساوياً له أو من هو أعلى منه لما اعتبرنا هذا العمل عقلائيّاً صحيحاً.

"وعلى كلّ حال، فمن مجموع هذين الوجهين يتبيّن لنا أنّ «الأمر» أخصّ من «الطّلب» ولا يمكن أن يكونا مترادفين.

"معان أخرى لمادّة الأمر

"قلنا إنّ مادّة الأمر تدلّ على الطلب بالوضع، غير أنّهم ذكروا للأمر معانيَ أخرى من قبيل:

"1- الشّيء، كما في «رأيت أمراً عجباً»، أي رأيت شيئاً عجباً.

"2- الغرض، كما في «جئت لأمر مهمّ»، أي جئت لغرض مهمّ.

"3- الحادثة، كما في قولهم «أمرٌ دُبِّر بليل»، أي حادث دبِّر بليل.

"ثمّ بحثوا في أنّ هذه المعاني هل تعود لمعنى واحد، أم لا؟ إلّا أنّ القدر المتيقّن أنّ للأمر معنيين بنحو الاشتراك اللفظيّ: الطّلب والشّيء، والشّاهد على ذلك هو اختلاف جمع «أمر» فتارةً يجمع على وزن «أوامر»، وأخرى على وزن «أمور»، فكيف يتمّ لنا – والحال هذه – تعيين المعنى الذي نريده والذي يهمّنا في البحث الأصوليّ أي معنى «الطّلب» دون غيره؟

"والجواب: إنّه لابدّ من وجود قرينة تدلّ على المعنى المراد وإلّا لبقي الاشتراك اللفظيّ حاكماً ولما استطعنا الأخذ بهذا المعنى دون غيره. فعلى المولى، إذا أراد أن يستخدم مادّة «الأمر» في معنى «الطّلب»، أن ينصب قرينة على إرادته على طريقة تعدّد الدّالّ والمدلول [...]

"الطّلب وجوبيّ واستحبابيّ

"ثمّ إنّ الطّلب وحسب استخدامه اللغويّ إمّا وجوبيّ أو استحبابيّ، ومن هنا نتساءل من جديد: لو حصل لدينا علم بأنّ المولى قد استخدم مادّة «الأمر» في معنى الطّلب، فمن أين يحصل لنا العلم بأنّه أراد الطّلب الوجوبيّ أو الطّلب الاستحبابيّ؟

"وهنا لابدّ أن نبحث أوّلاً عن أصل وضع مادّة الأمر للطّلب، فهل وضعها الواضع ابتداءً للطّلب الوجوبيّ، أم وضعها للطّلب الأعمّ من الوجوبيّ والاستحبابيّ؟ فإذا ثبت أنّه وضعها للطّلب الوجوبيّ فقط فإنّ مادّة «الأمر» ستكون ظاهرة في الطّلب الوجوبيّ، ولو أراد المولى استعمال الأمر في الطّلب الاستحبابيّ فسيكون هذا الاستعمال استعمالاً مجازيّاً، لأنّه استخدام اللفظ في غير ما وضع له من معنى، وعليه أن ينصب قرينة على إرادة المعنى الاستحبابيّ وإلّا انصرف الذّهن إلى الطّلب الوجوبيّ مباشرة.

"وأمّا إذا لم يثبت وضع مادّة «الأمر» للطّلب الوجوبيّ خاصّة وإنّما للأعمّ من الطّلب الوجوبيّ والاستحبابيّ، فسيكون استخدامها في كلا المعنيين استخداماً حقيقيّاً لا مجازيّاً، ولابدّ حينئذ من قرينة لكي نعيّن المعنى المراد بخصوصه وأنّه الطّلب الوجوبيّ أم الاستحبابيّ، وبدون القرينة يبقى اللفظ مشتركاً بخلاف الحالة الأولى التي كان اللفظ فيها ينصرف إلى المعنى الوجوبيّ إذا خلا الكلام عن القرينة.

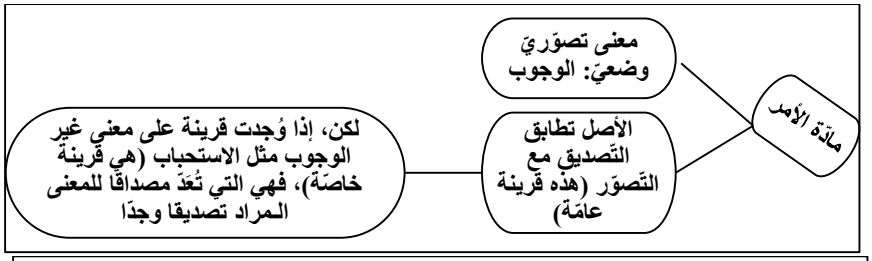
"دلالة مادّة الأمر على الطلب الوجوبيّ

"حاول بعض الأصوليّين ذكر عدّة وجوه للاستدلال على أنّ «مادّة الأمر» موضوعة للطّلب الوجوبيّ وتدلّ عليه، لا على الطّلب الأعمّ من الوجوبيّ والاستحبابيّ [...] الوجه الثّالث: التّبادر، وهو أهّم الوجوه، إذ نستكشف منه أنّ الأمر موضوع للطّلب الوجوبيّ حقيقة، ولو استخدم في الطّلب الاستحبابيّ

لكان استعمالاً مجازيّاً. والدّليل على ذلك: أنّ الوالد لو أمر ولده بأمر ما ولكنّ الابن لم يستجب لذلك الأمر، بدعوى أنّه فهم من أمر والده الطّلب الاستحبابيّ، لاستحقّ الولد مذمّة العقلاء، وما ذلك إلّا لأنّ المتبادر إلى أذهانهم من الأمر الصّادر من الوالد هو الطّلب الوجوبيّ، أي أنّه قد طلب من ولده طلباً وجوبيّاً لابدّ من تنفيذه، لا الأعمّ من الوجوبيّ والاستحبابيّ". السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس: شرح الحلقة الثّانية)، ج 1، ص 358 وما بعدها.

قارن مع: عبد الله بن عمر البيضاوي، م س، ص 44؛ شهاب الدّين القرافي، م س، ص 103 وما بعدها.

(1056) انظر الفقرة 260 والفقرة 263 والفقرة 283.



(1057) انظر الفقرة 60.

هذا المعنى[1058]. وإذا لم توجد هذه القرينة، أعطيت الصّيغة معناها الوضعيّ (بمقتضى القرينة العامّة). هذه هي سيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة. ويمكن القطع بإمضاء الشّارع لهما[1059].

وفي تحليل آخر، يؤدّي في نهاية المطاف إلى النّتيجة نفسها، قيل: إنّ المعنى التّصوّريّ الوضعيّ لصيغة الأمر هو النّسبة الطّلبيّة أو الإرساليّة (أي الرّبط بين المطلوب منه والشّيء المطلوب أو بين المرسَل والشّيء المرسل إليه). أمّا معناها التّصديقيّ الجدّيّ فيختلف باختلاف السّياق لا بالوضع. وهذا المعنى يمكن أن يكون الطّلب أو التّرجّي أو التّمنّي أو التّعجيز (إلخ). والظّاهر من الصّيغة هو أنّ معناها التّصديقيّ الجدّيّ هو الطّلب لأنّه الأقرب إلى المعنى التّصوّريّ من غيره من المعاني الأخرى. والطّلب

[1058] ولقد اختلف في إحصاء معاني الصّيغة من غير الوجوب. ومن الأقوال أنّها: "النّدب: ﴿**فَكَاتِبُوهُمْ**﴾ (النّور: 33) [...] التّأديب: "كُلْ ممّا يليك" (والفرق بين النّدب والتّأديب، أنّ التّأديب لتهذيب الأخلاق، وإصلاح العادات، والنّدب لثواب الآخرة) [...] الإرشاد: ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا**﴾ (البقرة: 282) (والفرق بين الإرشاد وبين النّدب أنَّ الإرشاد مصلحته دنيويّة لتوثيق المعاملات وضمان الأموال والحقوق، وأمّا في النّدب فالمصلحة أخرويّة لنيل الثّواب) [...] الإباحة: ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا**﴾ (البقرة: 187) [...] التّهديد: ﴿**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ**﴾ (فصّلت: 40) [...] الإنذار: ﴿**قُلْ تَمَتَّعُوا**﴾ (إبراهيم: 30) [...] الامتنان: ﴿**وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ**﴾ (المائدة: 88) [...] الإكرام: ﴿**ادْخُلُوهَا**﴾ (الحجر: 46) [...] التّسخير: ﴿**كُونُوا قِرَدَةً**﴾ (البقرة: 65) [...] التّعجيز: ﴿**فَأْتُوا بِسُورَةٍ**﴾ (يونس: 38) [...] الإهانة: ﴿**ذُقْ**﴾ (الدّخان: 49) [...] التّسوية: ﴿**فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا**﴾ (الطّور: 16) [...] الدّعاء: اللهم اغفر لي. الثّالث عشر: التّمنّي: ألا أيّها الليل الطّويل ألا انجلي [...] الاحتقار: ﴿**بَلْ أَلْقُوا**﴾ (طه: 66) [...] التّكوين: ﴿**كُنْ فَيَكُونُ**﴾ (ياسين: 82)". جمال الدّين عبد الرّحيم الإسنوي، نهاية السّول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي عبد الله بن عمر بن محمّد البيضاوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1420 هـ/ 1999 م، ص 160.

قد يكون وجوبيّا وقد يكون استحبابيّا. والمتبادر عرفا من الصّيغة أنّها للطّلب الوجوبيّ[1060].

وثمّ من عمد، فيما يخص دلالة صيغة الأمر على الوجوب، إلى تأسيسها على الإطلاق وقرينة الحكمة، فقال: "إنّ صيغة الأمر تدلّ على الإرسال والدّفع بنحو

(1059)

(1060) ولقد "ذكرت لصيغة الأمر عدّة معان كالطّلب والتّمنّي والتّرجّي والتّهديد والتّعجيز وغير ذلك. وهذا في الواقع خلط بين المدلول التّصوّريّ للصّيغة والمدلول التّصديقيّ الجدّيّ لها باعتبارها جملة تامّة. وتوضيحه أنّ الصّيغة – أي هيئة فعل الأمر – لها مدلول تصوّريّ ولا بدّ أن يكون من سنخ المعنى الحرفيّ كما هو الشّأن في سائر الهيئات والحروف، فلا يصحّ أن يكون مدلولها نفس الطّلب بما هو مفهوم اسميّ، ولا مفهوم الإرسال نحو المادّة، بل نسبة طلبيّة أو إرساليّة توازي مفهوم الطّلب أو مفهوم الإرسال، كما توازي النّسبة التي تدلّ عليها (إلى) مفهوم (الانتهاء). والعلاقة بين مدلول الصّيغة بوصفه معنى حرفيّا ومفهوم الإرسال أو الطّلب تشابه العلاقة بين مدلول (من) و (إلى) و (في) ومدلول (الابتداء) و (الانتهاء) و (الظّرفيّة). فهي علاقة موازاة لا ترادف. ونقصد بالنّسبة الطّلبيّة أو الإرساليّة الرّبط المخصوص الذي يحصل بالطّلب أو بالإرسال بين المطلب والمطلوب منه، أو بين المرسل والمرسل إليه، وهذا هو المدلول التّصوّريّ للصّيغة الثّابت بالوضع. وللصّيغة، باعتبارها جملة تامّة مكوّنة من فعل

المعنى الحرفيّ. ولمّا كان الإرسال والدّفع مساوقا لسدّ تمام أبواب العدم للتّحرّك والاندفاع، فمقتضى أصالة التّطابق بين المدلول التّصوّريّ والمدلول التّصديقيّ أنّ الطّلب والحكم المبرز بالصّيغة سنخ حكم يشتمل على سدّ تمام أبواب العدم، وهذا يعني عدم التّرخيص في المخالفة"[1061]. وهكذا فالصّيغة مطلقة، أي هي تسدّ

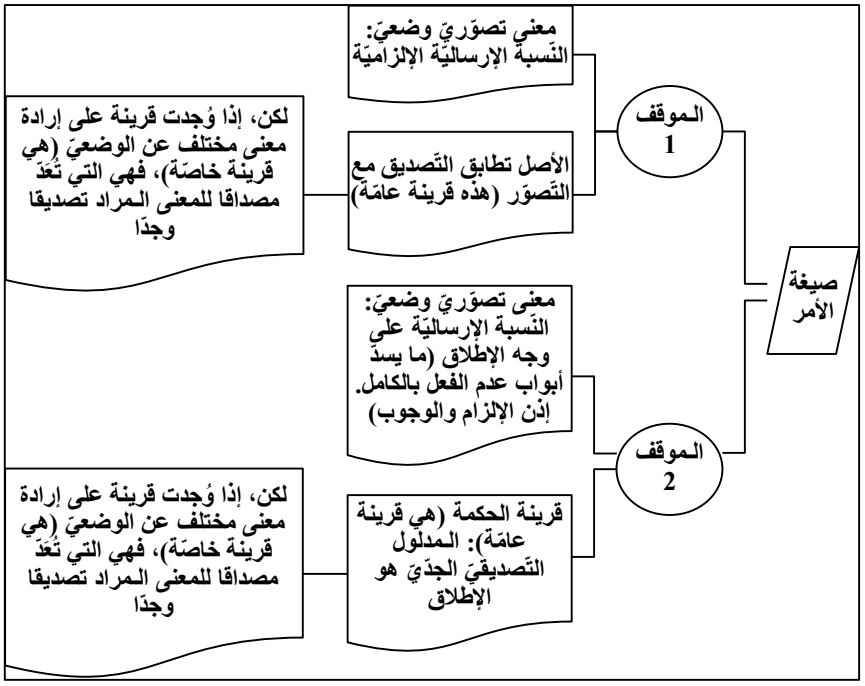
وفاعل، مدلول تصديقيّ جدّيّ بحكم السّياق لا الوضع، إذ تكشف سياقا عن أمر ثابت في نفس المتكلّم هو الذي دعاه إلى استعمال الصّيغة، وفي هذه المرحلة تتعدّد الدّواعي التي يمكن أن تدلّ عليها الصّيغة بهذه الدّلالة، فتارة يكون الدّاعي هو الطّلب، وأخرى التّرجّي وثالثة التّعجيز، وهكذا مع انحفاظ المدلول التّصوّريّ للصّيغة في الجميع [...] ثمّ إنّ الظّاهر من الصّيغة أنّ المدلول التّصديقيّ الجدّيّ هو الطّلب دون سائر الدّواعي الأخرى، وذلك لأنّه إن قيل بأنّ المدلول التّصوّريّ هو النّسبة الطّلبيّة، فواضح أنّ الطّلب مصداق حقيقيّ للمدلول التّصوّريّ دون سائر الدّواعي، فيكون أقرب إلى المدلول التّصوّريّ وظاهر كلّ كلام أنّ مدلوله التّصديقيّ أقرب ما يكون للتّطابق والمصداقيّة للمدلول التّصوّريّ، وأمّا إذا قيل بأنّ المدلول التّصوّريّ هو النّسبة الإرساليّة، فلأنّ المصداق الحقيقيّ لهذه النّسبة إنّما ينشأ من الطّلب لا من سائر الدّواعي فيتعيّن داعي الطّلب بظهور الكلام [...] وكما أنّ المعروف في دلالة مادّة الأمر على الطّلب أنّها تدلّ على الطّلب الوجوبيّ، كذلك الحال في صيغة الأمر بمعنى أنّها تدلّ على النّسبة الإرساليّة الحاصلة من إرادة لزوميّة، وهذا هو النّسبة للتّبادر بحسب الفهم العرفيّ". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 199 وما بعدها.

[1061] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 2، الحلقة الثّالثة، ص 74.

أبواب عدم الفعل بالكامل. والقرينة الحاليّة العامّة أنّ ما لا يقوله المتكلّم لا يريده. وما لم يقله هو فتح باب عدم الفعل، أي القول بالاستحباب[1062].

288 الأمر الإرشاديّ ◊ وقد يُستعمل الأمر لا للطّلب بل للإرشاد. ويُضرب لذلك كمثال نصّ يقول: "اغسل ثوبك من النّجاسة". هنا الأمر ليس للإيجاب (والدّليل أن لا شيء على من لا يغسل الثّوب) بل للإرشاد وللتّبيان أنّ طهارة الثّوب شرط

(1062)

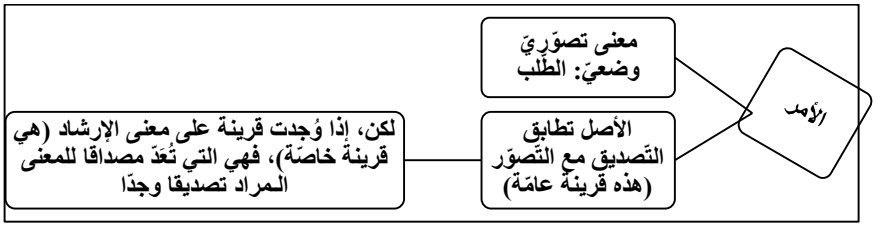


لصحّة الصّلاة. هنا المدلول التّصوّريّ هو الطّلب، لكنّ المدلول التّصديقيّ مختلف[1063].

289 لا تكرار ولا فوريّة ◊ ثمّ إنّ صيغة "الأمر لا تدلّ لغة على أكثر من طلب إيجاد الفعل المأمور به، ولا تدلّ على طلب تكرير الفعل المأمور به، ولا على وجوب فعله فوراً، فالتّكرير أو المبادرة بالفعل لا تدلّ الصّيغة عند إطلاقها على واحد منهما، لأنّ مقصود الآمر هو حصول المأمور به، وهذا المقصود يتحقّق بوقوعه مرّة في أيّ وقت. فإن وُجدت قرينة تدلّ على التّكرير، كان هذا التّكرير مستفاداً من القرينة لا من الصّيغة. وكذلك إن وجدت قرينة تدلّ على المبادرة. ففي قوله تعالى: ﴿**فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ [البقرة: 185]، استفيد تكرير طلب الصّيام من تعليق الأمر به بشرط متكرّر وهو شهود الشّهر، كأنّه قال: فكلّما شهد أحدكم الشّهر، وجب عليه الصّيام، وكذا في قوله: ﴿**أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾ [الإسراء: 78].

"وفي الواجبات المحدّدة بأوقات[1064]، استفيدت المبادرة من تحديد وقت للواجب يفوت بانتهائه.

(1063)

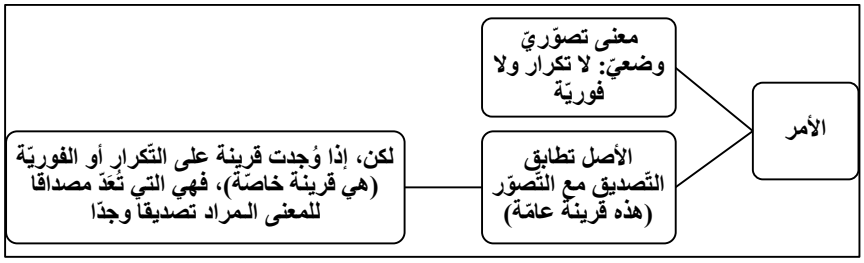


انظر: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 2، الحلقة الثّالثة، ص 75.

(1064) انظرها في الفقرة 49.

"وفي الأوامر بالخيرات استفيدت المبادرة من (قرينة هي) قوله تعالى: ﴿**وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ**﴾ [آل عمران: 123]، وقوله: ﴿**فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ**﴾ [البقرة: 148]"[1065].

[1065] عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 195. انظر أيضا حول المسألة نفسها: أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، م س (المستصفى من علم الأصول)، ج 2، ص 7 وما بعدها؛ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمّد الجويني أبو المعالي الملقّب بإمام الحرمين، م س (البرهان في أصول الفقه)، ج 1 ص 71 وما بعدها؛ أبو الحسن محمّد بن علي بن الطّيّب البصري المعتزلي، م س، ج 1، ص 108 وما بعدها وص 120 وما بعدها؛ أبو عبد الله محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التّيمي الرّازي الملقّب بفخر الدّين الرّازي، م س (المحصول)، ج 2، ص 98 وما بعدها وص 113 وما بعدها؛ علي بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 2، ص 203 وما بعدها؛ سراج الدّين محمود بن أبي بكر الأرموي، م س (التّحصيل من المحصول)، ج 1، ص 287 وما بعدها.



وجاء عند أحدهم أنّ "هناك دلالات أخرى محتملة (للأمر) وقع البحث عن ثبوتها له وعدمه.

"منها: دلالته على نفي الحرمة بدلا عن دلالته على الطّلب والوجوب في حالة معيّنة، وهي ما إذا ورد عقيب التّحريم أو في حالة يحتمل فيها ذلك. والصّحيح أنّ صيغة الأمر على مستوى المدلول التّصوّريّ لا تتغيّر دلالتها في هذه الحالة، بل تظلّ دالّة على النّسبة الطّلبيّة، غير أنّ مدلولها التّصديقيّ هنا يصبح مجملا ومردّدا بين الطّلب الجدّيّ وبين نفي التّحريم، لأنّ ورود الأمر في إحدى الحالتين المذكورتين يوجب الإجمال من هذه النّاحية.

"ومنها: دلالة الأمر بالفعل المؤقّت بوقت محدّد على وجوب القضاء خارج الوقت على من لم يأت بالواجب في وقته. وتوضيح الحال في ذلك أنّ الأمر بالفعل المؤقّت تارة يكون أمرا واحدا بهذا الفعل المقيّد فلا يقتضي إلّا الإتيان به، فإن لم يأت به حتّى انتهى الوقت فلا موجب من قبله للقضاء، بل يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد، وتارة أخرى يكون الأمر بالفعل المؤقّت أمرين مجتمعين في بيان

290 الإنشاء والخبر ◊ وصيغة الأمر وعبارة آمرك وغيرها – وهنا نصل إلى ما يفيد الأمر بالعناية وبالقرينة الزّائدة – هي ألفاظ إنشائيّة[1066]. وعليه فمعنى الوجوب

واحد، أحدهما: أمر بذات الفعل على الإطلاق، والآخر أمر بإيقاعه في الوقت الخاصّ، فإن فات المكلّف امتثال الأمر الثّاني بقي عليه الأمر الأوّل، ويجب عليه أن يأتي بالفعل حينئذ ولو خرج الوقت، فلا يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد. وظاهر دليل الأمر بالمؤقّت هو وحدة الأمر، فيحتاج إثبات تعدّده على الوجه الثّاني إلى قرينة خاصّة.

"ومنها: دلالة الأمر بالأمر بشيء، على الأمر بذلك الشّيء مباشرة، بمعنى أنّ الآمر إذا أمر زيدا بأن يأمر خالدا بشيء فهل يستفاد الأمر المباشر لخالد من ذلك أو لا؟ فعلى الأوّل، لو أنّ خالدا اطّلع على ذلك قبل أن يأمره زيد، لوجب عليه الإتيان بذلك الشّيء؛ وعلى الثّاني لا يكون ملزما بشيء. ومثاله في الفقه أمر الشّارع لوليّ الصّبيّ بأن يأمر الصّبيّ بالصّلاة. فإن قيل بأنّ الأمر بالأمر بشيء أمر به، كان أمر الشّارع هذا أمرا للصّبي – ولو على نحو الاستحباب – بالصّلاة". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 201 وما بعدها.

انظر أيضا حول المسائل نفسها: أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، م س (المستصفى من علم الأصول)، ج 2، ص 10 وما بعدها؛ أبو الحسن محمّد بن عليّ بن الطّيّب البصري المعتزلي، م س، ج 1، ص 82 وما بعدها؛ أبو عبد الله محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التّيمي الرّازي الملقّب بفخر الدّين الرّازي، م س (المحصول)، ج 2، ص 92 وما بعدها؛ عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 2، ص 219 وما بعدها؛ سراج الدّين محمود بن أبي بكر الأرموي، م س (التّحصيل من المحصول)، ج 1، ص 286 وما بعدها.

[1066] والإنشاء: "ما لا يصحّ أن يقال لقائله إنّه صادق فيه أو كاذب". أبو محمّد عبد الرّحيم بن الحسين الأسنوي، التّمهيد، تحقيق محمّد حسن هيتو، بيروت، مؤسّسة الرّسالة، ط 1، 1400 هـ، ص 443. انظر أيضا: محمّد الشّاوش، أصول تحليل الخطاب في النّظريّة النّحويّة العربيّة. تأسيس "نحو النّصّ"، جامعة منّوبة. كلّيّة الآداب- منّوبة، المؤسّسة العربيّة للتّوزيع، تونس، ط 1، 2001، ج 2، ص 877.

وينقسم الإنشاء إلى طلبيّ وغير طلبيّ:

"فالطّلبي: ما يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطّلب، ويكون بالأمر والنّهي والاستفهام والتّمنّي والنّداء". علي الجارم ومصطفى أمين، م س، ص 167. انظر أيضاً: حفيظة ارسلان شابسوغ، الجملة

الذي رأيناه أدّيَ بالكلام الإنشائيّ. لكن أحيانا يؤدّى معنى الوجوب بكلام خبريّ[1067]. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿**وَالمطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ [البقرة: 228]. هذه الجملة "خبريّة مراد بها الأمر. فالخبر مستعمل في الإنشاء، وهو مجاز: فيجوز جعله مجازا مرسلا مركّبا، باستعمال الخبر في لازم معناه، وهو التّقرّر والحصول. وهو الوجه الذي اختاره التّفتازاني في قوله تعالى ﴿**أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ**﴾ [الزّمر: 19]، بأن يكون الخبر مستعملا في المعنى المركّب الإنشائيّ بعلاقة اللزوم بين الأمر، مثلا كما هنا، وبين الامتثال، حتّى يقدّر المأمور فاعلا فيخبر عنه. ويجوز جعله مجازا تمثيليّا، كما اختاره الزّمخشري في هذه الآية، إذ قال: «فكأنّهنّ امتثلن الأمر بالتّربّص، فهو يخبر عنه موجودا، ونحوه قولهم في الدّعاء: رحمه الله ثقة بالاستجابة». قال التّفتازاني: فهو تشبيه ما هو مطلوب

الخبريّة والجملة الطّلبيّة تركيباً ودلالة، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2004، ص 209 وما بعدها؛ فاضل صالح السّامرّائي، الجملة العربيّة. تأليفها وأقسامها، دار الفكر، عمان/ الأردن، ط 2، 1427 هـ/ 2007 م، ص 174 وما بعدها.

"وغير الطّلبيّ: ما لا يستدعي مطلوبا، وله صيغ، منها التّعجّب، والمدح، والذّم، والقَسَم، وأفعال الرّجاء، وكذلك صيغ العقود". علي الجارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة. البيان والمعاني والبديع، مكتبة الآداب، مصر، ط 1، 1423 هـ/2002 م، ص 167.

[1067] "الخبر: ما يصحّ أن يقال لقائله إنّه صادق فيه أو كاذب، فإن كان الكلام مطابقا للواقع كان قائله صادقا، وإن كان غير مطابق له كان قائله كاذبا". علي الجارم ومصطفى أمين، م س، ص 138. انظر أيضا: أبو محمّد عبد الرّحيم بن الحسين الأسنوي، م س (التّمهيد)، ص 443 وما بعدها: "الخبر هو الكلام الذي يحتمل التّصديق والتّكذيب كقولنا قام زيد ولم يقم بخلاف قولنا زيد أضربه [...] (و) الجمهور على أنّ الخبر إمّا صدق أو كذب. فالصّدق هو المطابق للواقع، والكذب غير المطابق. وجعل الجاحظ بينهما واسطة، فقال: الصّدق هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقا؛ والكذب هو الذي لا يكون مطابقا مع اعتقاد عدم المطابقة. فأمّا الذي ليس معه اعتقاد، فإنّه لا يوصف بصدق ولا كذبٍ، مطابقٍ كان أو غير مطابق".

الوقوع بما هو محقّق الوقوع في الماضي، كما في قول النّاس: رحمه الله، أو في المستقبل، أو الحال، كما في هذه الآية"[1068].

[1068] الشّيخ محمّد الطّاهر ابن عاشور، م س، ج 2، ص 388 وما بعدها.

انظر أيضا من يقول: "ولنا أن نلحظ أنّ الحكم لم يرد بصيغة الأمر ولكن جاء في صيغة الخبر، فقال: ﴿**وَالمطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ**﴾، وحين يريد الحقّ سبحانه وتعالى حكماً لازماً لا يأتي له بصيغة الأمر الإنشائيّ، ولكن يأتي له بصيغة الخبر، هذا آكد وأوثق للأمر. كيف؟ معنى ذلك أنّ الحقّ سبحانه وتعالى حين يأمر فالأمر يصادف من المؤمنين به امتثالاً، ويُطبّق الامتثال في كلّ الجزئيّات حتّى لا تشذّ عنه حالة من الحالات فصار واقعا يُحكى وليس تكليفا يُطلب، وما دام قد أصبح الأمر واقعا يُحكى فكأنّ المسألة أصبحت تاريخا يُروى هو: ﴿**وَالمطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ**﴾. ويجوز أن نأخذ الآية على معنى آخر هو أنّ الله قد قال: ﴿**وَالمطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ**﴾ فيكون كلاماً خبريّاً. وقلنا إنّ الكلام الخبريّ يحتمل الصّدق والكذب، إنّ الله قد قال ذلك فمن أراد أن يصدّق كلام الله فلينفّذ الحكم، ومن أراد أن يبارز الله بالتّكذيب ولا يصدّقه فلا ينفّذ الحكم، ويرى في نفسه آية عدم التّصديق وهي الخسران المبين، أليس ذلك أكثر إلزاما من غيره؟". الشّيخ محمّد متولّي الشّعراوي، تفسير الشّعراوي، أخبار اليوم. قطاع الثقافة، القاهرة، د ت، ص 982 وما بعدها.

انظر أيضا من يعطي مثال قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا**﴾ [آل عمران: 97]، ويقول إنّ الصّورة هي الخبر، أمّا المقصود فالأمر، أي من دخله فأمّنوه. مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 472.

انظر حول المسألة نفسها في القوانين الغربيّة:

جورج كالينوفسكي، مقدّمة للمنطق القانونيّ. عناصر من السّيميائيّة القانونيّة ومنطق الأحكام والمنطق القانونيّ، المكتبة العامّة للقانون وفقه القضاء، باريس، 1965، ص 55.

Georges Kalinowski, *Introduction à la logique juridique. Éléments de sémiotique juridique, logique des normes et logique juridique*, LGDJ, Paris, 1965, p.55.

يقول كالينوفسكي: "في كثير من الأحيان يتكلّم المشرّع كما لو كان يلاحظ [...] (و) الشّكل التّنصيصيّ [...] وغير الآمر ليس [...] عارضا [...] إنّه مظهر لقانون وصل مرحلة معيّنة من تطوّره". النّصّ الأصليّ:

ويمكن أن نضرب مثالا آخر هو من قانون وضعيّ أراد الوجوب لكنّه لم يستعمل صيغة الأمر بل صيغة الخبر: الفصل 23 من مجلّة الأحوال الشّخصيّة. يقول النّصّ: "[...] ويتعاونان (أي الزّوجان) على تسيير شؤون الأسرة [...]". هذا النّصّ لا

"Le législateur parle le plus souvent, comme s'il constatait […] la forme énonciative […] et non prescriptive, n'est pas […] un accident […] c'est la manifestation de l'état d'un droit arrivé à un certain moment de son évolution".

ويحيلنا كالينوفسكي هنا على مؤلّف آخر تحدّث عن هذه المسألة:

جون راي، محاولة حول البنية المنطقيّة للمجلّة المدنيّة الفرنسيّة، مكتبة فيليكس ألكان، باريس، 1926، ص 45.

Jean Ray, *Essai sur la structure logique du code civil français*, lib. Felix Alcan, Paris, 1926, p. 45.

وحين نرجع إلى كتاب "جون راي" نجده (في الصّفحة 47) يعطي أمثلة منها الفصل 146 من المجلّة المدنيّة الفرنسيّة القائل: "لا يوجد زواج، إذا لم يوجد رضا".

"Il n'y a pas de mariage lorsqu'il n'y a point de consentement".

ودائما حول المسألة نفسها في القوانين الغربيّة انظر:

فيرونيك شامبايل-ديبلات، منهجيّات القانون وعلوم القانون، دالوز، باريس، 2014، ص 265 وما بعدها.

Véronique Champeil-Desplats, *Méthodologies du droit et des sciences du droit*, Dalloz, Paris, 2014, p. 265 s.

زيغموند زيانبنسكي، المنطق العمليّ مع ملحق: منطق الأحكام لـ: زديسلاو ويامبا، سبرينغر، بولونيا، 1976، ص 136 وما بعدها.

Zygmunt Ziembinsk, *Practical Logic with the Appendix on Deontic Logic by Zdzilaw Ziemba*, Springer, Poland, 1976, p. 136 ff.

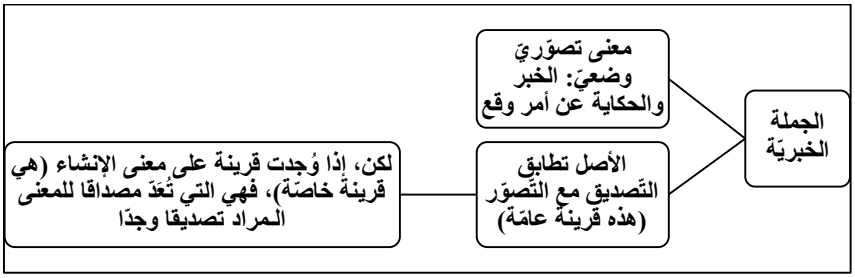
ديك و ب رويتر، مؤسّسة الوقائع القانونيّة. السّلطات القانونيّة ومفعولها، سبرينغر، هولاندا، 1993، ص 5 وما بعدها.

Dick W. P. Ruiter, *Institutional Legal Facts. Legal Powers and their Effects*, Springer, Netherlands, 1993, p. 5 ff.

يريد أن يخبرنا عن واقع مفاده أنّ الأزواج يتعاونون على تسيير شؤون الأسرة، بل إنّ النّصّ يريد أمر الأزواج بذلك وإيجابه عليهم.

وهكذا فالمعنى التّصوّريّ للجملة الواردة في الآية 228 من سورة البقرة أو في الفصل 23 هو الخبر. لكنّ المعنى التّصديقيّ الجدّيّ ليس الخبر، بل الإنشاء، وتحديدا الإيجاب(1069).

(1069)



و"في تفسير دلالتها على الطّلب، مع أنّها جملة خبريّة مدلولها التّصوّريّ يشتمل على صدور المادّة من الفاعل ومدلولها التّصديقيّ قصد الحكاية، فما هي العناية التي تعمل لإفادة الطّلب بها؟ وفي تصوير هذه العناية وجوه:

الأوّل: أن يحافظ على المدلول التّصوّريّ والتّصديقيّ معا، فتكون الجملة إخبارا عن وقوع الفعل من الشّخص، غير أنّه يقيّد الشّخص الذي يقصد الحكاية عنه ممّن كان يطبّق عمله على الموازين الشّرعيّة، وهذا التّقييد قرينته نفس كون المولى في مقام التّشريع لا نقل أنباء خارجيّة.

"الثّاني: أن يحافظ على المدلول التّصوّريّ، وعلى إفادة قصد الحكاية، ولكن يقال: إنّ المقصود حكايته ليس نفس النّسبة الصّدوريّة المدلولة تصوّرا، بل أمر ملزوم لها وهو الطّلب من المولى فتكون من قبيل الإخبار عن كرم زيد بجملة زيد كثير الرّماد على نحو الكناية.

"الثّالث: أن يفرض استعمال الجملة الخبريّة في غير مدلولها التّصوّريّ الوضعيّ مجازا، وذلك بأن تستعمل كلمة أعاد أو يعيد (مثلا يُسأل الرّسول ﷺ عمّن أكل أثناء الصّلاة، فيقول: يعيد) في نفس مدلول أعد، أي النّسبة الإرساليّة.

"ولا شكّ في أنّ الأقرب من هذه الوجوه هو الأوّل لعدم اشتماله على أيّ عناية سوى التّقييد الذي تتكفّل به القرينة المتّصلة الحاليّة.

كلّ ما سبق يهمّ الأمر أو طلب الفعل. وكثير ممّا قيل في هذا الإطار يصحّ فيما يخصّ إطارا آخر هو النّهي أو طلب عدم الفعل[1070].

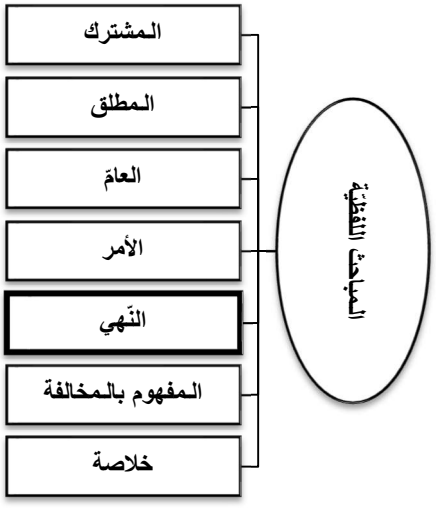
"الثّانية: في دلالتها على الوجوب.

"أمّا بناءً على الوجه الأوّل في إعمال العناية، فدلالتها على الوجوب واضحة لأنّ افتراض الاستحباب يستوجب تقييدا زائدا في الشّخص الذي يكون الإخبار بلحاظه، إذ لا يكفي في صدق الإخبار فرضه ممّن يطبّق عمله على الموازين الشّرعيّة، بل لا بدّ من فرض أنّه يطبّقه على أفضل تلك الموازين.

"وأمّا بناءً على الوجه الثّاني فتدلّ الجملة على الوجوب أيضا، لأنّ الملازمة بين الطّلب والنّسبة الصّدوريّة المصحّحة للإخبار عن الملزوم ببيان اللازم إنّما هي في الطّلب الوجوبيّ، وأمّا الطّلب الاستحبابيّ فلا ملازمة بينه وبين النّسبة الصّدوريّة، أو هناك ملازمة بدرجة أضعف.

"وأمّا بناءً على الالتزام بالتّجوّز في مقام استعمال الجملة الخبريّة، كما هو مقتضى الوجه الأخير، فيشكل دلالتها على الوجوب، إذ كما يمكن أن تكون مستعملة في النّسبة الإرساليّة النّاشئة من داع لزوميّ، كذلك يمكن أن تكون مستعملة في النّسبة الإرساليّة النّاشئة من داعٍ غير لزوميّ". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 2، الحلقة الثّالثة، ص 75 وما بعدها.

(1070)



الفقرة الخامسة: النّهي

291 **تعريف مادّة النّهي وصيغته** ◊ على غرار الأمر، للنّهي مادّة وصيغة. فأمّا مادّته، فكلمة "نهي" نفسها ومشتقّاتها[1071]. وأمّا صيغته، فالمضارع مع «لا» النّاهية (لا تفعلْ)[1072].

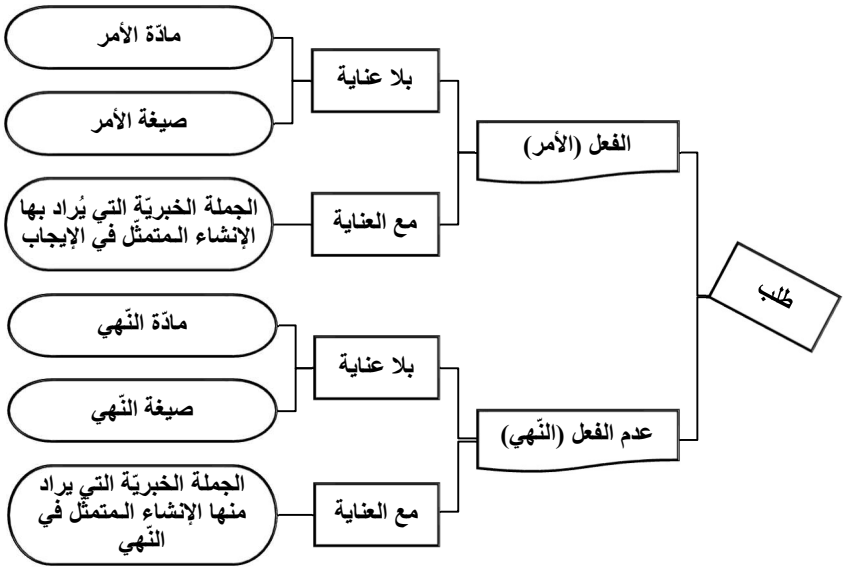
292 **مدلول مادّة النّهي وصيغته** ◊ ولقد قيل إنّ مادّة النّهي تدلّ بحسب وضعها في اللغة على التّحريم[1073]. هذا هو معناها التّصوّريّ. والأصل كما تقدّم أن يتطابق

[1071] انظر: السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 1، ص 288.

[1072] علي الجارم ومصطفى أمين، م س، ص 183؛ السّيّد أحمد الهاشمي، م س، ص 92.

وينبغي أن نضيف ما سيأتي لاحقا من أنّ الجملة الخبريّة قد يراد منها النّهي (انظر الفقرة 295).

وهذه النّقطة، إذا جمعناها بما جاء في المتن، ثمّ إذا أضفنا إليها ما جاء في عنوان الأمر، أعطى ذلك الرّسم التّالي:



[1073] انظر مثلا: شهاب الدّين القرافي، م س (شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول من الأصول)، ص 134.

هذا المعنى مع المعنى التّصديقيّ الجدّيّ. فإذا وُجدت قرينة، كان المراد التّصديقيّ الجدّيّ للمتكلّم مخالفا للأصل، أي كان موافقا للقرينة. بعبارة أخرى: المعنى الظّاهر

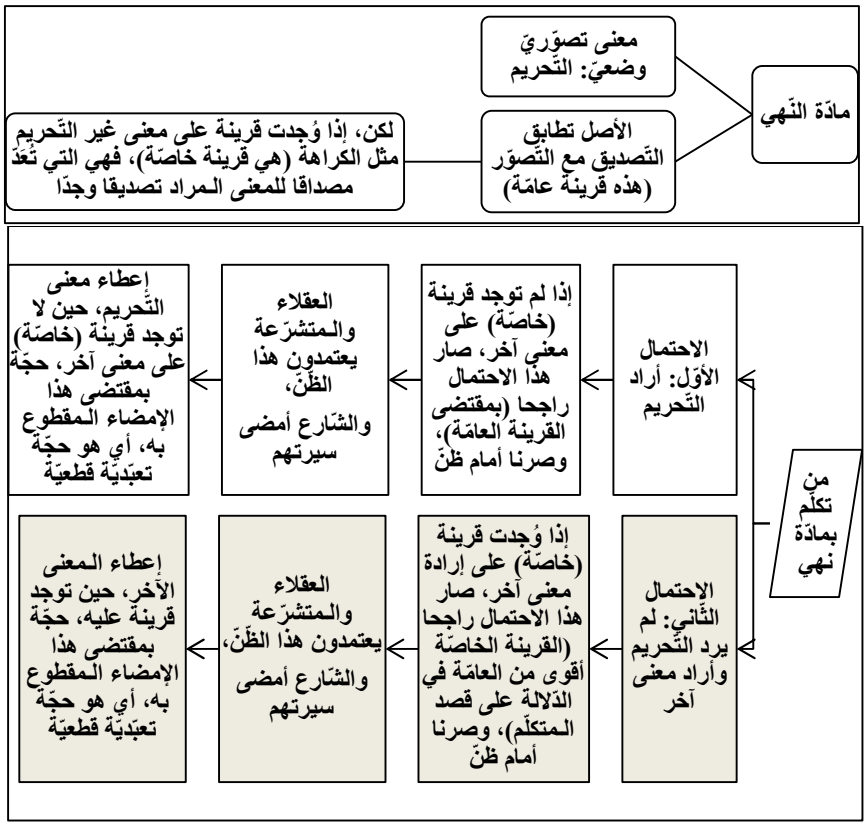
لمادّة النّهي هو التّحريم، وتعطى هذا المعنى إلّا إذا وُجدت قرينة على أنّ المتكلّم أراد معنى آخر كالكراهة مثلا.

وما جاء منذ قليل يمثّل سيرة للعقلاء وللمتشرّعة. ويمكن القطع بإمضاء الشّارع لهاتين السّيرتين بناءً على الحجّة نفسها التي تقدّمت في العناوين السّابقة[1074].

زيادة على مادّة النّهي، ثمّ عبارات أخرى تدلّ على الزّجر عن الفعل والرّدع عنه[1075] كلفظ التّحريم[1076] ومشتقّاته وما يرادفه، أو نفي الإباحة[1077]، إلخ.

نأتي الآن إلى صيغة النّهي، ولقد قيل إنّها تفيد بحسب وضعها في اللغة التّحريم[1078]. فإذا وجدت قرينة على أنّ المتكلّم أراد معنى غير التّحريم (كالكراهة

[1074] انظر الفقرة 260 والفقرة 263 والفقرة 283.



(1075) الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 1، ص 89.

(1076) وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 233.

(1077) وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 233. ويضيف وهبة الزّحيلي: الأمر الدّال على التّرك (اترك – اجتنب – ابتعد –كفّ – إلخ). لكنّ الشّيخ محمّد رضا المظفّر (م س: أصول الفقه، ج 1، ص 89 وما بعدها) يقول إنّ اترك ونحوها من صيغ الأمر وإنّ لا تترك ونحوها هي التي من صيغ النّهي.

انظر فيما يخصّ هذه المسألة ما جاء عند خالد ميلاد (م س، ص 138 وما بعدها) حول الاسترسال الدّلاليّ بين الأمر والنّهي: "قد يختلط معنى الأمر بمعنى النّهي بسبب تعجيم البنية التّصريفيّة للأمر بما يفيد النّهي وذلك نحو قولك: اترك ذاك. فالبنية التّصريفيّة تدلّ على الأمر، والمادّة المعجميّة تدلّ على النّهي [...] (و) المبرّد يعتبر أنّ لفظ «افعل» لا يكون إلّا أمرا مهما كانت مادّته المعجميّة، وأنّ لفظ «لا تفعل» لفظ موضوع للنّهي. فلا يمكن أن يكون معنى «افعل» نهيا إلّا عن طريق الاقتضاء. وقد ردّ السّيرافي على المبرّد معلّلا رأي سيبويه بكون «تجنّب» و«احذر» و«ابعد» ألفاظا من الأمر ولكن جرى كلام الجمهور على أن يُقال نهي وإن كان بلفظ الأمر".

(1078) انظر مثلا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 234؛ السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 1، ص 392.

مثلا)، أعطيت الصّيغة هذا المعنى[1079]. وإذا لم توجد القرينة، أعطيت معناها الوضعيّ[1080]. هذه هي سيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة. ويمكن القطع بإمضاء الشّارع لهما بناءً على الحجّة نفسها التي تقدّمت في العناوين السّابقة[1081].

وفي تحليل آخر، يؤدّي في نهاية المطاف إلى النّتيجة نفسها، يمكن القول: إنّ المعنى التّصوّريّ الوضعيّ لصيغة النّهي هو النّسبة الإمساكيّة والزّجريّة (أي الرّبط بين

[1079] قيل إنّ صيغة النّهي وهي "لا تفعل" تستعمل لمعان كثيرة (الأوّل حقيقيّ والبقيّة مجازيّة):

الأوّل: التّحريم كقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ**﴾ [الأنعام: 151].

الثّاني: الكراهة كقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ**﴾ [البقرة: 237].

الثّالث: الإرشاد كقوله تعالى: ﴿**لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ**﴾ [المائدة: 101].

الرّابع: الدّعاء كقوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا**﴾ [آل عمران: 8].

الخامس: التّقليل والاحتقار كقوله تعالى: ﴿**لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ**﴾ [الحجر: 88]، فهو قليل وحقير، بخلاف ما عند الله.

السّادس: بيان العاقبة: ﴿**وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**﴾ [آل عمران: 169]. فعاقبة الجهاد هي السّعادة في الآخرة.

السّابع: التّسكين والتّصبّر كقوله تعالى: ﴿**لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى**﴾ [طه: 46].

الثّامن: الشّفقة كقوله ﷺ: "لا تتّخذوا الدّواب كراسي" (الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 1، 1419 هـ/ 1998، ج 24، ص 407.

التّاسع: اليأس كقوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ**﴾ [التّحريم: 7].

العاشر: الالتماس كقولك لمن هو في مرتبتك: "لا تضرب فلانا".

الحادي عشر: التّهديد كقول السّيّد لعبده الذي أمره بشيء فلم يفعله: "لا تفعل اليوم شيئاً". عبد الكريم بن عليّ بن محمّد النّملة، المهذّب في علم أصول الفقه المقارن. تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظريّة تطبيقيّة، مكتبة الرّشد، الرّياض، ط 1، 1420 هـ. 1999 م، ج 3، ص 1432. انظر أيضا وعلى سبيل المثال: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 233 وما بعدها.

[1080] طرح السّؤال: "النّهي طلب الكفّ أم طلب التّرك؟ ذكر الأصوليّون أنّ مفاد النّهي يمكن أن يكون أحد معنيين:

"الأوّل: طلب الكفّ عن الفعل، أي أنّ الطّلب يتعلّق بأمر وجوديّ، فالكفّ هنا بمعنى أنّ النّفس تميل إلى فعل ما ولكنّ الإنسان يكفّ نفسه عن الإتيان به [...]

"الثّاني: طلب التّرك، أي أنّ الطّلب هنا يتعلّق بأمر عدميّ .فإذا أخذنا أيَّ فعل من الأفعال، فإنّنا نجده «حادثاً» أي لم يكن موجوداً من قبل وكان «عدماً»، ثمّ حدث بعد ذلك، فقبل شرب الماء – مثلاً – كان الشّرب عدماً وإنّما حدث بعد أن أقدم الشّارب على شرب الماء، وهكذا في كلّ الأفعال الأخرى، فأفعال الإنسان إذن مسبوقة «بالتّرك» لعدم وجودها في الأصل وإنّما هي حادثة بعد ذلك، والنّهي على هذا المعنى، أي معنى «طلب التّرك» هو طلب أن تبقى الأفعال المنهيّ عنها عدماً وأن لا يقدم الإنسان على الإتيان بها وإحداثها، فهو طلب لاستمرار عدمها الذي هو عدم أزليّ بطبيعة الحال [...]

"(والصّحيح) أنّ مفاد الأمر ودلالته التّصوّريّة هو الإرسال والبعث والطّلب، ومفاد النّهي ودلالته التّصوّريّة هو الزّجر والإمساك وعدم البعث وعدم الطّلب، ومن هنا يتّضح أنّ هناك لازماً عقليّاً لقولنا: «الأمر طلب الفعل» و «النّهي زجر عن الفعل»، فالمولى إذا طلب من العبد أن يفعل فعلاً فاللازم العقليّ لذلك هو «نهي العبد عن ترك ذلك الفعل»، وإذا زجره عن فعل فلازمه العقليّ هو «الطّلب من العبد أن يترك ذلك الفعل» .وهو مختار السّيّد [...] (محمّد باقر الصّدر)، فالطّلب ليس هو مفاد «النّهي» لا من حيث المادّة ولا من حيث الصّيغة حتّى وإن أضيف هذا «الطّلب» إلى «التّرك» أو «الكفّ»، وإنّ ما ذكر في كلمات الأصوليّين من أنّ معنى ومفاد النّهي هو «طلب التّرك» أو «طلب الكفّ» ليس صحيحاً؛ لأنّه تفسير للنّهي باللازم العقليّ له، وهو بحث خارج عن قصدنا لأنّ بحثنا هو في المدلول التّصوّريّ للنّهي ومفاده الذي هو نفس «الزّجر» و«الإمساك» وعدم الطّلب لا الطّلب للتّرك أو الكفّ". السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 1، ص 389 وما بعدها.

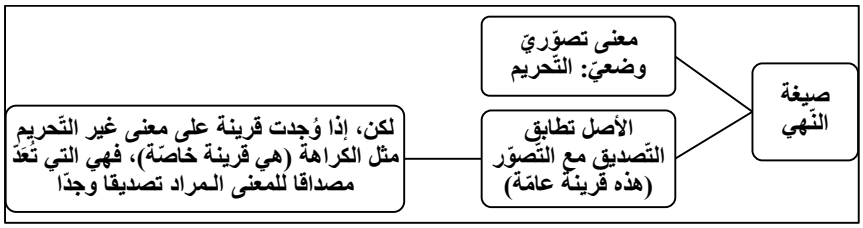
(1081) انظر الفقرة 260 والفقرة 263 والفقرة 283.

الممسوك والممسوك عنه، وبين المزجور والمزجور عنه). أمّا معناها التّصديقيّ الجدّيّ فيختلف باختلاف السّياق لا بالوضع. وهذا المعنى يمكن أن يكون طلب التّرك أو الدّعاء (إلخ). والظّاهر من الصّيغة هو أنّ معناها التّصديقيّ الجدّيّ هو طلب التّرك لأنّه الأقرب إلى المعنى التّصوّريّ من غيره من المعاني الأخرى. وطلب التّرك قد يكون لزوميّا (التّحريم) وقد يكون غير لزوميّ (الكراهة). والمتبادر من الصّيغة أنّها لطلب

التّرك اللزوميّ، والتّبادر علامة على الحقيقة. بتعبير واحد: صيغة النّهي موضوعة لطلب التّرك اللزوميّ، أي للتّحريم(1082).

ويمكن، فيما يخصّ دلالة صيغة النّهي على التّحريم، أن نؤسّس هذه الدّلالة على الإطلاق وقرينة الحكمة، فنقول: إنّ صيغة النّهي تدلّ على الإمساك بنحو المعنى الحرفيّ. ولَمّا كان الإمساك مساوقا لسدّ تمام أبواب الوجود للتّحرّك والاندفاع، فمقتضى أصالة التّطابق بين المدلول التّصوّريّ والمدلول التّصديقيّ أنّ الإمساك والحكم المبْرَز بالصّيغة سِنخ حكم يشتمل على سدّ تمام أبواب الوجود، وهذا يعني عدم التّرخيص في المخالفة. وهكذا فالصّيغة مطلقة، أي هي تسدّ أبواب وجود

(1082)



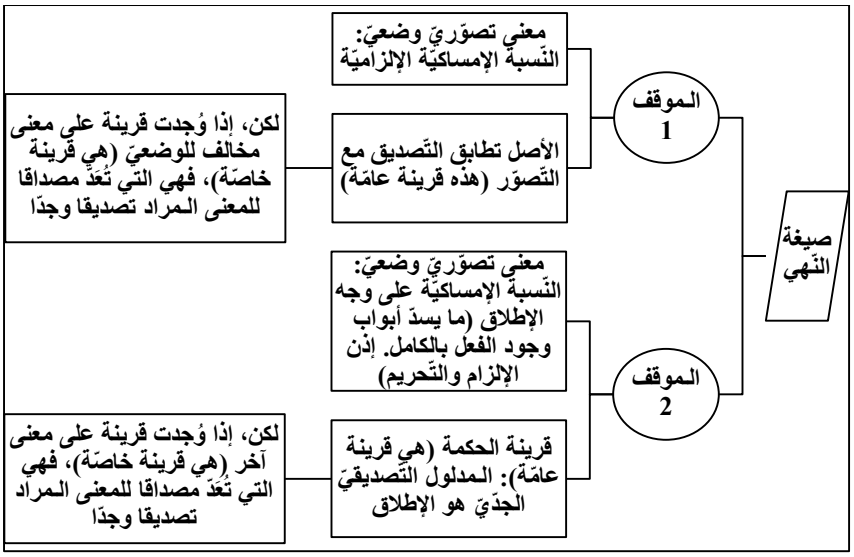
وعلى غرار ما قيل في صيغة الأمر، يمكن القول إنّه قد ذكرت لصيغة النّهي عدّة معان كطلب التّرك والكراهة والدّعاء وغير ذلك، وإنّ هذا خلط بين المدلول التّصوّريّ للصّيغة والمدلول التّصديقيّ الجدّيّ لها باعتبارها جملة تامّة.

الفعل بالكامل. والقرينة الحاليّة العامّة أنّ ما لا يقوله المتكلّم لا يريده. وما لم يقله هو فتح باب الفعل، أي القول بالكراهة[1083].

293 النّهي الإرشاديّ ◊ وقد يُستعمل النّهي لا للزّجر والإمساك بل للإرشاد، أي قد يكون النّهي لا مولويّا بل إرشاديّا[1084].

294 تكرار وفوريّة ◊ ثمّ إنّ صيغة النّهي تقتضي "طلب الكفّ دائماً وفوراً، لأنّه لا يتحقّق المطلوب وهو الكفّ إلّا إذا كان دائماً، بمعنى أنّه كلّما دعت المكلّفَ نفسُه

(1083)



(1084) "المرشَد إليه بالنّهي الإرشاديّ:

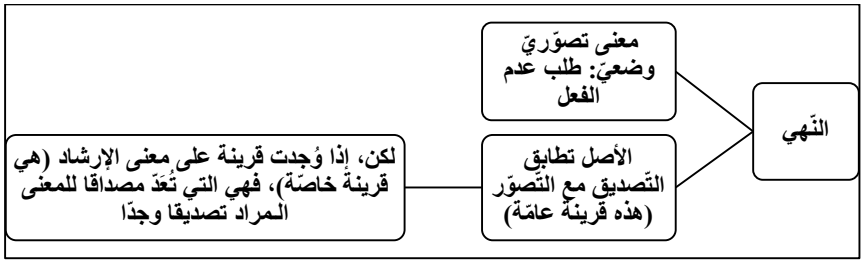
"تارة يكون حكما شرعيّا وضعيّا كالمانعيّة في (لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه)، فلو فرضنا أنّ إنسانا صلّى في ما لا يؤكل لحمه، فلا يكون حينئذ قد ارتكب حراما، بل غاية ما يُقال إنّ صلاته باطلة. فالنّهي في المثال المتقدّم إرشاد إلى عدم صحّة الصّلاة فيما لا يؤكل لحمه.

"وأخرى يكون المرشد إليه [...] نفي حكم شرعيّ، من قبيل: (لا تعمل بخبر الواحد)، فإنّه يرشد إلى عدم الحكم بحجّيّة خبر الواحد.

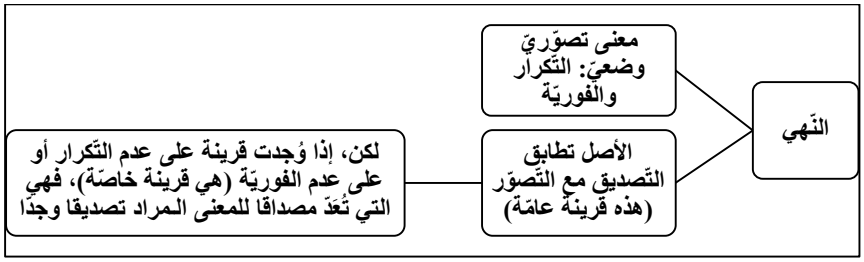
إلى فعل المنهيّ عنه كفّها، فالتّكرير ضروريّ لتحقّق الامتثال في النّهي، وكذلك المبادرة لأنّ النّهي عن الفعل إنّما هو تحريمه لتلافي ما فيه من مضارّ، وهذا واجب في الحال، لأنّ من نُهي عن شيء إذا فعله ولو مرّة في أيّ وقت لا يتحقّق أنّه امتثل، فتكرير الكفّ وكونه على الفور من مقتضيات النّهي، فصيغة النّهي المطلق تقتضي الفور والتّكرير، وصيغة الأمر المطلق لا تقتضي فوراً ولا تكريراً"[1085].

295 الإنشاء والخبر ◊ وصيغة النّهي وعبارة نهيتك وغيرها هي ألفاظ إنشائيّة. وعليه فمعنى الوجوب الذي رأيناه أُدِّي بالكلام الإنشائيّ. لكن أحيانا يؤدّى معنى النّهي بكلام خبريّ. والمثال الذي يُعطى قوله تعالى: ﴿**فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ**﴾ [البقرة: 197]. فهنا "لا يتعقّل [...] أن تكون الآية متصدّية للإخبار

"وثالثة يكون المرشد إليه من قبيل النّواهي التي تصدر من الأطبّاء لإرشاد المريض إلى الأضرار النّاتجة من استعمال بعض الأطعمة". السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الثّالث من القسم الأوّل، ص 205 وما بعدها.



[1085] عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 196.



انظر الرّأي المخالف: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 181.

عن انتفاء وقوع الرّفث (والفسوق والجدال) في الخارج"[1086]. بعبارة أخرى: يُعدّ المعقول هنا قرينة على أنّ المراد ليس الإخبار بل الإنشاء، وتحديدا التّحريم[1087].

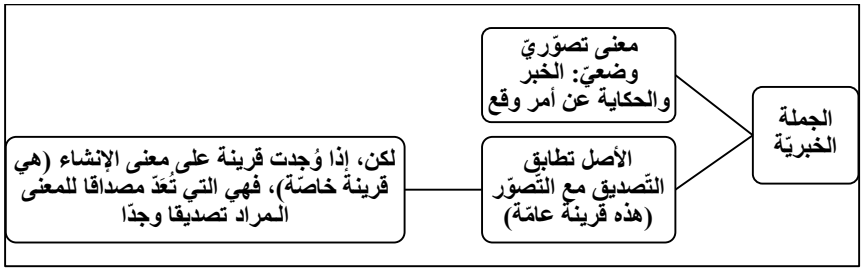
وكما يُرى – وهذا لاحظناه سابقا – فإنّ أغلب ما قيل في الأمر قيل في النّهي. وممّا قيل ارتباط معنى النّهي ومِن قبله الأمر بالإطلاق وبقرينة الحكمة. والارتباط

(1086) محمّد صنقور، المعجم الأصوليّ (م س)، تحت عبارة: "قاعدة لا ضرر ولا ضرار".

(1087) أمثلة أخرى:

قوله صلّى الله عليه وسلّم: لا ضرر ولا ضرار، أو قوله: لا وصيّة لوارث.

قوله تعالى: ﴿**لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ [الواقعة: 79]، فهو "وإن كان خبرا في الصّورة، إلّا أنّه نهي في المعنى". مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 469.

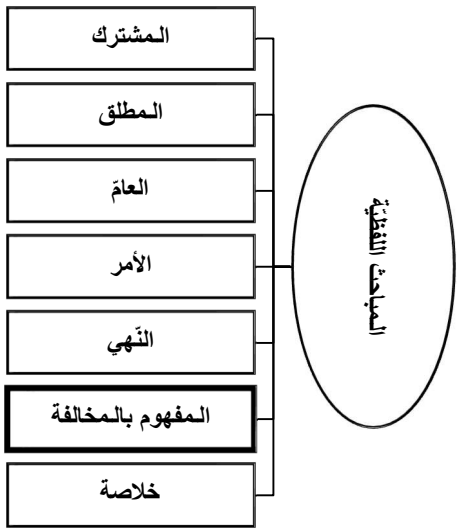


نفسه نجده في خصوص ما تتناوله كتب الأصول من مسائل لغويّة مشتركة تحت عنوان المفهوم بالمخالفة[1088].

الفقرة السّادسة: المفهوم بالمخالفة

296 قياس الأولى (المفهوم بالموافقة)، وقياس المثل، وقياس العكس (المفهوم بالمخالفة) ◊ لنفرض نصّا ينظّم النّقل الحديديّ يقول: "حمل الكلاب في القاطرات

(1088)



ممنوع"[1089]. إذن لدينا صورة منطوق بها (حمل الكلاب في القاطرات)، ولدينا حكمها (المنع). علّة هذا الحكم أنّ الكلاب تقلق راحة المسافرين.

سكت النّصّ عن الصّور الآتية: شخصٌ يحمل دُبّاً، شخصٌ يحمل حقيبة كبيرة جدّا، شخصٌ يحمل حقيبة عاديّة.

■ إذا أخذنا الصّورة الأولى، وجدناها أوْلى بالحكم من الصّورة المنطوق بها. فالدّبّ يقلق راحة المسافرين أكثر من الكلب. إذن نعطي صورة الدّبّ الحكم نفسه (المنع)، لأنّها أوْلى به. يسمّى ما قمنا به قياس أوْلى (raisonnement *a fortiori*). وما فهمناه (منع حمل الدّببة) ليس منطوقا به، بل هو مفهوم من المنطوق به، لذلك

[1089] انظر هذا المثال (وعموما حول المفهوم بالمخالفة في كتابات الأصوليّين وفي الكتابات حول القانون الفرنسيّ):

عبد المجيد الزّرّوقي، «التّفكير العكسيّ. دراسة في المنهجيّة القانونيّة المقارنة»، مجلّة القانون الدّوليّ والقانون المقارن، السّنة 2012، العدد 4، ص 609 وما بعدها.

Abdelmagid Zarrouki, « Le raisonnement *a contrario*. Etude de méthodologie juridique comparée », *Revue de droit international et de droit comparée*, 2012-4, n° 609 s.

يسمّى مفهوما[1090]. ثمّ لأنّ الحكم موافق للمنطوق به، يُسمّى مفهوم موافقة[1091].

■ وإذا أخذنا الصّورة الثّانية، وجدناها مثل الصّورة المنطوق بها. فالحقيبة الكبيرة جدّا تقلق راحة المسافرين مثل الكلب. إذن نعطي صورة الحقيبة الكبيرة جدّا الحكم نفسه (المنع). يسمّى ما قمنا به قياس مثل (raisonnement par analogie, *a pari, a simili*).

■ وإذا أخذنا الصّورة الثّالثة، وجدناها لا أكبر ولا مثل الصّورة المنطوق بها. إذن نعطي الحقيبة العاديّة عكس حكم المنع، أي حكم الإباحة. يسمّى ما قمنا به قياس عكس (raisonnement *a contrario*). وما فهمناه (إباحة حمل الحقائب

[1090] يختلف الاصطلاح في إطلاق كلمة المفهوم. "فاللغويّون يطلقون كلمة (المفهوم) عل ما يُفهَم من الكلام. فإن قال اللغويّ: هذا هو المفهوم، فإنّه يقصد هذا هو المعنى الذي نفهمه من الكلام. فإذا أضيف إلى اللفظ، كان معناه: ما يُفهَم من اللفظ. وإن أضيف إلى الجملة، كان معناه: ما يُفهَم من الجملة. وسواء كان الكلام يدلّ عليه بالدّلالة المطابقيّة أم بالدّلالة الالتزاميّة. فكلّ معنى يدلّ عليه اللفظ أو يُفهَم منه يسمّى مفهوما.

"أمّا المناطقة، فيطلقونه على مقابل المصداق، ويعرّفونه بأنّه: نفس المعنى بما هو، أي: نفس الصّورة الذّهنيّة المنتزعة من حقائق الأشياء، سواء أكانت متحقّقة في الخارج أم موجودة في الذّهن.

"بينما نرى علماء الأصول يطلقونه على ما يقابل المنطوق. فهو عندهم أخصّ من المعنى الأوّل والثّاني". السّيّد كمال الحيدري، شرح الحلقة الثّالثة. الدّليل الشّرعيّ للسّيّد محمّد باقر الصّدر، بقلم الشّيخ حيدر اليعقوبي، الجزء الرّابع من القسم الأوّل، ص 8.

[1091] انظر: دينيس فارنون، م س، ص 38، وذلك بقصد تقريب مفهوم الموافقة ممّا يسمّى في المنطق "الوصل بـ«أو» التّضمينيّ" (disjonction inclusive)، والذي يعبّر عنه بـ: (أ) و/أو (ب): إذا كان "جورج" يحبّ الشّقراوات أو ذوات العيون الزّرقاء، فمن باب أولى أن يحبّ الشّقراوات ذوات العيون الزّرقاء.

العاديّة) ليس منطوقا به، بل هو مفهوم من المنطوق به، لذلك يسمّى مفهوما. ثمّ لأنّ الحكم مخالف للمنطوق به، يُسمّى مفهوم مخالفة[1092].

ويمكن أن نقول ما سبق بطريقة أخرى:

● في مفهوم الموافقة أو قياس الأولى، لدينا ما يلي:

(أ) هو (ب)؛

فيما يتعلّق بما هو محلّ المشكل (فيما يتعلّق بـ: ب)، "لا (أ)" هو أكثر من (أ)؛

إذن من باب أولى أنّ "لا (أ)" هو (ب).

(الكلب يقلق الرّاحة؛ وفيما يخصّ القلق، الدّبّ أكثر من الكلب؛ إذن الدّبّ يقلق الرّاحة).

بتفصيل أكبر يُدخل الحكم في الكلام:

(أ) هو (ج)، لأنّ (أ) هو (ب)؛ إذن "لا (أ)" هو (ج)، لأنّ "لا (أ)" هو (ب).

(الكلب ممنوع، لأنّه يُقلق؛ إذن الدّبّ ممنوع، لأنّ الدّبّ يقلق).

● في قياس المثل، لدينا ما يلي:

(أ) هو (ب)؛

فيما يتعلّق بما هو محلّ المشكل (فيما يتعلّق بـ: ب)، "لا (أ)" هو مثل (أ)؛

إذن "لا (أ)" هو (ب).

(الكلب يقلق الرّاحة؛ وفيما يخصّ القلق، الحقيبة الكبيرة جدّا هي مثل الكلب؛ إذن الحقيبة الكبيرة جدّا تقلق الرّاحة).

بتفصيل أكبر يُدخل الحكم في الكلام:

(أ) هو (ج)، لأنّ (أ) هو (ب)؛ إذن "لا (أ)" هو (ج)، لأنّ "لا (أ)" هو (ب).

(الكلب ممنوع، لأنّه يُقلق؛ إذن الحقيبة الكبيرة ممنوعة، لأنّها تقلق).

● في المفهوم بالمخالفة أو في قياس العكس، لدينا ما يلي:

(1092) إذن في قياس الأولى تحقّق العلّة في الصّورة غير المنصوص عليها أقوى من تحقّقها في الصّورة المنصوص عليها. وفي قياس المثل تحقّق العلّة في الصّورة غير المنصوص عليها هو بالقدر نفسه الذي تحقّقت به في الصّورة غير المنصوص عليها. أمّا في قياس العكس، فلا يوجد ممّا سبق شيء. انظر: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 247.

(أ) هو (ب)؛

فيما يتعلّق بما هو محلّ المشكل (فيما يتعلّق بـ: ب)، "لا (أ)" ليس أكثر ولا هو مثل (أ)؛

إذن "لا (أ)" ليس (ب).

(الكلب يقلق الرّاحة؛ وفيما يخصّ القلق، الحقيبة العاديّة ليست لا أكثر من الكلب ولا هي مثله؛ إذن الحقيبة العاديّة لا تقلق الرّاحة).

بتفصيل أكبر يُدخل الحكم في الكلام:

(أ) هو (ج)، لأنّ (أ) هو (ب)؛ إذن "لا (أ)" ليس (ج)، لأنّ "لا (أ)" ليس (ب).

(الكلب ممنوع، لأنّه يُقلق؛ إذن الحقيبة العاديّة ليست ممنوعة، لأنّها لا تقلق)[1093].

وينبغي القول إنّ كلّ ما سبق صحيح إلّا إذا وجدت قرينة (خاصّة) تحوي حكم المسكوت عنه[1094].

كما ينبغي القول إنّا سنعود لاحقا إلى قياس المثل[1095]. أمّا قياس الأولى، فينبغي من الآن أن نقول إنّه يتكوّن من قسمين:

القسم الأوّل: من أمكنه الأكثر أمكنه الأقلّ.

Raisonnement *ad maiori ad minus: Qui potest plus potest minus* = Qui peut le plus peut le moins.

مثاله قوله تعالى: ﴿**وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ**﴾ [آل عمران: 75]، فمن يُؤتمن على القنطار ويؤدّه، يؤتمن على ما دون القنطار ويؤدّه أيضا[1096].

القسم الثّاني: من لا يمكنه الأقلّ لا يمكنه الأكثر.

Raisonnement *a minori ad maius:* Qui ne peut le moins ne peut le plus.

(1093) انظر: عبد المجيد الزّرّوقي، م س (التّفكير العكسيّ. دراسة في المنهجيّة القانونيّة المقارنة)، الفقرة 47.

ويمكن أن نزيد على ما جاء في المتن المثال التّالي: نصّ يمنع على العاملين في السّكك الحديديّة النّوم في محطّات القطارات. هذا المنع لا يهمّ المسافرين (إذن يباح لهم أن يناموا إلّا إذا وجد نصّ آخر يمنع عليهم ذلك) وذلك تطبيقا لقاعدة التّأويل العكسيّ (rule e contrario) أو للحجّة العكسيّة (argument e contrario). انظر المثال عند:

جاب س هاج، التّفكير مع القواعد. بحث في التّفكير القانونيّ والمنطق الذي ينطوي عليه، سبرينغر، هولاندا، 1997، ص 122.

Jaap C. Hage, *Reasoning with Rules, An Essay on Legal Reasoning and Its Underlying Logic*, Springer, Netherlands, 1997, p. 122.

(1094) لنفرض أنّ لدينا أربعة أنواع من الحيوانات (أ) و(ب) و(ج) و(د).

ولنفرض أنّ (أ) حيوان مضرّ بزرع الفلّاحين، و(ب) أقلّ منه، و(ج) مساو في الإضرار لـ: (ب)، و(د) غير مضرّ بالزّرع.

جاء نصّ وقال: صيد (ب) مباح من قبل الفلّاحين أصحاب المزارع (والعلّة إنقاص أسباب الإضرار بزرعهم) وسكت عن (أ) و(ج) و(د).

أوّلا: نقول إنّ من باب أولى أن يكون صيد (أ) مباحا.

لكن إذا كان ثمّ نصّ آخر يقول بمنع صيد الحيوانات المهدّدة بالانقراض، ويذكر منها (أ)، فهنا نحن أمام قرينة خاصّة تمنع من الأخذ بقياس الأولى الوارد أعلاه.

ثانيا: نقول بقياس (ج) على (ب)، ونبيح صيده.

لكن إذا كان ثمّ نصّ آخر يقول بمنع صيد الحيوانات المهدّدة بالانقراض، ويذكر منها (ج)، فهنا نحن أمام قرينة خاصّة تمنع من الأخذ بقياس المثل الوارد أعلاه.

ثالثا: نقول عن (د) إنّ حكمه عكس حكم (ب). وعكس الإباحة هو المنع.

لكن إذا كان ثمّ نصّ آخر يقول بإباحة صيد الحيوانات المؤثّرة على التّوازن البيئيّ، ويذكر منها (د)، فهنا نحن أمام قرينة خاصّة تمنع من الأخذ بقياس العكس الوارد أعلاه.

(1095) انظر الفقرة 318 وما بعدها.

(1096) في القانون الفرنسيّ ضُرب المثال: من له أهليّة أن يكون صاحب حقّ ملكيّة، له أهليّة أن يكون صاحب حقّ من الحقوق العينيّة التي تقلّ أهمّيّة عن حقّ الملكيّة: حقّ الاستعمال، حقّ الاستغلال، حقّ الارتفاق، إلخ.

انظر: فيرونيك شامبايل–ديبلات، منهجيّات القانون وعلوم القانون، دالوز، باريس، 2014، ص 363.
Véronique Champeil-Desplats, *Méthodologies du droit et des sciences du droit*, Dalloz, Paris, 2014, p. 363.

وفي إطار قانون غربيّ آخر قيل إنّ الارتكاز هنا يكون على قاعدة إيجابيّة (إباحة): إذا أبيح الكثير، أبيح القليل. مثال ذلك: إذا أبيح القتلُ في حالة الدّفاع الشّرعيّ، فإنّ الجرح مباح أيضا في الحالة نفسها. جرزي ستلماخ وبرتوز بروزاك، م س (مناهج التّفكير القانونيّ)، ص 157.

انظر أيضا:

أوليس آرنيو، م س (العقلانيّ كمعقول، كتاب حول التّبرير القانونيّ)، ص 102 وما بعدها.

ألكسندر بيزنيك، في القانون والعقل، سبرينغر، لندن ونيويورك، 2009، ص 328.
Aleksander Pecsenik, *On Law and Reason*, Springer, London – New York, 2009, p. 328.

مثاله بقيّة الآية الواردة منذ قليل: ﴿**وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ**﴾ [آل عمران: 75]. فمن لا يمكنه أن يكون أمينا على دينار لا يمكنه أن يكون أمينا على ما أكثر من ذلك[1097].

297 تقسيم البحث في المفهوم بالمخالفة ◊ بقي المفهوم بالمخالفة، وأهمّ صوره: الشّرط، والوصف، واللقب، والغاية، والعدد، والحصر. هذه الصّور هي ما سنفصّل فيه الآن[1098].

أ) مفهوم الشّرط

298 تعريف الجملة الشّرطيّة ◊ «إذا عملت، نجحت». هذه جملة دخلت عليها أداة من أدوات الشّرط. والجملة التي تدخل عليها أداة الشّرط تسمّى جملة شرطيّة. وهي

[1097] في القانون الفرنسيّ ضُرب المثال: "يُمنع القتل". إذن "يُمنع الجرح". كما ضرب المثال: إذا كان "يُمنع على عديم الأهليّة بيع أمواله"، فـ"يُمنع عليه هبتها"، لأنّ الهبة عمل قانونيّ أخطر على ذمّة صاحبه من البيع. انظر: فيرونيك شامبايل–ديبلات، م س، ص 363.

وفي إطار قانون غربيّ آخر قيل إنّ الارتكاز هنا يكون على قاعدة سلبيّة (منع): إذا منع القليل، منع الكثير. مثال ذلك: إذا منع الجرح، منع القتل. جرزي ستلماخ وبرتوز بروزاك، م س (مناهج التّفكير القانونيّ)، ص 157.

انظر كذلك: أولف ليندرفالك، م س (في تأويل الاتّفاقيّات الدّوليّة)، ص 297.

انظر أيضا حول القسم الثّاني من قياس الأولى: ألكسندر بيزنيك، م س (في القانون والعقل)، ص 328. ولقد ضرب هنا المثال التّالي: "يمنع أن يركب الدّرّاجة شخصان". من باب أولى: يمنع أن يركبها ثلاثة أشخاص.

وانظر في القانون الغربيّ حول قياس الأولى وقياس المثل وقياس العكس، وعلى سبيل المثال:

فرانسوا جيني، م س (مناهج التّأويل ومصادر القانون الخاصّ الوضعيّ)، ج 1، ص 34 وما بعدها.

بيار–أندريه كوتيه، م س (تأويل القوانين)، ص 315 وما بعدها.

ريمي كابرياك، مقدّمة عامّة للقانون، دالوز، باريس، ط 11، 2015، ص 36 وما بعدها.

Rémy Cabrillac, *Introduction générale au droit*, Dalloz, Paris, 11e éd., 2015, p. 36 s.

ستيفان غولتزبارغ، الحجاج القانوني، دالوز، باريس، ط 2، 2015، ص 41 وما بعدها و ص 103 وما بعدها.

Stefan Goltzberg, *L'argumentation juridique*, Dalloz, Paris, 3e éd., 2017, p. 41 s. et 103 s.

ماري–لور ماتيو–إيزورش، التّفكير القانونيّ، المنشورات الجامعيّة الفرنسيّة، باريس، ط 1، 2001، ص 418 وما بعدها.

Marie-Laure Mathieu-Izorche, *Le raisonnement juridique*, PUF, Paris, 1re éd., 2001, p. 418 s.

جون – لوك أوبار وإيريك سافو، مقدّمة للقانون والمباحث الأساسيّة للقانون المدنيّ، سيراي، باريس، ط 17، 2018، الفقرة 127.

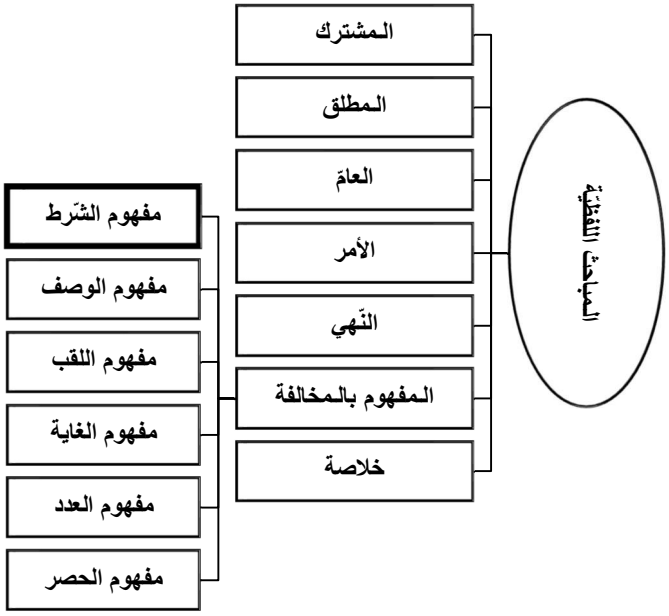
Jean-Luc Aubert et Éric Savaux, *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil*, Sirey, Paris, 17e éd., 2018, n° 127.

كلود دي باسكييه، مقدّمة للنّظريّة العامّة ولفلسفة القانون، منشورات ديلاشو ونيستلي، نوشاتال – باريس، ط 2، 1942، ص 204 وما بعدها.

Claude du Pasquier, *Introduction à la théorie générale et à la philosophie du droit*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel – Paris, 2e éd., 1942, p. 204 s.

جون كاربونييه، م س (القانون المدني. مقدّمة)، ص 300 وما بعدها؛ بيار بيسكاتور، م س، ص 345 وما بعدها؛ جون–لويس بارجال، م س (المنهجيّة القانونيّة)، ص 244 وما بعدها؛ جون–لويس بارجال، م س (النّظريّة العامّة للقانون)، ص 281؛ ألكسندر بيزنيك، م س (في القانون والعقل)، ص 320 وما بعدها؛ جرزي ستلماخ وبرتوز بروزاك، م س (مناهج التّفكير القانونيّ)، ص 157؛ أولف ليندرفالك، م س (في تأويل الاتّفاقيّات الدّوليّة)، ص 294 وما بعدها.

(1098)



ملاحظة 1: يمكن ردّ هذه الصّور إلى قسمين، وذلك بطرق متعدّدة منها: "ما له مفهوم"، و"ما ليس له مفهوم". لكن اخترنا – اتّباعا للخطّ الذي سرنا عليه منذ بداية هذا العمل – أن نأتي بالصّور الواحدة منها تلو الأخرى كما تفعل كتب الأصول.

ملاحظة 2: المفهوم مدلول التزاميّ للجملة لا مدلول مطابقيّ. جاء عند أحدهم: "الكلام له مدلول مطابقيّ وهو المنطوق. وقد يتّفق أن يكون له مدلول التزاميّ. والمفهوم مدلول التزاميّ للكلام. ولكن لا كلّ مدلول التزاميّ، بل المدلول الالتزاميّ الذي يعبّر عن انتفاء الحكم في المنطوق إذا اختلّت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقيّ. فقولك: «صلاة الجمعة واجبة» يدلّ بالدّلالة الالتزاميّة على أنّ صلاة الظّهر ليست واجبة، ولكنّ هذا ليس مفهوماً، لأنّه لا يعبّر عن انتفاء نفس وجوب صلاة الجمعة، أي انتفاء حكم المنطوق.

"وتحصل الدّلالة الالتزاميّة على انتفاء الحكم المنطوق باختلال بعض القيود، بسبب أنّ الرّبط الخاصَّ المأخوذ في المدلول المطابقيّ بين الحكم وقيوده قد أخذ على نحو يستدعي انتفاء الحكم المنطوق بانتفاء ما ربط به.

"ولكن ليس كلّ انتفاء من هذا القبيل للحكم المنطوق مفهوماً أيضاً، بل إذا تضمّن انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق، فزيدٌ – مثلاً – قد يجب إكرامه بملاك «المجاملة»، وقد يجب إكرامه بملاك «مجازاة الإحسان»،

مختلفة عن غيرها من الجمل. فبقيّة الجمل تربط كلمة بأخرى مثل ربط الخبر بالمبتدأ في جملة «الطّالب مجتهد»، أو ربط الفعل بالفاعل في جملة «غاب الطّالب». أمّا الجملة الشّرطيّة فتربط بين جملتين. ففي مثال «إذا عملت، نجحت»، نجد أنّ

وقد يجب إكرامه بملاك «الشّفقة»، وهكذا. فإذا قيل: «إذا جاءك زيدٌ، فأكرمه»، فوجوب الإكرام المبرّز بهذا الكلام لابدّ أن يكون واحداً من هذه الأفراد للوجوب، ولنفرض أنّه الفرد الأوّل منها مثلاً، وهذا الفرد من الوجوب ينتفي بانتفاء الشّرط تطبيقاً لقاعدة احترازيّة القيود.

"ولكنّ هذه القاعدة لا تنفي سائر أفراد الوجوب الأخرى، ولا يعتبر ذلك مفهوماً، بل المفهوم أن يدلّ الرّبط الخاصّ المأخوذ في المنطوق بين الحكم وقيده على انتفاء طبيعيّ الحكم بانتفاء القيد، فقولنا: «إذا جاءَ زيد، فأكرمه» [...] إنّما يعتبر له مفهوم إذا دلّ الرّبط فيه بين الشّرط والجزاء على أنّه في حالات انتفاء الشّرط ينتفي طبيعيّ وجوب الإكرام بكلّ أفراده الآنفة الذكر.

"ومن هنا صحَّ تعريف المفهوم بأنّه: انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق [عند انتفاء القيد] على أن يكون هذا الانتفاء مدلولاً التزاميّاً لربط الحكم في المنطوق بطرفه". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 219 وما بعدها.

«عملت» جملة، و«نجحت» جملة أخرى، وأداة الشّرط تربط بين هاتين الجملتين وتجعل الأولى شرطا والثّانية مشروطا أو جزاءً[1099].

299 مدلول الجملة الشّرطيّة ◊ والجملة الشّرطيّة لها مدلول مطابقيّ هو ثبوت المشروط أو الحكم (النّجاح) عند ثبوت الشّرط (العمل). بتعبير مغاير: من يقول "إذا عملتَ، نجحتَ" يقصي "عدم النّجاح" في صورة وجود "العمل"[1100].

هذا المعنى الإيجابيّ يسمّى منطوق الجملة.

[1099] "صنّفت الجملة العربيّة، بناءً على فكرة الإسناد، إلى قسمين رئيسين: الجملة الاسميّة (المبتدأ والخبر)، والجملة الفعليّة (الفعل والفاعل)، وقد أضاف الزّمخشري الجملة الشّرطيّة [...] والحقّ أنّه يمكن ردّ [...] (الجملة الشّرطيّة إلى الجملة الفعليّة لأنّها) في التّحقيق مركّبة من جملتين فعليّتين: الشّرط فعل وفاعل، والجزاء فعل وفاعل". عبد الحميد السّيّد، دراسات في اللسانيّات العربيّة. بنية الجملة العربيّة – التّراكيب النّحويّة والتّداوليّة – علم النّحو وعلم المعاني، دار ومكتبة الحامد، عمان – الأردن، 2003، ص 19.

و"يتميّز أسلوب الشّرط عن سواه من أساليب العربيّة بأنّ به أداة شرط تربط بين جملتين: أولاهما جملة الشّرط، وثانيتهما جملة جواب الشّرط [...] (و) أدوات الشّرط [...] (إذا، لو، كلّما، لَمّا، مَن، ما، متى، مهما، أيّان، أنّى، حيثما، كيفما، أيّ، إلخ)". سليمان فيّاض، النّحو العصريّ، مركز الأهرام للتّرجمة والنّشر، القاهرة، ط 1، 1416 هـ/ 1995 م، ص 228 وما بعدها. انظر أيضا حول أدوات الشّرط: ناصر بن محمّد بن ناصر كريري، أسلوب الشّرط بين النّحويّين والأصوليّين، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، الرّياض، 1435 هـ، ص 37 وما بعدها.

وفي أحد كتب المنطق قيل: "القضيّة الشّرطيّة هي التي يُحكَم فيها بالارتباط بين قضيّة وقضيّة أخرى على أساس أنّ إحداهما شرط الثّانية. ويسمّى القسم الأوّل أو الشّرط بالمقدَّم، ويسمّى القسم الثّاني تاليا أو لازما. ولكن يجب ألّا نفهم من هذا أنّ القضيّة الشّرطيّة تتركّب من قضيّتين كاملتين. فإنّ المقدّم أو التّالي لا يكون أحدهما قضيّة [...] أو قولا (كاملا). فالمقدّم ليس قولا (كاملا) وإنّما هو شرط لقول. والتّالي ليس قولا كاملا وإنّما قول مشروط بشرط [...] ومع ذلك فإنّ كلّ جزء من هذين الجزئين يكوّن قولا ممكنا، بمعنى أنّنا لو أخرجناه من حالة الشّرط لانحلّ إلى قضيّة (كاملة)". عبد الرّحمن بدوي، المنطق الصّوريّ والرّياضيّ، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، ط 3، 1968، ص 128.

[1100] انظر: دينيس فارنون، م س، ص 40.

والسّؤال: هل لها مدلول التزاميّ يتمثّل في انتفاء الحكم (انتفاء النّجاح) عند انتفاء الشّرط (انتفاء العمل)؟ أي هل لها مفهوم إلى جانب المنطوق، وهل لها مدلول سلبيّ إلى جانب المدلول الإيجابيّ؟ بتعبير واحد: هل الجملة "إذا عملتَ، نجحتَ" جملة واحدة هي "عدم النّجاح مقصيّ في صورة العمل"، أم هي جملتان: تلك التي سبقت ومعها: "عدم النّجاح يتحقّق في صورة عدم العمل"؟

يجيب أحد الأصوليّين: "قال الأكثرون، منهم ابن الحاجب، وهو الصّحيح عند الشّافعيّة، إنّ التّقييد بالشّرط يدلّ على انتفاء المشروط عند انتفاء الشّرط لأنّ النّحاة نصّوا على أنّ أدوات الشّرط للشّرط، ويلزم من انتفاء الشّرط انتفاء المشروط. وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وأكثر المعتزلة إلى أنّ التّقييد بالشّرط لا يدلّ على انتفاء المشروط بانتفاء الشّرط، وإنّما ذلك منفيّ بالأصل وهو عدم المشروط حال عدم الشّرط".

وهكذا ثمّ موقفان: موقف أوّل مفاده أنّ للجملة الشّرطيّة مفهوما وآخر يقول إن لا مفهوم لها[1101].

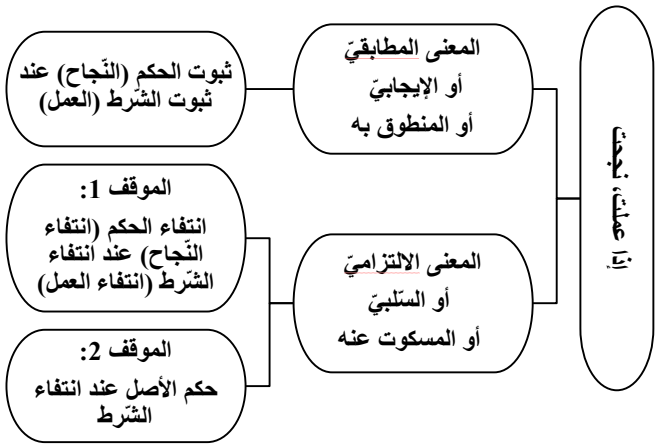
[1101] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 364. انظر حول الموقفين الواردين في المتن (الموقف الأوّل أنّ المسكوت عنه حكمه نقيض حكم المنطوق به والموقف الثّاني أنّ المسكوت عنه حكمه ما يمثّل أصلا ومبدأ): عبد المجيد الزّرّوقي، م س (التّأويل العكسيّ)، الفقرة 37 وما بعدها.

وتأييدا للموقف الأوّل جاء عند أحد العلماء أنّ الجملة الشّرطيّة تدلّ على ثلاثة أمور:

أوّلها أن ثمّ ارتباطا وملازمة بين الشّرط (أو المقدّم، إذا استعملنا اصطلاحات المنطق) والمشروط (أو التّالي، إذا استعملنا اصطلاحات المنطق). هذا المدلول وضعيّ، ودليله التّبادر.

ثانيها أنّ الشّرط (المقدّم) سبب للمشروط (التّالي). هذا المعنى كالأوّل وضعيّ، ودليله أيضا التّبادر.

ثالثها أنّ السّببيّة منحصرة في الشّرط. هذا المعنى ليس بالوضع بل بالإطلاق وقرينة الحكمة[1102]. فلو "كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشّرط، وكذا لو كان معه شيء آخر يكونان معا شرطا للحكم، لاحتاج ذلك إلى بيان زائد، إمّا بالعطف بـ «أو» في الصّورة الأولى، أو العطف بـ «الواو» في الصّورة الثّانية، لأنّ التّرتّب على الشّرط ظاهر في أنّه بعنوانه الخاصّ مستقلّا هو الشّرط المعلّق عليه الجزاء. فإذا أطلق تعليق الجزاء على الشّرط، فإنّه يستكشف منه أنّ الشّرط مستقلّ لا قيد آخر معه، وأنّه منحصر لا بديل ولا عِدْل له، وإلاّ لوجب على الحكيم بيانه،



[1102] لو اكتفى صاحب الكلام بالحديث عن الإطلاق، لقلنا إنّنا في "ثالثا" مع معنى وضعيّ بدوره.

وهو – حسب الفرض – في مقام البيان"[1103]. بعبارة أخرى: "لو لم يكن الشّرط وحده علّة منحصرة، لكان على [...] (الشّارع الحكيم، وعموما على المتكلّم العاقل)، الذي فُرض أنّه في مقام البيان، أن يقيّد إطلاق الشّرط بكلمة «الواو» أو بكلمة «أو» ليُتبيَّن بذلك أنّ الشّرط ليس بعلّة وحده، بل يشاركه في علّيته شيء آخر ولو عند الاجتماع، أو أنّ الشّيء الفلاني أيضا علّة. وحيث أنّه لم يبيّن ذلك، يُستفاد منه أنّ الشّرط وحده"[1104].

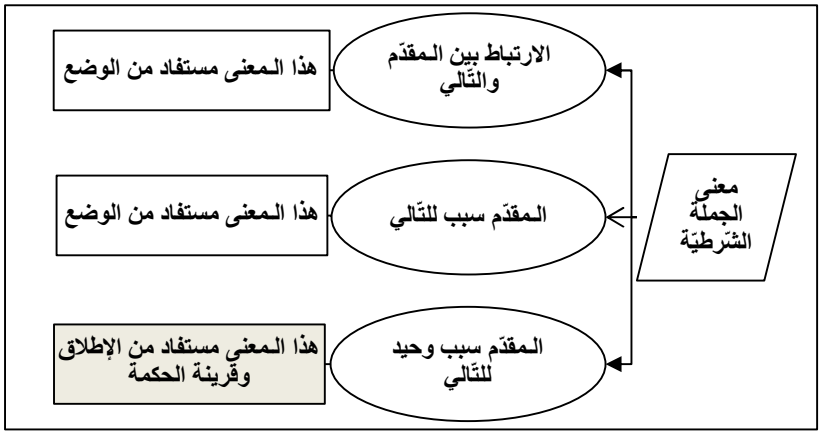
وهكذا، وبالوضع من جهة وبالإطلاق وقرينة الحكمة من جهة أخرى، تفيد الجملة الشّرطيّة انتفاء الحكم عند انتفاء الشّرط[1105].

300 ظهور القرينة مقدّم على ظهور الجملة الشّرطيّة ◊ كلّ هذا إذا لم توجد قرينة (خاصّة) على مراد صاحب الجملة الشّرطيّة (أراد الشّرط على البدل مع شرط آخر: إذا زالت الشّمس أو غربت ، فصلّ؛ أو أراد الشّرط مع شرط آخر ليتظافرا معا

(1103) الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 1، ص 162.

(1104) الميرزا النّائيني، فوائد الأصول، إفادات الميرزا النّائيني للشّيخ الكاظمي الخراساني، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين بقم، قم، 1404 هـ، ج 1/ 2، ص 481.

(1105)



لتحقّق المشروط: إذا لم يوجد الطّبيب والدّواء، مات المريض)، إذ في هذه الصّورة يعطى المدلول الموافق للقرينة (لا يقال في الغروب لا تصلّ رغم كونه ليس زوالا؛ ولا يقال إذا وجد الطّبيب، لم يمت المريض)، أي أنّ المعنى السّلبيّ هو المعنى الظّاهر للجملة الشّرطيّة (القرينة العامّة)، فإذا وجدت القرينة (الخاصّة) صرنا أمام ظهورين: ظهور الجملة (بسبب القرينة العامّة) وظهور القرينة (الخاصّة). وظهور القرينة (الخاصّة) أقوى في الدّلالة على قصد المتكلّم.

ويمكن القول إنّ ما سبق من إعطاء الجملة الشّرطيّة معنى انتفاء الحكم عند انتفاء الشّرط في صورة انعدام قرينة على مراد المتكلّم، ومن إعطائها المعنى المعاكس في صورة وجود قرينة عليه، يمثّل سيرة للعقلاء وسيرة للمتشرّعة. كما يمكن القول – وفقا

للحجّة نفسها المعتمدة في الفقرات السّابقة[1106] – إنّ الشّارع أمضى قطعا هاتين السّيرتين. وعليه فنحن أمام حجّة تعبّديّة تتّصف بكونها يقينيّة وقطعيّة[1107].

بعبارة أخرى: الجملة أو القضيّة الشّرطيّة "إذا كان (أ)، كان (ب)" تمثّل علاقة تأدية (implication). فإذا لم توجد قرينة (خاصّة) تقول إنّ الشّرط على وجه البدل أو إنّه شرط مع غيره، فعندها تمثّل الجملة الشّرطيّة في الحقيقة جملتين شرطيّتين (جملة ذات شرطين une bi-conditionnelle). هذا يعني أنّ علاقة التّأدية هي في الاتّجاهين ["إذا كان (أ)، كان (ب)" + "إذا كان (ب)، كان (أ)"]. أي يعني أنّنا أمام تعادل (équivalence). والتّعادل يُترجم بـ: "إذا كان وفقط إذا كان (أ)، كان (ب)" [si et seulement si (a), alors (b)][1108].

(1106) انظر الفقرة 260 والفقرة 263 والفقرة 283.

(1107)

(1108) كتب أحدهم عن ذات الشّرطين (biconditionnelle) في المنطق، فقال:

301 القاعدة العامّة: إذا قُيِّد الحكم، كان للجملة مدلولا سلبيّا ◊ "وقد وضع بعض الأصوليّين قاعدة عامّة للمدلول السّلبيّ في اللغة فقال: إنّ كلّ أداة لغويّة تدلّ على تقييد الحكم وتحديده لها مدلول سلبيّ، إذ تدلّ على انتفاء الحكم خارج نطاق الحدود التي تضعها للحكم. وأداة الشّرط تعتبر مصداقا لهذه القاعدة العامّة، لأنّها تدلّ على تحديد الحكم بالشّرط"[1109].

"ترسم: ⇔، وتُقرَأ: «إذا وفقط إذا».

	أ ⇔ ب	ب	أ
1	صحيح	صحيح	صحيح
2	خاطئ	خاطئ	صحيح
3	خاطئ	صحيح	خاطئ
4	صحيح	خاطئ	خاطئ

"وكما ينبئ بذلك اسمها، فذات الشّرطين (biconditionnelle) هي نتاج شرطيّة (conditionnelle) وعكسها (converse d'une conditionnelle).

"(أ ⇔ ب) = [(أ ⟵ ب) + (ب ⟵ أ)].

"فالشّرط إذن ضروريّ (condition nécessaire) وكاف (condition suffisante): «المثلّث هو متساوي السّاقين (isocèle) إذا كان جانبان من جوانبه متساوية»".

وكتب عن التّعادل (équivalence)، فقال:

"إذا كانت ذات الشّرطين واصلا ورابطا (connecteur) ينتمي إلى «اللغة – الموضوع» (langage-objet)، فالتّعادل – الذي يعبّر عن صحّة ذات الشّرطين – ينتمي إلى اللغة الانعكاسيّة (métalangage)". دينيس فارنون، م س، ص 42 وما بعدها.

[1109] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 138.

وتنبغي ملاحظة أنّ ما ورد في المتن من أنّ الجملة لها مفهوم إذا كان التّقييد واردا على الحكم (سواء على مستوى الجملة الشّرطيّة أو على مستوى غيرها) هو مقبول إذا كان هذا ظهورا عرفيّا.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا تسمع دعوى من يقول – متحدّثا عن الجملة الشّرطيّة: "إذا أمطرت، حملت مظلّتي" (S'il pleut, je prendrai mon parapluie) – بأنّ لها معنى هو إقصاء الحالة التي لا

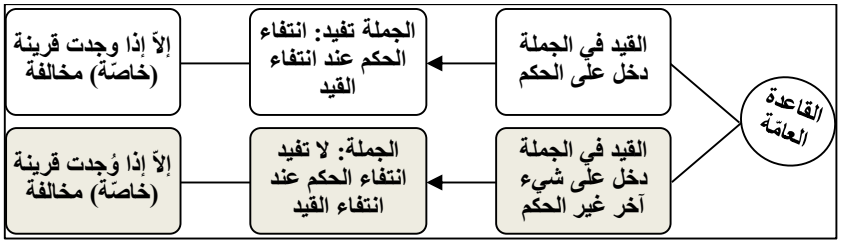
بتفصيل أكبر: قد يرد القيد في الجملة على الحكم، كما في الجملة الشّرطيّة (في جملة: "إذا عملت، نجحت"، "عملت" قيدٌ، و"نجحت" هو ما تمّ تقييده، وهذا الذي تمّ تقييده هو: الحكم). وقد يرد القيد على غير الحكم، كأن تقول: "اعط الجائزة للطالب المجتهد"، فـ"المجتهد" قيدٌ لـ: "الطّالب"، و"الطّالب" ليس الحكم في الجملة، بل الحكم هو "اعط الجائزة". في الصّورة الأولى: للجملة مدلول سلبيّ إلّا إذا وجدت قرينة خاصّة تفيد أنّ المتكلّم لم يرد هذا المدلول(1110).

أحمل فيها المظلّة إذا أمطرت (الحالة عدد 2 من جدول الحقيقة المتعلّق بالشّرطيّة والذي سيرد أسفله). كما أنّ لها معنى ضمنيّ (هذا هو الذي لا يُسمع، وهو لا يُسمع لو أنّ الكلام هو عن الشّرطيّة خارج المعنى الذي نجده لها في المنطق) هو عدم الاهتمام بما سأفعل لو لم تمطر (الحالة عدد 3 وعدد 4 من الجدول الذي سيرد أسفله).

أ (أمطرت)	ب (حمل المظلّة)	أ ⟵ ب	
صحيح	صحيح	صحيح	1
صحيح	خاطئ	خاطئ	2
خاطئ	صحيح	صحيح	3
خاطئ	خاطئ	صحيح	4

وعلى كلّ فصاحب الكلام الوارد أعلاه ينبّه إلى أنّ "الشّرطيّة" التي يتحدّث عنها ليست في شيء علاقة تال بالمقدّم، وأنّ الشّرط لا يدلّ من باب أوْلى عن علاقة سببيّة بين الأحداث. دينيس فارنون، م س، ص 41.

(1110)



302 عودة وإضافة ◊ وثمّ موقف يقول: إنّ استعمال الجملة الشّرطيّة في غير الانحصار ليس استعمالا مجازيّا. فمثلا: حين نقول: "من يشرب السّمّ، يموت" لا نشعر بالمجازيّة رغم أنّه لا انحصار هنا (شرب السّمّ ليس سببا وحيدا للموت)[1111]. والصّحيح أن نقول – فيما يخصّ الجملة الشّرطيّة – إنّها تفيد وضعًا الانحصار وعدم الانحصار. لكن على مستوى التّصديق والجدّ، يمكن أن تجري قرينة الحكمة، وأن نكون أمام انتفاء لطبيعيّ الحكم عند انتفاء الشّرط، ومن ثمّ أمام مفهوم[1112].

وللتّفصيل في هذا القول حول المعنى التّصوّريّ والجدّيّ للجملة الشّرطيّة، ينبغي أن نأتي بالقول التّالي:

لكي نكون أمام مفهوم لابدّ من توفّر ركنين:

الأوّل: استفادة الرّبط بالنّحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء من الجملة.

الثّاني: إثبات أنّ المعلّق والمتوقّف على القيد هو طبيعيّ الحكم لا شخصه.

والجملة المشتملة على الشّرط من المسلّم دلالتها على الرّبط بالنّحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء، أي: انتفاء الحكم عند انتفاء الشّرط.

وعليه فسوف ينصبّ الكلام على الرّكن الثّاني. فإذا ثبت أنّ المتوقّف على القيد هو طبيعيّ الحكم، كان للجملة الشّرطيّة مفهوم. أمّا إذا ثبت أنّ المتوقّف على القيد هو شخص الحكم، فحينئذ لا يمكن إثبات المفهوم للجملة الشّرطيّة. وهذا لا يمكن إثباته إلّا بإجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة في الحكم. وهي تجري في المقام.

توضيح ذلك: لكي يتمّ البحث في الرّكن الثّاني لابدّ من الإشارة إلى نكتة حاصلها: إذا قال الشّارع: (إذا نجح الطّالب، اعطه جائزة)، فإنّ (اعط) هيئة. والهيئة – كما لا يخفى – من المعاني الحرفيّة. فإذا أردنا أن نعبّر عن هذه الجملة بمفهوم اسميّ، فإنّ

[1111] السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم الأوّل، ص 131.

[1112] م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم الأوّل، ص 131.

هناك أسلوبين. وإن شئت قلتَ: إذا أردنا تحويل المفهوم الحرفيّ الموجود في جملة (إذا نجح الطّالب، اعطه جائزة) إلى مفهوم اسميّ، فإنّ هنالك أسلوبين:

الأوّل: أنّ هذا القول يوازي قولنا (وجوب إعطاء الجائزة متوقّف على النّجاح)، فتكون هذه الجملة نظير قولنا (الرّبا ممنوع). فكما يوجد فيها حكم وهو الحرمة، وموضوع لهذه الحرمة، ونستطيع أن نجري الإطلاق وقرينة الحكمة في الموضوع ونقول (كلّ ربا حرام)، أي أنّ مطلق الرّبا وطبيعيّه ممنوع، كذلك في قولنا (وجوب إعطاء الجائزة متوقّف على النّجاح)، ف (وجوب الإكرام) بمثابة (الرّبا)، و(متوقّف على القيد) بمثابة (ممنوع)، فتجري قرينة الحكمة على نحو واحد، فيكون المتوقّف على الشّرط هو طبيعيّ وجوب الإكرام.

الثّاني: أنّه يوازي قولنا (جَعَل الشّارعُ النّجاحَ يوجِد وجوب إعطاء جائزة)، وحينئذ لا يمكن إثبات أنّ المعلّق هو طبيعيّ الحكم، بل المعلّق هو جعلٌ وإنشاء خاصّ. فلو فرضنا أنّ الشّارع جعل وجوبا آخر لإعطاء الجائزة بسبب الحضور الدّائم في الدّروس مثلا، لما كان هناك تنافٍ بين الجملتين، فلا تدلّ الجملة حينئذ على الانتفاء عند الانتفاء.

فتحصّل: أنّه إذا استظهرنا في مقام تحويل جملة (إذا نجح الطّالب، اعطه الجائزة) المعنى الأوّل، كان للجملة الشّرطيّة مفهوم؛ وإذا استظهرنا المعنى الثّاني، فلا يكون لها مفهوم.

ولا شكّ في أنّ الجملة المذكورة في قوّة القول الأوّل[1113].

[1113] ملاحظة: استبدلنا موضوع كلام أحد المصنّفين وهو الجملة الغائيّة بموضوع آخر هو الجملة الشّرطيّة مع الإبقاء على صياغة الكلام كما جاءت. انظر الكلام عن الجملة الغائيّة عند: السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم الأوّل، ص 181 وما بعدها.

يخلص ممّا تقدّم أنّ ضابط المفهوم ركنان: أن يكون المشروط مربوطا بالشّرط ربطا سببيّا انحصاريّا، وأن يكون "المعلَّق على الشّرط طبيعيُّ الحكم لا شخصُه، وإلّا فإذا كان المعلَّق شخصه، فغاية ما تدلّ عليه الجملة حينئذ هو انتفاء شخص الحكم عند انتفاء الشّرط، وهذا لا يمنع حينئذ من ثبوت نوع الحكم في ضمن شخص آخر وبمِلاك آخر، ومعه فلا تكون الجملة دالّة على المفهوم الذي هو عبارة عن انتفاء نوع الحكم"[1114]. وهذا الرّكن الثّاني يثبت بالإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد الجزاء.

[1114] السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم الأوّل، ص 45.

ويفصّل المصنّف في هذه المسألة قائلا: "قد يُقال إنّ [...] انتفاء الحكم بانتفاء القيد، كما يمكن التّوصّل إليه عن طريق التّمسّك بالمفهوم، يمكن التّوصّل إليه عن طريق قاعدة احترازيّة القيود، سواء كان ذلك القيد وصفا، كقول المولى (أكرم الفقير العادل)، أم شرطا كقوله (إذا جاءك زيد، فأكرمه). ففي المثال الأوّل نجد أنّ وجوب الإكرام للفقير ينتفي عند انتفاء قيد العدالة تطبيقا لقاعدة احترازيّة القيود، وكذلك ينتفي عنه بناءً على ثبوت المفهوم للجملة الوصفيّة.

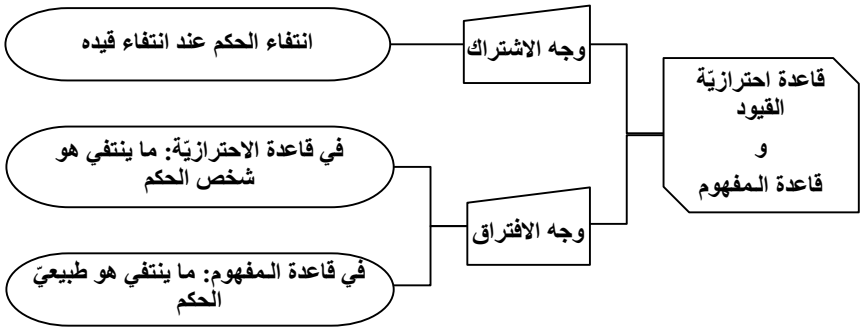
"وجوابه: أنّ بين قاعدة احترازيّة القيود وقاعدة المفهوم جهة اشتراك وجهة افتراق. أمّا جهة الاشتراك، فإنّ كلاّ منهما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء قيده. أمّا جهة الافتراق: في قاعدة احترازيّة القيود ما ينتفي بانتفاء القيد هو شخص الحكم؛ بينما في المفهوم ما ينتفي هو طبيعيّ الحكم.

"بيان ذلك: إذا انتفى قيد العدالة من الفقير، فلا يجب إكرامه بمقتضى هذا الخطاب لا مطلقا. فلو ورد خطاب آخر يقول: (أكرم الفقير العالم)، وكان هو كذلك، وجب إكرامه وإن لم يكن عادلا. وهذا هو معنى أنّ الذي تنفيه قاعدة احترازيّة القيود عند انتفاء القيد هو شخص الحكم المدلول لذلك الخطاب، أي: شخص وجوب الإكرام المقيَّد بالعدالة، ولا تنفي مجيء حكم آخر لوجوب الإكرام يثبت لمطلق الفقير وإن كان فاسقا، بخلاف المفهوم فإنّه إذا انتفى القيد ينتفي طبيعيّ الحكم". السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم الأوّل، ص 32.

فالأمر ("اعط الجائزة" في جملة: "إذا نجح الطّالب، أعطه الجائزة") يدلّ على نوع الوجوب، وإلّا كان على الآمر أن يبيّن. فإذا لم يبيّن، ولم يقل، فهذا يعني أنّه لم يرد، أي هذا يعني أنّ مقصوده هو نوع الوجوب وطبيعيّه. بعبارة أخرى: قولنا: "إذا نجح الطّالب، أعطه الجائزة" يوازي قولنا: "وجوب إعطاء الجائزة متوقّف على النّجاح"، فتكون هذه الجملة نظير قولنا: "الرّبا ممنوع". فكما يوجد فيها حكم وهو الحرمة، وموضوع لهذه الحرمة، ونستطيع أن نجري الإطلاق وقرينة الحكمة في الموضوع ونقول "كلّ ربا حرام"، أي أنّ مطلق الرّبا وطبيعيُّه ممنوع، كذلك في قولنا "وجوب إعطاء الجائزة متوقّف على النّجاح"، فـ "وجوب الإكرام" بمثابة "الرّبا"، و"متوقّف على ..." بمثابة "ممنوع"، فتجري قرينة الحكمة على نحو واحد، فنقول "كلّ وجوبِ إعطاءِ الجائزة متوقّف على النّجاح"، وبهذا يكون المتوقّف على الشّرط هو طبيعيّ وجوب الإكرام.

وجميع ما سبق صحيح إلّا إذا وجدت قرينة خاصّة على أنّ المتكلّم لم يرد انتفاء طبيعيّ الحكم عند انتفاء الشّرط، وإنّما انتفاء شخص الحكم فحسب. فبوجود القرينة الخاصّة لن يمكن إجراء الإطلاق وإجراء القرينة العامّة المسمّاة قرينة الحكمة.

وهكذا فإنّ من يتكلّم بجملة شرطيّة: إمّا أن يريد انتفاء طبيعيّ الحكم وإمّا أن لا يريد ذلك. والاحتمال الأوّل راجح، إذا لم توجد قرينة خاصّة تخالفه. ولأنّنا أمام



احتمال راجح، فنحن أمام ظنّ. وسيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة تتمثّلان في اعتماد الظّنّ في موارد فهم الكلام. والشّارع لم يردع عن هاتين السّيرتين، وهذا يعني قطعا أنّه أمضاهما.

أمّا الاحتمال الثّاني، فيصير راجحا إذا وجدت قرينة خاصّة لفائدته. ولأنّنا أمام احتمال راجح، فنحن أمام ظنّ. وسيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة تتمثّلان في اعتماد الظّنّ في موارد فهم الكلام. والشّارع لم يردع عن هاتين السّيرتين، وهذا يعني قطعا أنّه أمضاهما[1115].

303 الشّرط المأتيّ به لتحقيق الموضوع ◊ وثمّ مسألة أخرى تُتناول في كتب الأصول حاصلها أنّ الجملة الشّرطيّة التي لها مفهوم هي تلك التي لا يكون الشّرط فيها قد أتي به لتحقيق الموضوع. ولفهم هذا الكلام ينبغي أن نأتي بالشّرطيّة التي فيها ما سبق، أي التي سيق فيها الشّرط لتحقيق الموضوع. والمثال الذي يُضرب هنا هو

(1115)

الجملة: "إذا رُزقت ولدا، فاختنه"[1116]. في هذه الجملة ثمّ مقدّم أو شرط (الرّزق بالولد، أي أن يوجد ولد) وثمّ تال (اختن الولد)، والتّالي مركّب من موضوع (الولد) ومن حكم (اختن). وكما يُلاحَظ فالموضوع (الولد) والشّرط (الولد) ليسا بشيئين مختلفين. وعليه لا يمكن أن نتصوّر وجود الموضوع في صورة وجود الشّرط وفي صورة انعدامه. بعبارة أخرى: الشّرط هو الذي يحقّق الموضوع. إذن انتفاء الشّرط هو في الوقت نفسه انتفاء للموضوع. فإذا لم يعد ثمّ موضوع، لم تعد ثمّ إمكانيّة لنفي الحكم عن الموضوع، أي لم تعد ثمّ إمكانيّة للحديث عن المفهوم لأنّ هذا نفي للحكم عند انتفاء الشّرط[1117].

وهكذا، ولكي نستطيع أن نتحدّث عن المفهوم، لا بدّ من أن لا يكون الشّرط قد أتي به لتحقيق الموضوع، أي لا بدّ من أن نكون أمام موضوع من شأنه أن يبقى موجودا في حالة انتفاء الشّرط[1118].

[1116] انظر مثلا: جعفر السُّبحاني، الوسيط في أصول الفقه، دار جواد الأئمّة، ط 1، 1432 هـ/ 2011 م، ج 1، ص 173؛ محمّد الرّوحاني، منتقى الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد الرّوحاني لعبد الصّاحب الحكيم، مطبعة الهادي، د م، ط 2، 1416 هـ، ج 3، 233 وما بعدها.

[1117] ومن الأمثلة التي تضرب للشّرط المسوق لتحقيق الموضوع قوله تعالى: ﴿**وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا**﴾ [النّور: 33]. هنا لا يُعقل فرض الإكراه إلّا بعد فرض إرادة التّحصّن. فلا مفهوم إذن، أي لا يقال إن لم يردن تحصّنا، فأكرهوهنّ على البغاء. فانتفاء الشّرط (انتفاء إرادة التّحصّن، أي وجود إرادة البغاء) معناه انتفاء موضوع الحكم (انتفاء الفتاة التي تحتاج إكراها). وإذا انتفى الموضوع (أي إذا وجدت التي لا تحتاج إكراها)، انتفى الحكم (الإكراه على البغاء). انظر هذا المثال عند: الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 1، ص 159.

[1118] وما جاء أعلاه ينبغي أن يُدقّق بالقول إنّ ما "يلاحظ في كلّ جملة شرطيّة (هو) تواجد ثلاثة أشياء، وهي: الحكم، والموضوع، والشّرط. والشّرط تارةً يكون أمراً مغايراً لموضوع الحكم في الجزاء، وأخرى يكون محقّقاً لوجوده.

فالأوّل كما في قولنا: (إذا جاء زيد، فأكرمه)، فإنّ موضوع الحكم زيد، والشّرط المجيء، وهما متغايران.

"والثّاني كما في قولنا: (إذا رُزِقت ولداً، فاختنه)، فإنّ موضوع الحكم بالختان هو الولد، والشّرط أن تُرزَق ولداً، وهذا الشّرط ليس مغايراً للموضوع، بل هو عبارة أخرى عن تحقّقه ووجوده.

"ومفهوم الشّرط ثابت في الأوّل، فكلّما كان الشّرط مغايراً للموضوع وانتفى الشّرط دلّت الجملة الشّرطيّة على انتفاء الحكم عن موضوعه بسبب انتفاء الشّرط.

"وأمّا حالات الشّرط المحقّق للموضوع فهي [على] قسمين:

"أحدهما: أن يكون الشّرط المحقِّق لوجود الموضوع هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع، كما في مثال الختان المتقدّم.

"والآخر: أن يكون الشّرط أحد أساليب تحقيقه، كما في ﴿**إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾، فإنّ مجيء الفاسق بالنّبأ عبارة أخرى عن إيجاد النّبأ، ولكنّه ليس هو الأسلوب الوحيد لإيجاده، لأنّ النّبأ كما يوجِده الفاسق يوجِده العادل أيضاً.

"ففي القسم الأوّل لا يثبت مفهوم الشّرط، لأنّ مفهوم الشّرط من نتائج ربط الحكم بالشّرط وتقييده به على وجه مخصوص، فاذا كان الشّرط عين الموضوع ومساوياً له فليس هناك في الحقيقة ربط للحكم بالشّرط وراء ربطه بموضوعه، فقولنا: (إذا رزقت ولداً، فاختنه) في قوّة قولنا: (اختن ولدك).

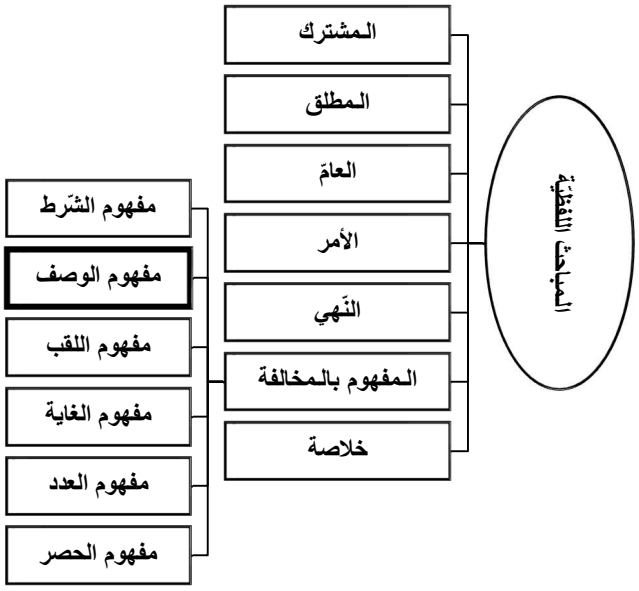
"وأمّا في القسم الثّاني فيثبت المفهوم، لأنّ ربط الحكم بالشّرط فيه أمر وراء ربطه بموضوعه، فهو تقييد وتعليق حقيقيّ. وليس قولنا: ﴿**إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾ في قوّة قولنا: (تبيّنوا النّبأ)، لأنّ القول الثّاني لا يختصّ بنبأ الفاسق، بينما الأوّل يختصّ به، وهذا الاختصاص نشأ من ربط الحكم بشرطه، فيكون للجملة مفهوما". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 2، الحلقة الثّالثة، ص 108 وما بعدها.

هذا عن مفهوم الشّرط، بعده ينبغي تناول مفهوم الوصف[1119].

ب) مفهوم الوصف

304 تعريف الجملة الوصفيّة ◊ بعد الجملة الشّرطيّة ومفهومها، نمرّ إلى الجملة الوصفيّة ومفهومها. ومثال هذه الجملة الثّانية أن نقول "اعط جائزة للطّالب المجتهد". هنا لدينا موصوف (الطّالب). هذا الموصوف لم يُترك مطلقا (يشمل المجتهد وغير المجتهد)

(1119)



بل قيّد بوصف (مجتهد). أخيرا لدينا حكم (الأمر بإعطائه جائزة، أي وجوب هذا الفعل).

ومقصود الأصوليّين بالجملة الوصفيّة وبالوصف يختلف عن مقصود النّحاة[1120]. فعند الأوائل تشمل الصّفة النّعت والحال والتّمييز والإضافة وكلّ ما يوجب التّضييق من موضوع ومتعلّق الحكم[1121] ممّا عدا العدد (لم نضف للعدد الشّرط والغاية

[1120] انظر حول الجملة الوصفيّة عند النّحاة: ليث أسعد عبد الحميد، الجملة الوصفيّة في النّحو العربيّ، دار الضّياء للنّشر والتّوزيع، عمّان/ الأردن، ط 1، 1427 هـ/ 2006 م؛ علي أبو المكارم، م س، ص 83 وما بعدها.

[1121] انظر: محمّد صنقور، م س، تحت عبارة: مفهوم الوصف.

والاستثناء، لأنّنا في هذه الصّور أمام ما يوجب التّضييق من الحكم نفسه لا من موضوعه ومتعلّقه)[1122].

ثمّ إنّ الجملة الوصفيّة عند الأصوليّين هي التي نجد فيها وصفا وموصوفا (أكرم «الطّالب» «المجتهد»). أمّا الجملة التي نجد فيها موصوفا فقط (أكرم «المجتهد»/ أكرم «زيدا»)، فيسمّونها جملة لقبيّة لا وصفيّة.

وللجملة الوصفيّة أقسام:

أوّلها التي يكون فيها الوصف مساويا للموصوف (الإنسان المتعجّب/ الإنسان الضّاحك/ إلخ)[1123].

ثانيها التي يكون فيها الوصف أعمّ مطلقا من الموصوف (الإنسان المتحرّك بالإرادة/ الإنسان الماشي/ إلخ)[1124].

ثالثها التي يكون فيها الوصف أخصّ من الموصوف (الإنسان العالم)[1125].

رابعها التي يكون فيها الوصف أخصّ من وجه وأعمّ من وجه من الموصوف (الطّالب المجتهد. فالمجتهد أخصّ من الطّالب، إذ ثمّ طلبة غير مجتهدين؛ وأعمّ من وجه لأنّ الاجتهاد يكون في غير الطّلبة أيضا)[1126].

والقسم الأوّل لا يكون له مفهوم. فالمفهوم انتفاء طبيعيّ الحكم عند انتفاء القيد. وهنا، إذا انتفى القيد، انتفى معه المقيَّد. وإذا انتفى المقيّد، لم يعد ثمّ موضوع للحكم.

[1122] وعليه فهو يشمل "الوصف الضّمنيّ، كقوله (صلّى الله عليه وآله): (لأن يمتلئ بطن الرّجل قيحا خيرا من أن يمتلئ شعرا) حيث أنّ امتلاء البطن كناية عن الشّعر الكثير). السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم الأوّل، ص 156 وما بعدها.

تدقيق:

الوصف: أكرم (الأمر: حكم) الطّالب (موضوع) المجتهد (وصف: قيد للموضوع).

الوصف: يجب (حكم) أن تمشي (أنت: موضوع/ المشي: متعلّق) مسرعا (وصف: قيد للمتعلَّق).

العدد: اعط (الأمر: حكم) عشرة (عدد: قيد للموضوع) طلبة (موضوع) منحة دراسيّة.

الشّرط: اعط جائزة لفلان (الأمر: حكم)، إذا وجدته مجتهدا في دراسته (شرط: قيد للحكم).
الغاية: أنفق على ابنك (الأمر: حكم) حتّى يبلغ أشدّه (غاية: قيد للحكم).
الاستثناء: أكرم العلماء (الأمر: حكم) إلّا الفسّاق منهم (الاستثناء: قيد للحكم).

(1123) تتحدّث كتب المنطق عن النّسب الأربع بين كلّيّين: التّباين، والتّساوي، والعموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص من وجه.
فالكلّيّان اللذان لا تجتمع مصاديقهما هما متباينان، كالإنسان والشّجر.
والكلّيّان (وهذا هو الذي يهمّنا) اللذان يتطابقان من حيث المصداق، يسمّيان متساويين والنّسبة بينهما هي التّساوي، كالإنسان والضّاحك، والفرس والصّاهل، والحيوان والحسّاس.
والكلّيّان اللذان يكون أحدهما صادقا على جميع أفراد الآخر دون العكس تسمّى النّسبة بينهما نسبة عموم وخصوص مطلق، مثل الحيوان والإنسان.
والكلّيّان اللذان يجتمع بعض أفراد الواحد منهما مع بعض أفراد الآخر تسمّى النّسبة بينهما نسبة عموم وخصوص من وجه، مثل إنسان وأبيض، وشابّ ومؤمن، وكتاب ومفيد.
انظر: مرتضى المطهّري، المنطق، دار الولاء، بيروت، ط 2، 2011، ص 34 وما بعدها؛ عبد المجيد الزّرّوقي، م س (المنهجيّة القانونيّة. الجزء الأوّل. المنهجيّة الفقهيّة والتّشريعيّة والقضائيّة)، الفقرة 62.

(1124) هنا النّسبة بين الموصوف والوصف هي العموم والخصوص المطلق.

(1125) هنا النّسبة بين الموصوف والوصف هي العموم والخصوص المطلق.

(1126) هنا النّسبة بين الموصوف والوصف هي العموم والخصوص من وجه.
بعبارة أخرى: لدينا (أ) و (ب)، وتقاطعهما لا يساوي فراغا (أ $\cap$ ب $\neq \varnothing$)، أي أنّ (أ) و (ب) مجموعتان لا يساوي تقاطعهما فراغا (deux ensembles sécants).

وإذا انتفى موضوع الحكم، فلا يمكن أن نبحث هل ينتفي أو لا ينتفي الحكم عن الموضوع.

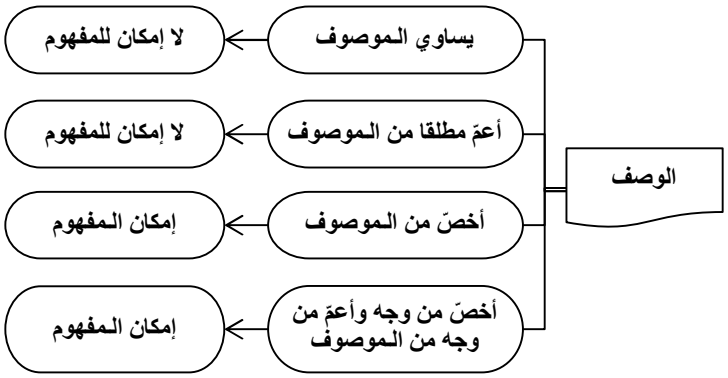
والكلام نفسه يصحّ من باب أوْلى عن القسم الثّاني. فإذا كان الموصوف يزول بزوال الوصف المساوي له، فهو يزول بالأوْلى بزوال الوصف الذي هو أعمّ منه[1127].

وهكذا لم يبق إلّا القسمان الثّالث والرّابع ليمكن أو لا يمكن الحديث فيما يخصّهما عن مفهوم[1128].

305 مدلول الجملة الوصفيّة ◊ والمتّفق عليه أنّه متى وجدت قرينة (خاصّة) على مراد المتكلّم، فإنّ الجملة تعطى المعنى الموافق للقرينة. فلا اختلاف إذن "في دلالة التّقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصّة. ولا [...] (اختلاف) في عدم الدّلالة عند وجود القرينة على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجودا وعدما، نحو قوله تعالى: ﴿**وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ**﴾ [النّساء: 23]، فإنّه لا مفهوم لمثل هذه القضيّة مطلقا، إذ يفهم منه أنّ

(1127) انظر: جعفر السّبحاني، م س (الوسيط في أصول الفقه)، ج 1، ص 184 وما بعدها.

(1128)



وصف «الرّبائب» بأنّها في «حجوركم» لأنّها غالبا تكون كذلك. والغرض منه الإشعار بعلّة الحكم، إذ أنّ اللاتي تربّى في الحجور تكون كالبنات"[1129].

لكن الاختلاف حصل حين لا توجد القرينة:

فلقد قال البعض إنّ للجملة الوصفيّة مفهوما. فحين نقول "أكرم الطّالب المجتهد"، فللجملة مدلول سلبيّ هو "لا تكرم الطّالب غير المجتهد".

ولقد قيل إنّ هذا المعنى السّلبيّ وضعيّ، أي أنّ هيئة الجملة وضعت للانتفاء عند الانتفاء، وقيل إنّ الدّليل على ذلك التّبادر. و"يُلاحَظ عليه أنّ غاية ما يتبادر هو مدخليّة الوصف في شخص الحكم. وأمّا مدخليّته في سنخ الحكم (وطبيعيّه أو نوعه) وأنّه لا نائب له، فغير ثابت. والمطلوب في باب المفاهيم انتفاء سنخ الحكم لا شخص الحكم الوارد في القضيّة فإنّه منتف سواء أقلنا بالمفهوم أم لم نقل"[1130].

بعبارة أخرى: "لا إشكال في دلالة الجملة الوصفيّة على انتفاء شخص الحكم (الوجوب الخاصّ الذي ملاكه الاجتهاد في قولنا: أكرم الطّالب المجتهد) بانتفاء الوصف لأصالة التّطابق بين مرحلة الإثبات والثّبوت ومرحلة المدلول التّصوّريّ والمدلول التّصديقيّ ومرحلة الخطاب والجعل الكامن وراءه القاضي بأنّ ما هو ظاهر الجملة من تقييد الحكم المبرز فيها بالوصف ثابت في مرحلة المدلول التّصديقيّ والجدّيّ أيضا. فكما أنّ وجوب إكرام [...] (الطّالب) مقيَّد بحسب عالم الإثبات بـ [...] (الاجتهاد) بحيث لا إطلاق له لغيره، كذلك الخطاب المبرَز به مقيّد ثبوتا بذلك. إلّا أنّ هذا لا يجدي في إثبات المفهوم الكلّيّ الذي هو المقصود في المقام، بل يثبت المفهوم الذي هو انتفاء شخص هذا الحكم والذي لا ينافي ثبوت حكم

[1129] الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 1، ص 170.

[1130] جعفر السّبحاني، م س (الوسيط في أصول الفقه)، ج 1، ص 185.

آخر مماثل (الإكرام) على حصّة أخرى من [...] (الطّالب، كأن يأتي أمر آخر بإكرام الطّالب الدّائم الحضور في الدّرس)"[1131].

وثمّ من يؤسّس القول بأنّ هيئة الجملة الوصفيّة معناها الانتفاء عند الانتفاء لا على الوضع بل على الإطلاق "على الوجه المقرّر في دلالة الهيئة الشّرطيّة. يلاحَظ عليه: قد عرفت أنّ أقصى ما يدلّ عليه الإطلاق هو أنّ الوصف مع موصوفه تمام الموضوع. وأمّا أنّه لا ينوب عليه شيء آخر فلا يدلّ عليه"[1132].

أخيرا ثمّ من يقول: لو لم تدلّ الجملة على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لكان إتيان المتكلّم بالوصف لغوا، وثمّ قرينة (عامّة) على أنّ كلّ متكلّم عاقل. "يُلاحظ عليه أنّه إنّما يلزم (اللغويّة) لو لم يكن له دخلٌ في الحكم أبدا. وأمّا إذا كان له دخلٌ في شخص الحكم، وإن كان يخلفه وصف آخر أحيانا، فلا. وتخصيص ذاك الوصف بالذّكر دون غيره لكونه مورد السّؤال أو الابتلاء للمخاطب أو للتّأكيد"[1133].

وما جاء للتّوّ نقاش للموقف القائل إنّ للجملة الوصفيّة مفهوما. وهو موقف نجده عند "الجمهور من الشّافعيّة والحنبليّة"[1134].

فإذا انتقلنا إلى الموقف القائل إنّ الجملة الوصفيّة ليس لها مفهوم وأنّ ما ينتفي عند انتفاء الوصف هو شخص الحكم (بمقتضى قاعدة احترازيّة القيود وأنّ ما يقوله من قيد في مرحلة التّصوّر يريده في مرحلة التّصديق) لا طبيعيّه، وجدنا بعضهم يقول: إنّ القاعد العامّة في القول بالمفهوم أو بعدمه هي هل القيد ورد على الحكم أم ورد على أمر آخر في الجملة. في الصّورة الأولى للجملة مفهوم، وفي الثّانية لا مفهوم لها.

[1131] السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم الأوّل، ص 162.

[1132] جعفر السّبحاني، م س (الوسيط في أصول الفقه)، ج 1، ص 185.

[1133] المكان نفسه.

[1134] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 263.

فإذا طبّقنا هذه القاعدة على الجملة الوصفيّة، وجدناها تندرج ضمن هذه الصّورة الثّانية لا ضمن الأولى، ومن ثمّ فلا مفهوم لها[1135].

ومن القائلين إنّ الجملة الوصفيّة ليس لها مفهوم "أبو حنيفة ومالك وجماهير المعتزلة، فلم يقولوا بأنّ التّقييد بالصّفة الخاصّة يدلّ على نفي الحكم عند انتفاء تلك الصّفة"[1136].

هذا عن القدامى. وثمّ من المعاصرين من يقول بالموقف نفسه ويخرّجه على النّحو التّالي: حين نقول "أكرم الطّالب المتحصّل على أعلى درجة"، هل المدلول التّصوّريّ لهيئة الجملة هو ما يوازي المعنى الاسميّ: "وجوب الإكرام متوقّف على الحصول على أعلى درجة"، أم هو ما يوازي: "الحصول على أعلى درجة يستلزم وجوب الإكرام" أو إن شئتَ قلتَ "الحصول على أعلى درجة يوجِدُ وجوبَ إكرام الطّالب"؟ من الواضح أنّ المدلول هو الثّاني. وعليه فالجملة لا مفهوم لها تصوّرا[1137]، ويمكن مثلا "للحضور الدّائم في الدّرس" أن يستلزم بدوره إكرام الطّالب. فإذا كان ما سبق هو المدلول التّصوّريّ، فالمدلول التّصديقيّ الجدّيّ مثله بناءً على أصالة التّطابق بين المدلولين[1138].

لكن كلّ هذا يُترَك إذا وجدت قرينة خاصّة على أنّ المتكلّم أراد انتفاء طبيعيّ الحكم عند انتفاء الوصف.

وهكذا فإنّ من يتكلّم بجملة وصفيّة: إمّا أن لا يريد انتفاء طبيعيّ الحكم وإمّا أن يريد ذلك. والاحتمال الأوّل راجح، إذا لم توجد قرينة خاصّة تخالفه. ولأنّنا أمام

[1135] انظر الفقرة 301.

[1136] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 263.

[1137] هذا الموقف هو للسّيّد محمّد باقر الصّدر. انظره عند: السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم الأوّل، ص 166 وما بعدها.

[1138] بتعبير مفصّل، لكي نكون أمام مفهوم لابدّ من توفّر ركنين:

الأوّل: استفادة الرّبط بالنّحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء من الجملة.

الثّاني: إثبات أنّ المعلّق والمتوقّف على القيد هو طبيعيّ الحكم لا شخصه.

والجملة المشتملة على الوصف من المسلّم دلالتها على الرّبط بالنّحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء، أي: انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف.

وعليه فسوف ينصبّ الكلام على الرّكن الثّاني. فإذا ثبت أنّ المتوقّف على القيد هو طبيعيّ الحكم، كان للجملة الوصفيّة مفهوم. أمّا إذا ثبت أنّ المتوقّف على القيد هو شخص الحكم، فحينئذ لا يمكن إثبات المفهوم للجملة الوصفيّة. وهذا لا يمكن إثباته إلّا بإجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة في الحكم. وهي لا تجري في المقام.

توضيح ذلك: لكي يتمّ البحث في الرّكن الثّاني لابدّ من الإشارة إلى نكتة حاصلها: إذا قال الشّارع: (أكرم الطّالب المتحصّل على أعلى درجة)، فإنّ (أكرم) هيئة. والهيئة —كما لا يخفى — من المعاني الحرفيّة. فإذا أردنا أن نعبّر عن هذه الجملة بمفهوم اسميّ، فإنّ هناك أسلوبين. وإن شئت قلتَ: إذا أردنا تحويل المفهوم الحرفيّ الموجود في جملة (أكرم الطّالب المتحصّل على أعلى درجة) إلى مفهوم اسميّ، فإنّ هنالك أسلوبين:

الأوّل: أنّ هذا القول يوازي قولنا (وجوب إكرام الطّالب متوقّف على الحصول على أعلى درجة)، فتكون هذه الجملة نظير قولنا (الرّبا ممنوع). فكما يوجد فيها حكم وهو الحرمة، وموضوع لهذه الحرمة، ونستطيع أن نجري الإطلاق وقرينة الحكمة في الموضوع ونقول (كلّ ربا حرام)، أي أنّ مطلق الرّبا وطبيعيّه ممنوع، كذلك في قولنا (وجوب إكرام الطّالب متوقّف على الحصول على أعلى درجة)، فـ (وجوب الإكرام) بمثابة (الرّبا)، و(متوقّف على ...) بمثابة (ممنوع)، فتجري قرينة الحكمة على نحو واحد، فيكون المنتفي هو طبيعيّ وجوب الإكرام.

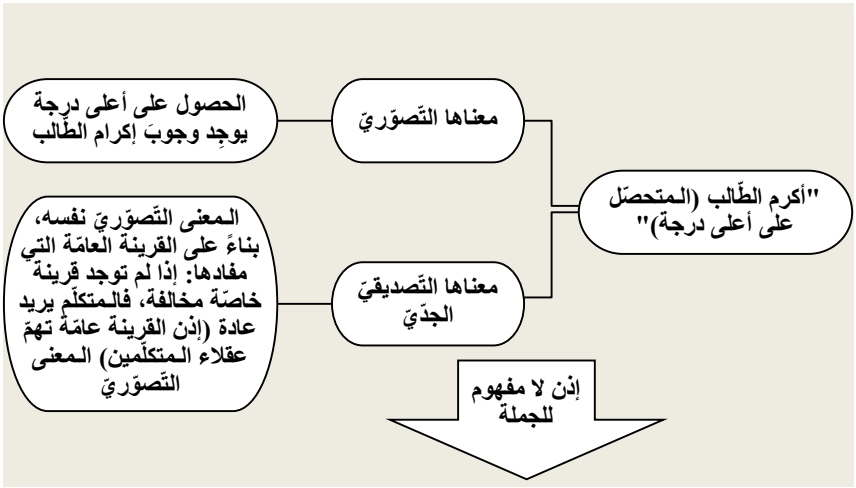
الثّاني: أنّه يوازي قولنا (جعل الشّارع الحصول على أعلى درجة يوجِد وجوبَ إكرام الطّالب)، وحينئذ لا يمكن إثبات أنّ المعلّق هو طبيعيّ الحكم، بل المعلّق هو جعل وإنشاء خاصّ. فلو فرضنا أنّ الشّارع جعل وجوبا آخر للإكرام بسبب الحضور الدّائم في الدّروس، لما كان هناك تنافٍ بين الجملتين، فلا تدلّ الجملة حينئذ على الانتفاء عند الانتفاء.

فتحصّل: أنّه إذا استظهرنا في مقام تحويل جملة (أكرم الطّالب المتحصّل على أعلى درجة) المعنى الأوّل، كان للجملة الوصفيّة مفهوم؛ وإذا استظهرنا المعنى الثّاني، فلا يكون لها مفهوم.

احتمال راجح، فنحن أمام ظنّ. والعقلاء والمتشرّعة يعتمدون الظّنّ في موارد فهم الكلام. والشّارع لم يردع عن هاتين السّيرتين، وهذا يعني قطعا أنّه أمضاهما.

ولا شكّ في أنّ الجملة المذكورة في قوّة القول الثّاني، لأنّه الذي يُفهَم من هذا الخطاب هو أنّ الشّارع قد جعل وجوبا للإكرام، والمبرز لهذا الجعل هو خطاب الشّارع، وهذا ما يحقّق القول الثّاني دون الأوّل. فإذا اتّضح هذا، فلا يكون للجملة الوصفيّة مفهوم. نعم تدلّ على انتفاء شخص الحكم عند انتفاء الوصف.

ملاحظة: استبدلنا موضوع كلام أحد المصنّفين وهو الجملة الغائيّة بموضوع آخر هو الجملة الوصفيّة مع الإبقاء على صياغة الكلام كما جاءت. انظر الكلام عن الجملة الغائيّة عند: السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم الأوّل، ص 181 وما بعدها.



أمّا الاحتمال الثّاني، فيصير راجحا إذا وجدت قرينة خاصّة لفائدته. ولأنّنا أمام احتمال راجح، فنحن أمام ظنّ. والعقلاء والمتشرّعة يعتمدون الظّنّ في موارد فهم الكلام. والشّارع لم يردع عن هاتين السّيرتين، وهذا يعني قطعا أنّه أمضاهما[1139].

(1139)

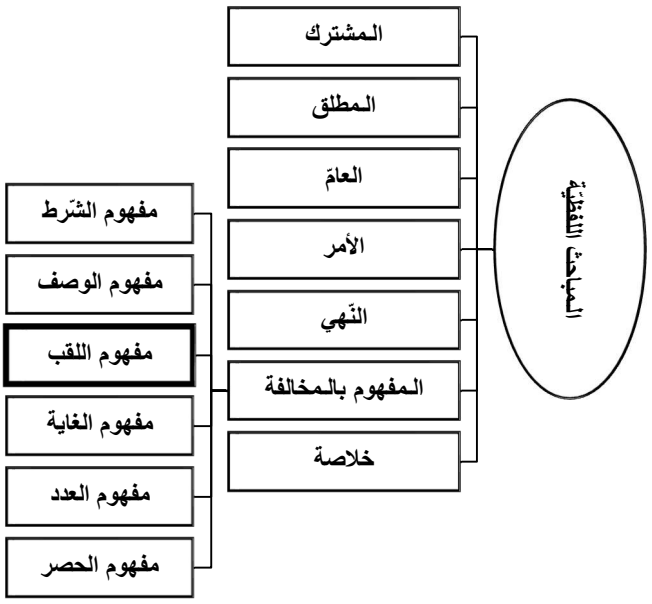
306 الوصف المأتيّ به يحقّق الموضوع ◊ بقيت مسألة الوصف المسوق لتحقيق الموضوع. لكنّ هذا المبحث يدخلنا في مفهوم اللقب(1140).

ج) مفهوم اللقب

6307 تعريف الجملة اللقبيّة ◊ إذا استعمل المتكلّم اسما (أَكْرِمْ "زيدا") أو موصوفا دون وصف (أكرم "الطّالب")، أي إذا استعمل ما يسمّيه الأصوليّون "لقبا"، فهل تدلّ الجملة (تسمّى لقبيّة للسّبب الوارد للتّوّ)، بحسب هيئتها ومعناها الحرفيّ، على نفي طبيعيّ الحكم عند انتفاء اللقب؟

308 مدلول الجملة اللقبيّة ◊ الجواب: إنّ اللقب في الجملة اللقبيّة هو الذي يحقّق الموضوع. وانتفاء اللقب هو انتفاء للموضوع. وانتفاء الموضوع يعني أنّه لم تعد ثمّ

(1140)



إمكانيّة لنفي الحكم عنه، أي لم تعد ثمّ إمكانيّة للحديث عن المفهوم، لأنّ المفهوم نفيٌ للحكم عند انتفاء القيد[1141].

كلّ هذا إذا لم توجد قرينة (خاصّة) على الخلاف. فإذا وُجدت، قدّمت لأنّها توافق مراد المتكلّم.

وهكذا فإنّ من يتكلّم بجملة لقبيّة: إمّا أن لا يريد انتفاء طبيعيّ الحكم وإمّا أن يريد ذلك. والاحتمال الأوّل راجح، إذا لم توجد قرينة خاصّة تخالفه. ولأنّنا أمام احتمال راجح، فنحن أمام ظنّ. وسيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة تتمثّلان في اعتماد الظّنّ في موارد فهم الكلام. والشّارع لم يردع عن هاتين السّيرتين، وهذا يعني قطعا أنّه أمضاهما.

أمّا الاحتمال الثّاني، فيصير راجحا إذا وجدت قرينة خاصّة لفائدته. ولأنّنا أمام احتمال راجح، فنحن أمام ظنّ. وسيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة تتمثّلان في اعتماد

[1141] انظر: السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّانية)، ج 2، ص 128.

الظّنّ في موارد فهم الكلام. والشّارع لم يردع عن هاتين السّيرتين، وهذا يعني قطعا أنّه أمضاهما[1142].

وكما يُرى، فإنّ ما قيل في الشّرط والوصف، أغنى عن الإطالة في اللقب. بتعبير مغاير: ما ذكر عند الحديث عن الجملة الشّرطيّة وعن الجملة الوصفيّة إطارٌ عامّ

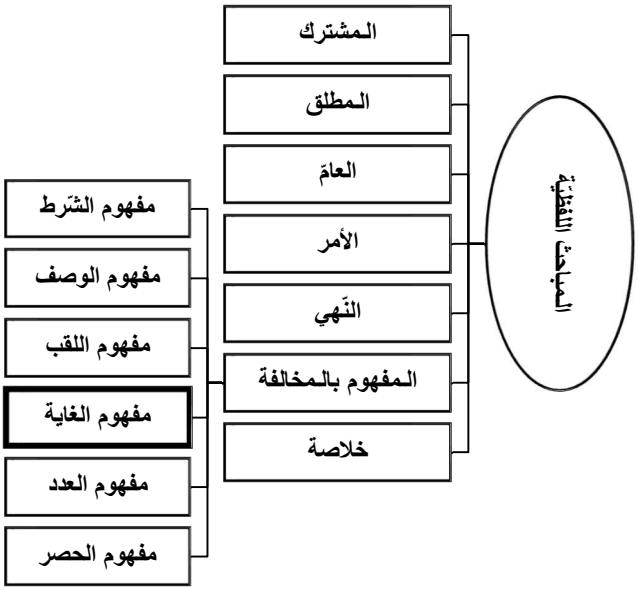
(1142)

يدخل ضمنه الحديث عن بقيّة الجمل. ولقد فرغنا الآن من الجملة اللقبيّة. وما ينبغي هو المرور إلى الجملة الغائيّة(1143).

د) مفهوم الغاية

309 تعريف الجملة الغائيّة ◊ يقول الله تعالى: ﴿**وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾ [البقرة: 187]. ويقول: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا**﴾ [القصص: 59]. هنا لدينا غاية (تبيّن طلوع الفجر، إرسال الرّسول)، وحكم (إباحة الأكل والشّرب قبل الغاية، عدم

(1143)



الإهلاك قبل الغاية). هذا هو المنطوق به. أمّا المسكوت عنه وعن حكمه، فما بعد الغاية (بعد الفجر، بعد بعث الرّسول).

310 مدلول الجملة الغائيّة ◊ وللجملة الغائيّة مدلول إيجابيّ هو المنطوق به. والسّؤال: هل لها أيضا مدلول سلبيّ أو مفهوم؛ أي هل ينتفي طبيعيّ الحكم بعد الغاية؟

يرى بعض الأصوليّين أنّ للجملة الغائيّة مفهوما، فهي كجملة الشّرط فيها تقييد للحكم. وعليه فما بعد الغاية (بعد تبيّن طلوع الفجر) حكمه نقيض حكم ما قبلها (قبلها الإباحة، ونقيض الإباحة التّحريم). فالمدرك إذن "في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك في الشّرط والوصف. فإذا كانت قيدا للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها. وأمّا إذا كانت قيدا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم. وعليه، فما علم في التّقييد بالغاية أنّه راجع إلى الحكم فلا إشكال في ظهوره في المفهوم، مثل قوله (عليه السّلام): «كلّ شئ طاهر حتّى تعلم أنّه نجس» [...] وإن لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم وأنّها غاية للنّسبة الواقعة قبلها، وكونها غاية لنفس الموضوع أو لنفس المحمول هو الذي يحتاج إلى البيان والقرينة"[1144].

بعبارة أخرى: إذا وجدت القرينة على أنّ الغاية قيد للموضوع "كما في قولك: «سر من البصرة إلى الكوفة»، فإنّه بمنزلة «السّير من البصرة إلى الكوفة واجب»؛ ومثله قوله سبحانه: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ**﴾ [المائدة: 6]، فإنّه بمنزلة أن يقال «غسل الأيدي إلى المرافق واجب»، فالظّاهر عدم الدّلالة على المفهوم، إذ

[1144] الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 1، ص 176.

غاية الأمر أنّ الموضوع المقيّد محكوم بالحكم، وأمّا عدم الحكم على الموضوع عند انتفاء القيد، فلا يدلّ عليه"[1145].

وإذا لم توجد القرينة، فالظّاهر أنّ الغاية قيد للحكم، ومن ثمّ للجملة الغائيّة مفهوم. وهكذا فإنّ من يتكلّم بجملة غائيّة: إمّا أن يريد انتفاء طبيعيّ الحكم وإمّا أن لا يريد ذلك. والاحتمال الأوّل راجح، إذا لم توجد قرينة خاصّة تخالفه. ولأنّنا أمام احتمال

[1145] جعفر السّبحاني، م س (الوسيط في أصول الفقه)، ج 1، ص 189.

ولقد جاء عند أحدهم التّفصيل التّالي: "الغاية: قد تكون غاية للحكم كما في قول الإمام الصّادق (عليه السّلام): «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»، وقوله (عليه السّلام) «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»؛ وقد تكون غاية للموضوع كما في قوله تعالى ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ**﴾ [المائدة: 6]؛ وقد تكون غاية للمتعلّق كقوله تعالى ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾ [البقرة: 187].

"إذا علمت هذا، فاعلم أنّ في المسألة أقوالا:

"الأوّل: دلالتها على المفهوم مطلقا [...]

"الثّاني: عدم الدّلالة مطلقا [...]

"الثّالث: التّفصيل [...] (وداخله عدّة أقوال منها أنّ الغاية لو كانت راجعة إلى الموضوع أو المتعلّق، فهي كالوصف، ومن ثمّ لا مفهوم) وأمّا إذا كانت قيدا للحكم فلا شبهة في دلالة القضيّة على انتفاء الحكم عند تحقّق الغاية، بل لا يبعد أن يقال إنّ دلالتها على المفهوم أقوى من دلالة القضيّة الشّرطيّة عليه، ضرورة أنّه لو لم يدلّ على المفهوم لزم من فرض وجود الغاية عدمه، يعني ما فرض غاية ليس بغاية، وهذا خُلف [...]

"(وللسّيّد محمّد باقر الصّدر موقف من المسألة. ولتبيّنه لابدّ من الإشارة إلى أنّه ولكي) يتمّ المفهوم في جملة ما، فلابدّ من توفّر ركنين:

"الأوّل: استفادة الرّبط بالنّحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء من الجملة.

"الثّاني: إثبات أنّ المعلّق والمتوقّف على القيد – الذي هو المغيّى – هو طبيعيّ الحكم لا شخصه.

"والجملة المشتملة على الغاية من المسلّم دلالتها على الرّبط بالنّحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء، أي: انتفاء الحكم عند تحقّق الغاية، باعتبار أنّ معنى الغاية يستبطن ذلك. فلو قلنا بعدم دلالتها على

ذلك، وقلنا بأنّ الحكم لا ينتفي بل يستمرّ حتّى مع تحقّق الغاية، للزم أن يكون ما فرض غاية ليس بغاية، وهو خُلف [...]

"وعليه فسوف ينصبّ الكلام على الرّكن الثّاني. فإذا ثبت أنّ المغيّى هو طبيعيّ الحكم، كان للجملة الغائيّة مفهوم. أمّا إذا ثبت أنّ المغيّى هو شخص الحكم، فحينئذ لا يمكن إثبات المفهوم للجملة الغائيّة. وهذا لا يمكن إثباته إلّا بإجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة في الحكم. وهي لا تجري في المقام كما لم تجر في الوصف، لأنّ النّسبة الغائيّة التي مفاد أداة الغاية هي نسبة ناقصة. وقد عرفت عدم إمكان إجراء مقدّمات الحكمة فيها، وأنّه إنّما تجري لو كانت النّسبة تامّة.

"توضيح ذلك: لكي يتمّ البحث في الرّكن الثّاني لابدّ من الإشارة إلى نكتة حاصلها: إذا قال المولى: (صم إلى الغروب)، فإنّ (صم) هيئة. والهيئة —كما لا يخفى — من المعاني الحرفيّة. فإذا أردنا أن نعبّر عن هذه الجملة بمفهوم اسميّ، فإنّ هناك أسلوبين. وإن شئت قلتَ: إذا أردنا تحويل المفهوم الحرفيّ الموجود في جملة (صم إلى الغروب) والمفاد بمثل (حتّى) و(إلى) إلى مفهوم اسميّ مفاد بنفس لفظ (الغاية)، فإنّ هنالك أسلوبين:

"الأوّل: أنّ هذا القول يوازي قولنا (وجوب الصّوم مغيّى بالغروب)، فتكون هذه الجملة نظير قولنا (الرّبا ممنوع). فكما يوجد فيها حكم وهو الحرمة، وموضوع لهذه الحرمة، ونستطيع أن نجري الإطلاق وقرينة الحكمة في الموضوع ونقول (كلّ ربا حرام)، أي أنّ مطلق الرّبا وطبيعيّه ممنوع، كذلك في قولنا (وجوب الصّوم مغيّى بالغروب)، فـ (وجوب الصّوم) بمثابة (الرّبا)، و(مغيّى) بمثابة (ممنوع)، فتجري قرينة الحكمة على نحو واحد، فيكون المغيّى بالغروب هو طبيعيّ وجوب الصّوم.

"الثّاني: أنّه يوازي قولنا (جعل الشّارع وجوب الصّوم المغيّى بالغروب)، وحينئذ لا يمكن إثبات أنّ المعلّق هو طبيعيّ الحكم، بل المعلّق هو جعل وإنشاء خاصّ. فلو فرضنا أنّ المولى جعل وجوبا آخر للصّوم بعد الليل، لما كان هناك تنافٍ بين الجملتين، فلا تدلّ الجملة حينئذ على الانتفاء عند الانتفاء.

"فتحصّل: أنّه إذا استظهرنا في مقام تحويل جملة (صم إلى الغروب) المعنى الأوّل، كان للجملة الغائيّة مفهوم؛ وإذا استظهرنا المعنى الثّاني، فلا يكون لها مفهوم.

"ولا شكّ في أنّ الجملة المذكورة في قوّة القول الثّاني، لأنّه الذي يُفهَم من هذا الخطاب هو أنّ الشّارع قد جعل وجوبا للصّوم، والمبرز لهذا الجعل هو خطاب الشّارع، وهذا ما يحقّق القول الثّاني دون الأوّل. فإذا اتّضح هذا، فلا يكون للجملة الغائيّة مفهوم. نعم تدلّ على انتفاء شخص الحكم عند تحقّق غايته". السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم الأوّل، ص 181 وما بعدها.

راجح، فنحن أمام ظنّ. وسيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة تتمثّلان في الأخذ بالظّنّ في موارد فهم الكلام. والشّارع لم يردع عن هاتين السّيرتين، وهذا يعني قطعا أنّه أمضاهما.

أمّا الاحتمال الثّاني، فيصير راجحا إذا وجدت قرينة خاصّة لفائدته. ولأنّنا أمام احتمال راجح، فنحن أمام ظنّ. والعقلاء والمتشرّعة يعتمدون الظّنّ في موارد فهم الكلام. والشّارع لم يردع عن هاتين السّيرتين، وهذا يعني قطعا أنّه أمضاهما(1146). هذا عن الغاية. بعد الغاية ينبغي تناول العدد(1147).

هـ) مفهوم العدد

311 تعريف الجملة العدديّة ◊ قد يقول الشّارع: "اعط منحة لعشرة طلبة". هنا نحن أمام عدد (عشرة) ومعدود (الطّلبة)، أي نحن أمام جملة عدديّة.

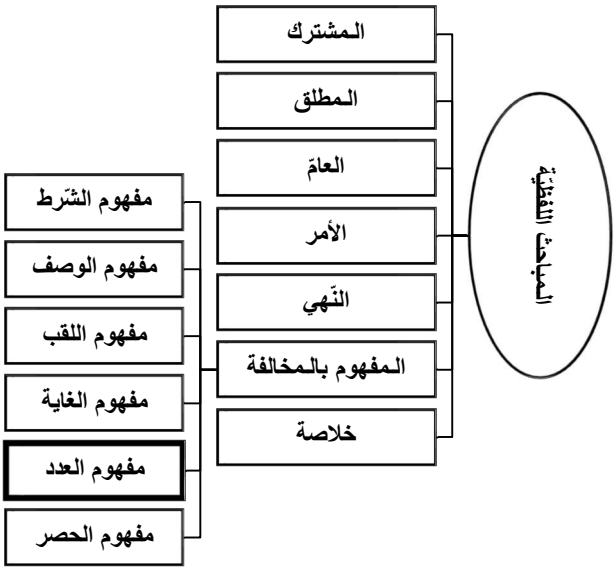
312 مدلول الجملة العدديّة ◊ فهل تعني هذه الجملة انتفاء طبيعيّ وجوب إعطاء المنحة إذا لم نكن أمام ذلك العدد؟ أي: هل تعني أن لا تعطى منحة لأكثر من العشرة أو لأقلّ منها؟

(1146)

الجواب: إذا كان القيد، وهو العدد، قد دخل على الحكم، فللجملة مفهوم. أمّا إذا دخل على الموضوع أو المتعلّق، فليس لها مفهوم.

وبَيِّنٌ أنّ العدد لا يقيّد الحكم. وعليه لا مفهوم لجملة العدد. وأقصى ما تفيده هو انتفاء شخص الحكم عند وجود عدد أقلّ أو أكثر. و"دلالة الجملة العدديّة على عدم إجزاء الأقلّ إنَّما ينشأ عن أنَّ الأقلّ ليس مأموراً به في هذا الخطاب. وغير المأمور به لا يجزي عن المأمور به. إلّا أنَّ ذلك لا يمنع من ثبوت مثل الحكم للعدد الأقلّ، فمن الممكن ثبوت حكم آخر بوجوب [...] (إعطاء منحة لخمسة من الطّلبة)، فالمنتفي عن غير العدد المذكور إنَّما هو شخص الحكم الثّابت للعدد المذكور. وبتعبير آخر: إنَّ الجملة المتصدّية لبيان ثبوت حكم لعدد معيّن لا دلالة لها على انتفاء طبيعيّ الحكم عن عدد آخر فهي ساكتة عن حكم الأعداد الأُخرى، ومن هنا يمكن أن يثبت مثل الحكم لأعداد أخرى. وبهذا يتّضح عدم صلاحيّة الجملة

(1147)



العدديّة لنفي طبيعيّ الحكم عن العدد الأكثر أيضاً بنفس البيان، كما أنَّها لا تصلح لنفي الإجزاء لو جاء المكلَّف بأكثر من العدد المذكور في الخطاب بل إنَّ ذلك يخضع لقرينة أخرى لا تتّصل بطبيعة الجملة العدديّة، فتارة تقوم القرينة على أنَّ العدد المذكور في الجملة ملحوظ بنحو «البشرط لا»، أي بشرط عدم الزّيادة وعندئذ تكون الزّيادة مقتضية لعدم الإجزاء، وإن لم تقم قرينة على ملاحظة العدد بنحو «البشرط لا» فإنَّ الإطلاق يكون حينئذ مقتضياً لعدم ضائريّة الزّيادة وإن كان ذكر العدد يُعبِّر عن عدم وجوب الزّيادة. ومع كلّ ذلك لا تكون الجملة العدديّة نافية لطبيعيّ الحكم عن العدد الزّائد بل هي غير متصدّية لأكثر من أنَّ شخص الحكم ثابت لهذا العدد، أمَّا أنَّ مثله لا يثبت لغير هذا العدد فهو ممّا لا تتكفّل الجملة العدديّة لبيانه وهذا هو معنى عدم دلالتها على المفهوم"[1148].

[1148] محمّد صنقور، م س، تحت عبارة: مفهوم العدد.

بتعبير آخر، لكي نكون أمام مفهوم لابدّ من توفّر ركنين:

الأوّل: استفادة الرّبط بالنّحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء من الجملة.

الثّاني: إثبات أنّ المعلّق والمتوقّف على القيد هو طبيعيّ الحكم لا شخصه.

والجملة المشتملة على العدد من المسلّم دلالتها على الرّبط بالنّحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء، أي: انتفاء الحكم عند انتفاء العدد.

وعليه فسوف ينصبّ الكلام على الرّكن الثّاني. فإذا ثبت أنّ المتوقّف على القيد (العدد) هو طبيعيّ الحكم، كان للجملة العدديّة مفهوم. أمّا إذا ثبت أنّ المتوقّف على القيد هو شخص الحكم، فحينئذ لا يمكن إثبات المفهوم للجملة العدديّة. وهذا لا يمكن إثباته إلّا بإجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة في الحكم. وهي لا تجري في المقام.

توضيح ذلك: لكي يتمّ البحث في الرّكن الثّاني لابدّ من الإشارة إلى نكتة حاصلها: إذا قال الشّارع: (اعط منحة لعشرة طلبة)، فإنّ (اعط) هيئة. والهيئة —كما لا يخفى — من المعاني الحرفيّة. فإذا أردنا أن نعبّر عن هذه الجملة بمفهوم اسميّ، فإنّ هناك أسلوبين. وإن شئت قلتَ: إذا أردنا تحويل المفهوم الحرفيّ الموجود في جملة (اعط منحة لعشرة طلبة) إلى مفهوم اسميّ، فإنّ هنالك أسلوبين:

بعبارة أخرى: من يتكلّم بجملة عدديّة: إمّا أن لا يريد انتفاء طبيعيّ الحكم وإمّا أن يريد ذلك. والاحتمال الأوّل راجح، إذا لم توجد قرينة خاصّة تخالفه. ولأنّنا أمام احتمال راجح، فنحن أمام ظنّ. وسيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة تتمثّلان في اعتماد الظّنّ في موارد فهم الكلام. والشّارع لم يردع عن هاتين السّيرتين، وهذا يعني قطعا أنّه أمضاهما.

الأوّل: أنّ هذا القول يوازي قولنا (وجوب إعطاء المنحة متوقّف على أن يكون العدد عشرة)، فتكون هذه الجملة نظير قولنا (الرّبا ممنوع). فكما يوجد فيها حكم وهو الحرمة، وموضوع لهذه الحرمة، ونستطيع أن نجري الإطلاق وقرينة الحكمة في الموضوع ونقول (كلّ ربا حرام)، أي أنّ مطلق الرّبا وطبيعيّه ممنوع، كذلك في قولنا (وجوب إعطاء المنحة متوقّف على أن يكون العدد عشرة)، فـ (وجوب الإعطاء) بمثابة (الرّبا)، و(متوقّف على ...) بمثابة (ممنوع)، فتجري قرينة الحكمة على نحو واحد، فيكون المنتفي هو طبيعيّ وجوب إعطاء المنحة.

الثّاني: أنّه يوازي قولنا (جعل الشّارع تحقّق العدد عشرة يوجِد وجوبَ إعطاء منحة)، وحينئذ لا يمكن إثبات أنّ المعلّق هو طبيعيّ الحكم، بل المعلّق هو جعل وإنشاء خاصّ. فلو فرضنا أنّ الشّارع جعل وجوبا آخر لإعطاء المنحة لخمسة طلبة، لما كان هناك تنافٍ بين الجملتين، فلا تدلّ الجملة حينئذ على الانتفاء عند الانتفاء.

فتحصّل: أنّه إذا استظهرنا في مقام تحويل جملة (اعط منحة لعشرة طلبة) المعنى الأوّل، كان للجملة العدديّة مفهوم؛ وإذا استظهرنا المعنى الثّاني، فلا يكون لها مفهوم.

ولا شكّ في أنّ الجملة المذكورة في قوّة القول الثّاني، لأنّه الذي يُفهَم من هذا الخطاب هو أنّ الشّارع قد جعل وجوبا لإعطاء المنحة، والمبرز لهذا الجعل هو خطاب الشّارع، وهذا ما يحقّق القول الثّاني دون الأوّل. فإذا اتّضح هذا، فلا يكون للجملة العديّة مفهوم. نعم تدلّ على انتفاء شخص الحكم عند انتفاء العدد.

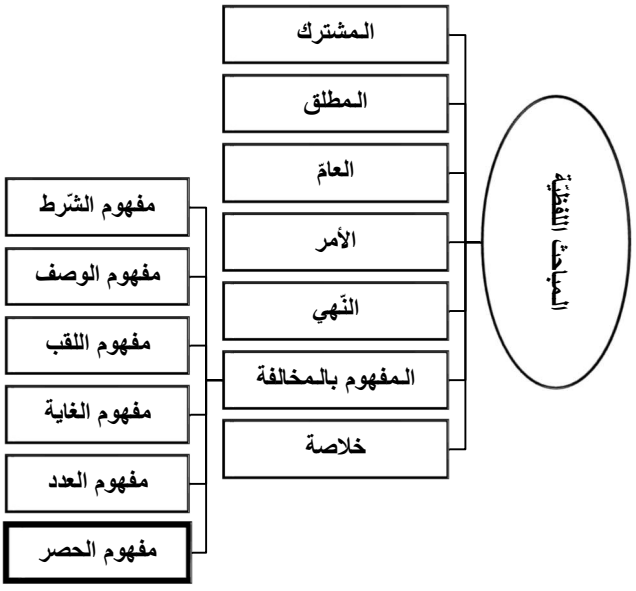
ملاحظة: استبدلنا موضوع كلام أحد المصنّفين وهو الجملة الغائيّة بموضوع آخر هو الجملة العدديّة مع الإبقاء على صياغة الكلام كما جاءت. انظر الكلام عن الجملة الغائيّة عند: السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم الأوّل، ص 181 وما بعدها.

أمّا الاحتمال الثّاني، فيصير راجحا إذا وجدت قرينة خاصّة لفائدته. ولأنّنا أمام احتمال راجح، فنحن أمام ظنّ. والعقلاء والمتشرّعة يعتمدون الظّنّ في موارد فهم الكلام. والشّارع لم يردع عن هاتين السّيرتين، وهذا يعني قطعا أنّه أمضاهما[1149].

(1149)

هذا عن العدد. بعده يأتي مفهوم الحصر[1150].

(1150)



و) مفهوم الحصر

313 الحصر بالاستثناء ◊ للجملة الحصريّة[1151] صور عديدة أهمّها جملة الاستثناء. والاستثناء قد يكون بمفهوم اسميّ، وقد يكون بمفهوم حرفيّ[1152].

مثال الأوّل أن نقول: "أكرم العالم غير الفاسق". وفي الحقيقة، نحن هنا أمام وصفٍ: "غير الفاسق". هذا الوصف قيّد الموضوع لا الحكم، فيجري الكلام فيه على ما تقرّر في عنوان مفهوم الوصف[1153].

مثال الثّاني أن نقول: "أكرم العلماء إلّا علماء السّلطان"، أو نقول: "لا إله إلّا الله"، أو نقول: "لا زواج إلّا بالرّضا"، أو نقول: "لا عالم في البلد إلّا زيد"[1154].

ومن ينظر إلى هذه الأمثلة، يمكنه أن يردّها إلى نوعين: ما استثني من جنسه ("لا إله إلّا الله"، "لا عالم في البلد إلّا زيد")، وما استثني من غير جنسه (لا زواج إلّا بالرّضا)[1155].

والنّوع الثّاني اختلف فيه: فاعتبره البعض شرطا، ويجري عليه ما تقرّر في مفهوم الشّرط[1156]؛ واعتبره البعض الآخر داخلا في الاستثناء[1157].

فإذا انتقلنا إلى مسألة معنى جملة الاستثناء، أمكن القول إنّه ينبغي لمن يتصدّى لهذا النّوع من الجمل، أن يفعل ذلك في وقتين:

(1151) انظر عنوان الحصر والقصر في علم المعاني في كتب البلاغة، ومنها: علي الجارم ومصطفى أمين، م س (البلاغة الواضحة)، ص 201 وما بعدها.

(1152) السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم الأوّل، ص 194.

(1153) الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س، ج 1، ص 178.

(1154) انظر الرّازي، م س (المحصول في علم أصول الفقه)، ج 3، ص 30 وما بعدها. وانظر حول الاستثناء: شهاب الدّين أحمد بن إدريس بن عبد الرّحمان القرافي، الاستغناء في الاستثناء، تحقيق محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1406 هـ/ 1986 م؛ صلاح بن عوض بن عبد

وقتٌ أوّلٌ يحدّد فيه المستثنى منه، والمستثنى، والحكم. مثال ذلك:

في جملة "لا إله إلّا الله"، هنالك حذف. وتمام الجملة أن نقول "لا إله (ضمن الموجودات) إلّا الله". هكذا يكون المستثنى منه: "الموجودات". أمّا المستثنى، فهو: "الله" تعالى. بقي الحكم، وهو هنا: "الألوهيّة".

وفي جملة "لا عالم في البلد إلّا زيد"، هنالك حذف. وتمام الجملة أن نقول "لا عالم في البلد (من ضمن النّاس) إلّا زيد". هكذا يكون المستثنى منه: "ناس البلد". أمّا المستثنى، فـ: "زيد". والحكم هو: "العالميّة".

وفي جملة "لا زواج إلّا برضا"، هنالك حذف. وتمام الكلام أن نقول "لا زواج (من ضمن مجموع ما يُطلق عليه اسم الزّواج) إلّا الزّواج برضا. إذن المستثنى منه: "مجموع

الله مريبش، الاستثناء في القرآن الكريم، عالم الكتب الحديثة/ جدار للكتاب العالميّ، الأردن، ط 1، 2006. قارن مع:

جون-ماري مارل، «من النّفي إلى الحصر. حول الاستثناء في الإنجليزيّة والفرنسيّة»، منشور في: كريستيان توراتييه وشارل زاريمبا (تحت إدارة)، النّفي، منشورات جامعة بروفانس، آكس أون بروفانس، 2007، ص 101 وما بعدها.

Jean-Marie Merle, « De la négation à la restriction. À propos du tour exeptif en anglais et en français », in : Christian Touratier et Charles Zaremba (sous la direction de), *La négation*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 2007, p. 101 s.

(1155) جاء عند الرّازي (م س: المحصول في علم أصول الفقه، ج 3، ص 27) أنّ "الاستثناء إخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ إلّا وما أقيم مقامه".

(1156) انظر الفقرة 299 وما بعدها.

(1157) الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س، ج 1، ص 178. انظر أيضا: عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 2، ص 357 وما بعدها؛ محمّد بن عليّ البصري المعتزلي، م س، ج 1، ص 262 وما بعدها.

ما يطلق عليه اسم الزّواج". أمّا المستثنى، فهو: "الزّواج الذي توفّر فيه الرّضا". والحكم هو: "وجود زواج" أو "صحّته".

وفي جملة "كلّ شخص له حرّيّة التّصرّف إلّا عديم الأهليّة"، هنالك حذف. وتمام الكلام أن نقول "كلّ شخص (من ضمن مجموع الأشخاص) يمكنه التّصرّف إلّا عديم الأهليّة". على هذا يكون المستثنى منه: "مجموع الأشخاص". أمّا المستثنى، فـ: "عديم الأهليّة". والحكم هو: "إباحة التّصرّف".

بعبارة تمّ جميع الجمل: المستثنى منه مجموعة تتكوّن من أفراد غير محدّدين، والمستثنى فرد من المجموعة محدّد.

بعد الوقت الأوّل، وهو لتحديد المستثنى منه والمستثنى والحكم، يأتي الوقت الثّاني وهو لتحديد المعنى المنطوق والمعنى المفهوم للجملة.

بالنّسبة إلى المعنى المنطوق، وإذا كانت الجملة موجبة ("كلّ شخص يمكنه ...")، فالحكم (إباحة التّصرّف) يهمّ حصرا وبصفة إيجابيّة (إباحة التّصرّف) المستثنى منه (المجموعة المتكوّنة من أفراد غير محدّدين).

أمّا المعنى المفهوم، فمفاده أنّ المستثنى (عديم الأهليّة) حكمه نقيض حكم المستثنى منه (نقيض "إباحة التّصرّف": "عدم إباحة التّصرّف"؛ نقيض "يمكنه": "لا يمكنه").

بالنّسبة إلى المعنى المنطوق، وإذا كانت الجملة سالبة ("لا إله...")، فالحكم (الألوهيّة) يهمّ حصرا وبصفة سالبة (اللاألوهيّة) المستثنى منه (المجموعة المتكوّنة من أفراد غير محدّدين).

أمّا المعنى المفهوم، فهو أنّ المستثنى (الله) حكمه نقيض حكم المستثنى منه ("اللاألوهيّة"، نقيضها: "اللاّ لا ألوهيّة". ولأنّ نفي النّفي إثبات، فإنّ "اللاّ لا ألوهيّة" تساوي "الألوهيّة")[1158].

[1158] "(لا إله إلّا الله منطوقه نفي الألوهيّة عن الأصنام وغيرها، ومفهومه إثبات الألوهيّة لله". محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س، ص 233.

وانظر الرّازي (م س: المحصول في علم أصول الفقه، ج 3، ص 39 وما بعدها) في مسألة الاستثناء من الإثبات نفي ومن النّفي إثبات. انظر أيضا: شهاب الدّين القرافي، م س (الاستغناء في الاستثناء)، ص 445 وما بعدها؛ عمر البيضاوي، م س (منهاج الوصول إلى علم الأصول)، ص 55؛ السّيّد الخميني، مناهج الوصول إلى علم الأصول، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط 1، 1414 هـ، ج 2، ص 225.

هذا هو المعنى الوضعيّ لجملة الاستثناء[1159]. ويُعطى لها إذا لم توجد قرينة مخالفة[1160].

بتعبير آخر: ينطبق على جملة الاستثناء ما قيل في جملة الشّرط. لكن إذا وُجدت القرينة المخالفة، قُدّمت.

وهكذا فإنّ من يتكلّم بجملة استثناء: إمّا أن يريد انتفاء طبيعيّ الحكم وإمّا أن لا يريد ذلك. والاحتمال الأوّل راجح، إذا لم توجد قرينة خاصّة تخالفه. ولأنّنا أمام احتمال راجح، فنحن أمام ظنّ. وسيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة تتمثّلان في اعتماد

[1159] الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س، ج 1، ص 178. انظر أيضا: عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 2، ص 378 وما بعدها.

ويقول الشّيخ: "لو شككنا في موردٍ أنّ كلمة «إلّا» استثنائيّة أو وصفيّة، مثل ما لو قال المقرّ: «ليس في ذمّتي لزيد عشرة دراهم إلّا درهم»، إذ يجوز في المثال أن تكون «إلّا» وصفيّة ويجوز أن تكون استثنائيّة، فإنّ الأصل في كلمة «إلّا» أن تكون للاستثناء، فيثبت في ذمّته في المثال درهم واحد. أمّا لو كانت وصفيّة فإنّه لا يثبت في ذمّته شيء، لأنّه يكون قد نفى العشرة الدّراهم كلّها الموصوفة تلك الدّراهم بأنّها ليست بدرهم". الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س، ج 1، ص 179.

[1160] جاء عند أحدهم: "إذا قال المولى: (أكرم الفقراء إلّا الفسّاق)، وأردنا أن نعبّر عن هذه الجملة بمفهوم اسميّ مفاد بنفس لفظ (الاستثناء)، فإنّ هناك أسلوبين: فتارة نقول: (وجوب الإكرام يُستثنى منه الفسّاق)، وأخرى نقول: (جعل الشّارع وجوبا للإكرام مستثنى منه الفسّاق).

"وعلى الأوّل يُعقل إجراء مقدّمات الحكمة والإطلاق في الحكم الذي – هو الوجوب – لإثبات أنّ الذي أُخرج منه المستثى هو طبيعيّ الحكم لا شخصه، وعليه يثبت لجملة الاستثناء مفهوم.

"أمّا الثّاني فيدلّ على الاستثناء من شخص الحكم، أي: استثناء الفسّاق من الوجوب الخاصّ الذي جعله الشّارع وأبرزه، وهو لا يمنع من إبراز وجوب آخر غير مستثنى منه الفسّاق، وحينئذ لا يمكن إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة فيه، فلا يثبت لجملة الاستثناء مفهوم [...] (ولقد قال السّيّد محمّد باقر الصّدر لا في هذه الحلقة الثّالثة بل في بحوث الخارج) بثبوت المفهوم لجملة الاستثناء". السّيّد كمال الحيدري، م س (شرح الحلقة الثّالثة)، الجزء الرّابع من القسم الأوّل، ص 194.

الظّنّ في موارد فهم الكلام. والشّارع لم يردع عن هاتين السّيرتين، وهذا يعني قطعا أنّه أمضاهما.

أمّا الاحتمال الثّاني، فيصير راجحا إذا وجدت قرينة خاصّة لفائدته. ولأنّنا أمام احتمال راجح، فنحن أمام ظنّ. وسيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة تتمثّلان في اعتماد الظّنّ في موارد فهم الكلام. والشّارع لم يردع عن هاتين السّيرتين، وهذا يعني قطعا أنّه أمضاهما[1161].

314 أنواع أخرى للحصر ◊ وما قيل عن جملة الاستثناء، يُقال عن جمل الحصر الأخرى:

ومن هذه الجمل الأخرى جملة الحصر بـ: «إنّما». و«إنّما» "أداة حصر، مثل كلمة «إلّا». فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معيّن دلّت بالملازمة البيّنة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع [...] (إلى جانب «إنّما» نجد) «بل». وهي للإضراب،

(1161)

وتستعمل في وجوه ثلاثة: الأوّل: للدّلالة على أنّ المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط. ولا دلالة لها حينئذ على الحصر [...] الثّاني: للدّلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره، نحو زيد عالم بل شاعر. ولا دلالة لها أيضا حينئذ على الحصر. الثّالث: للدّلالة على الرّدع وإبطال ما ثبت أوّلاً، نحو ﴿**أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ**﴾ [المؤمنون: 70] فتدلّ على الحصر، فيكون لها مفهوم، وهذه الآية الكريمة تدلّ على انتفاء مجيئه بغير الحقّ [...] وهناك هيئات غير الأدوات تدلّ على الحصر، مثل تقدّم المفعول نحو: ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾ [الفاتحة: 5]، ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه، نحو: «العالم محمّد» و«إنّ القول ما قالت حذام» ونحو ذلك ممّا هو مفصّل في علم البلاغة. فإنّ هذه الهيئات ظاهرة في الحصر"[1162].

هذا هو معناها الظّاهر. وينبغي أن يُعطى لها إذا لم توجد قرينة مخالفة.

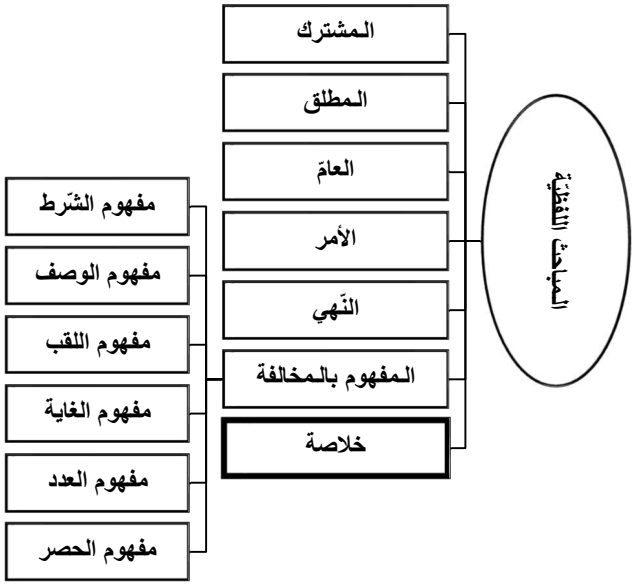
[1162] الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س، ج 1، ص 179. انظر أيضا: شهاب الدّين القرافي، م س (شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول)، ص 51 وما بعدها.

قبل هذه الصّورة، تعرّضنا لظهورات أخرى. وما ينبغي الآن – ولكي يكون الأمر أكثر بروزا – أن نأتي بخلاصة تعمّ جميع الحالات(1163).

الفقرة السّابعة: خلاصة

315 اليقين والظّنّ ◊ جاء عند أحدهم أنّ "في الكلام ثلاثة ظواهر: أحدها تصوّريّ، واثنان تصديقيّان. ويختلف التّصوّريّ عنهما في أنّ ظهور اللفظ تصوّراً في المعنى الحقيقيّ لا يتزعزع حتّى مع قيام القرينة المتّصلة على أنّ المتكلّم أراد معنى آخر. وأمّا ظهور الكلام تصديقاً في إرادة المتكلّم للمعنى الحقيقيّ استعمالاً وجدّاً، فيزول بقيام القرينة المذكورة ويتحوّل من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى الذي تدلّ عليه القرينة. وأمّا

(1163)



القرينة المنفصلة فلا تُزعزِع شيئاً من هذه الظّواهر، وإنّما تشكّل تعارضاً بين ظهور الكلام الأوّل وبينها، وتُقدَّم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفيّ"[1164].

[1164] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 226 وما بعدها.

بعبارة مغايرة: للكلام الذي يهتمّ به الأصوليّ (المشترك كنوع، والمطلق كنوع، وجملة الشّرط كنوع، إلخ)[1165] ظهور في معنى معيّن[1166]. وحال المتكلّم – أيّ متكلّم –

[1165] زيادة على المشترك والمطلق وغير ذلك ممّا رأيناه، تفرد بعض كتب الأصول عناوين لمباحث لفظيّة أخرى:

مبحث المشتقّ: انظره مثلا عند: تقي الدّين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمّام بن حامد بن يحيي السّبكي وولده تاج الدّين أبو نصر عبد الوهّاب، الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي)، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1416 هـ/ 1995 م، ج 1، ص 223 وما بعدها؛ نشأت علي محمود عبد الرّحمان، المباحث اللغويّة وأثرها في أصول الفقه. دراسة في كتاب شرح جمع الجوامع لـ: جلال الدّين المحلّى، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، ط 1، 1426 هـ/ 2006 م، ص 47 وما بعدها؛ الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (أصول الفقه)، ج 1، ص 92 وما بعدها.

مبحث حروف المعاني: انظره مثلا عند: عبد العزيز بن أحمد بن محمّد علاء الدّين البخاري الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلاميّ، د م، د ت، ج 2، ص 108 وما بعدها؛ أبو عبد الله محمّد بن عليّ بن عمر بن محمّد التّميمي المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق: عمّار الطّالبي، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، د ت، ص 167 وما بعدها؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 375 وما بعدها. انظر أيضا: ابن قيّم الجوزيّة، كتاب معاني الأدوات والحروف (الكتاب منسوب إليه، وقد حقّقه ودرسه: خالد محمّد حسين القماطي)، المكتب الوطنيّ للبحث والتّطوير، طرابلس – ليبيا، ط 1، 2004؛ عبد الله الكُردي البيتوشي، كفاية المعاني في حروف المعاني، تحقيق: شفيع برهاني، دار اقرأ للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، ط 1، 1426 هـ/ 2005 م؛ فاطمة الحمياني، حروف المعاني بين المناطقة والنّحاة من القرن الثّالث إلى القرن التّاسع للهجرة، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، الرّباط، 2006؛ مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 633 وما بعدها.

تمّ إنّ ما أتينا به من كلام عن الحقيقة والمجاز والمشترك والمطلق وغير ذلك تأتي به بعض كتب الأصول تحت عناوين أخرى وفي تخطيط مختلف. مثال ذلك ما جاء عند وهبة الزّحيلي (م س: أصول الفقه الإسلاميّ، ج 1، ص 204 وما بعدها)، وحاصله: تقسيم اللفظ باعتبار وضعه للمعنى (تحت هذا العنوان نجد الحديث عن: المطلق، الأمر، النّهي، العامّ)؛ تقسيم اللفظ باعتبار استعماله (هنا نجد: الحقيقة، المجاز، الصّريح، الكناية)؛ تقسيم اللفظ باعتبار دلالته على المعنى (هنا يتناول: الظّاهر، النّص،

أنّه يريد هذا المعنى. هذه قرينة عامّة على مراده (هي قرينة تشمل المتكلّم الذي نحن بصدد فهم كلامه وتشمل غيره ممّن يتكلّم بالكلام نفسه، أي من يتكلّم بلفظ مشترك، أو بلفظ مطلق، أو بجملة شرطيّة، إلخ. لذلك هي قرينة عامّة). فإذا أراد معنى غير هذا المعنى نصب قرينة على ذلك. هذه القرينة خاصّة (هي قرينة لا تهمّ إلّا المتكلّم الذي نحن بصدد فهم كلامه، وتدقيقا لا تعمّ فتشمل كلّ من يتكلّم بالكلام نفسه، أي من يتكلّم بلفظ مشترك، أو بلفظ مطلق، أو بجملة شرطيّة، إلخ.

المفسّر، المحكم/ الخفيّ، المشكل، المجمل، المتشابه)؛ تقسيم اللفظ باعتبار كيفيّة دلالته على المعنى (هنا يدرس: المنطوق، والمفهوم).

(1166) قد يُقال إنّ هذا الظّهور قد يُختلف فيه. فيقول به البعض ويرفضه آخرون. مثال ذلك أن يأتي البعض ويقول إنّ صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب. ويأتي آخرون فيقولون مثلا إنّ معناها الوضعيّ هو الاستحباب وإنّها ظاهرة في هذا المعنى (قرّب ممّا جاء عند: أبو عبد الله محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التّيمي الرّازي الملقّب بفخر الدّين الرّازي، م س: المحصول، ج 1، ص 390 وما بعدها؛ وممّا جاء عند سراج الدّين محمود ابن أبي بكر الأرموي، م س: التّحصيل من المحصول، ج 1، ص 255 وما بعدها).

ولقد تقدّم الجواب على هذا الاعتراض، حين قيل: إنّ أهمّ علامة للحقيقة هي التّبادر، وإنّ التّبادر "يُحرَز وِجدانا بالتّحليل القائم على أساس حساب الاحتمالات وذلك بملاحظة ما ينسبق من اللفظ إلى الذّهن من قِبَل أشخاص متعدّدين مختلفين في ظروفهم الشّخصيّة بنحو يُطمئن بحساب الاحتمالات أنّ انسباق ذلك المعنى الواحد من اللفظ عند جميعهم إنّما كان بنكتة مشتركة هي قوانين المحاورة العامّة لا لِقرائن شخصيّة لأنّ هذا خُلْف اختلافهم في الملابسات الشّخصيّة". السّيّد محمّد باقر الصّدر، بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي، مركز الغدير للدّراسات الإسلاميّة، ط 2، 1997، ج 4، ص 293، ذكره: كمال الحيدري، الظّنّ. دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقرير بحث السّيّد كمال الحيدري بقلم محمود نعمة الجيّاشي، مؤسّسة الإمام الجواد للفكر والثّقافة، د م، د ت، ص 13.

فإذا أحرزنا المعنى الحقيقيّ بواسطة حساب الاحتمالات، نكون قد أحرزنا ما هو يقينيّ وفق ما تمّ تبيانه في العنوان الذي سبق والمتعلّق بالقرآن الكريم.

لذلك هي قرينة خاصّة). وهي (إن وُجدت) أقوى في الدّلالة على قصد المتكلّم. لذلك يؤخذ بالمعنى الذي تدلّ عليه[1167].

وعليه نحن أمام صورتين: صورة لا توجد فيها قرينة خاصّة، ويُعطى فيها للكلام معناه الظّاهر. وصورة توجد فيها قرينة خاصّة على معنى مخالف لذلك المعنى الظّاهر، ويُعطى فيها للكلام المعنى الموافق لهذه القرينة الخاصّة[1168].

والسّؤال: هل يمكن القطع بأنّ المعنى المعطى في الصّورة الأولى أو الثّانية هو المعنى المراد من المتكلّم؟

أجاب الأصوليّون بالنّفي، وقالوا إنّ كلّ ما نحن أمامه هو مجرّد ظنّ (أي ليس علما أو يقينا أو قطعا)[1169]. والظّنّ لا يؤخذ به لأنّه ليس فيه كشف عن الواقع (والواقع هنا هو ما قصده المتكلّم).

[1167] قارن مع: حسن علي أكبريّان، الثّابت والمتغيّر في الأدلّة النّصّيّة. دراسة في آليّات الاجتهاد الفقهيّ، ترجمة زين العابدين شمس الدّين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2013، ص 452 وما بعدها.

[1168] جاء في أحد المصنّفات حول قواعد أصول الفقه، وتحديدا حول القاعدة "الأصل في كلّ كلام حمله على ظاهره": "ينقسم الظّاهر إلى قسمين: ظاهر بالوضع، وظاهر بالدّليل. والقسم الأوّل على ضربين: ظاهر بوضع الشّرع، وظاهر بوضع اللغة. ولحمل اللفظ على ظاهره صورٌ نصَّ عليها الأصوليّون، من أهمّها: الحقيقة ويقابلها المجاز، والانفراد في الوضع ويقابله الاشتراك، والعموم ويقابله الخصوص، والإطلاق ويقابله التّقييد، والأمر المطلق للوجوب، والنّهي المطلق للتّحريم، والتّباين ويقابله التّرادف، والتّأسيس ويقابله التّأكيد. ففي هذه الصّور وغيرها ممّا كان ظاهرا، يجب حمل اللفظ على ظاهره، ولا يُعدَل عن هذا الظّاهر إلى غيره من المعاني المرجوحة إلّا إذا قام دليل يقتضي هذا العدول". مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 535.

[1169] انظر مثلا: أبو عبد الله محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التّيمي الرّازي الملقّب بفخر الدّين الرّازي، م س (المحصول)، ج 1، ص 390 وما بعدها؛ سراج الدّين محمود ابن أبي بكر الأرموي، التّحصيل من المحصول، ج 1، ص 255 وما بعدها.

لكنّ علماء أصول الفقه يضيفون:

أوّلا: أنّ من المقطوع به أنّ العقلاء والمتشرّعة يعتمدون هذا الظّنّ في فهم الكلام.

ثانيا: أنّ من المقطوع به أنّ الشّارع أمضى سيرتهم.

وهكذا، فالأخذ بالظّهور عندهم، نعم هو حجّة ظنّيّة عقلا، لكنّه حجّة قطعيّة عقلائيّا ومتشرعيّا ثمّ تعبّديّا[1170]. بعبارة تحاكي عبارة الإمام الجويني التي سبقت معنا: لا يوجد هنا اعتمادٌ للظّنون، وإنّما هو علمٌ بوجوب العمل بالظّنون[1171].

[1170] قرّب من: محمّد سماعي الجزائري، نظريّة الأصل والظّاهر، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1426 هـ/ 2005 م، ص 116 وما بعدها.

[1171] انظر: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمّد الجويني، م س (البرهان في أصول الفقه)، ج 1، ص 8.

أمّا الغزالي فلقد رأيناه يقول (الفقرة 251، الهامش): "إذا علمنا أنّا إذا ظننّا كون زيد في الدّار، حرُم علينا الرّبا في البُرّ، ثمّ ظننّا، كان الحكم مقطوعا به لا مظنونا". أبو حامد الغزالي، م س (المستصفى من علم الأصول)، ج 2، ص 257. كما وجدناه يضيف في الكتاب نفسه (ج 2، ص 272): "وقد عرفنا أنّ الصّحابة رضي الله عنهم عوّلوا على الظّنّ، فعلمنا أنّهم فهموا من النّبيّ عليه السّلام قطعا إلحاق الظّنّ بالقطع". أخيرا وجدناه في كتاب معيار العلم يفرّق بين وجود الحكم وهو ظنّيّ (عقلا) ووجوب العمل بالحكم وهو قطعيّ (عقلا): "ولذلك نحكم في الفقهيّات الظّنّيّة بأنّ العلم عند ظهور الظّنّ واجب عقلا، فيكون العمل مظنونا ووجود الحكم مظنونا، ولكن وجوب العمل قطعيّ، إذ عُلِم بدليل قطعيّ إقامة الشّرع غالب الظّنّ مقام اليقين في حقّ وجوب العمل، فكون الحكم مظنونا لم يمنعنا من القطع بما قطعنا به". الغزالي، م س (معيار العلم في المنطق)، ص 245.

ومن يقرأ ابن القيّم (م س: مختصر الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، ص 97 وما بعدها)، يجده يورد القضيّة التّالية (يسمّيها طاغوتا): "كلام الله وكلام رسوله أدلّة لفظيّة لا تفيد علما ولا يحصل منها يقين"، ثمّ يجده يردّ عليها على النّحو الآتي:

قال الله تعالى: ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا**﴾ [الفرقان: 1].

وقال تعالى: ﴿**وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ**﴾ [الأنعام: 19].

وقال تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾ [الإسراء: 15].

وقال تعالى: ﴿**كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ** (8) **قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ** (9) **وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾ [الملك: 8 – 10].

إذن يقول الله تعالى إنّه أقام الحجّة على خلقه بكتابه ورسوله.

"فلو كان كلام الله ورسوله لا يفيد اليقين والعلم، والعقل معارض له، فأيّ حجّة تكون قد قامت على المكلّفين بالكتاب والرّسول، وهل هذا القول إلّا مناقض لإقامة حجّة الله بكتابه من كلّ وجه؟

"[...] (فالله) سبحانه بيّن لعباده بأنّه يبيّن لهم غاية البيان، وأمر رسوله بالبيان، وأخبر أنّه أنزل عليه كتابه ليبيّن للنّاس [...] فهذا البيان الذي تكفّل به سبحانه وأمر به رسوله إمّا أن يكون المراد به بيان اللفظ وحده، أو المعنى وحده، أو اللفظ والمعنى جميعا، ولا يجوز أن يكون المراد بيان اللفظ دون المعنى، فإنّ هذا لا فائدة فيه، ولا يحصل به مقصود الرّسالة، وبيان المعنى وحده بدون دليله، وهو اللفظ الدّال عليه، ممتنع، فعلم أنّ المراد بيان اللفظ والمعنى، فكما نقطع أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلم بيّن اللفظ فكذلك نتيقّن أنّه بيّن المعنى، بل كانت عنايته ببيان المعنى أشدّ من عنايته ببيان اللفظ، وهذا هو الذي ينبغي، فإنّ المعنى هو المقصود، وأمّا اللفظ فوسيلة إليه، فكيف تكون عنايته بالوسيلة أهمّ من عنايته بالمقصود، وكيف يتيقّن بيانه للوسيلة ولا يتيقّن بيانه للمقصود؟ وهل هذا إلّا من أبين المحال؟

"[...] (قد يُقال إنّ) الدّليل اللفظيّ يحتمل أزيد من معنى واحد، فلا يقطع بإرادة المعنى الواحد. فنقول: من المعلوم أنّ أهل اللغة لم يشرّعوا للمتكلّم أن يتكلّم بما يريد به خلاف ظاهره إلّا مع قرينة تبيّن المراد، والمجاز إنّما يدلّ مع القرينة بخلاف الحقيقة، فإنّها تدلّ مع التّجرّد، وكذلك الحذف والإضمار لا يجوز إلّا إذا كان في الكلام ما يدلّ عليه، وكذلك التّخصيص ليس لأحد أن يدّعيه إلّا مع قرينة تدلّ عليه، فلا يسوّغ العقلاء لأحد أن يقول: جاءني زيد، وهو يريد ابن زيد إلّا مع قرينة.

"وإذا كانت هذه الأنواع لا تجوز مع تجريد الكلام عن القرائن المبيّنة للمراد، فحيث تجرّد علمنا قطعا أنّه لم يرد بها ذلك، وليس لقائل أن يقول: قد تكون القرائن موجودة ولا علم لنا بها، لأنّ من القرائن ما يجب أن يكون لفظيّا كمخصّصات الأعداد وغيرها، ومنها ما يكون معنويّا كالقرائن الحاليّة والعقليّة، والنّوعان لا بدّ أن يكونا ظاهرين للمخاطب ليفهم مع تلك القرائن مراد المتكلّم، فإذا تجرّد الكلام عن القرائن فإنّ معناه المراد عند التّجرّد، وإذا اقترن بتلك القرائن فهم معناه المراد عند الاقتران، فلم يقع لبس في الكلام المجرّد ولا في الكلام المقيّد، إذ كلّ من النّوعين مفهم لمعناه المختصّ به، وقد اتّفقت اللغة والشّرع أنّ اللفظ المجرّد إنّما يراد به ما ظهر منه [...] (ويراد به غير ذلك مع القرينة)، أمّا مع عدمها فلا.

سؤال آخر: ألا يمكن الوصول فيما نحن بصدده إلى ما يورث القطع عقلا؟

الجواب: النّصّ الذي يعمل الأصوليّ على إعطاء منهجٍ لتأويل ما هو نوعيّ من ألفاظه هو نصّ صيغ باللغة الطّبيعيّة لا بلغة صوريّة[1172]. هذا يعني أن لا إمكان للقطع عقلا هاهنا بالمعنى المراد من مستعمل اللغة. لكن بالإمكان الوصول إلى ما يفوق الشّكّ، أي بالإمكان الوصول إلى المعنى الذي نظنّ أنّه هو المراد من المتكلّم. هذا هو الأقصى في الميدان الذي نحن بصدده[1173]. وهذا الأقصى هو الذي

"وقد يقال: إنّ في القرآن ألفاظا استعملت في معان لم تكن العرب تعرفها، وهي الأسماء الشّرعيّة كالصّلاة والزّكاة والاعتكاف ونحوها، والأسماء الدّينيّة كالإيمان والإسلام والكفر والنّفاق ونحوها، وأسماء مجملة لم يرد ظاهرها كالسّارق والسّارقة والزّاني والزّانية ونحوها، وأسماء مشتركة كالقرء وعسعس ونحوها، فهذه الأسماء لا تفيد اليقين بالمراد منها.

"فيقال: هذه الأسماء جارية في القرآن على ثلاثة أنواع: نوع بيانه معه، فهو مع بيانه يفيد اليقين بالمراد منه، ونوع بيانه في آيات أخرى، فيستفاد اليقين من مجموع الآيتين، ونوع بيانه موكل إلى الرّسول ﷺ، فيستفاد اليقين من المراد منه ببيان الرّسول صلّى الله عليه وسلّم. ولم نقل نحن ولا أحد من العقلاء: إنّ كلّ لفظ هو مفيد اليقين بالمراد منه بمجرّده من غير احتياج إلى لفظ آخر متّصلا به أو منفصلا عنه، بل نقول: إنّ مراد المتكلّم يعلم من لفظه المجرّد منه والمقرون تارة، ومنه ومن لفظ آخر يفيدان اليقين بمراده تارة، ومنه ومن بيان آخر بالفعل أو القول يحيل المتكلّم عليه تارة، وليس في القرآن خطاب أريد منه العلم بمدلوله إلّا وهو داخل في هذه الأقسام".

وقبل هذا الكلام (أي في: ص 99 و 100) كان ابن القيّم قد قال إنّ: "السّامع متى سمع المتكلّم يقول: لبست ثوبا، وركبت فرسا، وأكلت لحما، وهو عالم بمدلول هذه الألفاظ من عرف المتكلّم، وعالم أنّ المتكلّم لا يقصد بقوله: لبست ثوبا معنى ذبحت شاة، ولا من قوله: ركبت فرسا معنى لبست ثوبا، علم مراده قطعا، فإنّه يعلم [...] (إنّه إن) قصد خلاف ذلك عدّ ملبّسا مدلّسا لا مبيّنا مفهّما، وهذا مستحيل على الله ورسوله أعظم استحالة وإن جاز على أهل التّخاطب فيما بينهم".

[1172] انظر الفقرة 4 وما بعدها.

[1173] يُفهم من الغزالي أنّه ينبغي أخذ كلّ شيء من مأخذه، فليس الخرق في طلب اليقين حيث لا يمكن اليقين بأقلّ من ترك طلب اليقين حيث يمكن اليقين. الغزالي، م س (معيار العلم في المنطق)، ص 166 (شرح أحمد شمس الدّين. أمّا في شرح سليمان دنيا، فنجد المقتطف نفسه في الصّفحة 176).

تعتمده عمليّة التّواصل داخل المجتمعات البشريّة. بعبارة استعملت كثيرا فيما سبق: هذا الأقصى هو ما يمثّل سيرة للعقلاء. فالعاقل، إن تكلّم[1174]، فهو يريد أن يُفهَم قصدُه من المخاطَب[1175]. ولكي يُفهَم ينبغي أن يَستعمل الكلام في المعنى الذي سيعطيه له المخاطَب. ومعلوم أنّ للكلام معنى يسمّى الظّاهر، وهو الذي يُنتظر أن يذهب إليه المخاطَب لأنّه هو الذي يتبادر إلى ذهنه من مجرّد سماع الكلام.

لكن قد يقصد المتكلِّم معنى غير الذي يظهر من مجرّد الكلام. ولأنّ المتكلِّم يريد أن يُفهَم، فإنّه سينصِبُ في هذه الصّورة للمخاطَب دليلاً يجعله يذهب لا إلى المعنى الذي يظهر من مجرّد اللفظ بل إلى المعنى الذي جُعل ظاهراً بواسطة الدّليل. فإذا لم

[1174] وله قصد التّواصل. انظر التّفرقة بين الكلام للكلام والكلام بقصد التّواصل:

نيكول ديلباك، الألسنيّة العرفانيّة. فهم كيف تعمل اللغة، منشورات دوكلو، بروكسال، 2002، ص 190 وما بعدها.

Nicole Delbecque, *Linguistique cognitive. Comprendre comment fonctionne le langage*, Éd. Duculot, Bruxelles, 2002, p. 190 s.

[1175] هذه هي الحال العاديّة، وهي التي تهمّنا. لكن ثمّ حالات استثنائيّة يكون فيها غرض المتكلِّم التّعمية على المخاطَب. انظر هذه الحالات مثلا عند:

الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 425 وما بعدها؛

هادي فضل الله، مقدّمات في علم المنطق، دار الهادي، بيروت، ط 2، 1423 هـ / 2003 م، ص 382 وما بعدها؛

جون ستيوارت ميل، نظام المنطق الاستنباطيّ والاستقرائيّ، الكتاب الخامس: السّفسطة، ترجمة الطّبعة السّادسة الإنجليزيّة بواسطة: لويس بيس، المكتبة الفلسفيّة للادرانج، 1866.

John Stuart Mill (1843), *Système de logique déductive et inductive. Livre V : Le sophisme*, Traduit de la sixième édition anglaise (1865) par Louis Peisse, Librairie philosophique de Ladrange, 1866.

يوجد هذا الدّليل، فمن المشروع أن يفترض المخاطَب أنّ المتكلِّم قصد المعنى الذي يظهر من مجرّد اللفظ.

بعبارة مختلفة: أوجدت المنظومة اللغويّة (العربيّة وغير العربيّة) المعنى الظّاهر؛ بهذا وضعت عقداً وحدّدت مسبّقاً محتواه[1176]، أو إن شئنا وضعت لعبة ووضعت لها قواعدها[1177]. ثمّ يأتي في مرحلة موالية مستعمل اللغة أو المتكلِّم فيجد نفسه أمام خيارين لا ثالث لهما:

الخيار الأوّل: أن يبرم العقد[1178] مع المنظومة اللغويّة، وأن يقبل اللعبة بقواعدها، أي أن يستعمل التّعابير في معناها الظّاهر (مثلاً "مجد" 'glory' يستعملها في معنى "مجد" 'glory')[1179].

[1176] انظر: نيكول ديلباك، م س، ص 199 وما بعدها.

[1177] انظر لودويج فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) وذلك عند:

أنطوان كومبانيون، مفهوم النّوع. النّوع والتّأويل، الموقع الإلكتروني: <www.fabula.org/compagnon/genre10.php>، تاريخ آخر اطّلاع 25 نوفمبر 2021.

Antoine Compagnon, La notion de genre : 10. Genre et interprétation, <www.fabula.org/compagnon/genre10.php>, Dernière consultation 25 novembre 2021.

[1178] لأنّ العقد محتواه محدّد سلفاً، فهو إذن عقد إذعان (contrat d'adhésion). هذا ما يقوله بعضهم حين يتحدّث عن عقد ضمنيّ وصامت يذعن فيه المتكلِّم لما هو موجود في المنظومة اللغويّة: نيكول ديلباك، م س، ص 199 وما بعدها.

[1179] انظر هذا المثال في الفقرة: 261.

الخيار الثّاني: أن لا يُبرم العقد وأن لا يقبل اللعبة، أي أن يوجِد معجماً خاصّاً به[1180] (كما فعل "هامبي دامبي" Humpty Dumpty، حين استعمل "مجد" 'glory' في معنى "حجّة دامغة" 'a nice knock–down argument')[1181].

إن عمد المتكلِّم إلى الخيار الأوّل، سيفهمه المخاطَب من مجرّد العبارة (من عبارة "مجد" لوحدها سيفهم المعنى "مجد"). لماذا؟ لأنّ المخاطَب يعرف بدوره المنظومة اللغويّة ويعرف مضمون العقد ويعرف اللعبة وقواعدها.

لكن، إن عمد المتكلِّم إلى الخيار الثّاني، لن يفهمه المخاطَب من مجرّد العبارة (من عبارة "مجد" لوحدها لن يفهم المعنى "حجّة دامغة"). السّؤال الآن: هل يمكن للمتكلّم – مع الحفاظ على وظيفة التّواصل، أي مع تحقيق غاية أن يُفهَم – أن يقصد غير المعنى الظّاهر من مجرّد الكلام؟ الجواب: نعم. كيف؟ بأن ينصب للمخاطَب دليلاً يجعله يذهب لا إلى المعنى الذي يظهر من مجرّد اللفظ بل إلى المعنى المقصود منه كمتكلِّمٍ والذي جعله ظاهراً بواسطة الدّليل[1182]. هنا: إن نظرنا إلى

[1180] استعير هذا التّعبير من عند:

أنطوان أرنولد وبيار نيكول، المنطق أو فنّ التّفكير (كتاب ظهر في 1662 تحت عنوان: منطق بور روايال)، منشورات غاليمار، باريس، 1992، ص 86.

Antoine Arnold et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser* (ouvrage paru en 1662 et connu sous le nom de Logique de Port–Royal). Notes et postface de Charles Jourdain, Collection Tel, Éditions Gallimard, Paris, 1992, p. 86.

[1181] انظر هذه الفكرة في الفقرة 261 وانظر قائمة المراجع الواردة في الهامش.

[1182] رأينا منذ قليل من يتحدّث عن عقد ضمنيّ وصامت يذعن فيه المتكلِّم لما هو موجود في المنظومة اللغويّة. لكن ثمّ إضافة مفادها أنّ المتكلِّم يمكنه أن لا يتقيّد بهذا العقد. انظر: نيكول ديلباك، م س، ص 199 وما بعدها.

فإذا اتّفق وأن لم يتقيّد المتكلِّم ببنود العقد، استدعى منه ذلك تنبيه المخاطَب ونصْب دليل له يجعله يتوصّل إلى أن ثمّ خروجًا وإلى مضمون هذا الخروج، كلّ هذا إذا كان غرض المتكلِّم الإفهام.

المخاطَب، قلنا إنّه لا يُشرَع له إلّا أن يفهم الكلام في المعنى الموافق للدّليل. لكن ألا توجد في الواقع حالات يريد فيها المتكلِّم معنى غير الظّاهر لكنّه يسهو عن نصب الدّليل؟ بلى. لكن في هذه الحالات يصير من المشروع للمخاطَب أن يفترض أنّ المتكلِّم قصد المعنى الذي يظهر من مجرّد اللفظ (ملاحظة: السّهو ممكن في حقّ المتكلّم الإنسان، لكنّه ممتنع إن كان المتكلّم هو الله عزّ وجلّ).

ممّا تقدّم يتّضح أن ثمّ صورتين: صورة أولى يريد فيها المتكلّمُ من اللفظ (المشترك، المطلق، إلخ) المعنى الظّاهر من مجرّد ذلك اللفظ (أي المعنى الظّاهر بواسطة القرينة العامّة)، وصورة ثانية يريد فيها المتكلِّمُ من اللفظ المعنى الظّاهر لا من مجرّد ذلك اللفظ (المشترك، المطلق، إلخ) بل بواسطة أمر (لفظ أو غير لفظ) خارج عنه (أي يريد المعنى الظّاهر بواسطة القرينة الخاصّة).

فإذا انتقلنا الآن من المتكلِّم إلى المؤوِّل، وإذا استحضرنا أنّ التّأويل فعلٌ يُتوسّل به إلى إعطاء الكلام معناه عند صاحبه[1183]، وإذا وضعنا أمامنا ما قيل عن الخيارين، وإذا أضفنا إلى جميع ذلك أنّ الخيار الأوّل هو الغالب عند من يتكلّم بغاية التّواصل

انظر حديثاً آخر عن فكرة الخروج عن المنظومة اللغويّة: أنطوان أرنولد وبيار نيكول، م س، ص 86.

[1183] انظر الفقرة 261 وانظر المراجع المذكورة في الفقرة 7، الهامش.

لكن انظر من يُشكِل في مسألة وجود القصد:

أونتونين سكالا وبرايان أ غارنر، قراءة القانون: تأويل النّصوص القانونيّة، منشورات تومسون/ الغرب، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 2012، ص 381 وما بعدها.

Antonin Scalia and Bryan A. Garner, *Reading Law: The interpretation of Legal Texts*, Published by Thomson/ West, United States of America, 2012, p. 381 ff.

إيان ماك لود، «قصد المشرّع»، منشور في: كونستونتين ستيفانو وهيلين كسانتاكي، صياغة القانون. مقاربة معاصرة، منشورات أشغات، انجلترا والولايات المتّحدة الأمريكيّة، 2008، ص 35 وما بعدها.

Ian McLeod, «Legislative Intention», in: Constantin Stefanou and Helen Xanthaki, *Drafting Legislation. A Modern Approach*, Ashgate Publishing, England/ USA, 2008, p. 35 ff.

... إذا فعلنا ما سبق، اتّضح أنّ التّأويل ينبغي أن يسير على نحوٍ معيَّنٍ. بعبارة أدقّ: للتّأويل مسارٌ، بل مسارٌ يتكوّن من مرحلتين تعقب الواحدة الأخرى: مرحلة أولى يبحث فيها المؤوِّل عن المعنى الظّاهر من مجرّد العبارة، وهي مرحلة يصل فيها إلى القصد المفترَض للمتكلِّم (مفترضٌ لأنّ الغالب أن يكون المتكلِّم كأغلب المتكلّمين). لكن لا يستطيع المؤوّل أن يقف هنا، فثمّ احتمال أن يقصد المتكلِّم معنى غير الظّاهر من اللفظ لوحده (ثمّ احتمال أن يكون المتكلِّم استثناءً)[1184]. لذا ينبغي للمؤوّل، لكي يؤدّي وظيفته، أن يبحث عن المعنى الظّاهر بواسطة الدّليل الذي نصبه المتكلِّم. فإن وجد الدّليل، ترك القصد المفترض إلى القصد الذي ثبت. وإن لم يجد، أبقى على ما وجده في المرحلة الأولى.

هذا عن تأويل عموم الكلام في العربيّة وفي غير العربيّة. الأمر لا يختلف مع تأويل كلام الشّارع الإسلاميّ وفقا للمنهج الذي وضعه الأصوليّون.

وهؤلاء يضيفون بأنّ الظّنّ لا حجّيّة له يستمدّها من ذاته. ويزيدون: من المقطوع به أنّ سيرة العقلاء تتمثّل في اعتماد الظّنّ. ويختم الأصوليّون بالقول: لو كان الشّارع قد ردع "عن (هذه) السّيرة (للعقلاء)، لوصل إلينا (هذا الرّدع). والتّالي باطل، لأنّ المفروض عدم وصول الرّدع، فالمقدّم مثله. ووجه الشّرطيّة: أنّ الرّدع عن سيرة عقلائيّة

[1184] هنالك الكلام وهنالك السّياق. ولأنّه لا يوجد كلام دون سياق (كلّ تواصل بالكلام يتمّ داخل سياق)، فالكلام – حتّى الذي له معنى وحيد في اللغة – يمكن أن ينبئ السّياق بأنّه أريد منه معنى آخر. وعليه، ثمّ العبارة الواضحة، وهي التي لها معنى واحد في اللغة. لكنّ العبارة الواضحة ليست في الحقيقة واضحة لأنّها مرتبطة بالضّرورة بسياق يجعلنا نحتمل أنّ المقصود منها معنى غير الذي لها في اللغة. لذا اقترح أحدهم (م. فان دي كركوف، ورد عند: جون–لويس بلرجال، م س: المنهجيّة القانونيّة، الفقرة 172، ص 285) أن تستبدل فكرة وضوح النّص clareté textuelle (وضوح العبارة) بفكرة الوضوح السّياقيّ clareté contextuelle (العبارة ومعها السّياق يعطيان ما هو واضح). انظر الفكرة نفسها عند ابن القيّم في كلامه الذي أوردناه له منذ قليل (الهامش).

مستحكِمة (في المجتمعات الإنسانيّة قديمها وحديثها، ومنها المجتمع الذي جاء فيه نصّ الشّارع) لا يتحقّق بصورة جادّة بمجرّد نهي واحد أو نهيين، بل يجب أن يتناسب حجم الرّدع مع قوّة السّيرة وترسّخها. فالرّدع إذن يجب أن يتمثّل في نواهٍ كثيرة. وهذه النّواهي بنفسها تخلق ظروفاً مناسبةً لأمثالها، لأنّها تُلفِت أنظار الرّواة إلى السّؤال، وتكثر الأسئلة والأجوبة. والدّواعي متوفّرة لضبط هذه النّواهي من قِبل الرّواة. فيكون من الطّبيعيّ أن يصل إلينا شيء منها. وفي حالة عدم وصول شيء – بالقدر الذي تفترضه الظّروف المشار إليها – نستكشف عدم صدور الرّدع"[1185]، أي نستكشف إمضاء الشّارع للسّيرة العقلائيّة. كلّ هذا يعني أنّ إعطاء المعنى الظّاهر (بواسطة القرينة العامّة أو بواسطة القرينة الخاصّة) هو حجّة عند الشّارع، وهو حجّة نقطع بصفتها هذه، أي بحجّيتها.

بعبارات أخرى: إعطاء المعنى الظّاهر للقرآن والسّنّة، نعم هو أخذ بما هو ظنّيّ عقلا، لكنّه أخذ بما هو قطعيّ تعبّدا.

والأصوليّون قالوا بما تقدّم فيما يخصّ أنواعا من الألفاظ (جملة الأمر، جملة الشّرط، إلخ) تتكرّر كثيرا في النّصوص الشّرعيّة وتهمّ مختلف أبواب الفقه. لكن ينبغي إعمال التّمشّي نفسه إذا تعلّق الأمر بالألفاظ لا في نوعها بل في ذاتها[1186].

[1185] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 250.

ملاحظة: سبق إيراد كلام السّيّد محمّد باقر الصّدر في الفقرة 260 الخاصّة بالمشترك. ونعيد هذا الكلام هنا على أنّه يتعلّق بجميع أنواع الدّلالات التي يشتغل عليها الأصوليّ.

[1186] ينبغي أن نزيد على ما جاء في المتن الإشارة التي سبقت (الفقرة 258، الهامش) والتي مفادها أنّه، إذا تمّ تقريب الصّور التي يشتغل عليها علماء أصول الفقه (المشترك، المطلق، إلخ) ممّا يُكتب في إطار القانون الوضعيّ المعاصر لنا (كتب النّظريّة العامّة للقانون، وكتب منهجيّة القانون، إلخ)، لقيل إنّنا أمام صور غموض (أي احتمال التّعبير المتمثّل في لفظ أو في تركيب ألفاظ لأكثر من معنى) أو فراغ (المفهوم بالمخالفة) في التّشريع، أي أمام صور تأويل.

بعد تلك الإشارة أوردنا قائمة بالكتب الغربيّة المتعلّقة بعمليّة التّأويل (وإن شئنا قلنا: الكتب المتعلّقة بعمليّة إزالة الغموض أو سدّ الفراغ، أو قلنا: الكتب المتعلّقة بعمليّة إعطاء الكلام المعنى المقصود من المشرّع).

وما ينبغي الآن – ومن أجل المقارنة مع ما تناولناه طيلة مبحث الألفاظ وورد في كتب أصول الفقه – أن نأتي بمجموعة قواعد التّأويل التي يُتحدّث عنها في تلك الكتب الغربيّة.

ولقد اخترنا لهذا الغرض كتابا استعملناه منذ قليل هو كتاب:

أونتونين سكالا وبرايان أ غارنر، قراءة القانون: تأويل النّصوص القانونيّة، منشورات تومسون/ الغرب، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 2012.

Antonin Scalia and Bryan A. Garner, *Reading Law: The interpretation of Legal Texts*, Published by Thomson/ West, United States of America, 2012.

يبدأ الكتاب المذكور بملاحظة أنّ قواعد تأويل القانون هي ترجمة للفكر البشريّ. فأيًّا كان العصر وأيًّا كانت الثّقافة، يتّبع "الفكر البشريّ" بعض المبادئ الكلّيّة (والتي هي – وعلى مستوى هذا الوصف، وصف الكلّيّة – مثل المبادئ التي نجدها في المنطق). وأغلب هذه القواعد قديم جدّا والدّليل صيغتها اللاتينيّة.

فإذا تركنا ما جاء للتّوّ وانتقلنا إلى ما ورد في الكتاب حول قواعد التّأويل، وجدنا – ضمن ما وجدنا – ما يأتي:

■ المبادئ الأساسيّة (Fundamental Principles)

– كلّ تطبيق للقانون على حالات خاصّة يؤدّي إلى تأويله (ص 79 وما بعدها)

Every application of a text to particular circumstances entails interpretation.

– ينبغي الاهتمام بالعبارات. وما تدلّ عليه العبارات في سياقها هو معنى النّصّ (ص 80 وما بعدها).

The words of a governing text are of paramount concern, and what they convey, in their context, is what the text means.

– لا واحدة من قواعد التّأويل هي مطلقة. فكلّ قاعدة يمكن أن تهزَم بقوّة المبادئ التي تؤدّي إلى اتّجاهات أخرى (ص 83 وما بعدها).

No canon of interpretation is absolute. Each may be overcome by the strength of differing principles that point in other directions.

– التّأويل الذي يجعل النّصّ صحيحا يقدّم على غيره. فإذا احتمل النّصّ معنيين: الأوّل يجعله غير دستوريّ، والثّاني يجعله مطابقا للدّستور، أُخِذ بهذا المعنى وتُرِك ذاك (ص 89 وما بعدها).

An interpretation that validates outweighs one that invalidates (*ut res magis valeat quam pereat*). When a statute is reasonably susceptible of two interpretations, by one of which it is unconstitutional and by the other valid, the court prefers the meaning that preserves to the meaning that destroys.

■ القواعد الدّلاليّة (Semantic Canons).

– يُعطى التّعبير معناه العاديّ (المعنى الذي يستعمل فيه التّعبير في الحياة اليوميّة)، إلّا إذا وجدنا في السّياق ما يشير إلى أنّه يحمل معنى فنّيّا اصطلاحيّا (ص 92 وما بعدها).

Words are to be understood in their ordinary, everyday meanings—unless the context indicates that they bear a technical sense.

– يُعطى التّعبير معناه في وقت صدور النّصّ الذي جاء فيه (ص 100 وما بعدها).

Words must be given the meaning they had when the text was adopted.

– لا شيء يُضاف لما يعنيه النّصّ أو لما يقتضيه عقلا. بعبارة أخرى: ما لم يقصده النّصّ لا يغطّيه النّصّ (ص 112 وما بعدها).

Nothing is to be added to what the text states or reasonably implies (*casus omissus pro omisso habendus est*). That is, a matter not covered is to be treated as not covered.

– التّعبير العامّ يعطى المعنى العامّ (ص 119 وما بعدها).

General terms are to be given their general meaning (*generalia verba sunt generaliter intelligenda*).

– التّعبير عن شيء هو نفي لنقيضه (ص 125 وما بعدها) [أي أنّ الفرض النّقيض للفرض الوارد في النّصّ يعطى الحكم النّقيض للحكم الوارد في النّصّ].

The expression of one thing implies the exclusion of others (*expressio unius est exclusio alterius*).

– إذا تعذّر إعطاء معنى (معقول) للنّص، يُهمَل (ص 149 وما بعدها).

An unintelligible text is inoperative.

– يعطى التّعبير معناه النّحويّ ومعناه العرفيّ (ص 155 وما بعدها).

Words are to be given the meaning that proper grammar and usage would assign them.

– التّنقيط مؤشّر ممكنٌ على المعنى (ص 177 وما بعدها).

Punctuation is a permissible indicator of meaning

■ القواعد السّياقيّة (Contextual Canons)

– ينبغي تأويل النّص في مجموعه (ص 183 وما بعدها).

The text must be construed as a whole.

– اللفظ الواحد المستعمل عدّة مرّات في النّص (والجملة الواحدة أيضا) محمول على أنّ المقصود منه معنى واحد (ص 186 وما بعدها).

A word or phrase is presumed to bear the same meaning throughout a text; a material variation in terms suggests a variation in meaning.

There is a natural presumption that identical words used in different parts of the same act are intended to have the same meaning.

– ينبغي إعطاء عبارات القانون معاني تجعلها لا تكرّر بعضها البعض وتجعل لكلّ واحدة منها آثارا خاصّة بها، إذا كان ذلك ممكنا (ص 190 وما بعدها).

If possible, every word and every provision is to be given effect (*verba cum effectu sunt accipienda*). None should be ignored. None should needlessly be given an interpretation that causes it to duplicate another provision or to have no consequence.

These words cannot be meaningless, else they would not have been used.

– يؤوّل النّصّ على أنّ أحكامه متلائمة فيما بينها ولا تتناقض، أي ينبغي الجمع بين الأحكام كلّما كان ذلك ممكنا (ص 196 وما بعدها).

The provisions of a text should be interpreted in a way that renders them compatible, not contradictory.

One part is not to be allowed to defeat another, if by any reasonable construction the two can be made to stand together.

– إذا وجد تعارض بين قاعدة عامّة وقاعدة خاصّة، تُقدَّم الخاصّة (ص 200 وما بعدها).

If there is a conflict between a general provision and a specific provision, the specific provision prevails (*generalia specialibus non derogant*).

– إذا حوى النّصّ أحكاما لها مستوى واحدا من العموم ولا يمكن حقّا الملاءمة بينها وإذا كانت عمليّة وضعها متزامنة، فينبغي أن لا يُعطى لأيّ واحد منها مفعولا (ص 205 وما بعدها).

If a text contains truly irreconcilable provisions at the same level of generality, and they have been simultaneously adopted, neither provision should be given effect.

When reconciliation of conflicting provisions cannot reasonably be achieved, the proper resolution is to apply the unintelligibility canon and to deny effect to both provisions. After all, if we cannot make a valid choice between two differing

interpretations, we are left with the consequence that a text means nothing in particular at all.

– إباحة فعل هي إباحة لمقدّماته. فإذا أعطيت سلطة عامّة، فكلّ سلطة خاصّة ضروريّة لممارسة السّلطة العامّة، تكون بدورها قد أعطيت (ص 208 وما بعدها).

Authorization of an act also authorizes a necessary predicate act.

Where a general power is conferred or duty enjoined, every particular power necessary for the exercise of the one, or the performance of the other, is also conferred.

– تعطى العبارات التي يؤتى بها مجتمعة (في قائمة) معاني مترابطة، أي أنّ الشّيء (العبارة) يُعرَف بشريكه. بعبارة أخرى: تؤوّل العبارة بالرّجوع إلى السّياق الذي جاءت فيه (ص 211).

Associated words bear on one another's meaning (*noscitur a sociis*).

The Latin phrase *noscitur a sociis* means "it is known by its associates"—a classical version, applied to textual explanation, of the observed phenomenon that birds of a feather flock together. The associated-words canon could refer to the basic principle that words are given meaning by their context—and some authorities use this canon at that broad level of generality. But we mean something more specific. When several nouns or verbs or adjectives or adverbs—any words—are associated in a context suggesting that the words have something in common, they should be assigned a permissible meaning that makes them similar. The canon especially holds that "words grouped in a list should be given related meanings".

– إذا وُجد في الجملة تعداد (مثلا: القطط، والكلاب، والخيل، والغنم)، وإذا جاءت بعد التّعداد عبارة عامّة (مثلا: والحيوانات الأخرى)، فهذه العبارة تحمل على أنّ معناها مرتبط بما تمّ تعداده (الحيوانات من جنس القطط والكلاب نفسه لا من جنس آخر، أي لا الحيوانات الوحشيّة) (ص 216 وما بعدها).

Where general words follow an enumeration of two or more things, they apply only to persons or things of the same general kind or class specifically mentioned (*ejusdem generis*).

The *ejusdem generis* canon applies when a drafter has tacked on a catchall phrase at the end of an enumeration of specifics, as in dogs, cats, horses, cattle, and other animals. Does the phrase and other animals refer to wild animals as well as domesticated ones? What about a horsefly? What about protozoa? Are we to read other animals here as meaning other similar animals? The principle of *ejusdem generis* essentially says just that: It implies the addition of similar after the word other.

– توطئة نصّ (وما هو من هذا القبيل) يمكن أن تمثّل قرينة على معنى ذلك النّصّ (ص 231 وما بعدها).

A preamble, purpose clause, or recital is a permissible indicator of meaning.

Drafters often set forth certain facts and purposes in prefatory material—that is, a passage that precedes the text's operative terms, such as a legislative preamble. In former times, the customary format was several "Whereas" clauses, followed by "Now, therefore, be it enacted that . . .," or (in a contract) "Now, therefore, in consideration of the mutual covenants contained herein and other good and valuable consideration, the parties agree as follows . . .".

– عنوان النّصّ يمكن أن يمثّل قرينة على معنى النّصّ. عنوان النّصّ يمكن أن يساعد في إزالة غموض موجود في النّصّ (ص 235 وما بعدها).

The title and headings are permissible indicators of meaning.

The title of a statute or section can aid in resolving an ambiguity in the legislation's text.

– إذا عرّف القانون مصطلحا، فينبغي اتّباع ذلك التّعريف ولا ينبغي اتّباع غيره (مثلا التّعريف الموجود في معجم اللغة) (ص 239 وما بعدها).

Definition sections and interpretation clauses are to be carefully followed.

Definition by the average man or even by the ordinary dictionary with its studied enumeration of subtle shades of meaning is not a substitute for the definition set before us by the lawmakers with instructions to apply it to the exclusion of all others. There would be little use in such a glossary if we were free in despite of it to choose a meaning for ourselves.

– يُعطى التّعبير معناه العاديّ إلّا إذا أدّى ذلك إلى ما هو عبث أو إلى تناقض وعدم تلاؤم مع بقيّة النّصّ (ص 247 وما بعدها).

A provision may be either disregarded or judicially corrected as an error (when the correction is textually simple) if failing to do so would result in a disposition that no reasonable person could approve.

In construing . . . all written instruments, the grammatical and ordinary sense of the words is to be adhered to, unless that would lead to some absurdity, or some repugnance or inconsistency with the rest of the instrument, in which case the grammatical and ordinary sense of the words may be modified, so as to avoid that absurdity and inconsistency, but no farther.

هذه هي أهمّ القواعد التي نجدها في الكتاب المذكور أعلاه. بعدها يورد الكتاب قواعد تأويليّة خاصّة بالمادّة الدّستوريّة (ص 257 وما بعدها) والجزائيّة (ص 300 وما بعدها)، ثمّ يختم بما يسمّيه قواعد تأويل خاطئة (ص 340 وما بعدها).

فإذا تأمّلنا الآن ما ورد أعلاه من قواعد، لم نجد اختلافا بين ما تفضي إليه وبين ما وجدنا الأصوليّين يقولونه في إطار حديثهم عن المشترك والمطلق والعامّ (إلخ). هذا يعني أنّ نظريّة التّأويل التي وضعها الأصوليّون ليست خاصّة بنصّ كتب باللغة العربيّة، بل هي صالحة للإعمال على نصوص قانونيّة صيغت بلغة أخرى. بعبارة واحدة: هذا يعني أنّنا أمام ما هو كلّيّ (انظر هذه الفكرة وفي مادّة تأويل القانون عند: جون–لويس بارجال، م س: المنهجيّة القانونيّة، الفقرة 13 والفقرة 21). ولقد أشرنا سابقا إلى أنّ علم الأصول يمكن أن يفيد علوما غربيّة لها موضوعاته نفسها. كما يمكنه أن يستفيد هو منها (الفقرة 32). والسّبب هنا كما السّبب هناك أنّنا أمام ما هو كلّيّ.

وقد ينبغي أن نزيد على كلّ ما سبق بأن نصوغ ما جاء عند الأصوليّين في تقسيم يتناسب مع الكتابات الغربيّة في مادّة التّأويل. فيمكن مثلا (وهذا أشرنا إليه في الفقرة 258، الهامش) أن نردّ مبحث تأويل الألفاظ إلى عنوانين:

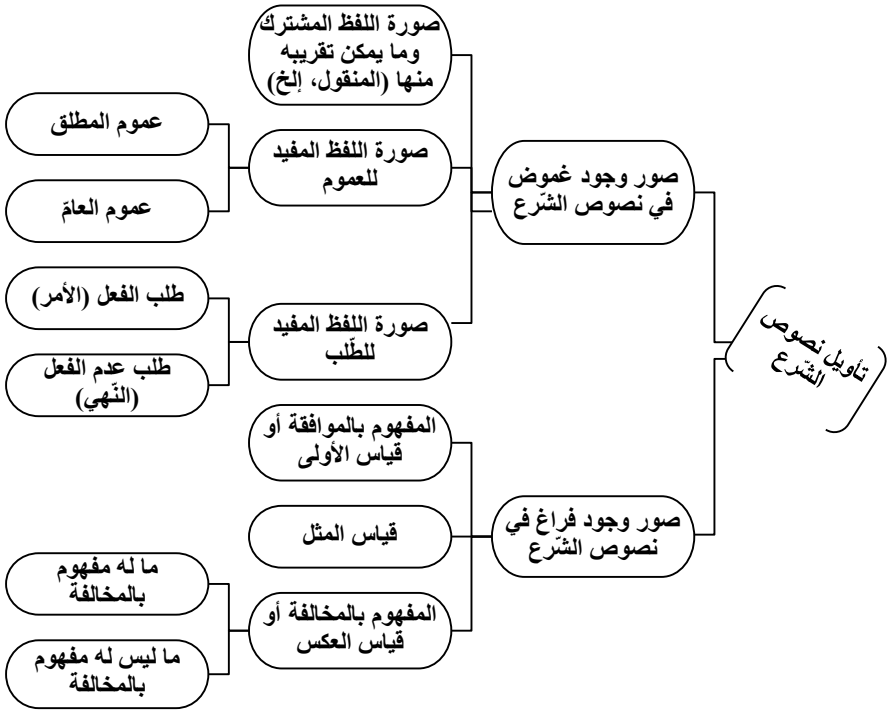
عنوان أوّل لصور وجود غموض (لفظ القانون، أي القرآن والسّنّة المعتبرة).

وعنوان ثان لصور وجود فراغ.

ويمكن أن نردّ العنوان الأوّل إلى ثلاثة عناوين: صورة اللفظ المشترك (مع المشترك، ينبغي أن نضيف: المنقول، إلخ)، وصورة اللفظ المفيد للعموم (عموم المطلق وعموم العامّ)، وصورة اللفظ المفيد للطّلب (طلب الفعل، وطلب عدم الفعل).

كما يمكن أن نرجع العنوان الثّاني – عنوان الفراغ – إلى ثلاثة عناوين: المفهوم بالموافقة (قياس الأولى)، وقياس المثل (نقسّمه التّقسيم الذي سيأتي في الفصل المتعلّق بالقياس. انظر الفقرة 319 وما يليها)، والمفهوم بالمخالفة أو قياس العكس (ونقسّم هذا العنوان إلى: صور وجود المفهوم بالمخالفة [الشّرط، إلخ]، وصور انعدامه [الوصف، إلخ].

فإذا أردنا الآن خلاصة تشمل ما رأيناه في هذا الفصل وفي الفصلين الذين سبقاه، قلنا إنّ أصول الفقه وأدلّته المستنبط منها والمستنبط بها هي إمّا تفيد اليقين عقلا وإمّا تفيده تعبّدا.



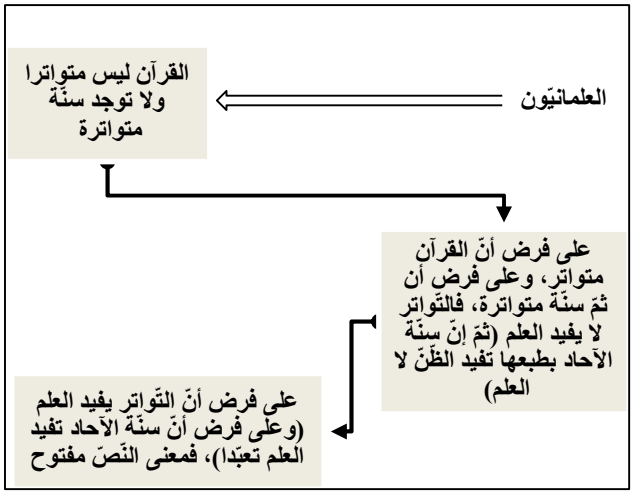
هذا عن الأصول المتمثّلة في القرآن وفي السّنّة وعمّا يرتبط بهما من مباحث تتعلّق بالألفاظ[1187]. بعد ما تقدّم ينبغي الانتقال إلى الأصل المتمثّل في الإجماع[1188].

[1187] ما جاء أعلاه في مبحث الألفاظ يمثّل منهج الأصوليّين في تأويل نصّ الشّارع الذي موضوعه تنظيم الأفعال. وفي الوقت الرّاهن، توجد دعوات من العلمانيّين لاتّباع مناهج أخرى (المنهج البنيويّ، المنهج التّفكيكيّ، إلخ. انظر: أحمد إدريس الطّعّان، م س، ص 675 وما بعده) تؤدّي إلى جعل النّصّ الشّرعيّ مفتوحا على جميع المعاني، فلا توجد قراءة صحيحة له وقراءة أخرى خاطئة. "وهكذا يصبح القرآن (والكلام يهمّ السّنّة أيضا) بالفعل لا يقول شيئا ويقول كلّ شيء [...] (وفي الحقيقة) يصبح لا يقول شيئا لا يرغب به الإنسان، ويقول كلّ شيء لكلّ إنسان، فهو فضاء لكلّ إسقاطاته ورغباته، ويصبح القرآن بذلك عجينة يُصنَع منها ما يُشاء من الأشكال والألوان، وتصبح مهمّة القرآن ليست مهمّة معياريّة قياديّة تربويّة، وإنّما هي مهمّة ترويجيّة تبريريّة، وعلى كلّ إنسان أن يختار معتقده وسلوكه أوّلا، ثمّ يبحث في القرآن عمّا يبارك له في ذلك، وهو ما لن يُعدَمَهُ إذا ما استخدم المداخل [...] التي يسلكها الخطاب العلمانيّ". أحمد إدريس الطّعّان، م س، ص 622 وما بعدها.

وهكذا – وهذا أشرنا إليه سابقا (الفقرة 253، الهامش) – فإنّ موقف بعض العلمانيّين يتمثّل فيما يأتي: القرآن ليس متواترا (وينبغي أن نضيف: ولا توجد سنّة متواترة).

وعلى فرض أنّه متواتر (وينبغي أن نضيف: وعلى فرض أن ثمّ سنّةً متواترة)، فالتّواتر لا يفيد اليقين (وينبغي أن نضيف: وسنّة الآحاد بطبعها لا تفيد اليقين).

وعلى فرض أنّ التّواتر يفيد اليقين (وينبغي أن نضيف: وعلى فرض قبولنا بجزء من السّنّة الآحاديّة هي السّنّة الصّحيحة والحسنة)، فمعنى النّصّ مفتوح.



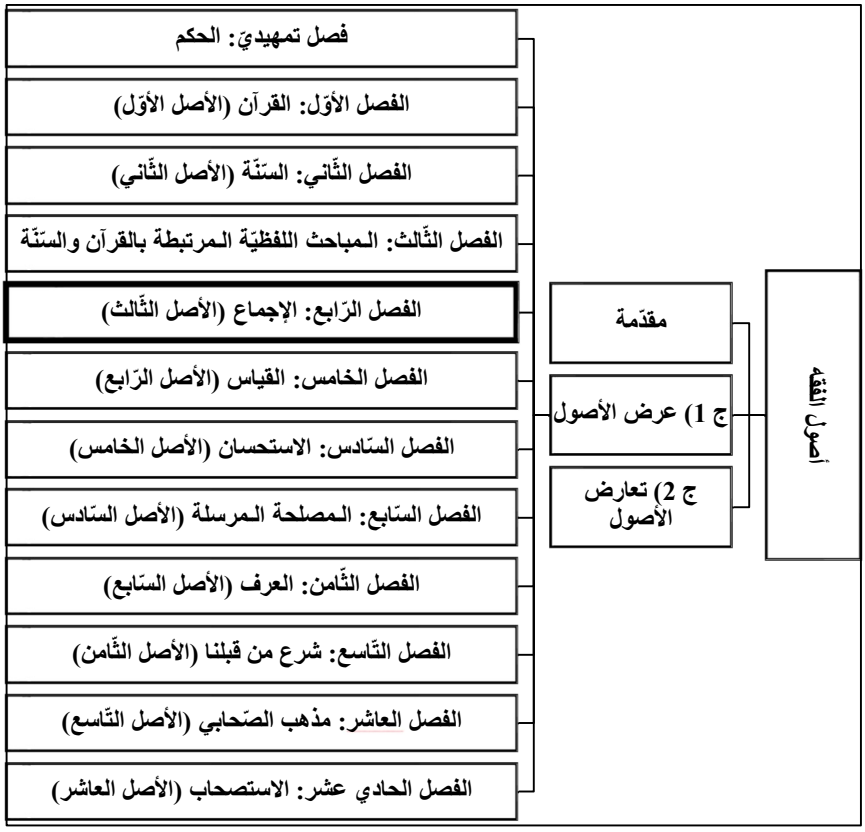
ولقد قدّمنا الجواب على مسألة التّواتر وعموما على مسألة اليقين العقليّ والتّعبّديّ (في عنوان القرآن الكريم وفي عنوان السّنّة النّبويّة الشّريفة). بقي أن نسأل فيما يخصّ المسألة الثّانية: هل يمكن اتّباع مناهج القراءة التي قال بها العلمانيّون إذا تعلّق الأمر بنصوص القانون وهي التي تنظّم العلاقة بين أفراده؟ هل يمكن إعمال تلك المناهج في تأويل نصوص محاوراتنا اليوميّة؟ هل يبقى الاجتماع البشريّ بعد ذلك موجودا؟ هل ثمّ نظام قانونيّ واحد، قديم أو حديث، قال بتلك المناهج؟ ولو وُجد هذا النّظام ألا يؤدّي بالضّرورة إلى أحكام قضائيّة غير متوقّعة (الاستقرار والتّوقّع من الغايات الكبرى للقوانين) ... ثمّ إنّ كلام العلمانيّين كلام، فهل نطبّق عليه ما قالوه ونعتبره كلاما مفتوحا يمكن أن يعني غير الذي قصدوا إليه؟

انظر حول خطط العلمانيّين وخطط قراءاتهم الحداثيّة للقرآن ونقدها: طه عبد الرّحمان، م س (روح الحداثة. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة)، ص 175 وما بعدها. انظر أيضا: معتصم السّيّد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلاميّ بين حقائق النّصّ ونسبيّة المعرفة، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2009 م/ 1430 هـ؛ كامل الهاشمي، دراسات نقديّة في الفكر العربيّ المعاصر، مؤسّسة أمّ القرى للتّحقيق والنّشر، د م، د ت.

انظر كذلك من يقول:

هنالك باحثون "يفضّلون المنهج الباطنيّ في دراسة النّصّ متجاوزين عنصر القصد أو المراد من الخطاب. "وهؤلاء لهم منهجهم الخاصّ في التّعامل مع النّصّ يختلف اختلافا جوهريّا عمّا [...] (تتبنّاه المدرسة التّداوليّة الحديثة) التي تجعل من مراد المتكلّم محورا للدّراسة.

"أمّا المنهج [...] (التّداوليّ) فيقوم على فكرة مبادئ التّعاون التي تعني أنّ للمتخاطبين مصالح مشتركة في حصول التّفاهم بينهما، وهو ما يؤول إلى القول بوجود أصول للتّخاطب، منها مثلا تلك التي صاغها بول غرايس [...] كمبدأ الكمّ ومبدأ الكيف ومبدأ صدق المتكلّم [...] ومنها تلك التي عرفها الأصوليّون كمبدأ بيان المتكلّم [...] ونحو ذلك فضلا عن الأصول التّخاطبيّة التي تصف طبيعة الخطاب المثاليّ كأصل الحقيقة [...] وأصل التّرتيب وعدم الاشتراك وغيرها. وأمّا المنهج الباطنيّ، الذي نجد له جذورا في التّاريخ الإسلاميّ عند الفرق الباطنيّة [...] وسار على دربه – في إطار ما يمكن تسميته بالباطنيّة الجديدة – ثلّة من المحدثين يتزعّمهم علي حرب ومحمّد أركون ونصر حامد أبو زيد مع تفاوت بينهم في مدى التّمسّك بهذا المنهج، فيقوم على مبادئ مغايرة تماما لمبادئ المنهج [...] (التّداوليّ) مثل مبدأ الحجب ومبدأ الشّكّ ومبدأ المخاتلة، وهي مبادئ تقوم في مجملها على فكرة أنّ المتكلّم لا يقول الحقيقة، بل هو مخادع مضلّل. وهذا المنهج، وإن صلح لدراسة النّصوص الأدبيّة المستغلقة وما شابهها من الفنون [...] (فهو) لا يصلح لدراسة النّصوص الدّينيّة والقانونيّة ونحوها ممّا ينتمي إلى النّصوص المقاصديّة [...] (وإنّ خلافنا مع الباطنيّين) لا يتوقّع معه الاتّفاق إلّا بالعودة إلى المنهج العلميّ في دراسة النّصّ. وليكن المرجع في ذلك الدّراسات اللسانيّة بمدارسها المعتبرة التي تقوم على الموضوعيّة".
محمّد محمّد يونس علي، علم التّخاطب الإسلاميّ. دراسة لسانيّة لمناهج علماء الأصول في فهم النّصّ، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، 2006، ص 10 وما بعدها.


أصول الفقه
مقدّمة
ج 1) عرض الأصول
ج 2) تعارض الأصول
فصل تمهيديّ: الحكم
الفصل الأوّل: القرآن (الأصل الأوّل)
الفصل الثّاني: السّنّة (الأصل الثّاني)
الفصل الثّالث: المباحث اللفظيّة المرتبطة بالقرآن والسّنّة
الفصل الرّابع: الإجماع (الأصل الثّالث)
الفصل الخامس: القياس (الأصل الرّابع)
الفصل السّادس: الاستحسان (الأصل الخامس)
الفصل السّابع: المصلحة المرسلة (الأصل السّادس)
الفصل الثّامن: العرف (الأصل السّابع)
الفصل التّاسع: شرع من قبلنا (الأصل الثّامن)
الفصل العاشر: مذهب الصّحابي (الأصل التّاسع)
الفصل الحادي عشر: الاستصحاب (الأصل العاشر)

الفصل الرّابع:
الإجماع

316 تعريف الإجماع ◊ جاء عند أحد العلماء المعاصرين: "لا أكاد أعرف شيئا اشتهر بين النّاس أنّه أصل من أصول التّشريع في الإسلام، ثمّ تناولته الآراء واختلفت فيه المذاهب من جميع جهاته، كهذا الأصل الذي يسمّونه «الإجماع». فقد اختلفوا في حقيقته: فمنهم من رأى أنّه «اتّفاق جميع المجتهدين من أمّة محمّد ﷺ في عصر من العصور على حكم شرعيّ»؛ ومنهم من رأى أنّه «اتّفاق أكثر المجتهدين فحسب»؛ ومنهم من ذهب إلى أنّه «اتّفاق طائفة معيّنة»، فلا يُعدّ اتّفاق غيرها إجماعا، ثمّ اختلفوا في هذه الطّائفة: من هي؟ فقيل: «الصّحابة»، وقيل «أهل المدينة»، وقيل «أهل البيت»، وقيل «الشّيخان أبو بكر وعمر»، وقيل «الأئمّة الأربعة»، إلخ"[1189].

317 الإجماع ليس أصلا مستقلاّ عن الأصلين السّابقين: القرآن والسّنّة ◊ بعد إيراد هذا الاختلاف في تعريف الإجماع، وبعد إيراد اختلافات أخرى حول مسألة الحجّيّة وغيرها، يختم صاحب المقتطف قائلا: "وقد كشف جهابذة العلماء عن حقيقة الإجماع التي تسمو على الخلاف والتي هي حجّة ملزمة عند الجميع. قال الشّافعي: «ولست أقول، ولا واحد من أهل العلم: هذا مجمع عليه، إلّا لما لا تلقى عالما أبدا إلّا قاله لك، وحكاه عمّن قبله، كالظّهر أربع ركعات، وكتحريم الخمر، وما أشبه ذلك». وقال ابن حزم: «وصفة الإجماع هو ما تُيُقِّن أنّه لا خلاف فيه بين أحد من علماء الإسلام [...]». ولا يخفى أنّ معنى ما ذكره الشّافعي وابن حزم لا يكون

[1189] محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشّروق، القاهرة، ط 18، 1421 هـ/ 2001 م، ص 65 وما بعدها.

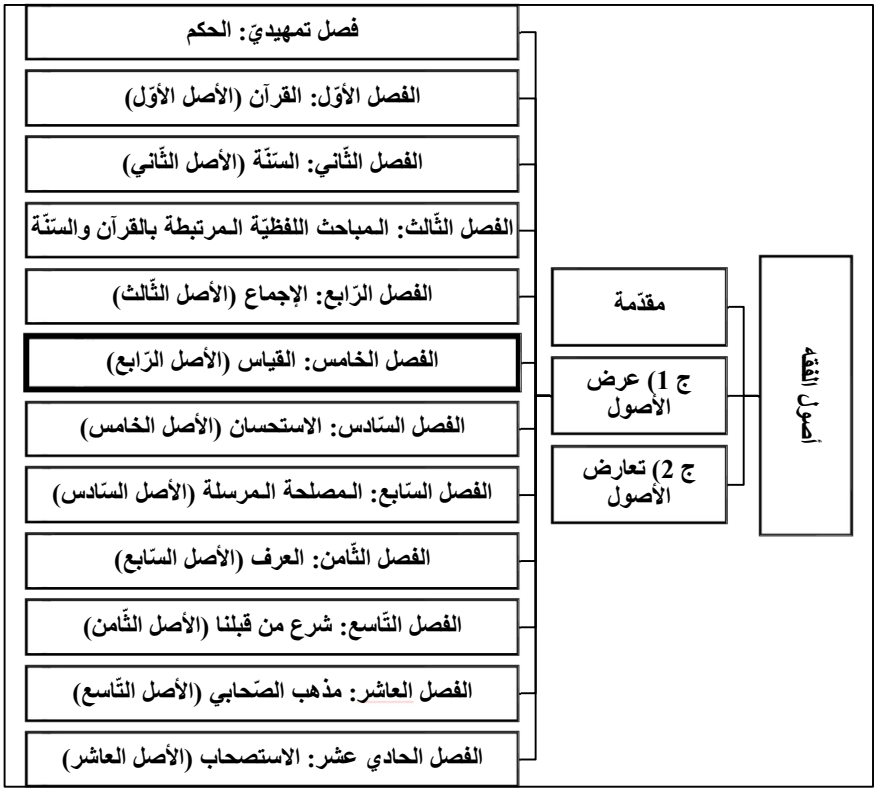
إلّا فيما هو معلوم من الدّين بالضّرورة، وفيما كان طريق العلم به هو التّواتر الذي يفيد قطعيّة الورود وانتفاء الرّيب. فهذا هو الإجماع الذي تتمّ به الحجّة ولا يصحّ أن يخالَف. ولا ريب أنّ العمل في مثل هذا لا يكون عملا بالإجماع من حيث هو إجماع، وإنّما هو عملٌ بما تلقّته الكافّة عن الكافّة ممّا لا شبهة في ثبوته عن صاحب الشّرع، وأنّ الإجماع فيه لم يكن إلّا أثرا من آثار الثّبوت على هذا الوجه"[1190].

وهكذ، وعلى هذا الرّأي، لا يكون الإجماع أصلا مستقلاّ إلى جانب القرآن الكريم والسّنّة الشّريفة، بل هو داخل تحتهما. بعبارة واحدة: الإجماع دليل على الحكم

[1190] محمود شلتوت، م س، ص 68 وما بعدها.

الشّرعيّ في طول الدّليلين المتقدّمين لا في عرضهما. بعد الحديث عن الإجماع، يأتي دور الكلام عن القياس[1191].

(1191)



الفصل الخامس:
القياس

318 المنطق: القياس، الاستقراء، التّمثيل ◊ تقول كتب المنطق إنّ أهمّ الحجج أو الأدلّة العلميّة هي: القياس، والاستقراء، والتّمثيل[1192].

[1192] "إن أسمى هدف للمنطقيّ وأقصى مقصد له «مباحث الحجّة»، أي: مباحث المعلوم التّصديقيّ الذي يستخدم للتّوصّل إلى معرفة المجهول التّصديقيّ [...] والحجّة عندهم عبارة عمّا يتألّف من قضايا يتّجه بها إلى مطلوب يستحصل بها. وإنّما سمّيت «حجّة» لأنّه يحتجّ بها على الخصم لإثبات المطلوب. وتسمّى «دليلا» لأنّها تدلّ على المطلوب. وتهيئتها وتأليفها لأجل الدّلالة يسمّى «استدلالا». وممّا يجب التّنبيه عليه قبل كلّ شيء: أنّ القضايا ليست كلّها يجب أن تطلب بحجّة، وإلّا لما انتهينا إلى العلم بقضيّة أبدا، بل لابدّ من الانتهاء إلى قضايا بديهيّة ليس من شأنها أن تكون مطلوبة، وإنّما هي المبادئ للمطالب، وهي رأس المال للمتجر العلميّ.

"طرق الاستدلال أو أقسام الحجّة: من منّا لم يحصل له العلم بوجود النّار عند رؤية الدّخان؟ ومن ذا الذي لا يتوقّع صوت الرّعد عند مشاهدة البرق في السّحاب؟ ومن ذا الذي لا يستنبط أنّ النّوم يجمّ القوى؟ وأنّ الحجر يبتلّ بوضعه في الماء؟ وأنّ السِّكّينة تقطع الأجسام الطّريّة؟ وقد نحكم على شخص بأنّه كريم لأنّه يشبه في بعض صفاته كريما نعرفه، أو نحكم على قلم بأنّه حسن لأنّه يشبه قلما جرّبناه، وهكذا إلى آلاف من أمثال هذه الاستنتاجات تمرّ علينا كلّ يوم. وفي الحقيقة أنّ هذه الاستنتاجات الواضحة التي لا يخلو منها ذو شعور ترجع كلّها إلى أنواع الحجّة المعروفة التي نحن بصدد بيانها، ولكن على الأكثر لا يشعر المستنبط أنّه سلك أحد تلك الأنواع وإن كان من علماء المنطق. وقد تعجب لو قيل لك: إنّ تسعة وتسعين في المائة من النّاس هم منطقيّون بالفطرة من حيث لا يعلمون. ولمّا كان الإنسان – مع ذلك – يقع في كثير من الخطأ في أحكامه، أو يتعذّر عليه تحصيل مطلوبه، لم يستغن عن دراسة الطّرق العلميّة للتّفكير الصّحيح والاستدلال المنتج. والطرق العلميّة للاستدلال – عدا طريق الاستدلال المباشر [...] – هي ثلاثة أنواع رئيسة: 1 – القياس [...] 2 – التّمثيل [...] 3 – الاستقراء". الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 201 وما بعدها.

والقياس (syllogisme): قولٌ مؤلَّفٌ من قضايا، متى سُلِّمت، لزم عنه لذاته قول آخر[1193].

[1193] شرح التّعريف:

"1 – «القول»: جنس. ومعناه المركّب التّامّ الخبريّ، فيعمّ القضيّة الواحدة والأكثر.

"2 – «مؤلّف من قضايا ... إلخ»: فصل. و«القضايا» جمع منطقيّ، أي: ما يشمل الاثنين. ويخرج بقيد «القضايا» الاستدلال المباشر، لأنّه [...] قضيّة واحدة على تقدير التّسليم بها تستلزم قضيّة أخرى.

"3 – «متى سُلِّمت»: من التّسليم، وفيه إشارة إلى أنّ القياس لا يشترط فيه أن تكون قضاياه مسلّمة فعلا، بل شرط كونه قياسا أن يلزم منه على تقدير التّسليم بقضاياه قول آخر [...]

"4 – «لزم عنه»: يخرج به الاستقراء والتّمثيل، لأنّهما – وإن تألّفا من قضايا – لا يتبعهما القول الآخر على نحو اللزوم لجواز تخلّفه عنهما لأنّهما أكثر ما يفيدان الظّن، إلّا بعض الاستقراء [...]

"5 – «لذاته»: يخرج به قياس المساواة –كما سيأتي في محلّه – فإنّ قياس المساواة إنّما يلزم منه القول الآخر لمقدّمة خارجة عنه، لا لذاته. مثل: «ب» يساوي «ح». و«ح» يساوي «د» / إذن «ب» يساوي «د»، ولكن لا لذاته، بل لصدق المقدّمة الخارجيّة، وهي «مساوي المساوي مساو». ولذا لا ينتج مثل قولنا: «ب» نصف «ج»، و«ج» نصف «د»، لأنّ نصف النّصف ليس نصفا، بل ربعا.

"لا يخفى عليك: أنّ هذا الذي ذكروه تعريف للقياس الكامل، وإلّا فالقياس له معنى أعمّ هو مطلق القول المؤلّف الذي متى سلّم لزمه قول آخر، سواء كان هذا اللزوم لذات ذلك القول أو بضميمة مقدمّة خارجيّة كقياس المساواة". الشّيخ محمّد رضا المظفّر، المنطق (م س)، ص 235 وما بعدها.

انظر أيضا حول القياس: الفقرة 219 وما بعدها من هذا العمل.

انظر كذلك: أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، محكّ النّظر في المنطق، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، د ت، ص 221 وما بعدها؛ مرتضى المطهري، المنطق، دار الولاء، بيروت، ط 2، 2011 م/ 1432 هـ، ص 83 وما بعدها؛ أنطوان أرنولد وبيير نيكول، المنطق أو فنّ توجيه الفكر، ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء – المغرب/ بيروت – لبنان، ط 1، 2007، ص 193 وما بعدها.

وانظر:

فرانسوا شينيك، م س، ص 204 وما بعدها؛ جون ستيوارت ميل، م س، ج 1، ص 185 وما بعدها؛ لويس لبارد، المنطق، ماسون وشركاؤه، باريس، ط 4، 1897، ص 37 وما بعدها.

أمّا الاستقراء (induction)، فهو "أن يدرس الذّهن عدّة جزئيّات فيستنبط منها حكما عامّا"[1194]. مثال ذلك ممّا سبق معنا: أن نجد أنّ غازا معيّنا – في وعاء مغلق، وفي درجة حرارة مستقرّة – ضغطه يناسب عكسا مقداره، ونجد غازا ثانيا في الظّروف نفسها حصل معه الشّيء نفسه، ونجد غازا ثالثا ورابعا (إلخ)؛ فنستخرج من ذلك قاعدة عامّة مفادها أنّ كلّ غاز – في وعاء مغلق، وفي درجة حرارة مستقرّة – ضغطه يناسب عكسا مقداره[1195]. مثال ذلك أيضا أن نجد نصّا في القانون يقول إنّ من بنى على جزءٍ يسير في أرض جاره، يدفع ثمن ما تجاوز إليه؛ ونجد نصّا آخر يقول: إذا أنفق شخص على آخر لا تجب عليه نفقته، فيمكن للمنفِق أن يرجع على من تجب عليه النّفقة؛ ونجد نصّا ثالثا ورابعا (إلخ) في مسائل أخرى، فنستخرج من هذه الجزئيّات قاعدة عامّة أنّ: من أثرى بلا سبب (أي من أضيف إلى ذمّته مالٌ بدون أن يكون ذلك بسبب عقد أبرمه ونحو ذلك من الأسباب التي تُضاف بها الأموال إلى الذّمم)، يجب أن يردّ الشّيء عينه الذي حصل به الإثراء أو قيمته[1196].

Louis Liard, *Logique*, Masson et C^ie^ éditeurs, Paris, 4^e^ éd., 1897, p. 37 s.

[1194] الشّيخ محمّد رضا المظفّر، المنطق (م س)، ص 309.

انظر كذلك: أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، م س (محكّ النّظر في المنطق)، ص 239 وما بعدها؛ فرانسوا شينيك، م س، ص 196 وما بعدها؛ جون ستيوارت ميل، م س، ج 1، ص 318 وما بعدها؛ لويس لياردِ، م س، ص 54 وما بعدها.

[1195] انظر هذا المثال في الفقرة 221.

[1196] انظر من قال إنّ مبدأ الإثراء بلا سبب استخرج انطلاقا من نصوص التّصرّف الفضوليّ ودفع ما لا يلزم والبناء على أرض الغير، ثمّ تمّ تطبيق المبدأ على صور عديدة: جون–لويس بارجال، م س (المنهجيّة القانونيّة)، الفقرة 155.

ملاحظة: في فضاء القانون الإسلاميّ أفردت للقواعد العامّة كتب. انظر على سبيل المثال: محمّد بن حمود الوائلي، القواعد الفقهيّة. تاريخها وأثرها في الفقه، مطابع الرّحاب، المدينة المنوّرة، ط 1، 1409

أخيرا يأتي التّمثيل (analogie)، وهو "أن ينتقل الذّهن من حكم أحد الشّيئين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما. وبعبارة أخرى هو: إثبات الحكم في جزئيّ لثبوته في جزئيّ آخر مشابه له. والتّمثيل هو المسمّى في عرف الفقهاء بـ: «القياس» [...] مثاله: إذا ثبت عندنا أنّ النّبيذ يشابه الخمر في تأثير السّكر على شاربه، وقد ثبت عندنا أنّ حكم الخمر هو الحرمة، فلنا أن نستنبط أنّ النّبيذ أيضا حرام [...] للاشتراك بينهما في جهة الإسكار"[(1197)].

ومن يتأمّل ما تقدّم، يجد أنّ ما يسمّى بالقياس عند المناطقة حاصله انتقال من كلّيّ إلى جزئيّ.

أمّا الاستقراء، فهو انتقال من جزئيّ إلى كلّيّ.

هـ/ 1989 م؛ محمّد مصطفى الزّحيلي، القواعد الفقهيّة وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2006؛ الشّيخ أحمد بن الشّيخ محمّد الزّرقا، شرح القواعد الفقهيّة، طبعة ثانية مصحّحة ومعلّق عليها بقلم مصطفى الزّرقا (ابن المؤلّف)، دار القلم، دمشق، 1409 هـ/ 1989 م؛ محمّد تقي الحكيم، القواعد العامّة في الفقه المقارن، مركز التّحقيقات والدّراسات العلميّة التّابع للمجمع العالمي للتّقريب بين المذاهب الإسلاميّة، طهران، ط 1، 1429 هـ/ 2008 م.

(1197) الشّيخ محمّد رضا المظفّر، المنطق (م س)، ص 268.

انظر المثال نفسه في كتاب فرنسيّ حول الحِجاج القانونيّ:

ستيفان غولتزبرغ، الحِجاج القانونيّ، دالوز، باريس، ط 3، 2017، ص 43.

Stefan Goltzberg, *L'argumentation juridique*, Dalloz, Paris, 3e éd., 2017, p. 43.

وفي القانون الوضعيّ الغربيّ اليوم، ثمّ من يربط بين التّمثيل ومقتضيات العدالة: الحالات المتشابهة ينبغي أن تعامل بالطّريقة نفسها.

جيفرسون وايت، «التّفكير التّمثيليّ»، منشور في: دنيس باترسون، المعين في فلسفة ونظريّة القانون، منشورات بلاكوال، المملكة المتّحدة، ط 2، 2010، ص 571.

Jefferson White, «Analogical Reasoning», in: Dennis Patterson, *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Blackwell Publishing, United Kingdom, Second edition, 2010, p. 571.

بقي ما يسمّى بالتّمثيل عند المناطقة وبالقياس عند الفقهاء وعند الأصوليّين (إلخ)، ومفاده انتقال من جزئيّ إلى جزئيّ[1198]. وفي الحقيقة: في التّمثيل (وسنأخذ المثال الوارد أعلاه) نحن ننتقل من الجزئيّ (الخمر حرام) إلى الكلّيّ (كلّ مسكر حرام)، ومن الكلّيّ (كلّ مسكر حرام) إلى الجزئيّ (النّبيذ حرام)[1199]. لذا يُقال إنّ التّمثيل

[1198] لكن انظر من يرى أن ثمّ اختلافا بين "التّمثيل" الأرسطي و"قياس" الأصوليّين: علي سامي النّشّار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام. نقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي، دار الفكر العربيّ، القاهرة، 1367 هـ – 1947 م، ص 84 وما بعدها.

[1199] انظر: تقي الدّين أبي العبّاس أحمد بن تيمية، كتاب الرّدّ على المنطقيّين، إدارة ترجمان السّنّة، لاهور – باكستان، ط 3، 1397 هـ/ 1977 م، ص 203.

انظر أيضا الغزالي، في كتابه أساس القياس، وهو يقول: "اعلم أنّ العلّة، إذا ثبتت، فالحكم بها عند وجودها حكمٌ بالعموم. فإنّه إذا ثبت [...] أنّ السّكر علّة (لتحريم الخمر) انتظم أن يُقال «كلّ مسكر حرام، والنّبيذ مسكر، فكان حراما». وكذلك في كلّ علّة دلّ الدّليل على كونها مناطا للحكم فينتظم منها قضيّة عامّة كلّيّة تجري مجرى عموم لفظ الشّارع، بل أقوى، لأنّ عموم اللفظ معرّض للتّخصيص، والعلّة إذا كانت عبارة عن مناط كانت جامعة لجميع أوصافها وقيودها فلم يتطرّق إليها تخصيص، إذ يكون تخصيصها نقضا لعمومها". أبو حامد الغزالي الشّافعي، أساس القياس، حقّقه وعلّق عليه وقدّمه فهد بن محمّد السّرحان، مكتبة العبيكان، الرّياض، 1413 هـ/ 1993 م، ص 43 وما بعدها.

انظر الفكرة نفسها في الكتابات الغربيّة:

جورج كالينوفسكي، مقدّمة للمنطق القانونيّ. عناصر من السّيميائيّة القانونيّة. منطق الأحكام والمنطق القانوني، المكتبة العامّة للقانون وفقه القضاء، باريس، 1965، ص 148 وما بعدها.

Georges Kalinowski, *Introduction à la logique juridique. Éléments de sémiotique juridique, logique des normes et logique juridique*, LGDJ, Paris, 1965, p. 148 s.

جيرار كورنو، «السّلطان الخفيّ للتّمثيل»، مجلّة البحث القانونيّ، 1994، عدد 4، ص 1069.

Gérard Cornu, « Le règne discret de l'analogie », R.R.J., 1995-4, p. 1069.

كارل–هاينز لادور، «التّمثيل بين منطق وحواريّة القانون»، منشور في: باتريك نارهوت، المعرفة القانونيّة والتّمثيل. نبذة من إبستيمولوجيا وهرمينوطيقا وألسنيّة القانون، سبرينغر، هولاندا، 1991، ص 13.

Karl-Heinz Ladeur, «The analogy between logic and dialogic of law», in: Patrick Nerhot, *Legal Knowledge and Analogy. Fragments of Legal Epistemology, Hermeneutics and Linguistics*, Springer, The Netherlands, 1991, p. 13.

حول عموم التّمثيل في القوانين الغربيّة المعاصرة لنا انظر:

جون فينيس، فلسفة القانون، منشورات جامعة أوكسفورد، نيويورك، 2011، ص 389 وما بعدها.

John Finnis, *Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2011, p. 389 ff.

كاس ر سونشتاين، التّفكير القانونيّ والصّراع السّياسيّ، منشورات جامعة أوكسفورد، أوكسفورد/ نيويورك، 1996، ص 62 وما بعدها.

Cass R. Sunstein, *Legal Reasoning and Political Conflict*, Oxford University Press, New York/ Oxford, 1996, p. 62 ff.

لويد ل وينريب، الفكر القانونيّ. استعمال التّمثيل في الحجّة القانونيّة، منشورات جامعة كامبريدج، المملكة المتّحدة، 2005.

Lloyd L. Weinreb, *Legal Reason. The Use of Analogy in Legal Argument*, Cambridge University Press, U.K., 2005.

فريديريك شووار، التّفكير مثل رجل القانون. مقدّمة جديدة للتّفكير القانونيّ، منشورات جامعة هارفارد، ماسوشايتس/ لندن، 2009، ص 85 وما بعدها.

Frederick Schauer, *Thinking Like a Lawyer. A new Introduction to Legal Reasoning*, Harvard University Press, Massachusetts/ London, 2009, p. 85 ff.

كينيث ج فاندفالد، التّفكير مثل رجل القانون. مقدّمة جديدة للتّفكير القانونيّ، منشورات واست فيو، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ط 2، 2011، ص 115 وما بعدها.

Kenneth J. Vandevelde, *Thinking Like a Lawyer. A new Introduction to Legal Reasoning*, Westview Press, U.S.A., Second Edition, 2011, p. 115 ff.

كانت غريناولت، تأويل القانون والقانون العرفيّ، منشورات جامعة أوكسفورد، نيويورك، 2013، ص 335 وما بعدها.

Kent Greenawalt, *Statutory and Common Law Interpretation*, Oxford University Press, New York, 2013, p. 335 ff.

مارك فان هوك، م س (القانون كتواصل)، ص 165 وما بعدها.

أولف ليندرفالك، م س (في تأويل الاتّفاقيّات الدّوليّة)، ص 294 وما بعدها.

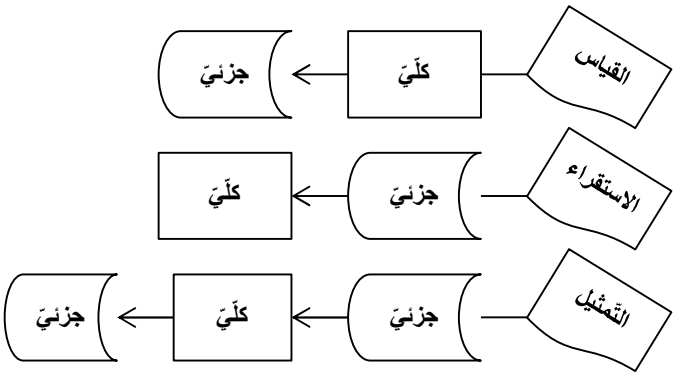
هو أن تُتّخذ خطوة واحدة من خطوات الاستقراء[1200]. بعبارة أخرى: في الاستقراء نأتي بعدّة مسائل منصوص عليها (إذن نقوم بعدّة خطوات)، ومنها نخرج بالقاعدة العامّة (ثمّ بعد ذلك نطبّق القاعدة على مسكوت عنه)؛ أمّا في التّمثيل، فنأتي بمسألة واحدة منصوص عليها (خطوة واحدة)، ومنها نخرج بالقاعدة العامّة (ثمّ بعد ذلك نطبّق القاعدة على مسكوت عنه)[1201].

319 تقسيم البحث في التّمثيل لدى المنطقيّين والقياس لدى الفقهاء والأصوليّين ◊

وما يعنينا من الحجج الثّلاث – التي تناولناها منذ قليل وبسرعة – هو التّمثيل بلغة

(1200) السّيّد محمّد باقر الصّدر، المعالم الجديدة، مكتبة النّجاح، طهران، ط 2، 1395 هـ/ 1975 م، ص 164 وما بعدها.

(1201)



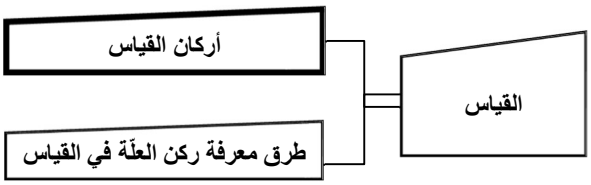
المناطقة، والقياس بلغة الفقهاء والأصوليّين. والتّمثيل أو القياس له أركان. بعد تناولها ينبغي التّفصيل في أحدها وهو العلّة، وتحديدا ينبغي تناول طرق معرفتها[1202].

الفقرة الأولى: أركان القياس

320 تحديد أركان القياس ◊ لدينا مسألة[1203] وردت في النّص، وورد حكمها[1204]. لهذا الحكم علّة. ولدينا مسألة لم ترد في النّص ومن ثمّ لم يرد لها حكم. المسألة الثّانية فيها العلّة نفسها الموجودة في المسألة الأولى. نقيس الثّانية على الأولى لاشتراكهما في العلّة، ونعطي هذه الثّانية حكم تلك الأولى (إذن القياس أن نجمع المتماثلات على حكم واحد) [1205].

مثال ذلك: جاء في النّصّ (وتحديدا في السّنّة الشّريفة): "[...] إنّ رسول الله ﷺ نهى عن بيع الذّهب بالذّهب، والفضّة بالفضّة، والبُرُّ بالبُرِّ، والتّمر بالتّمر، والشّعير

(1202)



(1203) أو لدينا "فرض" أو "موضوع" أو "وقائع": انظر حول هذه المصطلحات: الفقرة 33.

(1204) يمكن، وبدل الحكم، أن نقول: "حلّ" أو "محمول". انظر الفقرة 33.

(1205) ملاحظة أولى: لدينا حكم مصدره النّصّ. ونصل إلى حكم مصدره علّة النّصّ (انظر: محمّد أبو زهرة، م س: أصول الفقه، ص 218). ولقد أكّد الغزالي على أنّ القياس دليل توقيفيّ لا عقليّ، وقال: "أيّ سماء تظلّنا، وأيّ أرض تقلّنا، إذا حكمنا في دين الله برأينا" (الغزالي، م س: أساس القياس، ص 1 وما بعدها).

ملاحظة ثانية: رأينا سابقا "قياس الأولى" و"قياس العكس" و"قياس المثل" (انظر الفقرة 296). وقلنا إنّه وفي قياس الأولى تحقّق العلّة في الصّورة غير المنصوص عليها أقوى من تحقّقها في الصّورة المنصوص

بالشّعير، والملح بالملح، إلّا مثلا بمثل، سواء بسواء، فمن زاد أو ازداد فقد أربى"[1206].

معناه إذا بيع مثلا البُرّ (الحنطة، أي القمح) بالبُرّ، فينبغي بيعه متماثلا، بأن يكون المبيع والثّمن متساويين في المقدار، والزّيادة ممنوعة، وهي ربا.

فإذا نظرنا، وجدنا أنّ المنع لم يرد لذات الأصناف، بل لوصف فيها، لنقُل إنّه – وفيما يتعلّق ببعضها – كونها من الطّعام. بعبارة أخرى علّة المنع هي كوننا أمام طعام. واللحم لم يُذكر في الحديث، لكن هو أيضا طعام، بهذا نعدّي حكم بيع البُرّ بالبُرّ مع الزّيادة إلى بيع اللحم باللحم مع الزّيادة، أي نقول إنّ هذا البيع محرّم بدوره[1207].

ممّا سبق يمكن الخروج بأنّ للقياس أركانا أربعة:

أوّلاً: الأصل[1208]. وهو الشّيء الذي جاء حكمه في النّصّ (في المثال: البُرّ).

عليها. وفي قياس المثل تحقّق العلّة في الصّورة غير المنصوص عليها مساو لتحقّقها في الصّورة غير المنصوص عليها. أمّا في قياس العكس، فلا يوجد ممّا سبق شيء. انظر: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 247.

[1206] أبو محمّد عبد الله بن عبد الرّحمان بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصّمد الدّارمي، مسند الدّارمي المعروف بسنن الدّارمي، تحقيق: نبيل هاشم الغمري، دار البشائر، بيروت، ط 1، 1434 هـ/ 2013 م، ص 618.

ولقد كتبنا سابقا أنّه ورد عند الإمام أبو زهرة (م س: أصول الفقه، ص 230) أنّ "الشّافعيّة اعتبروا العلّة الطّعم والثّمنيّة، لأنّ هذه الموادّ إمّا أثمان وهي الذّهب والفضّة، وهذه لا تصحّ أن تكون موضع مساومات، إذ هي مقاييس لقيم الأشياء، فلا يصحّ أن تكون موضع بيع وزيادة ونقص، لكيلا تفقد عملها كميزان لقيم الأموال. وغير الذّهب طعوم ومأكولات، والاقتصار فيها على المقايضات يؤدّي إلى احتكارها بين يدي منتجيها، فلا تصل إلى طالبيها، فرُئِيَ منع المقايضات فيها إلّا بالمثل ليتوسّط النّقد".

[1207] محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س، ص 239.

[1208] "الفرض" أو "الموضوع" أو "الوقائع".

ثانيا: حكم الأصل[1209] (في المثال: التّحريم).

ثالثا: العلّة. وهي الوصف الذي في الأصل، والذي لأجله حكم الشّرع على الأصل. وتسمّى العلّة أيضا المناط والجامع، إلخ (في مثالنا افترضنا أنّ العلّة هي: كون البرّ طعاما)[1210].

[1209] "الحلّ" أو "المحمول".

[1210] "وقع الاختلاف في التّعليل جوازا ومنعا، وتبع ذلك الاختلاف في معنى العلّة.

"(الاختلاف في التّعليل)

"وسرّ ذلك أنّ الذين أكثروا من التّأليف في أصول الفقه هم جماعة من المتكلّمين من الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء (الماتريديّة). فقد تأثّرت بحوثهم في أصول الفقه بما التزموا به من عقائد كلاميّة. وظهر هذا الاختلاف واضحا على مباحث التّعليل. فالذين أجازوا في الكلاميّات تعليل أفعال الله تعالى، ومنها أحكامه، بمصالح العباد، أجازوا التّعليل في أصول الفقه. والذين منعوه هناك منعوه هنا. والمتوسّطون توسّطوا [...] (ف) المعتزلة، وهم في الكلاميّات يلتزمون تعليل أفعال الله، لم يجدوا حرجا من الالتزام في أصول الفقه بتعليل أحكامه. ولكنّ الأشاعرة – الذين أنكروا التّعليل في المسألة الكلاميّة وقالوا إنّ العلل الطّبيعيّة غير مؤثّرة في معلولاتها والمؤثّر هو الله تعالى وأنّ «عاداته» اقتضت أن يخلق الإحراق عقيب النّار أو معها – هؤلاء وجدوا حرجا كبيرا في أصول الفقه، ذلك لأنّ أئمّتهم في العقائد غير أئمّتهم في الفقه: فأئمّة العقائد ينكرون التّعليل، وأئمّة الفقه يلتزمون بالقياس الذي لا بدّ له من علّة، وهي تقتضي التزامهم بالتّعليل [...] أمّا الماتريديّة – والأحناف منهم – فقد [...] توسّطوا [...] فقالوا [...] إنّ أفعاله كلّها معلّلة بالمصالح ظهر لنا بعضها وخفي علينا البعض الآخر ولكن لا على سبيل الوجوب كما تقول المعتزلة. والخلاصة أنّ مثبتي القياس اختلفوا في تعليل أحكام الله تعالى بالمصالح والمفاسد على أقوال ثلاثة:

"قول بالوجوب، على أساس أنّ صدور الأحكام من دون غرض عبث يُنزَّه الله عنه، وهو القول المنسوب للمعتزلة.

"وقول بالاستحالة، على أساس أنّ فعل الفعل لغرض، وإن كان راجعا للغير، يدلّ على استكماله بالغير، وهذا هو المنسوب للأشاعرة.

"وقول بالتّعليل، لا على نحو الوجوب عليه تعالى، وإنّما هو تفضّل منه وإحسان، وهو قول الماتريديّة وباقي المتكلّمين [...]

"(ولقد أدّى الخلاف في التّعليل إلى خلاف في تعريف العلّة على النّحو التّالي:)

"أ- (العلّة هي) المؤثّر بمعنى كون الإسكار علّة ذاتيّة في الحكم:

"وقد نسب هذا التّعريف للمعتزلة على أساس أنّهم يذهبون إلى القول بالتّحسين والتّقبيح العقليّين، والقول بوجوب الأصلح على الله، لذلك فقد جاء في تعريفهم للعلّة بما يعطيها صفة التّأثير في الحكم [...] (وهكذا فإنّ المعتزلة وكلّ من يجعل) العلل العقليّة مؤثّرة بذاتها، يجعل العلل الشّرعيّة كذلك [...] فكما أنّ النّار علّة للاحتراق عندهم بالذّات بلا خلق الله تعالى الاحتراق، فإنّ القتل العمد بغير حقّ علّة لوجوب القصاص أيضا عقلا [...] (هذا ما نسب إلى المعتزلة، لكن من يقرأ البصري يجد شيئا مختلفا، فهو يقول إنّ علّة الحكم الشّرعيّ أثرها متوقّف) على إيجاب الله لها [...] بخلاف العلّة العقليّة فإنّها غير مشروطة بزمان ولا متوقّفة على إيجاب موجب. وهذا عين ما تبنّاه الحنفيّة والغزالي [...]

"ب- العلّة هي المعرّف للحكم:

"وهذا هو تعريف بعض الشّافعيّة من الأشاعرة كالإمام الرّازي في المحصول [...] وقصدهم من ذلك أنّ معنى كون الإسكار علّة أنّه معرّف، أي علامة على حرمة المسكر كالخمر والنّبيذ [...] (وهذا التّعريف تقول به) الحنابلة كذلك [...]

"ج- العلّة هي الموجب بجعل الله تعالى:

"وهذا هو تعريف الأحناف لها [...] (و) الحنفيّة كانوا وسطا بين تطرّف المعتزلة في اعتبار العلّة مؤثّرة بذاتها – إن صحّت النّسبة إليهم – وتطرّف الأشاعرة في تجريدها عن أيّ تأثير أو اعتبارها علامة الغرض منها تعريف الحكم فقط [...]

"د- العلّة هي الباعث للشّارع على الحكم:

"وهذا التّعريف هو ما عرّفها به الآمدي من الشّافعيّة، وابن الحاجب من المالكيّة، والعلاّمة الحلّي من الإماميّة، والحسين بن القاسم من أئمّة الزّيديّة، وصدر الشّريعة والكمال بن الهمام من الأحناف. وقصدوا من تعريفها بالباعث أو الدّاعي للشّارع على شرع الحكم أنّها مشتملة على حكمة صالحة لأن تكون مقصودة للشّارع من شرعه الحكم [...]

"(ويمكن القول إنّ) علل الأحكام لها إضافتان: إضافة إلى الشّارع فهي باعثة له على شرع الحكم؛ وإضافة إلى المجتهد فهي موجبة ومؤثّرة في اعتقاده بأنّ الحكم كذا إذا علم بالعلّة. ولذا ينبغي أن تعرّف هنا بأنّه الوصف الموجب لإدراك حكم الله فيما لا نصّ فيه. وطبيعيّ أنّ إيجابها موقوف على القطع بها أو الظّنّ الذي قام على اعتباره دليل قطعيّ كما يأتي في بحث مسالك العلّة". السّيّد مصطفى جمال الدّين، القياس. حقيقته وحجّيته، دار الهادي، بيروت، ط 1، 1425 هـ. 2004 م، ص 167 وما بعدها.

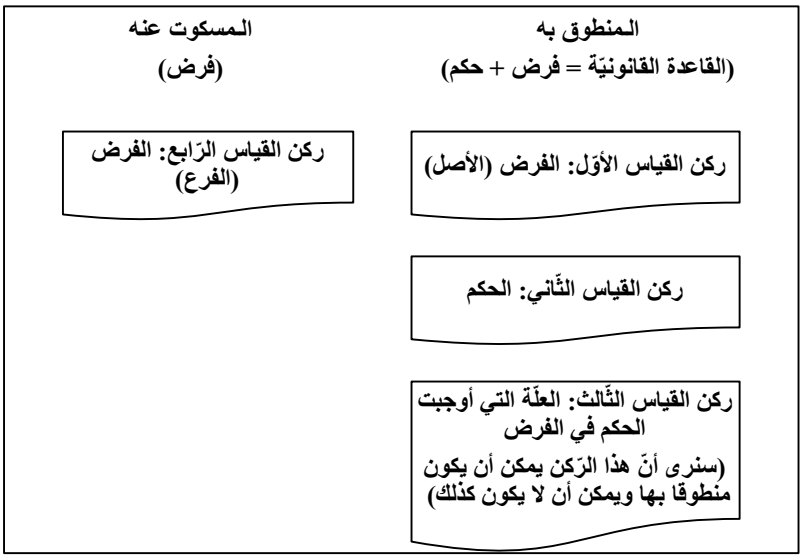
رابعا: الفرع[1211]. هو المسكوت عنه في النّصّ (في مثالنا: اللحم)[1212].

للتّفصيل في العلّة انظر:

عبد الحكيم عبد الرّحمن السّعدي، مباحث العلّة في القياس عند الأصوليّين، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ط 2، 1421 هـ – 2000 م.

[1211] فرض (أو موضوع أو واقع) آخر غير الأوّل.

(1212)



انظر حول أركان القياس: عبد الحكيم عبد الرّحمن السّعدي، م س، ص 59 وما بعدها؛ أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي ، م س (المستصفى)، ج 2، ص 238؛ أبو الحسين محمّد بن علي بن الطّيّب البصري المعتزلي، م س، ج 2، ص 700 وما بعدها؛ أبو عبد الله محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التّيمي الرّازي الملقّب بفخر الدّين الرّازي، م س (المحصول في علم أصول الفقه)، ج 5، ص 16 وما بعدها؛ عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الأحكام)، ج 3، ص 237 وما بعدها؛ محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 227 وما بعدها؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 605 وما بعدها.

وبواسطة القياس حكم الفقهاء بطهارة الحمار قياسا على الهرّة، التي ورد تعليل طهارتها بالطّواف في حديث: "إنّها ليست بنجس، إنّها من الطّوّافين عليكم"[1213]. فجعل الطّواف علّة للطّهارة، أي أنّ كثرة مخالطة الهرّة للنّاس في ثيابهم وأوانيهم هو الذي أدّى إلى الحكم بطهارتها. فلو كان الحكم هو نجاسة الهرّة، لمثّل ذلك حرجا وتضييقا في حياة النّاس. والحمار مثل الهرّة، فيُحكم بطهارته[1214] (الكلب مثل الهرّة، لكنّ الكلب لم يُسكَت عنه، بل جاء نصّ بنجاسته[1215]، إذن لا قياس هنا لأنّه لا فرع سُكِت عنه[1216]).

321 طبيعة القياس: دليل مستنبط منه أم دليل مستنبط به؟ ◊ فإذا عرفنا أركان القياس، أمكن أن نأتي بالموقفين الذين اتّخذا منه:

فعند البعض (العضد شارح ابن الحاجب، والتّفتازاني صاحب الحاشية، وابن الهمام، وصاحب المسلم) يُعَدّ القياس دليلا مستقلاّ "كالكتاب والسّنّة [...] (وهو) نفس المساواة بين الفرع والأصل في العلّة التي قد ينظر فيها المجتهد فيستفيد منها تسويتهما في الحكم، وقد لا ينظر فلا يستفيد شيئا.

"ولكنّ أغلب الأصوليّين [...] لم يرق لهم ذلك [...] (واعتبروا) أنّ القياس هو عمليّة التّسوية بين الأصل والفرع في الحكم (لا في العلّة كما قال أصحاب الموقف

[1213] ورد هذا الحديث في العديد من كتب المتون، ومنها: الحاكم، المستدرك على الصّحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1411 هـ/ 1990 م، ج 1، ص 263.

[1214] محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س، ص 242.

وهناك من يقول في المسألة غير ما ورد في المتن: فعن ابن عمر أنّ سؤر (سؤر الشّيء بقيّته وما يفضل منه: لسان العرب) الحمار نجس، وعن ابن عبّاس أنّه طاهر. بعبارة أخرى ثمّ من يقول إنّ المسألة منصوص عليها، وإن كان يورد نصّين متعارضين. وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 1180.

[1215] انظر هذا الكلام عند: محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س، ص 243.

[1216] انظر ما سيأتي حول شروط الفرع وذلك في الفقرة 322.

السّابق) بناءً على مساوتهما في العلّة، ومؤدّى ذلك أنّ القياس هو عمليّة الاستفادة من الدّليل لا نفس الدّليل"[1217].

322 شروط أركان القياس ◊ ممّا تقدّم ينبغي الاحتفاظ بأنّ للقياس أربعة أركان. وينبغي أن نزيد الآن بأنّ لكلّ ركن من هذه الأركان شروطا، أي ينبغي أن نضيف بأنّ للأصل شروطا، وللحكم شروطا، وللعلّة شروطا، وللأصل شروطا:

أوّلاً شروط الأصل:

ينبغي "أن يكون دليل الأصل كتابا أو سنّة. أمّا الإجماع، فاختلفوا فيه، والأكثر على جوازه"[1218].

وينبغي أيضا "أن لا يكون هذا الأصل فرعا لأصل آخر، بمعنى أن تكون الواقعة المقيس عليها قد ثبت حكمها بالقياس على واقعة أخرى، وذلك «مثل أن يُقاس الأرز على البرّ في الرّبا بعلّة أنّه (مطعوم)، ثمّ يُستنبط من الأرز أنّه (نبت لا ينقطع عنه الماء) ثمّ يُقاس عليه النّيلوفر»"[1219].

[1217] السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (القياس. حقيقته وحجّيته)، ص 139.

[1218] م س (القياس. حقيقته وحجّيته)، ص 159.

[1219] السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (القياس. حقيقته وحجّيته)، ص 159.

"والسّبب في هذا القصر أنّ النّصوص هي الأصل الذي يُرجع إليه، وغيره مهما يكن يعتمد على النّصوص في حجّيته، ولذلك يجب أن تكون هي وحدها أساس القياس الذي يُبنى عليه [...] وبهذا يُتبيّن أنّ الأكثرين من العلماء قرّروا أنّه يصحّ أن يُقاس على الحكم الثّابت بالإجماع، وذلك لأنّ مستند الإجماع هو النّصّ، وإن كان غير مبيّن أحيانا. فقد ثبت بالإجماع ثبوت الولاية على مال الصّغير والصّغيرة، فيصحّ أن يُقاس على الولاية الماليّة الولاية الإجباريّة في الزّواج. وكذلك ثبت بالإجماع أنّ البالغة الرّشيدة ثبتت لها الولاية الكاملة على مالها [...] وعلى ذلك يثبت بالقياس أن ليس لأحد عليها سبيل في إجبارها على زواج لا تريده". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 228.

وينبغي كذلك "أن لا يكون دليل الأصل بعمومه أو إطلاقه شاملا للفرع. ولو كان شاملا له، لخرج الفرع عن كونه فرعا ولكان القياس ضائعا وتطويلا بغير طائل [...] مثال ذلك قياس الذّرة في تحريم بيعها متفاضلا على البُرّ بعلّة الطّعم لقوله ﷺ «لا تبيعوا الطّعام إلّا يدا بيد، سواء بسواء»، فإنّ الطّعام يتناول الذّرة كما يتناول البرّ"[1220].

ثانيا شروط حكم الأصل:

يجب أن يكون حكم الأصل حكما غير منسوخ.

كما يجب "أن يكون حكما شرعيّا عمليّا. فالقياس الفقهيّ لا يكون إلّا في الأحكام العمليّة، لأنّ هذا موضوع الفقه بشكل عامّ"[1221].

ويجب "أن يكون معقول المعنى، أي ممّا يمكن للعقل أن يدرك السّبب أو الحكمة في تشريعه (سنرى بعد قليل أنّ هنالك من يقيس بالعلّة فحسب، وهنالك من يزيد الحكمة). ولأجل هذا منع الأحناف القياس في الحدود والكفّارات [...] أمّا الشّافعيّة فقد أجازوا ذلك محتجّين بأنّ بعضها ممّا يمكن أن يدرك العقل وجه المصلحة فيه. ومن ذلك يظهر أنّ النّزاع بينهم صغرويّ لأنّ الكلّ يتّفقون على أنّ ما لا يمكن للعقل أن يدرك علّته لا يجوز القياس عليه"[1222].

[1220] السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (القياس. حقيقته وحجّيته)، ص 161.

[1221] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 232.

[1222] السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (القياس. حقيقته وحجّيته)، ص 164.

وجاء عند محمّد أبو زهرة أنّ الحكم يجب أن يكون "معقول المعنى بحيث يدرك العقل سبب شرعيّته أو يومئ النّصّ إلى سبب شرعيّته، كتحريم الخمر والميسر، وتحريم أكل الميْتة، وتحريم أكل مال الغير، وكالغشّ والرّشوة، فإنّ هذه أحكام يدرك العقل سبب شرعيّتها. وأمّا إذا كان الحكم غير معقول المعنى في ذاته كالتّيمّم مثلا، أو كعدد الرّكعات في الصّلاة، أو كونها على هذا الشّكل، فإنّ هذه كلّها أحكام لا يدرك العقل حكمتها.

"ولهذا يقسّم العلماء الأحكام إلى قسمين: أحكام تعبّديّة، وهذه لا يجري فيها القياس، لأنّ أساس القياس معرفة علّة الحكم، ولا طريق لمعرفتها في الأحكام التّعبّديّة كمناسك الحجّ، وليس معنى أنّ العقل لا يدرك علّتها أنّها ليست ذات حكمة شرعيّة أو ليست لها فائدة فإنّ لها بلا شكّ فائدة محقّقة، ولكنّ العقل لا يستطيع إدراك العلل الجزئيّة لها التي يصحّ أن تبنى عليها أحكامها في أشباهها.

"والقسم الثّاني أحكام معقولة المعنى وهذه يجري فيها القياس لأنّه يمكن للعقل البشريّ أن يدرك علّتها". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 233.

كما جاء عند وهبة الزّحيلي (م س: أصول الفقه الإسلاميّ، ج 1، ص 706 وما بعدها) أنّه اختلف في الحدود والكفّارات، فقال البعض يجري فيها القياس وقال البعض لا (من القائلين بنعم الغزالي: م س: المستصفى، ج 2، ص 334 وما بعدها).

والاختلاف نفسه نجده فيما يخصّ الأحكام الوضعيّة (السّبب، والشّرط، والمانع).

وفي القوانين الوضعيّة المعاصرة لنا، وتحديدا في القوانين الجزائيّة، تُطرح مسألة قابليّتها لأن تكون مقيسا عليها (تماما كما وجدنا ذلك منذ قليل في القانون الإسلاميّ على مستوى الحدود).

انظر من يتحدّث عن إمكانيّة قياس المثل:

شاييم بيرلمان، المنطق القانونيّ. الخطابة الجديدة، باريس، 1979، ص 46 وص 60.

Chaïm Perelman, *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*, Dalloz, Paris, 1979, p. 46 et p. 60.

ك ستويانوفيتش، «تأويل القانون في البلدان الاشتراكيّة»، أرشيف فلسفة القانون عدد 17، ص 159 وما بعدها.

K. Stoyanovitch, « L'interprétation du droit dans les pays socialistes », *A.P.D.* n° 17, p. 159 s.

جون لارغييه وفيليب كونت وباتريك ماستر دي شامبون، القانون الجزائيّ العامّ، دالوز، باريس، ط 22، 2014، ص 21.

Jean Larguier, Philippe Conte et Patrick Maistre du Chambon, *Droit pénal général*, Dalloz, Paris, 22e éd., 2014, p. 21.

لكن انظر من يقول – بسبب مبدأ شرعيّة الجرائم ووجوب وجود نصّ يجرّم الفعل – إن لا إمكانيّة لقياس التّمثيل:

كونستونتان م ستاماتيس، الحِجاج في القانون. نظريّة نقديّة للحجاج القانونيّ، بوبليسود، باريس، 1995، ص 246.

ويجب كذلك أن لا يكون الحكم استثناءً، "كالسّفر في إباحته للإفطار فلا يصحّ أن تقاس عليه الأعمال الشّاقّة، وكالمسح على الخفّين فإنّه لا يصحّ أن يُقاس عليه المسح على الجوارب، فإنّ هذه أحكام ثابتة بشكل استثنائيّ على خلاف القياس، وما جاء على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره [...] ولكنّ الأحكام الاستثنائيّة قد يكون الاستثناء فيها له علّة يصحّ أن تطّرد فيمكن القياس عليها، وذلك مثل عقد الإجارة بالنّسبة للدّور، فإنّه يصحّ أن يقاس عليه عقد إجارة الأراضي الزّراعيّة، ومثل تلف الزّرع بآفة جائحة لا يد للإنسان فيها، فإنّه قد تسقط الأجرة فيه عن المستأجر بالقياس على ما إذا منع المستأجر من تسلّم العين المؤجّرة، فإنّ أصل هذه الأحكام قد كانت على خلاف القياس، ولكن لأنّ لها معنى شرعيّا يصلح أن يكون علّة لقياس، فإنّ القياس يدخلها، وضربوا لذلك مثلا بيع العرايا عند مالك"[1223].

Constantin M. Stamatis, *Argumenter en droit. Une théorie critique de l'argumentation juridique*, Publisud, Paris, 1995, p. 246.

جون برادال، القانون الجزائيّ المقارن، دالوز، باريس، ط 3، 2008، ص 692 وما بعدها، الفقرة 652.

Jean Pradel, *Droit pénal comparé*, Dalloz, Paris, 3e éd., 2008, p. 692 s., n° 652.

برنارد بولوك، القانون الجزائيّ العامّ، دالوز، باريس، ط 23، 2013، ص 134، الفقرة 135.

Bernard Bouloc, *Droit pénal général*, Dalloz, Paris, 23e éd., 2013, p. 134, n° 135.

غزافييه بين، القانون الجزائيّ العامّ، دالوز، باريس، ط 6، 2015، ص 46، الفقرة 51.

Xavier Pin, *Droit pénal général*, Dalloz, Paris, 6e éd., 2015, p. 46, n° 51.

ألكسندر بيزنيك، في القانون والعقل، سبرينغر، لندن ونيويورك، 2009، ص 326.

Aleksander Pecsenik, *On Law and Reason*, Springer, London – New York, 2009, p. 326.

ألكسندر بيزنيك، «القياس»، منشور في: كريستوفر بيري غراي، فلسفة القانون. موسوعة، راوتلدج، لندن ونيويورك، 2012، ج 1 و2، ص 36.

Aleksander Pecsenik, «Analogy», in: Christopher Berry Gray, *The Philosophy of Law. An Encyclopedia*, Routledge, London and New York, 2012, Volume I-II, p. 36.

[1223] محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 234 وما بعدها.

والعرايا أن يباع بالتّخمين، لا بالكيل ولا بالوزن، الرُّطَبُ (ما نضج من البُسر قبل أن يصير تمرا) وهو على رؤوس نخله بمثله تمرا. فالنّصّ العامّ منع ربا الفضل (ورد منذ قليل حديث نبويّ شريف يمنع بيع البرّ بالبرّ إلّا مثلا بمثل، إلخ). وجاء نصّ خاصّ فأباح العرايا مع أنّ فيها احتمال ذاك الرّبا. فإذا عرفنا علّة الاستثناء، قلنا إنّ كلّ ما يتحقّق فيه هذه العلّة (كبيع العنب بالزّبيب) يثبت فيه حكم الإباحة[1224].

أخيرا يجب أن لا يكون الحكم الذي جاء فيما يخصّ الأصل قد "ثبتت خصوصيّته كشهادة خزيمة إذ جعل النّبيّ ﷺ شهادته بشهادة اثنين"[1225].

[1224] م س (أصول الفقه)، ص 235، الهامش.

[1225] م س (أصول الفقه)، ص 235.

انظر أيضا من يقول: يجب "أن لا يكون الحكم معدولا به عن سنن القياس. وقد مثّلوا لذلك بخصائص النّبيّ ﷺ، وبقبوله شهادة خزيمة وحده، وأمثال ذلك ممّا كان استثناءً من القواعد والأصول العامّة". السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (القياس. حقيقته وحجّيته)، ص 164.

وفيما يخصّ مثال خزيمة، فقد جاء في العديد من كتب المتون، ومنها مسند أحمد "[...] أنّ النّبيّ ﷺ ابتاع فرسا من أعرابيّ، فاستتبعه النّبيّ ﷺ ليقضيه ثمن فرسه، فأسرع النّبيّ ﷺ المشي، وأبطأ الأعرابيّ، فطفق رجال يعترضون الأعرابيّ فيساومون بالفرس، لا يشعرون أنّ النّبيّ ﷺ ابتاعه، حتّى زاد بعضهم الأعرابيّ في السّوم على ثمن الفرس الذي ابتاعه به النّبيّ ﷺ، فنادى الأعرابيّ النّبيّ ﷺ فقال: إن كنت مبتاعا هذا الفرس فابتعه، وإلّا بعته. فقام النّبيّ ﷺ حين سمع نداء الأعرابيّ، فقال: «أوليس قد ابتعته منك؟». قال الأعرابيّ: «لا والله، ما بعتك». فقال النّبيّ ﷺ: «بلى قد ابتعته منك». فطفق النّاس يلوذون بالنّبيّ ﷺ والأعرابيّ وهما يتراجعان. فطفق الأعرابيّ يقول: «هلمّ شهيدا يشهد أنّي بايعتك». فمن جاء من المسلمين قال للأعرابيّ: «ويلك إنّ النّبيّ ﷺ لم يكن ليقول إلّا حقّا»، حتّى جاء خزيمة لمراجعة النّبيّ ﷺ ومراجعة الأعرابيّ، فطفق الأعرابيّ يقول: «هلمّ شهيدا يشهد أنّي بايعتك». قال خزيمة: «أنا أشهد أنّك قد بايعته». فأقبل النّبيّ ﷺ على خزيمة فقال: «بم تشهد؟». فقال: «بتصديقك يا رسول الله». فجعل النّبيّ ﷺ شهادة خزيمة شهادة رجلين". أحمد بن محمّد بن حنبل، مسند الإمام محمّد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 1، 1421 هـ/ 2001 م، ج 36، ص 205 وما بعدها.

ثالثا شروط العلّة:

عند الجمهور، العلّة التي على أساسها يتمّ القياس هي الوصف الظّاهر المنضبط المناسب للحكم.

أمّا عند بعض المالكيّة وبعض الحنابلة (ومنهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم)، فالعلّة هي الوصف المناسب سواء كان منضبطا أم لا. والوصف المناسب غير المنضبط هو الحكمة من الحكم[1226].

ولقد فرّقنا سابقا في مبحث الحكم[1227] بين العلّة والحكمة، وقلنا إنّ الحكمة تتمثّل في جلب مصلحة أو دفع مفسدة، كما قلنا إنّ الحكمة كالعلّة وصف مناسب لتشريع الحكم، وإنّ الفرق أنّ العلّة وصف منضبط لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال. فالسّفر وصف لا يتبدّل بتبدّل ظروفه (سفر على حمار أو في طائرة، إلخ) وأصحابه (المسافر شابّ أو شيخ). والشّركة وصف لا يتغيّر بتغيّر موضوعها أو

[1226] محمّد أبو زهرة، م س، ص 237. انظر أيضا: عبد الحكيم عبد الرّحمن السّعدي، م س، ص 106 وما بعدها.

[1227] انظر الفقرة 95.

أخلاق أطرافها. أمّا الحكمة فوصف غير منضبط. فالمشقّة قد توجد وقد لا توجد. والمشتري الذي أصبح شريكا قد يضرّ اشتراكه بالشّركاء وقد لا يضرّهم.

الآن، وفي مبحث القياس، وإذا أطلقنا اسم العلّة على الحكمة أيضا، قلنا إنّه يوجد موقفان: موقف مضيّق يرى أنّ العلّة هي الوصف المنضبط فحسب؛ وموقف موسّع يرى أنّها تتمثّل في الوصف غير المنضبط كذلك.

فإذا جمعنا الموقفين، قلنا إنّ شروط العلّة: أوّلا أن تكون وصفا ظاهرا؛ ثانيا أن تكون وصفا منضبطا (هذا لدى البعض. أمّا لدى البعض الآخر، فيمكن أن تكون وصفا غير منضبط)؛ ثالثا أن تكون وصفا مناسبا[1228].

وإذا وُجِدت العلّة في صورة غير منصوص عليها، أُعطيت الحكم نفسه الذي جاء للصّورة المنصوص عليها إلّا أن يكون ثمّ دليل معتبر يقول بأن لتلك الصّورة غير المنصوص عليها حكما مخالفا خاصّا بها، فيقال عندها إنّها قد ثبتت على خلاف القياس[1229].

رابعا شروط الفرع:

ومن أهمّها أن لا يكون منصوصا عليه، إذ لا قياس إلّا متى كنّا أمام مسكوت عليه[1230].

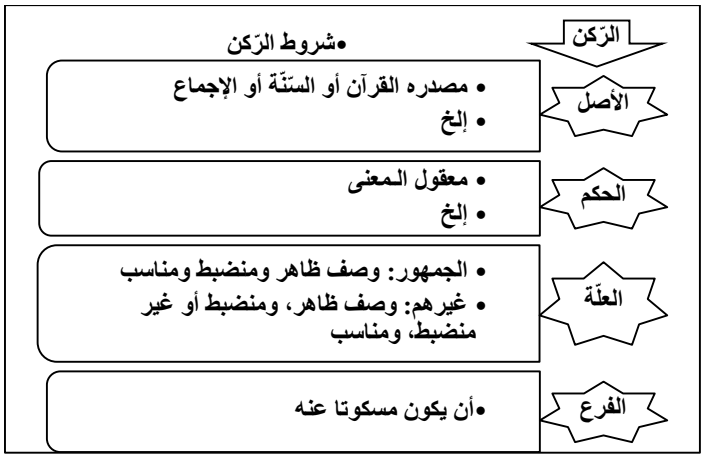
[1228] سنعود لاحقا إلى "المناسبة" (الفقرة 332 وما بعدها)، لكن ما تنبغي إضافته هنا أنّ هنالك من يأتي بشرطين آخرين هما أن نكون أمام وصف متعدّ وأمام ما لم يقم دليل على عدم اعتباره. محمّد أبو زهرة، م س، ص 241 وما بعدها.

[1229] انظر: محمّد أبو زهرة، م س، ص 241.

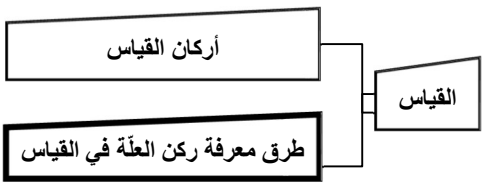
[1230] السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (القياس. حقيقته وحجّيته)، ص 162.

ولقد رأينا سابقا أنّ الحمار قيس على الهرّة (الفقرة 320). لكن لا يمكن أن نقيس على الهرّة الكلب، لأنّ الكلب جاء فيه نصّ يقول بنجاسته (انظر: محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س، ص 243).

بعد شروط الأركان، ومن قبل ذلك الأركان ذاتها، تهتمّ كتب الأصول بركن العلّة وتتناول مسالك وطرق معرفتها[1231].



(1231)



الفقرة الثّانية: طرق معرفة ركن العلّة في القياس

323 تقسيم البحث ◊ ينبغي البدء بعرض هذه الطّرق، ثمّ تناول حجّيتها[1232].

أ) عرض طرق معرفة ركن العلّة

324 تقسيم البحث ◊ الطّرق (أو المسالك) التي يُعرف بها كون وصفٍ مَا هو علّة للحكم ثلاثة: النّصّ، والإجماع، والاجتهاد[1233].

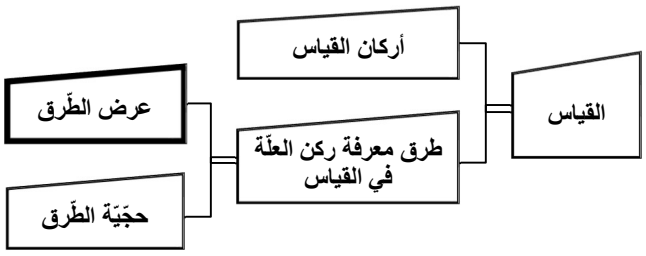
1/ الطّريق الأوّل لمعرفة العلّة: النّصّ

325 تقسيم البحث ◊ النّصّ الشّرعيّ قد تأتي في ألفاظه العلّة وقد يومئ إليها.

1.1/ العلّة الموجودة في الألفاظ

326 العلّة الموجودة في الألفاظ على قسمين ◊ قد يأتي في النّصّ لفظ يفيد صراحة التّعليل مثل: "لام التّعليل"، و"لأجل"، و"من أجل"، و"كي". هنا للّفظ معنى واحد هو العلّيّة. مثال ذلك ما جاء في الحديث "نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الضّحايا بعد ثلاث [...] فلمّا كان بعد ذلك قيل لرسول الله ﷺ: لقد كانوا ينتفعون من ضحاياهم ويحملون منها الودك، ويتّخذون منها الأسقية. فقال رسول الله ﷺ:

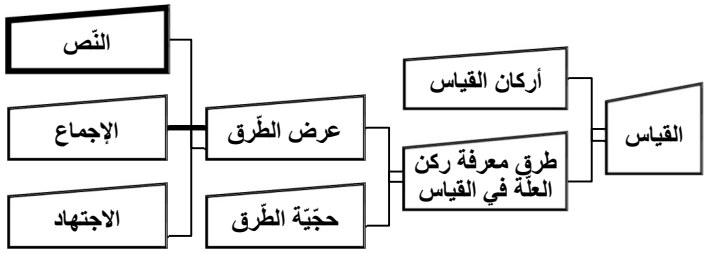
(1232)



وما ذلك، أو كما قال. قالوا يا رسول الله: نهيت عن إمساك لحوم الضّحايا بعد ثلاث، فقال رسول الله ﷺ: إنّما نهيتكم من أجل الدّافّة التي دفّت عليكم فكلوا، وتصدّقوا، وادّخروا"[1234]. ويمكن القول – بعد هذا المثال وبعد غيره ممّا يُعطى في الإطار نفسه[1235] – إنّنا أمام تعبير له معنى واحد في اللغة (ما يسمّى: المختصّ) وقد غابت القرينة على مراد المتكلّم منه، أو وجدت لفائدة ذلك المعنى الواحد. وفي الحالتين يُعطى التّعبير هذا المعنى.

وقد يأتي في النّصّ لفظ يفيد التّعليل على وجه ظنّيّ، أي قد نكون أمام لفظ له أكثر من معنى لكنّ معناه الظّاهر هو العلّيّة. مثال هذا اللفظ: حرف اللام (﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ **لِدُلُوكِ** الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: 78])، والباء (﴿**فَبِمَا** رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: 159])، وإنّ (﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا

(1233)



(1234) الدّافّة: قوم مساكين من أهل البادية قدموا المدينة في العيد الذي حصل فيه النّهي.
انظر الحديث الوارد أعلاه في كتب المتون، ومنها: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، موطّأ الإمام مالك، تحقيق: بشّار عوّاد معروف ومحمود خليل، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1412 هـ، ج 2، ص 189.
وانظر حول هذه النّقطة: محمّد بن سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 244.
انظر أيضا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 663 وما بعدها.

(1235) انظر مثلا: ميّادة محمّد الحسن، التّعارض بين الأقيسة، دار النّوادر، سورية – لبنان – الكويت، ط 1، 1431 هـ/ 2010 م، ص 159.

(26) **إِنَّكَ** إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: 26، 27]).
فـ"اللاّم" و"الباء" و"إنّ" حروف معناها الظّاهر هو التّعليل، ولها معاني أخرى تُصرَف إليها إذا وجدت القرينة (مثلا اللام تستعمَل لبيان العاقبة ولغير ذلك، والباء للإلصاق وللاستعانة)[1236].

وهكذا فالنّصّ قد يكون له معنى واحد هو العلّيّة وقد يكون ظاهرا في العلّيّة. كلّ هذا يدخل في الدّلالة المطابقيّة. لكنّ النّصّ قد يدلّ على العلّيّة بالدّلالة الالتزاميّة[1237]، وهنا نصل إلى العلّة المومأ إليها.

1. 2/ الإيماء

327 **تعريف بالمثال** ◊ هنا لا لفظ ينبئ بالعلّة، لكن ثمّ في مجموع الكلام ما يُفهمنا ما العلّة.

مثاله حديث الهرّة: "إنّها ليست بنجس، إنّها من الطّوّافين عليكم". فلا لفظ في الحديث ينبئ بالعلّة، لكن يُفهَم التّعليل من مجموع الكلام، فلو لم نعتبر الجملة الثّانية تعليلا، لكانت لغوا. والمتكلّم العاقل من عامّة النّاس محمول على عدم اللغو (حاله ظاهرة في عدم اللغو، أي قرينة على هذا الأمر). من باب أوْلى، إذا كان نبيّا.

مثاله أيضا الحديث: "[...] قال سعد: سمعت رسول الله ﷺ يُسأل عن اشتراء التّمر بالرُّطَب؟ فقال رسول الله ﷺ: «أينقص الرّطب إذا يبس»؟ فقالوا: «نعم»، فنهى

[1236] انظر: ميّادة محمّد الحسن، م س (التّعارض بين الأقيسة)، ص 160 وما بعدها.

[1237] حول الدّلالة المطابقيّة والدّلالة الالتزاميّة انظر الفقرة: 257.

عن ذلك"[1238]. هذا الحديث يُفهم منه أنّ العلّة في التّحريم النّقص باليبس، إذ لو لم يكن علّة لكان سؤال النّبيّ عنه لغوا. والعاقل (كلّ عاقل، ومن باب أوْلى لو كان نبيّا) محمول على عدم اللغو. وهكذا سيقاس على بيع الرُّطب بالتّمر بيعُ الرَّطْب من أيّة مادّة ربويّة باليابس منها (عنب بزبيب)، إذا كان اليبس يُنقصه.

مثاله كذلك الحديث: "ليس للقاتل من الميراث شيء"[1239]. هنا ثمّ إيماء إلى أنّ علّة المنع هي القتل، فيُقاس على القاتلِ الوارثِ القاتلُ الموصى له. وهكذا فإنّ "تعليق الحكم بمشتقٍّ يفيد التّعليل بما منه الاشتقاق"[1240].

زيادة على النّصّ، يُعدّ الإجماع طريقا ثانيا لمعرفة العلّة[1241].

2/ الطّريق الثّاني لمعرفة العلّة: الإجماع

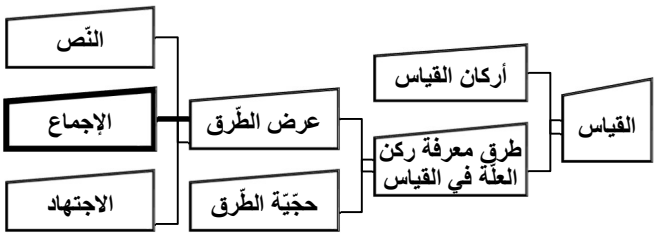
328 تعريف بالمثال ◊ قد تُعرَف العلّة بالإجماع. "مثاله أنّ الإخوة من الأبوين يُقدَّمون في الميراث على الإخوة من الأب. وأجمع الفقهاء على أنّ العلّة في ذلك هي تقوّي

(1238) مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، موطّأ الإمام مالك، صحّحه ورقّمه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، 1406 هـ/ 1985 م، ج 2، ص 624.

(1239) أبو الحسن عليّ بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النّعمان بن دينار البغدادي الدّارقطني، سنن الدارقطني، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 1، 1424 هـ/ 2004 م، ج 5، ص 170.

(1240) محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 245.

(1241)



الأخوّة بكونها من أبوين، فيُقاس على الميراث ولاية الزّواج، فيُقال: الأخ الشّقيق أولى بتزويج المرأة من الأخ لأب، قياسا على أولويّته في الميراث، بجامع العلّة المذكورة المعلومة بالإجماع"[1242].

329 توصيف العلّة المنصوصة والعلّة التي عرفت بواسطة الإجماع ◊ وثمّ من يدخل هذه العلّة المتوصّل إليها بواسطة الإجماع تحت عنوان العلّة المتوصّل إليها عن طريق النّصّ[1243].

وسواء اتّبع هذا الخيار أم لا، فالعلّة في هاتين الصّورتين (وكذلك الأمر بالنّسبة إلى العلّة المستخرجة بالاجتهاد كما سنجد ذلك بعد قليل[1244]) تُعدّ وصفا "يوصف" بالمناسب.

والمناسب يعرَّف بأنّه الوصف المتضمّن "لحكمة الحكم، بأن يكون شرع الحكم على وفقه مؤدّيا إلى مصلحة، أو مانعا لمفسدة، في تقدير العقلاء، كالإسكار بالنّسبة لتحريم الخمر. وهذا الوصف مناسب للتّحريم، إذ بسبب إسكارها تحصل الأضرار الكثيرة"[1245].

ومثال المناسب الذي "ظهر تأثيره بالنّصّ: اعتبار وصف «مسّ الذّكر» في حكم «نقض الوضوء»، فقد قال ﷺ «من مسّ ذكره، فليتوضّأ» (أخرجه أبو داود في سننه [...] واللفظ له، والتّرمذي في سننه [...] وقال عنه «حديث حسن صحيح»،

(1242) محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 245 وما بعدها.

(1243) انظر مثلا: ميّادة محمّد الحسن، م س (التّعارض بين الأقيسة)، ص 166 وما بعدها.

(1244) انظر الفقرة 332 وما بعدها.

(1245) محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 246 وما بعدها. انظر من يقول: إنّ المناسبة تسمّى أيضا الإخالة والمصلحة والاستدلال ورعاية المقاصد وتخريج المناط. وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 676.

والنّسائي في سننه [...] وابن ماجة في سننه [...]). فهذا النّصّ يدلّ على تأثير وصف «مسّ الذّكر» في نقض الوضوء، فيُقاس عليه مسّ ذكر غيره، وينسحب عليه نقض الوضوء كذلك.

أمّا مثال ما ظهر تأثيره بالإجماع، فهو وصف الصّغر؛ فإنّه ثبت اعتباره علّة في ولاية المال إجماعا، فيُقاس عليه اعتبار الصّغر في ولاية النّكاح، فتثبت ولاية النّكاح على الصّغير والصّغيرة"[1246].

وهكذا فالنّصّ والإجماع (أو النّصّ عند من يدخل الإجماع تحت النّصّ) طرقٌ تُعرَف بها علّة الأحكام. ويُضاف إليهما عند البعض الاجتهاد[1247].

3/ الطّريق الثّالث لمعرفة العلّة: الاجتهاد

330 تقسيم البحث ◊ من ضمن ما يشمله الاجتهاد: السّبر والتّقسيم من جهة، والمناسبة من جهة أخرى.

1.1/ الاجتهاد من خلال السّبر والتّقسيم

331 تعريف ◊ هنا يتمّ حصر جميع أوصاف الأصل التي يُحتمل أن يكون كلّ واحد منها هو العلّة، بعد ذلك يتمّ إلغاء ما لا يصحّ أن يكون علّة حتّى لا يبقى إلّا وصف واحد، فيُعلَم أنّه العلّة.

مثاله: حرّمت الخمرة في الآية: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [المائدة: 90].

[1246] ميّادة محمّد الحسن، م س (التّعارض بين الأقيسة)، ص 158.

وجاء عند وهبة الزّحيلي (م س: أصول الفقه الإسلاميّ، ج 1، ص 679): "إنّ المناسبة تكون مفيدة للعلّيّة إذا اعتبرها الشّارع بنصّ أو إجماع، كالمناسبات التي اعتبرها الشّارع لحفظ المقاصد الكلّيّة الضّروريّة الخمسة، وهي: أوّلا – حفظ الدّين، فإنّ الشّارع شرع لأجله القتل بالرّدّة وجهاد الكفّار؛ ثانيا – حفظ

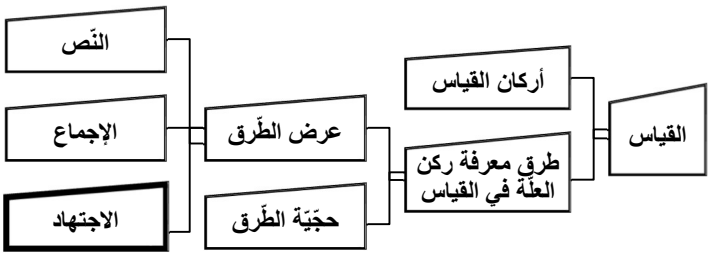
والخمر في اللغة المسكر من عصير العنب. ولاستخراج العلّة في التّحريم يُقال: لا بدّ من أنّ علّة التّحريم أحد أوصاف الخمرة: إمّا لونها، أو المذاق الذي لها، أو كونها سائلا، أو كون أصلها العنب، أو إسكارها. وعلّة التّحريم لا يمكن أن تكون اللون أو المذاق أو السّيولة، لأنّه لم يُعهد من الشّارع تعليق الأحكام بهذه الأوصاف؛ كما لا يمكن أن تكون العلّة كون أصل الخمر هو العنب، لأنّ العنب غير محرّم؛ إذن لم يبق إلّا كونها مسكرة[1248].

هذا هو السّبر والتّقسيم، إلى جانبه يوجَد ما يسمّى المناسبة.

1. 2/ الاجتهاد من خلال المناسبة

332 تقسيم الأوصاف المناسبة ◊ سبق تناول المناسب الذي اعتبره الشّارع بنصّ أو إجماع والذي يفيد لأجل هذا الاعتبار العلّيّة. لكنّ بعض المالكيّة وبعض الحنابلة،

النّفس، وقد شرع الشّارع من أجله القصاص؛ ثالثا – حفظ العقل التي شرع من أجلها تحريم المسكرات والحدّ على شربها؛ رابعا – حفظ المال الذي أوجب الشّارع له حدّ السّرقة وقطع الطّريق وإيجاب الضّمان على المعتدي؛ خامسا – حفظ النّسل أو العرض، فإنّ الشّارع صانه بتشريع تحريم الزّنى وإيجاب الحدّ على مرتكبه. والمناسبة لتشريع هذه الأحكام اعتبرها الشّارع، فتكون صالحة للتّعليل بها".
(1247)



(1248) محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 246. انظر أيضا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 671 وما بعدها؛ أبو حامد الغزالي، م س (أساس القياس)، ص 52 وما بعدها؛ عبد الحكيم عبد الرّحمن السّعدي، م س، ص 343 وما بعدها.

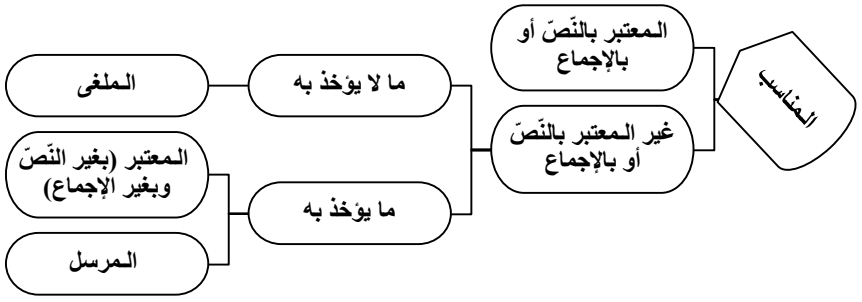
وخلافا للجمهور، يقولون إنّ المناسب الذي يفيد العلّيّة قد لا يكون بالضّرورة معتبرا من الشّارع، "فكلّ ما يكون جالبا للمصلحة أو دافعا للمضرّة يصلح علّة للحكم"[1249].

وهكذا فالجميع يقول بالمناسب المعتبر بالنّصّ والإجماع. لكنّ بعض المالكيّة وبعض الحنابلة يزيدون، كما أشير إلى ذلك، مناسبا ليس بمعتبر. وهذا المناسب غير المعتبر قسمان: قسم يؤخذ به؛ وقسم لا يؤخذ به. وما لا يؤخذ به يسمّى المناسب الملغى. وما يؤخذ به: إمّا أن يكون معتبرا (بغير النّصّ أو الإجماع)، وإمّا أن يكون مرسلا. وعليه فإنّ المناسب غير المعتبر بالنّصّ أو الإجماع ثلاثة أقسام: مناسب ملغى، ومناسب معتبر، ومناسب مرسل[1250].

333 المناسب الملغى ◊ فأمّا المناسب الملغى، فهو وصف يظهر أنّه محقّق لمصلحة ولكن ورد في الشّرع ما يفيد أنّه غير معتبر، وهذا الوصف "لا يصحّ التّعليل به باتّفاق الأصوليّين، مثاله اشتراك الابن والبنت في البنوّة للمتوفّى هو وصفٌ مناسبٌ لتساويهما في الإرث، ولكنّ الشّارع ألغى هذا الوصف في تشريع أحكام المواريث [...] ومن أمثلته إلزام المفطر الغنيّ بصيام شهرين متتابعين إذا أفسد صيامه بالجماع، فهو وصف مناسب للغنيّ ليتحقّق به معنى الانزجار والرّدع بالنّسبة له، أمّا

(1249) وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 679.

(1250)



عتق الرّقبة أو إطعام ستّين مسكينا فأمر ميسور على الغنيّ كلّ اليسر، غير أنّ هذا الوصف ألغاه الشّارع بإيجاب الكفّارة مرتّبة على النّحو الآتي: عتق رقبة، صيام شهرين متتابعين، إطعام ستّين مسكينا (هذا التّرتيب تقول به الحنبليّة كما تقدّم[1251])، دون تفرقة بين المكلّفين بالنّظر إلى كون الشّخص قادرا على العتق أو لا يتضرّر به أو يتضرّر به، فكأنّ الشّارع ألغى عدم التّضرّر من العتق. وبناء عليه: فإن قدر الشّخص المفطر على العتق أعتق، وإن عجز عن العتق صام شهرين متتابعين، وإن عجز عن الصّوم أطعم ستّين مسكينا"[1252].

334 **المناسب المعتبر** ◊ وأمّا المناسب المعتبر فكلّ "وصف شهد الشّرع باعتباره بأحد فروع الأحكام، أي بأن يورد الفروع على وفقه ومقتضاه، وليس المراد باعتباره أن ينصّ على العلّة أو يومئ إليها، فيصحّ عندئذ التّعليل به باتّفاق الأصوليّين، وإنّما صحّ التّعليل بالمناسبة التي اعتبرها الشّارع، لأنّه ثبت بالاستقراء والتّتبّع لأحكام الشّارع أنّ كلّ حكم لا يخلو عن مصلحة ترجع إلى العباد أو مفسدة تدفع عنهم، والله سبحانه شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التّفضّل والإحسان كما هو مذهب الأشاعرة لا على سبيل الحتم والوجوب كما يقول المعتزلة"[1253].

وهكذا إذا وجد حكم، فإمّا أن نجد نصّا أو إجماعا على علّته، وإمّا أن لا نجد. فإذا لم نجد، فإمّا أن يكون معلّلا أو لا يكون كذلك. والثّاني باطل، فيتعيّن الأوّل، أي يتعيّن أنّ الحكم معلّل. فإذا كان معلّلا، ووجد المجتهد وصفا مناسبا متضمّنا مصلحة

[1251] انظر الفقرة 53.

[1252] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 680 وما بعدها.

[1253] م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 681.

للمكلّف ولم يجد غيره، غلب على ظنّه أنّه هو العلّة. وهكذا فإنّ المناسبة هنا تفيد العلّيّة ظنّا، وهي من طرق إثبات العلّيّة عند البعض[1254].

والشّارع، حين يعتبر الوصف المناسب، إمّا أن يعتبر عين الوصف في عين الحكم، أو جنس الوصف في جنس الحكم، أو عين الوصف في جنس الحكم، أو جنس الوصف في عين الحكم.

والاعتبار الأوّل لا يدخل في العنوان الذي نحن بصدد لأنّه يهمّ العلّة الثّابتة بالنّصّ أو بالإجماع[1255].

أمّا الاعتبار الثّاني، وهو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم، فمثاله "الحيض في إسقاط الصّلاة عن الحائض، فإنّ المجتهد أخذ يبحث عن علّة هذا الإسقاط فرأى أنّ الوصف المناسب لذلك هو الحيض نظرا لاشتماله على المشقّة التي تنشأ من التّكليف بإعادة الصّلوات الكثيرة التي تمضي أثناء الحيض، فأقام الحيض مقام هذه المشقّة النّاشئة عنه. ثمّ أخذ يبحث عن شاهد يسانده من فروع الأحكام الشّرعيّة فوجد أنّه جعل السّفر علّة لقصر الصّلاة وجمعها، نظرا لما ينشأ عنه من المشقّة، ومن حيث أنّ كلاّ من الحيض والسّفر داخل تحت جنس واحد هو المشقّة، وإنّ كلّا من إسقاط الصّلاة في الحيض وقصر الصّلاة وجمعها في السّفر داخل ضمن جنس واحد

[1254] المكان نفسه.

[1255] حاصل الأمر أن يعتبر الشّارع عين أو نوع المناسبة في عين أو نوع الحكم "بنصّ أو إجماع، مثل اعتبار الإسكار في التّحريم، فإنّ الشّارع لمّا شرع التّحريم عند الإسكار، علم أنّ الإسكار معتبر عنده، فكان علّة. والإسكار نوع من الوصف، لأنّه يندرج تحته أفراد هي: إسكار خمر، وإسكار نبيذ. والتّحريم نوع من الحكم لأنّه يدخل تحته تحريم خمر، وتحريم نبيذ، وتحريم ربى، وتحريم زنى، إلخ. وهذه كلّها أفراد للتّحريم وليست أنواع له لأنّ التّحريم في الجميع واحد [...] وابن الحاجب وبعض الشّافعيّة سمّى هذا المناسب بالمناسب الغريب. وسمّي غريبا لتفرّده وعدم وجود ما يشهد له بالاعتبار من الأقسام الأخرى (اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم، أو عين الوصف في جنس الحكم، أو جنس الوصف في عين الحكم)". وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 682.

هو التّيسير ودفع الحرج ... فحينئذ تكون شهادة الشّارع باعتبار السّفر المتضمّن للمشقّة في القصر والجمع شهادة باعتبار جنس هذا الوصف وهو المشقّة لجنس الحكم الذي يبحث المجتهد عن علّته وهو التّيسير ودفع الحرج"[1256].

فإذا انتقلنا الآن إلى الاعتبار الثّالث، وهو اعتبار عين الوصف أو نوعه في جنس الحكم، قلنا إنّ "مثال الحالة الأولى منه يظهر فيما إذا بحث المجتهد في العلّة التي ثبتت من أجلها الولاية في تزويج الصّغيرة البكر –كما يقضي الحديث: «لا يزوّج البكر الصّغيرة إلّا وليّها» – فتبيّن له أنّها الصّغر لا البكارة، ثمّ بحث عن نظير لذلك في فروع الشّرع فوجد أنّ الشّارع اعتبر الصّغر في ثبوت الولاية على المال، ومن حيث إنّ كلّا من الولاية على النّفس والولاية على المال جنس واحد، وهو الولاية المطلقة، فإنّ الشّارع يكون قد اعتبر الصّغر (وهو الوصف الذي توصّل إليه المجتهد) في جنس الحكم الذي يبحث المجتهد عن علّته، وهذا مثال اعتبار عين الوصف. والأصوليّون من الحنفيّة يسمّون هذه الحالة بالمناسب المؤثّر. ومثال اعتبار نوع الوصف: امتزاج النّسبين مع مطلق التّقديم. فإنّ امتزاج النّسبين (أي اختلاطهما وهو كونه أخا من الأبوين) نوع من الوصف لأنّ الذي يندرج تحته هو: امتزاج نسب زيد وخالد وعمر، وتلك أفراد لا أنواع، ومطلق التّقديم جنس لأنّه يشمل التّقديم في الإرث والتّقديم في النّكاح والتّقديم في تحمّل الدّية، وكلّ من هذه الحالات نوع لأنّه يدخل تحته أفراد هي تقديم زيد الشّقيق وبكر ومحمّد الشّقيقين. ثمّ بحث المجتهد فوجد أنّ الشّارع قد اعتبر امتزاج النّسبين في الإرث، حيث قدّم الأخ الشّقيق في الميراث على الأخ لأب، فيقاس عليه التّقديم في ولاية النّكاح والصّلاة عليه في الجنازة وتحمّل الدّية، لأنّ هذه الأمور تشارك التّقديم في الميراث في الجنس، فكلّ منها داخل تحت مطلق تقديم وهو الجنس، أمّا في النّوع فإنّهما يختلفان إذ التّقديم في ولاية النّكاح نوع مغاير للتّقديم في

[1256] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 683.

الإرث. فهنا اعتبر الشّارع نوع الوصف (وهو امتزاج النّسبين) في جنس الحكم (وهو مطلق التّقديم) إذ أنّ التّقديم في الإرث يحقّق مطلق التّقديم لأنّه خاصّ، والخاصّ فيه العامّ وزيادة. وهو بخلاف الحالة الأولى وهي اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم، لأنّ تحريم الخمر وتحريم النّبيذ كلّ منهما داخل تحت نوع واحد، فهما فردان من أفراد النّوع إذ التّحريم فيهما واحد، ولكن الاختلاف فقط في محلّ التّحريم"[1257].

أخيرا يأتي الاعتبار الرّابع، وهو "اعتبار جنس الوصف في عين الحكم أو نوعه، أي أن يكون هناك وصف اعتبر الشّارع جنسه في عين الحكم أو نوعه الذي يبحث عنه المجتهد. أمّا مثال اعتبار جنس الوصف في عين الحكم فهو المطر في صحّة الجمع بين الصّلاتين، فإنّ المجتهد أخذ يبحث عن الوصف المناسب للجمع بين الصّلاتين في اليوم المطير، فرأى المطر هو المناسب لاشتماله على المشقّة النّاشئة عنه، ثمّ بحث المجتهد عن شاهد لذلك في فروع الشّريعة، فوجد أنّ الشّارع جعل السّفر قائما مقام المشقّة النّاشئة عنه في كونه علّة الجمع بين الصّلاتين، وهو عين الحكم الذي يبحث المجتهد عن علّته، وكلّ من مشقّة المطر ومشقّة السّفر داخل تحت جنس واحد هو المشقّة، وحينئذ يكون الشّارع في اعتباره السّفر (الذي هو داخل تحت جنس المشقّة) مرخّصا للجمع قد اعتبر جنس الوصف علّة لعين الحكم الذي يبحث عنه المجتهد. فالمشقّة وجمع الصّلاة إذن ممّا اعتبر الشّارع جنس الوصف فيه في عين الحكم. هذا مثال اعتبار عين الحكم، وقد سمّاه الأصوليّون من الحنفيّة: المناسب الملائم. ومثال اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم: اعتبار المشقّة في سقوط الصّلاة، فإنّ المشقّة جنس لأنّ تحته نوعين هما: مشقّة السّفر، ومشقّة الحيض لأنّ المندرج تحت كلّ من هذين النّوعين أفراد، فمشقّة سفر زيد وبكر وخالد أفراد لمشقّة السّفر، ومشقّة زينب وفاطمة وسعاد أفراد لمشقّة الحيض. وسقوط الصّلاة نوع يندرج

[1257] م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 684 وما بعدها.

تحته سقوط الصّلاة عن زيد وهند وخالد وثريّا، وهي أفراد لا أنواع، والشّارع قد اعتبر مطلق المشقّة في سقوط الصّلاة لأنّه شرع سقوط بعض الصّلاة (أي قصرها) عند مشقّة السّفر، ومشقّة السّفر نوع من مطلق المشقّة، والنّوع محقّق للجنس لأنّه خاصّ والجنس عامّ، والخاصّ فيه العامّ وزيادة، فالشّارع باعتباره مشقّة السّفر يكون قد اعتبر مطلق المشقّة (وهو جنس الوصف) في نوع الحكم (وهو سقوط الصّلاة)، وبعبارة أخرى: إنّ تأثير جنس الحرج أو المشقّة في إسقاط قضاء الصّلاة عن الحائض كتأثير مشقّة السّفر في إسقاط قضاء الرّكعتين السّاقطتين بالقصر. فالمشقّة وسقوط الصّلاة ممّا اعتبر الشّارع جنس الوصف فيه في نوع الحكم. وهذا النّوع سمّاه بعض الشّافعيّة بالمناسب المؤثّر، وسمّاه الغزالي والحنفيّة بالمناسب الملائم"[1258].

335 **المناسب المرسل** ◊ هذا عن المناسب المعتبر. قبله تناولنا المناسب الملغى. وما بقي هو المناسب المرسل. و"هو الوصف الذي لم يشهد له الشّارع بالاعتبار ولا بالإلغاء،

[1258] م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 686 وما بعدها.

ويسمّى بالمناسب المرسل لإرساله وإطلاقه عن الإلغاء، ويسمّى أيضا بالمصالح المرسلة أو الاستصلاح كما سمّاه الغزالي"[1259].

وهذا القسم سنتاوله لاحقا في عنوان مستقلّ[1260]. لكن ما ينبغي الآن – وبعد عرض طرق معرفة العلّة[1261] – البحث في حجّيّة هذه الطّرق[1262].

ب) حجّيّة طرق معرفة ركن العلّة

336 توقّف حجّيّة القياس على ثلاث مقدّمات ◊ تقدّم أنّ الأصل (أو الدّليل، إلخ) المستنبط منه أو المستنبط به: إمّا أن يفيد العلم بالحكم الشّرعيّ، وإمّا أن يفيد الظّنّ.

[1259] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 689 وما بعدها.

ويواصل المؤلّف في المكان نفسه قائلا: "وهذا القسم مختلف في جواز التّعليل به:

"فقال الحنفيّة والشّافعيّة لا يجوز التّعليل به لأنّه لم يقم دليل من الشّرع على اعتباره. وحينئذ يجوز أن تكون العلّة غيره، لكنّا لم نهتد إليه، فلا يصحّ بناء الحكم عليه من غير دليل لقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾ [الإسراء: 36].

"وقال المالكيّة والحنابلة يصحّ التّعليل به لأنّ الشّارع لم يلغ اعتباره ويكفي للعمل به ما نراه من مناسبته للحكم، لأنّ الذي كلّفنا به هو فقط بذل الجهد. وحيث لم نصل إلّا إلى هذا فإنّه قد حصل الظّنّ بكونه علّة للحكم. ومتى تحقّق الظّنّ وجب العمل به. أمّا كون العلّة وصفا آخر لم ندركه فهو ممّا لا يُعتدّ به.

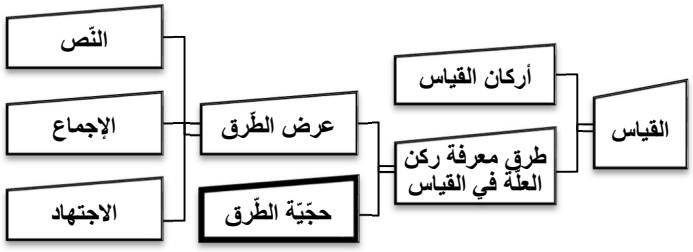
"وقد أخذ الغزالي بالرّأي الثّاني إذا كانت المصلحة ضروريّة قطعيّة كلّيّة. وأخذه بها مبنيّ على أساس الضّرورة. والضّرورات تبيح المحظورات. ومثّل لها بما إذا تترّس الكفّار بالمسلمين الأسارى، فإنّه يجوز ضرب المسلمين حينئذ دفعا لتسلّط الكفّار على جميع المسلمين وقتلهم، لأنّ حفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشّرع.

"ونظرا لأنّ الحنفيّة والشّافعيّة يأخذون بالمناسبة إذا اعتبرها الشّارع، فهم يقتربون من مذهب القائلين بالمصالح المرسلة، إلّا أنّ الفرق بينهم هو أنّ الأوّلين يعدّون الأخذ بالوصف المناسب من باب القياس، فيجب أن يكون وصفا ظاهرا منضبطا، أمّا الآخرون فإنّهم يأخذون بالوصف المناسب وإن لم يكن منضبطا وهو الحكمة".

(1260) انظر الفقرة 348 وما بعدها.

(1261) زيادة على الطّرق التي أوردناه، تتعرّض كتب الأصول إلى طرق أخرى هي: الشّبه، والدّوران، والطّرد، وتنقيح المناط. انظرها مثلا عند: محمّد أبو النّور زُهير، أصول الفقه، المكتبة الأزهريّة للتّراث، القاهرة، د ت، ج 4، ص 83 وما بعدها. انظر أيضا: عبد الحكيم عبد الرّحمن السّعدي، م س، ص 454 وما بعدها.

(1262)



والعلم حجّيّته ذاتيّة. أمّا الظّنّ فلا حجّيّة له إلّا إذا وُجِد علمٌ (أو قطعٌ أو يقينٌ) بقبول الشّارع به. وهكذا وفي الحالتين لا يُعتمد إلّا الدّليل الذي يفيد العلم بالحكم الشّرعيّ.

هذا الكلام ينطبق على القياس. لذلك فإنّ القبول به وبما يؤدّي إليه من ثبوت حكم الأصل للفرع يتوقّف على ثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأولى: العلم بثبوت الحكم للأصل أو الظّنّ بهذا الأمر ظنّاً معلوما بقبول الشّارع له.

المقدّمة الثّانية: العلم بأنّ علّة معيّنة هي التي أوجبت ثبوت الحكم للأصل أو الظّنّ بهذا الأمر ظنّا معلوما بقبول الشّارع له.

المقدّمة الثّالثة: العلم بوجود العلّة في الفرع أو الظّنّ بهذا الأمر ظنّاً معلوما بقبول الشّارع له.

والمقدّمة الأولى لا تثير مشكلا. فثبوت الحكم للأصل مأتاه نصّ ومأتاه المعنى المعطى لهذا النّصّ. والنّصّ ينبغي أن يُعلَم بنسبته إلى الشّارع أو يُظنّ بذلك ظنّا يُعلَم بقبول الشّارع به[1263]. والكلام نفسه يصحّ في حقّ المعنى المعطى للنّصّ. فهذا المعنى

[1263] انظر الفقرة 217 وما بعدها والفقرة 248 وما بعدها.

ينبغي أن يُقطع بأنّه المراد من الشّارع صاحب النّصّ أو ينبغي أن يُظنّ بذلك ظنّا يُعلَم بقبول الشّارع به[1264].

فإذا قفزنا إلى المقدّمة الثّالثة، وجدناها بدورها لا تثير مشكلا. فوجود العلّة في الفرع يُحْرَز بالوجدان[1265].

بقيت المقدّمة الثّانية. فمن يُشْكِل على قياس التّمثيل ويرفضه، يشكل عليه في العادة من هذه الجهة، ويقول إنّ تشخيص العلّة التي توجب ثبوت الحكم للأصل ليس نتاج علم، بل هو نتاج ظنّ. بتعبير مغاير: ليس لقياس التّمثيل – كطريقة استدلال – قيمة علميّة، والسّبب في أغلب الحالات عدم تماميّة المقدّمة الثّانية، أي عدم وجود علم بل فقط مجرّد ظنّ بأنّ العلّة الفلانيّة (العلّة التي تمّ تشخيصها) هي التي أوجبت ثبوت الحكم للأصل[1266].

ويفصّل أحدهم فيما جاء أعلاه قائلا: "إنّ التّمثيل على بساطته من الأدلّة التي لا تفيد إلّا الاحتمال، لأنّه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر بل في عدّة أمور أن يتشابها من جميع الوجوه. فإذا رأيت شخصا مشابها لشخص آخر في طوله أو في ملامحه أو في بعض عاداته وكان أحدهما مجرما قطعا، فإنّه ليس لك أن تحكم على الآخر بأنّه مجرم أيضا لمجرّد المشابهة بينهما في بعض الصّفات أو الأفعال. نعم، إذا قويت وجوه الشّبه بين الأصل والفرع وكثرت، يقوى عندك الاحتمال حتّى يقرب من اليقين ويكون ظنّا. والقيافة من هذا الباب. فإنّا قد نحكم على شخص أنّه صاحب أخلاق

[1264] انظر الفقرة 254 وما بعدها.

[1265] انظر أيضا إلى من يتحدّث هنا عن الحسّ والعقل والعرف: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 252.

[1266] انظر حول جميع ما ورد أعلاه: محمّد صنقور عليّ، أساسيّات المنطق، دار جواد الأئمّة، بيروت، ط 1، 1435 هـ/ 2013 م، ص 433 وما بعدها.

فاضلة أو شرّير بمجرّد أن نراه، لأنّا كنّا قد عرفنا شخصا قبله يشبهه كثيرا في ملامحه أو عاداته وكان ذا خلق فاضل أو شرّيرا. ولكن كلّ ذلك لا يغني عن الحقّ شيئا. غير أنّه يمكن أن نعلم أنّ «الجامع» – أي جهة المشابهة – علّة تامّة لثبوت الحكم في الأصل، وحينئذ نستنبط على نحو اليقين أنّ الحكم ثابت في الفرع لوجود علّته التّامّة فيه، لأنّه يستحيل تخلّف المعلول عن علّته التّامّة. ولكنّ الشّأن كلّه إنّما هو في إثبات أنّ الجامع علّة تامّة للحكم، لأنّه يحتاج إلى بحث وفحص ليس من السّهل الحصول عليه حتّى في الأمور الطّبيعيّة. والتّمثيل من هذه الجهة يلحق بقسم الاستقراء المبنيّ على التّعليل [...] بل هو نفسه. أمّا إثبات أنّ الجامع هو العلّة التّامّة لثبوت الحكم في المسائل الشّرعيّة، فليس لنا طريق إليه إلّا من ناحية الشّارع نفسه، ولذا لو كانت العلّة منصوصا عليها من الشّارع فإنّه لا خلاف بين الفقهاء جميعا في الاستدلال بذلك على ثبوت الحكم في الفرع، كقوله (عليه السّلام): «ماء البئر واسع لا يفسده شيء ... لأنّ له مادّة»، فإنّه يُستنبط منه أنّ كلّ ماء له مادّة – كماء الحمّام وماء حنفيّة الإسالة – فهو واسع لا يفسده شيء. وفي الحقيقة: إنّ التّمثيل المعلوم فيه أنّ الجامع علّة تامّة يكون من باب القياس البرهانيّ المفيد لليقين، إذ يكون فيه الجامع حدّا أوسط والفرع حدّا أصغر والحكم حدّا أكبر، فنقول في مثال الماء: 1– ماء الحمّام له مادّة. 2– وكلّ ماء له مادّة واسع لا يفسده شيء (بمقتضى التّعليل في الحديث). 3– ينتج: ماء الحمّام واسع لا يفسده شيء. وبهذا يخرج عن اسم التّمثيل واسم القياس باصطلاح الفقهاء الذي كان محلّ الخلاف عندهم"[1267].

ويعبّر أحدهم عن الفكرة نفسها قائلا: "إنّ القياس، كعمليّة اجتهاديّة يُستكشَف بها حكم الله في الوقائع، لا يختلف عن سائر العمليّات الاجتهاديّة [...] وإذا كان

[1267] الشّيخ محمّد رضا المظفّر، م س (المنطق)، ص 316 وما بعدها.

هناك نزاع، فهو في مستند هذه العمليّة الاستكشافيّة، أي في عمليّة استخراج العلّة التي أناط الشّارع بها حكمه: فإن كانت هي (العلم) بالعلّة، كان حجّة بلا شكّ، لأنّي إذا علمت بأنّ الشّارع أناط حكمه بالوصف الفلاني [...] علمت أنّ حكمه في هذه الواقعة هو (كذا) لعدم جواز تخلّف المعلول عن علّته التّامّة. وعلمي بعد ذلك حجّة ذاتيّة لا تحتاج إلى ورود الأمر بها من قِبَل الشّارع. أمّا إذا كان طريق استكشافها هو (الظّنّ) بالعلّة، فالظّنّ منهيّ عن اتّباعه إلّا ما قام الدّليل على اعتباره. فإن حصل الظّنّ بالعلّة عن طريق معتبر كخبر الواحد وظواهر الكتاب

والسّنّة وبعض أنواع الإجماع، كان القياس الظّنّيّ هنا كالقطعيّ في وجوب اتّباعه والعمل به، وإلاّ بقي تحت الظّنّ المطلق المنهيّ عن اتّباعه"[1268].

وهكذا إذا شُخّصت العلّة في الأصل بواسطة النّصّ، أي من جهة إذا كان النّصّ معتبرا (أي متواتر أو خبر ثقة) ومن جهة أخرى إذا كان معناه ظاهرا في أنّ أمرا معيّنا هو علّة الحكم، كان طريق معرفة العلّة معتبرا، ومن ثمّ كان القياس حجّة.

والكلام نفسه يصحّ إذا شخّصت العلّة بطريق الإجماع، لأنّ الإجماع ليس دليلا مستقلاّ بل هو داخل تحت دليل النّصّ[1269].

ولأجل ما جاء للتّوّ لم يحصل خلاف بين الأصوليّين حول القياس الذي عرفت علّته بواسطة النّصّ أو الإجماع[1270]. لكن حصل الخلاف حول العلّة التي عرفت عن طريق الاجتهاد.

فإذا بدأنا — فيما يخصّ هذه العلّة — بتلك التي عرفت عن طريق السّبر والتّقسيم، وجب أن نميّز بين صورتين:

[1268] السّيّد مصطفى جمال الدّين، م س (القياس. حقيقته وحجّيته)، ص 31.

[1269] انظر الفقرة 317.

[1270] ولقد جاء في واحد من معاجم أصول الفقه عند الإماميّة (محمّد صنقور، م س، تحت عبارة: قياس منصوص العلّة): "المراد منه تعدية حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر، وذلك لاتّحادهما في العلّة المنصوصة. والمراد من العلّة المنصوصة هي العلّة — بقسميها — التي تمّ استكشافها بواسطة ظواهر الكتاب والسّنّة. وليعلم أنَّ العلّة المنصوصة التي تصحّح تعدية الحكم من موضوع إلى آخر يشترك معه في العلّة لابدَّ وأن تكون هي مدار الحكم ثبوتاً وعدماً، ولابدَّ وأن يستكشف ذلك بواسطة الاستظهارات التي تخضع للضّوابط المقرّرة عند أهل المحاورة والمتفاهم العرفيّ، وأمّا إذا لم يكن من الممكن استظهار ذلك فإنَّ ما هو مذكور في النّصّ لا يعدو عن كونه حكمة، وحينئذ لا يصحّ تعدية الحكم الى موضوعات أخرى بواسطتها. على أنَّ التّعدية التي تتمّ بواسطة العلّة يجب أن لا تأخذ مساحة أوسع ممّا يقتضيه الظّهور العرفيّ للعلّة المذكورة، ومع عدم الالتزام بهذين الشّرطين تكون العلّة مستنبطة لا منصوصة. ومع الالتزام بما ذكرناه يكون التّعبير عن هذا الفرض بالقياس مجرَّد اصطلاح وإلّا فهو من الاجتهاد في فهم

الصّورة الأولى هي صورة التّقسيم الحاصر، أي الصّورة التي يُقطع فيها بأنّ التّردید هو بين وصفين فحسب ويُقطع فيها بأنّ أحدهما ليس العلّة، فيتعيّن عندها الآخر كعلّة. مثال ذلك أن يُقال: "ولاية الإجبار على النّكاح على غير البالغة: إمّا ألّا تعلّل بعلّة أصلا أو تعلّل. وعلى التّقدير الثّاني: إمّا أن تكون العلّة هي البكارة أو الصّغر أو غيرهما. لا جائز أن تكون غير معلّلة أصلا، ولا أن تكون معلّلة بغير البكارة والصّغر، لأنّ الإجماع قائم على أنّها معلّلة، وأنّ العلّة منحصرة في هذين الوصفين. ولا يصحّ عند الشّافعيّة أن يكون الصّغر هو العلّة، وإلّا لزم أن تكون الثّيب الصّغيرة مجبرة وأنّ الولاية ثابتة عليها لوجود الصّغر فيها، وهذا مناف للحديث وهو: «الثّيب أحقّ بنفسها من وليّها، والبكر تستأذن، وإذنها صماتها» (رواه مسلم). ولفظ «الثّيب» في الحديث يتناول الصّغيرة والكبيرة، فيتعيّن أن تكون العلّة في الإجبار هي البكارة لا الصّغر. ثمّ إنّ النّكاح ممّا لا يتعلّق به دفع حاجة الصّغير، فلا يصلح الصّغر علّة للإجبار"[1271].

وثمّ من يقول بحجّيّة هذا النّوع من القياس، وثمّ من يرى خلاف ذلك ويقول: "لو ثبت أنّ العلّة لا تخلو من الأوصاف المذكورة فإنّه ورغم ذلك لا يصحّ تسرية حكم الأصل للفرع لاحتمال وجود خصوصيّة في الأصل كانت شرطا في علّيّة أحد

النّصّ المعتمد على الضّوابط العرفيّة التي تكون واسطة في فهم مرادات المتكلّم. وهذا النّحو من القياس – لو صحّ إطلاق عنوان القياس عليه – مورد قبول مشهور الأصوليّين من الإماميّة".

[1271] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، 672 وما بعدها.

الأوصاف للحكم أو لاحتمال وجود خصوصيّة في الفرع تمنع من ثبوت حكم الأصل للفرع"[1272].

الصّورة الثّانية هي صورة التّقسيم غير الحاصر، أي التي لا يكون التّرديد فيها دائرا بين الإثبات والنّفي. "مثاله أن يقول الشّافعيّة: علّة حرمة الرّبا في البرّ إمّا أن تكون الطّعم أو القوت أو الكيل. وكلّ من القوت والكيل لا يصحّ أن يكون علّة لعدم

[1272] محمّد صنقور عليّ، م س (أساسيّات المنطق)، ص 438.

المناسبة أو للنّقض والتّخلّف في بعض الحالات، فتعيّن أن تكون العلّة الطّعم، فيقاس على البُرّ الذّرةُ والأرزُ اللذان لم يُذكرا في النّصّ لأنّهما مطعومان"[1273].

وما ذكر من وجود خلاف حول الصّورة الأولى يصحّ فيما يتعلّق بهذه الصّورة الثّانية[1274].

بقي القياس الذي تعرف العلّة فيه من خلال المناسبة. هنا أيضا ثمّ خلاف. فالبعض قال بحجّيته والبعض الآخر لم يقل بذلك[1275]. والقائلون بالحجّيّة بعض السّنّة[1276]. أمّا القائلون بعدم الحجّيّة، فيمكن أن نذكر من بينهم الإماميّة[1277]. وأدلّة الأوائل كثيرة. كذا الشّأن مع أدلّة الثّانين[1278].

337 **التّعميم بواسطةٍ أخرى غير القياس** ◊ وهؤلاء الثّانون، وتحديدا الإماميّة منهم، وإن أنكروا تعميم الحكم بواسطة القياس (وتحديدا بواسطة بعض القياس)، إلّا أنّهم

[1273] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، 673.

[1274] وجاء في واحد من كتب اصطلاح الأصول لدى الإماميّة (محمّد صنقور، م س، تحت عبارة: تنقيح المناط): التّنقيح هو التّنقية والتّهذيب والتّمييز. ويقال نقَّحت الشّيء، أي خلَّصته من الشّوائب؛ ونقَّحت الحنطة، أي خلَّصت جيّدها من رديئها. والمناط اسم لموضع التّعليق، فيقال ناطه نوطاً، أي علَّقه؛ ونياط القربة عروتها؛ وشجرة ذات أنواط، أي ذات أغصان يمكن أن تُعلَّق عليها الثّياب والسّيوف بواسطة حمائلها. ولهذا يطلق لفظ المناط ويراد منه العلّة، وذلك لإناطة الشّارع الحكم بها. وعليه يكون معنى تنقيح المناط هو تمييز علّة الحكم عن سائر الأوصاف والحيثيّات المذكورة في الخطاب. ومع تميُّزها تكون النّتيجة هي إمكان الاستفادة من العلّة لإثبات نفس الحكم لموضوعات أخرى غير الموضوع المنصوص عليه في الخطاب، بمعنى إمكان تعدية الحكم من مورد النّصّ الذي اكتنف بمجموعة من الأوصاف والحيثيّات إلى موارد أخرى ليست واجدة لتلك الأوصاف والحيثيّات ما عدى العلّة المنقّحة. ومن هنا قالوا إنَّ تنقيح المناط يتقوّم بعمليّتين يعالج بهما المجتهد النّصّ: العمليّة الأولى هي الحذف، أي حذف الأوصاف والحيثيّات غير الدّخيلة في ثبوت الحكم لموضوعه؛ والعمليّة الثّانية هي التّعيين، وهي تعني السّعي للوقوف على علّة ثبوت الحكم لموضوعه من نفس النّصّ [...] (و) تنقيح المناط تارة يكون قطعيّاً وأخرى يكون ظنّيّاً. ولا إشكال في عدم جواز ترتيب الأثر الشّرعيّ على تنقيح المناط الظّنّيّ،

وذلك لعدم قيام الدّليل القطعيّ على حجيّته، فيكون مشمولا لأدلّة المنع عن العمل بالظّنّ كقوله تعالى (**إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** [يونس: 36]). وأمّا تنقيح المناط القطعيّ فهو حجّة لحجّيّة القطع بلا إشكال، نعم الإشكال في تحديد صغريات تنقيح المناط القطعيّ. ولكي يتّضح المراد من تنقيح المناط أكثر نذكر هذا المثال: لو ورد دليل بهذا اللسان «سألت الإمام (عليه السّلام) عن الدّم يسقط في هذا العصير من الرّمّان، فيقول الإمام (عليه السّلام): لا تشربه»، فإنَّ من المقطوع به أنَّ العلّة من ثبوت الحرمة لعصير الرّمّان هو سقوط الدّم فيه، واحتمال أن تكون الحرمة مسبّبة عن سقوط الدّم بالإضافة الى كونه عصير رمّان منفيٌّ قطعاً، كما أنَّ احتمال أن يكون لشخص العصير المسؤول عنه خصوصيّة اقتضت ثبوت الحرمة منفيّ أيضاً، كما أنَّ احتمال أنَّ لاتّخاذ ماء الرّمّان من العصر خصوصيّة منفيّ كذلك، وبهذا يتنقّح أنّ لا علّة لثبوت الحرمة سوى سقوط الدّم في العصير. ومن هنا يمكن الاستفادة من العلّة المنقّحة لإثبات الحرمة لفرد آخر من عصير الرّمّان، وذلك لانتفاء الاحتمال الثّاني. كما يمكن الاستفادة من العلّة لإثبات الحرمة لمطلق ما يعتصر من الأجسام حين سقوط الدّم فيه، وذلك لانتفاء الاحتمال الأوّل. كما يمكن تعدية الحرمة لمطلق الماء المضاف حتّى وإن كانت الإضافة بسبب الامتزاج لا الاعتصار، وذلك لانتفاء الاحتمال الثّالث. وتلاحظون أنّنا مارسنا هنا عمليّتين: الأولى هي التّعيين، حيث عيّنّا بعد ملاحظة الدّليل العلّة الموجبة لثبوت الحكم لموضوعه؛ والعمليّة الثّانية هي الحذف، أي حذف الأوصاف والحيثيّات المكتنفة بموضوع الحكم المذكور في الخطاب، فحذفنا خصوصيّة الفرد المسؤول عنه، كما حذفنا خصوصيّة الرّمّان، وحذفنا أيضاً خصوصيّة الاعتصار، وليكن هذا من تنقيح المناط القطعيّ. وأمّا تنقيح المناط الظّنّيّ فهو أن نقول: إنَّ العلة من ثبوت الحرمة لعصير الرّمّان هو سقوط النّجاسة، فنلغي خصوصيّة الدّم ونفترض العلّة هي مطلق النّجاسة؛ كما نلغي خصوصيّة العصير ونجعل الموضوع مطلق السّائل الشّامل للماء المطلق. وليكن هذا من تنقيح المناط الظّنّيّ، والذي قلنا بعدم حجّيّته".

(1275) انظر مثلا: ميّادة محمّد الحسن، م س (التّعارض بين الأقيسة)، ص 172 وما بعدها.

(1276) جاء في المستصفى أنّ الصّحابة رضوان الله عليهم قالوا بالقياس، وأنّه يُمتنع أن يفعلوا ذلك اختراعا من عند أنفسهم. ولقد قالوا بما سبق "عن مستندات كثيرة خارجة عن الحصر وعن دلالات وقرائن أحوال وتكريرات وتنبيهات تفيد علما ضروريّا بالتّعبّد بالقياس وربط الحكم بما غلب على الظّنّ كونه مناطا للحكم". الغزالي، م س (المستصفى في علم الأصول)، ج 2، ص 253.

ولقد رأينا من قبل أستاذ الغزالي يقول: "فإن قيل معظم متضمّن مسائل الشّريعة ظنون، قلنا: ليست الظّنون فقها، وإنّما الفقهُ العلمُ بوجوب العمل عند قيام الظّنون. وقال المحقّقون: أخبار الآحاد وأقيسة

الفقه لا توجب عملا لذواتها، وإنّما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلّة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار الآحاد وإجراء الأقيسة". عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمّد الجويني، م س (البرهان في أصول الفقه)، ج 1، ص 8.

(1277) "إذا قضى الشّارع على حكم في محلّ من دون أن ينصّ بمناطه، مثلاً: إذا حرّم المعاوضة في البُرّ إلّا مثلاً بمثل، فهل يصحّ تعميم الحكم إلى الشّعير وسائر الحبوب بمناط أنّ الجميع مكيل أو موزون أو لا؟ وهذا هو بيت القصيد في القياس، فلو أمكن للمستنبط استخراج العلّة التّامّة للحكم فله أن يقيس، لأنّ المعلوم – أي الحكم – لا يتخلّف عن علّته. إنّما الكلام في كون المجتهد متمكّناً من استخراج مناط الحكم من الدّليل استخراجاً قطعيّاً لا ظنّيّا، إذ لا عبرة بالظّنّ ما لم تثبت حجّيته، وقد ذكروا لاستخراج المناط طرقاً مختلفة. وأشهرها هو استخراجها بالسّبر والتّقسيم. قال الأستاذ عبد الوهّاب خلّاف: السّبر معناه الاختبار، ومنه المسبار. والتّقسيم هو حصر الأوصاف الصّالحة لأن تكون علّة في الأصل، وترديد العلّة بينها بأن يقال: العلّة إمّا هذا الوصف أو هذا الوصف، فإذا ورد نصّ بحكم شرعيّ في واقعة ولم يدلّ نصّ ولا إجماع على علّة هذا الحكم، سلك المجتهد للتّوصّل إلى معرفة علّة هذا الحكم مسلك السّبر والتّقسيم: بأن يحصر الأوصاف التي توجد في واقعة الحكم، وتصلح لأن تكون العلّة وصفاً منها، ويختبرها وصفًا وصفًا على ضوء الشّروط الواجب توافرها في العلّة، وأنواع الاعتبار الذي تعتبر به، بواسطة هذا الاختبار يستبعد الأوصاف التي لا تصلح أن تكون علّة، ويستبقي ما يصلح أن يكون علّة، وبهذا الاستبعاد وهذا الاستبقاء يتوصّل إلى الحكم بأنّ هذا الوصف علّة. وما ذكره الأستاذ خلّاف سهل في مقام البيان، ولكنّه شاقّ في مقام التّطبيق، وذلك للبيان التّالي:

"أوّلاً: نحتمل أن يكون الحكم في الأصل معلّلاً عند الله بعلّة أخرى غير ما ظنّه القائس، أعني كونه صغيرا أو قاصر العقل، في قوله: «لا يزوّج البكر الصّغيرة إلّا وليّها» حيث ألحق بها أصحاب القياس الثّيب الصّغيرة، بل المجنونة والمعتوهة، وذلك بتخريج المناط وأنّه هو قصور العقل وليس للبكارة مدخليّة في الحكم، فهل يمكن ادّعاء القطع بذلك، وقد قال سبحانه: ﴿**وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاّ قَلِيلاً**﴾ [الإسراء: 85] إذ الإنسان لم يزل في عالم الحسّ تنكشف له أخطاؤه، فإذا كان هذا حال عالم المادّة الملموسة، فكيف بملاكات الأحكام ومناطاتها المستورة على العقل إلّا في موارد جزئيّة كالإسكار في الخمر، أو إيقاع العداء والبغضاء في الميسر، أو إيراث المرض في النّهي عن النّجاسات؟ وأمّا ما يرجع إلى العبادات والمعاملات خصوصًا فيما يرجع إلى أبواب الحدود والدّيات فالعقل قاصر عن إدراك مناطاتها الحقيقيّة وإن كان يظنّ شيئاً. قال ابن حزم: وإن كانت العلّة غير منصوص عليها، فمن أيّ

طريق تعرف ولم يوجد من الشّارع نصّ يبيّن طريق تعرّفها؟ وترك هذا من غير دليل يعرف العلّة ينتهي إلى أحد أمرين: إمّا أنّ القياس ليس أصلاً معتبرا، وإمّا أنّه أصل عند الله معتبر ولكن أصل لا بيان له وذلك يؤدّي إلى التّلبيس، وتعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا، فلم يبق إلّا نفي القياس.

"ثانياً: لو افترضنا أنّ المقيس أصاب في أصل التّعليل، ولكن من أين يعلم أنّها تمام العلّة، ولعلّها جزء العلّة وهناك جزء آخر منضمّ إليه في الواقع ولم يصل القائس إليه؟

"ثالثاً: احتمال أن يكون القائس قد أضاف شيئاً أجنبيّا إلى العلّة الحقيقيّة لم يكن له دخل في المقيس عليه.

"رابعاً: احتمال أن يكون في الأصل خصوصيّة في ثبوت الحكم وقد غفل عنها القائس، ويعلم ذلك بالتّدبّر في الأمثلة التّالية:

"1. قياس الولاية في النّكاح بالميراث:

يقدّم الأخ من الأب والأمّ على الأخ للأب في الميراث (المقيس عليه).

فيقدّم الأخ من الأب والأمّ على الأخ للأب في ولاية النّكاح (المقيس).

فإنّ علّة التّقديم في الميراث امتزاج الإخوة وهو (الجامع).

"2. قياس الجهل في المهر بالبيع:

"إنّ الجهل بالعوض يفسد البيع بالاتّفاق (المقيس عليه).

"فالجهل بالمهر يفسد النّكاح (المقيس)

"لوجود المعاوضة والجهل فيها (الجامع).

"3. قياس ضمان السّارق بالغاصب:

"إنّ الغاصب يضمن إذا تلف المال تحت يده (المقيس عليه).

"والسّارق أيضاً يضمن وإن قطعت يده (المقيس)

"تلف المال تحت اليد العادية (الجامع)

"فإنّ تخريج المناط في هذه الموارد وعشرات من أمثالها تخريجات ظنّيّة وهي بحاجة إلى قيام الدّليل، وإلّا فيمكن أن يكون للميراث خصوصيّة غير موجودة في النّكاح، أو يكون الجهل بالعوض مفسدا في البيع دون النّكاح، لأنّ البيع مبادلة بين المالين بخلاف النّكاح فإنّه علاقة تجمع بين شخصين، فالعلّة هو الجهل بالعوض لا الجهل بالمهر، والمهر ليس عوضا.

"ولأجل أنّ سلوك هذا الطريق محظور جدّا وأين للعقل الفرديّ الإحاطة بأسرار التّشريع ومناطاته حتّى يقف عن طريق السّبر والتّقسيم على ما هو المناط، نرى أنّ الإمام الشّافعي يشدّد الأمر في المقام

ويقول: ليس للحاكم أن يقبل، ولا للوالي أن يدع أحدا، ولا ينبغي للمفتي أن يفتي أحدا إلّا متى ما يجتمع له أن يكون عالما علم الكتاب... وعالما بلسان العرب عاقلا يميّز بين المشتبه، ويعقل القياس. فإن عدم بعضا من هذه الخصال، لم يحلّ له أن يكون قيّاسا. ثمّ إنّ أبا زهرة بعد أن نقل هذا الكلام من الشّافعي يقول: وفي الحقّ أنّ تعرّف العلل واستخراجها من النّصوص والأحكام هو عمل الفقيه الحاذق الذي عالج النّصوص وتحرّى فهمها فهما عميقا، وتعرّف مقاصد الشّريعة في عمومها وفي خصوصها. والذي يغرّ القائلين بالقياس في إمكان استخراج المناط هو الاستشهاد بأمثلة يكون المناط فيها واضحا، مثلا يقول الغزالي مثاله: أن يضيف الشّارع الحكم إلى سبب ينوطه به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتّى يتّسع الحكم: مثاله إيجاب العتق على الأعرابيّ حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله فإنّا نلحق به أعرابيّا آخر بقوله (عليه السّلام): حكمي على الواحد حكمي على الجماعة، أو بالإجماع على أنّ التّكليف يعمّ الأشخاص ولكنّا نلحق التّركيّ والعجميّ به، لأنّا نعلم أنّ مناط الحكم وقاع مكلّف لا وقاع أعرابيّ. ونلحق به من أفطر في رمضان آخر، لأنّا نعلم أنّ المناط هتك حرمة رمضان لا حرمة ذلك الرّمضان. بل نلحق به يوماً آخر من ذلك الرّمضان. ولو وطأ أمته، أوجبنا عليه الكفّارة، لأنّا نعلم أنّ كون الموطوءة منكوحة لا مدخل له في هذا الحكم. بل يلحق به الزّنا، لأنّه أشدّ في هتك الحرمة. إلّا أنّ هذه إلحاقات معلومة تنبئ على تنقيح مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشّرع في موارده ومصادره في أحكامه أنّه لا مدخل له في التّأثير. أقول: ما ذكره من المثال خارج عن محطّ النّزاع لما عرفت من أنّ حذف الخصوصيّة في حديث الأعرابيّ إنّما هو من المداليل العرفيّة. إنّما الكلام في الموارد الصّعبة التي يتحيّر العقل في أنّ ما استخرجه هو المناط أو المناط غيره. وعلى فرض كونه مناطاً فهل هو مناط تامّ، أو جزء المناط؟ وبذلك يعلم أنّ أكثر من يستدلّ على حجّيّة القياس بإمكان استخراج مناطه يمثّل بالخمر والنّبيذ". جعفر السّبحاني، م س (أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه)، ص 110 وما بعدها.

(1278) إنّ أدلّة الأوائل كثيرة، ويضيق على إيرادها هذا المكان. ثمّ إنّ ردود الثّانين على هذه الأدلّة طويلة جدّا لا يستوعبها هذا العمل. لذا سنكتفي:

فيما يخصّ أدلّة الأوائل بالإحالة على أحد المعاصرين منهم: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 1، ص 621 وما بعدها.

وفيما يخصّ الثّانين بالإحالة على أحد المعاصرين منهم: جعفر السّبحاني، م س (أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه)، ص 118 وما بعدها.

يقولون بالتّعميم بواسطة أخرى يسمّونها "مناسبات الحكم والموضوع". فإذا قال النّصّ لا تشرب من قربة وقع فيها نجس، انطبق الحكم على الكوز أيضا. وليس هذا إعمالا للقياس عندهم بل إعمال للظّهور. فالعرف يفهم في صورة القربة أنّ النّصّ جاء بها كمثال، فإذا عمّمنا على الكوز نكون قد أخذنا بالظّهور ولم نقس الكوز

على القربة[1279]. والظّهور حجّة عندهم (وعند الجميع[1280])، أمّا القياس (بعضه) فلا.

338 مسار عمليّة استنباط الحكم ◊ من كلّ ما تقدّم يخلص أن ثمّ موقفين: موقف يقول إنّ "منصوص العلّة" هو فقط الحجّة، وموقف يقول إنّه "منصوص العلّة والمجتهَد في استخراج علّته".

وسواء قيل بالرّأي الأوّل أو بالرّأي الثّاني، فإنّ الفقيه، إذا لم يجد حكم المسألة التي يشتغل عليها في النّصّ (القرآن والسّنّة)، قاسها على مسألة وردت في النّصّ، وأعطى حُكم هذه لتلك[1281].

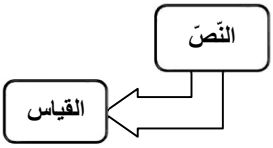
هذا عن القياس، بعده ينبغي تناول أصل خامس هو الاستحسان[1282].

[1279] "قد يذكر الحكم في الدّليل مرتبطا بلفظ له مدلول عامّ، ولكنّ العرف يفهم ثبوت الحكم لحصّة من ذلك المدلول، كما إذا قيل (اغسل ثوبك إذا أصابه البول)، فإنّ الغسل لغة قد يطلق على استعمال أيّ مائع، ولكنّ العرف يفهم من هذا الدّليل أنّ المطهّر هو الغسل بالماء.

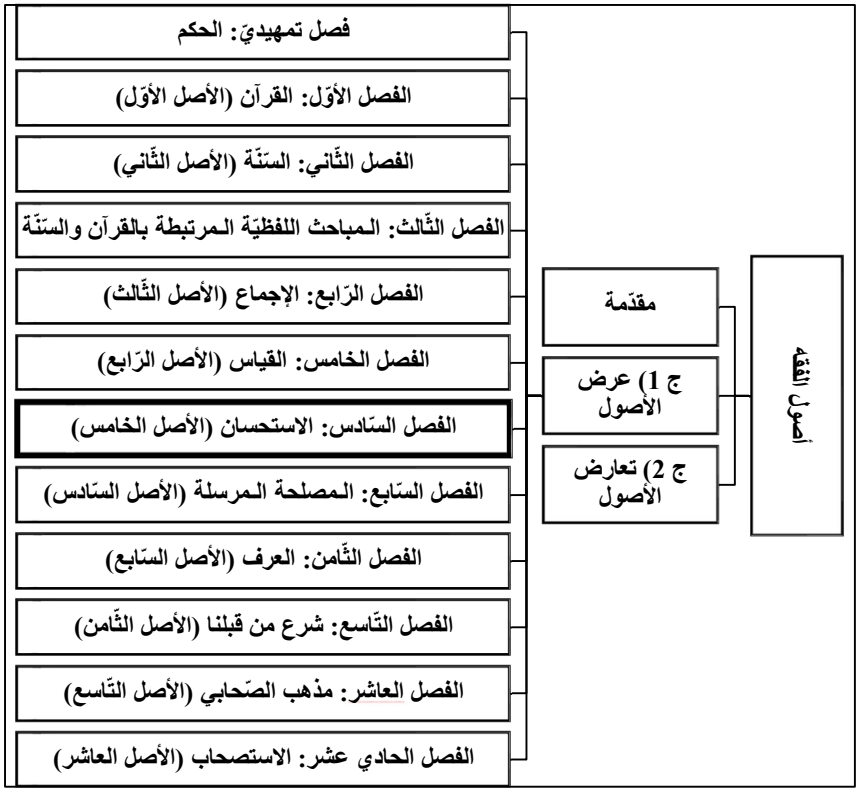
"وقد يذكر الحكم في الدّليل مرتبطا بحالة خاصّة، ولكنّ العرف يفهم أنّ هذه الحالة مجرّد مثال لعنوان عامّ، وأنّ الحكم مرتبط بذلك العنوان العامّ، كما إذا ورد في قربة وقع فيها نجس أنّه لا تتوضّأ منها ولا تشرب، فإنّ العرف يرى الحكم ثابتا لماء الكوز أيضا، وأنّ القربة مجرّد مثال. وهذه التّعميمات وتلك التّخصيصات تقوم في الغالب على أساس ما يسمّى بمناسبات الحكم والموضوع، حيث إنّ الحكم له مناسبات ومناطات مرتكزة في الذّهن العرفيّ، بسببها ينسبق إلى ذهن الإنسان عند سماع الدّليلِ التّخصيصُ تارة والتّعميمُ أخرى، وهذه الانسباقات حجّة، لأنّها تشكّل ظهورا للدّليل، وكلّ ظهور حجّة وفقا لقاعدة حجّيّة الظّهور". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 228؛ السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية)، ج 2، ص 152 وما بعدها.

[1280] انظر الفقرة 254 وما بعدها.

(1281)


النّصّ
القياس

(1282)


أصول الفقه
مقدّمة
ج 1) عرض الأصول
ج 2) تعارض الأصول
فصل تمهيديّ: الحكم
الفصل الأوّل: القرآن (الأصل الأوّل)
الفصل الثّاني: السّنّة (الأصل الثّاني)
الفصل الثّالث: المباحث اللفظيّة المرتبطة بالقرآن والسّنّة
الفصل الرّابع: الإجماع (الأصل الثّالث)
الفصل الخامس: القياس (الأصل الرّابع)
الفصل السّادس: الاستحسان (الأصل الخامس)
الفصل السّابع: المصلحة المرسلة (الأصل السّادس)
الفصل الثّامن: العرف (الأصل السّابع)
الفصل التّاسع: شرع من قبلنا (الأصل الثّامن)
الفصل العاشر: مذهب الصّحابي (الأصل التّاسع)
الفصل الحادي عشر: الاستصحاب (الأصل العاشر)

الفصل السّادس:
الاستحسان

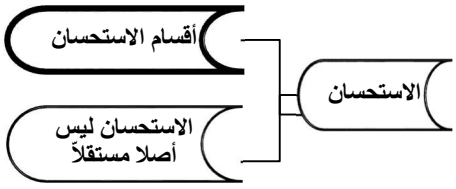
339 تعريف الاستحسان وتقسيم البحث فيه ◊ عُرِّف الاستحسان بعدّة تعريفات[1283]، منها أنّه "عدول المجتهد عن مقتضى قياس جليّ إلى مقتضى قياس خفيّ، أو عن حكم كلّيّ إلى حكم استثنائيّ لدليل انقدح في عقله رجَّح لديه هذا العدول"[1284].

على هذا التّعريف يكون الاستحسان متكوِّنا من قسمين. بعد التّعرّف عليهما، سنكتشف أنّه ليس أصلا مستقلاّ[1285].

[1283] انظر مثلا: يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، الاستحسان. حقيقته – أنواعه – حجّيته – تطبيقاته المعاصرة، مكتبة الرّشد، الرّياض – المملكة العربيّة السّعوديّة، ط 1، 1428 هـ/ 2007 م، ص 13 وما بعدها؛ السّيّد مصطفى جمال الدّين، الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة وفلسفيّة، دار الهادي، بيروت، ط 1، 1428 هـ/ 2007 م، ص 25 وما بعدها؛ وليّ الدّين أبي زرعة أحمد بن عبد الرّحيم العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق محمّد تامر حجازي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1425 هـ/ 2004 م، ص 649 وما بعدها؛ أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدّبّوسي الحنفي، تقويم الأدلّة في أصول الفقه، تحقيق خليل محيي الدّين الميس، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1421 هـ/ 2001 م، ص 401 وما بعدها.

[1284] عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 79. انظر أيضا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 739.

[1285]



الفقرة الأولى: أقسام الاستحسان

340 **تقسيم البحث** ◊ من يتبنّى التّعريف الوارد أعلاه سيقول إنّ الاستحسان قسمان: تقديم قياس خفيّ على قياس جليّ بدليل، واستثناء جزئيّ من كلّيّ بدليل[1286].

أ) القسم الأوّل: تقديم قياس خفيّ على قياس جليّ بدليل

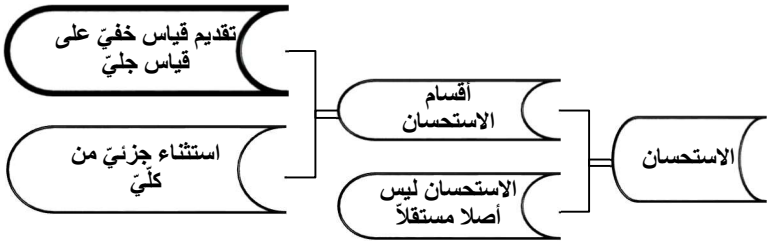
341 **تعريف** ◊ لدينا واقعة لم ترد في النّصّ. هذه الواقعة تقبل قياسين كلّ واحد منهما يؤدّي إلى حكم. أحد القياسين جليّ والآخر خفيّ. الاستحسان أن يرجّح الفقيه القياس الخفيّ على الجليّ بدليل[1287].

342 **تعريف آخر (تعريف بالمثال)** ◊ من أمثلته:

أوّلا: وقف أرض زراعيّة لم يتمّ التّنصيص فيه على أنّه يشمل حقّ المسيل وحقّ الشّرب وحقّ المرور.

هذه المسألة مسكوت عنها ومن ثمّ عن حكمها، فلا نعرف هل نُدخل في الوقف أو لا ندخل حقوقَ الارتفاق المذكورة أعلاه (حقّ المسيل، إلخ).

(1286)



(1287) عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 79 وما بعدها. انظر أيضا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 739؛ أحمد بن عليّ أبو بكر الرّازي الجصّاص الحنفي، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتيّة، الكويت، ط 2، 1414 هـ/ 1994 م، ج 4، ص 234 وما بعدها.

لدينا ما هو منصوص عليه: البيع. في البيع لا تدخل تلك الحقوق، إذا لم يتمّ التّنصيص عليها في العقد.

لدينا منصوص عليه آخر: الإجارة. في الإجارة تدخل تلك الحقوق حتّى إذا لم يتمّ التّنصيص عليها في العقد.

ويمكن قياس الوقف على البيع، لأنّ كليهما ينقل الملكيّة[1288].

ويمكن أيضا قياس الوقف على الإجارة، لأنّ كليهما مقصود به الانتفاع.

والقياس الأوّل جليّ، والثّاني خفيّ. فإذا قدّم الفقيه القياس الخفيّ على الجليّ، سمّي ذلك استحسانا[1289].

[1288] هنالك اختلاف في الفقه: فبعضه يرى أنّ الملكيّة لا تخرج عن المالك، وبعضه يرى أنّها تخرج (وعلى هذا الرّأي الثّاني يكون الوقف كالبيع ناقلا للملكيّة). انظر الاختلاف الفقهيّ عند: محمّد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، جامعة الدّول العربيّة – معهد الدّراسات العالية، د م، 1959، ص 106 وما بعدها.

وفي تونس كلّفت لجنة من قبل وزارة الشّؤون الدّينيّة لإعداد مشروع قانون يتعلّق بالأوقاف. ولقد أنهت هذه اللجنة أعمالها في 3 جويلية 2012 (بقي المشروع إلى اليوم مشروعا بسبب المعارضة التي لقيها من بعض الأطراف السّياسيّة). وجاء في الفصل 27 من مشروع القانون:

"يجوز أن يكون الوقف العامّ مؤبّدا أو مؤقّتا، إلّا إذا كان مسجدا أو مقبرة فيجب فيه التّأبيد. وإذا أطلق الوقف العامّ كان مؤبّدا.

"لا يكون الوقف الخاصّ إلّا مؤقّتا، ولا يجوز على أكثر من طبقتين من ذرّيّة المحبّس الموقوف عليهم ثمّ أولادهم.

"إذا أُقّت الوقف بمدّة معيّنة، عاد بعدها إلى ملك الواقف أو ورثته أو إلى الدّولة حسب قواعد الإرث".

[1289] انظر هذا المثال عند: عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 80.

وما تنبغي ملاحظته هنا هو استعمال المصنّفين لعبارات قد تجعل الاستحسان غير مفهوم، فيُقال مثلا: القياس أن لا تدخل الارتفاقات إلّا بالنّصّ عليها كالبيع، والاستحسان أن تدخل. وكما يُرى، فهذه عبارات تنبئ بأنّ الفقيه يترك الحلّ الذي يفرزه القياس (ومن ثمّ يترك القياس، أي يترك حجّة من الحجج

ثانياً: قبل قبض المبيع، اختلف البائع والمشتري حول الثّمن الذي اتّفقا عليه. فالبائع يقول مائة، والمشتري تسعون. لدينا دعوى من البائع بالمائة وإنكار للمشتري للمائة. هذه صورة مسكوت عنها في النّصوص.

وثمّ صورة منصوص عليها، وهي وجود مدّع ومنكر. حكم هذه الصّورة: البيّنة على من ادّعى، واليمين على من أنكر.

إلى جانب ذلك، ثمّ صورة أخرى منصوص عليها: إذا كان كلّ من الخصمين مدّعيا ومنكرا، فالبيّنة على كليهما فيما ادّعاه، واليمين على كليهما فيما أنكره.

ويمكن قياس الصّورة المسكوت عنها على الصّورة الأولى المنصوص عليها. فالبائع مدّع المائة والمشتري منكر لها، فيحلف المشتري.

لكن يمكن أيضا القياس على الصّورة الثّانية، فالبائع "مدّعٍ ظاهرا بالنّسبة إلى الزّيادة ومنكر حقّ المشتري في تسليم المبيع بعد دفع التّسعين، والمشتري منكر ظاهرا الزّيادة التي ادّعاها البائع وهي العشرة ومدّع حقّ تسلّمه المبيع بعد دفع التّسعين، فكلّ واحد منهما مدّع من جهة ومنكر من جهة أخرى، فيتحالفان"[1290].

والقياس الأوّل (الإلحاق بكلّ واقعة بين مدّع ومنكر) جليّ، أمّا القياس الثّاني (الإلحاق بواقعة بين مدّعيين) فخفيّ. فإذا قدّم الفقيهُ القياسَ الخفيّ على الجليّ، سُمّي ذلك استحسانا.

الشّرعيّة عند من يرى القياس كذلك) ويأخذ بالحلّ الذي يحبّذه، أي في النّهاية يترك الموقف الشّرعيّ لفائدة موقفه ورأيه الشّخصيّ. وعليه، فنحن أمام عبارات قد تجعلنا نخطئ حقيقة الاستحسان.

[1290] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 81. انظر المثال أيضا عند: يعقوب بن عبد الوهّاب الباحسين، م س (الاستحسان. حقيقته – أنواعه – حجّيته – تطبيقاته المعاصرة)، ص 69 وما بعدها؛ انظر مثالا قريبا عند: أحمد بن عليّ أبو بكر الرّازي الجصّاص الحنفي، م س (الفصول في الأصول)، ج 4، ص 240 وما بعدها.

ثالثا: طهارةُ أو نجاسةُ سؤر[1291] سباع الطّير (النّسر، الغراب، الصّقر، إلخ) صورةٌ سكت عنها النّصّ.

وثمّ صورة منصوص عليها: سؤر ما لا يؤكل لحمه من سباع الحيوانات (النّمر، الذّئب، إلخ) نجس.

إلى جانب ذلك، يوجد تنصيص على صورة هي سؤر الطّير وتنصيص على حكمها وهو أنّه طاهر.

ويمكن قياس سباع الطّير على سباع الحيوانات لأنّ كليهما ممّا لا يؤكل لحمه، والسّؤر يختلط باللحم فيكون نجسا.

كما يمكن قياس سباع الطّير على الطّير والقول إنّ "سباع الطّير، وإن كان محرّماً لحمها، إلّا أنّ لعابها المتولّد من لحمها لا يختلط بسؤرها، لأنّها تشرب بمنقارها وهو عُظْم طاهر"[1292].

والقياس الأوّل جليّ، أمّا الثّاني فخفيّ. فإذا قدّم الفقيه القياس الخفيّ، سُمِّي هذا التّقديم استحسانا.

وفي كلّ مثال من الأمثلة الثّلاثة الواردة أعلاه، "تعارضَ في الواقعة قياسان أحدهما جليّ متبادر فهمه، والآخر خفيّ دقيق فهمه، وقام للمجتهد دليل رجّح القياس الخفيّ، فعدل عن القياس الجليّ. فهذا العدول هو «الاستحسان»"[1293]،

[1291] "السّؤر" بالضّمّ البقيّة من كلّ شيء والفضلة". محمّد بن محمّد بن عبد الرّزّاق الحسيني الملقّب بمرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، وزارة الإعلام، الكويت، 1392 هـ/ 1972 م، ج 11، ص 483.

[1292] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 81. انظر أيضا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 741 وما بعدها.

[1293] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 81.

وبالتّدقيق هو القسم الأوّل من الاستحسان. وما ينبغي الآن هو الإتيان بالقسم الثّاني[1294].

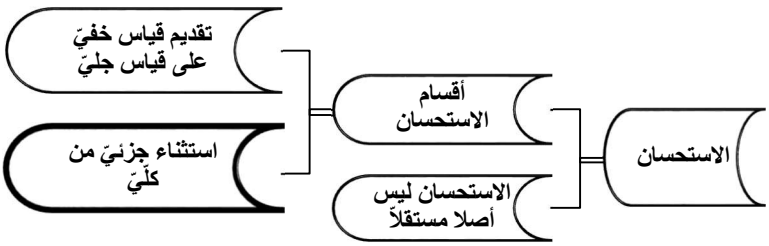
ب) القسم الثّاني: استثناء جزئيّ من كلّيّ بدليل

343 **تعريف** ◊ هنا نحن أمام عامّ تدخل فيه عدّة أفراد، فيستثني الفقيه فردا من العامّ ولا يعطيه حكم البقيّة، وكلّ ذلك بدليل.

344 **تعريف آخر (تعريف بالمثال)** ◊ من أمثلته:

أوّلاً: التّبرّع من المحجور عليه للسّفه لا يصحّ. هنا النّصّ مطلق ويشمل جميع التّبرّعات. لكن لو تمثّل التّبرّع في وقف السّفيه على نفسه طيلة حياته، أي في تبرّعه لنفسه، وجاء الفقيه وقال: علّة إبطال تبرّع السّفيه هي الحفاظ على ماله، هذه العلّة تتحقّق باستثناء صورة الوقف المذكورة لا بإدخالها في المطلق، ثمّ عمد إلى هذا الاستثناء وقال بصحّة الوقف لا ببطلانه، يسمّى ما قام به الفقيه استحسانا[1295].

(1294)



(1295) انظر، وفي إطار القوانين الوضعيّة، الحجّة الغائيّة وانظر أيضا قاعدة "يقف (ينتهي) القانون حيث تقف (تنتهي) أهدافه" La loi cesse lorsque ses motifs cessent/ *Cessant ratione legis, cessat lex ipsa*، ومفادها أنّ عبارات القانون، إن كانت تحتمل معنى مداه يفيض عن هدف القانون، فينبغي عدم إعطائها الجزء الزّائد عن هذا الهدف. عبد المجيد الزّروقي، م س (المنهجيّة القانونيّة. الجزء الأوّل. المنهجيّة الفقهيّة والتّشريعيّة والقضائيّة)، الفقرة 239 والفقرة 263.

ثانياً: الأمين يضمن بالتّعدّي أو التّقصير في الحفظ، ولا يضمن في غير ذلك. هذا النّصّ مطلق يشمل الأجير لأنّه مستأمن على أدوات العمل. لكن، لتأمين المستأجرين من الأجراء المهملين، استثني الأجير (يضمن في كلّ الحالات إلّا إذا كانت ثمّ قوّة قاهرة). هذا الاستثناء يسمّى استحسانا. والدّليل على الاستثناء، أي سبب تقييد المطلق، هو المصلحة التي رأى الفقيه أن يأخذ بها[1296].

ثالثا: لا يجوز أن يكون الشّخص الواحد متعاقدا لنفسه وفي الوقت نفسه نائبا عن الطّرف المقابل في العقد، والسّبب تعارض المصالح، وإمكانيّة أن يفضّل المتعاقد مصلحته على مصلحة من أنابه. هنا نحن أمام مطلق يشمل الأب الذي يتعاقد مع ابنه ويكون له وصفان: وصف الطّرف في العقد ووصف النّائب عن الابن. ولقد استثنيت هذه الصّورة من حكم عدم الجواز استحسانا، وذلك لأنّ الأب في العادة يهتمّ لمصلحة أبنائه أكثر من اهتمامه لمصلحته، فلا يحصل من ثمّ تعارض بين مصلحتين[1297].

إلى جانب ما سبق، يُضاف المثال التّالي: "نهى الشّارع عن بيع المعدوم والتّعاقد على المعدوم، ورخّص استحسانا في السَّلَم والإجارة والمزارعة والمساقاة والاستصناع، وهي كلّها عقودٌ المعقودُ عليه فيها معدوم وقت التّعاقد. ووجه الاستحسان حاجة النّاس وتعارفهم"[1298]. هذا المثال واجب التّوضيح: فالسَّلَم مستثنى بحديث رسول الله

[1296] أخذ المثالان من: عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 82. انظر أيضا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 746 وما بعدها

[1297] انظر: عبد المجيد الزّرّوقي، أحكام الغلط (دراسة في المنهجيّة التّشريعيّة)، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2010، الفقرة 289.

[1298] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 81 وما بعدها.

ﷺ، أي بالنّصّ، فلا وجه لعدّه وأمثاله مصاديق للاستحسان[1299]. أمّا ما لم يقع التّنصيص عليه، فيُقاس على الاستثناءات النّصّيّة، أو يُستثنى بمقتضى دليل المصلحة. وعلى كلّ ففي الأمثلة التي تقدّمت استثنيت جزئيّة من حكم كلّيّ بدليل، وهذا هو الذي يسمّى في الاصطلاح الأصوليّ الاستحسان.

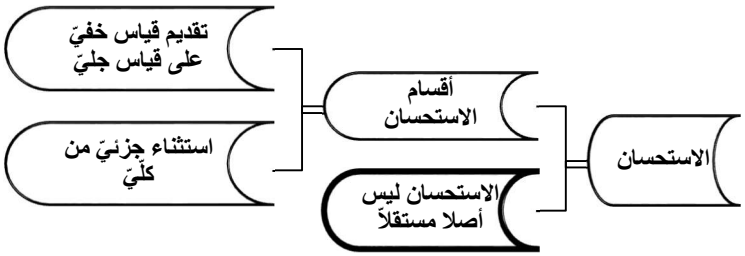
وتخصيص العامّ لجلب مصلحة أو درء مفسدة جار على ما عهد من الشّارع في أحكامه. والفقهاء يعمدون إلى هذا التّخصيص في كثير من الأحيان. لذلك قال الإمام مالك: "الاستحسان تسعة أعشار الفقه"[1300].

[1299] في الحقيقة نحن عمدنا إلى تقسيم معيّن للاستحسان. لكن ثمّ من يقسّمه إلى: استحسان القياس الخفيّ واستحسان الاستثناء بما عدا القياس الخفيّ. وهذا القسم الثّاني يردّه إلى فروع هي: الاستحسان بالنّصّ (القرآن والسّنّة)، الاستحسان بالإجماع، الاستحسان بالضّرورة، الاستحسان بالعرف، الاستحسان بالمصلحة، إلخ. وما جاء في المتن يدخل تحت عنوان الاستحسان بالسّنّة. انظر: يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، م س (الاستحسان. حقيقته – أنواعه – حجّيته – تطبيقاته المعاصرة)، ص 64 وما بعدها.

[1300] انظره عند: محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م س (الواضح في أصول الفقه)، ص 145؛ أبو محمّد عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظّاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د ت، ج 6، ص 16؛ أبو عبد الله بدر الدّين محمّد بن عبد الله بن بهادر الزّركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، د م، ط 1، 1414 هـ/ 1994 م، ج 8، ص 95؛ محمّد بن عليّ بن محمّد بن عبد الله الشّوكاني اليمني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تحقيق أحمد عزّوز عناية، دار الكتاب العربيّ، د م، ط 1، 1419 هـ/ 1999 م، ج 2، ص 182.

ممّا سبق يُتَبَيَّن أنّ الاستحسان قسمان. ومعرفة القسمين تسمح بالقول إنّ الاستحسان ليس أصلا مستقلّا[1301].

(1301)



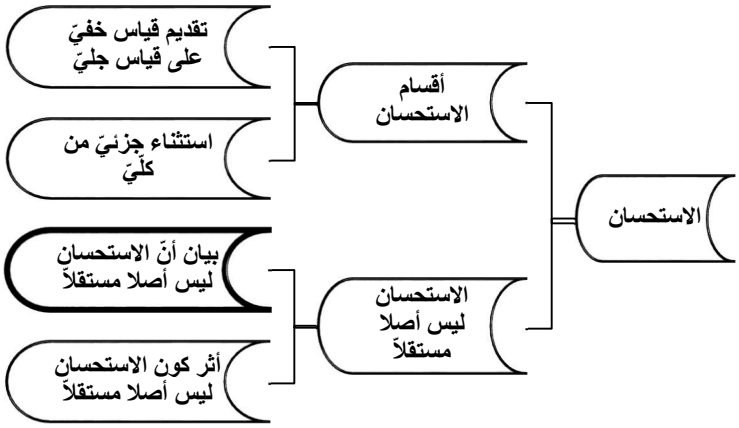
الفقرة الثّانية: الاستحسان ليس أصلا مستقلاّ

345 **تقسيم البحث** ◊ ينبغي تبيان كيف أنّ الاستحسان ليس أصلا مستقلاّ. بعد ذلك ينبغي عرض الأثر المترتّب عمّا تمّ بيانه[1302].

أ) بيان أنّ الاستحسان ليس أصلا مستقلاّ

346 **الاستحسان يتبع مبحث القياس أو مبحث النّصّ** ◊ من يضع أمامه قسمي الاستحسان، يَتبيَّن أنّه ليس بحضرة أصل مستقلّ من أصول الفقه. فالقسم الأوّل يرجع إلى الأخذ بقياس من قياسين. والقسم الثّاني يرجع إلى الأخذ بالمصلحة. بعبارة أخرى، الاستحسان يدخل: إمّا في القياس، وتحديدا في تعارض الأقيسة[1303] (القسم الأوّل من الاستحسان)؛ وإمّا في النّصّ، وتحديدا في تخصيص النّصّ العامّ

(1302)

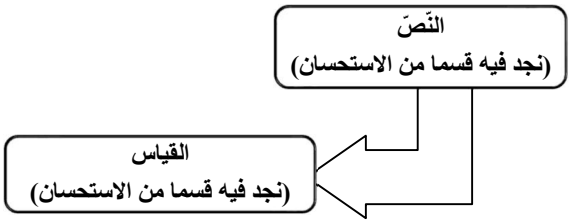


(1303) انظر تعارض الأقيسة في الفقرة 482 وما بعدها.

وتقييد النّصّ المطلق بدليل هو المصلحة أو الحكمة من التّشريع (القسم الثّاني من الاستحسان)[1304].

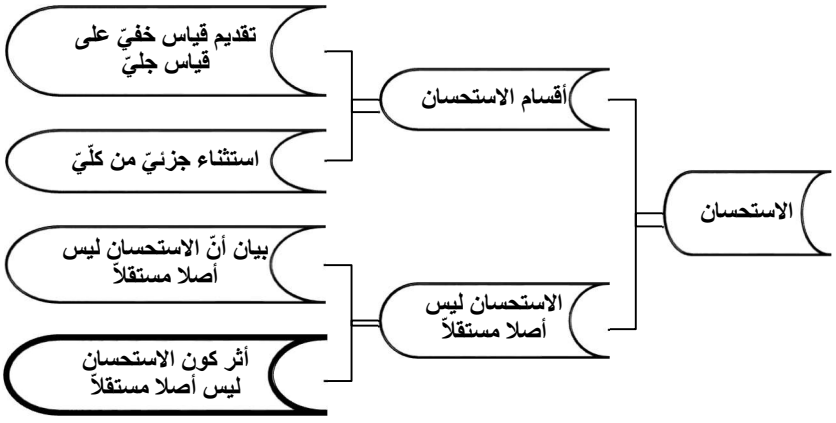
لهذا الكلام أثر[1305].

(1304)



ولقد جاء في أحد الكتب حديث عن التّطبيقات المعاصرة للاستحسان: بيع العرايا، صور جديدة لعقد السّلم، صور جديدة للاستصناع، التّبرّع بالأعضاء ونقلها وزراعتها، تصوير ذوات الرّوح، تعديل العقود للظّروف الطّارئة، تغيير صورة الإنسان بالجراحة وغيرها، إجراء العقود بوسائل الاتّصال الحديثة، إلخ. انظر: يعقوب بن عبد الوهّاب الباحسين، م س (الاستحسان. حقيقته – أنواعه – حجّيته – تطبيقاته المعاصرة)، ص 157 وما بعدها.

(1305)



ب) أثر كون الاستحسان ليس أصلا مستقلاّ

347 عرض الأثر ◊ إذا كان الاستحسان هو كما تقدّم، فلا يمكن لأحد أن ينكر قسمَه الثّاني. أمّا القسم الأوّل، فينكره بالتّأكيد من لا يقول بحجّيّة القياس: فعند هؤلاء لا تصل النّوبة إلى التّعارض بين قياسين وترجيح أحدهما، أي لا تصل إلى الاستحسان.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وبسبب كون الاستحسان يتمّ في القسمين بدليل، فلا يمكن القول إنّه استنباط للأحكام الشّرعيّة بالهوى.

والظّاهر أنّ الإمام الشافعي:

حين قال "من استحسن فقد شرع"[1306]، أي استحدث من عنده شرعا.

وحين أضاف: "مَثَلُ من استحسن حكماً مَثَلُ من اتّجه في الصّلاة إلى جهة استحسن أنّها الكعبة، من غير أن يقوم له دليل من الأدلّة التي أقامها الشّارع لتعيين الاتّجاه إلى الكعبة"[1307].

وحين زاد: "الاستحسان تلذّذ. ولو جاز الأخذ بالاستحسان في الدّين، جاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم، ولجاز أن يشرّع في الدّين في كلّ باب، وأن يخرج كلّ أحد لنفسه شرعا"[1308].

[1306] ورد هذا القول للإمام الشّافعي في العديد من كتب الأصول، ومنها كتاب: الغزالي، م س (المستصفى من علم الأصول)، ج 1، ص 274.

[1307] ورد هذا القول للإمام الشّافعي في كتاب: عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 83.

[1308] ورد هذا القول للإمام الشّافعي في كتاب: عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 83.

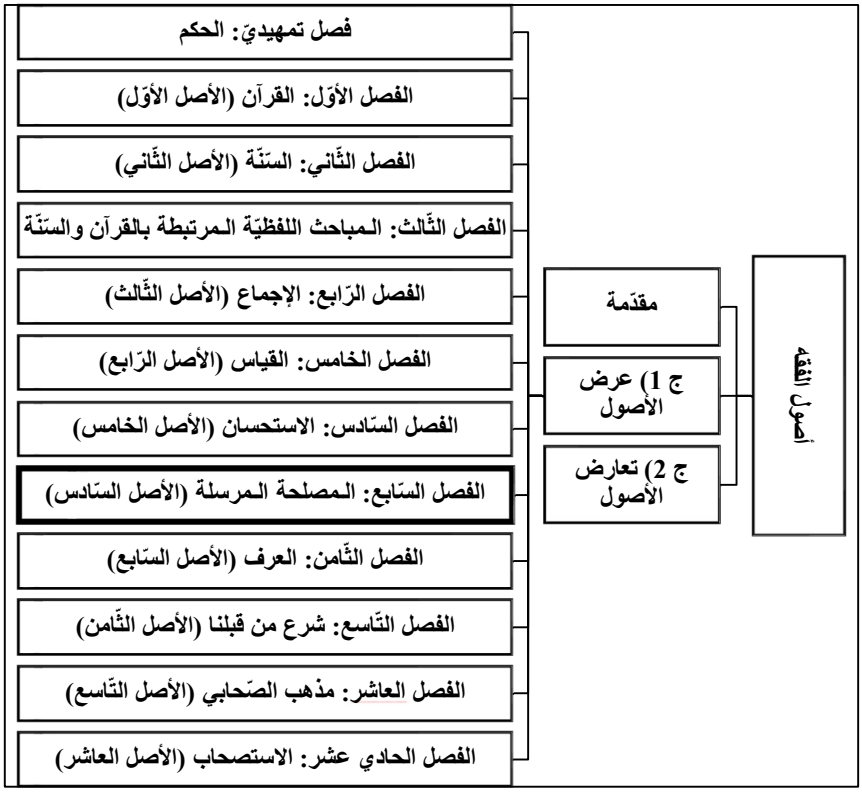
... الظّاهر إذن أنّ الإمام الشّافعي، حين هاجم الاستحسان بالعبارات الواردة أعلاه، هاجم استحسانا غير الذي ذكرنا قسميه. بعبارة أخرى: لدينا كلمة هي الاستحسان. للكلمة عدّة معاني. والإمام الشّافعي حمل على الاستحسان بمعنى لا بجميع المعاني.

ممّا تقدّم ينبغي الاحتفاظ خاصّة بكون الاستحسان ليس أصلا مستقلاّ. فقسم منه هو في حقيقته مسألة داخلة في مبحث القياس، وقسمه الآخر هو في واقعه نقطة داخلة في مبحث الألفاظ.

ينجرّ عن هذا: أنّ حجّية الاستحسان ترجع إلى حجّيّة ما يرجع إليه الاستحسان.

والسّؤال الآن: هل المصلحة المرسلة كالاستحسان أم هي على خلافه من ناحية الاستقلال[1309]؟

(1309)



الفصل السّابع:
المصلحة المرسَلة

348 المصلحة المعتبرة والملغاة والمرسلة ◊ "المصلحة المرسلة أي المطلقة، في اصطلاح الأصوليّين: المصلحة التي لم يشرّع الشّارع حكما لتحقيقها، ولم يدلّ دليل شرعيّ على اعتبارها أو إلغائها. وسمّيت مطلقة لأنّها لم تقيّد بدليل اعتبار أو دليل إلغاء. ومثالها المصلحة التي شرّع لأجلها الصّحابة اتّخاذ السّجون، أو ضرب النّقود، أو إبقاء الأرض الزّراعيّة التي فتحوها في أيدي أهليها ووضع الخراج عليها، أو غير ذلك من المصالح التي اقتضتها الضّرورات أو الحاجات أو التّحسينات ولم تشرّع أحكام لها، ولم يشهد شاهد شرعيّ باعتبارها أو إلغائها"[1310].

وهكذا فالمصلحة ثلاثة أنواع:

النّوع الأوّل، مصلحة معتبرة، أي وُضع نصٌّ ليحقّقها؛

النّوع الثّاني، مصلحة ملغاة، أي وُضع نصٌّ يحقّق نقيضها[1311]؛

النّوع الثّالث، مصلحة مرسلة، أي لم يوجد نصّ يحقّقها ولا نصّ يحقّق نقيضها.

بعبارة أكثر تفصيلا:

[1310] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 84. انظر أيضا: عبد الوهّاب خلّاف، مصادر التّشريع الإسلاميّ فيما لا نصّ فيه، دار القلم، الكويت، ط 6، 1414 هـ/ 1993 م، ص 85 وما بعدها؛ أحمد فرّاج حسين وعبد الودود محمّد السّريتي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 174؛ نور الدّين مختار الخادمي، م س (تعليم علم الأصول)، ص 203 وما بعدها؛ مزهر شعبان الدّليمي، حجّيّة العقل عند الأصوليّين، دار النّور، عمّان/ الأردن، ط 1، 2016 م، ص 200 وما بعدها.

[1311] حول المصلحة الملغاة انظر: نور الدّين مختار الخادمي، المصلحة الملغاة في الشّرع الإسلاميّ وتطبيقاتها المعاصرة، مكتبة الرّشد ناشرون، الرّياض، ط 1، 1426 هـ/ 2005 م.

هنالك أوّلاً "المصالح التي شرع الشّارع أحكاما لتحقيقها، ودلّ على اعتبارها عللا لما شرعه، وتسمّى في اصطلاح الأصوليّين: المصالح المعتبرة من الشّارع، مثل حفظ حياة النّاس، شرع الشّارع له إيجاب القصاص من القاتل العامد، وحفظ مالهم الذي شرع له حدّ السّارق والسّارقة، وحفظ عرضهم الذي شرع له حدّ القذف؛ فكلّ من القتل العمد، والسّرقة، والقذف، وصف مناسب، أي أنّ تشريع الحكم بناءً عليه يحقّق مصلحة، وهو معتبر من الشّارع لأنّ الشّارع بنى الحكم عليه، وهذا المناسب المعتبر من الشّارع إمّا مناسب مؤثّر، وإمّا مناسب ملائم على حسب نوع اعتبار الشّارع له، ولا خلاف في التّشريع بناءً عليه"[1312].

وهنالك ثانياً المصالح التي جاء نصّ لتحقيق نقيضها. مثال ذلك مصلحة البنت في أن يستوي ميراثها مع أخيها، ومصلحة المرابي في زيادة ماله بواسطة الرّبا[1313]. ففي هاتين الصّورتين وفي مثيلاتها، نحن أمام "مصلحة ملغاة لمعارضتها نصّ القرآن، ولهذا كانت فتوى يحيى بن يحيى الليثي المالكي فقيه الأندلس، وتلميذ الإمام مالك بن أنس خاطئة؛ وذلك أنّ أحد ملوك الأندلس أفطر عمدا في رمضان، فأفتاه الإمام يحيى بأنّه لا كفّارة لإفطاره إلّا أن يصوم شهرين متتابعين، وبنى فتواه على أنّ المصلحة تقتضي هذا إذ أنّ المقصود من الكفّارة زجر المذنب وردعه حتّى لا يعود إلى مثل ذنبه، ولا يردع هذا الملك إلّا هذا، فأمّا إعتاقه رقبة فهذا يسير عليه ولا ردع فيه، فهذه الفتوى بنيت على مصلحة ولكنّها تعارض نصّا، لأنّ النّصّ صريح في أنّ كفّارة من أفطر في رمضان عمدا إعتاق رقبة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فمن لم يستطع فإطعام ستّين مسكينا، بلا تفريق بين ملك يفطر وفقير

[1312] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 84 وما بعدها. انظر أيضا الفقرة 334.

[1313] أحمد فرّاج حسين وعبد الودود محمّد السّريتي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 173.

يفطر، فالمصـــلحة التي اعتبرها المفتي لإلزام الملك بالتّكفير بصـــيام شـــهرين مصلحة [...] ملغاة"[1314].

وهنالك ثالثا "المصالح التي اقتضتها البيئات والطّوارئ بعد انقطاع الوحي، ولم يشرّع الشّارع أحكاما لتحقيقها، ولم يقم دليل منه على اعتبارها أو إلغائها، فهذه تسمّى المناسب المرسل أو بعبارة أخرى المصلحة المرسلة. مثل المصلحة التي اقتضت أنّ الزّواج الذي لا يثبت بوثيقة رسميّة لا تســـمع الدّعوى به عند الإنكار، ومثل المصلحة التي اقتضت أنّ عقد البيع الذي لا يسجّل لا ينقل الملكيّة، فهذه كلّها مصالح لم يشرّع الشّارع أحكاما لها، ولم يدلّ دليل منه على اعتبارها أو إلغائها، فهي مصالح مرسلة"[1315].

[1314] عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 86. انظر أيضا الفقرة 333.

[1315] م س (علم أصول الفقه)، ص 84.

وقد ينبغي أن نضيف إلى المتن أنّ الدّعوة إلى الأخذ بالمصلحة التي تخالف النّصّ الصّريح موجودة لا في فضاء القانون الإسلاميّ فحسب، بل في فضاء القانون الوضعيّ الغربيّ المعاصر لنا. وكما أنّ تلك الدّعوة قد نوقشت في الفضاء الأوّل (ومن هنا كانت عبارة: مصلحة ملغاة)، فهي أيضا قد نوقشت في الفضاء الثّاني.

انظر الدّعوة ونقاشها عند:

أونتونين سكالا وبرايان أ غارنر، قراءة القانون: تأويل النّصوص القانونيّة، منشورات تومسون/ الغرب، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 2012، ص 341 وما بعدها.

Antonin Scalia and Bryan A. Garner, *Reading Law: The interpretation of Legal Texts*, Published by Thomson/ West, United States of America, 2012, p. 341 ff.

في هذا الكتاب يورد المؤلّفان جملة من مبادئ أو قواعد التّأويل التي يقولان إنّها خاطئة. أوّل هذه المبادئ أنّ روح النّصّ تقدّم على ألفاظه (the spirit of a statute should prevail over its letter). ويصف سيزار بيكاريا (Cesare Beccaria) في كتابه "بحث في الجرائم والعقوبات" (An Essay on Crimes and Punishments) هذا التّوجّه بالخطير جدّا (There is nothing more dangerous than the common axiom: the spirit of the laws is to be considered).

ويضيف المؤلّفان لكلام بيكاريا أنّنا هنا أمام إطلاق السّلطة للقاضي وتمكين له من تجاهل ما يقوله القانون، وهذا يؤدّي إلى نتائج وأحكام قضائيّة غير متوقّعة (الاستقرار والتّوقّع من الغايات الكبرى للقوانين) وغير معقولة (The concept is, in practice, a bald assertion of an unspecified and hence unbounded judicial power to ignore what the law says, leading to completely unforeseeable and unreasonable results).

فمقتضى حسن النّيّة ومقتضى التّوجّه والذّوق السّليم لا يبرّران للمؤوّل البحث عن الرّوح أو المعنى المنصِف خارج عبارات القانون. فمثل هذه النّظريّات يؤدّي إلى تآويل خاطئة وإلى نتائج غير متوقّعة وغير معقولة أكثر ممّا يمكن أن يؤدّي إليه الالتزام بالمعنى الحرفيّ (The requirements of good faith and common sense … do not justify the interpreter … to seek the spirit or equitable meaning of the statute in disregard of its textual implications. These doctrines lead more often than the doctrine of literalness to spurious interpretation and to completely unforeseeable and unreasonable results).

ويمكن أن يُظَنّ أنّ مونتيسكيو، صاحب كتاب روح القوانين، قد سوّق للمقاربة: تقديم الرّوح على النّصّ. لكنّه لم يفعل. فبالنّسبة إليه المشرّع هو الذي يصدر ما يمثّل الإرادة العامّة لا القاضي (Baron de Montesquieu, the political philosopher celebrated for his 1748 book The Spirit of Laws, might be thought to have promoted a spirit-over-letter approach. But he did not. He well understood that it is the legislator who enacts the public will, not the judge).

فهنالك إذن رابط بين الدّيمقراطيّة واحترام عبارات القانون وعدم تركها للأخذ بروح للقانون غير مستخلصة من عباراته بل ومعارضة لها.

349 الاختلاف في الأخذ بالمصلحة المرسلة ◊ ولقد اختلف في المصلحة المرسلة على موقفين: موقف رافض لجعل الأحكام على أساسها، وموقف قائل بهذا الجعل[1316].

وداخل القائلين بالمصلحة يوجد تفاوت: فأقلّ الآخذين بها الشّافعي، وأكثر منه أخذا الحنفيّة، وأكثر من الحنفيّة الحنبليّة، وأكثر من الحنبليّة المالكيّة[1317].

فإذا اكتفينا بالمالكيّة، قلنا إنّ الحكم عندهم يُستخرج:

إمّا من النّصّ. مثال ذلك استخراج الحكم بتحريم قتل النّفس من الآية: ﴿**وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ**﴾ [الأنعام: 151].

وإمّا ممّا يُعقل من نصّ واحد، وهذا هو "القياس أو المصلحة المعتبرة، وذلك إذا شهد النّصّ لعين المصلحة"[1318]. مثال ذلك: أن يُستخرج حكم تحريم المخدّرات من معقول النّصّ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [المائدة: 90]. ومعقول النّصّ يتمثّل في مصلحة حفظ العقل. بعبارة أخرى: هنا ثمّ وصف هو إذهاب العقل والإسكار، وقد اعتُبر علّة لعين الحكم وهو التّحريم، فيُسحب هذا الحكم على كلّ مادّة مسكرة ومُذهبة للعقل كالمخدّرات. وهكذا فإنّ حكم تحريم المخدّرات قد استخرج ممّا عُقل من آية المائدة ومن المصلحة المعتبرة فيها. والنّصّ هنا شاهد لعين المصلحة.

وإمّا من معقول جملة من النّصوص، "لا يفيد كلّ واحد منها الحكم بانفراده، ولكنّها تجتمع على أمر واحد، وتدلّ على أصل كلّيّ تُعَدُّ المصلحة المفروضة في

[1316] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 760؛ أحمد فرّاج حسين وعبد الودود محمّد السّريتي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 176.

[1317] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 767.

[1318] م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 810.

الفرع أمرا جزئيّا لهذا الأصـــل، ونوعا يدخل تحت هذا الجنس الذي شـــهدت له النّصوص وقامت عليه الأدلّة، كالحكم بتضمين الصّنّاع والعقوبة في المال والضّرب بالتّهم، فإنّها أحكام أخذت من معقول نصوص كثيرة بتقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة عند التّعارض. وعمل العقل هو استنباط هذا المعنى الكلّيّ من تلك الجزئيّات، ثمّ تطبيقه على بعض الفروع. وهذه هي عمليّة الاستدلال بالمرسل، أي تطبيق النّصـــوص والعمل بمعقول الأدلّة. فالاســـتدلال بالمرســـل [...] (أي استخراج الأحكام بواسطة المصلحة المرسلة) هو إعمال للنّصوص، وليس شيئا خارجا عنها. وإنّما أطلق عليه العلماء «الاستدلال بالمرسل» لأنّه لم يؤخذ من نصّ واحد معيّن، وإنّما أخذ من مجموع نصـــوص وجملة أدلّة. فهو معنى كلّيّ [...] (وهكذا فإنّ استخراج الأحكام بواسطة المصلحة المرسلة عند مالك هو أخذ بـــ) مصلحة تشهد لها أصول شرعيّة. والفرق بينها وبين القياس ينحصر في أنّ المصلحة [...] (الملائمة في إطار الأصـل المسـمّى مصـلحة مرسـلة) شـهدت النّصـوص لجنسـها، في حين أنّ (المصـلحة الملائمة في الأصـل المسـمّى) القياس شـهدت النّصوص لنوعها [...] (ف) المصلحة المرسلة عند مالك (إذن) هي المصلحة التي لا يشهد نصّ معيّن باعتبارها ولا بإلغائها، ولكنّها مصلحة ملائمة. وملاءمة المصلحة تعني دخولها تحت جنسٍ اعتبرته الشّـــريعة أو أصـــلٍ كلّيّ اســـتُقْرِيَ من مجموع نصـوصـها [...] (فالحقيقة إذن) أنّ الإمام مالك لا يقدّم المصـلحة على النّصّ أو يخصّـص عموم النّصّ بالمصـلحة. فليس في الفتاوى المنسـوبة إليه فتوى سـندها المصـــلحة المقدّمة على النّصّ. وعلى فرض مخالفة واقعة الفتوى لعموم النّصّ، فإنّ الذي يخصّص هذا العموم ليس هو المصلحة المجرّدة، وإنّما هو النّصوص الكثيرة التي تشـهد لجنس هذه المصـلحة بالاعتبار. وقد علمنا أنّ كلّ مصـلحة يأخذ بها مالك

في التّشريع مصلحة ملائمة لجنس تصرّفات الشّارع. وتتحقّق هذه الملاءمة بدخول المصلحة تحت أصل شرعيّ شهدت له النّصوص في الجملة"[1319].

350 أمثلة ◊ ويمكن أن تضرب للأحكام المستخرجة من معقول جملة من النّصوص، أي للأحكام التي ترجع إلى الأصل المسمّى بالمصلحة المرسلة أو الاستصلاح، الأمثلة التّالية:

أوّلا الحكم بجواز ذبح شاة الغير التي كانت بصدد الموت. هنا النّصّ يقول بمنع التّصرّف في مال الغير. لكنّ هذا النّصّ العامّ يُخصّص بنصوص كثيرة تشهد بالاعتبار لجنس المصلحة التي تنتهي إلى القول بجواز التّصرّف في مال الغير عند الحاجة ودون إذنه.

ثانيا الحكم على مسائل فرعيّة مسكوت عنها بناءً على مصلحة لم يوجد نصّ يشهد لعينها بالاعتبار وتتمثّل في منع التّعسّف في استعمال الحق.

ثالثا الحكم على مسائل فرعيّة مسكوت عنها بناءً على مصلحة لم يوجد نصّ يشهد لعينها بالاعتبار وتتمثّل في إعطاء حقّ الاسترداد إلى من أدّى واجبا عن غيره دون إذنه[1320].

رابعا الحكم بتضمين الصّنّاع ما يتلفونه، وذلك بناءً على أصل يُستخرج من عدّة نصوص يوجد فيها معنى كلّيّ هو تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة.

خامسا الحكم بجواز توظيف ضريبة إذا خلا بيت المال عمّا يفي بحاجة الجند الذين يحمون البلاد. فهنا اعتمد أصل هو وجوب دفع أشدّ الضّررين، وهو أصل يُستخرج من العديد من النّصوص كتلك التي أوجبت الجهاد ونحوها. فهنا – وإذا

[1319] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 810 وما بعدها.

[1320] انظر الأمثلة الثّلاثة عند: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 785 وما بعدها.

اكتفينا بنصّ الجهاد – رأينا في تشـريعه إتلافا للنّفوس لكن لدفع ضـرر أشـدّ هو ضرر عدوان المعتدين على البلاد[1321].

351 المصلحة المرسلة ليست أصلا مستقلاّ عن النّصّ ◊ من كلّ ما تقدّم يخلص أنّ أكثر الآخذين بالمصلحة المرسلة، وهم المالكيّة، لا يأخذون بها كأصل مستقلّ عن النّصّ. نعم لا يشـهد لها نصّ معيّن بالاعتبار، لكن يشـهد لها بذلك مجموع النّصـوص[1322]. لذا لا نجد المالكيّة يعتمدون مصـالح غريبة عن النّصـوص ومن باب أولى لا يأخذون بمصـالح ملغاة من النّصوص. كما لا نجد المالكيّة يخصّصـون

[1321] م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 809.

[1322] قرّب المصالح المرسلة ممّا يسمّى في القوانين الوضعيّة اليوم "المبادئ العامّة للقانون" Principes généraux du droit. عن هذه المبادئ يقول جون لويس بارجال إنّ فرانسوا جيني قد وصف عملها على النّحو التّالي: لدينا نصّ أو مجموعة نصوص. نستخرج منها مبدأ. ونستخرج من هذا المبدأ تطبيقات خاصّة. ونكرّس هذه الحلول في قواعد قانونيّة جديدة.

جون لويس بارجال، النّظريّة العامّة للقانون، دالوز، باريس، ط 5، 2012، ص 112.

Jean-Louis Bergel, *Théorie générale du droit*, Dalloz, Paris, 5e éd., 2012, p. 112.

نصّـا عامّا بمصـلحة مجرّدة بل بمجموعة من النّصـوص التي تشـهد بالاعتبار لجنس المصلحة التي يحصل بها التّخصيص.

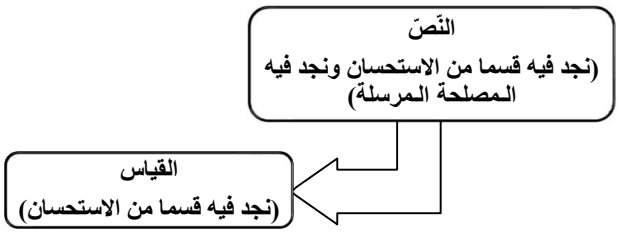
بعبارة أخرى، وأمام واقعة معيّنة، تبدأ المالكيّة بالبحث عن نصّ يهمّها في ذاتها. فإن لم تجد، بحثت عن نظير لها في النّصّ وقاســـت عليه. فإن لم تجد مرّت إلى إعطائها حكما بناءً على مصلحة تشهد لها نصوص كثيرة بالاعتبار(1323).

و"من يدقّق النّظر في المصالح المرسلة والقياس يجد:

"أنّهما يتّفقان في أمرين: أحدهما أنّ العمل بهما إنّما يكون في الوقائع التي لا يوجد لها حكم خاصّ في الكتاب أو السّـــنّة أو الإجماع. ثانيهما أنّ الحكم الثّابت بهما مبنيّ على رعـاية المصـــلحة التي يغلب على الظّنّ أنّها تصـــلح مناطا وعلّة لتشريع الحكم.

"وأنّهما يختلفان في أمرين أيضا: أحدهما أنّ الوقائع التي يُحكم فيها بالقياس لها نظير في الكتاب أو السّنّة أو الإجماع يمكن قياسها عليه بواسطة المصلحة التي لأجلها شرع حكم في المنصوص عليه أو المجمع عليه. أمّا الوقائع التي يُحكَم فيها بالمصالح المرسلة، فليس لها نظير تقاس عليه، بل يثبت فيها الحكم ابتداءً بناءً على ما يكون فيها من المعنى المناسب الذي يترتّب على تشريع الحكم وبنائه عليه تحقيق مصلحة للنّاس أو دفع مفسـدة عنهم. ثانيها أنّ المصـلحة التي بني عليها الحكم في القياس

(1323)



قام الدّليل المعيّن على اعتبارها. أمّا المصـــلحة التي بني عليها الحكم في المصـــالح المرسلة فلم يقم الدّليل على اعتبارها أو إلغائها بل سكت الشّارع عنها"[1324].

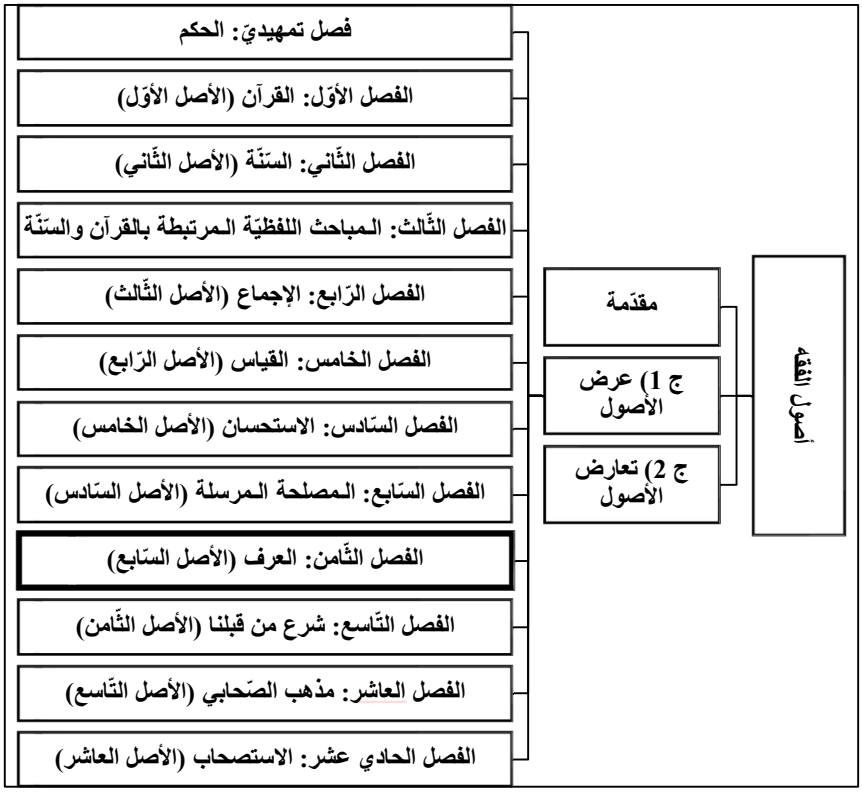
352 **حجّيّة المصلحة المرسلة** ◊ ممّا تقدّم ينبغي الاحتفاظ بأن ثمّ من يقول بالمصلحة المرسلة كأساس وأصل تُستخرج بواسطته الأحكام وثمّ من لا يقول بذلك[1325]. وللأوائل حججهم وللثّانين حججهم. لكن يمكن القول إنّ هذا الأصل كغيره لا تكون له حجّيّة إلّا إذا وجد عليه دليل قطعيّ عقلا أو قطعيّ تعبّدا.

[1324] أحمد فرّاج حسين وعبد الودود محمّد السّريتي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ص 184.

[1325] هنالك موقف اختصّ به الطّوفي. وهو "عبد الكريم بن سعيد الطّوفي الصّرصري البغدادي الحنبلي الملقّب بنجم الدّين. ولد [...] في سنة 673 هـ [...] وقد عرف عنه التّشيّع [...] (و) خلاصة ما ذهب إليه [..] أنّه قسّم الأحكام الشّرعيّة إلى قسمين: أحكام العبادات والمقدّرات (الحدود والمواريث، إلخ) التي لا مجال للعقل في فهم معانيها بالتّفصيل. وهذه المعوّل عليه فيها نصوص القرآن والسّنّة وإجماع المجتهدين من الأمّة. وأحكام المعاملات والسّياسات الدّنيويّة التي للعقل مجال في فهم معانيها والمقصود بها. وهذه المعوّل عليه فيها هو المصلحة، أي جلب النّفع ورفع الضّرر. فإذا لم يكن للشّارع حكم في وقائع منها، حكمنا فيها بما يحقّق المصلحة. وإذا كان للشّارع حكم في وقائع منها واتّفق حكم نصّ الشّارع والمصلحة التي تدركها عقولنا، نفّذنا النّصّ. وإذا كان حكم نصّ الشّارع أو الإجماع لا يتّفق والمصلحة التي تدركها عقولنا ولم يمكن الجمع بينهما، فالمعوّل عليه هو المصلحة". عبد الوهّاب خلّاف، م س (مصادر التّشريع الإسلاميّ فيما لا نصّ فيه)، ص 96 وما بعدها.

هذا عن المصلحة. والعرف كما سنرى له ارتباط بهذا الأصل[1326].

(1326)



الفصل الثّامن:
العرف

353 **تعريف العرف** ◊ "العُرف هو ما تعارفه النّاس وساروا عليه، من قول، أو فعل، أو ترك؛ ويسمّى العادة. وفي لسان الشّرعيّين: لا فرق بين العرف والعادة [...] (و) العرف العمليّ: مثل تعارف النّاس البيع بالتّعاطي من غير صيغة لفظيّة. والعرف القوليّ: مثل تعارفهم إطلاق الولد على الذّكر دون الأنثى، وتعارفهم على أن لا يطلقوا لفظ اللحم على السّمك. والعرف يتكوّن من تعارف النّاس على اختلاف طبقاتهم، عامّتهم وخاصّتهم"[(1327)].

(1327) عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 89. انظر أيضا: رقيّة طه جابر العلواني، أثر العرف في فهم النّصوص (قضايا المرأة أنموذجا)، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2003، ص 42 وما بعدها.

وحول العرف ودوره في القوانين الوضعيّة الغربيّة المعاصرة لنا، انظر مثلا:

فرانسوا تيري، مقدّمة عامّة للقانون، دالوز، باريس، ط 9، 2012، ص 317 وما بعدها.

François Terré, *Introduction générale au droit*, Dalloz, Paris, 9e éd, 2012, p. 317 s.

فرانسوا جيني، منهج التّأويل والمصادر في القانون الخاصّ الوضعيّ، المكتبة العامّة للقانون ولفقه القضاء، باريس، 1919، ج 1، ص 317 وما بعدها.

François Geny, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1919, T. I, p. 317 s.

دينيس بوب توبكا، «القانون العرفيّ»، منشور في: كريستوفر بيري غراي، فلسفة القانون. موسوعة، راوتلدج، لندن ونيويورك، 2012، ج 1 و2، ص 173 وما بعدها.

Denis Pobe-Topka, «Customary Law», in: Christopher Berry Gray, *The Philosophy of Law. An Encyclopedia*, Routledge, London and New York, 2012, Volume I-II, p. 173 ff.

بول فينوغرادوف، العرف والحقّ، أشهوف وشركاؤه، أوسلو، 1925.

Paul Vinogradoff, *Custom and Right*, H. Aschehouf and Co., Oslo, 1925.

354 العرف يتبع المصلحة المرسلة ◊ فإذا تركنا العرف القوليّ (لأنّ دراسته تتبع مبحث الألفاظ[1328]) واهتممنا بالعرف العمليّ، قلنا إنّه قسمان: عرف صحيح وعرف فاسد.

والعرف الصّحيح هو العرف الذي لا يخالف نصّا أو إجماعا أو قياسا. مثال ذلك العرف الذي مفاده توصيف ما يقدّمه الخاطب لخطيبته من حليّ ونحوه على أنّه هديّة لا جزءاً من المهر[1329].

أمّا العرف الفاسد، فنقيض الصّحيح. مثاله تعارف النّاس على الرّبا، ونحو ذلك.

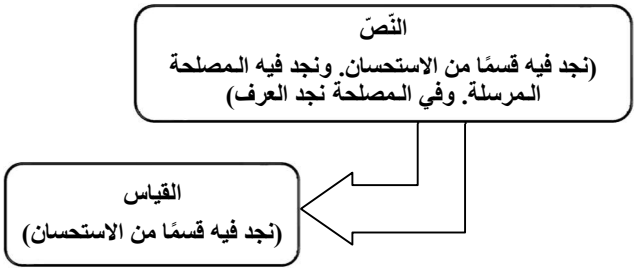
والعرف الصّحيح يؤخذ بحكمه، أي يُعتمد كتشريع، لأنّه ما صار من عادات النّاس إلّا لأنّه يحقّق لهم مصلحة ضروريّة أو حاجيّة أو تحسينيّة.

انطلاقا ممّا جاء الآن نتبيّن أنّ العرف يدخل تحت المصلحة المرسلة. فـ"العرف عند التّحقيق ليس دليلا شرعيّا مستقلاّ: وهو في الغالب من مراعاة المصلحة المرسلة"[1330].

[1328] انظر الفقرة 261 والفقرة 267.

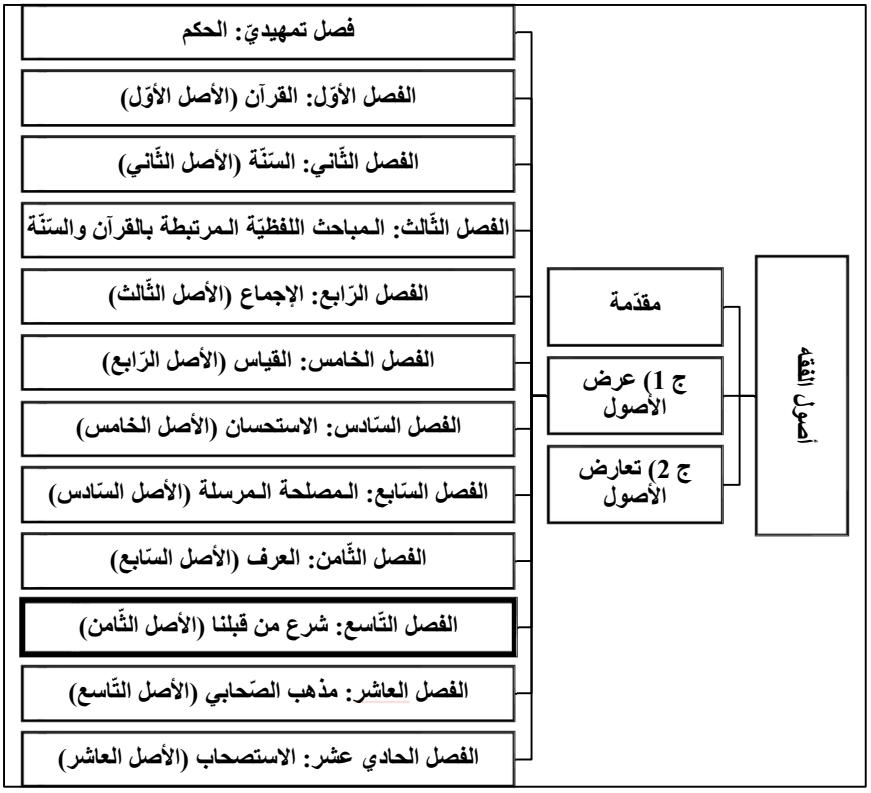
[1329] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 89.

[1330] م س (علم أصول الفقه)، ص 91.



هذا عن العرف، ومثله شرع من كانوا قبلنا، أي هو أيضاً أصل غير مستقلّ[1331].

(1331)



الفصل التّاسع:
شرع من قبلنا

355 تعريف ◊ هنا لسنا أمام دليل جديد، بل أمام دليل يتبع النّصّ، ومسألة ما تمّ نسخه وما لم يتمّ نسخه[1332].

تفصيله أن ثمّ ثلاثة فروض[1333]:

الفرض الأوّل: أن يرد في النّصّ الإسلاميّ (قرآن، سنّة معتبرة) حكمٌ مكتوبٌ على المسلمين، مع القول إنّه كُتِب على من قبلهم. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ**﴾ [البقرة: 183]. هنا نحن أمام شرع الإسلام.

الفرض الثّاني: أن يرد في النّصّ الإسلاميّ (قرآن، سنّة معتبرة) حكمٌ مكتوبٌ على من كانوا قبل المسلمين، مع القول إنّه رُفع عن المسلمين. مثال ذلك ما كان في شريعة موسى من أنّ العاصي لا يكفّر ذنبه إلّا أن يقتل نفسه[1334]. هنا نحن أمام شرع منسوخ عن المسلمين.

الفرض الثّالث: أن يرد في النّصّ الإسلاميّ (قرآن، سنّة معتبرة) حكمٌ مكتوبٌ على من كانوا قبل المسلمين، مع عدم القول إنّه كُتِب على المسلمين أو رُفع عنهم. مثال

[1332] انظر مثلا: محمّد الحبيب ابن الخوجة، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمّد الطّاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشّريعة الإسلاميّة. الجزء الثّاني: بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشّريعة الإسلاميّة، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، قطر، 1425 هـ/ 2004 م، ص 284.

[1333] انظرها عند: عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 93 وما بعدها.

[1334] م س (علم أصول الفقه)، ص 93.

ذلك قوله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ**﴾ [المائدة: 45].

هذا الفرض هو المقصود بعنوان "شرع من قبلنا" في كتب الأصول، وهو موضع خلاف: فثمّ من يقول بتطبيق شرع من قبلنا لأنّه لم يُنسخ. "ولهذا استدلّ الحنفيّة على قتل المسلم بالذّمّيّ وقتل الرّجل بالمرأة بإطلاق قوله تعالى: ﴿**النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾ [المائدة: 45]"[1335]. لكن ثمّ من يقول إنّ الإسلام نسخ جميع الشّرائع التي سبقته[1336].

[1335] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 94.

مثال آخر: جاء في القرآن الكريم: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾ [القصص: 23].

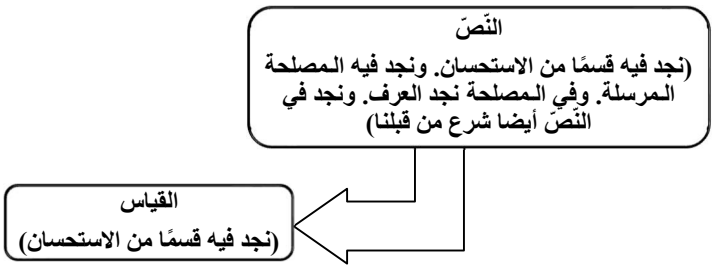
وفي تفسير التّحرير والتّنوير نجد: "جعل علماؤنا ما صدر منه (أي من الرّسول شعيب) في هذه القصّة شرعا سابقا ففرّعوا عليه مسائل مبنيّة على أصل: أنّ شرع من قبلنا من الرّسل الإلهيّين شرع لنا ما لم يرد ناسخ. ومنها مباشرة المرأة الأعمال والسّعي في طرق المعيشة، ووجوب استحيائها، وولاية الأب في النّكاح، وجعل العمل البدنيّ مهرا، وجمع النّكاح والإجارة في عقد واحد، ومشروعيّة الإجارة. وقد استوفى الكلام عليها القرطبيّ. وفي أدلّة الشّريعة الإسلاميّة غنية عن الاستنباط ممّا في هذه الآية إلّا أنّ بعض هذه الأحكام لا يوجد دليله في القرآن ففي هذه الآية دليل لها من الكتاب عند القائلين بأنّ شرع من قبلنا شرع لنا. وفي إذنه لابنتيه بالسّقي دليل على جواز معالجة المرأة أمور مالها وظهورها في مجامع النّاس إذا كانت تستر ما يجب ستره فإنّ شرع من قبلنا شرع لنا إذا حكاه شرعنا ولم يأت من شرعنا ما ينسخه. وأما تحاشي النّاس من نحو ذلك فهو من المروءة والنّاس مختلفون فيما تقتضيه المروءة والعادات متباينة فيه وأحوال الأمم فيه مختلفة وخاصّة ما بين أخلاق البدو والحضر من الاختلاف". محمّد الطّاهر ابن عاشور، م س، ج 20، ص 101.

[1336] انظر ما قيل عند الإماميّة: "لو وقع الشّكّ في انتساخ أحكام الشّرائع السّابقة فهل يمكن التّمسُّك باستصحاب عدم النّسخ أو لا؟ ذكر الأعلام رضوان الله عليهم أنّ إجراء استصحاب عدم النّسخ في الشّرائع السّابقة – بناءً على جريانه – إنّما هو مع افتراض عدم ثبوت نسخ الشّرائع السّابقة

وهكذا فإنّنا لسنا أمام أصل مستقلٍّ في عَرْض بقيّة الأصول، بل نحن أمام أصل تابعٍ وفي طول الأصل المتمثّل في النّصّ[1337].

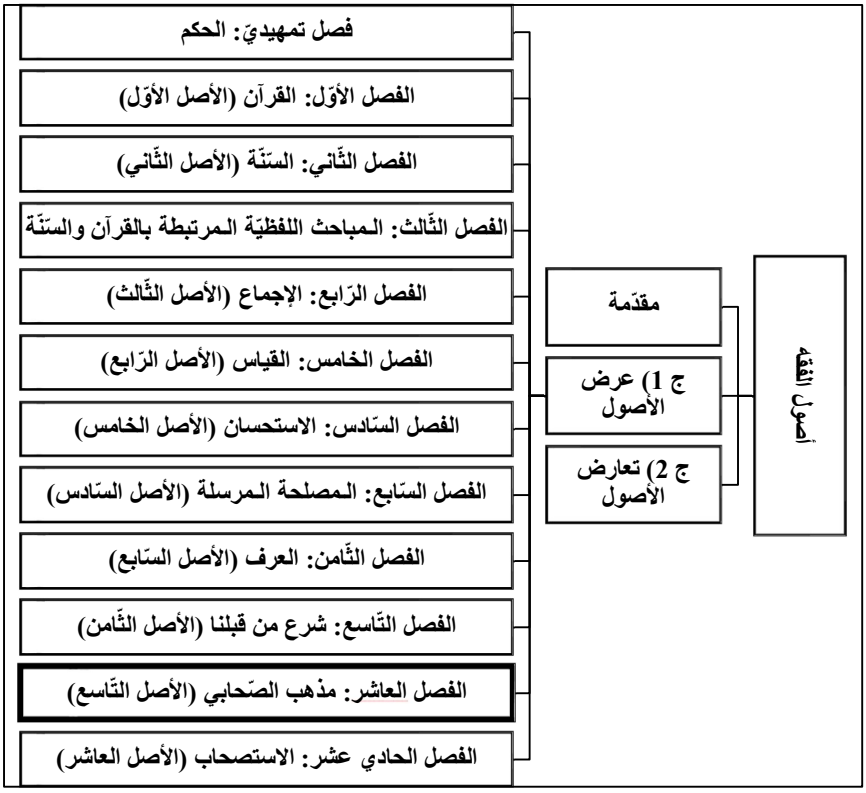
بكاملها، ومع عدم ثبوت ذلك لا يجري الاستصحاب أيضاً لو قام الدّليل الاجتهاديّ على نسخ بعض الأحكام أو على ثبوت بعض أحكام الشّرائع السّابقة بعينها فيتمحّض جريان استصحاب عدم النّسخ بالأحكام التي لم يثبت نسخها كما لم يثبت استمرارها. ومع تحرُّر محلِّ النّزاع نقول: إنَّ الشّيخ الأنصاري وصاحب الكفاية (رحمهما الله) وجمعًا من الأعلام ذهبوا إلى جريان استصحاب عدم النّسخ، وذلك لتوفّره على أركان الاستصحاب مع شمول أدلّة الحجّيّة له وعدم وجود ما يمنع من جريانه. وأمّا السّيّد الخوئي (رحمه الله) فذهب إلى عدم جريانه لا في شريعتنا ولا في الشّرائع السّابقة، وذلك لأنَّ النّسخ ليس أكثر من بيان انقضاء أمد الحكم، وإذا كان كذلك فحينما يقع الشّكّ في استمرار حكم فهذا معناه الشّكّ في سعة المجعول وضيقه. وبتعبير آخر: إنَّ الشّكّ في استمرار الحكم مآله إلى الشّكّ في سعة موضوع الحكم وضيقه، وهل أنَّ موضوع الحكم هو مطلق المكلَّف إلى الأبد أو أنَّ موضوعه هو خصوص المكلَّف الموجود في زمن التّشريع مثلا، وإذا كان كذلك فمرجع الشّكّ في استمرار الحكم إلى الشّكّ في أصل جعل الحكم على المكلّف المعدوم زمن التّشريع وهو مجرى لأصالة البراءة كما هو واضح". محمّد صنقور، م س (المعجم الأصوليّ)، تحت عبارة: "استصحاب عدم النّسخ".

[1337] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 91.



هذا عن شرع ما قبلنا، ولمذهب الصّحابيّ وجه شبه به[1338].

(1338)



الفصل العاشر:
مذهب الصّحابيّ

356 مرتبة مذهب الصّحابيّ ◊ هنا أيضا لسنا أمام دليل جديد، بل أمام النّصّ[1339].

ولفهم ما ورد الآن، ينبغي القول إن ثمّ ثلاث صور[1340]:

الصّورة الأولى: أن يرد للصّحابيّ قولٌ لا يمكن أن يكون قد توصّل إليه بواسطة العقل، بل لا بُدّ أنّه نقله عن الرّسول ﷺ. مثال ذلك قول عائشة رضي الله عنها: لا يمكث الحمل في بطن أمّه أكثر من سنتين قدر ما يتحوّل ظلّ المغزل. هنا يؤخذ بقول الصّحابيّ، لا على أنّه قولُ صحابيٍّ، بل على أنّه قولٌ للرّسول ﷺ[1341].

الصّورة الثّانية: أن يرد للصّحابيّ قولٌ لم يخالفه فيه بقيّة الصّحابة. هنا لا يمكن أن يكون القول نتاج العقل وإلّا لكان ثمّ اختلاف (الواقع يقول إنّهم قد اختلفوا في أمور كثيرة)، بل لا بُدّ أنّ القول قد نقله عن الرّسول ﷺ. هنا يؤخذ بقول الصّحابيّ، لا على أنّه قولُ صحابيٍّ، بل على أنّه قولٌ للرّسول ﷺ. مثال ذلك توريث الجدّات السّدس[1342].

الصّورة الثّالثة: أن يرد للصّحابيّ قولٌ ممّا يُتَوَصَّل إليه بالعقل وممّا خالفه فيه غيره. هنا اختلفوا، "فقال أبو حنيفة ومن وافقوه: إذا لم أجد في كتاب الله ولا سنّة رسوله، أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت، ثمّ لا أخرج عن قولهم إلى

[1339] انظر مثلا: محمّد الحبيب ابن الخوجة، م س (شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمّد الطّاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشّريعة الإسلاميّة. الجزء الثّاني: بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشّريعة الإسلاميّة)، ص 284.

[1340] حول هذه الصّور، انظر: عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 94 وما بعدها.

[1341] انظر: عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 95.

[1342] انظر: م س (علم أصول الفقه)، ص 95.

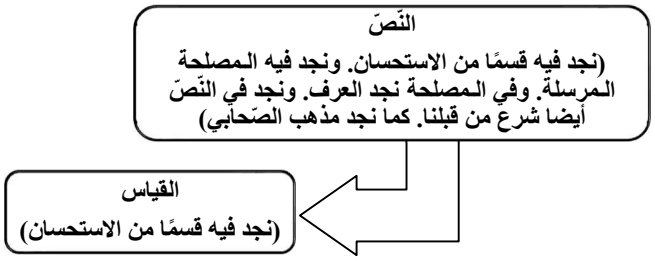
غيره. فالإمام أبو حنيفة لا يرى رأي واحد معيّن منهم حجّة، فله أن يأخذ برأي من شاء منهم، ولكنّه لا يسوّغ مخالفة آرائهم جميعا، فهو لا يسوّغ القياس في الواقعة ما دام للصّحابة فيها فتوى، بل يأخذ فيها بأيّ قول من أقوالهم. ولعلّ من وجهته أنّ اختلاف الصّحابة في حكم الواقعة إلى قولين إجماع منهم على أنّه لا ثالث، واختلافهم إلى ثلاثة أقوال إجماع منهم على أنّه لا رابع، فالخروج من أقوالهم جميعا خروج عن إجماعهم (إذن قول الصّحابيّ أصل يدخل ضمن أصل آخر هو الإجماع). وظاهر كلام الإمام الشّافعي أنّه لا يرى رأي واحد معيّن منهم حجّة، ويسوّغ مخالفة آرائهم جميعا، و(يسوّغ) الاجتهاد في استنباط رأيٍ آخر، لأنّها مجموعة آراء اجتهاديّة فرديّة لغير معصومين، وكما جاز للصّحابيِّ أن يخالف الصّحابيَّ يجوز لمن بعدهما من المجتهدين أن يخالفهما"[1343].

[1343] انظر: عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 95 وما بعدها.

قرّب ما جاء أعلاه ممّا سبق إيراده (الفقرة 252، الهامش) حول الحديث المرفوع وحول الحديث الموقوف: فالأوّل "هو ما أضيف إلى أحد الصّحابة قولا كان أو فعلا ممّا لا مجال للحكم برفعه، أي بنسبته إلى النّبيّ ﷺ. فإنّ الصّحابيّ إذا قال قولا ليس للعقل فيه مجال كأحوال الآخرة مثلا، اعتبره المحدّثون مرفوعا حكما وإن لم يصرّح بنسبته إلى النّبيّ ﷺ. أمّا في الأمور التي للعقل فيها مجالٌ، فما يقوله الصّحابيّ ولا ينسبه صراحة إلى النّبيّ ﷺ هو من رأي الصّحابيّ نفسه، وهو الموقوف" (معجم مصطلح الحديث النّبويّ: م س، ص 74).

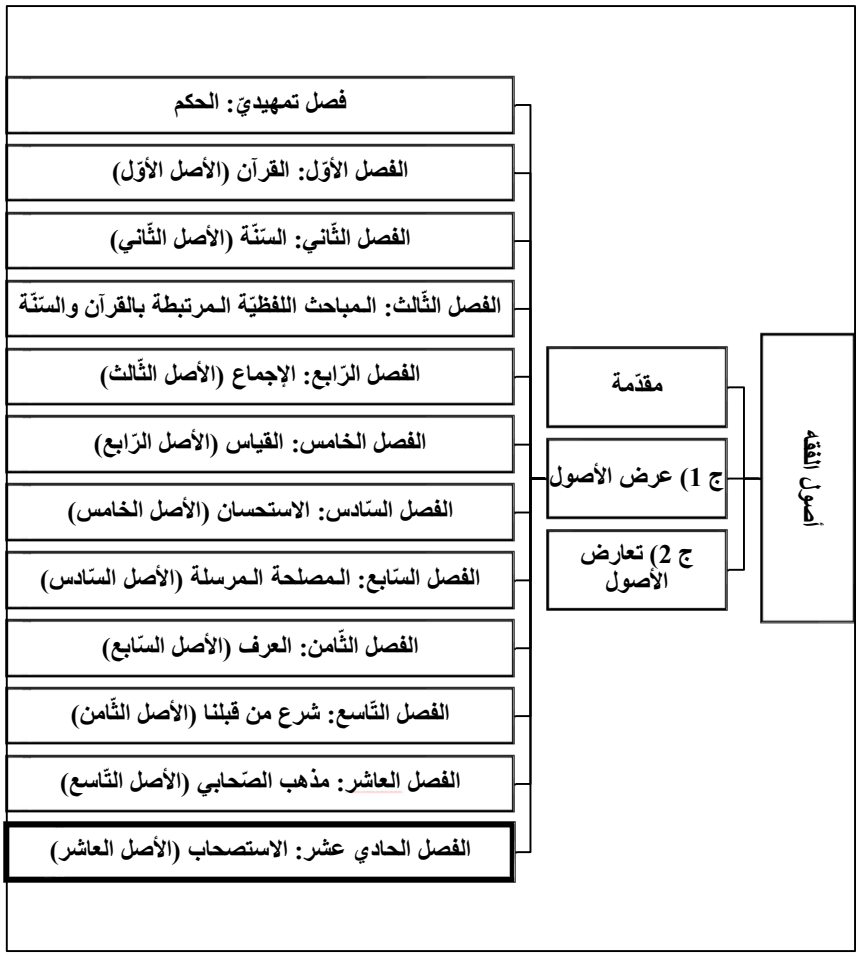
ممّا تقدّم يخلص أنّ مذهب الصّحابي ليس أصلا مستقلاّ، بل هو في طول النّصّ (أو في طول الإجماع)[1344].

(1344)



هذا عن مذهب الصّحابيّ، بقي الاستصحاب[1345].

(1345)



الفصل الحادي عشر:
الاستصحاب

357 تعريف ◊ "الاستصحاب [...] في اصطلاح الأصوليّين: هو الحكم على الشّيء بالحال التي كان عليها من قبل، حتّى يقوم دليل على تغيّر تلك الحال، أو هو جعل الحكم الذي كان ثابتا في الماضي باقيا في الحال حتّى يقوم دليل على تغيّره"[1346].

فإذا كنّا أمام عمل، أيَّ عملٍ (إبرام عقد، أكل حيوان، إلخ)، وبحثنا فلم نجد له حكما في النّصّ، ولم نستطع أن نخرج له بحكم من خلال القياس (إلخ)، عندها نحكم على العمل بكونه مباحا، لأنّ الأصل – أي الحال الأولى – هي الإباحة.

بعبارة أخرى هنالك الفعل وعدم الفعل، أي الإباحة. بعد ذلك يطرأ القانون: أي يطرأ الوجوب لأنّه إلغاءٌ لعدم الفعل، أو يطرأ التّحريم لأنّه إلغاءٌ للفعل، أو يطرأ المندوب والمكروه لأنّ فيهما ترجيحا للفعل أو لعدم الفعل، أو يطرأ المباح الذي يحمله قانون لأنّ هذا المباح نقلٌ للمباح الذي كان قبل القانون[1347].

[1346] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 91.

[1347] انظر الفقرة 74.

ففي البدء إذن كانت الإباحة (تقدّمها عقليّ لا زمنيّ)[1348]. من هذا المنطلق هي ليست حكما، بل هي ما كان قبل الحكم. لكن البعض يستعمل عبارة حكم لأنّه يرى أنّ الإباحة قرّرها الله تعالى وحكم بها في أوّل الأمر[1349].

358 سيرة العقلاء وإمضاء الشّارع ◊ وإعمال الاستصحاب، أي الحكم على الشّيء بالحال التي كان عليها من قبلُ حتّى يقوم دليل على تغيّر تلك الحال، أمر جرت به سيرة العقلاء في جميع المجتمعات. فإذا عرفنا أنّ شيئا موجود (أنّ الدّرس الفلانيّ يُلقى في القاعة الفلانيّة)، حكمنا ببقائه موجودا حتّى يثبت لنا خلاف ذلك (لذلك نبني تصرّفاتنا على ما عرفناه، ونأتي في الدّرس الموالي إلى المكان نفسه، إلّا إذا وجدنا إعلانا تقول فيه إدارة الكلّيّة إنّ قاعة الدّرس تغيّرت)؛ وإذا عرفنا أنّ شيئا منعدما، حكمنا ببقائه منعدما حتّى يثبت لنا غير ذلك[1350].

ويمكن القول إنّ هذه السّيرة للعقلاء قد أمضاها الشّارع. هذا يعني أنّ الاستصحاب حجّة.

[1348] التّقدّم والتّأخّر قد لا يكونا من زاوية الزّمن. فمثلا المسبَّب ملازم للسّبب ويستحيل انفكاك ذاك عن هذا. مع ذلك نقول إنّ السّبب سابق. فـ "إذا أمسكت مفتاحا بيدك وحرّكت يدك فيتحرّك المفتاح بسبب ذلك، وبالرّغم من أنّ المفتاح في هذا المثال يتحرّك في نفس اللحظة التي تتحرّك فيها يدك، فإنّ العقل يدرك أنّ حركة اليد متقدّمة على حركة المفتاح، وحركة المفتاح متأخّرة عن حركة اليد لا من ناحية زمنيّة، بل من ناحية تسلسل الوجود [...] ويطلق على هذا التّأخّر اسم التّأخّر الرّتبيّ". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (المعالم الجديدة للأصول)، ص 146.

[1349] انظر الفقرة 74.

[1350] يقول أحدهم: "وهذا طريق في الاستدلال قد فطر عليه النّاس وساروا عليه في جميع تصرّفاتهم وأحكامهم. فمن عرف إنساناً حيّا حكم بحياته وبنى تصرّفاته على هذه الحياة، حتّى يقوم الدّليل على وفاته، ومن عرف فلانة زوجة فلان شهد بالزّوجيّة ما دام لم يقم له دليل على انتهائها. وهكذا كلّ من علم وجود أمر حكم بوجوده حتّى يقوم الدّليل على عدمه، ومن علم عدم أمر حكم بعدمه حتّى يقوم الدّليل على وجوده. وقد درج على هذا القضاء، فالملك الثّابت لأيّ إنسان بسبب من أسباب الملك

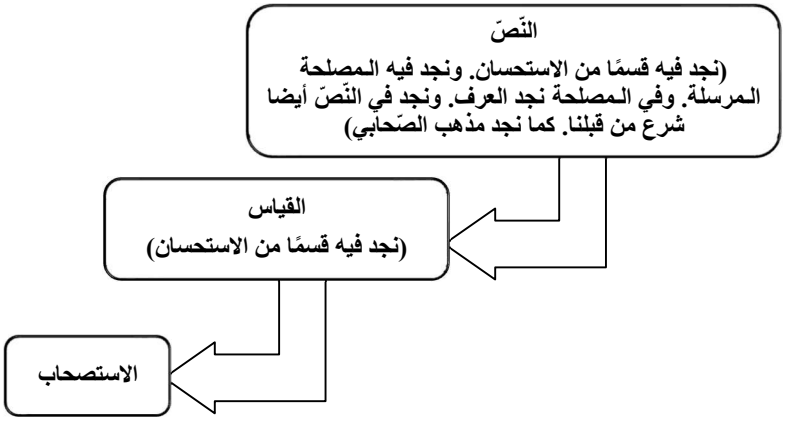
359 مرتبة الاستصحاب ◊ ويُعمد إلى الاستصحاب، أي إلى البراءة "إذا لم يوجد نصّ [...] ولم يمكن القياس، ولا إعمال المصلحة المرسلة للخروج بحكم"[1351]. بعبارة واحدة: الاستصحاب أصل احتياطيّ يُعمد إليه إن لم يمكن إعمال الأصول الأخرى[1352].

360 تخلّص إلى الجزء الثّاني ◊ من كلّ ما تقدّم يخلص أنّه ينبغي على الفقيه البدء بالنّصّ لإعطاء الفرض الذي يشتغل عليه حكمه. فإن لم يوجد نصّ، وأمكن إعمال

يعتبر قائما حتّى يثبت ما يزيله. والحِلّ الثّابت للزّوجيّة بعقد الزّواج يعتبر قائما حتّى يثبت ما يزيله. والذّمّة المشغولة بدين أو بأيّ التزام تعتبر مشغولة به حتّى يثبت ما يخليها منه. والذّمّة البريئة من شغلها بدين أو التزام تعتبر بريئة حتّى يثبت ما يشغلها. والأصل بقاء ما كان على ما كان حتّى يثبت ما يغيّره". عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 92.

(1351) أحمد الحجّي الكردي، بحوث في علم أصول الفقه. مصادر التّشريع الإسلاميّ الأصليّة والتّبعيّة ومباحث الحكم، ص 80، <www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=269042>، تاريخ آخر اطّلاع 14 جانفي 2021.

(1352)



فإذا أردنا أن نقارن بين ما جاء أعلاه في أصول الفقه الإسلاميّ وبين ما كتب في القانون الغربيّ، وجدنا أنّه قد قيل في الإطار الثّاني إنّ القياس لا يُعمد إليه إلّا إذا لم يمكن سدّ الفراغ القانونيّ بقواعد

(تسمّى قواعد الإغلاق: closur norm) من نحو: الفعلُ مباحٌ، إذا لم يكن ممنوعا صراحة من القانون (هذا يعني أنّ الاستصحاب يسبق القياس).

ألكسندر بيزنيك، «القياس»، منشور في: كريستوفر بيري غراي، فلسفة القانون. موسوعة، راوتلدج، لندن ونيويورك، 2012، ج 1 و2، ص 35.

Aleksander Pecsenik, «Analogy», in: Christopher Berry Gray, *The Philosophy of Law. An Encyclopedia*, Routledge, London and New York, 2012, Volume I-II, p. 35.

فإذا تركنا المقارنة، واكتفينا بما جاء في علم أصول الفقه الإسلاميّ، وجدنا في كتب الإماميّة حول الاستصحاب وما يتبعه تفاصيل كثيرة، منها ما ورد عند أحد المعاصرين:

"استعرضنا في النّوع الأوّل العناصر الأصوليّة المشتركة في الاستنباط التي تتمثّل في أدلّة محرزة، فدرسنا أقسام الأدلّة وخصائصها، وميّزنا بين الحجّة منها وغيرها. ونريد الآن أن ندرس العناصر المشتركة في حالة أخرى من الاستنباط، وهي حالة عدم حصول الفقيه على دليل يدلّ على الحكم الشّرعيّ وبقاء الحكم مجهولا لديه، فيتّجه البحث في هذه الحالة إلى محاولة تحديد الموقف العمليّ تجاه ذلك الحكم المجهول بدلا عن اكتشاف نفس الحكم. ومثال ذلك: حالة الفقيه تجاه التّدخين، فإنّ التّدخين نحتمل حرمته شرعاً منذ البدء، ونتّجه أوّلا إلى محاولة الحصول على دليل يعيّن حكمه الشّرعيّ، فحيث لا نجدُ نتساءل ما هو الموقف العمليّ الذي يتحتّم علينا أن نسلكه تجاه ذلك الحكم المجهول؟ وهل يتحتَّم علينا أن نحتاط، أوْ لا ؟ وهذا هو السّؤال الأساسيّ الذي يعالجه الفقيه في هذه الحالة، ويجيب عليه في ضوء الأصول العمليّة بوصفها عناصر مشتركةً في عمليّة الاستنباط، وهذه الأصول هي موضع درسنا الآن.

"1 – القاعدة العمليّة الأساسيّة

"ولكي نعرف القاعدة العمليّة الأساسيّة التي نجيب في ضوئها على سؤال «هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول؟» لابدّ لنا أن نرجع إلى المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشّارع، ونلاحظ أنّ هذا المصدر هل يفرض علينا الاحتياط في حالة الشّكّ وعدم وجود دليل على الحرمة، أوْ لا؟ ولكي نرجع إلى المصدر الذي يفرض علينا إطاعة المولى سبحانه لابدّ لنا أن نحدِّده، فما هو المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشّارع ويجب أن نستفتيه في موقفنا هذا؟ والجواب: أنّ هذا المصدر هو العقل، لأنّ الإنسان يدرك بعقله أنّ لله سبحانه حقّ الطّاعة على عبيده، وعلى أساس حقّ الطّاعة هذا يحكم العقل على الإنسان بوجوب إطاعة الشّارع لكي يؤدّي إليه حقّه، فنحن إذن نطيع الله تعالى ونمتثل أحكام الشّريعة، لأنّ العقل يفرض علينا ذلك، لا لأنّ الشّارع أمرنا بإطاعته، وإلّا لأعدنا السّؤال مرّةً أخرى: ولماذا نمتثل أمر الشّارع لنا بإطاعة أوامره؟ وما هو المصدر الذي يفرض علينا امتثاله؟ وهكذا حتّى نصل

إلى حكم العقل بوجوب الإطاعة القائم على أساس ما يدركه من حقّ الطّاعة لله سبحانه على الإنسان. وإذا كان العقل هو الذي يفرض إطاعة الشّارع على أساس إدراكه لحقّ الطّاعة، فيجب الرّجوع إلى العقل في تحديد الجواب على السّؤال المطروح، ويتحتّم علينا عندئذ أن ندرس حقّ الطّاعة الذي يدركه العقل وحدوده، فهل هو حقّ لله سبحانه في نطاق التّكاليف المعلومة فقط بمعنى أنّ الله سبحانه ليس له حقّ الطّاعة على الإنسان إلّا في التّكاليف التي يعلم بها، وأمّا التّكاليف التي يشكّ فيها ولا علم له بها فلا يمتدّ إليها حقّ الطّاعة، أو أنّ حقّ الطّاعة كما يدركه العقل في نطاق التّكاليف المعلومة يدركه أيضا في نطاق التّكاليف المحتملة، بمعنى أنّ من حقّ الله على الإنسان أن يطيعه في التّكاليف المعلومة والمحتملة، فإذا علم بتكليف كان من حقّ الله عليه أن يمتثله، وإذا احتمل تكليفًا كان من حقّ الله أن يحتاط، فيترك ما يحتمل حرمته أو يفعل ما يحتمل وجوبه؟ والصّحيح في رأينا هو: أنّ الأصل في كلّ تكليف محتمل هو الاحتياط، نتيجةً لشمول حقّ الطّاعة للتّكاليف المحتملة، فإنّ العقل يدرك أنّ للمولى على الإنسان حقَّ الطاعة لا في التّكاليف المعلومة فحسب، بل في التّكاليف المحتملة أيضاً، ما لم يثبت بدليل أنّ المولى لا يهتمّ بالتّكليف المحتمل إلى الدرّجة التي تدعو إلى إلزام المكلّف بالاحتياط.

"وهذا يعني أنّ الأصل بصورة مبدئيّة كلّما احتملنا حرمةً أو وجوبا هو أن نحتاط، فنترك ما نحتمل حرمته ونفعل ما نحتمل وجوبه، ولا نخرج عن هذا الأصل إلّا إذا ثبت بالدّليل أنّ الشّارع لا يهتمّ بالتّكليف المحتمل إلى الدّرجة التي تفرض الاحتياط، ويرضى بترك الاحتياط، فإنّ المكلّف يصبح حينئذ غير مسؤول عن التّكليف المحتمل. فالاحتياط إذن واجب عقلًا في موارد الشّكّ، ويسمّى هذا الوجوب «أصالة الاحتياط» أو «أصالة الاشتغال»، أي اشتغال ذمّة الإنسان بالتّكليف المحتمل، ونخرج عن هذا الأصل حين نعرف أنّ الشارع يرضى بترك الاحتياط. وهكذا تكون أصالة الاحتياط هي القاعدة العمليّة الأساسيّة.

"ويخالف في ذلك كثير من الأصوليّين إيمانا منهم بأنّ الأصل في المكلّف أن لا يكون مسؤولا عن التّكاليف المشكوكة ولو احتمل أهمّيتها بدرجة كبيرة، ويرى هؤلاء الأعلام أنّ العقل هو الذي يحكم بنفي المسؤوليّة، لأنّه يدرك قبح العقاب من المولى على مخالفة المكلّف للتّكليف الذي لم يصل إليه، ولأجل هذا يطلقون على الأصل من وجهة نظرهم اسم «قاعدة قبح العقاب بلا بيان»، أو «البراءة العقليّة»، أي أنّ العقل يحكم بأنّ عقاب المولى للمكلّف على مخالفة التّكليف المشكوك قبيح، وما دام المكلّف مأمونًا من العقاب فهو غير مسؤول ولا يجب عليه الاحتياط. ويستشهد لذلك بما استقرَّت عليه سيرة العقلاء من عدم إدانة الموالي للمكلَّفين في حالات الشّكّ، وعدم قيام الدّليل، فإنّ هذا يدلّ على قبح العقاب بلا بيان في نظر العقلاء. ولكي ندرك أنّ العقل هل يحكم بقبح معاقبة الله تعالى

للمكلّف على مخالفة التّكليف المشكوك، أوْ لا؟ يجب أن نعرف حدود حقّ الطّاعة الثّابت لله تعالى، فإذا كان هذا الحقّ يشمل التّكاليف المشكوكة التي يحتمل المكلّف أهمّيتها بدرجة كبيرة – كما عرفنا – فلا يكون عقاب الله للمكلّف إذا خالفها قبيحا، لأنّه بمخالفتها يفرّط في حقّ مولاه فيستحقّ العقاب. وأمّا ما استشهد به من سيرة العقلاء فلا دلالة له في المقام، لأنّه إنّما يثبت أنّ حقّ الطّاعة في الموالي العرفيّين يختصّ بالتّكاليف المعلومة، وهذا لا يستلزم أن يكون حقّ الطّاعة لله تعالى كذلك أيضا، إذ أيّ محذور في التّفكيك بين الحقّين والالتزام بأنّ أحدهما أوسع من الآخر؟! فالقاعدة الأوّليّة إذن هي أصالة الاحتياط.

"2 – القاعدة العمليّة الثّانويّة

"وقد انقلبت بحكم الشّارع تلك القاعدة العمليّة الأساسيّة إلى قاعدة عمليّة ثانويّة، وهي أصالة البراءة القائلة بعدم وجوب الاحتياط. والسّبب في هذا الانقلاب أنّا علمنا عن طريق البيان الشّرعيّ أنّ الشّارع لا يهتمّ بالتّكاليف المحتملة إلى الدّرجة التي تُحتِّم الاحتياط على المكلّف، بل يرضى بترك الاحتياط. والدّليل على ذلك: نصوص شرعيّة متعدّدة، من أشهرها النّصّ النّبويّ القائل: «رُفع عن أمّتي ما لا يعلمون»، بل استدلّ ببعض الآيات على ذلك، كقوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حتّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾. فإنّ الرّسول يُفهَم كمثال على البيان والدّليل، فتدلّ الآية على أنّه لا عقاب بدون دليل، وهكذا أصبحت القاعدة العمليّة هي عدم وجوب الاحتياط بدلًا عن وجوبه، وأصالة البراءة شرعًا بدلًا عن أصالة الاشتغال عقلًا.

"وتشمل هذه القاعدة العمليّة الثّانويّة موارد الشّكّ في الوجوب وموارد الشّكّ في الحرمة على السّواء، لأنّ النّصّ النّبويّ مطلق، ويسمَّى الشّكّ في الوجوب بـ «الشّبهة الوجوبيّة»، والشّكّ في الحرمة بـ «الشّبهة التّحريميّة».

"كما تشمل القاعدة أيضا الشّكّ مهما كان سببه، ولأجل هذا نتمسّك بالبراءة إذا شككنا في التّكليف، سواء نشأ شكّنا في ذلك من عدم وضوح أصل جعل الشّارع للتّكليف، أو من عدم العلم بتحقّق موضوعه. ومثال الأوّل: شكّنا في وجوب صلاة العيد، أو في حرمة التّدخين، ويسمّى بالشّبهة الحكميّة. ومثال الثّاني: شكّنا في وجوب الحجّ لعدم العلم بتوفّر الاستطاعة، مع علمنا بأنّ الشّارع جعل وجوب الحجّ على المستطيع (ويسمّى بالشّبهة الموضوعيّة). وإن شئت قلت: إنّ المكلّف في الشّبهة الحكميّة يشكّ في الجعل، وفي الشّبهة الموضوعيّة يشكّ في المجعول، وكلّ منهما مجرى للبراءة شرعا.

"3 – قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ

"تمهيد:

"قد تعلم أنّ أخاك الأكبر قد سافر إلى مكّة، وقد تشكّ في سفره، لكنّك تعلم على أيّ حال أنّ أحد أخويك (الأكبر، أو الأصغر) قد سافر فعلًا إلى مكّة، وقد تشكّ في سفرهما معا ولا تدري هل سافر واحد منهما إلى مكّة، أوْ لا؟

"فهذه حالات ثلاث، ويطلق على الحالة الأولى اسم «العلم التّفصيليّ»، لأنّك في الحالة الأولى تعلم أنّ أخاك الأكبر قد سافر إلى مكّة، وليس لديك في هذه الحقيقة أيُّ تردّد أو غموض، فلهذا كان العلم تفصيليّا.

"ويطلق على الحالة الثّانية اسم «العلم الإجماليّ»، لأنّك في هذه الحالة تجد في نفسك عنصرين مزدوجين: أحدهما عنصر الوضوح، والآخر عنصر الخفاء، فعنصر الوضوح يتمثَّل في علمك بأنّ أحد أخويك قد سافر فعلًا، فأنت لا تشكّ في هذه الحقيقة. وعنصر الخفاء والغموض يتمثّل في شكّك وتردّدك في تعيين هذا الأخ. ولهذا تسمّى هذه الحالة بـ «العلم الإجماليّ»: فهي علم، لأنّك لا تشكّ في سفر أحد أخويك؛ وهي إجمال وشكّ، لأنّك لا تدري أيّ أخويك قد سافر. ويسمّى كلّ من سفر الأخ الأكبر وسفر الأصغر «طرفاً» للعلم الإجماليّ، لأنّك تعلم أنّ أحدهما لا على سبيل التّعيين قد سافر بالفعل. وأفضل صيغة لغويّة تمثِّل هيكل العلم الإجماليّ ومحتواه النّفسيّ بكلا عنصريه هي «إمّا وإمّا»، إذ تقول في المثال المتقدِّم: «سافَرَ إمّا أخي الأكبر، وإمّا أخي الأصغر»، فإنّ جانب الإثبات في هذه الصّيغة يمثّل عنصر الوضوح والعلم، وجانب التّردّد الذي تصوّره كلمة «إمّا» يمثّل عنصر الخفاء والشّكّ، وكلّما أمكن استخدام صيغة من هذا القبيل دلّ ذلك على وجود علم إجماليّ في نفوسنا.

"ويطلق على الحالة الثّالثة اسم «الشّكّ الابتدائيّ»، أو «البدويّ»، أو «السّاذج»، وهو شكّ محض غير ممتزج بأيّ لون من العلم، ويسمّى بالشّكّ الابتدائيّ أو البدويّ تمييزاً له عن الشّكّ في طرف العلم الإجماليّ، لأنّ الشّكّ في طرف العلم الإجماليّ يوجد نتيجةً للعلم نفسه، فأنت تشكّ في أنّ المسافر هل هو أخوك الأكبر، أو الأصغر؟ نتيجةً لعلمك بأنّ أحدهما — لا على التّعيين — قد سافر حتمًا، وأمّا الشّكّ في الحالة الثّالثة فيوجد بصورة ابتدائيّة دون علم مسبّق.

"وهذه الحالات الثّلاث توجد في نفوسنا تجاه الحكم الشّرعيّ، فوجوب صلاة الصّبح معلوم تفصيلا، ووجوب صلاة الظّهر في يوم الجمعة مشكوك شكّا ناتجا عن العلم الإجماليّ بوجوب الظّهر أو الجمعة في ذلك اليوم، ووجوب صلاة العيد مشكوك ابتدائيّ غير مقترن بالعلم الإجماليّ.

"وهذه الأمثلة كلّها من الشّبهة الحكميّة، ونفس الأمثلة يمكن تحصيلها من الشّبهة الموضوعيّة، فتكون: تارةً عالما تفصيلا بوقوع قطرة دم في هذا الإناء، وأخرى عالما إجمالا بوقوعها في أحد إناءين، وثالثةً شاكّا في أصل وقوعها شكّا بدويّا.

"ونحن في حديثنا عن القاعدة العمليّة الثّانويّة التي قلبت القاعدة العمليّة الأساسيّة كنّا نتحدّث عن الحالة الثّالثة، أي حالة الشّكّ البدويّ الذي لم يقترن بالعلم الإجماليّ. والآن ندرس حالة الشّكّ النّاتج عن العلم الإجماليّ، أي الشّكّ في الحالة الثّانية من الحالات الثّلاث السّابقة، وهذا يعني أنّنا درسنا الشّكّ بصورته السّاذجة، وندرسه الآن بعد أن نُضيف إليه عنصرا جديدا وهو العلم الإجماليّ، فهل تجري فيه القاعدة العمليّة الثّانويّة كما كانت تجري في موارد الشّكّ البدويّ، أوْ لا؟

"منجّزيّة العلم الإجماليّ:

"وعلى ضوء ما سبق يمكننا تحليل العلم الإجماليّ إلى علم بأحد الأمرين، وشكٍّ في هذا، وشكٍّ في ذاك. "ففي يوم الجمعة نعلم بوجوب أحد الأمرين «صلاة الظّهر، أو صلاة الجمعة»، ونشكّ في وجوب الظّهر كما نشكّ في وجوب الجمعة، والعلم بوجوب أحد الأمرين بوصفه علمًا تشمله قاعدة حجّيّة القطع التي درسناها في بحث سابق، فلا يسمح لنا العقل لأجل ذلك بترك الأمرين معا: الظّهر والجمعة، لأنّنا لو تركناهما معا لخالفنا علمنا بوجوب أحد الأمرين، والعلم حجّة عقلاً في جميع الأحوال، سواء كان إجماليّا أو تفصيليّا.

"ويؤمن الرّأي الأصوليّ السّائد في مورد العلم الإجماليّ لا بثبوت الحجّيّة للعلم بأحد الأمرين فحسب، بل بعدم إمكان انتزاع هذه الحجّيّة منه أيضا واستحالة ترخيص الشّارع في مخالفته بترك الأمرين معا، كما لا يمكن للشّارع أن ينتزع الحجّيّة من العلم التّفصيليّ ويرخّص في مخالفته، وفقاً لما تقدّم في بحث القطع من استحالة صدور الرّدع من الشّارع عن القطع.

"وأمّا كلّ واحد من طرفي العلم الإجماليّ – أي وجوب الظّهر بمفرده ووجوب الجمعة بمفرده – فهو تكليف مشكوك وليس معلوما. وقد يبدو لأوّل وهلة أنّ بالإمكان أن تشمله القاعدة العمليّة الثّانوية، أي أصالة البراءة النّافية للاحتياط في التّكاليف المشكوكة، لأنّ كلاً من الطّرفين تكليف مشكوك. ولكنّ الرّأي السّائد في علم الأصول يقول بعدم إمكان شمول القاعدة العمليّة الثّانويّة لطرف العلم الإجماليّ، بدليل أنّ شمولها لكلا الطّرفين معا يؤدّي إلى براءة الذّمّة من الظّهر والجمعة وجواز تركهما معا، وهذا يتعارض مع حجّيّة القطع بوجوب أحد الأمرين، لأنّ حجّيّة هذا القطع تفرض علينا أن نأتي بأحد الأمرين على أقلّ تقدير، فلو حكم الشّارع بالبراءة في كلٍّ من الطّرفين لكان معنى ذلك التّرخيص منه في مخالفة العلم، وهو مستحيل كما تقدّم. وشمول القاعدة لأحد الطّرفين دون الآخر وإن لم يؤدِّ إلى التّرخيص في ترك الأمرين معا لكنّه غير ممكن أيضا، لأنّنا نتساءل حينئذ: أيّ الطّرفين نفترض شمول القاعدة له ونرجّحه على الآخر؟ وسوف نجد أنّا لا نملك مبرّرا لترجيح أيٍّ من الطّرفين على الآخر، لأنّ صلة القاعدة بهما واحدة.

"وهكذا ينتج عن هذا الاستدلال القول بعدم شمول القاعدة العمليّة الثّانويّة «أصالة البراءة» لأيّ واحد من الطّرفين، ويعني هذا: أنّ كلّ طرف من أطراف العلم الإجماليّ يظلّ مندرجاً ضمن نطاق القاعدة العمليّة الأساسيّة القائلة بالاحتياط ما دامت القاعدة الثّانويّة عاجزةً عن شموله.

"وعلى هذا الأساس ندرك الفرق بين الشّكّ البدويّ والشّكّ النّاتج عن العلم الإجماليّ: فالأوّل يدخل في نطاق القاعدة الثّانويّة وهي أصالة البراءة، والثّاني يدخل في نطاق القاعدة الأوّليّة وهي أصالة الاحتياط.

"وفي ضوء ذلك نعرف أنّ الواجب علينا عقلا في موارد العلم الإجماليّ هو الإتيان بكلا الطرفين، أي الظّهر والجمعة في المثال السّابق، لأنّ كلاًّ منهما داخل في) نطاق أصالة الاحتياط.

"ويطلق في علم الأصول على الإتيان بالطّرفين معا اسم «الموافقة القطعيّة»، لأنّ المكلّف عند إتيانه بهما معا يقطع بأنّه وافق تكليف المولى، كما يطلق على ترك الطّرفين معاً اسم «المخالفة القطعيّة». وأمّا الإتيان بأحدهما وترك الآخر فيطلق عليهما اسم «الموافقة الاحتماليّة» و «المخالفة الاحتماليّة»، لأنّ المكلّف في هذه الحالة يحتمل أنّه وافق تكليف المولى، ويحتمل أنّه خالفه.

"انحلال العلم الإجماليّ:

"إذا وجدتَ كأسين من ماء قد يكون كلاهما نجسا وقد يكون أحدهما نجسا فقط، ولكنّك تعلم على أيّ حال بأنّهما ليسا طاهرين معا، فينشأ في نفسك علم إجماليّ بنجاسة أحد الكأسين لا على سبيل التّعيين، فإذا اتّفق لك بعد ذلك أنِ اكتشفت نجاسةً في أحد الكأسين وعلمت أنّ هذا الكأس المعيّن نجس، فسوف يزول علمك الإجماليّ بسبب هذا العلم التّفصيليّ، لأنّك الآن بعد اكتشافك نجاسة ذلك الكأس المعيّن لا تعلم إجمالا بنجاسة أحد الكأسين لا على سبيل التّعيين، بل تعلم بنجاسة ذلك الكأس المعيّن علما تفصيليّا وتشكّ في نجاسة الآخر، لأجل هذا لا تستطيع أن تستعمل الصّيغة اللغويّة التي تعبّر عن العلم الإجماليّ «إمّا وإمّا»، فلا يمكنك أن تقول: «إمّا هذا نجس أو ذاك»، بل هذا نجس جزما، وذاك لا تدري بنجاسته. ويعبّر عن ذلك في العرف الأصوليّ بـ «انحلال العلم الإجماليّ إلى العلم التّفصيليّ بأحد الطّرفين والشّكّ البدويّ في الآخر»، لأنّ نجاسة ذلك الكأس المعيّن أصبحت معلومةً بالتّفصيل، ونجاسة الآخر أصبحت مشكوكةً شكّا ابتدائيّا بعد أن زال العلم الإجماليّ، فيأخذ العلم التّفصيليّ مفعوله من الحجّيّة، وتجري بالنّسبة إلى الشّكّ الابتدائيّ أصالة البراءة، أي القاعدة العمليّة الثّانويّة التي تجري في جميع موارد الشّكّ الابتدائيّ.

"موارد التّردّد:

"عرفنا أنّ الشّكّ إذا كان بدويّاً حكمت فيه القاعدة العمليّة الثّانوية القائلة بأصالة البراءة، وإذا كان مقترنا بالعلم الإجماليّ حكمت فيه القاعدة العمليّة الأوّليّة. وقد يخفى أحيانا نوع الشّكّ فلا يعلم أهو من الشّكّ الابتدائيّ، أو من الشّكّ المقترن بالعلم الإجماليّ – أو النّاتج عنه بتعبير آخر – ومن هذا القبيل مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر كما يسمّيها الأصوليّون. وهي: أن يتعلّق وجوب شرعيّ بعمليّة مركّبة من أجزاء كالصّلاة، ونعلم باشتمال العمليّة على تسعة أجزاء معيّنة ونشكّ في اشتمالها على جزء عاشر ولا يوجد دليل يثبت أو ينفي، ففي هذه الحالة يحاول الفقيه أن يحدّد الموقف العمليّ، فيتساءل: هل يجب الاحتياط على المكلّف فيأتي بالتّسعة ويضيف إليها هذا العاشر الذي يحتمل دخوله في نطاق الواجب، لكي يكون مؤدّيا للواجب على كلّ تقدير، أو يكفيه الإتيان بالتّسعة التي يعلم بوجوبها ولا يطالب بالعاشر المجهول وجوبه؟ وللأصوليّين جوابان مختلفان على هذا السّؤال يمثّل كلّ منهما اتّجاهاً في تفسير الموقف:

"فأحد الاتّجاهين يقول بوجوب الاحتياط تطبيقا للقاعدة العمليّة الأوّليّة، لأنّ الشّكّ في العاشر مقترن بالعلم الإجماليّ، وهذا العلم الإجماليّ هو علم المكلّف بأنّ الشّارع أوجب مركّبًا مَا، ولا يدري أهو المركّب من تسعة، أو المركّب من عشرة، أي من تلك التّسعة بإضافة واحد؟

"والاتّجاه الآخر يطبّق على الشّكّ في وجوب العاشر القاعدة العمليّة الثّانويّة بوصفه شكّا ابتدائيّا غير مقترن بالعلم الإجماليّ، لأنّ ذلك العلم الإجماليّ الذي يزعمه أصحاب الاتّجاه الأوّل منحلّ بعلم تفصيليّ، وهو علم المكلّف بوجوب التّسعة على أيّ حال، لأنّها واجبة، سواء كان معها جزء عاشر أوْ لا، فهذا العلم التّفصيليّ يؤدّي إلى انحلال ذلك العلم الإجماليّ، ولهذا لا يمكن أن نستعمل الصّيغة اللغويّة التي تعبّر عن العلم الإجماليّ، فلا يمكن القول بأنّا نعلم: إمّا بوجوب التّسعة، أو بوجوب العشرة، بل نحن نعلم بوجوب التّسعة على أيّ حال ونشكّ في وجوب العاشر. وهكذا يصبح الشّكّ في وجوب العاشر شكّا ابتدائيّا بعد انحلال العلم الإجماليّ، فتجري البراءة.

والصّحيح: هو القول بالبراءة عن غير الأجزاء المعلومة من الأشياء التي يشكّ في دخولها ضمن نطاق الواجب، كما ذكرناه.

"4 – الاستصحاب

"على ضوء ما سبق نعرف أنّ أصل البراءة يجري في موارد الشّبهة البدويّة دون الشّبهات المقرونة بالعلم الإجماليّ. ويوجد في الشّريعة أصل آخر نظير أصل البراءة، وهو ما يطلق عليه الأصوليّون اسم «الاستصحاب». ومعنى الاستصحاب: حكم الشّارع على المكلّف بالالتزام عمليّا بكلّ شيء كان على يقين منه ثمّ شكّ في بقائه. ومثاله: أنّا على يقين من أنّ الماء بطبيعته طاهر، فإذا أصابه شيء

متنجّس نشكّ في بقاء طهارته، لأنّنا لا نعلم أنّ الماء هل يتنجّس بإصابة المتنجّس له، أوْ لا؟ والاستصحاب يحكم على المكلّف بالالتزام عمليّا بنفس الحالة السّابقة التي كان على يقين بها، وهي طهارة الماء في المثال المتقدّم. ومعنى الالتزام عمليّا بالحالة السّابقة: ترتيب آثار الحالة السّابقة من النّاحية العمليّة، فإذا كانت الحالة السّابقة هي الطّهارة نتصرّف فعلًا كما إذا كانت الطّهارة باقية، وإذا كانت الحالة السّابقة هي الوجوب نتصرّف فعلًا كما إذا كان الوجوب باقيا، وهكذا.

"والدّليل على الاستصحاب هو قول الإمام الصّادق (عليه السّلام) في صحيحة زرارة: «ولا ينقض اليقين (أبداً) بالشّكّ». ونستخلص من ذلك: أنّ كلّ حالة من الشّكّ البدويّ يتوفّر فيها القطع بشيء أوّلًا والشّكّ في بقائه ثانيا يجري فيها الاستصحاب.

"الحالة السّابقة المتيقّنة:

"عرفنا أنّ وجود حالة سابقة متيقّنة شرط أساسيّ لجريان الاستصحاب، والحالة السّابقة قد تكون حكماً عامّا نعلم بجعل الشّارع له وثبوته في العالم التّشريعيّ، ولا ندري حدود هذا الحكم المفروضة له في جعله، ومدى امتداده في عالمه التّشريعيّ، فتكون الشّبهة حكميّة، ويجري الاستصحاب في نفس الحكم، كاستصحاب بقاء طهارة الماء بعد إصابة المتنجّس له، ويسمّى بـ «الاستصحاب الحكميّ». وقد تكون الحالة السّابقة شيئا من أشياء العالم التّكوينيّ نعلم بوجوده سابقا، ولا ندري باستمراره وهو موضوع للحكم الشّرعيّ، فتكون الشّبهة موضوعيّةً ويجري الاستصحاب في موضوع الحكم. ومثاله: استصحاب عدالة الإمام الذي يشكّ في طروء فسقه، واستصحاب نجاسة الثّوب الذي يشكّ في طروء المطهّر عليه، ويسمّى بـ «الاستصحاب الموضوعيّ»، لأنّه استصحاب موضوع لحكم شرعيّ، وهو جواز الائتمام في الأوّل، وعدم جواز الصّلاة في الثّاني.

"ويوجد في علم الأصول اتّجاه ينكر جريان الاستصحاب في الشّبهة الحكميّة ويخصّه بالشّبهة الموضوعيّة. ولا شكّ في أنّ الاستصحاب في الشّبهة الموضوعيّة هو المتيقّن من دليله، لأنّ صحيحة زرارة التي ورد فيها إعطاء الإمام للاستصحاب تتضمّن شبهةً موضوعيّةً وهي الشّكّ في طروء النّوم النّاقض، ولكنّ هذا لا يمنع عن التّمسّك بإطلاق كلام الإمام في قوله: «ولا ينقض اليقين (أبداً) بالشّكّ» لإثبات عموم القاعدة لجميع الحالات، فعلى مدّعي الاختصاص أن يبرز قرينةً على تقييد هذا الإطلاق.

"الشّكّ في البقاء:

"والشّكّ في البقاء هو الشّرط الأساسيّ الآخر لجريان الاستصحاب. ويقسّم الأصوليّون الشّكّ في البقاء إلى قسمين تبعاً لطبيعة الحالة السّابقة التي نشكّ في بقائها، لأنّ الحالة السّابقة قد تكون قابلةً بطبيعتها للامتداد زمانيّا، وإنّما نشكّ في بقائها نتيجةً لاحتمال وجود عامل خارجيٍّ أدّى إلى ارتفاعها. ومثال

القياس، أعطي الفرض المشتغل عليه الحكم نفسه الذي تعلّق بفرضٍ منصوصٍ عليه. فإن لم يمكن القياس، عمد الفقيه إلى أصل ثالث هو الاستصحاب.

هذه هي أصول الفقه الثّلاثة التي يستعملها الفقيه في عمليّة استنباط الحكم. ولقد رأينا أن ثمّ أصولا أخرى ترجع إلى هذه الثّلاثة كالإجماع والاستحسان وغير ذلك.

ذلك: طهارة الماء، فإنّ طهارة الماء تستمرّ بطبيعتها وتمتدّ إذا لم يتدخّل عامل خارجيّ، وإنّما نشكّ في بقائها لدخول عامل خارجيّ في الموقف، وهو إصابة المتنجّس للماء. وكذلك نجاسة الثّوب، فإنّ الثوب إذا تنجّس تبقى نجاسته وتمتدّ ما لم يوجد عامل خارجيّ وهو الغسل، ويسمّى الشّكّ في بقاء الحالة السّابقة التي من هذا القبيل بـ «الشّكّ في الرّافع».

وقد تكون الحالة السّابقة غير قادرة على الامتداد زمانيّا، بل تنتهي بطبيعتها في وقت معيّن ونشكّ في بقائها نتيجةً لاحتمال انتهائها بطبيعتها دون تدخّل عامل خارجيٍّ في الموقف. ومثاله: نهار شهر رمضان الذي يجب فيه الصّوم إذا شكّ الصّائم في بقاء النّهار، فإنّ النّهار ينتهي بطبيعته ولا يمكن أن يمتدَّ زمانيّا، فالشّكّ في بقائه لا ينتج عن احتمال وجود عامل خارجيّ، وإنّما هو نتيجة لاحتمال انتهاء النّهار بطبيعته واستنفاده لطاقته وقدرته على البقاء. ويسمّى الشّكّ في بقاء الحالة السّابقة التي من هذا القبيل بـ «الشّكّ في المقتضي»، لأنّ الشّكّ في مدى اقتضاء النّهار واستعداده للبقاء.

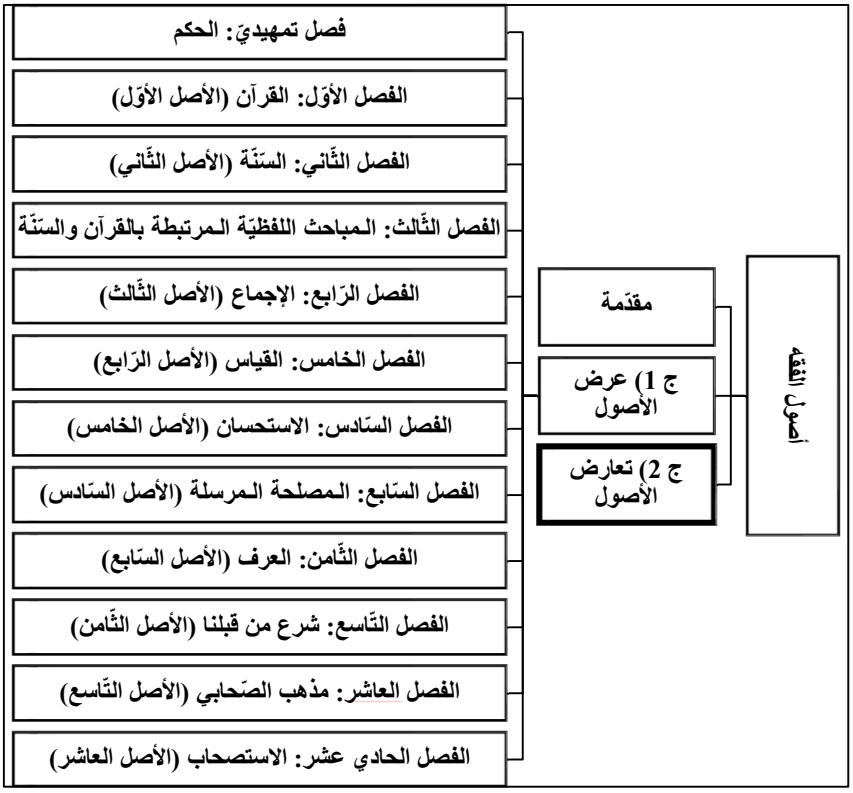
"ويوجد في علم الأصول اتّجاه ينكر جريان الاستصحاب إذا كان الشّكّ في بقاء الحالة السّابقة من نوع الشّكّ في المقتضي، ويخصّه بحالات الشّكّ في الرّافع. والصّحيح: عدم الاختصاص تمسّكاً بإطلاق دليل الاستصحاب.

"وحدة الموضوع في الاستصحاب:

"ويتّفق الأصوليّون على أنّ من شروط الاستصحاب وحدة الموضوع، ويعنون بذلك أن يكون الشّكّ منصبّا على نفس الحالة التي كنّا على يقين بها، فلا يجري الاستصحاب إذا كان المشكوك والمتيقَّن متغايرين. مثلًا: إذا كنّا على يقين بنجاسة الماء، ثمّ صار بخارا وشككنا في نجاسة هذا البخار لم يجرِ هذا الاستصحاب، لأنّ ما كنّا على يقين بنجاسته هو الماء، وما نشكّ فعلاً في نجاسته هو البخار، والبخار غير الماء فلم يكن مصبّ اليقين والشّكّ واحداً". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة 1، ص 115 وما بعدها.

بعد عرض كلّ هذه الأصول (أو الأدلّة أو الحجج) ينبغي البحث في الحلول في صورة وجود تعارض بينها[1353].

(1353)



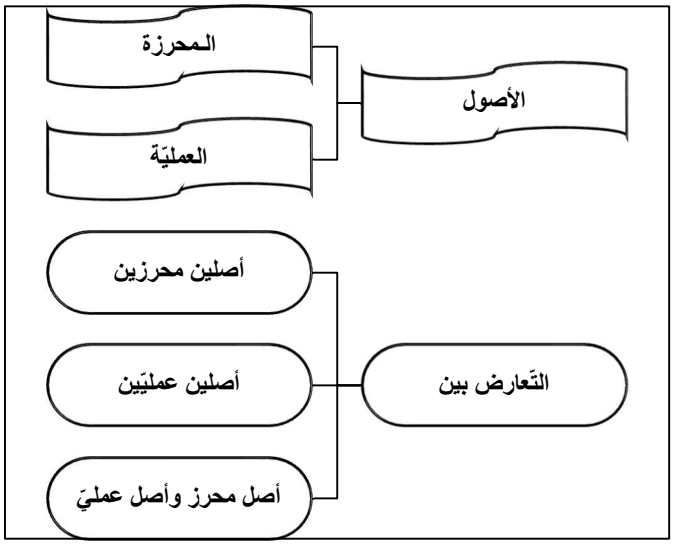
الجزء الثّاني:
تعارض الأصول

361 التّعارض في كتب الشّيعة الإماميّة. السّيّد محمّد باقر الصّدر نموذجا ◊ لو أخذنا كتب أصول الفقه لدى الشّيعة الإماميّة، وتحديدا لو أخذنا كتب الأصول التي وضعها السّيّد محمّد باقر الصّدر، لوجدنا أنّ التّعارض قد يكون: بين أصلين مُحْرِزَيْن، أو بين أصلين عمليّين، أو بين أصل محرز وأصل عمليّ[1354].

362 التّعارض بين الأصول المحرزة ◊ فإذا بدأنا بالتّعارض بين الأصول المحرزة، قلنا إنّه يكون:

أوّلا بين أصلٍ عقليّ وأصلٍ شرعيّ. فإذا كان الأصل العقليّ قطعيّا، علمنا أنّ الأصل الشّرعيّ المعارض له خاطئ. فإذا كان خاطئا، سقطت حجّيته. أمّا إذا كان الأصل

[1354] رأينا أنّ الأصول لدى الشّيعة الإماميّة قسمان: أوّلا أصول لفظيّة وعقليّة تحصّل وتحرز الحكم؛ وثانيا أصول لا تحرز الحكم، بل تحدّد الموقف العمليّ من الحكم المجهول، وتسمّى هذه الأصول أصولا عمليّة. انظر الفقرة 29.



انظر حول أقسام التّعارض: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 411 وما بعدها.

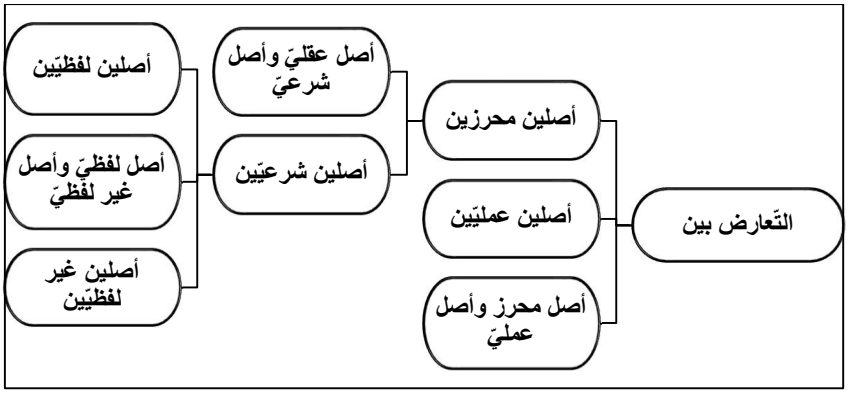
العقليّ غير قطعيّ كالقياس مثلا، فهو ليس حجّة عند الإماميّة لكي يُعارض الأصل الشّرعيّ الذي هو حجّة[1355].

ثانيا بين أصل شرعيّ وأصل شرعيّ آخر، أي: إمّا بين أصلين لفظيّين، وإمّا بين أصل لفظيّ وأصل غير لفظيّ (تقرير مثلا)، وإمّا بين أصلين غير لفظيّين[1356].

والصّورة الأهمّ من هذه الصّور الثّلاث هي الأولى. ومنهج الإماميّة فيما يخصّها هو البدء بمحاولة الجمع بين الأصلين. فإن لم يمكن الجمع، أسقط كلّ أصلٍ الأصلَ

[1355] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 414. وللوقوف على موقف الإماميّة من القياس بصفة أكثر دقّة انظر الفقرة 336 وما بعدها.

[1356] ملاحظة: لا يحصل التّعارض بين أصلين عقليّين. فهذين إن كانا قطعيّين، فيستحيل التّعارض بينهما. وإن كان أحدهما أو كلاهما ظنّيّ، فالإماميّة لا تعتبر العقليّ الظّنّيّ حجّة ولو من جهة التّعبّد (نجد الموقف نفسه عند جزء من السّنّة).



انظر حول ما جاء أعلاه: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 417 وما بعدها.

ولقد جاء في بحث متقدّم للمؤلّف نفسه ما يلي: "أمّا التّعارض بين دليلين عقليّين، فلا بُدّ أن يُفرَض فيهما عدم كونهما معا قطعيّين بأن يكون أحدهما أو كلاهما ظنّيّا قام الدّليل على حجّيته تعبّدا. وحينئذ: فإن كان أحدهما قطعيّا والآخر ظنّيّا، كان الدّليل القطعيّ واردا على الدّليل الظّنّيّ، لأنّ التّعارض يقع – في الحقيقة – بين الدّليل القطعيّ ودليل حجّيّة ذلك الظّنّ، وقد أخذ في موضوع دليل الحجّيّة

الشّكّ، والدّليل القطعيّ رافع له حقيقة؛ وأمّا لو كانا ظنّيّين معا، فيرجع التّعارض بينهما إلى التّعارض بين الدّليلين الاجتهاديّين الدّالّين على حجّيتهما، فلا بدّ من تطبيق قواعد التّعارض عليهما.

"وأمّا التّعارض بين دليل عقليّ ودليل لفظيّ: فإن كان الدّليل العقليّ قطعيّا، كان واردا على الدّليل اللفظيّ أيضا لعين الملاك المتقدّم؛ وإن كان الدّليل اللفظيّ قطعيّا والعقليّ ظنّيّا انقلبت النّسبة وكان اللفظيّ واردا على العقليّ الظّنّيّ لنفس السّبب؛ وإن كانا ظنّيّين معا، كان التّعارض في الحقيقة بين دليل حجّيتهما، فتطبّق عليهما قوانين باب التّعارض.

"والفرق الأساسيّ بين حالات التّعارض في الأدلّة اللفظيّة وحالات التّعارض في غيرها أنّ ملاكات الجمع العرفيّ – باستثناء الورود – لا تتصوّر في غير الأدلّة اللفظيّة الكاشفة عن مراد الشّارع [...] فإنّ إمكانيّة الجمع العرفيّ في حالة تعارض عقليّين ظنّيّين أو عقليّ ظنّيّ ولفظيّ ظنّيّ إنّما تتوقّع في رتبة دليلي الحجّيّة للمتعارضين إذا كانا لفظيّين لا في رتبة نفس المتعارضين، وهذا بخلاف حالة تعارض الدّليلين اللفظيّين، فإنّه قد تكون إمكانيّة الجمع العرفيّ بينهما بنحو لا يستقرّ التّعارض ولا يسري إلى دليل الحجّيّة". السّيّد محمّد باقر الصّدر م س (بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي)، ج 7، ص 25.

بعبارة ثانية: الأدلّة على الأحكام الشّرعيّة: إمّا عقليّة وإمّا لفظيّة.

والعقليّة واللفظيّة: إمّا قطعيّة وإمّا ظنّيّة.

والتّعارض بين دليلين قطعيّين غير ممكن، لأنّه، إن وجد، فهو يعني أنّ أحد الدّليلين أو كليهما غير قطعيّ، وهذا خلاف الفرض.

وإذا تعارض قطعيّ مع ظنّيّ، أخذ بالقطعيّ، لأنّ الظّنّيّ ما صار حجّة إلّا لأنّ هنالك أوّلاً ظنّا؛ وإذا وجد القطع أعدم الظّنّ.

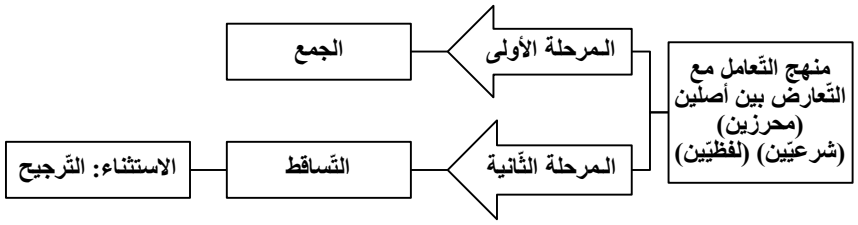
وإذا تعارض ظنّيّان، انطبقت نظريّة التّعارض.

المقابل له. وكاستثناء لهذا التّساقط، يُعمَد في حالات خاصّة إلى ترجيح أحد الأصلين على الآخر[1357].

363 تعريف التّعارض وتمييزه عن الورود والتّزاحم ◊ لكن، وقبل الإتيان بشيء من التّفصيل حول هذا المنهج في التّعامل مع المتعارضين، يتّجه تعريف التّعارض، وهو عندهم: "عبارة عن التّنافي بين مدلولي الدّليلين على نحو يُعلَم بأنّ المدلولين لا يمكن أن يكونا ثابتين في الواقع معا"[1358]. مثال ذلك أن يقول نصّ: يجب على المرأة أن تتحجّب، ويقول نصّ آخر: يُمنع على المرأة أن تتحجّب. وهذا التّنافي يقع في مرحلة جعل الحكم وإنشائه وتشريعه.

وعليه فهو مختلف عن التّنافي الذي يتحقّق في مرحلة المجعول والفعليّة[1359]. ومثاله أن يقول نصّ: يجب الوضوء على واجد الماء، ويقول نصّ آخر: يجب التّيمّم على

(1357)



السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 417 وما بعدها.

(1358) السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 414.

(1359) ينحلّ الحكم "إلى جعل ومجعول [...] (و) الجعل ثابت بتشريع المولى للحكم [...] (أمّا المجعول فلا) يثبت وجوده إلّا عند تحقّق موضوعه وقيوده خارجا. ومن الواضح أنّ الدّليل الشّرعيّ اللفظيّ متكفّل لبيان الجعل، لا لبيان المجعول، لأنّ المجعول يختلف من فرد إلى آخر، فهو موجود في حقّ هذا وغير موجود في حقّ ذاك تبعًا لتواجد القيود. فقوله مثلاً: ﴿**لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ مدلوله جعل وجوب الحجّ على المستطيع، لا تحقّق الوجوب المجعول، لأنّ هذا تابع لوجود الاستطاعة، ولا نظر للمولى إلى ذلك، فمدلول الدّليل دائما هو الجعل لا المجعول". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 414 وما بعدها.

فاقد الماء. هنا لا تنافي بين التّشريعين، ولكن ثمّ تناف بين فعليّتهما، إذ لا يمكن أن ينطبقا معا على مكلّف واحد، لأنّ هذا إمّا أن يكون واجدا للماء، وإمّا فاقدا له، ولا يكون الاثنين في وقت واحد[1360]. وتسمّى هذه الصّورة بصورة الورود[1361]. وثمّ صورة ثالثة للتّنافي بين الحكمين هي تلك التي تتعلّق بمرحلة الامتثال والتي يُصطلح على تسميتها بصورة التّزاحم. مثال ذلك أن يوجب نصّ إنقاذ الغريق ويتّفق أن يكون المكلّف أمام غريقين وتقصر قدرته عن إنقاذهما معا. مثال ذلك أيضا أن يوجب نصّ الصّلاة ويوجب نصّ آخر إنقاذ الغريق ويتّفق في ظروف معيّنة أن يكون المكلّف غير قادر على إنفاذ الحكمين وامتثالهما معا: فإذا صلّى، ترك الغريق لمصيره؛ وإذا بادر وأنقذه، فاتته الصّلاة في وقتها. في هذه الصّورة لا يوجد تناف في مرحلة الجعل ولا في مرحلة المجعول بل في مرحلة الامتثال[1362]. والحلّ أن يُنظر إلى

[1360] السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر، تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم)، ج 4، ص 287.

[1361] "تسمّى حالة التّنافي بين المجعولين مع عدم التّنافي بين الجعلين بالورود. ويعبّر عن الدّليل الذي يكون المجعول فيه نافيا لموضوع المجعول في الدّليل الآخر بالدّليل الوارد. ويعبّر عن الدّليل الآخر بالمورود. وينبغي أن يُعلَم أنّ مصطلح «الورود» لا يختصّ بما إذا كان أحد الدّليلين نافيا لموضوع الحكم في الآخر، بل ينطبق على ما إذا كان موجِدا لفردٍ من موضوع الحكم في الدّليل الآخر. ومثاله: دليل حجّيّة الأمارة بالنّسبة إلى دليل جواز الإفتاء بحجّة، فإنّ الأوّل يحقّق فردا من موضوع الدّليل الثّاني". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 416.

[1362] السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر، تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم)، ج 4، ص 288.

ويمكن أن نزيد هنا مثالا جاء في أحد المؤلّفات المتعلّقة بالقانون الوضعيّ الغربيّ: قانون أوّلٌ يقول إنّه يجب على المغازات أن تفتح يوم السّبت، وقانون آخر يقول بأنّه يجب عليها أن تغلق أيّام الأعياد الدّينيّة، ويتّفق أن يأتي يوم عيد دينيّ في يوم سبت:

ألكسندر بيزنيك، في القانون والعقل، سبرينغر، لندن ونيويورك، 2009، ص 341.

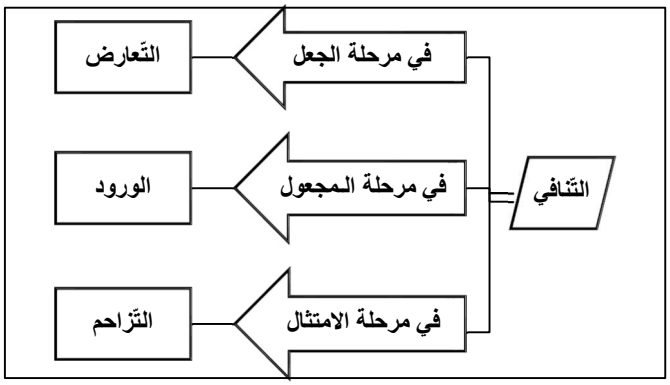
الحكمين: فإن تبيّن أنّ أحدهما أهمّ من الآخر (إنقاذ الغريق أهمّ من الصّلاة)، وجب امتثاله هو وترك الآخر. وإن تبيّن أنّهما متساويان في الأهمّيّة (إنقاذ غريق وإنقاذ غريق آخر)، فالمكلّف عندئذ مخيّر بين امتثال هذا الحكم أو ذاك[1363].

364 منهج التّعامل مع التّعارض. المرحلة الأولى: محاولة الجمع بين الأصلين ◊ وما يعنينا ليس هذه الصّورة المسمّاة بالتّزاحم ولا التي سبقتها والمسمّاة بالورود، بل ما يعنينا هو الصّورة الأولى، أي صورة التّنافي في مرحة الجعل والمسمّاة بالتّعارض. في هذه الصّورة تقول الإماميّة بالبدء بمحاولة الجمع بين الأصلين أو الدّليلين المتعارضين[1364].

فإذا أردنا إيراد هذا الإجراء – والذي يسمّى الجمع العرفيّ – وإيراده ملخَّصا بلسان السّيّد محمّد باقر الصّدر، قلنا إنّ: "كلّ ظهور للكلام حجّة ما لم يُعِدَّ المتكلّم ظهورا

Aleksander Pecsenik, *On Law and reason*, Springer, London – New York, 2009, p. 341.

(1363)



وانظر تفصيل الحلّ في صورة التّزاحم عند: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي)، ج 7، ص 26 وما بعدها.

(1364) جاء في كتاب «بحوث في علم الأصول» أنّه قد "يُتساءل عن منشأ وقوع التّعارض بين [...] (النّصوص) وقد ينطلق من ذلك للتّشكيك في الأسس والأصول الموضوعيّة التي يبتني عليها الفقه [...]

(لذا ينبغي) أن نشير فيما يلي إلى أهمّ العوامل التي يمكن أن تفسّر ظاهرة التّعارض الموجودة بين الأحاديث والنّصوص [...]

"1- الجانب الذّاتيّ للتّعارض:

"كثيرا ما لا يكون بين النّصّين المدّعى تعارضهما أي تناف في الواقع، ولكنّ الفقيه الممارس لعمليّة الاستنباط قد يُتراءى له التّناقض بينهما على أساس الإطار الذّهنيّ الذي يعيشه ويتأثّر به في مجال فهم النّص فيخطئ في تشخيص معنى النّصّ إمّا لجهله باللغة وعدم اطّلاعه على دقائقها، أو لغفلته عن وجود بعض القرائن، أو قرينيّة الموجود منها، أو لعدم معرفته بطرق تغييرٍ في بعض الأوضاع اللغويّة. فهو يفهم النّصّ في ضوء ما يراه معنى له بالفعل، ثمّ يفترض أنّه كان معنى اللفظ في زمان صدور النّصّ أيضا، ولو من جهة أصالة عدم النّقل والثّبات العقلائيّة. فكلّ واحد من هذه العوامل قد يسبّب وقوع التّعارض فيما بين النّصوص لدى الفقيه الممارس لعمليّة الاستنباط، ولكنّه تعارض ذاتيّ وليس تعارضا موضوعيّا ثابتا في واقع الأمر.

"2- تغيّر أحكام الشّريعة عن طريق النّسخ:

"ومن العوامل المؤثّرة في نشوء ظاهرة التّعارض بين الأحاديث وقوع النّسخ في جملة من الأحكام الشّرعيّة. "والنّسخ، إن أخذناه بمعناه الحقيقيّ، وهو رفع الحكم بعد وضعه وتشريعه الذي هو أمر معقول، بل واقع في الأحكام العرفيّة بلا كلام، وادّعي وقوعه في الأحكام الشّرعيّة من قبل بعض الأصوليّين، فسوف لن يكون النّسخ من باب التّعارض والتّنافي بين الدّليلين بحسب الدّلالة ومقام الإثبات، لأنّ الدّليل النّاسخ حينئذٍ لا يكون مكذّبا للدّليل المنسوخ، لا بلحاظ دلالته على أصل الحكم المنسوخ ولا بلحاظ دلالته على دوامه واستمراره، وإنّما يكون دالّا على تبدّل الحكم وتغيّره ثبوتا بعد أن كان نظر المشرّع على طبق المنسوخ حدوثا وبقاءً حقيقةً. فالنّسخ في الشّريعة على هذا الأساس وإن كان من الاختلاف والتّنافي في الحكم، وقد يكون له مبرّراته من التّدرّج في مقام التّقنين والتّشريع أو غيره من المبرّرات، إلّا أنّه يكون تنافيا في عالم الثّبوت وليس من التّعارض الّذي هو التّنافي في عالم الإثبات.

"وإن فسّرنا النّسخ في الشّريعة بما يرجع إلى التّخصيص بلحاظ عمود الزّمان، وأنّ النّاسخ يكشف عن انتهاء أمد الحكم المنسوخ ومحدوديّته بذلك الزّمان من أوّل الأمر وإن كان بحسب ظاهر دليله مطلقا من ناحية الزّمان، فسوف يندرج النّسخ في باب التّخصيص الّذي هو أحد أقسام التّعارض غير المستقرّ، حيث تحصل المعارضة بين أصل دلالة الدّليل المنسوخ على استمرار الحكم ودوامه وبين الدّليل النّاسخ. وقد يدور الأمر بين أن يكون الدّليل المتأخّر ناسخا للحكم المتقدّم ورافعا لاستمراره، أو يكون مخصّصا

لبعض أفراده فيكون بيانا لإرادة الخصوص من أوّل الأمر. وقد بيّنت في محلّه مرجّحات كلٍّ من التّخصيص أو النّسخ بما لا مجال هنا لشرحه.

"وهكذا يتّضح: أنّ تغيّر أحكام الشّريعة عن طريق النّسخ يكون أيضا أحد العوامل المستوجبة للتّعارض بين الأحاديث والنّصوص. ولكنّ التّعارض على أساس هذا العامل تنحصر دائرته في النّصوص الصّادرة عن النّبيّ صلّى الله عليه وآله ولا تعمّ النّصوص الصّادرة عن الأئمّة عليهم السّلام لما ثبت في محلّه من انتهاء عصر التّشريع بانتهاء عصر النّبيّ صلّى الله عليه وآله وأنّ الأحاديث الصّادرة عن الأئمّة المعصومين ليست إلّا بيانا لما شرعه النّبيّ صلّى الله عليه وآله من الأحكام وتفاصيلها.

"3- ضياع القرائن:

"ومن جملة ما يكون سببا في نشوء التّعارض بين النّصوص أيضا ضياع كثير من القرائن المكتنف بها النّص أو السّياق الّذي ورد فيه، نتيجة للتّقطيع أو الغفلة في مقام النّقل والرّواية، حتّى كان يرد أحيانا التّنبيه على ذلك من قبل الإمام نفسه. كما في الحديث الوارد في المسألة الفقهيّة المعروفة (ولاية الأب على التّصرّف في مال الصّغير) حيث كان يستدلّ أصحابه على ولايته بما كان يروى عن النّبيّ صلّى الله عليه وآله «أنتَ ومَالُكَ لأبِيكَ» فجاء في رواية الحسين ابن أبي العلاء أنّه قال: «قُلتُ لأبي عَبدِ اللهِ عليه السّلام: مَا يَحلّ للرّجُلِ مِن مَال والده؟ قال: قُوتُه بِغَيرِ سرَفَ إذَا اضطرّ إليه. فَقُلتُ لَه قول رَسولِ الله صلّى الله عليه وآله للرّجُلِ الَّذي أتَاه فَقّدّمَ أبَاهُ فَقَالَ لَه: أنتَ ومَالُكَ لأَبِيكَ فَقَالَ: إنّمَا جَاءَ بِأبِيه إلى النّبيّ صلّى الله عليه وآله فَقَالَ: يا رَسُولَ اللهِ هذَا أبِي ظَلَمَنِي مِيرَاثي مِن أمّي، فَأخبَرَهُ الأبُ أنّهُ قَد أنفَقَهُ عَلَيهِ وعَلى نَفسِهِ. فَقَالَ النّبيّ صلّى الله عليه وآله: أنتَ ومَالُكَ لأبِيكَ، ولَم يَكُن عِندَ الرّجُلِ، أوَ كَانَ رَسولُ اللهِ صلّى الله عليه وآله يَحبِسُ الأبَ للابنِ؟». فقد حاول الإمام عليه السّلام أن ينبّه في هذه الرّواية على أنّ الحديث المنقول عن النّبيّ صلّى الله عليه وآله قد جرّد من سياقه، وما كان يحتفّ به من القرائن التي يتغيّر على أساسها المدلول، فإنّ قولَه صلّى الله عليه وآله «أنت ومالك لأبيك» لو كان صادراً مجرّدا عن ذلك السّياق أمكن أن يكون دليلًا على حكم شرعيّ، هو ولاية الأب على أموال ابنه، بل نفسه أيضا، ولكنّه حينما ينظر إليه في ذلك السّياق لا يعدو أن يكون مجرّد تعبير أدبيّ أخلاقيّ.

"وتكثر الغفلة عن القرائن فيما إذا كانت ارتكازيّة عامّة تنشأ من البيئة وظروف النّصّ، فإنّ الرّاوي وإن كان مسئولًا في مقام النّقل والرّواية عن نقل النّصّ بكامله وكامل ما يكتنف به من القرائن والملابسات التي تلقي ضوءاً على المعنى المقصود منه – ولذلك اعتبرنا سكوت الرّاوي عن نقل القرينة شهادة سلبيّة منه على عدم وجودها حين صدور النّصّ، وبذلك استطعنا أن نتخلّص من مشكلة الإجمال إذا ما

احتمل وجود قرينة مع النّصّ لم تصل إلينا، على ما حقّقناه في محلّه – إلّا أنّ القرائن إذا كانت ارتكازيّة عامّة فلا تكون محسوسة لدى الرّاوي حين النّقل كي يذكرها صريحا، لأنّها حينئذ قضايا عامّة معاشة في ذهن كلّ إنسان فلا يشعر الرّاوي بحاجة إلى ذكرها باللفظ – ولذلك استثنينا في محلّه عن قاعدة رفع إجمال النّصّ حين احتمال وجود القرينة بشهادة الرّاوي السّلبيّة المستكشفة من سكوته، ما إذا كانت القرينة المحتملة قرينة ارتكازيّة عامّة، لأنّ الرّاوي حينئذ يفترض وجودها ارتكازا عند السّامع أيضا فلا يتصدّى لنقلها، ولا يكون في سكوته شهادة سلبيّة بعدمها – فقد يبقى النّصّ على هذا الأساس منقولًا بألفاظه مجرّدا عن القرينة الارتكازيّة العامّة، فإذا ما تغيّر عبر عصور متعاقبة ذلك الارتكاز العامّ وتبدّل إلى غيره، تغيّر معنى النّصّ لا محالة. وإذا اعتبرنا مثل هذا الظّهور حجّة، ولو تمسّكا بأصالة عدم القرينة كما هو مسلك المشهور، فقد ينشأ على هذا الأساس التّنافي بين هذا النّصّ وغيره من النّصوص المتكفّلة لبيان نفس الحكم الشّرعيّ.

"4- تصرّف الرّواة والنّقل بالمعنى:

"وتصرّف الرّواة في ألفاظ النّصّ ونقلهم له غير مكترثين بألفاظه وغير محافظين على حرفيّته في أغلب الأحيان هو العامل الآخر في نشوء التّعارض بين النّصوص، إذ من الطّبيعيّ أن يقع حينئذ في دلالة النّصّ أو مدلوله شيء من التّغيير والتّبديل، بأن تتغيّر مرتبة دلالة النّصّ ودرجة صراحتها، أو يتغيّر مدلوله نتيجة غفلة الرّاوي أو جهله في مقام التّصرّف، فينشأ على أساس ذلك التّعارض أو تستحكم المعارضة بسبب التّغيير الحاصل بحيث لولاه لكان من الممكن الجمع بين النّصوص وحلّ المعارضة بأحد أنحاء الجمع العرفيّ التي سوف يأتي شرحها. وقد كان من الطّبيعيّ على هذا الأساس أن تتأثّر درجة التّغيّر والتّصرّف في النّصّ بمدى قدرة الرّاوي على ضبط تمام المعنى ونقله من دون تصرّف فيه إلّا بما لا يخلّ، فكلّما كان الرّاوي أعلم بدقائق اللغة وأعرف بظروف صدور النّصّ وبيئته، كان احتمال التّغيير فيما ينقله إلينا أضعف درجة وأقلّ خطورة. وممّا يشهد على وجود هذا العامل في الرّوايات ما نجده في أحاديث بعض الرّواة بالخصوص من أصحاب الأئمة عليهم السّلام من غلبة وقوع التّشويش فيها، حتّى اشتهرت روايات عمّار السّاباطي مثلًا بين الفقهاء بهذا المعنى، لكثرة ما لوحظ فيها من الارتباك والإجمال في الدّلالة أو الاضطراب والتّهافت في المتن في أكثر الأحيان، وقد صار العلماء يعتذرون في مقام الدّفاع عن صحّة ما يصحّ عن طريقه وعدم قدح اضطراب متنه في اعتباره بأنّه من عمّار السّاباطي الّذي لم يكن يجيد النّقل والتّصرّف في النّصوص لقصور ثقافته اللغويّة.

"5- التّدرّج في البيان:

"ومن أهمّ عوامل نشوء التّعارض بين الرّوايات أيضا أسلوب التّدرّج الّذي كان يسلكه أئمتنا عليهم السّلام في مجال بيان الأحكام الشّرعيّة وتبليغها إلى النّاس، حيث لم يكونوا يفصحون عن الحكم وتفاصيله وكلّ أبعاده دفعة واحدة وفي مجلس واحد في أكثر الأحيان، بل كانوا يؤجّلون بيان التّحديدات والتّفاصيل إلى أن تحين فرصة أخرى، أو يتصدّى الرّاوي بنفسه للسّؤال عنها ثانية [...] ولعلّ السّبب الّذي كان يدعو لهذا التّدرج في البيان هو مراعاة حالة المتشرّعة التي لم تكن تسمح لهم باستيعاب التّفاصيل كلّها دفعة واحدة في ظلّ تلك الظّروف السّياسيّة، ومع تلك الإمكانات المحدودة المستعصي معها التّعليم والتّعلّم من جهة، وتطبيقاً لفكرة التّدرّج الطّبيعيّ في مجال التّربية والتّثقيف على الأحكام الشّرعيّة تلك الفكرة التي طبّقها النّبيّ صلّى الله عليه وآله أيضا في بدء الدّعوة إلى الإسلام من جهة أخرى. فكان من نتائج هذا الأسلوب أن اعتمد الأئمّة في مقام تبليغ تفاصيل الأحكام الشّرعيّة وتثبيتها في أذهان أصحابهم على القرائن المنفصلة والبيانات المتأخّرة بعضها عن بعض، فشاع على هذا الأساس التّعارض والتّنافي بين النّصوص والأحاديث الصّادرة عنهم بنحو التّخصيص أو التّقييد أو القرينة، كما نجده في كتب الحديث التي بأيدينا اليوم.

"6- التّقيّة :

والتّقيّة أيضا كان لها دور مهمّ في نشوء التّعارض بين الرّوايات، فلقد عاش أكثر الأئمّة المعصومين عليهم السّلام ظروفا عصيبة فرضت عليهم التّقيّة في القول أو السّلوك. ولا نريد هنا شرح الأسباب التأريخيّة التي دعت الأئمّة عليهم السّلام إلى الاتّقاء في أحاديثهم أو التّحفّظ في حياتهم العمليّة، فإنّ للحديث عن ذلك مجالًا آخر، ولكنّه ينبغي أن نشير إلى أنّ التّقيّة التي كان يعملها الأئمّة لم تكن تقيّة من حكّام بني أميّة وبني العبّاس فحسب، بل كانوا يواجهون ظروفا اضطرّتهم إلى أن يتّقوا أيضا من المسلمين والرّأي العامّ عندهم، فلا يصدر منهم ما يتحدّى معتقدات العامّة ويخالف مرتكزاتهم وموروثاتهم الدّينيّة التي تدخّلت في نشأتها عوامل غير موضوعيّة كثيرة في ظلّ الأوضاع التي حكمت المسلمين في تلك الفترة من التّاريخ [...] وهذا هو السّبب فيما يلاحظ في أحاديثهم من الاعتراف في كثير من الأحيان بالمذاهب الأخرى وفتاوى علمائها، فيعدّدون أنّ فتوى أهل العراق كذا، وفتوى أهل المدينة كذا. وهكذا، رغم أنّهم لا يرون صحّتها، ولكنّهم يقصدون من وراء ذلك عدم تحدّي تلك المذاهب التي راجت وشاعت بين فئات من الأمّة يعتدّ بها، في الوقت الّذي يسجّلون فيه خطأها ومخالفتها مع ما هم أدرى وأعرف من غيرهم به [...] وهكذا نستطيع أن نفسّر ظاهرة التّقيّة في أحاديث أئمّتنا عليهم السّلام بما يتّضح معه السّبب لشيوعها بين الرّوايات الصّادرة عنهم، مع أنّ أكثرها تتكفّل مسائل فقهيّة بعيدة عن شؤون الخلافة الإسلاميّة وما يرتبط بالخلفاء آنذاك، وقد بلغ الأمر بالأئمّة عليهم

آخر لتفسيره وكشف المراد النّهائيّ له، فإنّه في هذه الحالة يكون المعوَّل عقلائيّا على الظّهور المعَدّ للتّفسير وكشف المراد النّهائيّ للمتكلّم، ويسمّى بالقرينة، ولا يشمل دليل الحجّيّة في هذه الحالة الظّهور الآخر.

"وهذا الإعداد تارةً يكون شخصيّا وتقوم عليه قرينة خاصّة، وأخرى يكون نوعيّا، بمعنى أنّ العرف أعدَّ هذا النّوع من التّعبير للكشف عن المراد من ذلك النّوع من التّعبير وتحديد المراد منه، والظّاهر من حال المتكلّم الجري وفق الإعدادات النّوعيّة العرفيّة. فمن الأوّل قرينيّة الدّليل الحاكم على المحكوم، ومن الثّاني قرينيّة الخاصِّ على العامّ.

السّلام في التّقيّة لا من الحكّام فحسب بل من الأمّة بصورة آكد أن جعلوا مخالفة العامّة مقياسا لترجيح إحدى الرّوايتين المتعارضتين على الأخرى، على ما يأتي شرحه مفصّلًا في مباحث التّرجيح والمرجّحات [...]

"7- ملاحظة ظروف الرّاوي:

"وقد ينشأ التّعارض بين الحديثين نتيجة أنّ الإمام حينما قال أحدهما كان يلاحظ حالة في السّائل يتغيّر على أساسها الحكم الشّرعيّ ويتأثّر بها، فإنّ الأحكام الشّرعيّة قد تتغيّر باختلاف حالات العلم والجهل والنّسيان والعذر ونحو ذلك، فيكون الإمام في أحد الموردين قد أفتى سائله بما يكون وظيفته الشّرعيّة المقرّرة له وهو بتلك الحالة لا مطلقا، ولكنّ السّائل قد نقل ذلك الحكم كقضيّة مطلقة دون أن يلتفت إلى احتمال دخالة الحالة التي كان عليها في الحكم، فيحصل من أجل ذلك التّعارض بينه وبين ما صدر عن المعصوم في مورد آخر كانت تختلف فيه ظروف الرّاوي للحديث عن ظروف الرّاوي الأوّل [...]

"8- الدّسّ والتّزوير:

"ومن جملة ما كان سببا لحصول الاختلاف والتّعارض بين الأحاديث أيضا عمليّة الدّسّ بينها والتّزوير فيها التي قام بها بعض المغرضين والمعادين لمذهب أهل البيت عليهم السّلام". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي)، ج 7، ص 28 وما بعدها.

"وكلّ قرينة، إن كانت متّصلةً بذي القرينة، منعت عن انعقاد الظّهور التّصديقيّ أساسا ولم يحصل تعارض أصلا. وإن كانت منفصلةً لم ترفع أصل الظّهور، وإنّما ترفع حجّيته [...] وهذا هو معنى الجمع العرفيّ.

"والقرينيّة النّاشئة من الإعداد الشّخصيّ يحتاج إثباتها إلى ظهور في كلام المتكلّم على هذا الإعداد، من قبيل أن يكون مسوقا مساق التّفسير للكلام الآخر مثلا. والقرينيّة النّاشئة من الإعداد النّوعيّ يحتاج إثباتها إلى إحراز البناء العرفيّ على ذلك. والطّريق إلى إحراز ذلك غالبا هو: أن نفرض الكلامين متّصلين ونرى هل يبقى لكلٍّ منهما في حالة الاتّصال اقتضاء الظّهور التّصديقيّ في مقابل الكلام الآخر، أوْ لا؟ فإن رأينا ذلك، عرفنا أنّ أحدهما ليس قرينةً على الآخر، لأنّ القرينة باتّصالها تمنع عن ظهور الكلام الآخر وتعطِّل اقتضاءه. وإن رأينا أنّ أحد الكلامين بطل ظهوره أساسا، عرفنا أنّ الكلام الثّاني قرينة عليه. وعلى هذا الضّوء نعرف أنّ القرينيّة مع الاتّصال توجب إلغاء التّعارض ونفيه حقيقةً، ومع الانفصال توجب الجمع العرفيّ بتقديم القرينة على ذي القرينة [...] كما أنّ بناء العرف قائم على أنّ كلّ ما كان على فرض اتّصاله هادما لأصل الظّهور فهو في حالة الانفصال يعتبر قرينةً ويقدَّم بملاك القرينيّة"[1365].

وهكذا فنحن أمام عرف عقلائيّ في الجمع بين الكلام المتعارض. والشّارع إمّا أنّه اتّبع هذا العرف، وإمّا أنّ له طريقا أخرى مختلفة في هذا الأمر. ولو كان له هذه الطّريق الأخرى، لبيّنها ولنهى عن الطّريق العرفيّة العقلائيّة المستشرية. وهذا النّهي كان سيصلنا حتما، لأنّه كان سيتكرّر من الشّارع وسيشتهر عند النّاس لكونه يريد أن يسلك بهم منهجا غير الذي يسيرون عليه في كلامهم ومحاوراتهم. وبما أنّه لم يصلنا

[1365] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 3، الحلقة الثّالثة، ص 222 وما بعدها.

شيء من هذا النّهي، فهذا يعني أنّ الشّارع أمضى سيرة العقلاء في الجمع بين المتعارضين[1366].

يخلص ممّا جاء أعلاه أنّ المتكلّم يُعِدّ أحد كلاميه لتفسير الآخر على نحوين: نحو شخصيّ، ونحو نوعيّ.

364 **الإعداد الشّخصيّ (الحكومة)** ◊ والإعداد الشّخصيّ أن يؤتى بأحد الكلامين محدِّدا للمقصود من الكلام الآخر. هنا نحن أمام كلام حاكم على معنى كلام آخر، ومن ثمّ فنحن أمام «حكومة».

والحكومة قسمان:

القسم الأوّل: أن يصرَّح في أحد الكلامين بأنّه تفسير للآخر. مثال ذلك أن يقول شخص: «أكرم العالم»، ثمّ يقول: «قصدتُ العالم الذي لم يؤيّد الثّورة المضادّة ولم يقف إلى جانب الانقلاب على الديمقراطيّة». فالكلام الثّاني حاكم على كلمة العالم في الكلام الأوّل ومفسّر لها ومحدّد للقصد منها. ومن المسلّم به عرفا أنّ ظهور ما يعدّه المتكلّم لتفسير كلامه هو المحدّد للمعنى الذي ينبغي إعطاؤه لمجموع الكلام سواء كان ما أتي به كتفسير متّصلا بالمفسَّر أو منفصلا عنه، أي سواء كنّا أمام قرينة

[1366] السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر، تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم)، ج 4، ص 296 وما بعدها.

قرّب ما جاء أعلاه مع ما قيل في منهجيّة القانون الوضعيّ الغربيّ، وتحديدا مع ما قيل في إطار ما يسمّى بالحجّة النّسقيّة argument systématique وحجّة الاتّساق argument *a coherantia*: جون-لويس بارجال، م س (المنهجيّة القانونيّة)، الفقرة 121 وما بعدها.

حاكمة متّصلة أو منفصلة. لكن ينبغي التّنبيه إلى أنّ القرينة المتّصلة تهدم ظهور ذي القرينة أمّا القرينة المنفصلة فتأثيرها مختلف لأنّها تهدم حجّيّة ظهور ذي القرينة.

القسم الثّاني: أن لا يصرَّح في أحد الكلامين بأنّه تفسير للآخر، بل إنّ هذا ظاهر منه. بعبارة أوضح: لدينا كلام أوّلٌ، ولدينا كلامٌ ثانٍ. والكلام الثّاني لا يكون معقولا من دون وجود الأوّل. مثاله: قول الشّارع «الرّبا حرام»، وقوله «لا ربا بين الوالد وولده». فهذا الكلام لا معنى له بدون ذاك، إذ لا يُعقل أن يُنفى "الرّبا بين الوالد وولده من دون أن يعرف المكلّف حكم الرّبا في الشّريعة"[1367]. وهكذا فالكلام الثّاني قد أعدّه المتكلّم لتفسير الكلام الأوّل دون أن يصرّح بأنّه تفسير. وذاك الكلام الثّاني حاكم على هذا الكلام الأوّل، أي أنّ المعنى المقصود من جملة الكلام هو أنّ الرّبا محرّم إلّا إذا كان الرّبا واقعا بين الوالد وولده.

فإذا اهتممنا الآن بالمثال، وجدنا الكلام الثّاني قد تصرّف في الموضوع في الكلام الأوّل. فحاصل هذا الكلام الأوّل قضيّة متكوّنة من موضوع هو الرّبا ومن محمول هو حرام. والكلام الثّاني تصرّف في الموضوع بأن ضيّق منه وبأن لم يبق كلّ ربا محرّما بل فقط ما لم يكن بين الوالد وولده.

ويمكن أن نجد أنفسنا أمام توسيع في الموضوع لا تضييق في دائرته. "ومثاله ما ورد من تنزيل الشّارع الطّواف منزلة الصّلاة: الطّواف بالبيت صلاة. وقد ورد في أحكام الصّلاة [...] لا صلاة إلّا بطهور، فيكون الدّليل الأوّل ناظرا إلى موضوع الدّليل الثّاني وموسّعا له، فبعد أن كانت الصّلاة في نظر الشّارع هي الفعل المفتتح بالتّكبير والمختوم بالتّسليم أصبحت بعد تنزيل الشّارع للطّواف منزلتها ذات مصداقين، وكما

[1367] السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر، تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم)، ج 4، ص 298.

تجب الطّهارة للصّلاة في الدّليل المحكوم تجب للطّواف بمقتضى تقديم الدّليل الحاكم، فالحكومة هنا موسّعة لا مضيّقة"[1368] في الموضوع.

وثمّ حكومة تتعلّق لا بالموضوع بل بالمحمول. ويُضرَب لها مثال النّصّ القائل «الوضوء واجب»[1369] والنّصّ القائل «لا ضرر ولا ضرار»[1370]. فالنّصّ الثّاني ناظر إلى محمول الأوّل ومضيّق فيه بأن جعل الوجوب ثابتا لا في حالات الضّرر وعدم الضّرر بل في حالات عدم الضّرر فحسب[1371]. بعبارة أخرى: النّص الثّاني حاكم على

[1368] السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر، تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم)، ج 4، ص 303.

[1369] يقول النّص بالتّحديد: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾ [المائدة: 6].

[1370] هذا النّص هو حديث شريف، وقد ورد في العديد من كتب المتون ومنها: الحاكم، المستدرك على الصّحيحين، تحقيق: عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1411 هـ/ 1990 م، ج 2، ص 66.

[1371] السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر، تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم)، ج 4، ص 300.

ويتساءل المؤلّف: "هل الأمر كذلك في جميع أحكام الشّريعة، بمعنى أنّ «لا ضرر» يكون نافيا لها عند الضّرر؟ والجواب: أنّ «لا ضرر» لا يكون ناظرا إلى جميع الأحكام وإنّما إلى قسم منها. فإنّ الأحكام على قسمين: قسم أساس تشريعه ضرريّ كالجهاد [...] (والزّكاة ونحو ذلك)، وقسم لا يكون كذلك كالصّوم والوضوء. و«لا ضرر» إنّما ينظر إلى القسم الثّاني لا الأوّل، إذ لازم نظره إلى القسم الأوّل عدم وجوب مثل هذا القسم من الأحكام، ويكون تشريعها لغوا". السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر، تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم)، ج 4، ص 300 وما بعدها.

الأوّل وقرينة على المراد منه. والحاكم مقدَّم على المحكوم، والقرينة مقدّمة على ذي القرينة.

وقد يقال هنا: ما الفرق بين هذه الحكومة المضيّقة وبين التّخصيص؟ والجواب أنّ "الدّليل الخاصّ يُقدَّم على العامّ فيما إذا كان أقوى ظهورا، في حين أنّ أقوائيّة الظّهور لا تُلحَظ في تقديم الدّليل الحاكم على المحكوم سواء كانت الحكومة موضوعيّة أو محموليّة. أضف إليه أنّ الدّليل الحاكم يتقدّم على المحكوم بإعداد شخصيّ من قِبَل المتكلِّم، وذلك من خلال جعله أحد الدّليلين ناظرا إلى الآخر ومفسّرا له، وأمّا تخصيص الدّليل الخاصّ للعامّ فهو يتمّ من خلال إعداد نوعيّ"[1372].

366 الإعداد النّوعيّ (التّخصيص والتّقييد وتقديم كلّ ظاهر) ◊ والإعداد النّوعيّ "لا يقوم به شخص معيّن بأن يجعل أحد كلاميه قرينة على تعيين مراده من الآخر، وإنّما يقوم به العرف والعقلاء. وحيث إنّ المتكلّم الذي صدر منه الكلامان متكلّم عرفيّ ويجري في محاوراته وفق طريقة العرف، فما يوجد عندهم من قرائن على تقديم أحد الكلامين على الآخر يوجد عند هذا الإنسان المتكلِّم أيضا. فمن القواعد العامّة هي أنّ أبناء العرف، إذا رأوا كلامين متعارضين وكان أحدهما نصّا في المطلوب (أي لا يحتمل إلّا معنى واحدا) والآخر ظاهرا فيه (يحتمل أكثر من معنى، ولكن احتمال أحدهما أرجح من البقيّة، كصيغة الأمر التي رأينا أنّها تحتمل الوجوب والاستحباب وغير ذلك من المعاني، ولكنّ احتمال أن أريد بها الوجوب أرجح من الاحتمالات الأخرى[1373])، أو كان أحدهما أقوى ظهورا والآخر أضعف، فإنّهم يقومون بتفسير الظّاهر والأقلّ ظهورا بما ينسجم مع النّصّ والأقوى ظهورا. ومن هذا القبيل تقديم

[1372] السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر، تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم)، ج 4، ص 302.

[1373] انظر الفقرة 286 وما بعدها.

النّصّ الخاصّ على العامّ. فلو قال آمر لخادمه: «أكرم كلّ عالم»، ثمّ قال: «لا تكرم العالم الفاسق»، فمن الواضح أنّ الكلام الأوّل يشمل جميع العلماء حتّى الفاسق منهم، ولكنّ الكلام الثّاني أخرج العالم الفاسق عن وجوب الإكرام، والعرف يفهم في المحصّلة إخراج الفاسق من وجوب الإكرام، لأنّ دليل إخراجه خاصّ وفيه تنصيص وصراحة بإخراجه، بينما شمول عموم الدّليل الأوّل لإكرامه بنحو الظّهور لا الصّراحة، والنّصّ يُقدّم على الظّاهر في نظر العرف. وهكذا الحال في كلّ كلامين متعارضين يكون أحدهما أقوى ظهورا من الآخر [...] ولا يخفى أنّ تقديم النّصّ على الظّاهر، والخاصّ على العامّ، وكلّ ما هو أقوى ظهورا على غيره، ليس بإعداد شخصيّ بل

بإعداد نوعيّ عرفيّ، ولذا سمّي هذا النّوع من قرينيّة أحد الكلامين على تعيين المراد بـ«الإعداد النّوعيّ»"[1374].

وهكذا فنحن أمام كلامين أحدهما قرينة على المراد من الآخر. والقرينة، كما تقدّم، أقوى ظهورا من ذي القرينة[1375].

والقرينيّة لها ثلاث مراتب تبعا لما يمكن تصوّره من مراتب للظّهور، والتي هي: مرتبة الظّهور التّصوّريّ، ومرتبة الظّهور التّصديقيّ بلحاظ الإرادة الاستعماليّة، ومرتبة الظّهور التّصديقيّ بلحاظ الإرادة الجدّيّة[1376].

فإذا بدأنا بالقرينيّة في مرحلة الظّهور التّصوّريّ، وجدناها تتمثّل في كلّ سياق يعطي للكلام معنى تصوّريّا يختلف عن المعنى التّصوّريّ "الذي يقتضيه الطّبع الأوّل لمفرداته، سواء كان إعطاء السّياق لذلك على أساس الوضع أو على أساس الأنس الذّهنيّ"[1377].

تفسير ذلك: قد يتأتّى الظّهور التّصوّريّ من المفردة (ظهور الصّعيد مثلا في التّراب) أو من هيئة المفردة (اسم الجنس مثلا) أو من هيئة الجملة (هيئة الجملة الشّرطيّة، إلخ). هذا ما رأيناه بعدُ في مبحث الألفاظ[1378]. لكن ما تنبغي إضافته الآن أنّ الظّهور التّصوّريّ قد يتأتّى من السّياق ومن الهيئة التّركيبيّة لمجموع الكلام. "فحينما

[1374] السّيّد كمال الحيدري، م س (الدّروس. شرح الحلقة الثّانية للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر، تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم)، ج 4، ص 305.

انظر أيضا: الفقرة 283 والفقرة 444. وفي القانون الوضعيّ الغربيّ المعاصر لنا انظر: جون-لويس بارجال، م س (المنهجيّة القانونيّة)، الفقرة 111 وما بعدها.

[1375] انظر الفقرة 254 وما بعدها.

[1376] انظر الفقرة 257.

[1377] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي)، ج 7، ص 107.

[1378] انظر الفقرة 257 وما بعدها.

يُقال (صلّ، صلّ) بنحو التّكرار يكون التّكرار دالّا على التّأكيد، ودلالته على ذلك تصوّريّة، ولهذا تكون محفوظة حتّى عند سماع ذلك من لافظ غير ذي شعور. فكما أنّ الدّلالة لـ «صلّ» محفوظة لو صدرت من لافظ غير ذي شعور، كذلك دلالة التّكرار – الذي هو لون من السّياق – على التّأكيد محفوظة حتّى في هذه الحالة. وهذا يعني أنّ التّأكيد بنحو المدلول التّصوّريّ مفهوم من الكلام قبل الوصول إلى مرتبة انتزاع المدلول التّصديقيّ منه. وكذلك في قولنا (أسد يرمي). فإنّ هذه الجملة تدلّ على الرّجل الشّجاع لا بحسب مرحلة المدلول التّصديقيّ فحسب، بل بحسب مرحلة المدلول التّصوّريّ أيضا. ولهذا لا ينتقش منها في الذّهن إلّا ذلك عند سماعها ولو من لافظ غير ذي شعور. وهذا يعني أنّ ضمّ كلمة (يرمي) إلى (أسد) أوجد سياقا غيّر من الظّهور التّصوّريّ لكلمة (أسد) وأنشأ ظهورا تصوّريّا آخر في الرّجل الشّجاع، وهو الذي يشكّل الظّهور التّصوّريّ الفعليّ للكلام، لأنّ الصّورة التي يبرزها هي التي تستقرّ في النّفس، وفي مثل هذه الحالة تكون كلمة (يرمي) قرينة بحسب مرحلة الظّهور التّصوّريّ لأنّها أدّت إلى إيجاد سياق أوجب تغيير الظّهور التّصوّريّ وقلبه إلى ظهور آخر. وأمّا كيف يتكوّن للسّياق ظهور تصوّريّ بحيث قد يغلب الظّهور التّصوّريّ الأوّليّ للمفردات، فهذا يتمّ بأحد سببين: الأوّل أن يكون السّياق بنفسه موضوعا لإفادة صورة معيّنة. فكما أنّ وضع المفرد لمعناه يوجب دلالته التّصوّريّة، كذلك وضع السّياق لمعنى – من قبيل وضع التّكرار للتّأكيد – يوجب الدّلالة التّصوّريّة للسّياق على ذلك المعنى. الثّاني أن يكون نتيجة للأنس الذّهنيّ. ففي مثل جملة (رأيت أسدا يرمي) لو لاحظنا الظّهورات التّصوّريّة لمفردات السّياق نجد أنّ لدينا صورتين على مستوى التّصوّر، إحداهما صورة مطابقة لما تقتضيه المفردات بطبعها الأوّل الذي وضعت له في اللغة وهي صورة حيوان مفترس بين يديه قوس وسهم يرمي بهما، وصورة أخرى ثانويّة تدلّ عليها المفردات بملاحظة مناسبتها

للصّورة الأولى وهي صورة رجل شجاع يرمي بالسّهم. ورغم أنّ الأولى هي الصّورة التي تتطابق مع المدلول الأوّليّ للمفردات، مع ذلك تستقرّ في الذّهن بلا تأمّل أو تردّد الصّورة الثّانية لبُعد الصّورة الأولى عن الذّهن وعدم اعتياد الذّهن على رؤيتها، فتكون هذه الغربة وعدم الأنس الذّهنيّ سببا لخطور الصّورة الثّانية التي هي المدلول الثّانويّ المناسب مع الكلام واستقرارها في الذّهن. هذا إذا كانت القرينة نصّا في معناها بحيث لم يكن يحتمل التّأويل فيها. وأمّا إذا كانت تتحمّل التّأويل بأن يُراد من الرّمي في المثال الرّمي بالنّظر مثلا، فمسألة عدم الأنس مع المعنى الحقيقيّ لمفردات الجملة لا تقتضي إلّا صرف الذّهن عن ذلك المعنى، وأمّا تعيينه في معنى مجازيّ يكون تصرّفا في معنى اللفظ المتقدّم ذكرا أو معنى مجازيّ يكون تصرّفا في مدلول اللفظ متأخّر، فبحاجة إلى نكتة زائدة"[1379].

فإذا انتقلنا الآن إلى القرينيّة في مرحلة الظّهور التّصديقيّ بلحاظ المراد الاستعماليّ أو المراد الجدّيّ، قلنا إنّها تتحقّق بأن يأتي المتكلّم بكلام يُعَدّ تفسيرا للمراد

[1379] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي)، ج 7، ص 175 وما بعدها.

ويفصّل المؤلّف فيما جاء أعلاه ويقول: "وهذه النّكتة بالإمكان تصويرها بأحد نحوين:

"الأوّل – أن تكون الدّلالة التّصوّريّة في أحدهما أقوى من دلالتها في الآخر، فتتغلّب عليها في مرحلة إخطار المعنى إلى ذهن المخاطب، فإنّ الأقوائيّة والأظهريّة كما تتصوّر بلحاظ مرحلة الدّلالات التّصديقيّة كذلك تتصوّر بلحاظ مرحلة الدّلالة التّصوّريّة، لأنّ منشأ الدّلالة التّصوّريّة إنّما هو القرن والأنس الحاصل بين اللفظ والمعنى في عالم الذّهن، وهذا له مراتب متفاوتة شدّة وضعفا، فكلّما كان الاقتران بين اللفظ ومعناه آكد كانت الدّلالة التّصوّريّة أقوى وأظهر. وهذا التّصوير صحيح في نفسه، لكنّه لا يصلح لتفسير كافّة القرينيّة، فإنّ بعضها لا يشترط فيها أن تكون أظهر من ذي القرينة.

"الثّاني – أنّ الظّهور التّصوّريّ لكلّ ما يكون ذيلًا في الكلام وفضلة يتقدّم على الظّهور التّصوّريّ لكلّ ما يكون متقدّما عليه وركنا من الكلام، لأنّ هذا هو المنسجم مع طبيعة دور القرينة — وهو النّظر إلى مدلول ذي القرينة في مقام تحديد المراد النّهائيّ منه — فإنّ جعل المتقدّم ناظرا إلى تحديد المتأخّر الّذي

الاستعمالي أو الجدّيّ ويغيّر المدلول الاستعماليّ أو الجدّيّ. فإذا كان إعداد الكلام المفسِّر إعدادا شخصيّا، كان المفسِّر حاكما؛ وإذا كان إعدادا نوعيّا، كان المفسِّر قرينة لا حاكما[1380].

367 التّقييد ◊ هذا على وجه التّحليل الجمليّ للقرينيّة، فإذا انتقلنا إلى التّحليل التّفصيليّ، وجب أن نبدأ بالتّقييد، ونثنّي بالتّخصيص، ونختم بالأظهريّة.

وفي التّقييد – والذي هو كما تقدّم أن يؤتى بقرينة تزيل الإطلاق الثّابت بما يُعرَف بمقدّمات أو قرينة الحكمة[1381] – قد يكون القيد والقرينة متّصلين بالمطلق أو منفصلين عنه.

فإذا كانا متّصلين – كما في الجملة: «أكرم العلماء ولا تكرم منهم من ساند الانقلاب على الشّرعيّة الدّيمقراطيّة» – فحينئذ "لا يوجد أيّ تعارض حقيقيّ بين الدّالّين (أكرم العلماء/ لا تكرم من العلماء من ساند الانقلاب)، لأنّ معارضة الإطلاق للدّالّ على التّقييد فرع تماميّة مقدّمات الحكمة؛ ووجود دالّ متّصل على التّقييد رافعٌ لمقدّمات الحكمة؛ فهو واردٌ على دليليّة الدّالّ الآخر على الإطلاق لا على مفاده؛ وهو نوع من الورود يغاير الورود المتقدّم، فإنّ ما تقدّم من الورود كان يعني ارتفاع الموضوع لمفاد أحد الدّليلين بسبب مفاد الآخر، وأمّا هذا فيعني ارتفاع

لم يذكر بعد – وقد لا يكون متعيّنا في نظر المتكلّم نفسه فضلًا عن السّامع – خلاف الطّبع جدّا. وهذا هو الذي يفسّر لنا وقوع القرائن غالباً فضلة في الكلام. وهذا التّصوير صحيح أيضا، وعلى أساسه يمكن تخريج القرينيّة حتّى في مورد لا يكون فيه ظهور القرينة أقوى من ظهور ذيّها". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي)، ج 7، ص 176 وما بعدها.

[1380] م س، ج 7، ص 177 وما بعدها.

[1381] انظر الفقرة 263.

دليليّة أحد الدّليلين بسبب دليليّة الآخر، إذ لم يبق بعد الورود المذكور دليلان، بل دليل واحد"[1382].

وإذا كانت القرينة المقيِّدة منفصلة (لدينا كلامٌ أوّل مطلق: أكرم العلماء/ ثمّ وفي كلام آخر يقول المتكلّم: لا تكرم من العلماء من ساند الانقلاب)، فتنبغي ملاحظة أنّ المتكلّم إذا كان ظاهر حاله أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ، انعقد الظّهور للكلام المطلق («أكرم العلماء» ينعقد ظهورها في الإطلاق، أي في كون المطلوب هو إكرام جميع العلماء). هذا الظّهور لا يرتفع بمجيء القرينة المقيِّدة بعد ذلك، إنّما الذي يرتفع هو حجّيته. "وعلى هذا الأساس نقول: إنّ تقديم المقيَّد على المطلق بملاك القرينيّة، بعد فرض انعقاد الظّهور الإطلاقيّ في المطلق بالفعل، يتوقّف على دعوى قرينيّته بلحاظ المرحلة الثّالثة من الظّهور بأن يُقال إنّ البيان المخالف الأخصّ موضوعا مُعَدٌّ عُرفا لتفسير الأعمّ ولو كان منفصلا"[1383].

368 **التّخصيص** ◊ هذا عن التّقييد. بعده ينبغي – في إطار القرينيّة النّوعيّة – تناول التّخصيص. والتّخصيص كما تقدّم أن يؤتى بقرينة تزيل العموم الثّابت بالوضع وبواحدة من أدوات العموم[1384]. هذه القرينة قد تكون متّصلة، وقد تكون منفصلة:

وفي المتّصلة ينبغي التّمييز بين ثلاثة أقسام:

أوّلا المتّصلة التي هي تخصيص بالوصف ونحوه. فإذا قيل: «أكرم كلّ عالم» وأُلْصِقَ بهذا الكلام الكلامُ التّالي: «ساندَ ثورات الرّبيع العربيّ» ... إذا حصل ما سبق (أي في النّهاية إذا قيل: أكرم كلّ عالم ساند ثورات الرّبيع العربيّ)، لم نكن في الحقيقة

[1382] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي)، ج 7، ص 180.

[1383] م س، ج 7، ص 184.

[1384] انظر الفقرة: 278 وما بعدها.

أمام دالّين (واحد على العموم والآخر على التّخصيص) "لأنّ أدوات العموم موضوعة للدّلالة على عموم أفراد ما يقع مدخولا لها لا خصوص ما يتعقّبها ويتّصل بها من العناوين. وهذا يعني أنّ التّقييد بالوصف يتمّ في مرحلة سابقة على العموم ويكون العموم طارئا على العنوان المقيَّد من أوّل الأمر"[1385]. وإذا لم نكن أمام دالّين، لم نكن أمام تعارض.

ثانيا المتّصلة التي هي تخصيص بالاستثناء. فإذا قيل: «أكرم كلّ عالم» وألصق بهذا الكلام الكلام التّالي: «إلّا من ساندَ الثّورة المضادّة» ... إذا حصل ما سبق (أي في النّهاية إذا قيل: أكرم كلّ عالم إلّا من ساندَ الثّورة المضادّة)، فالتّحقيق في هذه الصّورة أنّه توجد ثلاث دلالات. "إحداها دلالة الأداة على العموم. والثّانية دلالة أداة الاستثناء على الاقتطاع وعدم شمول حكم المستثنى منه للمستثنى. والثّالثة دلالة الحالة السّياقيّة المتحصّلة من العامّ المتعقّب بالاستثناء على العموم المقتطع منه بمقدار الخاصّ المستثنى. وهذه الدّلالة هي التي تستقرّ في الذّهن أخيرا. فإنّ للحالة السّياقيّة تأثيرا في تكوين الظّهور التّصوّريّ للكلام على ما تقدّم شرحه سابقا. والدّليل على ما ندّعيه ما يشهد به الوجدان من انسباق المدلول المذكور إلى الذّهن من مجرّد سماع اللفظ ولو لم يكن من متكلّم ذي شعور، ولا يكون ذلك إلّا على أساس تأثير الحالة السّياقيّة في المدلول التّصوّريّ للكلام بقطع النّظر عن مدلوله التّصديقيّ والإرادة التّصديقيّة من ورائه. وبهذا يتّضح أنّه في هذا القسم، ولو كان يوجد بحسب ما هو المدلول الأوّليّ للكلام دلالتان متنافيتان تدلّ إحداهما على العموم والأخرى على الخصوص، إلّا أنّه مع ذلك لا يوجد تعارض حقيقيّ بين الدّليلين، لأنّ دليليّة الدّليل

[1385] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي)، ج 7، ص 186.

إنّما تكون بدلالته النّهائيّة المستقرّة، والدّلالتان المذكورتان ليستا كذلك لأنّهما تندمجان في الدّلالة الثّالثة السّياقيّة التي هي الدّلالة المستقرّة من مجموع الكلام"[1386].

ثالثا المتّصلة التي هي تخصيص بجملة مستقلّة تأتي بعد العامّ، كأن يُقال: «لا يجب إكرام أيّ عالم» وألصق بهذا الكلام الكلام التّالي: «وأكرم العالم الذي ساند الثّورة». هنا اختُلِف: فثمّ من خرّج هذه الصّورة على النّحو نفسه الوارد في سابقتها، لكن ثمّ من قال: للكلام الأوّل (أي العامّ) مدلول تصوّريّ، ومن ثمّ مدلول تصديقيّ يوافق التّصوّريّ. والكلام الثّاني (أي الخاصّ) يفسّر المدلول التّصديقيّ للكلام الأوّل. لذا يُقدّم الخاصّ على العامّ[1387].

فإذا انتقلنا الآن من القرينة المتّصلة إلى القرينة المنفصلة، قلنا هنا في التّخصيص ما سبق قوله في التّقييد.

369 الأظهر والظّاهر ◊ وبعد هذا التّقييد وذاك التّخصيص ينبغي المرور إلى الأظهريّة. والمقصود "الدّلالتان المتنافيتان اللتان تمتاز إحداهما على الأخرى بالأقوائيّة أو الصّراحة. وهنا أيضا تارة يكونان متّصلين في كلام واحد، وأخرى يكونان في كلامين منفصلين. وقد ذهبوا إلى تقديم الأظهر على الظّاهر في كلا القسمين"[1388]. مثال ذلك من المنفصل "أن يقول الشّارع في حديث مثلا: «يجوز للصّائم أن يرتمس في الماء حال صومه»، ويقول في حديث آخر: «لا ترتمس في الماء وأنت صائم». فالكلام الأوّل دالّ بصراحة على إباحة الارتماس للصّائم، والكلام الثّاني يشتمل على صيغة نهي، وهي تدلّ بظهورها على الحرمة، لأنّ الحرمة هي أقرب المعاني إلى صيغة النّهي وإن أمكن استعمالها في الكراهة مجازا، فينشأ التّعارض بين صراحة

[1386] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي)، ج 7، ص 186 وما بعدها.

[1387] م س، ج 7، ص 187 وما بعدها.

[1388] م س، ج 7، ص 197.

النّصّ الأوّل في الإباحة وظهور النّصّ الثّاني في الحرمة، لأنّ الإباحة والحرمة لا يجتمعان. وفي هذه الحالة يجب الأخذ بالكلام الصّريح القطعيّ [...] فنفسّر الكلام الآخر على ضوئه ونحمل صيغة النّهي فيه على الكراهة، لكي ينسجم مع النّصّ الصّريح القطعيّ الدّالّ على الإباحة"[1389].

370 منهج التّعامل مع التّعارض. المرحلة الثّانية: تساقط الأصلين ◊ من كلّ ما تقدّم يخلص أنّ العرف يجمع بين الحاكم والمحكوم، وبين المطلق والمقيّد، وبين العامّ والخاصّ، وبين الأظهر والظّاهر. والشّارع لم يعارض هذا النّهج، ومن ثمّ فهو ممض له. ولأنّ التّعارض في الصّور السّابقة قابل كما يُرى لأن يُزال بأن يقدّم أحد الدّليلين على الآخر، فهو تعارض غير مستقرّ. لكن قد يكون التّعارض بين الدّليلين اللفظيّين خارجا عن الصّور السّابقة، أي قد نكون أمام نصّين متنافيين لا يصلح أحدهما أن يكون قرينة تفسّر الآخر وتكون حاكمة عليه أو مقيِّدة له أو مخصّصة أو قد نكون

[1389] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الأولى، ص 131.

أمام نصّين متنافيين ليس أحدهما بصريح والآخر ظاهر، في كلّ هذه الصّور يُعدّ التّعارض مستقرّا[1390].

وفرضيّات التّعارض المستقرّ ثلاثة[1391]:

الفرضيّة الأولى: أن يكون الدّليلان المتعارضان سندهما قطعيّ (قرآن من جهة وقرآن أو حديث متواتر من الجهة المقابلة).

هنا إمّا أن تكون دلالتهما قطعيّة، وهذه صورة غير ممكنة.

وإمّا أن تكون دلالة أحدهما قطعيّة والأخرى ظنّيّة، وهنا نكون أمام تعارض غير مستقرّ لا أمام تعارض مستقرّ.

وإمّا أن تكون دلالتهما ظنّيّة، والحكم عندها تساقط الدّليلين، وهي صورة لا مصداق لها في الواقع.

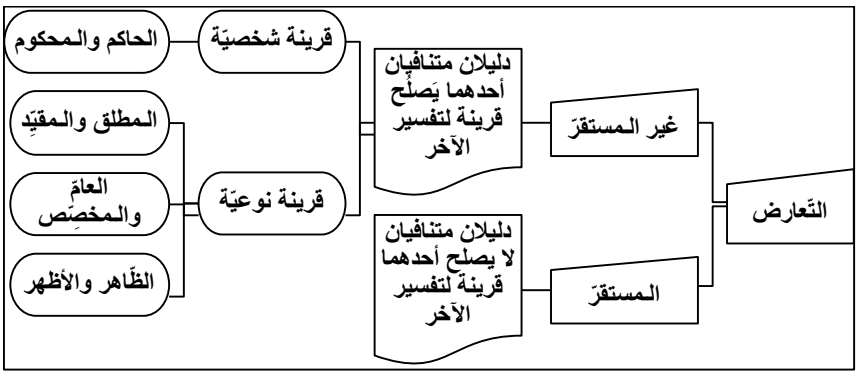
الفرضيّة الثّانية: أن يكون الدّليلان المتعارضان سندهما ظنّيّ (خبر ثقة من جهة وخبر ثقة من جهة أخرى).

هنا إمّا أن تكون دلالة أحدهما قطعيّة والأخرى ظنّيّة، وعندها نكون أمام تعارض غير مستقرّ لا أمام تعارض مستقرّ.

وإمّا أن تكون دلالتهما قطعيّة أو دلالتهما ظنّيّة، والحكم تساقط الدّليلين.

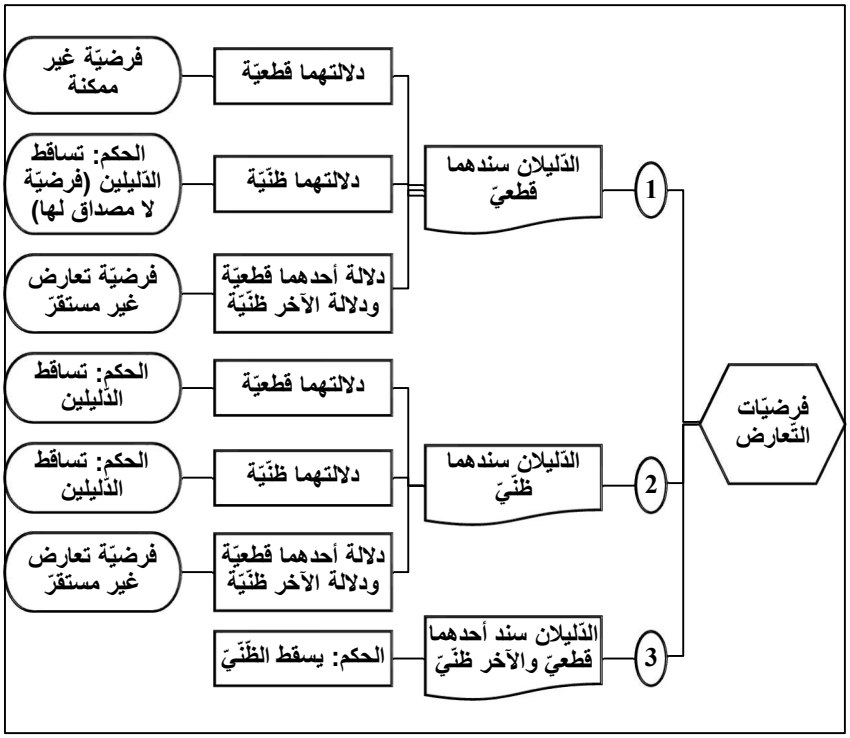
الفرضيّة الثّالثة: أن يكون سند أحدهما قطعيّ (قرآن أو حديث متواتر) وسند الآخر ظنّيّ (خبر ثقة). في هذه الصّورة يسقط الدّليل الظّنّيّ[1392]. بل قد يُقال إن لا

(1390)



(1391) سنكتفي هنا بالحلول. أمّا تأسيسها والتّفصيل فيها، فانظر حولهما: السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي)، ج 7، ص 232 وما بعدها.

(1392)



قرّب ما جاء أعلاه ممّا نجده في إطار بعض القوانين الوضعيّة تحت عنوان تراتبيّة القواعد hiérarchie des normes: فمثلا، وفي بعض البلاد، الدّستور متقدّم على الاتّفاقيّات الدّوليّة، والاتّفاقيّات متقدّمة على القوانين، إلخ. فإذا تعارضت قاعدة مصدرها القانون مع قاعدة مصدرها الدّستور، أسقطت الثّانية الأولى. والسّبب أنّ درجة القوّة الملزمة force obligatoire للقواعد تختلف باختلاف مصدرها. بعبارة أخرى: ليست للقواعد قوّة ملزمة واحدة. انظر: جون-لويس بارجال، م س (المنهجيّة القانونيّة)، الفقرة 99.

تعارض هنا إذا اعتبرنا دليل حجّيّة الخبر هو السّيرة العقلائيّة. فهذا الدّليل "لم ينعقد على العمل بالخبر الظّنّيّ حينما يكون معارضا للدّليل القطعيّ"[1393].

371 منهج التّعامل مع التّعارض. المرحلة الثّانية: الاستثناء من تساقط الأصلين ◊ يخلص ممّا تقدّم أنّ التّعارض المستقرّ حكمه تساقط المتعارضين. هذا هو المبدأ. لكن للمبدأ استثناءات تتمثّل في التّخيير وفي التّرجيح:

فإذا بدأنا بالتّخيير، قلنا إنّه قد وردت روايات معيّنة تتعلّق بحالات مخصوصة وتقول بالتّخيير بين المتعارِضين.

إلى جانب ما سبق وردت روايات تقول بترجيح أحد المتعارِضين "لمرجّح يعود إلى صفات الرّاوي كالأوثقيّة، أو صفات الرّواية كالشّهرة أو صفات المضمون كـ [...] المخالفة للعامّة"[1394].

372 التّعارض بين أصلين عمليّين ◊ كلّ ما تقدّم يهمّ التّعارض بين أصلين محرزين. لكنّ التّعارض يمكن أن يحصل بين أصلين عمليّين. مثال ذلك: "حالة التّعارض بين

[1393] السّيّد كمال الحيدري، الدّروس. شرح الحلقة الثّالثة للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر، تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علي حمود العبادي، مؤسّسة الإمام الجوّاد عليه السّلام للفكر والثّقافة، قم – إيران، 1433 هـ/ 2012 م، ج 6 من القسم 2، ص 210.

انظر القول نفسه عند أحد المحدّثين وهو الخطيب البغدادي في كتابه الكفاية (ولا يُقبَل خبر الواحد في منافاة حكم العقل)، وذلك عند: الشّريف حاتم بن عارف العوني، م س (اليقينيّ والظّنّيّ من الأخبار. سجال بين الإمام أبي الحسن الأشعريّ والمحدّثين)، ص 113.

انظر من تناول المسألة المسمّاة أعلاه بالتّعارض المستقرّ، وذلك في القانون الغربيّ، وقال إنّنا أمام صورة فراغ تشريعيّ:

زيڤمونت زيامبينسكي، «فراغات القانون في النّظام القانونيّ البولونيّ المعاصر والمناهج المستعملة لملئها»، منشور في: شاييم بيرلمان (دراسات منشورة عن طريق)، مشاكل فراغات القانون، برولون، بروكسال، 1968، ص 131.

البراءة والاستصحاب، كما إذا علم بحرمة مقاربة الحائض وشكّ في بقاء الحرمة بعد النّقاء، فإنّ الاستصحاب يقتضي بقاء الحرمة، والبراءة تقتضي التّأمين عنها،

Zygmunt Ziembinski, «Les lacunes de la loi dans le système juridique polonais contemporain et les méthodes utilisées pour les combler», in: Chaïm Perelman (Études publiées par), *Les problèmes des lacunes en droit*, Bruylant, Bruxelles, 1968, p. 131.

شاييم بيرلمان (دراسات منشورة عن طريق)، التّعارض في القانون، أشغال المعهد القوميّ للبحوث في المنطق، برويلون، بروكسال، 1965، ص 404.

Chaïm Perelman (Études publiées par), *Les antinomies en droit*, Travaux du Centre national de recherches de logique, Bruylant, Bruxelles, 1965, p. 404.

شاييم بيرلمان، الأخلاق والقانون، منشورات جامعة بروكسال، بلجيكا، 1990، ص 755 وما بعدها.

Chaïm Perelman, *Ethique et droit*, Editions de l'Université de Bruxelles, Belgique, 1990, p. 755 s.

كونستونتان م ستاماتيس، الحِجاج في القانون. نظريّة نقديّة للحجاج القانونيّ، بوبليسود، باريس، 1995، ص 253 وما بعدها.

Constantin M. Stamatis, *Argumenter en droit. Une théorie critique de l'argumentation juridique*, Publisud, Paris, 1995, p. 253 s.

جوست بوولين، تعارض القواعد في القانون الدّوليّ العامّ. الرّوابط بين قانون المنظّمة العالميّة للتّجارة والقواعد الأخرى للقانون الدّوليّ، منشورات جامعة كامبريدج، المملكة المتّحدة، 2003، ص 418 وما بعدها.

Joost Pauwelyn, *Conflict of Norms in Public International Law. How WTO Law Relates to other Rules of International Law*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2003, p. 418.

(1394) السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 3، الحلقة الثّالثة، ص 262.

فيتعارض دليل الاستصحاب مع دليل البراءة. والمعروف تقديم دليل الاستصحاب على دليل البراءة"[1395].

373 **التّعارض بين أصل محرز وأصل عمليّ** ◊ أخيرا يمكن أن يحصل التّعارض بين أصل محرز وأصل عمليّ. هنا يُقدّم الأصل المحرز[1396].

374 **التّعارض في كتب السّنّة** ◊ وما جاء أعلاه جاء في كتب الشّيعة الإماميّة. فإذا مررنا الآن إلى مسألة التّعارض نفسها، ولكن في كتب السّنّة، لم نجد اختلافا كبيرا. فعند الجمهور، يُبدأ بمرحلة أولى يُحاوَل فيها إزالة التّعارض عن طريق الجمع.

فإن لم يمكن الجمع، يتمّ المرور إلى مرحلة ثانية تُجرّب فيها إزالة التّعارض عن طريق التّرجيح.

فإن تعذّر الجمع والتّرجيح، تأتي مرحلة ثالثة حاصلها محاولة إزالة التّعارض عن طريق النّسخ.

فإذا لم يمكن الجمع والتّرجيح والنّسخ، ننتهي إلى مرحلة أخيرة هي إسقاط المتعارضين[1397].

هذا إذا تعلّق الأمر بمنقولين.

لكن قد يقع التّنافي والتّعارض بين معقولين. أو قد يتحقّق بين منقول ومعقول.

هذه هي الصّور الثّلاث التي ينبغي تناولها الآن. إلّا أنّنا وبواسطة التّناقض سنردّها إلى صورتين: التّعارض بين منقولين، والتّعارض بين غير منقولين[1398].

[1395] السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 426.

ولتقديم دليل الاستصحاب سببان:

"الأوّل: أنّ دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة، لأنّ دليل البراءة أخذ في موضوعه عدم اليقين بالحرمة، ودليل الاستصحاب لسانه لسان إبقاء اليقين ومنع انتقاضه فيكون ناظرا إلى إلغاء موضوع

البراءة وحاكما على دليلها، وهذا بخلاف العكس فإنّ دليل البراءة ليس لسانه افتراض المكلّف متيقّنا بعدم الحرمة، بل مجرّد التّأمين عن المشكوك.

"الثّاني: أنّ دليل الاستصحاب أظهر عرفا في الشّمول من دليل البراءة باعتبار أنّ في بعض رواياته ورد أنّه لا ينقض اليقين بالشّكّ أبدا، والتّأبيد يجعله أقوى دلالة على الشّمول والعموم من دليل البراءة".

السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 426.

(1396) "إذا قام دليل محرز على حكم، فلا شكّ في أنّه لا تجري الأصول العمليّة المخالفة له.

"وهذا واضح إذا كان الدّليل المحرز قطعيّا، إذ يكون حينئذ واردا، لأنّ الأصول العمليّة أُخِذ في موضوع دليلها الشّكّ، وهو ينتفي حقيقةً بورود الدّليل المحرز القطعيّ.

"وأمّا إذا كان الدّليل المحرز أمارةً ظنّيّةً –كخبر الثّقة – فيتقدّم أيضاً بدون شكّ، وإنّما البحث في تكييف هذا التّقديم وتفسيره، إذ قد يستشكل فيه بأنّ الأمارة لمّا كانت ظنّيّةً فهي لا تنفي الشّكّ حقيقةً، وعلى هذا فموضوع دليل الأصل – وهو الشّكّ – محقّق، فما الموجب لطرح دليل الأصل والأخذ بالأمارة؟ ولماذا لا نفترض التّعارض بين دليل الأصل ودليل حجّية تلك الأمارة فلا نعمل بأيّ واحد منهما؟

"وهناك محاولات لدفع هذا الاستشكال وتبرير تقديم الأمارة على الأصل، نذكر منها محاولتين:

"إحداهما: أنّ دليل الأصل، وإن أُخِذ في موضوعه عدم العلم، لكنّ العلم هنا لوحظ كمثال، والمقصود عدم الدّليل الذي تقوم به الحجّة في إثبات الحكم الواقعيّ سواء كان قطعا أو أمارةً. وعليه فدليل حجّيّة الأمارة بجعله الحجّيّة والدّليليّة لها يكون نافيا لموضوع دليل الأصل حقيقةً وواردا عليه، والوارد يتقدّم على المورود.

"والمحاولة الأخرى مبنيّة على التّسليم بأنّ دليل الأصل ظاهر في نفسه في أخذ عدم العلم في موضوعه بما هو عدم العلم، لا بما هو عدم الحجّة، وهذا يعني أنّ دليل حجّيّة الأمارة ليس واردا على دليل الأصل، لأنّه لا ينفي الشّكّ، ولا يوجِد العلم حقيقةً، ولكن مع هذا تُقدَّم الأمارة على الأصل، وهذا التّقديم من نتائج قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ، حيث إنّ أدلّة الأصول آخذ في موضوعها الشّكّ وعدم القطع، فالقطع بالنّسبة إليها قطع موضوعيّ بمعنى أنّ عدمه دخيل في موضوعها، فإذا استُفيد من دليل الحجّيّة أنّ الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعيّ فهذا يعني أنّه كما ينتفي الأصل بالقطع ينتفي بالأمارة أيضاً، وقيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ عبارة أخرى عن دعوى أنّ دليل حجّيّة الأمارة حاكم على دليل الأصل، لأنَّ لسانه إلغاء الشّكّ وتنزيل الأمارة منزلة العلم، فهو بهذا يتصرّف في موضوع دليل الأصل ويحكم عليه، كما يحكم قولهم: «لا ربا بين الوالد وولده» على دليل حرمة

الرّبا". السّيّد محمّد باقر الصّدر، م س (دروس في علم الأصول)، ج 1، الحلقة الثّانية، ص 427 وما بعدها.

(1397) قرّب ما جاء أعلاه في إطار القانون الإسلاميّ مع التّعارض (collision) وطرق التّعامل معه في واحد من القوانين الغربيّة المعاصرة لنا:

ألكسندر بيزنيك، م س، ص 340 وما بعدها.

في هذا الكتاب يقسّم المؤلّف صور التّعارض إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل يهمّ قاعدتين غير متلائمتين منطقيّا (two rules logically incompatible). مثال ذلك قاعدة توجب فعلا وأخرى تمنعه، أو قاعدة تمنع وأخرى تبيح، أو قاعدة تشترط الكتب لصحّة العقد وأخرى تقول بصحّة العقد المكتوب والعقد الشّفهيّ. ويمكن أن نجد أنفسنا أمام عدم تلاؤم جزئيّ. مثال ذلك قاعدة تقول إنّه يجب على المغازات أن تفتح يوم السّبت، وأخرى تقول بأنّه يجب عليها أن تغلق أيّام الأعياد الدّينيّة، ويتّفق أن يأتي يوم عيد دينيّ في يوم سبت (ملاحظة: أوردنا هذا المثال في هامش سابق).

القسم الثّاني يهمّ قاعدتين غير متلائمتين عمليّا (two rules empirically incompatible)، أي قاعدتين لا يمكن تطبيقهما معا لأسباب لا علاقة لها بالمنطق. مثال ذلك قاعدة تلزم بالعمل كلّ يوم من السّاعة الرّابعة صباحا إلى الرّابعة بعد الظّهر، وقاعدة أخرى تلزم بالعمل كلّ يوم من الرّابعة بعد الظّهر إلى الثّالثة صباحا. عمليّا القاعدتان غير متلائمتين. فـ (أ) لا يمكنه أن يعمل ثلاثا وعشرين ساعة في اليوم.

القسم الثّالث يهمّ قاعدتين غير متلائمتين قيميّا (two rules evaluatively incompatible)، أي قاعدتين يمكن منطقيّا وعمليّا تنفيذهما معا، لكن هذا التّنفيذ يؤدّي إلى نتائج يعاقب عليها القانون أو الأخلاق. مثال ذلك قاعدة توجب العمل كلّ يوم من السّاعة الثّامنة صباحا إلى السّاعة الرّابعة بعد الظّهر، وأخرى توجب العمل من الرّابعة بعد الظّهر إلى السّاعة الحادية عشر ليلا. فـ (أ) يمكنه أن يعمل خمس عشرة ساعة، لكنّ قانون الشّغل يمنع ذلك.

بعد عرض هذه الأقسام لعدم التّلاؤم، يقول المؤلّف إنّ من الأهداف الأساسيّة للتّأويل القانونيّ إزاحة ذلك الانعدام للتّلاؤم وجعل القانون متّسقا. ومن القواعد التي تستعمل لهذا الغرض:

– كلّما وجد تعارض ينبغي إزاحته إمّا بإعادة تأويل القواعد المتعارضة أو بوضع نظام أوّليّة بينها (القاعدة الموجودة في المرتبة الأعلى هي التي تطبّق: مثلا قاعدة موجودة في نصّ دستوريّ وأخرى في نصّ قانون عاديّ، قاعدة موجودة في نصّ فيدراليّ وأخرى في نصّ لمقاطعة، إلخ).

– تطبّق القاعدة المتأخّرة في الزّمن.

– لا تطبّق القاعدة العامّة في الميدان الذي تمسحه القاعدة الأقلّ عموما.

– إذا تعارضت قاعدة عامّة متأخّرة في الزّمن مع قاعدة متقدّمة لكنّها أقلّ عموما، فينبغي تطبيق هذه لا تلك.

– إلخ.

وفي كتاب ل: جون–لويس بارجال (م س: المنهجيّة القانونيّة، الفقرة 96 وما بعدها) نجد عنوانا هو "مناهج ومبادئ التّنسيق بين القواعد القانونيّة". ولقد قسّم هذا العنوان إلى نقطتين: نقطة للتّنسيق بين القواعد القانونيّة داخل نظام قانونيّ واحد (هنا نجد مسألة إزالة التّعارض وإرجاع التّناسق من خلال تراتبيّة القواعد ومن خلال التّفرقة بين النّصّ العامّ والنّصّ الخاصّ ومن خلال مبادئ تنازع القوانين في الزّمان أو من خلال مبادئ أخرى ككون النّظام القانونيّ هو نظام كامل وغير ذلك) ونقطة للتّنسيق بين قواعد تنتمي لأنظمة قانونيّة مختلفة (مسألة تنازع القوانين في المكان، إلخ). ملاحظة: أشار المؤلّف في الصّفحة 173 إلى أنّ مناهج التّنسيق ليست خاصّة بالقانون الفرنسيّ وهي مستعملة أو قابلة للنّقل إلى أنظمة قانونيّة أخرى. كما أورد في الصّفحة 228 ملخّصا لمناهج التّنسيق وإزالة التّعارض.

انظر أيضا حول التّعارض في القوانين الوضعيّة الغربيّة:

أوليس آرنيو، م س (العقلانيّ كمعقول، كتاب حول التّبرير القانونيّ)، ص 98.

في هذا الكتاب يتعرّض المؤلّف إلى القواعد التّالية لإزالة التّعارض (غير المستقرّ):

القانون الأعلى في سلّم ترتيب القوانين يقدّم على ما هو أسفل منه (*Lex superior derogat legi inferiori*). مثال ذلك القانون الصّادر عن البرلمان يقدّم على الأمر.

القانون المتأخّر يقدَّم على المتقدّم (*Lex posterior derogat legi priori*).

القانون الخاصّ يقدَّم على القانون العامّ (*Lex specialis derogat legi generali*). لكنّ القانون العامّ المتأخّر لا يقدّم على القانون الخاصّ المتقدّم (*Lex posterior generalis non derogat legi prior speciali*).

وفي مكان سابق (الفقرة 315، الهامش) أوردنا كتابًا (أونتونين سكالا وبرايان أ غارنر، م س: قراءة القانون: تأويل النّصوص القانونيّة) وأوردنا ما جاء فيه من قواعد تأويل للقانون. من هذه القواعد ما له علاقة بالتّعارض وبكيفيّة تجاوزه:

– التّأويل الذي يجعل النّصّ صحيحا يقدّم على غيره. فإذا احتمل النّصّ معنيين: الأوّل يجعله غير دستوريّ، والثّاني يجعله مطابقا للدّستور، أُخِذ بهذا المعنى وتُرِك ذاك (م س، ص 89 وما بعدها).

– إذا تعذّر إعطاء معنى (معقول) للنّصّ، يُهمَل النّصّ (م س، ص 149 وما بعدها).

– ينبغي تأويل النّصّ في مجموعه (م س، ص 183 وما بعدها).

– يؤوّل النّصّ على أنّ أحكامه متلائمة فيما بينها ولا تتناقض، أي ينبغي الجمع بين الأحكام كلّما كان ذلك ممكنا (م س، ص 196 وما بعدها).

– إذا وجد تعارض بين قاعدة عامّة وقاعدة خاصّة، تُقدَّم الخاصّة (م س، ص 200 وما بعدها).

– إذا حوى النّصّ أحكاما لها مستوى واحدا من العموم ولا يمكن حقّا الملاءمة بينها وإذا كانت عمليّة وضعها متزامنة، فينبغي أن لا يُعطى لأيّ واحد منها مفعولا (م س، ص 205 وما بعدها).

– يُعطى التّعبير معناه العاديّ إلّا إذا أدّى ذلك إلى ما هو عبث أو إلى تناقض وعدم تلاؤم مع بقيّة النّصّ (م س، ص 247 وما بعدها).

انظر كذلك حول التّعارض في الكتابات المتعلّقة بالقانون الوضعيّ:

أهارون باراك، التّفسير الغائيّ في القانون، منشورات جامعة برنستون، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 2005، ص 74 وما بعدها.

Aharon Barak, *Purpositive Interpretation in Law*, Princeton University Press, United States of America, 2005, p. 74 ff.

هانز كلسن، النّظريّة العامّة للقانون والدّولة، ترجمة: أندرز فيدبيرغ منشورات جامعة هارفارد، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 1949، ص 123 وما بعدها.

Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, Translated by Anders Wederberg, Harvard University Press, United States of America, 1949, p. 123 ff.

ساندرين شاسانيارد – بينيه، «تنازع القوانين وتنازع القيم في القانون»، منشور في: ماتياس أماغارد وباتريس كانيفيز وساندرين شاسانيارد – بينيه، التّفاعلات الماضية والحاضرة في التّفكير القانونيّ والمنطق، سبرينغر، سويسرا، 2015، ص 235 وما بعدها.

Sandrine Chassagnard-Pinet, «Conflict of Norms and Conflict of Values in Law», in: Matthias Armgardt, Patrice Canivez and Sandrine Chassagnard-Pinet, *Past and Present Interactions in Legal Reasoning and Logic*, Springer, Switzerland, 2015, p. 235 ff.

ماتياس أرمغارت وباتريس كانيفاز وساندرين شاسانيارد–بيني، التّفاعلات الماضية والحاضرة في التّفكير القانونيّ والمنطق، منشورات سبرينغر الدّوليّة، سويسرا، 2015، ص 235 وما بعدها.

Matthias Armgardt, Patrice Canivez and Sandrine Chassagnard-Pinet, *Past and Present Interactions in Legal Reasoning and Logic*, Springer International Publishing, Switzerland, 2015, p. 235 ff.

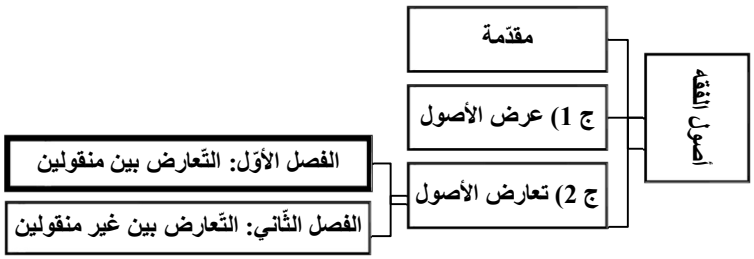
روث سوليفان، م س (تأويل القوانين)، ص 47 وما بعدها وص 303 وما بعدها.

جاب س هاج، م س (التّفكير مع القواعد. بحث في التّفكير القانونيّ والمنطق الذي ينطوي عليه)، ص 109.

أرند سوتمان، م س (المنطق في القانون)، ص 214 وما بعدها.

ويمكن القول إنّ القانون الوضعيّ الغربي المعاصر لنا يقوم على مسلّمات. من هذه المسلّمات ما رأيناه سابقا ومفاده أنّ النّظام القانونيّ كامل (انظر الفقرة 11، الهامش). ومن المسلّمات أيضا مسلّمة لها ارتباط بالتّعارض وحاصلها أنّ النّظام القانونيّ متّسق (انظر ما يسمّى بحجّة الاتّساق *Argument a cohaerentia* عند: جرزي ستلماخ وبرتوز بروزاك، م س: مناهج التّفكير القانونيّ، ص 158). فإذا وجد تعارض، فينبغي حمله على أنّه ظاهريّ، أي وبالعبارة المستعملة في أصول الفقه ينبغي اعتباره تعارضا "غير مستقرّ"، أي وفي المحصّلة يجب اعتبار النّظام القانونيّ غير متضمّن لأحكام متعارضة.

(1398)



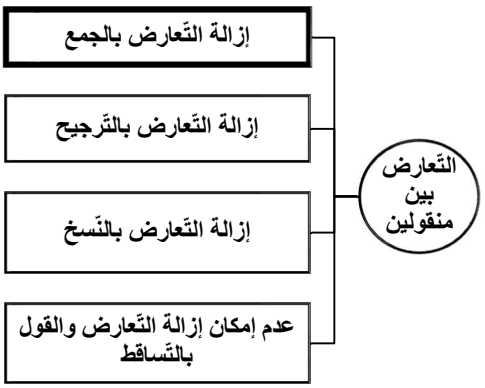
الفصل الأوّل:
التّعارض بين منقولين

375 **تقسيم البحث** ◊ قيل منذ قليل إنّ السّنّة يبدؤون بالجمع، ثمّ يمرّون إلى التّرجيح، ثمّ النّسخ، ثمّ التّساقط[1399].

الفقرة الأولى: إزالة التّعارض بالجمع

376 **الاختلافات بين الجمهور والحنفيّة** ◊ إذا تعارض منقولان، فالمالكيّة والشّافعيّة والحنبليّة والظّاهريّة والمعتزلة تبدأ بالجمع[1400] من غير نظر إلى تاريخ المنقولين ومن غير تفضيل أحدهما على الآخر.

(1399)



ملاحظة: يمكن ردّ هذا التّخطيط إلى تخطيط اثنينيّ بعدّة طرق، منها: إزالة التّعارض/ عدم إمكان إزالة التّعارض.

(1400) وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 1204 وما بعدها؛ عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، التّعارض والتّرجيح بين الأدلّة الشّرعيّة. بحث أصوليّ مقارن بالمذاهب الإسلاميّة المختلفة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1413 هـ/ 1993 م، ج 1، ص 167 وما بعدها.

انظر ما قيل في منهجيّة القانون الوضعيّ الغربيّ، وتحديدا انظر إلى ما يسمّى بالحجّة النّسقيّة argument systématique وحجّة الاتّساق argument *a coherantia*: جون-لويس بارجال، م س (المنهجيّة

فإن لم يمكن الجمع، ووُجِد مرجِّح، عمد هؤلاء إلى ترجيح المنقول الذي يتوفّر فيه سبب التّرجيح.

فإن تعذّر الجمع، وتعذّر التّرجيح، ولكن عُلِم أنّ أحد المنقولين سابق في التّاريخ للآخر، عندئذ يُحلّ التّعارض بالقول إنّ المتقدّم في الزّمن منسوخ والمتأخّر ناسخ.

فإذا تعذّر الجمع، وتعذّر التّرجيح، وتعذّر القول بالنّسخ – إمّا لعدم العلم بتاريخ المنقولين أو للعلم بتقارنهما – عندئذ يُصار إلى تساقط الدّليلين. وإذا تساقط الدّليلان، يتمّ الرّجوع إلى البراءة الأصليّة وكأنّ الدّليلين غيرُ موجودين.

وثمّ من يقول في الفرض الوارد للتّوّ بالتّخيير قبل المرور إلى التّساقط[1401].

ويلاحظ أحدهم قائلا إنّه لا يوجد مصداق في الواقع لتعذّر الجمع والتّرجيح والنّسخ، أي لا يوجد مثال لصورة ينتهي فيها الأمر إلى تساقط المنقولين[1402].

هذا عن الجمهور، أمّا الحنفيّة فتقول: إذا عُلِم التّاريخ، يُصار إلى النّسخ. وإذا لم يُعلم، يُصار إلى التّرجيح، ثمّ إلى الجمع، ثمّ إلى التّساقط[1403].

377 **كيفيّة الجمع** ◊ فإذا اهتممنا بالجمع، قلنا إنّه يتمّ بالكيفيّة نفسها التي تناولناها سابقا حين تحدّثنا عن القرينيّة الشّخصيّة والقرينيّة النّوعيّة[1404].

القانونيّة)، الفقرة 121 وما بعدها؛ عبد المجيد الزّرّوقي، م س (المنهجيّة القانونيّة. الجزء الأوّل. المنهجيّة الفقهيّة والتّشريعيّة والقضائيّة)، الفقرة 233 وما بعدها.

(1401) عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، م س، ج 1، ص 166 وما بعدها.

(1402) م س، ج 1، ص 171.

(1403) المكان نفسه.

(1404) انظر الفقرة 364 وما بعدها.

378 شروط الجمع ◊ ويمكن أن نضيف أنّ كتب السّنّة تورد في إطار عنوان الجمع شروط هذا الجمع، وهي:

الشّرط الأوّل: أن يكون كلّ من المنقولين المتعارضين حجّة. مثال ذلك: حديث صحيح وآخر مثله. أمّا إذا كان الواحد صحيحا والآخر ضعيفا مثلا، فلا تعارض، بل يُعمَل بالصّحيح.

الشّرط الثّاني: أن لا تكون نتيجة إزالة التّعارض إبطالا لنصّ أو لجزء منه. ويُضرَب هنا مثال القراءتين في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ **وَأَرْجُلَكُمْ** إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: 6]. هنا "أرجلكم" منصوبة. هذا يعني أنّ العامل هو "اغسلوا"، أي أنّ الوضوء يكون بغسل الرّجلين. لكن ثمّ قراءة أخرى فيها كسر في عبارة "أرجلكم". هذا يعني أنّ العامل هو حرف الباء، وأن ثمّ عطفا على "برؤوسكم"، وأنّ الفعل هو "امسحوا". والذين يرون القراءة الثّانية غير مقبولة يقولون إنّ المسح عند أصحابها لا يشمل الكعبين. بهذا هم يجعلون ذكر القيد "إلى الكعبين" كعدمه، ويبطلون من ثمّ جزءاً من النّصّ.

الشّرط الثّالث: أن لا تكون نتيجة إزالة التّعارض إبطالا لنصّ ثالث له حجّيّة. من أمثلة هذا الإبطال: قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً**﴾ [البقرة: 234]، وقوله: ﴿**وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾ [الطّلاق: 4]. هنا يُزال التّعارض بين النّصّين بالقول إنّ الحامل المتوفّى عنها زوجها تعتدّ بأبعد الأجلين، فإن وضعت حملها قبل أربعة أشهر وعشرة أيّام من تاريخ الوفاة، تربّصت حتّى تتمّ أربعة أشهر وعشرة أيّام، وإن أمضت أربعة أشهر وعشرة أيّام قبل أن تضع حملها تربّصت حتّى تضع حملها. وإزالة كهذه تبطل الحديث التّالي: "[...] أَنَّ سُبَيْعَةَ الْأَسْلَمِيَّةَ نُفِسَتْ بَعْدَ وَفَاةِ زَوْجِهَا بِلَيَالٍ فَجَاءَتْ

النَّبِيَّ ﷺ فَاسْتَأْذَنَتْهُ أَنْ تَنْكِحَ فَأَذِنَ لَهَا فَنَكَحَتْ"[1405]. وهكذا فإنّ من تضع قبل الأربعة أشهر وعشرة أيّام لا تنتظر انقضاء هذه المدّة لتتزوّج من جديد. فإذا عمدنا إلى الإزالة المذكورة أعلاه، اصطدم هذا الفعل مع الحديث الصّحيح وأبطل العمل به[1406].

الشّرط الرّابع: أن لا تكون الإزالة بتأويل بعيد ومتعسّف للنّصوص. والتّأويل البعيد هو الذي يخالف قواعد اللغة، أو عرف الشّريعة ومقاصدها. مثال ذلك أن يقول نصّ أوّل "أعطوا الفقير"، ويقول ثان "لا تعطوا الفقير"، فيُزال التّعارض بينهما بالقول إنّ الفقير في النّصّ الأوّل هي للفقير الأبيض، وفي النّصّ الثّاني للأسود. فهذا التّأويل لا يجد ما يُسنده في قواعد تفسير النّصوص. كما لا يجد ما يؤيّده في المعهود من الشّريعة (لم يُعرف فيها تقديم للبيض على السّود) ومقاصدها. مثال آخر — لكنّه هذه المرّة واقعيّ —: نصّ أوّل يقول: "[...] أَيُّمَا امْرَأَةٍ نُكِحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا،

[1405] ورد هذا الحديث في العديد من كتب المتون، ومنها موطّأ مالك: مالك بن أنس، موطّأ الإمام مالك برواية أبي مصعب الزّهريّ المدنيّ، تحقيق بشّار عوّاد معروف ومحمود محمّد خليل، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 1، 1412 هـ/ 1992 م، ج 1، ص 656، الحديث رقم: 1704.

[1406] عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، م س، ج 1، ص 234 و235؛ محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي، م س، ص 268 و269.

قرّب هذه المسألة ممّا جاء في المنهجيّة القانونيّة حول الحجّة الاقتصاديّة: جون-لويس بارجال، م س (المنهجيّة القانونيّة)، الفقرة 174؛ عبد المجيد الزّرّوقي، م س (المنهجيّة القانونيّة. الجزء الأوّل. المنهجيّة الفقهيّة والتّشريعيّة والقضائيّة)، الفقرة 236 والفقرة 264.

فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ [...]"[1407]. ونصّ ثانٍ يقول: "[...] الْأَيِّمُ[1408] أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا [...]"[1409].

يفيد النّصّ الأوّل أنّ كلّ امرأة تتزوّج بدون إذن وليّها، فزواجها باطل. أمّا النّصّ الثّاني، فيفيد صحّة زواج المرأة دون إذن وليّها[1410]. "وقد جمع الإمام أبو حنيفة (رضي الله عنه) وأصحابه بينهما بحمل (امرأة) في الحديث الأوّل على الأمة. هذا يعني: أنّ نكاح الأمة نفسها باطل، ونكاح الحرّة نفسها جائز. فدفَع التّعارض بهذا التّأويل بينهما. واعترض عليهم [...] بقوله ﷺ في تتمّة الحديث «فإن وطئها، فلها المهر»، والأمة – إن وطئت – لا تستحقّ المهر لها، لأنّ مهرها يكون لسيّدها، فيتخالف أوّل الحديث (مع) آخره [...] ثمّ حملها (أبو حنيفة وأصحابه) على «الأمة المكاتبة» دفعا لهذا التّخالف بين صدر الحديث وآخره. واعترض عليهم [...] بأنّها في غاية النّدرة [...] وتمسّك الشّافعيّة وجمهور أهل الحديث بظاهر الحديث الأوّل الصّريح في [...] بطلان نكاحها، ورفضوا هذا الجمع لما فيه من البعد والتّعسّف"[1411].

[1407] الحاكم، م س (المستدرك على الصّحيحين)، ج 2، ص 182، الحديث رقم: 2706/ 35.

[1408] "الأيِّمُ هي الثّيب التي فارقت زوجها بموت أو طلاق؛ لمقابلتها بالبكر. وهذا هو الأصل في الأيّم. ومنه قولهم: «الغزو مأيمة»، أي يقتل الرّجال، فتصير النّساء أيامى. وقد تطلق على من لا زوج لها أصلا". أحمد بن عليّ بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمّد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السّلفيّة، د م، د ت، ج 9، ص 192.

[1409] ورد هذا الحديث في العديد من كتب المتون، ومنها: مالك بن أنس، م س (موطّأ الإمام مالك)، ج 1، ص 569، الحديث رقم: 1469.

[1410] هذا يعني أنّ عبارة الأيّم أخذت في المعنى الثّاني، أي من لا زوج لها.

[1411] عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، م س، ج 1، ص 230.

"ولقد حمل بعضهم المرأة في الحديث الأوّل على الصّغيرة، وذلك حتّى يمكن الجمع والتّوفيق بين الحديثين. لكن اعترض عليهم بأنّ الصّغيرة ليست امرأة في حكم اللسان"[1412].

الشّرط الخامس: أن لا يكون المنقولان المتمثّلان في نصّين معلومًا تأخّر أحدهما عن الآخر. في هذه الصّورة يزال التّعارض بالنّسخ لا بغيره. لكنّ الجمهور كما رأينا يقدّم الجمع على النّسخ[1413].

ومن ينظر إلى هذه الشّروط، وعموما من ينظر إلى ما كتب في مؤلّفات السّنّة عن الجمع، لا يجد – وهذا أشرنا إليه أعلاه – اختلافا بينها وبين ما حوته كتب الإماميّة.

[1412] محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي، م س، ص 268. ويواصل المؤلّف قائلا: "هذا وإذا كان السّادة الحنفيّة يجيزون أن تنكح المرأة نفسها، فإنّهم بذلك قد خالفوا أكثر العلماء القائلين باشتراط الوليّ في النّكاح لا فرق بين البكر والثّيّب، ومنهم السّادة الشّافعيّة والمالكيّة، والذين قالوا ليس للمرأة ولاية في الإنكاح لنفسها ولا لغيرها. فلا عبارة لها في النّكاح لا إيجابا ولا قبولا. وقالوا إنّ المراد من قوله ﷺ – الأيّم أحقّ بنفسها – هو اعتبار رضاها في الزّواج، إذ لابدّ من التّصريح بالموافقة حتّى نعرف رضاها، بخلاف البكر والتي يُستفاد رضاها من سكوتها".

[1413] انظر الفقرة 376؛ وانظر: محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي، م س، ص 270.

وعند هؤلاء الإماميّة، إذا تعذّر الجمع، يتمّ المرور إلى التّساقط كمبدأ وإلى التّرجيح كاستثناء للمبدأ. هذا الأمر لا يجعلهم مختلفين عن السّنّة الذين يتحدّثون عن التّرجيح قبل الحديث عن التّساقط[1414].

الفقرة الثّانية: إزالة التّعارض بالتّرجيح

379 تقسيم البحث ◊ يمكن إزالة التّعارض والتّرجيح بين المنقولين: بأمر يرجع إلى السّند، أو إلى المتن، أو إلى شيء خارجيّ[1415].

أ) إزالة التّعارض بين منقولين بالتّرجيح بأمر يرجع إلى السّند

380 تقسيم البحث ◊ يمكن، على مستوى السّند، إزالة التّعارض والتّرجيح بين المنقولين: إمّا بأمر يرجع إلى الرّاوي، أو إلى الرّواية، أو إلى المرويّ[1416].

1/ إزالة التّعارض بالتّرجيح بأمر يرجع إلى الرّاوي

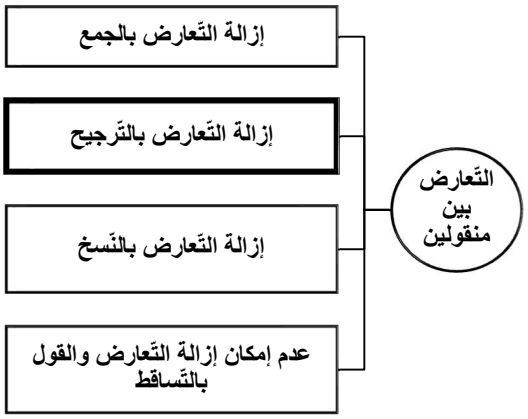
381 تقسيم البحث ◊ يمكن، على مستوى الرّاوي، إزالة التّعارض: إمّا بالقول بأمر يرجع إلى الرّاوي نفسه، وإمّا بالقول بأمر يرجع إلى تزكيته[1417].

1. 1/ إزالة التّعارض بالتّرجيح بأمر يرجع إلى الرّاوي نفسه

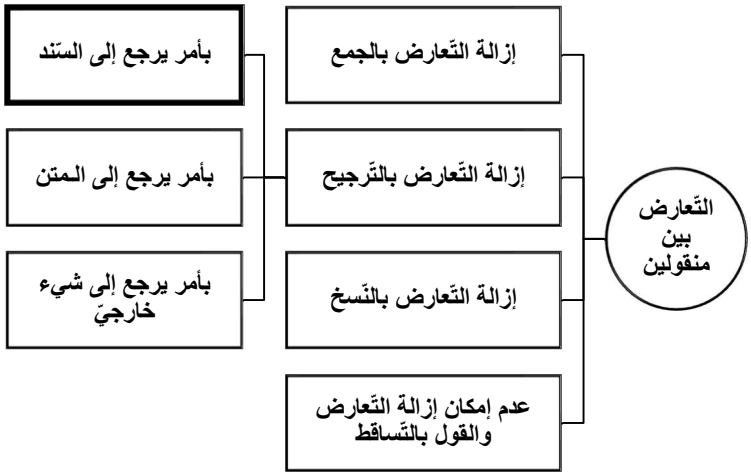
382 الصّورة الأولى ◊ أورد الآمدي سبع عشرة صورة لإزالة التّعارض بالرّجوع إلى الرّاوي نفسه[1418].

أوّل صورة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما رواه عدد أكبر، والثّاني بعكسه. هنا يُقدَّم الأوّل "لأنّه يكون أغلب على الظّنّ من جهة أنّ احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الأكثر أبعد من احتمال وقوعه في العدد الأقلّ، ولأنّ خبر كلّ واحد من

(1414)

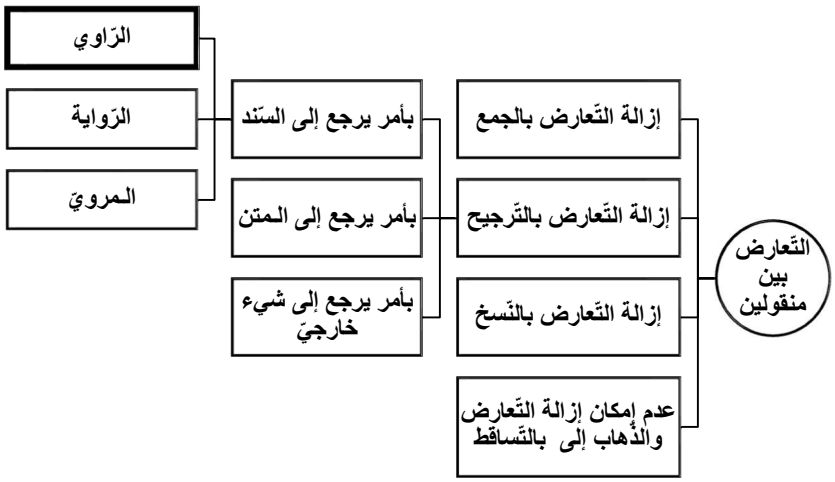

التّعارض بين منقولين
إزالة التّعارض بالجمع
إزالة التّعارض بالتّرجيح
إزالة التّعارض بالنّسخ
عدم إمكان إزالة التّعارض والقول بالتّساقط

(1415)

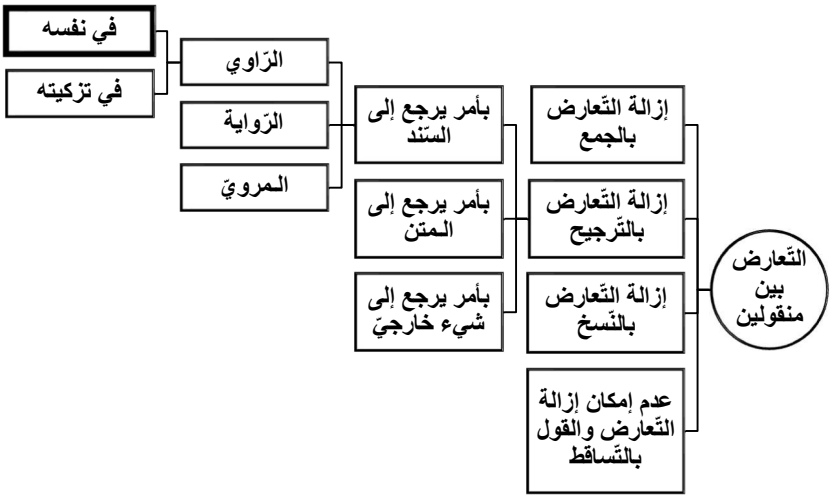

التّعارض بين منقولين
إزالة التّعارض بالجمع
إزالة التّعارض بالتّرجيح
إزالة التّعارض بالنّسخ
عدم إمكان إزالة التّعارض والقول بالتّساقط
بأمر يرجع إلى السّند
بأمر يرجع إلى المتن
بأمر يرجع إلى شيء خارجيّ

الجماعة يفيد الظّنّ. ولا يخفى أنّ الظّنون المجتمعة كلّما كانت أكثر كانت أغلب على الظّنّ حتّى ينتهي إلى القطع"[1419].

(1416)



(1417)



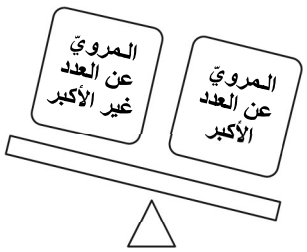
[1418] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 296 وما بعدها.

[1419] م س، ج 4، ص 296. ويواصل الآمدي قائلا: "ولهذا فإنّه لمّا كان الحدّ الواجب بالرّن من أكبر الحدود وآكدها، جعلت الشّهادة عليه أكثر عددا من غيره؛ وأنّ النّبيّ عليه السّلام لم يعمل بقول

هذا موقف، لكن ثمّ من لا يقبل بإزالة التّعارض بواسطة كثرة الرّواة. هنا نجد الكرخي الحنفي وبعض المعتزلة[1420].

ذي اليدين أقصرت الصّلاة أم نسيت حتّى أخبره بذلك أبو بكر وعمر؛ ولم يعمل أبو بكر بخبر المغيرة أنّ النّبيّ ﷺ أطعم الجدّة السّدس حتّى اعتضد بخبر محمّد بن مسلمة؛ ولم يعمل عمر بخبر أبي موسى حتّى اعتضد بخبر أبي سعيد الخدري".

انظر أيضا القاعدة "الخبر الذي يكون رواته أكثر راجح على الذي لا يكون كذلك" في: مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 705 وما بعدها.



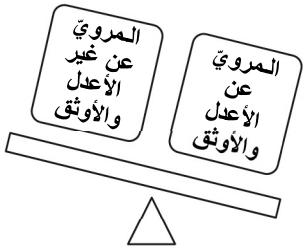
[1420] محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي، التّعارض والتّرجيح عند الأصوليّين وأثرهما في الفقه الإسلاميّ، دار الوفاء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، المنصورة – مصر، ط 2، 1408 هـ/ 1987 م، ص 308.

ومن الأمثلة التي أخذ فيها بالحديث الذي رواته أكثر: "روي عن عبد الله بن عمر عن أبيه قال: «رأيت رسول الله ﷺ إذا افتتح الصّلاة رفع يديه حتّى يحاذي منكبيه، وإذا أراد أن يركع، وبعد أن يرفع رأسه من الرّكوع، ولا يرفع بين السّجدتين». وروي أيضا عن البراء بن عازب قال: «رأيت النّبيّ ﷺ إذا افتتح الصّلاة يرفع يديه». وقد حدّث بهذا الحديث يزيد بن أبي زياد، وزاد فيه: «ثمّ لا يعود». فالحديثان متعارضان، حيث أنّ الأوّل منهما يفيد أنّه عليه الصّلاة والسّلام كان يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام وعند الرّكوع والرّفع منه، بينما يفيد الآخر أنّه ﷺ كان لا يرفع يديه إلّا عند افتتاح الصّلاة. وقد أخذ الجمهور بالحديث الأوّل نظرا لأنّه رواه جمع كثير من الصّحابة بلغ عددهم ثلاثا وأربعين صحابيّا". محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي، م س، ص 312.

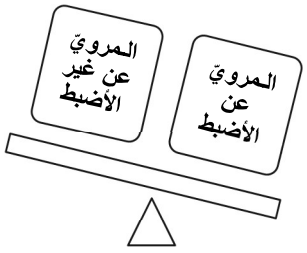
383 **الصّورة الثّانية** ◊ ثاني صورة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما راويه أعدل وأوثق. هذا الحديث هو الذي يُقدَّم[1421].

384 **الصّورة الثّالثة** ◊ ثالث صورة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما راويه أضبط. هذا الحديث هو الذي يُقدَّم[1422].

(1421)



(1422)

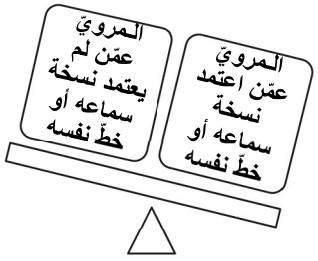


مثال ذلك: "روى شعبة بن الحجّاج عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: «لا وضوء إلّا من صوت أو ريح». وروى إسماعيل بن عيّاش عن ابن جريج عن أبي مليكة عن عائشة رضي الله عنها أنّ رسول الله ﷺ قال: «من قاء، أو رعف، فأحدث في صلاته، فليذهب فليتوضّأ، ثمّ ليبن على صلاته». فالحديثان لا شكّ متعارضان، لأنّ الأوّل يفيد ألّا وضوء إلّا ممّا خرج من السّبيلين، بينما الآخر يفيد نقض الوضوء بغير الخارج من السّبيلين. وقد رجّح السّادة الشّافعيّة وغيرهم العمل بالحديث الأوّل نظرا لأنّ شعبة بن الحجّاج أمير المؤمنين في الحديث، وليس مثله في الضّبط عيّاش راوي الحديث الثّاني". محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي، م س، ص 321.

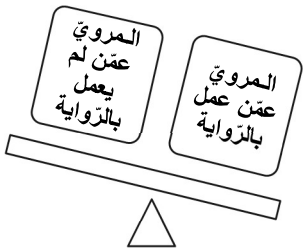
385 **الصّورة الرّابعة** ◊ رابع صورة هي لحديثين متعارضين، أحدهما يرويه من كان في حالة روايته معتمدا على نسخة سماعه أو خطّ نفسه. هذا الحديث هو الذي يُقدَّم(1423).

386 **الصّورة الخامسة** ◊ خامس صورة هي لحديثين متعارضين، أحدهما يرويه من عمل بالرّواية. هذا الحديث هو الذي يُقدَّم(1424).

(1423)



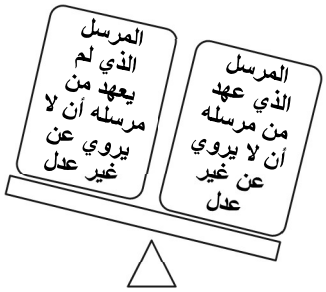
(1424)



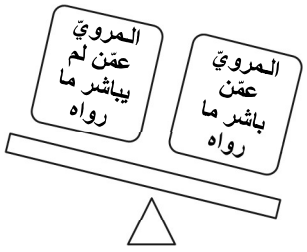
387 الصّورة السّادسة ◊ سادس صورة هي لحديثين متعارضين، أحدهما مرسَل عُهد من مرسِلِه أن لا يروي عن غير العدل. هذا الحديث هو الذي يُقدَّم[1425].

388 الصّورة السّابعة ◊ سابع صورة هي لحديثين متعارضين، أحدهما رواه من باشر ما رواه. هذا الحديث هو الذي يُقدَّم[1426].

(1425)



(1426)



مثال ذلك: "رواية أبي رافع أنّ النّبيّ عليه السّلام نكح ميمونة وهو حلال (غير مُحرِم). فإنّه يرجّح على رواية ابن عبّاس أنّه نكحها وهو حرام (مُحرِم)، لأنّ أبا رافع كان هو السّفير بينهما والقابل لنكاحها عن رسول الله". عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 297.

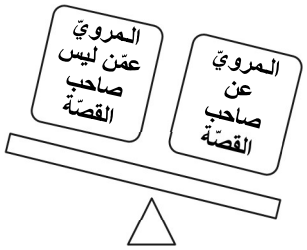
انظر أيضا القاعدة "خبر صاحب الواقعة أو المباشر لها مقدّم على خبر غيره"، وذلك في: مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 729 وما بعدها.

389 **الصّورة الثّامنة** ◊ ثامن صورة هي لحديثين متعارضين، أحدهما رواه صاحب القصّة. هذا الحديث هو الذي يُقدَّم[1427].

390 **الصّورة التّاسعة** ◊ تاسع صورة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما رواه من كان قريبا وقت السّماع من الرّسول ﷺ. هذا الحديث هو الذي يُقدَّم[1428].

391 **الصّورة العاشرة** ◊ عاشر صورة هي لحديثين متعارضين، أحدهما رواه الصّحابيّ الأكبر سنّاً. هذا الحديث هو الذي يُقدَّم "لأنّ الغالب أنّه يكون أقرب إلى النّبيّ

(1427)

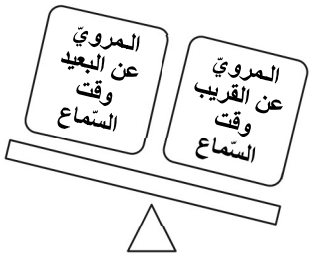


مثال ذلك "ما روت ميمونة أنّها قالت تزوّجني رسول الله ونحن حلالان. فإنّها تقدّم على رواية ابن عبّاس لكونها أعرف بحال العقد من غيرها". عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 297.

مثال ذلك أيضا: "قال رسول الله ﷺ «إذا التقى الختانان، فقد وجب الغسل». وقال ﷺ «إنّما الماء من الماء». فالحديثان متعارضان، لأنّ الأوّل يوجب الغسل من الجماع وإن لم يحصل إنزال، بينما الآخر يرتّب الغسل على الإنزال. ولكنّ العلماء رجّحوا الأخذ بالحديث الأوّل لأنّه مرويّ عن السّيّدة عائشة رضي الله عنها، وقد ورد عنها في بعض الرّوايات «فعلته أنا ورسول الله ﷺ، فاغتسلنا». فلمّا كانت السّيّدة عائشة صاحبة القصّة، رُجّح خبرها على خبر ابن عبّاس رضي الله عنهما المعارض". محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي، م س، ص 317.

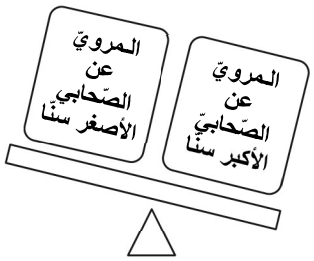
عليه السّلام حالة السّماع لقوله عليه السّلام «ليليني منكم أولوا الأحلام والنّهى»، ولأنّ محافظته على منصبه ممّا يوجب التّحرّز عن الكذب أكثر من الصّغير"[1429].

(1428)



مثال ذلك "رواية ابن عمر إفراد النّبيّ عليه السّلام، فإنّها مقدّمة على من روى أنّه قرن، لأنّه ذكر أنّه كان تحت ناقته حين لبّى النّبيّ عليه السّلام وأنّه سمع إحرامه بالإفراد". عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 297 وما بعدها.

[1429] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 298.

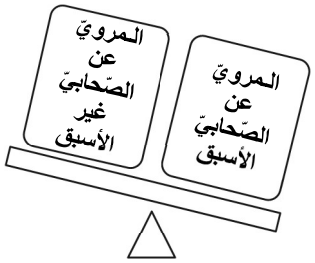


"من أمثلة ذلك: التّعارض بين روايتي ابن عمر وأنس بن مالك رضي الله تعالى عنهم في حكاية تلبية الرّسول ﷺ في حجّة الوداع. فيروي ابن عمر أنّه ﷺ نوى مفردا – أي بالحجّ فقط –، وروى أنس أنّه ﷺ نوى قارنا – أي بالحجّ والعمرة معا. فترجّح رواية ابن عمر لما ورد من تتمّة الحديث: «... أنّ أنسا كان صغيرا يتولّج على النّساء وهنّ متكشّفات، وأنا آخذ بزمام ناقة رسول الله ﷺ يسيل عليّ لعابها». عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، م س، ج 2، ص 153.

192 **الصّورة الحادية عشر** ◊ الصّورة الموالية هي لحديثين متعارضين، أوّلهما رواه الصّحابيّ الأسبق إلى الدّخول في الإسلام. هذا الحديث هو الذي يُقدَّم[1430]. لكن في المسألة اختلاف[1431].

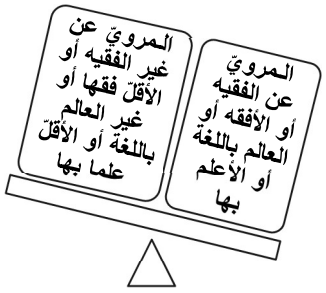
193 **الصّورة الثّانية عشر** ◊ الصّورة الثّانية عشر هي لحديثين متعارضين، أوّلهما رواه الفقيه أو الأفقه والعالم باللغة أو الأعلم بها. هذا الحديث هو الذي يُقدَّم[1432]. فالفقيه، إذا سمع ما لا يجوز إجراؤه على ظاهره، بحث عمّا يزيل إشكاله خلافا للجاهل، وكذا العالم باللغة، بل وكذا الأفقه مقارنة بالفقيه والأعلم مقارنة بالعالم[1433]. بعبارة أخرى: "الرّاوي الفقيه يميّز بين ما يجوز وما لا يجوز، وبين ما

(1430)



(1431) عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، م س، ج 2، ص 160 وما بعدها.

(1432)



(1433) انظر: محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي، م س، ص 315.

يمكن حمله على ظاهره وما لا يمكن فيه ذلك. فإذا سمع مثل ذلك يبحث عنه، وعن مقدّماته، وعن سبب نزوله[1434]، وغير ذلك حتّى يطّلع على ما يزول به الإشكال

[1434] ملاحظة: جاءت في المقتطف عبارة سبب النّزول. لكن في العرف تُستعمل هذه العبارة فيما يتعلّق بالقرآن الكريم. أمّا في الحديث الشّريف فالاصطلاح هو: أسباب ورود الحديث (انظر "عبارة أسباب ورود الحديث" في: معجم مصطلح الحديث النّبويّ: م س، ص 10 وما بعدها).

[...] (والفقيه، لأجل فقهه،) يكون أكثر من [...] غير الفقيه ضبطا، وأشدّ اعتناءً بنقل الكلام"[1435].

394 الصّورة الثّالثة عشر ◊ الصّورة الثّالثة عشر هي لحديثين متعارضين، أحدهما رواه الأفطن والأذكى والأكثر تيقّظاً. هذا الحديث هو الذي يُقدَّم[1436].

[1435] عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، م س، ج 2، ص 153. يواصل المؤلّف قائلا (ص 154 وما بعدها): "ثمّ إنّ [...] (تقديم) رواية الفقيه على غيره مطلقا سواء كانت الرّواية باللفظ والمعنى أم إذا نقل الرّاوي الحديث بالمعنى فقط؟ فيه رأيان:

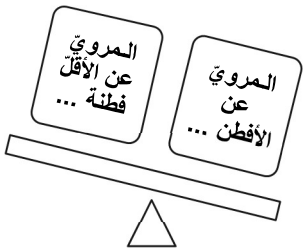
"أحدهما – وهو الأصحّ – أنّ ذلك عامّ في القسمين. فتُقدَّم رواية الفقيه في كلا القسمين، وذلك لما تقدّم من المزايا التي لا توجد في معارضه.

"الثّاني، أنّ ذلك خاصّ بما إذا كان الحديث مرويّاً بالمعنى [...] لأنّ الفقيه أكثر تحرّزا [...]

"وهناك [...] (من يقول إنّ) الفقه ليس من أسباب التّرجيح. فإذا صحّ الحديثان ولم يختلفا إلّا بفقه الرّاوي، فلا يرجّح ذلك على معارضه [...]

"مثال التّرجيح بفقه الرّاوي [...] ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه: «من أصبح جنبا، فلا صيام له»، وما روته عائشة رضي الله عنها «أنّ النّبيّ ﷺ كان يصبح جنبا من غير احتلام، ويصوم»، فإنّه يرجّح الحديث الثّاني، لأنّ راويه عائشة، وهي أفقه من راوي الحديث الآخر".

[1436]



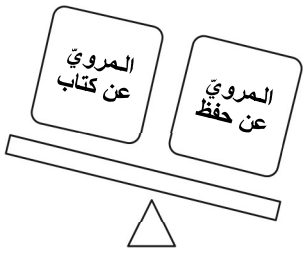
395 الصّورة الرّابعة عشر ◊ الصّورة الرّابعة عشر هي لحديثين متعارضين، أحدهما رواه راويه عن حفظ، والآخر عن كتاب، "فالرّاوي عن الحفظ أولى لكثرة ضبطه"[1437].

396 الصّورة الخامسة عشر ◊ الصّورة الخامسة عشر هي لحديثين متعارضين، أحدهما رواه مشهور النّسب، والآخر بخلافه، فرواية الأوّل "أوْلى، لأنّ احترازه عمّا يوجب نقص منزلته المشهورة يكون أكثر"[1438].

397 الصّورة السّادسة عشر ◊ الصّورة السّادسة عشر هي لحديثين متعارضين، أحدهما رواه من لا "يلتبس اسمه باسم بعض الضّعفاء [...] فالذي لا يلتبس اسمه أولى، لأنّه أغلب على الظّنّ"[1439].

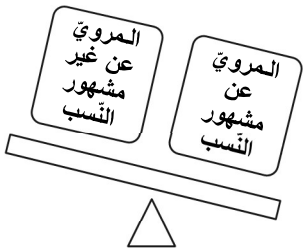
398 الصّورة السّابعة عشر ◊ الصّورة السّابعة عشر هي لحديثين متعارضين، أحدهما رواه من تحمّل الرّواية في زمن بلوغه، والآخر رواه من تحمّل الرّواية في زمن صباه، فالأوّل مقدَّم لأنّ راويه أكثر ضبطا حين التّحمّل[1440].

[1437] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 298.

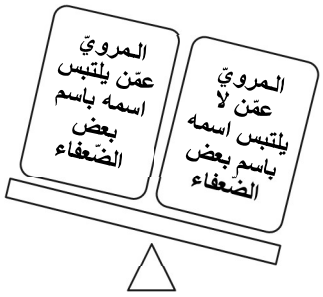


[1438] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 298.

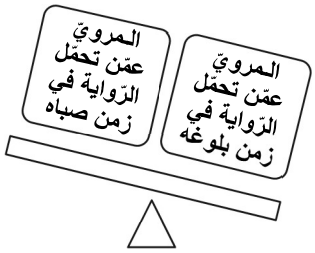
هذا ما أورده الآمدي من صور تعارض يُزال بأمر يرجع إلى الرّاوي نفسه. وثمّ من يورد صورا أكثر أو أقلّ. لكن ما ينبغي الاحتفاظ به أنّ جميع هذه الصّور هي



(1439) عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 299.

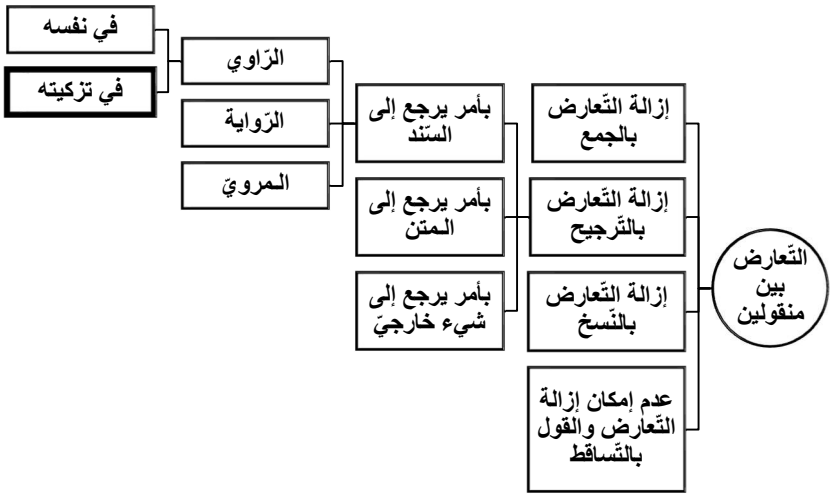


(1440) عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 299.



لتعارض منقولين، وتحديدا لتعارض نصّين، وتدقيقا لتعارض حديثين. والملاحظة نفسها تنطبق على صور التّعارض الذي يُزال بالرّجوع إلى تزكية الرّاوي[1441].

(1441)



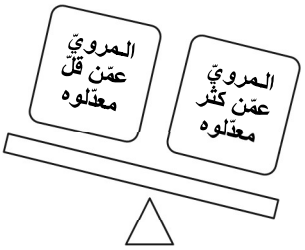
1. 2/ إزالة التّعارض بالتّرجيح بأمر يرجع إلى تزكية الرّاوي

399 **الصّورة الأولى** ◊ الصّورة الأولى هنا هي لحديثين متعارضين، أحدهما رواه من كثر المعدّلون والمزكّون له، والآخر رواه من قلّ معدّلوه ومزكّوه. هنا يُقدَّم الأوّل[1442].

400 **الصّورة الثّانية** ◊ الصّورة الثّانية هي لحديثين متعارضين، أوّلهما رواه من زكّاه أناس كَثُر بحثهم عن أحوال النّاس، وثانيهما رواه من عدّله أناس قلّ بحثهم في هذه الأمور. هنا يُقدَّم الأوّل[1443].

401 **الصّورة الثّالثة** ◊ الصّورة الثّالثة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما رواه من جاءت تزكيته في كلام صريح، وثانيهما رواه من جاء تعديله بواسطة الرّواية عنه، أو العمل

(1442)

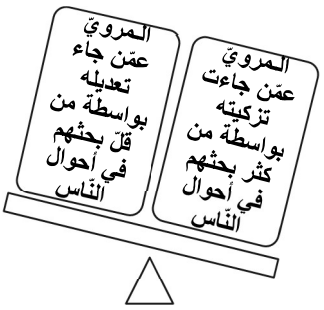


"ومن أمثلة ذلك: روت بسرة بنت صفوان أنّ رسول الله ﷺ قال: «من مسّ ذكره، فليتوضّأ». وروى قيس بن طلق عن أبيه قال: «كنت عند النّبيّ ﷺ، فإذا برجل، فسأله عن مسّ الذّكر، فقال: إنّما هو بضعة منك». فالحديثان متعارضان، لأنّ الأوّل يوجب الوضوء من مسّ الذّكر، والآخر لا يوجب ذلك. وقد رجّح العلماء حديث بسرة على حديث طلق، وذلك بكثرة المزكّين لبسرة وقلّة ذلك في حديث طلق". محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي، م س، ص 318 وما بعدها.

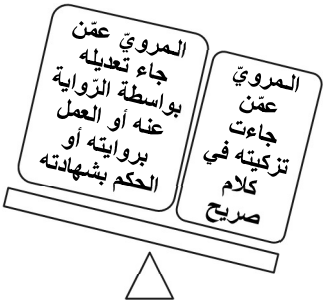
(1443) م س، ص 319 وما بعدها.

بروايته، أو الحكم بشهادته. هنا يقدَّم الحديث الأوّل، لأنّ "الرّواية قد تكون عمّن ليس بعدل، وكذلك العمل بما يوافق الرّواية والشّهادة قد تكون بغيرها وهو موافق لها ولا يكون ذلك بهما"[1444].

402 الصّورة الرّابعة ◊ الصّورة الرّابعة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما رواه من جاءت تزكيته بواسطة الحكم بشهادته، والثّاني رواه من جاء تعديله بواسطة الرّواية عنه. "فرواية المعمول بشهادته أولى، لأنّ الاحتياط في الشّهادة فيما يرجع إلى أحكام الجرح والتّعديل أكثر منه في الرّواية والعمل بها. ولهذا قبلت رواية الواحد والمرأة دون



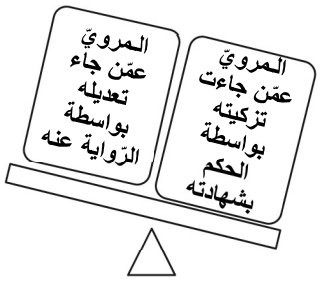
[1444] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 299.



شهادتهما، وقبلت رواية الفرع مع إنكار الأصل لها على بعض الآراء ومن غير ذكر الأصل بخلاف الشّهادة"[1445].

403 الصّورة الخامسة ◊ الصّورة الخامسة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما رواه من جاءت تزكيته بواسطة العمل بروايته، والثّاني رواه من جاء تعديله بواسطة الرّواية عنه. هنا نأخذ بالأوّل، "لأنّ الغالب من العدل أنّه لا يعمل برواية غير العدل، ولا كذلك في الرّواية لأنّ كثيرا ما يروي العدل عمّن لو سئل عنه لجرّحه أو توقّف في حاله. وبالجملة فاحتمال العمل برواية غير العدل أقلّ من احتمال الرّواية عن غير العدل،

[1445] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 299.



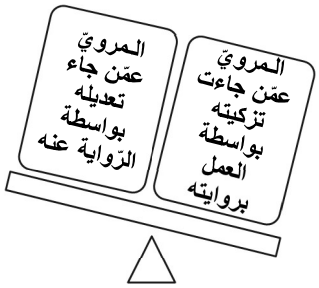
واحتمال العمل بدليل غيره وإن كان قائما إلّا أنّه بعيد عن البحث التّامّ مع عدم الاطّلاع عليه"[1446].

هذا عن إزالة التّعارض بالقول بأمر يرجع إلى تزكية الرّاوي، قبلها تناولنا نقطة أخرى. والنّقطتان تهمّان الرّاوي. بعد الرّاوي، تأتي الرّواية[1447].

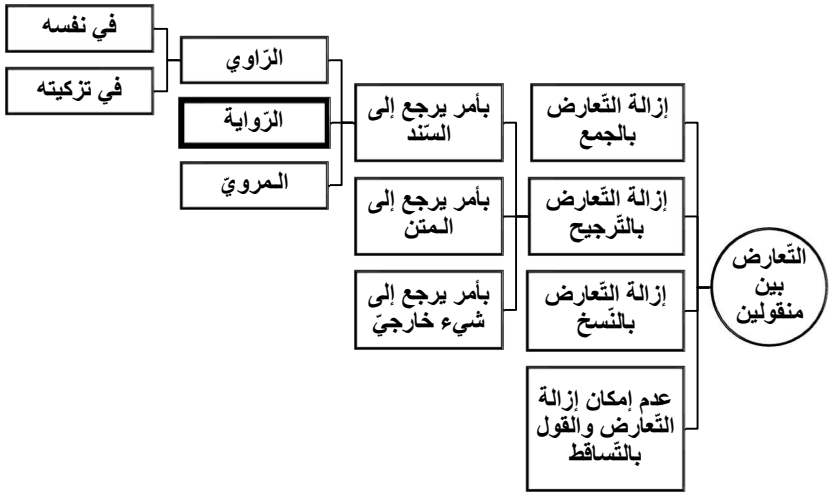
2/ إزالة التّعارض بالتّرجيح بأمر يرجع إلى الرّواية

404 الصّورة الأولى ◊ على مستوى الرّواية، عرض الآمدي ثلاث عشرة صورة[1448]:

[1446] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 299 وما بعدها.



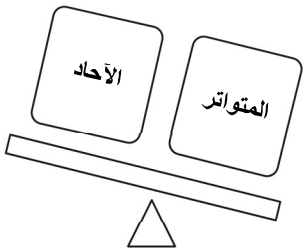
[1447]



[1448] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 300 وما بعدها.

منها صورة لحديثين متعارضين، أحدهما متواتر، والآخر آحاد. هنا "المتواتر لتيقّنه أرجح من الآحاد لكونه مظنونا"[1449] (يمكن القول هنا إن ليس ثمّ أصلا تعارض لكي تصل النّوبة إلى التّرجيح[1450]).

[1449] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 299.
انظر أيضا القاعدة "المتواتر مقدّم على الآحاد والأقيسة" في: مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 700 وما بعدها.

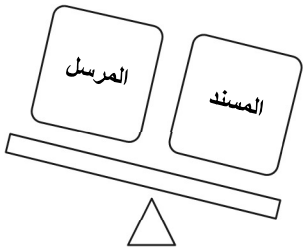


مثاله: "حديث «أفطر الحاجم والمحجوم»، فإنّه حديث متواتر رواه خمسة عشر صحابيّا منهم أبو هريرة وعائشة وأنس [...] فهو من حيث السّند مقدّم على حديث ابن عبّاس «أنّه ﷺ احتجم وهو صائم»". عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، م س، ج 2، ص 176.
ولأنّ الأحناف لديهم حسب التّرتيب المتواتر فالمشهور فالآحاد، فهم يقدّمون المشهور على الآحاد. مثاله الحديثان: "«البيّنة على المدّعي، واليمين على المنكر»، و«قضائه ﷺ بشاهد واحد، ويمين على المدّعي». فقد رجّح الحنفيّة الحديث الأوّل على الثّاني، وقالوا لأنّه مشهور، والثّاني خبر آحاد". عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، م س، ج 2، ص 179.
[1450] انظر الفقرة 370.

405 الصّورة الثّانية ◊ ومنها صورة ثانية هي لحديثين متعارضين، أوّلهما مسنَد، وثانيهما مرسَل، "فالمسند أولى لتحقّق المعرفة براويه والجهالة براوي الآخر"[1451]. لكن ثمّ في المسألة آراء أخرى[1452].

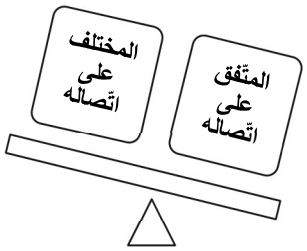
ويمكن أن ندخل مع هذه الصّورة صورة تقديم الحديث المتّصل اتّفاقا على الحديث الذي يرويه البعض متّصلا ويرويه البعض الآخر مرسلا[1453].

[1451] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 300.
انظر أيضا القاعدة "الخبر المسند أولى من المرسل" في: مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 707 وما بعدها.



[1452] عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، م س، ج 2، ص 180 وما بعدها.

[1453]



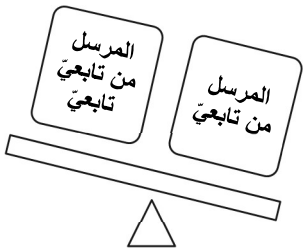
مثاله: "حديث عبادة بن الصّامت: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، و [...] حديث جابر: «كلّ صلاة لا يُقرأ فيها بأمّ الكتاب فهي خداج (ناقصة) إلّا أن يكون وراء الإمام»، حيث يفيد الأوّل وجوب قراءة الفاتحة في كلّ صلاة، منفردا كان المصلّي أو مأموما، والثّاني يفيد جواز الصّلاة وصحّتها بدون قراءة الفاتحة إذا كان مأموما، فيتعارضان. ويرجّح الأوّل، لأنّه متّفق على رفعه (المرفوع هو الذي

406 **الصّورة الثّالثة** ◊ ومنها صورة ثالثة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما مرسل من تابعيّ، وثانيها مرسل من تابعيّ تابعيٍّ، "فما هو من مراسيل التّابعين أولى، لأنّ الظّاهر من التّابعيّ أنّه لا يروي عن غير الصّحابيّ، وعدالة الصّحابة بما ثبت من ثناء النّبيّ عليه السّلام وتزكيته لهم في ظواهر الكتاب والسّنّة أغلب على الظّنّ من العدالة في حقّ غيرهم من المتأخّرين"[1454].

407 **الصّورة الرّابعة** ◊ ومنها صورة رابعة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما معنعن، وثانيهما ثبت بالشّهرة من غير نكير أو ثبت بالإسناد إلى كتاب من كتب المحدّثين. هنا "المعنعن أولى، لأنّه أغلب على الظّنّ. أمّا بالنّسبة إلى الطّريق الأوّل، فلمساواته له في عدم النّكير وزيادته عليه برواية العدل عن العدل. وأمّا بالنّسبة إلى الطّريق الثّاني، فلأنّه أسلم من الغلط والتّلبيس وأبعد عن التّبديل والتّصحيف"[1455].

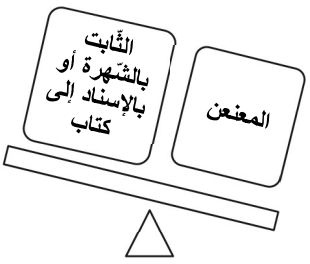
انتهى سنده إلى الرّسول ﷺ تصريحا أو حكما، أو هو ما أخبر الصّحابيّ عن قول الرّسول)، ولم يُرو إلّا مرفوعا إلى النّبيّ ﷺ. والثّاني رُوي مرفوعا، ورُوي موقوفا على الصّحابة. فالأوّل حجّة اتّفاقا، والثّاني مختلف فيه". عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، م س، ج 2، ص 181 وما بعدها.

[1454] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 301.



[1455] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 301.

408 **الصّورة الخامسة** ◊ ومنها صورة خامسة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما مسند إلى كتاب من كتب المحدّثين، وثانيهما ثبت بالشّهرة. "فالمسند إلى كتب المحدّثين أولى من جهة أنّ احتمال تطرّق الكذب إلى ما دخل في صنعة المحدّثين – وإن لم يكن من كتبهم المشهورة بهم والمنسوبة إليهم – أبعد من احتمال تطرّقه إلى ما اشتهر

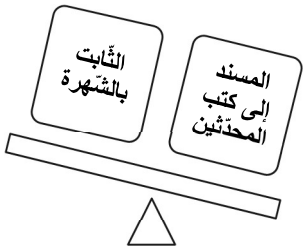


وهو غير منسوب إليهم. ولهذا فإنّ كثيرا (من الأحاديث) اشتهر، مع كذبه، وردّ المحدّثين له"[1456].

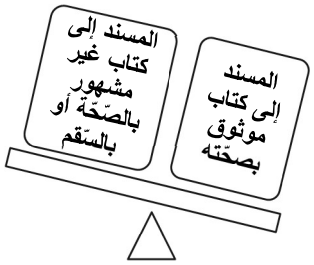
409 الصّورة السّادسة ◊ ومنها صورة سادسة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما مسند إلى كتاب من الكتب الموثوق بصحّته كمسلم والبخاري، وثانيهما مسند إلى كتاب غير مشهور بالصّحّة ولا بالسّقم كسنن أبي داوود. هنا يؤخذ بالحديث الأوّل[1457].

410 الصّورة السّابعة ◊ ومنها صورة سابعة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما روايته بقراءة الشّيخ على الرّاوي، وثانيهما روايته بقراءة الرّاوي على الشّيخ، أو بإجازة الشّيخ للرّاوي، أو مناولته له، أو بخطّ رآه في كتاب. "فما الرّواية فيه بقراءة الشّيخ أرجح، لأنّه أبعد عن غفلة الشّيخ عمّا يرويه"[1458].

[1456] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 302.



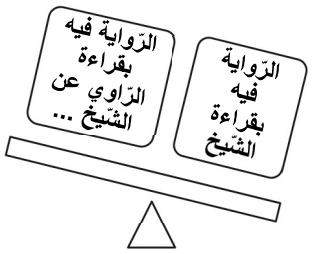
[1457] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 302.



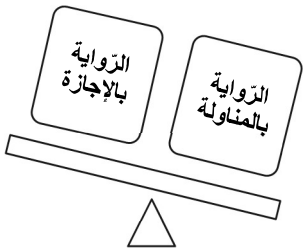
[1458] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 302.

411 **الصّورة الثّامنة** ◊ ومنها صورة ثامنة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما روايته بالمناولة، وثانيهما روايته بالإجازة. "فالمناولة أولى، لأنّ الإجازة غير كافية، وهو أن يقول خذ هذا الكتاب وحدّث به عنّي فقد سمعته من فلان، وعند ذلك فتكون إجازة وزيادة. والإجازة تكون راجحة على رؤية الخطّ في الكتاب، لأنّ الخطوط ممّا تشتبه، ولا احتمال في نسبة لفظه إليه بالإجازة. وكذلك لو قال الشّيخ هذا خطّي، فالإجازة تكون أولى، لأنّ دلالة لفظ الشّيخ على الرّواية عمّن روى عنه أظهر من دلالة خطّه عليها. وإذا كانت الإجازة أولى من الرّواية عن الخطّ، والمناولة أولى من الإجازة، كانت المناولة أولى من الرّواية عن الخطّ"[1459].

412 **الصّورة التّاسعة** ◊ ومنها صورة تاسعة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما أعلى إسنادا، أي أنّ الوسائط فيه بين الرّاوي والنّبيّ ﷺ أقلّ، وثانيهما الوسائط فيه بين

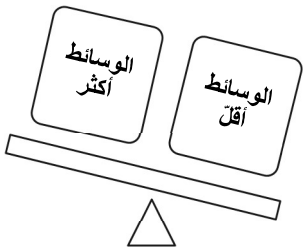


[1459] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 302.



الرّاوي والنّبيّ ﷺ أكثر. هنا نأخذ بالأوّل. والسّبب أنّه كلّما قلّت الرّواة، كان احتمال الغلط والكذب أبعد[1460]. وللحنفيّة في هذه النّقطة رأي مختلف[1461].

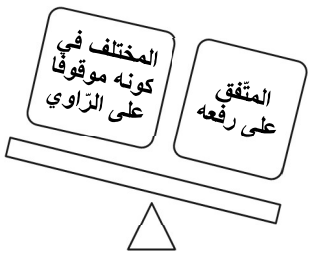
[1460] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 302.



[1461] عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، م س، ج 2، ص 183 وما بعدها: "وذلك أنّهم قالوا: أوّلاً، ربّما [...] (تكون الوسائط القليلة) كثيرة النّسيان، سيّئة الفهم بمعنى الحديث. والكثير يكون قويّ الحفظ، وقّاد الذّهن. فالظّنّ برواية تلك الوسائط الكثيرة أقوى، وبرواية قليلة الرّواة أضعف. واستدلّوا ثانياً بما ذكروا أنّ الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه اجتمع بالإمام الأوزاعي، فقال الأوزاعي: ما بالكم لا ترفعون أيديكم عند الرّكوع والرّفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لأنّه لم يثبت من الرّسول ﷺ شيء في ذلك. فقال الأوزاعي: كيف، وحدّثني الزّهري عن سالم عن أبيه «أنّ رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حين يفتتح الصّلاة، ويفعل مثل ذلك حين يريد الرّكوع». فقال الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه: حدّثني حمّاد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن عبد الله بن مسعود «أنّ النّبيّ ﷺ لا يرفع إلّا عند افتتاح الصّلاة، ثمّ لا يعود بشيء من ذلك». فقال الأوزاعي – معترضا عليه ومرجّحا حديثه بعلوّ سنده – : أقول حدّثني الزّهري عن سالم عن أبيه، وأنت تقول حدّثني حمّاد عن إبراهيم. فقال الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه: كان حمّاد أفقه من الزّهري، وإبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس دون ابن عمر رضي الله عنهم في الفقه وإن كان لابن عمر صحبة [...] قالوا: وقد رجّح الإمام بفقه الرّاوي، ولم يرجّح بعلوّ السّند كما رجّح به الأوزاعي".

413 الصّورة العاشرة ◊ ومنها صورة عاشرة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما متّفق على رفعه إلى النّبيّ ﷺ، وثانيهما حديث اختلِف في كونه موقوفا على الرّاوي. "فالمتّفق على رفعه أولى، لأنّه أغلب على الظّن"[1462].

[1462] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 303.



وجاء عند أحدهم:

"ينقسم الحديث إلى ثلاثة أقسام هي:

"الأوّل: المرفوع، وهو ما أضيف إلى النّبيّ ﷺ قولا أو فعلا أو تقريرا أو صفة.

"الثّاني: الموقوف، وهو ما أضيف إلى الصّحابيّ قولا أو فعلا أو تقريرا، وخلا عن قرينة تدلّ على رفعه.

"الثّالث: المقطوع، وهو ما أضيف إلى تابعيّ أو من بعده قولا أو فعلا أو تقريرا، وخلا عن قرينة تدلّ على رفعه أو وقفه". محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي، التّعارض والتّرجيح عند الأصوليّين وأثرهما في الفقه الإسلاميّ، دار الوفاء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، المنصورة – مصر، 1408 هـ/ 1987 م، ص 328، الهامش.

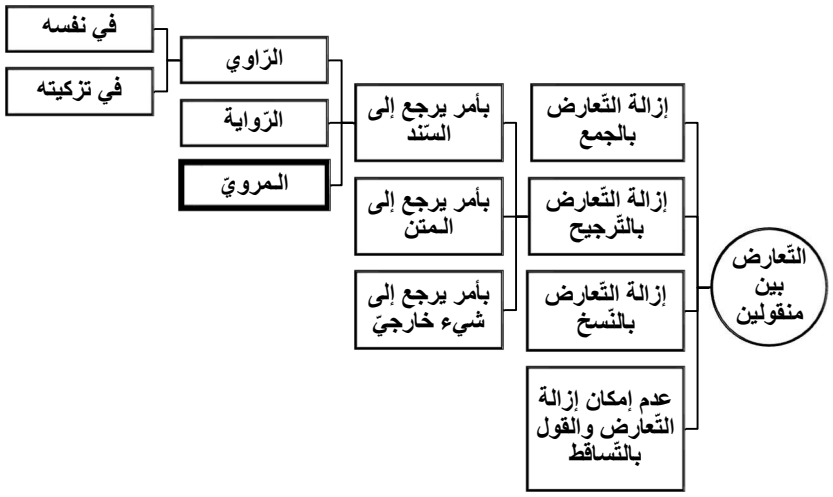
هذا عن إزالة التّعارض بأمر يرجع إلى الرّواية، قبل ذلك تناولنا ما يرجع إلى الرّاوي، بقي الآن – لختم العنوان المتعلّق بما يرجع إلى السّند – أن ننظر إلى ما يرجع إلى المرويّ[1463].

3/ إزالة التّعارض بالتّرجيح بأمر يرجع إلى المرويّ

414 **الصّورة الأولى** ◊ إذا رجعنا إلى الآمدي، وجدنا صورا، أوّلها لحديثين متعارضين، أحدهما مرويّ عن سماع عن النّبيّ ﷺ، والآخر مرويّ عن كتاب. هنا "رواية السّماع أولى لبعدها عن تطرّق التّصحيف والغلط"[1464].

415 **الصّورة الثّانية** ◊ الصّورة الثّانية التي نجدها عند الآمدي هي لحديثين متعارضين، أوّلهما مرويّ عن سماع عن النّبيّ ﷺ، وثانيهما مرويّ عمّا جرى في مجلسه أو زمانه

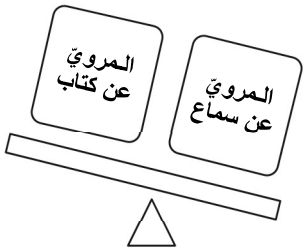
(1463)



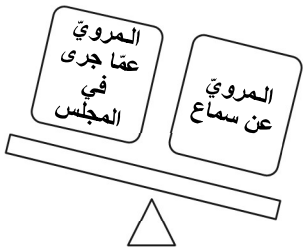
(1464) عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 303. انظر أيضا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 1219.

وسكت عنه. "فرواية السّماع أولى [...] بخلاف الرّواية عمّا جرى في مجلسه وسكت عنه، ورواية السّماع أولى ممّا جرى في زمانه خارجا عن مجلسه"[1465].

416 الصّورة الثّالثة ◊ والصّورة الثّالثة هي لحديثين متعارضين، أوّلهما مرويّ بالصّيغة، وثانيهما مرويّ عن الفعل. "كأن يقول الرّاوي: أمر أو نهى أو أذن، فهو مقدَّم على حكاية الفعل في عهد النّبيّ ﷺ"[1466]. "ولهذا أنّ من خالف في دلالة الفعل وجواز الاحتجاج به، لم يخالف في الصّيغ، لأنّ ما يفعله النّبيّ عليه السّلام إلى الاختصاص به أقرب من اختصاصه بمدلول الصّيغة"[1467].



[1465] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 303 وما بعدها. انظر أيضا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 1219.



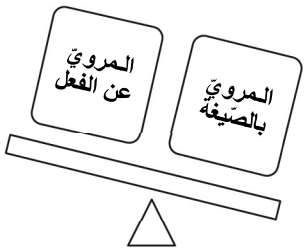
[1466] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 1219.

[1467] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 304.

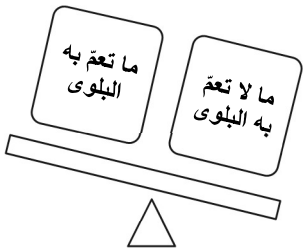
417 الصّورة الرّابعة ◊ الصّورة الرّابعة هي لحديثين آحاديّين متعارضين، أحدهما لا تعمّ به البلوى، والآخر تعمّ به البلوى. "فما لا تعمّ به البلوى أولى، لكونه أبعد عن الكذب من جهة أنّ تفرّد الواحد بنقل ما تعمّ به البلوى مع توفّر الدّواعي على نقله قريب من الكذب، وذلك كمن تفرّد بنقل قتل الملك في وسط السّوق بمشهد من الخلق"[1468].

هذا عن إزالة التّعارض بأمر يرجع إلى المرويّ، قبل ذلك تناولنا ما يرجع إلى الرّواية، وقبل ما يرجع إلى الرّواية تعرّضنا إلى ما يرجع إلى الرّاوي.

بعبارة واحدة: تناولنا إزالة التّعارض بالرّجوع إلى السّند. والإزالة على أساس هذا المعيار لا تعمل إلّا إذا كان النّصّان المتعارضين من السّنّة.



[1468] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 304.



بعد السّند يأتي المتن[1469].

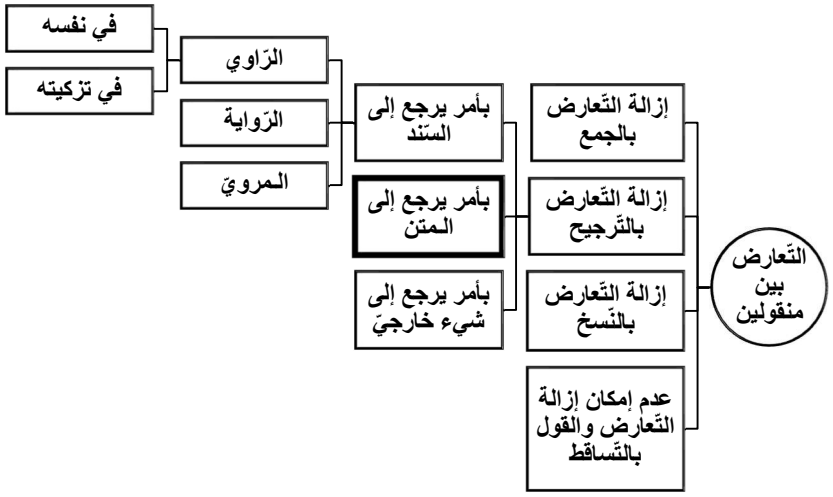
ب) إزالة التّعارض بين منقولين بالتّرجيح بأمر يرجع إلى المتن

418 **عرض ما يزيل التّعارض ويرجع إلى المتن** ◊ هنا يمكن أن يكون المنقولان المتعارضان: قرآنا وقرآنا، أو سنّة وسنّة، أو قرآنا وسنّة، إلخ. فالمراد بالمتن: "ما يتضمّنه الكتاب والسّنّة والإجماع، من الأمر والنّهي والعامّ والخاصّ ونحوهما"[1470].

فإذا أخذنا الآمدي، وجدناه يتعرّض – فيما يخصّ ما نحن بصدده – إلى الصّور الآتية:

419 **الصّورة الأولى** ◊ الصّورة الأولى هي لمنقولين متعارضين، أحدهما يأمر، والآخر ينهى. هنا نأخذ بالذي ينهى، ونترك الذي يأمر. "فالنّهي من حيث هو نهي مرجّح على الأمر لثلاثة أوجه: الأوّل، أنّ الطّلب الذي فيه التّرك أشدّ [...] الثّاني، أنّ محامل النّهي – وهي تردّده بين التّحريم والكراهة لا غير – أقلّ من محامل الأمر،

(1469)



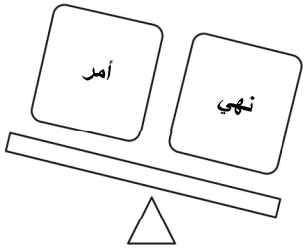
[1470] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 1220.

لتردّده بين الوجوب والنّدب والإباحة على بعض الآراء"[1471]. أضف إلى ذلك أنّ "الغالب أنّ الأمر بالشّيء (هو) لاستجلاب المصلحة الموجودة في المأمور به، والغالب في النّهي دفع المفسدة الموجودة في المنهيّ عنه، واهتمام العقلاء بدفع المفاسد أكثر وأشدّ من اهتمامهم بجلب المصلحة"[1472].

[1471] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 305.

[1472] عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، م س، ج 2، ص 200.

انظر أيضا القاعدة "النّهي مقدّم على الأمر" في: مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 743 وما بعدها.



"من أمثلة ذلك: قوله ﷺ «لا صلاة بعد صلاة الصّبح حتّى تطلع الشّمس، ولا صلاة بعد العصر حتّى تغرب الشّمس – وفي رواية – ثلاث أوقات نهانا رسول الله ﷺ أن نصلّي فيهنّ، وأن نقبر فيها موتانا». فإنّ النّفي بمعنى النّهي بقرينة الرّواية الثّانية، فهو متعارض مع قوله ﷺ «إذا جاء أحدكم المسجد، فليركع ركعتين قبل أن يجلس»، لأنّ في الأوّل نهيا عن الصّلاة في هذه الأوقات المخصوصة، ويدخل في ضمن المنهيّ عنها صلاة تحيّة المسجد. وقوله ﷺ «إذا جاء أحدكم المسجد ...» مطلق، ويدخل تحت الإطلاق الأوقات المنهيّ عن الصّلاة فيها. ويُدفَع التّعارض بترجيح حديث النّهي على الأمر". عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، م س، ج 2، ص 200.

ونجد عند الآمدي التّفصيل الآتي: إذا كان "مدلول أحدهما الحظر والآخر الوجوب، فما مقتضاه التّحريم أولى لوجهين: الأوّل هو أنّ الغالب من الحرمة إنّما هو دفع مفسدة ملازمة للفعل أو تقليلها، وفي الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل أو تكميلها. واهتمام الشّارع والعقلاء بدفع المفاسد أتمّ من اهتمامهم بتحصيل المصالح. ولهذا فإنّ من أراد فعلا لتحصيل مصلحة، ينجرّ عنه إذا عارضه في نظره

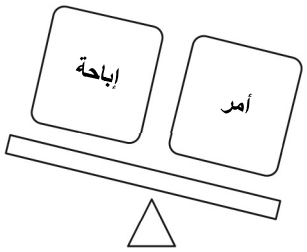
420 الصّورة الثّانية ◊ الصّورة الثّانية هي لمنقولين متعارضين، أحدهما يأمر والآخر يبيح. هنا نأخذ بالذي يأمر، ونترك الذي يبيح. والسّبب أنّ من يعمل بالأمر لا يُخالف الإباحة (يلتقي الأمر والإباحة على مستوى الفعل، إذ هو موجود في كليهما[1473])، أمّا من يعمل بالإباحة فهو يخالف الأمر (لا نجد عدم الفعل في الأمر). هذا ما قاله الآمدي[1474]. لكنّه استدرك وقال بتقديم النّصّ المبيح لأربعة أوجه: "الأوّل، أنّ مدلول المبيح متّحد ومدلول الآخر متعدّد [...] فكان أولى. الثّاني، أنّ غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تأويل الأمر بصرفه عن محمله الظّاهر إلى المحمل البعيد، والعمل بالأمر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلّيّة، والتّأويل أولى من

لزوم مفسدة مساوية للمصلحة، كمن رام تحصيل درهم على وجه يلزم منه فوات مثله. وإذا كان ما هو المقصود من التّحريم أشدّ وآكد منه في الواجب، كانت المحافظة عليه أولى. ولهذا كان ما شرعت العقوبات فيه من فعل المحرّمات أكثر من ترك الواجبات وأشدّ كالرّجم المشروع في زنى المحصن.

"الوجه الثّاني أنّ إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتمّ من إفضاء الوجوب إلى مقصوده، فكانت المحافظة عليه أولى، وذلك لأنّ مقصود الحرمة يتأتّى بالتّرك، وذلك كاف مع القصد له أو مع الغفلة عنه ولا كذلك فعل الواجب. وأيضا فإنّ ترك الواجب وفعل المحرّم إذا تساويا في داعية الطّبع إليهما، فالتّرك يكون أيسر وأسهل من الفعل لتضمّن الفعل مشقّة الحركة وعدم المشقّة في التّرك، وما يكون حصول مقصوده أوقع يكون أولى بالمحافظة عليه". عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 318 وما بعدها.

(1473) انظر الفقرة 85 وما بعدها.

(1474) عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 305.

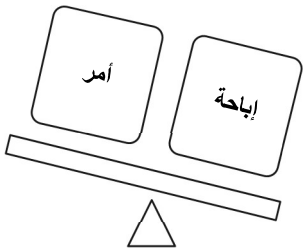


التّعطيل. الثّالث، أنّ المبيح قد يمكن العمل بمقتضاه على تقديرين: على تقدير مساواته للأمر، ورجحانه؛ والعمل بمقتضى الأمر متوقّف على التّرجيح؛ وما يتمّ العمل به على تقديرين يكون أولى ممّا لا يتمّ العمل به إلّا على تقدير واحد. الرّابع، أنّ العمل بالمبيح – بتقدير أن يكون الفعل مقصودا للمكلّف – لا يختلّ لكونه مقدورا له، والعمل بالآخر يوجب الإخلال بمقصود التّرك بتقدير كون التّرك مقصودا"[1475].

421 الصّورة الثّالثة ◊ الصّورة الثّالثة هي لمنقولين متعارضين، أحدهما ينهى والآخر يبيح. هنا نأخذ بالذي يبيح، ونترك الذي ينهى، وذلك للأسباب نفسها التّي وردت أعلاه وجعلت المبيح يتقدّم على الآمر[1476].

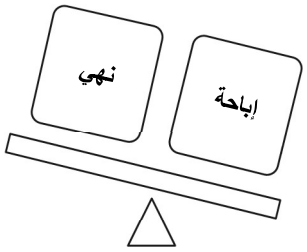
ويضيف الآمدي أنّه إذا كنّا أمام نصّين، نأخذ بالذي يحوي تحريما ونترك معارضه الذي يحوي كراهة، "فالحظر أولى لمساواته الكراهة في طلب التّرك وزيادته عليه بما

[1475] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 305 وما بعدها.



[1476] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 306.

يدلّ على اللوم عند الفعل، ولأنّ المقصود منهما إنّما هو التّرك لما يلزمه من دفع المفسدة الملازمة للفعل، والحرمة أوفى لتحصيل ذلك المقصود فكانت أولى بالمحافظة. وأيضا فإنّ العمل بالمحرّم لا يلزم منه إبطال دلالة المقتضي للكراهة وهو طلب التّرك، والعمل بالمقتضي للكراهة ممّا يجوّز معه الفعل وفيه إبطال دلالة المحرّم. ولا يخفى أنّ العمل بما لا يفضي إلى الإبطال يكون أولى"[1477].

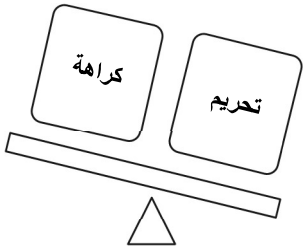


بعبارة أكثر تفصيلا، يقول الآمدي: إذا كان "حكم أحدهما الحظر والآخر الإباحة [...] (ف) هذا ممّا اختلف فيه. فذهب الأكثر كأصحابنا، وأحمد بن حنبل، والكرخي، والرّازي من أصحاب أبي حنيفة إلى أنّ الحظر أولى. وذهب أبو هاشم، وعيسى بن أبان إلى التّساوي والتّساقط. والوجه في ترجيح ما مقتضاه الحظر أنّ ملابسة الحرام موجبة للمأثم بخلاف المباح فكان أولى بالاحتياط. ولهذا فإنّه لو اجتمع في العين الواحدة حظر وإباحة، كالمتولّد بين ما يؤكل وما لا يؤكل، قدّم التّحريم على الإباحة. وكذلك إذا طلّق بعض نسائه بعينها ثمّ أنسيها، حرم وطء الجميع تقديما للحرمة على الإباحة. وإليه الإشارة بقوله عليه السّلام: ما اجتمع الحلال والحرام إلّا غلب الحرام الحلال. وقال عليه السّلام: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك. غير أنّه قد يمكن ترجيح ما مقتضاه الإباحة من جهة أخرى وهي أنّا لو عملنا بما مقتضاه التّحريم، لزم منه فوات مقصود الإباحة من التّرك مطلقا؛ ولو عملنا بما مقتضاه الإباحة، فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر، لأنّ الغالب أنّه إذا كان حراما، فلا بدّ وأن تكون المفسدة ظاهرة، وعند ذلك فالغالب أنّ المكلّف يكون عالما بها، وقادرا على دفعها، لعلمه بعدم لزوم المحذور من ترك المباح، ولأنّ المباح مستفاد من التّخيير قطعا، بخلاف استفادة الحرمة من النّهي لتردّده بين الحرمة والكراهة، فكان أولى. وعلى هذا فلا يخفى وجه التّرجيح بين ما مقتضاه الحرمة وما مقتضاه النّدب".
عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 317 وما بعدها.

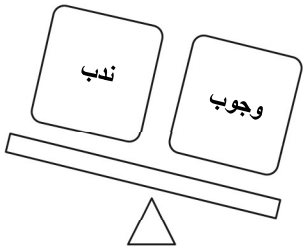
[1477] م س، ج 4، ص 319.

422 **الصّورة الرّابعة** ◊ الصّورة الرّابعة هي لمنقولين متعارضين، أحدهما يقتضي الوجوب والآخر يقتضي النّدب. هنا نأخذ بالأوّل. يقول الآمدي: "بما حقّقناه في ترجيح المحرّم على المقتضي للكراهة، يكون ترجيح الموجب على المقتضي للنّدب"[1478].

423 **الصّورة الخامسة** ◊ الصّورة الخامسة هي لمنقولين متعارضين، أحدهما يأمر، والآخر يخبر. هنا نأخذ بالذي يخبر، ونترك الذي يأمر. لهذا أسباب: "الأوّل، أنّ مدلول



[1478] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 319.



ويضيف الآمدي الصّور الآتية:

"أن يكون حكم أحدهما إثباتا والآخر نفيا وذلك كخبر بلال بأنّ النّبيّ عليه السّلام دخل البيت وصلّى، وخبر أسامة أنّه دخل ولم يصلّ. فالنّافي مرجّح على المثبت، خلافا للقاضي عبد الجبّار في قوله إنّهما سواء. والمثبت وإن كان مترجّحا على النّافي لاشتماله على زيادة علم، غير أنّ النّافي لو قدّرنا تقدّمه على المثبت، كانت فائدته التّأكيد، ولو قدّرنا تأخّره كانت فائدته التّأسيس. وفائدة التّأسيس أولى [...] فكان القضاء بتأخيره أولى. فإن قيل إلّا أنّه يلزم من تأخّره مخالفة الدّليل المثبت ورفع حكمه دون

تقدّمه، قلنا هو معارض بمثله، فإنّا لو قدّرنا تقدّم النّافي فالمثبت بعده يكون نافيا لحكمه ورافعا له. فإن قيل المثبت وإن كان رافعا لحكم النّافي على تقدير تأخّره عنه، فرافع لما فائدته التّأكيد، ولو قدّرنا تأخّر النّافي كان مبطلا لما فائدته التّأسيس فكان فرض تأخّر المثبت أولى. قلنا إلّا أنّه وإن كانت فائدة النّافي التّأكيد على تقدير تقدّمه، فالمثبت يكون رافعا لحكم تأسيسيّ وهو الباقي على الحال الأصليّ وزيادة ما حصل من النّافي من التّأكيد ولا كذلك ما لو كان النّافي متأخّرا فإنّه لا يرفع غير التّأسيس، وما لا يفضي إلى رفع التّأسيس مع التأكيد يكون أولى ممّا يفضي إلى رفع الأمرين معا، وما يقال من أنّ المثبت مفيد لما هو حكم شرعيّ بالاتّفاق والنّافي غير مجمع على إفادته لحكم شرعيّ، والغالب من الشّارع أنّه لا يتولّى بيان غير الشّرعيّ، فمع أنّه غير سديد من جهة أنّ الحكم الشّرعيّ غير مقصود لذاته وإنّما هو مقصود لحكمته لكونه وسيلة إليها، وحكمة الإثبات وإن كانت مقصودة، فكذلك حكمة النّفي، فهو معارض من جهة أنّ الغالب من الشّارع على ما هو المألوف منه إنّما هو التّقرير لا التّغيير، وعلى هذا فالحكم للنّفي الأصليّ يكون أولى من المغيّر.

"[...] أن يكون حكم أحدهما معقولا والآخر غير معقول. فما حكمه غير معقول، وإن كان الثّواب بتلقّيه أكثر لزيادة مشقّته كما نطق به الحديث، إلّا أنّ مقصود الشّارع بشرع ما هو معقول أتمّ ممّا ليس بمعقول نظرا إلى سهولة الانقياد وسرعة القبول وما شرعه أفضى إلى تحصيل مقصود الشّرع يكون أولى. ولهذا كان شرع المعقول أغلب من شرع غير المعقول حتّى إنّه قد قيل إنّه لا حكم إلّا وهو معقول حتّى في ضرب الدّية على العاقلة ونحوه ممّا ظنّ أنّه غير معقول. ولأنّ ما يتعلّق بالمعقول من الفائدة بالنّظر إلى محلّ النّصّ بالتّعدية والإلحاق أكثر منه في غير المعقول، فكان أولى، وما كانت جهة تعقّله أقوى كما يأتي وجه التّفصيل فيه في العلل فهو أولى.

"[...] أن يكون أحدهما مشتملا على زيادة لا وجود لها في الآخر، كموجب الجلد مع الموجب للجلد والتّغريب. فالموجب للزّيادة يكون أولى، لأنّ العمل بالزّيادة غير موجب لإبطال منطوق الآخر فيما دلّ عليه من وجوب الجلد وإجزائه عن نفسه، والعمل بالموجب للجلد فقط موجب لإبطال المنطوق في الدّلالة على وجوب الزّيادة. وما لا يفضي إلى إبطال حكم الدّليل أولى ممّا يفضي إلى الإبطال، ولأنّ دلالة الموجب للجلد على نفي الزّيادة غير مأخوذة من منطوق اللفظ، ووجوب الزّيادة مأخوذ من منطوق اللفظ، ومخالفة ما ليس بمنطوق بالمنطوق أولى من العكس

"[...] أن يكون موجب أحدهما الجلد والآخر الدّرء، فالدّارىء يكون أولى نظرا إلى ما حقّقناه في ترجيح ما حكمه النّفي على ما حكمه الإثبات، ولأنّ الخطأ في نفي العقوبة أولى من الخطأ في تحقيقها على ما قال عليه السّلام لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة، ولأنّ ما يعترض الحدّ من

المبطلات أكثر ممّا يعترض الدّرء فكان أولى لبعده عن الخلل وقربه إلى المقصود، ولأنّه على خلاف الدّليل النّافي للحدّ والعقوبة.

"[...] أن يكون حكم أحدهما وقوع الطّلاق أو العتق وحكم الآخر نفيه. قال الكرخي ما حكمه الوقوع أولى لأنّه على وفق الدّليل النّافي لملك البضع وملك اليمين، والنّافي لهما على خلافه. ويمكن أن يقال: بل النّافي لهما أولى، لأنّه على وفق الدّليل المقتضي لصحّة النّكاح وإثبات ملك اليمين المترجّح على النّفي له.

"[...] أن يكون حكم أحدهما تكليفيّا وحكم الآخر وضعيّا. فالتّكليفيّ وإن اشتمل على زيادة الثّواب المرتبط بالتّكليف وكان لأجله راجحا، فالوضعيّ من جهة أنّه لا يتوقّف على ما يتوقّف عليه الحكم التّكليفيّ من أهليّة المخاطب وفهمه وتمكّنه من الفعل يكون مترجّحا.

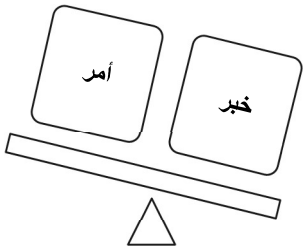
"[...] أن يكون حكم أحدهما أخفّ من الآخر، فقد قيل إنّ الأخفّ أولى لأنّ الشّريعة مبناها على التّخفيف [...] وقيل إنّ الأثقل أولى نظرا إلى (أنّ الأحكام) الشّرعيّة إنّما يقصد بها مصالح المكلّفين، والمصلحة في الفعل الأشقّ أعظم منها في الفعل الأخفّ [...] ولأنّ الغالب على الظّنّ إنّما هو تأخّره عن الأخفّ نظرا إلى المألوف من أحوال العقلاء، فإنّ من قصد تحصيل مقصود بفعل من الأفعال ولم يحصل به لا يقصد تحصيله بما هو أخفّ منه بل بما هو أعلى منه. فبتقدير تقدّم الأخفّ على الأثقل، يكون موافقا لنظر أهل العرف فكان أولى، ولأنّ زيادة ثقله تدلّ على تأكّد المقصود منه على مقصود الأخفّ فالمحافظة عليه تكون أولى". عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 319 وما بعدها.

الخبر متّحد بخلاف الأمر [...] فكان أولى لبعده عن الاضطراب. الثّاني، أنّ الخبر أقوى في الدّلالة، ولهذا امتنع نسخه على بعض الآراء، بخلاف الأمر"[1479].

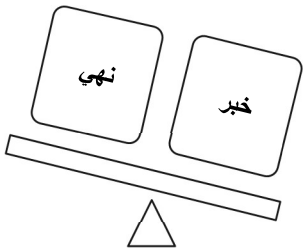
424 **الصّورة السّادسة** ◊ الصّورة السّادسة هي لمنقولين متعارضين، أحدهما ينهى والآخر يخبر. هنا نأخذ بالذي يخبر، ونترك الذي ينهى، وذلك للأسباب نفسها التي وردت حول تعارض الخبر مع الأمر[1480].

425 **الصّورة السّابعة** ◊ الصّورة السّابعة هي لمنقولين متعارضين، أحدهما يبيح والآخر يخبر. هنا نأخذ بالذي يخبر، ونترك الذي يبيح، وذلك للأسباب نفسها التي وردت حول تعارض الخبر مع الأمر[1481].

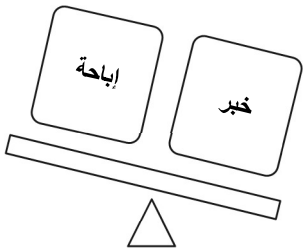
[1479] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 306.



[1480] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 306.



[1481] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 307.


إباحة
خبر

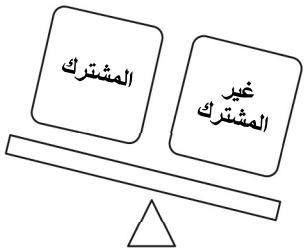
426 **الصّورة الثّامنة** ◊ الصّورة الثّامنة هي لمنقولين متعارضين، أحدهما مشترك، والآخر غير مشترك. هنا نأخذ بغير المشترك[1482].

427 **الصّورة التّاسعة** ◊ الصّورة التّاسعة هي لمنقولين متعارضين، أوّلهما مشترك، وثانيهما مشترك بدوره إلّا أنّ معانيه أكثر من الأوّل. هنا نأخذ بالأوّل، "لقلّة اضطرابه وقرب استعماله فيما هو المقصود منه"[1483].

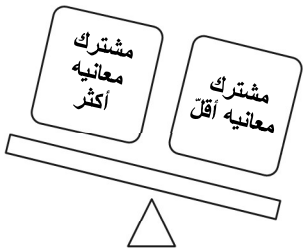
428 **الصّورة العاشرة** ◊ الصّورة العاشرة هي لمنقولين متعارضين، أوّلهما معناه حقيقيّ، والثّاني معناه مجازيّ. هنا نأخذ بالأوّل، "لعدم افتقاره إلى القرينة المخلّة بالتّفاهم"[1484].

429 **الصّورة الحادية عشر** ◊ الصّورة الحادية عشر هي لمجازين متعارضين، أحدهما منقول مشهور في محلّ التّجوّز كلفظ الغائط، والآخر بخلافه. هنا نأخذ بالمجاز الأوّل "لعدم افتقاره إلى القرينة"[1485].

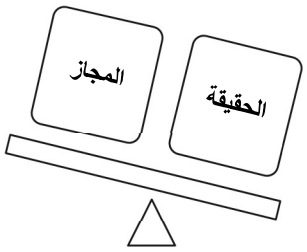
[1482] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 307.



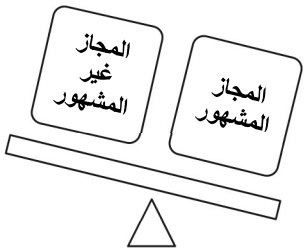
[1483] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 307.



(1484) عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 307.



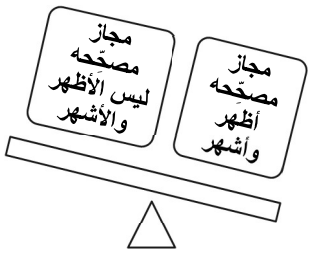
(1485) عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 307.



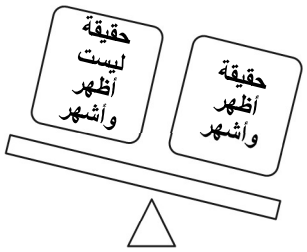
430 **الصّورة الثّانية عشر** ◊ الصّورة الثّانية عشر هي لمجازين متعارضين، أحدهما مصحّحه أظهر وأشهر، والآخر بخلافه. هنا نأخذ بالأوّل[1486].

431 **الصّورة الثّالثة عشر** ◊ الصّورة الثّالثة عشر هي لحقيقتين متعارضين، إحداهما أظهر وأشهر. هنا نأخذ بالأظهر والأشهر[1487].

[1486] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 307.



[1487] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 307.

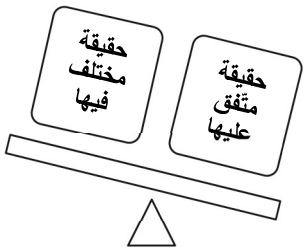


432 **الصّورة الرّابعة عشر** ◊ الصّورة الرّابعة عشر هي لحقيقتين متعارضين، إحداهما متّفق عليها والأخرى مختلف فيها. هنا نأخذ بالأولى لأنّها أغلب على الظّنّ[1488].

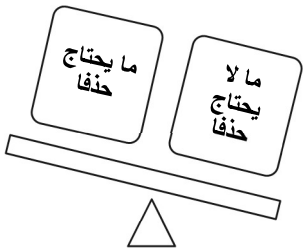
433 **الصّورة الخامسة عشر** ◊ الصّورة الخامسة عشر هي لمنقولين متعارضين، أوّلهما لا يحتاج إضمارا وحذفا، والثّاني يحتاج. هنا نأخذ بالأوّل، لأنّ "الذي لا يحتاج إلى ذلك أولى لقلّة اضطرابه"[1489].

434 **الصّورة السّادسة عشر** ◊ الصّورة السّادسة عشر هي لمنقولين متعارضين، أوّلهما معناه هو بالوضع الشّرعيّ، والثّاني مدلوله هو بالوضع اللغويّ. هنا نأخذ بالأوّل. فإذا أطلق الشّارع "لفظا واحدا، وكان له مدلول لغويّ، وقد استعاره الشّارع في معنى آخر، وصار عرفا له، فإنّه مهما أطلق الشّارع ذلك اللفظ فيجب تنزيله على عرفه

[1488] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 307 وما بعدها.



[1489] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 308.

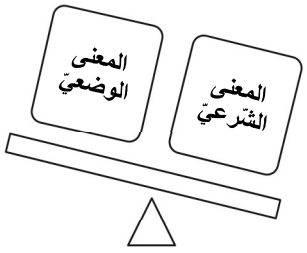


الشّرعيّ دون اللغويّ لأنّ الغالب من الشّارع أنّه إذا أطلق لفظا وله موضوع في عرفه أنّه لا يريد به غيره"[1490].

435 **الصّورة السّابعة عشر** ◊ الصّورة السّابعة عشر هي لمنقولين متعارضين، أوّلهما يلزم منه مجاز واحد، وثانيهما يلزم منه مجازان. هنا نأخذ بالأوّل، لأنّه "أبعد عن الاضطراب وأقرب إلى الأصل"[1491].

436 **الصّورة الثّامنة عشر** ◊ الصّورة الثّامنة عشر هي لمنقولين متعارضين، أوّلهما يدلّ على مطلوبه من وجهين أو أكثر، والثّاني يدلّ على مطلوبه من وجه واحد. هنا نأخذ بالأوّل لأنّه "أغلب على الظّنّ"[1492].

[1490] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 308. وانظر الفقرة 261. انظر أيضا القاعدة "الحقيقة الشّرعيّة مقدّمة على الحقيقة اللغويّة" في: مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 775 وما بعدها.

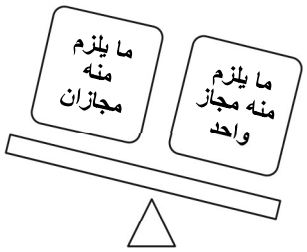


قرّب ممّا اعترضنا سابقا في كتاب حول تأويل القانون الوضعيّ الغربيّ، ومفاده: إذا عرّف القانون مصطلحا، فينبغي اتّباع ذلك التّعريف ولا ينبغي اتّباع غيره (مثلا التّعريف الموجود في معجم اللغة). أونتونين سكالا وبرايان أ غارنر، م س (قراءة القانون: تأويل النّصوص القانونيّة)، ص 239 وما بعدها. انظر بقيّة قواعد التّأويل التي جاءت في هذا الكتاب والتي أوردناها في الفقرة 315 (الهامش)، وقرّبها ممّا نحن بصدده هنا.

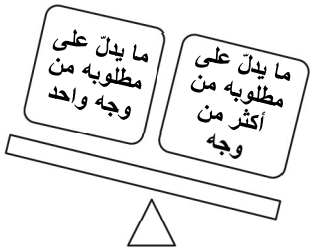
قرّب أيضا هذا الذي نحن بصدده ممّا جاء في عنوان مباحث الألفاظ: الفقرة 259 وما بعدها.

[1491] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 308.

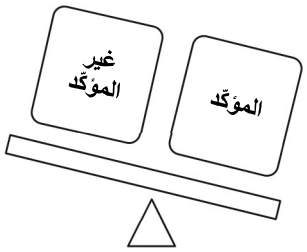
437 الصّورة التّاسعة عشر ◊ الصّورة التّاسعة عشر هي لمنقولين متعارضين، أوّلهما تمّ تأكيد معناه، والثّاني بخلافه. هنا نأخذ بالأوّل. مثال ذلك "قوله عليه السّلام فنكاحها باطل باطل باطل"[1493].



[1492] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 308.



[1493] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 309.

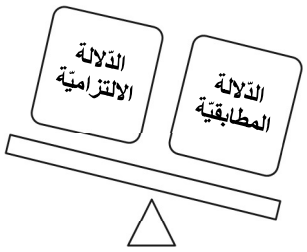


438 **الصّورة العشرون** ◊ الصّورة العشرون هي لمنقولين متعارضين، أوّلهما دلالته على معناه هي بطريق المطابقة، والثّاني دلالته على معناه بطريق الالتزام. هنا نأخذ بالأوّل. والسّبب أنّ الدّلالة المطابقيّة أضبط من الدّلالة الالتزاميّة[1494].

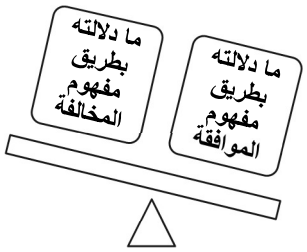
439 **الصّورة الواحدة والعشرون** ◊ الصّورة الواحدة والعشرون هي لمنقولين متعارضين، أوّلهما دلالته على معناه هي بطريق مفهوم الموافقة، والآخر دلالته على معناه بطريق مفهوم المخالفة. هنا نأخذ بالأوّل. والسّبب أنّ مفهوم الموافقة متّفق عليه، أمّا مفهوم المخالفة ففيه اختلاف[1495].

لكن "قد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه من وجهين: الأوّل أنّ فائدة مفهوم المخالفة التّأسيس، وفائدة مفهوم الموافقة التّأكيد، والتّأسيس أصل والتّأكيد فرع، فكان مفهوم المخالفة أولى؛ الثّاني أنّ مفهوم الموافقة لا يتمّ إلّا بتقدير فهم المقصود

[1494] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 309.



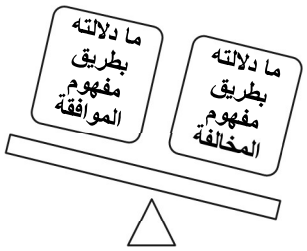
[1495] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 310.



من الحكم في محلّ النّطق، وبيان وجوده في محلّ السّكوت، وأنّ اقتضاءه للحكم في محلّ السّكوت أشدّ، وأمّا مفهوم المخالفة فإنّه يتمّ بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم في محلّ النّطق، وبتقدير كونه غير متحقّق في محلّ السّكوت، وبتقدير أن يكون له معارض في محلّ السّكوت، ولا يخفى أنّ ما يتمّ على تقديرات أربعة أوْلى ممّا لا يتمّ إلّا على تقدير واحد"[1496].

440 الصّورة الثّانية والعشرون ◊ الصّورة الثّانية والعشرون هي لمنقولين متعارضين، أوّلهما دلالته على معناه هي بطريق الاقتضاء[1497]، والثّاني دلالته على معناه بطريق

[1496] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 310.



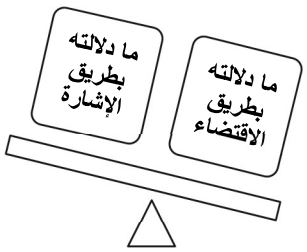
[1497] "هي دلالة اللفظ على كلّ أمر لا يستقيم المعنى إلّا بتقديره [...] ويذكر الأصوليّون مثلا للاقتضاء حديثا مشهورا وهو قول النّبيّ ﷺ «رُفِع عن أمّتي الخطأ والنّسيان وما استكرهوا عليه». فإنّ الخطأ إذا وقع لا يرفع، وإنّما المراد الإثم". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 143.

الإشارة[1498]. هنا ينبغي القول إنّ "دلالة الاقتضاء أولى، لترجّحها بقصد المتكلّم لها، بخلاف دلالة الإشارة"[1499].

441 الصّورة الثّالثة والعشرون ◊ الصّورة الثّالثة والعشرون هي لمنقولين متعارضين، أوّلهما دلالته على معناه هي بطريق الاقتضاء، والثّاني دلالته على معناه بطريق التّنبيه والإيماء[1500]. هنا ينبغي القول إنّ "دلالة الاقتضاء أولى، لتوقّف صدق المتكلّم أو مدلول منطوقه عليه، بخلاف دلالة التّنبيه والإيماء"[1501].

[1498] "هي ما يدلّ عليه اللفظ بغير عبارته، ولكنّه يجيء نتيجة لهذه العبارة، فهو يفهم من الكلام، ولكن لا يستفاد من العبارة ذاتها [...] ومن ذلك قوله تعالى في آية المداينة والأمر بكتابة الدّيون: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا**﴾ [البقرة: 282]. فإنّ وصف الكتابة بالعدل يفهم منه بتصريح اللفظ أنّ المكتوب يجب أن يكون صحيحا ومطابقا لإرادة المملي، ويفهم بطريق الإشارة أنّ المكتوب يكون حجّة على من أملاه بحيث لا يستطيع أن ينكر ما اشتمل عليه ما دام غير مزوّر". محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 140 زما بعدها.

[1499] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 310.

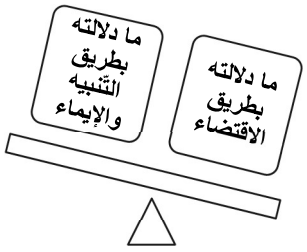


[1500] هي دلالة اللفظ لا بالوضع بل بما يلزم من مدلول اللفظ وضعا. مثال ذلك ترتيب الحكم على الوصف بفاء التّعقيب والتّسبيب (من أحيى أرضا ميتة، فهي له). هنا ما رُتّب عليه الحكم بالفاء هو علّة للحكم لكون الفاء ظاهرة في التّعقيب. عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 3، ص 319 وما بعدها.

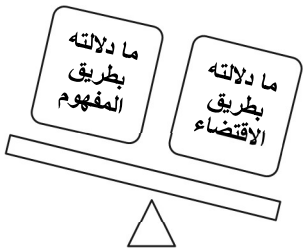
[1501] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 310 وما بعدها.

442 الصّورة الرّابعة والعشرون ◊ الصّورة الرّابعة والعشرون هي لمنقولين متعارضين، أوّلهما دلالته على معناه هي بطريق الاقتضاء، والثّاني دلالته على معناه بطريق المفهوم. هنا ينبغي القول إنّ "دلالة الاقتضاء أولى، لوقوع الاتّفاق عليها ووقوع الخلاف في مقابلها؛ ولأنّ ما يعترض دلالة الاقتضاء من المبطلات أقلّ ممّا يعترض المفهوم. وبهذا كان ما كان من قبيل دلالة التّنبيه والإيماء مقدّما على دلالة المفهوم"[1502].

443 الصّورة الخامسة والعشرون ◊ الصّورة الخامسة والعشرون هي لمنقولين متعارضين، أوّلهما دلالته على معناه هي بطريق المنطوق، والثّاني دلالته على معناه بطريق غير المنطوق. "فالمنطوق أولى، لظهور دلالته، وبعده عن الالتباس، بخلاف مقابله"[1503].

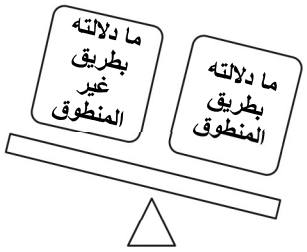


[1502] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 311.

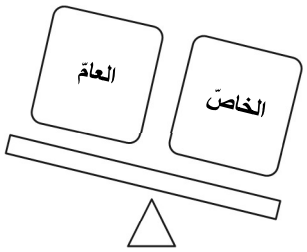


[1503] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 311.

444 الصّورة السّادسة والعشرون ◊ الصّورة السّادسة والعشرون هي لنصّين، أوّلهما خاصّ، والثّاني عامّ. هنا نأخذ بالخاصّ "لثلاثة أوجه: الأوّل أنّه أقوى في الدّلالة، وأخصّ بالمطلوب؛ الثّاني أنّ العمل بالعامّ يلزم منه إبطال دلالة الخاصّ وتعطيله ولا يلزم من العمل بالخاصّ تعطيل العامّ بل تأويله وتخصيصه، ولا يخفى أنّ محذور التّعطيل فوق محذور التّأويل؛ الثّالث أنّ ضعف العموم بسبب تطرّق التّخصيص إليه، وضعف الخصوص بسبب تأويله وصرفه عن ظاهره إلى مجازه، ولا يخفى أنّ تطرّق التّخصيص إلى العمومات أكثر من تطرّق التّأويل إلى الخاصّ، ولهذا كانت أكثر العمومات مخصّصة، وأكثر الظّواهر الخاصّة مقرّرة، وبهذا يكون المطلق الدّال على واحد لا بعينه مرجّحا على العامّ"[1504].



[1504] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 311 وما بعدها.
انظر أيضا القاعدة "الخاصّ مقدّم على العامّ" في: مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 765 وما بعدها.



445 الصّورة السّابعة والعشرون ◊ الصّورة السّابعة والعشرون هي لنصّين، أوّلهما عامّ غير مخصَّص، والثّاني عامّ مخصَّص. "فالذي لم يدخله التّخصيص أولى لعدم تطرّق الضّعف إليه"[1505].

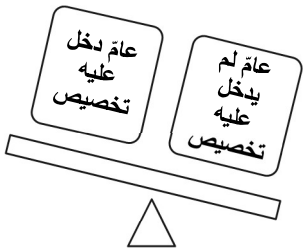
ولقد سبق وأن أوردنا – زيادة على أمثلة من القانون الإسلاميّ – مثالا مستوحى من واحد من الكتب المتعلّقة بالقانون الغربيّ. انظره في الفقرة 283، الهامش.

وعلى كلّ:

انظر أيضا حول العامّ والخاص والعلاقة بينهما: الفقرة 366.

وزد عليه ما جاء عند الرّازي (فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين الرّازي، المحصول في علم أصول الفقه، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 2، 1992 م، ج 3، ص 104 وما بعدها): 1. العامّ والخاصّ لا نعلم تاريخهما: قولان (الخاصّ يخصّص العامّ/ التّوقّف والرّجوع إلى غيرهما أو إلى ما يرجّح أحدهما على الآخر). 2. العامّ والخاصّ نعلم تاريخهما: 2. 1. نعلم مقارنتهما: الخاصّ يخصّص العامّ. 2. 1. نعلم تراخي أحدهما عن الآخر: 2. 1. 1. العامّ متأخّر: ثلاثة أقوال (العامّ يبتنى على الخاصّ، أي يبقى الخاصّ معمولا به. وفي هذا إعمال للاثنين/ العامّ ينسخ الخاصّ، أي لا يبقى الخاصّ معمولا به. وفي هذا إسقاط للخاصّ/ التّوقّف). 2. 1. 2. الخاصّ متأخّر: الخاصّ نسخ وبيان للعامّ. انظر كذلك: عبد اللطيف عبد الله عزيز البزرنجي، م س، ص 12 وما بعدها. انظر أيضا حول المسألة نفسها وفي القانون الغربي: جون–لويس بارجال، م س (المنهجيّة القانونيّة)، الفقرة 114.

[1505] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 312.

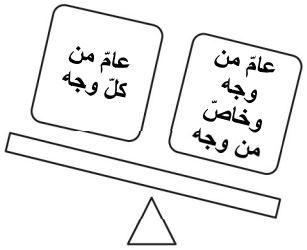


وعلى هذا فما كان عامّا من وجه وخاصّا من وجه يكون مرجّحا على ما هو عامّ من كلّ وجه[1506].

وكذلك المطلق من وجه والمقيّد من وجه مرجّح على ما هو مطلق من كلّ وجه[1507].

وما هو منطوق من كلّ وجه مقدّم على ما هو حقيقيّ من وجه دون وجه[1508].

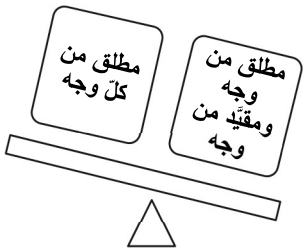
[1506] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 312.



و"العموم والخصوص المطلق: هو أن يجتمع العامّ والخاصّ في شيء، ثمّ ينفرد العامّ عن الخاصّ في شيء آخر، مثل: حيوان وإنسان، فإنّهما يجتمعان في زيد، وينفرد الحيوان في الفرس.

"وأمّا العموم والخصوص الوجهيّ: فهو أن يجتمع العامّ والخاصّ معاً في شيء، وينفرد كلّ منهما عن الآخر في شيء آخر، مثل إنسان وأبيض، فإنّهما معا يجتمعان في الإنسان الأبيض، وينفرد الإنسان في الإنسان الأسود، وينفرد الأبيض في الحجر الأبيض". وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 1220، الهامش عدد 3.

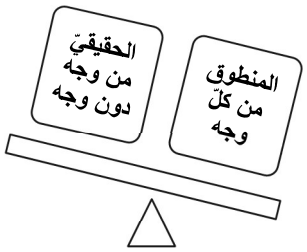
[1507] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 312.



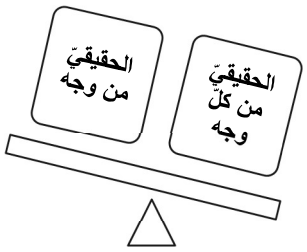
[1508] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 312.

وكذلك الحقيقيّ من كلّ وجه مقدّم على ما هو حقيقيّ من وجه"[1509].

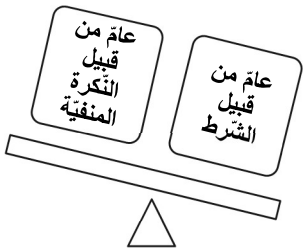
446 الصّورة الثّامنة والعشرون ◊ الصّورة الثّامنة والعشرون هي لنصّين، أوّلهما عامّ من قبيل الشّرط، والثّاني عامّ من قبيل النّكرة المنفيّة. هنا نأخذ بالأوّل، والسّبب أنّ الحكم فيه معلَّل بخلاف الثّاني، "والمعلَّل أولى من غير المعلَّل"[1510].



[1509] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 312.



[1510] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 312.

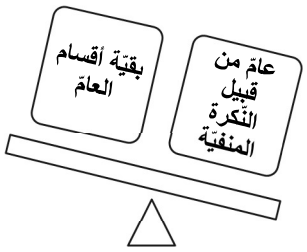


"وقد يمكن ترجيح دلالة نفي النّكرة [...] (والقول إنّها أقوى من دلالة) جميع أقسام العموم"[1511].

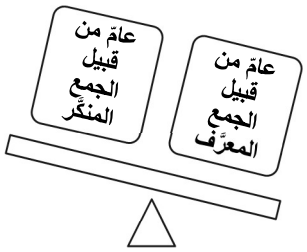
447 **الصّورة التّاسعة والعشرون** ◊ الصّورة التّاسعة والعشرون هي لنصّين، أوّلهما عامّ من قبيل الجمع المعرّف، والثّاني عامّ من قبيل الجمع المنكّر. "فالمعرّف أولى لوجهين: الأوّل، أنّ بعض من وافق على عموم الجمع المعرّف خالف في المنكّر، فكان أقوى لقربه إلى الوفاق؛ الثّاني، أنّه لا يدخله الإبهام بخلاف المنكّر، فكان أولى؛ وربّما رجح المنكّر بكونه دالّا على عدد أقلّ من الجمع المعرّف، فكان أقرب إلى الخصوص، فكان أولى"[1512].

448 **الصّورة الثّلاثون** ◊ الصّورة الثّلاثون هي لنصّين، أوّلهما عامّ من قبيل اسم جمع معرّف، والثّاني عامّ من قبيل اسم جنس دخلت عليه الألف واللام. هنا نأخذ

[1511] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 312.



[1512] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 312 وما بعدها.

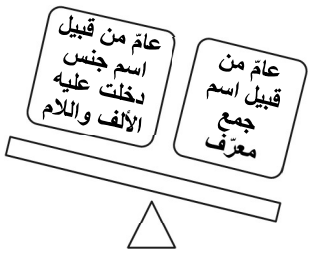


بالأوّل. والسّبب "إمكان حمل اسم الجنس على الواحد المعهود، بخلاف الجمع المعرّف، فكان أقوى عموما. وبهذا يكون مقدّماً على «من» و «ما»"[1513].

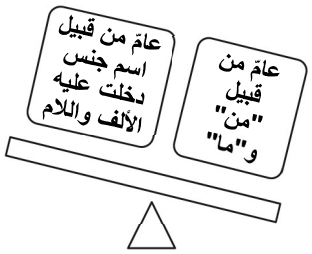
449 الصّورة الواحدة والثّلاثون ◊ الصّورة الواحدة والثّلاثون هي لنصّين، أوّلهما عامّ من قبيل «من» و «ما»، والثّاني عامّ من قبيل اسم جنس دخلت عليه الألف واللاّم. هنا نأخذ بالأوّل. والسّبب أنّ «من» و «ما» – خلافا لمعارضهما – لا يحتملان العهد[1514].

450 الصّورة الثّانية والثّلاثون ◊ الصّورة الثّانية والثّلاثون هي لنصّين، في الأوّل حكم وعلّته، والثّاني دالّ على الحكم دون علّته. هنا نأخذ بالأوّل لأنّه "أقرب إلى الإيضاح والبيان"[1515].

[1513] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 313.



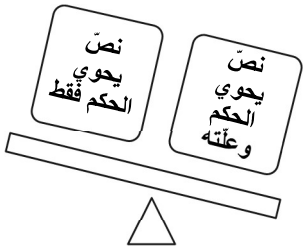
[1514] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 313.



[1515] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 313.

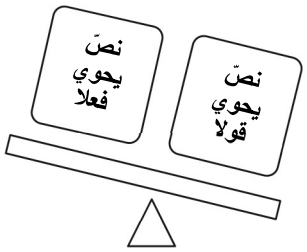
451 الصّورة الثّالثة والثّلاثون ◊ الصّورة الثّالثة والثّلاثون هي لنصّين، أوّلهما يحوي قولا، والثّاني يحوي فعلا. "فالقول أولى، لأنّه أبلغ في البيان من الفعل"[1516].

انظر أيضا القاعدة "الخبر المقترن بذكر السّبب مرجّح على غيره" في: مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 727 وما بعدها.



وجاء عند الآمدي في عنوان الأمر الخارجيّ ما يلي: "أن يكون أحدهما دالّا على الحكم والعلّة والآخر على الحكم دون العلّة. فما يدلّ على العلّة يكون أولى لقربه إلى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول، ولدلالته على الحكم من جهة لفظه ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته على العلّة، وما دلّ على الحكم بجهتين يكون أولى، ولأنّ العمل به يلزمه مخالفة ما قابله من جهة واحدة، والعمل بالمقابل يلزم منه مخالفة الدّليل الآخر على الحكم من جهتين فكان أولى. وربّما رجّح ما لم يدلّ على العلّة من جهة أنّ المشقّة في قبوله أشدّ، والثّواب عليه أعظم إلّا أنّه مرجوح بالنّظر إلى مقصود التّعقّل ولذلك كان هو الأغلب [...] أن يدلّ كلّ واحد منهما على الحكم والعلّة إلّا أنّ دلالة أحدهما على العلّيّة أقوى من دلالة الآخر عليها [...] فالأقوى يكون أولى لكونه أغلب على الظّنّ". عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 324 وما بعدها.

[1516] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 313.

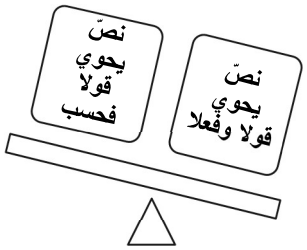


"وإن كان أحدهما قولا وفعلا والآخر قول فقط، فالقول والفعل أولى لأنّه أقوى في البيان"[1517].

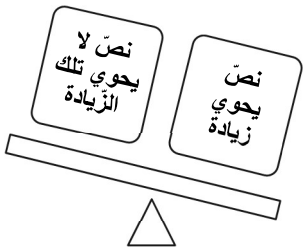
452 الصّورة الرّابعة والثّلاثون ◊ الصّورة الرّابعة والثّلاثون هي لنصّين، أوّلهما يحوي زيادة، والثّاني لا يحوي تلك الزّيادة. هنا نأخذ بالأوّل[1518].

453 الصّورة الخامسة والثّلاثون ◊ الصّورة الخامسة والثّلاثون هي لمنقولين، أوّلهما إجماع، والثّاني نصّ (قرآن أو سنّة). "فالإجماع مرجّح، لأنّ النّسخ مأمون فيه بخلاف النّصّ"[1519].

[1517] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 313.



[1518] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 313.

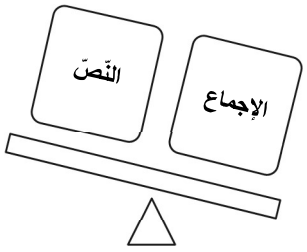


مثال ذلك: "رواية من روى أنّه عليه السّلام كبّر في صلاة العيد سبعاً، فإنّها مقدّمة على رواية من روى أربعاً، لاشتمالها على زيادة علم خفي على الآخر". عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 314.

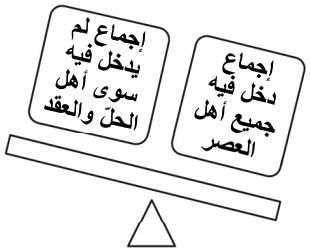
[1519] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 314.

454 الصّورة السّادسة والثّلاثون ◊ الصّورة السّادسة والثّلاثون هي لمنقولين، أوّلهما إجماع دخل فيه جميع أهل العصر، والثّاني لم يدخل فيه سوى أهل الحلّ والعقد. "فالذي دخل فيه الجميع أولى، لأنّه أغلب على الظّنّ وأبعد عن الخلاف فيه"[1520].

455 الصّورة السّابعة والثّلاثون ◊ الصّورة السّابعة والثّلاثون هي لمنقولين، أوّلهما إجماع دخل فيه الفقهاء غير الأصوليّين والأصوليّون غير الفقهاء وخرج عنه العوامّ، وثانيهما بخلاف ذلك. "فالأوّل أولى لقربهم من المعرفة والإحاطة بأحكام الشّرع واستنباطها من مداركها. وبهذا المعنى يكون أيضا ما دخل فيه الأصوليّ الذي ليس بفقيه ولم يدخل الفقيه أولى ممّا هو بالعكس، لأنّ الأصوليّ أعرف بمدارك الأحكام وكيفيّة تلقّي الأحكام من المنطوق والمفهوم والأمر والنّهي وغيره"[1521].



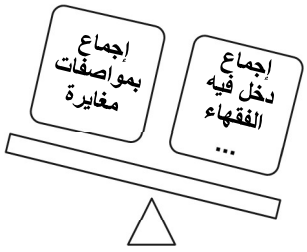
[1520] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 314.



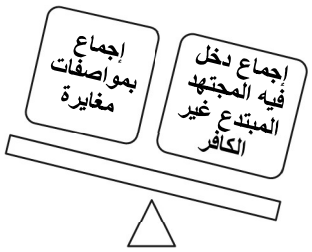
[1521] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 314 وما بعدها.

456 الصّورة الثّامنة والثّلاثون ◊ الصّورة الثّامنة والثّلاثون هي لمنقولين، أوّلهما إجماع دخل فيه المجتهد المبتدع غير الكافر، وثانيهما فيه الوصف المعاكس. "فما دخل فيه المجتهد المبتدع أولى، لأنّ الظّاهر من حاله الصّدق، ولأنّه أبعد عن الخلاف"[1522].

457 الصّورة التّاسعة والثّلاثون ◊ الصّورة التّاسعة والثّلاثون هي لمنقولين، أوّلهما إجماع دخل فيه المجتهد المبتدع دون العوامّ والفروعيّين الذين ليسوا أصوليّين والأصوليّون الذين ليسوا فروعيّين، وثانيهما بخلافه. "فما دخل فيه المجتهد المبتدع أولى، إذ أنّ الخلل في قوله إنّما هو من جهة كذبه فيما يقول، والخلل في قول من عداه من المذكورين إنّما هو من جهله وعدم إحاطته وعدم كماله. ولا يخفى أنّ احتمال وقوع الخلل بجهة الكذب من الفاسق، لحرمته وتعلّق الإثم به، أندر من الخلل النّاشئ بسبب الجهل وعدم الإحاطة"[1523].



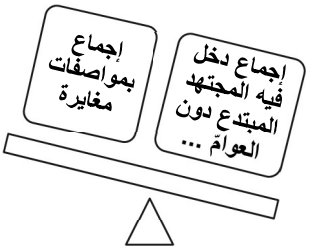
[1522] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 315.



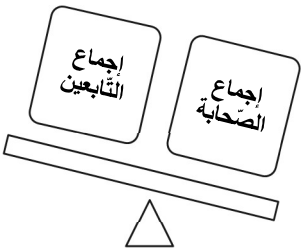
[1523] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 315.

458 الصّورة الأربعون ◊ الصّورة الأربعون هي لمنقولين، أوّلهما إجماع للصّحابة، والثّاني إجماع للتّابعين. "فإجماع الصّحابة أولى للثّقة بعدالتهم وبُعد تقاعدهم عن تحقيق الحقّ وإبطال الباطل، وغلبة جدّهم، وكثرة اجتهادهم في تمهيد أحكام الشّريعة، ولأنّه أبعد عن خلاف من خالف في إجماع غير الصّحابة"[1524].

"وعلى هذا فإجماع التّابعين يكون مقدّما على إجماع من بعدهم لقربهم من العصر الأوّل، ولقوله عليه السّلام خير القرون القرن الذي أنا فيه، ثمّ الذي يليه. فإجماعهم يكون أغلب على الظّنّ"[1525].



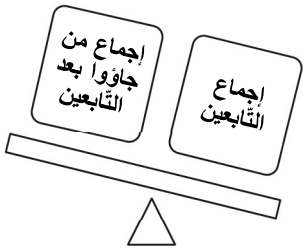
[1524] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 315.



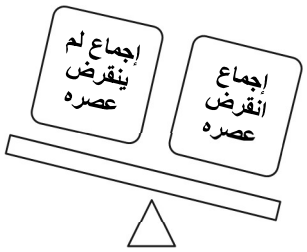
[1525] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 315.

459 **الصّورة الواحدة والأربعون** ◊ الصّورة الواحدة والأربعون هي لمنقولين، أوّلهما إجماع انقرض عصره، والثّاني لم ينقرض عصره. "فما انقرض عصره يكون أولى، لاستقراره وبعده عن الخلاف"[1526].

460 **الصّورة الثّانية والأربعون** ◊ الصّورة الثّانية والأربعون هي لمنقولين، أوّلهما إجماع مأخوذ عن انقسام الأمّة في مسألة من المسائل على قولين في أنّه إجماع على نفي قول ثالث، والثّاني إجماع على إثبات القول الثّالث. هنا نأخذ بالثّاني، "لأنّه أبعد عن اللبس، وعمّا يقوله المنازع في الأوّل من وجوه القدح ويبديه من الاحتمالات"[1527].



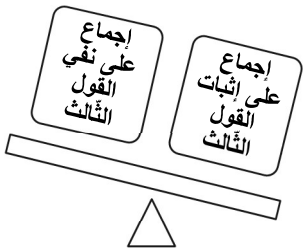
[1526] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 316.



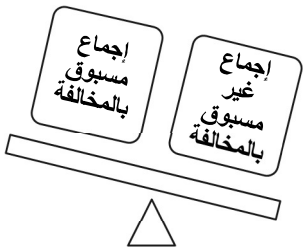
[1527] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 316.

461 **الصّورة الثّالثة والأربعون** ◊ الصّورة الثّالثة والأربعون هي لمنقولين، أوّلهما إجماع غير مسبوق بالمخالفة، وثانيهما مسبوق بالمخالفة. "فالذي لم يسبق بالمخالفة أولى، لأنّه أغلب على الظّنّ وأبعد عن الخلاف"[1528].

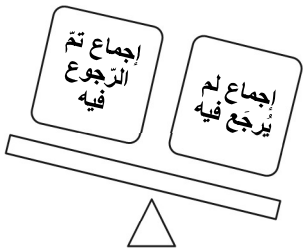
462 **الصّورة الرّابعة والأربعون** ◊ الصّورة الرّابعة والأربعون هي لمنقولين، أوّلهما إجماع لم يرجع فيه بعض المجتهدين، والثّاني رجع فيه البعض لدليل لاح له. "فما لم يرجع فيه بعض المجتهدين أولى، لبعده عن المناقضة والخلاف فيه"[1529].



[1528] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 316.



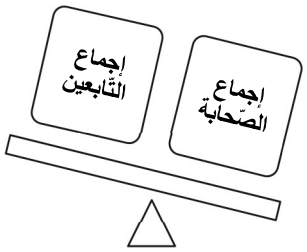
[1529] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 316.



463 الصّورة الخامسة والأربعون ◊ الصّورة الخامسة والأربعون هي لمنقولين، أوّلهما إجماع للصّحابة لكن لم يدخل فيه غير المجتهدين، وثانيهما إجماع للتّابعين ودخل فيه جميع أهل عصرهم. "فإجماع الصّحابة أولى، للوثوق بعدالتهم، وزيادة جدّهم كما سبق تقريره. وفي معنى هذا يكون قد رجع واحد من الصّحابة عن الواقعة بخلاف التّابعين"[1530].

464 الصّورة السّادسة والأربعون ◊ الصّورة السّادسة والأربعون هي لمنقولين، أوّلهما إجماع دخل فيه جميع أهل العصر إلّا أنّه لم ينقرض عصرهم، والثّاني إجماع فيه الوصف المعاكس. "فما دخل فيه جميع أهل العصر أولى، لأنّ غلبة الظّن فيه متيقّنة، واحتمال الرّجوع بسبب عدم انقراض العصر موهوم. وفي معناه أن يكون ما لم ينقرض عصره قد دخل فيه المجتهد المبتدع، أو الأصوليّ الذي ليس فروعيّا، أو الفروعيّ الذي ليس بأصوليّ، والآخر بخلافه"[1531].

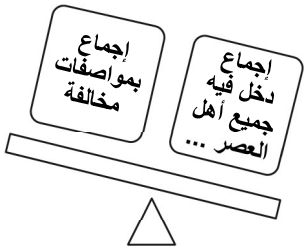
[1530] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 316.



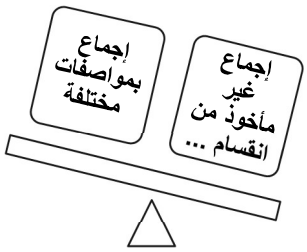
[1531] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 316.

465 الصّورة السّابعة والأربعون ◊ الصّورة السّابعة والأربعون هي لمنقولين، أوّلهما إجماع غير مأخوذ من انقسام الأمّة على قولين كما سبق إلّا أنّه لم ينقرض عصره، والثّاني فيه الوصف المعاكس. "فالأوّل أولى نظرا إلى أنّ جهة الإجماع فيه أقوى بيقين أو رجوع الواحد عنه قبل انقراض العصر موهوم. وفي معناه إذا كان أحد الإجماعين قد انقرض عصره إلّا أنّه مسبوق بالمخالفة، والآخر بعكسه"[1532].

466 الصّورة الثّامنة والأربعون ◊ الصّورة الثّامنة والأربعون هي لمنقولين، أوّلهما إجماع مأخوذ من انقسام الأمّة إلّا أنّه غير مسبوق بمخالفة بعض المتقدّمين، والثّاني إجماع فيه الوصف المعاكس. "فالذي لم يكن مأخوذا من انقسام الأمّة على قولين أولى لقوّة الإجماع فيه"[1533].



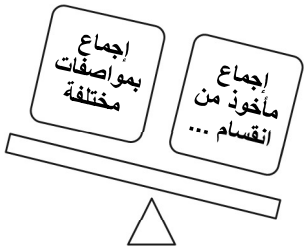
[1532] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 317.



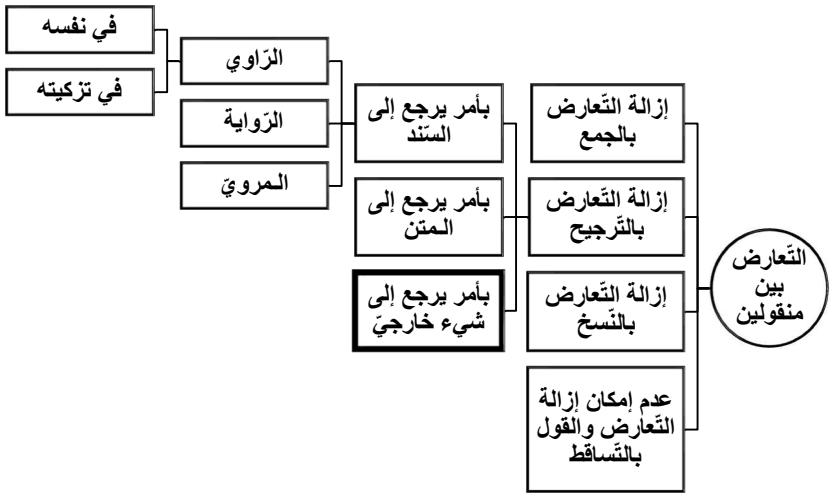
[1533] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 317.

ويمكن أن نزيد من صور إزالة التّعارض بالرّجوع إلى المتن والتي وردت عند الآمدي، لكن ما تنبغي الإشارة إليه أنّ بعضها يدخل في باب الجمع لا التّرجيح.

بعد المتن ومن قبله السّند، قد يحصل التّرجيح ويُزال التّعارض بين منقولين بواسطة أمر خارجيّ(1534).



(1534)



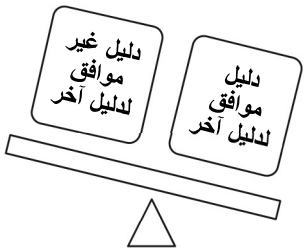
ج) إزالة التّعارض بين منقولين بالتّرجيح بأمر يرجع إلى شيء خارجيّ

467 **الصّورة الأولى** ◊ إذا واصلنا مع الآمدي، ولكن هذه المرّة فيما يخصّ التّرجيح بشيء خارجيّ، وجدنا صورا عديدة:

أوّلها لدليلين، أحدهما يوافق دليلا آخر من كتاب أو سنّة أو إجماع أو قياس أو عقل أو حسّ، وثانيهما ليست فيه تلك الموافقة، "فما هو على وفق الدّليل الخارج أوْلى لتأكّد غلبة الظّن بقصد مدلوله؛ ولأنّ العمل به – وإن أفضى إلى مخالفة مقابله، وهو دليل واحد – فالعمل بمقابله يلزم منه مخالفة دليلين؛ والعمل بما يلزم معه مخالفة دليل واحد أوْلى ممّا يلزم منه مخالفة دليلين"[1535].

468 **الصّورة الثّانية** ◊ ثانيها لدليلين، أحدهما عمل بمقتضاه علماء المدينة، أو الأئمّة الأربعة، أو بعض الأمّة، والدّليل الآخر لم يصحبه الأمر الخارجيّ الذي سبق. هنا يُقدّم الدّليل الأوّل. "أمّا ما عمل به أهل المدينة، فلأنّهم أعرف بالتّنزيل، وأخبر بمواقع الوحي والتّأويل. وكذلك الأئمّة والخلفاء الرّاشدون لحثّ النّبيّ عليه السّلام على متابعتهم والاقتداء بهم [...] وذلك يغلب على الظّنّ قوّته في الدّلالة، وسلامته عن

[1535] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 323 وما بعدها. وانظر الأمثلة عند: محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي، م س، ص 375. وانظر أيضا القاعدة "الخبر إذا كان موافقا لدليل آخر يقوّيه يقدّم على غيره" في: مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 726 وما بعدها.

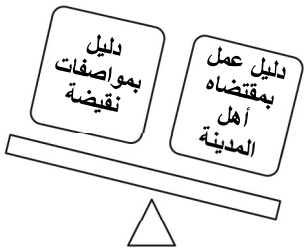


المعارض. وعلى هذا أيضا ما عمل بمقتضاه بعض الأمّة يكون أغلب على الظّنّ فكان أولى. وفي معنى هذا أن يعتضد كلّ واحد منهما بدليل غير أنّ ما عضد أحدهما راجح على ما عضد الآخر، أو أن يعمل بكلّ واحد منهما بعض الأمّة غير أنّ من عمل بأحدهما أعرف بمواقع الوحي والتّنزيل فيكون أولى"[1536].

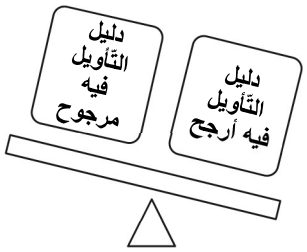
469 **الصّورة الثّالثة** ◊ ثالثها لدليلين مؤوَّلين، أحدهما دليل التّأويل فيه أرجح، والآخر مرجوح. هنا نأخذ بالأوّل، لأنّه "أغلب على الظّنّ"[1537].

470 **الصّورة الرّابعة** ◊ رابعها لنصّين عامّين "إلّا أنّ أحدهما ورد على سبب خاصّ بخلاف الآخر، وعند ذلك فتعارضهما: إمّا أن يكون بالنّسبة إلى ذلك السّبب الخاصّ، أو بالنّسبة الى غيره. فإن كان الأوّل، فالوارد على ذلك السّبب يكون أولى،

[1536] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 324. وانظر الأمثلة عند: محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي، م س، ص 378.



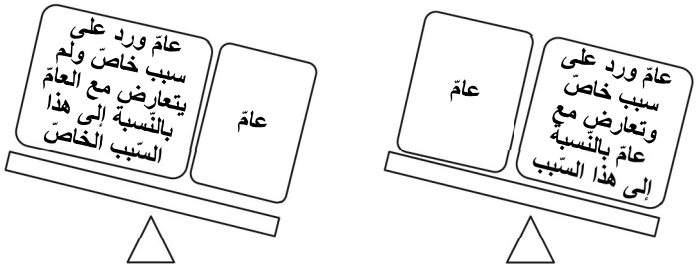
[1537] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 324.



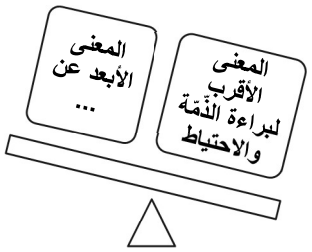
لكونه أمر به، ولأنّ محذور المخالفة فيه نظرا إلى أنّ تأخير البيان عمّا دعت الحاجة إليه يكون أتمّ من المحذور اللازم من المخالفة في الآخر لكونه غير وارد فيها؛ وإن كان الثّاني، فالعامّ المطلق يكون أولى لأنّ عمومه أقوى من عموم مقابله، لاستوائهما في صيغة العموم، وغلبة الظّنّ بتخصيص ما ورد على الواقعة بها نظرا إلى بيان ما دعت الحاجة إليه وإلى أنّ الأصل إنّما هو مطابقة ما ورد في معرض البيان لما مسّت إليه الحاجة، ولأنّ ما ورد على السّبب الخاصّ مختلف في تعميمه عند القائلين بالعموم بخلاف مقابله، وعلى هذا فمحذور المخالفة في العامّ المطلق يكون أشدّ"[1538].

471 **الصّورة الخامسة** ◊ خامسها لمعنيين متعارضين، الأوّل أقرب لبراءة الذّمّة والاحتياط، والثّاني على خلافه. هنا نأخذ بالأوّل لأنّه "أقرب إلى تحصيل المصلحة ودفع المضرّة"[1539].

[1538] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 324.



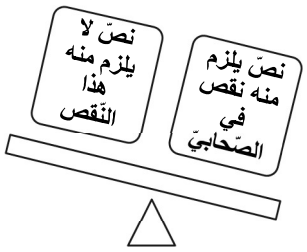
[1539] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 327.



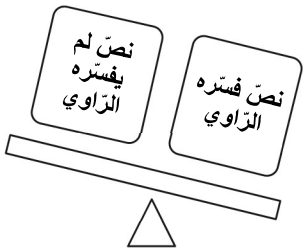
472 **الصّورة السّادسة** ◊ سادسها لنصّين متعارضين، أوّلهما يلزم منه نقص في الصّحابيّ (كحديث القهقهة في الصّلاة)، والثّاني لا يلزم منه ذلك. هنا نأخذ بالثّاني، لأنّ الظّاهر من حال الصّحابة قلّة النّقص[1540].

473 **الصّورة السّابعة** ◊ سابعها لنصّين متعارضين، أوّلهما فسّره الرّاوي، والثّاني على خلافه. هنا نأخذ بالأوّل، لأنّ التّفسير ينبئ بأنّ الرّاوي أعلم بما روى، والظّاهر أنّ رواية الأعلم أقرب لمطابقة الواقع[1541].

[1540] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 327.



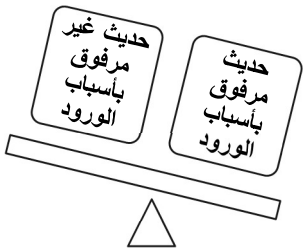
[1541] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 327.



474 الصّورة الثّامنة ◊ ثامنها لنصّين متعارضين، أوّلهما أتى الرّاوي بأسباب وروده، والثّاني على خلافه. هنا نأخذ بالأوّل لأنّ إيراد أسباب الورود ينبئ بأنّ الرّاوي أكثر اهتماما بما روى، والظّاهر أنّ رواية الأكثر اهتماما أقرب لمطابقة الواقع[1542].

زيادة على الصّور السّابقة، وردت أخرى عند الآمدي. وجميع الصّور هي لترجيح منقول على آخر بواسطة أمر خارجيّ. لكنّ التّرجيح بهذا الأمر أو بالمتن أو بالسّند

[1542] عليّ بن محمّد الآمدي، م س (الإحكام في أصول الفقه)، ج 4، ص 327.



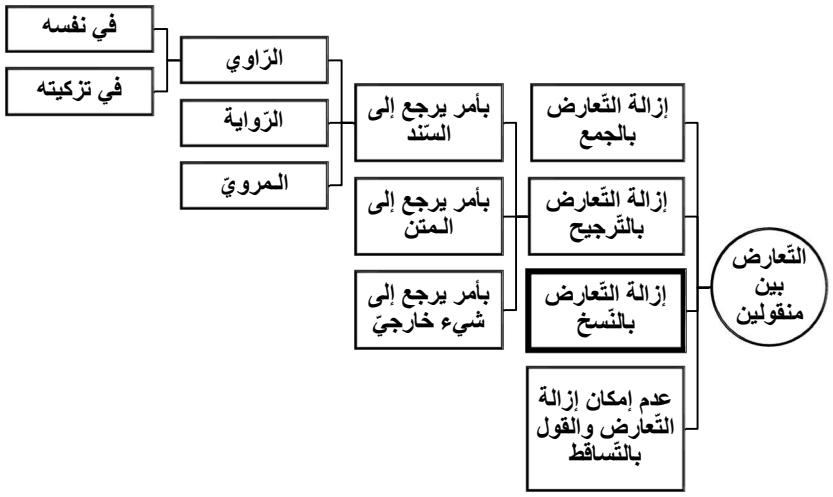
قد لا يكون ممكنا. عندها نكون أمام حالة يُجرّب فيها إمكان إزالة التّعارض بالنّسخ بعد أن تعذّر الجمع في مرحلة أولى والتّرجيح في مرحلة ثانية[1543].

الفقرة الثّالثة: إزالة التّعارض بالنّسخ

475 **تعريف النّسخ** ◊ لدينا منقولان لم يمكن الجمع بينهما، ولم يتسنّ ترجيح أحدهما على الآخر لانعدام مرجّح من سند أو متن أو شيء خارجيّ، في هذه الصّورة – وإذا وجدنا أحدهما متقدّما في الزّمن على الآخر – تركنا المتقدّم وعملنا بالمتأخّر لأنّ الأوّل منسوخ بالثّاني.

فالنّسخ إذن "هو إبطال العمل بالحكم الشّرعيّ (الوارد في منقول) بدليل (بمنقول) متراخ عنه، يدلّ على إبطاله"[1544].

(1543)



(1544) عبد الوهّاب خلاّف، م س (علم أصول الفقه)، ص 222. انظر أيضا حول تعريف النّسخ: محمّد أبو زهرة، م س (أصول الفقه)، ص 185؛ محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 424؛

476 النّسخ الصّريح والنّسخ الضّمنيّ ◊ والنّسخ قد يكون صريحا، وقد يكون ضمنيّا: والصّريح حاصله أن يقول الشّارع أبطلت الحكم السّابق ووضعت لكم حكما بدله. مثال ذلك "قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ يَغْلِبُواْ أَلْفاً مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُونَ الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾ [الأنفال: 66، 65]. وقول الرّسول – صلّى الله عليه وسلّم –: (كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنّها تذكّركم الحياة الآخرة). وقوله عليه السّلام: (إنّما نهيتكم عن ادّخار لحوم الأضاحي لأجل الدّافة ألا فادّخروا)"[1545].

نور الدّين مختار الخادمي، م س (تعليم علم الأصول)، ص 411؛ محمّد الخضري، م س (أصول الفقه)، ص 250؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 933 وما بعدها.

وفي القوانين الوضعيّة الغربيّة يُميَّز بين النّسخ (abrogation) والإبطال (annulation). فالنّسخ إنهاء نفاذ القاعدة القانونيّة في المستقبل. أمّا الإبطال فإنهاء نفاذها في الماضي وفي المستقبل (أحيانا لا يكون للإبطال مفعول رجعيّ). إلى جانب ما سبق يُتحدّث عن التّعليق (suspension)، وبمقتضاه يؤتى بوضعيّة مؤقّتة بعدها يتمّ الرّجوع إلى الوضعيّة القديمة أو يتمّ تأكيد تلك الوضعيّة المؤقّتة والتي تكون قد تمّت تجربتها في الأثناء. أخيرا ينبغي تمييز النّسخ عن نفاذ مدّة تطبيق قانون مؤقّت. فرانسوا تيري، م س (مقدّمة عامّة للقانون)، ص 414. انظر أيضا:

جون كاربونييه، م س (قانون مدني. مقدّمة)، ص 229.

ريمي كابرياك، مقدّمة عامّة للقانون، دالوز، باريس، ط 11، 2015، ص 126.

Rémy Cabrillac, *Introduction générale au droit*, Dalloz, Paris, 11e éd., 2015, p. 126.

[1545] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 223. انظر أيضا: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 995 وما بعدها. وانظر حول النّسخ الصّريح في القوانين الوضعيّة الغربيّة: فرانسوا تيري، م س (مقدّمة عامّة للقانون)، ص 414 وما بعدها؛ جون كاربونييه، م س (قانون مدنيّ. مقدّمة)، ص 230.

نأتي الآن إلى النّسخ الضّمنيّ، وحاصله "أن لا ينصّ الشّارع صراحة في تشريعه اللاحق على إبطال تشريعه السّابق، ولكن يشرّع حكما معارضا حكمه السّابق، ولا يمكن التّوفيق بين الحكمين إلّا بإلغاء أحدهما، فيعتبر اللاحق ناسخا للسّابق ضمنا. وهذا النّسخ الضّمنيّ هو الكثير في التّشريع الإلهيّ، فقوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ [البقرة: 180]، يدلّ على أنّ المالك إذا حضرته الوفاة عليه أن يوصي لوالديه وأقاربه من تركته بالمعروف. وقوله تعالى في آية التّوريث: ﴿**يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ**﴾ [النّساء: 11]، يدلّ على أنّ الله قسّم تركة كلّ مالك بين ورثته حسبما اقتضت حكمته، ولم يعد التّقسيم حقّا للمورّث نفسه. وهذا الحكم يعارض الأوّل، فهو ناسخ له على رأي الجمهور، ولذا قال الرّسول ﷺ بعد ما نزلت آية المواريث: (إن الله أعطى لكلّ ذي حقّ حقّه، فلا وصيّة لوارث)"[1546].

477 النّسخ الكلّيّ والجزئيّ ◊ والنّسخ – ضمنيّه وصريحه – قد يكون كلّيّا كما في الأمثلة السّابقة. لكن يمكن أيضا أن يكون جزئيّا. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً**﴾ [النّور: 4]. هنا النّصّ عامّ يشمل القاذف الأجنبيّ عن المرأة والقاذف الذي هو زوج لها. بعد هذا النّصّ جاء نصّ اللعان (﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاء إِلَّا**

[1546] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 223. انظر أيضا: محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 427 وما بعدها. وانظر حول النّسخ الضّمنيّ في القوانين الوضعيّة الغربيّة: فرانسوا تيري، م س (مقدّمة عامّة للقانون)، ص 415 وما بعدها؛ جون كاربونييه، م س (قانون مدنيّ. مقدّمة)، ص 230.

أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [النّور: 6]) وأخرج الزّوج الذي لم يعد معنيّا بالآية الأولى وبالشّروط التي جاءت فيها[1547].

478 النّسخ الجزئيّ والتّخصيص والتّقييد ◊ والنّسخ الجزئيّ قريب من التّخصيص والتّقييد. ولقد سبق أن أوردنا أنّه يُميَّز بينهما بالقول إنّ التّخصيص والتّقييد يتحقّقان إذا كان مراد الشّارع، حين أورد العامّ أو المطلق، عدم العموم وعدم الإطلاق. أمّا النّسخ الجزئيّ، فيكون حين يكون مراد المتكلّم في البداية العامّ أو المطلق ثمّ يصبح مراده متمثّلا في الخاصّ أو المقيَّد[1548]. وفي السّياق نفسه قلنا إن لا قول بالبداء حين نقول بالنّسخ الجزئيّ في إطار نصوص صاحبها الله عزّ وجلّ[1549].

479 توازي الأشكال ◊ وفي القوانين الوضعيّة يُقال إنّ النّسخ يخضع لما يسمّى مبدأ توازي الأشكال، أي أنّ النّصّ النّاسخ ينبغي أن يكون من مرتبة النّصّ المنسوخ نفسها أو أعلى منه، لكن لا يمكن أن يحصل النّسخ بواسطة نصّ من مرتبة أدنى[1550].

والكلام نفسه قيل في القانون الإسلاميّ، أي قيل إنّ "النّصّ لا ينسخه إلّا نصّ في قوّته أو أقوى منه. وعلى هذا فنصوص القرآن قد ينسخ بعضها بعضا، وقد تنسخ بالسّنّة المتواترة لأنّها كلّها قطعيّة وفي قوّة واحدة. ونصوص السّنّة غير المتواترة قد

(1547) انظر أسباب نزول آية اللعان في الفقرة: 268. وانظر حول النّسخ الكلّيّ والجزئيّ: محمّد زكريّا البرديسي، م س (أصول الفقه)، ص 426 وما بعدها.

(1548) انظر الفقرة: 268.

(1549) انظر الفقرة: 268.

(1550) انظر: جون كاربونييه، م س (قانون مدنيّ. مقدّمة)، ص 230. انظر أيضا:

جون – لوك أوبار وإيريك سافو، مقدّمة للقانون والمباحث الأساسيّة للقانون المدنيّ، سيراي، باريس، ط 17، 2018، الفقرة 114.

Jean-Luc Aubert et Éric Savaux, *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil*, Sirey, Paris, 17e éd., 2018, n° 114.

ينسخ بعضها بعضا لأنّها في قوّة واحدة، وقد تنسخ بنصوص القرآن والسّنة المتواترة لأنّها أقوى منها [...] (لكن) لا ينسخ نصّ قرآنيّ أو سنّة متواترة بسنّة غير متواترة (ملاحظة: هذا موقف، لكن رأينا في الفقرة 269 من يقول إنّ الآحاد ينسخ المتواتر) أو بقياس، لأنّ الأقوى لا ينسخ بما هو أقلّ منه قوّة. ومن أجل هذا تقرّر أنّه لا نسخ لحكم شرعيّ في القرآن أو السّنّة بعد وفاة الرّسول، لأنّه بعد وفاة الرّسول انقطع ورود النّصوص واستقراء الأحكام، فلا يمكن أن ينسخ النّصّ بقياس أو اجتهاد"[1551].

من كلّ ما تقدّم يخلص أنّه إذا تعارض منقولان، فموقف الجمهور يتمثّل في: أنّه ينبغي – ودون النّظر إلى تاريخ المنقولين – البدء بمحاولة الجمع بينهما، فإن تعذّر الجمع، يُصار إلى الأخذ بالرّاجح منهما وإلى ترك المرجوح؛ فإذا لم يوجد مرجِّح وعُلِم بأنّ أحد المنقولين متأخّر في الصّدور عن الآخر، يؤخذ بهذا المتأخِّر ويُترَك ذلك المتقدِّم، فيزول التّعارض.

[1551] عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 227 وما بعدها.

"ويؤخذ ممّا قدمناه أنّ النّصّ لا ينسخه إلّا نصّ، وأنّ النّصّ لا يتصوّر أن ينسخه الإجماع، لأنّ النّصّ إذا كان قطعيّا لا يمكن أن ينعقد إجماع على خلافه أصلا، وإن كان ظنّيّا لا يمكن أن ينعقد إجماع على خلافه إلّا مستندا إلى نصّ، فيكون النّصّ الذي استند إليه الإجماع هو النّاسخ. والحكم الثّابت بالقياس لا ينسخ بمثله، لأنّ المجتهد إذا استنبط حكما في واقعة بطريق القياس ثمّ استنبط بالقياس هو أو مجتهد آخر في مثل هذه الواقعة حكما يخالف الأوّل، فإنّ هذا ليس نسخا للحكم الأوّل، وإنّما هو إظهار لبطلان الدّليل الأوّل أي لخطأ القياس السّابق. والقياس لا ينسخ حكما شرعيّا ثابتا بالنّصّ أو الإجماع، لأنّه ليس في مرتبتهما، فالقياس لا ينسخ حكمه ولا ينسخ حكما". عبد الوهّاب خلّاف، م س (علم أصول الفقه)، ص 228 وما بعدها.

انظر الموقف نفسه حول توازي الأشكال وانظر المواقف الأخرى في المسألة مع التّفصيل، وذلك عند: وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 963 وما بعدها. انظر أيضا القاعدة "الشّيء إنّما يُنسَخ بمثله أو بأقوى منه" في: مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، م س، المجلّد 4، ص 780 وما بعدها.

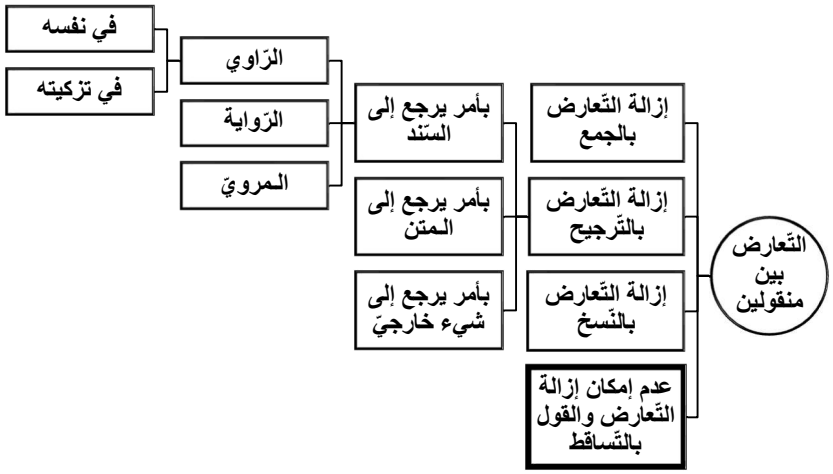
لكن قد يتعذّر الجمع والتّرجيح ولا يُعلَم بتاريخ المنقولين أو يُعلم بأنّهما متقارنين، في هذه الصّورة لم يعد من الممكن أن يُزال التّعارض، فيُصار إلى القول بتساقط الدّليلين[1552].

الفقرة الرّابعة: عدم إمكان إزالة التّعارض بين المنقولين والقول بتساقطهما

480 إحالة ◊ سبق وأن تناولنا مسألة التّساقط حين تعرّضنا إلى منهج الشّيعة الإماميّة في التّعامل مع التّعارض الذي لا تمكن إزالته والذي يسمّونه بالتّعارض المستقرّ[1553]. وما قيل هناك يصحّ قوله هنا.

بعبارة دقيقة، يمكن القول إنّه ولدى الجمهور: إذا لم يمكن الجمع ولا التّرجيح ولا النّسخ، أسقط كلّ منقولٍ من المتعارِضَيْن الآخرَ، وعندئذ يتمّ الرّجوع "إلى البراءة الأصليّة، ويُفرَض كأنّ الدّليلين غير موجودين"[1554].

(1552)



(1553) انظر الفقرة: 370.

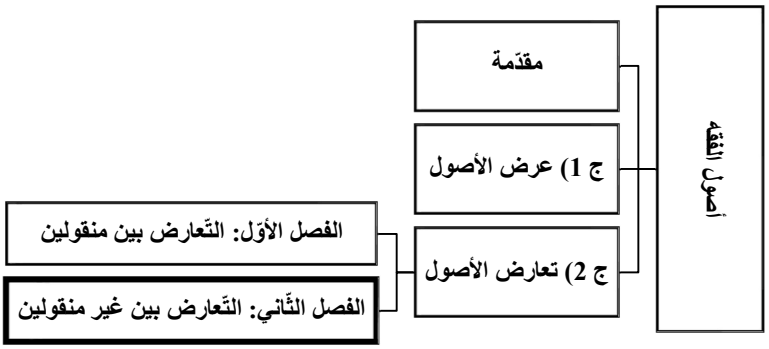
(1554) عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، م س، ج 1، ص 168

وهذه صورة نظريّة لا مصداق لها في الواقع. فلا "يوجد مثال صحيح في الأدلّة الشّرعيّة من الكتاب أو السّنّة لتعذّر الجمع والتّرجيح والنّسخ"[1555]، ومن ثمّ لا يوجد مثال للوصول إلى مرحلة التّساقط.

هذا عن تعارض المنقولين. لكنّ التّعارض يمكن أن يتحقّق بين غير منقولين[1556].

[1555] م س، ج 1، ص 171.

[1556]



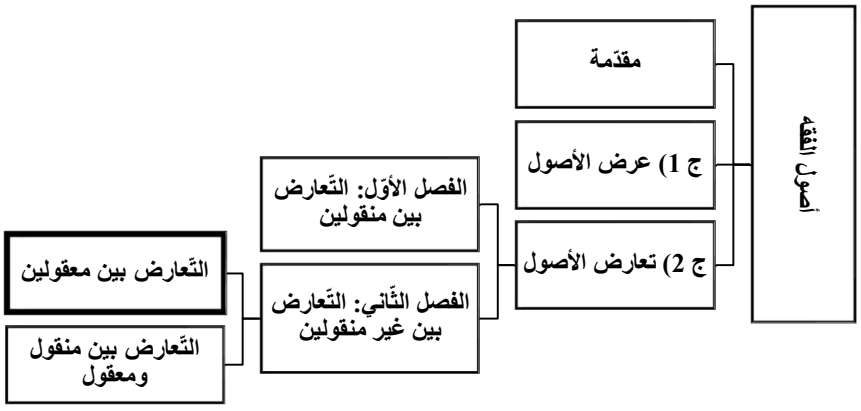
الفصل الثّاني:
التّعارض بين غير منقولين

481 تقسيم البحث ◊ قد يكون أطراف التّعارض كليهما منقولا، وهذا ما سبق معنا. وقد تكون الأطراف، إن نظرنا إليهما معا، ليسا بمنقولين، أي قد يكونا: إمّا معقولين، وإمّا معقولا ومنقولا[1557].

الفقرة الأولى: التّعارض بين معقولين

482 تقسيم البحث ◊ المقصود بالمعقول هنا القياس. ويمكن تقسيم صور التّعارض على أساس وسيلة إزالة التّعارض وترجيح أحد القياسين، فيعطينا هذا المعيار: صورة

(1557)



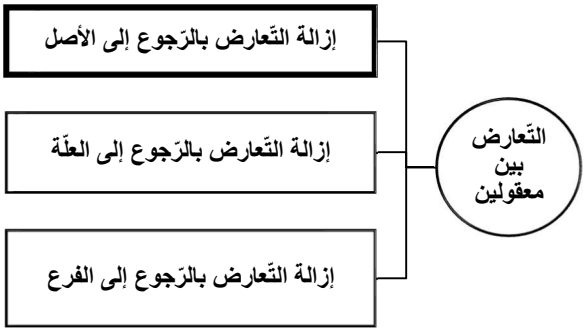
التّعارض الذي يُزال بأمر يرجع إلى الأصل، وصورة التّعارض الذي يُزال بأمر يرجع إلى العلّة، وصورة التّعارض الذي يُزال بأمر يرجع إلى الفرع[1558].

أ) إزالة التّعارض بين معقولين بالرّجوع إلى الأصل

483 **تقسيم البحث** ◊ إنّ مرجّحات القياس الرّاجعة إلى الأصل تكاد تتّحد مع مرجّحاته العائدة إلى حكم الأصل[1559]، لذا سنجمعهما معا تحت العنوان الذي نحن بصدده. وتتمثّل أهمّ هذه المرجّحات، حسب أحد المؤلّفات التي تناولت تعارض الأقيسة[1560]، في:

484 **أوّلا: التّرجيح بقطعيّة حكم الأصل** ◊ "إذا تعارض قياسان، وكان الأصل المقيس في أحدهما حكمه قطعيّ والآخر حكمه ظنّيّ، فإنّه يقدّم القياس الذي حكمه قطعيّ [...] مثال: لِعان الأخرس، فإنّه متردّد بين أصلين: «اليمين» و«الشّهادة». فيقال: «اللعان يصحّ من النّاطق، فيصحّ من الأخرس، كاليمين»؛ أو يقال: «لعان الأخرس يفتقر إلى اللفظ، فلا يصحّ، كالشّهادة». فالأوّل، وهو أنّه «ما صحّ من النّاطق صحّ من الأخرس كاليمين» أرجح من القياس على «شهادة الأخرس» تعليلا بأنّه

(1558)



(1559) انظر: ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 340.

(1560) يتعلّق الأمر بكتاب ميّادة محمّد الحسن (م س، ص 340 وما بعدها).

مفتقر إلى لفظ الشّهادة، لأنّ اليمين تصحّ من الأخرس بالإجماع، والإجماع قطعيّ، وأمّا جواز شهادته، ففيها خلاف بين الفقهاء، فيترجّح لعانه"[1561].

485 ثانيا: التّرجيح بقوّة الدّليل المثبِت للقياس ◊ "يُقدَّم ما كان دليل أصله الإجماع على ما كان دليل أصله النّصّ، لأنّ النّصّ يقبل التّخصيص والتّأويل والنّسخ، والإجماع لا يقبلها. وقال إمام الحرمين: يُحتمل تقدّم الثّابت بالنّصّ كتابا كان أو سنّة على الإجماع، لأنّ الإجماع فرع عن النّصّ، لكونه المثبت له، ولا شكّ أنّ الأصل مقدّم على الفرع، وبه جزم البيضاوي صاحب المنهاج"[1562].

486 ثالثا: التّرجيح بموافقة الأصل سنن القياس ◊ "إذا تعارض قياسان، إلّا أنّ أحدهما حكمه جارٍ على وفق القياس ومقتضى القواعد الكلّيّة وحكم الآخر معدول به عن سنن القياس، فإنّه يقدّم القياس الأوّل على الثّاني، وذلك لكونه أبعد عن التّعبّد وأقرب إلى المعقول وموافقة الدّليل. مثال ذلك: تعارض قياس «أرش ما دون

[1561] ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 341. انظر أيضا: عبد اللطيف عبد الله عزيز البَرْزنجي، التّعارض والتّرجيح بين الأدلّة الشّرعيّة. بحث أصوليّ مقارن بالمذاهب الإسلاميّة المختلفة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1413 هـ/ 1993 م، ج 2، ص 244؛ علي جمعة، تعارض الأقيسة عند الأصوليّين، دار الرّسالة، القاهرة، ط 1، 1425 هـ/ 2004 م، ص 50؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 1201.

[1562] وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 1201. انظر الكلام نفسه عند: محمّد أبو النّور زُهير، أصول الفقه، المكتبة الأزهريّة للتّراث، القاهرة، د ت، ج 4، ص 184.

انظر أيضا ميّادة محمّد الحسن (م س، ص 341) التي قالت: "إذا تعارض قياسان، وكان الدّليل المثبت لأحدهما أقوى من الآخر، فإنّه يرجّح على مقابله الذي لم يكن كذلك، فيرجّح ما كان دليله المثبت له الإجماع القطعيّ على ما لم يكن كذلك، ثمّ يرجّح ما كان دليله النّصّ القطعيّ على خلافه".

انظر كذلك: عبد اللطيف عبد الله عزيز البَرْزنجي، م س، ج 2، ص 244 وما بعدها؛ محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي، التّعارض والتّرجيح عند الأصوليّين وأثرهما في الفقه الإسلاميّ، دار الوفاء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، المنصورة – مصر، 1408 هـ/ 1987 م، ص 393 وما بعدها.

الموضحة على الموضحة (الموضحة هي شقّ الرّأس بحيث ينكشف العظم [...] والأرش هو التّعويض الماليّ الواجب بالجناية على ما دون النّفس)» عند االشّافعيّة، فيتحمّله العاقلة؛ وقياسه على «غرامات الأموال»، فلا تتحمّله العاقلة، بل على القاتل نفسه عند الحنفيّة. فقد تردّد جرح ما دون الموضحة بين أن يلحق بالموضحة أو بغرامات الأموال، فيرجّح القياس الأوّل على الثّاني لاشتراك الأصل والفرع في كون كلّ منهما جناية على البدن، وهذا جار على سنن القياس، بخلاف القياس الثّاني، فإنّ الأصل فيه جناية على الأموال. وقياس جناية البدن على مثله أقرب وأولى من قياسه على الأموال التي ليست من جنسه، كقياس الطّهارة على الطّهارة أولى من قياسها على ستر العورة"[1563].

487 رابعا: التّرجيح بكون بقاء حكم الأصل متّفقا عليه ◊ "إذا تعارض قياسان أحدهما اختُلِف في نسخ حكم أصله والثّاني اتّفق على عدم نسخه، فإنّه يُقدّم الثّاني على الأوّل، إذِ النّسخ [...] (من الأمور التي تؤدّي) إلى الخلل في فهم المقصود. فالقياس المختلف في كون حكمه منسوخا يتطرّق [...] (إليه) الخلل، فيكون مرجوحا. والمتّفق عليه يكون أبعد من الخلل"[1564].

488 خامسا: التّرجيح بكون تعليل حكم الأصل متّفقا عليه ◊ "إذا تعارض قياسان وكان أحدهما اتّفق القياسيّون على تعليله بخلاف الآخر، فحينئذ يترجّح القياس المتّفق على تعليل حكم أصله وإن كان ظنّيّا على القياس الذي لم يتّفق على تعليل

[1563] ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 343 وما بعدها. انظر أيضا: عبد اللطيف عبد الله عزيز البَرْزنجي، م س، ج 2، ص 245 وما بعدها؛ علي جمعة، م س، ص 53؛ وهبة الزّحيلي، م س (أصول الفقه الإسلاميّ)، ج 2، ص 1201.

[1564] عبد اللطيف عبد الله عزيز البَرْزنجي، م س، ج 2، ص 246. انظر أيضا: ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 344.

حكم أصله وإن كان قطعيّا، لأنّ تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع إنّما هو فرع تعقّل العلّة في الأصل ووجودها في الفرع، واحتمال معرفة ذلك فيما هو متّفق عليه أغلب"[1565].

489 سادسا: التّرجيح بوجود دليل خاصّ على تعليله ◊ "يرجّح أحد القياسين بوجود دليل خاصّ على تعليله، وجواز القياس عليه، لما فيه من الأمن من احتمال التّعبّد، والاقتصار على الأصل، ولبعده عن الخلاف"[1566].

490 سابعا: التّرجيح بكيفيّة الحكم ◊ "إذا تعارض قياسان يفيدان حكمين شرعيّين، فإنّه يرجّح أحدهما على الآخر [...] (فيتمّ) تقديم الحرمة على غيرها، وتقديم الموجب للوجوب على ما عدا الحرمة، وتقديم الاستحباب على الإباحة، وهكذا"[1567].

ومثال ترجيح الحرمة على الإباحة: "قياس الشّافعيّة شعر الميتة على سائر أعضائها في النّجاسة، لأنّه جزء من الحيوان، فلا يفارقه في النّجاسة، فهو نجس؛ وقياس الحنفيّة وبعض الشّافعيّة شعر الميتة على الحَمْل والبيض في الطّهارة بجامع أنّ كلّا منهما «خارج من الحيوان، منتفع به حال الحياة»، فكذا بعد الموت"[1568].

أمّا مثال تقديم ما يقتضي الوجوب على ما يقتضي الإباحة، فيتعلّق بمن "نزلت لحيته عن حدّ الوجه أيجب غسله في الوضوء أم لا؟ فيه قولان للشّافعيّة. أحدهما: نعم، لأنّه شعر نابت على ظهر بشرة الوجه، فيجب غسله كشعر الخدّ؛ وثانيهما: لا،

[1565] عبد اللطيف عبد الله عزيز البَرْزنجي، م س، ج 2، ص 246. انظر أيضا: ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 344.

[1566] ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 344. انظر أيضا: عبد اللطيف عبد الله عزيز البَرْزنجي، م س، ج 2، ص 246 وما بعدها.

[1567] عبد اللطيف عبد الله عزيز البَرْزنجي، م س، ج 2، ص 246 وما بعدها. انظر أيضا: علي جمعة، م س، ص 53 وما بعدها.

[1568] ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 346. انظر أيضا: علي جمعة، م س، ص 54.

لأنّه شعر لا يلاقي محلّ الفرض، فلا يجب غسله، كالذّؤابة المجاوزة لحدّ الرّأس لا يستحبّ مسحها. ويرجّح الأوّل لأنّ موجبه الوجوب، وهو أولى بالمصير إليه من الإباحة للاحتياط"[1569].

ومثال تقديم ما يقتضي إسقاط الحدّ على ما يقتضي ثبوته "الرّدء في قطع الطّريق [...] (فقد) تعارض فيه قياسان: فيقاس على سائر الحدود في عدم قطع يده، بجامع كونه غير مباشر، والحدّ على المباشر دون الرّدء والعون؛ ويقاس على الغنيمة بأنّه حكم يتعلّق بالمحاربة، فاستوى فيه الرّدء والعون والمباشر، فتقطع يده؛ فيقدّم القياس المسقط للحدّ"[1570].

491 ثامنا: الترّجيح بكون القياس خاصّ بالمسألة المبحوثة ◊ يقدَّم القياس الخاصّ بالمسألة المتناولة على القياس العامّ الذي تشهد له القواعد. "مثاله: تعارض القياسين في الجناية على العبد. فمن ألحقه بالغرامات قال يتحمّل الجاني قيمة العبد في ماله دون عاقلته قياسا على سائر الغرامات. فهذا قياس عامّ. وعورض بقياس خاصّ، وهو أنّ قيمة العبد تتحمّله العاقلة قياسا للعبد على الآدميّ بجامع وجوب الكفّارة والقصاص منه، فأشبه الحرّ. فهنا تعارض قياسان حيث نتج عن الأوّل: عدم تحمّل العاقلة قيمة العبد إذا جنى عليه حرّ من عائلتهم. والقياس الثّاني نتج عنه: أنّهم يتحمّلونه. وهو (قياس) أخصّ من الأوّل: حيث إنّ الأوّل اعتضد بسائر الغرامات،

[1569] عبد اللطيف عبد الله عزيز البَرْزنجي، م س، ج 2، ص 247. انظر أيضا: ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 345.

[1570] ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 347 وما بعدها. انظر أيضا: علي جمعة، م س، ص 54 وما بعدها.

والثّاني اختصّ بخصائص العبد وأنّه أشبه بالحرّ منه بالبهيمة، فقدّم (هذا القياس الثّاني) على الأوّل"[1571].

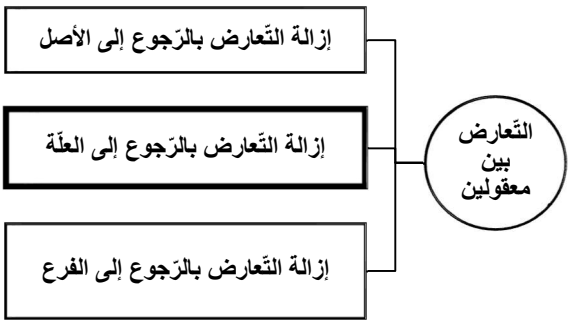
492 تاسعا: التّرجيح بكون القياس مخرّج على أصل منصوص عليه ◊ يقدَّم القياس المخرّج على أصل منصوص عليه على القياس المخرّج على ما ليس أصلا منصوصا عليه. "مثاله: الاختلاف في جلد ما لا يؤكل لحمه إذا دبغ، فقيل: يطهر، كجلد الميتة، وهو منصوص عليه، فيكون أولى من قول المخالف: لا يطهر، قياسا على جلد الكلب، لأنّ جلد الكلب غير منصوص عليه"[1572].

هذا عن أهمّ مرجّحات القياس الرّاجعة إلى الأصل، بعده قلنا إنّا سنتناول تلك التي تعود إلى العلّة[1573].

(1571) ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 348. انظر أيضا: علي جمعة، م س، ص 51 وما بعدها.

(1572) ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 349.

(1573)



ب) إزالة التّعارض بين معقولين بالرّجوع إلى العلّة

493 إزالة التّعارض بين معقولين بالرّجوع إلى طرق إثبات العلّة ◊ قد يُزال التّعارض: إمّا بأمر يرجع إلى طرق إثبات العلّة، وإمّا بأمر يرجع إلى قوّة اعتبار الشّارع للوصف. فإذا بدأنا بالصّورة الأولى، وجب علينا التّذكير بما رأيناه في مبحث القياس من طرق إثبات العلّة[1574]. وترتّب هذه الطّرق بحسب قوّتها على النّحو التّالي: العلّة الثّابتة

[1574] انظر الفقرة 324 وما بعدها.

بنصّ، ثمّ العلّة الثّابتة بإيماء النّصّ، ثمّ العلّة الثّابتة بالإجماع (لكن هنالك من يقدّم الإجماع على النّصّ)، ثمّ العلّة المناسبة، ثمّ العلّة الثّابتة بالسّبر[1575].

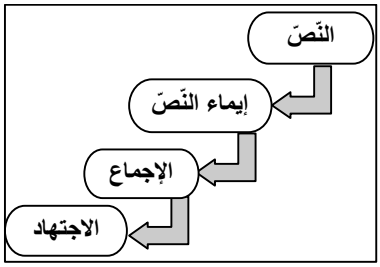
فإذا تعارض قياسان ثبتت علّة أوّلهما بالنّصّ وثبتت علّة الآخر بغير ذلك من الطّرق التي وردت تحته، قدّم الأوّل.

وإذا تعارض قياسان ثبتت علّة أوّلهما بإيماء النّصّ وثبتت علّة الآخر بغير ذلك من الطّرق التي وردت تحته، قدّم الأوّل.

وهكذا إلى أن نصل إلى الاجتهاد[1576].

494 إزالة التّعارض بين معقولين بالرّجوع إلى قوّة اعتبار الشّارع للوصف ◊ فإذا مررنا إلى الصّورة الثّانية، وجدنا الأصوليّين يقولون بأنّه يراعى عند التّقديم بالمناسبة التّرتيب التّالي: المناسب الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم، ثمّ الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم. أمّا الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم والذي اعتبر جنسه في نوع

(1575)



(1576) قارن مع: عبد اللطيف عبد الله عزيز البَرْزنجي، م س، ج 2، ص 252 وما بعدها. انظر أيضا: ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 350 وما بعدها؛ محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي، م س، ص 385 وما بعدها؛ علي جمعة، م س، ص 68 وما بعدها.

الحكم فمتساويان[1577]. "والمناسب الذي اعتبر جنسه القريب في جنس الحكم البعيد مقدّم على المناسب الذي اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم البعيد"[1578].

كما "يراعى عند التّقديم بالمناسبة تقديم المناسب الضّروريّ، ثمّ المصلحيّ، ثمّ التّحسينيّ، ثمّ المكمّل الضّروريّ على المكمّل المصلحيّ، ثمّ المكمّل التّحسينيّ. ثمّ يقدّم الضّروريّ المتعلّق بالدّين على الضّروريّ المتعلّق بالدّنيا [...] وقال بعض الأصوليّين يقدّم الضّروريّ المتعلّق بالدّنيا على الضّروريّ المتعلّق بالآخرة [...] ثمّ يقدّم الضّروريّ المتعلّق بحفظ الدّين على الضّروريّ المتعلّق بحفظ النّفس، والمتعلّق بحفظ النّفس يقدّم على المتعلّق بحفظ النّسب، والمتعلّق بحفظه مقدّم على المتعلّق بحفظ العقل، والمتعلّق بحفظه مقدّم على المتعلّق بحفظ المال"[1579].

وترجّح العلّة المنعكسة على غيرها، كما ترجّح العلّة المتعدّية على القاصرة، والمستنبطة من أصلين على المستنبطة من أصل واحد، والتي تقتضي احتياطا على التي لا تقتضي ذلك، والعامّة على غير العامّة، والوصف الذي هو صفة حكميّة على غيره، والعلّة التي هي وصف حقيقيّ على التي ليست كذلك، إلخ[1580].

[1577] محمّد أبو النّور زُهير، م س، ج 4، ص 183.

[1578] المكان نفسه.

[1579] م س، ج 4، ص 182 وما بعدها.

[1580] ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 356 وما بعدها.

ومن أمثلة تقديم المتعدّية على القاصرة "أنّ علّة الرّبا في النّقدين دائرة بين: كونهما موزونين أو كونهما ممّا يراج، فعلى هذا يتعدّى الحكم إلى الدّنانير والدّراهم من غير الذّهب والفضّة وكلّ نقد مضروب؛ وبين أن يكونا جوهر النّقدين من الذّهب، وعلى هذا لا يتعدّى إلى غيرهما". ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 359.

ومن أمثلة ترجيح العلّة المستنبطة من أصلين على العلّة المستنبطة من أصل واحد "قياس العارية على المقبوض على «سوم الشّراء والغصب» في «الضّمان»، بجامع «الأخذ لغرض نفسه» عند الشّافعيّة،

وعند الحنفيّة العلّة في ضمان السّوم «الأخذ بالتّملّك»، وهي لا توجب الضّمان، فيقيسون العارية عليه في عدم الضّمان. ويشهد للشّافعيّة أصلان: أخذ الشّيء على سوم الشّراء، وأخذه بالغصب. ويشهد للحنفيّة أصل واحد، وهو السّوم. والأوّل هو الرّاجح، لأنّ ما كثرت أصوله كان أولى، فكثرة الأصول ككثرة الرّواة تقوّي الظّنّ به [...] (مثال آخر:) يرى الإمام أحمد بن حنبل جواز المسح على العمامة، تشبيها بالمسح على الخفّين. ومنع الشّافعي من ذلك، قياسا على الوجه واليدين. ويرجّح الرّأي الثّاني بأنّ ما يمتنع فيه المسح أكثر ممّا يجوز فيه ذلك". ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 359 وما بعدها.

ومن أمثلة تقديم العلّة التي تقتضي احتياطا "قياس لمس الرّجل فرج غيره على لمسه فرجه في نقض الوضوء به، بجامع اللمس مطلقا. فهو أولى من قياس المالكيّة حيث علّلوا بعلّة اللمس مع الشّهوة، فلا ينتقض الوضوء عندهم إلّا مع الشّهوة واللمس. فيرجّح الأوّل للاحتياط في أمر العبادة". ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 360 وما بعدها.

ومن أمثلة تقديم العلّة العامّة "تعليل حرمة الرّبا في المطعومات بالطّعم أو القوت، وتعليل ذلك بكونها مكيلة أو موزونة. فإنّ العلّة الأولى عامّة توجد في جميع الأفراد، والثّانية أخصّ فلا توجد في بيع الحفنة – ملء الكفّ – بحفنتين. فالأولى راجحة بكونها أعمّ وأتمّ فائدة. ومن أمثلة ذلك أيضا: تعليل الشّافعي منع بيع الكلب لعلّة «النّجاسة»، بينما تمسّك أبو حنيفة في جواز بيعه لعلّة «الانتفاع»، وهي علّة غير عامّة لأنّه لا توجد في الجرو – ولد الكلب –، والعلّة الأولى تعمّ كلّ الأحوال، والثّانية أخصّ لعدم انطباقها على الجرو لعدم الانتفاع به. فالرّاجح العلّة الأولى". ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 361.

ومثال تقديم القياس الذي علّته صفة حكميّة على القياس الذي علّته صفة ذاتيّة "قياس الشّافعيّة إزالة النّجاسة بالخلّ بأنّه لا يجوز لأنّها «طهارة تراد للصّلاة»، فلم تصحّ بالخلّ، كالوضوء؛ وقياس الحنفيّة أنّه «مائع مزيل للعين»، فتجوز الطّهارة به، كالماء. فعلّة الحنفيّة صفة ذاتيّة، أي ترجع إلى ذات الخلّ. وعلّة الشّافعيّة صفة حكميّة، أي شرعيّة. فذهب جمهور الشّافعيّة في مثل هذا النّوع من التّعارض إلى ترجيح العلّة الحكميّة لأنّ المطلوب هو الحكم، والحكم أخصّ بالحكميّة من الصّفة الذّاتيّة، فكانت أولى، ولأنّها أشبه بالحكم، ولأنّ الصّفة الذّاتيّة قد توجد ولا يتعلّق بها الحكم، ولا توجد الحكميّة إلّا والحكم متعلّق بها، فكانت الحكميّة أولى". ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 362.

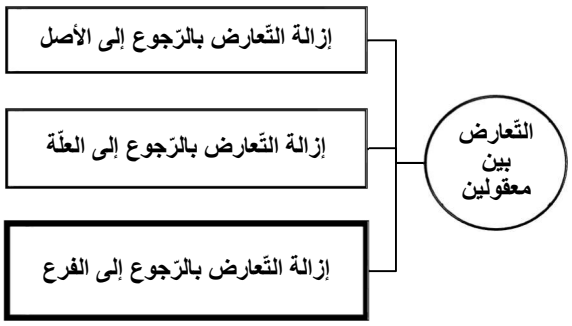
هذا عن التّرجيح بين الأقيسة بحسب العلّة، بعده ينبغي الإتيان بالتّرجيح وبإزالة التّعارض بأمر يرجع إلى الفرع(1581).

ج) إزالة التّعارض بين معقولين بالرّجوع إلى الفرع

495 عرض لأهمّ التّرجيحات الرّاجعة إلى الفرع ◊ تتمثّل أهمّ التّرجيحات الرّاجعة للفرع في:

أوّلا: "أن يكون فرع أحد القياسين مشاركا لأصله في عين الحكم وعين العلّة، وفرع القياس الآخر مشاركا لأصله في جنس الحكم وجنس العلّة، أو جنس الحكم وعين العلّة، أو بالعكس [...] ويقدّم كذلك ما كان مشاركا في عين الحكم وجنس العلّة، أو عين العلّة وجنس الحكم على المشارك في جنس الحكم وجنس العلّة. وكذلك

(1581)



يقدّم المشارك في عين العلّة وجنس الحكم على المشارك في عين الحكم وجنس العلّة"[1582].

ثانيا: "أن يكون الفرع في أحد القياسين متأخّرا عن أصله، وفي الآخر متقدّما. فما يكون الفرع فيه متأخّرا أولى"[1583].

ثالثا: "أن يكون الفرع في أحدهما ثبت بالنّصّ جملة لا تفصيلا، بخلاف الآخر، فإنّه يكون أولى"[1584].

رابعا: "أن يكون وجود العلّة في أحد الفرعين قطعيّا، وفي الآخر ظنّيّا، فما وجود العلّة فيه قطعيّ أولى"[1585].

هذا عن التّعارض الذي يزال بأمر يرجع إلى الفرع. قبله تناولنا التّعارض الذي يزال بشيء يعود إلى العلّة. وقبل هذا وذاك رأينا التّعارض الذي يزال بأمر يتعلّق بالأصل.

[1582] ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 367 وما بعدها. انظر أيضا: علي جمعة، م س، ص 73 وما بعدها.

[1583] ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 368. انظر أيضا: علي جمعة، م س، ص 74.

[1584] ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 368. انظر أيضا: علي جمعة، م س، ص 74.

[1585] ميّادة محمّد الحسن، م س، ص 368. انظر أيضا: علي جمعة، م س، ص 74.

وفي الصّور الثّلاث نحن أمام تعارض بين معقولين. بقي الآن أن نتناول التّعارض بين منقول ومعقول(1586).

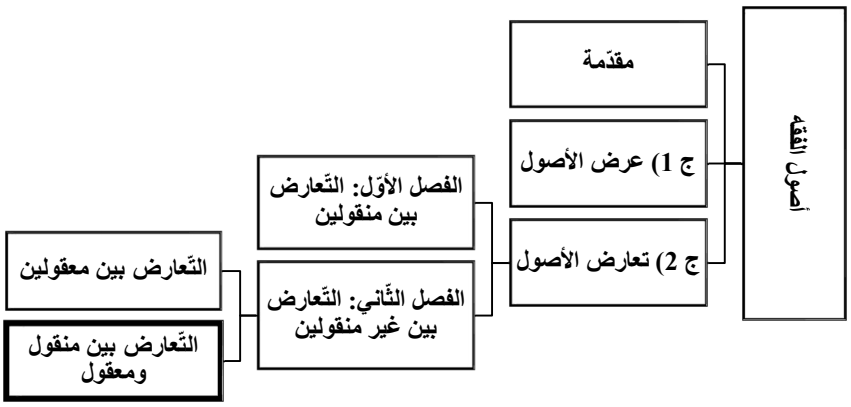
الفقرة الثّانية: التّعارض بين منقول ومعقول

496 الخاصّ والعامّ وتعارضهما مع القياس ◊ قد يتعارض منقول ومعقول، أي قياس. فإذا كان المنقول خاصّا، ودلّ على الحكم بمنطوقه، تقدّم. وإذا دلّ بمفهومه، فله هنا درجات مختلفة في الضّعف والقوّة، فيتقدّم في حالات ولا يتقدّم في أخرى.

وإذا كان المنقول عامّا، فثمّ من قال يقدَّم المنقول. لكن ثمّ من قال يقدَّم المعقول، لأنّ العمل بالعموم يعني إبطال دلالة القياس، أمّا العمل بالقياس فلا يؤدّي إلى إبطال المنقول، بل إلى تخصيصه فحسب(1587).

497 عودة إلى التّعارض بين مطلق المنقول ومطلق المعقول ◊ ومن ينتقل إلى التّعارض بين مطلق المنقول (لا نوع منه هو الخاصّ والعامّ) ومطلق المعقول (لا نوع منه هو

(1586)



(1587) محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي، م س، ص 397 وما بعدها؛ عبد اللطيف عبد الله عزيز البَرْزنجي، م س، ج 2، ص 286.

القياس)[1588]، يجد الموقف المعروف والذي مفاده: "إذا تعارض العقل والنّقل، وجب تقديم العقل، لأنّه لا يمكن الجمع بينهما ولا إبطالهما. ولا يُقدَّم النّقل، لأنّ العقل أصل النّقل. فلو قدّمنا عليه النّقل، لبطل العقل، وهو أصل النّقل، فلزم بطلان النّقل، فيلزم من تقديم النّقل بطلان العقل والنّقل، فتعيّن القسم الرّابع وهو تقديم العقل"[1589].

وهذا الكلام[1590] "مبنيّ على ثلاث مقدّمات. الأولى: ثبوت التّعارض بين العقل والنّقل. والثّانية: انحصار التّقسيم في الأقسام الأربعة التي ذكرت فيه. الثّالثة: بطلان الأقسام الثّلاثة ليتعيّن ثبوت الرّابع"[1591].

وبطلان هذا الكلام[1592] يظهر من وجوه، منها: "أنّ هذا التّقسيم باطل من أصله. والتّقسيم الصّحيح أن يقال: إذا تعارض دليلان سمعيّان أو عقليّان، أو سمعيّ وعقليّ، فإمّا أن يكونا قطعيّين، وإمّا أن يكونا ظنّيّين، وإمّا أن يكون أحدهما قطعيّا والآخر ظنيّا.

[1588] في الحقيقة نحن أمام عودة إلى أمر تمّ تناوله في الفقرة 370.

[1589] ابن قيّم الجوزيّة، مختصر الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، تحقيق سيّد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1412 هـ/ 1992 م، ص 107.

[1590] يسمّيه ابن القيّم "الطّاغوت".

[1591] ابن قيّم الجوزيّة، م س (مختصر الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة)، ص 107.

[1592] أشار ابن القيّم إلى أنّه استفاد في الإبطال المذكور من كتاب شيخ الإسلام ابن تيميّة. وثمّ من يلاحظ أنّ الإبطال نفسه موجود في كتب الرّازي: أساس التّقديس في علم الكلام، المطالب العالية، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، نهاية العقول. انظر التّقديم الوارد في بداية كتاب: شمس الدّين أبي عبد الله محمّد بن الشّيخ أبي بكر بن أيّوب بن سعد الشّهير بابن قيّم الجوزيّة، كتاب الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه وقدّم له: علي بن محمّد الدّخيل الله، دار العاصمة، الرّياض، د ت، ج 1، ص 98.

"فأمّا القطعيّان، فلا يمكن تعارضهما في الأقسام الثّلاثة، لأنّ الدّليل القطعيّ هو الذي يستلزم مدلوله قطعيّا. ولو تعارضا، لزم الجمع بين النّقيضين. وهذا لا يشكّ فيه أحد من العقلاء.

"وإن كان أحدهما قطعيّا والآخر ظنّيّا، تعيّن تقديم القطعيّ، سواء كان عقليّا أو سمعيّا [...]

"وهذا تقسيم راجح متّفق على مضمونه بين العقلاء. فأمّا إثبات التّعارض بين الدّليل العقليّ والسّمعيّ والجزم بتقديم العقليّ مطلقا، فخطأ واضح معلوم الفساد"[1593].

ويقول ابن القيّم إنّ أوّل من عارض النّقل بالعقل الجهميّة، ثمّ جاء بعدهم القرامطة، فالباطنيّة، وغيرهم.

[1593] ابن قيّم الجوزيّة، م س (مختصر الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة)، ، ص 107.

وما ورد في المتن وجه، فانظر بقيّة الوجوه في: ص 107 وما بعدها.

ثمّ إنّ ذاك الذي ورد في المتن ينبغي تدقيقه بما قيل في الفقرة 370.

ملحق:
أسئلة مع خيارات أجوبة متعدّدة

كلّ سؤال يحتمل على الأقلّ إجابة واحدة صحيحة

المقدّمة

أوّلا: الأسئلة والأجوبة المقترحة

1. تعريف علم الفقه من حيثيّة موضوعه.

أ) هو العلم الذي موضوعه العناصر المشتركة في عمليّات استنباط أحكام الله تعالى المنظّمة للأفعال من وجوبات وممنوعات ومباحات (إلخ).

ب) هو العلم الذي موضوعه عمليّات استنباط أحكام الله تعالى المنظّمة للأفعال من وجوبات وممنوعات ومباحات (إلخ).

ج) هو العلم الذي موضوعه عمليّات حجاج تؤدّي إلى معرفة أحكام الله تعالى المنظّمة للأفعال من وجوبات وممنوعات ومباحات (إلخ).

د) هو العلم الذي موضوعه عمليّات استدلال تؤدّي إلى معرفة أحكام الله تعالى المنظّمة للأفعال من وجوبات وممنوعات ومباحات (إلخ).

2. تعريف حجّة كمال النّظام القانونيّ.

أ) هي الحجّة التي بمقتضاها نعتبر أنّ فعلا معيّنا له عند المشرّع حكم هو الإباحة مثلا، وذلك حين لا يكون لهذا الفعل حكم خاصّ ورد في نصّ أو استخرج بواسطة القياس أو بواسطة غير ذلك من الأدلّة.

ب) هي حجّة بمقتضاها نعتبر أنّ القانون هو دائما عادل.

ج) هي وسيلة من الوسائل التي توصل إلى إعطاء حكم لفعل لا حكم له.

د) هي وسيلة استدلاليّة على أساسها – وبسبب كوننا لا نجد قاعدة قانونيّة تعطي تكييفا قانونيّا معيّنا لكلّ شخص بالنّظر إلى كلّ تصرّف مادّيّ ممكن – يجب أن نستنتج صحّة ووجود قاعدة قانونيّة تعطي للأفعال غير المنصوص عليها تكييفا حكميّا معيّنا: إمّا أنّ الفعل هو دائما غير مؤثّر، أو دائما وجوبيّ، أو دائما ممنوع، أو دائما مباح.

3. تعريف علم أصول الفقه من حيثيّة موضوعه.

أ) هو العلم الذي موضوعه المشترك بين الحجج والمشترك بين الأحكام.

ب) هو العلم الذي موضوعه المشترك بين الحجج فقط.

ج) هو العلم الذي موضوعه المشترك بين الأحكام فقط.

د) هو العلم الذي موضوعه عمليّات استنباط أحكام الله تعالى المنظّمة للأفعال من وجوبات وممنوعات ومباحات (إلخ).

4. ما علاقة علم الفقه بعلم أصول الفقه؟

أ) علم الفقه هو علم مخدوم من علم أصول الفقه.

ب) علم الفقه هو علم خادم لعلم أصول الفقه.

ج) يتزوّد علم الفقه من علم أصول الفقه بما يصل إليه هذا الأخير من نتائج تتعلّق بالعناصر المشتركة في عمليّات الاستدلال.

د) لا توجد علاقة بين العلمين.

5. هل أنّ دور علم أصول الفقه أن يجيبنا عن فعل معيّن إن كان محرّما أم لا؟

أ) لا. ليس هذا دوره.

ب) نعم. هذا هو دوره.

ج) نعم. هذا جزء من دوره.

6. ما الفائدة من دراسة علم أصول الفقه؟

أ) هي فقط تحصيل القدرة على مراقبة مدى متانة ما يقدّم لنا من أدلّة على الأحكام.

ب) هي تحصيل القدرة على استخراج الأحكام وتقديم الأدلّة على أنّ ما تمّ استخراجه هو المراد من صاحب الشّرع.

ج) هي تحصيل القدرة على مراقبة ما يقدّم لنا من أحكام على أنّها مرادة من الشّارع.

د) هي تحصيل القدرة على مراقبة مدى متانة ما يقدّم لنا من أدلّة على الأحكام.

7. طرق التّصنيف في علم أصول الفقه:

أ) الطّريقة الكلاميّة والطّريقة الحنفيّة والطّريقة التي تجمع بين الطّريقتين السّابقتين.

ب) الطّريقة الحنفيّة فحسب.

ج) الطّريقة الكلاميّة والطّريقة الحنفيّة فحسب.

د) الطّريقة الكلاميّة فحسب.

8. علم المنطق جزء من علم الأصول.

أ) في كتب القدامى كالغزالي.

ب) لا.

ج) نعم.

د) في كتب المعاصرين كالإمام محمّد أبو زهرة.

ثانيا: الأجوبة الصّحيحة

1. (ب) (ج) (د)
2. (أ) (ج) (د)
3. (أ)
4. (أ) (ج)
5. (أ)

6. (ب) (ج) (د)
7. (أ)
8. (أ) (ج)

الجزء الأوّل: عرض الأصول

فصل تمهيديّ: الحكم

أوّلا: الأسئلة والأجوبة المقترحة

9. ما هي العلوم المعاصرة التي يمكن أن تفيد علم الأصول وتستفيد منه؟
   أ) المنهجيّة القانونيّة.
   ب) النّظريّة العامّة للقانون.
   ج) منطق الأحكام.
   د) علم الأجنّة.
10. فيم يتمثّل الأمران المكوّنان للقاعدة المنظّمة للأفعال؟
   أ) الموضوع والمحمول.
   ب) الفرض والحلّ.
   ج) الوقائع والحكم.
   د) الموضوع والفرض.
11. القانون أمرٌ:
   أ) اعتباريّ وتكوينيّ في الوقت نفسه.
   ب) تكوينيّ.
   ج) اعتباريّ.
   د) لا اعتباريّ ولا تكوينيّ.
12. عناصر القانون:
   أ) أربعة: الملاك، والمصحّح، والإرادة، والصّياغة.
   ب) ثلاثة: الملاك، والمصحّح، والصّياغة.
   ج) ثلاثة: الملاك، والمصحّح، والإرادة.
   د) ثلاثة: المصحّح، والإرادة، والصّياغة.
13. مراحل ولادة القانون:
   أ) الثّبوت والإثبات
   ب) الجعل، والفعليّة، والتّنجّز.

ج) الاقتضاء، والجعل، والفعليّة، والتّنجّز.

د) الاقتضاء، والجعل، والفعليّة.

14. تعريف الحكم في كتب أصول الفقه.

أ) هو الخطاب الصّادر من عالم الفقه.

ب) هو الخطاب الصّادر من عالم أصول الفقه.

ج) هو الخطاب الصّادر من الله تعالى والمتعلّق بتنظيم حياة الإنسان (بمختلف جوانبها: الاقتصاديّة، والسّياسيّة، والاجتماعيّة، والعباديّة، إلخ) وتوجيه سلوكه وفعله توجيها مباشرا (ويسمّى هذا الحكم بالحكم التّكليفيّ) أو توجيها غير مباشر (ويسمّى هذا الحكم بالحكم الوضعيّ)

د) هو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين.

15. ما هي غايات الأحكام؟

أ) تحقيق مصالح ضروريّة أو حاجيّة أو تحسينيّة.

ب) فقط تحقيق مصالح تحسينيّة.

ج) فقط تحقيق مصالح حاجيّة.

د) فقط تحقيق مصالح ضروريّة.

16. المصالح الضّروريّة هي:

أ) حفظ النّفس والدّين والعقل والنّسل والمال.

ب) حفظ الكلّيّات الخمس.

ج) حفظ النّفس والدّين والمال.

د) حفظ النّفس والدّين والعقل.

17. ما هي الإمكانيّات المتاحة للمشرّع في عمليّة تنظيمه للأفعال؟

أ) الإتيان بتنظيم فيه الفعل وعدم الفعل معا، أو الفعل لوحده، أو عدم الفعل لوحده.

ب) فقط الإتيان بتنظيم فيه الفعل وعدم الفعل معا

ج) فقط الإتيان بتنظيم فيه الفعل وعدم الفعل معا، أو الفعل لوحده.

د) فقط الإتيان بتنظيم فيه الفعل وعدم الفعل معا، أو عدم الفعل لوحده.

18. تعريف الوجوب من حيثيّة مضمونه:

أ) هو الحكم الذي مضمونه طلب الشّارع إتيان فعل مع الإلزام.

ب) هو الحكم الذي مضمونه طلب الشّارع إتيان فعل دون أن يرخّص في تركه.

ج) هو الحكم الذي مضمونه طلب الشّارع عدم إتيان فعل مع الإلزام.

د) هو الحكم الذي مضمونه أمر وجوديّ وأمر عدميّ.

19. تعريف الوجوب من حيثيّة أثره على موضوعه:

أ) هو ما يُثاب فيه الفاعل ولا يُمدح، ويُعاقب التّارك دون أن يُذمّ.

ب) هو ما يُثاب فيه الفاعل ويُمدح، ولا يُعاقب التّارك ولا يُذمّ.

ج) هو ما لا يُثاب فيه الفاعل ولا يُعاقب.

د) هو ما يُثاب فيه الفاعل ويُمدح، ويُعاقب التّارك ويُذمّ.

20. تعريف الوجوب من حيثيّة علّته الغائيّة:

أ) هو الحكم الذي علّته الغائيّة تحقيق مصلحة ملزمة.

ب) هو الحكم الذي علّته الغائيّة تحقيق مصلحة تامّة.

ج) هو الحكم الذي علّته الغائيّة: تحقيق مصلحة غير ملزمة.

د) هو الحكم الذي علّته الغائيّة: إمّا تحقيق مصلحة خالصة وهامّة جدّا؛ وإمّا تحقيق مصلحة ليست خالصة ولكنّها هامّة جدّا في تقدير الشّارع.

21. تعريف الوجوب من حيثيّة القيمة الأخلاقيّة لمتعلّقه:

أ) هو حكمٌ متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، شرّا عند واضع الحكم.

ب) هو حكمٌ متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، حَسَنًا عند واضع الحكم.

ج) هو حكمٌ متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، خيرا عند واضع الحكم.

د) هو حكمٌ متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، قبيحا عند واضع الحكم.

22. ينقسم الوجوب بحسب معيار تعيّن المطالب بأدائه إلى:

أ) وجوب نفسيّ ووجوب غيريّ

ب) وجوب تعيينيّ ووجوب تخييريّ

ج) وجوب تعبّديّ ووجوب توصّليّ.

د) وجوب عينيّ ووجوب كفائيّ.

23. الوجوب العينيّ:

أ) وجوبٌ يهمّ جميع المكلّفين ولا يسقط عنهم بامتثال البعض.

ب) مثاله تعلّم العلوم والصّناعات التي لا يستغني عنها المجتمع.

ج) وجوبٌ يهمّ جميع المكلّفين ويسقط عنهم بامتثال البعض.

د) مثاله الصّلاة والصّوم.

24. ما معنى النّص الذي يقول: قاتل في سبيل الله؟

أ) معناه العينيّة إذا لم توجد قرينة مخالفة.

ب) معناه الكفائيّة إذا وجدت قرينة على ذلك.

ج) معناه الكفائيّة إذا لم توجد قرينة مخالفة.

د) معناه العينيّة إذا وجدت قرينة على ذلك.

25. ما معنى النّص الذي يوجب الصّلاة ويقول: صلّ؟

أ) معناه أنّ الوجوب غير مؤقّت إذا لم توجد قرينة مخالفة.

ب) معناه أنّ الوجوب غير مؤقّت إذا وجدت قرينة على ذلك.
ج) معناه أنّ الوجوب مؤقّت إذا لم توجد قرينة مخالفة.
د) معناه أنّ الوجوب مؤقّت إذا وجدت قرينة على ذلك.

26. ما معنى النّص الذي يوجب الصّدقة ويقول: تصدّق؟
أ) معناه أنّ الصّدقة محدّدة بكمّ معيّن إذا وجدت قرينة على ذلك.
ب) معناه أنّ الصّدقة غير محدّدة بكمّ معيّن إذا وجدت قرينة على ذلك.
ج) معناه أنّ الصّدقة غير محدّدة بكمّ معيّن إذا لم توجد قرينة مخالفة.
د) معناه أنّ الصّدقة محدّدة بكمّ معيّن إذا لم توجد قرينة مخالفة.

27. ما معنى النّص الذي يوجب الصّوم ويقول: صم شهرين؟
أ) معناه أنّ الوجوب تعيينيّ إذا لم توجد قرينة مخالفة.
ب) معناه أنّ الوجوب تخييريّ إذا لم توجد قرينة مخالفة.
ج) معناه أنّ الوجوب تخييريّ إذا وجدت قرينة على ذلك.
د) معناه أنّ الوجوب تعيينيّ إذا وجدت قرينة على ذلك.

28. ما معنى النّص الذي يوجب الاغتسال ويقول: اغتسل من الجنابة؟
أ) معناه أنّ الوجوب نفسيّ إذا وجدت قرينة على ذلك.
ب) معناه أنّ الوجوب غيريّ إذا وجدت قرينة على ذلك.
ج) معناه أنّ الوجوب نفسيّ إذا لم توجد قرينة مخالفة.
د) معناه أنّ الوجوب غيريّ إذا لم توجد قرينة مخالفة.

29. ما معنى النّص الذي يوجب ردّ السّلام ويقول: رُدَّ السّلام؟
أ) معناه أنّ الوجوب تعبّديّ إذا وجدت قرينة على ذلك.
ب) معناه أنّ الوجوب توصّليّ إذا وجدت قرينة على ذلك.
ج) معناه أنّ الوجوب توصّليّ إذا لم توجد قرينة مخالفة.
د) معناه أنّ الوجوب تعبّديّ إذا لم توجد قرينة مخالفة.

30. تعريف التّحريم من حيثيّة مضمونه:
أ) هو حكم يطلب فيه الشّارع تركَ فعلٍ مَا مع الإلزام.
ب) هو حكمٌ يطلب فيه الشّارع ترك الفعل مع عدم التّرخيص في إتيانه.
ج) هو حكم يطلب فيه الشّارع تركَ فعلٍ مَا مع التّرخيص في إتيانه.
د) هو حكم يطلب فيه الشّارع تركَ فعلٍ مَا مع عدم الإلزام.

31. تعريف التّحريم من حيثيّة أثره على موضوعه:
أ) هو ما يثاب فيه ويُمدح من لا يأتي الفعل، وما لا يعاقب فيه ولا يُذمّ من يأتي الفعل.
ب) هو ما يثاب فيه ويُمدح من لا يأتي الفعل، وما يعاقب فيه ويُذمّ من يأتي الفعل.
ج) هو ما لا يثاب فيه ويُمدح من لا يأتي الفعل، وما لا يعاقب فيه ويُذمّ من يأتي الفعل.

د) هو ما لا يثاب فيه ولا يُمدح من لا يأتي الفعل، وما يعاقب فيه ويُذمّ من يأتي الفعل.

32. تعريف التّحريم من حيثيّة علّته الغائيّة:

أ) هو الحكم الذي علّته الغائيّة: إمّا الحؤول دون تحقّق مفسدة خالصة وخطيرة جدّا؛ وإمّا الحؤول دون تحقّق مفسدة ليست خالصة ولكنّها خطيرة جدّا في تقدير الشّارع.

ب) هو الحكم الذي علّته الغائيّة: الحؤول دون تحقّق مفسدة تامّة.

ج) هو الحكم الذي علّته الغائيّة: الحؤول دون تحقّق مفسدة غير ملزمة.

د) هو الحكم الذي علّته الغائيّة: الحؤول دون تحقّق مفسدة ملزمة.

33. تعريف التّحريم من حيثيّة القيمة الأخلاقيّة لمتعلّقه:

أ) هو الحكم الذي متعلّقه فعلٌ يُعَدُّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، شرّا في نظر واضع ذاك الحكم.

ب) هو الحكم الذي متعلّقه فعلٌ يُعَدُّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، قبيحا في نظر واضع ذاك الحكم.

ج) هو الحكم الذي متعلّقه فعلٌ يُعَدُّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، رذيلة في نظر واضع ذاك الحكم.

د) هو الحكم الذي متعلّقه فعلٌ يُعَدُّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، حسنا في نظر واضع ذاك الحكم

34. المحرّم لذاته:

أ) يباح للحاجة.

ب) إذا كان موضوعا لعقد، بطُل العقد.

ج) إذا كان موضوعا لعقد، لا يبطل العقد.

د) يباح للضّرورة.

35. ما الإباحة بالمعنى الأعمّ؟

أ) هي قسم من أقسام الحكم التّكليفيّ.

ب) هي المقسم الذي أقسامه الإباحات بالمعنى الأخصّ.

ج) هي المقسم الذي أقسامه مقتصرة على الإباحة التي فيها ترجيح الفعل والإباحة التي فيها ترجيح عدم الفعل.

د) هي المقسم الذي أقسامه الإباحة المتمثّلة في التّسوية والإباحة المتمثّلة في عدم التّسوية.

36. تعريف الإباحة التي فيها تسوية من حيثيّة مضمونها:

أ) هي الحكم الذي مضمونه أمر وجوديّ وأمر عدميّ.

ب) هي الحكم الذي مضمونه عدم طلب الشّارع للفعل وعدم طلبه لترك ذاك الفعل.

ج) هي الحكم الذي مضمونه التّخيير بين الفعل وعدم الفعل.

د) هي الحكم الذي مضمونه طلب الشّارع للفعل وعدم طلبه لترك ذاك الفعل.

37. تعريف الإباحة التي فيها تسوية من حيثيّة أثرها على موضوعها:

أ) هي الحكم الذي يثاب فيه الفاعل ويمدح.

ب) هي الحكم الذي لا ثواب فيه ولا مدح للفاعل، ولا عقاب فيه ولا ذمّ للتّارك.

ج) هي الحكم الذي يثاب فيه الفاعل دون أن يمدح.

د) هي الحكم الذي لا يعاقب فيه الفاعل، ولكن يُذمّ.

38. تعريف الإباحة التي فيها تسوية من حيثيّة علّتها الغائيّة:

أ) هي الحكم الذي علّته الغائيّة تتمثّل في انعدام المصلحة والمفسدة من الفعل أو تساويهما.

ب) هي الحكم الذي علّته الغائيّة تتمثّل في الحؤول دون تحقّق مفسدة تامّة.

ج) هي الحكم الذي علّته الغائيّة تتمثّل في تحقيق مصلحة ملزمة.

د) هي الحكم الذي علّته الغائيّة تتمثّل في تحقيق مصلحة تامّة.

39. تعريف الإباحة التي فيها تسوية من حيثيّة القيمة الأخلاقيّة لمتعلّقها:

أ) هي حكم متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، قبيحا في نظر من وضع الحكم.

ب) هي حكم متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، محايدا في نظر من وضع الحكم.

ج) هي حكم متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، خيرا في نظر من وضع الحكم.

د) هي حكم متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، حسنا في نظر من وضع الحكم.

40. تعريف الإباحة التي فيها تسوية من حيثيّة أقسامها:

أ) الإباحة الشّرعيّة والإباحة الواردة في النّصوص.

ب) الإباحة الشّرعيّة والإباحة الأصليّة.

ج) الإباحة المتمثّلة في السّنّة المؤكّدة والإباحة المتمثّلة في سنّة الزّوائد.

د) الإباحة الواردة في النّصوص والإباحة التي لم ترد في النّصوص.

41. تعريف المندوب من حيثيّة مضمونه:

أ) مضمون المندوب يتمثّل في أن يطلب الشّارع إتيان فعل مع التّرخيص في تركه.

ب) مضمون المندوب فعل مع عدم الفعل، لكنّ الفعل مرجّح.

ج) مضمون المندوب يتمثّل في أن يطلب الشّارع إتيان فعل مع عدم الإلزام.

د) مضمون المندوب فعل مع عدم الفعل، لكنّ عدم الفعل مرجّح.

42. تعريف المندوب من حيثيّة أثره على موضوعه:

أ) هو ما يثاب فيه الفاعل ويُمدح، ويُعاقب التّارك ويُذمّ.

ب) هو ما يثاب فيه الفاعل ويُمدح، ويُعاقب التّارك ولا يُذمّ.

ج) هو ما لا يثاب فيه الفاعل ولا يُمدح، ولا يُعاقب التّارك ولا يُذمّ.

د) هو ما يثاب فيه الفاعل ويُمدح، ولا يُعاقب التّارك ولا يُذمّ.

43. تعريف المندوب من حيثيّة علّته الغائيّة:

أ) هو حكم علّته الغائيّة تجنّب مفسدة ناقصة.

ب) هو حكم علّته الغائيّة تحقيق مصلحة ناقصة.

ج) هو حكم علّته الغائيّة تحقيق مصلحة غير ملزمة.

د) هو حكم علّته الغائيّة تحقيق مصلحة ملزمة.

44. تعريف المندوب من حيثيّة القيمة الأخلاقيّة لمتعلّقه:

أ) هو حكم متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، خيرا في نظر من وضع الحكم.

ب) هو حكم متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، محايدا في نظر من وضع الحكم.

ج) هو حكم متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، حسنا في نظر من وضع الحكم.

د) هو حكم متعلّقه فعلٌ يُعَدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، قبيحا في نظر من وضع الحكم.

45. تعريف المندوب من حيثيّة أقسامه:

أ) أقسام المندوب هي: قسم السّنّة المؤكّدة، وقسم السّنّة غير المؤكّدة، وقسم السّنّة المتمثّلة في الاقتداء بما فعله الرّسول صلّى الله عليه وسلّم كإنسان.

ب) أقسام المندوب هي: قسم المندوب المطلوب فعله على وجه التّأكيد دون أن يصل التّأكيد درجة الإلزام، وقسم المندوب المطلوب فعله على غير وجه التّأكيد، وقسم المندوب المتمثّل في الاقتداء بالرّسول في الأمور العاديّة من أكل وشرب ولبس ومشي ونحو ذلك ممّا صدر عنه بصفته إنسانا لا بصفته رسولا.

ج) أقسام المندوب هي: قسم يثاب فيه الفاعل ولا يُعاقَب التّارك لكن يُلام ويُعاتَب، وقسم يثاب فيه الفاعل ولا يُعاقب التّارك ولا يُلام، وقسم يثاب فيه الفاعل إذا قصد الاقتداء بالرّسول ولا يُعاقب التّارك ولا يُلام.

د) أقسام المندوب هي فقط: قسم السّنّة المؤكّدة، وقسم السّنّة غير المؤكّدة.

46. تعريف المكروه من حيثيّة مضمونه:

أ) هو الحكم الذي مضمونه عدم الفعل مع الفعل، لكنّ عدم الفعل مرجّح.

ب) هو الحكم الذي مضمونه طلب الشّارع ترك الفعل مع عدم الإلزام.

ج) هو الحكم الذي مضمونه عدم الفعل مع الفعل، لكنّ عدم الفعل مرجوح.

د) هو الحكم الذي مضمونه طلب الشّارع ترك الفعل مع الإلزام.

47. تعريف المكروه من حيثيّة أثره على موضوعه:

أ) هو ما يثاب فيه تارك الفعل ويُمدح، ولا يُعاقب الفاعل ولا يُذمّ.

ب) هو ما لا يثاب فيه تارك الفعل ويُمدح، ويُعاقب الفاعل دون أن يُذمّ.

ج) هو ما يثاب فيه تارك الفعل ويُمدح، ويُعاقب الفاعل ويُذمّ.

د) هو ما لا يثاب فيه تارك الفعل ويُمدح، ولا يُعاقب الفاعل ولا يُذمّ.

48. تعريف المكروه من حيثيّة علّته الغائيّة:

أ) هو الحكم الذي علّته الغائيّة تتمثّل في الحؤول دون وقوع مفسدة تامّة.

ب) هو الحكم الذي علّته الغائيّة تتمثّل في الحؤول دون وقوع مفسدة ناقصة.

ج) هو الحكم الذي علّته الغائيّة تتمثّل في الحؤول دون وقوع مفسدة ملزمة.

د) هو الحكم الذي علّته الغائيّة تتمثّل في الحؤول دون وقوع مفسدة غير ملزمة.

49. تعريف المكروه من حيثيّة القيمة الأخلاقيّة لمتعلّقه:

أ) هو حكم متعلّقه فعلٌ يُعدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، حسنا في نظر الشّارع.

ب) هو حكم متعلّقه فعلٌ يُعدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، خيرا في نظر الشّارع.

ج) هو حكم متعلّقه فعلٌ يُعدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، قبيحا في نظر الشّارع.

د) هو حكم متعلّقه فعلٌ يُعدّ، من وجهة القيمة الأخلاقيّة، فضيلة في نظر الشّارع.

50. ما هي علاقة الواجب بالمحرّم؟

أ) هي علاقة تضادّ.

ب) هي علاقة تناقض.

ج) هي علاقة تأدية.

د) هي علاقة تعادل.

51. هل العلاقة بين الوجوب والنّدب هي العلاقة نفسها بين التّحريم والكراهة؟

أ) لا.

ب) نعم.

52. هل نجد في القوانين الوضعيّة المعاصرة لنا حكما يساوي حكم النّدب الموجود في القانون الإسلاميّ؟

أ) لا.

ب) نعم.

53. هل نجد في القوانين الوضعيّة المعاصرة لنا حكما يساوي حكم الكراهة الموجود في القانون الإسلاميّ؟

أ) لا.

ب) نعم.

54. في القانون الإسلاميّ نجد خمسة أحكام تنظّم الفعل بصفة مباشرة، فهل نجد الشّيء نفسه في القوانين الوضعيّة المعاصرة.

أ) نعم.

ب) لا.

55. تعريف الحكم الوضعيّ:

أ) هو الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة.

ب) هو الحكم الذي لا يتمثّل في وجوب أو منع أو إباحة.

ج) هو الحكم المنظّم للفعل بصفة غير مباشرة.

د) هو الحكم الذي لا يتمثّل في طلب فعل أو طلب عدم فعل أو التّخيير بين الفعل وعدم الفعل.

56. هل توجد أحكام وضعيّة في القوانين الوضعيّة؟

أ) لا.

ب) نعم.

57. تعريف السّبب:

أ) هو وصف ظاهر، منضبط، يلزم من وجوده وجود الحكم ومن عدمه عدم الحكم.

ب) هو وصف ظاهر، ومنضبط، لا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا من عدمه عدم الحكم.

ج) هو وصف ظاهر، منضبط، جعل الشّارع وجوده علامة على وجود الحكم وانتفاءه علامة على انتفاء الحكم، سواء أكان مناسبا لتشريع الحكم مناسبة ظاهرة أم لم يكن.

د) هو وصف غير ظاهر، وغير منضبط، جعل الشّارع وجوده علامة على وجود الحكم وانتفاءه علامة على انتفاء الحكم، سواء أكان مناسبا لتشريع الحكم مناسبة ظاهرة أم لم يكن

58. ما الفرق بين السّبب والعلّة والحكمة؟

أ) عند بعض الأصوليّين السّبب وصف ليست فيه مناسبة ظاهرة للحكم، والعلّة وصف فيه مناسبة ظاهرة للحكم. ويختلف السّبب والعلّة عن الحكمة في أنّهما وصفان منضبطان، أمّا الحكمة فوصف غير منضبط.

ب) السّبب والعلّة والحكمة عبارات مترادفة.

ج) السّبب والحكمة عبارات مترادفة، والعلّة مختلفة عنهما.

د) عند بعض الأصوليّين السّبب والعلّة شيء واحد، وهو وصف منضبط، أمّا الحكمة فوصف غير منضبط.

59. السّفر وحكم إباحة الإفطار في رمضان:

أ) السّفر شرط لإباحة الإفطار.

ب) السّفر علّة لإباحة الإفطار.

ج) السّفر مانع لإباحة الإفطار.

د) السّفر سبب لإباحة الإفطار.

60. القرابة والميراث:

أ) القرابة مانع للميراث.

ب) القرابة شرط للميراث.

ج) القرابة سبب للميراث.

61. هل يكون السّبب، وهو حكم وضعيّ، سببا لحكم تكليفيّ أو سببا لحكم وضعيّ؟

أ) نعم.

ب) لا يكون السّبب لا سببا لحكم تكليفيّ ولا سببا لحكم وضعيّ.

ج) يكون سببا لحكم وضعيّ فقط.

د) يكون سببا لحكم تكليفيّ فقط.

62. أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ [الإسراء: 78]. هل دلوك الشّمس في هذه الآية سبب لحكم تكليفيّ أم وضعيّ؟

أ) سبب لحكم تكليفيّ هو وجوب إقامة الصّلاة.

ب) سبب لحكم وضعيّ هو وجوب إقامة الصّلاة.

63. هل أنّ المسافر في رمضان يباح له الفطر سواء أقصد من سفره الإباحة أم لم يقصد؟

أ) المسافر في رمضان يباح له الفطر سواء أقصد من سفره الإباحة أم لم يقصد.

ب) المسافر في رمضان يباح له الفطر فقط إذا لم يقصد من سفره الإباحة.

64. تعريف الشّرط:

أ) هو وصف ظاهر، منضبط، لا يلزم من وجوده وجود المشروط، ويلزم من عدمه عدمه.

ب) هو وصف ظاهر، غير منضبط، يلزم من وجوده وجود المشروط، ويلزم من عدمه عدمه.

ج) هو وصف ظاهر، غير منضبط، لا يلزم من وجوده وجود المشروط، ويلزم من عدمه عدمه.

د) هو وصف ظاهر، منضبط، يلزم من وجوده وجود المشروط، ويلزم من عدمه عدمه.

65. هل العلم بالثّمن وبالمثمون شرط لصحّة البيع أم سبب؟

أ) هو شرط.

ب) هو لا شرط ولا سبب.

ج) هو سبب.

66. ما الفرق بين الشّرط والرّكن؟

أ) ما هو شرط لشيء هو داخل في حقيقة الشّيء، وما هو ركن لشيء خارج عن حقيقة الشّيء.

ب) الشّرط والرّكن كلاهما داخل في الحقيقة.

ج) ما هو شرط لشيء هو خارج عن حقيقة الشّيء، وما هو ركن لشيء داخل في حقيقة الشّيء.

د) الشّرط والرّكن كلاهما خارج عن الحقيقة.

67. ما الفرق بين الرّكن والسّبب؟

أ) كلاهما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، لكن الرّكن داخل في الحقيقة والسّبب خارج عنها.

ب) كلاهما لا يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وكلاهما داخل في الحقيقة.

ج) كلاهما لا يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وكلاهما خارج عن الحقيقة.

د) كلاهما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، لكن السّبب داخل في الحقيقة والرّكن خارج عنها.

68. هل يكون الشّرط، وهو حكم وضعيّ، شرطا لتحقيق حكم تكليفيّ أو شرطا لتحقيق حكم وضعيّ؟

أ) الشّرط لا يكون شرطا إلّا لتحقيق حكم تكليفيّ.

ب) الشّرط لا يكون شرطا لا لتحقيق حكم تكليفيّ ولا لتحقيق حكم وضعيّ.

ج) نعم.

د) الشّرط لا يكون شرطا إلّا لتحقيق حكم وضعيّ.

69. تعريف المانع:

أ) هو وصفٌ غير ظاهرٌ، منضبط، يلزم من وجوده عدم الحكم، ولا يلزم من عدمه وجود الحكم.

ب) هو وصفٌ ظاهرٌ، منضبط، يلزم من وجوده عدم الحكم، ولا يلزم من عدمه وجود الحكم.

ج) هو وصفٌ غير ظاهرٌ، غير منضبط، يلزم من وجوده عدم الحكم، ولا يلزم من عدمه وجود الحكم.

د) هو وصفٌ ظاهرٌ، غير منضبط، يلزم من وجوده عدم الحكم، ولا يلزم من عدمه وجود الحكم.

70. الزّواج سبب للميراث، وموت الزّوج قبل الزّوجة شرط لاستحقاقها إرثه، وقتل الزّوجة لزوجها مانع من أن ترثه:

أ) لا، بل الزّواج مانع من الميراث، وموت الزّوج قبل الزّوجة شرط لاستحقاقها إرثه، وقتل الزّوجة لزوجها سبب لميراثها له.

ب) لا، بل الزّواج شرط للميراث، وموت الزّوج قبل الزّوجة سبب لاستحقاقها إرثه، وقتل الزّوجة لزوجها مانع من أن ترثه.

ج) نعم.

د) لا، بل الزّواج مانع من الميراث، وموت الزّوج قبل الزّوجة سبب لاستحقاقها إرثه، وقتل الزّوجة لزوجها شرط لميراثها له.

71. قسّم الإمام الشّاطبي رحمه الله المانع إلى:

أ) مانع لا يمكن أن يجتمع مع الحكم التّكليفيّ/ مانع يرفع لزوم التّكليف لا التّكليف.

ب) مانع يمكن أن يجتمع مع الحكم التّكليفيّ/ مانع يرفع لزوم التّكليف لا التّكليف.

ج) مانع لا يمكن أن يجتمع مع الحكم التّكليفيّ/ مانع يمكن أن يجتمع مع الحكم التّكليفيّ.

د) مانع لا يمكن أن يجتمع مع الحكم التّكليفيّ/ مانع يمكن أن يجتمع مع الحكم التّكليفيّ/ مانع يرفع لزوم التّكليف لا التّكليف.

72. قسّم الحنفيّة المانع إلى:

أ) مانع تمام الحكم/ مانع لزوم الحكم.

ب) مانع ابتداء الحكم/ مانع تمام الحكم.

ج) مانع ابتداء الحكم/ مانع لزوم الحكم.

د) مانع ابتداء الحكم/ مانع تمام الحكم/ مانع لزوم الحكم.

73. تعريف الصّحّة.

أ) هي وصفٌ يُطلَق فقط على العبادة (صلاة، إلخ) التي أُتِي بها موافقة للشّرع.

ب) هي وصفٌ يُطلَق على العبادة (صلاة، إلخ) أو المعاملة (بيعٌ، إلخ) التي أُتِي بها موافقة للشّرع.

ج) هي نقيض للبطلان.

د) هي وصفٌ يُطلَق فقط على المعاملة (بيعٌ، إلخ) التي أُتِي بها موافقة للشّرع.

74. تعريف البطلان:

أ) هو نقيض الصّحّة.

ب) هو وصف يُطلَق على العبادة أو المعاملة التي أُتِي بها غير موافقة للشّرع.

ج) هو وصف يُطلَق فقط على المعاملة التي أُتِي بها غير موافقة للشّرع.

د) هو وصف يُطلَق فقط على العبادة التي أُتِي بها غير موافقة للشّرع.

75. الرّخصة:

أ) هي نقيض العزيمة.

ب) هي الحكم الوارد على فعلٍ لأجل العذر، كقصر المسافر للصّلاة، وإفطاره في رمضان، وإفطار المريض المقيم، وأكل المضطرّ للميْتة.

ج) هي فقط تبديل الممنوع إلى مباح.

د) هي فقط تبديل الواجب إلى مباح.

76. العلاقة بين الحكم التّكليفيّ والحكم الوضعيّ:

أ) لا يوجد حكم وضعيّ إلّا ويوجد حكم تكليفيّ مرتبط به.

ب) هي علاقة تضادّ.

ج) هي علاقة تناقض.

د) لا توجد علاقة بينهما.

77. من هو المشرّع عند علماء المسلمين؟

أ) الرّسول صلى الله عليه وسلّم.

ب) الأصوليّون.

ج) الفقهاء.

د) الله سبحانه وتعالى.

78. موقف أهل الجبر:

أ) أفعال الإنسان ليست بإرادته.

ب) أفعال الإنسان بإرادته وإرادة الله تعالى.

ج) أفعال الإنسان بإرادته.

د) أفعال الإنسان ليست بإرادته ولا بإرادة الله تعالى.

79. موقف أهل التّفويض:

أ) أفعال الإنسان تحت سلطنة الله بصفة مطلقة.

ب) أفعال الإنسان بإرادته.

ج) أفعال الإنسان ليست بإرادته ولا بإرادة الله تعالى.

د) أفعال الإنسان بإرادته وإرادة الله تعالى.

80. يُقال إنّ متعلّق الحكم فعلٌ. فهل هذا صحيح حتّى إذا تعلّق الأمر بحكم وضعيّ؟

أ) نعم، لأنّ الحكم الوضعيّ ينظّم الفعل بصفة مباشرة.

ب) نعم، لأنّ الحكم الوضعيّ ينظّم الفعل بصفة مباشرة وبصفة غير مباشرة.

ج) نعم، لأنّ الحكم الوضعيّ ينظّم الفعل بصفة غير مباشرة.

د) لا، لأنّ الحكم الوضعيّ لا ينظّم أبدا الفعل.

81. شروط الفعل:

أ) فقط: أن يكون معلوما أنّ التّكليف مردّه أصل هو حجّة عند الشّارع/ أن يكون الفعل أو تركه ممكنا.

ب) أن يكون معلوما من المكلّف علما تامّا/ أن يكون معلوما أنّ التّكليف مردّه أصل هو حجّة عند الشّارع/ أن يكون الفعل أو تركه ممكنا.

ج) فقط: أن يكون معلوما من المكلّف علما تامّا/ أن يكون معلوما أنّ التّكليف مردّه أصل هو حجّة عند الشّارع.

د) فقط: أن يكون معلوما من المكلّف علما تامّا/ أن يكون الفعل أو تركه ممكنا.

82. يمكن التّكليف بفعل:

أ) شاقّ.

ب) غير مستحيل.

ج) غير شاقّ.

د) مستحيل.

83. ضع العبارات التي تؤدّي المعنى نفسه مع بعضها البعض: العقل بالقوّة/ العقل بالفعل/ أهليّة الأداء/ أهليّة الوجوب.

أ) العقل بالفعل = أهليّة الأداء.

ب) العقل بالفعل = أهليّة الوجوب.

ج) العقل بالقوّة = أهليّة الأداء.

د) العقل بالقوّة = أهليّة الوجوب.

84. تعريف أهليّة الوجوب.

أ) هي الصّلاحيّة لأن يرتّب الشّارع آثارا على أفعال أو أقوال الإنسان.

ب) هي الصّلاحيّة لأن تثبت الحقوق وتجب الواجبات.

ج) هي الصّلاحيّة لترتيب آثار على أقوال الإنسان.

د) هي الصّلاحيّة لترتيب آثار على أفعال الإنسان.

85. تعريف أهليّة الأداء.

أ) هي الصّلاحيّة لأن تجب الواجبات فحسب.

ب) هي الصّلاحيّة لأن تثبت الحقوق دون الواجبات.

ج) هي الصّلاحيّة لأن يرتّب الشّارع آثارا على أفعال أو أقوال الإنسان.

د) هي الصّلاحيّة لأن تثبت الحقوق وتجب الواجبات.

86. تصرّف المميّز والمعتوه النّافع له نفعا محضا، كقبول هبة أو وصيّة،

أ) باطل، حتّى بإجازة وليّهما.

ب) باطل دون التفات إلى مسألة إجازة الوليّ.

ج) صحيح، حتّى بدون إجازة وليّهما.

د) صحيح، إذا أجاز وليّهما.

87. تصرّف المميّز والمعتوه الضّارّ به ضررا محضا، كأن يكون واهبا،

أ) باطل، إذا لم يجزه وليّهما.

ب) صحيح، إذا أجازه وليّهما.

ج) باطل، حتّى وإن أجازه وليّهما.

د) صحيح دون التفات إلى مسألة إجازة الوليّ.

88. تصرّف الطّفل بين 7 سنوات و15 سنة، النّافع له نفعا محضا:

أ) باطل دون التفات إلى مسألة إجازة الوليّ.

ب) باطل، حتّى بإجازة وليّه.

ج) صحيح، إذا أجازه وليّه.

د) صحيح، حتّى بدون إجازة وليّه.

89. تصرّف المميّز والمعتوه الدّائر بين النّفع والضّرر، كالبيع،

أ) ينفذ دون التفات إلى مسألة إجازة الوليّ ولا إلى مسألة الغبن.

ب) ينفذ إذا أجازه الوليّ، حتّى وإن كان فيه غبن فاحش.

ج) لا ينفذ إذا لم يجزه الوليّ.

د) ينفذ إذا أجازه الوليّ، وليس للوليّ أن يجيز ما فيه غبن فاحش.

90. عوارض أهليّة الوجوب:

أ) ثلاثة: ما ينقصها/ ما يزيلها/ ما لا ينقصها ولا يزيلها.

ب) اثنتان: ما ينقصها/ ما يزيلها.

ج) عارض واحد: يزيلها.

د) غير موجودة.

91. عوارض أهليّة الأداء:

أ) عارض واحد: يزيلها.

ب) اثنتان: ما ينقصها/ ما يزيلها.

ج) ثلاثة: ما ينقصها/ ما يزيلها/ ما لا ينقصها ولا يزيلها.

د) غير موجودة.

ثانيا: الأجوبة الصّحيحة

9. (أ) (ب) (ج)
10. (أ) (ب) (ج)
11. (ج)
12. (أ)
13. (أ) (ج)
14. (ج) (د)
15. (أ)
16. (أ) (ب)
17. (أ)
18. (أ) (ب) (د)
19. (د)
20. (أ) (ب) (د)
21. (ب) (ج)
22. (د)
23. (أ) (د)
24. (أ) (ب) (د)
25. (أ) (ب) (د)
26. (أ) (ب) (ج)
27. (أ) (ج) (د)
28. (أ) (ب) (ج)
29. (أ) (ب) (ج)
30. (أ) (ب)
31. (ب)

32. (أ) (ب) (د)
33. (أ) (ب) (ج)
34. (ب) (د)
35. (أ) (ب) (د)
36. (ب) (ج)
37. (ب)
38. (أ)
39. (ب) (ج) (د)
40. (ب) (د)
41. (أ) (ب) (ج)
42. (د)
43. (ب) (ج)
44. (أ) (ج)
45. (أ) (ب) (ج)
46. (أ) (ب)
47. (أ)
48. (ب) (د)
49. (ج)
50. (أ)
51. (ب)
52. (ب)
53. (ب)
54. (أ)
55. (ب) (ج) (د)
56. (ب)
57. (أ) (ج)
58. (أ) (د)
59. (ب) (د)
60. (ج)
61. (أ)
62. (أ)
63. (أ)

64. (أ)
65. (أ)
66. (ج)
67. (أ)
68. (ج)
69. (ب)
70. (ج)
71. (د)
72. (د)
73. (ب) (ج)
74. (أ) (ب)
75. (أ) (ب)
76. (أ)
77. (د)
78. (أ)
79. (ب)
80. (ج)
81. (ب)
82. (أ) (ب) (ج)
83. (أ) (د)
84. (ب)
85. (ج)
86. (ج)
87. (ج)
88. (د)
89. (ج) (د)
90. (د)
91. (ج)

الفصل الأوّل: القرآن الكريم

أوّلا: الأسئلة والأجوبة المقترحة

92. هل القرآن، عند علماء أصول الفقه، من الأصول المتّفق عليها أم المختلف فيها؟

أ) هو من الأصول المتّفق عليها.

ب) هو من الأصول المختلف فيها.

93. هل القرآن، عند علماء أصول الفقه، من الأصول التي تستخرج منها الأحكام أم من تلك التي تستخرج بها الأحكام؟

أ) هو من الأصول التي تستخرج بها الأحكام.

ب) هو من الأصول التي تستخرج منها الأحكام.

94. هل القرآن، عند علماء أصول الفقه، من الأصول القطعيّة عقلا أم من الأصول القطعيّة شرعا؟

أ) هو من الأصول القطعيّة عقلا.

ب) هو من الأصول القطعيّة شرعا.

95. هل القرآن، عند علماء أصول الفقه، من الأصول النّقليّة أم العقليّة؟

أ) هو من الأصول النّقليّة.

ب) هو من الأصول العقليّة.

96. "القرآن هو كلام الله المتعبَّد بتلاوته" قيدٌ أرادت به كتب أصول الفقه تمييز القرآن عن:

أ) الحديث القدسيّ فقط.

ب) الكتب السّماويّة الأخرى.

ج) الحديث غير القدسيّ والحديث القدسيّ معا.

د) الحديث غير القدسيّ فحسب.

97. "القرآن هو كلام الله المتعبَّد بتلاوته" قيدٌ أرادت به كتب أصول الفقه تمييز القرآن عن:

أ) ترجمة القرآن.

ب) تفسير القرآن.

ج) الكتب السّماويّة الأخرى.

98. "القرآن هو ما نزّل على الرّسول محمّد صلّى الله عليه وسلّم" قيدٌ أرادت به كتب أصول الفقه تمييز القرآن عن:

أ) الكتب السّماويّة الأخرى.

ب) الحديث غير القدسيّ.

ج) الحديث القدسيّ.

99. ترجع حجّيّة القرآن إلى:

أ) أمر واحد هو الإعجاز في متنه.

ب) أمرين معا: الإعجاز في متنه والتّواتر في نقله.

ج) أمر واحد هو التّواتر في نقله.

100. تعريف التّواتر:

أ) هو أن يروي الخبر الحسّيّ عدد من الأشخاص بحيث أنّ هذا العدد يجعل من الممتنع عقلا وقوع الرّواة في الخطأ فقط.

ب) هو أن يروي الخبر الحسّيّ عدد من الأشخاص بحيث أنّ هذا العدد يجعل من الممتنع عقلا تعمّد الرّواة الكذب أو وقوعهم في الخطأ.

ج) هو أن يروي الخبر الحسّيّ عدد من الأشخاص بحيث أنّ هذا العدد يجعل من الممتنع عقلا تعمّد الرّواة الكذب فقط.

د) هو أن يروي الخبر غير الحسّيّ عدد من الأشخاص بحيث أنّ هذا العدد يجعل من الممتنع عقلا تعمّد الرّواة الكذب أو وقوعهم في الخطأ.

101. الشّبه حول القرآن الكريم تعلّقت بـ:

أ) جمعه/ قراءاته/ أحرفه/ نسخه/ تواتره وقوعا وإفادة لليقين.

ب) جمعه/ أحرفه/ نسخه/ تواتره وقوعا وإفادة لليقين فقط.

ج) جمعه/ قراءاته/ أحرفه/ نسخه فقط.

د) تواتره وقوعا وإفادة لليقين فقط.

ثانيا: الأجوبة الصّحيحة

92. (أ)

93. (ب)

94. (أ)

95. (أ)

96. (ج)

97. (أ) (ب)

98. (أ)

99. (ب)

100. (ب)

101. (أ)

الفصل الثّاني: السّنّة الشّريفة

أوّلا: الأسئلة والأجوبة المقترحة

102. تعريف السّنّة الشّريفة:

أ) هي ما نقل عن النّبيّ محمّد صلّى الله عليه وسلّم من قول (غير القرآن الكريم) أو فعل فقط.
ب) هي ما نقل عن النّبيّ محمّد صلّى الله عليه وسلّم من قول (غير القرآن الكريم) أو تقرير فقط.
ج) هي ما نقل عن النّبيّ محمّد صلّى الله عليه وسلّم من قول (غير القرآن الكريم) أو فعل أو تقرير.
د) هي فقط ما نقل عن النّبيّ محمّد صلّى الله عليه وسلّم من قول.

103. تتكوّن السّنّة من:
أ) عنصرين هما السّند والمتن.
ب) عنصر واحد هو السّند.
ج) عنصر واحد هو المتن.

104. سنّة الآحاد المقبولة هي:
أ) التي اتّصل سندها بنقل العدل الضّابط عن مثله من مبدئه إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علّة.
ب) فقط التي اتّصل سندها بنقل العدل الضّابط عن مثله.
ج) فقط التي اتّصل سندها بنقل العدل الضّابط عن مثله من مبدئه إلى منتهاه من غير شذوذ.
د) فقط التي اتّصل سندها بنقل العدل الضّابط عن مثله من مبدئه إلى منتهاه.

105. سنّة الآحاد التي تستخرج منها الأحكام:
أ) يقينيّة عقلا.
ب) ظنّيّة عقلا، يقينيّة شرعا.
ج) ظنّيّة شرعا، يقينيّة عقلا.
د) ظنّيّة شرعا.

106. السّنّة الصّحيحة هي:
أ) التي توفّرت فيها ثلاثة شروط: الاتّصال، والعدالة، والتّواتر.
ب) التي توفّرت فيها خمسة شروط: الاتّصال، والعدالة، والضّبط، وعدم الشّذوذ، وعدم العلّة.
ج) التي توفّرت فيها ثلاثة شروط: الاتّصال، والعدالة، والضّبط.
د) التي توفّرت فيها أربعة شروط: الاتّصال، والعدالة، والضّبط، وعدم العلّة.

107. الاختلاف بين السّنّة الصّحيحة والسّنّة الحسنة يقع على مستوى شرط:
أ) العدالة (في الحسنة درجة العدالة أقلّ).
ب) عدم العلّة (في الحسنة درجة عدم العلّة أقلّ).
ج) الضّبط (في الحسنة درجة الضّبط أقلّ).
د) عدم الشّذوذ (في الحسنة درجة عدم الشّذوذ أقلّ).

108. القرآن خبر حسّيّ ويمكن نظريّا أن يكون: متواترا أو صحيحا أو حسنا أو ضعيفا.

أ) نعم.

ب) لا.

109. لم يعتبر علماء المسلمين قرآنا إلّا الخبر الحسّيّ المتواتر.

أ) لا، بل اعتبروا أيضا الصّحيح.

ب) لا، بل اعتبروا أيضا الصّحيح والحسن والضّعيف.

ج) لا، بل اعتبروا أيضا الصّحيح والحسن.

د) نعم.

110. هنالك تناقض بين:

أ) القول بحجّيّة القرآن والقول بعدم حجّيّة السّنّة الصّحيحة.

ب) القول بحجّيّة القرآن والقول بعدم حجّيّة السّنّة الحسنة.

ج) القول بحجّيّة القرآن والقول بعدم حجّيّة السّنّة المتواترة.

د) القول بحجّيّة القرآن والقول بعدم حجّيّة السّنّة الضّعيفة.

ثانيا: الأجوبة الصّحيحة

102. (ج)

103. (أ)

104. (أ)

105. (ب)

106. (ب)

107. (ج)

108. (أ)

109. (د)

110. (ج)

الفصل الثّالث: المباحث اللفظيّة المرتبطة بالقرآن والسّنّة

أوّلا: الأسئلة والأجوبة المقترحة

111. ما له معنى اسميّ:

أ) هيأة الفعل وهيأة الجملة.

ب) الاسم ومادّة الفعل والحرف.

ج) الاسم ومادّة الفعل.

د) مادّة الفعل وهيأة الفعل.

112. ما له معنى حرفيّ:

أ) الحرف وهيأة الفعل وهيأة الجملة وهيأة الفقرة وهيأة النّصّ.

ب) الحرف وهيأة الفعل فحسب.

ج) الاسم ومادّة الفعل وهيأة الفعل.

د) الاسم ومادّة الفعل وهيأة الفعل والحرف.

113. هاجر النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلى المدينة:

أ) هي جملة تقبل الصّحّة والخطأ.

ب) هي جملة ناقصة.

ج) هي جملة خبريّة.

د) هي جملة تامّة.

114. "على كلّ واحد من الزّوجين أن يعامل الآخر بالمعروف".

أ) هذه جملة تقبل الصّحّة والخطأ.

ب) هذه جملة لا تقبل الصّحّة أو الخطأ.

ج) هذه جملة خبريّة.

د) هذه جملة إنشائيّة.

115. "بِعتُ":

أ) في سياق معيَّن: هي جملة يراد بها إنشاء واقع.

ب) في جميع السّياقات: هي جملة يراد بها إنشاء واقع.

ج) في سياق معيَّن: هي جملة خبريّة يراد بها الحكاية عن واقع.

د) في جميع السّياقات: هي جملة خبريّة يراد بها الحكاية عن واقع.

116. الأمر والنّهي والاستفهام (إلخ):

أ) جمل خبريّة.

ب) جمل إنشائيّة.

117. المدلول التّصوّريّ:

أ) يحصل عند المتلقّي سواء جاء الكلام من قاصد أو من غير قاصد.

ب) مصدره الوضع.

ج) مصدره السّياق.

د) يخطر في الذّهن من مجرّد اللفظ.

118. الدّلالة التّصديقيّة الأولى:

أ) تتعلّق بحال المتكلّم المتمثّلة في إرادة استعمال الكلام في معناه وإخطار ذلك المعنى للسّامع.

ب) مصدرها السّياق لا الوضع.

ج) مصدرها الوضع لا السّياق.

د) تتعلّق بالهدف الأساسيّ من الكلام وهو إمّا قصد الإخبار وإمّا قصد الإنشاء.

119. الدّلالة التّصديقيّة الثّانية:

أ) مصدرها الوضع لا السّياق.

ب) تتعلّق بالهدف الأساسيّ من الكلام وهو إمّا قصد الإخبار وإمّا قصد الإنشاء.

ج) تتعلّق بحال المتكلّم المتمثّلة في إرادة استعمال الكلام في معناه وإخطار ذلك المعنى للسّامع.

د) مصدرها السّياق لا الوضع.

120. المدلول التّصوّريّ:

أ) يهمّ المفردة والجملة النّاقصة والجملة التّامّة.

ب) يهمّ المفردة والجملة النّاقصة فحسب.

ج) يهمّ المفردة فحسب.

د) يهمّ المفردة والجملة التّامّة فحسب.

121. المدلول التّصديقيّ الأوّل:

أ) يهمّ المفردة والجملة النّاقصة فحسب.

ب) يهمّ المفردة فحسب.

ج) يهمّ الجملة التّامّة فحسب.

د) يهمّ المفردة والجملة النّاقصة والجملة التّامّة.

122. المدلول التّصديقيّ الثّاني:

أ) يهمّ الجملة التّامّة فحسب.

ب) يهمّ المفردة والجملة النّاقصة والجملة التّامّة.

ج) يهمّ المفردة فحسب.

د) يهمّ المفردة والجملة النّاقصة فحسب.

123. كلام غير الملتفت (النّائم، المغمى عليه، إلخ):

أ) له مدلول تصوّريّ ومدلول تصديقيّ ثان.

ب) له مدلول تصوّريّ ومدلول تصديقيّ أوّل.

ج) له مدلول تصوّريّ.

د) له مدلول تصوّريّ ومدلول تصديقيّ أوّل ومدلول تصديقيّ ثان.

124. كلام الهازل:

أ) له مدلول تصوّريّ ومدلول تصديقيّ أوّل ومدلول تصديقيّ ثان.

ب) له مدلول تصوّريّ ومدلول تصديقيّ ثان.

ج) له فقط مدلول تصوّريّ.

د) له مدلول تصوّريّ ومدلول تصديقيّ أوّل.

125. الأصل في الدّلالة:

أ) التّصديقيّة الأولى وجودها.

ب) التّصديقيّة الثّانية تطابقها مع الدّلالة التّصوّريّة.

ج) التّصديقيّة الثّانية وجودها.

د) التّصديقيّة الثّانية عدم تطابقها مع الدّلالة التّصوّريّة.

126. دلالة لفظ الإنسان على الحيوان النّاطق:

أ) دلالة تضمّنيّة.

ب) دلالة مطابقيّة.

ج) دلالة التزاميّة.

د) دلالة مطابقيّة وتضمّنيّة في الوقت نفسه.

127. دلالة لفظ الإنسان على الحيوان فقط:

أ) دلالة مطابقيّة.

ب) دلالة مطابقيّة وتضمّنيّة والتزاميّة في الوقت نفسه.

ج) دلالة تضمّنيّة.

د) دلالة التزاميّة.

128. الدّلالة المطابقيّة هي:

أ) دلالة اللفظ على كامل معناه الموضوع له وعلى جزء معناه الموضوع له.

ب) دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له.

ج) دلالة اللفظ على معنى خارج عن المعنى الموضوع له إلّا أنّه لازم له في الذّهن.

د) دلالة اللفظ على كامل معناه الموضوع له.

129. الدّلالة التّضمّنيّة هي:

أ) دلالة اللفظ على كامل معناه الموضوع له.

ب) دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له.

ج) دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له، لكنّه لازم له في الذّهن.

د) دلالة اللفظ على كلّ معنى خارج عن معناه الموضوع له.

130. الدّلالة الالتزاميّة هي:

أ) دلالة اللفظ على كلّ معنى خارج عن معناه الموضوع له.

ب) دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له.

ج) دلالة اللفظ على كامل معناه الموضوع له.

د) دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له، لكنّه لازم له في الذّهن.

131. اللفظ المشترك هو:

أ) فقط اللفظ الذي وضع لثلاثة معاني، ولا يسبق أحد المعاني غيره، ولم تلحظ المناسبة بين مختلف المعاني.

ب) اللفظ الذي وضع لمعنى واحد.

ج) فقط اللفظ الذي وضع لمعنيين، ولا يسبق أحدهما الثّاني، ولم تلحظ المناسبة بين المعنيين.

د) اللفظ الذي وضع لأكثر من معنى بوضع واحد، ولا يسبق أحد المعاني غيره، ولم تلحظ المناسبة بين مختلف المعاني.

132. المشترك يمكن أن يكون:

أ) اسما أو فعلا أو حرفا فقط.

ب) اسما أو فعلا أو جملة فقط.

ج) اسما أو فعلا أو حرفا أو جملة.

د) اسما أو حرفا أو جملة فقط.

133. المشترك:

أ) دلالته التّصوّريّة هي بعض معانيه.

ب) دلالته التّصديقيّة الثّانية تتعيّن بواسطة القرينة المقاليّة فحسب.

ج) دلالته التّصديقيّة الثّانية تتعيّن بواسطة قرينة مقاليّة أو مقاميّة.

د) دلالته التّصوّريّة هي جميع معانيه.

134. المشترك:

أ) لا يُهمَل إذا لم توجد قرينة على إرادة واحد من معانيه.

ب) يُهمَل إذا لم توجد قرينة على إرادة واحد من معانيه.

ج) يُعتبر كأنّه غير موجود إذا لم توجد قرينة على إرادة واحد من معانيه.

د) يختار المؤوّل أيّ واحد من معانيه إذا لم توجد قرينة على ما أراده المتكلّم.

135. حين نعطي المشترك المعنى الموافق للقرينة:

أ) فنحن نأتي بما يوافق سيرة العقلاء والمتشرّعة.

ب) فنحن نعطيه معنى يوافق سيرة نقطع بأنّ الشّارع أمضاها.

ج) فنحن نعطيه معنى نظنّه مرادا من المتكلّم.

د) فنحن نأتي بما لا يوافق سيرة العقلاء والمتشرّعة.

136. اللفظ المنقول هو:

أ) اللفظ الذي له معنى تعيينيّ ومعنى تعيّنيّ.

ب) اللفظ الذي له معنى وضعيّ وحيد.

ج) اللفظ الذي له أكثر من معنى وضعيّ، ومعانيه لم تُلحَظ المناسبة بينها.

د) اللفظ الذي وضع لمعنى، ثمّ استعمل لمعنى ثان مناسب للأوّل، وكثر استعمال هذا المعنى الثّاني حتّى بلغ درجة الوضع.

137. إذا كان المتكلّم هو الشّارع:

أ) يعطى كلامه المعنى الشّرعيّ، إذا لم توجد قرينة خاصّة مخالفة.

ب) يعطى كلامه المعنى الشّرعيّ، إذا وجدت قرينة خاصّة لفائدته.

ج) يعطى كلامه المعنى العرفيّ، إذا لم توجد قرينة خاصّة مخالفة.

د) يعطى كلامه المعنى الوضعيّ، إذا لم توجد قرينة خاصّة مخالفة.

138. حين نعطي كلام الشّارع المعنى الشّرعيّ إذا لم توجد قرينة خاصّة مخالفة:

أ) فنحن نأتي بما يوافق سيرة العقلاء والمتشرّعة.

ب) فنحن نعطيه معنى نظنّه مرادا من المتكلّم.

ج) فنحن نأتي بما لا يوافق سيرة العقلاء والمتشرّعة.

د) فنحن نعطيه معنى يوافق سيرة نقطع بأنّ الشّارع أمضاها.

139. المختصّ هو:

أ) اللفظ الذي له ثلاثة معاني وضعيّة.

ب) اللفظ الذي له معنى وضعيّ وحيد.

ج) اللفظ الذي له أكثر من معنى وضعيّ.

د) اللفظ الذي له معنيان وضعيّان.

140. المطلق:

أ) هو اللفظ الذي معناه الحقيقيّ هو الإطلاق.

ب) هو اللفظ الذي معناه الوضعيّ هو الإطلاق.

ج) هو اللفظ الذي لم يُلحظ في معناه قيد.

د) هو اللفظ الذي لحظ في معناه قيد.

141. المطلق:

أ) لا يعطى معنى الإطلاق، إذا وجدت قرينة لفائدته.

ب) يعطى معنى الإطلاق، إذا وجدت قرينة لفائدته.

ج) يعطى معنى الإطلاق، إذا لم توجد قرينة مخالفة.

د) لا يعطى معنى الإطلاق، إذا لم توجد قرينة مخالفة.

142. حين نعطي المطلق المعنى المتمثّل في الإطلاق إذا لم توجد قرينة مخالفة:

أ) فنحن نأتي بما يوافق سيرة العقلاء والمتشرّعة.

ب) فنحن نعطيه معنى نظنّه مرادا من المتكلّم.

ج) فنحن نعطيه معنى يوافق سيرة نقطع بأنّ الشّارع أمضاها.

د) فنحن نأتي بما لا يوافق سيرة العقلاء والمتشرّعة.

143. معنى قاعدة احترازيّة القيود ومعنى قرينة الحكمة:

أ) قرينة الحكمة: هذا لم يقله، وما لم يقله لا يريده، هذا لا يريده.

ب) قاعدة احترازيّة القيود: هذا ما قاله، وما قاله يريده، فهذا يريده.

ج) قرينة الحكمة: هذا ما قاله، وما قاله يريده، فهذا يريده.

د) قاعدة احترازيّة القيود: هذا لم يقله، وما لم يقله لا يريده، هذا لا يريده.

144. أقسام المطلق التي يقابل الواحد منها الآخر:

أ) الأفراديّ والأحواليّ.

ب) اللفظيّ والمقاميّ

ج) الشّموليّ والبدليّ.

د) البدليّ والمقاميّ.

145. الجملة الأولى: وأحلّ الله البيع/ الجملة الثّانية: صلّ.

أ) في الثّانية الإطلاق شموليّ.

ب) في الأولى الإطلاق بدليّ.

ج) في الثّانية الإطلاق بدليّ.

د) في الأولى الإطلاق شموليّ.

146. اسم الجنس يفيد:

أ) الإطلاق البدليّ إذا كان منكّرا.

ب) الإطلاق البدليّ إذا كان معرّفا باللام غير العهديّة.

ج) الإطلاق الشّموليّ إذا كان خاليا من التّعريف والتّنكير معا.

د) الإطلاق الشّموليّ إذا كان معرّفا باللام غير العهديّة.

147. الإطلاق:

أ) يهمّ المعاني الاسميّة لا الحرفيّة.

ب) لا يهمّ المعاني الاسميّة ولا الحرفيّة.

ج) يهمّ المعاني الاسميّة والحرفيّة.

د) يهمّ المعاني الحرفيّة لا الاسميّة.

148. القرينة المقيّدة:

أ) مقاليّة فحسب.

ب) متّصلة فحسب.

ج) مقاليّة ومقاميّة.

د) متّصلة ومنفصلة.

149. التّقييد والنّسخ:

أ) لفظان متباينان.

ب) نتحدّث عن التّقييد حين يكون مراد المتكلّم بالمطلق حين تكلّم به عدم الإطلاق، ونتحدّث عن النّسخ حين يكون مراد المتكلّم بالمطلق حين تكلّم به الإطلاق.

ج) لفظان مترادفان.

د) نتحدّث عن النّسخ حين يكون مراد المتكلّم بالمطلق حين تكلّم به عدم الإطلاق، ونتحدّث عن التّقييد حين يكون مراد المتكلّم بالمطلق حين تكلّم به الإطلاق.

150. القرآن عند جمهور العلماء:

أ) يقيّد بالسّنّة المتواترة.

ب) يقيّد بالسّنّة الصّحيحة.

ج) يقيّد بالقرآن.

د) لا يقيّد إلّا بالقرآن.

151. المطلق:

أ) يقيّد بالمفهوم بالموافقة.

ب) يقيّد بالمفهوم بالمخالفة في قول.

ج) لا يقيّد بالمفهوم بالموافقة.

د) يقيّد بالمفهوم بالمخالفة لدى الجميع.

152. هل نعطي المطلق معنى الإطلاق قبل البحث عن مقيّد؟

أ) نعم، في كلّ أنواع النّصوص.

ب) لا، في كلّ أنواع النّصوص.

ج) لا، إذا كان المطلق قد ورد في نوع من النّصّ العادة فيه أن يُنصب المقيّد منفصلا.

د) نعم، إذا كان المطلق قد ورد في نوع من النّصّ العادة فيه أن يورد المتكلّم فيه كلّ مقصوده.

153. حين يكون التّدليل على العموم:

أ) بطريقة إيجابيّة، أي بذكر الكلمة ومعها أداة من أدوات العموم، فهذا هو المطلق.

ب) بطريقة سلبيّة، أي بذكر الكلمة دون قيد، فهذا هو العامّ.

ج) بطريقة إيجابيّة، أي بذكر الكلمة ومعها أداة من أدوات العموم، فهذا هو العامّ.

د) بطريقة سلبيّة، أي بذكر الكلمة دون قيد، فهذا هو المطلق.

154. الجمع المعرّف باللام مطلق أم عامّ؟

أ) الجميع متّفق على أنّه مطلق.

ب) الجميع متّفق على أنّه عامّ.

ج) قال البعض هو مطلق.

د) قال البعض هو عامّ.

155. الجمع المعرّف باللام:

أ) في موقف هو عامّ.

ب) في كلّ المواقف هو عامّ.

ج) في كلّ المواقف هو مطلق.

د) يُعطى معنى العموم، إذا وجدت قرينة على ذلك.

156. حين نعطي العامّ المعنى المتمثّل في العموم إذا لم توجد قرينة مخالفة:

أ) فنحن نأتي بما يوافق سيرة العقلاء والمتشرّعة.

ب) فنحن نعطيه معنى يوافق سيرة نقطع بأنّ الشّارع أمضاها.

ج) فنحن نأتي بما يوافق سيرة العقلاء ويخالف سيرة المتشرّعة.

د) فنحن نعطيه معنى نظنّه مرادا من المتكلّم.

157. مادّة الأمر:

أ) تتمثّل في المضارع المجزوم بلام الأمر.

ب) هي ما يدلّ على طلب الفعل بتوسّط حروفه.

ج) تتمثّل في فعل الأمر.

د) تتمثّل في فعل الأمر، وفي المضارع المجزوم بلام الأمر، وفي اسم فعل الأمر، وفي المصدر النّائب عن فعل الأمر.

158. صيغة الأمر:

أ) هي ما يدلّ على طلب الفعل بتوسّط حروفه.

ب) تتمثّل في فعل الأمر، وفي المضارع المجزوم بلام الأمر، وفي اسم فعل الأمر، وفي المصدر النّائب عن فعل الأمر.

ج) تتمثّل في المضارع المجزوم بلام الأمر فحسب.

د) تتمثّل في فعل الأمر فحسب.

159. مادّة الأمر:

أ) تدلّ على الطّلب الاستحبابيّ إذا لم توجد قرينة مخالفة.

ب) تدلّ على الطّلب الاستحبابيّ دلالة وضعيّة.

ج) تدلّ على الطّلب الوجوبيّ دلالة وضعيّة.

د) تدلّ على الطّلب الوجوبيّ إذا لم توجد قرينة مخالفة.

160. صيغة الأمر:

أ) تدلّ على الطّلب الاستحبابيّ دلالة وضعيّة.

ب) تدلّ على الطّلب الوجوبيّ إذا لم توجد قرينة مخالفة.

ج) تدلّ على الطّلب الوجوبيّ دلالة وضعيّة.

د) تدلّ على الطّلب الاستحبابيّ إذا لم توجد قرينة مخالفة.

161. حين نعطي صيغة الأمر المعنى المتمثّل في الطّلب الوجوبيّ إذا لم توجد قرينة مخالفة:
أ) فنحن نعطيها معنى نظنّه مرادا من المتكلّم.
ب) فنحن نأتي بما يوافق سيرة العقلاء والمتشرّعة.
ج) فنحن نأتي بما يوافق سيرة العقلاء ويخالف سيرة المتشرّعة.
د) فنحن نعطيها معنى يوافق سيرة نقطع بأنّ الشّارع أمضاها.

162. صيغة الأمر:
أ) تدلّ بالوضع على الفوريّة دون التّكرار.
ب) لا تدلّ بالوضع على التّكرار.
ج) تدلّ بالوضع على الفوريّة والتّكرار.
د) لا تدلّ بالوضع على الفوريّة.

163. الطّلب الوجوبيّ:
أ) يؤدّى بالكلام الخبريّ.
ب) يؤدّى بالكلام الإنشائيّ.
ج) يؤدّى بالكلام الإنشائيّ دون الخبريّ.
د) يؤدّى بالكلام الخبريّ دون الإنشائيّ.

164. مادّة النّهي:
أ) تدلّ على التّحريم دلالة تصوّريّة.
ب) تدلّ على غير التّحريم دلالة تصوّريّة.
ج) تدلّ على غير التّحريم دلالة وضعيّة.
د) تدلّ على التّحريم دلالة وضعيّة.

165. صيغة النّهي:
أ) تدلّ على الكراهة دلالة وضعيّة.
ب) تدلّ على التّحريم دلالة وضعيّة.
ج) تدلّ على الكراهة إذا لم توجد قرينة مخالفة.
د) تدلّ على التّحريم إذا لم توجد قرينة مخالفة.

166. حين نعطي صيغة النّهي المعنى المتمثّل في التّحريم إذا لم توجد قرينة مخالفة:
أ) فنحن نعطيها معنى نظنّه مرادا من المتكلّم.
ب) فنحن نعطيها معنى يوافق سيرة نقطع بأنّ الشّارع أمضاها.
ج) فنحن نعطيها معنى يوافق سيرة نظنّ بأنّ الشّارع أمضاها.
د) فنحن نأتي بما يوافق سيرة العقلاء والمتشرّعة.

167. صيغة النّهي:
أ) تدلّ بالوضع على التّكرار.

ب) تدلّ بالوضع على الفوريّة.
ج) تدلّ على الفوريّة إذا لم توجد قرينة مخالفة.
د) لا تدلّ بالوضع على التّكرار.

168. النّهي:
أ) يؤدّى بالكلام الخبريّ دون الإنشائيّ.
ب) يؤدّى بالكلام الخبريّ.
ج) يؤدّى بالكلام الإنشائيّ.
د) يؤدّى بالكلام الإنشائيّ دون الخبريّ.

169. نصّ يقول إنّ "حمل الكلاب في القاطرات ممنوع"، فهل إذا فهمنا منه أنّه يمنع حمل الدّببة، فهذا الفهم مردّه:
أ) المفهوم بالموافقة.
ب) قياس الأولى.
ج) قياس العكس.
د) قياس المثل.

170. أقسام قياس الأولى:
أ) من أمكنه شيء، أمكنه ما هو مثله.
ب) من لا يمكنه الأقلّ، لا يمكنه الأكثر.
ج) من أمكنه الأكثر، أمكنه الأقلّ.
د) من لم يمكنه شيء، لم يمكنه ما هو مثله.

171. "إذا عملتَ، نجحتَ" تعني إقصاء عدم النّجاح في صورة وجود العمل.
أ) يسمّى هذا المعنى معنى إيجابيّا للجملة.
ب) يسمّى هذا المعنى معنى سلبيّا للجملة.
ج) يسمّى هذا المعنى معنى مفهوما للجملة.
د) يسمّى هذا المعنى معنى منطوقا للجملة.

172. الجملة الشّرطيّة:
أ) لها، وعند الغالبيّة، مدلول التزاميّ هو انتفاء الحكم عند انتفاء الشّرط.
ب) لها، وعند الجميع، مدلول مطابقيّ هو ثبوت الحكم عند ثبوت الشّرط.
ج) لها، وعند الجميع، مدلول التزاميّ هو انتفاء الحكم عند انتفاء الشّرط.
د) لها، وعند الغالبيّة، مدلول مطابقيّ هو ثبوت الحكم عند ثبوت الشّرط.

173. حين نعطي الجملة الشّرطيّة المعنى المتمثّل في "الانتفاء عند الانتفاء" إذا لم توجد قرينة مخالفة:
أ) فنحن نأتي بما يوافق سيرة العقلاء والمتشرّعة.

ب) فنحن نعطيها معنى نظنّه مرادا من المتكلّم.

ج) فنحن نعطيها معنى يوافق سيرة نقطع بأنّ الشّارع أمضاها.

د) فنحن نعطيها معنى يوافق سيرة نظنّ بأنّ الشّارع أمضاها.

174. القاعدة العامّة هي أنّه إذا دخل القيد في الجملة على:

أ) غير الحكم، فهي لا تفيد الانتفاء عند الانتفاء.

ب) غير الحكم، فهي تفيد الانتفاء عند الانتفاء.

ج) الحكم، فهي تفيد الانتفاء عند الانتفاء.

د) الحكم، فهي لا تفيد الانتفاء عند الانتفاء.

175. الجملة الشّرطيّة التي لها مفهوم هي:

أ) ليست التي يكون الشّرط فيها قد أتي به لتحقيق الموضوع وليست التي لا يكون الشّرط فيها قد أتي به لتحقيق الموضوع.

ب) التي يكون الشّرط فيها قد أتي به لتحقيق الموضوع والتي لا يكون الشّرط فيها قد أتي به لتحقيق الموضوع.

ج) التي يكون الشّرط فيها قد أتي به لتحقيق الموضوع.

د) التي لا يكون الشّرط فيها قد أتي به لتحقيق الموضوع.

176. الجملة الوصفيّة التي يمكن الحديث في إطارها عن مفهوم هي التي نجد فيها الوصف:

أ) أخصّ من وجه وأعمّ من وجه من الموصوف.

ب) أخصّ من الموصوف.

ج) أعمّ مطلقا من الموصوف.

د) يساوي الموصوف.

177. عند انتفاء القرينة الخاصّة على مراد المتكلّم، فالجملة الوصفيّة:

أ) ليس لها مفهوم عند الجميع.

ب) ليس لها مفهوم عند البعض.

ج) لها مفهوم عند الجميع.

د) لها مفهوم عند البعض.

178. "لا إله إلّا الله":

أ) معناها هو فقط: نفي الألوهيّة عن غير الله.

ب) معناها هو: نفي الألوهيّة عن غير الله وإثباتها لله.

ج) معناها هو فقط: إثبات الألوهيّة لله.

د) ليس معناها: نفي الألوهيّة عن غير الله.

ثانيا: الأجوبة الصّحيحة

111. (ج)
112. (أ)
113. (أ) (ج) (د)
114. (ب) (د)
115. (أ) (ج)
116. (ب)
117. (أ) (ب) (د)
118. (أ) (ب)
119. (ب) (د)
120. (أ)
121. (د)
122. (أ)
123. (ج)
124. (د)
125. (أ) (ب) (ج)
126. (ب)
127. (ج)
128. (د)
129. (ب)
130. (د)
131. (د)
132. (ج)
133. (ج) (د)
134. (ب) (ج)
135. (أ) (ب) (ج)
136. (أ) (د)
137. (أ) (ب)
138. (أ) (ب) (د)
139. (ب)
140. (أ) (ب) (ج)
141. (ب) (ج)

142. (أ) (ب) (ج)
143. (أ) (ب)
144. (أ) (ب) (ج)
145. (ج) (د)
146. (أ) (ج) (د)
147. (ج)
148. (ج) (د)
149. (أ) (ب)
150. (أ) (ب) (ج)
151. (أ) (ب)
152. (ج) (د)
153. (ج) (د)
154. (ج) (د)
155. (أ) (د)
156. (أ) (ب) (د)
157. (ب)
158. (ب)
159. (ج) (د)
160. (ب) (ج)
161. (أ) (ب) (د)
162. (ب) (د)
163. (أ) (ب)
164. (أ) (د)
165. (ب) (د)
166. (أ) (ب) (د)
167. (أ) (ب) (ج)
168. (ب) (ج)
169. (أ) (ب)
170. (ب) (ج)
171. (أ) (د)
172. (أ) (ب)
173. (أ) (ب) (ج)

174. (أ) (ج)

175. (د)

176. (أ) (ب)

177. (ب) (د)

178. (ب)

الفصل الرّابع: الإجماع

أوّلا: الأسئلة والأجوبة المقترحة

179. الإجماع:

أ) أصل ليس مستقلا عن القرآن والسّنّة.

ب) أصل مستقلّ عن القرآن والسّنّة.

ج) أصل مستقلّ عن القرآن فحسب.

د) أصل مستقلّ عن السّنّة فحسب.

ثانيا: الأجوبة الصّحيحة

179. (أ)

الفصل الخامس: القياس

أوّلا: الأسئلة والأجوبة المقترحة

180. الانتقال:

أ) من جزئيّ إلى كلّيّ يسمّى استقراءً.

ب) من كلّيّ إلى جزئيّ يسمّى قياسا.

ج) من جزئيّ إلى جزئيّ يسمّى تمثيلا عند الفقهاء وقياسا عند المناطقة.

د) من جزئيّ إلى جزئيّ يسمّى تمثيلا عند المناطقة وقياسا عند الفقهاء.

181. أركان القياس:

أ) الأصل، حكم الأصل، الفرع.

ب) الأصل، حكم الأصل، العلّة، الفرع.

ج) الأصل، حكم الأصل، العلّة.

د) حكم الأصل، العلّة، الفرع.

182. طرق معرفة العلّة:

أ) النّصّ، والإجماع فقط.

ب) الإجماع، والاستنباط فقط.

ج) النّصّ والاستنباط فقط.

د) النّصّ، والإجماع، والاستنباط.

ثانيا: الأجوبة الصّحيحة

180. (أ) (ب) (د)

181. (ب)

182. (د)

الفصل السّادس: الاستحسان

أوّلا: الأسئلة والأجوبة المقترحة

183. الاستحسان:

أ) قسمان: تقديم قياس جليّ على قياس خفيّ بدليل/ استثناء جزئيّ من كلّ بدليل.

ب) قسم واحد: تقديم قياس خفيّ على قياس جليّ بدليل.

ج) قسم واحد: استثناء جزئيّ من كلّ بدليل.

د) قسمان: تقديم قياس خفيّ على قياس جليّ بدليل/ استثناء جزئيّ من كلّ بدليل.

ثانيا: الأجوبة الصّحيحة

183. (د)

الفصل السّابع: المصلحة المرسلة

أوّلا: الأسئلة والأجوبة المقترحة

184. المصلحة:

أ) نوعان: الملغاة، والمرسلة.

ب) ثلاثة أنواع: المعتبرة، والملغاة، والمرسلة.

ج) نوعان: المعتبرة، والمرسلة.

د) نوعان: المعتبرة، والملغاة.

ثانيا: الأجوبة الصّحيحة

184. (ب)

الفصل الثّامن: العرف

أوّلا: الأسئلة والأجوبة المقترحة

185. هل العرف أصل مستقلّ؟

أ) نعم.

ب) لا.

ثانيا: الأجوبة الصّحيحة

185. (ب)

الفصل التّاسع: شرع من قبلنا

أوّلا: الأسئلة والأجوبة المقترحة

186. شرع من قبلنا أصل يهمّ:

أ) الفرض الذي مفاده أن يرد في النّصّ الإسلاميّ (قرآن، سنّة معتبرة) حكم مكتوب على المسلمين مع القول إنّه كتب على غيرهم.

ب) الفرض الذي مفاده أن يرد في النّصّ الإسلاميّ (قرآن، سنّة معتبرة) حكم مكتوب على من كانوا قبل المسلمين مع القول إنّه رفع عن المسلمين.

ج) الفرض الذي مفاده أن يرد في النّصّ الإسلاميّ (قرآن، سنّة معتبرة) حكم مكتوب على من كانوا قبل المسلمين مع عدم القول إنّه كتب على المسلمين أو رفع عنهم.

ثانيا: الأجوبة الصّحيحة

186. (ج)

الفصل العاشر: مذهب الصّحابيّ

أوّلا: الأسئلة والأجوبة المقترحة

187. هل الأصل المسمّى بمذهب الصّحابيّ أصل مستقلّ عن القرآن والسّنّة؟

أ) هو أصل مستقلّ عنهما.

ب) هو ليس بأصل مستقلّ عنهما.

ج) هو أصل مستقلّ عن القرآن فقط.

د) هو أصل مستقلّ عن السّنّة فقط.

ثانيا: الأجوبة الصّحيحة

187. (ب)

الفصل الحادي عشر: الاستصحاب

أوّلا: الأسئلة والأجوبة المقترحة

188. إعمال الاستصحاب:

أ) أمر نقطع بجريان سيرة العقلاء عليه.

ب) أمر نقطع بإمضاء الشّارع له.

ج) أمر نظنّ بجريان سيرة العقلاء عليه.

د) أمر نظنّ بإمضاء الشّارع له.

189. يعمل بالاستصحاب:

أ) فقط إذا لم يوجد نصّ.

ب) فقط إذا لم يوجد نصّ ولم يمكن إعمال القياس.

ج) إذا لم يوجد نصّ ولم يمكن إعمال القياس ولا المصلحة المرسلة.

د) فقط إذا لم يمكن إعمال القياس.

ثانيا: الأجوبة الصّحيحة

188. (أ) (ب)

189. (ج)

الجزء الثّاني: تعارض الأصول

أوّلا: الأسئلة والأجوبة المقترحة

190. في كتب أصول الإماميّة، إذا قال نصّ "الحجاب واجب" وقال آخر "الحجاب ممنوع"، فهذه صورة:

أ) تعارض.

ب) ورود.

ج) تزاحم.

د) تعارض وتزاحم في الوقت نفسه.

191. إذا أوجب نصّ إنقاذ الغريق، وأوجب نصّ آخر الصّلاة في وقت معيّن، واتّفق في ظروف معيّنة أن كان المكلّف غير قادر على إنفاذ الحكمين معا، فما الحلّ؟

أ) إذا لم يتساوى الحكمان في الأهمّيّة، ينفّذ الأهمّ منهما.

ب) إذا تساوى الحكمان في الأهمّيّة، يختار المكلّف واحدا منهما وينفّذه.

ج) يسقط الحكمان عن المكلّف.

د) المكلّف مخيّر في كلّ الأحوال بين تنفيذ أحد الحكمين.

192. في كتب أصول الإماميّة التّنافي في مرحلة:

أ) الجعل هو التّعارض.

ب) المجعول هو الورود.

ج) الامتثال هو التّزاحم.

د) الامتثال هو التّعارض.

193. في كتب أصول الإماميّة القرينيّة النّاشئة من الإعداد الشّخصيّ (الحكومة):

أ) قسمان: أن يصرّح في أحد الكلامين أنّه تفسير للآخر/ أن لا يصرّح في أحد الكلامين أنّه تفسير للآخر، ولكن هذا ظاهر.

ب) قسم واحد: أن يصرّح في أحد الكلامين أنّه تفسير للآخر.

ج) قسم واحد: أن لا يصرّح في أحد الكلامين أنّه تفسير للآخر، ولكن هذا ظاهر.

194. القرينة المقيّدة:

أ) المتّصلة تهدم الظّهور.

ب) المتّصلة تهدم حجّيّة الظّهور.

ج) المنفصلة تهدم الظّهور.

د) المنفصلة تهدم حجّيّة الظّهور.

195. نصّ أوّل يقول "يجوز للصّائم أن يغطس في الماء" ونصّ ثان يقول "لا تغطس في الماء وأنت صائم":

أ) يسقط النّصّ الأوّل الثّاني.

ب) يسقط النّصّ الثّاني الأوّل.

ج) يتساقط النّصّان.

د) نفهم النّصّ الثّاني على أنّ النّهي فيها يعني الكراهة.

196. الدّليلان المتعارضان:

أ) سندهما قطعيّ ودلالتهما ظنّيّة: يتساقطان.

ب) سندهما قطعيّ ودلالتهما ظنّيّة: يُختار أحدهما.

ج) سندهما قطعيّ ودلالتهما ظنّيّة: فرض لا مصداق له.

د) سندهما قطعيّ ودلالتهما ظنّيّة: فرض له مصاديق.

197. الدّليلان المتعارضان سندهما ظنّيّ،

أ) ودلالتهما قطعيّة: يتساقطان.

ب) ودلالتهما قطعيّة: يختار المكلّف واحدا منهما.

ج) ودلالتهما ظنّيّة: يتساقطان.

د) ودلالتهما ظنّيّة: يختار المكلّف واحدا منهما.

198. الدّليلان المتعارضان سند أحدهما قطعيّ والآخر ظنّيّ:

أ) يَسقط الظّنّي.

ب) يَسقط القطعيّ.

ج) يتساقطان.

199. التّرجيح بين منقولين:

أ) قد يكون بأمر يرجع إلى السّند.

ب) قد يكون بأمر يرجع إلى المتن.

ج) لا يكون بأمر يرجع إلى السّند.

د) لا يكون بأمر يرجع إلى المتن.

200. التّرجيح المتعلّق بالسّند:

أ) ترجيح يقع إمّا على مستوى الرّاوي، وإمّا على مستوى الرّواية، وإمّا على مستوى المرويّ.

ب) ترجيح يقع على مستوى الرّاوي فقط.

ج) ترجيح يقع إمّا على مستوى الرّواية فقط.

د) ترجيح يقع إمّا على مستوى المرويّ فقط.

ثانيا: الأجوبة الصّحيحة

190. (أ)

191. (أ) (ب)

192. (أ) (ب) (ج)

193. (أ)

194. (أ) (د)

195. (د)

196. (أ) (ج)

197. (أ) (ج)

198. (أ)

199. (أ) (ب)

200. (أ)

فِهرس الآيات

الآية (كاملة أو جزء منها)	رقم الآية	رقم الفقرة (وليس الصّفحة) التي وردت فيها الآية (متن الفقرة أو هوامشها)
الفاتحة (السّورة رقم 1)		
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ	5	314
البقرة (السّورة رقم 2)		
كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ	20	206
وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا	23	173
خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا	29	280
كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ	60	75
كُونُوا قِرَدَةً	65	287
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا	104	82
وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى	125	211
وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ	132	203
فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ	148	289
وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ	173	75، 110
فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ	175	81
كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ	180	269، 476
كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ	183	45، 94، 96، 110، 355
وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ	184	208
فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ	185	96، 208، 289
وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ	187	287، 309
أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ	187	75
فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ	197	69، 295
يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ	219	61، 75
وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ	221	96
وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ	222	269

وَالمطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ	228	45، 60، 259، 260، 269، 274، 275، 290
فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ	229	74
وَالوَالِدَاتُ يُرضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ	233	45، 267
فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ	233	280
وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً	234	378
وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ	235	74
وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ	237	292
وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا	259	203
وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ	275	264، 265، 271
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ	282	78، 206، 440
وَاسْتَشْهِدُوا	282	287
فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً	283	78
آل عمران (السّورة رقم 3)		
رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا	8	6، 292
وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ	54	256
وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ	187	6
وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ	97	45، 87، 267، 363
وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ	102	140
كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ	110	190
وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ	123	289
وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ	144	211
فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ	159	326
وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا	169	292
إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ	175	259
لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا	188	6

النّساء (السّورة رقم 4)		
يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ	11	269، 476
وَعَاشِرُوهُنَّ بِالمَعْرُوفِ	19	92
إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ	22	75
وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ	23	30
وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ	24	280
فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا	43	19، 258
وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ	86	13، 58
وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً	92	280
وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ	101	110
إِنَّ الصَّلَاةَ كانَتْ عَلى المؤْمنينَ كِتاباً	103	45
لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ	162	212
وَالمقِيمِينَ الصَّلَاةَ	162	212
لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ	166	190
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا	168	190
المائدة (السّورة رقم 5)		
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُود	1	45، 60، 286
وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا	2	75
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الميْتَةُ	3	69، 112، 269
الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ	5	75
فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ	6	310، 365، 378
قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ	23	259
وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ	38	268
وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ	45	355

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ	67	190
إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا	69	212
وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ	88	287
لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ	89	45
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ	90	6، 61، 75، 331، 349
لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا	93	6
مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ	99	82، 292
قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ	100	82
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ	101	82
عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ	105	60
الأنعام		
(السّورة رقم 6)		
وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ	19	315
وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ	93	190
وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ	119	110
وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ	121	69، 259
ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ	143	212
وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ	151	292، 349
الأعراف		
(السّورة رقم 7)		
قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ	32	75
يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ	138	206
قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا	188	130
الأنفال		
(السّورة رقم 8)		
فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ	17	130، 135
يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ	65	476

التّوبة		
(السّورة رقم 9)		
خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً	103	280
مَا كَانَ لِأَهْلِ المدِينَةِ	120	267
لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ	128	193، 199
يونس		
(السّورة رقم 10)		
وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ	36	241، 336
فَأْتُوا بِسُورَةٍ	38	287
قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا	68	207
هود		
(السّورة رقم 11)		
أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ	13	173
مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا	15	72
لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ	72	259
يوسف		
(السّورة رقم 12)		
قُرْآنًا عَرَبِيًّا	2	171
وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ	82	256
الرّعد		
(السّورة رقم 13)		
أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا	31	212
إبراهيم		
(السّورة رقم 14)		
قُلْ تَمَتَّعُوا	30	287
وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى	125	211
وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ	132	203

الحجر (السّورة رقم 15)		
إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ	9	193
وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ	14	177
ادْخُلُوهَا	46	287
لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ	88	292
النّحل (السّورة رقم 16)		
أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ	92	211
وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ	103	175
إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ	106	110
الإسراء (السّورة رقم 17)		
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا	15	120، 315، 359
وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا	23	60، 212، 270، 286
وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ	36	241
أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ	78	94، 96، 289، 326
وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا	85	208، 336
قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ	88	173
الكهف (السّورة رقم 18)		
وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا	23	130
وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ	79	203، 206
طه (السّورة رقم 20)		
لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى	46	292
بَلْ أَلْقُوا	66	287
قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ	72	259

وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ	114	210
الأنبياء (السّورة رقم 21)		
وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ	48	212
وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا	77	44
الحجّ (السّورة رقم 22)		
فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ	5	176
أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ	18	260
المؤمنون (السّورة رقم 23)		
وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ	8	206
ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً	14	176
وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا	60	212
أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ	70	314
النّور (السّورة رقم 24)		
وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ	4	269، 274، 280، 477
حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا	27	212
وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ	31	286
فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا	33	80، 286، 287
وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا	33	303
مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ	35	212
لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ	61	75
الفرقان (السّورة رقم 25)		
تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا	1	315

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا	74	190
الشّعراء		
(السّورة رقم 26)		
وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ	227	190
القصص		
(السّورة رقم 28)		
قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ	50	173
وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى	59	309
العنكبوت		
(السّورة رقم 29)		
وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ	48	211
السّجدة		
(السّورة رقم 32)		
ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ	8	176
الأحزاب		
(السّورة رقم 33)		
مِنَ المؤْمِنِينَ رِجَالٌ	23	211
وَكَفَى اللَّهُ المؤْمِنِينَ الْقِتَالَ	25	211
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ المؤْمِنَاتِ	49	269
إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ	56	260
سبأ		
(السّورة رقم 34)		
فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ	14	259
فاطر		
(السّورة رقم 35)		
يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ	8	259
إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ	10	259

وَبِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ	25	207
الصّافّات (السّورة رقم 37)		
وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ	24	211
الزّمر (السّورة رقم 39)		
أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ	19	290
غافر (السّورة رقم 40)		
الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ	17	130، 135
هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ	67	176
فصّلت (السّورة رقم 41)		
اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ	40	287
وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ	41	211
وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا	44	171
الشّورى (السّورة رقم 42)		
لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ	11	256
الأحقاف (السّورة رقم 46)		
أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا	20	72
محمّد (السّورة رقم 47)		
فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ	4	60، 286
الحجرات (السّورة رقم 49)		
يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ	6	203، 270، 303

وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا	12	69
لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا	14	206
ق		
(السّورة رقم 50)		
يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ	42	44
الطّور		
(السّورة رقم 52)		
فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا	16	287
أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ	33	173
النّجم		
(السّورة رقم 53)		
وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا	28	241
وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ	61	206
الرّحمن		
(السّورة رقم 55)		
يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ	33	177
الحديد		
(السّورة رقم 57)		
لِلَّذِينَ آمَنُوا انْظُرُونَا	13	206
لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ	23	140
المجادلة		
(السّورة رقم 58)		
يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ	12	208
أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ	13	208
الممتحنة		
(السّورة رقم 60)		
لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ	8	75

الجمعة		
(السّورة رقم 62)		
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ	9	54
فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ	9	54، 60، 206، 286
فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا	10	75
الطّلاق		
(السّورة رقم 65)		
فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ	1	92
وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ	4	260، 280
وَأُولَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ	4	275، 378
لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ	7	286
التّحريم		
(السّورة رقم 66)		
قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ	2	45
يَاأَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ	7	292
الملك		
(السّورة رقم 67)		
كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ	8	315
نوح		
(السّورة رقم 71)		
وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ	26	326
المزّمّل		
(السّورة رقم 73)		
كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا	15	265
فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ	20	44
المدّثّر		
(السّورة رقم 74)		
كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ	31	130، 135

القيامة		
(السّورة رقم 75)		
لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ	16	210
إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ	17	210
أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى	37	176
فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى	39	212
الإنسان		
(السّورة رقم 76)		
عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا	6	44
النّازعات		
(السّورة رقم 79)		
هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى	15	206
التّكوير		
(السّورة رقم 81)		
وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ	29	130
المطفّفين		
(السّورة رقم 83)		
الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ	2	44
الشّمس		
(السّورة رقم 91)		
فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا	8	135
قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا	9	135
وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا	10	135
العلق		
(السّورة رقم 96)		
اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ	1	176
خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ	2	176

القارعة (السّورة رقم 101)		
كَالْعِهْنِ المَنْفُوشِ	5	206
النّصر (السّورة رقم 110)		
إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ	1	206

فِهرس الأحاديث

الحديث	رقم الفقرة التي يوجد فيها الحديث (وليس رقم الصّفحة)
إذا بلغ الماء قلّتين أو ثلاثا لم ينجِّسه شيء.	270
إنّ الله [...] كره لكم قيل وقال، وكثرة السّؤال.	83
إنّ الله حرّم عليكم عقوق الأمّهات، ووأد البنات، ومنعا وهات.	69
إنّ الماء لا ينجّسه شيء.	270
أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ابتاع فرسا من أعرابي	322
أنّ رجلا نذر أن يصوم قائما، ولا يستظلّ، فأمره رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – أن يجلس، وأن يستظلّ، ويتمّ صومه.	72
إنّما ليست بنجس، إنّما من الطّوّافين عليكم	320، 327
أيّما إهابٍ دُبِغ، فقد طَهُر	275
أينقص الرّطب إذا يبس	275، 327
البيّنة أو حدّ في ظهرك	268
دع ما يريبك إلى ما لا يريبك.	83
صلّوا قبل المغرب، صلّوا قبل المغرب، ثمّ قال: لمن شاء.	80
الطّعام، بالطّعام مثلا بمثل، وكان طعامنا يومئذ الشّعير	267، 275
طلاق الأمة ثنتان وعدّتها حيضتان	260
عَرِّفْهَا سَنَةً [...] فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيْهِ.	13
فأيّ ذلك قرأتم أصبتم فلا تماروا	203
في سائمة الغنم، إذا بلغت أربعين، شاةٌ	270

لا تبيعوا الطّعام إلّا يدا بيد، سواء بسواء	322
لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ مَنْ أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ.	14
لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب.	44
لا ضرر ولا ضرار	280، 365
لَا يَتَقَدَّمَنَّ أَحَدُكُمْ رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلٌ كَانَ يَصُومُ صَوْمَهُ فَلْيَصُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ.	12
لا يرث القاتل	269
لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةً بِغَيْرِ طُهُورٍ	103
ليس للقاتل من الميراث شيء	327، 399
من ترك الجماعة فوق ثلاث طبع على قلبه.	80
من توضّأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل.	80
من قال عليّ ما لم أقل، فلْيلِجْ أو فليتبوّأ مقعده من النّار	248
من كذب عليّ متعمّدا فليتبوّأ مقعده من النّار	248
من نذر أن يطيع الله، فليطعه	72
نهى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن أكل لحوم الضّحايا بعد ثلاث	326
نهى رسول الله عن بيع الإنسان ما ليس عنده، ورخّص في السَّلَم	110
هو الطّهور ماؤه الحِلّ ميتته	265، 269
يَا غُلَامُ سَمِّ اللَّهَ، وَكُلْ بِيَمِينِكَ، وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ. فَمَا زَالَتْ تِلْكَ طِعْمَتِي بَعْدُ	6
من مسّ ذكره، فليتوضّأ	328
لا يزوّج البكر الصّغيرة إلّا وليّها	334
الثّيب أحقّ بنفسها من وليّها، والبكر تستأذن، وإذنها صماتها	336
أَنَّ سُبَيْعَةَ الْأَسْلَمِيَّةَ نُفِسَتْ بَعْدَ وَفَاةِ زَوْجِهَا بِلَيَالٍ فَجَاءَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَأْذَنَتْهُ أَنْ تَنْكِحَ فَأَذِنَ لَهَا فَنَكَحَتْ	378
أَيُّمَا امْرَأَةٍ نُكِحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ	378
الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا	378
رأيت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إذا افتتح الصّلاة رفع يديه حتّى يحاذي منكبيه، وإذا أراد أن يركع، وبعد أن يرفع رأسه من الرّكوع، ولا يرفع بين السّجدتين	382

رأيت النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم إذا افتتح الصّلاة يرفع يديه	382
لا وضوء إلّا من صوت أو ريح	384
من قاء، أو رعف، فأحدث في صلاته، فليذهب فليتوضّأ، ثمّ ليبن على صلاته	384
إذا التقى الختانان، فقد وجب الغسل	389
إنّما الماء من الماء	389
ليليني منكم أولوا الأحلام والنّهى	391
من أصبح جنبا، فلا صيام له	393
أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم كان يصبح جنبا من غير احتلام، ويصوم	393
كنت عند النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فإذا برجل، فسأله عن مسّ الذّكر، فقال: إنّما هو بضعة منك	399
أفطر الحاجم والمحجوم	404
أنّه صلّى الله عليه وسلّم احتجم وهو صائم	404
البيّنة على المدّعي، واليمين على المنكر	404
لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب	405
كلّ صلاة لا يُقرأ فيها بأمّ الكتاب فهي خداج (ناقصة) إلّا أن يكون وراء الإمام	505
أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كان يرفع يديه حين يفتتح الصّلاة، ويفعل مثل ذلك حين يريد الرّكوع	412
أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم لا يرفع إلّا عند افتتاح الصّلاة، ثمّ لا يعود بشيء من ذلك	412
لا صلاة بعد صلاة الصّبح حتّى تطلع الشّمس، ولا صلاة بعد العصر حتّى تغرب الشّمس	419
إذا جاء أحدكم المسجد، فليركع ركعتين قبل أن يجلس	419
دع ما يريبك إلى ما لا يريبك	421
رُفع عن أمّتي الخطأ والنّسيان وما استكرهوا عليه	440

فِهرس المصادروالمراجع

1/ باللغة العربيّة

الإبراهيم (محمّد إبراهيم)، بحوث منهجيّة في علوم القرآن الكريم، دار عمّار، الأردن، ط 2، 1416 هـ/ 1996 م.

ابن أبي طالب (عليّ)، نهج البلاغة، وهو ما جمعه الشّريف الرّضي من كلام أمير المؤمنين الإمام عليّ بن أبي طالب. شرح الأستاذ الإمام الشّيخ محمّد عبده، دار الجيل، بيروت، د ت.

ابن الحاجب (جمال الدّين أبي عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بـ: ابن الحاجب)، مختصر منتهى السّؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، دراسة وتحقيق وتعليق نذير حمادو، الشّركة الجزائريّة اللبنانيّة/ الجزائر – دار ابن حزم/ بيروت، 1427 هـ/ 2006 م.

ابن الخوجة (محمّد الحبيب)، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمّد الطّاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشّريعة الإسلاميّة. الجزء الثّاني: بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشّريعة الإسلاميّة، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، قطر، 1425 هـ/ 2004 م.

ابن المكّي التّوزري الزّبيدي (عثمان)، القلائد العنبريّة على المنظومة البيقونيّة، تحقيق وتعليق نور الدّين بن البشير الجلاصي، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختصّ، تونس، 2014.

ابن تيمية (تقي الدّين أبي العبّاس أحمد)، كتاب الرّدّ على المنطقيّين، إدارة ترجمان السّنّة، لاهور – باكستان، ط 3، 1397 هـ/ 1977 م.

ابن حبّان (محمّد بن حبّان بن أحمد بن حبّان بن معاذ بن مَعْبدَ التّميمي أبو حاتم الدّارمي البُستي)، صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان، تحقيقيّ شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 2، 1414 هـ/ 1993 م.

ابن حجر (أحمد ابن عليّ أبو الفضل العسقلاني)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمّد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السّلفيّة، د م، د ت.

ابن حجر (أحمد بن علي العسقلاني)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار طيبة، الرّياض، 1426 هـ/ 2005 م.

ابن حزم (أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظّاهري)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمّد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د ت.

ابن حمود الوائلي (محمّد)، القواعد الفقهيّة. تاريخها وأثرها في الفقه، مطابع الرّحاب، المدينة المنوّرة، 1409 هـ/ 1989 م.

ابن حنبل (أحمد بن محمّد)، مسند الإمام محمّد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1421 هـ/ 2001 م.

ـــــ كتاب مقبول المنقول من علمي الجدل والأصول، دار البشائر الإسلاميّة، 1428 هـ/ 2007 م.

ابن خلدون، المقدّمة. تاريخ العلاّمة ابن خلدون. كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1984.

ابن سلطان الحارثي (وائل)، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق. مقاربة في جدليّة التّاريخ والتّأثير، مركز نماء للبحوث والدّراسات، بيروت، 2012.

ابن سليمان (فهد بن عبد الرّحمان)، نقل معاني القرآن الكريم إلى لغة أخرى أترجمة أم تفسير، النّاشر: المؤلّف، الرّياض – السّعوديّة، 1424 هـ/ 2003 م.

ابن عاشور (محمّد الطّاهر)، تفسير التّحرير والتّنوير، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1984.

ـــــ مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، دار النّفائس، الأردن، ط 2، 1421 هـ/ 2001 م.

ابن فورك (محمّد بن الحسن)، مقالات الشّيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السّنّة، تحقيق وضبط أحمد عبد الرّحيم السّايح، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، 1425 هـ/ 2005 م.

ابن قيّم الجوزيّة (شمس الدّن أبي عبد الله محمّد بن الشّيخ أبي بكر بن أيّوب بن سعد الشّهير ب)، كتاب الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه وقدّم له: علي بن محمّد الدّخيل الله، دار العاصمة، الرّياض، د ت.

ـــــ كتاب معاني الأدوات والحروف (الكتاب منسوب إليه، وقد حقّقه ودرسه خالد محمّد حسين القماطي)، المكتب الوطني للبحث والتّطوير، طرابلس – ليبيا، 2004.

ابن قيّم الجوزيّة، مختصر الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، تحقيق سيّد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، 1412 هـ/ 1992 م.

ابن ماجة (أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزويني)، سنن ابن ماجة، تحقيق فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربيّة، د م.

ابن محمّد بن ناصر كريري (ناصر)، أسلوب الشّرط بين النّحويّين والأصوليّين، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، الرّياض، 1435 هـ.

ابن يوسف (يوسف ابن الحاج فرج)، المواريث الشّرعيّة والوصيّة ومجلّة الأحوال الشّخصيّة، دار الميزان للنّشر، سوسة – تونس، 1996.

أبو المكارم (علي)، التّراكيب الإسناديّة. الجُمل: الظّرفيّة – الوصفيّة – الشّرطيّة، مؤسّسة المختار للنّشر والتّوزيع، القاهرة، 1428 هـ/ 2007 م.

أبو رغيف (السّيّد عمّار)، الأسس العقليّة. دراسة في المنطلقات العقليّة للبحث في علم الأصول، دار الفقه للطّباعة والنّشر، 1425 هـ ق/ 1383 هـ ش.

ـــــ الأسس المنطقيّة للاستقراء في ضوء دراسة الدّكتور سروش، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، 1409 هـ.

ـــــ منطق الاستقراء، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، 1410 هـ.

أبو زرعة (أحمد بن عبد الرّحيم العراقي وليّ الدّين)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمّد تامر حجازي، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1425 هـ/ 2004 م، ص 649 وما بعدها.

أبو زهرة (محمّد)، أصول الفقه، دار الفكر العربي، د م، د ت.

ـــــ المعجزة الكبرى: القرآن، دار الفكر العربي، د م، د ت.

ـــــ محاضرات في الوقف، جامعة الدّول العربيّة – معهد الدّراسات العالية، د م، 1959.

أبو شهبة (محمّد بن محمّد)، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، دار الفكر العربي، د م، د ت.

—— الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، عالم المعرفة، د م، 1403 هـ/ 1983 م.

الأرموي (سراج الدّين محمود بن أبي بكر)، التّحصيل من المحصول، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1408 هـ/ 1988 م.

أرنولد (أنطوان) وبيير (نيكول)، المنطق أو فنّ توجيه الفكر، ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء – المغرب/ بيروت – لبنان، 2007.

إسماعيل (شعبان محمّد)، أصول الفقه الميسّر، دار ابن حزم، بيروت، 1429 هـ/ 2008 م.

—— المدخل لدراسة القرآن والسّنّة والعلوم الإسلاميّة، دار الأنصار، د م، د ت.

الآسنوي (جمال الدّين بن الحسن الشّافعي)، نهاية السّول في شرح منهاج الأصول للقاضي ناصر الدّين عبد الله بن عمر البيضاوي، عالم الكتب، د م، دت.

الإسنوي (جمال الدّين عبد الرّحيم)، نهاية السّول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي عبد الله بن عمر بن محمّد البيضاوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1420 هـ/ 1999 م.

الإسنوي (عبد الرّحيم بن الحسن بن عليّ الشّافعيّ، أبو محمّد، جمال الدّين)، التّمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمّد حسن هيتو، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1400 هـ.

الأشقر (محمّد سليمان عبد الله)، الواضح في أصول الفقه، دار النّفائس – دار السّلام، الأردن، ط 2، 1425 هـ – 2004 م.

الأشوح (صبري)، إعجاز القراءات القرآنيّة. دراسة في تاريخ القراءات واتّجاهات القرّاء، مكتبة وهبة، القاهرة، 1419 هـ/ 1998 م.

الأعظمي (محمّد مصطفى)، دراسات في الحديث النّبويّ، المكتب الإسلاميّ، بيروت، 1400 هـ/ 1980 م.

آقا ضياء، نهاية الأفكار (تقرير بحث آقا ضياء للبروجردي)، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، قم، 1404 هـ ق/ 1364 هـ ش.

أكبريّان (حسن علي)، الثّابت والمتغيّر في الأدلّة النّصّيّة. دراسة في آليّات الاجتهاد الفقهيّ، ترجمة زين العابدين شمس الدّين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2013.

آل تيمية [بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدّين عبد السّلام بن تيمية (ت: 652 هـ)، وأضاف إليها الأب: عبد الحليم بن تيمية (ت: 682 هـ)، ثمّ أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (728 هـ)]، المسوّدة في أصول الفقه، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، د م، د ت.

الألباني (محمّد ناصر الدّين)، مختصر صحيح الإمام البخاري، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّياض، 1422 هـ/ 2002 م.

الألوسي (أبو الفضل شهاب الدّين السّيّد محمود البغدادي)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1415 هـ/ 1994 م.

الآمدي (سيف الدّين أبي الحسن عليّ بن محمّد)، منتهى السّول في علم الأصول. ويليه تحصيل المأمول من علم الأصول مختصر إرشاد الفحول للعلّامة الشّيخ أبي الطّيّب صدّيق بن حسن القنّوجي البخاري، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1424 هـ – 2003 م.

الآمدي (سيف الدّين)، أبكار الأفكار في أصول الدّين، تحقيق أحمد محمّد المهدي، دار الكتب والوثائق القوميّة/ مركز تحقيق التّراث، القاهرة، ط 2، 1424 هـ/ 2004 م.

الآمدي (عليّ بن محمّد)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصّميعي للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1424 هـ/ 2003 م.

أمير بادشاه الحنفي (محمّد أمين بن محمود البخاري)، تيسير التّحرير شرح على كتاب التّحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفيّة والشّافعيّة لابن همّام، دار الفكر، بيروت، 1417 هـ/ 1996 م.

أوستين، نظريّة أفعال الكلام العامّة. كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قينيني، أفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، 1991.

الإيجي (عبد الرّحمان بن أحمد. ت: 756 هـ)، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصوليّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1421 هـ/ 2000 م.

الإيجي (عضد الدّين عبد الرّحمان)، شرح مختصر المنتهى الأصوليّ للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1424 هـ/ 2004 م.

باجو (مصطفى)، العلمانيّون العرب وموقفهم من الإسلام، المكتبة الإسلاميّة، القاهرة، 1433 هـ/ 2012 م.

الباحسين (يعقوب بن عبد الوهاب)، الاستحسان. حقيقته – أنواعه – حجّيته – تطبيقاته المعاصرة، مكتبة الرّشد، الرّياض – المملكة العربيّة السّعوديّة، 1428 هـ/ 2007 م.

البخاري (أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل. 194 – 256 هـ)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، 1423 هـ/ 2002 م.

البخاري (عبد العزيز بن أحمد بن محمّد علاء الدّين)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلاميّ، د م، د ت.

بدوي (عبد الرّحمن)، المنطق الصّوريّ والرّياضيّ، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، ط 3، 1968.

البرديسي (محمّد زكريّا)، أصول الفقه، دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، د ت.

البَرْزنجي (عبد اللطيف عبد الله عزيز)، التّعارض والتّرجيح بين الأدلّة الشّرعيّة. بحث أصوليّ مقارن بالمذاهب الإسلاميّة المختلفة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1413 هـ/ 1993 م.

البصري (أبو الحسين محمّد بن عليّ بن الطّيّب المعتزلي)، كتاب المعتمد في أصول الفقه، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمّد حميد الله بالتّعاون مع محمّد بكر وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدّراسات العربيّة، دمشق، 1384 هـ/ 1964 م.

البعلي (ابن اللحّام، علاء الدّين أبو الحسن عليّ بن محمّد بن عبّاس الدّمشقي الحنبلي)، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمّد مظهر بقا، جامعة الملك عبد العزيز، مكّة المكرّمة، 1980 م.

البغا (مصطفى ديب) ومستو (محيي الدّين ديب)، الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطّيّب ودار العلوم الإنسانيّة، دمشق، ط 2، 1418 هـ/ 1998 م.

بلبع (عيد)، السّياق وتوجيه دلالة النّص، د ن، 1429 هـ/ 2008 م.

البهائي العاملي، زبدة الأصول، تحقيق فارس حسّون كريم، مرصاد، د م، 1423 هـ ق/ 1381 هـ ش.

البهسودي (محمّد باقر الفاضلي)، القواعد والفروق حول أمّهات المباحث الأصوليّة والفقهيّة والمنطقيّة والفلسفيّة، دار التّفسير، قم، 1424 هـ ق/ 1382 هـ ش.

بوكاي (موريس)، التّوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة الشّيخ حسن خالد، المكتب الإسلاميّ، بيروت/ دمشق، ط 3، 1411 هـ، 1990 م.

البيتوشي (عبد الله الكُردي)، كفاية المعاني في حروف المعاني، تحقيق شفيع برهاني، دار اقرأ للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، 1426 هـ/ 2005 م.

البيضاوي (عبد الله بن عمر)، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، دمشق/ بيروت، 2006 م.
البيضاوي (ناصر الدّين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمّد)، تفسير البيضاوي، دار الفكر – بيروت، د ت.

التّسخيري (محمّد علي)، بوادر المدرسة التّقريبيّة في أصول الفقه، المجمع العالمي للتّقريب بين المذاهب الإسلاميّة، الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران – طهران، 1430 هـ ق/ 2009 م.

تناغو (سمير عبد السّيّد)، النّظريّة العامّة للقانون، منشأة المعارف بالإسكندريّة، د م، د ت.

الجارم (عليّ) وأمين (مصطفى)، البلاغة الواضحة. البيان والمعاني والبديع، مكتبة الآداب، مصر، 1423 هـ/2002 م.

جبل (محمّد حسن حسن)، وثاقة نقل النّصّ القرآني من رسول الله ﷺ إلى أمّته، دار الصّحابة للتّراث بطنطا، د م، د ت.

الجبوري (حسين خلف)، عوارض الأهليّة عند علماء أصول الفقه، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة، ط 2، 1422 هـ/ 2007 م.

الجزائري (محمّد سماعي)، نظريّة الأصل والظّاهر، دار ابن حزم، بيروت، 1426 هـ/ 2005 م.

الجصّاص (أحمد بن عليّ أبو بكر الرّازي الحنفي)، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتيّة، الكويت، ط 2، 1414 هـ/ 1994 م.

جمال الدّين (مصطفى)، الاستحسان. بحوث فقهيّة وأصوليّة ونحويّة وفلسفيّة، دار الهادي، بيروت، 1428 هـ/ 2007 م.

ـــــ القياس. حقيقته وحجّيته، دار الهادي، بيروت، 1325 هـ/ 2004 م.

جمعة (علي)، تعارض الأقيسة عند الأصوليّين، دار الرّسالة، القاهرة، 1425 هـ/ 2004 م، ص 50

جمعة (عماد علي)، مصطلح الحديث الميسّر، النّاشر: المؤلّف، الرّياض، 1426 هـ/ 2005 م.

الجميلي (خالد رشيد)، أقباس الرّحمان في أدلّة نفي العجمة عن القرآن، دار الشّؤون الثّقافيّة العامّة، بغداد، 2002.

الجوابي (محمّد طاهر)، جهود المحدّثين في نقد متن الحديث النّبويّ الشّريف، مؤسّسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، د ت.

الجويني (أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمّد أبو المعالي الملقّب بإمام الحرمين)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الدّيب، طبع على نفقة الشّيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، 1399 هـ.

ـــــ البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمّد بن عويضة، دار الكتب العلميّة، بيروت/ لبنان، 1418 هـ/ 1997 م.

الجيزاني (محمّد بن حسين بن حسن)، معالم أصول الفقه عند أهل السّنّة والجماعة، دار ابن الجوزي، 1416 هـ/ 1996 م.

حافظ (عبد الله علي أحمد)، النّقد عند المحدّثين نشأته ومنهجه، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، مكّة المكرّمة، 1391 – 1392 هـ/ 1971 – 1972 م.

الحاكم (أبو عبد الله الحاكم محمّد بن عبد الله بن محمّد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضّبي الطّهماني النّيسابوري المعروف بابن البيع)، المستدرك على الصّحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1411 هـ/ 1990 م.

الحجّي الكردي (أحمد)، بحوث في علم أصول الفقه. مصادر التّشريع الإسلاميّ الأصليّة والتّبعيّة ومباحث الحكم، ص 80، <www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=269042>، تاريخ آخر اطّلاع 14 جانفي 2021.

حسام الدّين (كريم زكي)، التّحليل الدّلاليّ. إجراءاته ومناهجه، دار غريب للنّشر والتّوزيع، القاهرة، 2000.

حسن (خالد رمضان)، معجم أصول الفقه، الرّوضة، د م، 1998.

الحسناوي (فضاء ذياب غليم)، الأبعاد التّداوليّة عند الأصوليّين. مدرسة النّجف الحديثة أنموذجا، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2016.

حسين (أحمد فرّاج) والسّريتي (عبد الودود محمّد)، أصول الفقه الإسلاميّ، مؤسّسة الثّقافة الجامعيّة، الإسكندريّة، د ت.

الحفناوي (محمّد إبراهيم محمّد)، التّعارض والتّرجيح عند الأصوليّين وأثرهما في الفقه الإسلاميّ، دار الوفاء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، المنصورة – مصر، ط 2، 1408 هـ/ 1987 م.

الحكيم (محسن)، حقائق الأصول، مكتبة بصيرتي، قم، ط 5، 1408 هـ.

الحكيم (محمّد تقي)، الأصول العامّة للفقه المقارن، مؤسّسة آل البيت للطّباعة والنّشر، د م، 1979 م.

الحكيم (محمّد تقي)، القواعد العامّة في الفقه المقارن، مركز التّحقيقات والدّراسات العلميّة التّابع للمجمع العالمي للتّقريب بين المذاهب الإسلاميّة، طهران، 1429 هـ/ 2008 م.

الحكيم (محمّد جعفر)، تاريخ وتطوّر الفقه والأصول، المؤسّسة الدّوليّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط 3، 1423 هـ/ 2002 م.

الحكيم (محمّد سعيد الطباطبائي)، المحكم في أصول الفقه، مؤسّسة المنار، قم، 1414 هـ/ 1994 م.

الحلّي، معارج الأصول، تحقيق محمّد حسن الرّضوي، مؤسّسة آل البيت للطّباعة والنّشر، قم، إيران، 1403 هـ.

الحمياني (فاطمة)، حروف المعاني بين المناطقة والنّحاة من القرن الثّالث إلى القرن التّاسع للهجرة، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، الرّباط، 2006.

الحيدري (علي نقي)، أصول الاستنباط في أصول الفقه وتاريخه بأسلوب جديد، لجنة إدارة الحوزة العلميّة بقم المقدّسة، قم، د ت.

الحيدري (كمال)، الدّروس. شرح الحلقة الأولى للسّيّد محمّد باقر الصّدر بقلم الشّيخ سعد الغنامي، دار فراقد للطّباعة والنّشر، قم – إيران، 1432 هـ/ 2011 م.

ـــــ الدّروس. شرح الحلقة الثّالثة للشّهيد السّيّد محمّد باقر الصّدر، تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علي حمود العبادي، مؤسّسة الإمام الجوّاد عليه السّلام للفكر والثّقافة، قم – إيران، 1433 هـ/ 2012 م.

ـــــ الدّروس. شرح الحلقة الثّانية، تقرير بحث السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ علاء السّالم، دار فراقد للطّباعة والنّشر، إيران – قم، 1428 هـ/ 2007 م.

ـــــ الظّنّ. دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقرير بحث السّيّد كمال الحيدري بقلم محمود نعمة الجيّاشي، مؤسّسة الإمام الجواد للفكر والثّقافة، د م، د ت.

ـــــ القطع. دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقرير أبحاث السّيّد كمال الحيدري بقلم محمود نعمة الجيّاشي، مؤسّسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، د م، د ت.

ـــــ المذهب الذّاتيّ في نظريّة المعرفة، مؤسّسة الإمام الجواد للفكر والطّباعة، د ت، د م.

ـــــ شرح الحلقة الثّالثة للسّيّد محمّد باقر الصّدر، تقرير دروس السّيّد كمال الحيدري بقلم الشّيخ حيدر اليعقوبي، دار فراقد، قم، 1432 هـ/ 2011 م.

ـــــ مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميّين، دار فراقد، إيران – قم، 1426 هـ.

الخادمي (نور الدّين مختار)، المصلحة الملغاة في الشّرع الإسلاميّ وتطبيقاتها المعاصرة، مكتبة الرّشد ناشرون، الرّياض، 1426 هـ/ 2005 م.

ـــــ تعليم علم الأصول، مكتبة العبيكان، الرّياض، ط1، 1423 هـ /2002 م.

خان (صديق حسن)، مختصر حصول المأمول من علم الأصول، دار الصّحوة للنّشر والتوزيع، د م، 1406 هـ/ 1975 م.

خشيم (علي فهمي)، هل في القرآن أعجمي؟ دار الشّرق الأوسط، بيروت، 1997.

الخضري (محمّد)، أصول الفقه، المكتبة التّجاريّة الكبرى، مصر، ط 6، 1386 هـ/ 1969 م.

خطابي (محمّد)، لسانيّات النّصّ. مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثّقافي العربي، بيروت – الدّار البيضاء، 1991.

الخطيب القزويني (جلال الدّين محمّد بن عبد الرّحمان المعروف بـ)، التّلخيص في علوم البلاغة. وهو تلخيص كتاب مفتاح العلوم للسكاكي، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 2، 2009.

خلاّف (عبد الوهّاب)، علم أصول الفقه، مكتبة الدّعوة الإسلاميّة، د م، د ت.

خلف (نجم عبد الرّحمان)، نقد المتن بين صناعة المحدّثين ومطاعن المستشرقين، مكتبة الرّشد، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1409 هـ/ 1989 م.

ـــــ مصادر التّشريع الإسلاميّ فيما لا نصّ فيه، دار القلم، الكويت، ط 6، 1414 هـ/ 1993 م.

الخميني (مصطفى)، تحريرات في الأصول، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، د م، 1418 هـ ق/ 1376 هـ ش.

الخميني، تهذيب الأصول، تقرير بحث السّيّد الخميني للسُّبحاني، انتشارات دار الفكر، قم، د ت.

ـــــ مناهج الوصول إلى علم الأصول، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، 1414 هـ ق/ 1373 ش.

الخن (مصطفى سعيد)، دراسة تاريخيّة للفقه وأصوله والاتّجاهات التي ظهرت فيهما، الشّركة المتّحدة للتّوزيع، سوريا، 1404 هـ/ 1984 م.

الخوئي (أبو القاسم)، محاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث السّيّد الخوئي للفيّاض، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، قم، 1419 هـ.

خير الدّين (سمير)، القواعد المنطقيّة. دروس بيانيّة في شرح المنطق وتطبيقاته، معهد المعارف الحكميّة، بيروت، 1426 هـ/ 2006 م.

الدّارقطني (أبو الحسن عليّ بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النّعمان بن دينار البغدادي)، سنن الدّارقطني، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1424 هـ/ 2004 م.

الدّارمي (أبو محمّد عبد الله بن عبد الرّحمان بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصّمد التّميمي السّمرقندي)، مسند الدّارمي المعروف بسنن الدّارمي، تحقيق نبيل هاشم الغمري، دار البشائر، بيروت، 1434 هـ/ 2013 م.

الدّاني (عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو)، الأحرف السّبعة للقرآن، تحقيق عبد المهيمن طحّان، دار المنارة للنّشر والتّوزيع، جدّة – المملكة العربيّة السّعوديّة، 1418 هـ/ 1997 م.

ـــــ جامع البيان في القراءات السّبع، جامعة الشّارقة، الإمارات العربيّة المتّحدة، 1428 هـ/ 2007 م.

الدّبّوسي (أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الحنفي)، تقويم الأدلّة في أصول الفقه، تحقيق خليل محيي الدّين الميس، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1421 هـ/ 2001 م.

دراز (محمّد عبد الله)، مدخل إلى القرآن الكريم. عرض تاريخي وتحليل مقارن، دار القلم، الكويت، 1404 هـ/ 1984 م.

الدّليمي (مزهر شعبان)، حجّيّة العقل عند الأصوليّين، دار النّور، عمّان/ الأردن، 2016.

دوبلا، شرح مجلة الالتزامات والعقود، تعريب محمد المالقي، د ن، تونس، 1367 هـ – 1948 م.

الذّهبي (شمس الدّين محمّد بن أحمد)، الموقظة «في علم مصطلح الحديث»، اعتنى به عبد الفتّاح أبو غُدّة، مكتب المطبوعات الإسلاميّة بحلب، حلب، 1405 هـ.

ذويب (حمّادي)، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلاميّ، بيروت – لبنان، 2009 م.

الرّازي (أبو عبد الله محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرّازي)، المحصول، تحقيق طه جابر فيّاض العلواني، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط 2، 1412 هـ/ 1992 م.

ـــــ الإشارة في علم الكلام، تحقيق ودراسة هاني محمّد حامد محمّد، المكتبة الأزهريّة للتّراث والجزيرة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، د ت.

—— الأربعين في أصول الدّين، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد حجازي السّقا، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، القاهرة، 1986.

الرّاضي (رشيد)، الحجاج والمغالطة. من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ليبيا، 2010.

الرّفاعي (عبد الجبّار)، فلسفة الفقه ومقاصد الشّريعة، دار الهادي، بيروت، ط 2، 1429 هـ/ 2008 م.

—— مبادئ الفلسفة الإسلاميّة، دار الهادي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 1422 هـ/ 2001 م.

الرّكابي (عارف بن عوض)، نسخ وتخصيص وتقييد السّنّة النّبويّة للقرآن الكريم. دراسة نظريّة تطبيقيّة، مكتبة الرّشد، الرّياض، 1427 هـ/ 2006 م.

الرّوحاني (محمّد صادق)، زبدة الأصول، مدرسة الإمام الصّادق، د م، 1412 هـ.

الرّوحاني (محمّد)، منتقى الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد الرّوحاني لعبد الصّاحب الحكيم، مطبعة الهادي، د م، ط 2، 1416 هـ.

الرّوزدري، تقرير بحث المجدّد الشّيرازي، مؤسّسة آل البيت، قم، 1415 هـ.

الرّومي (فهد بن عبد الرّحمان بن سليمان)، دراسات في علوم القرآن الكريم، النّاشر: المؤلّف، الرّياض، ط 15، 1428 هـ/ 2007 م.

ريبول وموشلير، التّداوليّة اليوم. علم جديد للتّواصل، ترجمة سيف الدّين دغفوس ومحمّد الشّيباني، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، 2003.

الرّيسوني (أحمد)، نظريّة المقاصد عند الإمام الشّاطبي، الدّار العالميّة للكتاب الإسلاميّ، الرّياض، ط 2، 1412 هـ/ 1992 م.

الزّحيلي (محمّد مصطفى)، القواعد الفقهيّة وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، 2006.

الزّحيلي (وهبة)، أصول الفقه الإسلاميّ، دار الفكر المعاصر، بيروت/ دار الفكر، دمشق، 1424 هـ/ 2004 م.

—— الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر – بيروت/ دار الفكر – دمشق، إعادة الطّبعة الأولى، 1419 هـ/ 1999 م.

—— جهود تقنين الفقه الإسلاميّ، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1987.

الزدجالي (سعود بن عبد الله)، دراسات تداوليّة في أصول الفقه، دار الفارابي، بيروت، 2016.

الزّرقا (أحمد بن الشّيخ محمّد)، شرح القواعد الفقهيّة، طبعة ثانية مصحّحة ومعلّق عليها بقلم مصطفى الزّرقا (ابن المؤلّف)، دار القلم، دمشق، 1409 هـ/ 1989 م.

الزّركشي (أبو عبد الله بدر الدّين محمّد بن عبد الله بن بهادر)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة، 1376 هـ – 1957 م.

—— البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، د م، 1414 هـ/ 1994 م.

—— البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة بالكويت، ط 2، 1413 هـ/ 1992 م.

الزّروقي (عبد المجيد)، أحكام الغلط. دراسة في المنهجيّة التّشريعيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2010 [الطّبعة الثّانية لهذا الكتاب: نور للنّشر، ألمانيا 2017].

—— المنهجيّة أو البلاغة القانونيّة. التّعبير عن التّفكير، مجمّع الأطرش للكتاب المختصّ، تونس، 2013.

—— المنهجيّة القانونيّة. الجزء الأوّل. المنهجيّة الفقهيّة والتّشريعيّة والقضائيّة، النّاشر: المؤلّف، تونس، ط 2، 2022.

—— المنهجيّة القانونيّة. الجزء الثّاني. الموضوع النّظريّ والتّطبيقيّ. مذكّرة الماجستير وأطروحة الدّكتوراه، النّاشر: المؤلّف، تونس، ط 2، 2022.

الزّنجاني (أبو عبد الله)، تاريخ القرآن، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، 2016.

زُهير (محمّد أبو النّور)، أصول الفقه، المكتبة الأزهريّة للتّراث، القاهرة، د ت.

زيدان (عبد الكريم)، الوجيز في شرح القواعد الفقهيّة في الشّريعة الإسلاميّة، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1422 هـ/ 2001 م.

السّامرّائي (فاضل صالح)، الجملة العربيّة والمعنى، دار ابن حزم، بيروت، 1421 هـ/ 2000.

ـــــ الجملة العربيّة. تأليفها وأقسامها، دار الفكر، عمان/ الأردن، ط 2، 1427 هـ/ 2007 م.

ـــــ لمسات بيانيّة في نصوص التّنزيل، دار عمّار، عمان/ الأردن، ط 3، 1423 هـ/ 2003 م.

السُّبحاني (جعفر)، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول (تقرير لمحاضرات جعفر السُّبحاني بقلم محمّد حسين الحاج العاملي)، دار الأضواء، بيروت – لبنان، 1420 هـ/ 2000 م.

ـــــ أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه، <www.abdelmagidzarrouki.com >، تاريخ آخر اطّلاع 9 جانفي 2022.

ـــــ أضواء على عقائد الشّيعة الإماميّة، مؤسّسة الإمام الصّادق، قم، 1421 هـ.

ـــــ الأئمة الإثني عشر، د ن، د م، د ت.

ـــــ المحصول في علم الأصول، تقرير لبحوث جعفر السّبحاني بقلم السّيّد محمود الجلالي المازندراني، مؤسّسة الإمام الصّادق للتّحقيق والتّأليف، قم – إيران، 1418 هـ.

ـــــ الموجز في أصول الفقه، مؤسّسة الإمام الصّادق، قم – إيران، ط 2، 1420 هـ ق.

ـــــ الوسيط في أصول الفقه، دار جواد الأئمّة، بيروت، 1432 هـ/ 2011 م.

السّبكي (تاج الدّين أبي نصر عبد الوهّاب بن عليّ بن عبد الكافي)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق عليّ محمّد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، 1419 هـ/ 1999 م.

السّبكي (تقي الدّين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن عليّ بن تمّام بن حامد بن يحيي) وولده (تاج الدّين أبو نصر عبد الوهّاب)، الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي)، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1416 هـ/ 1995 م.

السّبْكي (عليّ بن محمّد بن عبد الكافي) وولده تاج الدّين (عبد الوهّاب بن عليّ)، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1404 هـ/ 1984 م.

سبينوزا، رسالة اللاهوت والسّياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار التّنوير، بيروت، 2005.

السّريري (مولود)، منهج الأصوليّين في بحث الدّلالة الوضعيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1424 هـ/ 2003.

السّعدي (أحمد فاضل)، القراءة الأركونيّة للقرآن، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2012.

السّعدي (عبد الحكيم عبد الرّحمن)، مباحث العلّة في القياس عند الأصوليّين، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، ط 2، 1421 هـ - 2000 م.

سعيد (همّام عبد الرّحيم)، الفكر المنهجي عند المحدّثين، رئاسة المحاكم الشّرعيّة، قطر، 1408 هـ.

السّلفي (محمّد لقمان)، اهتمام المحدّثين بنقد الحديث سندا ومتنا ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم، دار الدّاعي للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط 2، 1420 هـ.

السّنهوري (عبد الرّزّاق أحمد)، فقه الخلافة وتطوّرها لتصبح عصبة أمم شرقيّة، مؤسّسة الرّسالة ناشرون/ منشورات الحلبي الحقوقيّة، بيروت، ط 4، 2000 م.

سوسور (فرديناند دي)، علم اللغة العامّ، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربيّة، بغداد، 1985.

السّيابي (خلفان بن جميل)، كتاب فصول الأصول، دراسة وتحقيق سليم بن سالم بن سعد آل ثاني، وزارة الثقافة والتراث، مسقط/ عمان، ط 2، 1426 هـ/ 2005 م.

السّيّد (عبد الحميد)، دراسات في اللسانيّات العربيّة. بنية الجملة العربيّة – التّراكيب النّحويّة والتّداوليّة – علم النّحو وعلم المعاني، دار ومكتبة الحامد، عمان – الأردن، 2003.

السّيّد (محمّد صالح محمّد)، مدخل إلى علم الكلام، دار أنباء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، 2001.

السّيّد أحمد (معتصم)، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلاميّ بين حقائق النّصّ ونسبيّة المعرفة، دار الهادي، بيروت، 2009 م/ 1430 هـ.

السّيستاني (عليّ الحسيني)، الرّافد في علم الأصول، تقرير بحث السّيّد عليّ السّيستاني بقلم السّيّد منير السّيّد عدنان القطيفي، دار المؤرّخ العربي، بيروت – لبنان، 1414 هـ/ 1994 م.

السّيوطي (جلال الدّين)، قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، تحقيق خليل محيي الدّين الميس، المكتب الإسلاميّ، 1405 هـ/ 1985 م.

شابسوغ (حفيظة ارسلان)، الجملة الخبريّة والجملة الطّلبيّة تركيباً ودلالة، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2004.

الشّاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمي)، الموافقات، دار ابن عفّان، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1417 هـ/ 1997 م.

الشّافعي (محمّد بن إدريس)، الرّسالة، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1357 هـ/ 1938 م.

شاهين (توفيق محمّد شاهين)، المشترك اللغويّ نظريّة وتطبيقا، مكتبة وهبة، القاهرة، 1400 هـ/ 1980 م.

—— القراءات القرآنيّة في ضوء علم اللغة الحديث، مكتبة الخانجي، القاهرة، د ت.

—— تاريخ القرآن، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، مصر، ط 4، 2008

الشّاوش (محمّد)، أصول تحليل الخطاب في النّظريّة النّحويّة العربيّة. تأسيس "نحو النّصّ"، جامعة منّوبة. كلّيّة الآداب– منّوبة/ المؤسّسة العربيّة للتّوزيع، تونس، 2001.

الشّتيوي (محمّد بن علي الجيلاني)، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مكتبة حسن العصريّة، بيروت – لبنان، 1431 هـ/ 2010 م.

شحاتة (أحمد حسن)، قواعد الاستدلال بين المتكلّمين والفلاسفة في القرنين الرّابع والخامس الهجريّين. دراسة تحليليّة مقارنة، مركز نماء للبحوث والدّراسات، بيروت، 2017.

الشّرفي (محمّد) والمزغنّي (علي)، مدخل لدراسة القانون، المركز القومي البيداغوجي، تونس، 1993.

الشّريف المرتضى، الذّريعة، تصحيح وتقديم وتعليق أبو القاسم كَرجي، دانكشاه، طهران، 1346 هـ ش.

الشّعراوي (محمّد متولّي)، تفسير الشّعراوي، أخبار اليوم- قطاع الثقافة، القاهرة، د ت.

شلبي (هند)، التّفسير العلمي للقرآن الكريم بين النّظريّات والتّطبيق، النّاشر: المؤلّفة، تونس، 1406 هـ/ 1985 م.

شلتوت (محمود)، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشّروق، القاهرة، ط 18، 1421 هـ/ 2001 م.

شمس الدّين الأصفهاني (محمّد بن عبد الرّحمان)، بيان المختصر شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب، تحقيق محمّد مظهر بقا، دار المدني، السّعوديّة، 1406 هـ/ 1986 م.

الشّهرستاني (عبد الكريم)، نهاية الأقدام في علم الكلام، حرّره وصحّحه ألفريد جيوم، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، 1430 هـ/ 2009 م.

الشّوكاني (محمّد بن عليّ بن محمّد بن عبد الله اليمني)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تحقيق أحمد عزّوز عناية، دار الكتاب العربي، د م، 1419 هـ/ 1999 م.

الشّوكاني (محمّد بن عليّ بن محمّد بن عبد الله)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1356 هـ/ 1937 م.

صالح (أيمن)، القرائن والنّصّ. دراسة في المنهج الأصوليّ في فقه النّصّ، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، هرندن – فرجينيا – الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 1431 هـ/ 2010 م.

الصّبّاغ (محمّد بن لطفي)، لمحات في علوم القرآن واتّجاهات التّفسير، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط 3، 1410 هـ/ 1990 م.

صحراوي (مسعود)، التّداوليّة عند العلماء العرب، دار الطّليعة، بيروت، 2005.

الصّدر (محمّد باقر)، الأسس المنطقيّة للاستقراء، مركز الأبحاث والدّراسات التّخصّصيّة للشّهيد الصّدر، د ت، د م.

ـــــ الفتاوى الواضحة، مركز الأبحاث والدّراسات التّخصّصيّة للشّهيد الصّدر، د م، 1422 هـ.

ـــــ المعالم الجديدة للأصول، مطبعة النّعمان، النّجف الأشرف/ مطبعة النّجاح، طهران، ط 2، 1395 هـ/ 1975 م.

ـــــ بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي، مركز الغدير للدّراسات الإسلاميّة، ط 2، 1997.

ـــــ بحوث في علم الأصول، تقرير بحث السّيّد محمّد باقر الصّدر للسّيّد محمود الشّاهرودي، دائرة معارف الفقه الإسلاميّ، قم، 1477 هـ/ 1996 م.

ـــــ بحوث في علم الأصول، تقريرا لأبحاث السّيّد محمّد باقر الصّدر. تأليف السّيّد محمود الهاشمي، مؤسّسة دائرة المعارف، د م، ط 4، 1431 هـ/ 2010 م.

ـــــ بحوث في علم الأصول، تقريرا لأبحاث السّيّد محمّد باقر الصّدر. تأليف الشّيخ حسن عبد السّاتر، انتشارات محبين، إيران/ قم، 1428 هـ.

ـــــ دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني – بيروت – لبنان / مكتبة المدرسة – بيروت – لبنان، ط 2، 1406 هـ/ 1986 م.

ـــــ مباحث الأصول، تقريرا لأبحاث السّيّد محمّد باقر الصّدر. تأليف السّيّد كاظم الحسيني الحائري، النّاشر: المؤلّف، قم، 1408 هـ.

ـــــ محاضرات تأسيسيّة، مركز الأبحاث والدّراسات التّخصّصيّة للشّهيد الصّدر، د م، 1420 هـ، د م.

ـــــ مقدّمات في التّفسير الموضوعيّ للقرآن، دار شامخ، د م، د ت.

صلاح الدّين طالب (يوسف)، العفو عند الأصوليّين والفقهاء. يتضمّن دراسة تأصيليّة تطبيقيّة لمرتبة العفو عند الإمامين ابن تيميّة والشّاطبي، دار النّوادر، سوريا – دمشق/ لبنان – بيروت، 1429 هـ/ 2008 م.

الصّنعاني (أبو بكر عبد الرّزّاق بن همام بن نافع الحميري اليماني)، المصنّف، تحقيق حبيب الرّحمان الأعظمي، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط 2، 1403 هـ.

صنقور (محمّد)، المعجم الأصوليّ، حوزة الهدى للدّراسات الإسلاميّة، د م، 2005.

ـــــ أساسيّات المنطق، دار جواد الأئمّة، بيروت، 1435 هـ/ 2013 م.

الصّيّاد (محمّد السّيّد)، ثبوت القرآن بين أهل السّنّة والشّيعة الإماميّة، دار النّور، عمّان/ الأردن، 2016، ص 156 وما بعدها.

الضّويحي (عليّ بن سعد بن صالح)، آراء المعتزلة الأصوليّة دراسة وتقويما، مكتبة الرّشد، الرّياض، 1421 هـ/ 2000 م.

الطّاسان (محمّد بن عبد الرّحمان بن محمّد)، المصاحف المنسوبة للصّحابة والرّدّ على الشّبهات المثارة حولها. عرض ودراسة، دار التّدمريّة، الرّياض، 1433 هـ/ 2012 م.

الطباطبائي (محمّد حسين)، الميزان في تفسير القرآن، دار التّعارف للمطبوعات، بيروت، 1983.

الطّبري (محمّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي أبو جعفر الطبري)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمّد شاكر، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1420 هـ - 2000 م.

الطّحّان (محمود)، تيسير مصطلح الحديث، مركز الهدى للدّراسات، الإسكندريّة، 1415 هـ.

الطعان (أحمد إدريس)، العلمانيّون والقرآن الكريم. تاريخيّة النّصّ، دار ابن حزم، الرّياض – المملكة العربيّة السّعوديّة، 1428 هـ/ 2007 م.

طليمات (غازي مختار)، في علم اللغة، دار طلاس، دمشق، ط 2، 2000.

طه جابر العلواني (رقيّة)، أثر العرف في فهم النّصوص (قضايا المرأة أنموذجا)، دار الفكر، دمشق، 2003.

الطّوسي، العدّة في أصول الفقه، تحقيق محمّد رضا الأنصاري القمّي، ستاره، قم، 1417 هـ ق/ 1376 هـ ش.

عبد الحميد (ليث أسعد)، الجملة الوصفيّة في النّحو العربي، دار الضّياء للنّشر والتّوزيع، عمّان/ الأردن، 1427 هـ/ 2006 م.

عبد الرّحمان (طه) دين الحياء. من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني. 1. أصول النّظر الائتماني، المؤسّسة العربيّة للفكر والإبداع، بيروت، 2017.

ـــــ روح الحداثة. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء – المغرب/ بيروت – لبنان، 2006.

—— روح الدّين. من ضَيْق العَلْمانيّة إلى سَعَة الائتِمانيّة، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء/ المغرب – بيروت/ لبنان، ط 2، 2012.

—— شرود ما بعد الدّهرانيّة. النّقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسّسة العربيّة للفكر والإبداع، بيروت، 2016.

عبد العاطي محمّد عليّ (محمّد)، مباحث أصوليّة في تقسيمات الألفاظ، دار الحديث، القاهرة، 1428 هـ/ 2007 م.

عبد الله (خالد عبد اللطيف محمّد نور)، مسائل أصول الدّين المبحوثة في علم أصول الفقه. عرض ونقد على ضوء الكتاب والسّنّة، الجامعة الإسلاميّة، المدينة المنوّرة، 1426 هـ.

العبيدان (موسى بن مصطفى)، دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليّين، الأوائل للنّشر والتّوزيع، دمشق، 2002 م.

عتر (حسن ضياء الدّين)، الأحرف السّبعة ومنزلة القراءات منها، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، 1409 هـ/ 1988 م.

عتر (نور الدّين)، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصّباح، دمشق، 1414 هـ/ 1993 م.

العطّار (حسن بن محمّد بن محمود العطّار الشّافعي)، حاشية العطّار على شرح الجلال المحلّي على جمع الجوامع، دار الكتب العلميّة، بيروت، د ت.

علي (ياسين أحمد)، الفروق الأصوليّة في مباحث دلالة الألفاظ، دار النّور، عَمّان/ الأردن، 2016.

علي عبد الله محمّد (عمر)، الأحاديث القدسيّة جمعا ودراسة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوّرة، 1425 هـ.

عليّ محمود عبد الرّحمان (نشأت)، المباحث اللغويّة وأثرها في أصول الفقه. دراسة في كتاب شرح جمع الجوامع لـ: جلال الدّين المحلّى، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، 1426 هـ/ 2006 م.

العنزي (سعد بن مقبل بن عيسى)، دلالة السّياق عند الأصوليّين، رسالة ماجستير في أصول الفقه، جامعة أمّ القرى. كلّيّة الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، 1427 – 1428 هـ.

عودة (عبد القادر)، التّشريع الجنائيّ الإسلاميّ مقارنا بالقانون الوضعيّ، دار الكاتب العربي، بيروت، د ت.

عون (مشير باسيل)، الفسارة الفلسفيّة، دار المشرق، بيروت، 2004.

العوني (الشّريف حاتم بن عارف)، اليقينيّ والظّنّيّ من الأخبار. سجال بين الإمام أبي الحسن الأشعريّ والمحدّثين، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط 2، 1432 هـ/ 2013 م.

الغزالي (أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد)، الاقتصاد في الاعتقاد، عُني به أنس محمّد عدنان الشّرفاوي، دار المنهاج، د ت.

ـــــ أساس القياس، حقّقه وعلّق عليه وقدّمه فهد بن محمّد السّرحان، مكتبة العبيكان، الرّياض، 1413 هـ/ 1993 م.

ـــــ المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميريّة ببولاق، مصر، 1322 هـ.

ـــــ فضائح الباطنيّة، حقّقه وقدّم له عبد الرّحمان بدوي، الدّار القوميّة للطّباعة والنّشر، القاهرة، 1383 هـ/ 1964 م.

ـــــ محكّ النّظر في المنطق، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، د ت.

ـــــ معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1410 هـ/ 1990 م.

ـــــ منطق تهافت الفلاسفة المسمّى معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، مصر، 1961.

الغزالي (مشتاق بشير)، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين. دراسة في تاريخ القرآن: نزوله وتدوينه وجمعه، دار النّفائس، دمشق، 1429 هـ/ 2008 م.

الغويّل (المهدي إبراهيم)، السّياق وأثره في المعنى، أكاديميّة الفكر الجماهيري، بنغازي – ليبيا، 2011.

فاضل (محمّد نديم)، التّضمين النّحوي في القرآن الكريم، مكتبة دار الزّمان للنّشر والتّوزيع، المدينة المنوّرة، 1426 هـ، 2005 م.

فان دايك، النّصّ والسّياق. استقصاء البحث في الخطاب الدّلالي والتّداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشّرق، المغرب، 2000.

فضل الله (هادي)، مقدّمات في علم المنطق، دار الهادي، بيروت، ط 2، 1423 هـ / 2003 م.

الفضلي (عبد الهادي)، أصول الحديث، مؤسّسة أمّ القرى للتّحقيق والنّشر، بيروت – لبنان، 1421 هـ.

ـــــ خلاصة علم الكلام، دار المؤرّخ العربي، بيروت، ط 2، 1414 هـ/ 1993 م.

ـــــ دروس في أصول فقه الإماميّة، مؤسّسة أمّ القرى للتّحقيق والنّشر، د م، 1420 هـ.

ـــــ مختصر النّحو، دار الشّروق، جدّة، ط 7، 1400 هـ/ 1980 م.

الفناري الرّومي (شمس الدّين محمّد بن حمزة بن محمّد)، فصول البدائع في أصول الشّرائع، تحقيق محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1427 هـ/ 2006.

فيّاض (سليمان)، النّحو العصري، مركز الأهرام للتّرجمة والنّشر، القاهرة، 1416 هـ/ 1995 م.

الفيّاض (محمّد إسحاق)، المباحث الأصوليّة، مكتب المؤلّف، 1424 هـ.

الفيروزآبادي (أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ بن يوسف الشّيرازي)، التّبصرة في أصول الفقه، شرح وتحقيق محمّد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، 1980.

القمّودي (الشّيخ مصطفى)، كتاب المنهج الحديث في مصطلح الحديث، النّاشر: المؤلّف، تونس، 1374 هـ

ڤولفجانج هاينه مان وديتر فيهڤجر، مدخل إلى علم لغة النّصّ، ترجمة سعيد حسن بحيري، مكتبة زهراء الشّرق، مصر، 2004.

القرافي (شهاب الدّين أبو العبّاس أحمد بن إدريس)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، 1424 هـ/ 2004 م.

القرافي (شهاب الدّين أحمد بن إدريس بن عبد الرّحمان)، الاستغناء في الاستثناء، تحقيق محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1406 هـ/ 1986 م.

ـــــ العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق أحمد الختم عبد الله، دار الكتبي، القاهرة، 1420 هـ/ 1999 م.

ـــــ أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، بيروت، د ت.

ـــــ شرح تنقيح الفصول، تحقيق طه عبد الرّؤوف سعد، شركة الطّباعة الفنّيّة المتّحدة، 1393 هـ/ 1973 م.

ـــــ نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعليّ محمّد معوّض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكّة – الرّياض، 1416 هـ/ 1995 م.

القرطبي (أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن أبي بكر)، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السّنّة وآي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التّركي ومحمّد رضوان عرقسوسي، مؤسّسة الرّسالة، 1427 هـ/ 2006 م.

القرني (محمّد حجر حسن)، موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام، النّاشر: مجلّة البيان، الرّياض، 1434 هـ.

القطّان (منّاع)، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 7، د ت.

القمّي (محمّد المؤمن)، تسديد الأصول، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين بقم، قم، 1419 هـ.

الكاكائي (قاسم)، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلاميّ وفلسفة مالبرانش، دار الهادي، بيروت، 1426 هـ/ 2005 م.

الكتّاني (محمّد بن جعفر)، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، دار الكتب السّلفيّة، مصر، د ت.

الكلاّم (يوسف)، القراءات الحداثيّة للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدّس، النّاشر: مجلّة البيان، الرّياض، 1434 هـ.

كيرة (حسن)، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف بالإسكندريّة، الإسكندريّة، ط 5، د ت.

المازري (أبو عبد الله محمّد بن عليّ بن عمر بن محمّد التّميمي)، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق عمّار الطّالبي، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، د ت.

مالك (مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني)، الموطّأ، مؤسّسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيريّة والإنسانيّة، أبو ظبي – الإمارات، 1425 هـ/ 2004 م.

مالك (مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني)، موطّأ الإمام مالك، صحّحه ورقّمه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، 1406 هـ/ 1985 م.

مالك (مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني)، موطّأ الإمام مالك برواية أبي مصعب الزّهريّ المدنيّ، تحقيق بشّار عوّاد معروف ومحمود محمّد خليل، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1412 هـ/ 1992 م.

المبيدي (محمّد فاكر)، قواعد التّفسير لدى الشّيعة والسّنّة، المجمع العالمي للتّقريب بين المذاهب الإسلاميّة، طهران، 1428 هـ/ 2007 م.

مجمع الفقه الإسلاميّ الدّوليّ، مختصر معلمة زايد للقواعد الفقهيّة والأصوليّة، مؤسّسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيريّة، أبو ظبي، 1438 هـ/ 2017 م.

مجمع اللغة العربيّة، معجم الرّياضيّات، القاهرة، 1421 هـ/ 2001 م.

ـــــ معجم مصطلحات الحديث النّبويّ، جمهوريّة مصر العربيّة، 1422 هـ/ 2002 م.

محمّد (يحيى)، الاستقراء والمنطق الذّاتيّ، الانتشار العربي، د م، 2005 م.

محمّد أبو زهو (محمّد)، الحديث والمحدّثون، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، 1404 هـ/ 1984 م.

محمّد الحسن (ميّادة)، التّعارض بين الأقيسة، دار النّوادر، سورية – لبنان – الكويت، 1431 هـ/ 2010 م.

محمّد حسن هلال (هدى)، نظريّة الأهليّة. دراسة تحليليّة مقارنة بين الفقه وعلم النّفس، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، فرجينيا – الولايات المتّحدة الأمريكيّة، 1432 هـ/ 2011 م.

محمّد يونس علي (محمّد)، المعنى وظلال المعنى، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، ط 2، 2007 م.

ـــــ علم التّخاطب الإسلاميّ. دراسة لسانيّة لمناهج علماء الأصول في فهم النّصّ، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، 2006.

ـــــ مقدّمة في علمي الدّلالة والتّخاطب، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2004.

المحمدي (فتح الله)، سلامة القرآن من التّحريف، مؤسّسة فرهنگي وهنري مشعر، تهران/ إيران، 1424 هـ.

مختار (حمحامي)، القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشّرعيّ، الشّركة الجزائريّة اللبنانيّة – الجزائر العاصمة/ دار ابن حزم – بيروت، 1430 هـ/ 2009 م.

المرداوي (علاء الدّين أبو الحسن عليّ بن سليمان الدّمشقي الصّالحي الحنبلي)، التّحبير شرح التّحرير في أصول الفقه، تحقيق عبد الرّحمان الجبري وعوض القرني وأحمد السّراح، مكتبة الرّشد، الرّياض – السّعوديّة، 1421 هـ/ 2000 م.

مريبش (صلاح بن عوض بن عبد الله)، الاستثناء في القرآن الكريم، عالم الكتب الحديثة/ جدار للكتاب العالمي، الأردن، 2006.

المزيني (عبد العزيز سليمان إبراهيم)، مباحث في علم القراءات، دار كنوز إشبيليا للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1432 هـ/ 2011 م.

المشكيني (عليّ)، اصطلاحات الأصول، دفتر نشر الهادي، قم، 1413 هـ ق/ 1371 هـ ش.

مصطفوي (محمّد)، فلسفة الفقه. دراسة في الأسس المنهجيّة للفقه الإسلاميّ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، سلسلة الدّراسات الحضاريّة عدد 25، بيروت، 2008.

المصلح (عبد الله عبد العزيز) وآخرون، الإعجاز العلمي في القرآن والسّنّة. منهج التّدريس الجامعي، دار جياد للنّشر والتّوزيع، جدّة، 1429 هـ/ 2008 م.

المطرودي (عبد الرّحمان بن إبراهيم)، الأحرف القرآنيّة، دار عالم الكتب للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الرّياض، 1411 هـ/ 1991 م.

مطلوب (عبد المجيد محمود)، أصول الفقه الإسلاميّ، مؤسّسة المختار للنّشر والتّوزيع، القاهرة، 1426 هـ/ 2005 م.

المطهري (مرتضى)، المنطق، دار الولاء، بيروت، ط 2، 2011 م/ 1432 هـ.

المظفّر (محمّد رضا)، أصول الفقه، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين بقم، قم، 1383 هـ.

ـــــ المنطق، دار التّعارف للمطبوعات، بيروت، 1414 هـ/ 1995 م.

المفيد (محمّد بن محمّد بن النّعمان)، التّذكرة في أصول الفقه، تحقيق الشّيخ مهدي نجف، دار المفيد للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 1414 هـ/ 1993 م.

منقور (عبد الجليل)، علم الدّلالة. أصوله ومباحثه في التّراث العربي، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2001.

المودودي (أبو الأعلى)، نظريّة الإسلام وهديه في السّياسة والقانون الدّستوري، الدّار السّعوديّة، جدّة، 1985.

الموسوي (يوسف أحمد)، المرشد في علم المنطق، د ن، د م، 2007.

الميرزا القمّي، قوانين الأصول، د ن، د م، د ت.

الميرزا النّائيني، فوائد الأصول، إفادات الميرزا النّائيني للشّيخ الكاظمي الخراساني، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، قم، 1404 هـ.

النّابلسي (محمّد راتب)، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسّنّة. آيات الله في الآفاق، دار المكتبي، ط 2، 1426 هـ/ 2005 م.

نادر (ألبير نصري)، فلسفة المعتزلة. فلاسفة الإسلام الأسبقين. الجزء الثّاني: العدل – الإنسان – الأخلاق – السّياسة، مطبعة الرّابطة، د م، 1951.

النّائيني، أجود التّقريرات، تقرير بحث النّائيني للسّيّد الخوئي، منشورات مصطفوي، قم، 1368 هـ ش.

النّسفي الماتريدي (الإمام أبو المعين ميمون)، تبصرة الأدلّة في أصول الدّين، تحقيق وتعليق محمّد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهريّة للتّراث والجزيرة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، 2011 م

النّشّار (علي سامي)، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام. نقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي، دار الفكر العربيّ، القاهرة، 1367 هـ – 1947 م.

النّشرتي (حمزة) وفرغلي (عبد الحفيظ) ومصطفى (عبد الحميد)، شرح الأحاديث القدسيّة. كتاب يجمع الإتحافات السّنيّة للمناوي وشرحها للدّمشقي مع التّعليق عليها وإضافة الأحاديث التي لم يذكرها، المكتبة القيّمة، القاهرة، د ت.

النّعمة (إبراهيم)، علوم القرآن، د ن، د م، ط 2، 1429 هـ/ 2008 م.

النقاري (حمّو)، المنهجيّة الأصوليّة والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدّين بن تيمية، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، 2010.

ـــــ روح التّفلسف، المؤسّسة العربيّة للفكر والإبداع، بيروت، 2017.

ـــــ من أجل تجديد النّظر في علم أصول الفقه من خلال منطق القانون، المؤسّسة العربيّة للفكر والإبداع، بيروت، 2017.

النّملة (عبد الكريم بن علي بن محمّد)، المهذّب في علم أصول الفقه المقارن. تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظريّة تطبيقيّة، مكتبة الرّشد، الرّياض، 1420 هـ. 1999 م.

الهاشمي (أحمد)، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، تحقيق وشرح محمّد التّونجي، مؤسّسة المعارف، بيروت، 1420 هـ/ 1999 م.

الهاشمي (كامل)، دراسات نقديّة في الفكر العربي المعاصر، مؤسّسة أمّ القرى للتّحقيق والنّشر، د م، د ت.

هيتو (محمّد حسن)، الوجيز في أصول التّشريع الإسلاميّ، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 2006.

وات (و. مونتجمري)، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه. القرون الثّلاثة الأولى، ترجمة ودراسة عبد الرّحمان عبد الله الشّيخ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1998.

وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة الكويتيّة، الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة، الكويت، ط 2، 1412 هـ/ 1992 م.

2/ بغير اللغة العربيّة

Aarnio (Aulis), *The Law in Philosophical Perspectives. My Philosophy of Law*, Springer, Netherlands, 1999.

— *The Rational as Reasonable. A Treatise on Legal Justification*, Reidel Publishing, Holland, 1987.

Agotnes (Thomas), Broersen (Jan), and Elgesem (Dag), *Deontic Logic in Computer Science*, Springer, Berlin, 2012.

Alexander (Larry) and Sherwin (Emily), *Demystifying Legal Reasoning*, Cambridge University Press, New York, 2008.

Appel (Walter), *Probabilités pour les non probabilistes*, H K éd., Paris, 2e éd., s. d.

Arnold (Antoine) et Nicole (Pierre), *La Logique ou l'art de penser* (ouvrage paru en 1662 et connu sous le nom de Logique de Port–Royal), Notes et postface de Charles Jourdain, Collection Tel, Éditions Gallimard, Paris, 1992.

Association Henri Capitant, *Le droit souple* (Journées Nationales, T XIII/ Boulogne-sur-Mer), Dalloz, Paris, 2009.

— *Vocabulaire juridique*, publié sous la dir. de Gérard Cornu, PUF, Paris, 11e éd., 2016.

Atias (Christian), *Philosophie du droit*, PUF, Paris, 4e éd., 2016.

Aubert (Jean-Luc) et Savaux (Éric), *Introduction au droit et thèmes fondamentaux du droit civil*, Sirey, Paris, 17e éd., 2018.

Bailhache (Patrice), *Essai de logique déontique*, Vrin, Paris, 1991.

Barak (Aharon), *Purpositive Interpretation in Law*, Princeton University Press, United States of America, 2005.

Bécane (Jean-Claude), Couderc (Michel) et Hérin (Jean-Louis), *La loi*, Dalloz, Paris, 2e éd., 2010.

Bergel (Jean-Louis), *Méthodologie juridique*, PUF, Paris, 2e éd., 2016.

— *Théorie générale du droit*, Dalloz, Paris, 5e éd., 2012.

Bersot (Ernest), *Doctrine de saint Augustin sur la liberté et la providence*, Joubert Libraire-Editeur, Paris, 1843.

— *Essai sur la providence*, Auguste Durand Libraire, Paris, 1853.

Bertrand (J.), *Calcul des probabilités*, Gauthier-Villars, Paris, 2e éd., 1907.

Bescherelle, *Grammaire*, Hatier, Paris, 1990.

Blanché (Robert), *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*, Librairie Philosophique J. Vrin, Seconde éd, 1969.

Bonfils (Philippe) et Gouttenoire (Adeline), *Droit des mineurs*, Dalloz, Paris, 2008.

Bouloc (Bernard), *Droit pénal général*, Dalloz, Paris, 23e éd., 2013.

Bourdieu (Pierre), *Questions de sociologie*, cérès éd., Tunis, 1993.

Brémaud (Pierre), *Initiation aux probabilités et aux chaînes de Markov*, Springer, Berlin, 2e éd., 2009.

Brimo (Albert), *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat*, Editions A. Pedone, Paris, 1976.

Brown (Marc A.) and Carmo (José), *Deontic Logic*, Agency and Normative Systems, Springer, Britain, 1996.

Bucaille (Maurice), *La Bible, le Coran et la science. Les écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Éditions Seghers, Paris, 1976.

Buffelan-Lanore (Yvaine) et Larribau-Terneyre (Virginie), *Droit civil. Introduction. Biens. Personnes. Famille*, Dalloz, Paris, 18e éd., 2013.

Cabrillac (Rémy), *Introduction générale au droit*, Dalloz, Paris, 11e éd., 2015.

Calder (Norman), «Uṣūl al- fiḳh», *Encyclopédie de l'Islam*, T. X, Leiden, Brill, 2002.

Cantoni (Eva), Hubert (Philippe) et Ronchetti (Elvezio), *Maîtriser l'aléatoire*, Springer, Paris, 2e éd., 2009.

Carbonnier (Jean), *Droit civil. Introduction*, PUF, Paris, 26e éd., 1999.

— Droit civil. *Les personnes. Personnalité, incapacité, personnes morales*, PUF, Paris, 20e éd., 2000.

Carroll (Lewis), *De l'autre côté du miroir*, 1872.

— *Through the looking glass*, 1872.

Ch. Perelman, *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*, Dalloz, Paris, 2e éd., 1979.

Champeil-Desplats (Véronique), *Méthodologies du droit et des sciences du droit*, Dalloz, Paris, 2014.

Charaudeau (P.), *Langage et discours. Éléments sémiologiques*, Hachette, Paris, 1983.

Charfi (Mohamed), *Introduction à l'étude du droit*, CERES, Tunis, 3e éd., 1997.

Chenique (François), *Éléments de logique classique*, L'Harmattan, Paris, 2006.

Collin (P.H.), *Dictionary of Law*, Bloomsbury, London, Fourth Edition, 2004.

Compagnon (Antoine), *La notion de genre* : 10. Genre et interprétation, <www.fabula.org/compagnon/genre10.php>, Dernière consultation 28 avril 2021.

Cornu (Gérard), *Linguistique juridique*, Montchrestien, Paris, 2e éd., 2000.

Côté (Pierre-André), *Interprétation des lois*, Les éditions Yvon Blais Inc., Canada, 2e éd., 1990.

Dabin (Jean), *La philosophie de l'ordre juridique positif spécialement dans les rapports de droit privé*, Librairie de Recueil Sirey, Paris, 1929.

— *La technique de l'élaboration du droit positif spécialement du droit privé*, Établissements Émile Bruylant/ Bruxelles – Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1935.

— *Théorie générale du droit*, Dalloz, Paris, 1969.

Dantzer (Jean-François), *Mathématiques pour l'agrégation interne. Analyse et probabilités*, Vuibert, Paris, 2007.

Delbecque (Nicole), *Linguistique cognitive. Comprendre comment fonctionne le langage*, Éd. Duculot, Bruxelles, 2002.

Delnoy (Paul), *Éléments de méthodologie juridique*, Larcier, Bruxelles, 2006.

du Pasquier (Claude), *Introduction à la théorie générale et à la philosophie du droit*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel – Paris, 2e éd., 1942.

Dworkin (Ronald), *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury, London – New York, 2013.

Eco (Umberto) et Carrière (Jean-Claude), *N'espérez pas vous débarrasser des livres*, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 2009.

— *Les limites de l'interprétation*, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Grasset et Fasquelle, Paris, 1992.

Faure (Bertrand), *Les objectifs dans le droit*, Dalloz, Paris, 2010.

Feldman (Fred), *Doing the Best We Can, An Essay in Informal Deontic Logic*, Reidel Publishing, Boston – Tokyo, 1986.

Finnis (John), *Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2011.

Flückiger (Alexandre), *(Re) faire la loi. Traité de légistique à l'ère du droit souple*, Stämpfli Editions, Berne (Suisse), 2019.

Fredon (Daniel), Maumy-Bertrand (Myriam) et Bertrand (Frédéric), *Mathématiques. Statistique et probabilités*, Dunod, Paris, 2009.

Frydman (Benoît) et Haarscher (Guy), *Philosophie du droit*, Dalloz, Paris, 3e éd., 2010.

Gabbay (Dov) et al., *Handbook of Deontic Logic and Normative Systems*, Individual autor and College Publication, UK, 2013.

Gardies (J.-L.), *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, LGDJ, Paris, 1972.

Gény (François), *Méthode d'interprétation et sources en droit privé. Essai critique, Librairie générale de droit et de jurisprudence*, Paris, 1919.

Gény (François), *Science et technique en droit privé positif*, Sirey, Paris, 1921.

Goble (Lou) and Meyer (John-Jules Ch.), *Deontic Logic and Artificial Normative Systems*, Springer, Berlin, 2006.

Goltzberg (Stefan), *L'argumentation juridique*, Dalloz, Paris, 3e éd., 2017.

Gray (Christopher Berry), *The Philosophy of Law : An Encyclopedia, Routldge*, London and New York, 2012, Volume I-II.

Greenawalt (Kent), *Conflicts of Law and Morality*, Oxford University Press, New York/ Oxford, 1989.

Greenawalt (Kent), *Statutory and Common Law Interpretation*, Oxsford University Press, New York, 2013.

Guinchard (Serge) et Debard (Thierry) (sous la direction de), *Lexique des termes juridiques*, Dalloz, Paris, 26e éd., 2018 – 2019.

Haesert (J.), *Théorie générale du droit*, Bruylant/ Sirey, Bruxelles/ Paris, 1948.

Hage (Jaap C.), *Reasoning with Rules, An Essay on Legal Reasoning and Its Underlying Logic*, Springer, Netherlands, 1997.

Hage (Jaap), *Studies in Legal Logic*, Springer, The Netherlands, 2005.

Hart (H. L. A.), *The Concept of Law*, Oxford University Law, New York, Second edition, 1994.

Hilpinen (Risto), *Deontic Logic : Introductory and Systematic Readings*, Reidel Publishing, Boston/ U.S.A – London/ England, 1981.

— *New Studies in Deontic Logic. Norms, Actions, and the Foundations of Ethics*, Reidel Publishing, Boston/ U.S.A – London/ England, 1981.

Hoecke (Mark Van), *Law as Communcation*, Hart Publishing, Portland – USA, 2002.

Horty (John F.), *Agency and Deontic Logic*, Oxford University Press, New York, 2001.

Jacod (Jean) et Protter (Philip), *L'essentiel en théorie des probabilités*, Cassini, Paris, 2003.

Jestaz (Philippe) *Le droit*, Dalloz, Paris, 10e éd., 2018.

Jestaz (Philippe), Les *sources du droit*, Dalloz, Paris, 2e éd., 2015.

Jestaz (Philippe) et Jamin (Christophe), *La doctrine*, Dalloz, Paris, 2004.

Kalinowski (Georges), *Introduction à la logique juridique. Éléments de sémiotique juridique, logique des normes et logique juridique*, LGDJ, Paris, 1965.

Kalinowski (Georges), *La Logique des normes*, PUF, Paris, 1972.

Kelsen (Hans), *General Theory of Law and State*, Translated by Anders Wederberg, Harvard University Press, United States of America, 1949.

— *Pure Theory of Law*, Translation from the Second German Edition by Max Knight, The Lawbook Exchange, New Jersey, 2005.

— *Théorie pure du droit*, Traduction française de la deuxième édition de la *Reine Rechtslehre* par : Charles Eisenmann, Bruylant/ LGDJ, Bruxelles/ Paris, 1999.

Khallâf (ʿabd al-wahhâb), *Les fondements du droit musulman, 'ilm uṣūl al- fiḳh*, traduit de l'arabe par Claude Dabbak, Asmaa Godin et Mehrezia Labidi Maïza, Préfacé par Abdel-Majid Turki, Éd. Al Qalam, Paris, 1997.

Klatt (Matthias), *Making Law Explicit. The Normativity of Legal Argumentation*, Hart Publishing, Oxford and Portland Oregon, 2008.

Kolmogorov (A. N.), *Fondations of the theory of probability*, Translation edited by : Nathan Morrison, Chelsea Publishing Company, New York, 1956.

Laghmani (Slim), *Éléments d'histoire de la philosophie du droit. Le discours fondateur du droit*, Cérès Productions, Tunis, 1993.

Larguier (Jean), Conte (Philippe) et Chambon (Patrick Maistre du), *Droit pénal général*, Dalloz, Paris, 22e éd., 2014.

Le Gall (Jean-François), *Intégration, Probabilités et processus aléatoires*, Ecole normale supérieure de Paris, Paris, 2005.

Leiter (Brian), *Objectivity in Law and Morals*, Cambridge University Press, New York, 2001.

Lerot (Jacques), *Précis de linguistique générale*, Les éditions de minuit, Paris, 1993.

Lesigne (Emmanuel), *Pile ou face. Une Introduction aux théorèmes limites du Calcul des Probabilités*, ellipse, Paris, 2001.

Liard (Louis), *Logique,* Masson et Cie éditeurs, Paris, 4e éd., 1897.

Linderfalk (Ulf), *On the Interpretation of Treaties. The Modern International Law as Expressed in the 1969 Vienna Convention on the Law of Treaties*, Springer, The Netherlands, 2007.

Lipschutz (Seymour), *Probabilités*, McGraw-Hill Inc, Paris, 1973.

Lyons (David), *Ethics and the Rule of Law*, Cambridge University Press, United Kingdom, 1984.

Marmor (Andrei), *Interpretation and Legal Theory*, Hart Publishing, Portland/ USA, Second Edition, 2005.

Mathieu-Isorche (Marie-Laure), *Le raisonnement juridique*, PUF, Paris, 2001.

Métivier (M.), *Notions fondamentales de la théorie des probabilités*, Dunod, Paris, 1972.

Meyden (Ron van der) and Torre (Leendert van der), *Deontic Logic in Computer Science*, Springer, Berlin, 2008.

Mill (John Stuart), *Système de logique déductive et inductive*, 3e éd. traduite sur la 6e éd. anglaise par Louis Peisse, Felix Alcan éditeur, Paris, 1899.

Moeschler (Jacques) et Auchlin (Antoine), *Introduction à la linguistique contemporaine*, Armand Colin, Paris, 3e éd., 2009.

Moeschler (Jacques) et Reboul (Anne), *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*, Seuil, Paris, 1994.

Neveu (Jacques), *Bases mathématiques du calcul des probabilités*, Masson et Cie, Paris, 2e éd., 1970.

Nickerso (Raymond S.), *Argumentation. The Art of Persuasion*, Cambridge University Press, USA, 2021.

Nute (Donald), *Defeasible Deontic Logic*, Springer, USA, 1997.

Ogden (C. K.) and Richards (I. A.), *The meaning of meaning, A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Sience of Symbolism*, A Harvest Book, New York, 1946.

Ouvrard (Jean-Yves), *Probabilités*, Cassini, Paris, 2007.

Pauwelyn (Joost), *Conflict of Norms in Public International Law. How WTO Law Relates to other Rules of International Law*, Cambridge University Press, United Kigdom, 2003.

Pecsenik (Aleksander), *On Law and reason* , Springer, London – New York, 2009.

Perelman (Ch.), *Justice, Law, and Argument, with an Introduction by Harold J. Berman*, Reidel Publishing, Dordrecht/ Holland, 1980.

Perelman (Chaïm) et Olbrechts–Tyteca (Lucie), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, éd. de l'Université de Bruxelles, 1992.

Perelman (Chaïm) (Études publiées par), *Les antinomies en droit*, *Travaux du Centre national de recherches de logique*, Bruylant, Bruxelles, 1965.

— *Éthique et droit*, Editions de l'Université de Bruxelles, Belgique, 1990.

— *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*, Dalloz, Paris, 2e éd., 1979.

Pescatore (Pierre), *Introduction à la science du droit*, Office des imprimés de l'Etat, Luxembourg, 1960.

Petit (Bruno), *Introduction générale au droit*, Presses Universitaires de Grenoble, 5e éd., 2001.

Phan (Thérèse), *Probabilités*, Ecole Centrale de Paris, Paris, 2004 – 2005.

Phil Harris, *An Introduction to Law*, Cambridge University Press, New York, Seventh Edition, 2007.

Pin (Xavier), *Droit pénal général*, Dalloz, Paris, 6e éd., 2015.

Pitman (Jim), *Probability*, Spinger, New York, 1993.

Plantin (Christian), *L'argumentation. Histoire, théorie et perspectives*, PUF, Paris, 2005.

Poincaré (H.), *Calcul des probabilités*, Gauthier-Villars, Paris, 1912.

Pradel (Jean), *Droit pénal comparé*, Dalloz, Paris, 3e éd., 2008.

Price (M.), *Essai sur la providence*, traduit de l'anglais avec des notes par M. Charles de Loys, La Société littéraire et typographique Yverdon, s. l., 1776.

Ray (Jean), *Essai sur la structure logique du code civil français*, lib. Felix Alcan, Paris, 1926.

Raz (Joseph), *Between Authority and Interpretation. On the Theory of Law and Practical Reason*, Oxford University Press, New York, 2009.

Reboul (Olivier), *Introduction à la rhétorique*, Presses Universitaires de France, Paris, 4e éd., 2001.

Ripert (Georges), *Les forces créatrices du droit*, LGDJ, Paris, 1955.

Ross (Sheldon M.), *Initiation aux probabilités*, Traduit de l'américain par Christian hofer, Presses polytechnique romandes, Lausanne/ Suisse, 1987.

— *A First Course in Probablity*, Prentice Hall Inc., New Jersey/ United States of America, 2010.

Roubier (Paul), *Théorie générale du droit. Histoire des doctrines juridiques et philosophie des valeurs sociales*, Dalloz, Paris, 2005.

Roure (Marie-Louise), *Éléments de logique contemporaine*, PUF, Paris, 1967.

Royakkers (Lambèr M.M.), *Extending Deontic Logic for the Formalisation of Legal Rules*, Springer, The Netherlands, 1998.

Ruiter (Dick W. P.), *Institutional Legal Facts. Legal Powers and their Effects*, Springer, Netherlands, 1993.

Samueli (Jean-Jacques) et Boudi (Jean-Claude), *Une histoire des probabilités des origines à 1900*, ellipse, Paris, 2009.

Sandel (Michael J.), *Justice*, Editions Albin Michel, Paris, 2016, Adobe PDF eBook.

Sandel (Michael J.), *Justice: What's the Right Thing to Do?*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2010, Adobe PDF eBook.

Saussure (Ferdinand de), *Cours de linguistique générale*, éd. Payot et Rivages, Paris, 1967.

Scalia (Antonin) and Garner (Bryan A.), *Reading Law : The interpretation of Legal Texts*, Published by Thomson/ West, United States of America, 2012.

Schauer (Frederick), *Thinking Like a Lawyer. A new Introduction to Legal Reasoning*, Harvard University Press, Massachusetts/ London, 2009.

Schleiermacher (Friedrich D. E.), *Herméneutique*, Traduction et introduction de Marianna Simon. Avant-propos de Jean Starobinski, Labor et fides, 1987.

Searl (John R.), *Les actes du langage. Essai de philosophie du langage*, Hermann, Paris, 1972.

Senden (Linda), *Soft Law in European Community*, Hart Publishing, Oxford and Portland Orgeon, 2004.

Shapiro (Scott J.), *Legality*, Harvard University Press, U.S.A., 2011.

Slocum (Brian G.), *Ordinary meaning. A Theory of the Most Fundamental Principle of Legal Interpretation*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2015.

Soeteman (Arend), *Logic in Law. Remarks on Logic and Rationality in Normative Reasoning, Especially in Law*, Springer, Netherlands, 1989.

Spiegel (James S.), *The Benefits of Providence. A New-Look at Divine Sovereignty*, Crossway books, Illinois, 2005.

Stamatis (Constantin M.), *Argumenter en droit. Une théorie critique de l'argumentation juridique*, Publisud, Paris, 1995.

Stelmach (Jerzy) and Brozek (Bartosz), *Methods of Legal Reasoning*, Springer, The Netherlands, 2006.

Sullivan (Ruth), *Statutory Interpretation*, Irwin Law Inc, Toronto, 2007.

Summers (Robert S.), *Essays in Legal Theory*, Springer, Netherlands, 2000.

Sunstein (Cass R.), *Legal Reasoning and Political Conflict*, Oxford University Press, New York/ Oxford, 1996.

Terré (François) et Fenouillet (Dominique), *Droit civil. Les personnes. Personnalité – Incapacité – Protection*, Dalloz, Paris, 8e éd., 2012.

Terré (François), *Introduction générale au droit*, Dalloz, Paris, 9e éd., 2012.

Torre (Massimo La), *Law as Institution*, Springer, London – New York, 2010.

Troper (Michel), *La philosophie du droit*, PUF, Paris, 3e éd., 2011.

Twining (William) and Miers (David), *How to Do Things with Rules*, Cambridge University Press, New York, Fifth Edition, 2010.

Van Dijk (Teun A.), *Society and Discourse. How Social Contexts Influence Text and Talk*, Cambridge University Press, New York, 2009.

—— *Text and Context. Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*, Longman, London and New York, 1992.

Vandevelde (Kenneth J.), *Thinking Like a Lawyer. A new Introduction to Legal Reasoning*, Westview Press, U.S.A., Second Edition, 2011.

Vecchio (Giorgio del), *Philosophie du droit*, Dalloz, Paris, 2004.

Vernant (Denis), *Introduction à la logique standard. Calcul des propositions*, des prédicats et des relations, Flammarion, Paris, 2006.

Villey (Michel), *Philosophie du droit. Définitions et fins du droit. Les moyens du droit*, Dalloz, Paris, 2001.

Vinogradoff (Paul), *Custom and Right*, H. Aschehouf and Co., Oslo, 1925.

Wacks (Raymond), *Philosophy of Law. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2006.

Wacks (Raymond), *Understanding Jurisprudence. An Introduction to Legal Theory*, Oxford University Press, New York, Third edition, 2012.

Weinreb (Lloyd L.), *Legal Reason. The Use of Analogy in Legal Argument*, Cambridge Univesity Press, U.K., 2005.

Westerman (Pauline) et al., *Legal Validity and Soft Law*, Springer, Switzerland, 2018.

Wroblewski (Jerzy), *The Judicial Application of* Law, Edited by : Zenon Bankwski and Neil MacCormic, Springer, Nethelands, 1992.

Zander (Michael), *The law-making process*, Cambridge University Press, New York, 2004.

Zenati (Fréderic), *La jurisprudence*, Dalloz, Paris, 1991.

Ziembinsk (Zygmunt), *Practical Logic with the Appendix on Deontic Logic by Zdzilaw Ziemba*, Springer, Poland, 1976.

فِهرس المصطلحات

إ

إباحة
إباحة أصليّة · 229, 230
إباحة بالمعنى الأخص · 219
الإباحة الأصليّة · 229, 230
إجارة · 346, 1023
إجازة · 330, 424, 431, 439, 828, 1143

ا

اجتماع الأمر والنّهي · 209, 210, 268, 372
اجتهاد · 60, 63, 72, 73, 74, 80, 235, 492, 535, 547, 910, 913, 1007, 1009, 1056, 1194

إ

إجماع · 22, 42, 84, 179, 222, 229, 361, 364, 366, 492, 498, 523, 526, 528, 540, 551, 555, 560, 579, 599, 608, 710, 808, 961, 965, 966, 967, 982, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1009, 1010, 1014, 1043, 1044, 1048, 1056, 1057, 1176, 1177, 1178, 1179, 1180, 1181, 1182, 1183, 1185, 1194, 1199, 1205
إجمال · 170, 179, 215, 216, 217, 333, 334, 404, 464, 643, 644, 652, 653, 655, 661, 663, 670, 787, 826, 943, 1064, 1065, 1066, 1067, 1068, 1084

آ

آحاد · 22, 42, 139, 492, 497, 502, 525, 540, 543, 546, 556, 557, 558, 559, 571, 692, 696, 697, 698, 699, 706, 713, 721, 815, 816, 825, 961, 1013, 1138, 1148, 1194

ا

احترازيّة القيود · 786, 788, 789, 790, 892, 903, 914
احتمال · 29, 30, 79, 85, 142, 174, 216, 235, 387, 457, 473, 537, 642, 643, 649, 650, 652, 653, 654, 655, 656, 659, 661, 662, 670, 672, 673, 674, 675, 678, 679, 682, 683, 688, 700, 707, 719, 742, 775, 781, 826, 844, 905, 917, 918, 920, 924, 927, 930, 931, 937, 938, 952, 1006, 1013, 1015, 1070, 1084, 1086, 1091, 1119, 1136, 1141, 1143, 1144, 1178, 1201
احتياط · 82, 84, 85, 174, 509, 1062, 1063, 1064, 1067, 1068, 1135, 1187

أ

أحرف القرآن · 506, 514, 520, 521, 522, 526, 527, 529, 531, 532, 533, 537, 539, 551, 552, 553, 555, 559, 587, 1292, 1301, 1306
أخلاق · 71, 74, 97, 100, 105, 107, 108, 109, 110, 112, 119, 137, 203, 225, 239, 250, 282, 368, 370, 373, 374, 387, 858, 1006, 1105

إ

إرادة
إرادة استعماليّة · 743, 745
إرادة تشريعيّة · 402
إرادة تكوينيّة · 402
إرادة جدّيّة · 745, 788, 1093
إستعماليّة · 787, 1093

ا

ارتكاز · 17, 826, 1083

إ

إرث · 28, 209, 306, 314, 317, 319, 320, 325, 355, 420, 808, 812, 815, 828, 993, 997, 1000, 1015, 1023, 1192, 1276, 1283

ا

استثناء · 592, 763, 764, 804, 810, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 933, 934, 936, 937, 938, 1026, 1027, 1028, 1098, 1104, 1119, 1303, 1306
جملة الاستثناء · 933, 937, 938
استحباب · 33, 35, 82, 215, 236, 238, 242, 246, 247, 248, 711, 856, 859, 861, 864, 869, 943, 1201
استحسان · 21, 22, 56, 83, 84, 119, 146, 158, 165, 188, 209, 221, 234, 243, 246, 306, 316, 335, 807, 1018, 1021, 1022, 1023, 1024, 1025, 1027, 1028, 1029, 1030, 1031, 1032, 1033, 1286, 1288
استدلال · 1, 14, 21, 27, 28, 32, 55, 70, 78, 113, 187, 340, 465, 474, 526, 590, 614, 628, 652, 710, 731, 732, 969, 970, 1006, 1007, 1040, 1060, 1067
استشراق · 481, 483, 694
استصحاب · 83, 84, 85, 180, 215, 230, 350, 366, 707, 1052, 1058, 1059, 1060, 1061, 1062, 1068, 1069, 1070, 1105, 1106, 1107
استصلاح · 1003, 1041
استصناع · 346, 1027, 1031
استعارة · 457
استقراء · 444, 461, 472, 473, 474, 476, 524, 611, 614, 616, 617, 623, 640, 642, 644, 652, 682, 948, 969, 970, 971, 972, 975, 1007, 1283, 1305

استنباط · 1, 21, 23, 28, 32, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 83, 94, 265, 266, 267, 271, 364, 366, 370, 443, 445, 446, 461, 614, 616, 617, 618, 640, 652, 720, 736, 750, 850, 948, 995, 996, 1009, 1018, 1032, 1040, 1056, 1062, 1082, 1290
اسم الجنس · 795, 796, 798, 848, 1093, 1174

أ

أسماء العدد · 840

ا

اشتقاق · 458, 732, 993

أ

أشعريّة · 61, 170, 372, 374, 381, 384, 389, 391, 392, 398, 399, 487, 497, 535, 568, 978, 979, 998
أصالة · 174, 179, 194, 214, 215, 348, 349, 747, 748, 833, 834, 860, 877, 915, 1063, 1064, 1066, 1067, 1082
أصالة الاحتياط · 1063, 1064, 1067
أصالة البراءة · 174, 215, 1064, 1066, 1067
أصالة الحقيقة · 747
أصالة العموم · 747, 834
أصالة عدم النّقل · 1082
أصول الدّين · 4, 392, 399, 407, 1285
أصول عمليّة · 22, 83, 707, 1107

ا

اضطرار · 210, 244, 327, 348, 378

إ

إطلاق
إطلاق أحوالي · 793
إطلاق أفرادي · 793
إطلاق بدلي · 791, 792, 796
إطلاق شمولي · 788, 792, 795, 796
إطلاق لفظي · 182, 793, 794
إطلاق مقامي · 794

ا

اطمئنان · 824

أ

أظهر · 165, 462, 550, 580, 820, 821, 1095, 1099, 1100, 1107, 1143, 1161

ا

اعتبار · 60, 82, 84, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 126, 147, 187, 203, 214, 221, 224, 237, 247,

249, 262, 263, 301, 302, 303,
331, 333, 335, 337, 339, 340,
348, 356, 361, 381, 382, 383,
406, 424, 433, 498, 540, 554,
688, 692, 702, 707, 712, 744,
835, 979, 994, 995, 996, 999,
1000, 1001, 1014, 1016, 1035,
1036, 1118, 1204, 1205
جنس الوصف في جنس الحكم · 999
جنس الوصف في عين الحكم · 999, 1001
عين الوصف في جنس الحكم · 999
عين الوصف في عين الحكم · 999
اعتبار قانوني · 113, 115, 116, 126, 302

إ

إعجاز · 448, 460, 461, 463, 464,
465, 469, 472, 478, 479, 1306,
1307
إكراه · 328, 331, 344, 348, 906

أ

أكسيولوجيا · 71

ا

الاحتياط · 82, 84, 85, 174, 509,
1062, 1063, 1064, 1067, 1068,
1135, 1187
التّعيّني · 736
الحسن والقبح · 368, 369, 373, 374,
378, 379, 380, 381, 382, 383
الحلّ والعقد · 1177
الخطاب · 8, 14, 15, 58, 115, 119,
197, 229, 253, 364, 367, 372,
404, 411, 521, 522, 558, 568,
735, 792, 809, 864, 903, 913,
917, 925, 928, 930, 961, 1012,
1291, 1297, 1305

أ

ألسنيّة · 18, 726, 754, 948

ا

الصّحيح والأعمّ · 340, 341
العبرة بعموم اللفظ · 832, 836

أ

ألفاظ العموم · 840

ا

اللعان · 1192, 1193, 1198
الماهية
لحاظ الماهية بشرط شيء · 797, 798,
800, 929
لحاظ الماهية بشرط لا شيء · 797, 798,
800, 929
لحاظ الماهية لا بشرط شيء · 797, 798,
800
المحجور عليه · 425, 807, 1026
النّحو · 41, 42, 60, 76, 85, 104, 142,
151, 400, 500, 520, 534, 539,
554, 584, 608, 681, 739, 743,
830, 893, 909, 915, 979, 998,
1010, 1099, 1204, 1296, 1300,
1303

الوقف · 415, 553, 807, 1022, 1023, 1026, 1283
اليقين · 650, 651, 660, 661, 662, 663, 1068, 1070
اليمين · 169, 496, 1156, 1198

أ

أمارة · 123, 350, 361, 540, 548, 710, 711, 712, 837, 1080, 1107

إ

إماميّة · 22, 31, 47, 48, 57, 58, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 71, 76, 77, 83, 85, 86, 123, 169, 187, 194, 209, 265, 302, 333, 370, 398, 447, 492, 493, 495, 605, 818, 819, 820, 979, 1009, 1012, 1052, 1062, 1076, 1077, 1081, 1106, 1118, 1119, 1195, 1295, 1303

أ

أمّة · 245, 339, 361, 367, 464, 498, 509, 517, 518, 519, 522, 523, 526, 528, 529, 535, 543, 551, 558, 559, 560, 570, 589, 608, 735, 754, 965, 1044, 1085, 1180, 1183, 1185

ا

امتناع · 169, 225, 470, 471, 635, 651, 732

ا

إمضاء · 30, 31, 210, 339, 700, 709, 783, 846, 855, 858, 872, 874, 953, 1060

أ

أنثربولوجيا · 686

إ

إنجيل · 447, 452, 453, 1287
إنشاء · 58, 115, 116, 117, 118, 126, 197, 198, 212, 213, 302, 364, 740, 741, 743, 744, 756, 852, 864, 866, 868, 879

أ

أنطولوجيا · 71
أهل الحلّ والعقد · 1177
أهليّة
أهليّة الأداء · 411, 415, 416, 418, 422, 423, 427, 430, 434, 435, 436, 437, 439
أهليّة الوجوب · 411, 413, 414, 415, 418, 420, 422, 435
أوّليّات · 381, 382, 624, 625

إ

إيماء · 253, 992, 993

ب

بداء · 814
بدعة · 542
بديع · 64, 833
بديهيّ · 444
براءة · 77, 82, 83, 84, 85, 160, 174, 215, 320, 350, 366, 497, 502, 508, 509, 568, 760, 1053, 1061, 1063, 1064, 1066, 1067, 1068, 1105, 1106, 1107, 1114, 1195
برهان · 10, 60, 61, 63, 69, 74, 78, 113, 116, 446, 463, 595, 628, 691, 706, 727, 809, 836, 863, 945, 1014, 1288
بطلان · 13, 36, 37, 103, 123, 186, 188, 200, 208, 209, 222, 234, 268, 269, 304, 306, 321, 335, 336, 337, 339, 346, 431, 527, 530, 533, 538, 578, 579, 580, 591, 593, 598, 765, 772, 773, 782, 804, 828, 845, 952, 998, 1117, 1164, 1179
بيع · 28, 39, 103, 125, 127, 206, 208, 210, 268, 269, 278, 313, 317, 319, 326, 327, 329, 330, 331, 335, 336, 337, 346, 416, 425, 754, 756, 777, 778, 788, 795, 806, 815, 822, 836, 889, 976, 977, 981, 993, 1015, 1023, 1027, 1031, 1037, 1047, 1207, 1276, 1288
بيع العرايا · 1031

ت

تابعي · 55, 486, 533, 534, 535, 556, 1140, 1179, 1182
تأديب · 9, 382, 383, 433, 560, 858
تأويل · 19, 74, 158, 172, 175, 242, 278, 767, 775, 781, 844, 889, 951, 952, 961, 962, 984, 1095, 1116, 1117, 1151, 1169, 1185, 1186, 1199, 1300
تبادر · 12, 54, 731, 732, 733, 856, 895, 913, 943
تجربة · 395, 474, 623, 625, 633, 634, 635, 636, 638, 639, 651, 672
تجريبيّات · 395, 625, 626, 627, 633, 634, 635, 636, 651, 672
تحسين
تحسين وتقبيح · 225, 226, 365, 366, 385, 391
تخصيص · 532, 726, 807, 814, 847, 849, 1018, 1028, 1030, 1043, 1082, 1085, 1091, 1097, 1098, 1099, 1169, 1170, 1193, 1199, 1293
تداوليّة · 19, 212, 743, 1293, 1298
ترادف · 74, 220, 339, 416, 526, 859
ترجيح · 79, 218, 236, 248, 255, 280, 301, 495, 550, 707, 1059, 1079, 1086, 1104, 1106, 1113, 1114, 1119, 1122, 1130, 1137, 1138, 1145, 1146, 1150, 1152, 1153, 1154, 1155, 1165, 1173, 1184, 1185, 1189, 1190, 1195, 1198, 1199, 1200, 1201, 1202, 1203, 1206, 1207, 1208, 1286, 1289
تزاحم · 174, 826, 1080, 1081

تساقط · 1079, 1100, 1101, 1104, 1113, 1114, 1119, 1195, 1196
تصحيف · 1146
تصديق · 3, 25, 69, 197, 383, 612, 613, 614, 616, 617, 624, 628, 638, 642, 650, 651, 697, 741, 743, 744, 745, 746, 747, 759, 761, 766, 784, 788, 847, 854, 858, 859, 860, 862, 863, 865, 866, 868, 871, 876, 877, 901, 913, 914, 915, 969, 1087, 1093, 1095, 1098
تصوّر · 4, 25, 69, 379, 401, 612, 625, 627, 726, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 759, 761, 766, 767, 784, 788, 789, 840, 847, 854, 858, 859, 860, 862, 863, 868, 870, 875, 876, 877, 901, 913, 914, 915, 940, 969, 1087, 1093, 1095, 1098, 1099
تضاد · 258, 269, 285, 286, 295, 296, 297, 538, 711
تضايف · 779
تطوّع · 157, 236, 244
تعارض · 15, 16, 18, 59, 79, 86, 87, 258, 713, 792, 826, 991, 992, 994, 995, 1013, 1025, 1027, 1030, 1032, 1036, 1040, 1071, 1073, 1076, 1077, 1078, 1079, 1081, 1082, 1083, 1084, 1085, 1086, 1087, 1096, 1098, 1099, 1100, 1101, 1104, 1105, 1106, 1113, 1114, 1115,1116, 1117, 1118, 1119, 1122, 1127, 1132, 1134, 1137, 1145, 1146, 1148, 1149, 1150, 1157, 1184, 1185, 1190, 1194, 1195, 1196, 1197, 1198, 1199, 1200, 1201, 1202, 1204, 1205, 1207, 1208, 1209, 1210, 1286, 1289, 1305
تعارض غير مستقر · 1082, 1100, 1101
تعارض مستقر · 1101, 1104
تعبّدي · 144, 188, 192, 571, 720, 786, 898
تعديل · 1031, 1135
تعقُّب العامّ بضمير · 834
تعليل · 978, 979, 981, 990, 991, 992, 993, 997, 998, 1003, 1007, 1015, 1200, 1207
تعييني · 169, 170, 173, 174, 207, 736
تفويض · 385, 388, 392, 393, 394, 395, 398, 400, 404
تقيّة · 152, 495, 748, 786, 1085
تقييد · 150, 152, 153, 160, 162, 165, 167, 174, 180, 378, 778, 779, 780, 784, 786, 787, 793, 796, 799, 804, 808, 811, 814, 815, 816, 817, 819, 821, 833, 834, 838, 847, 868, 894, 899, 907, 912, 913, 915, 923, 1027, 1069, 1085, 1091, 1096, 1097, 1098, 1099, 1193
تقييد بالمفهوم · 817, 821
تقييد بقياس النّص · 821
تكليفي · 22, 82, 115, 121, 123, 125, 126, 128, 135, 221, 238, 247, 253, 254, 258, 262, 265, 279, 301, 302, 303, 305, 313, 316, 319, 327, 331, 335, 347, 348, 350, 354, 355, 361, 403, 404, 406, 1156
تكويني · 267, 338, 339, 402, 408, 457, 855

تلاوة · 496, 497, 506, 520, 528, 567, 568, 569, 570, 571, 588, 596
تمثيل · 541, 553, 788, 789, 833, 843, 969, 970, 972, 973, 975, 984, 1006, 1007
تناقض · 223, 283, 284, 285, 476, 538, 596, 613, 617, 623, 641, 652, 687, 690, 701, 779, 1082, 1106
تواتر · 34, 203, 395, 447, 460, 464, 478, 479, 480, 481, 483, 484, 485, 491, 499, 501, 502, 519, 520, 525, 526, 537, 539, 540, 542, 543, 544, 546, 547, 548, 549, 551, 552, 553, 554, 556, 557, 558, 559, 560, 578, 579, 580, 582, 583, 584, 585, 586, 588, 589, 596,598, 600, 601, 602, 604, 606, 607, 608, 609, 610, 612, 633, 635, 636, 637, 638, 651, 652, 655, 661, 670, 671, 672, 677, 678, 679, 680, 681, 684, 685, 688, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 699, 703, 708, 709, 719, 720, 721, 725, 815, 961, 962, 966, 1009, 1101,1138, 1193, 1297, 1304
التّواتر المعنوي · 680
تواتر لفظي · 680, 681
توازي الأشكال · 1193, 1194
توراة · 447, 452, 453, 600, 1287
توصّلي · 189, 192

ج

جبائيّة · 384
جبر · 385, 388, 390, 391, 393, 395, 398, 399, 404, 486, 487, 488
جدل · 113, 483, 1292
جرح · 427, 433, 889, 1135, 1200
جمع عربي · 748, 941, 1078, 1081, 1084, 1087
جمع معرّف باللام · 800, 841
جملة
جملة الاستثناء · 933, 937, 938
جملة إنشائيّة · 740, 744
جملة تامّة · 740, 859, 877
جملة خبريّة · 197, 743, 744, 852, 865, 868, 869, 870, 1297
جملة شرطيّة · 470, 471, 763, 889, 893, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 905, 906, 907, 908, 917, 921, 930, 937, 942, 953, 1093
جملة غائيّة · 902, 917, 922, 930
جملة لقبيّة · 910, 919, 922
جملة وصفيّة · 908, 909, 910, 913, 914, 915, 921, 1300
خبريّة · 636
جمهور · 15, 138, 139, 158, 186, 197, 203, 208, 212, 242, 255, 306, 339, 544, 595, 597, 610, 742, 806, 807, 816, 819, 865, 873, 914, 1106, 1113, 1114, 1117, 1118, 1122, 1192, 1194, 1195, 1207
جنين · 420, 440, 469
جهاد · 149, 272, 452, 486, 487, 874, 1041
جهل · 6, 124, 233, 284, 331, 406, 439, 444, 555, 571, 590, 814, 1015, 1178

ح

حجّ · 23, 28, 115, 159, 185, 186, 193, 266, 269, 270, 271, 272, 404, 445, 468, 696, 720, 734, 747, 766, 1033, 1064, 1079, 1107, 1265

حجاج · 486, 487, 890

حجّة · 21, 23, 26, 30, 37, 40, 44, 45, 59, 76, 77, 123, 158, 186, 187, 188, 272, 361, 381, 406, 445, 446, 448, 460, 461, 462, 484, 528, 551, 558, 571, 588, 590, 603, 608, 692, 693, 698, 702, 707, 708, 720, 724, 747, 748, 765, 773, 774, 775, 776, 783, 784, 786,805, 807, 808, 817, 822, 823, 824, 826, 846, 855, 872, 874, 898, 945, 950, 953, 965, 969, 1008, 1009, 1013, 1018, 1023, 1056, 1060, 1062, 1066, 1077, 1081, 1084, 1107, 1115, 1127, 1140, 1167

حجّة تعبّديّة · 786, 898

حجّة عقلائيّة · 720, 775

حجّة عقليّة · 720, 775, 783, 1066

حجّيّة · 23, 34, 37, 38, 42, 52, 77, 78, 173, 265, 266, 371, 372, 445, 478, 493, 590, 695, 697, 706, 707, 708, 721, 808, 822, 823, 826, 952, 965, 1003, 1005, 1012, 1013, 1016, 1018, 1033, 1044, 1053, 1066, 1077, 1078, 1080, 1086, 1089, 1104, 1107, 1115

حجّيّة الظّهور · 37, 38, 52, 77, 1018

حجّيّة خبر الثّقة · 37, 38, 77

حداثة · 277, 483, 962, 1300

حدس · 395, 627, 633, 634, 635

حدسيّات · 627

حديث

حديث حسن · 253, 994

حديث صحيح · 568, 1115, 1116

حديث قدسي · 447, 449, 450

حديث متواتر · 203, 694, 696, 709, 1101, 1138, 1304

حديث موضوع · 528

حروف المعاني · 942, 1289

حساب الاحتمالات · 612, 638, 647, 652, 671, 672, 682, 688, 697, 733, 943

حسن النّيّة · 357

حسّيّات · 625

حقيقة

حقيقة شرعيّة · 340, 341, 734, 736

حقيقة عرفيّة · 767

حقيقة وضعيّة · 733

حكم

حكم تكليفي · 22, 125, 126, 128, 134, 135, 221, 238, 247, 258, 302, 303, 305, 313, 316, 319, 327, 331, 335, 343, 345, 350, 355, 404, 1156

حكم ظاهري · 83, 350, 711

حكم وضعي · 126, 127, 128, 134, 184, 279, 300, 301, 302, 303, 305, 313, 316, 317, 319, 321, 331, 337, 347, 349, 350, 356, 404, 406, 427

حكمة · 127, 152, 308, 325, 326, 378, 529, 569, 570, 571, 587, 760, 786, 787, 788, 790, 795,

799, 807, 836, 837, 847, 848,
849, 859, 877, 880, 895, 896,
901, 902, 904, 916, 925, 929,
930, 937, 979, 983, 1003,
1009, 1031, 1096, 1155
حكومة · 118, 849, 850, 1088, 1090,
1091
حنبلي · 62, 63, 65, 169, 229, 247,
807, 817, 819, 827, 828, 914,
979, 996, 997, 998, 1003,
1039, 1044, 1286, 1306
حنفي · 44, 60, 61, 62, 64, 138, 139,
156, 158, 203, 209, 247, 255,
329, 339, 541, 605, 760, 800,
806, 807, 816, 828, 942, 979,
983, 1000, 1001, 1003, 1007,
1021, 1022, 1024, 1039, 1052,
1114, 1118, 1122, 1138, 1200,
1201, 1207, 1285, 1286, 1288,
1292, 1296

خ

خبر
خبر متواتر · 480, 588, 606, 607,
608, 609, 635, 684, 708,
719
خبر الثّقة · 23, 30, 32, 33, 37, 38,
40, 77, 445, 700, 702, 706,
713, 785
خبر الواحد · 42, 588, 697, 817,
878
خبر متواتر · 481, 607
خطاب · 15, 115, 121, 135, 179,
201, 221, 229, 302, 361, 364,
411, 903, 917, 925, 930
خطبة · 206, 208, 229
خوارج · 493

د

دلالة
تصديقيّة · 746
تصوّريّة · 747
دلالة استعماليّة · 745
دلالة الإشارة · 1167
دلالة الاقتضاء · 1167, 1168
دلالة التزاميّة · 184, 847, 853, 891,
992, 1165
دلالة تصديقيّة · 743, 744, 745, 746,
747, 766, 847
دلالة تصوّريّة · 743, 744, 745, 747,
759, 766, 789, 847, 1094,
1095
دلالة جدّيّة · 745
دلالة مطابقيّة · 179, 847, 992, 1165
دلالة وضعيّة · 196
دليل
دليل ظنّي · 23, 445, 707, 1077,
1101
دليل عقلي · 265, 371, 446, 447,
524, 1078
دليل قطعي · 22, 23, 83, 265, 350,
445, 446, 708, 725, 764,
772, 979, 1013, 1044, 1077
دليل لفظي · 388, 702, 1078
دوران
دوران الأمر بين التّعيين والتّخيير · 173, 174

ذ

ذريعة · 63, 84, 223, 224, 245, 816,
1297

ذمّة · 77, 148, 163, 164, 175, 312, 320, 335, 366, 414, 415, 420, 432, 889, 1063, 1066, 1187

ر

ربا · 206, 821, 823, 902, 904, 916, 925, 930, 982, 1011, 1036, 1048, 1089, 1108, 1206, 1207
رخصة · 302, 304, 337, 343, 345, 346, 347, 348, 349
رشد · 63, 188, 385, 426, 440, 497, 571, 814, 827, 854, 874, 1021, 1286, 1293, 1300, 1306, 1308
رغيبة · 236
رياضي · 6, 44, 100, 741

ز

زكاة · 138, 158, 159, 164, 169, 193, 267, 268, 319, 320, 326, 329, 404, 818, 819
زنى · 206, 208, 306, 319, 344, 496, 568, 996, 999, 1151
زواج · 125, 198, 206, 208, 245, 312, 313, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 331, 332, 867, 933, 934, 982, 994, 1037, 1061, 1117, 1118
زيدي · 62, 979

س

سببيّة · 136, 187, 303, 321, 333, 356, 618, 642, 652, 726, 733, 895, 900
سبر وتقسيم · 995, 996, 1009, 1014, 1015
سفيه · 439, 807, 1026
سَلَم · 346, 1031
سنّ التّمييز · 429
سنّة
سنّة الآحاد · 42, 543, 588, 696, 697, 713, 815, 816, 817, 878, 961
سنّة الزّوائد · 244
سنّة العين · 244
سنّة الكفاية · 244
سنّة الهدى · 243
سنّة فعليّة · 696, 720
سنّة قوليّة · 20, 696, 702
سنّة متواترة · 696, 714, 725, 961, 1194
سياق · 6, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 31, 52, 54, 119, 495, 524, 531, 739, 804, 805, 834, 840, 842, 858, 860, 876, 1083, 1093, 1193, 1286, 1301
سياق مقالي · 10, 12, 14, 31, 52
سياق مقامي · 12, 16
سيرة
سيرة العقلاء · 29, 30, 31, 33, 36, 42, 340, 699, 700, 702, 704, 720, 762, 763, 772, 775, 782, 783, 826, 845, 846, 855, 858, 872, 874, 897, 905, 920, 926, 930, 937

938, 948, 1060, 1063, 1088, 1104
سيرة المتشرّعة · 702, 703, 765, 773, 783, 846, 858, 874, 905, 920, 926, 930, 937, 938
سيميائيّة · 198, 866, 973

ش

شافعي · 60, 62, 63, 64, 65, 69, 100, 121, 247, 454, 486, 556, 557, 760, 766, 800, 806, 807, 828, 894, 914, 965, 979, 983, 999, 1002, 1003, 1010, 1011, 1015, 1032, 1033, 1039, 1056, 1117, 1118, 1123, 1201, 1206, 1207, 1284, 1296, 1301
شبهة
شبهة ابن قبّة · 710
شبهة الكعبي · 233
شبهة تحريميّة · 1064
شبهة حكميّة · 123, 1064, 1065, 1069
شخص الحكم · 788, 789, 901, 903, 904, 913, 914, 916, 917, 925, 928, 929, 930, 937
شرط
شرط جعلي · 321
شرط شرعي · 186, 187, 321
شرطيّة · 115, 269, 303, 333, 334, 470, 471, 704, 763, 778, 892, 893, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 904, 905, 906, 907, 908, 914, 917, 921, 924, 930, 952, 1093, 1283
شرع من قبلنا · 1051, 1052
شكّ · 22, 83, 85, 121, 160, 178, 184, 205, 207, 213, 215, 334, 340, 445, 456, 470, 553, 579, 594, 625, 670, 681, 700, 739, 783, 789, 798, 827, 828, 834, 846, 850, 902, 917, 925, 930, 1008, 1052, 1062, 1063, 1064, 1065, 1066, 1067, 1068, 1069, 1070, 1078, 1107, 1123, 1199
شمولي · 792, 795, 796
شيعة · 22, 57, 58, 59, 62, 63, 66, 67, 68, 76, 85, 209, 210, 245, 302, 366, 398, 492, 493, 495, 498, 581, 605, 608, 767, 816, 818, 819, 820, 1076, 1106, 1195, 1295, 1305

ص

صحابة · 20, 21, 484, 485, 488, 498, 501, 509, 518, 520, 521, 523, 527, 528, 530, 533, 534, 535, 537, 543, 551, 552, 554, 556, 560, 579, 581, 583, 584, 585, 586, 589, 590, 596, 679, 686, 694, 715, 765, 773, 965, 1035, 1055, 1056, 1122, 1140, 1179, 1182, 1188
صدفة · 618, 634, 635, 641, 651, 670, 681
صغروي · 481, 604, 607, 683, 685, 694, 720, 983
صلاة · 28, 35, 36, 37, 39, 125, 127, 138, 139, 142, 144, 147, 157, 158, 159, 161, 162, 173, 174, 177, 180, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 193, 206, 208, 210, 213, 214, 215, 216, 221, 231, 234, 243, 245, 247, 252, 269,

272, 273, 274, 307, 308, 312,
313, 316, 317, 318, 319, 320,
322, 326, 327, 328, 333, 334,
335, 338, 343, 346, 355, 403,
404, 406, 408, 433, 449, 452,
521, 527, 542, 555, 560, 561,
569, 578, 579, 587, 591, 594,
597, 696, 715, 720, 734, 750,
766, 773, 789, 792, 794, 804,
841, 862, 868, 878, 891, 999,
1001, 1032, 1064, 1065, 1066,
1069, 1080, 1089, 1122, 1139,
1144, 1150, 1176, 1188, 1276,
1277
صيغة
صيغة الأمر · 9, 34, 39, 77, 196,
231, 802, 851, 853, 855,
859, 860, 863, 867, 877,
943
صيغة النّهي · 10, 30, 39, 200, 211,
213, 872, 874, 877, 878,
1099

ط

طبيعيّ الحكم · 891, 892, 901, 902,
903, 904, 910, 915, 916, 919,
920, 923, 924, 925, 928, 929,
930, 937
طلاق · 196, 253, 303, 339, 741,
742, 760, 837, 840, 853, 1115,
1117, 1156, 1269, 1275

ظ

ظهور
ظهور تصديقي · 1087, 1093, 1095
ظهور تصوّري · 1093, 1095, 1098

ع

عبث · 407, 570, 588, 978
عدّة · 15, 18, 30, 33, 35, 39, 54, 63,
67, 86, 113, 118, 144, 158,
196, 229, 230, 271, 303, 318,
331, 409, 462, 485, 488, 499,
501, 530, 531, 536, 586, 608,
613, 638, 758, 760, 778, 780,
816, 834, 856, 859, 877, 924,
971, 1006, 1021, 1026, 1033,
1041, 1300
عرف · 84, 120, 177, 198, 733, 734,
806, 807, 821, 1018, 1047,
1048, 1049, 1067, 1086, 1087,
1091, 1100, 1129, 1156
خاصّ · 768
عامّ · 768
عزيمة · 302, 304, 337, 343, 345,
348, 349, 461
عقل
عقل بالقوّة · 422, 427, 434
عقل عملي · 368, 369, 370, 376,
377, 382, 383, 711
عقل نظري · 369, 370, 371, 376,
710, 711
عقلاء · 30, 31, 33, 35, 36, 42, 115,
151, 152, 340, 368, 374, 375,
379, 380, 381, 382, 383, 429,
464, 699, 700, 701, 702, 704,
705, 706, 708, 720, 762, 763,
772, 775, 782, 783, 784, 787,
789, 804, 824, 826, 834, 845,
846, 857, 858, 874, 905, 920,
926, 930, 937,938, 945, 952,

994, 1060, 1063, 1082, 1087,
1091, 1104, 1150, 1156
عقيدة · 373, 391, 403, 456, 493,
570, 582, 710, 965, 1298
علّة
علّة تامّة · 308, 375, 711, 1007,
1014
علّة غائيّة · 121, 137, 155, 188,
189, 807
علّة فاعلة · 397
علّة متعدّية · 1206
علّة منحصرة · 896
علّة ناقصة · 308, 309
علّة صوريّة · 311
علّة غائيّة · 311
علّة فاعلة · 311
علم
علم إجمالي · 215, 216, 217, 333,
334, 643, 644, 652, 653,
655, 661, 670, 1064, 1065,
1066, 1067, 1068
علم الاجتماع · 30
علم البلاغة · 735, 939, 1291
علم التّاريخ · 608
علم الجمال · 71
علم الحديث · 55, 56, 57, 608, 694,
715
علم الطّبّ · 53, 626, 639
علم الطّبيعة · 113, 613, 617, 626,
639, 689, 720
علم الفلك · 617, 639
علم الفيزياء · 70, 617, 689
علم القرآن · 448, 449, 450, 451,
453, 481, 484, 491, 504,
540, 687, 1281, 1286, 1293,
1298, 1301, 1304, 1307
علم الكلام · 3, 373, 399, 608,
1298, 1303
علم الكيمياء · 720
علم اللغة · 47, 455, 456, 457, 458,
726, 754, 1296, 1297, 1300
علمانيّة · 13, 483, 605, 721, 836,
961, 962, 1286, 1300
عموم
عموم استغراقي · 147
عموم العامّ · 842, 847
عموم المطلق · 842
عموم بدلي · 147, 841, 842
عموم مجموعي · 843

غ

غرر · 346

ف

فتوى · 174, 473, 477, 546, 590,
611, 682, 708, 800, 820, 1036,
1040, 1056, 1085, 1298
فحوى الخطاب · 367
فضيلة · 138, 236, 369, 548, 570
فلسفة · 1, 3, 25, 41, 43, 46, 71, 94,
95, 110, 113, 116, 129, 230,
308, 309, 361, 362, 363, 364,
365, 367, 368, 370, 376, 381,
382, 383, 397, 402, 608, 613,
745, 799, 984, 1293, 1306
فلسفة الفقه · 1, 25, 46, 363, 364,
365, 1293, 1306
فلسفة القانون · 43, 46, 94, 110, 129,
230, 361, 363, 364, 367,
376, 984

ق

قاعدة
قاعدة آمرة · 278
قاعدة قانونيّة · 24, 26, 94, 96, 101, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 118, 128, 130, 141, 205, 226, 301, 361, 365, 724, 1191
قاعدة مقرّرة · 359
قاعدة مكمّلة · 278
قانون
قانون إسلامي · 1, 21, 34, 36, 43, 44, 46, 112, 120, 127, 140, 144, 192, 195, 197, 205, 213, 239, 240, 246, 251, 265, 275, 299, 358, 361, 364, 415, 422, 423, 425, 428, 430, 434, 984, 1193
قانون صلب · 277, 281, 298
قانون كنسي · 108
قانون ليّن · 275, 276, 277, 279, 280, 281
قانون وضعي · 103, 105, 112, 118, 119, 120, 130, 131, 138, 143, 160, 192, 194, 195, 197, 205, 213, 220, 230, 241, 242, 265, 281, 299, 303, 356, 358, 414, 765, 828, 867
قبح العقاب بلا بيان · 1063
قتل · 313, 314, 320, 325, 326, 344, 355, 399, 424, 427, 433, 462, 508, 808, 835, 889, 979, 993, 995, 1036, 1039, 1052, 1148
قذف · 1036
قرّاء · 456, 485, 491, 499, 502, 508, 509, 518, 521, 533, 534, 535, 536, 537, 539, 540, 542, 543, 544, 546, 547, 548, 550, 551, 552, 555, 557, 558, 559, 568, 598, 600
قراءات قرآنيّة · 455, 456, 457, 458, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 530, 534, 536, 537, 540, 546, 547, 548, 549, 554, 558, 559, 560, 1292, 1297
قرآن · 3, 12, 20, 26, 34, 77, 91, 120, 139, 141, 143, 173, 203, 230, 232, 241, 242, 243, 303, 333, 366, 379, 404, 443, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 471, 472, 475, 476, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 488, 489, 490, 491, 493, 495, 497, 498, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 514, 517, 518, 519, 520, 521, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 537, 539, 540, 542, 543, 544, 546, 547, 548, 551, 552, 554, 555, 557, 558, 567, 568, 570, 571, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 586, 587, 588, 589, 590, 594, 595, 596, 597, 598, 600, 602, 603, 604, 605, 608, 671, 679, 683, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 694, 696, 714, 720, 721, 725, 750, 773, 809, 814, 815, 816, 840, 934, 961, 965, 966, 1018, 1028, 1036, 1044, 1051, 1101, 1149, 1176, 1193, 1281, 1282,

1283, 1284, 1285, 1286, 1288,
1291, 1292, 1293, 1297, 1298,
1300, 1301, 1302, 1304, 1305,
1306, 1307
قرعة · 84, 85
قرينة
خاصّة · 768, 769
ظهور القرينة · 778, 842, 896, 1096
ظهور ذي القرينة · 778, 784, 821,
842, 1089
عامّة · 768
قرينة الحكمة · 152, 786, 787, 788,
790, 794, 847, 848, 849,
859, 877, 895, 896, 901,
902, 903, 904, 916, 925,
930, 937, 1096
قرينة حاليّة · 787, 804
قرينة خاصّة · 341, 775, 782, 784,
844, 864, 900, 904, 905,
912, 915, 918, 920, 924,
927, 930, 931, 937, 938,
944, 951, 953, 1086
قرينة عامّة · 341, 784, 786, 799,
808, 845, 854, 858, 897,
904, 943, 953
قرينة متّصلة · 748, 787, 803, 808,
826, 868, 940, 1089, 1099
قرينة مقاميّة · 152, 153, 162, 167,
175, 182, 191
قرينة منفصلة · 748, 787, 808, 941,
1089, 1099
قصاص · 127, 325, 329, 427, 979,
996, 1036, 1202
قضاء · 9, 27, 45, 49, 97, 110, 120,
155, 158, 159, 160, 164, 165,
198, 247, 282, 329, 337, 365,
376, 377, 403, 499, 599, 863,
866, 973, 1002, 1060, 1154
قضيّة
قضيّة حقيقيّة · 115
قضيّة خارجيّة · 115
قضيّة كلّيّة · 282
قطع · 22, 23, 30, 31, 32, 36, 139,
175, 186, 213, 247, 265, 266,
312, 396, 443, 445, 468, 470,
539, 547, 554, 584, 593, 650,
707, 710, 712, 775, 776, 783,
811, 824, 846, 852, 855, 858,
872, 874, 944, 947, 979, 1013,
1014, 1066, 1069, 1078, 1107,
1121, 1202, 1290
قياس · 31, 34, 63, 69, 76, 83, 84,
116, 141, 229, 266, 315, 371,
390, 406, 460, 480, 539, 554,
555, 611, 612, 613, 614, 616,
617, 618, 624, 628, 633, 634,
635, 636, 637, 639, 640, 695,
706, 707, 709, 763, 821, 822,
881, 882, 883, 884, 886, 889,
967, 969, 970, 972, 976, 978,
979, 980, 981, 982, 983, 984,
986, 988, 1003, 1005, 1006,
1007, 1009, 1010, 1012, 1014,
1015, 1016, 1018, 1021, 1022,
1023, 1024, 1025, 1028, 1030,
1032, 1033, 1039, 1040, 1043,
1056, 1059, 1061, 1077, 1185,
1194, 1197, 1198, 1199, 1200,
1201, 1202, 1203, 1204, 1206,
1207, 1208, 1210, 1288
قياس استثنائي اتّصالي · 763
قياس الأولى · 881, 884, 886, 889
قياس العكس · 881, 883, 884, 889
قياس المثل · 881, 883, 884, 886,
889, 984
قياس حملي · 480, 695

قياس خفي · 1021, 1022, 1023, 1025, 1028
قياس شرطي متّصل · 763
قياس مستنبط العلّة · 83
قياس شرطي متّصل · 460, 763

ك

كبروي · 481, 606, 607, 684, 685, 694, 720
كتب · 311
كراهة · 30, 52, 82, 134, 139, 203, 215, 236, 248, 249, 253, 255, 333, 559, 560, 711, 874, 876, 1099, 1152
كراهة تحريميّة · 255
كراهة تنزيهيّة · 255
كسبيّ · 444
كفّارة · 142, 169, 170, 221, 496, 998, 1016, 1036, 1202

ل

لزوم · 85, 138, 152, 174, 215, 287, 328, 329, 569, 640, 787, 865, 970, 1151, 1153
لسانيّات · 14, 1291, 1296
لعان · 1198
لغة
لغة صوريّة · 6, 9
لغة طبيعيّة · 5, 9
لفظ مشترك · 754, 760, 762

م

مالكي · 62, 63, 65, 70, 169, 229, 243, 247, 252, 800, 806, 807, 828, 979, 996, 997, 1003, 1036, 1039, 1042, 1043, 1118, 1207, 1286
مانعيّة · 210, 269, 356, 788
ماهية · 69, 113, 114, 122, 126, 302, 318, 542, 544, 652, 797, 800
مبادئ الحكم · 262, 263
مبدأ عدم التّناقض · 617, 623, 641
متشرّعة · 702, 703, 765, 773, 783, 846, 858, 874, 905, 920, 926, 930, 937, 938, 945, 1085
متعلّق الحكم · 93, 95, 404, 440
متكلّم عاقل · 896, 914
متواترات · 382, 626
مجاز · 75, 116, 728, 731, 732, 733, 735, 742, 788, 865, 874, 901, 942, 1163
مجتهد · 73, 75, 80, 84, 173, 560, 708, 892, 900, 908, 910, 913, 979, 981, 998, 999, 1000, 1001, 1012, 1014, 1021, 1178, 1182, 1194
مجلّة · 108, 143, 172, 198, 275, 276, 278, 280, 322, 323, 420, 423, 425, 426, 427, 429, 431, 433, 435, 439, 463, 767, 828, 867, 882, 973
مجمل · 404, 787, 943
محرّم
محرّم تخييري · 207
محرّم تعييني · 207

محرّم لذاته · 205, 206, 207, 208, 209
محرّم لغيره · 205, 206, 208, 209
محكوم
محكوم عليه · 94, 411, 422, 540
محكوم فيه · 94, 404, 405, 409
محمول · 102, 115, 151, 179, 180, 284, 407, 553, 555, 613, 640, 648, 672, 829, 830, 923, 976, 978, 992, 993, 1089, 1090
مخاطب · 6, 8, 9, 11, 18, 195, 728, 824, 825, 1095, 1156
مدخول الأداة · 839
مدلول · 681, 739, 741, 744, 748, 784, 787, 789, 799, 833, 840, 847, 848, 849, 854, 859, 860, 862, 863, 868, 870, 875, 877, 891, 893, 894, 895, 897, 899, 900, 903, 912, 913, 915, 919, 923, 927, 1018, 1083, 1094, 1095, 1096, 1098, 1099, 1150, 1151, 1154, 1162, 1167
مدلول استعمالي · 787, 1096
مدلول التزامي · 681, 848, 891, 894
مدلول إيجابي · 894, 923
مدلول تصديقي · 744, 784, 847, 860, 862, 913, 915, 1094, 1099
مدلول تصوّري · 744, 784, 789, 847, 859, 860, 862, 863, 868, 875, 877, 913, 915, 1094, 1098, 1099
مدلول تضمّني · 681, 833
مدلول سلبي · 894, 899, 900, 913, 923
مدلول مطابقي · 681, 833, 891, 893
مرتبة العفو · 232, 233
مساقات · 1027
مستقلات عقليّة · 365, 366
مستنبط
مستنبط به · 32, 443, 725, 750, 981, 1003
مستنبط منه · 32, 443, 723, 725, 960, 981, 1003
مسكوت · 76, 886, 923, 975, 980, 988, 1022, 1024, 1041
مسلّمات · 113
مشترك · 43, 75, 77, 78, 91, 94, 118, 235, 266, 279, 382, 524, 551, 681, 682, 695, 728, 732, 734, 752, 754, 755, 756, 758, 759, 760, 762, 765, 766, 776, 784, 839, 942, 1159, 1297
مشترك لفظي · 279, 524, 754, 760, 762
مشقّة · 135, 221, 345, 409, 999, 1001, 1151, 1175
مشهورات · 113, 382, 383
مصحف · 448, 484, 485, 491, 494, 495, 498, 506, 507, 509, 511, 514, 516, 517, 518, 519, 521, 522, 523, 524, 526, 527, 534, 535, 537, 538, 540, 541, 542, 543, 544, 551, 553, 558, 559, 560, 568, 582, 583, 584, 590, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 601, 602, 603, 604, 605, 689, 690
مصلحة
مصلحة تحسينيّة · 128
مصلحة حاجيّة · 127
مصلحة ضروريّة · 127, 137, 208, 1048
مصلحة مرسلة · 84, 127, 346, 1034, 1035, 1037, 1039, 1040,

1042, 1043, 1044, 1048,
1059, 1061
مصلحة معتبرة · 1035, 1039
مصلحة ملزمة · 82, 133, 137, 177,
189, 234
مصلحة ملغاة · 1035, 1036
معتزلة · 44, 61, 63, 64, 101, 170,
233, 306, 364, 367, 384, 385,
392, 393, 399, 491, 607, 734,
809, 833, 836, 841, 863, 864,
894, 915, 934, 978, 979, 980,
998, 1122, 1286, 1300
معذّريّة · 712
معنعن · 1140
معنى
عرفيّ · 768
معنى اسمي · 200, 737, 738, 739,
740, 915
معنى تصديقي · 854, 868, 871
معنى تصوّري · 784, 847, 858, 874,
901
معنى حرفي · 738, 739, 740, 800,
802, 803, 847, 859, 860,
877, 901, 916, 925, 929
معنى حقيقي · 114, 732, 733, 747,
748, 834, 940, 943, 1095
معنى شرعي · 341
معنى ظاهر · 31, 33, 34, 35, 36,
149, 150, 160, 161, 165,
171, 180, 181, 189, 190,
251, 471, 778, 830, 831,
842, 855, 871, 897, 944,
949, 950, 951, 952, 953
معنى مجازي · 728, 732, 733, 747,
1095
معنى وضعي · 728, 747, 778, 781,
842, 844, 937
وضعيّ · 767, 768
معوذتين · 501, 578, 579, 580
مغارسة · 346
مفسدة · 82, 114, 115, 202, 206,
208, 210, 211, 215, 225, 234,
249, 261, 308, 368, 377, 711,
712, 998, 1028, 1043, 1150,
1153
مفهوم
مفهوم الحصر · 932, 933
مفهوم الشّرط · 471, 889, 907, 908,
933
مفهوم العدد · 927, 929
مفهوم الغاية · 922
مفهوم اللقب · 919
مفهوم المخالفة · 818, 819, 881, 882,
884, 889, 1165
مفهوم الموافقة · 818, 881, 883, 884,
1165
مقدّمة
مقدّمات الحكم · 787, 925, 937,
1096
مقدّمات الحكمة · 787, 925, 937,
1096
مقدّمة الوجوب · 183, 184, 185, 186,
233, 234, 367
مقدّمة الوجود · 185
مقدّمة خارجيّة · 185, 186, 370, 371,
372, 970
مقدّمة داخليّة · 185
مقدّمة شرعيّة · 186
مقدّمة عقليّة · 186
مقيس · 982, 1015, 1198
مكروه · 125, 202, 203, 250, 251,
253, 261, 1059

مكلّف · 20, 93, 123, 126, 134, 135, 136, 137, 144, 148, 155, 157, 164, 185, 187, 188, 203, 217, 231, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 302, 313, 314, 348, 379, 404, 406, 407, 570, 707, 710, 789, 792, 864, 1016, 1053, 1063, 1064, 1067, 1068, 1080, 1089, 1107, 1153
مكمّل
مكمّل تحسيني · 1206
مكمّل ضروري · 1206
مكمّل مصلحي · 1206
ملازمة · 371, 372, 376, 536, 672, 869, 1150, 1153
ملاك · 115, 116, 177, 178, 210, 211, 376, 463, 711
ملكة وعدم · 779, 780
مناسب
مناسب مرسل · 1002, 1037
مناسب ملائم · 1001, 1036
مناسب مؤثّر · 1002, 1036
مناط · 465, 760, 978, 994, 1004, 1012, 1014, 1015, 1205
تخريج المناط · 1015
منجّزيّة · 216, 217, 712, 1064, 1066
مندوب · 202, 223, 237, 239, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 253, 261, 332, 1059
منطق · 4, 6, 9, 26, 40, 42, 44, 69, 71, 72, 96, 97, 100, 109, 120, 136, 137, 141, 282, 283, 285, 286, 287, 298, 308, 309, 370, 376, 377, 409, 461, 610, 611, 616, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 634, 635, 637, 638, 640, 641, 642, 644, 651, 652, 672, 684, 688, 694, 720, 749, 763, 764, 781, 830, 883, 895, 898, 900, 942, 947, 948, 950, 969, 970, 971, 972, 973, 976, 984, 1006, 1007, 1011, 1105, 1282, 1283, 1284, 1289, 1291, 1302, 1305, 1306
منطق الأحكام · 96, 97, 282, 298, 409, 973, 1308
منطق كلاسيكي · 287, 616, 623, 638, 640, 641, 651, 764
منطوق · 76, 540, 569, 821, 882, 883, 891, 892, 893, 894, 923, 935, 943, 1155, 1168, 1171, 1177
منهجيّة · 1, 43, 44, 46, 47, 83, 94, 118, 451, 627, 1281, 1294
منهجيّة تشريعيّة · 96, 99, 118, 317, 1027, 1294
منهجيّة فقهيّة · 1, 43, 44, 46, 47, 94, 99
منهجيّة قانونيّة · 44, 47, 50, 68, 96, 99, 102, 118, 172, 882, 887, 890, 1170
منهجيّة قضائيّة · 46, 99
مهر · 228, 314, 321, 322, 1015, 1048, 1117
موضوع الحكم · 94, 95, 123, 270, 271, 272, 410, 411, 440, 788, 789, 843, 906, 907, 909, 912, 1053, 1069, 1080
ميمونيّة · 493

ن

ناسخ · 17, 569, 1082, 1114, 1192, 1193, 1194
نافلة · 158, 236, 247, 252

ندب · 134, 210, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 246, 247, 255, 308, 333, 373, 858, 1153, 1154
نسخ · 17, 106, 496, 497, 506, 507, 514, 519, 520, 523, 526, 527, 567, 568, 569, 570, 571, 577, 583, 596, 811, 812, 814, 838, 847, 983, 1051, 1052, 1082, 1083, 1106, 1113, 1114, 1118, 1176, 1190, 1191, 1192, 1193, 1194, 1195, 1196, 1199, 1200, 1293
نظريّة المعرفة · 71, 611, 613, 614, 628, 634, 635, 636, 637, 653, 655, 656, 660, 1290
نظريّة عامّة للقانون · 74, 96, 99, 119, 120, 129, 279, 358, 362, 890, 1287
نفقة · 10, 164, 175, 314, 321, 354, 355, 376, 450, 971, 1288
نهي
نهي إرشادي · 878
نهي تحريمي · 210, 211

ه

هدف القانون · 1026
هندسة · 100, 641
هيئة
هيئة الأمر · 195

و

واجب
واجب أصلي · 178
واجب تخييري · 169, 170, 174, 221, 802
واجب تعبّدي · 144, 188, 189, 192, 803
واجب تعييني · 144, 169, 170, 172, 173, 174
واجب توصّلي · 144, 189, 190, 192
واجب عيني · 144, 146, 147, 148, 149, 151, 155, 802
واجب غير مؤقّت · 157, 159, 161
واجب غيري · 177, 178, 179, 187, 273, 802
واجب كفائي · 144, 146, 147, 148, 149, 151, 195, 802
واجب مضيّق · 157
واجب موسّع · 157, 158, 221
واجب مؤقّت · 155, 157, 159, 160, 802
واجب نفسي · 144, 177, 179, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 273
واسطة
واسطة في الإثبات · 116
واسطة في الثّبوت · 116
وجدان · 83, 788, 797, 1098
وحي · 449, 469, 477, 484, 507, 508, 605, 686, 687, 688, 1037, 1185
ورود · 47, 85, 136, 158, 207, 229, 322, 337, 366, 712, 807, 850, 863, 966, 1008, 1078, 1079, 1080, 1096, 1129, 1189, 1194
وصيّة · 28, 346, 430, 815, 828, 1192
وظيفة
وظيفة عقليّة · 82, 84, 85
وظيفة عمليّة · 83

وقف · 415, 553, 807, 1022, 1023, 1026, 1283

ي

يقين · 443, 444, 650, 651, 660, 661, 662, 663, 1068, 1070
يقين ذاتي · 648, 651
يقين رياضي · 648
يقين منطقي · 648, 659
يقين موضوعي · 648, 650, 651, 660, 661, 671, 683

فِهرس العناوين

المقدّمة _____ 1
1/ تعريف علم الفقه _____ 3
2/ تعريف علم أصول الفقه _____ 25
3/ تاريخ علم أصول الفقه _____ 53
4/ محاور علم أصول الفقه _____ 69
الجزء الأوّل: عرض الأصول _____ 89
فصل تمهيديّ: الحكم _____ 93
الفقرة الأولى: الحكمُ نفْسُه _____ 96
أ) عرض قسمي الحكم _____ 128
1/ الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة (أو الحكم التّكليفيّ) _____ 128
1. 1/ عرض أقسام الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة _____ 133
1. 1. 1/ الوجوب _____ 133
1. 1. 2/ التّحريم _____ 200
1. 1. 3/ الإباحة _____ 218
1. 1. 3. 1/ الإباحة المتمثّلة في التّسوية بين الفعل وعدم الفعل __ 219
1. 1. 3. 2/ الإباحة المتمثّلة في عدم التّسوية بين الفعل وعدم الفعل
_____ 236
1. 1. 3. 2. 1/ الإباحة المتمثّلة في ترجيح الفعل: النّدب _____ 236
1. 1. 3. 2. 2/ الإباحة المتمثّلة في ترجيح عدم الفعل: الكراهة___ 248
1. 2/ العلاقة بين أقسام الحكم المنظّم للفعل بصفة مباشرة _____ 258
1. 3/ مقارنة مع القانون الوضعيّ _____ 265
2/ الحكم المنظّم للفعل بصفة غير مباشرة (أو الحكم الوضعيّ) _____ 301
2. 1/ السّبب _____ 305
2. 2/ الشّرط _____ 316
2. 3/ المانع _____ 325
2. 4/ الصّحّة (والبطلان) _____ 335
2. 5/ الرّخصة (والعزيمة) _____ 343
ب) العلاقة بين قسمي الحكم _____ 350
الفقرة الثّانية: صاحب الحكم _____ 361
أ) تحديد صاحب الحكم _____ 361
ب) توابع مسألة تحديد صاحب الحكم (الجبر والتّخيير) _____ 385
1/ الموقف القائل بالجبر _____ 389
2/ الموقف القائل بالتفويض _____ 392
3/ الموقف القائل بالأمر بين الأمرين _____ 395
الفقرة الثّالثة: الفعل متعلّقُ الحكم _____ 404
الفقرة الرّابعة: الشّخص موضوع الحكم (المحكوم عليه أو مسألة الأهليّة) _ 411

أ) تعريف الأهليّة من خلال أقسامها 413
1/ أهليّة الوجوب 413
2/ أهليّة الأداء 416
ب) تعريف الأهليّة من خلال أقسام أقسامها 418
1/ أقسام أهليّة الوجوب 418
1. 1/ أهليّة الوجوب النّاقصة 418
1. 2/ أهليّة الوجوب الكاملة 420
2/ أقسام أهليّة الأداء 422
2. 1/ أهليّة الأداء النّاقصة 427
2. 2/ أهليّة الأداء الكاملة 434
2. 2. 1/ العوارض التي تزيل أهليّة الأداء الكاملة 437
2. 2. 2/ العوارض التي تنقص أهليّة الأداء الكاملة 437
2. 2. 3/ العوارض التي لا تنقص ولا تزيل أهليّة الأداء الكاملة 439

الفصل الأوّل: القرآن الكريم 443

الفقرة الأولى: مكوِّنات تعريف القرآن غير المرتبطة بحجّيته 449
أ) القرآن هو كلام الله المتعبَّد بتلاوته 449
ب) القرآن هو ما نُزِّل على الرّسول محمّد ﷺ 453
ج) القرآن هو باللسان العربيّ 454
الفقرة الثّانية: مكوِّنات تعريف القرآن المرتبطة بحجّيته 460
أ) القرآن مُعجِزٌ في متنه 460
ب) القرآن متواتر في سنده 478
1/ البحث الصّغرويّ: القرآن خبر متواتر 481
1. 1/ الموقف المنكر لتواتر القرآن 481
1. 2/ الموقف المثبت لتواتر القرآن 504
2/ البحث الكبرويّ: كلّ خبر متواتر يفيد اليقين 607
2. 1/ الموقف المنكر لكون التّواتر يفيد اليقين 607
2. 2/ الموقف المثبت لكون التّواتر يفيد اليقين 610
2. 2. 1/ التّواتر يفيد يقينا قائما على القياس 612
2. 2. 2/ التّواتر يفيد يقينا قائما على حساب الاحتمالات 638

الفصل الثّاني: السّنّة الشّريفة 691

الفقرة الأولى: السّنّة الثّابتة بالتّواتر 694
الفقرة الثّانية: السّنّة الثّابتة بغير التّواتر (السّنّة الآحاديّة) 696

الفصل الثّالث: المباحث اللفظيّة المرتبطة بالقرآن والسّنّة 723

الفقرة الأولى: المشترك _____ 754
الفقرة الثّانية: المطلق _____ 777
الفقرة الثّالثة: العامّ _____ 838
الفقرة الرّابعة: الأمر _____ 847
الفقرة الخامسة: النّهي _____ 870
الفقرة السّادسة: المفهوم بالمخالفة _____ 881
أ) مفهوم الشّرط _____ 889
ب) مفهوم الوصف _____ 908
ج) مفهوم اللقب _____ 919
د) مفهوم الغاية _____ 922
هـ) مفهوم العدد _____ 927
و) مفهوم الحصر _____ 933
الفقرة السّابعة: خلاصة _____ 940

الفصل الرّابع: الإجماع _____ 965

الفصل الخامس: القياس _____ 969

الفقرة الأولى: أركان القياس _____ 976
الفقرة الثّانية: طرق معرفة ركن العلّة في القياس _____ 990
أ) عرض طرق معرفة ركن العلّة _____ 990
1/ الطّريق الأوّل لمعرفة العلّة: النّصّ _____ 990
1. 1/ العلّة الموجودة في الألفاظ _____ 990
1. 2/ الإيماء _____ 992
2/ الطّريق الثّاني لمعرفة العلّة: الإجماع _____ 993
3/ الطّريق الثّالث لمعرفة العلّة: الاجتهاد _____ 995
1. 1/ الاجتهاد من خلال السّبر والتّقسيم _____ 995
1. 2/ الاجتهاد من خلال المناسبة _____ 996
ب) حجّيّة طرق معرفة ركن العلّة _____ 1003

الفصل السّادس: الاستحسان _____ 1021

الفقرة الأولى: أقسام الاستحسان _____ 1022
أ) القسم الأوّل: تقديم قياس خفيّ على قياس جليّ بدليل _____ 1022
ب) القسم الثّاني: استثناء جزئيّ من كلّيّ بدليل _____ 1026
الفقرة الثّانية: الاستحسان ليس أصلا مستقلاّ _____ 1030
أ) بيان أنّ الاستحسان ليس أصلا مستقلاّ _____ 1030
ب) أثر كون الاستحسان ليس أصلا مستقلاّ _____ 1032

الفصل السّابع: المصلحة المرسَلة 1035
الفصل الثّامن: العرف 1047
الفصل التّاسع: شرع من قبلنا 1051
الفصل العاشر: مذهب الصّحابيّ 1055
الفصل الحادي عشر: الاستصحاب 1059

الجزء الثّاني: تعارض الأصول 1073

الفصل الأوّل: التّعارض بين منقولين 1113
الفقرة الأولى: إزالة التّعارض بالجمع 1113
الفقرة الثّانية: إزالة التّعارض بالتّرجيح 1119
أ) إزالة التّعارض بين منقولين بالتّرجيح بأمر يرجع إلى السّند 1119
1/ إزالة التّعارض بالتّرجيح بأمر يرجع إلى الرّاوي 1119
1. 1/ إزالة التّعارض بالتّرجيح بأمر يرجع إلى الرّاوي نفسه 1119
1. 2/ إزالة التّعارض بالتّرجيح بأمر يرجع إلى تزكية الرّاوي 1134
2/ إزالة التّعارض بالتّرجيح بأمر يرجع إلى الرّواية 1137
3/ إزالة التّعارض بالتّرجيح بأمر يرجع إلى المرويّ 1146
ب) إزالة التّعارض بين منقولين بالتّرجيح بأمر يرجع إلى المتن 1149
ج) إزالة التّعارض بين منقولين بالتّرجيح بأمر يرجع إلى شيء خارجيّ 1185
الفقرة الثّالثة: إزالة التّعارض بالنّسخ 1190
الفقرة الرّابعة: عدم إمكان إزالة التّعارض بين المنقولين والقول بتساقطهما 1195

الفصل الثّاني: التّعارض بين غير منقولين 1197
الفقرة الأولى: التّعارض بين معقولين 1197
أ) إزالة التّعارض بين معقولين بالرّجوع إلى الأصل 1198
ب) إزالة التّعارض بين معقولين بالرّجوع إلى العلّة 1204
ج) إزالة التّعارض بين معقولين بالرّجوع إلى الفرع 1208
الفقرة الثّانية: التّعارض بين منقول ومعقول 1210

ملحق: أسئلة مع خيارات أجوبة متعدّدة 1213

فِهرس الآيات 1257

فِهرس الأحاديث 1273

فِهرس المصادر والمراجع 1279

فِهرس المصطلحات _____ 1323
فِهرس العناوين _____ 1347