

رَفَع

عبد الرحمن النخعي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رسالة ماجستير

تَأْوِيلُ النَّصُوصِ

فِي الْفِقْهِ الْأَسْلَمِيِّ

دِرَاسَةٌ فِي مَنَهَجِ التَّأْوِيلِ الْأَصُولِيِّ

الذوادي بن بخوش قوميدي
استاذ أصول الفقه، ومقاميد الشريعة
بكلية العلوم الإسلامية بجامعة بانسنة - الجزائر

دار ابن حزم

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

تَأْوِيلُ النَّصُوصِ

فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ

دِرَاسَةٌ فِي مَنَهَجِ التَّأْوِيلِ الْأَصُولِيِّ

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

رسالة ماجستير

تأويل النصيحة

في الفقه الإسلامي

دراسة في منهج التأويل الأصولي

الذوادي بن بخوش قوميدي

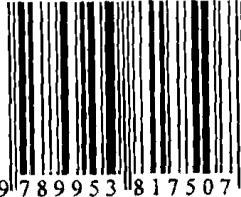
أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة
بكلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة - الجزائر

دار ابن خزم

مَجْمَعُ الْحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

الطَّبْعَةُ الْأُولَى

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م



ISBN 978-9953-81-750-7

الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - ص.ب: 14/6366

هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)

بريد إلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

أما بعد..

فإن أي دارس لنصوص القرآن والسنة - أو حتى نصوص القانون المصوغة بالعربية - ليس بالسهل القريب عليه أن يفهمها إلا إذا أخذها محتفة بالقرائن الحالية واللفظية، مُنَزَّلة على أسباب التشريع وظروفه، وبهذا فقط تبدو النصوص على حقيقتها الصافية اللامعة لا تناقض ولا تعارض بينها، ولا غموض فيها.

وعليه، فالألفاظ وحدها قد لا تؤدي المعنى المقصود، وإنما يتوقف الفهم على تلك القرائن، التي تأخذ مكانها بقوة في توجيه الكلمات، والسير بها لأداء أي من المعاني، وباختلاف هذه القرائن تختلف دلالات اللفظ، ومن غير اعتبارها يكون الفهم سقيماً موغلاً في السطحية والتناقض.

وللقرائن الحالية واللفظية أهميتها ودورها في الاستنباط الفقهي، وفي

موضوع التأويل الأصولي جانب كبير من المراعاة لهذه القرائن، والاعتبار لدورها الكبير في توجيه المعاني المقصودة من الخطاب الشرعي.

وقد لمست بوضوح هذه الحقيقة مع بداية البحث، خاصة عندما وجدت العلماء الأوائل والأواخر يبنون لأهمية هذا الموضوع، وخطورته في بيان النصوص واستنباط الأحكام منها. فإمام الحرمين أبو المعالي الجويني يقول في ضمن كلامه عن التأويل: «فلا أرى في علم الشريعة باباً أنفع منه لطالب الأصول والفروع»^(١)، ذلك لأنه يتعلق بأهميات المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة والأحكام.

وجاء في إرشاد الفحول للشوكاني قول ابن برهان الشافعي حول التأويل: «وهذا الباب أنفع كتب الأصول وأجلها، ولم يزل الزال إلا بالتأويل الفاسد»^(٢). وهو ما يشير إلى أهمية مثل هذا الموضوع من حيث النفع ومن حيث الضرر، فالتأويل الذي هو نفع هو التأويل الصحيح المنضبط بشروطه، وهو منهج اجتهادي قائم بذاته، قال الإمام محمد أبو زهرة رحمه الله: «التأويل باب من أبواب الاستنباط العقلي قويم»^(٣).

أما التأويل الذي هو ضرر وفساد، فهو ما كان مناقضاً للحقائق الشرعية ومخالفاً للنصوص القطعية، أو سلك صاحبه فيه مسلك أصحاب الأهواء والزيغ.

ولقد كان للعلماء قديماً وحديثاً نقاشات خلافية فيه، مما يدل على أن التأويل باب من أبواب الخلاف الواسعة أيضاً، لذلك أجمعت كلمة العلماء على خطورة شأنه، فلم يجوزوا لأي أحد ولوجه، مع أنهم قرروا أنه «يجوز أن يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان ولا يجوز أن يعني خلافه من غير بيان»^(٤).

(١) الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٤٠٣.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص ١٥٤.

(٣) محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص ١٣٨.

(٤) الإسنوي: نهاية السؤل شرح منهاج الأصول للبيضاوي، ج ٢، ص ١٩٤.

والتأويل بما أنه اجتهاد، فقد تكلم أهل الأصول في فتح بابه وغلقه، قال الإسنوي: «وفتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره»^(١). وقصده من هذا الكلام التحذير من التأويل الفاسد مما لا يشهد لاحتماله دليل.

ولهذا قرر الأصوليون أن الأصل الذي يُتمسك به هو ظاهر اللفظ ولا يترك ذلك الظاهر إلا اعتماداً على دليل شرعي، من نص أو قياس أو روح التشريع ومقاصده العامة.

وقال العلامة المرحوم عبد الوهاب خلاف: «إغلاق باب التأويل كله والأخذ بالظاهر دائماً كما هو مذهب الظاهرية قد يؤدي إلى البعد عن روح التشريع والخروج عن أصوله العامة، وإظهار النصوص متخالفة.. وفتح باب التأويل على مصراعيه بدون حذر واحتياط قد يؤدي إلى الزلل والعبث بالنصوص ومتابعة الأهواء، والحق هو احتمال التأويل الصحيح، وهو ما دل عليه دليل من نص أو قياس أو أصول عامة، ولا ياباه اللفظ، بل يحتمل الدلالة عليه بطريق الحقيقة أو المجاز، ولم يعارض نصاً صحيحاً»^(٢).

والحاجة إلى هذا الموضوع بالذات تؤكدتها المحاولات المعاصرة الكثيرة للخروج عن منهجية التأويل الأصولي بالقراءات التأويلية للنصوص الشرعية، وهي قراءات ترى النص الشرعي ظاهرة ثقافية، وتقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل، بالاعتماد على فتوحات العلم الحديث.

لهذه الأهمية إذن وقع اختياري على هذا الموضوع..

وجدير بالذكر هنا أن نقول: إن التأويل الأصولي باعتباره منهجاً متكاملًا في الاجتهاد بالرأي في إطار النصوص لم يفرد بالتأليف عند

(١) الإسنوي: نهاية السؤل شرح مناهج الأصول للبيضاوي، ج ٢، ص ١٩٤.

(٢) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص ١٦٦.

الأصوليين، إلا ما كان منبثاً في كتب الأصول كسائر الأبحاث الأخرى، فالغزالي مثلاً عقد له باباً في كتابه: «المنحول من تعليقات الأصول»، وذكر في ثناياه جملة لا بأس بها من المسائل. ولم أعر - شخصياً - فيما ألف حديثاً على بحث أو مؤلف يفرد موضوع التأويل الفقهي بدراسة، إنما وجدت بعض المعاصرين يجعلون له فصلاً مستقلاً ضمن الموضوعات الأصولية المختلفة^(١). فكان هدف هذه الدراسة هو لَمّ شتات الموضوع لإبرازه كمنهج اجتهادي في إطار النصوص فهماً واستنباطاً.

وإذا أردنا التفصيل في الهدف من هذه الدراسة فإننا نقول:

- نقصد إلى بيان التأويل كمنهج متكامل في الاستنباط، يعتمد على العقل كما ينضبط بحدود الألفاظ، في تناسق وتكامل لا يقدر عليه إلا من كان أهلاً.

- كما نقصد إلى إيضاح الطريق المثلى في فهم النصوص واستفادة الأحكام منها، وتطبيقها على الوقائع المقصودة بالتشريع محتفة بالظروف، كما وردت النصوص محتفة بقرائن الأحوال وأسباب التشريع.

- كما نهدف إلى توظيف الطريقة المنهجية، التي تعتمد القواعد الأصولية، فهماً وتأسيساً، ثم إخراجها إلى ميدان التطبيق والعمل لتثمر أحكاماً قيّمة سليمة منطلقة من أساس ومنضبطة بحدود.

والذي ننطلق منه كقاعدة صلبة هو اللفظ الظاهر، فهو أساس، والعدول عنه إلى غيره تأويل لا ينضبط إلا بشروطه وموجباته، والقاعدة هي التي تحقق لنا الأمان بالانطلاق منها والرجوع إليها.

وعند بيان حقيقة التأويل وضوابطه ومسالكه ووجوهه، يدرك القارئ الكريم أنه منهج قويم للاستنباط والاجتهاد العقلي في وجود النصوص، رمياً

(١) انظر مثلاً: محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ضمن الجزء الأول، وفتحي الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي.

إلى الإيضاح والبيان والتنسيق بين الظواهر المتقابلة لتبدو الشريعة على حقيقتها جلية للأذهان في تكامل وتناسق وتألف.

□ طريقة البحث:

نهجت في هذا البحث الطريقة الآتية:

١ - اعتمدت على المصادر الرئيسية القديمة، وأولها: الرسالة للشافعي - رحمته الله -، ثم مؤلفات الأئمة: البزدوي، والسرخسي، والجويني، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، وابن قدامة، والباجي، وابن حزم، ثم المصادر المتأخرة كمؤلفات التفتازاني، والكمال بن الهمام، والأنصاري، والشوكاني، وغير هؤلاء.

ثم الكتب الحديثة التي أفدت منها الكثير، كمؤلفات عبدالوهاب خلاف، ومحمد أبي زهرة وغيرها...

ثم كتب الفقه العامة والمقارنة، والمذهبية، ولكن عندما تدعو الحاجة، لأن أغلب المسائل الفرعية التي أوردتها كأمثلة، استوفاهما كلام الأصوليين في مؤلفاتهم.

٢ - تتبعت التأويل في مصادر التفسير وعلوم القرآن، وعلم الكلام، وأصول الدين، وأصول الفقه، مراعيًا المراحل الزمنية المتعاقبة منذ زمن التشريع إلى الزمن الذي استقر فيه التأويل بمنهجه الأصولي الواضح.

٣ - جمعت شتات الموضوع باعتباره أوسع مما يُظنّ، فإنه يدخل في أبواب كثيرة من أصول الفقه، كالعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والأمر والنهي، والحقيقة والمجاز وغيرها.

٤ - حاولت استقصاء كل ما يتعلق بالتأويل من المباحث الأصولية، وجمعتها ووضعها في أبوابها، حسب خطة البحث قاصداً إبراز التأويل كمنهج متكامل في الفهم والاستنباط، له استقلالته.

٥ - حصرت مسائل الخلاف الأصولية والفرعية في المذاهب المشهورة، مع الاهتمام بالمذهب الظاهري الذي أعتقد أن لي في تناوله مبررات منطقية تخص مثل هذا البحث، حيث يتسع الخلاف بين الظاهرية وأهل بقية المذاهب الفقهية الأخرى. كما كانت لي إشارات إلى المذهب الإباضي باعتباره منتشرًا في مناطق هامة من بلادنا.

٦ - نهجت في مناقشة المسائل الأصولية إثبات الظاهر، الذي هو الأصل أو الأساس الذي يُعتمد عليه، ثم دراسة التأويل بما أنه عدول عن الأصل، ويجب أن يبنى على الدليل الكافي.

٧ - جمعت عددًا من مسائل الفروع الفقهية، ولم أستوفها اكتفاءً بالتمثيل فقط، إذ الغرض من هذه الدراسة يقصر عن ذلك. واجتهدت في تناول ما ذكره أصوليو الشافعية على الخصوص من المسائل الفرعية التي وقع فيها الخلاف بينهم وبين غيرهم، وصنفتها فيما تنضوي تحته من وجوه التأويلات كتخصيص العام، وتقييد المطلق وغير ذلك.

ثم درست تلك المسائل، وأخضعتها لموازنين التأويل وشروطه، ورجحت - في كثير منها - المذهب المختار، مسايرة للضوابط المعتمدة في ارتكاب التأويل أو لزوم ظاهر اللفظ، ما أمكنني ذلك.

٨ - وتأسياً مني بالعلماء الأفاضل كالشيخين عبدالوهاب خلاف ومحمد أبي زهرة وغيرهما، رأيت أن أجعل بعض الإشارات إلى استخدام ضوابط التأويل ومنهجه في فهم النصوص القانونية، ما دامت نصوصاً عربية تفهم في إطار الضوابط التي تفهم فيها نصوص الكتاب والسنة وبالمنهج ذاته.

□ خطة البحث:

وقد جريت في دراسة هذا الموضوع على الخطة الآتية:

جعلت البحث في ثلاثة أبواب:

الباب الأول: في التعريف بالتأويل وتاريخه وأهميته ومجاله، وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في التعريف بالتأويل في اللغة وفي استعمالات القرآن والسنة وكلام السلف والخلف، متتبِعاً التطور الزمني لاستعمال كلمة التأويل في اصطلاح أهل كل عصر وأهل كل فنٍّ كالتفسير، وعلوم القرآن، ومنتهاً إلى ما استقرت عليه كلمة التأويل في اصطلاح المتأخرين من أهل الفقه والأصول.

الفصل الثاني: في التأويل تاريخاً وأهمية، وبيان العمل به عبر الأدوار التشريعية المتعاقبة، وبيان خطورة شأنه في فهم النصوص وتفسيرها.

الفصل الثالث: في مجال التأويل، مقدماً موضوع المتشابه واختلاف العلماء في تأويله، ثم بيان ما يدخله التأويل من نصوص الاعتقاد، وما يدخله من نصوص الفروع العملية، وهو بالذات ما يتأسس عليه هذا البحث.

الباب الثاني: في أساس التأويل وشروطه وأنواعه.

الفصل الأول: تعرضت فيه إلى أساس التأويل وأعني به قاعدة الظاهر.

الفصل الثاني: تناولت فيه شروط التأويل الصحيح.

الفصل الثالث: عرضت فيه أنواع التأويل - كما قسمها أهل المذاهب - مستوعباً كل الأنواع بغرض التفصيل فيها.

الباب الثالث: وهو الباب الأخير وقد ضمنته فصلاً أصولية هي من صلب التأويل، بل هي تأويلات جارية تحت عناوين أخرى، مع أنها لا تخرج في حقيقتها عن كونها صوراً للتأويلات، وسميتها وجوه التأويل، وهي تسعة:

الفصل الأول: تأويل ظاهر العموم، وهو تخصيصه.

الفصل الثاني: تأويل ظاهر اللفظ المطلق، وهو تقييده.

- الفصل الثالث: تأويل ظاهر الأمر، بصرفه عن الإيجاب.
- الفصل الرابع: تأويل ظاهر النهي، بصرفه عن التحريم.
- الفصل الخامس: تأويل اللفظ من الحقيقة إلى المجاز.
- الفصل السادس: تأويل اللفظ من الاكتفاء إلى الإضمار.
- الفصل السابع: تأويل الألفاظ من التأسيس إلى التأكيد.
- الفصل الثامن: صرف الألفاظ من التباين إلى الترادف.
- الفصل التاسع: صرف اللفظ من الترتيب إلى التقديم والتأخير.
- الخاتمة: أما الخاتمة فقد جعلتها مختصرة وضممتها أمرين:
- الأول: التأويل في القانون.

الثاني: خلاصة للنتائج المستفادة من هذا البحث، الذي أسأل الله أن ينفع به صاحبه خاصة، وطلبة العلم عامة.

هذا، وأنا أقدم لهذا البحث، لا أعتقد أنني وفيته حقه، فحسبي أن أكون سبباً في إثارة هذا الموضوع الذي ما حملني عليه إلا شرف المبادرة ورغبة التطلع.

وأقدم في هذا المقام جزيل الشكر، وعظيم الامتنان لله جل وعز الذي لا تنقطع عني أفضاله...

ثم أجزل الشكر لشيخني الفاضل الكريم الأستاذ الدكتور قحطان عبدالرحمن الدوري - حفظه الله - الذي تفضل وتكرم بقبول الإشراف على هذا البحث، والذي لا زلت أحس معه بحنو الوالد الحريص على مصلحة ولده، طيلة فترة البحث، وقد تابع هذا البحث ورعاه رعاية علمية ومنهجية، فجزاه الله عني خير الجزاء.

كما أشكر كل من استفدت منه من أساتذتي الكرام وإلى كل من

أعانني بصغيرة أو كبيرة. وإني لأسأل الله أولاً وآخراً، أن يكتب لي منفعة من وراء هذا الجهد، وأن يتقبله عملاً صالحاً خالصاً لوجهه الكريم، والله الحمد في الأولى والآخرة، وهو حسبي ونعم الوكيل.

قسنطينة (الجزائر) يوم الأربعاء: ١ من ذي الحجة ١٤١٤هـ/ الموافق لـ ١١ من ماي ١٩٩٤م.



رَفَعُ

جيد الرحمن العجمي
أسكنم الله الفردوس
www.moswarat.com

الباب الأول التعريف بالتأويل وتاريخه وأهميته ومجاله

وينتضمن ما يأتي:

الفصل الأول: التعريف بالتأويل وتطور معناه.

الفصل الثاني: التأويل تاريخاً وأهمية.

الفصل الثالث: مجال التأويل.

رَفَع

عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الأول

التعريف بالتأويل وتطور معناه

وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: التأويل في اللغة وفي الكتاب والسنة.

المبحث الثاني: التأويل عند المتقدمين من السلف وخلفهم.

المبحث الثالث: الفرق بين التأويل والتفسير.

المبحث الرابع: التأويل في اصطلاح المتأخرين من أهل الفقه والأصول والكلام.

المبحث الأول التأويل في اللغة وفي الكتاب والسنة

والكلام في ذلك في المطلبين الآتين:

المطلب الأول التأويل في اللغة

التأويل مصدر على وزن تفعيل من أَوَّلَ يُؤَوِّلُ تأويلاً، وثلاثيه آل، وكلمة التأويل استعملت في اللغة بمعان:

١ - آخر الأمر وعاقبته،^(١) ومصيره ومرجهه^(٢):

يقال إلى أي شيء: مآل هذا الأمر؟ أي: مصيره وآخره وعقباه، واشتقاق الكلمة من المآل وهو العاقبة والمصير^(٣).

٢ - تفسير ما يؤول إليه الشيء^(٤) والتقدير والتدبير^(٥):

يقال: أولته وتأولته بمعنى. ومنه قول الأعشى:

(١) ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص ١٩٣.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، مادة (أول)، ج ١، ص ١٧٢.

(٣) ابن فارس: الصاحبي، ص ١٩٣.

(٤) ابن منظور: لسان العرب، ج ١، ص ١٩٢.

(٥) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج ٣، ص ٣٣١.

على أنها كانت تَأْوُلُ حُبَّهَا تَأْوُلَ رِبْعِيٍّ السُّقَابِ فَأَصْحَابِهَا

قال أبو عبيدة: تأول حبها: تفسيره ومرجعه، أي: أن حبها كان صغيراً في قلبه، فلم يزل يثبت حتى أصبح، فصار قديماً كهذا السقب - ولد الناقة - الصغير لم يزل يشب حتى صار كبيراً مثل أمه وصار له ابن يصحبه^(١).

وَأَوَّلَ الْكَلَامِ وَتَأَوَّلَهُ: دَبَّرَهُ وَقَدَّرَهُ وَفَسَّرَهُ^(٢).

٣ - السياسة والإصلاح:

يقال: آل المَلِكُ الرعيةَ يُووِلُّهَا إِيَالَةً وَإِيَالاً، أي: ساسها، ومن أمثال العرب في التجارب قولهم: «قد أَلْنَا وَإِيْلَ عَلَيْنَا»، أي: سُنْنَا وَسِيْنَا^(٣).

وكذلك يقال: آلَ المَالِ: أصلحه وساسه^(٤)، وألته: أصلحته، وهو آيِلٌ مالٍ أي: سائسه^(٥).

٤ - عبارة الرؤيا:

ومن الباب أيضاً تأويلُ الرؤيا أي: عبارتها، وفي التنزيل العزيز: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَاكَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا لِرَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠]^(٦).

٥ - النقصان والنحافة والضمور والانضمام:

ومنه قولهم: طبختُ الدواءَ حتى آلَ على قدر كذا، أي: رجع

(١) ابن منظور: لسان العرب، ج ١، ص ١٧٢.

أبو عبيدة: هو معمر بن المثنى التميمي البصري، النحوي، العلامة، له تصانيف كثيرة منها مجاز القرآن، ت سنة ٢١٠هـ. (الزركلي: الأعلام ج ٧، ص ٢٧٢، كحالة: معجم المؤلفين ج ١٢، ص ٣٠٩).

(٢) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج ٣، ص ٣٣١.

(٣) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ١٢.

(٤) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج ٣، ص ٣٣١.

(٥) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ١٦٠.

(٦) ابن منظور: لسان العرب، ج ١، ص ١٧٣.

ونقص^(١). وآل اللبن يؤولُ إذا حَثَّرَ، كأنه رجوع إلى نقصان^(٢).

ومنه آل جسم الرجل إذا نَحَفَ، وآل لحم الناقة: ذهب فَضُمَرَتْ، وآل: اجتمع وانضم، من قولهم: آل اللبن على الإصبع، وذلك أن يروب، فإذا جعلت فيه الإصبع قيل: آل عليها^(٣).

وهذا كله من المجاز^(٤).

والذي نلاحظه بعد عرض هذه المعاني هو أن هذه الاستعمالات المتعددة تعود إلى أصل واحد وهو المعنى الأول، أي: آخر الأمر وعاقبته ومرجه ومصيره، فتأويل الشيء كلاماً أو غيره وتفسيره وتقديره إنما هو النظر فيما ينتهي إليه في عاقبته ونهايته، والسياسة والإصلاح من طرف الراعي لرعيته، هي من معاني التأويل، لأن مرجع الرعية إلى راعيها^(٥). وعبرة الرؤيا هي تفسيرها - حسب الظن - بما تؤول إليه وتنتهي إذا صدقت في الواقع.

وكلمة التأويل مجاز في النقصان والنحافة والانضمام والضمور، وعلاقته أن هذه الأحوال، عاقبة ونهاية للشيء بعد التمام والكمال وغير ذلك..

ولذا يقول الراغب الأصبهاني في التأويل: «هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلاً ففي العلم نحو: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، وفي الفعل كقول الشاعر:

وللنوى قبل يوم البين تأويل^(٦)

ويتضمن أيضاً معنى السياسة والإصلاح، فكأن المؤول بالتأويل

(١) الرازي: مختار الصحاح، ص ٣٣، والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج ٣، ص ٣٣١.

(٢) الأصبهاني، الراغب: معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ٢٧.

(٣) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ١٦٠.

(٤) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ١٢.

(٥) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ١٦٠.

(٦) الأصبهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ٢٧.

كالمتحكم على الكلام المتصرف فيه^(١). وكان التأويل إصلاح للمعاني إذا أشكلت بلفظ واحد واضح لا إشكال فيه، بعد جمعها والنظر فيها^(٢).

المطلب الثاني معنى التأويل في الكتاب والسنة

إن الذي يدعونا لتتبع استعمالات القرآن الكريم والسنة لكلمة التأويل هو ورودها بمعان مختلفة، ولو أنها تتقارب من حيث المعنى الأصلي في اللغة، كما مر آنفاً، والغرض الذي نبغيه هو إبراز مدى اتساع معاني هذه اللفظة بالشكل الذي يقرب من استعمالاتها في اللغة، وتتبع المراحل التي تفرضها علينا هذه الدراسة، بداية من المعاني الأصلية، وانتهاءً إلى ما استقرت عليه لفظة التأويل من معنى خاص عند أهل الفقه والأصول.

ذكرت كلمة (التأويل) بهذه اللفظة في القرآن الكريم، ست عشرة مرة في أربع عشرة آية في سبع سور، ولم يذكر من مشتقاتها شيء إلا لفظة (الموئل) التي تعني الملجأ والموضع الذي يرجع إليه وذلك في قوله تعالى:

﴿بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَّنْ يَّحْدُوا مِن دُونِهِ مَوْبِلًا﴾ [الكهف: ٥٨]^(٣).

كما ذكرت كلمة التأويل على لسان المصطفى ﷺ بمعان مختلفة.

ويمكن تلخيص معاني التأويل في القرآن والسنة حسبما ذكره المفسرون وشرح السنة فيما يأتي:

- (١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥٤.
- (٢) ابن منظور: لسان العرب، ج ١، ص ١٧٢.
- (٣) جعل الراغب الأصبهاني لفظة الموئل من مشتقات (آل يؤول)، بينما جعلها غيره من مشتقات (وَأَلَّ يَأْلُ). قال أبو عبيدة: «وهو من قولهم: فلا وألت نفس عليها تحذر، أي: لا نجت». انظر الأصبهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ٢٧، وأبا عبيدة: مجاز القرآن، ج ١، ص ٤٠٨، والرازي: مختار الصحاح، ص ٧٠٥.

١ - العاقبة المنتظرة من وعد ووعيد:

ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْأَلُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] أي: معرفة عواقب القرآن الكريم، وهو ما نسبه الطبري إلى السدي^(١)، وهو أحد قولي الزجاج فيما أورده ابن الجوزي^(٢).

وهو أحد أقوال القرطبي أيضاً^(٣).

ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَنْزَعْنَاهُ فِي سَنَةٍ مُّؤَيَّنَةٍ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] فيما ذهب إليه ابن الجوزي في أحد أقواله^(٤)، واعتمده الطبري بقوله: «أحمد موثلاً ومغبة وأجمل عاقبة»^(٥)، وهو ما قرره الرازي في تفسيره ورده إلى المعنى اللغوي فقال: «أي: ذلك الذي أمرتكم به في هذه الآية خير لكم وأحسن عاقبة لكم، لأن التأويل عبارة عما إليه مآل الشيء ومرجعه وعاقبته»^(٦).

وبه فُسِّر قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]، فذهب الطبري في أحد الأقوال إلى أن معناه عواقب الكتاب مثل وقعة بدر في الدنيا

(١) الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٢٢.

السدي: إسماعيل بن عبدالرحمن بن أبي كريمة القرشي، الكوفي، الأعمور، وهو السدي الكبير. روى عن أنس وابن عباس وغيرهما، وروى عنه شعبة والثوري والحسن بن صالح وأبو عوانة وغيرهم، صدوق. ت سنة ١٢٧هـ. (ابن حجر: تهذيب التهذيب، ج ١، ص ٢٧٣، كحالة: معجم المؤلفين، ج ٢، ص ٢٧٦).

(٢) ابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير، ج ١، ص ٣٥٤.

الزجاج: هو أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج، كان من أكابر أهل العربية، وكان حسن العقيدة، له مصنفات كثيرة منها: المعاني في القرآن. ت سنة ٣١١هـ. (الزركلي: الأعلام ج ١، ص ٤٠، رضا كحالة: معجم المؤلفين، ج ١، ص ٣٣).

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ١٥.

(٤) ابن الجوزي: زاد المسير، ج ٢، ص ٢١٧، ٢١٨.

(٥) الطبري: جامع البيان، ج ٥، ص ٩٦.

(٦) الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج ١٠، ص ١٥٧.

والقيامة في الآخرة، وهو ما حكاه عن السدي، كما حكى عن ابن عباس: أي: يوم القيامة^(١).

ومنه ما قاله ﷺ في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلِيَسَّكُمْ شَيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥]، قال النبي ﷺ: «إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد»^(٢). أي: ما تؤول إليه في عاقبتها وآخرها من وقوع المُخْبَر به وتحققه في الواقع.

وجليُّ أن معنى الكلام وقوع الخلاف والفتن، ولكن الذي لم يعرف هو صفة وقوع ذلك المحذور وزمنه وكيفيته^(٣).

٢ - تفسير الكلام وبيان معناه:

وذلك بصرف النظر عن كون ذلك التفسير موافقاً للصواب أو مخالفاً ومناقضاً. وبه يُفسَّرُ قوله تعالى: ﴿أَبْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَأَبْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧]، فأهل الزيغ يفسرونه ويتصرفون في معناه إذا كان ذا وجوه وتصاريح في التأويلات على ما في قلوبهم من الزيغ، وما ركبوه من الضلالة.

وهو ما ذكره الطبري عن بعض التابعين^(٤)، وهو أحد قولي الزجاج كما حكاه ابن الجوزي^(٥)، وبه قال الرازي^(٦)، وأورده القرطبي من بين أقوال أخرى^(٧).

غير أن بعض المفسرين كالزمخشري والنسفي والبيضاوي، يفسرون التأويل في الآية السابقة بما يقرب من الاصطلاحات الحادثة في إطلاق

(١) الطبري: جامع البيان، ج ٨، ص ١٤٥.

(٢) حديث: «إنها كائنة ولم يأت تأويلها...»، أخرجه الترمذي عن سعد بن أبي وقاص بلفظ: «أما إنها لكائنة...»، كتاب التفسير، من سورة الأنعام، رقم (٣٠٦٦)، ج ٥، ص ٢٦٢.

(٣) ابن تيمية شيخ الإسلام: مجموع الفتاوى، مج ١٧، تفسير ج ٤، ص ٤٢٨.

(٤) الطبري: جامع البيان، ج ٣، ص ١٢٢.

(٥) ابن الجوزي: زاد المسير، ج ١، ص ٣٥٤.

(٦) الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج ٧، ص ١٨٩.

(٧) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ١٥.

التأويل على حمل الكلام على أحد احتمالاته، وهو ما ذهب إليه الثعالبي ومحمد الطاهر بن عاشور^(١).

وهذا لا ضير فيه إذ يصح لغة، بيد أنه تخصيص لشمول كلمة التأويل في دلالتها على بيان المراد بالكلام بأي شكل من أشكال البيان والتفسير.

وبنفس الوجه فسر البيضاوي، وابن عاشور - في ظاهر كلامهما - قوله تعالى: ﴿فَإِن نَّزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]^(٢).

ومنه قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ سُئِلُوا مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ مِنَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]. قال أبو عبيدة: «أي: هل ينظرون إلا بيانه ومعانيه وتفسيره»^(٣).

وبه فُسر قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ، وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّابٌ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ [يونس: ٣٩].

قال ابن الجوزي: «أي: لم يكن معهم علم تأويله»^(٤)، وقال الرازي: «إشارة إلى عدم جهدهم واجتهادهم في طلب تلك الأسرار»^(٥). وقال البيضاوي: «ولم يقفوا بعد على تأويله، ولم تبلغ أذهانهم معانيه»^(٦).

والتأويل بما أنه بيان وتفسير، فمنه البيان المحمود ومنه المذموم، فمن المحمود ما في دعاء النبي ﷺ لعبدالله بن عباس - رضي الله عنه -: «اللهم فقهه في

(١) الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ١، ص ١٨٥، وتفسير النسفي، ج ١، ص ١٤٦، والبيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ص ٧٦، والثعالبي: الجواهر الحسان، ج ١، ص ٢٩٤، ومحمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج ٣، ص ١٦٢.

(٢) البيضاوي: أنوار التنزيل، ص ١١٥، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ج ٥، ص ١٠١.

(٣) أبو عبيدة: مجاز القرآن، ج ١، ص ٢١٦.

(٤) ابن الجوزي: زاد المسير، ج ٤، ص ٣٣.

(٥) الرازي: التفسير الكبير، ج ١٧، ص ١٠٣.

(٦) البيضاوي: أنوار التنزيل، ص ٢٧٩.

الدين وعلمه التأويل»^(١). ومن البيان المذموم المستكره ما رواه عقبه بن عامر الجهني قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هلاك أمتي في الكتاب واللبن». قالوا: يا رسول الله، ما الكتاب واللبن؟ قال: «يتعلمون القرآن فيتأولونه على غير ما أنزل الله عز وجل، ويحبون اللبّن فيدعون الجمع ويُبندون»^(٢). وقوله ﷺ: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين»^(٣).

٣ - تأويل الفعل دون القول:

ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّتُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَعِجْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٨]. قال البيضاوي: «بالخبر الباطن فيما لم

(١) حديث: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»، أخرجه أحمد في مسنده، ج ١، ص ٢٦٦، والبخاري في صحيحه بلفظ: «اللهم علمه الكتاب» كتاب العلم، باب قول النبي ﷺ «اللهم علمه الكتاب»، ج ١، ص ٢٩، ومسلم بلفظ «اللهم فقهه» صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٦، ص ٣٧.

(٢) حديث: «هلاك أمتي...» رواه أحمد في مسنده، ج ٤، ص ١٥٥.

(٣) حديث: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله...»، البيهقي في السنن الكبرى عن إبراهيم بن عبدالرحمن العذري مرسلًا، ج ١٠، ص ٢٠٩، والطبراني في مسند الشاميين، رقم (٥٩٩)، ج ١، ص ٣٤٤. وذكره ابن عبدالبر بطرق مرفوعاً عن أبي هريرة وعبدالله بن عمرو بن العاص، وأبي أمامة، التمهيد، ج ١، ص ٥٩. وقال العلامة ابن الوزير الصنعاني (ت ٧٤٠هـ): «روي مرفوعاً مسنداً من طريق أبي هريرة، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن عمرو بن العاص، وعبدالله بن عمر بن الخطاب، وأبي أمامة، وجابر بن سمرة، واختلفوا في صحة إسناده وإرساله»، وأورد كلاماً طويلاً عن العلماء، ثم قال: «الظاهر صحته أو حسنه...»، وقال في آخر كلامه بعدما ذكر وجوه تقويته: «فهذه الوجوه مع تصحيح أحمد وابن عبدالبر وترجيح العقيلي لإسناده مع سعة اطلاعهم وأمانتهم يقتضي جواز التمسك به». اهـ، من الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم، ج ١، ص ٤٢ - ٤٤.

وقواه العلامة ابن القيم في كتابه مفتاح دار السعادة بطرقه الكثيرة، وأكد تصحيح الإمام أحمد له. ج ١، ص ١٦٣، ١٦٤. وذكر له الهيثمي طريقين مرفوعين عن أبي هريرة وعن عبدالله بن عمرو بن العاص، وقال: رواه البزار وفيه عمرو بن خالد القرشي كذبه يحيى بن معين وأحمد بن حنبل ونسبه إلى الوضع. مجمع الزوائد، ج ١، ص ١٤٠.

تستطع الصبر عليه لكونه منكرًا من حيث الظاهر»^(١).

وهو تأويل وتفسير لأفعال ظاهرة، لمعرفة المقصود مما يخفى عن المشاهدة.

وقال ابن تيمية معلقاً على هذه الآية: «وهذا تأويل فعله ليس هو تأويل قوله، والمراد به عاقبة هذه الأفعال بما يؤول إليه ما فعلته من مصلحة أهل السفينة ومصلحة أبوي الغلام، ومصلحة أهل الجدار»^(٢).

٤ - تعبير الرؤيا:

وقد وردت كلمة التأويل بهذا المعنى في سورة يوسف في عدة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ٦].

وقد ذهب أكثر المفسرين إلى أن المقصود بتأويل الأحاديث تعبير الرؤيا، وهو ما حكاه ابن الجوزي عن ابن عباس ومجاهد، وقتادة^(٣)، وهو أحد قولي الرازي^(٤)، وأحد قولي القرطبي^(٥)، وبه قال البيضاوي^(٦).

وذكر ابن الجوزي حكاية عن الزجاج أن المقصود: تأويل أحاديث

(١) البيضاوي: أنوار التنزيل، ص ٣٠٩.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مج ١٧، تفسير ج ٤، ص ٣٦٦.

(٣) ابن الجوزي: زاد المسير، ج ٤، ص ١٨١.

مجاهد: هو مجاهد بن جبر المكي، أبو الحجاج مولى مخزوم، روى عن علي وسعد بن أبي وقاص والعبادلة الأربعة وغيرهم. وروى عنه أيوب وعطاء وعكرمة وآخرون. وهو تابعي وثقة. ت سنة ١٠١هـ، وقيل غيره. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٦٩، وابن سعد: الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٤٦٦).

(٤) الرازي: التفسير الكبير، ج ١٨، ص ٩١.

(٥) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ٩، ص ١٢٩.

(٦) البيضاوي: أنوار التنزيل، ص ٣٠٩.

الأنبياء والأمم والكتب، وذكر أيضاً عن ابن زيد أن المقصود: العلم والحكمة^(١).

وأما ما هو واضح من السياق كقوله تعالى: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠]، فظاهر فيها معنى التعبير.

والشاهد من السنة على معنى تأويل الرؤيا، رواية عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - في رؤيا النبي ﷺ في المدينة قال: «رأيت امرأة سوداء نائرة الرأس خرجت من المدينة حتى نزلت بمهيعة، فتأولتها أن وباء المدينة نقل إلى مهيعة، وهي الجحفة»^(٢).

٥ - التأويل بمعنى الجزاء والثواب:

وبه فُسر قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، وهو قول مجاهد وقتادة، وإليه ذهب الطبري^(٣).

ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كَلَّمْتُمْ وِزْنًا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٥].

وقد اتفقت كلمة أكثر المفسرين - في هذه الآية - على معنى واحد وهو الجزاء الحسن في العاقبة^(٤).

(١) ابن الجوزي: زاد المسير، ج ٤، ص ١٨١.

ابن زيد: هو عبدالله بن زيد بن أسلم العدوي، أبو محمد المدني، مولى آل عمر. روى عنه ابن المبارك وابن مهدي وآخرون. صدوق فيه لين. ت سنة ١٦٤هـ. (ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٤٦٦، وابن حجر: تهذيب التهذيب، ج ٣، ص ٣٤١).

(٢) حديث رؤيا النبي ﷺ في المدينة، رواه البخاري في صحيحه، كتاب التعبير، باب المرأة السوداء، رقم (٦٦٣٢)، ج ٩، ص ٥٣.

(٣) الطبري: جامع البيان، ج ٣، ص ١٢٣، وابن الجوزي: زاد المسير، ج ٢، ص ٢١٧، ٢١٨.

(٤) انظر مثلاً: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠، ص ٢٥٧، وابن الجوزي: زاد المسير، ج ٥، ص ٣٤، والرازي: التفسير الكبير، ج ٢٠، ص ٢٠٨، والبيضاوي: أنوار التنزيل، ص ٣٧٥.

٦ - التصديق في الواقع ووقوع المخبر به :

وبه فُسرَّ قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]، أي: تصديق ما وُعد به المُكذِّبون من الوعيد، فتأويله ما يؤول إليه أمرهم من العذاب أي: تحقيقه. وهو قول ابن زيد كما ذكره الطبري، وهو قول ابن الجوزي والقرطبي والرازي والبيضاوي^(١).

ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٩]^(٢).

وهكذا نجد أن هذه المعاني التي وردت في الكتاب والسنة وإن كانت في حقيقتها ترجع إلى المعنى اللغوي الأول، وهو آخر الأمر وعاقبته، إلا أنها معانٍ مستنبطة لم يذكرها اللغويون بتلك الصورة كتأويل الفعل دون القول، والتصديق ووقوع المخبر به في الواقع، وهو ما يمكن ملاحظته ضمن حلقات التطور لاستعمال كلمة التأويل.



(١) الطبري: جامع البيان، ج ٨، ص ١٤٥، وابن الجوزي: زاد المسير، ج ٤، ص ٣٣، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ٧، ص ٢١٧. والرازي: التفسير الكبير، ج ١٤، ص ١٠٠، والبيضاوي: أنوار التنزيل، ص ٢٠٨.

(٢) ابن الجوزي: زاد المسير، ج ٤، ص ٣٣، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ٣٤٥، والبيضاوي: أنوار التنزيل، ص ٢٧٩.

المبحث الثاني معنى التأويل عند المتقدمين من السلف وخلفهم



نريد أن نتتبع في هذا المبحث كلمة التأويل على لسان السلف ومن بعدهم، لمعرفة إطلاقاتها واستعمالاتها، ورصد حركة تطور اصطلاحاتها، تمهيداً للوصول إلى ما استقرت عليه من معنى اصطلاح الفقهاء والأصوليين.

ولنبداً الآن في عرض مختلف المعاني، وما يشهد لها من كلام السلف ومن بعدهم.

□ أولاً: معنى التأويل عند السلف.

استعملت كلمة التأويل عند السلف بمعان:

١ - التأويل بمعنى التفسير والبيان:

استعمل الصحابة والتابعون كلمة التأويل بمعنى التفسير والبيان للقول أو للفعل، وذلك كقول ابن عباس - رضي الله عنهما - في مسألة تأويل متشابه القرآن: «أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله». أي: تفسيره^(١).

ومنه قول قتادة - فيما رواه البخاري - في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ﴾ [الملك: ٥]. قال: «خلق الله هذه النجوم لثلاث:

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مج ١٧، تفسير ج ٤، ص ٢٠٤.

جعلها زينة للسماء، ورجوماً للشياطين، وعلامات يُهتدى بها. فمن تأول بغير ذلك أخطأ، وأضاع نصيبه وتكلف ما لا علم له به»^(١). أي: من فسر. ومنه قول مجاهد: «أنا ممن يعلم تأويله»، أي: تفسيره^(٢).

ومنه ما جاء في حديث ابن شهاب الزهري عن أسامة بن زيد - رضي الله عنه - أنه قال: «يا رسول الله، أين تنزل في دارك بمكة؟ فقال: وهل ترك عقيل من رباع أو دور». وكان عقيل ورث أبا طالب، هو وطالب، ولم يرثه جعفر ولا علي - رضي الله عنه - شيئاً لأنهما كانا مسلمين وكان عقيل وطالب كافرين فكان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يقول: «لا يرث المؤمن الكافر»، وقال ابن شهاب: وكانوا يتأولون قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَأُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٧٢]^(٣).

فمعنى قول ابن شهاب كما ذكر ابن حجر العسقلاني: «أي: كانوا يفسرون قوله تعالى: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ بولاية الميراث، أي: يتولى بعضهم بعضاً في الميراث وغيره»^(٤).

(١) قول قتادة: «خلق الله هذه النجوم...» أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب في النجوم، ج ٤، ص ١٣٠.

(٢) حكاه إمام الحرمين الجويني. انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ١٨.

(٣) حديث ابن شهاب عن أسامة: «أنه قال: يا رسول الله أين تنزل بدارك...»، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج باب توريث دور مكة وبيعها وشراؤها، رقم (١٥١١)، ج ٢، ص ١٨١.

ابن شهاب الزهري: هو أبو بكر محمد بن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب القرشي المدني، حدث عن ابن عمر وأنس وسهل بن سعد وسعيد بن المسيب، وحدث عنه الأوزاعي والليث وغيرهم. ت سنة ١٢٤هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٦٣، ٦٤).

(٤) العسقلاني، ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٣، ص ٤٥٢.

العسقلاني: شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد الكناني، المعروف بابن حجر، من أئمة العلم والتاريخ، أصله من عسقلان بفلسطين، رحل كثيراً وولي القضاء، من تصانيفه: فتح الباري، الدرر الكامنة، تهذيب التهذيب. ت سنة ٨٥٢هـ. (الزركلي: الأعلام، ج ١، ص ١٧٨).

ومثال تأويل الأفعال ما حدّث به الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قالت: «الصلاة أول ما فرضت ركعتان فأقرت صلاة السفر وأتمت صلاة الحضر». قال الزهري: «فقلت لعروة: ما بال عائشة تتم؟ قال: تأولت ما تأول عثمان»^(١).

قال النووي: «اختلف العلماء في تأويلهما، فالصحيح الذي عليه المحققون أنهما رأيا القصر جائزاً والإتمام جائزاً، فأخذا بأحد الجائزين وهو الإتمام»^(٢).

فتأويل عائشة وعثمان - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - هو تأويل لفعل النبي ﷺ.

٢ - التأويل بمعنى التطبيق العملي للأوامر والنواهي:

وذلك بفعل المأمور به، وترك المنهي عنه، إذ إن الغاية المقصودة من خطاب الأمر أو النهي هي فعل المأمور نفسه وترك المحظور نفسه، كما قال ابن تيمية في حديث عائشة - رضي الله عنها - فيما رواه البخاري إذ قالت: «كان النبي ﷺ يكثّر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي. يتأول القرآن»^(٣).

قال ابن حجر العسقلاني: «ومعنى قوله: يتأول القرآن، يجعل ما أمر به من التسبيح والتحميد والاستغفار في أشرف الأوقات والأحوال»^(٤).

ويشهد لهذا المعنى كلام جابر بن عبد الله - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - في صفة حجة

(١) حديث عائشة: «الصلاة أول ما فرضت...»، رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة،

باب يقصر إذا خرج من موضعه، ج ٢، ص ٥٤، رقم (١٠٩٠)، قريباً من هذا اللفظ.

(٢) النووي: صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٥، ص ١٩٥.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مج ١٧، تفسير ج ٤، ص ٣٦٨.

حديث عائشة: «كان النبي ﷺ يكثّر أن يقول في ركوعه وسجوده...»، رواه البخاري في

صحيحه، كتاب الأذان، باب التسبيح والدعاء في السجود، رقم (٨١٧)، ج ١،

ص ٢٠٧، ومسلم في كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود. صحيح مسلم

بشرح النووي، ج ٤، ص ٢٠١.

(٤) العسقلاني: فتح الباري، ج ٧، ص ٧٣٤.

النَّبِيِّ ﷺ، وهو حديث طويل.. قال جابر: «فصلى رسول الله ﷺ في المسجد ثم ركب القصواء [ناقته]، حتى إذا استوت به ناقته على البيداء، قال جابر: نظرت إلى مد بصري من بين يديه من راكب وماش وعن يمينه مثل ذلك، وعن يساره مثل ذلك، ومن خلفه مثل ذلك، ورسول الله ﷺ بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن وهو يعلم تأويله، فما عمل به من شيء عملنا به...»^(١). أي: في أداء مناسك الحج.

ومنه ما جاء في حديث أسامة بن زيد - رضي الله عنه -: «... وكان رسول الله ﷺ وأصحابه يعفون عن المشركين وأهل الكتاب كما أمرهم الله، ويصبرون على الأذى، قال الله تعالى: ﴿وَلْتَسْمُنْ مِنَ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ﴾ [آل عمران: ١٨٦]، وقال: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ [البقرة: ١٠٩]، فكان رسول الله يتأول في العفو عنهم ما أمره الله به حتى أذن له فيهم...»^(٢).

فكلمة التأويل هنا قرنت بالأمر الواجب تطبيقه.

ومن هذا القبيل أيضاً ما ورد من كلام عبدالله بن مسعود - وهو الخبير بالقرآن تلاوة وعلماً بأسباب النزول ومناسباته - أن بعضهم قرأ عليه هذه الآية: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِّنْ ضَلَّ إِذَا أِهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرَجِعُكُمْ جَمِيعًا فِيمَنِّيْتُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٥]، فقال ابن مسعود: «ليس هذا بزمانها، قولوها ما قُبلت منكم - يعني النصيحة - فإذا رُدَّتْ عليكم، فعليكم أنفسكم...». ثم قال: «إن القرآن نزل حيث نزل فمنه آيٌ قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن، ومنه آيٌ وقع تأويلهن على عهد النبي ﷺ، ومنه آيٌ وقع تأويلهن بعد النبي ﷺ بيسير، ومنه آيٌ يقع تأويلهن بعد اليوم، ومنه آيٌ يقع تأويلهن في آخر الزمان، ومنه آيٌ يقع تأويلهن يوم القيامة، ما ذكر من الحساب والجنة والنار، فما دامت قلوبكم وأهواؤكم

(١) حديث جابر في صفة حجة النبي ﷺ، رواه أبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب صفة حجة النبي ﷺ، رقم (١٩٠٧) ج ٢، ص ١٨٢، ١٨٣.

(٢) حديث أسامة: «وكان رسول الله ﷺ وأصحابه يعفون عن المشركون...»، رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب كنية المشرك، رقم (٥٨٥٤)، ج ٨، ص ٥٦.

واحدة، ولم تُلبَسوا شيعاً، ولم يذق بعضهم بأس بعض فأمرُوا وانهُوا، فإذا اختلفت القلوب والأهواء، وألبستم شيعاً، وذاق بعضهم بأس بعض فامرؤُ ونفسه، فعند ذلك جاء تأويل هذه الآية^(١).

أي: الزمان الذي يصح فيه امتثال الأمر وإيقاعه.

ومنه ما حدّث به مالك بن أنس - رحمه الله - في الموطأ بالإسناد إلى كعب الأحبار: «أن رجلاً نزع نعليه، فقال: لم خلعت نعليك؟ لعلك تأولت هذه الآية: ﴿فَأَخْلَعَ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: ١٢]، قال: ثم قال كعب للرجل: أتدري ما كانت نعلًا موسى؟ قال مالك: لا أدري ما أجابه الرجل، فقال كعب: كانتا من جلد حمار ميت»^(٢).

ومنه قول سفيان بن عيينة: «السُّنَّةُ تأويل الأمر والنهي»^(٣).

وتأويلهما يكون بإيقاع ما يقتضيانه من فعل أو ترك.

٣ - التصديق في الواقع وتحقق المُخبر به:

ومنه كلام ابن مسعود - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - الآنف الذكر، في حديثه عن الآيات التي وقع تأويلهن ومضى، كأن يقع الشيء منها فيذكره الله، والتي يقع تأويلها كأخبار القيامة والحساب والجنة والنار.

٤ - تأويل الرؤيا أو ما يشبهها:

بمعنى تعبيرها وتفسيرها فيما تؤول إليه إذا صدقت وتحققت. ومنه قول

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مج ١٧، تفسير ج ٤، ص ٣٧١.

(٢) حديث كعب الأحبار: «أن رجلاً نزع نعليه...» رواه مالك في الموطأ، كتاب الجامع، باب ما جاء في الانتعال، رقم (٣٣٩٦)، ج ٢، ص ٩١٦.

(٣) ابن تيمية: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، بهامش كتابه منهاج السنة النبوية، ج ١، ص ١١٩.

سفيان بن عيينة: هو أبو محمد الكوفي الهلالي. قال العجلي: ثقة ثبت في الحديث. وقال الشافعي: لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز. وقال الذهبي: أجمعت الأمة على الاحتجاج به. انتقل من الكوفة إلى مكة سنة ١٦٣هـ، وتوفي بها سنة ١٩٨هـ. (ابن حبان: مشاهير علماء الأمصار، ص ٢٣٥، والذهبي: ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ١٧٠، ١٧١).

سعيد بن المسيب بعدما روى حديث حائط المدينة وقُفُّ البئر عن أبي موسى الأشعري، قال سعيد: «فتأولت ذلك قبورهم اجتمعت هنا، وانفرد عثمان»^(١).

قال الداودي: «كان سعيد بن المسيب لجودته في عبارة الرؤيا يستعمل التعبير فيما يشبهها»^(٢).

والناظر في استعمالات كلمة التأويل في هذه الفترة يجد أنها لم تخرج عن المعاني المستعملة في الكتاب والسنة، مع تميزها ببعض المعاني الجديدة، كما رأينا في التطبيق العملي للأوامر والنواهي.

□ ثانياً: معنى التأويل في عصر الأئمة المجتهدين.

وبعد عصر الصحابة والتابعين، يأتي عصر الأئمة والمذاهب الذي تميزت فيه المدارس الفقهية بمناهجها الخاصة، وفيه استمر استعمال كلمة التأويل بالمعاني السابقة إلا أنها تميزت بمعنى جديد، بحيث أصبحت تعني في البيئة الفقهية والحديثية على الخصوص: التوسعة على الناظر المجتهد فيما يأخذ به من احتمال يحتمله الكلام بحسب ما يترجح لديه من دلائل، ولا إنكار على من تأول كلاماً أو فعلاً إذا أحسن القصد وبذل جهداً في معرفة الراجح.

فالشافعي - رحمته الله - في كلامه عن حجية خبر الواحد ووجوب الأخذ به يقول: «فلا يجوز عندي على عالم أن يثبت خبر واحد كثيراً ويحل به

(١) حديث حائط المدينة وقف البئر مع مقالة ابن المسيب بعده، رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب الفتنة التي تموج كموج البحر، رقم (٦٦٨٤)، ج ٩، ص ٦٩.

سعيد بن المسيب: هو ابن حزن بن أبي وهب المخزومي، أبو محمد، من كبار فقهاء التابعين بالمدينة، أخذ العلم عن زيد بن ثابت وابن عمر وابن عباس. ت سنة ٩٤هـ. (ابن حبان: مشاهير علماء الأمصار، ص ١٠٥، والشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٥٧، ٥٨).

(٢) العسقلاني: فتح الباري، ج ١٣، ص ٥١.

ويحرم، ويرد مثله، إلا من جهة أن يكون عنده حديث يخالفه.. أو يكون الحديث محتملاً معنيين فيتأول فيذهب إلى أحدهما دون الآخر»^(١).

وفي باب الخلاف، أبان الشافعي أن الاختلاف وجهان، أحدهما: محرم، والآخر: ليس محرماً، واعتبر من غير المحرم «ما كان من ذلك يحتمل التأويلَ ويُدرَكُ قياساً، فذهب المتأول أو القايِسُ إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس وإن خالفه فيه غيره، لم أقل: إنه يُضَيِّقُ عليه ضيق الخلاف في المنصوص»^(٢).

وكما كان كتاب الشافعي - الرسالة - هو البداية في تدوين قواعد الأصول، كان كلامه هذا إشارة مبكرة، لاستقلال التأويل بمعنى ينطلق من احتمال اللفظ للمعنى المصروف إليه.

والإمام البخاري يترجم في صحيحه في كتاب استتابة المرتدين فيقول: «باب ما جاء في المتأولين» وذكر تحته عن علقمة عن عبدالله - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قال لما نزلت هذه الآية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]، شق ذلك على أصحاب النبي ﷺ وقالوا: أئنا لم نظلم أنفسنا؟ فقال رسول الله ﷺ: «ليس كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿يَبْنَئُ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]»^(٣).

فالصحابة - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ - أخذوا بالظاهر الذي يفيد العموم لأي نوع من الظلم، إلى أن بين لهم النبي - عليه الصلاة والسلام - أن اللفظ ليس على ظاهره، بل المراد منه ظلم خاص هو أشده وأنكره، أي: الشرك.

وذكر فيه أيضاً حديث: من قتل من قال: لا إله إلا الله في المعركة

(١) الشافعي: الرسالة، ص ٤٥٨، ٤٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٦٠.

(٣) حديث علقمة عن عبدالله قال: «لما نزلت هذه الآية...»، رواه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين، باب ما جاء في المتأولين، رقم (٦٥٣٨)، ج ٩، ص ٢٢.

متأولاً، وكان الواجب عليه أن يقف عند الظاهر في مثل هذا، وكذا ما قاله النبي ﷺ لعمر في شأن أصحاب بدر من لزوم معاملتهم بحكم الظاهر، لأن الله هو من يعلم حقيقة الباطن المخبأ في القلوب^(١).

ولعل هذا الذي ترجم به البخاري قريب جداً من المعنى الاصطلاحي الذي حُصِّ به لفظ التأويل فيما بعد.

وكلمة التأويل عند المفسرين في هذا العصر يغلب عليها معنى تفسير الكلام، فقد برزت بهذا المعنى في عصر من بعد التابعين، ومن هنا نجد بعض المتقدمين من أهل التفسير لا يستغنون عن تلك الكلمة إن في عناوين تأليفهم، أو في التصريح في كلامهم بما يفيد - عرفاً عند المفسرين - الترادف بين التأويل والتفسير.

وهو ما أكده ابن تيمية بقوله: «.. فأما قدماء المفسرين، فلفظ التأويل والتفسير عندهم سواء، كما يقول في تأويل هذه الآية، أي: تفسيرها»^(٢).

ولئن كان الطبري - وهو من لا تجهل إمامته في التفسير - يسوي بين الكلمتين في المعنى، ويجعل لتفسيره الكبير عنواناً يختار فيه كلمة التأويل^(٣)، فإنه لا يقصر لفظ التأويل على تفسير الألفاظ، بل يقصد إلى ما هو أعمق، ذهاباً منه إلى أبعد الحدود في استبطان المعاني التي قد تحتاج إلى الملكة العقلية النافذة المقتدرة على مسالك الاجتهاد والاستنباط الوعرة.

فهو يستعمل التأويل بمعنى أشمل من تفسير الألفاظ وكشف المغطى منها إذ يتعدى عنده إلى تبیین احتمالات اللفظ من المعاني وترجيح بعضها

(١) انظر هذه الأخبار في المصدر السابق، ج ٩، ص ٢٢، ٢٤.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى مج ١٧، تفسير ج ٤، ص ٣٦٧.

(٣) عنوان تفسيره: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، طبع بالمطبعة الأميرية في بولاق سنة ١٩٣٢م، ثم طبع بدار المعارف بتحقيق محمود محمد شاكر.

على بعض، بما يتوفر من الأدلة والقرائن، وهذا واضح من استعماله الرأي والاجتهاد في تفسيره^(١).

والذي تلزم الإشارة إليه أن لفظة التأويل وإن اشتهرت بمعنى التفسير في هذه الفترة، إلا أن ذلك لم يكن خاصاً بالطبري وعصره، فالأمر يشمل من بعده جمعاً غير يسير من المفسرين^(٢).



(١) راجع في هذا: فتحي الدريني: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ج ١، ص ٢٧١ وما بعدها.

(٢) من هذه التفاسير على سبيل المثال: الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري، ت سنة ٥٣٨هـ، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل للقاضي البيضاوي، ت سنة ٦٩١هـ، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي، ت سنة ٧٠١هـ، ولباب التأويل في معاني التنزيل للخازن، ت سنة ٧٤١هـ وغيرها...

المبحث الثالث

الفرق بين التأويل والتفسير

تقدم أن المفسرين الأوائل لم يفرقوا بين التأويل والتفسير، على الأقل من حيث الاستعمال؛ أما المتأخرون ففرقوا بينهما؛ قال ابن تيمية: «أما متأخرو المفسرين كالشعلبي فيفرقون بين التفسير والتأويل، قال: فمعنى التفسير هو التنوير وكشف المغلق من المراد بلفظه، والتأويل صرف الآية إلى معنى تحتمله يوافق ما قبلها وما بعدها...»^(١).

ويبدو أن التفريق بين التفسير والتأويل قد بدأ في حدود القرن الخامس الهجري، لأن الشعلبي توفي سنة (٤٢٧هـ). ولعل منشأ التفرقة هو تأثير المفسرين بالفقه والفقهاء واصطلاحاتهم التي ميزت بينهما فيما سبق، واستمر التمييز بينهما فيما لحق.

وللوقوف على الفرق بينهما لا بدّ من بيان معناهما على النحو الآتي:

التفسير لغة: مشتق من الفَسَّرَ، والفَسْر: البيان، واشتقاقه من فَسَّرَ الطيب للماء: إذا نظر إليه، ويقال لذلك: التَّفْسِيرَةُ أيضاً^(٢). وقال في القاموس

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مج ١٧، تفسير ج ٤، ص ٣٦٧ - ٣٦٨.

الشعلبي: هو أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم، مفسر من نيسابور، له اشتغال بالتاريخ، من كتبه: تفسيره، عرائس المجالس، ت سنة ٤٢٧هـ. (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ١، ص ٧٩).

(٢) ابن فارس: الصحاح، ص ١٩٣.

المحيط: الفَسْرُ الإِبَانَةُ وكشف المغطى كالتفسير، والفعل كضرب ونصر^(١).
وقال في لسان العرب: والفسر البيان.. ثم قال: والتفسير كشف
المراد عن اللفظ المشكل^(٢).

وقال أبو هلال العسكري: «الفرق بين التأويل والتفسير، أن التفسير هو الإخبار عن أفراد آحاد الجملة، والتأويل الإخبار بمعنى الكلام، وقيل: التفسير أفراد ما انتظمه ظاهر التنزيل، والتأويل إخبار بغرض المتكلم بكلامه، وقيل: التأويل استخراج معنى الكلام لا على ظاهره بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة، ومنه يقال: تأويل المتشابه. وتفسير الكلام أفراد آحاد الجملة ووضع كل شيء منها موضعه...»^(٣).

وقد تقدم بيان معنى التأويل في اللغة، وبهذا يظهر أن التأويل والتفسير يختلفان من حيث المدلول اللغوي والاشتقاق، وهو مُعْتَمَدُ المتأخرين من أهل التفسير وغيرهم - من غير شك - في التفريق بينهما^(٤).

وفيما يأتي نعرض أقوال العلماء لنقف على مبلغ الاختلاف ونهاية المسألة.

اختلف العلماء في التفسير والتأويل على ما يأتي:

١ - التفسير والتأويل بمعنى واحد. وهو قول المتقدمين، قال أبو عبيدة معمر بن المثنى: «التفسير والتأويل بمعنى واحد»^(٥). وسئل أبو العباس أحمد بن أحمد عن التأويل فقال: «التأويل والمعنى والتفسير واحد»^(٦).

(١) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج٢، ص١١٠.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، ج٦، ص٣٦١.

(٣) أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة، ص٤٨، ٤٩.

(٤) التفسير باعتباره علماً على علم معين، عرفه أبو حيان بقوله: «التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمات لذلك». السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص١٦٩.

(٥) ابن منظور: لسان العرب، ج١، ص١٧٢.

(٦) المصدر السابق، ج١، ص١٧٢.

٢ - التفسير أعم من التأويل. وهو قول الراغب الأصفهاني، قال: «التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومرادفاتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل...»^(١).

وقد زاد المسألة وضوحاً بقوله: «اعلم أن التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن وبيان المراد، أعمُّ من أن يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره، وبحسب المعنى الظاهر وغيره، والتأويل أكثره في الجمل، والتفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ نحو: البحيرة والسائبة والوصيلة، أو في وجيز يتبين بشرح نحو: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠]، وإما في مكان متضمن لقصة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها كقوله: ﴿إِنَّمَا إِلَهُ الْبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَهًا وَكَانَ صِدْقَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [التوبة: ٣٧]، وقوله: ﴿وَلَيْسَ إِلَهٌ بِأَنَّ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩]، وأما التأويل فإنه يستعمل مرة عاماً، ومرة خاصاً، نحو: الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق، وتارة في جحود الباري عز وجل خاصة، والإيمان المستعمل في التصديق المطلق تارة، وفي تصديق الحق أخرى، وإما في لفظ مشترك بين معان مختلفة نحو لفظ (وجد) المستعمل في الجِدَّة، والوَجْد والوُجُود^(٢).

٣ - التفسير قطع بالمراد والتأويل ترجيح بالظن. وهو قول أبي منصور الماتريدي، إذ التفسير عنده هو «القطع على أن المراد من اللفظ هذا والشهادة على الله أنه عنى باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به وإلا فتفسير

(١) السيوطي: الإتيان، ج ٢، ص ١٦٣، والزرکشي: البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٤٩. والكلام مأخوذ من مقدمة التفسير كما ذكر الدكتور الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٠.

(٢) السيوطي: الإتيان، ج ٢، ص ١٦٨.

البحيرة التي يُمنَعُ درّها للطواغيت، فلا يخلبها أحد من الناس، والسائبة: كانوا يسيبونها لألهتهم، لا يحمل عليها شيء، والوصيلة: الناقة البكر، تُبَكَّرُ في أول نتاج الإبل، ثم تُتَيَّبُ بعد بآئتي، وكانوا يسيبونها لطواغيتهم، إن وصلت إحداهما بالأخرى ليس بينهما ذكر. انظر: تفسير ابن كثير، ج ٣، ص ٢٠٨.

بالرأي وهو المنهي عنه، والتأويل ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع والشهادة على الله»^(١).

٤ - التفسير بيان ظاهر اللفظ اللغوي، والتأويل بيان باطن اللفظ. وهو قول أبي طالب الثعلبي، قال: «التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجاز كتفسير الصراط بالطريق والصيب بالمطر، والتأويل تفسير باطن اللفظ مأخوذ من الأول وهو الرجوع لعاقبة الأمر، فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد...»^(٢).

٥ - التفسير متعلق بالسمع والرواية، والتأويل متعلق بالاستنباط والدراية. وهو قول أبي نصر القشيري والبعلي، وهو لازم كلام البغوي والكواشي. قال القشيري: «ويعتبر في التفسير الاتباع والسمع وإنما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل». وقال البجلي: «التفسير يتعلق بالرواية والتأويل يتعلق بالدراية». وقال البغوي والكواشي وغيرهما: «التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط»^(٣).

وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين، ولا غرو إذا كان ذلك يرجع بالأساس إلى اللغة كما سبق.

والذي يتلخص لنا هو أن التفسير ما يتعلق بالكشف عن الألفاظ المغلقة، اعتماداً على النقل والسمع من اللغة والشرع، أما التأويل فهو ما يتعلق بالدراية، أي: الاجتهاد والاستنباط المعتمد على الرأي، وهو يأخذ صورة الترجيح بين احتمالات اللفظ من المعاني بالدليل، مما يتوصل إليه

(١) السيوطي: الإيقان، ج ٢، ص ١٦٧.

أبو منصور الماتريدي: محمد بن الحسين بن أبي أيوب، الأستاذ المتكلم، تلميذ ابن فورك، صاحب كتاب تلخيص الدلائل، ومآخذ الشرائع في أصول الفقه. ت سنة ٤٢١هـ. (الزركلي: الأعلام، ج ٧، ص ١٩).

(٢) السيوطي: الإيقان، ج ٢، ص ١٦٧، ١٦٨.

(٣) الزركشي: البرهان، ج ٢، ص ١٥٠ - ١٥٢، والسيوطي: الإيقان، ج ٢، ص ١٦٧، ١٦٨.

بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في العربية، واستعمالاتها بحسب السياق، ومعرفة الأساليب العربية في التجوز وما إلى ذلك.

كما أن التفسير يكون على جهة الجزم في بيان اللفظ، أما التأويل فهو الظن بالمراد دون القطع^(١).

وفي آخر هذا المبحث يحسن بنا أن نشير إلى أن كلمة التأويل تطورت من الإطلاق العام إلى الاختصاص بحسب الاستعمال بمعنى أو أكثر. . إلى اختصاصها في النهاية بالاصطلاح الأخير، وقد كان لتعارف العلماء في كل بيئة وعصر، واستعمالاتهم المختلفة الأثر البالغ في ذلك التطور. .

إلى أن استقرت على معنى حقيقته نقل الكلام عن ظاهره الراجح لدى السامع إلى معنى مرجوح يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، وهو معنى خاص وإن كان داخلاً تحت عموم معنى التأويل الذي هو بيان الكلام وتفسيره، كما تقرر في اللغة واستعمال السلف الأوائل.



(١) سيأتي لاحقاً أن الآمدي من الشافعية، يعتبر التأويل أعم من حيث شموله للظن والقطع بالمراد، وهي مسألة خلافية.

المبحث الرابع التأويل في اصطلاح المتأخرين من علماء الفقه والأصول والكلام



التأويل بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، لم يكن معروفاً في عهد الصحابة، بل ولا عهد التابعين، بل ولا الأئمة الأربعة، ولا كان التكلم بهذا الاصطلاح شائعاً في عرف أهل القرون الثلاثة الأولى^(١).

حتى إذا أفضى الأمر إلى المتأخرين من الفقهاء والأصوليين وأهل الكلام، وجدناهم ينطقون بذلك الاصطلاح الذي اختصت فيه كلمة التأويل بمعنى أكثر خصوصية.

ولقد جزم ابن تيمية بأن التأويل في لغة القرآن «هو الموجود الذي يؤول إليه الكلام، وإن كان ذلك موافقاً للمعنى الذي يظهر من اللفظ؛ بل لا يُعرف في القرآن لفظ التأويل مخالفاً لما يدل عليه اللفظ، خلاف اصطلاح المتأخرين»^(٢).

وهو مما يعطينا صورة واضحة عن تلك النقلة التطورية في تاريخ هذا المصطلح. على أننا سنلاحظ أثناء تتبعنا لاصطلاح المتأخرين اختلافاً، وإن لم

(١) هذا مجمل ما قرره ابن تيمية. انظر: مجموع الفتاوى، مج ١٧، تفسير ج ٤، ص ٤٠١.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٦٢.

يكن راجعاً لجوهره، وإنما تتباين عباراتهم من حيث الإحاطة بالعناصر التي يُحدِّدُ بها مصطلح التأويل.

وإذا كنا لا نستطيع معرفة الفترة الزمنية - بالتحديد - التي ظهر فيها الاصطلاح الفقهي للتأويل بشكله المحدد الذي استقر عليه فيما بعد، فإننا لا نتأخر في أن نقول: إنه حتى مع بداية دخول علم أصول الفقه في طور القواعد المحددة، لم يظهر ذلك الاصطلاح، وقد ألفت كثير من كتب الأصول ولم يحدد فيها.

والتأويل بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح كما ذكر ابن تيمية هو بالذات المحدث فعلاً فيما بعد القرون الثلاثة الأولى.

ولكن التأويل كمنهج عقلي اجتهادي في فهم النصوص كان معمولاً به عند الفقهاء وغيرهم، وقد قُرِّرت أطرافه وأبحاثه في كتب الأصول سواء المتقدمة منها كالرسالة للشافعي أو التي جاءت في أعقابها.

كما نلاحظ أيضاً أن المتكلمين من الأصوليين، وعلى رأسهم الشافعية، كان لهم - أكثر من غيرهم - الأثر الكبير في وضع الحدود بضوابطها المنطقية جرياً على ما كانت تفرضه تلك البيئات الكلامية من الدقة في العبارة. وستكلم في ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول التأويل في اصطلاح الحنفية

□ **التأويل عند المتقدمين من الحنفية:**

بعدهما عرف أبو علي الشاشي الحنفي المتوفى سنة (٣٢٥هـ)، المشترك بأنه «ما وضع لمعنيين مختلفين أو لمعان مختلفة الحقائق»، ومثل له بالجارية

بأنها تتناول الأمة والسفينة، وبيَّنَ حكمَه، وهو وجوب العمل به إذا تعين، قال بعد ذلك: «ثم إذا ترجح بعض وجوه المشترك بغالب الرأي يصير مؤولاً»^(١).

وأخذ به بعده شيخا أصول الحنفية البزدوي المتوفى سنة (٤٨٢هـ)، والسرخسي المتوفى سنة (٤٩٠هـ)، فقال البزدوي: «المؤول المشترك الذي يرجح أحد معانيه بغالب الرأي»^(٢). وقال السرخسي: «المؤول تبين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد». وبعد أن ذكر أصله اللغوي، عاد فقال: «فالمؤول ما تصير إليه عاقبة المراد بالمشترك بواسطة الرأي...» إلى أن قال: «وهو خلاف المجمل، فالمراد بالمُجْمَلِ إنما يعرف ببيانٍ من المُجْمَلِ، وذلك البيان يكون تفسيراً يُعلم به المراد بلا شبهة»^(٣).

وهذه التعاريف تفيد ما يأتي:

١ - المؤول هو اللفظ الذي يصرف إلى أحد معانيه المحتملة.

٢ - المشترك يقصد به ما سبق من عبارة الشاشي، ونحوه ما قال السرخسي بأنه «كل لفظ يشترك فيه معانٍ أو أسام لا على سبيل الانتظام؛ بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد، وإذا تعين الواحد مراداً به انتفى الآخر مثل اسم (العين) فإنه للناظرة، ولعين الماء وللشمس وللميزان وللنقد من المال...»^(٤).

والذي ينبغي الإشارة إليه أن المشترك تتدافع فيه كل المعاني التي ينتظمها على جهة المساواة، وهذا عند الحنفية وعند غيرهم، ولكن جوهر

(١) الشاشي: أصول الشاشي، ص ٣٩.

(٢) الأنصاري، محمد بن نظام الدين: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت على هامش المستصفي للغزالي، ج ٢، ص ١٩، وانظر البزدوي: أصول فخر الإسلام، البزدوي مع كشف الأسرار لعبدالعزیز البخاري، ج ١، ص ٤٣، وقال فيه: «ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي».

(٣) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٢٧.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ١٢٦.

التأويل عند جمهور الأصوليين هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، وهذا ما لا تفيده عبارتا البزدوي والسرخسي.

٣ - وأداة الترجيح هنا هي الاجتهاد في البحث عن المرجحات إلى أن يغلب على ظن المجتهد أحد الاحتمالات، وقد جعل السرخسي المشترك مخالفاً للمجمل، وفرق بينهما بفرق جوهرى، وهو أن المشترك قد يتوصل إلى العمل به عند التأمل في صيغة اللفظ فيرجح بعض المحتملات، ويُعرف أنه هو المراد بدليل من اللفظ من غير بيانٍ آخر، على خلاف المجمل الذي لا يُرجع في معرفة المراد منه إلا إلى بيان من المُجْمَل لا بدليل من اللفظ^(١).

قال صاحب عمدة الحواشي على أصول الشاشي: «قوله: بغالب الرأي، أي: الظن الحاصل بالقياس أو خبر الواحد أو القرائن الأخرى في النصوص»^(٢).

□ التأويل عند متأخري الحنفية:

اصطلاح التأويل عند متقدمي الحنفية لم يبق على حاله، بل استعمل المتأخرون اصطلاحين.

١ - اصطلاح المتقدمين: حيث أثبتة المتأخرون كالتفتازاني والأنصاري ونسبوه إلى المذهب^(٣).

٢ - اصطلاح المتكلمين من الأصوليين: وقد صرح الكمال بن الهمام بأن الحنفية لا ينكرون هذا الاصطلاح الذي هو صرف الظاهر عن ظاهره إلى ما يحتمله. قال في التحرير: «ولا يُنكِرُ إطلاقه على المصروف أيضاً

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ١٢٦.

(٢) محمد فيض الحسن الكنكوهي: عمدة الحواشي على أصول الشاشي، ص ٤٠.

(٣) التفتازاني: حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب، ج ٢، ص ١٦٨. والأنصاري اكتفى بذكر تعريف البزدوي من المتقدمين وقد سبقت الإشارة إليه.

أحدٌ»^(١). أي: لا ينكر إطلاق المؤول على اللفظ المصروف عن ظاهره أحدٌ من الحنفية، ولهذا قال الشارح أمير باد شاه: «فالمؤول له معنيان، أحدهما: مخصوص بالحنفية، والآخر: مشترك بينهم وبين غيرهم»^(٢).

أ - فالمخصوص بالحنفية هو تأويل المشترك بتبيين أحد معانيه.

ب - والمشارك بينهم وبين غيرهم هو صرف اللفظ عن ظاهره. وقد حده صاحب التيسير فقال: «هو اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر»^(٣).

وهذا الحد الثاني يتفق إلى حد كبير مع اصطلاح جمهور الأصوليين من غير الحنفية، فالمجتهد بمسلك التأويل إذا ثبت لديه دليل يحصل له به غلبة الظن بأن المعنى الظاهر غير مقصود، فذلك من التأويل الذي هو باب من أبواب الاستنباط.



المطلب الثاني التأويل في اصطلاح الأصوليين المتكلمين

وردت تعاريف متعددة لكلمة التأويل عند الأصوليين المتكلمين منها:

١ - التأويل صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله. وهو تعريف الباجي المالكي^(٤).

(١) كمال الدين بن الهمام: التحرير في أصول الفقه مع شرحه التيسير لأمير باد شاه، ج ١، ص ١٤٣.

(٢) أمير باد شاه، محمد أمين: تيسير التحرير، ج ١، ص ١٤٣.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ١٣٧، والظاهر هو المتبادر إلى الفهم بادئ الرأي، وسيأتي إن شاء الله.

(٤) الباجي: أبو الوليد: إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص ١٧٢.

وهذا محمول على عمومته، من صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر إلى معنى يحتمله، سواء كان المصروف إليه حقاً أو باطلاً.

٢ - التأويل رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول. وهو تعريف إمام الحرمين الجويني^(١).

ودعوى المؤول هي اجتهاد المجتهد، إذا أداه اجتهاده إلى الوصول إلى ما ينتهي إليه اللفظ من المعنى حيث يكون ظاهره غير مراد.

٣ - التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر. وهو تعريف الغزالي في المستصفي. قال: «ويشبه أن يكون كلُّ تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز، فإنه إن ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز في الاقتصار على البعض، فكانه ردُّ إلى المجاز»^(٢).

وتعقب الآمدي تعريف الغزالي، واستدرك عليه أموراً:

أ - تسمية الغزالي التأويل احتمالاً، فإن التأويل ليس هو الاحتمال نفسه الذي حوّل اللفظ عليه؛ بل هو حمل اللفظ عليه، وفرق بين الأمرين.

ب - أنه غير جامع فيخرج منه التأويل بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه إلى غيره بدليل قاطع غير ظني، والغزالي قال: يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر.

ج - أن حد الغزالي لا يتناول التأويل من حيث هو أعم من التأويل بدليل، ولهذا يقال: تأويل بدليل، وتأويل من غير دليل. ففي اعتبار الآمدي أن تعريف التأويل على وجه يوجد معه الاعتضاد بالدليل لا يكون تعريفاً للتأويل المطلق، اللهم إلا أن يقال: إنما أراد تعريف التأويل الصحيح دون غيره^(٣).

(١) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥١١.

(٢) الغزالي: أبو حامد، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص ٣٨٧.

(٣) الآمدي، أبو الحسن: الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٥٩.

٤ - التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة أو البطلان هو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له. وأما التأويل المقبول الصحيح فهو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده. وهو تعريف الآمدي، وشرحه بقوله:

- وإنما قلنا: (حمل اللفظ على غير مدلوله)؛ احترازاً عن حمله على نفس مدلوله.

- وقولنا: (الظاهر منه)؛ احتراز عما إذا صُرف اللفظ عن مدلوله إلى الآخر، فإنه لا يسمى تأويلاً.

وقولنا: (مع احتمال له)؛ احتراز عما إذا صُرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلاً، فإنه لا يكون تأويلاً صحيحاً.

- وقولنا: (بدليل يعضده)؛ احتراز عن التأويل من غير دليل، فإنه لا يكون تأويلاً صحيحاً أيضاً.

- وقولنا: (بدليل)؛ يعم القاطع والظني، وعلى هذا فالتأويل لا يتطرق إلى النص ولا إلى المجمل وإنما يتطرق إلى ما كان ظاهراً لا غير^(١).

والذي يبدو أن الآمدي محقٌّ في مأخذه الأول عن الغزالي في تسمية التأويل احتمالاً، وإن كنا نرى؛ بل نجزم أن الغزالي إنما أراد المؤوّل إليه لا الاحتمال، إلا أن انضباط العبارة بضوابط الحدود أولى.

وقد رأينا التفتازاني من متأخري الحنفية يُجلي مقصد الغزالي فيقول: «ومراد الغزالي بالتأويل المؤوّل إليه أعني المعنى الذي صرف إليه الظاهر كما في قوله: التأويل قد يكون قريباً فيترجح بأدنى مرجح. وباحتمال المحتمل، ومثل هذا شائع في عبارة القوم»^(٢).

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٥٩، ٦٠.

(٢) التفتازاني، سعد الدين: حاشية التفتازاني على شرح عضد الدين الإيجي على مختصر المنتهى لابن الحاجب، ج ٢، ص ١٦٨.

أما مأخذه عليه بأنه غير جامع لعدم دخول صرف اللفظ بالدليل القطعي تحته فهذا راجع إلى ما تقرر عند بعض الأصوليين، كما سبق عند الحنفية من أن التأويل ظن بالمراد، خلافاً للتفسير الذي هو قطع بالمراد. وهي مسألة خلافية.

فالحنفية يرون أن ما وقع بيانه بالدليل القطعي هو من باب التفسير الذي هو قطع بالمراد فيه، كتفسير المجمل، الذي يكون من المُجمل نفسه بدليل منه، لأن المجمل لا يستقل بإفادة المعنى لافتقاره إلى بيان، وهذا خلافاً للفظ الذي يعرف معناه من القرائن المصاحبة للنص والتي يعتمد عليها المجتهد لتحصيل غلبة الظن بالمعنى المراد.

وعليه فرأي الغزالي - ومن قبله الجويني - من رأي الحنفية من حيث أن التأويل ظن بالمراد لا قطع به.

والناظر المتأمل يلحظ أن الظنية عند الحنفية واقعة من جهة الدليل، فبحسب ظنية الدليل وقطعيته يحكمون على البيان إن كان تأويلاً أو تفسيراً، بينما توسع الأمدي في اعتبار الدليل ظنيّه وقطعيّه، مما يزيد من مساحة موضوع التأويل كمنهج في بيان الأحكام واستنباطها من النصوص.

وهو ما نميل إليه إذ إن المعبر في النصوص الخاضعة للتأويلات هو الاحتمال، ولا حجر بعد ذلك على الدليل القطعي في التأويلات عند علمائنا الأجلاء.

كما نعتقد أن المأخذ الثالث أيضاً وجيه، فالغزالي إنما عرّف التأويل الصحيح المقبول، وهذا واضح وظاهر من كلامه ولا يلتبس على السامع فهم قصده، إلا أن الأولى الدقة في التحديد، وهو ما نلمسه في تعريف الأمدي، وإن كنا نرى أن المسألة ليس فيها حق وباطل كما يظهر من مبالغة الأمدي، وهو شأنه في ملاحقة الغزالي في كثير من المواطن.

ويمكن أن نأخذ من تعريف الآمدي ما يأتي:

١ - التأويل هو حمل اللفظ على غير ما يدل عليه ظاهره، فإن حمل اللفظ على مدلوله الظاهر نفسه فلا يسمى تأويلاً بل عملاً بالظاهر.

٢ - أخرج الآمدي تبيين بعض معاني المشترك من دائرة التأويل، إذ إن عماد التأويل وركنه معنى ظاهر راجح، يتبادر إلى فهم السامع، يُترك في مقابل معنى مرجوح قد لا يُتنبّه إليه وهو المراد.

٣ - يشترط في اللفظ أن يكون محتملاً للمعنى المراد صرفه إليه، وإلا لم يصحّ أن يطلق على صرفه اصطلاح التأويل.

٤ - التأويل الصحيح ما كان معتضداً بدليل يكفي لتحصيل غلبة الظن، وهذا الدليل يعم القطعي والظني.

٥ - يُحدد مجال التأويل بأن يسלט على الظواهر - النصوص والظواهر في اصطلاح الحنفية - ولا مجال له في النصوص - المحكم والمفسر عند الحنفية - ولا المجملات باعتبارها تخرج عن مجال الاجتهاد، لأن البيان فيها كما سبق يحصل من الشارع نفسه.

وابنُ الحاجب صاحب مختصر المنتهى تابع الآمديّ فقال في حد التأويل بأنه: «حمل الظاهر على المحتمل المرجوح. وإن أردت الصحيح زدت بدليل يُصَيِّرُهُ راجحاً». ثم ذكر تعريف الغزالي وأورد عليه أن الاحتمال ليس بتأويل بل شرطاً، كما أورد عليه التأويل المقطوع به.

وتعريف ابن الحاجب لا يخرج عن تعريف الآمدي في انضباطه بشروطه، وقد نبه العضد الإيجي إلى أن التأويل بلا دليل أو بدليل مساوٍ فاسد^(١).

أما فخر الدين الرازي ومن تابعه فقد اكتفوا بإبراز حقيقة واحدة

(١) ابن الحاجب: مختصر المنتهى مع شرحه لعضد الدين الإيجي، ج ٢، ص ١٦٨.

جوهرية في التأويل، فجاء في المحصول: «وأما إن كانت دلالة اللفظ على أحد مفهوميه أقوى سُمِّي اللفظُ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً وبالنسبة إلى المرجوح مؤوَّلاً»^(١).

□ الحنبلة والتاويل:

عرف ابن قدامة التأويل فقال: «والتأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر»^(٢).

وعادة ابن قدامة اتباع الغزالي في الكثير من الأحيان، لكنه هنا تجنب بعض ما انتقد فيه الآمدي الغزالي في تسميته التأويل احتمالاً، غير أنه وافقه في غلبة الظن في الدليل، وكذا في تعريفه التأويل الصحيح، وقد مر أن الآمدي وابن الحاجب أخذوا عن الغزالي أنه لم يُعرّف التأويل من حيث هو تأويل.

وعرف ابن تيمية التأويل في اصطلاح أهل الفقه والأصول فقال: «هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به»^(٣).

والجدید فيه ذكره للدليل المقترن باللفظ، والذي أراه أنه يضيق من صلاحية الأدلة. فالأولى أن لا يُقَيَّد الدليل بذلك، ليبقى على عمومه كما هو مشهود في كثير من فروع التأويل.

وعرفه ابن بدران الحنبلي بأنه: «صرف اللفظ عن ظاهره لدليل يصير

(١) الرازي: المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ٣١٥، والبيضاوي: منهاج الأصول في اختصار المحصول مع نهاية السؤل للإسنوي، ج ٢، ص ٦١، والبناني: حاشية البناني على شرح المحلي على متن جمع الجوامع، ج ١، ص ٢٣٦.
 (٢) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، ص ١٥٧.
 (٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مج ١٧، تفسير ج ٤، ص ٣٥٩.

به المرجوح راجحاً^(١). وهذا يمثل خلاصة ما اعتمده الحنابلة، وهو تعريف صحيح لا ينبو عن حقيقة التأويل.



المطلب الثالث التأويل في اصطلاح الظاهرية

الكلام إما ظاهر أو مؤوّل، والأخذ بأحد الاحتمالين إما تمسك بالظاهر وإما استبطان لمعنى يدعو إليه دليل. وأكثر ما يثور فيه الخلاف بين الجمهور والظاهرية اعتبار الدليل الذي يُصرف به اللفظ إلى أحد الاحتمالات.

□ ماهية التأويل عند ابن الحزم:

قال ابن حزم رحمه الله: «والتأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وُضِعَ له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان، وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان نقله بخلاف ذلك اطرَحَ ولم يُلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل»^(٢).

وقد تضمن تعريف ابن حزم عناصر حددت ماهية التأويل عنده:

١ - نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره هو صرفه عن المتبادر الراجح من حيث الظاهر، وهو متضمن لنقل اللفظ من الحقيقة اللغوية إلى المجاز، فذِكُرَ نقل اللفظ عما وُضِعَ له في اللغة إلى معنى آخر من باب عطف الجزء على الكل، ولا وجه له في نظرنا، إلا إذا قصد ابن حزم التأكيد على أن الظاهر عنده ما اقتضاه اللفظ لغة، فنحن نعرف أن الألفاظ اللغوية لها قدسية في استدالات الظاهرية.

(١) ابن بدران الحنبلي: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٨٨.

(٢) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٤٢، ٤٣.

٢ - ليس في هذا التعريف إشارة إلى عنصر الاحتمال في اللفظ، كما أن الظاهر عند ابن حزم مرادف للنص قال: «النص هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه»^(١).

وما دام الأمر كذلك، فإننا لا نستطيع أن نفهم من عبارته عنصر الاحتمال في اللفظ الذي هو شرط في التأويل. والذي يظهر للناظر هو قصد العموم، فبينما يرى الجمهور أن اصطلاح التأويل لا يصدق إلا مع توفر الاحتمال في اللفظ المؤول، يرى ابن حزم أنه يصدق حتى على الألفاظ التي لا تحتمل المعاني المؤولة إليها.

٣ - التأويل إما حق، أي: صحيح وهو ما توفر فيه الدليل الذي سماه البرهان، وسنعرف في أثناء البحث ما هو مقبول من الأدلة التي تصرف بها الألفاظ إلى المعاني، وما لا يقبل عند أهل الظاهر. واشتراط ابن حزم أن يكون ناقله واجب الطاعة إشارة إلى نوع الدليل الذي صرح به في مواطن أخرى من كتابه الإحكام^(٢).

وإما باطل فاسد، وهو ما لا يدل عليه البرهان.

□ استقرار اصطلاح التأويل:

ومن خلال ما اطلعنا عليه من كتب الأصوليين المتأخرين، وجدنا أن اصطلاح التأويل قد استقر على ما ذكره الأمدي وابن الحاجب. وهو ما قرره الشوكاني بقوله: «وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح. وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاسد. فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد: بدليل يصيره راجحاً، لأنه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساوٍ فاسد»^(٣).

والعلامة الشنقيطي - رحمه الله - أوضح ظهور المعنى وضبطه بالتبادر

(١) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٤٣.

(٢) سيأتي ذلك لاحقاً في مبحث دليل التأويل في الفصل الثاني من الباب الثاني.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥٤.

إلى الفهم لدى السامع، فقال: «التأويل في اصطلاح الأصوليين: هو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى محتمل مرجوح بدليل يدل على ذلك»^(١).

وتقريراً لما سبق من جهود علمائنا في ضبط اصطلاح التأويل يمكن أن نقول:

التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر إلى معنى محتمل. فهذا حده من حيث هو تأويل بغض النظر عن صحته أو فساده، ثم نقول:

التأويل الصحيح الذي هو باب قويم من الاستنباط: هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح المتبادر إلى معنى محتمل، بالدليل الكافي.

ونشير هنا إلى أمرين:

الأول: أننا استغنينا عن كلمة الظاهر بعبارة الراجح المتبادر، وذلك ليكون الحد متلائماً مع مقررات الحنفية في اصطلاحهم على الظاهر والنص، وكلاهما في تقسيماتهم مما يُسلط عليه التأويل ويدخل تحت مجاله، على غير المعهود عند غيرهم من اعتبار النص مما لا يدخله التأويل.

والثاني: أننا ميزنا الدليل بصفة الكفاية، وهو مع صلاحيته للأدلة القطعية والظنية؛ يعبر عن اختلاف الأدلة قوة وضعفاً بحسب قوة الاحتمال وضعفه، كما يعبر عن شرطية الكفاية ليصح التأويل. والله أعلم.

تنبيه مهم:

استعمل العلماء اصطلاح التأويل بما هو أوسع من كونه صرفاً للفظ إلى ما يحتمله، فأطلقوه حتى على التحريفات الباطلة التي وقعت فيها بعض الفرق الضالة. ونحن وإن سايرنا العلماء في إطلاقهم فإننا نتمسك بما استقر عند الأصوليين والفقهاء، إذ التأويل لا بد معه من الاحتمال، وإلا فإننا نستعمله تجوزاً. والله أعلم.

(١) الشنقيطي، محمد الأمين بن المختار: مذكرته على روضة الناظر لابن قدامة، ص ١٧٦.

المطلب الرابع

هل التأويل إبطال لظاهر اللفظ أم لا؟

هل التأويل إبطال لظاهر اللفظ أم لا؟

اختلف الحنفية والشافعية في كثير من مسائل الفروع بسبب التأويل، والذي يبدو أن مسألة الحكم بإبطال ظاهر اللفظ أو عدمه من أسباب اختلافهم في تحديد صحة التأويل من عدمها.

فالتأويل عند الحنفية يأخذ صورتين:

أ - إما أن يكون التأويل مؤدياً إلى معنى يبطل الظاهر من اللفظ، فيكون العمل بالظاهر غير صحيح وغير مراد. وهو مفهوم التأويل عند جمهور الأصوليين خاصة الشافعية.

ب - وإما أن يكون التأويل مؤدياً إلى معنى لا يعود على ظاهر اللفظ بالإبطال، فيسمح ببقاء ذلك الظاهر مراداً يصح العمل به، إلا أن بعض المتأخرين من الحنفية لا يسمون هذه الصورة الأخيرة تأويلاً بل يسمونها تعليلاً، ويخرجونها من مجال الخلاف مع الشافعية، كما صرح به صاحب فواتح الرحموت^(١).

وقد درج الأصوليون قديماً وحديثاً على تناول كثير من المسائل التي وقع فيها الخلاف تحت باب التأويل. على أن ما نميل إليه هو أن التأويل في حقيقة أمره إبطال لظاهر اللفظ وبيان أنه غير مراد، بالاستقراء لوقائع التأويلات الجزئية في الفروع الفقهية.

ومن ذلك ما ذكره الشافعية من تأويل الحنفية لفظ (الشاة) في قوله ﷺ: «في أربعين شاة شاة»^(٢). أي: قيمتها.

(١) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٢.

(٢) حديث: «في أربعين شاة شاة»، أخرجه أبو داود والترمذي عن ابن عمر ولفظه: «... وفي الغنم في كل أربعين شاة شاة...». ابن الأثير: جامع الأصول، ج ٥، ص ٣١٨، ٣١٩.

قال الشافعية: هذا التأويل بعيد إذ يلزم من إيجاب قيمة الشاة أن لا تجزئ الشاة بعينها ولو أداها صاحب المال.
والحنفية قالوا في التعليل: إن الزكاة لدفع حاجات المحتاج، ودفع الحاجة في القيمة أشد.

ورد الشافعية على ذلك بقاعدة عندهم مفادها أن كل معنى استُبط من نص فعاد عليه بالإبطال فهو باطل. وهذه القاعدة صرح بها الغزالي في المنخول ونسبها إلى القاضي أبي بكر الباقلاني قال: «قال القاضي - رحمه الله - كل تأويل تضمن الحط عن المنصوص فهو باطل...»^(١).

وهذا - في رأيي - راجع إلى مفهوم التأويل عند الشافعية من أنه إبطال لظاهر اللفظ، أما أكثر الحنفية فاعتبروه تأويلاً صحيحاً يعتمد على دليل قوي من المعنى، ومن النص؛ فالمعنى هو سد الحاجة، والنص هو حديث معاذ كما علقه البخاري وتعليقاته صحيحة وهو قوله لأهل اليمن: «اتنوني بعرض ثياب خميص - أو لبس - مكان الذرة والشعير أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله ﷺ بالمدينة»^(٢).

والمسألة هذه عند الحنفية تخرج عن التأويل في نظر صاحب فواتح

(١) الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، ص ١٩٢، ١٩٣، والمستصفي، ج ١، ص ٣٩٤، ٣٩٥.

(٢) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٢، ٢٣.

أثر معاذ: «اتنوني بعرض ثياب خميص أو لبس...»، ذكره البخاري في صحيحه، معلقاً بصيغة الجزم، في كتاب الزكاة، باب العرّض في الزكاة، ج ٢، ص ٥٢٥، ورواه البيهقي في سننه بسنده عن طاوس عن معاذ بلفظ: (خميس) بدل (خميص)، رقم (٧١٦٤)، ج ٤، ص ١١٣. قال ابن حجر: «حديث معاذ أنه قال لأهل اليمن: اتنوني بكل خميس ولبس آخذه منكم مكان الصدقة فإنه أرفق بكم وأنفع للمهاجرين والأنصار بالمدينة. البيهقي من رواية إبراهيم بن ميسرة عن طاوس عن معاذ وهو منقطع وعلقه البخاري وقال الإسماعيلي: هو مرسل لا حجة فيه وقد قال فيه بعضهم: من الجزية مكان الصدقة». تلخيص الحبير، ج ٣، ص ١١٤.

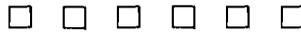
الخميص أو الخميس: هو الثوب الذي طوله خمسة أذرع، واللبس: الثوب يلبس كثيراً. انظر: مختار الصحاح، للرازي، ص ١٩٠، والمصباح المنير، للفيومي، ص ٢٠٩.

الرحموت، وغيره يُثبتها في هذا الباب، مع مسائل كثيرة تشبهها وسيأتي تفصيلها...

وإذا درج الكثير من أهل الأصول قديماً وحديثاً على عدم إيضاح هذه المسألة وإجلائها، فقد وجدنا الشيخ محمد أبا زهرة - رحمه الله - ينيه - ولو بطريق الإشارة - إلى هذه النقطة العلمية، فيقول: «لقد فهم بعض الكتاب في الفقه أن التأويل يتلاقى في معناه مع تعليل الأحكام، وهذا ليس المقصود من التأويل، لأن تعليل الأحكام معناه إعمال النص كما ورد في مورده، ولكن تُستخرج علة الحكم لتطبيق الحكم في كل موضع تتحقق فيه العلة، فهو ليس إخراجاً للفظ عن ظاهره، ولكنه إعمال له في ظاهره، وتعدى إعماله إلى مواضع غير مدلولات النص»^(١).

وهذا فقه حسن منه - رحمه الله -.

ولئن كان التأويل والتعليل لا يلتقيان في المعنى - وهو الصحيح - فإن مادة التقائهما تظهر في أن التعليل خادم للتأويل في الوصول إلى مراد الشارع من الألفاظ، ومقاصده من الأحكام. والله أعلم.



(١) محمد أبو زهرة: أصول الفقه، فقرة ١٢٧، ص ١٣٥.

الفصل الثاني التأويل تاريخاً وأهميةً

وفيه مبحثان :

المبحث الأول: التأويل عبر الأدوار التشريعية.

المبحث الثاني: أهمية التأويل.

المبحث الأول التأويل عبر الأدوار التشريعية

التأويل باب من أبواب الاستنباط العقلي قويم، ومنهج اجتهادي دقيق في فهم النصوص، كان معمولاً به عبر الأدوار التاريخية للتشريع الإسلامي، لذلك جاء على لسان الأمدي ما يفيد الإجماع عبر العصور على العمل بالتأويل الصحيح، فبعدما عرفه قال: «وإذا عرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به إذا تحقق مع شروطه ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير»^(١).

لذا سنتبع في هذا المبحث حركة العمل والاجتهاد بمنهج التأويل عبر أهم الأدوار التشريعية، ضاربين بعض الأمثلة التي وردت عن سلفنا الصالح وخلفهم، بما يسمح به الإمكان، هادفين بذلك إلى أمور ثلاثة:

١ - إثبات ما صرح به الأمدي من حقيقة العمل بمنهج التأويل الصحيح عند علماء الأعصار والأمصار.

٢ - رصد المنحنى التاريخي لنشاط حركة الاجتهاد بالتأويلات توسعاً أو إقلالاً من فترة تاريخية إلى أخرى.

٣ - الإشارة إلى بعض الاجتهادات التي خرج فيها التأويل عن جادة الصواب إما انحرافاً عن هوى وشهوة أو خطأ عن جهل وشبهة.

(١) الأمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٠.

وتفصيل الكلام في الأدوار التشريعية في العمل بالتأويل في المطالب الآتية:

المطلب الأول التأويل عند الصحابة

□ أولاً: تأويل الصحابة على عهد النبي ﷺ.

تأويل النصوص باعتباره منهجاً اجتهادياً غرضه الوصول إلى مرادات ألفاظ الشرع، يأخذ صورة الاجتهاد عموماً، فقد كان الصحابة - رضوان الله عليهم - إذا اجتهدوا في غياب النبي ﷺ يرجعون إليه في كل ما يحزبهم من الأمور والقضايا.

وكما اختلفت اجتهاداتهم عامة، اختلفت مأخذهم لنصوص الشرع من بين واقف عند ظاهر اللفظ ومتعمق باحث عن المعنى المقصود بخطاب الشرع وإن لم يكن مسaireاً لذلك الظاهر.

وقد رأينا أن النبي ﷺ لا يقر أصحابه على فهم خاطئ، كما لا ينكر عليهم فهماً صحيحاً استنبطوه من وراء النصوص.

من ذلك ما أخرجه الشيخان «أن النبي ﷺ قال يوم الأحزاب: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة». فأدرك بعضهم العصر بالطريق فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها - أي: ديار بني قريظة - وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك. فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحداً منهم»^(١).

(١) حديث: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة...»، أخرجه البخاري في صحيحه، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم، ج ٥، ص ١٤٣، وأخرجه مسلم في كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين بلفظ: «لا يصلين أحد الظهر...». صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٢، ص ٩٧.

فالصحابة انقسموا في فهم خطاب النبي ﷺ إلى فريقين: فالفريق الأول: أخذوا بظاهر اللفظ وتوقفوا عنده فقالوا: لا نصلي حتى نأتيها، أي: ديار بني قريظة، وكان ذلك متهاهم.

أما الفريق الثاني: فنظروا إلى ما وراء اللفظ ففهموا أن مراد النبي ﷺ هو التحفيز على الإسراع للوصول إلى بني قريظة بأقصى مستطاع، ولذلك اعتبروا أن صلاتهم في الطريق لا تناقض ما أمر به الرسول ﷺ إذا هم أسرعوا في الوصول، بما أن الصلاة لا تأخذ وقتاً طويلاً يؤخرهم عن بلوغ المكان المقصود، ولذلك قالوا: بل نصلي لم يرد منا ذلك.

ثم قد عرفنا أن النبي عليه الصلاة والسلام، لم ينكر على أي طرف ولم يعنفهم على اجتهادهم في فهم النص، وما عاد باللائمة عليهم.

وبناءً عليه فلا لوم على من كان أهلاً للنظر والاجتهاد أن يأخذ من النصوص ما يفهمه من ظاهرها أو باطنها، ما دام لا يخالف نصاً ولا هدفاً تشريعياً ولا قاعدة من مقررات الأصول.

ومن ذلك تأويل عمرو بن العاص - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] تأويلاً صحيحاً يقره عليه الرسول ﷺ.

فمن عمرو بن العاص - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قال: «احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل، فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك، فتيمنت ثم صليت بأصحابي الصبح، فذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال: «يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب؟» فأخبرته بالذي منعتني من الاغتسال، وقلت: إني سمعت الله عز وجل يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]، فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً»^(١).

(١) حديث عمرو بن العاص: «احتلمت في ليلة باردة»، أخرجه أبو داود، في كتاب الطهارة، باب إذا خاف الجنب البرد أتيتم؟ رقم (٣٣٤)، ج ١، ص ٩٢، وذكره البخاري معلقاً، كتاب التيمم، باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت، أو خاف العطش، ج ١، ص ١٣٢.

وهذا الإقرار من النبي عليه الصلاة والسلام يدل على أنه ينبغي للعلماء وغير العلماء أن تتسع صدورهم لما يكون بينهم من الخلاف ما دام الخلاف لا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً، وذلك أسوة بالنبي ﷺ.

وإذا كان ما سبق يعتبر من التأويل الصحيح المقبول، فإنه - عليه الصلاة والسلام - لم يقر بعض الصحابة على تأولهم الخاطيء، أو تمسكهم بظواهر موهومة من النصوص يُعرف تأويلها بقليل من التأمل والتمعن.

ومن قبيل ذلك ما روي أن عدي بن حاتم - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قال: «لما نزلت هذه الآية: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ نُمْ أَتُمُوا الْحَيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] عمدت إلى عقالين، أحدهما: أسود، والآخر: أبيض، قال: فجعلتهما تحت وسادتي، قال: فجعلت أنظر إليهما، فلما تبين لي الأبيض من الأسود أمسكت، فلما أصبحت غدوت إلى رسول الله ﷺ فأخبرته بالذي صنعت فقال: «لإن وسادك إذن لعريض، إنما ذلك بياض النهار من سواد الليل»^(١).

□ ثانياً: وقوع التأويل في عهد الصحابة بعد انقضاء عصر التنزيل.

١- مسألة ميراث الجد مع الإخوة:

اختلف الصحابة في هذه المسألة فكان رأي أبي بكر - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أن الجد

(١) ابن القيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٤، ص ٨٥، وانظر: د. يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة، ص ١٥٩.

حديث عدي بن حاتم، عند البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، سورة البقرة ج ٦، ص ٣١، مع اختلاف في اللفظ.

عدي بن حاتم: ابن عبدالله بن سعد بن الحشر الطائي، أبو طريف. وأبوه حاتم مضرب المثل في الكرم، أسلم عدي سنة ٩هـ، وقيل: سنة ١٠هـ، وكان نصرانياً قبل ذلك، وثبت في الردة على إسلامه، وشهد فتح العراق، ثم سكن الكوفة وشهد صفين مع علي. ت سنة ٦٨هـ. (ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج ٦، ص ٢٢، وابن حجر: تهذيب التهذيب، ج ٧، ص ١٥٠).

يحجب الإخوة فلا يرثون معه كما لا يرثون مع الأب بنص الكتاب والسنة، وخالفه عمر بن الخطاب - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - فرأى أن الجد ليس في الحقيقة أباً، فلا يحجب الإخوة؛ بل يكون لهم معه في التركة نصيب معروف^(١).

والظاهر من مذهب أبي بكر - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أنه تأول كلمة الأب في نص الآية: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ وَوَرِثَتُهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهَا إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ الثُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] فصرف مدلول كلمة الأب من الحقيقة إلى المجاز، لأن الجد ليس أباً على الحقيقة بل أب مجازي كما ورد عن يوسف - عليه السلام - في القرآن قوله: ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾ [يوسف: ٣٨].

وأما عمر - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - فقد نظر إلى الحقيقة وتمسك بها، وذلك هو الظاهر المتبادر إلى الذهن.

٢ - تأويل عمر - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - اجتهاداً لظاهر النص القرآني: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَآبِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّلَاقِ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: ٤١].

والمسألة تتعلق بالأراضي المفتوحة بالشام والعراق التي فتحت عنوة. فلو أخذ الصحابة بظاهر النص لاعتبروها غنيمة من الغنائم وقسموا أربعة أخماسها على المجاهدين والخمس يكون للدولة ومصالحها العامة. ولكن عمر تأول النص السابق اعتماداً على دليل من المصلحة العامة وعلل ذلك بقوله: «فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقسمت وورثت عن الآباء، ما هذا برأيي»، ثم قال: «فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها فما يسد به الثغور وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق».

وكان من خالفه من الصحابة عبدالرحمن بن عوف وعمار بن ياسر،

(١) ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ٢، ص ٢٦٠، ٢٦١، وانظر محمد الخضري بك: تاريخ التشريع الإسلامي، ص ١٢٢، ١٢٣.

وقوفاً عند مدلول النص في ظاهره. فلما عجز عمر عن إقناعهم بمجرد الرأي استعان عليهم بالشورى والإجماع، فجمع عشرة من الأنصار ثم شرح غايته ومقصده فقال: «.. وقد رأيت أن أحبس الأرض بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية يؤديونها فتكون فيئاً للمسلمين، المقاتلة والذرية، ولمن يأتي من بعدهم، أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر، لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدراك العطاء عليهم، فمن أين يُعطى هؤلاء إذا قَسَمْتُ الأرضين والعلوج...»

فقالوا جميعاً: الرأي رأيك فنعم ما قلت وما رأيت...».

فجرى رأيه - ﷺ - وسكت المخالفون أتباعاً للإجماع الغالب^(١).

فعمّر - ﷺ - في تأويله لهذا النص قد استند إلى دليل قوي من المصلحة، التي وافق عليها الصحابة واقتنعوا بها.

٣ - ومما اختلف فيه الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ مسألة الحامل

المتوفى عنها زوجها.

روى مالك في الموطأ بالسند عن أبي سلمة بن عبدالرحمن أنه قال: «سئل عبدالله بن عباس وأبو هريرة عن المرأة الحامل يتوفى عنها زوجها؟ فقال ابن عباس: آخر الأجلين، وقال أبو هريرة: إذا ولدت فقد حلت، فدخل أبو سلمة بن عبدالرحمن على أم سلمة، زوج النبي ﷺ فسألها عن ذلك؟ فقالت أم سلمة: ولدت سبيعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بنصف شهر، فخطبها رجلان أحدهما شاب والآخر كهل. فحطت إلى الشباب، فقال الشيخ، لم تحلي بعد، وكان أهلها غُيباً، ورجا إذا جاء أهلها أن يؤثره بها. فجاءت رسول الله ﷺ فقال: قد حللت فانكحي من شئت»^(٢).

(١) محمد الخضري بك: تاريخ التشريع الإسلامي، ص ١٢٤ - ١٢٦.

(٢) حديث: «قد حللت فانكحي من شئت»، رواه مالك في الموطأ، ج ٢، ص ٥٨٩، وأخرج نحوه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي عن أم سلمة. ابن الأثير: جامع الأصول، ج ٩، ص ٦٨ وما بعدها.

ومنشأ الخلاف هو التعارض الظاهري بين النصين القرآنيين: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وقوله عز وجل: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

فظاهر النص الأول العموم في كل متوفى عنها زوجها، أن تعتد عدة الوفاة أربعة أشهر وعشر ليال، وظاهر النص الثاني: العموم في كل ذوات الأحمال أن تعتد بوضع الحمل. وإنما يقع التعارض بالنسبة للمرأة الحامل التي يتوفى عنها زوجها، فهل تدخل تحت عموم النص الأول فتعتد بأربعة أشهر وعشر سواء وضعت حملها قبل هذه المدة أو بعدها، أم تعتد بمقتضى النص الثاني وهو وضع الحمل سواء قبل أربعة أشهر وعشر أو بعدها؟

بداية نستبعد من الخلاف حالتين:

أ - لا تحل المرأة بعدة الوفاة إذا كانت أقل من أجل وضع الحمل اتفاقاً.

ب - وتحل المرأة إذا وضعت حملها بعد انقضاء أربعة أشهر وعشر.

أما رأي ابن عباس - رضي الله عنهما - فهو الحكم بأبعد الأجلين، ويلحظ منه الناظر الاحتياط عملاً بما هو مقرر في أصول الاستدلال من أن «إعمال النصين أولى من إهمال أحدهما» وهو من طرق الجمع بين النصوص المتعارضة.

وأما أبو هريرة - رضي الله عنه - فقد سلك مسلك التأويل، فصرف قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] عن عمومه وخصصه بغير ذوات الأحمال، والتخصيص من التأويل، بل هو أوضح أبوابه.

وهذا تأويل صحيح وقد استند إلى دليل من السنة وهو قول النبي ﷺ لسبيعة الأسلمية: «قد حللت فانكحي من شئت». قال الإمام مالك: «وهذا

الأمر الذي لم يزل عليه أهل العلم عندنا»^(١).

وقد ورد في بعض السنن عن ابن مسعود: «أنه بلغه أن علياً يقول: تعدد آخر الأجلين. فقال: من شاء لاعنته، إن الآية التي في سورة النساء القصوى نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهراً»^(٢).

وعن ابن مسعود أيضاً أنه قال: «أتجعلون عليها التغليف ولا تجعلون عليها الرخصة؟ أنزلت سورة النساء القصوى بعد الطولى: ﴿وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]»^(٣).

ومسلك ابن مسعود هو التأويل بتخصيص النص المتقدم بالمتأخر، وهو صحيح.

□ خصائص التأويل عند الصحابة:

إذا تأملنا ما سبق من الأمثلة بدا لنا أن تأويل الصحابة قد تميز بخصائص لم تخرجه عن كونه اجتهاداً واستنباطاً بالرأي للوصول إلى الغاية المقصودة من الألفاظ، ويمكن إجمالها فيما يأتي:

١ - إن التأويل عند الصحابة كان باباً من الاجتهاد، ولذلك كان معمولاً به ومقبولاً إذا وقع صحيحاً ولم يخرج عن مراد الشارع من النصوص.

(١) مالك: الموطأ، ج ٢، ص ٥٩٠.

سبيعة الأسلمية: هي بنت الحارث وهي صاحبة هذه القصة، كانت تحت سعد بن خولة الذي توفي في حجة الوداع. (ابن عبد البر: الاستيعاب، ج ٤، ص ٣٢٩، والعسقلاني: الإصابة، ج ٤، ص ٣٢٤).

(٢) حديث ابن مسعود: «أنه بلغه أن علياً يقول: تعدد آخر الأجلين...»، أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه. انظر الشوكاني: نيل الأوطار مع منتقى الأخبار لأبي البركات مجد الدين ابن تيمية، ج ٦، ص ٣٢٥. وانظر: عبدالرزاق: المصنف رقم (١١٧١٤)، ج ٦، ص ٤٧١.

(٣) حديث ابن مسعود: «أتجعلون عليها التغليف...»، رواه البخاري في كتاب التفسير، باب ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾، رقم (٤٢٥٨)، ج ٤، ص ١٦٤٧.

- ٢ - إن التأويل ما دام خروجاً عن الظواهر المتبادرة إلى الذهن، كان خلافاً للأصل، وخروجاً عن المعتاد الذي هو فهم الكلام على ظاهره، ولذلك احتاج إلى ما يؤيده ويعضده من الدليل المسوغ له.
- ٣ - إن الدليل المعتمد في التأويل أخذ صوراً متعددة، منها النظر إلى مقصود الشارع، ومنها المصلحة العامة الواجب رعايتها، كما قد يتخذ صورة النص الواضح الذي يبين المراد بالنص المختلف فيه.
- ٤ - إن التأويل وإن كان معمولاً به إلا أنه كان قليلاً، وهذا مسابرة لحركة الاجتهاد بشكل عام.



المطلب الثاني التأويل في عهد التابعين

كان علماء التابعين يستخدمون منهج التأويل بقدر الحاجة الماسة، مع وقوفهم عند مدلولات الألفاظ وحرصهم على نصوص الكتاب والسنة بشكل واضح، لذلك وجدنا سعيد بن المسيب من كبار التابعين وقافاً عند النصوص التي لا تحتمل التأويل بأن ظهرت فيها إرادة الشارع واضحة وصريحة. ولناخذ هذا المثال:

روى مالك في الموطأ «عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن، أنه قال: سألت سعيد بن المسيب: كم في إصبع المرأة؟ فقال: عشر من الإبل، فقلت: كم في إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل. فقلت: كم في ثلاث؟ فقال: ثلاثون من الإبل. فقلت: كم في أربع؟ قال: عشرون من الإبل. فقلت: حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟ فقال سعيد: أعراقي أنت؟ فقلت: بل عالم متثبت، أو جاهل متعلم. فقال سعيد: هي السنة يا ابن أخي»^(١).

(١) حديث ربيعة بن أبي عبدالرحمن «أنه قال: سألت سعيد بن المسيب..»، رواه مالك

فهذا الحوار - في رأيي - قام على مقدار تمسك ابن المسيب بظواهر النصوص الثابتة والوقوف عندها، أما ربعة فقد جنح إلى أعمال الرأي لاستنباط حكم يكون أنسب في ظنه وأعدل مما هو ظاهر من السنة، لاعتقاده أن هذا الظاهر قد يكون غير مراد، فيريد أن يؤوله إلى المعنى الذي لا يعارض ما حكم به عقله. وهذا شأن المكثرين من الرأي كأهل العراق الذين كان لهم الإسهام الأكبر في الاجتهاد بالرأي تعليلاً أو تأويلاً.

وإذا بدا لنا مما سبق تمسك سعيد بن المسيب بالنصوص والتحرز من اعتماد الرأي، إلا أنه في الحقيقة يوافق ربعة بن أبي عبدالرحمن عندما يتعلق الأمر بتأويل صحيح قام على دليل كاف محقق للعدالة في التشريع والمصلحة الحقيقية.

من ذلك ما جاء في حكم التسعير، باعتباره سياسة شرعية في تنظيم الأموال والأسواق، مما تتعلق به ضرورات الناس وحاجاتهم الأساسية، فقد وردت الأخبار عن النبي ﷺ ظاهرها عدم جواز التسعير، لكن وقع تأويلها والخروج عن ظاهرها بالاجتهاد.

فعن أبي هريرة - رضي الله عنه - «أن رجلاً جاء فقال: يا رسول الله، سعر، فقال: بل أَدْعُو، ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله، سعر، فقال: بل اللُّهُ يَخْفِضُ وَيَرْفَعُ وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَلَيْسَ لِأَحَدٍ عِنْدِي مَظْلَمَةٌ»^(١).

وعن أنس بن مالك - رضي الله عنه - «أن الناس قالوا: يا رسول الله، غلا السعر فسعر لنا، فقال رسول الله ﷺ: «إن الله هو المسعر القابض الباسط

= ربعة بن أبي عبدالرحمن: أبو عثمان فروخ التيمي، ويعرف بربيعة الرأي، أدرك من الصحابة أنس بن مالك، وروى عنه وعن عامة التابعين، أخذ عنه مالك، كان إماماً فقيهاً مجتهداً بصيراً بالرأي، ولذلك سمي ربعة الرأي. ت سنة ١٣٦هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٦٥، وابن حجر: تهذيب التهذيب، ج ٣، ص ٢٢٣).

(١) حديث أبي هريرة: «أن رجلاً جاء فقال: يا رسول الله سعر...»، أخرجه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في التسعير، رقم (٣٤٥٠)، ج ٢، ص ٢٩٣.

الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم أو مال»^(١).

فالنصان التشريعيان واضحان في أن التسعير الجبري مظلمة وحرام، غير أن بعض التابعين كسعيد بن المسيب وربيعة الرأي، ويحيى بن سعيد الأنصاري ذهبوا إلى جواز التسعير مخالفين لظاهر النص، اعتماداً على المصلحة العامة الحقيقية، وهي رفع الظلم والضرر عن الأمة، وفي مقابل المصلحة الخاصة^(٢).

وقد بُيِّنَ التأويل منهم على ما يأتي:

أ - أن الرسول ﷺ لم يجز التسعير في حالة عدم تدخل التجار في التغيير التلقائي للأسعار، ولكن في حال تدخل التجار في السوق لرفع الأسعار بسبب منهم كالاختكار مثلاً والفحش في تجاوز السعر، فإن التسعير قد يصبح واجباً لا جائزاً فحسب، إذا تعين طريقاً لرفع الظلم العام، وليس في الحديث ما ينافي المصير إلى هذا.

ب - والظاهر أنهم اعتمدوا في تأويلهم على التعليل، فإن الرسول ﷺ لم يسعّر خوفاً من المظلمة، ولكن لو وقع الظلم على الناس لوجب رفعه أيضاً، وهو ما يقتضي التسعير الجبري.

وهذا مذهب الإمام مالك وأشهب، قال أشهب: «إذا سعر عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به». قال الباجي: «ووجه قول أشهب ما يجب

(١) حديث أنس: «أن الناس قالوا: يا رسول الله غلا السعر...»، رواه مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه، وصححه ابن حبان. ابن حجر العسقلاني: بلوغ المرام من أدلة الأحكام، مع سبل السلام للصنعاني: ج ٣، ص ٨٢٤.

(٢) الباجي: المنتقى شرح الموطأ، ج ٥، ص ١٨. وانظر: قحطان عبدالرحمن الدوري: الاختكار وآثاره في الفقه الإسلامي، ص ١٧١، ١٧٢.

يحيى بن سعيد بن قيس الأنصاري، التابعي المدني، كان قاضياً لأبي جعفر، قيل: كان أفقه الناس في زمانه بالمدينة. ت سنة ١٤٣هـ. (الذهبي: ميزان الاعتدال، ج ٤، ص ٣٨٠، والشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٦٦).

من النظر في المصالح العامة والمنع من إغلاء السعر عليهم والإفساد عليهم وليس يُجبر الناس على البيع، وإنما يُمنعون من البيع بغير السعر الذي يحده الإمام على حسب ما يرى من المصلحة فيه للبائع والمبتاع، ولا يمنع البائع ربحاً ولا يسوغ له منه ما يضر الناس^(١).

فالذي نفهمه أن موقف أئمة التابعين في تأويلهم كان اعتماداً على مستند قوي من روح التشريع وحكمته، وبناءً على القاعدة العامة من وجوب رعاية المصلحة العامة والتوفيق بينها وبين المصلحة الشخصية عند التعارض، وفهم النصوص يجب أن يكون في هذا الإطار^(٢).

وهو لا شك تأويل صحيح، فالشريعة الإسلامية تعتبر الغبن الفاحش والتغريب واستغلال الأزمات الاقتصادية وافتعالها منافاةً للعدل الذي هو مصلحة عامة.

□ خصائص التأويل عند التابعين:

بدا لنا من خلال ما عرضناه من صور الاجتهاد بمنهج التأويل عند التابعين أنهم - رضوان الله عليهم - كانوا يستخدمون التأويل كطريق للاستنباط وأخذ الأحكام من النصوص، وفقاً للخصائص الآتية:

١ - لم يتوسع الاستنباط بالتأويل أكثر مما كان عليه عند الصحابة تبعاً لمحدودية حركة الاجتهاد عموماً، فقد كان مستخدماً عند الحاجة فحسب.

(١) الباجي: المنتقى، ج ٥، ص ١٨، ود. محمد فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٧٨ - ١٨٦.

أشهب: هو ابن عبدالعزيز بن داود القيسي، روى عن مالك والليث وابن عيينة وغيرهم. فقيه مصر، انتهت إليه رئاسة المذهب المالكي بمصر بعد ابن القاسم. ت سنة ٢٠٤هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ١٥٠، وابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ١، ص ٢٣٨).

(٢) د. محمد فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٨٥، ١٨٦.

- ٢ - لقد أخذ التأويل عندهم مجالاً حتى في النصوص واضحة الدلالة على معانيها الظاهرة، كما رأينا في أحاديث مسألة التسعير.
- ٣ - إن التأويل لم يكن مقبولاً ما لم يعتمد على الدليل المقنع والكافي كحكمة التشريع أو روح النص ومقصد الشارع من الحكم.
- ٤ - إن التأويل يتمشى في غايته مع رعاية المصالح العامة والأساسية للمسلمين.

* * *

المطلب الثالث التأويل في عهد الأئمة المجتهدين

إن ما تميز به هذا الدور من الأدوار التشريعية هو اتساع دائرة الاستنباط الفقهي، ونشاط حركة الرأي بشكل واضح، انعكس على منهج التأويل من حيث كثرة استعمالاته، إلى جانب منهج التعليل الذي يقوم على أساس أن أحكام الشريعة معللة ومعقولة المعاني.

وقد أثر اختلاف المدارس الفقهية وتميزها على حركة التأويل، لذا وجدنا - في هذا الدور - نقاشاً حاداً تجاذبه علماء المذاهب الإسلامية، مادة الاختلاف فيه تدور حول العمل بظواهر النصوص أو الاجتهاد في استنباط معاني أخرى قد تتفق أو تختلف مع تلك الظواهر.

وقد برز التأويل الفقهي أكثر عند الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - وأصحابه، فوقع منه تأويل للكثير من النصوص - قرآناً وسنة - تبعاً لحركة الاجتهاد بالرأي آنذاك مما أدى إلى مواجهة علمية عاد بها أهل المذاهب الأخرى خاصة منهم الشافعية رداً على تأويلات الحنفية.

ومقابل هذا وجدنا المتأثرين بمدارس النقل - كمعتمد أساسي

للاستنباط - يتحرزون إلى حد كبير من التأويلات ويضيقون من دائرتها، كالإمام الشافعي - رحمه الله - مع الاعتراف بأصل التأويل كمنهج اجتهادي لفهم النصوص يأخذ دوره عندما تدعو إليه الحاجة . . .

وإذا كنا بصدد الكلام عن التأويل والعمل به عبر العصور وأدوار التشريع المتعاقبة فإنه يحسن بنا أن نعرض لنماذج تطبيقية من تلك المدارس المختلفة.

١ - من اجتهاد أبي حنيفة تأويلاً:

للإمام أبي حنيفة تأويلات كثيرة ذكرها الشافعية وانتقدها، منها: ما يتعلق بقول الرسول الله ﷺ لغيلان بن سلمة حين أسلم على عشر نسوة: «أمسك منهن أربعاً، وفارق سائرهن»^(١).

وكذلك قوله لفيروز الديلمي حين أسلم على أختين: «أمسك إحداهما وفارق الأخرى»^(٢).

فظاهر النصين استمرار النكاح على الممسكات. أما أبو حنيفة فقد حمل لفظ الإمساك على ابتداء النكاح وقال: ومعناه أعد النكاح على أربع واترك الباقيات^(٣).

(١) حديث: «أمسك منهن أربعاً . . .» رواه مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب جامع الطلاق، رقم (١٢١٨)، ج ٢، ص ٥٨٦، ورواه أحمد وابن ماجه والترمذي بلفظ: «فأمره النبي ﷺ أن يختار منهن أربعاً». الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٦، ص ١٨٠.

غيلان: هو غيلان بن سلمة بن شرحبيل الثقفي، أسلم يوم الطائف، وكان أحد وجوه ثقيف وممن وفد على كسرى. (ابن عبد البر: الاستيعاب، ص ٣٨٨).

(٢) حديث: «أمسك إحداهما . . .» رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه بلفظ: «فأمرني النبي ﷺ أن أطلق إحداهما»، وفي لفظ الترمذي: «اختر أيتها شئت». الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٦، ص ١٨٠، وابن الأثير: جامع الأصول، ج ١٢، ص ١٦٤. فيروز الديلمي: هو أبو عبدالله اليمامي، قاتل الأسود العنسي، وهو صحابي. قال ابن سعد: مات في خلافة عثمان، وقيل: في إمارة معاوية باليمن سنة ٣٥هـ. (ابن عبد البر: الاستيعاب، ص ٣٩١، وابن حجر: تهذيب التهذيب، ج ٨، ص ٢٧٤).

(٣) الغزالي: المنحول، ص ١٨٧.

ولسنا بغرض مناقشة هذا التأويل ولكن حسبنا أن نمثل فقط وستأتي هذه المسألة مفصلة.

ومن تأويلات أبي حنيفة - رحمه الله - حمله لحديث: «لا صيام لمن لم يُبَيِّت الصيام من الليل»^(١). على القضاء والنذر والتأويل بطريق التخصيص للفظ العام.

ومن تأويلاته - رحمه الله - حمل الحديث: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل»^(٢). على الأمة والمكاتب، وهو تخصيص أيضاً^(٣).

٢ - من اجتهاد الإمام مالك تأويلاً:

- من تأويلات الإمام مالك - رحمه الله - تأويل الظاهر المتبادر من قوله ﷺ في النهي عن الخطبة على الخطبة إذ قال: «وتفسير قول رسول الله ﷺ فيما نرى والله أعلم: «لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه»، أن يخطب الرجل المرأة فتركن إليه، ويتفقان على صداق واحد معلوم، وقد تراضيا فهي تشتط عليه لنفسها. فتلك التي نهى أن يخطبها الرجل على خطبة أخيه، ولم يعن بذلك إذا خطب الرجل المرأة فلم يوافقها أمره ولم تركن إليه ألا يخطبها، فهذا باب فساد يدخل على الناس»^(٤).

والذي اعتمده مالك كدليل هو المصلحة التي صرح بها وهي دفع الفساد.

واجتهاد الإمام مالك - رحمه الله - فخصص قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِيَ الرِّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فالآية

(١) حديث: «لا صيام لمن لم يبيت...»، أخرجه الدارقطني والبيهقي عن عائشة بلفظ: «من لم يبيت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له». السيوطي: الجامع الصغير، ج ٦، ص ٢٢٢.

(٢) حديث: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها...»، أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد. الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٦، ص ١٣٤.

(٣) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ٣، ص ١١٧.

(٤) مالك: الموطأ، ج ٢، ص ٥٢٣، ٥٢٤.

تفيد بظاهرها أن الوالدات جميعهن يجب عليهن إرضاع الأبناء، لكن مالكا خصص هذا العموم بما صح عنده من العرف والعادة، فإذا كانت الوالدة حسيبة، أي: ذات منزلة ومكانة، وجرى عرف قومها أن لا ترضع الولد لتأذيها بذلك، ارتفع عنها وجوب الإرضاع وخرجت عن عموم الخطاب.

ولعل مالكا بنى تأويله على دليل المصلحة وهي دفع الضرر عن المرأة ذات المنزلة، وعلى هذا فقد صار ذلك العموم مراداً به خصوص ما عدا من يتأذين بالإرضاع^(١).

غير أن ما يراه فلان من العلماء قد لا يسلم به غيره، فإن سائر الأئمة لم يروا ما رآه مالك من هذا التخصيص في هذه المسألة، وذلك راجع إلى اعتبار دليل التأويل عند كل مجتهد^(٢).

٣ - من اجتهاد الإمام الشافعي تأويلاً:

ضمّن الإمام الشافعي - رحمه الله - كتابه الرسالة بعض الاجتهادات مما يتعلق بالتأويلات منها:

أ - تأويل نهيه عليه الصلاة والسلام عن الخطبة على الخطبة:

روى الشافعي بالسند عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: «لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه». وروى أيضاً بالسند عن ابن عمر - رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه»^(٣).

فبدأ الشافعي في معالجة المسألة على مسلك التأويل فقرر الظاهر المتبادر وهو أنه يحرم أن يخطب المرء على خطبة غيره من حين يبتدئ إلى أن يدعها.

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ١٧٢.

(٢) فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص ٢١٣.

(٣) حديث: «لا يخطب أحدكم على أخيه...»، رواه الشافعي هكذا في الرسالة، ورواه مالك في الموطأ، ج ٢، ص ٥٢٣، وأخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع رقم (٥١٤٢)، ج ٧، ص ٢٤.

وهذا العموم لم يرتضه، فصرف النهي إلى الخصوص بطريق التأويل الذي يعتمد على دلالة النهي عن الخطبة على معنى دون معنى، أخذاً بالاحتمال الوارد على اللفظ فقال: «... وكان قول النبي ﷺ: «لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه» يحتمل أن يكون جواباً أراد به في معنى الحديث ولم يسمع من حدثه السبب الذي قال رسول الله ﷺ هذا، فأديا بعضه دون بعض، أو شكاً في بعضه وسكتا عما شكاً فيه. فيكون النبي سئل عن رجل خطب امرأة فرضيته وأذنت في إنكاحه، فخطبها أرجح عندها منه فرجعت عن الأول الذي أذنت في إنكاحه، فنهى عن خطبة المرأة إذا كانت بهذه الحال، وقد يكون أن ترجع عن من أذنت في إنكاحه فلا ينكحها من رجعت له فيكون فساداً عليها وعلى خاطبها الذي أذنت في إنكاحه».

وهذا المعنى الذي رجحه الشافعي هو ما يستقيم في نظر المجتهد، لذلك فقد أيده بالدلالة، أي: دليل التأويل، فأورد حديث فاطمة بنت قيس: «أن زوجها طلقها، فأمرها رسول الله أن تعتد في بيت أم مكتوم، وقال: إذا حللت فأذنيني، قالت: فلما حللت ذكرت له أن معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم خطباني، فقال رسول الله ﷺ: «أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له، انكحي أسامة بن زيد»، قالت: فكرهته، فقال: «انكحي أسامة»، فنكحته، فجعل الله فيه خيراً واغتبطت^(١).

قال الشافعي: فهذا قلنا.

واستدلال الشافعي يقوم على أمرين:

الأول: أن النبي ﷺ علم أنهما لا يخطبانها إلا وخطبة أحدهما بعد

(١) حديث فاطمة بنت قيس: «أن زوجها طلقها...»، أخرجه مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، رقم (١٤٨٠)، ج ٢، ص ١١١٩.

فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية، أخت الضحاك بن قيس، كانت من المهاجرات الأول، كانت عند أبي بكر ابن حفص المخزومي فطلقها ثم تزوجت بعده أسامة، اجتمع في بيتها أصحاب الشورى عند مقتل عمر، روى عنها جماعة كالشعبي والنخعي وغيرهما. (ابن عبد البر: الاستيعاب، ج ٤، ص ٣٨٣، والعسقلاني: الإصابة، ص ٣٨٤).

خطبة الآخر، فلما لم ينههما ولم يقل لها: ما كان لواحد أن يخطبك حتى يترك الآخر خطبتك، وخطبها على أسامة بن زيد بعد خطبتهما. . استدل الشافعي على أنها لم ترض ولو رضيت واحداً منهما لأمرها أن تتزوج من رضيت، كأنها الاستشارة بعد أن تأذن بأحدهما.

والثاني: أن خطبة النبي ﷺ لها على أسامة تدل على أن الحال التي خطبها فيها غير الحال التي نهى عن خطبتها فيها^(١).

فهذا إذن اجتهاد بتأويل عموم ما يشمل اللفظ من الأحوال إلى حال خاصة، وقد اتخذ هذا التأويل صورة التوفيق بين المتعارض من الأخبار تعارضاً ظاهرياً، يكشف عنه المجتهد المتأمل مدعماً ما يراه بالدليل المقنع والحجة الكافية.

وهذا الذي وقع من اجتهاد الشافعي هو من التأويل القريب إلى الفهم لأن أدلة الشرع لا تتعارض في الحقيقة.

والشافعي لم يخالف ما ذهب إليه الإمام مالك في المسألة نفسها.

ب - مسألة الصلاة مع طلوع الشمس ومع غروبها:

روى الشافعي عن أبي هريرة - رضي الله عنه -: «أن رسول الله نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس»^(٢). وروى مع هذا أخباراً أخرى كلها تفيد النهي عن الصلاة في تلك الساعات، وبدأ بإبداء الاحتمال في النهي لمعنيين:

- معنى عام وهو أن تكون الصلوات كلها مقصودة بالنهي واجبها الذي نسيه ونيم عنه وما لزم بوجه من الوجوه، وما لم يلزم، ومن ثم تحرم كلها.

(١) الشافعي: الرسالة، ص ٣٠٧ - ٣١١.

(٢) حديث أبي هريرة: «أن رسول الله نهى عن الصلاة بعد العصر. . .»، أخرجه مالك في الموطأ، كتاب القرآن، باب النهي عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر، رقم (٥١٦)، ج ١، ص ٢٢١، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب الأوقات التي نهى عن الصلاة فيها، رقم (٨٢٥)، ج ١، ص ٥٦٦.

- واحتمل أن يراد به خصوص بعض الصلوات دون بعض.

قال: «فلما احتمل المعنيين وجب على أهل العلم أن لا يحملوها على خاص دون عام إلا بدلالة من سنة رسول الله أو إجماع علماء المسلمين الذين لا يمكن أن يجمعوا على خلاف سنة له. قال: وهكذا غير هذا من حديث رسول الله، هو على الظاهر من العام حتى تأتي الدلالة عنه كما وصفت، أو بإجماع المسلمين أنه على باطن دون ظاهر، وخاص دون عام فيجعلونه بما جاءت عليه الدلالة ويطيعونه في الأمرين جميعاً».

ثم أورد الشافعي على تأويله دليلاً من السنة، فروى بالسند عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: «من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب عليه الشمس فقد أدرك العصر»^(١).

قال الشافعي: «فلما جعل رسول الله المصلين في هذه الأوقات مدركين لصلاة الصبح والعصر استدللنا على أن نهييه عن الصلاة في هذه الأوقات على النوافل التي لا تلزم». كما أورد شواهد أخرى كلها تدعم تأويله الذي هو تأويل صحيح^(٢).

٤ - حكم العود في الهبة بين الشافعي وأحمد:

من أحسن الأمثلة في تأويلات الأئمة المجتهدين ما حدث من حجاج بين الشافعي وأحمد في حكم العائد في هبته. فيروى عن أحمد أنه قال: كلمت الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع فيما وهب لقوله عليه السلام: «العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه»^(٣)، فقال الشافعي وهو

(١) حديث: «من أدرك ركعة من الصبح...»، أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب من أدرك من الفجر ركعة، رقم (٥٥٤)، ج ١، ص ٢١١.

(٢) الشافعي: الرسالة، ص ٣١٦ - ٣٢٣.

(٣) حديث: «العائد في هبته...»، متفق عليه عن ابن عباس رضي الله عنه، صحيح البخاري، كتاب الهبة، باب لا يحل لأحد أن يرجع في هبته وصدقته، رقم (٢٦٢٢)، ج ٩، ص ٣٩٤، وصحيح مسلم، كتاب الهبات، باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبة بعد القبض، رقم (١٦٢٢)، ج ٣، ص ١٢٤٠.

يرى أن له الرجوع: ليس بمحرم على الكلب أن يعود في قيئه. قال أحمد: قلت له: فقد قال النبي ﷺ: «ليس لنا مثل السوء»^(١). فسكت - يعني الشافعي -^(٢).

فالشافعي - رحمه الله - أراد أن يؤول الحديث عن ظاهره المتبادر منه الحرمة إلى الكراهة، وقد تمسك في ذلك بقريئة أو دليل مفاده أن الكلب لا يحرم عليه الرجوع في قيئه، يريد به صرف النهي عن التحريم إلى مجرد الكراهة. فبقي على الإمام أحمد - رحمه الله - أن يقوي جانبه بدلالة أخرى تثبت ظاهر اللفظ وتبقي على أصل التحريم، فاستشهد بقريئة متصلة بالنص وهي ما ورد في صدر الحديث: «ليس لنا مثل السوء».

وهنا نسجل موقف علمائنا كيف كانوا على أعز جانب من الفقه والفهم والاعتراف بالحجة، ذلك أنه لا يضيرهم إذا ظهر الحق على السنة غيرهم.

وقد ذهب إلى عدم تحريم العود في الهبة أبو حنيفة وبعض أتباعه كأبي جعفر الطحاوي وحجتهم في التأويل أن المراد بالحديث التغليظ في الكراهة. قال الطحاوي: قوله: «كالعائد في قيئه»، وإن اقتضى التحريم لكن الزيادة في الرواية الأخرى وهي قوله: «كالكلب» تدل على عدم التحريم، لأن الكلب غير متعبد، فالقيء ليس حراماً عليه والمراد التنزه عن فعل يشبه فعل الكلب^(٣).

(١) وهو في رواية البخاري: «ليس لنا مثل السوء الذي يعود في هبته كالكلب بقيء ثم يرجع في قيئه». صحيح البخاري، كتاب الهبة، باب لا يحل لأحد أن يرجع في هبته وصدقته، رقم (٢٦٢٢)، ج ٩، ص ٣٩٤.

(٢) ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص ١٨٩، ومحمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج ١، ص ٣٨٤.

(٣) الصنعاني: سبل السلام، ج ٣، ص ٩٣٩.

الطحاوي: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي، الحنفي، من قرية طحا بمصر، انتهت إليه رئاسة الحنفية بمصر، صنف: اختلاف العلماء، والشروط، ومعاني الآثار، والعقيدة الطحاوية، وغيرها. ت سنة ٣٢١هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ١٤٢، وكحالة: معجم المؤلفين، ج ٢، ص ١٠٧).

وعقب الإمام الصنعاني على ما ذهب إليه الطحاوي باستبعاد ذلك التأويل لمنافرته لسياق الحديث، ولعرف الشرع في مثل هذه العبارة وهو الزجر الشديد كما ورد النهي في الصلاة عن إقعاء الكلب ونقر الغراب والتفات الثعلب ونحوه.

كما أكد أنه لا يفهم إلا التحريم. والتأويل البعيد لا يلتفت إليه في وجود نصوص أخرى تدعم المعنى الظاهر، واستدل بحديث ابن عمر وابن عباس ولفظه: «لا يحل لرجل مسلم أن يعطي العطية ثم يرجع فيها، إلا الوالد فيما يعطي ولده»^(١). فإن قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يحل» ظاهر في التحريم، والقول بأنه مجاز عن الكراهة الشديدة صرف له عن ظاهره^(٢). والأخذ بالظاهر هو الأصل إلا إذا صرف بدليل كاف.

□ خصائص التأويل في عهد الأئمة المجتهدين:

١ - تميزت حركة الاجتهاد بطريق التأويل في هذا الدور التشريعي الهام بالتوسع أكثر من ذي قبل، ولا غرو في ذلك ما دام التأويل اجتهاداً يواكب حركة الاجتهاد عموماً.

٢ - ونتيجة التوسع في استخدام التأويل كثر الخلاف بين علمائنا في فروع المسائل والأحكام مما نتج عنه نقاشات، استوجبت ردوداً وإجابات بغرض إظهار وجه الصواب في كل مسألة.

٣ - لما كان التأويل اجتهاداً يعتمد على الرأي والنظر العقلي في حدود النصوص، كان أكثر من استخدمه أهل الرأي من الحنفية على الخصوص.

(١) حديث: «لا يحل لرجل مسلم...»، أخرجه الترمذي، وصححه، كتاب الولاء والهبة، باب كراهية الرجوع في الهبة، رقم (٢١٣٢)، ج ٤، ص ٤٤٢.

(٢) الصنعاني: سبل السلام، ج ٣، ص ٩٣٩، ٩٤٠.

٤ - استند العلماء في اعتبار التأويل أو عدمه على أدلة متنوعة من نص أو معنى أو روح التشريع أو مصلحة.. أو حتى القرائن المحتفة بالنص التي قد تعين على فهم المراد، إما بتأييد الظاهر من اللفظ أو بتسويغ الخروج عنه إلى الاحتمال.



المبحث الثاني أهمية التأويل

نقصد بالكلام في أهمية التأويل إبراز مكانته كاجتهاد مع النصوص، وخطورة شأنه وأثره ودوره في فهم النصوص واستنباط الأحكام منها. وتفصيل ذلك في المطالب الآتية:



المطلب الأول التأويل كأبرز مظهر للاجتهاد مع النص

سبق أن العلماء عبر الأدوار التشريعية لم يستغنوا عن التأويل كطريق للاستنباط وبيان النصوص، وإذا علمنا أن التأويل - على ما استقرت عليه التفرقة بينه وبين التفسير - لم يكن متوجهاً إلى تفسير وإيضاح الألفاظ من خلال الرواية والنقل، بل كان متعلقاً بها دراية واستنباطاً، أدركنا ما له من أهمية بالغة.

ولقد سبق من تتبعنا للتأويل عبر أدوار التشريع المختلفة أنه سار في خط مواز للاجتهاد بمسالك التعليل، وقد بدا واضحاً أكثر في عصور الازدهار التي اتسع فيها الاجتهاد بالرأي، وعليه فإذا كان التعليل هو أبرز مظاهر الاجتهاد فيما لا نص فيه، فإن التأويل هو أبرز مظاهر الاجتهاد في وجود النصوص.

وغاية ما في الأمر أن النصوص - من كتاب وسنة - إما أن تكون على ظاهر وأما أن تكون على باطن، فإن كانت من النوع الأول فهي النصوص القاطعة التي لا خروج عن مدلولاتها الظاهرة، إذ يحرم تأويلها حرمة جازمة، لأنه شر وفساد ينبغي الحذر والاحتراز منه. وإن كانت من النوع الثاني فلا بد من الاجتهاد فيها لبيان المقصود، وإنما يجب الاجتهاد على من جمع آله وأحاط بوسيلته، وذلك بالتأويل الصحيح وهو خير ورشاد، بل إنه فريضة مطلوبة وواجب على أهله.

وبالمقابل فإن من لم يكن أهلاً لمسالك التأويل الوعرة، فإنه يُمنع من دخول بابه، ولعل ذلك في فهمنا هو ما جعل النبي ﷺ يستنكر على بعض أصحابه الاشتغال بمتعارضات القرآن خوفاً من تضارب الفهوم في أذهان العامة من الناس بسبب ما يشتهه من الظواهر.

قال ابن تيمية: «ثم إن الاختلاف قد يكون في التنزيل والحروف.. وقد يكون في التأويل»، ثم استدل عليه بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، فيما رواه الإمام أحمد: «أن نفرأ كانوا جلوساً بباب النبي ﷺ فقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا؟ وقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا؟ فسمع ذلك رسول الله ﷺ فخرج، فكأنما فُقي في وجهه حب الرمان، فقال: أبهذا أمرتم؟ أو بعثتم: أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض؟ إنما ضلت الأمم قبلكم بمثل هذا، إنكم لستم مما ههنا في شيء، انظروا الذي أمرتكم به فاعملوا به والذي نهيتكم عنه، فانتهاوا عنه»^(١).

وانطلاقاً من هذا الحديث ينبغي الاحتراز من التأويلات الفاسدة التي تُظهر الشريعة متخالفة كما ينبغي لأولي العلم أيضاً بيان النصوص والظواهر بالتأويل السديد عصمة لأذهان العامة من الخطأ في الفهم وردعاً لهم عن الخوض في هذه المجالات التي لا يحسنها كل أحد.

(١) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ص ٤١. حديث عمرو بن شعيب: «أن نفرأ كانوا جلوساً...»، مسند الإمام أحمد، مسند عبدالله بن عمرو، ج ١٥، ص ٨١.

المطلب الثاني خطر شأن التأويل وتحرز السلف منه

إن ما يحيط التأويل بالحذر والتحرز هو أنه مسلك من مسالك الاجتهاد بالرأي في إطار النصوص يكثر حوله الخلاف، ومن هنا نرى كثرة الأخطاء في مجالات التطبيق.

وإن ما يوسع دائرة الخلاف في التأويل هو مدى تحقق عناصره بالقوة أو الضعف، فالألفاظ الظاهرة تختلف من حيث قوة الظهور، أو قوة الاحتمال، بالإضافة إلى الإمكانيات الذهنية التي تتفاوت من مجتهد لآخر، ولا مرأى في تفاوت العقول في مدرجاتها.

وسلفنا - رضوان الله عليهم - كانوا وقّافين عند أبواب الجراءة غير متجاوزين لحدودها، تاركين الاجتهاد لأهله، وقد كانوا يتحرزون من التأويل كتحرزهم من الفتوى عموماً والقول على الله بغير علم، ذلك أنهم عرفوا أن المتكلم بتفسير الكلام أو تأويله قد تصدى لمهمة البلاغ عن إرادة الله من كلامه، فمن يجرؤ منهم على أن يقول بأن مراد الله بكلامه وهو كذا وكذا؟! لذلك قال أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله: «والقول في القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا أو عني كذا بكلامه المنزل وهذا عظيم الخطر»^(١). قال ذلك في معرض كلامه عن الرأي المذموم، واعتبر أن ما يقوله الناظر أو المفسر «تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام. فليثبت أن يسأله الله تعالى من أين قلت عني هذا؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد»^(٢).

ولا شك أن التحرز من التأويل كان سببه الخشية من الوقوع في الرأي المذموم عموماً أو في التأويل الفاسد على الخصوص. قال عمر بن

(١) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج٣، ص٤٢٤.

(٢) المصدر السابق، ج٣، ص٤٢٤.

الخطاب - ﷺ -: «إنما أخاف عليكم رجلين: رجلاً يتأول القرآن على غير تأويله ورجلاً ينافس الملك على أخيه»، وقال: «ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهأ إيمانه، ولا من فاسق بين فسقه، ولكني أخاف عليها رجلاً قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه ثم تأوله على غير تأويله».

وعن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن شيء في القرآن قال: «أنا لا أقول في القرآن شيئاً»^(١).

وإذا كان التأويل الوارد على لسان عمر بن خطاب وسعيد بن المسيب ليس هو مصطلح المتأخرين، فإنه - لا شك - شامل له، فكله رأي واجتهاد في تفسير الكلام وبيان مراد المتكلم منه.

وقال الإمام أحمد - رحمه الله -: «أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس»^(٢). فكلاهما اجتهاد، إذ التأويل اجتهاد مع النص، والقياس اجتهاد مع عدمه، فوجب الاحتراز منهما، والتثبت في اعتبارها.

ولا يخفى أن خطورة شأن التأويل كانت هي عامل الإلحاح على أهل الفقه والأصول لوضع الضوابط والشروط حتى لا يخرج التأويل عن جادة الحق، وإنما يعمل به في حدود الضرورة التي تفرضها موجباته وأدلتها.

وابن قيم الجوزية - رحمه الله - خص أهل الفتوى - باعتبارهم - موقعين عن الله في أحكامه بكلام جليل الفائدة وعظيم النفع حول خطورة شأن التأويل بما أنه مسلك وعر لا يقدر عليه إلا من كان أهلاً له، وبما أنه من مزالق الفتوى المؤدية إلى كثير من المفسدات.

ونرغب هنا أن ننقل فقرات مما قاله في كتابه أعلام الموقعين مع إعطائها عناوين مناسبة:

(١) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج ٣، ص ٤٢٣.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مج ١٧، تفسير ج ٤، ص ٣٥٥.

□ الحذر من التأويلات الفاسدة:

قال - رحمه الله - : «لقد صرح أئمة الإسلام قديماً وحديثاً بأنه لا يجوز إخراج ألفاظ القرآن والسنة عن ظاهرها بوجوه التأويلات الفاسدة لموافقة نحلته وهواه...».

«قال بعض أهل العلم: كيف لا يخشى الكذب على الله ورسوله من يحمل كلامه على التأويلات المستنكرة والمجازات المستكرهة التي هي بالألغاز والأحاجي أولى منها بالبيان والهداية؟ وهل يَأْمَنُ على نفسه أن يكون ممن قال الله فيهم: ﴿وَلَكُمُْ الْوَيْلُ مِمَّا نَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ١٨]، قال الحسن^(١): هي والله لكل واصف كذباً إلى يوم القيامة. وهل يَأْمَنُ أن يتناوله قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ﴾ [الأعراف: ١٥٢]، قال ابن عيينة: هي لكل مفتر من هذه الأمة إلى يوم القيامة».

قال: «ويكفي المتأولين كلام الله ورسوله بالتأويلات التي لم يردها ولم يدل عليها كلام الله؛ أنهم قالوا برأيهم على الله، وقدموا آراءهم على نصوص الوحي وجعلوها عياراً على كلام الله ورسوله، ولو علموا أي باب شر فتحوه على الأمة بالتأويلات الفاسدة، وأي بناء للإسلام هدموا بها، وأي معاقل وحصون استباحوها؛ لَكَانَ أحدهم أن يختر من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتعاطى شيئاً من ذلك. فكل صاحب باطل قد جعل ما تأوله المتأولون عذراً له فيما تأوله هو، وقال: ما الذي حرم علي التأويل وأباحه لكم؟ فتأولت الطائفة المنكرة للمعاد نصوص المعاد، وكان تأويلهم من جنس تأويل منكري الصفات، بل أقوى منه لوجوه عديدة يعرفها من وازن بين التأويلين، وقالوا: كيف نحن نعاقب على تأويلنا وتؤجرون أنتم

(١) الحسن: هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري، وروي أن عمر دعا له فقال: اللهم فقهه في الدين وحببه إلى الناس. وسئل مالك عن مسألة فقال: سلوا مولانا الحسن فإنه سمع وسمعنا فحفظ ونسينا. كان أشبه رأياً بعمر وبأصحاب الرسول ﷺ ت سنة ١١٠هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٨٧، وابن حجر: تهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٢٣١).

على تأويلكم؟ قالوا: ونصوص الوحي بالصفات أظهر وأكثر من نصوص المعاد، ودلالة النصوص عليها أبين فكيف يسوغ تأويلها بما يخالف ظاهرها ولا يسوغ لنا تأويل نصوص المعاد؟ وكذلك فعلت الرافضة في أحاديث الرؤية والشفاعة، وكذلك القدرية في نصوص القدر. وكذلك الحرورية وغيرهم من الخوارج في النصوص التي تخالف مذاهبهم. وكذلك القرامطة والباطنية...»^(١).

(١) الرافضة: وهم الذين رفضوا إمامة زيد بن علي لما رفض التبرؤ من الشيخين أبي بكر وعمر، وفارقوه، ونكثوا بيعته، وقالوا: جعفر إمامنا اليوم بعد أبيه، وهو أحق بالأمر بعد أبيه، ولا نتبع زيد بن علي فليس بإمام، فسماهم زيد الرافضة (الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٤، ١٥٥، واحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٢٧٤، ٢٧٥).
 المعتزلة: وهم عشرون فرقة، شذوا عن أهل السنة بأراء منها نفي الصفات، وأن العبد يخلق فعله، رأسهم واصل بن عطاء، الذي خالف الحسن البصري في القدر وفي المنزلة بين المنزلتين، فطرده الحسن وسماه وأتباعه معتزلة. (الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٤، وعبدالقاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٩٣).
 القدرية: وهم القائلون بحرية الإرادة، أولهم معبد الجهني الذي خرج مع ابن الأشعث على الدولة الأموية فقتله الحجاج، اتفق أهل الملل على ذمهم ولعنهم. (الجويني: الإرشاد، ص ٢٥٥، ٢٥٦، واحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٨١).
 الحرورية: من ألقاب الخوارج، والخوارج: هم الذين نزعوا أيديهم من طاعة ذي سلطان من أئمة المسلمين بدعوى الضلال، وأول من خرجوا على طاعته هو علي بن أبي طالب في معركة صفين، والخوارج أكثر من عشرين فرقة ويقال لهم: الشراة والحرورية والنواصر والحكمية ولهم آراء في العقيدة والفقه. (الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١١٤، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٧ - ٤٩، وابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ج ٥، ص ٢٤٣).
 الخوارج: وهم أول من خرج على علي بن أبي طالب عليه السلام، وأشدهم خروجاً عليه الأشعث بن قيس، وزيد بن حصن الطائي، وكبار فرق الخوارج ست: الأزارقة والنجدات والصفرية والعجاردة والإباضية والثعلبية، وأغلبهم يجتمعون على إكفار علي وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل، ويكفرون مرتكب الكبائر. (الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٦، واحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٣٣٠).
 الباطنية: وهم الذين يحكمون بأن لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً، أو لأنهم يقولون بالإمام الباطن أي: المستور، وأصلهم من الإسماعيلية، وقد أظهر دعوتهم عبيد الله المهدي رأس الدولة الفاطمية. (الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٢٠١، واحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٢١٣).

«فأصل خراب الدين والدنيا إنما هو التأويل الذي لم يرده الله ورسوله بكلامه ولا دل عليه أنه مراده، وهل اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل؟! وهل وقعت في الأمة فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتأويل؟! فمن بابه دخل إليها، وهل أريق دم المسلم في الفتن إلا بالتأويل؟!».

□ التاويل سبب فساد الأديان:

قال: «وليس هذا مختصاً بدين الإسلام فقط، بل سائر أديان الرسل لم تزل على الاستقامة والسداد حتى دخلها التأويل، فدخل عليها من الفساد ما لا يعلمه إلا رب العباد.

وقد تواترت البشارات بصحة نبوة محمد ﷺ في الكتب المتقدمة ولكن سلطوا عليها التأويلات فأفسدوها كما أخبر سبحانه وتعالى عنهم من التحريف والتبديل والكتمان، فالتحريف تحريف المعاني بالتأويلات التي لم يردها المتكلم بها، والتبديل تبديل لفظ بلفظ آخر، والكتمان جحده، وهذه الأدواء الثلاثة منها غُيِّرَتِ الأديان والملل. وإذا تأملت دين المسيح وجدت النصراني إنما تطرقوا إلى إفساده بالتأويل بما لا يكاد يوجد قط مثله في شيء من الأديان، ودخلوا إلى ذلك من باب التأويل، وكذلك زنادقة الأمم جميعهم إنما تطرقوا إلى إفساد ديانات الرسل - صلوات الله وسلامه عليهم - بالتأويل فمن بابه دخلوا وعلى أساسه بنّوا، وعلى نَقْطِهِ خَطُّوا».

□ البواعث المؤدية إلى التأويل الفاسد:

قال: «المتأولون أصناف عديدة بحسب الباعث لهم على التأويل، وبحسب قصور أفهامهم ووفورها، وأعظمهم توغلاً في التأويل الباطل من فسد قصده وفهمه، فكلما ساء قصده وقصر فهمه كان تأويله أشد انحرافاً، فمنهم من يكون تأويله لنوع هوى من غير شبهة، بل يكون على بصيرة من الحق، ومنهم من يكون تأويله لنوع شبهة عرضت له أخفت عليه الحق، ومنهم من يجتمع له الأمران الهوى في القصد والشبهة في العلم».

□ نتائج التأويل الفاسد:

قال: «وبالجمله فافتراق أهل الكتابين، وافتراق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة إنما أوجه التأويل، وإنما أريقت دماء المسلمين يوم الجمل وصفين والحره وفتنه ابن الزبير، وهلم جراً بالتأويل وإنما دخل أعداء الإسلام من المتفلسفة والقرامطة والباطنية والإسماعيلية والنصيرية من باب التأويل^(١)».

فما امتحن الإسلام بمحنة قط إلا وسببها التأويل، فإن محنته إما من المتأولين، وإما أن يسلط عليهم الكفار بسبب ما ارتكبوا من التأويل وخالفوا ظاهر التنزيل وتعللوا بالأباطيل. فما الذي أراق دماء بني جذيمة وقد أسلموا غير التأويل حتى رفع رسول الله ﷺ يديه وتبرأ إلى الله من فعل المتأول بقلتهم وأخذ أموالهم؟ وما الذي أوجب تأخر الصحابة - رضي الله عنهم - يوم الحديبية عن موافقة رسول الله ﷺ غير التأويل. حتى اشتد غضبه لتأخرهم عن طاعته حتى رجعوا عن ذلك التأويل؟ وما الذي سفك دم أمير المؤمنين عثمان ظلماً وعدواناً، وأوقع الأمة فيما أوقعها فيه حتى الآن غير التأويل؟ وما الذي أراق دم ابن الزبير وحجر بن عدي وسعيد بن جبير وغيرهم من سادات الأمة غير التأويل؟ وما الذي جرد الإمام أحمد بين العقابين وضرب السياط حتى عجت الخليقة إلى ربها تعالى غير التأويل؟ وما الذي قتل الإمام أحمد بن نصر الخزاعي، وخلد خلقاً من العلماء في السجون حتى ماتوا غير التأويل؟ وما الذي سلط التتار على دار الإسلام حتى ردُّوا أهلها غير التأويل؟ وهل دخلت طائفة الإلحاد من أهل الحلول والاتحاد إلا من باب التأويل؟ وهل فتح باب التأويل إلا مضادة ومناقضة لحكم الله في تعليمه عباده البيان الذي

(١) الإسماعيلية: فرقة من غلاة الشيعة، ومنهم تفرعت الباطنية. (الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٤٥، وأحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٢١٣).
النصيرية: من غلاة الشيعة، ويقال لها: النميرية، أحدثها محمد بن نصير النميري. ومن مخالفتهم قولهم: ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمر لا ينكره عاقل كظهور الشيطان في صورة إنسان. (الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٩٢، ١٩٣).

امتَنَّ اللهُ في كتابه على الإنسان بتعليمه إياه، فالتأويل بالألغاز والأحاجي والأغلوطات أولى منه بالبيان والتبيين، وهل فرق بين دفع حقائق ما أخبرت به الرسل عن الله وأمرت به، بالتأويلات الباطلة المخالفة له، وبين رده وعدم قبوله؟ ولكن هذا رد جحود ومعاذة وذاك رد خداع ومصانعة».

إلى أن قال في آخر كلامه: «ولو ذهبنا نستوعب ما جناه التأويل على الدنيا والدين وما نال الأمم قديماً وحديثاً بسببه من الفساد لاستدعى ذلك عدة أسفار والله المستعان»^(١).



المطلب الثالث

أثر التأويل ودوره في فهم النصوص واستنباط الأحكام منها

لا يخفى على المتتبع لمصادر التشريع الإسلامي - أصولاً وفروعاً - ذلك الأثر الذي خلفه التأويل بما أنه منهج اجتهادي تختلف حوله المدارك العقلية وتتفاوت في اعتباره ونفيه القدرات الذهنية.

وإذا التقت كلمة الأصوليين والفقهاء على جواز أصل التأويل^(٢). فإنهم يختلفون في الحكم عليه في كثير من المواطن، والسبب راجع إلى تفاوت أحكام العقول على التأويلات من حيث القرب إلى الفهم أو البعد ومن حيث الحكم على الدليل بالقوة أو الضعف.

وعلى العموم فإن أثر التأويل يتصل بالمعني لا بالألفاظ، إذ هو تصرف المجتهد في توجيه اللفظ إلى معنى محتمل استناداً إلى دليل، دون

(١) ابن القيم: أعلام الموقعين، ج ٤، ص ١٤٥، ١٥٤.

(٢) قال الجويني: «ولم ينكر أصل التأويل ذو مذهب وإنما الخلاف في التفاصيل، وإن قدرنا فيه خلافاً فالمعتمد في الرد على المخالف إجماع من سبق، فإن المستدلين بالظواهر كانوا يؤولونها في مظان التأويل، وهذا معلوم اضطراراً كما عُلِمَ أصل الاستدلال». البرهان، ج ١، ص ٥١٥.

أن يخل ذلك بالدلالة العربية للألفاظ، أو يؤدي إلى معارضة ما هو معلوم من الدين بالقطع. وبالجملة فأثر التأويل يبدو في كثير من المسائل الفرعية بما يشكل ظلاً حقيقياً لمساحة الخلاف الواسعة بين أهل الاجتهاد قديماً وحديثاً.

وإذا اكتفينا هنا بالإشارة إجمالاً إلى أثر التأويل فإن القارئ سيجد تصديق هذا الكلام في المسائل الفرعية الكثيرة التي ستأتي في الفصول الآتية من هذا البحث.

وأما دور التأويل فهو التصرف في ظواهر النصوص من حيث ما تتوجه إليه من المعاني، والمقصود ليس هو تغيير اللفظ تحريفاً عن مواضعه فذلك من غير الجائز اتفاقاً بل هو بذل الوسع لترجيح معنى على غيره بالحجة الكافية، فهذا هو دوره عموماً فإذا أردنا التفصيل فإننا نقول:

□ أولاً: تحقيق مدلول الألفاظ.

إن جهد المتأول ينصب على النصوص الظاهرة وهي التي لم تتضح فيها إرادة المتكلم. واللفظ إذا كان في العادة دليلاً على القصد معبراً عنه، فإنه يستحيل في بعض الأحيان أن يقصد المتكلم ذلك الظاهر اللغوي فيتحتم حمله على غير الظاهر.

وبيان ذلك يسهل إذا نظرنا إلى وجوه الكلام عند العرب، فهم يستعملون الألفاظ فيريدون بها الحقيقة أحياناً، والمجاز أحياناً، مثلما يتكلمون بالكلام العام وهم يريدون خصوصاً، وبالمطلق وهم يريدون مقيداً وهكذا..

فالمجتهد إنما يتحرى بالتأويل إرادة المتكلم من كلامه وقصده به، وإن خالف بذلك مقتضى الظاهر، وهذا هو دور التأويل.

□ ثانياً: التوفيق بين ظواهر النصوص المتعارضة.

الأصل في العمل بألفاظ الشرع أن تمضي كلها على ظواهرها، والمجتهد قبل أن يلجأ إلى التأويلات فإنه مكلف بالنظر حتى يجد وجهاً

لإمضاء النصين أو النصوص على ظاهرهما، فإذا لم يجد إلى ذلك سبيلاً كان له العذر بعدها في اللجوء إلى التأويل، فيكون دوره إذن هو إظهار ذلك التناسق الحقيقي بين مدلولات الألفاظ التي غطاها التعارض أو التقابل الظاهري.

ويحسن بنا هنا أن نقرر ما قاله الإمام الشافعي - رحمه الله - في هذا الموطن إذ قال: «ولزم أهل العلم أن يُمضُوا الخبرين على وجوههما ما وجدوا لإمضائهما وجهاً ولا يعدونهما مختلفين وهما يحتملان أن يُمضَيَا وذلك إذا أمكن فيهما أن يُمضَيَا معاً، أو وُجد السبيل إلى إمضائهما ولم يكن منهما واحد بأوجب من الآخر. ولا ينسب الحديثان إلى الاختلاف ما كان لهما وجهاً يمضيان معاً، إنما المختلف ما لم يُمضَى إلا بسقوط غيره مثل أن يكون الحديثان في الشيء الواحد هذا يحلله وهذا يحرمه»^(١).

ولا يخفى أن التشريع الإسلامي ليس من سماته التعارض، لأنه متسق كله، وأما ما يبدو من التناقض الظاهري فإنما هو بحسب فهم السامع وليس حقيقياً، فبيان التأويل لمراد المتكلم هنا إنما يتخذ صورتين:

أ - التوفيق والتنسيق بين الظواهر لإزالة التعارض الظاهري.

ب - ترجيح أحد النصين على الآخر إذا استحال التوفيق، اعتماداً على ما سبقت الإشارة إليه من وحدة التشريع الإسلامي.

□ ثالثاً: الجمع بين المنقول والمعقول.

من المقرر بدهامة أن العقل والنقل لا يتضاربان لأن بينهما تكاملاً وتآلفاً. والإمام الشاطبي - رحمه الله - يقرر هذا بقوله: «الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول». واستدل على هذا الأصل بعدة أدلة منها:

(١) الشافعي: الرسالة ص ٣٤١، ٣٤٢. وقوله: (وجهاً) هكذا وردت بالنصب، وانظر توجيه المحقق أحمد محمد شاكر لهذا ومثله في ص ١٧٤، وقوله: (ما لم يمضى)، قال أحمد محمد شاكر: يجوز إثبات حرف العلة مع لم.

أ - أن هذه الأدلة - أي: النصوص - نُصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين للعمل بها والدخول تحت تكليفها، ولو نافتها لم تتلقها فضلاً عن أن تعمل بمقتضاها.

ب - وأنها لو نافتها لكان التكليف بها تكليفاً بما لا يطاق.

ج - وأن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام، حتى إذا فُقد ارتفع التكليف أصلاً، وعُدَّ فاقده بهيمة... (١).

والذي نقصده بالجمع بين المنقول والمعقول بطريق التأويل ما كان فيه شرطان:

١ - أن يكون النص من الظواهر التي تقبل التأويل على سَنَنِ اللغة ومنطقها في البيان.

٢ - أن يكون الدليل العقلي قاطعاً لا ظنياً، لأنه لا يجوز ترك النقول الصحيحة لمجرد ظنون لا ندري مدى ثبوتها.

والدليل العقلي القطعي هو ما عبر عنه ابن رشد بالبرهان، وجزم بتأويل الظواهر المخالفة لذلك البرهان العقلي المنطقي الثابت كما قال - رحمه الله -: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب فيها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول» (٢).

وكثيراً ما يؤدي النظر والتأمل والاستقراء لأدلة الشرع وجزئياته إلى الوصول إلى ما يعضد ذلك التأويل ويعزز جانبه مما يشهد لقوة البرهان العقلي، ويؤكد حقيقة التوأمة بين المنقول والمعقول.

(١) الشاطبي: الموافقات، ج٣، ص٢٧ - ٢٩.

(٢) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص٣٥.

قال ابن رشد بعد ما سبق: «بل نقول: إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتُصَفِّحَتْ سائر أجزائه وجد في ظاهر الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون أنه ليس يجب أن تُحْمَلَ أَلْفَاظُ الشَّرْعِ كُلِّهَا عَلَى ظَاهِرِهَا، وَلَا أَنْ تَخْرُجَ كُلُّهَا عَنْ ظَاهِرِهَا بِالتَّأْوِيلِ»^(١).



(١) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٣٥.

الفصل الثالث

مجال التأويل

وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: المتشابه وتأويله.

المبحث الثاني: دخول التأويل في نصوص الاعتقاد وأصول الدين.

المبحث الثالث: مجال التأويل من نصوص الفروع الفقهية.



المبحث الأول المتشابه وتأويله

وفيه مطالب: الأول: في تعريف المتشابه وأنواعه، والثاني: في اختلاف العلماء في المتشابه وتأويله، والثالث: في المتشابه عند الأصوليين، والرابع: في تحديد مجال التأويل من المتشابه عند جمهور الأصوليين. وتفصيلها فيما يأتي:

المطلب الأول تعريف المتشابه وأنواعه

□ تعريف المتشابه:

أولاً: المتشابه في اللغة.

المتشابه في أصل اللغة مأخوذ من:

أ - التشابه والتماثل: ومنه قولهم: تشابه الشيطان واشتبها، وشبّهته به^(١). والمتشابهات التماثلات، والتشبيه التمثيل^(٢). قال الراغب الأصبهاني: الشبه والشبيه حقيقتهما في المماثلة من جهة الكيفية كاللون والطعم. . كقوله

(١) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٢٢٨، ٢٢٩.

(٢) الرازي: مختار الصحاح، ص ٣٢٨.

تعالى: ﴿وَأَتُوا بِهِ مُتَشَبِهَاتًا﴾ [البقرة: ٢٥]، أي: يشبه بعضه بعضاً لونا، لا طعماً وحقيقة، وقيل: متماثلاً في الكمال والجودة... (١).

ومنه قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَبِهَاتًا﴾ [الزمر: ٢٣]، أي: أنه متماثل من حيث انطباق كل معاني الأحكام عليه، ومن حيث الترتيب في الألفاظ والتنظيم في التراكيب والإتقان في التأليف والتناسق في المعاني... (٢).

ب - الإشكال والالتباس: ومنه قولهم: اشتبهت الأمور وتشابهت: التبتت لإشباه بعضها بعضاً، وفي القرآن المحكم والمتشابه، وشبهه عليه الأمر لبس عليه، وإياك والمشبهات: الأمور المشكّلات (٣). ويقال لها: المتشابهات أيضاً (٤). ومنه قول قوم موسى عليه السلام في القرآن: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: ٧٠]، أي: التبس (٥). ومنه قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ تُحْكَمُ هُنَّ أُمُّ الْكَيْبِ﴾ [آل عمران: ٧].

ومنه أيضاً حديث عائشة - رضي الله عنها -: «أن النبي ﷺ تلا هذه الآية: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ تُحْكَمُ هُنَّ أُمُّ الْكَيْبِ وَأُخْرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَقْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧]، قالت: قال رسول الله ﷺ: إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم» (٦).

(١) الأصبهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ٢٦٠.

(٢) محمد التومي: المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، ص ١٤. وانظر الشيخ خليل

ياسين: أضواء على متشابهات القرآن، ج ١، ص ١٢٤.

(٣) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٢٢٨، ٢٢٩.

(٤) الرازي: مختار الصحاح، ص ٣٢٨.

(٥) الأصبهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ٢٦٠.

(٦) حديث عائشة: «أن النبي ﷺ تلا هذه الآية...»، أخرجه البخاري في صحيحه،

كتاب التفسير، سورة آل عمران، رقم (٤٢٧٣)، ج ٦، ص ٤٢.

ومنه حديث النعمان بن بشير أنه سمع النبي ﷺ يقول: «إن الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس...»^(١).

ثانياً: المتشابه في الاصطلاح.

هو ما لا ينبئ ظاهرة عن مراده. وهو ما نسبه الراغب الأصبهاني إلى الفقهاء^(٢). وسيأتي الكلام في تأويله واختلاف العلماء فيه.

ويقابل كلمة المتشابه كلمة المحكم.

والمحكم لغة مأخوذ من الإحكام وهو المنع، من قولهم: أحكمت السفينة إذا أخذت على يده وبصرته ما هو عليه. قال جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضباً^(٣)

ومنه ما وصف به القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿الرَّ كَنُوبُ أُنَكَبَتُ ۖ اَيُّنُورُ﴾ [هود: ١١]، أي: نُظِّمَتْ وَرَتَبَتْ فِي إِتْقَانٍ وَانْسِجَامٍ وَتَنَاسُقٍ بِحَيْثُ يَمْتَنِعُ مِنْ تَطَرُّقِ الْخَلَلِ إِلَيْهِ وَيَنْقَطِعُ الطَّرِيقُ أَمَامَ الْبَاطِلِ أَنْ يَأْتِيَهُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ أَوْ مِنْ خَلْفِهِ^(٤).

وقد جرت عادة أهل التفسير وعلوم القرآن على إيراد المحكم والمتشابه معاً، كما اختلفوا في بيان معناهما على أقوال أهمها:

أ - المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل أوجهاً. ونسبه ابن الجوزي إلى الشافعي^(٥).

(١) حديث: «إن الحلال بين...»، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتهيات»، رقم (١٩٤٦)، ج ٢، ص ٧٢٣، ومسلم في كتاب البيوع، باب أخذ الحلال وترك الشبهات. صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١١، ص ٢٧.

(٢) الأصبهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ٢٦١.

(٣) ابن الجوزي: زاد المسير، ج ١، ص ٣٥١.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج ٨، ص ٣٦٢، والبيضاوي: أنوار التنزيل، ج ٣، ص ٦٥.

(٥) ابن الجوزي: زاد المسير، ج ١، ص ٣٥١، والسيوطي: الإتقان، ج ٤، ص ١٠.

ب - المحكم ما لا يحتمل التأويلات ولا يخفى على مميز، والمتشابه الذي يعتوره التأويلات. وهو قول ابن الأنباري^(١).

ج - المحكم الناسخ، والمتشابه المنسوخ. وهو قول ابن مسعود وابن عباس وقتادة والسدي^(٢). وقال الضحاك: المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ^(٣).

د - المحكم الحلال والحرام، والمتشابه ما سواه. وهو مروى عن ابن عباس ومجاهد - رضي الله عنهما -^(٤).

هـ - المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في أوائل السور. وهو قول جابر بن عبدالله، وهو لازم قول الشعبي وسفيان الثوري، واستحسنه القرطبي^(٥).

و - المحكم ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما لا

(١) ابن الجوزي: زاد المسير، ج ١، ص ٣٥١.

(٢) ابن الجوزي: زاد المسير، ج ١، ص ٣٥٠، ٣٥١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ١.

(٣) السيوطي: الإتقان، ج ٣، ص ٥.

الضحاك: هو ابن مزاحم البلخي، أبو القاسم، مفسر، اختلف في سماعه من ابن عباس، أخذ التفسير عن سعيد بن جبير، وهو ثقة مأمون. ت سنة ١٠٥هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء ص ٩٣، والذهبي: ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ٣٢٥).

(٤) ابن الجوزي: زاد المسير، ج ١، ص ٣٥٠، ٣٥١.

(٥) السيوطي: الإتقان، ج ٣، ص ٣، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ٩، ١٠.

الشعبي: أبو عمرو عامر بن شراحيل بن عبد، الشعبي، من همدان، كان يُستفتى وأصحاب النبي ﷺ بالكوفة، شهد له غير واحد بالعلم بالسنة، كان كثير العلم عظيم الحلم قديم السلم. ت سنة ١٠٤هـ أو ١٠٧هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٨١).

سفيان بن سعيد الثوري: حجة ثبت، متفق عليه، قال ابن عيينة: ما رأيت رجلاً أعلم بالحلال والحرام من سفيان الثوري، وأثنى عليه الكثيرون. ت سنة ١٦٠هـ، في خلافة المهدي. (الذهبي: ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ١٦٩، والشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٨٤، ٨٥).

- يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره. ذكره القاضي أبو يعلى عن الإمام أحمد^(١).
- ز - المحكم جميع القرآن غير الحروف المقطعة، والمتشابه الحروف المقطعة. ذكره أبو يعلى^(٢).
- ح - المحكم الأمر والنهي والوعد والوعيد والحلال والحرام، والمتشابه القصص والأمثال. ذكره القاضي أبو يعلى أيضاً^(٣).
- ط - المحكم الذي يعمل به، والمتشابه الذي يُؤمّن به ولا يُعمل به. وهو مروى عن ابن عباس وعكرمة، وقتادة^(٤).
- الترجيح: وبالتأمل في هذه الأقوال نخلص إلى أن المحكم ما وضحت فيه إرادة الشارع، والمتشابه ما غمضت فيه إرادة الشارع، فاحتاج إلى بيان. وأما اختلاف عبارات العلماء في تعريفهما فمردها إلى جهات وأسباب التشابه والإحكام. والله أعلم.

□ أنواع المتشابه في القرآن الكريم:

ذكر الراغب الأصبهاني أن المتشابه في القرآن الكريم ثلاثة أضرب: متشابه من جهة اللفظ فقط، ومتشابه من جهة المعنى فقط، ومتشابه من جهتهما.

١ - فالتشابه من جهة اللفظ ضربان:

أ - الأول: يرجع إلى الألفاظ المفردة، إن من جهة الغرابة نحو لفظ الأب في قوله تعالى: ﴿وَفَكِهَةٌ وَأَبًا﴾ [عبس: ٣١]، ولفظ: ﴿يُزْفُونَ﴾ [الصفات: ٤٧]، وإما من جهة الاشتراك، كاليد والعين.

(١) ابن الجوزي: زاد المسير، ج ١، ص ٣٥٠، ٣٥١، والسيوطي: الإتيان، ج ٣، ص ٤.

(٢) ابن الجوزي: زاد المسير، ج ١، ص ٣٥١.

(٣) ابن الجوزي: زاد المسير، ج ١، ص ٣٥٨، والسيوطي: الإتيان، ج ٣، ص ٤.

(٤) السيوطي: الإتيان، ج ٣، ص ٤، ٥.

عكرمة: هو مولى ابن عباس، أصله من بربر، كان فقيهاً، روي أن ابن عباس قال له: انطلق فأنت الناس. ت سنة ١٠٧هـ، وقيل: سنة ١١٥هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء ص ٧٠، وابن حجر: تهذيب التهذيب، ج ٧، ص ٢٣٤).

ب - والثاني: يرجع إلى جملة الكلام المركب، وهو على ثلاثة أضرب:

- ضرب لاختصار الكلام نحو: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣].

- وضرب لبسط الكلام نحو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، لأنه لو قيل: ليس مثله شيء كان أظهر للسامع.

- وضرب لتنظيم الكلام نحو: ﴿أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ عِوَجًا﴾ [الكهف: ١] تقديره: الكتاب قيماً، ولم يجعل له عوجاً، وقوله: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوَّهُمْ فَنُصِيبِكُمْ مِنْهُمْ مَعْرَةٌ بَغَيْرِ عِلْمٍ لِيَدْخُلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: ٢٥].

٢ - وأما المتشابه من جهة المعنى، فهو أوصاف الله تعالى وأوصاف يوم القيامة، فإن تلك الصفات لا تُتصور لنا إذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه أو لم يكن من جنس ما نحسه.

٣ - وأما المتشابه من جهة اللفظ والمعنى جميعاً، فهو خمسة أضرب:

أ - الأول: من جهة الكمية كالعموم والخصوص نحو: ﴿فَأَقْضُوا الشَّرِكَانَ﴾ [التوبة: ٥].

ب - والثاني: من جهة الكيفية كالوجوب والندب نحو: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ [النساء: ٣].

ج - والثالث: من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ نحو: ﴿أَتَقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

د - والرابع: من جهة المكان والأمور التي نزلت فيها نحو: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩]، وقوله: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ [التوبة: ٣٧]، فإن من لا يعرف عاداتهم في الجاهلية يتعذر عليه معرفة تفسير هذه الآية.

هـ - والخامس: من جهة الشروط التي يصح بها الفعل أو يفسد،
كشروط الصلاة والنكاح.

وهذه الجملة إذا تُصوّرت عُلِمَ أن ما ذكره المفسرون في تفسير
المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم نحو قول من قال: المتشابه (الم) وقول
قتادة: المحكم الناسخ والمتشابه المنسوخ، وقول الأصم: المحكم ما أُجمع
على تأويله، والمتشابه ما اختلف فيه^(١).



المطلب الثاني اختلاف العلماء في المتشابه وتأويله

المتشابه الذي هو ما لا ينبئ ظاهره عن مراده واقع في نصوص القرآن
والسنة باتفاق العلماء، ولكن تأويله كان محل خلاف بينهم سلفاً وخلفاً.

ومنشأ الخلاف في تأويل المتشابه بين الجواز والمنع راجع إلى
اختلافهم في الوقف أو العطف بعد لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَقَلِّمُ
تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧].

والحاصل من خلافهم ثلاثة أقوال:

القول الأول: الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَقَلِّمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾. ثم
الاستئناف: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ...﴾، وعليه لا بد من
تفويض معرفة المتشابه إلى الله تعالى، لأنه ما استأثر الله به دون جميع
خلقه. وهو رأي الأكثرين من الصحابة والتابعين وأتباعهم ومن بعدهم
خصوصاً أهل السنة على ما ذكره السيوطي، قال: وهو أصح الروايات عن
ابن عباس^(٢). وحجتهم:

(١) الأصبهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ١٦١، ١٦٢.

(٢) السيوطي: الإتقان، ج ٣، ص ٥، ٦.

١ - ما أخرجه عبدالرزاق في تفسيره، والحاكم في مستدركه عن ابن عباس أنه كان يقرأ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾. فهذا يدل على أن الواو للاستئناف لا للعطف، وهذه الرواية وإن لم تثبت بها القراءة فأقل درجاتها أن تكون خبراً بإسناد صحيح إلى ترجمان القرآن فيقدم كلامه في ذلك على من دونه.

والآية دلت على ذم متبعي المتشابه ووصفهم بالزيغ وابتغاء الفتنة، وعلى مدح الذين فوضوا العلم إلى الله.

٢ - حديث عائشة الذي سبق، وفيه قول الرسول ﷺ بعدما قرأ آية آل عمران: «فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سمي الله فاحذروهم»^(١).

٣ - عن أبي مالك الأشعري - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عن النبي ﷺ قال: «لا أخاف على أمي إلا ثلاث خلال، أن يكثر المال فيتحاسدوا فيقتلوا، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغي تأويله وما يعلم تأويله إلا الله»^(٢).

٤ - وأخرج الحاكم عن ابن مسعود - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عن النبي ﷺ أنه قال: «واعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا: آمنة به كل من عند ربنا»^(٣).

٥ - وأخرج ابن جرير الطبري عن ابن عباس مرفوعاً: «أنزل القرآن على أربعة أحرف حلال وحرام لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تفسره العلماء، ومتشابه لا يعلمه إلا الله، من ادعى علمه سوى الله فهو كاذب»^(٤).

٦ - وأخرج ابن أبي حاتم عن عائشة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - قالت: «كان رسوخهم في العلم أن آمنوا بمتشابهه ولا يعلمونه».

(١) حديث: «فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه...»، سبق تخريجه ص ٩٧.

(٢) حديث: «لا أخاف على أمي...»، رواه الطبراني: المعجم الكبير، ج ٣، ص ٢٩٣.

(٣) حديث: «واعملوا بمحكمه...»، أخرجه الحاكم في المستدرک، كتاب التفسير، ج ٢، ص ٢٨٩، ٢٩٠.

(٤) الطبري: جامع البيان، ج ١، ص ٢٦.

٧ - ومما يروى أيضاً صنيع عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بعبدالله بن صبيغ الذي قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر وقد أعد له عراجين النخل فقال: من أنت؟ قال: أنا عبدالله بن صبيغ، فأخذ عمر عرجوناً من تلك العراجين فضربه حتى دمي رأسه. . وأعاد عليه ذلك عدة مرات، فقال: إن كنت تريد أن تقتلني فاقتلني قتلاً جميلاً، فأذن له إلى أرضه وكتب إلى أبي موسى ألا يجالسه أحد من المسلمين... (١).

فهذه الأحاديث والآثار تدل على أن المتشابه مما لا يعلمه إلا الله، وأن الخوض فيه مذموم.

القول الثاني: وهو القول بالعطف. وينسب إلى ابن عباس في رواية عنه، ومجاهد، والضحاك واختاره النووي من الشافعية، وحجتهم:

١ - أخرج ابن المنذر من طريق مجاهد عن ابن عباس في قوله: ﴿وَمَا يَسْلَمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، قال: أنا ممن يعلم تأويله.

٢ - وروي عن مجاهد أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] قال: يعلمون تأويله ويقولون: آمنة به.

٣ - وأخرج ابن أبي حاتم، عن الضحاك قال: الراسخون في العلم يعلمون تأويله، ولو لم يعلموا تأويله لم يعلموا ناسخه من منسوخه، ولا حلاله من حرامه، ولا محكمه من متشابهه.

قال النووي في شرح مسلم: «إنه الأصح لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته» (٢).

القول الثالث: التوفيق بين القولين السابقين: فجاز على قولهم الوقف والعطف معاً، وهؤلاء حققوا مناط الخلاف، فسهل عليهم الخطب في معرفة

(١) السيوطي: الإتيان، ج ٣، ص ٥ - ٦.

(٢) السيوطي: الإتيان، ج ٣، ص ٥ وما بعدها.

المتشابه الذي يعرف تأويله، من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله. وبحسب توجيههم لمعنى التشابه، أجازوا الوقف والعطف معاً، ومن هؤلاء العلماء:

١ - الطبري:

وقد جعل وجوه التأويل، أي: تفسير القرآن ثلاثة:

أ - ما لا يتوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره: واجبه وندبه وإرشاده، وصنوف نهيه ووظائف حقوقه وحدوده، ومبالغ فرائضه، ومقادير اللازم بعض خلقه لبعض، وما أشبه ذلك من أحكام آيه التي لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله ﷺ لأمته.

وهذا الوجه لا يجوز لأحد القول فيه إلا ببيان رسول الله ﷺ له، بتأويله بنص منه عليه، أو بدلالة قد نصبها دالة أمته على تأويله.

ب - وأن منه ما لا يعلم تأويله إلا الله الواحد القهار وذلك ما فيه الخبر عن آجال حادثة وأوقات آتية كوقت قيام الساعة والنفخ في الصور ونزول عيسى ابن مريم، وما أشبه ذلك. فإن تلك أوقات لا يعلم أحد حدودها ولا يعرف أحد تأويلها إلا الخبر بأشراطها لاستئثار الله بعلم ذلك على خلقه..

ج - وأن منه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن، وذلك إقامة إعرابه ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفات الخاصة دون ما سواها، فإن ذلك لا يجمله أحد منهم؛ وذلك كالفساد فلا يجهل أحد معنى الإفساد وهو ما ينبغي تركه مما هو مضر، وإن لا يجمله أحد منهم؛ وذلك كالفساد فلا يجهل أحد معنى الإفساد وهو ما ينبغي تركه مما هو مضر، وإن جهل المعاني التي جعلها الله إفساداً... (١).

٢ - الخطابي^(١):

وقد اعتبر المتشابه على ضربين:

أ - أحدهما: ما إذا رُدَّ إلى المحكم واعتُبر به عُرف معناه.

ب - والآخر: ما لا سبيل إلى الوقوف على حقيقته، وهو الذي يتبعه أهل الزيغ فيسطلون تأويله ولا يبلغون كنهه فيرتابون فيه فيفتنون^(٢).

٣ - الراغب الأصبهاني:

وقد جعل المتشابه ثلاثة أنواع:

أ - ضرب لا سبيل للوقوف عليه، كوقت الساعة وخروج الدابة وكيفيتها ونحو ذلك.

ب - ضرب للإنسان سبيل إلى معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام العَلَقَة.

ج - ضرب متردد بين الأمرين يجوز أن يختص بمعرفة حقيقته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم. وهو الضرب المشار إليه بقوله ﷺ في ابن عباس: «اللهم علمه التأويل».

ثم قال: وإذا عُرِفَت هذه الجملة عُلِمَ أن الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ووصله بقوله: ﴿وَالرَّسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ جائز وأن لكل واحد منها وجهاً حسبما دل عليه التفصيل المتقدم^(٣).

(١) الخطابي: هو أبو سليمان محمد بن محمد بن إبراهيم البستي، من ذرية زيد بن الخطاب، رحل كثيراً، وممن روى عنه الحاكم وأبو حامد الإسفراييني وأبو ذر الهروي، كان ثقة مثبته، من أوعية العلم. له غريب الحديث، ومعالم السنن. ت سنة ٣٨٨هـ.

(الزركلي: الأعلام، ج ٢، ص ٢٧٣، وكحالة: معجم المؤلفين، ج ٢، ص ٦١).

(٢) السيوطي: الإتقان، ج ٣، ص ٩.

(٣) الأصبهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ٢٦١، ٢٦٢.

٤ - الإمام ابن تيمية :

وقسم المتشابه إلى نوعين :

أ - المتشابه في نفسه : وهو ما استأثر الله بعلم تأويله دون سائر خلقه فيكون الوقف على لفظ الجلالة (الله) في الآية .

ب - المتشابه الإضافي : والمقصود به ما يشتبه معناه ويشكل على بعض الناس ، فكثيراً ما يشتبه على الرجل ما لا يشتبه على غيره . وهو ما يعرف الراسخون في العلم تفسيره أو تأويله ، وهو نسبي ، أي : بالإضافة والنسبة إلى العقول .

ومن قبيل التشابه الإضافي ما يتعلق بمعنى الكلام وتفسيره وحمله على محامله الصحيحة ، ومثاله ما في صنيع الإمام أحمد - رحمه الله - في كتابه : (الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله) . فقد فسر الآيات ، وبيّن أنها ليست متشابهة عنده بل عرف معناها ، كآية : ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ﴾ [الأنعام : ٣] ، وقوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] ، والمسلك الصحيح في هذا أن يرد المتشابه إلى المحكم ليعرف معناه ، وذلك كرد آية الاستواء إلى آية نفي المثلية .

وهنا يفرق ابن تيمية بين تأويل المتشابه الذي هو تفسيره ، وبين التأويل الذي هو الحقيقة الموجودة خارج الذهن فتلك لا يعلمها إلا الله .

واستدل ابن تيمية على التشابه الإضافي بحديث : «الحلال بين والحرام بين ، وبينهما أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس» . وهو اشتباه الحق بالباطل والحلال بالحرام قال : «وهذا هو الذي أراده من جعل الراسخين يعلمون التأويل فإنه جعل المشتبهات في القرآن من هذا الباب الذي يشتبه على بعض الناس دون بعض ويكون بينهما من الفروق المانعة للتشابه ما يعرفه بعض الناس ، وهذا المعنى صحيح في نفسه لا يُنكر . ولا ريب أن الراسخين في العلم يعلمون ما اشتبه على غيرهم . وقد يكون هذا قراءة في الآية . . لكن لفظ التأويل على هذا يراد به التفسير ، ووجه ذلك أنهم يعلمونه

من حيث الجملة كما يعلمون تأويل المحكم . . ولا يعلمونه مفصلاً إذ هم لا يعرفون كيفيته وحقيقته . . .

وعلى هذا فيصح أن يقال: «علموا تأويله وهو معرفة تفسيره، ويصح أن يقال: لم يعلموا تأويله وكلا القراءتين حق»^(١).

٥ - الإمام الشاطبي:

إذ قسم المتشابه إلى ضربين:

أ - الأول: المتشابه الحقيقي.

وهو ما لم يُجعل لنا سبيل إلى فهم معناه ولا نصب لنا دليل على المراد منه . . ولا يكون فيما يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به.

ب - والثاني: المتشابه الإضافي.

وهو ما ليس بداخل في صريح الآية وكان داخلاً في معناه، لأنه لم يصر متشابهاً من حيث وُضع في الشريعة من جهة أنه قد حصل بيانه في نفس الأمر، ولكن الناظر قصر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان أتباعاً للهوى، فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة وإنما ينسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة، فيطلق عليهم أنهم متبعون للمتشابه^(٢).

□ نوعا المتشابه:

بناءً على ما تقدم من أقوال العلماء يمكن القول: إن المتشابه في نصوص الوحي نوعان:

١ - متشابه لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به والتسليم بمعناه

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مج ١٧، تفسير ج ٤، ص ١٨١ - ١٨٦.

حديث: «الحلال بين والحرام بين . . .»، أخرجه البخاري ومسلم، كما سبق تخريجه. الجهمية: ويسمون الجبرية وهم أتباع جهم بن صفوان، ومذهبهم نفي القدرة ونفي الاختيار عن الإنسان في أي عمل من أعماله. (الجويني: الإرشاد، ص ٢١٥).

(٢) الشاطبي: الموافقات، ج ٣، ص ٩١، ٩٢.

وهو الذي أطلق عليه بعضهم اسم المتشابه الحقيقي، لأنه مما استأثر الله بعلم حقيقته، كزمن قيام الساعة وخروج الدابة وكيفية ذلك. وتأويله المتعلق به هو تفسيره وليس هو الحقيقة والكيفية التي لا يعلمها إلا الله تعالى.

ومن ذلك ما رواه البخاري عن سعيد بن جبير: «أن رجلاً قال لابن عباس: إني أجد في القرآن أشياء تختلف علي، قال ما هو؟ قال: ﴿فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١]، وقال: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٤٢]، وقال: ﴿قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣]، قال ابن عباس: فلا أنساب بينهم في النفخة الأولى، ثم في النفخة الثانية أقبل بعضهم على بعض يتساءلون، فأما قوله: ﴿قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم فيقول المشركون تعالوا: نقل ما كنا مشركين، فيختم الله على أفواههم فتنتطق جوارحهم بأعمالهم فعند ذلك لا يكتُمون الله حديثاً»^(١).

فالتأويل بهذا المعنى مرغوب، ولا لوم على سائل عن شيء منه ولا مجيب، ما دام القصد ليس اتباع الفتنة بل المراد بيان المعنى ليستقيم في العقول، سواء بالتوفيق بين الظواهر المتعارضة أو ترجيح أحد احتمالات اللفظ.

٢ - متشابه يتعلق به التكليف كـله أي: الإيمان والعمل معاً، وهو ما سماه ابن تيمية والشاطبي بالمتشابه الإضافي وهو كثير إذا ما قورن بالمتشابه الحقيقي، إلا أنه واقع تحت الاجتهاد.

وتأويله المتعلق به يحصل برده إلى المحكم الذي هو أم الكتاب وجمهوره، لبيانه به، أو بحمله على أحد احتمالات اللفظ من المعاني استناداً إلى دليل مرجح.

والمتشابه بهذا المعنى الثاني هو ما يعتوره التأويلات كما سبق من عبارة ابن الأنباري، وفيه يأخذ الاجتهاد بالتأويل مجالاً أوسع، ولم يزل

(١) محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج ٣، ص ١٦٣.

علماء الأمة سلفاً وخلفاً يتكلمون في ما يحتمل معاني ويرجحون بعضها على بعض بالأدلة في جميع مسائل العلم الفرعية والأصولية.

□ سبب شهرة القول بأن المتشابه لا يعلمه إلا الله:

ذكر الإمام ابن تيمية أن الذي اقتضى شهرة القول عن أهل السنة بأن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، هو ظهور التأويلات الباطلة من أهل البدع كالجهمية والقدرية من المعتزلة وغيرهم، فصار أولئك يتكلمون في تأويل القرآن برأيهم الفاسد وتأويلهم اللغوي، فكان إنكار السلف والأئمة هو لهذه التأويلات الفاسدة كما قال الإمام أحمد فيما كتبه في الرد على الزنادقة: فهذا الذي أنكره السلف والأئمة من التأويل^(١).

والذي يبدو أن ما أنكره السلف من التأويل يشبه أن يكون غلقاً لباب الاجتهاد بهذا المسلك، كما أغلق باب الاجتهاد عموماً في فترات ما، حرصاً على نصوص الشرع من خطر التأويلات الفاسدة، ولكننا رأينا بعد هذا أن العلماء وضعوا الشروط والضوابط للتأويل الصحيح - خاصة في الفقه - مما حقق نفعاً باستمرار الاجتهاد بمنهج التأويل الصحيح، ودفع ضرر التأويلات الفاسدة.



المطلب الثالث المتشابه عند الأصوليين

□ المتشابه عند الحنفية:

المتشابه عند الحنفية له مفهومان:

١ - المتشابه ما يحتمل وجهين أو أكثر، ويترجح أحد المعاني بالدليل

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى مج ١٧، تفسير ٤، ص ٤١٢.

أو القرينة. وهو قول أبي الحسن الكرخي^(١).

وهو بهذا المفهوم له مجال في دائرة الأحكام التكليفية.

٢ - المتشابه ما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه. وهو قول أكثر الحنفية^(٢).

وإنما كان الخفاء فيه بنفس اللفظ، فهو بحال لا يرجى معها إدراك معناه أصلاً، وهو عند الحنفية أكثر أنواع الخفي خفاء في تقسيماتهم للألفاظ.

□ حكم المتشابه عند أكثر الحنفية:

حكم المتشابه عند أكثر الحنفية اعتقاد الحَقِيَّة، والتسليم بترك الطلب، ومذهبهم الوقف على لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ [آل عمران: ٧] وما بعده مستأنف، وعللوا ذلك بالابتلاء والاختبار لبيان أن مجرد العقل لا يوجب شيئاً ولا يدفع شيئاً^(٣).

□ مجال التأويل من المتشابه عند أكثر الحنفية:

وبهذا الاعتبار فالمتشابه عند أكثر الحنفية لا يدخله التأويل، وهو بهذا ليس واقعاً في نصوص التشريع من قرآن أو سنة؛ بل هو واقع في نصوص الاعتقاد، مما لا يتعلق به تكليف سوى الإيمان والتسليم.

(١) محمد أديب صالح: تفسير النصوص، ج ١، ص ٣١١.

الكرخي: هو أبو الحسن عبيدالله بن الحسين الكرخي، فقيه حنفي، انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق، ولد بالكرخ وتوفي ببغداد، من تصانيفه: رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، وشرح الجامع الصغير، وشرح الجامع الكبير، وكلاهما في فقه الحنفية، ت ٣٤٠هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ١٤٢، والأعلام للزركلي: ج ٤، ص ١٩٣، ومعجم المؤلفين: ج ٦، ص ٤٥).

(٢) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٩.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٩، ١٧٠.

□ المتشابه عند جمهور الأصوليين:

اعتمد جمهور الأصوليين في تحديدهم لمعنى المتشابه أصولياً على ما اشتهر عند أهل المعاني من المفسرين من أنه: ما يلتبس المراد منه لاحتماله وجوهاً، أو كان مما استأثر الله بعلمه من الغيب، أو كان مفتقراً إلى بيان مما لا يدخل تحت تدبير المجتهد وتقديره.

وهم يرجعون في معنى المتشابه إلى ما وافق معناه اللغوي كما صرح بذلك غير واحد منهم^(١).

وقد أوردوا فيه أقوالاً قريباً مما ذكره أهل التفسير منها:

أ - المتشابه هو المجمل، والمجمل هو «ما لا يعقل معناه من لفظه ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره»^(٢).

ب - المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه وما لم يُطَّلَع عليه أحداً من خلقه.

ج - المتشابه القصص والأمثال.

د - المتشابه الحروف المقطعة المجموعة في أوائل السور كـ (المصر) و(المر) وغير ذلك.

قال الشيرازي بعدما أورد هذه الأقوال: «والصحيح الأول لأن حقيقة المتشابه ما اشتبه معناه، وأما ما ذكره فلا يوصف بذلك»^(٣). وهو ما اختاره إمام الحرمين الجويني^(٤).

والغزالي وبعده الأمدى أرجعا المتشابه إلى معنيين، تفسيراً له بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع واستبعداً للأقوال الأخرى:

(١) الشيرازي: اللمع في أصول الفقه ص ٥٢، والغزالي: المستصفى، ج ١، ص ١٠٦.

(٢) الشيرازي: اللمع، ص ٤٩.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٥٢.

(٤) الجويني: البرهان، ج ١، ص ١٢٤.

أ - المتشابه ما تعارض فيه الاحتمال إما على جهة التساوي كالألفاظ المجملة، أو لا على جهة التساوي كالأسماء المجازية، وما يوهم ظاهرة التشبيه مما يفتقر إلى تأويل.

ويقابله المحكم وهو ما ظهر معناه وانكشف كشفاً يزيل الإشكال ويرفع الاحتمال.

ب - المتشابه معنى يقابل المعنى الثاني للمحكم الذي هو ما انتظم وترتب على وجه مفيد، إما من غير تأويل، أو مع تأويل من غير تناقض واختلاف فيه، ومعنى المحكم هذا متحقق في كلام الله، بيد أن مُقَابَلَهُ من المتشابه لا يُتصور وجوده فيه إذ ليس في كتاب الله ما فسد نظمه واختل لفظه^(١).

والمتشابه بمعنى المجمل إذا تبين وتعين المراد منه بدليل خارج عنه، فإنه يدخل في دائرة الأحكام التكليفية، وإذا استمر فيه الإجمال فلا يتعلق به تكليف سوى الإيمان به لأنه مما استأثر الله به في علم الغيب عنده.

قال الجويني: «والمختار عندنا أن كل ما يثبت التكليف في العلم فيستحيل استمرار الإجمال فيه، فإن ذلك يجر إلى تكليف بالمحال، وما لا يتعلق بأحكام التكليف فلا يبعد استمرار الإجمال فيه واستئثار الله تعالى بسر فيه، وليس في العقل ما يحيل ذلك ولم يرد الشرع بما يناقضه»^(٢).

□ المتشابه عند الظاهرية:

يرى الظاهرية أن منطوقات الألفاظ هي البيان الكافي الذي لا مزيد عليه فلا داعي للتأويل والبحث عن المعاني الباطنة من غير الكتاب والسنة، وقد وُصف القرآن بأنه بيان وهدى، ووصفت السنة بأنها مبينة لمدلولات القرآن.

(١) الغزالي: المستقصى، ج ١، ص ١٠٦، والآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٢١٨، ٢١٩.
المجمل عند الآمدي مرادف للمشترك، قال في تعريفه: «المجمل هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه». انظر الإحكام، ج ٣، ص ١٣.
(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٤٢٥.

والظاهرية يجعلون المتشابه الموجود في القرآن محصوراً في الحروف المقطعة والأقسام التي في أوائل بعض السور، وهذا ما جزم به ابن حزم - رحمه الله - بقوله: «فعلنا يقيناً أن هذين النوعين هما المتشابه الذي نهينا عن اتباعه، وحذر النبي ﷺ من المتبعين له»^(١).

والذي يقصده ابن حزم هنا هو المتشابه الحقيقي، أما المتشابه الإضافي فهو موجود في نصوص القرآن والسنة ولذلك قال في المتشابه: «لا يوجد في شيء من الشرائع إلا بالإضافة إلى من جهل دون من علم»^(٢).

وعند ابن حزم: أن ما يقع فيه الخلاف بين العلماء ليس من المتشابه، وحيثه أن الحق لا بد في بعض ما اختلف فيه من الآراء.

وحكم المتشابه عنده حرمة طلب معناه بنوعيه السابقين قال: «فحرام على كل مسلم أن يطلب معنى الحروف المقطعة التي في أوائل السور مثل: (كهيعص) و(حم عسق) و(ن) و(الم) و(ص) و(طسم)، وحرام أيضاً على كل مسلم أن يطلب معاني الأقسام التي في أوائل السور مثل (والنجم) و(الذاريات) و(الطور) و(المرسلات عرفاً) و(العاديات) وما أشبه ذلك»^(٣).

□ المتشابه عند الإمام الرازي ومن تابعه:

فسر الرازي المتشابه بالمجمل والمؤول، والتشابه يقع في القدر المشترك بينهما، وهو أن دلالة اللفظ على المعنى غير راجحة، لأن عدم الفهم حاصل فيهما^(٤).

وتابعه من بعده البيضاوي والإسنوي، قال في نهاية السؤل: «ثم إن المجمل والمؤول مشتركان في أن كلا منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة،

(١) ابن حزم: الإحكام، ج ٤، ص ٥٣٤.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٨.

(٣) المصدر السابق، ج ٤، ص ٥٣٤.

(٤) الرازي: التفسير الكبير، ج ٧، ص ١٨٢.

إلا أن المؤول مرجوح أيضاً والمجمل ليس مرجوحاً بل مساوياً، فالقدر المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لنوعين: المجمل والمؤول»^(١).

ولعل الجديد في هذا الكلام أنه يشير إلى النسبة بين المتشابه والمعنى الظاهر الذي هو الراجح لدى السامع، وما دام المتشابه يشمل المجمل والمؤول فهو أعم من الألفاظ الظاهرة التي تحتاج إلى تأويل.



المطلب الرابع

تحديد مجال التأويل من المتشابه عند جمهور الأصوليين

من خلال ما سبق من بيان لمعنى المتشابه ونوعيه يمكن القول:

أ - إن من المتشابه ما لا يتعلق به تكليف سوى الإيمان به، وهذا لا مجال فيه للتأويل الأصولي.

ب - ومن المتشابه ما يتعلق به التكليف، فهذا يدخله التأويل، بل يجب على العلماء طلب تأويله لبيانه بالأدلة الصحيحة المسوغة لحمله على معنى مناسب يغلب على ظن المجتهد أنه المراد، لأنه من المتشابه الإضافي النسبي الذي يعلمه أهل العلم الراسخون فيه، وإن خفي على كثير من الناس، وهذا ما قرره الشاطبي بقوله: «تسليط التأويل على المتشابه فيه تفصيل، فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيقي أو من الإضافي، فإن كان من الإضافي فلا بد منه إذا تعين الدليل كما بين العام بالخاص، والمطلق بالمقيد والضروري بالحاجي، وما أشبه ذلك.. وأما إن كان من الحقيقي فغير لازم تأويله»^(٢).

(١) الإسني: نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، ج ٢، ص ٦١.

(٢) الشاطبي: الموافقات، ج ٣، ص ٩٨.

□ المتشابه والظاهر:

المتشابه بما أنه ما لا ينبئ ظاهره عن مراده، فهو يعم الظاهر من نصوص الوحي. لأن الظاهر داخل تحت ما يشتهبه معناه ويلتبس على السامع، وهو ما أشار إليه الرازي ومن تابعه. وعليه يمكن القول بأن تأويل المتشابه أيضاً أعم من تأويل الظاهر الذي له معنى خاص عند أهل الفقه والأصول. والله أعلم.

□ □ □ □ □ □

المبحث الثاني دخول التأويل في نصوص الاعتقاد وأصول الدين

رأينا في المبحث السابق أن المتشابه ما لم يتضح معناه، وأن منه الحقيقي والإضافي، وتأويل الحقيقي لمعرفة حقيقته ممتنع، وأما الإضافي ففيه مجال للتأويل وللخلاف بين العلماء.

وموضوع تأويل النصوص الاعتقادية كان أكثر المواضيع حساسية وخطورة عبر التاريخ، وقد وقع فيه الخلاف وتضاربت فيه المذاهب سلباً وإيجاباً.

ولم يكن الخلاف أو الجدل قائماً بين السلف الأوائل، ولعل ذلك راجع إلى فهمهم لنصوص الاعتقاد فهماً سليماً بما أنهم كانوا قريبي عهد بلغة الوحي وأساليب العربية في البيان. وإنما نبتت نابتة الاختلاف بعد عصر الصحابة، وتشعبت النزاعات بظهور المذاهب السياسية والاعتقادية.

فظهرت الفرق، واتخذت من التأويل سلاحاً لها، تضرب به نصوص الكتاب والسنة، ومطية توصلها إلى ما نشأت عليه من الهوى والزيغ.

ومن هذه التأويلات المرفوضة ما يأتي:

١ - قول الأزارقة من الخوارج في تأويل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ

الْخَصَامِ ﴿٢٤﴾ [البقرة: ٢٠٤]، أن هذه الآية نزلت في شأن الإمام علي بن أبي طالب، - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - (١).

٢ - تأويل الخطابية لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُمْ وَنَفَخْتُمْ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُمْ سَكِيدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩]، قالوا فهو آدم ونحن ولده، وعبدوا أبا الخطاب وزعموا أنه إله، وزعموا أن جعفر بن محمد الصادق إلههم أيضاً، إلا أن أبا الخطاب أعظم منه وأعظم من علي (٢).

٣ - القدرية: وهم من أنكروا القدر وتأولوا نصوصه، وقد تبرأ منهم ابن عمر - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ -.

وهم من يقولون: لا إرادة إلا بمعنى المشيئة، وهو - أي: الله - لم يرد إلا ما أمر به ولم يخلق شيئاً من أفعال العباد.

٤ - الجبرية، وهم من يقولون بأن الإنسان مسير لا مخير وعلى رأسهم الجهم بن صفوان، وقد أدى بهم التأويل إلى نفي الصفات، ونفي الكلام، وقالوا بخلق القرآن (٣).

٥ - ومن أخطر الفرق تأويلاً المرجئة، فهم يعتمدون كأصل من

(١) قحطان عبدالرحمن الدوري: الحركات الهدامة في الإسلام، ص ٢٢، وانظر الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١١٣.

الأزارقة: هم أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق، الذين خرجوا مع نافع من البصرة إلى الأهواز فغلبوا عليها وعلى ما وراءها من بلدان فارس وكرمان أيام عبدالله بن الزبير. (الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١١١).

(٢) قحطان عبدالرحمن الدوري: الحركات الهدامة في الإسلام، ص ٢٢.

الخطابية: أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع، وهو الذي عزا نفسه إلى جعفر بن محمد الصادق، ثم تبرأ منه جعفر، فادعى الأمر لنفسه، فزعم أن الأئمة أنبياء ثم آلهة.. قتله عيسى بن موسى صاحب المنصور بالكوفة، وافتقرت الخطابية بعده فرقاً. (الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٨٣).

(٣) الجهم بن صفوان الترمذي، أتباعه الجهمية، أخذ القول بخلق القرآن عن الجعد بن درهم، قتله سالم بن أحوز بمرور سنة ١٢٨هـ. (أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ٣، ص ١٦٢).

أصولهم أنه لا تضر مع الإيمان معصية، ولا تنفع مع الكفر طاعة، عكس الخوارج الذين يكفرون مرتكب الكبيرة، وقد أول المرجئة نصوص المعاد وقالوا: لم يُرَدَّ منها ظاهرها، بل المراد بها التخويف وفائدته الإحجام عن المعاصي^(١).

وكان الله لم يقصد إيقاع العذاب الحقيقي بأهل المعاصي، وإنما توعدهم فقط بالكلام ليركبوها، وما داموا مؤمنين فليفعلوا ما شاؤوا.

٦- والباطنية أخطر تأويلاً وأشد انحرافاً فيه، فإنهم ما تركوا ظاهراً إلا واستبطنوه، متابعة لما زين لهم الشيطان من الهوى والإباحية والتحلل، وما كان عملهم إلا تستراً بالإسلام، وحقيقتهم الإفساد بتعطيل كل معلوم من الدين بالضرورة، ونفي النبوة، والعبادات وإنكار البعث، ولكنهم لا يظهرون ذلك ويزعمون أن الله حق ومحمداً رسوله^(٢).

ومن تأويلاتهم الزائفة قولهم في الآية: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]: إن المراد بالأمهات العلماء، واستحلوا بذلك ما حرم الله، فحللوا نكاح البنات والأخوات وجميع المحارم، ووضح لكل ذي لب أن هذا التأويل لا يمت بصلة إلى مفهومات الشريعة وأساليب العربية^(٣).

٧- والروافض إنما ضلوا بنبذهم الظواهر وتوغلهم في التأويل، بما لا يتسق البتة مع مدلولات الألفاظ العربية، وقد أورد ابن حزم - رحمه الله - بعضاً من تأويلاتهم الخاطئة التي تسيء إلى الصحابة - رضوان الله عليهم -،

(١) الإسني: نهاية السؤل، ج ٢، ص ١٩٤.

المرجئة: وهم من يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة. والمرجئة أصناف أربعة، مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة. (الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٧٣، وأحمد أمين: ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٣١٦).

(٢) ابن الجوزي: تليس إبليس، ص ١٠٠ وما بعدها.

(٣) محمد أديب صالح: تفسير النصوص، ج ١، ص ٤٣٣.

كقولهم في الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]، ليس هذا على ظاهره إنما المراد عائشة!! حاشاها رضي الله عنها.

وقالوا: الجبت والطاغوت ليسا على ظاهرهما، إنما المراد أبو بكر وعمر!! حاشاهما - رضي الله عنهما..

وقالوا في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا﴾ ١ وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا ١٠ [الطور: ٩، ١٠]: السماء محمد والجبال أصحابه!!

وقالوا في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨]: ليس هذا على ظاهره، إنما النحل بنو هاشم والذي يخرج من بطونها هو العلم ^(١).

ولو ذهبنا نستقصي هذه التأويلات التي تضرب الاعتقاد والمعلومات من الدين ضرورةً لما وسعنا بحث كامل، وإنما هذه إشارات فحسب وغرضنا التمثيل لا التفصيل.

□ مجال التأويل الصحيح من نصوص الاعتقاد وأصول الدين:

مجال التأويل الصحيح في نصوص الاعتقاد وأصول الدين لم يخل من خلاف بين العلماء، ولمعرفة ذلك لا بد من التعرض لاختلاف الأمة في تأويل النصوص الموهمة للمشابهة. حيث اختلفوا في هذه النصوص على أقوال ثلاثة ^(٢):

القول الأول: لا مجال للتأويل في نصوص الاعتقاد وصفات البارئ جل وعز؛ بل تجري على ظاهرها ولا يؤول شيء منها على الإطلاق. وهذا قول المشبهة كما ذكر الشوكاني ^(٣).

(١) ابن حزم: الإحكام، ج ٣، ص ٣٠٩.

(٢) ذكرها ابن الجوزي في كتابه: دفع شبهة التشبيه. انظر: قحطان عبدالرحمن الدوري: أصول الدين الإسلامي، ص ١٢٥. وذكرها الشوكاني أيضاً في إرشاد الفحول، ص ١٥٥.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥٥.

فمنهم من شبّه في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه، فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيه المطلق.

ومنهم من شبّه في الصفات كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك، فال قولهم إلى التجسيم، وذلك لتمسكهم بالتفسير الحرفي للآيات والأحاديث المتوهم فيها التشبيه.

وهؤلاء فرق عديدة، مثل الحشوية، ومشبهة الشيعة، وفرقة الكرامية^(١).

وقد صرحت بعض طوائف الكرامية بتسمية الرب - تعالى عن قولهم - جسماً^(٢).

والحشوية زعموا أن كلام الله تعالى قديم أزلي، ثم زعموا أنه حروف وأصوات، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء، وندماتهم عين كلام الله، حتى قالوا: إذا انتظم كلام الله رسوماً وأسطراً فهي بأعيانها كلام الله القديم^(٣).

وواضح أن التوغل في الظواهر اللغوية والجمود عليها تمحل وتكلف ترفضه أساليب العربية ومنطقها في البيان، وبطلانه غير خفي.

القول الثاني: نصوص الاعتقاد لها تأويل ولكننا نمسك عنه مع تنزيه الاعتقاد عن التشبيه والتعطيل. وهو مذهب السلف إذ توقفوا فيها من غير أن يجنحوا إلى التأويل أو يسقطوا في التشبيه، وهؤلاء قرروا أن العجز عن الإدراك إدراك ولازموا الإيمان بها والتسليم بمعانيها.

(١) قحطان عبدالرحمن الدوري: أصول الدين الإسلامي، ص ١٢٦، ١٢٧.

الحشوية: طائفة بالغت في إجراء الآيات والأحاديث التي توهم التشبيه على ظاهرها، فوقعوا في التجسيم، حتى أثبت بعضهم أن الباري - تعالى عن قولهم - متحيز مختص بجهة، وقالوا: إن كلام الله قديم وزعموا أنه حرف وصوت، وأن المسموع من القراء عين كلامه. (الجويني: الإرشاد، ص ٣٩، والشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٩٦، و ص ١٠٥).

(٢) الجويني: الإرشاد، ص ٤٢، ٤٣.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٩، ١٣٠.

قال ابن الصلاح في الألفاظ التي يوهم ظاهرها التشبيه: «إنه لم يطلق الشارع مثل هذه اللفظة إلا وإطلاقه سائغ، وحسن قبولها مطلقة كما قال، مع التصريح بالتقديس والتنزيه والتبرّي من التحديد والتشبيه. قال: وعلى هذه الطريقة مضى صدر الأمة وسادتها، واختارها أئمة الفقهاء وقادتها، وإليها دعا أئمة الحديث وأعلامه ولا أحد من المتكلمين يصدف عنها ويأبأها»^(١).

ولذلك فسر الإمام مالك بن أنس - رحمه الله - ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] بقوله: «الاستواء معلوم، والإيمان به واجب والكيفية مجهولة، والسؤال عنها بدعة».

وقد ظل هذا المذهب سائداً إلى أيام أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وإسحاق بن راهويه الذين ناصروه، إلا أنه لم يستمر طويلاً^(٢).

القول الثالث: إن نصوص الاعتقاد مؤولة إذا دعت الحاجة إلى تأويلها. وهو منقول عن بعض الصحابة كعلي بن أبي طالب وعبدالله بن

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول ص ١٥٥.

ابن الصلاح: هو تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن الكردي الشهرزوري، الفقيه الشافعي، درس على والده الصلاح الذي كان من أجلة مشايخ الأكراد. أحد فضلاء عصره في التفسير والحديث والفقه والرجال واللغة، من كتبه: المقدمة في أصول الحديث. توفي بدمشق سنة ٦٤٣هـ. (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٢٤٣، والزركلي: الأعلام، ج ٤، ص ٢٠٧).

(٢) قحطان عبدالرحمن الدوري: أصول الدين الإسلامي، ص ١٢٦.

يحيى بن معين: هو أبو زكريا المري البغدادي، سيد الحفاظ، ثقة، إمام الجرح والتعديل، توفي بالمدينة سنة ٢٣٣هـ. (الذهبي: ميزان الاعتدال، ج ٤، ص ٤١٠، وابن حجر: تهذيب التهذيب، ج ١١، ص ٢٤٦).

إسحاق بن راهويه: هو أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد المروزي، المعروف بابن راهويه، جمع بين الحديث والفقه والورع، سكن نيسابور، قال فيه الإمام أحمد: إسحاق عندنا إمام من أئمة المسلمين. كان شديد الحفظ للحديث. ت سنة ٢٣٨هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٩٤، وابن حجر: تهذيب التهذيب، ج ١، ص ١٩٠).

مسعود وعبد الله بن عباس وأم سلمة - ﷺ - كما نقله الشوكاني عن ابن بَرهَان الشافعي^(١).

وهو ما ذهب إليه المعتزلة، وأخذ به - مع تعديلات طفيفة - عامة المسلمين من شيعة وأهل سنة، وماتريديّة وأشاعرة، وفي ذلك يقول الرازي: «جميع فرق الإسلام مُقَرَّون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار»^(٢).

وينسب هذا القول إلى الخلف كما هو شائع، وقد وضح كاتجاه عند إمام الحرمين الجويني والغزالي والرازي، قال الشوكاني: «وهؤلاء الثلاثة - أعني الجويني والغزالي والرازي - هم الذين وسعوا دائرة التأويل وطولوا ذبوله»^(٣).

ومذهبهم يقوم على صرف الظواهر الموهمة للتشبيه إلى معان من «طرائق استعمال الكلام العربي البليغ من مجاز واستعارة وتمثيل مع وجود الداعي إلى التأويل»^(٤). من الجمع بين الأدلة المتعارضة ظاهرياً أو تقدير المعاني في اللفظ إذا كان موهماً بدافع التنزيه والتقدّيس، وإقناع المجادلين.

وقد اشتهر القول بأن طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وهم يعنون أن مذهب السلف أسلم من الوقوع في مهاوي التأويلات الفاسدة،

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥٥.

ابن بَرهَان: هو أحمد بن علي بن محمد الوكيل، من علماء الشافعية في الفقه والأصول والحديث، كان حنبلي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، تفقه على الشاشي والكيّا الطبري وأضرابهما، درس بالنظامية شهراً واحداً وعزل، من مصنفاته: البسيط، الوسيط، الأوسط، الوجيز في أصول الفقه. (الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج ١٩، ص ٤٥٦).

(٢) قحطان عبدالرحمن الدوري: أصول الدين الإسلامي، ص ١٢٧. وكلام الرازي منقول عن كتابه أساس التقديس.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥٥.

(٤) محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج ٣، ص ١٦٦، ١٦٧.

وطريقة الخلف أعلم لأنها «أنسب بقواعد العلم وأقوى في تحصيل العلم لجدال الملحدين، والمقنع لمن يتطلبون الحقائق من المتعلمين، وقد يصفونها بأنها أحكم، أي: أشد إحكاماً، لأنها تقنع أصحاب الأغراض كلهم»^(١).

ومعتمد أهل هذا المذهب في تأويلاتهم هو ما ذكره الجويني بقوله: «والإعراض عن التأويل حذاراً من مواجهة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإبهام واستزلال العوام وتطريق الشبهات إلى أصول الدين وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون»^(٢).

ومن أمثلة تأويلات هؤلاء للنصوص المتوهم فيها التشبيه بدافع التنزيه لله، ما يأتي:

١ - ما يتوهم فيه الجهة:

أ - ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [الرحمن: ٥].

الاستواء هو الاستيلاء والملك، لقول الشاعر:

قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مُهراق

ب - ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠].

فالفوقية تعني التعالي في العظمة، أي: أن الملائكة يخافون ربهم من أجل تعاليه وارتفاعه في العظمة.

ج - ﴿فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَكَ بِأَيْتِلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ﴾

[فصلت: ٣٨].

فالعندية تعني الاصطفاء والإكرام.

د - ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠].

(١) محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج ٣، ص ١٦٧.

(٢) الجويني: الإرشاد، ص ٤٢.

أي: يرتضيه لأن الكلم عَرَضَ يمتنع عليه الانتقال.

هـ - ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤].

أي: العروج إلى موضع يتقرب إليه بالطاعات فيه.

و - ﴿ءَأْمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك: ١٦].

من في السماء، أي: حكمه وسلطانه، أو ملك موكل بالعذاب.

ز - ﴿ثُمَّ دَنَا فَدَلَّكَ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [النجم: ٨، ٩].

الدنو: قرب الرسول إليه بالطاعة، والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس.

ح - قوله ﷺ للجارية الخرساء: «أين الله؟ فأشارت إلى السماء فقرر». فأراد بالسؤال بـ (أين): أن يستكشف عن معتقدها، فلما أشارت إلى السماء، علم أنها ليست وثنية، وحمل إشارتها على أنها أرادت كونه تعالى خالق السماء، فحكم بإيمانها^(١).

٢ - ما يتوهم فيه الجسمية:

أ - ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢].

أي: وجاء أمر ربك الشامل للعذاب، أو عذاب ربك.

ب - ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْفَكَاكِرِ﴾ [البقرة: ٢١٠]. أي: إتيان عذابه.

ج - الحديث الصحيح: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى الثلث الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني

(١) حديث سؤال النبي الجارية، رواه أبو داود عن أبي هريرة، كتاب الإيمان والنذور، باب في الرقبة المؤمنة، ج ٣، ص ٢٣١.

فَاعْطِيهِ، وَمَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرْ لَهُ»^(١). أَي: يَنْزِلُ مَلِكٌ رَبَّنَا فَيَقُولُ عَنِ اللَّهِ .

٣ - مَا يَتَوَهَّمُ فِيهِ الصُّورَةُ:

مَا رَوَاهُ الشَّيْخَانُ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ، فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^(٢).

وَالْمُرَادُ بِالصُّورَةِ: الصِّفَةُ، مِنْ سَمِعَ وَبَصَرَ وَحَيَاةً وَعِلْمًا، فَهُوَ عَلَى صِفَتِهِ بِالْجَمَلَةِ.

٤ - مَا يَتَوَهَّمُ فِيهِ الْجَوَارِحُ:

أ - ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرَّحْمَنُ: ٢٧].

الْوَجْهَ أَي: الذَّاتَ.

ب - ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الْفَتْحُ: ١٠].

الْيَدِ، أَي: الْقُدْرَةَ.

ج - قَوْلُهُ ﷺ: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يَصْرِفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ»^(٣).

فَالْمُرَادُ بِالْإِصْبَعَيْنِ أَي: صِفَتَيْنِ مِنْ صِفَاتِهِ وَهِيَ الْقُدْرَةُ وَالْإِرَادَةُ^(٤).

وَحِينَ رَأَى الْعُلَمَاءُ أَنَّ فَتْحَ بَابِ التَّأْوِيلَاتِ قَدْ يُوْدِي إِلَى أَضْرَارٍ

(١) حَدِيثٌ: «يَنْزِلُ رَبَّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى...»، رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ كِتَابَ الدَّعَوَاتِ، بَابُ الدَّعَاءِ نِصْفَ اللَّيْلِ رَقْمَ (١٠٩٤)، ج٨، ص٨٨، وَمَالِكٌ فِي الْمَوْطَأِ، ج١، ص٢١٤.

(٢) حَدِيثٌ: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ...»، رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ، كِتَابَ الاسْتِثْنَانِ، بَابُ بَدَأِ السَّلَامِ، رَقْمَ (٥٨٧٣)، ج٨، ص٦٢، وَمُسْلِمٌ وَاللَّفْظُ لَهُ، كِتَابُ الْبِرِّ، بَابُ النَّهْيِ عَنِ ضَرْبِ الْوَجْهِ. صَحِيحُ مُسْلِمٍ بِشَرْحِ النَّوَوِيِّ، ج١٦، ص١٦٥، ١٦٦.

(٣) حَدِيثٌ: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ...»، أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ، كِتَابُ الْقُدْرِ، بَابُ تَصْرِيفِ اللَّهِ تَعَالَى الْقُلُوبَ كَيْفَ يَشَاءُ. صَحِيحُ مُسْلِمٍ بِشَرْحِ النَّوَوِيِّ، ج١٦، ص٢٠٤.

(٤) انظُرْ هَذِهِ التَّأْوِيلَاتِ فِي: قَحْطَانَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدُّورِيِّ: أَصُولُ الدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ ص١٢٨ - ١٣١، نَقْلًا عَنِ الْمَوَاقِفِ لِلْإِيْجِيِّ وَشَرْحِهِ لِلْجُرْجَانِيِّ وَالْمَسَائِرَةِ لِابْنِ الْهَمَامِ وَغَيْرِهَا.

لا تحصى، وضعوا لذلك قواعد وحدوا حدوداً؛ بل إن بعضهم وقف على باب التأويلات حسماً لها ورعاية لصلاح الخلق وحفظاً للدين، ومن هؤلاء الإمام أحمد - رحمه الله - فقد حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ: قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في أرضه»^(١). وقوله: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»^(٢). وقوله: «إني لأجد نفس ربكم من جانب اليمن»^(٣).

قال الغزالي: «والظن بأحمد بن حنبل - رحمه الله - أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار، والنزول ليس هو الانتقال، ولكنه منع من التأويل حسماً للباب، ورعاية لصلاح الخلق فإنه إذا فُتِحَ الباب اتسع الخرق، وخرج الأمر عن الضبط، وجاوز حد الاقتصاد، إذ حد ما جاوز الاقتصاد لا ينضبط، فلا بأس بهذا الزجر»^(٤).

والخلاصة إن للتأويل الصحيح مجالاً في نصوص الاعتقاد وأصول الدين، وإن كان مجالاً ضيقاً، وذلك لانضباطه بشروطه بحيث لا يقبل منه إلا ما كان:

أ - تأويلاً دل عليه الدليل القاطع من العقل أو النقل، كأن يستحيل إرادة الظاهر اللغوي.

ب - تأويلاً موافقاً لاستعمالات اللغة ومنطقها في البيان، بالحقيقة أو المجاز. قال ابن دقيق العيد: «ونقول في الألفاظ المشككة: إنها حق وصدق

(١) حديث: «الحجر الأسود...»، رواه الحاكم وصححه من حديثه عبدالله بن عمر كما في تخريج العراقي على الإحياء، ج ١، ص ١٧٩.

(٢) حديث: «قلب المؤمن...»، أخرجه مسلم عن عبدالله بن عمرو بن العاص بلفظ: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن...»، كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء. صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٦، ص ٢٠٤.

(٣) حديث: «إني لأجد نفس ربكم...»، رواه الإمام أحمد من حديث أبي هريرة. ورجاله ثقات كما في تخريج العراقي على الإحياء، ج ١، ص ١٧٩.

(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٧٩.

وعلى الوجه الذي أراده الله، ومن أول شيئاً فإن كان تأويله على ما يقتضيه لسان العرب، وتفهمه في مخاطباتهم، لم ننكر عليه، ولم نبدعه، وإن كان تأويله بعيداً توقفنا عليه واستبعدناه ورجعنا إلى القاعدة في الإيمان بمعناه مع التنزيه^(١).



(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥٥.

ابن دقيق العيد: هو محمد بن علي بن وهب القشيري القوصي، أبو الفتح، تقي الدين. تفقه على المذهبين الشافعي والمالكي، مجتهد من أكابر العلماء، ولي قضاء القضاة الشافعية بمصر. من كتبه: إحكام الأحكام، والإمام، والافتراح في بيان الاصطلاح. ت سنة ٧٠٢هـ. (الزركلي: الأعلام، ج ٦، ص ٢٨٣).

المبحث الثالث

مجال التأويل من نصوص الفروع الفقهية

حكى الإمام الشوكاني - رحمه الله - أنه لا خلاف في أن أغلب الفروع يدخلها التأويل^(١).

وإنما حصل الإجماع على أصل العمل بالتأويل، أما التفاصيل ففيها خلاف، ولذلك قال الجويني: «وتأويل الظواهر على الجملة مسوغ... ولم يُتَكَبَّرْ أصلُ التأويلِ ذو مذهب، وإنما الخلاف في التفاصيل، وإن قدرنا فيه خلافاً فالمعتمد في الرد على المخالف إجماع من سبق، فإن المستدلين بالظواهر كانوا يؤولونها في مظانِّ التأويل، وهذا معلوم اضطراراً كما علم أصل الاستدلال»^(٢).

□ هل في الفروع الفقهية ما هو متشابه؟

التشابه - كما سبق - منه الحقيقي والإضافي، ولا شك أن الفروع العملية لا يدخلها التشابه الحقيقي، وأما الإضافي فله أسبابه، كالإجمال والإبهام والإشكال، أو عدم ظهور المعنى ووضوحه.

وسنرى أن التأويل في الفروع الفقهية لا يمس فحسب المجملات والمشكلات بل يدخل في ما اصطلح عليه بواضح المعنى من الألفاظ أي: الظواهر.

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥٤.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥١٥.

والمقصود بمجال التأويل في هذا المبحث هو ما يدخله الاحتمال من النصوص فيجعلها مترددة بين المعنى المتبادر للسامع، وبين معنى آخر غير ظاهر.

ذهب بعض الأصوليين كابن الحاجب إلى تفسير المتشابه بأنه الظاهر^(١).

وهذا محمول على أن الظاهر مما تتضارب فيه المعاني الظاهرة والباطنة، وهو واقع في حدود الاحتمال.

والذي يبدو أن المتشابه أعم من الظاهر لشموله أقساماً أخرى - كما سبق - ولكن غلب اصطلاح الفقهاء والأصوليين على أن ما يقابل المؤول هو الظاهر على اختلاف بين الحنفية والجمهور كما سيأتي، وعليه لزم التعرض للظاهر واختلاف أهل الأصول فيه، إذ عليه ينبنى التأويل الفقهي، وهو مجاله.

الظاهر من أقسام واضح الدلالة من النصوص، والواضح الدلالة هو ما دل على المراد منه بنفس صيغته من غير توقف على أمر خارجي.

وكل نص واضح الدلالة يجب العمل بما هو واضح الدلالة عليه، ولا يصح تأويل ما يحتمل التأويل منه إلا بدليل^(٢).

وقد اختلف الأصوليون في تقسيماتهم للألفاظ الواضحة على النحو الآتي:

١- منهج الحنفية: وقسموها إلى الظاهر والنص، والمفسر والمحكم.

٢- منهج الجمهور: وقسموها إلى الظاهر والنص.

وتفصيل الكلام في ذلك في المطلبين الآتين:



(١) السيوطي: الإتيان، ج ٣، ص ٥.

(٢) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص ١٦١.

المطلب الأول

منهج الحنفية في تقسيم الألفاظ واضحة الدلالة

قسم الحنفية أسماء صيغة الخطاب في الاستعمال الفقهي إلى أربعة أقسام، هي: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم.

١ - مفهوم الظاهر وحكمه:

الظاهر لغة: ضد الباطن وأصله الثلاثي ظَهَرَ، أي: بَانَ، ومنه العين الظاهرة هي الجاحظة البارزة^(١).

واصطلاحاً: له معنيان:

أ - قال الشاشي: «الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمل»، وذكر مثله البزدوي، والسرخسي وزاد: «وهو الذي يسبق إلى العقول والأذهان لظهوره موضوعاً فيما هو المراد»^(٢).

وتابع النسفي عبارة البزدوي فقال: «أما الظاهر فاسم لكل كلام ظهر المراد منه للسامع بصيغته»^(٣).

والعلاقة بالمعنى اللغوي واضحة، إذ حقيقة الظاهر ما وَضَحَ معناه وبان وبرز من اللفظ.

ب - ما ظهر معناه الوضعي بمجرد احتملاً إن لم يُسَقِّ له، أي: ليس المقصود الأصلي من استعماله، وهذا ما استقر عليه اصطلاح المتأخرين من الحنفية كما أفاد ابن الهمام^(٤).

(١) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٢٩١، والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج ٢، ص ٨٢، والرازي: مختار الصحاح، ص ٤٠٦.

(٢) الشاشي: أصول الشاشي، ص ٦٨، والبزدوي: أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري، ج ١، ص ٤٦، والسرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٣، ١٦٤.

(٣) النسفي: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، ج ١، ص ٢٠٥.

(٤) الكمال بن الهمام: التحرير مع شرحه التيسير لأمير باد شاه، ج ١، ص ١٣٦ - ١٣٧.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فهو ظاهر في جِلِّيَّةِ عموم البيع، كما هو المتبادر إلى الذهن، وإن لم يكن مسوقاً لهذا المعنى أصالة، بل سيق لغرض بيان الفرق بين البيع والربا، لَمَّا قال الكافرون: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥].

حكم الظاهر:

أ - يجب العمل به، قال البزدوي: «وحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه»^(١). وهو قول الشاشي والسرخسي. وعبارة السرخسي: «وحكمه لزوم مُوجِبِهِ قطعاً عاماً كان أو خاصاً»^(٢).

ب - يحتمل التأويل، قال عبدالعزيز البخاري في الظاهر: «هو ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً»^(٣).

ج - يقبل النسخ في عهد الرسالة^(٤).

٢ - مفهوم النص وحكمه:

النص لغة: يطلق على الارتفاع والظهور، يقال: نصَّ الشيء إذا رفعه وأظهره، ومنه مَنْصَّةُ العروس وهي كرسيتها الذي تُقعد عليه، وتُرْفَع لتظهر^(٥). ومنه فلان يَنْصُ أنفه غضباً، أي: يرفعه^(٦).

ومن المجاز: نص الحديث إلى صاحبه.. وبلغ الشيء نصه، أي: منتهاه^(٧).

(١) البزدوي: أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري، ج ٢، ص ٣٣.

(٢) الشاشي: أصول الشاشي، ص ٦٨، والسرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٤.

(٣) عبدالعزيز البخاري: كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي، ج ١، ص ٤٦.

(٤) عبدالوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص ١٦١.

(٥) الرازي: مختار الصحاح، ص ٦٦٢.

(٦) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج ٢، ص ٣١٩.

(٧) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٤٥٩.

النص اصطلاحاً: قال البزدوي: «النص ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة»^(١).

وإنما يزداد وضوح المعنى بقريته تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً دون تلك القرينة..

ويكون النص ظاهراً لصيغة الخطاب نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها^(٢).

ومعنى ذلك أن النص عند الحنفية هو ما إذا كان اللفظ مسوقاً لمعنى بالذات، ولا يمنع أن يكون ظاهراً في معنى آخر لم يُسَقِّ الكلام له في الأصل^(٣).

وعلاقة هذا الاصطلاح بالمعنى اللغوي أن النص ظهر وارتفع فازداد وضوحاً بلغ فيه مبلغاً أكثر من مبلغ اللفظ الظاهر.

ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإنه نصٌّ في الفرق بين البيع والرِّبَا بمعنى الحل والحرم، لأن السياق كان لأجله، وهو أيضاً ظاهر في حل البيع كما سبق.

ومثاله أيضاً قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٍ وَتِلْكَ وَرِيعٌ﴾ [النساء: ٣]، فهو نص في بيان العدد، ظاهر في تجويز نكاح ما يستطيعه المرء من النساء...^(٤).

حكم النص:

أ - يجب العمل بما أفاده من معنى.

-
- (١) البزدوي: أصول البزدوي، ج ١، ص ٤٦.
 (٢) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٤.
 (٣) الكمال بن الهمام: التحرير مع شرحه التيسير، ج ١، ص ١٣٤، وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت، ج ٢، ص ١٩.
 (٤) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٤.

ب - يحتمل التأويل، قال البزدوي: «.. وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضع واستبان به على احتمال تأويل هو حيز المجاز»^(١).

ج - يقبل النسخ في عهد الرسالة^(٢).

وإذا كان الظاهر والنص يتماثلان تماماً في الحكم من حيث وجوب العمل واحتمال التأويل والنسخ، فإن الحنفية فرقوا بينهما لفائدة الترجيح عند المقابلة أو التعارض، فيكون النص أولى من الظاهر بسبب الأرجحية المكتسبة من سَوَق الكلام لأجل المعنى، وهو ما يُضَعَف من الاحتمال في تأويل ما هو متبادر منه من معنى^(٣).

٣ - المفسر وحكمه:

المفسر لغة: اسم مفعول، وأصله من الفَسر وهو الإبانة والكشف كالتفسير وهو البيان^(٤).

والمفسر اصطلاحاً: «ما ازداد وضوحاً على النص سواء كان بمعنى في النص أو غيره، بأن كان مجملاً فله حقه بيان قاطع فانسدَّ به التأويل أو كان عاماً فله حقه ما انسد به باب التخصيص»^(٥).

وقال السرخسي: «اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل، فيكون فوق الظاهر والنص، لأن احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر».

ومثل له بقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]، فهذا اللفظ تدعّم بما يجعله قطعياً في شموله لجميع الملائكة وهو قوله: ﴿كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾، فينقطع به احتمال التخصيص أو التأويل^(٦).

(١) البزدوي: أصول البزدوي، ج ٢، ص ٣٣.

(٢) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص ١٦١.

(٣) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٥.

(٤) الرازي: مختار الصحاح، ص ٥٠٣، والفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج ٢، ص ١١٠.

(٥) البزدوي: أصول البزدوي، ج ١، ص ٤٩، ٥٠.

(٦) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٥.

حكم المفسر:

أ - يجب العمل به.

ب - لا يحتمل التأويل أو التخصيص، لأنه بلغ درجة من الوضوح لا يقبل معها تأويلاً، فكان قطعياً في دلالته، وهذا مأخوذ مما سبق أعلاه من كلام السرخسي.

ج - يحتمل النسخ في زمن الرسالة^(١).

٤ - معنى المحكم وحكمه:

المحكم لغة: مأخوذ من قولهم: بناء محكم، أي: مأمون الانقضاء.. وقيل: مأخوذ من قول القائل: أَخَكَمْتُ فلاناً عن كذا، أي: رددته، قال القائل:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم
إني أخاف عليكم أن أغضباً
أي: امنعوا^(٢).

واصطلاحاً: هو ما لا يحتمل النسخ^(٣). وهذا زيادة على ما قاله الحنيفة في المفسر، أي: اللفظ الذي ازداد وضوحاً حتى بلغ درجة الامتناع عن التأويل أو النسخ.

ومثاله قوله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِهُوا أَرْوَاجَهُمْ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٥٣]، فدلالته على تحريم نكاح أزواج النبي ﷺ بعده محكمة، لا تحتمل نسخاً ولا تأويلاً، والقول باحتمالهما يفضي إلى تناقض الشرع، وهو محال.

حكم المحكم:

أ - يجب العمل بمدلوله قطعاً.

(١) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص ١٦١.

(٢) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٩١، والسرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٥.

(٣) أمير باد شاه: تيسير التحرير، ج ١، ص ١٣٨.

ب - لا يحتمل التأويل.

ج - لا يحتمل النسخ سواء في عهد الرسالة أو بعده.

قال السرخسي: «فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل»^(١).

وعلى هذا يكون مجال التأويل منحصراً في الظاهر والنص لاحتمالهما أن يصرفاً عن ظاهرهما، دون المفسر والمحكم، وضابط دخول التأويل في الظاهر والنص هو الاحتمال.

□ ملاحظتان:

أ - رغم أن ضابط سوق الكلام لأجل المعنى في النص دون الظاهر له دوره في تقديم النص على الظاهر اعتباراً لضعف الاحتمال في النص ووقوعه في الظاهر، إلا أن للدليل المستند إليه في التأويل دوراً بارزاً في ترجيح غير المتبادر إلى السامع على المتبادر، لأن الدليل إذا كان قوياً فإنه يغلب على ضعف الاحتمال، والعكس صحيح.

ب - كما نشير إلى أن الحنفية في قولهم في حكم العمل بالظاهر والنص بوجوب العمل، اختلفوا في نظرهم إلى الاحتمال، فمشايخ العراق، وفيهم الشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الجصاص مذهبهم وجوب العمل أو ثبوت ما انتظمه كل من الظاهر والنص على وجه القطع واليقين، وهو ما رآه أبو زيد الدبوسي، ومن تابعه من عامة المعتزلة، وهو ظاهر عبارة البزدوي إذ عبر عن ذلك بقوله: «حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقيناً، وكذلك النص إلا أن هذا عند التعارض أولى منه».

كما أن هناك من قال بوجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً، لا قطعاً مع الاحتمال المذكور وتقديم النص عند التعارض ووجوب اعتقاد حقيقة

(١) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٥.

ما أراد الله تعالى من ذلك. وممن قال بهذا القول الشيخ أبو منصور الماتريدي وأصحاب الحديث وبعض المعتزلة.

ومحل النزاع في اختلاف النظرة إلى الاحتمال، والذي يبدو أن المراد بالقطع هو عدم الاحتمال الناشئ عن دليل وقرينة، والمراد بالظن هو مجرد الاحتمال ولو لم يكن ناشئاً عن دليل كلاحتمال البعيد، لأنه لا يوجب العلم بل يوجب الظن فقط^(١).



المطلب الثاني

منهج الجمهور في تقسيم الألفاظ واضحة الدلالة

انطلق جمهور العلماء من الأصوليين المتكلمين وغيرهم في تقسيم الألفاظ واضحة الدلالة من اعتبار القطعية والظنية في الدلالة على المعنى، لذلك قسموا الألفاظ إلى قسمين:

الظاهر: وهو ما له دلالة ظنية، أو هو اللفظ المحتمل.

والنص: وهو ما له دلالة قطعية، أو هو غير المحتمل.

□ الظاهر والنص عند الإمام الشافعي:

لم يفرق الإمام الشافعي - رحمه الله - في اصطلاحه بين الظاهر والنص ذكر ذلك عنه الجويني والغزالي. قال الجويني: «فأما الشافعي فإنه يسمي الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه، وكذلك القاضي أبو بكر - أي: الباقلاني - وهو صحيح في أصل وضع اللغة، فإن النص معناه الظهور، يقال: نصت الظبية إذا عنت وظهرت، ومنه المنصة لكرسي العروس التي تُظَهَرُ عليها وهي تُجلى»^(٢).

(١) محمد أديب صالح: تفسير النصوص، ج ١، ص ١٥٣ - ١٥٦. وانظر فيه تفصيل المسألة.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٤١٥، ٤١٦.

وذكر مثل هذا الغزالي في المستصفي وقال بأنه لا مانع منه في الشرع، ثم خرج على اصطلاح الشافعي: أن حد النص حد الظاهر، وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص^(١).

□ الظاهر والنص بعد الشافعي:

فرق العلماء بعد الشافعي بين الظاهر والنص على أساس من الاحتمال وعدمه، أي: الظنية والقطعية.

١ - الظاهر:

عرف الجمهور الظاهر بتعاريف متعددة منها:

أ - الظاهر لفظ معقول يتدر إلى فهم البصير بجهة الفهم منه معنى، وله عنده وجه في التأويل مسوغ لا يبتدره الظن والفهم. نقله إمام الحرمين الجويني عن أبي إسحاق المروزي، وقال بعده ما يفيد أنه بذلك شامل لجميع أنواع الظواهر^(٢).

ب - هو لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهراً وإذا عُدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة. حكاه الجويني عن القاضي أبي بكر الباقلاني، وأورد عليه حصره مدلول التعريف في بعض الظواهر، أي: في تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز، وذلك وجه واحد لظهور المعنى، وتبقى ظواهر أخرى لا تحويها عبارة القاضي.

(١) الغزالي: المستصفي، ج ١، ص ٣٨٤، ٣٨٥.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٢١٦.

أبو إسحاق المروزي: هو إبراهيم بن أحمد أحد أئمة الشافعية، انتهت إليه رئاسة العلم ببغداد، له شرح المختصر للمزني، والفصول في معرفة الأصول وغيرهما. ت سنة ٣٤٠هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ١١٢).

ومثال ذلك ما كان ظاهر المعنى بسبب المجازات الشائعة، ويكون تأويلها إلى جهة الحقيقة، وعليه فعبارة المروزي أشمل وأوعب^(١) وما ذهب إليه إمام الحرمين راجح من غير شك، بيد أنه يمكن حمل كلام القاضي الباقلاني على إرادة الحقيقة العامة والمجاز العام، لأن الحقيقة العامة تشمل الحقيقة اللغوية، والشرعية، والعرفية، والمجاز أيضاً يشمل المجاز اللغوي والشرعي والعرفي.

ج - كل لفظ احتمل أمرين هو في أحدهما أظهر كالأمر والنهي وغير ذلك من أنواع الخطاب الموضوعة للمعاني المخصوصة المحتملة لغيرها. وهو قول أبي إسحاق الشيرازي^(٢).

د - الظاهر في الأقوال هو المعنى الذي يسبق إلى فهم السامع من المعاني التي يحتملها اللفظ. قاله أبو الوليد الباجي^(٣).

هـ - الظاهر ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر. قاله الجويني في الورقات. وأما في البرهان فقد أوضحه بما يفيد حكمه وقوة دلالاته فقال: «الظاهر الذي يتطرق إمكان التأويل إليه وإنما ظهوره في جهته مضمون غير مقطوع به»^(٤).

و - اللفظ الظاهر هو الذي يغلب على الظن فهم معني منه من غير قطع. حكاه الأمدي عن الغزالي، ثم تعقبه بأنه غير جامع، مع اشتماله على زيادة مستغنى عنها، قال: «أما أنه غير جامع فلأنه يخرج منه أصل الظن دون غلبة الظن، مع كونه ظاهراً ولهذا يفرق بين قول القائل: ظن، وغلبة ظن، ولأن غلبة الظن ما فيه أصل الظن وزيادة. وأما اشتماله على الزيادة

(١) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٢١٦، ٢١٧.

(٢) الشيرازي: اللمع، ص ٤٨.

(٣) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٧٢.

(٤) الجويني: الورقات في الأصول وشرحها للعبادي، بهامش إرشاد الفحول للشوكاني،

ص ١٣٣، ١٣٤، والبرهان، ج ١، ص ٥١٣.

المستغنى عنها فهي قوله من غير قطع، فإن من ضرورة كونه مفيداً للظن أن لا يكون قطعياً^(١).

ز - اللفظ الظاهر ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً. قاله الآمدي بعدما تعقب تعريف الغزالي^(٢).

ح - الظاهر هو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره، وإن شئت قلت: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر. وهو قول ابن قدامة المقدسي من الحنابلة^(٣). وهو بهذا لا يخرج عن اصطلاح الشافعية، وبنحوه عرفه ابن بدران الحنبلي^(٤).

ط - وأما الرازي ومن تابعه كالبيضاوي وابن السبكي فقد اكتفوا بالقول بأن اللفظ «إن كانت دلالة على بعض المعاني أرجح من بعض سمي بالنسبة إلى الراجح ظاهراً وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً»^(٥). ولم يحدوه بحد مستقل، وإنصافهم يقتضي القول بأنهم ذكروا جوهره وحقيقته ألا وهي رجحان المعنى الظاهر في اللفظ.

ي - ما دل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد أو بالعرف كالغائط. وهو تعريف ابن الحاجب^(٦).

وقد تابع فيه الآمدي غير أنه عبر عن الاحتمال بالظنية.

□ حقيقة الظاهر وحكمه عند الجمهور:

من خلال ما سبق من تعاريف نتبين أن عمدة اصطلاح الجمهور على الظاهر تشمل الحقائق الآتية:

- (١) الآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٥٨.
- (٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٥٨.
- (٣) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٥٧.
- (٤) ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٨٨.
- (٥) البيضاوي: منهاج الأصول وشرحه نهاية السؤل، ج ٢، ص ٦١، وابن السبكي: جمع الجوامع مع شرحه للمحلي وحاشية البناني، ج ١، ص ٢٣٦.
- (٦) ابن الحاجب: مختصر المتهى، ج ٢، ص ١٦٨.

أ - الظاهر هو لفظ يتبادر منه معنى إلى فهم السامع، فيغلب على ظنه أنه مراد المتكلم، ومعنى غلبة الظن أن المعنى المتبادر يكون راجحاً في ذهن الناظر لأول وهلة.

ب - أن الظاهر يحتمل أن يراد منه غير ما ظهر من معناه، فإنه لو لم يكن محتملاً لم يُسَمَّ بالظاهر؛ بل يسمى نصاً وسيأتي بيانه.

ج - أن المعنى المحتمل يكون مرجوحاً في ظن المجتهد، وقد يترجح على الظاهر الراجح ولكن بدليل يعتضد به.

د - إذا كانت دلالة اللفظ على معنيين أو أكثر على جهة التساوي، فإنه لا يسمى ظاهراً بل هو المشترك من الألفاظ، وهو قسم من المجمل كما صرح به الجويني والغزالي، ولا يُعرف المراد منه بالتأويل بل ببيان وتفسير من المتكلم نفسه.

هـ - أن اللفظ الظاهر هو ما دل على المعنى إما بالوضع الأصلي، أي: اللغوي، كلفظ الأسد فإنه ظاهر في الحيوان مؤول في الرجل الشجاع. وإما بالعرف، أي: عادة المتكلم كلفظ الدابة، فإنه ظاهر في العرف في ذوات الأربع، وإن كان المقصود الأصلي به لغة يصلح لكل ما يدب على وجه الأرض. وهذا ما يؤخذ من كلام الآمدي وابن الحاجب السابق.

و - والظاهر عند جمهور الأصوليين يُعبر به عما يقابل الظاهر والنص عند الحنفية لوقوعهما تحت الاحتمال كالظاهر هنا.

وعلى هذا يكون حكم الظاهر أنه يحتمل التأويل لظنيته فيما هو ظاهر فيه^(١).

٢ - النص:

حد الجمهور النص بحدود متقاربة، منها:

(١) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥١٣، والباجي: إحكام الفصول، ص ١٩٠.

أ - النص كل لفظ دل على الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه. وهو تعريف أبي إسحاق الشيرازي^(١).

ب - هو لفظ مفيد لا يتطرق إليه التأويل. ونسبه الجويني إلى بعضهم.

ج - هو لفظ مفيد استوى ظاهره وباطنه. وقد عزاه الجويني إلى المتأخرين. ثم أورد عليه اعتراض بعض الأصوليين على ذكر كلمة (لفظ) في محاولة تحقيق النص، وتحديده، حيث قالوا: الفحوى تقع نصاً وإن لم يكن معناها مصرحاً به لفظاً.

ومقصود المتكلمين أن حد النص بكلمة (لفظ) يخرج منه الفحوى وهي منه.

ثم أجاب - أي: الجويني - بأن الفحوى لا تستقل عن اللفظ، وإنما هي مقتضى لفظ على نظم ونضد مخصوص. لأن اللفظ إذا ترتب على كيفية مخصوصة أفاد مفهوماً معيناً، واستشهد بقوله تعالى في سياق الأمر بالبر، والنهي عن العقوق، والاستحاثات على رعاية حقوق الوالدين: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أُوتِيَ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فقال: «فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيداً تحريم الضرب العنيف ناصاً، وهو متلقى من نظم مخصوص بالفحوى آيلة إلى معنى الألفاظ»^(٢).

د - اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى. وهو حد الغزالي وحقيقته عنده: ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا عن قرب ولا عن بعد، كلفظ الخمسة مثلاً فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة ولا سائر الأعداد. وقد رجح الغزالي هذا التعريف من بين تعاريف أخرى لسببين:

الأول: هو شهرة ذلك الاصطلاح، فلم ير مخالفة الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة.

(١) الشيرازي: اللمع، ص ٤٨.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٤١٣.

والثاني: بُعد ذلك الاصطلاح عن الاشتباه بالظاهر^(١).

وتابع ابن قدامة الغزالي فقال: «النص ما يفيد بنفسه من غير احتمال كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]^(٢).

وعلى هذا، فالنص هو لفظ بانة دلالة وظهر المراد منه بما لا يدع مجالاً للخلاف فيه، عكس الظاهر الذي يحتمل التأويلات، ففيه سعة على العلماء، ولا بأس إذا اجتهدوا فيه استناداً إلى دليل كاف في ترجيح المعنى. وهذا ما استقر عليه الاصطلاح عند الجمهور^(٣).

حكم النص:

النص لا يتطرق إليه التأويل لأنه قطعي الدلالة على المراد منه^(٤).
وعلى هذا فيجب العمل به على ما دل عليه.

□ ملاحظتان:

١ - سبق أن الإمام الشافعي - رحمه الله - لم يفرق بين النص والظاهر في الاصطلاح، ولكن لا بد من الإشارة إلى أنه فرق بينهما من حيث الحقيقة التي هي تطرق الاحتمال في الظاهر، وعدم تطرقه في النص.

جاء في الرسالة: «كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بَيِّنًا لم يحلَّ الاختلاف فيه لمن علمه، وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً فذهب المتأول أو القاييس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، إن خالفه فيه غيره، لم أقل: إنه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص»^(٥).

(١) الغزالي: المستصفي، ج ١، ص ٣٨٤ - ٣٨٦.

(٢) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٥٦، ١٥٧.

(٣) البيضاوي: منهاج الأصول مع نهاية السؤل، ج ٢، ص ٦٠، والشاطبي: الموافقات، ج ٣، ص ١٠٠.

(٤) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٤١٥، وص ٥١٢، والشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥١.

(٥) الشافعي: الرسالة، ص ٥٦٠.

٢ - اعتقد بعض الأصوليين أن النصوص بهذا الاصطلاح قليلة عزيزة، حتى قالوا: إن النص قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وقوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، ومثلوا له من السنة بقوله ﷺ لأبي بردة الأسلمي في الأضحية، لما ضحى ولم يكن على النعت المشروع: «تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدك»^(١).

ورد الجويني بأن المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع انحسام جهات التأويلات، وانقطاع مسالكها، وهذا وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة، لكن مع القرائن الحالية والمقالية فإنه يكثر^(٢).

وهذا هو الذي عليه الجمهور من المالكية وغيرهم، كما صرح الباجي رداً على دعوى أن النصوص نادرة وقليلة، وعلل صحة ما ذهب إليه بأنه ليس من شرط النص ألا يحتمل التأويل من جميع الوجوه، وإنما من شرطه ألا يحتمل التأويل من وجه ما، فيكون نصاً من ذلك الوجه، وإن كان عاماً أو ظاهراً أو مجملاً من وجه آخر. وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، فهو نص في الأربعة الأشهر وفي العشر، وعام في الأزواج^(٣).

وهذا ما أشار إليه الغزالي أيضاً في المستصفي حيث جوز أن يكون

(١) حديث: «تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدك»، رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأضاحي، باب سنة الأضحية بلفظ: «اذبحها ولن تجزئ عن أحد بعدك» ج٧، ص١٢٨، ومسلم في كتاب الأضاحي، باب وقت الأضاحي بلفظ: «ضح بها ولا تصلح لغيرك». صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٣، ص١١٢.

أبو بردة الأسلمي: اسمه نضلة بن عبيدالله على الصحيح، وقيل: ابن عبدالله، وقيل: ابن عائذ. (العسقلاني: الإصابة، ج٤، ص١٩).

(٢) الجويني: البرهان، ج١، ص١١٣ - ١١٥.

(٣) الباجي: إحكام الفصول، ص١٨٩، ١٩٠.

اللفظ الواحد نصاً ظاهراً مجملاً، لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد^(١).

□ المفسر والمحكم عند الجمهور:

١ - المفسر: المفسر عند الجمهور وعلى رأسهم الشافعية له معنيان ذكرهما صاحب تيسير التحرير عن الرازي وهما:

أ - ما احتاج إلى التفسير، وقد ورد تفسيره.

ب - الكلام المبتدأ المستغني عن التفسير لوضوحه. وهو غير مشهور عند الشافعية^(٢).

وبالجملة فالمفسر ما كان قطعي المراد إما بنفس الدلالة أو بالتفسير الذي يلحقه^(٣).

٢ - المحكم: المحكم عند الجمهور يعرف بتعاريف منها:

أ - ما استقام نظمه للإفادة ولو بالتأويل، فإن المؤول بالتأويل الصحيح قد استقام نظمه للإفادة. وهو عندهم مقابل للمتشابه وهو ما استقام نظمه لا للإفادة بل للابتلاء كما قاله المحقق التفتازاني.

ب - المحكم المتضح المعنى نصاً كان أو ظاهراً، وهو مقابل للمتشابه بمعنى غير المتضح المعنى. قاله القاضي عضد الدين الإيجي^(٤).

والمحكم بهذا المعنى يشمل الأقسام الأربعة من واضح الدلالة عند الحنفية^(٥).

(١) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٣٨٦.

(٢) أمير باد شاه: تيسير التحرير، ج ١، ص ١٤٤.

(٣) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٢.

(٤) أمير باد شاه: تيسير التحرير، ج ١، ص ١٤٤.

(٥) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٢.

□ الظاهر والنص عند الظاهرية:

من المعروف أن عماد المذهب الظاهري هو الأخذ بظواهر النصوص من الكتاب والسنة، لأن دلالتها عندهم قطعية يجب العمل بها، إلا إذا وردت دلالة من الكتاب أو السنة، أو إجماع الصحابة على خلاف ذلك.

والظاهرية يعترفون بأصل التأويل ولكن يضيّقون فيه من خلال اعتبار الأدلة المستند إليها فيه. فابن حزم - رحمه الله - قد صرح بعدم التفرقة بين النص والظاهر. قال في تعريف النص: «هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء، وهو الظاهر نفسه، وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصاً»^(١).

فالنص هو الظاهر والظاهر هو النص، وكلاهما يجب العمل بمدلوله قطعاً ولا اعتبار لمجرد الاحتمال العقلي ما لم يقم عليه دليل، من نص أو ظاهر أو إجماع مستند إلى نص من القرآن أو السنة.

ومثال الظاهر عند ابن حزم اللفظ العام، فهو على ظاهره، وتأويله بالتخصيص يتوقف على الدليل، ويسمى دليل التأويل: البرهان. ولا بد أن يثبت عن الله أو رسوله أو إجماع الصحابة^(٢).

□ مقارنة بين تقسيم الحنفية وتقسيم الجمهور لتحديد مجال

التأويل في الفروع:

من خلال ما سبق من تحديد لأقسام واضح الدلالة عند كل من الحنفية والجمهور نجد:

- أن مجال التأويل هو الظاهر والنص كما في اصطلاح الحنفية، أو الظاهر كما عند الجمهور، وذلك لتطرق الاحتمال إليهما ولما يعتريهما من الظنية، أما المبيّنات والقطعيّات كالمفسر والمحكم عند الحنفية، والنص في

(١) ابن حزم: الإحكام، ج ١، ص ٤٢

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٣.

اصطلاح الجمهور، فلا مجال فيها للتأويل لانحسام باب الظن والاحتمال. والمفسر عند المتكلمين، لا يحتمل التأويل لأنه لا يحتاج إلى تفسير لوروده ابتداءً مستغنياً عن البيان، أو ورود بيانه فوضح المراد منه.

وأما المحكم عند الأصوليين المتكلمين فهو يشمل النص والظاهر والمفسر والمحكم عند الحنفية، لأنه بمعنى ما اتضحت دلالاته، مقابلاً للمتشابه وهو الذي خفيت دلالاته. فما كان منه ظاهراً أو نصاً فهو محتمل وما كان مفسراً أو محكماً كما عند الحنفية فلا يحتمل تأويلاً.

ولا بد أن ننبه هنا إلى أننا اعتمدنا في بحثنا في تسمية الظاهر اصطلاح الجمهور، فكل لفظ محتمل للتأويل هو ظاهر، ويقابله اللفظ المؤول الذي ثبت تأويله، وعلى هذا جرينا في هذا البحث مع تسليمنا بدقة اصطلاح الحنفية في التفريق بين النص والظاهر.



الباب الثاني أساس التأويل وشروطه وأنواعه

ويتضمن ما يأتي:

الفصل الأول: أساس التأويل أو (قاعدة الظاهر).

الفصل الثاني: شروط التأويل الصحيح.

الفصل الثالث: أنواع التأويل.

الفصل الأول
أساس التأويل
أو
قاعدة الظاهر

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: العمل بالظاهر هو الأصل والتأويل خلافه.

المبحث الثاني: أسباب ظهور المعنى وطرق الدلالة الظاهرية.

المبحث الأول العمل بالظاهر هو الأصل والتأويل خلافه

وفيه مطلبان، الأول: في تأصيل العمل بالظاهر، والثاني: في أن التأويل خلاف الأصل.

المطلب الأول تأصيل العمل بالظاهر

رأينا أن كلمة الأصوليين كانت واحدة إزاء العمل بالظاهر من حيث وجوبه الثابت بالأصالة، مع تطرق الاحتمال في إرادة غير المتبادر منه للناظر.

ولذلك كان العمل بالظاهر أساساً ينطلق منه المجتهد، قناعة بأن تركه غير جائز إلا بتوفر الداعي إلى تأويله.

وعلى هذا الاتفاق يمكن القول: إن قاعدة العمل بالظاهر مجتمع عليها، ما لم يقدّم دليل على لزوم ترك المعنى المتبادر، فإذا قام دليل كافٍ يرجح الباطن على الظاهر، فإنه يُصار إليه استثناءً، وخلافاً للأصل.

ونورد فيما يأتي بعض الدلالات في إثبات جريان العمل بالظاهر كأصل ثابت.

□ العمل بالظاهر في زمن التشريع وبعده:

١ - من أمثلة وقوف النبي ﷺ عند الظواهر ما لم يدل دليل على خلافها ما ورد في سبب نزول آيات اللعان وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَدُوا أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنَ الْصَّادِقِينَ ﴿٦﴾﴾ [النور: ٦]، أخرج البخاري من طريق عكرمة عن ابن عباس «أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سمحاء فقال له النبي ﷺ: «البينة، أو حد في ظهرك»، فقال: يا رسول الله، إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً ينطلق يلتمس البينة؟ فجعل النبي ﷺ يقول: «البينة، وإلا حد في ظهرك»، فقال هلال: والذي بعثك بالحق إني لصادق، فلينزلن الله ما يبئني، ظهري من الحد، فنزل جبريل، وأنزل عليه: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَدُوا أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنَ الْصَّادِقِينَ ﴿٦﴾﴾ [النور: ٦]»^(١).

فالذي دعا النبي ﷺ لمطالبة هلال بن أمية بالبينة أو يقيم عليه حد القذف هو التمسك بظاهر الآية السابقة لهذه الآية، والتي تتضمن الحكم العام في رمي المحصنات قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾﴾ [النور: ٤].

فلما جاء الحكم الخاص برمي الأزواج انتقل النبي ﷺ إلى العمل به لأن الحكم الأول ليس على ظاهرة من العموم بل هو مؤول تخصيصاً.

٢ - ومن ذلك أيضاً قوله ﷺ في المتلاعنين: «إن أحدكما لكاذب»^(٢).

(١) حديث هلال بن أمية: «أنه قذف امرأته...»، أخرجه البخاري في صحيحه عن ابن عباس، كتاب التفسير، سورة النور، ج ٦، ص ١٢٦.

هلال بن أمية: هو هلال بن أمية الأنصاري، الواقفي، من بني واقف، شهد بدرًا، وهو أحد الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك، ثم تاب الله عليهم. (ابن الأثير: أسد الغابة، ج ٣، ص ٩٢).

(٢) حديث: «إن أحدكما لكاذب» هو تمة حديث هلال بن أمية السابق.

فحكّم على الصادق والكاذب حكماً واحداً بأن أخرجهما من الحد. وقال عليه الصلاة والسلام: «إن جاءت به أحيمر فلا أراه قد كذب عليهما، وإن جاءت به أديعج فلا أراه إلا قد صدق»، فجاءت به على النعت المكروه، فقال رسول الله ﷺ: «إن أمره لبين، لولا ما حكم الله»^(١).

قال الشافعي: «فلم يستعمل عليها الدلالة وأنفذ عليها ظاهر حكم الله تعالى من أدراء الحد وإعطائها الصادق مع قول رسول الله ﷺ: «إن أمره لبين، لولا ما حكم الله»^(٢).

٣ - ومنه قوله ﷺ في القضاء بين المتخاصمين: «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار».

فأخبر أنه يقضي على الظاهر من كلام الخصمين، وإنما يحل لهما ويحرم عليهما فيما بينهما وبين الله على ما يعلمان^(٣).

٤ - ونحوه فعله ﷺ في حقن دماء المنافقين بما أظهروا من الإسلام وإقرارهم على المناكحة والموارثة، وكان الله أعلم بدينهم بالسرائر، فأخبره الله أنهم في الدرك الأسفل من النار...

قال الشافعي: «وهذا يوجب على الحكام ما وصفت من ترك الدلالة الباطنة والحكم بالظاهر من القول أو البينة أو الاعتراف أو الحجة...»^(٤).

(١) حديث: «إن جاءت به أحيمر...»، رواه نحوه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، سورة النور رقم (٤٧٤٥)، ج ٦، ص ١٢٥.

(٢) الشافعي: الأم، ج ٥، ص ١٣٧.

(٣) الشافعي: الرسالة، ص ١٥٥، ١٥٦.

حديث: «إنما أنا بشر...»، رواه مالك وأحمد والبخاري ومسلم وأصحاب السنن عن أم سلمة مع اختلاف بسيط في اللفظ. السيوطي: الجامع الصغير، ج ٢، ص ١٥٤، ورمز له بالصحة.

(٤) الشافعي: الرسالة، ص ١٥٦، والأم، ج ٥، ص ١٣٧.

والمعروف أن الأحكام القضائية مجرأة على الظاهر من الأدلة والبيانات، وهو أصل قضائي ثابت يلزم الشافعي - رحمه الله - به الحكام والقضاة^(١).

٥ - ومن أدلة أصل الحكم بالظاهر عمل الصحابة: روى عبدالله بن عقبة بن مسعود - رضي الله عنه - قال: سمعت عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يقول: «إن ناساً كانوا يؤخذون بالوحي في عهد رسول الله ﷺ، وإن الوحي قد انقطع وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم، فمن أظهر لنا خيراً أمناه وقربناه وليس لنا من سريرته شيء، الله يحاسبه في سريرته، ومن أظهر لنا سوءاً لم نأمنه ولم نصدقه وإن قال: إن سريرته حسنة»^(٢).

٦ - ومن ذلك ما نقل إلينا من إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على أن الظاهر دليل شرعي واجب الاتباع. قال الشوكاني: «واعلم أن الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به، بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ»^(٣).

وهذا الذي قرره الشوكاني هو خلاصة ما قاله أهل الأصول قبله، استناداً لعمل السلف بذلك.

فالجويني في كلامه عن هذا الأصل يقول: «فالمعتمد فيه والأصل والتمسك بإجماع علماء السلف والصحابة ومن بعدهم، فإننا نعلم على قطع

(١) المصدر السابق، ص ١٥٦.

وإجراء الأحكام القضائية على الظاهر جار فيما لم تقم فيه القرائن الواضحة الدالة على قصد المتخاصمين. أما ما ثبت وتبين بالقرائن والأدلة مراد المتكلم وقصده منه، فهذا مما يقع فيه النزاع. وعلى هذا فرع ابن القيم مسألة: هل الاعتبار بالظاهر في الألفاظ والعقود وإن ظهرت المقاصد والنيات بخلافها؟ أم للمقصود والنيات تأثير يوجب الالتفات إليها ومراعاة جانبها؟

ورأي ابن القيم في هذه المسألة هو أن القصد معتبرة إذا ظهرت، ولها أثر في الحلال والحرام. (ابن القيم: أعلام الموقعين، ج ٣، ص ١٠٨، ١٠٩).

(٢) الأثر عن عمر «إن ناساً كانوا يؤخذون بالوحي...»، أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب الشهداء العدول، رقم (٢٤٩٨)، ج ٢، ص ٩٣٤.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥٥.

أنهم كانوا يتعلقون في تفاصيل الشرائع بظواهر الكتاب والسنة، وما كانوا يقصرون استدلالاتهم على النصوص، ومن استراب في تعلقهم بالقياس لم يسترب في استدلالهم بالظواهر، ولم يؤثر منع التعلق بالظواهر عمن بخلافه ووفاقه مبالاة، وإن ظهر خلاف فاستدلنا قاطع بالمسلك الذي ذكرناه، ومستنده الإجماع، وسبيل نقل الإجماع التواتر^(١).

وإذا عرف هذا فالواجب حمل كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، وحمل كل كلام على ظاهره المتبادر منه، وهو الذي يُقصد من اللفظ عند التخاطب ولا يتم الفهم والتفهم إلا بذلك، وإذا لم نقل بهذا الأصل فإن فائدة التخاطب تتعطل ولا تحصل الثقة بكلام متكلم.

□ أصل التمسك بالظاهر عند الظاهرية:

العمل بالظاهر - كأصل - متفقٌ عليه بين الأصوليين، بيد أن أهل الظاهر أشد تمسكاً به لأنه عمدة مذهبهم، وهم يوافقون الجمهور في أصل التأويل إلا أنهم يضيقون فيه، وذلك راجع إلى عدم اعتبارهم لكثير من أدلة التأويل وقرائن صرف الظاهر عن ظاهره.

وابن حزم - رحمه الله - يستدل عن أصل العمل بالظاهر بظواهر من القرآن الكريم منها:

أ - قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا ﴿٩٩﴾ مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا ﴿١٠٠﴾﴾ [طه: ٩٩، ١٠٠].

قال ابن حزم: «فصح أن الوحي كله من يترك ظاهره فقد أعرض عنه وأقبل على تأويل ليس عليه دليل».

ب - وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ [البقرة: ١٨١].

قال: «وليس التبديل شيئاً غير صرف الكلام عن وضعه ورتبته إلى غيرها، بلا دليل من نص أو إجماع متيقن عنه ﷺ».

ج - وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: ٥١].

فيرى ابن حزم أن هذا كاف في الاعتماد على الحكم بالظاهر فيقول: «فأخبر تعالى أن الواجب علينا أن نكتفي بما يتلى علينا، وهذا منع صحيح لتعديه إلى طلب تأويل غير ظاهره المتلو علينا فقط...»، إلى أن قال: «ومدعي التأويل وتارك الظاهر تارك للوحي مدع لعلم الغيب، وكل شيء غاب عن المشاهد الذي هو الظاهر هو غيب ما لم يقم عليه دليل من ضرورة عقل أو نص من الله تعالى أو من رسوله ﷺ أو من إجماع راجع إلى النص المذكور».

ولا يصح على مذهب الظاهرية تأويل بغير ما ذكر من الأدلة، لذلك فما يؤدي إلى ترك الظاهر من دونها فصاحبه مجاوز لحدود الطاعة واقع في المعصية. قال: «فترك الظاهر الذي علمناه وتعديه إلى تأويل لم يأت به ظاهر آخر حرام وفسق ومعصية لله تعالى، وقد أذرت الله تعالى وأعذرت فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها»^(١).

ومن خلال هذه الاستدلالات يتبين لنا تشدد الظاهرية في التمسك بهذا الأصل، مما جعلهم يضيقون من التأويلات إلى حد لا يقبل فيه إلا ما كان بدليل قطعي من نص أو إجماع أو برهان عقلي، وقد مر بنا أنهم لا يفرقون بين الظواهر والنصوص فهي عندهم أسماء لمسمى واحد.

والواقع أن الجمود على الظواهر مع وجود ما يدعو إلى التأويل من أدلة سوى النصوص والإجماع والعقل، هو جمود على الحروف التي يقصد منها التفهيم لا تقديس رسمها. والله أعلم.



(١) انظر كلام ابن حزم رحمه الله في الأحكام، ج ٣، ص ٣١٠ - ٣١٣.

المطلب الثاني التأويل خلاف الأصل

إذا تقرر أن العمل بالظاهر هو الأصل فإنه يجب العمل به كما دل عليه اللفظ ما دام واضح المعنى، والعدول عنه خروج عن القاعدة ولا يسوغ إلا بدليل.

هذا ما قرره أهل الأصول في كل عصر، فالشافعي - رحمه الله - في دفاعه عن السنة نجده يقرر أن الأوامر والنواهي هي على ظاهرها من الوجوب والتحريم ما لم تأت دلالة على غير ذلك، وأن العمومات هي على ظاهرها من شمول معانيها ما لم تأت دلالة أيضاً تصرفها عن ذلك الظاهر، إلا أن يقوم دليل من إجماع أو غيره على أنها على باطن دون ظاهر.

قال - رحمه الله -: « . . وما نهى عنه رسول الله فهو على التحريم حتى تأتي دلالة عنه على أنه أراد به غير التحريم »^(١).

وقال حول بعض الأحاديث: « . . فلما احتمل المعنيين وجب على أهل العلم أن لا يحملوها على خاص دون عام إلا بدلالة من سنة رسول الله ﷺ أو إجماع علماء المسلمين الذين لا يمكن أن يجمعوا على خلاف سنة له . . وهكذا غير هذا من حديث رسول الله، هو على الظاهر من العام حتى تأتي الدلالة عنه كما وصفت، أو بإجماع المسلمين أنه على باطن دون ظاهر وخاص دون عام فيجعلونه بما جاءت عليه الدلالة، ويطبقونه في الأمرين جميعاً »^(٢).

وقال أيضاً: « فكل كلام كان عاماً ظاهراً في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه حتى يُعلم حديث ثابت عن رسول الله - بأبي هو وأمي -

(١) الشافعي: الرسالة، ص ٢١٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٢.

يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون البعض كما وصفت من هذا وما كان في مثل معناه»^(١).

فهذا الذي ذهب إليه الشافعي في التمسك بأصل العمل بالظاهر في الكلام حتى يثبت خلافه، قد أخذه من استقراء الشريعة في أوامرها ونواهيها وما سواها من خطابات العموم والخصوص وغير ذلك.

وعلى هذا الأصل المقرر درج الأصوليون بعد الشافعي رحمه الله، فلم يجوزوا العدول عنه إلى خلافه إلا بالدليل. قال الباجي المالكي: «فالظاهر كالأوامر والنواهي وغير ذلك مما يحتمل معنيين فزائداً هو في أحدهما أظهر، فإذا ورد وجب حمله على ظاهره إلا أن يدل دليل على العدول عنه فيعدل إلى ما يوجب الدليل»^(٢).

وذلك طبيعي فلو ساغ الخروج عن الظاهر من غير دليل لبطل أصل الاستدلال والتمسك بالظواهر، ولهذا قال الجويني: «إذا ثبت جواز التأويل فلا يسوغ التحكم به اقتصاراً عليه من غير عضد له بشيء، إذ لو ساغ ذلك لبطل التمسك بالظواهر واكتفى المستدل عليه بذكر تطرق الإمكان إلى الظاهر، وهذا إن قيل به، يسقط أصل الاستدلال، ويلحق مجال الإجمال بما يُطلب فيه العلم المحض»^(٣).

□ لا تعارض بين ظنية الدلالة في الظاهر ووجوب العمل بها:

افتراض إمام الحرمين الجويني سؤالاً فقال: كيف يكون العمل بالظاهر واجباً وربط العمل بالمظنون محال؟ ثم أجاب عنه بأنه من المسلم أن الظن لا يثبت علماً بوجوب العمل، وإنما المفيد للعلم الإجماع فهو يقتضي العلم بوجوب العمل وليس يتطرق إليه ظن، وهذا نجريه في الخبر الواحد، والأقيسة المظنونة^(٤).

(١) الشافعي: الرسالة، ص ٣٤١.

(٢) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٩٠.

(٣) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٢١٥، ٢١٦.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٥١٥.

فتبين إذن جواز التعلق بالظواهر والعمل بها.

وفد فصل - رحمه الله - في مجال العمل بالظواهر فأبان أن الظاهر معمول به، والمكلف محمول على الجريان عليه حيث لا يُطلب العلم - أي: في الأحكام التكليفية - أما المطلوب فيه القطع، فلا يسوغ وضع الاستدلال به كما في الأحكام الاعتقادية^(١).

والذي جرى عليه العمل في الفروع الفقهية هو الأخذ بالظن على سبيل الوجوب، والعمل بهذا الظن هو حكم مقرر في أصول الفقه، ولذلك ذهب العلماء إلى أن على المجتهد أن يعمل بما يعلم أنه أرجح من غيره، وهو العمل بالظن، وأما ما ذمه الشرع من الظنون فهو ما لم يُبَيَّنْ على دليل.

ومع وجوب العمل بالظن الراجح الذي ينطق به ظاهر الكلام فإن الاحتمال قائم، فقد يكون المرجوح هو الثابت المراد وعند قيام الدليل المرجح لا يجوز البقاء على الظاهر والتمسك به.

ومن هنا، كان أساس التأويل هو قاعدة الظاهر، فالكلام بين أصل وخلاف أصل، فإذا ظهر قصد المتكلم من معنى الكلام أو لم يظهر قصد بخلاف كلامه وجب حمله على ظاهره، وإن قام دليل على خلافه ساغ التأويل.



المبحث الثاني أسباب ظهور المعنى وطرق الدلالة الظاهرية

وفيه مطلبان، الأول: أسباب ظهور المعنى، والثاني: في طرق الدلالة الظاهرية.

المطلب الأول أسباب ظهور المعنى

ظهور المعنى في اللفظ معناه رجحانه على غيره من المعاني المحتملة لذلك اللفظ، ولظهور المعنى ورجحانه أسباب نشأ عنها، وهي تمثل العوامل الأصلية التي أعطت للظاهر صفة التبادر إلى الفهم والرجحان على باقي محتملات اللفظ، وأهم هذه الأسباب ما يأتي:

١ - الوضع اللغوي:

الألفاظ وعاء المعاني، وإنما عبر بها الشارع عن إرادته، لذلك كان عامل اللغة أول ما يحتكم إليه - في فهم - إرادة المتكلم من كلامه، فكان من الأهمية بمكان، حتى طغى هذا السبب على الأسباب الأخرى، مما حدا ببعض العلماء كالشاطبي إلى جعله السبب الوحيد في ظهور المعنى.

ففي حديثه في مسألة أن للقرآن ظاهراً وباطناً يقول في تحصيل المراد

بهما: «وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه».

وقصده بمراد الله، أي: الذي يُتوصل إليه بالوسائل التي أشار إليها سابقاً، وإلا فالزائغون يدعون أن تأويلاتهم الباطلة هي مراد الله تعالى^(١).

وقال الشاطبي معللاً كلامه: «كون الظاهر هو المفهوم العربي مجرداً لا إشكال فيه، لأن المؤلف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربي مبين، وإذا ثبت هذا فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط إن لم يتفقوا على فهم المراد منه، فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي»^(٢).

ويندرج ضمن السبب اللغوي ما ذكره التلمساني المالكي من أسباب وضوح الدلالة وظهور المعنى كالحقيقة اللغوية، والعموم والإطلاق فهي ظواهر لغوية فيما وضعت له وتأويلها يحتاج إلى دليل^(٣).

وقد جرى على هذا بعض المعاصرين فركزوا على عامل اللغة، دون غيره من العوامل الأخرى^(٤).

لكن بالنظر إلى حقيقة الظاهر وجوهره وهو التبادر إلى الذهن، قد يكون التبادر حاصلاً من غير ما ينطق به قانون اللغة. ومن ثم كان ظهور المعنى لا يتحقق بمجرد المفهوم العربي - وإن كان هو الأساس - بل يخضع لأسباب أخرى..

٢ - عرف الاستعمال:

المقصود بعرف الاستعمال هو جريان التخاطب على عادة في التعبير عن المعاني، بحيث يغلب ذلك على مجرد اللفظ العربي، حتى يصير

(١) الشاطبي: الموافقات، ج ٣، ص ٣٨٣ - ٣٨٤.

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٩١.

(٣) التلمساني، الشريف: مفتاح الوصول في علم الأصول ص ٧٥ وما بعدها.

(٤) انظر فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص ٢٠١، ٢٠٢.

المعنى اللغوي غير متبادر إلى الذهن، وهذا كالمجازات الشائعة التي تنقل فيها الحقائق اللغوية ثم تشتهر على الألسنة بحيث يصير المعنى المجازي هو الغالب المتبادر.

ويبدو أن مسلك العلماء في الوصول إلى المعنى المراد يختلف إلى طريقين:

أ - من ينطلق من أصل المعاني اللغوية يعتبر المجازات الشائعة والمشهورة وأعراف الناس في الكلام تأويلات قريبة، لقوة العلاقة بينهما أو لقوة الدليل واستحالة إرادة الحقائق اللغوية.

ب - وأما من ينطلق من أصل التبادر إلى الذهن فإنه يعتبر ما غلب فيه الاستعمال حتى بلغ مرتبة السبق - غير المشروط - إلى الذهن من الظاهر الذي هو أصل بذاته، وهو ما نرجحه ونسير عليه في بحثنا هذا.

وعرف الاستعمال يكون من ثلاثة أوجه، وذلك حسب الجهة التي استعمل فيها، ذكر هذه الأوجه الباجي المالكي^(١):

الأول: من جهة اللغة، ومثال ذلك استعمال الناس للفظ الدابة في ذوات الأربع. فإن المعنى اللغوي أو الوضع الأصلي عام في كل ما يدب على الأرض، ولكن عادة الاستعمال بين الناس في بيئات معينة على الأقل يطلق فيها هذا اللفظ على ذوات الأربع فقط من الحيوانات، أو ربما أطلق على أخص من ذلك، ويكون ذلك هو المتبادر الظاهر. وقد جاء العموم في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، فلا يُحْمَل هذا على عرف الاستعمال اللغوي المخصوص كما سلف.

والثاني: من جهة الشرع، أي: عرف الاستعمال الشرعي، وهذا مثل الأسماء المنقولة من الوضع اللغوي، والتي استعملها الشارع في معان مخصوصة لعلاقة بين الأصل والمنقول إليه.

(١) الباجي: إحكام الفصول، ص ٢٨٦، ٢٨٧.

وذلك كالأسماء الشرعية، مثل الصلاة، والصيام، والزكاة، والحج وغيرها.

فالصلاة في الوضع الأصلي معناها الدعاء، لكن استعملت في كلام الشارع في تلك العبادة المحتوية على أقوال وأفعال مخصوصة ومشروطة. فإذا وردت كلمة الصلاة فإن الغالب المتبادر الذي هو الظاهر إرادة ذلك الاسم الشرعي، دون الوضع اللغوي في الأصل، فيكون الظاهر فيها هو تلك العبادة، وأما حملها على المعنى اللغوي فإنه يحتاج إلى قرينة أو دليل رغم أنه مما ينطق به الوضع الأصلي لغةً.

ولكن لما غلب عليه الاستعمال الشرعي صار ظاهراً فيه فيكون صرفه عن هذا الظاهر تأويلاً.

ومثاله قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، فالمتبادر بادئ الرأي هو الصلاة الشرعية، ولكن هذا الظاهر غير مراد لاستحالة وقوعه، فكان لازماً حمله على معنى الدعاء، وهو تأويل بإرجاعه إلى المعنى اللغوي.

وكذا الصيام فأصله اللغوي هو الإمساك مطلقاً، وهو اسم شرعي في العبادة المعروفة فيكون هو المتبادر، ويؤول في قوله تعالى على لسان مريم - عليها السلام -: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦].

وعلى نفس الطريقة نسير في الأسماء الشرعية الأخرى.

والثالث: من جهة الصناعة، والمقصود بذلك عرف الاستعمال عند أهل كل فن أو علم، بخصوص بعض الأسماء، أو التراكيب.

ومثّل أبو الوليد الباجي لها باستعمال أهل النظر (متكلماً) فيمن يناظر في أصول الديانات، واستعمال أهل الدواوين (الزمام) في الكتاب الجامع لما يجمعه، واستعمال أهل الإبل (الزمام) لخطام الناقة، وغير ذلك مما لأهل

كل صناعة عرف وعادة فيه... (١).

والعمل بالظاهر كأصل يقتضي حمل لفظ كل طائفة على عرفها وعادتها. قال الباجي: «إذا ثبت ذلك فإذا ورد لفظ من الألفاظ العرفية حمل على ظاهر الاستعمال في ما ورد من جهته، فإن ورد من جهة الشرع حمل على ظاهر الاستعمال في الشرع، وإن ورد من جهة اللغة حمل على ظاهر الاستعمال عند أهل اللغة، وإن ورد من جهة صناعة حمل على ظاهر الاستعمال عند أهل تلك الصناعة» (٢).

٣ - منطوق التخاطب في لسان العرب:

وذلك كالتباين، وفي مقابله الترادف، والاستقلال، ويقابله الإضمار، والتأسيس، ويقابله التأكيد، والترتيب، ويقابله التقديم والتأخير (٣).

وأخيراً نقول: إنه مهما تعددت هذه الأسباب فإن ضابط ظهور المعنى من اللفظ يبقى هو التبادر إلى ذهن السامع بادئ الرأي.



المطلب الثاني طرق الدلالة الظاهرية

هل ظهور المعنى يتحقق بمجرد صيغة الكلام؟ - أي: المنطوق - أم يكون أيضاً بطريق اللزوم والمفهوم؟

أو بعبارة أخرى كيف يحدث التبادر إلى ذهن السامع حتى نقول: إن اللفظ ظاهر في معنى دون غيره؟

(١) الباجي: إحكام الفصول، ص ٢٨٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨٧.

(٣) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٧٥ وما بعدها. وسيأتي الكلام بالتفصيل عن هذه الأسباب تحت عنوان وجوه ظهور المعنى في الباب الأخير.

إذا كان المعول عليه بالأساس هو الصيغة من حيث هي ألفاظ عربية، فهل يعتبر في الدلالة الظاهرة، الدلالة اللفظية دون الدلالة اللزومية؟

قسم الغزالي الدلالة إلى ثلاثة أنواع:

١ - الدلالة من حيث المطابقة: كالاسم الموضوع بإزاء الشيء، كدلالة لفظ الحائط على الحائط، أو دلالة الإنسان على الإنسان.

٢ - الدلالة بطريق التضمن: وذلك كدلالة لفظ البيت على الحائط، وكدلالة لفظ الإنسان على ما في معناه من الحيوان، أو الناطق، وكذلك دلالة كل وصف أخص على الوصف الأعم الجوهري.

٣ - الدلالة بطريق الالتزام والاستتباع: والمعتبر في هذه الدلالة اللزوم الذهني، وقد شرط المتأخرون اللزوم البيِّن، والمتقدمون لم يشرطوا ذلك بل جعلوا التعويل على فهم السامع.

ومثال دلالة الالتزام دلالة لفظ السقف على الحائط، فإنه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته^(١).

وقد سمي الآمدي الدلالة الالتزامية دلالة غير لفظية، وجعلها في مقابل الدلالة اللفظية كالمطابقة والتضامن، وملاك التفرقة عنده أن دلالة الالتزام هي أن يكون اللفظ له معنى وذلك المعنى له لازم من خارج، أما في المطابقة والتضمن فمحتواها أن الجزء داخل في مدلول اللفظ لا خارج عنه^(٢).

والذي نبنيه على هذا، أن الأمر سواء في دلالة المطابقة أو التضمن أو اللزوم، ما دام المعول عليه هو ما يتبادر إلى فهم السامع، وذلك لأنه معتبر العرب في تخاطبهم، فالدلالة الظاهرية لا تقتصر على نوع دلالة دون أخرى، بل كما تكون باللفظ تكون باللزوم والمفهوم. والله أعلم.

(١) الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، ص ٤٢.

(٢) الآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ٣٦.

الفصل الثاني شروط التأويل الصحيح

وفيه:

تمهيد: في موجب التأويل.

المبحث الأول: الشروط المتعلقة بالمؤول.

المبحث الثاني: الشروط المتعلقة بالمؤول.

المبحث الثالث: الشروط المتعلقة بالمؤول به (دليل التأويل).

تقدم أن التأويل أبرز صور الاجتهاد مع النصوص، وأن مجاله هو الظنيات دون القطعيات، ولا يترك ظاهر الكلام إلى خلافه إلا بالقرائن والأدلة.

والنظر في التأويل يستلزم بيان عناصره أو أركانه وشرائط كل ركن منها كما يأتي:

الركن الأول: المؤوّل أو المتأوّل: وهو المجتهد الذي يتصدى للنصوص بالتأويلات.

الركن الثاني: المؤوّل: وهو اللفظ الظاهر الذي يقع عليه اجتهاد المتأول.

الركن الثالث: المؤول به: وهو دليل التأويل الذي يستند إليه المجتهد في تأويله للنصوص.

وسياتي الكلام عن الشروط المتعلقة بكل ركن من هذه الأركان، إلا أننا نحب أن نقدم تمهيداً حول موجب التأويل، وهو الداعي أو الباعث على التأويل ما دام أن الأصل عدمه، وهذا الموجب غالباً ما يستمد من الدليل، ولذلك يقرب عادة به، وقد يسمى به أيضاً...

تمهيد في موجب التأويل

إذا كان الأصل هو العمل بالظاهر فإن التأويل لا يكون إلا إذا دعت الضرورة أو الحاجة الملحة.

وهذا ما نسميه بالموجب، لأنه معنى يُلْزَمُ وَيُحْتَمُّ صرف اللفظ عن ظاهره، أو يمنع إرادة ذلك المعنى الظاهر أو الراجح، وقيام هذا الموجب هو ما يحتم على المجتهد النظر في النص وتحليله لمعرفة سائر أوجه دلالاته، مما تشهد له اللغة وتدعمه غايات الشرع ومقاصده، وكلياته وقواعده. وموجب التأويل يتحدد انطلاقاً من أصول ثلاثة:

□ الأصل الأول: وحدة مصدر التشريع.

فالأصل الشرعي العام الذي لا خلاف فيه أن شرع الله لا يعارض بعضه بعضاً على وجه الحقيقة، وهذا يفرضه أن مصدر الشرع واحد لا يتعدد فهو الوحي من الله الواحد، وهذا الوحي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وهو ما يجب اعتقاده والجزم بمراده دون ريب أو شك.

وعليه فإن كل ما بدا فيه التخالف فإنما هو بحسب ذهن السامع لا بحسب الحقيقة، وهذا ما يدعو إلى النظر والتأمل في الظواهر المتعارضة أو المتقابلة.

وبإزاء هذا قرر الأصوليون (أن العمل بالنصين أولى من إهمال أحدهما)، وذلك في طرق الجمع بين النصوص المتعارضة بحسب الظاهر، مما يوحي إلينا بأن التأويل لا يكون أول طريق في ذلك، وإنما نلجأ إليه إذا تعذر الجمع بإمضاء كلا النصين، فيكون الموجب له إذاً هو التعارض أو التقابل بين النصوص في المعنى الظاهري.

فدور التأويل هنا - كما سبق - هو التنسيق بالجمع أو الترجيح باطِّراح أحدهما، ونذكر هنا على سبيل المثال ما سلكه الغزالي في تأويل نص شرعي بالتخصيص دفعاً للتعارض الذي لا يستقيم في عقل المجتهد.

قال - رحمه الله -: «ورب تأويل لا ينقذ إلا بتقدير قرينة، وإن لم تُنقل القرينة، كقوله ﷺ: «إنما الربا في النسيئة»، فإنه يُحمل على مختلفي الجنس، ولا ينقذ هذا التخصيص إلا بتقدير واقعة وسؤال عن مختلفي الجنس، ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة إذا اعتضد بنص، وقوله ﷺ: «لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء»، نص في إثبات ربا الفضل، وقوله: «إنما الربا في النسيئة» حصر للربا في النسيئة، ونفي لربا الفضل، فالجمع بالتأويل البعيد الذي ذكرناه أولى من مخالفة النص، ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالقريب في العقلية، فإن دليل العقل لا تمكن مخالفته بوجه ما، والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مراداً باللفظ بوجه ما، فلا يجوز التمسك بالعقلية إلا بالنص.. وهو الذي لا يتطرق إليه احتمال قريب ولا بعيد، ومهما كان الاحتمال قريباً، وكان الدليل أيضاً قريباً وجب على المجتهد الترجيح والمصير إلى ما يغلب على ظنه، فليس كل تأويل مقبولاً، بوسيلة كل دليل، بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت ضبط»^(١).

(١) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٣٨٨، ٣٨٩.

حديث: «إنما الربا في النسيئة»، أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام بمثله، رقم (١٥٩٦)، ج ٣، ص ١٢١٨.

□ الأصل الثاني: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول^(١).

إن من المقرر أن الشرع والعقل لا يتناقضان ولا يتخالفان، وأدلة العقول إما ظنية وإما قطعية، فما كان ظنياً فلا يكفي للوقوف في وجه المعارض الشرعي، وأما ما كان قطعياً، وهو ما يسميه ابن رشد بالبرهان فإنه يوجب على المجتهد التأويل الصحيح.

وإنما يقع التعارض بين ما هو ظني من الظواهر الشرعية، وما هو قطعي من البراهين العقلية، وهذا ما قرره ابن رشد في فصل المقال، وأشار إلى الحكمة التي ورد من أجلها الظاهر والباطن والظواهر المتعارضة في الشرع، فقال: «والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما، فإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]»^(٢).

وعليه فقد يكون موجب التأويل مستمداً من تعارض العقل مع الشرع مما ينبغي معه النظر والاجتهاد.

ومثال ما وجبه التعارض بين العقل والنقل، المدلول الظاهري لقوله تعالى عن سفينة نوح - عليه السلام -: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، فالآية

= حديث: «لا تبعوا البر بالبر...» أخرجه مسلم من حديث عبادة بن الصامت بلفظ: «إني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواء بسواء...». صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الورق نقداً، رقم (١٥٨٧)، ج ٣، ص ١٢١٠.

(١) هذا مأخوذ من عنوان رسالة لابن تيمية مطبوعة مع كتابه، منهاج السنة النبوية، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

(٢) ابن رشد: فصل المقال، ص ٣٤ - ٣٦.

مزالة الظاهر اتفاقاً إذ العقل يحكم باستحالة مدلول الآية في ظاهر اللسان وهو دلالة الباء على الظرفية، والمعنى: أن السفينة تجري بمرأى منا، أي: محفوظة^(١).

ومثاله أيضاً قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، فلا يصح عقلاً حمل الوجه على حقيقته، أي: صفة الوجه فقط، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة الله تعالى فقط، بل هو الباقي بذاته وصفاته، فالأظهر حمل الوجه على الوجود^(٢).

والغزالي - وهو يحقق في مسألة التعارض - يؤكد هذا الأصل الذي يُستمد منه موجب تأويل الظاهر فيقول: «كل ما دل فيه العقل على أحد الجانبين فليس للتعارض فيه مجال، إذ الأدلة العقلية يستحيل نسخها وتكادُثبها، فإن ورد دليل سمعي على خلاف العقل؛ فإما أن لا يكون متواتراً فيعلم أنه غير صحيح، وإما أن يكون متواتراً فيكون مؤولاً ولا يكون متعارضاً، وإما نص متواتر لا يحتمل الخطأ والتأويل، وهو خلاف دليل العقل، فذلك محال لأن دليل العقل لا يقبل النسخ والبطلان»^(٣).

فنخلص من هذا إلى أن التعارض بين ظاهر النص والدليل العقلي الصريح هو موجب من الموجبات، التي تجعل المجتهد يسلك التأويل كطريق للجمع بين المعقول والمنقول.

□ الأصل الثالث: لا تخالف بين ظواهر النصوص وبين روحها ومقاصدها وكلياتها.

إنه مما لا جدال فيه أن للشريعة كليات ومقررات كبرى ثبتت إما بالنصوص القطعية كالمفسرة والمحكمة، وإما بالاستقراء لجزئيات الشرع، بحيث يحصل القطع بأن هناك قواعد كلية ومقاصد أساسية تشكل ما يعرف

(١) جلال الدين المحلي، وجلال الدين السيوطي: تفسير الجلالين، ص ٧٠٥.

(٢) الجويني: الإرشاد، ص ١٥٧.

(٣) الغزالي: المستصفى، ج ٢، ص ١٣٧، ١٣٨.

بالنظام الشرعي العام يتسم بقطعية تورثه قدسية واحتراماً. فإذا وجدنا نصاً يعارض قاعدة كبرى أو مقصداً أساسياً، كان ذلك النص داخلاً في إطار الظواهر المحتملة للتأويل، بل قد يتحتم تأويله ويلزم، لأن هذا التعارض موجب من موجباته.

ومثاله تقييد الوصية بعدم الإضرار بالورثة، فمن المعروف أن الوصية مشروعة في الإسلام فللإنسان أن يوصي من ماله لمن يشاء، وهو حق في التصرف في المال الذي يملكه، بتملكه لغيره بعد موته، وهذا الحق ثابت ومشروع بالكتاب والسنة والإجماع.

ودليها من الكتاب قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]، وقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينًا﴾ [النساء: ١١].

ولكن هل يجوز استعمال هذا الحق والتصرف به كيف يشاء الموصي حتى وإن أدى ذلك إلى الإضرار بالورثة الشرعيين؟

إن هناك قاعدة كلية من كبرى المقررات الشرعية هي قاعدة دفع الضرر، وهي قطعية لثبوتها في جزئيات الشرع بالضرورة الاستقرائية، فإذا تعارض معها العمل بظاهر نص الوصية مثلاً، كان النص محكوماً بها، فيؤول على أساسها ويكون المراد منه تقييد الوصية بعدم الإضرار بأصحاب الحقوق، وإن وقع الضرر وترتب عنها لم تكن جائزة بحال.

وكذا يقال في سائر التصرفات في حق الملكية الثابت إذا كان يؤدي إلى الإضرار بالغير، فاستعمال الحق بهذا يكون من التعسف المنهي عنه شرعاً بناءً على القاعدة المستمدة من حديث: «لا ضرر ولا ضرار»^(١).

وخلاصة القول، إن موجب التأويل في نصوص الأحكام التكليفية هو

(١) حديث: «لا ضرر ولا ضرار...» رواه مالك في الموطأ، ج ٢، ص ٧٤٥، ورواه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس، وابن ماجه عن عبادة. السيوطي: الجامع الصغير، ج ٦، ص ٤٣١، ورمز له بالحسن.

التوفيق والتنسيق بين مدلولات النصوص على الأحكام من الآيات والأحاديث ذات التعارض الظاهري، فيأتي التأويل لأجل:

- إعمال النصين، بمقتضى القاعدة المشهورة في تفسير النصوص أن إعمال اللفظ أولى من إهماله، وكثيراً ما يتحقق ذلك التنسيق بالتأويل الصحيح الذي يشهد له الدليل.

- أو التوفيق والتنسيق بين ظاهر الشرع والبرهان العقلي، فالعقل هو المخاطب والغرض من الخطاب التفهيم، والمقصود من التفهيم التكليف، ولا سبيل إلى التكليف بما لا يعقل، فلم يكن بد إذاً من التنسيق والتأليف بين المعقول والمنقول.

- أو التوفيق والتنسيق بين ظاهر النص وروحه، استناداً إلى الشرع في قواعده العامة وأساسه القطعية وأهدافه الثابتة.

وعلى قدر توفر الموجب ينبنى التأويل، فما لا داعي له من التأويلات ولا حاجة إليه، فإنه لا يغدو معبراً عن الغاية المتوخاة منه كمنهج في الاستنباط له دوره الأساسي في استثمار الأحكام من النصوص.

وبعدما أنهينا الكلام عن موجب التأويل ننتقل إلى الكلام عن الشروط في المباحث الآتية:



المبحث الأول الشروط المتعلقة بالمؤول

بما أننا نتكلم عن التأويل وهو اجتهاد فالمتأول هو مجتهد يتصدى لفهم النصوص واستفادة الأحكام منها، لذلك كان من اللازم أن نتعرض ولو بإيجاز لشروط المجتهد.

وقد جعل الآمدي أول شروط التأويل أهلية الناظر فقال: «وشروطه أن يكون الناظر المتأول أهلاً لذلك»^(١).

وهذه الأهلية إنما يحصلها من توفرت فيه شروط الاجتهاد وهي:

- ١ - الإسلام: لأن غير المسلمين لا سبيل لهم إلى النظر في أحكام الإسلام ولا يصح منهم ذلك.
- ٢ - البلوغ: لأن غير البالغ لا يصح نظره لعدم اكتمال قواه العقلية.
- ٣ - العقل: بأن يكون سليم الإدراك خالياً عما يُعتبر عيباً فيه كالجنون والعتة^(٢).

٤ - العدالة: وهي اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر مع المحافظة على المروءة. قال الآمدي: «هيئة راسخة في النفس تحمل على

(١) الآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٠.

(٢) بدران أبو العينين بدران: أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها، ص ١٤.

ملازمة التقوى والمروءة جميعاً حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه»^(١).
ولهذا اشترطوا في المجتهد أن يكون «مأموناً في دينه، موثقاً به في فضله»^(٢).

٥ - العلم بالعربية وأساليبها في البيان^(٣):

قال الغزالي: «فإن مآخذ الشرع ألفاظ عربية، وينبغي أن يستقل - أي: المجتهد - بفهم كلام العرب»^(٤).

ولم يشترط العلماء التعمق في غرائب اللغة، لكنهم نبهوا إلى ضرورة علم النحو إذ بسببه يثور كثير من الإشكالات^(٥).

والقدر الذي يجب معرفته من العربية هو الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامته وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه^(٦).

٦ - العلم بالقرآن:

ويقصد به ما يأتي:

أ - العلم بآيات الأحكام، قال الغزالي، وابن العربي: «والذي في الكتاب العزيز من ذلك قدر خمسمائة آية...» ولعلمهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية لا بطريق التضمن والالتزام^(٧).

(١) الأمدى: الإحكام، ج ٢، ص ٨٨.

(٢) الباجي: إحكام الفصول، ص ٧٢٢.

(٣) انظر تفصيل هذا في الشافعي: الرسالة، ص ٥١، والشاطبي: الموافقات، ج ٢، ص ٦٥، و ص ٨٢.

(٤) الغزالي: المنحول، ص ٤٦٣.

(٥) الغزالي: المنحول، ص ٤٦٣، والأمدى: الإحكام، ج ٤، ص ١٧٠، والباجي: إحكام الفصول، ص ٧٢٢.

(٦) أبو زهرة: أصول الفقه، ص ٣٨٠.

(٧) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٢٠.

واشترط الشافعي وكثير من أهل العلم لزوم حفظ القرآن كله، لأن الحافظ أقدر على استذكار ما يحتاج إليه ثم النظر فيه لاستخراج الحكم من غير الحافظ^(١).

ب - العلم بأنواع أحكامه؛ فرضه وندبه، وعامه وخاصه، وإرشاده^(٢)، ومجمله ومبينه ومحكمه ومتشابهه، وخفيه وظاهره، ومشكله ومشتركة، وظاهره ونصه، وظنيه وقطعيه^(٣).

ج - العلم بناسخه ومنسوخه^(٤).

د - العلم بأسباب النزول^(٥)؛ إذ لا يصل المجتهد إلى العلم بالقرآن ما لم يطلع على أسباب نزوله، لأن فيه كثيراً من الظواهر يتبادر منها معنى وهو غير صحيح وذلك بسبب إهمال السبب الذي لأجله نزلت الآية^(٦).

٧ - العلم بالسنة:

فيجب أن يكون المجتهد عالماً بالسنة القولية والفعلية والتقريرية في كل الموضوعات التي يتصدى لدراساتها^(٧). ويندرج تحت العلم بالسنة:

أ - العلم بالسنة التي تشتمل على الأحكام التكليفية، قال الغزالي: «وبكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إلى

= الإمام الحافظ القاضي، أخذ عنه القاضي عياض، وأبوه من فقهاء إشبيلية ورؤسائها، من كتبه: عارضة الأحوذى شرح صحيح الترمذي، وأحكام القرآن، والعواصم من القواصم... ت سنة ٥٤٣هـ. (ابن فرحون: الديباج المذهب، ص ٢٨١، وابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٩٦).

(١) بدران أبو العينين: أدلة التشريع المتعارضة، ص ١٥.

(٢) الشافعي: الرسالة، ص ٥٠٩ وما بعدها.

(٣) بدران أبو العينين: أدلة التشريع المتعارضة، ص ١٥.

(٤) الشافعي: الرسالة، ص ٥٠٩، والآمدي: الإحكام، ج ٤، ص ١٧٠، وأبو زهرة: أصول الفقه، ص ٣٨١.

(٥) الآمدي: الإحكام، ج ٤، ص ١٧٠.

(٦) الشاطبي: الموافقات، ج ١، ص ١٠١.

(٧) محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص ٣٨٢.

الفتوى»^(١). وذلك حتى يرجع إليه عند الحاجة إذ لا يمكن الإحاطة بالسنة كلها.

ب - العلم بطرق السنة والتمييز لصحتها وسقيمتها^(٢). إذ لا يكفي العلم بالرواية دون الدراية من معرفة علوم الحديث ومصطلحه، ومراتبه في القوة والضعف^(٣). وطرق الجرح والتعديل وما إلى ذلك^(٤).

ج - العلم بالناسخ والمنسوخ منها^(٥).

د - معرفة طرق دلالتها على الأحكام والمعاني: من عامها وخاصها ومطلقها ومقيدها، وغير ذلك^(٦).

هـ - معرفة قواعد الترجيح بين الأخبار عند التعارض ليسهل عليه إدراك الأحكام إدراكاً تاماً^(٧).

٨ - معرفة مواضع الإجماع ومواضع الخلاف:

فَمَا كَانَ مِنَ الْأَحْكَامِ مَحَلَّ إِجْمَاعٍ ارْتَفَعَ عَنِ النَّظَرِ وَالْاجْتِهَادِ، وَمَا كَانَ مِنْهَا مُخْتَلَفًا فِيهِ، نَظَرَ إِلَى سَبَبِ الْخِلَافِ، وَذَلِكَ حَتَّى لَا يَفْتَى بِخِلَافِ مَا وَقَعَ الْإِجْمَاعُ عَلَيْهِ^(٨).

ويُلْحَقُ بِذَلِكَ مَعْرِفَةَ مَذَاهِبِ الْأَثْمَةِ فِي فَهْمِ النُّصُوصِ، فَيَعْرِفُ اخْتِلَافَ فِقْهِ الْمَدِينَةِ وَمَنْهَاجِهِ عَنِ فِقْهِ الْعِرَاقِ وَمَنْهَاجِهِ^(٩).

(١) الغزالي: المستصفى، ص ٣٤٣. الطبعة الأولى لدار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٣هـ، بتحقيق محمد عبدالسلام عبدالشافى.

(٢) الباجي: إحكام الفصول، ص ٧٢٢.

(٣) بدران أبو العينين: أدلة التشريع المتعارضة، ص ١٥.

(٤) الأمدى: الإحكام، ج ٤، ص ١٧٠.

(٥) الأمدى: الإحكام، ج ٤، ص ١٧٠، وأبو زهرة: أصول الفقه، ص ٣٨٢.

(٦) محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص ٣٨٢.

(٧) بدران أبو العينين: أدلة التشريع المتعارضة، ص ١٦.

(٨) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٢١.

(٩) محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص ٣٨٤، وانظر الشافعى: الرسالة، ص ٥١٠، ٥١١.

٩ - العلم بأصول الفقه:

قال الرازي: «إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه»^(١).

فلا بد من معرفة الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، وشروط الاستدلال بهذه الأدلة، ثم القواعد الأصولية، وبالأخص مباحث الدلالات اللغوية كالأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، وطرق الدلالات.. وغيرها^(٢).

ذلك أن مباحث كثيرة من علم الأصول تدخل في باب التأويلات، وأن كثيراً من الاجتهادات في إطار فهم النصوص هي من صلب التأويل وحقيقته، لذلك كان هذا الباب متعلقاً بكل المباحث الأصولية سواء بعلاقة مباشرة أو من بعيد.

١٠ - العلم بمقاصد الأحكام:

وهذا لا ينكر إذا عرفنا أن كثيراً من النصوص تؤول إذا قابلت ظواهرها روح التشريع ومقاصده الأساسية، وقد كان تأويل بعض الصحابة مبنياً على دليل من المصلحة العامة كما تقدم.

والعلم بالمقاصد كما هو ضروري فهو خطر إذ لا يتمكن منه غير المجتهد المصطلع، وهو ما نبه إليه ابن القيم بقوله: «.. فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»^(٣).

(١) الرازي: المحصول، ج٦، ص٣٦.

(٢) الأمدي: الإحكام، ج٤، ص١٧٠.

(٣) ابن القيم: أعلام الموقعين، ج٣، ص٣.

ولأهمية العلم بمقاصد الأحكام فقد بنى الشاطبي الاجتهاد على أصليين، فقال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها»^(١).

١١ - معرفة القواعد الكلية في الشريعة:

كقاعدة: لا ضرر ولا ضرار، وغيرها، وذلك حتى لا يخالفها أو يناقض مؤداها وهو يجتهد في استنباط الأحكام من النصوص^(٢).

١٢ - صحة الفهم وحسن التقدير:

وهو ما اشترطه الشافعي - رحمه الله - بقوله: «ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبت»^(٣). وهو يعني بالقياس عموم الاجتهاد.

وقد عبر الإسنوي عنه فقال: «يشترط أن يعرف شرائط الحدود والبراهين وكيفية ترتيب مقدماتها واستنتاج المطلوب منها، ليأمن من الخطأ في نظره». وكأنه بهذا يشترط علم المنطق، لأنه العلم الذي يعرف الحد ويعرف الرسم، ويعرف البرهان ومقدماته^(٤).

١٣ - صحة النية وسلامة الاعتقاد:

والمقصود بذلك أن يسلم المجتهد من شيئين:

أ - التعصب الذي يجعله يفرض أن قوله صواب بإطلاق، وقول غيره خطأ بإطلاق.

(١) الشاطبي: الموافقات، ج ٤، ص ١٠٥، ١٠٦.

(٢) بدران أبو العينين: أدلة التشريع المتعارضة، ص ١٦.

(٣) الشافعي: الرسالة، ص ٥١٠.

(٤) انظر: محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص ٣٨٧.

ب - فساد الاعتقاد بأن يكون ذا بدعة أو هوى، فذلك يمنعه من الاستنباط الصحيح^(١).

وقد اشترط بعض العلماء أن يكون المجتهد عالماً بأصول الديانات^(٢). فيشترط العلم بالضروريات منها على الخصوص كالعلم بوجود الرب - سبحانه - وصفاته وما يستحقه، والتصديق بالرسول، وبما جاؤوا به ولا يشترط علمه بدقائقه كما قرره الآمدي^(٣).

وما اشترطوه احتراز من الوقوع في الابتداع في الدين.

نخلص بعد عرض هذه الشروط إلى أنه يجب على من يتصدى للتأويلات أن يحصن نفسه بعدة الاجتهاد المتقدمة، ليأمن الوقوع في التأويل الفاسد.



(١) المرجع السابق، ص ٣٨٨.

(٢) الباجي: إحكام الفصول، ص ٧٢٢.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٢٢، والآمدي: الإحكام، ج ٤، ص ١٧٠.

المبحث الثاني الشروط المتعلقة بالمؤول

من خلال ما سبق من الكلام في مجال التأويل، رأينا أن القطعيات من النصوص من حيث دلالتها على المعنى لا يدخلها التأويل، كالمفسرات والمحكمات في اصطلاح الحنفية، وعلى ذلك يكون أول ما يشترط في اللفظ المراد تأويله:

أن يكون داخلاً تحت مجال التأويل، بأن يكون ظنياً، في الدلالة على المراد.

ثم أن يكون اللفظ محتملاً لذات المعنى المؤول إليه.
ثم أن يكون المعنى المحتمل مرجوحاً من حيث التبادر إلى الذهن، فلو كان مساوياً للمعنى الآخر، لم يكن اللفظ في حكم الظاهر؛ بل كان في حكم المشترك، وبه يخرج عن التأويل.
وتفصيل هذه الشروط في المطالب الآتية:



المطلب الأول دخول اللفظ في مجال التأويل

والمقصود به أن يكون اللفظ ظاهراً أو نصاً كما عند الحنفية، أو ظاهراً كما عند الجمهور.

والجامع بين هذه الألفاظ هو الدلالة الظنية على المعنى، فيخرج عن مجال التأويل المفسر والمحكم عند الحنفية، والنص والمفسر عند الجمهور، وكذا ما لحقه بيان عند الظواهر والمجملات حتى بلغ مرتبة الإحكام ولم يعد محتملاً أصلاً.

ويُعدُّ من غير المحتمل للتأويل الخارج عن مجاله: الأصول التشريعية العامة والقواعد والمقررات الكبرى التي اكتسبت قطعية جعلتها تُستبعد كلية من مجال الاجتهاد؛ بل إن هذه القواعد الكبرى هي ما يكون مستنداً لكثير من التأويلات وعمدة لها، كمقصد العدالة في التشريع، وقاعدة دفع الضرر، ورفع الحرج وغيرها.



المطلب الثاني احتمال اللفظ لذات المعنى المؤول إليه

علاقة اللفظ بالمعنى المراد تأويله إليه يشترط فيها الاحتمال، بمعنى أن يكون اللفظ محتملاً يدل على ذلك المعنى لغة بطريق من طرق الدلالة كالمنطوق أو المفهوم^(١).

(١) يقسم الجمهور عدا الحنفية طرق الدلالات إلى:

أ - دلالة المنطوق: وهي دلالة اللفظ على حكم ذكر في الكلام، ونطق به، مطابقة أو تضمناً أو التزاماً.

ب - دلالة المفهوم: وهي دلالة اللفظ على حكم لم يذكر في الكلام ولم ينطق به. أما الحنفية فيقسمون طرق الدلالة إلى:

أ - دلالة العبارة: وهي الدلالة التي تثبت باللفظ نفسه وتكون مقصودة، وتسمى عبارة النص.

ب - دلالة الإشارة: وهي الدلالة التي تثبت باللفظ نفسه ولا تكون مقصودة، وتسمى إشارة النص.

ج - دلالة النص: وهي الدلالة التي تثبت باللفظ نفسه وتفهم منه لغة.

أو بطريق المجاز المعتبر في كلام العرب، وأن يكون هذا الاحتمال موافقاً «لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح»^(١).

ويترتب على هذا أن أي معنى لا يحتمله اللفظ بطريق من طرق الدلالة، لا يجوز المصير إليه، ولا يبحث معه عن دليل، لأنه مهما اعتضد بدليل ولم يكن محتملاً فهو تأويل «في نفسه باطل، والباطل لا يتصور أن يعضده بشيء»^(٢).

ويختلف العلماء في اعتبار الاحتمالات فبينما يراها بعضهم من محتملات اللفظ، ينسبها البعض الآخر إلى الغرابة، وقد يعود هذا إلى اختلاف نظراتهم في طرق دلالة الكلام على المعاني.

والمُتمسك به في ذلك هو مجرد الاحتمال، فما كان الاحتمال متطرقاً إليه من النصوص أمكن جعله محل نظر. . وسنرى أن التأويل لا يتوقف على مجرد الاحتمال، وإنما بحسب كفاية الدليل الذي يعتضد به.

ومن قبيل ما جرت عليه عادة الشرع تخصيص العمومات، وتقييد المطلقات، وصرف الكلام عن الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، وصرف الأوامر عن ظاهرها من الوجوب إلى غيره، وصرف النواهي عن ظاهرها من التحريم إلى غيره وما إلى ذلك من وجوه التأويل وصوره الأخرى.

ومثال احتمال اللفظ للمعنى المؤول إليه، ما يحتمله كثيرٌ من العمومات الواردة في الشرع من التخصيص، وهو ليس بالأمر الغريب عن التشريع، وقد اشتهر القول بتخصيص العمومات حتى غدا ذلك سنة في فهم النصوص.

= د - دلالة الاقتضاء: وهي الدلالة التي لا تثبت باللفظ نفسه وتفهم منه شرعاً لا لغة،

انظر: محمد أديب صالح: تفسير النصوص، ج ١، ص ٤٦١ وما بعدها.

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥٦.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥٦١.

من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَالْمَطْلَقَتُ يَرْتَبِصُتُ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فإن ظاهر هذا النص هو عموم المطلقات، سواء كن من ذوات الحيض أو غير ذوات الحيض كاليائسات أو اللاتي لم يحضن بعد أو ذوات الأحمال، بيد أن هذا اللفظ يحتمل احتمالاً قوياً أن يُصرف عن ظاهره الذي هو العموم، فإذا اعتضد هذا الاحتمال بقوله تعالى: ﴿وَأَلَّتِي بَيَّسَ مِنْ الْمَجِيزِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَأَلَّتِي لَمْ يَحِضْ وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، كان هذا هو دليل التأويل تخصيصاً للنص الأول.

والحقيقة أن الاحتمال يختلف من نص لآخر فقد يكون احتمالاً قوياً وقد يكون ضعيفاً، إلا أن هذا الاحتمال لا يصل إلى درجة يصبح فيها مساوياً أو غالباً على الظاهر، فإذا كان مساوياً كان اللفظ من المشترك الذي هو في حيز الإجمال، وإن كان غالباً على الظاهر، انقلب فكان هو الظاهر بعينه.

□ ضابط الاحتمال عند الإمام الشاطبي:

سلك الإمام الشاطبي في الاحتمال مسلكين، باعتبار قبول اللفظ للاحتمال أو عدمه، فإن لم يقبله اللفظ فهو نص لا احتمال فيه وهو خارج عن مجال التأويل وقد مر هذا.

وأما إذا كان اللفظ قابلاً للاحتمال فله حالتان: فإما أن يجري على مقتضى العلم أو لا.

أ - فإن جرى على ذلك فلا إشكال في اعتباره، لأن اللفظ قابل له، والمعنى المقصود من اللفظ لا ياباه، فاطّراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصداً، وذلك غير صحيح ما لم يقدّم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته.

قال شارح الموافقات: يعني أن اللفظ إذا كان قابلاً بحسب اللغة للمعنى المؤول به يُنظر: هل معنى التركيب بعد اعتبار هذا التأويل يجري على مقتضى ما نعلمه من هذه القضية من الخارج أو لا يجري؟ بل يخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هذا الخبر؟ فإن جرى على ذلك فلا يصح

طرحه، لأن الشرطين قد تحققا فاللفظ قابل، والمعنى المقصود من التركيب لا يأباه، أي: لا يأبى اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته، لأن المعنى المقصود من التركيب مع اعتبار هذا التأويل في مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى صحيح في الواقع لا يخالف المعلوم لنا من قبل، وبهذا يتبين أن اللفظ في قوله: (والمعنى المقصود من اللفظ) ليس هو اللفظ المفرد الذي فيه التأويل، وإلا كان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ المؤول لا يأبى المعنى المؤول به اللفظ، فيتحد الآبي والمأبى؛ بل اللفظ هو اللفظ الخبري والمعنى المقصود منه هو المعنى التركيبي.

ب - قال الشاطبي: «وأما إن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أن يحمله اللفظ على حال، والدليل على ذلك أنه لو صح لكان الرجوع إليه مع ترك اللفظ الظاهر رجوعاً إلى العمى، ورمياً في جهالة، فهو ترك للدليل لغير شيء، وما كان كذلك فباطل».

وكثيراً ما يكون المعنى محتملاً من اللفظ، ولكن لا يصح التأويل إليه، قال الشاطبي: «تأويل الدليل - أي: النص - معناه أن يحمل على وجه كونه دليلاً في الجملة، فردّه إلى ما لا يصح رجوع إلى أنه دليل لا يصح على وجه، وهو جمع بين النقيضين».

ومثل له بتأويل لفظ الخليل في قوله تعالى: ﴿وَأَتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥] بالفقير، لأن ذلك يُصَيِّرُ المعنى القرآني غير صحيح، فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة المعنى حتى وإن احتمله اللفظ لغة. وما لا يصح تأويله من جهة اللفظ تأويل قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: ١٢١]. أنه من غَوَى الفصيل لعدم صحة غَوَى بمعنى غَوَى^(١).

(١) الشاطبي: الموافقات، ج ٣، ص ١٠٠، ١٠٢.

كلمة غَوَى وَغَوَى غَوَاةً، أي: ضل، كما قال الشاعر:

فمن يلق خيراً يحمد الناس أمره ومن يَغْوِ لا يعدم على الغي لائماً
وقال دريد بن الصمة:

وهل أنا إلا من غزيرة إن غسوت غَوَيْتُ وإن ترشد غزيرة أرشد
وقوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: ١٢١]، أي: فسد عليه عيشه. =

والشاطبي - رحمه الله - يرجع الاحتمال إلى اللغة، وأن جريانه على مقتضى العلم، أي: من حيث صحة المعنى بحيث لا يخرج اللفظ به عن المقصود الذي يفهم من اللغة، ويوافق تراكيبها.

المطلب الثالث رجحان المعنى الظاهر فيه اللفظ على المعنى المحتمل

عرفنا أن المعتبر في ظهور المعنى الرجحان على المعاني المحتملة للفظ، لذلك فشرط المعنى المحتمل أن يكون مرجوحاً، لأن المساوي يجعل اللفظ مشتركاً، والغالب يصير هو الراجح الظاهر.

ومثال الظاهر الراجح لفظ الأسد فهو ظاهر في الحيوان المفترس المعروف وراجح فيه بالتبادر إلى ذهن السامع، ولكن جرت عادة العرب في التجوز أن يُقصد به غير ما هو ظاهر من الحقيقة اللغوية، لذلك كان محتملاً أن يراد به معنى مجازي دون المعنى الحقيقي.

بيد أن ذلك مجرد احتمال مرجوح، فإذا ما توفرت القرينة الدالة على رجحان المرجوح على الراجح صرنا إليه واعتبرناه تأويلاً صحيحاً.

ومثال القرينة إذا قلت: رأيت أسداً، ثم زدت: يقاتل بسيفه، فالأسد الحيوان لا يقاتل بالسيف، وإنما القتال بالسلاح من شأن الإنسان وتلك قرينة كافية في التأويل. ومثال عدم رجحان المعنى دلالة لفظ القرء على الطهر

= وَعَوِيَّ الفصيلُ يَعْوَى عَوَى فهو عَوِيٌّ: بشم من اللبن وفسد جوفه، وقيل: هو أن يمنع من الرضاع فلا يروى حتى يهزل ويضربه الجوع وتسوء حاله ويموت هزلاً أو يكاد يهلك، (ابن منظور: لسان العرب، باب الغين، ج ٥، ص ٣٣٢٠، ٣٣٢١).

والحيض، أو دلالة لفظ العين على الذهب وعين الماء الجارية،
والجاسوس، وغير ذلك فهي دلالة متساوية غير راجحة، والبدال عليه يسمى
المشترك ولا يسمى ظاهراً.



المبحث الثالث الشروط المتعلقة بالمؤول به

قبول التأويل لا يتوقف فقط على الاحتمال، بل على مدى كفاية الدليل الذي يستند إليه المتأول في اجتهاده، فضلاً عن وجوب كون ذلك الدليل صحيحاً.

ومن هنا يتعين الكلام في العلاقة بين الاحتمال والدليل، فإذا كان أساس التأويل هو احتمال اللفظ للمعنى المراد صرفه إليه، فإنه لا بدّ من الدليل، وليس أي دليل، بل الدليل الكافي الذي يتصف بالأرجحية لقلب الظاهر المتبادر مرجوحاً والمرجوح البعيد راجحاً.

لذلك قرر الأصوليون هذه العلاقة بقولهم: «وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه، ثم إلى دليل صارف له»^(١).

واشترطوا رجحان الدليل بقولهم: «وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحاً لا يكون صارفاً ولا معمولاً به اتفاقاً، وإن كان مساوياً لظهور اللفظ في الدلالة من غير ترجيح، فغايبته إيجاب التردد بين الاحتمالين على السوية، ولا يكون ذلك تأويلاً غير أنه يُكتفى بذلك من المعترض إذا كان قصده إيقاف المستدل، ولا يُكتفى به من

(١) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٠٨.

المستدل دون ظهوره»^(١).

ودليل التأويل يتنوع فقد يكون نصاً أو ظاهراً أو قرينة من السياق، أو إجماعاً أو قياساً أو مصلحة..

وتفصيل هذا الكلام في المطالب الآتية:

المطلب الأول صحة دليل التأويل

لم يذكر علماء الأصول في أبواب التأويلات هذا الشرط، إلا أن ذكره هنا بدهي، وقد ذكروا صحة الدليل كشرط في الأدلة عموماً، ونصوص القرآن كلها قطعية الثبوت لأنها منقولة بالتواتر، وأما السنة فبعضها المتواتر وبعضها المشهور، وأكثرها الأحاد، والدليل المقبول منها ما صح نقله، وكان مسaireاً لموازين القبول والرد التي وضعها أهل الاختصاص في فن الأحاديث.

ودليل التأويل يعتبر فيه ما يعتبر في أي نص من نصوص القرآن والسنة من الشروط والضوابط، غير أنه يفرق فيه بين مجالين:

- فما كان سبيله القطع كالنصوص الاعتقادية، فلا بد فيه من القطع ثبوتاً ودلالة.

- وما كان سبيله الظن كالأحكام العملية، فإنه يثبت بالقطع والظن على السواء^(٢). وتأويل النصوص في هذا المجال يقع بالدليل القاطع وبالذليل الظني.

(١) الأمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٠.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥١٣، ٥١٤.

ثم إذا كان الدليل إجماعاً وجب التثبت في صحة نقله ونسبته، وكذا القياس وغير ذلك من الأدلة الأخرى المختلف فيها. كل ذلك يشترط فيه الصحة والقبول وإلا لم يؤخذ به.

المطلب الثاني كفاية الدليل في صرف اللفظ عن ظاهره

ميزان قبول التأويل وضابطه هو مدى قدرة الدليل على تغلبه على المعنى الظاهر، وعليه فإن نتيجة هذا الاستدلال متعلقة بعاملين:

أ - قوة ظهور المعنى وضعفه.

ب - قوة الاحتمال وضعفه.

وواضح أن هناك تناسباً عكسياً بين هذين العاملين، إذ كلما كان ظهور المعنى أقوى كان الاحتمال أضعف، والعكس صحيح.

قال الغزالي: «إلا أن الاحتمال تارة يقرب، وتارة يبعد، فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغاً في القوة، وإن كان بعيداً افتقر إلى دليل قوي يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل»^(١).

وقال ابن قدامة: «إلا أن الاحتمال يقرب تارة ويبعد أخرى، وقد يكون الاحتمال بعيداً جداً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، وقد يكون قريباً فيكفيه أدنى دليل وقد يتوسط بين الدرجتين فيحتاج دليلاً متوسطاً»^(٢).

وهذا الذي قرره العلماء هو الحق، فلا بد أن يكون الدليل أقوى مما يقضي به الظاهر المتبادر، حتى يكون التأويل مقبولاً صحيحاً.

(١) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٣٨٧.

(٢) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٥٧.

قال الجويني: «المؤول يعتبر بما عُضد التأويل به فإن كان ظهور المؤول زائداً على ظهور ما عُضد التأويل به، فالتأويل مردود، وإن كان ما عُضد التأويل به أظهر، فالتأويل سائغ معمول به، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض...»^(١).

وكفاية الدليل في ترجيح المعنى المرجوح على الراجح هي حقيقة جوهرية في التأويل ولذلك ذكرها الشوكاني في تعريفه حيث قال: «التأويل حمل الظاهر على المعنى المحتمل بدليل يصيره راجحاً»^(٢).

وبناءً على هذا الضابط في دليل التأويل، فإن الظاهر يكفي في صرفه عن ظاهره ظاهر مثله، إذا ساعده الاحتمال القوي، وتكفي النصوص - كما في اصطلاح الحنفية - في تأويل الظواهر.

والدليل المستمد من حكمة التشريع أو قواعده ومقاصده، يكفي في القضاء على مدلول الظاهر، لأن القواعد والمقاصد الكبرى أقوى دلالة وأرجح من مجرد الظواهر الظنية.

كما تتغلب المعاني المستفادة من النصوص بعبارتها على ما ثبت بإشارتها، وما ثبت بالإشارة يتغلب على الدلالة، وما ثبت بالدلالة يتغلب على الاقتضاء، وهكذا..

وإنما يُتصور هذا أكثر في أبواب التعارض، وأما في أبواب التأويلات فالأمر متعلق أساساً باحتمال اللفظ المؤول للمعنى المُصَيَّر إليه.

□ القرائن ودورها:

كثيراً ما نجد في النصوص التشريعية ظواهر محتملة، يقوى فيها الاحتمال أو يضعف، وقد يجتهد المتأول في عضده ذلك الاحتمال بما

(١) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥٦١.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥٤.

وسعه من الأدلة، ولكن يبقى للقرائن العقلية والنقلية والحالية دور أساس في إمضاء هذا التأويل أو الوقوف إلى جانب المعنى الظاهر لتقويته.

ومثاله تأويل قوله ﷺ لغيلان بن سلمة حين أسلم وعنده عشر نسوة: «أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن»^(١).

حيث ذهب العلماء فيه إلى قولين، بين متأول ومستمسك بالظاهر.

القول الأول: إن قوله ﷺ: «أمسك أربعاً» محمول على تأويلين:

أ - إن المقصود ابتداء النكاح، أي: أمسك أربعاً منهن فانكحهن وفارق سائرهن، أي: انقطع عنهن ولا تنكحهن، وهو قول أبي حنيفة وأكثر أصحابه^(٢).

ب - إن المقصود إمساك الأربع الأوائل منهن حسب ترتيب العقود، وهذا على تقدير تزوجهن بعقود متفرقة^(٣).

ودليلهم في هذا التأويل هو القياس كما أشار الجويني والغزالي^(٤). وهو قياس الإسلام على الردة عنه في تأثيرها على عقود الزواج بالفسخ، قال في مسلم الثبوت وشرحه: «لأن التعاقب في الإسلام كالارتداد عنه في التفريق، فينفسخ نكاح الزوجة إن أسلمت بعده، ولو بأقل من ساعة، وكذا نكاح زوجة أسلمت بعد نكاح أخرى»^(٥).

ورد الشافعية هذا التأويل لبعده فقالوا في وجه البعد: إنه يبعد أن يخاطب النبي ﷺ مثل غيلان وهو جديد عهد بالإسلام بمثل ذلك الكلام الدقيق المغلق، كما أنه لم ينقل تجديد النكاح قط لا من غيلان ولا من غيره، ولو وقع لثقل.

(١) حديث: «أمسك منهن أربعاً»، سبق تخريجه ص ٧٣.

(٢) الكمال بن الهمام: التحرير مع شرحه التيسير، ج ١، ص ١٤٥.

(٣) الأنصاري: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ج ٢، ص ٣١.

(٤) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥٣٤، والغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٣٩٠، وص ٣٩٣.

(٥) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٣١.

وأجاب الحنفية بأن التجديد للنكاح فرع المعية في تزوج الزائد على الأربع، ولعلها لم تقع إلا نادراً، ولا يجب نقل النادر، ولو سلم فليس فيه توفر الدواعي على نقله^(١).

القول الثاني: الحكم في أن الكفار إذا أسلموا على عدد من النساء لا يوافق حصر الإسلام، أن عليهم أن يمسكوا عدد الإسلام ويفارقوا الباقيات، ولا يؤاخذون برعاية الأوائل والأواخر ولا يكلفون الجريان على أحكام التواريخ^(٢).

وهو قول الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد ومحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، واختاره الكمال بن الهمام من الحنفية^(٣).

وهؤلاء أخذوا بظاهر النص وهو استصحاب واستدامة النكاح دون الابتداء والتجديد، وأيدوا ذلك بالقرائن الآتية:

١ - إن الشارع قابل لفظ الإمساك بلفظ المفارقة وفوض المخاطب إلى اختياره، ليكون الإمساك والمفارقة إليه، وعندهم الفراق واقع، والنكاح لا يصح إلا برضا المرأة^(٤).

٢ - إنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه؛ فإنه لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وما أحوج جديد العهد بالإسلام إلى معرفة ذلك^(٥).

٣ - إن الثَّقَلَةَ لم ينقلوا تجديد العقود؛ بل رَووا الحكايات رواية من لا يستريب أنهم استمروا في عدد الإسلام على مناكحهم فيهن، وكان المخاطبون على قرب عهد الإسلام والرسول ﷺ لا يخاطبهم إلا بما تفهم عقولهم^(٦).

(١) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٣١.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥٣٠.

(٣) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٣٩١.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٩١.

(٥) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥٣٢.

(٦) الجويني: البرهان، ج ١، ٣٤٥ - ٣٤٧، والغزالي: المستصفى، ج ٢، ص ٦٨.

٤ - إن ابتداء النكاح لا يختص بالأزواج بل هو جار في ما عداهن من نساء العالم، وإلا قال له: انكح ما شئت منهن أو سواهن.

٥ - إن ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع الاحتمال، يتنزل منزلة العموم في المقال، وهذه القاعدة ذكرها الجويني والغزالي عن الإمام الشافعي ومعناها: أن الشارع ﷺ إذا عرضت له مسألة من أصحابه، فترك السؤال عن التفاصيل في الكيفيات والأحوال وأصدر حكماً كان ذلك الحكم منزلاً على عمومه في العمل به.

وبناءً على هذه القاعدة فقولُه ﷺ لغيلان: «أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن» وإعراضه عن أن يسأله عن كيفية عقوده عليهن في الجمع والترتيب، أفاد بإطلاقه الدلالة على أنه لا فرق بين أن تتفق العقود عليهن معاً أو تجري على الترتيب، فكان في الأمر سعة على المخاطب واختياراً له^(١).

وذكروا قرائن أخرى سوى هذه^(٢).. قال الجويني: «والذي يقطع مادة الإشكال في ذلك أننا نعلم أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا إذا وجدوا ما يظهر عندهم قصد الرسول ﷺ فيه اكتفوا به ولم يميلوا إلى غيره، ورأوا من يركن إلى القياس لإزالة ظاهر ما صح عندهم في حكم الراد لخبر رسول الله ﷺ ولو تتبع المتبع الأخبار التي رويت لهم فعملوا بها لوجدوا ظواهر...»^(٣).

□ ترجيح المسألة:

والذي يُتمسك به في المسألة هذه أن الراجح هو رأي الجمهور، وذلك أن المتمسك بالظاهر لا يطالب بالدليل والبيان، وإنما يُطالب بالدليل المتأول، لأنه خالف القاعدة والأصل.

(١) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٣٤٧.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥٣٠ - ٥٣٥، والغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٣٨٩ - ٣٩١، وابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٥٨، والأمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦١، ٦٢، وابن الحاجب: مختصر المتبهي، ج ٢، ص ١٦٨.

(٣) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥٣٤.

ولأن أدلة الحنفية غير كافية، وشرط الدليل أن يكون كافياً بحيث يترجح به المعنى المرجوح، ثم إن القرائن التي أحاطت بالمعنى الظاهر واحتفت به جعلته في منعة من التأويل رغم الاحتمال، وإنما أردنا من هذا أن ننبه إلى دور القرائن في تقرير التأويل أو رده.

قال الغزالي: «فهذا وأمثاله من القرائن ينبغي أن يُلتفت إليها في تقرير التأويل ورده، وأحاديها لا يُبطل الاحتمال، ولكن المجموع يشكك في صحة القياس المخالف للظاهر ويُصَيِّرُ اتِّبَاعَ الظاهر بسببها أقوى في النفس من اتباع القياس، والإنصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المجتهدين وإلا فلسنا نقطع ببطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن وإنما المقصود تذييل الطريق للمجتهدين»^(١).

ولا شك أن الجمهور لم يروا في هذا التأويل ما يدعوا إليه ويوجهه، إذ إن العدول عن الظاهر بلا موجب يلجئ إليه، ضربٌ من التأويلات البعيدة التي لم يرضها الجمهور خاصة منهم الشافعية، مما جعل الجويني يستنكر تأويل الحنفية ويصفه بأنه سرف ومُجَاوِزَةٌ حَدٌّ، وقلة احتفال بكلام الشارع^(٢).

المطلب الثالث

ما يكون به التأويل من أنواع الأدلة

إذا كان العلماء متفقين على أن التأويل لا يُقبل ما لم يعتضد بدليل فإن كلمة الدليل ليست على عمومها، فليس أيُّ دليل يكون مقبولاً عند أهل المذاهب، بل هناك ما هو متفق عليه وهناك ما هو مختلف في قبوله، وهذا أكثر ما يقع فيه الخلاف ليس بين الجمهور وأهل الظاهر فحسب، بل حتى بين أهل المذاهب الأربعة المشهورة.

(١) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٣٩٢.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥٣٢.

على أية حال فإننا نتميز في الأدلة المستند إليها في التأويل ما هو متفق عليه، وما هو مختلف فيه.

□ أولاً: الأدلة المتفق عليها في التأويل.

١ - النص: - قرآناً وسنة - مع خلاف في تفاصيل النصوص من حيث قوة دلالتها، بين القطع والظن.

٢ - الإجماع: باعتباره حجة ملزمة.

٣ - البرهان العقلي: والمقصود به البرهان العقلي القطعي الذي يصلح أن يكون معارضاً للظواهر، وهو ما يسميه ابن رشد بالبرهان^(١). أو هو دليل الطبيعة كما يسميه ابن حزم الأندلسي، إذ الطبيعة عنده ما دل العقل بموجبه على أن اللفظ منقول من موضعه إلى أحد وجوه النقل..

ومثل ابن حزم لدليل العقل بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، قال: «فصح بضرورة العقل أن المراد من ذلك بعض الناس لأن العقل يوجب ضرورة أن المخبرين لهم بأن الناس قد جمعوا لهم غير الجامعين لهم، وغير المجموع لهم بلا شك...»^(٢).

وابن حزم الظاهري يوافق الجمهور في اعتبار هذه الأدلة وقد صرح في غير ما موضع في كتابه الأحكام باعترافه بأصل التأويل، ولكنه يضيّق من دائرة الدليل فيقصرها فقط على النصوص أو الإجماع المنقول استناداً على دليل من النص، أو ضرورة العقل والحس.

قال في معرض محاججته: «فإن قالوا بأي شيء تعرفون ما صرف من الكلام عن ظاهره قيل لهم وبالله التوفيق: نعرف ذلك بظاهر آخر مخبر

(١) ابن رشد: فصل المقال، ص ٣٥.

(٢) ابن حزم: الأحكام، ج ٤، ص ٣٩٧، ٣٩٨.

بذلك أو بإجماع متيقن منقول عن الرسول ﷺ على أنه مصروف عن ظاهره فقط»^(١).

قال في موضع آخر: «ونحن لا ننكر صرف اللفظ عن موضوعه في اللغة بدليل من نص أو إجماع أو بضرورة طبيعة تدل على أنه مصروف عن موضوعه، وإنما يبطل دعوى من ادعى صرف اللفظ عن موضوعه في اللغة بلا دليل»^(٢).

وقال في تأويل ما ظاهره العموم إلى الخصوص: «ونحن لا ننكر تخصيص العموم بدليل نص آخر أو ضرورة حس وإنما أنكرنا تخصيصه بلا دليل»^(٣).

هذا القدر من أنواع دليل التأويل تلتقي فيه كلمة الظاهرية مع الجمهور وما بعد هذا فإن الظاهرية لا يعتبرونه، وذلك لتمسكهم بالظواهر وإن كانت محتملة، ومعهوداً فيها إرادة غير ظاهرها.

□ ثانياً: الأدلة المختلف فيها.

أما أدلة التأويل المختلف فيها، وبخاصة بين الجمهور وأهل الظاهر، فهي ما عدا السابقة، كالقياس والمصالح، والعرف وغيرها، ونحن نذكر منها ما يأتي:

١ - القياس: قال الإمام الشافعي - رحمه الله -: «يستدل - أي: المجتهد - على ما احتمل التأويل منه - أي: من القرآن - بسنن رسول الله، فإذا لم يجد فبإجماع المسلمين فإن لم يكن إجماع فبالقياس»^(٤).

٢ - المصلحة: والمصلحة المعتبرة شرعاً ما كانت بشروطها كما حددها العلماء، ضبطاً للاستدلال الفقهي حتى لا يخرج عن المقاصد

(١) ابن حزم: الإحكام، ج ٤، ص ٣١٠.

(٢) المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٤٥.

(٣) المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٦٤.

(٤) الشافعي: الرسالة، ص ٥١٠.

المقررة في التشريع.

ومن المصلحة سد الخلة والحاجة التي قال بها الحنفية حين أولوا لفظ الشاة إلى معنى قيمتها المالية، فأجازوا أن تدفع بدل الشاة قيمتها في الزكاة.

٣ - العرف: وقد يكون دليل التأويل العرف، ومثاله ما سبق من تأويل مالك - رحمه الله - لقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّئَ الرِّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

فظاهر لفظ الآية عام يفيد وجوب الإرضاع على الوالدات على سبيل الشمول والاستغراق دون استثناء...

غير أن مالكا - رحمه الله - ذهب إلى تأويل هذا المعنى الظاهر فخصص العموم القائم بالعرف العملي إذ أخرج من عموم الوالدات الوالدة التي لم يجز عرف قومها بالإرضاع، فهي تتأذى به لعلو منزلتها، فلا يجب عليها الإرضاع بناءً على دليل من العرف، إلا أن سائر الأئمة لم يروا ما رآه مالك - رحمه الله - وهو ما ينبئ عن اختلاف أنظار المجتهدين إلى المسائل.

والجدير بالتنبيه أن الاختلاف لا يعود بذاته إلى اعتبار دليل العرف، فإن عامة أهل الأصول يذكرونه في أدلة التخصيص وإنما الخلاف في هذه المسألة فحسب.

وبالجملة، فإن أدلة التأويل أكثر تنوعاً، ويختلف العمل بها حسب اختلاف التأويلات، فقد تكون أكثر في تخصيص العمومات بينما تكون قليلة في تقييد المطلق، وأقل في صرف الأوامر والنواهي عن ظاهرها إلى أن تقتصر على القرائن اللفظية أو العقلية في بعض الوجوه الأخرى.

لذلك لم يمكننا هنا أن نحصي أدلة التأويل وضبطها، وإنما اكتفينا بالإشارة إلى نماذج فحسب. وسيأتي بعض التفصيل في الباب الأخير.

رَقْعٌ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الثالث أنواع التأويل

وفيه:

تمهيد: في اختلاف العلماء في تقسيماتهم للتأويل.

المبحث الأول: التأويل القريب.

المبحث الثاني: التأويل المتوسط.

المبحث الثالث: التأويل البعيد.

المبحث الرابع: التأويل المتعذر أو الفاسد.

تمهيد

في اختلاف العلماء في تقسيماتهم للتأويل

تفاوت الأصوليون في الاهتمام بالتأويل ضبطاً وتأصيلاً كما تفاوتوا في العمل به إكثاراً وإقلالاً، فبينما كان المتقدمون من الحنفية يكثر العمل بالتأويل توسعاً في الاجتهاد، اهتم الشافعية بضبط منهجه وتأصيله وتقسيمه إلى أنواع.

وأما متأخرو الحنفية فقد كان لبعضهم اعتراضات على صنيع الشافعية في تقسيماتهم فتعقبوهم بالنقد، وفي الآتي تفصيل ذلك.

اختلفوا في أنواع التأويلات إلى التقسيمات الآتية:

١ - التقسيم الأول:

ينقسم التأويل إلى:

- أ - تأويل قريب: وهو ما كان قريباً من الفهم ويترجح بأدنى مرجح.
- ب - تأويل بعيد: أي: عن الفهم وهو ما يحتاج إلى دليل أقوى ليرجح به الاحتمال.
- ج - تأويل متعذر: وهو ما لا يحتمله اللفظ أصلاً وهو مردود.

وهذا قول الشافعية، فأناطوا أنواع التأويل باحتمال اللفظ للمعنى المؤول إليه أو بقوة ظهور المعنى من اللفظ، ولهذا لازموا بين الاحتمال

والتأويل فقالوا: «والتأويل قد يكون قريباً فيترجح بأدنى مرجح، وقد يكون بعيداً فيحتاج إلى الأقوى، وقد يكون متعذراً فيرد»^(١).
فهم ثلثوا القسمة باعتبار قرب الاحتمال أو بُعد أو تعذره فبحسبه يكون التأويل.

٢ - التقسيم الثاني:

أ - تأويل قريب.

ب - تأويل بعيد.

وهو قول متأخري الحنفية، وهؤلاء وافقوا الشافعية في تقسيمهم التأويل إلى قريب وبعيد ولكن اعترضوا على التأويل المتعذر.

ووجه اعتراضهم أن المتعذر ليس من أقسام التأويل لأنه لا يحتمله اللفظ، لعدم الدلالة عليه أصلاً، ولعدم وضعه له وعدم العلاقة بينه وبين ما وضع له، ولذا فلا يصدق عليه أن يكون من أقسامه إلا إذا عرف التأويل بأنه صرف اللفظ عن ظاهره فقط^(٢).

ولذلك علق صاحب فواتح الرحموت على تقسيم الشافعية بقوله: «وهل هذا إلا كقسمة الإنسان للرجل والمرأة، والنقش المنقوش على اللوح»^(٣).

والذي أراه أن اعتراض الحنفية على الشافعية مقبول من جهة حقيقة اصطلاح التأويل، باعتباره صرفاً للفظ عن المتبادر الراجح إلى المحتمل المرجوح، لذلك لا يسمى المتعذر تأويلاً لأنه تلاعب بالكلام، وحمل له على ما لا يدل عليه بأي طريق لا عن قرب ولا عن بعد.

(١) الشافعي: الرسالة، ص ٥١٠.

(٢) الكمال بن الهمام: التحرير وشرحه التيسير، ج ١، ص ١٤٤، ١٤٥، وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت للأنصاري، ج ٢، ص ٢٢.

(٣) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٢.

أما من جهة الواقع فإن التأويل المتعذر قائم، وهذا هو الذي قصده الشافعية بتقسيمهم الثلاثي ويمكن حمل تقسيم الشافعية على:

أ - أنهم قصدوا إلى تنوع التأويل باعتباره صرفاً للظاهر المتبادر إلى غيره، بغض النظر عن الاحتمال أو عدمه، أو قيام الدليل أو عدمه، وقد سبق أن معتمداهم الاحتمال قريباً وبعداً وانعداماً.

ب - أنهم قصدوا بذكرهم للتأويل المتعذر التنبيه إلى فساده وبطلانه من أساسه، فهو لا يستحق النظر، لأن طريق الاحتمال انسدت منذ البداية، وذلك كتأويل الباطنية والروافض.

وقد ذكرنا وسنذكر هذا التأويل ونماذج منه تأسياً بالصحابي حذيفة رضي - رضي الله عنه - الذي كان يسأل النبي ﷺ عن الشر مخافة أن يدركه^(١).

وقد سبق من أمثلة التأويلات الفاسدة المتعذرة تأويل الروافض قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]، قالوا: هي عائشة. رضي الله عنها.

٣ - التقسيم الثالث:

أ - تأويل قريب.

ب - تأويل بعيد.

ج - تأويل متوسط بينهما.

(١) حديث حذيفة بن اليمان، رواه البخاري عن أبي إدريس الخولاني، أنه سمع حذيفة بن اليمان يقول: «كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني»، صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، ج ٩، ص ٦٥.

حذيفة بن اليمان: أبو عبدالله العبسي، واسم اليمان حُسَيْل بن جابر، من كبار الصحابة، وصاحب سر الرسول ﷺ، شهد نهاوند، فلما قتل النعمان بن مقرن أخذ الراية، وكان فتح همذان والري والدينور على يده، مات سنة ٣٦هـ. (الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج ٢، ص ٣٦١).

وهو قول ابن قدامة^(١)، وابن بدران من الحنابلة^(٢)، وأشار إليه الآمدي الشافعي بقوله: «وعلى حسب قوة الظهور وضعفه وتوسطه يجب أن يكون التأويل»^(٣).

فحاصل أنواع التأويل في تقسيمات العلماء إذاً أربعة:

أ - التأويل القريب.

ب - التأويل المتوسط.

ج - التأويل البعيد.

د - التأويل المتعذر أو الفاسد.

وتفصيل الكلام في هذه الأنواع في المباحث الآتية..



(١) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٥٧.

(٢) ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٨٩.

(٣) الآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٠.

المبحث الأول التأويل القريب



□ تعريفه:

هو ما احتمله اللفظ احتمالاً قوياً، فأمكن معرفته بقليل من التأمل واعتماداً على أدنى دليل.

وهذا ما نأخذه من عبارة الغزالي حيث يقول: «إلا أن الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد، فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب، وإن لم يكن بالغاً في القوة...»^(١).

وهو يعني بالاحتمال التأويل، وعليه فالتأويل القريب هو ما يقرب فيه الاحتمال، ويضعف فيه الظهور حتى إنه لا يفتقر إلى دليل قوي، بل يكفي فيه الدليل القريب، وغالباً ما يُعرف بمجرد التأمل، ويترجح بالعقل ومنطق الأشياء.

□ مثاله:

ويمثل له بما يأتي:

أ - قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِهَتِهِمْ كُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي

(١) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٣٨٧.

بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَبْمُلُونَ سَوِيرًا ﴿١٠﴾ [النساء: ١٠]، فظاهر كلام الله جل وعز أن الوعيد واقع على من أكل أموال اليتامى ظلماً، والحكم هو حرمة أكل مال اليتيم، فما هو حكم من أ تلف مال اليتيم أو تبرع به أو ضيعه إسرافاً وسوء تصرف؟ واضح أن حكمه التحريم أيضاً، وهو حكم مستفاد من التأويل بدليل العقل ومنطقه^(١).

ب - تأويل قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، فإن ظاهر النص اللغوي يفيد وجوب الوضوء بعد القيام إلى الصلاة، وهذا يتعارض مع كون الوضوء شرطاً في صحة الصلاة يقدم عليها، فلا يستقيم المعنى إلا بتأويل لفظ القيام في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾، فيصرف من معناه الحقيقي إلى معنى مجازي محتمل وهو العزم على القيام لا القيام نفسه، ويصبح المعنى: إذا أردتم القيام إلى الصلاة أو عزمتم على القيام إلى الصلاة..

ج - تأويل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨]. فتؤول القراءة إلى معنى العزم عليها أيضاً، لأن مقصود الشارع أن تكون الاستعاذة سابقة في الوجود على القراءة.

فهذا التأويل قريب، والدليل كما هو واضح العقل ومنطق الأشياء^(٢).

والحكم على التأويل بالقرب لا يكون دائماً محل اتفاق، وخاصة بين الجمهور والظاهرية، ويتوضح ذلك بالمثال الآتي:

- عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه»^(٣).

(١) طه جابر فياض العلواني: أدب الاختلاف في الإسلام، ص ٣٩.

(٢) فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص ٢٢٢، ٢٢٣.

(٣) حديث: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم...»، أخرجه البخاري، كتاب الطهارة، باب البول في الماء الدائم، رقم (٢٣٦)، ج ١، ص ٩٤.

فالحكم المستفاد من ظاهر الحديث تحريم البول في الماء، لأن البائل يحتاج في مآل حاله إلى التطهر به، فيمتنع ذلك للنجاسة الحاصلة فيه، ولكن اختلفوا في حكم من بال في إناء وصبه في الماء، على قولين:

القول الأول: لا فرق في تحريم البول في الماء بين أن يقع البول فيه أو في إناء ثم يُصب فيه، وهو قول الجمهور^(١).

القول الثاني: لو بال خارج الماء فتسرب البول إلى الماء، أو بال في إناء وصبه فيه، لم يضر ذلك بطهارته، فيجوز الوضوء منه أو الغسل، إلا إذا تغير شيء من أوصاف الماء، وهو قول ابن حزم^(٢). وتابع فيه داود الظاهري^(٣).

ورد عليه النووي بقوله: «وهو خلاف الإجماع وهو أقبح ما نقل عنه في الجمود على الظاهر»، أي: ما نقل عن داود.

وعليه فرأي الجمهور من استواء الأمر في وصول البول إلى الماء بأي طريق هو الحق، وإنما حصل ذلك بالتأويل القريب الذي يسنده العقل ومنطق الأشياء باعتبار أن كلا الطريقتين في وصول البول إلى الماء مؤد لتلوث الماء وإثارة الوسوسة^(٤).

□ خصائص التأويل القريب:

أرى أن هذا النوع من التأويلات يتميز بالخصائص الآتية:

١ - أنه تأويل مقبول لتحقق الشروط السابقة كلها فيه، وبشكل

(١) الشوكاني: نيل الأوطار، ج ١، ص ٤٥.

(٢) ابن حزم: المحلى ج ١، ص ١٣٥، ١٣٦.

(٣) الشوكاني: نيل الأوطار، ج ١، ص ٤٥.

داود بن علي الأصبهاني الظاهري، أبو سليمان، الفقيه، كان إماماً ورعاً زاهداً، أخذ العلم عن إسحاق بن راهويه وأبي ثور، انتهت إليه رئاسة العلم ببغداد، ت سنة ٢٧٠هـ. (الذهبي: ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ١٤، ١٥، والشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٩٢).

(٤) طه جابر فياض العلواني: أدب الاختلاف في الإسلام، ص ٣٩.

واضح، من توفر موجه المتمثل في استحالة إرادة الظاهر اللغوي، وتوفر الاحتمال، وكفاية الدليل وغيرها.

٢ - يعرف هذا النوع من التأويل بقليل من التأمل، وذلك راجع إلى قوة الاحتمال الذي لا يتطلب نظراً عميقاً ولا دليلاً قوياً ليترجح على المعنى الظاهر المستفاد من الألفاظ.

٣ - أن أغلب ما يعتمد عليه من أدلة التأويل في هذا النوع هو العقل ومنطق الأشياء وطبيعتها، وقد بدا هذا واضحاً من خلال ما سبق من الأمثلة.



المبحث الثاني التأويل المتوسط

□ تعريفه:

هو ما كان الاحتمال فيه بين درجتي الضعف والقوة أو القرب أو البعد، ويكفي في ترجيحه الدليل المناسب له في الدرجة. وهذا ما نستفيده من ابن قدامة في قوله: «إلا أن الاحتمال يقرب تارة ويبعد أخرى، وقد يكون الاحتمال بعيداً جداً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، وقد يكون قريباً فيكفيه أدنى دليل وقد يتوسط بين الدرجتين فيحتاج دليلاً متوسطاً»^(١).

فتوسط التأويل إذا منوط بتوسط الاحتمال الذي يكفي في جبره الدليل المتوسط في القوة، أما ما كان غاية في القوة فهو زيادة دعم للتأويل، وأما ما كان ضعيفاً فإنه لا يقوى على الاستيلاء على الظاهر المتبادر.

ومع الظهور القوي يقل الاحتمال ويبعد التأويل، ومع ضعف الظهور يقوى الاحتمال ويقرب التأويل، ومع توسط الظهور في القوة يكون توسط الاحتمال وتوسط التأويل، وذلك ما أشار إليه الآمدي بقوله: «وعلى حسب قوة الظهور وضعفه وتوسطه يجب أن يكون التأويل»^(٢).

(١) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٥٧.

(٢) الآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٠.

وقد اكتفى الأصوليون بالإشارة إلى التأويل المتوسط ولم يفصلوا فيه القول، لاهتمامهم ببيان حدود التأويل ليعرف المقبول منه من المردود، وربما كان اهتمامهم على هذا النحو محكوماً بعاملين اثنين:

١ - أن التأويلات المتوسطة واقعة بين القريبة التي هي مقبولة وبين البعيدة التي يثور حولها كثير من الخلاف اعتباراً أو رداً، ولذلك فالمتوسطة لا يُستبعد قبولها كالبعيدة.

٢ - أن التأويلات المتوسطة - في رأيي - تعتبر غالباً ضمن التأويلات القريبة، لأن العلماء كثيراً ما يطلقون اسم القريب على ما يقربه الدليل، واسم البعيد على ما لم يتوفر له الدليل ليقربه. والله أعلم.

□ مثاله:

لم يذكر الأصوليون لهذا النوع مثلاً، ولكن أرى أنه يمكن التمثيل له بالمسائل التي يصرف فيها اللفظ عن ظاهره، ولا يكون الاحتمال فيه قوياً قوته في التأويل القريب، ولا ضعيفاً ضعفه في التأويل البعيد. من ذلك المسألة الآتية:

اختلف الفقهاء في حكم الأكل من هدي التطوع، وسبب اختلافهم تأويل قوله تعالى: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ إِذَا وَجَّتَ جُنُوبَهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمَعْتَرِ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الحج: ٣٦] (١).

وقد ذهبوا في المسألة إلى قولين:

القول الأول: أن الأمر الوارد في الآية بالأكل من هدي التطوع مؤول من الإيجاب إلى الاستحباب، فهو ليس على ظاهره كما هو الأصل في الأوامر. وهو قول الجمهور. قال النووي: «أجمع العلماء على أن الأكل من

(١) القانع: الذي يقنع بما يعطى، ولا يسأل ولا يتعرض، والمعتز: السائل أو المعترض.

هدي التطوع وأضحيتة سنة»^(١). ودليلهم:

أن شأن الأكل مما يُخير فيه، ولا يتعلق به الوجوب فهو للإباحة غالباً، وأما التمسك به فيكون سنة على أثر رسول الله ﷺ، فكان ذلك قرينة صرفت الأمر عن دلالة الأصلية^(٢).

القول الثاني: أن الأمر الوارد في الآية على ظاهره من الوجوب، فلزم صاحب الهدى أن يأكل من هديه. وهو قول الظاهرية، قال ابن حزم: «ويأكل من هدي التطوع إذا بلغ محله ولا بد»، ثم سرد الآية السالفة وقال بعدها: «وأمر الله تعالى فرض».

ودليله ظاهر صيغة الأمر في دلالة على الإيجاب، واستدل أيضاً بجملة أحاديث على وجوب الأكل، قائلاً بأن: «من جعل بعض أوامره عليه السلام في كل ما ذكرنا فرضاً وبعضها ندباً فقد تحكّم في دين الله تعالى بالباطل وبما لا يحل من القول»^(٣).

وابن حزم - رحمه الله - يستبعد في تأويل الأوامر والنواهي ما سوى النص والإجماع، من عقل أو حس، قال: «وأما نقل الأمر عن الوجوب إلى الندب فلا مدخل للعقل فيه، وإنما يؤخذ من نص آخر أو إجماع فقط»^(٤).

وأرى أن هذا التأويل من النوع المتوسط لأن كثيراً من ألفاظ الأوامر والنواهي هي من المحتملات التي تصرف فيها الدلالة إلى غير الإيجاب، الشيء الذي يعطيها نوعاً من الشبهة في إرادة ظاهرها دائماً، مما يجعل الاحتمال متوسطاً يكفي في ترجيحه ما ذكره الجمهور من أصل الإباحة في المأكل.

(١) النووي: شرح صحيح مسلم، ج ٨، ص ١٩٢.

(٢) الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٥، ص ١٢١.

(٣) ابن حزم: المحلى، ج ٧، ص ٢٧٠.

(٤) ابن حزم: الإحكام، ج ١، ص ٤٠٠.

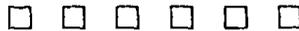
□ خصائص التأويل المتوسط:

من خلال ما سبق من عرض لمفهوم التأويل المتوسط والتمثيل له أرى أنه يمكن استخلاص الخصائص الآتية:

١ - التأويل المتوسط يتوسط فيه الاحتمال بين درجتي القرب والبعد، لذلك يكفي في رجحانه الدليل المتوسط، ولا يلزم له الدليل الذي هو غاية في القوة.

٢ - هذا النوع من التأويلات تتنوع فيه الأدلة من النص والإجماع والبرهان العقلي وغيرها من القرائن الحالية والمقالية، ودرجة الخلاف فيه قليلة بين جمهور العلماء، إلا أنها واضحة بينهم وبين أهل الظاهر لتشيدهم في اعتبار أدلته.

٣ - ولوقوع التأويل المتوسط بين القريب والبعيد فقد لا تنضبط فيه درجة الاختلاف؛ إذ يقل فيه الخلاف إذا قرب فيه الاحتمال، ويتسع فيه إذا مال إلى جهة البعد.



المبحث الثالث التأويل البعيد



□ تعريفه:

هو ما ضعف فيه الاحتمال وغلب فيه المعنى الراجح، واحتاج إلى دليل غاية في القوة، ولم يعرف إلا بمزيد من التأمل.

وهذا التعريف هو ما نستفيدة من عبارات الأصوليين كالغزالي وابن قدامة. قال الغزالي في كلامه عن الاحتمال: «.. وإن كان بعيداً افتقر إلى دليل قوي يجبر بعده، حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل»^(١). وقال ابن قدامة: «وقد يكون الاحتمال بعيداً جداً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة»^(٢).

فإذا انحط التأويل درجة من حيث توفر الشروط عن النوعين السابقين كان بعيداً، وضابط البعد عند الأصوليين هو البعد عن الفهم^(٣). فالاحتمال فيه بعيد أو ضعيف، والمعنى الظاهر منه قوي في تبادره إلى ذهن المتلقي، لذلك احتاج التأويل البعيد إلى دليل قوي يجبر بعده ويعضد الاحتمال حتى يتغلب على المعنى الظاهر ويستولي عليه.

(١) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٣٨٧.

(٢) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٥٧.

(٣) أمير باد شاه: تيسير التحرير، ج ١، ص ١٤٤.

□ كثرة الخلاف حول هذا النوع من التأويلات:

الذي يظهر من كلام أهل الأصول - من الحنفية خاصة - في تقسيمهم وتنوع التأويل، أنهم يوافقون الجمهور في اعتبار أصل البعد في التأويلات، ولكن الأمر نسبي في مجال التطبيق في الفروع، مما ينبئ عن اختلاف النظرة بشكل واضح بخصوص هذا النوع.

والناظر فيما كتبه الشافعية على الخصوص يدرك بُعد شقة الخلاف من خلال عدد من المسائل استدركوها على الحنفية، ونسبوها إلى البعد وربما وسموها بالاعتساف. وسبب الخلاف كما يبدو راجع إلى تفاوتهم في اعتبار الدليل.

فالتأويل البعيد ناتج عن احتمال بعيد، ودور الدليل هو جبر هذا البعد حتى يتغلب ويترجح على ظهور المعنى. وعلى قدر قيام الدليل بهذا الدور، يكون الحكم على التأويل بالقبول أو الرد.

وزيادة على قوة الدليل نذكر عامل اختلاف الذوق الفقهي، فقد يرى المجتهد من الأدلة ما لا يراه غيره، وهذا ما قرره أهل النظر أنفسهم في مثل هذه المواطن. قال ابن قدامة في هذا الشأن: «... ولكل مسألة ذوق يجب أن تفرد بنظر خاص، ويليق ذلك بالفروع»^(١).

ولذات هذا السبب أنصف الغزالي غيره وهو يناقش مسألة من مسائل التأويلات البعيدة فقال: «والإنصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المجتهدين، وإلا فلسنا نقطع ببطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن...»^(٢).

والخلاصة أن ما يوسع الخلاف في التأويل هو مدى تحقق عنصرَي الاحتمال والدليل فكلاهما ضعيف ومتوسط وقوي، بالإضافة إلى الإمكانيات الذهنية للمجتهد وذوقه الفقهي في مثل هذه المسائل، ولا مرء أن العقول متفاوتة في مداركها.

(١) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٥٩.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٣٩٢.

□ حكم التأويل البعيد:

نقصد بالحكم على التأويل هل يكون مردوداً لمجرد اتصافه بالبعد؟ أم أننا لا نستطيع الحكم عليه لمجرد ذلك؟ للإجابة عن ذلك نقول:

التأويل البعيد إما أن يصير إلى القبول، وإما أن يصير إلى الرد وعدم الاعتبار، وهذا ما نجزم به بناءً على كلام الأصوليين - حتى الشافعية منهم - نظراً إلى ردهم لكثير من التأويلات لبعدها عن الفهم، ولكنهم مع ذلك لم يصرحوا من البداية برد التأويلات لمجرد أنها بعيدة، فلو قام دليل كاف يقرب الاحتمال، كان التأويل مقبولاً وإلا فلا^(١).

وعليه، فإذا ما تسلط التأويل على الظاهر واستولى عليه متأيّداً بالأدلة الكافية لترجيح الاحتمال، كان مقبولاً صحيحاً بغالب ظن المجتهد، وإذا ضعف الدليل أمام قوة ظهور المعنى مع ضعف الاحتمال، فالتأويل مردود وإن بقي عليه اسم البعيد.

□ مثال التأويل البعيد:

اختلف العلماء في جواز إطعام أقل من ستين مسكيناً في كفارة الظهار فذهبوا إلى قولين:

القول الأول: جواز إطعام أقل من العدد المذكور حتى أنه ليجوز إطعام مسكين واحد في ستين يوماً، وهو قول أبي حنيفة وأكثر أصحابه^(٢).
بحجة:

أ - قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤]، وتقدير الآية عندهم: إطعام طعام ستين مسكيناً، قالوا في تقرير الاحتمال: «يراد بطعام ستين في عرف اللغة ما يكفيهم، والمدار على العرف، والمراد بالإطعام حينئذ الإعطاء، والمعنى فكفارته إعطاء هذا المقدار من الطعام فيجوز أن

(١) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٣٨٧.

(٢) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٤.

يعطى لواحد»^(١).

ورد الشافعية ببعد هذا الاحتمال فقالوا: إن الكلام جرى على إظهار أحد المفعولين وترك الثاني لما في الكلام من الدليل عليه، وهو سائغ، وإذا ظهر أحد المفعولين أشعر ظهوره بقصد المتكلم إلى تصديق الاعتناء به والاكتفاء في الثاني بما في الكلام من الدلالة، وطعام المسكين مشعر بقدر سداه وكفايته، فلم يجز للقدر المذكور ذكر، ووقع الاعتناء بذكر عدد الآخذين، وعليه فلا يكون من الحق أن يحذف الظاهر المعبر ويظهر المفعول المسكوت عنه^(٢).

ب - أن المقصود دفع ستين حاجة من حاجات المساكين، وحاجة واحد في ستين يوماً حاجة ستين^(٣). وما دام المقصود في الكفارة المالية، أي: دفع هذا المبلغ كما في سائر العبادات المالية، فلا يضر أن يعطى المقدار ذاته لواحد في ستين يوماً^(٤).

ورد الشافعية ما استدل به الحنفية من مقصود سد الحاجة، فعملوا إمكان قصد ذلك العدد بفضل الجماعة بإدراك فضيلة تطيب قلوبهم وبركتهم وتظافر قلوبهم وتعاضدها على الدعاء للمكفر، وإحياء ستين مهجة.. وقد لا يخلو جمع من المسلمين عن ولي من الأولياء يُستجاب دعاؤه فيُعْتَمَم^(٥).

وأجاب صاحب مسلم الثبوت وشارحه بأن الحق خروج هذه المسألة عن مقام التأويل، لأن لفظ ستين مسكيناً ليس على معناه بل المقام مقام قياس للواحد في الستين من الأيام على الستين من المساكين في اليوم الواحد، والمناط ظاهر في دفع هذا المبلغ في الحاجات.

(١) أمير باد شاه: تيسير التحرير، ج ١، ص ١٤٦.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥٥٥، ٥٥٦.

(٣) أمير باد شاه: تيسير التحرير، ج ١، ص ١٤٦.

(٤) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٤.

(٥) الغزالي: المستصفي، ج ١، ص ٤٠٠، ٤٠١، وأمير باد شاه: تيسير التحرير، ج ١،

ص ١٤٦، والأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٥.

وأجاب الأنصاري عن قول الشافعية من أن الأصل فضل الجماعة بأن غاية ما يلزم منه كون المناط في الأصل أقوى، ووجود الأولوية في الأصل بوجه ما لا يمنع تعدي الحكم إلى الفرع فذكر ستين مسكيناً لكون دفع حاجتهم معياراً للواجب.

ثم أتى بإيرادين:

الأول: أن فضل الجماعة عند الشافعية مناط للحكم وعلّة، وليس دفع الحاجات علّة عندهم فلا يتوجه الجواب بعدم منع الأولوية للقياس.

الثاني: أن ظاهر الآية وجوب إطعام ستين مسكيناً، وهذا مغير له، وتغيير النص - لا سيما نص الأصل - مما لا يجوز بالتعديل، وإن كان مراد من قال بالتأويل بإرادة ستين مسكيناً حقيقة أو حكماً، فهو إذن من المقام أي مقام التأويل لأنه من غير دليل^(١).

والذي نلاحظه هنا أن التأويل في هذه المسألة لا يبطل ظاهر النص عند الحنفية بل يبقى مراداً وجائزاً عندهم إطعام ستين مسكيناً أو مسكين واحد ستين يوماً على السواء، وهذا معنى للتأويل يختص به الحنفية، أما الجمهور فالتأويل عندهم إبطال لظاهر النص كما سلف بيانه.

والتأويل بهذا المعنى - أي: الذي لا يبطل ظاهر النص - يظهر عمله في توسيع محل الحكم في التطبيق على أساس من روح النص ومقصد التشريع وحكمته.

القول الثاني: لا يجزئ إلا إطعام العدد المذكور، وهو قول الأئمة الثلاثة: مالك والشافعي وأحمد، والكمال بن الهمام من الحنفية^(٢). والإباضية^(٣). وحجتهم:

(١) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٥.

(٢) الكمال بن الهمام: التحرير مع شرحه التيسير، ج ١، ص ١٥٦.

(٣) السالمي الإباضي: شرح طلعة الشمس، ج ١، ص ١٧١.

أن ذلك ارتكاب للمجاز من غير ضرورة وهو جعل الستين أعم من الحقيقي والحكمي. فهؤلاء لم يروا لهذا التأويل داعياً.

والذي نرجحه في المسألة هو رأي الجمهور فيجب صرف الطعام للعدد المذكور في كفارة الظهار أو ما شابهها من الكفارات الأخرى، ولكن لو قامت الحاجة والضرورة الملحة، كأن تعذر إيجاد ذلك العدد المطلوب، فلا بأس بصرفه إلى أقل منه، كمن يكون بأرض لا يوجد فيها عدد من المساكين بالغأ العدد المشروط، وإنما صح التأويل - برأينا - في هذه الحال لقيام موجبه واستناده إلى دليل قوي من المصلحة وروح النص، حتى لا يتعطل العمل به كلياً، والله أعلم.

□ خصائص التأويل البعيد:

يمكننا أن نستخلص مما سبق الخصائص الآتية:

- ١ - أصل الاحتمال متوفر في التأويل البعيد ولكنه ضعيف.
- ٢ - بعد التأويل منوط ببعد الاحتمال أو ضعفه، وبقوة ظهور المعنى، مما يتطلب دليلاً غاية في القوة والكفاية لينهض في ترجيح المعنى المحتمل على الظاهر القوي.
- ٣ - نزول التأويل البعيد عن مرتبة توفر الشروط المقررة في اعتبار التأويل، هو ما جعل الأنظار تختلف فيه أكثر من أيٍّ من الأنواع الأخرى.
- ٤ - لا يُحكم على بطلان التأويل البعيد لمجرد ضعف الاحتمال، لأن

= الإباضية: فرقة معتدلة من الخوارج، تنسب إلى عبدالله بن إباض التميمي ت سنة ٨٥ هـ أو ٨٦ هـ. وهو الذي خرج في أيام مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، وهم يكفرون مرتكب الكبيرة كفر النعمة لا كفر الملة، وبعض علمائهم يستنكر النسبة إلى الخوارج، وأكثر ما يوجدون في عمان. (الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٣١، وعبدالقاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٨٢).

قبوله أو رده متعلق أساساً بكفاية الدليل في ترجيح المعنى المرجوح، وعليه وجب على المؤول نصبُ الدليل المقنع على تأويله وإلا فالتمسك بالظاهر أسلم.

٥ - قد يبدو الدليل كافياً في نظر المجتهدين، ولكن تقوم قرائن حالية أو مقالية فتدعم أصل البقاء على الظاهر فيبقى هو الراجح.

٦ - يخضع كثير من مسائل هذا النوع إلى المقدرة الذهنية والمدركات العقلية للمجتهد. لذلك قد ينقح التأويل عند بعضهم ولا يكون مسوغاً عند البعض الآخر.



المبحث الرابع التأويل المتعذر أو الفاسد

□ تعريفه:

هو ما لا يحتمله اللفظ فلا يدل عليه بأي نوع من أنواع الدلالة، وليس عليه من دليل عاقد. وهذا مأخوذ من عبارة الأصوليين في هذا النوع، جاء في التحرير وشرحه: «وهو أي: المتعذر، ما لا يحتمله اللفظ لعدم وضعه له وعدم العلاقة بينه وبين ما وضع له»^(١).

□ حكمه:

سبق أن متأخري الحنفية أخرجوا هذا النوع من تقسيمات التأويل، نظراً لحقيقة الاصطلاح من أنه صرف للفظ عن الظاهر الراجح إلى المحتمل المرجوح، والشافعية اعتبروه تأويلاً إذ يصدق عليه صرف اللفظ عن ظاهره دون تقييده بالاحتمال، ووقوعه لا ينكر. ولكن لا اختلاف في الحكم على هذا التأويل بأنه مردود ومرفوض، لأنه لا يحتمله اللفظ ولا يدل عليه، وغير مقبول لتعذر فهمه على السامع^(٢).

(١) الكمال بن الهمام: التحرير مع شرحه التيسير، ج١، ص١٤٤.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص١٤٤.

وإذا وقع فيه خلاف فهو ممن لا يُعتد بخلافه أو وفاقه، كالروافض من الشيعة، والباطنية الذين أكثروا من هذه التأويلات التي لا يحتملها كلام العرب حقيقة ولا مجازاً، ولا يدل عليها اللفظ منطوقاً ولا مفهوماً.

□ من أمثلة التأويل المتعذر:

أ - ومن أمثله ما ذكره السالمي الإباضي عن الباطنية من تأويلهم لشعبان موسى عليه السلام بحجته، وتأويلهم قوله تعالى: ﴿حَرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، بأن المراد بالأمهات العلماء، وتحريم مخالفتهم وانتهاك حرمتهم^(١).

ب - ومن ذلك تأويل بعضهم قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكُمُ النُّجُومَ﴾ [النحل: ١٦]. بأن النجم هو رسول الله ﷺ، والعلامات هم الأئمة. وكتفسير بعضهم قوله تعالى: ﴿وَمَا تَعْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١]، بأن الآيات هم الأئمة، والنذر هم الأنبياء، وكتفسير آخرين قوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [النبا: ٢]، عن النبي العظيم ﷺ. [النبا: ١، ٢]. بالإمام علي - رضي الله عنه - وأنه النبي العظيم^(٢).

ج - ومن ذلك تأويل أبي منصور وأتباعه المنصورية لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ [المائدة: ٩٣]، حيث قال: إن الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر والميسر وغير ذلك من المحارم حلال، وقال: لم يحرم الله ذلك علينا ولا حرم شيئاً تقوى به أنفسنا، وإنما هذه الأشياء أسماء رجال حرم الله سبحانه ولايتهم، وأسقط الفرائض، وقال: هي أسماء رجال أوجب الله ولايتهم^(٣).

(١) السالمي الإباضي: شرح طلعة الشمس، ج ١، ص ١٧٠.

(٢) طه جابر فياض العلواني: أدب الاختلاف في الإسلام، ص ٤٠، ٤١.

(٣) قحطان عبدالرحمن الدوري: الحركات الهدامة في الإسلام، ص ٢٢، ٢٣.

المنصورية: أتباع أبي منصور العجلي، وهو الذي عزا نفسه إلى أبي جعفر محمد بن علي الباقر في الأول، فلما تبرأ منه الباقر وطرده زعم أنه هو الإمام، ودعا الناس إلى نفسه، ولما توفي الباقر قال، انتقلت الإمامة إليه، صلبه يوسف بن عمر الثقفي والي العراق في أيام هشام بن عبدالملك. (الشهرستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٨١، ١٨٢).

□ منشأ التاويلات الفاسدة:

من خلال ما ذكر العلماء من شروط التاويلات يمكننا أن نرجع أسباب نشوء التاويلات الفاسدة إلى ما يأتي:

السبب الأول: عدم قيام ما يوجب التأويل.

وقد عرفنا نماذج من موجبات التأويل التي تلح على المجتهد أن يطلب تأويل النص بما يسمح به الاحتمال ويعضده من الأدلة.

السبب الثاني: صدور التأويل عن غير المؤهل.

أي: عمن ليس لديه أهلية الاجتهاد الكاملة، ولم يمتلك أدوات التأويل وشروطه، كالعلم الكافي بلسان العرب وعاداتهم في الكلام، والزيادة الكافية من الدربة الاجتهادية المكتسبة من كثرة التعامل مع النصوص في ألفاظها ومعانيها ودلالاتها على الأحكام.

وإن أكثر ما يعم به البلاء في وقوع التاويلات الفاسدة الباطلة ما كان ناتجاً عن غياب العدالة والأمانة لدى الناظر أو المتأول، فهذا ما تطم به الطوام ممن ركبوا سفن الهوى من الباطنية وأمثالهم، الذين اشتد انحرافهم لفساد القصد وسوء النية، وإنما راموا بما ارتكبه من التاويلات المستكرهة تقرير مذاهبهم الفاسدة ونحلهم الباطلة.

ولا تخفى مناقضة أهوائهم لمقاصد التشريع، وغايات أحكامه.

السبب الثالث: عدم احتمال اللفظ للمعنى المؤول إليه.

فاللفظ إذا كان لا يحتمل معنى ولا يدل عليه بطريق من طرق الدلالة، ولا يستجيز العرب في كلامهم أن يُراد به مثله، وكان خارجاً عن قانون اللسان العربي ومنطقه في البيان، فإنه لا يجوز صرفه إليه، لاستحالة أن يقوم عليه دليل، فالأدلة المعتبرة في التأويل الصحيح لا تناقض مثل هذه النصوص غير المحتملة، لذلك قال العز بن عبدالسلام: «وطريقة التأويل

بشرطها هي الأقرب إلى الحق، ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب^(١).

ثم إن ما لا يحتمل معنى من الألفاظ يكون في حكم القطعي من جهته، فكيف يجوز جعل القطعي من النصوص محل نظر واجتهاد؟! طبعاً هذا من غير الجائز، بناءً على ما سبق من الكلام في مجال التأويل.

السبب الرابع: الخطأ في اعتبار بعض أدلة التأويل.

كما يتأتى فساد التأويل من اعتبار قطعية بعض الأدلة في الدلالة على مراد الشارع، ثم يتبين فساد الدليل أو عدم إفادته القطع، فلا يصح التأويل مع اعتقاد القطع فيما لا يفيد الدليل.

وقد يتأتى فساد التأويل من انعدام السند الصحيح القطعي فيما يُطلب فيه القطع كتأويل المتشابه الحقيقي، لأنه لا يفسر بظن المجتهد^(٢).

السبب الخامس: معارضة التأويل في نتيجه لما هو معلوم من الشرع بالضرورة.

وذلك كالنصوص القطعية في دلالاتها، أو القواعد الشرعية الثابتة بالاستقراء، ذلك أن ما هو قطعي في ثبوته ودلالته على معناه لا يجوز أن يُؤوّل، لأن إرادة الشارع فيه واضحة لا تحتاج إلى اجتهاد لتوضيحها فوق ما هو عليه، بل نقول: إن التأويل هو ما يجب أن يُحكم بتلك القطعيات من النصوص والقواعد، لا أن تكون هي خاضعة له ومحكومة به أو معارضة بنتيجته.

والخلاصة: إنَّ فساد التأويل راجع إلى قصوره عن استيفاء الشروط والضوابط التي حددها العلماء، فما انحط من أنواع التأويلات درجة عن تلك الشروط كان تأويلاً مختلفاً قبيحاً، فإن لم يكن له حظ منها فهو التأويل الباطل الذي يحرم المصير إليه ولا حجة في ارتكابه، والله أعلم.

(١) قحطان عبدالرحمن الدوري: الحركات الهدامة في الإسلام، ص ٢٢.

(٢) نقصد بتأويل المتشابه الحقيقي هنا تفسيره فقط لا حقيقته، إذ لا يعلمها إلا الله تعالى كما سبق.

الباب الثالث

وجوه التأويل وأثر الاختلاف في الحكم عليها في الفروع الفقهية

ويتضمن ما يأتي:

تمهيد: في وجود التأويل.

الفصل الأول: تأويل العموم (تخصيصه).

الفصل الثاني: تأويل اللفظ المطلق (تقييده).

الفصل الثالث: تأويل ظاهر الأمر.

الفصل الرابع: تأويل ظاهر النهي.

الفصل الخامس: تأويل اللفظ من الحقيقة إلى المجاز.

الفصل السادس: تأويل اللفظ من الاكتفاء إلى التقدير أو

(الإضمار).

الفصل السابع: تأويل الألفاظ من التأسيس إلى التأكيد.

الفصل الثامن: تأويل الألفاظ من التباين إلى الترادف.

الفصل التاسع: تأويل الألفاظ من الترتيب إلى التقديم

والتأخير.

رفع
عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

تمهيد في وجوه التأويل

الناظر في مصادر أصول الفقه يرى أن كثيراً من التأويلات تجري تحت عناوين مختلفة، كتخصيص العموم، وتقييد المطلق، وصرف الحقيقة إلى المجاز وغيرها، فأى مسألة من التأويلات لا تخرج عن أن تكون منتظمة تحت واحد من هذه العناوين.

وأرى أن أبحثها هنا تحت اسم وجوه التأويل وذلك لأمرين:
الأول: حتى يتميز المقصود بوجوه التأويلات من الأنواع التي سبق الكلام فيها.

والثاني: أن هذه الوجوه تختلف باختلاف أسباب ظهور المعنى ووجوهه، ولذا فالغرض من هذا التقسيم هو مسابقة وجوه ظهور المعنى من اللفظ.

وقد سبق أن بعض العلماء تكلموا في العموم والإطلاق والحقيقة وغيرها، كأسباب لوضوح الدلالة وظهور المعنى وأرى ألا أسميها أبواباً، بل وجوهاً للظاهر، لأن الأسباب ترجع إلى ما قدمناه من أصل الوضع اللغوي، وعرف الاستعمال، ومنطق الفهم العقلي لخطاب الشارع.

□ وجوه من الظاهر وتأويلها:

يمكن مقابلة وجود ظهور المعنى بوجوه تأويلها كما يأتي:

١ - العموم والتخصيص: فحمل ألفاظ العموم على الاستغراق أو

الشمول هو الظاهر المتبادر مع أنها محتملة للخصوص، ومن هنا كان التخصيص تأويلاً، وهو خلاف الأصل^(١).

٢ - الإطلاق والتقييد: فالأصل في اللفظ المطلق أنه ظاهر في شيعه في أفرادها، وتقييده صرف له عن ظاهره، ولا بد له من دليل يعتضد به^(٢).

٣ - دلالة الأمر على الوجوب أو غيره: فالأصل في صيغة الأمر أنها ظاهرة في الوجوب، وتكون مؤولة إذا صرفت عن ذلك الظاهر^(٣).

٤ - دلالة النهي على التحريم أو غيره: فصيغة النهي المطلقة ظاهرة في التحريم، فإذا صرفت إلى التنزيه كان ذلك تأويلاً وهو خلاف الأصل^(٤).

٥ - صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز: الأصل الظاهر في الألفاظ دلالتها على الحقيقة، فإذا صرفت إلى المجاز كان ذلك وجهاً من التأويل^(٥).

٦ - اللفظ بين الاكتفاء والتقدير (إضمار محذوف): الأصل الظاهر في الألفاظ والتراكيب الاكتفاء والاستقلال بالدلالة الظاهرة، دون تقدير أو إضمار لمحذوف^(٦)، كالنفي الشرعي المطلق في قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»^(٧)، فهو ظاهر في نفي الجواز، مؤول في نفي الكمال.

(١) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٤١٨، والتلمساني: مفتاح الوصول، ص ٨٢.

(٢) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٩٢.

(٣) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٤١٨.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٤١٨.

(٥) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٧٥.

(٦) المصدر السابق، ص ٨٠.

(٧) حديث: «ولا صيام لمن لم يبيت...»، رواه الدارقطني في سننه، كتاب الصيام، باب تبيت النية من الليل وغيره، رقم (٤)، ج ٢، ص ١٧٣، عن حفصة أم المؤمنين بلفظ: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام قبل الفجر»، وهو عند الترمذي في سننه: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له»، أبواب الصيام، باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل، رقم (٧٣٠)، ج ٣، ص ١٠٨، وصحح ابن حزم إسناده: المحلى، ج ٦، ص ١٦١.

٧ - التباين والترادف: والأصل الظاهر في الألفاظ هو التباين في مدلولاتها، والقول بالترادف تأويل^(١).

٨ - التأسيس والتأكيد: والأصل في الألفاظ والأسماء تأسيسها لمعنى جديد، وحملها على تأكيد معان سابقة تأويل^(٢).

٩ - الترتيب والتقديم والتأخير: والأصل في اللفظ حمله على الترتيب بناءً على منطق التخاطب، فإن حمل على تقديم وتأخير فهو تأويل^(٣).

وظهور المعنى لا يقتصر على الصيغ والتراكيب، بل قد يقع في الأسماء، وقد يقع في الأفعال، وقد يقع في الحروف، فوقعه في الأسماء والأفعال بيّن، ووقعه في الحروف مثل (إلى) فإنه ظاهر في التحديد والغاية، مؤول في الحمل على الجمع...^(٤).

وقد ذكر التلمساني ضمن هذه الوجوه الانفراد في دلالة الألفاظ والأسماء، ويقابله الاشتراك وهو خلاف الأصل^(٥).

وقد مر أن المشترك لا يتعلق به بحثنا، فهو خارج عنه بما حدده أهل الأصول من أن التأويل صرف اللفظ عن الراجع إلى المرجوح، والمشارك دلالته على التساوي بين أمرين أو أكثر.

والهدف من اختيارنا الكلام عن وجوه التأويلات، ليس هو استقراء التخصيص، والتقييد، وتفاصيل العموم والخصوص، والمطلق والمقيد، والأمر والنهي، والحقيقة والمجاز، وغير ذلك.. بل القصد هو عرض الوجوه المختلفة للتأويل ضبطاً لها بالشروط السابقة، ومعرفة طرق اجتهاد العلماء واختلافهم في اعتبار تفاصيل المسائل الفرعية في التأويل.

(١) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٨١.

(٣) المصدر السابق، ص ٨١ - ٨٢.

(٤) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٤١٩.

(٥) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٧٩ - ٨٧.

ولا أقول إنني استوعبت كل الوجوه التي ينتظمها التأويل حتى لا أحجر على من أدخل فيها أو زاد عليها وجوهاً أخرى. كما لا أقصد بما أورد من المسائل إلى حصر ما يصح وما يفسد من التأويلات، فإن ذلك لا ينحصر، ولكنني أهدف إلى إجرائها أمثلة وشواهد تمهد وتوضح مسالك التأويل، وتبيِّن أثر اختلاف علمائنا المجتهدين في الحكم عليها، صحة وفساداً، وقرباً وبعداً.

وأرى قبل الخوض في الحديث عن وجوه التأويل أن أوضح طريقة دراستها كالآتي:

أولاً: التقرير النظري لكل وجوه التأويل، انطلاقاً من إثبات الأصل الذي هو الظاهر، ثم التعريف بوجه التأويل مع إبراز اختلاف العلماء فيه.

ثانياً: بيان الأثر الناجم عن الاختلاف في الحكم على التأويل في الجانب التطبيقي في الفروع الفقهية، بعرض مسائل مختلفة ودراستها، والتدقيق - ما أمكن - في كل مسألة بميزان الشروط المقررة آنفاً، ثم الحكم على التأويل من خلالها إن كان مقبولاً جائزاً، وإلا استمسكنا بالأصل الذي هو الظاهر المتبادر.



الفصل الأول

تأويل العموم (تخصيصه)

وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: العام والخاص والتخصيص في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: الأصل في الألفاظ العامة هو الشمول والتخصيص خلافه.

المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بالتخصيص في الفروع الفقهية.

المبحث الأول العام والخاص والتخصيص في اللغة والاصطلاح

□ العام والخاص والتخصيص لغة:

١ - العام: اسم فاعل، والفعل منه عَمَّ، أي: شمل، والعموم: الشمول. وعم الشيء يعم عموماً، أي: شمل الجماعة، يقال: عمهم بالعطية، ونخلة عميمة، ونخيلٌ عُمٌّ: طوال^(١).

قال ابن فارس: «العام الذي يأتي على الجملة لا يغادر منها شيئاً، وذلك كقوله جل ثناؤه: ﴿خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ﴾ [النور: ٤٥]، وقال: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]»^(٢).

وهذا المعنى اللغوي هو ما قرره الشوكاني وغيره. قال: «العام لغة شمول أمر لمتعدد سواء كان الأمر لفظاً أو غيره، ومنه عمهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم»^(٣).

(١) الرازي: مختار الصحاح، ص ٤٥٦، والزمخشري: أساس البلاغة، ص ٣١٤.

(٢) ابن فارس: الصحابي، ص ٢٠٩.

ابن فارس: هو أبو الحسن أحمد بن فارس القزويني، أحد أئمة اللغة في القرن الرابع الهجري، من مصنفاته: مقاييس اللغة، أصول الفقه، إعراب غريب القرآن، جامع التأويل في تفسير القرآن، الصحابي في اللغة. ت سنة ٣٩٠هـ. (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ١، ص ١١٨، والزركلي: الأعلام، ج ١، ص ١٩٣).

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٩٨.

٢ - الخاص: أما الخاص فهو ما قابل العام، قال ابن فارس: «والخاص الذي يتخلل فيقع على شيء دون أشياء، وذلك قوله جل ثناؤه: ﴿وَأَمْرًا مُؤَمَّنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٠]»^(١).

وقال أبو هلال العسكري: «الخاص ما يتناول أمراً واحداً بنفس الوضع، والخصوص أن يتناول شيئاً دون غيره، وكان يصح أن يتناوله وذلك الغير...». وقال: «التخصيص ما دل على أن المراد بالكلمة بعض ما تناولته دون بعض... والتخصيص يُؤذِنُ بأن المراد بالعموم عند الخطاب ما عداه...»^(٢).

٣ - والتخصيص: يقابل التعميم^(٣).

فيتلخص أن العام هو الشامل، والعموم هو الشمول، والخاص ما تناول شيئاً دون شيء، والخصوص يقابل العموم، وما يقابل التعميم هو التخصيص وهو إرادة بعض ما تناوله العام.

□ العام والخاص والتخصيص اصطلاحاً:

١ - العام: ورد العام عند الأصوليين المتكلمين بتعاريف منها:

أ - العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له. وهو تعريف أبي الحسين البصري^(٤).

ورُدَّ عليه بأن الحد ليس فيه احتراز عن الاشتراك وكذا الحقيقة

(١) ابن فارس: الصحابي، ص ٢٠٩.

(٢) أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة، ص ٥٠.

(٣) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج ٢، ص ٣٠٠.

(٤) أبو الحسين البصري المعتزلي: المعتمد شرح العمدة، ج ١، ص ١٨٩.

أبو الحسين البصري: هو محمد بن علي الطيب، القاضي، شيخ المعتزلة. ولد بالبصرة وسكن بغداد، له تصانيف. اشتهر بالذكاء والديانة، من مصنفاته: المعتمد شرح العمدة، وشرح الأصول الخمسة، وغرر الأدلة. ت سنة ٤٣٦هـ. (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٧١، والزركلي: الأعلام، ج ٦، ص ٢٧٥).

والمجاز^(١).

ب - هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد. وهذا ما استدرك به الرازي على تعريف البصري^(٢).

ج - العموم كل لفظ عم شيئين فصاعداً، وقد يكون متناولاً لشيئين.. وأقله ما يتناول شيئين، وأكثره ما استغرق الجنس. وهو قول أبي إسحاق الشيرازي^(٣).

د - عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً مثل: الرجال، والمشركون، ومن دخل الدار فأعطه درهماً.. وهو تعريف الغزالي^(٤).

ووصف الآمدي تعريف البصري بأنه فاسد، وتعريف الغزالي بأنه غير جامع، لأن لفظ المعدوم والمستحيل من الألفاظ العامة ولا دلالة لهما على شيئين فصاعداً، وليس عاماً^(٥).

هـ - العام هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً. وهو تعريف الآمدي^(٦).

وعرفه بعض الحنفية بتعاريف منها:

أ - كل لفظ ينتظم جمعاً من أسماء لفظاً أو معنى. وهو تعريف البزدوي^(٧)، والسرخسي وفسره بأن المَعْنَى بالأسماء المسميات، وبأن قوله: (لفظاً أو معنى) تفسير للانتظام، أي: ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً مرة، كقولنا: زيدون، ومعنى تارة، كقولنا: (من) و(ما) وما أشبههما^(٨).

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٩٨.

(٢) الرازي: المحصول، ج ٢، ص ٥١٤، ٥١٥.

(٣) الشيرازي: اللمع، ص ٢٦.

(٤) الغزالي: المستصفى، ج ٢، ص ٣٢.

(٥) الآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ٢١٧.

(٦) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢١٥.

(٧) البزدوي: أصول البزدوي، ج ١، ص ٣٣.

(٨) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٢٥.

ب - العام ما دل على استغراق أفراد مفهوم. وهو قول الكمال بن الهمام^(١)، ورجحه الأنصاري، قال: وهذا أصوب من تعريف أبي الحسين، فإنه غير جامع للفظي (كل) (وجميع) فإنهما لا يستغرقان لما يصلحان له من الأفراد؛ بل لأفراد ما أضيفا إليه، والمراد بالاستغراق أعم من الاستغراق الاجتماعي أو الانفرادي...^(٢).

وعرف ابن حزم العموم بأنه: حمل اللفظ على كل ما اقتضاه في اللغة. ثم قال: «وكل عموم ظاهر، وليس كل ظاهر عموماً، إذ قد يكون الظاهر خبيراً عن شخص واحد، ولا يكون العموم إلا على أكثر من واحد»^(٣).

واختار الشوكاني أن يُقال في تعريفه: العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة^(٤).

وقد احترز الأصوليون بقولهم: (بحسب وضع واحد) عن اللفظ المطلق، لأن عموم المطلق بدلي، وعموم العام شمولي، وبهذا يصح الفرق بينهما.

ويُستخلص مما ذكره هؤلاء العلماء أن العام: «هو اللفظ الذي يدل بحسب وضعه اللغوي على شموله واستغراقه لجميع الأفراد التي يصدق عليها معناه، من غير حصر في كمية معينة منها»، وهو ما ذهب إليه الشيخ عبدالوهاب خلاف رحمه الله^(٥).

ومثاله لفظ: (السارق) و(السارقة) في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإنه عام مستغرق كل من وقع عليه معنى

(١) الكمال بن الهمام الحنفي: التحرير في أصول الفقه، مع شرحه التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، ج ١، ص ٢٣٣.

(٢) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ١، ص ٢٥٥.

(٣) ابن حزم: الإحكام، ج ١، ص ٤٣.

(٤) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٩٩، ١٠٠.

(٥) عبدالوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص ١٨١.

السرقه. ولفظ الأولاد المعرف بالإضافة في قوله تعالى: ﴿يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، فهو يتناول كل ولد من الأولاد دون حصر أو تخصيص بالذكر أو الأنوثة.

٢ - الخاص: ورد الخاص عند العلماء بتعاريف منها:

أ - كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة، وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد. وهو تعريف البزدوي من الحنفية^(١).

ب - كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد، وكل اسم معلوم على الانفراد. وهو قول السرخسي من الحنفية أيضاً^(٢). وهو ما أثبتته صاحب المنار^(٣).

ج - الخاص يطلق باعتبارين:

الأول: وهو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، كأسماء الأعلام من زيد وعمرو ونحوه.

الثاني: ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه: أنه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة، كلفظ الإنسان فإنه خاص، ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة. وهو قول الآمدي من الشافعية^(٤).

د - عرف ابن حزم الخصوص في مقابل العموم فقال بأنه: «حمل اللفظ على بعض ما يقتضيه دون بعض»^(٥).

وعلى ضوء ما قرره العلماء من حقيقة الخاص، انتهى الشيخ عبدالوهاب خلاف إلى القول بأنه: «لفظ وضع للدلالة على فرد واحد

(١) البزدوي: أصول البزدوي، ج ١، ص ٣٠، ٣١.

(٢) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٢٤، ١٢٥.

(٣) النسفي: كشف الأسرار، شرح المنار، ج ١، ص ٢٦.

(٤) الآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ٢١٩.

(٥) ابن حزم: الإحكام، ج ١، ص ٤٣.

بالشخص، مثل: محمد، أو واحد بالنوع، مثل: رجل، أو على أفراد متعددة محصورة مثل: ثلاثة، وعشرة، ومائة، وقوم، ورهط، وجمع، وفريق، وغير ذلك من الألفاظ التي تدل على عدد من الأفراد، ولا تدل على استغراق جميع الأفراد»^(١).

٣ - التخصيص:

التخصيص في اصطلاح الحنفية: أورد عبدالعزيز البخاري عدة تعريفات للتخصيص منها:

- أ - أن تخصيص العام بيان ما لم يُرَدِّ باللفظ العام.
 - ب - هو إخراج ما تناوله الخطاب عنه.
 - ج - هو تعريف أن المراد باللفظ الموضوع للعموم إنما هو الخصوص.
 - د - قصر العام على بعض مسمياته.
- ثم قال: والحد الصحيح هو: قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن^(٢).

وهذا المفهوم للتخصيص هو الذي استقر عند الحنفية وترجح، فالعام الذي ظاهره الاستغراق والشمول هو على عمومه، إلا إذا ورد الدليل المخصص، الذي يصرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى خاص يحتمله.

والذي يبدو أن مفهوم التخصيص لدى الحنفية يتخذ صورة أضيق مما هي عليه عند جمهور الأصوليين - كما سيأتي - والسبب فيما أرى هو التضييق في نوعية الأدلة المعتمدة في هذا الوجه من التأويلات، وذلك بقيدين أساسيين:

- أ - تقييد الدليل بالاستقلال عن اللفظ العام: وهذا معتبر في دليل التخصيص إذا كان كلاماً، على معنى أن يكن لفظاً مفيداً لمعنى في ذاته، لا

(١) عبدالوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص ١٩١.

(٢) عبدالعزيز البخاري: كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي، ج ١، ص ٣٠٦.

أن يكون جزءاً من كلام سابق بحيث لو عزل لم يفهم منه أي معنى، كالاستثناءات والشروط.

أما إذا لم يكن دليل التخصيص كلاماً، بأن كان دليلاً من العقل أو الحس أو العرف أو غير ذلك فإنه لا يكون مخصصاً في اصطلاحهم، ولا يصير اللفظ بذلك ظنياً، بل يبقى اللفظ العام عندهم على أصله من القطيعة في الدلالة.

وهذا ما نأخذه من كلام بعضهم حيث قالوا في مفهوم التخصيص: «هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول، فإن لم يكن كلاماً بأن كان عقلاً أو حساً، أو عادة أو نحوه لم يكن مخصصاً اصطلاحاً ولم يصير ظنياً»^(١).

وأساس هذا الشرط يرجع إلى اعتبار التعارض والتقابل عند الحنفية، إذ العام والخاص عندهم بمنزلة واحدة من الدلالة القطعية على المعنى، مما يوجب التعارض بينهما.

ب - تقييد دليل التخصيص بأن يكون مقارناً للعام: والمقصود بالمقارنة ليس هو الاتصال في اللفظ، إنما هو الاقتران من حيث التزامن في التشريع، بأن يكون المخصص صادراً في زمن التشريع الذي ورد فيه العام غير متراخ عنه، ذلك أن التراخي يؤدي - عندهم - إلى القول بالنسخ، أما التخصيص فهو بيان وتعريف للمراد من الألفاظ العامة.

ويلحق بهذين القيدتين بالبداهة، أن يكون دليل التخصيص متصفاً بالقطيعة التي تجعله مسلطاً على العام ما دام العام عندهم ذا دلالة قطعية. والعام عندهم لا يكون ظنياً إلا إذا دخله التخصيص بالدليل القطعي، وعندها يجوز أن يُخصص بالظني من أدلة التخصيص كخبر الواحد والأقيسة الظنية.

(١) الميهوي الصديقي الحنفي: شرح نور الأنوار على المنار مع كشف الأسرار للنسفي، ج ١، ص ١٦٩، وانظر: ابن عبدالكور: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت للأنصاري، ج ١، ص ٣٠٠.

ومثال تخصيص العام عند الحنفية تخصيص قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] بقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الزُّبُوءَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]. فالأول: لفظ عام تضمن حلية كل أنواع البيوع والمبادلات، والثاني: دليل مخصص وهو مستقل من حيث العبارة، مقارن من حيث الزمن، دال على إخراج بعض مفهوم اللفظ الأول، فخصه بما إذا لم يكن البيع مشتملاً على آفة الربا.

ومثاله أيضاً المخصص الوارد بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَنْبَاءِ أُخْرٍ﴾ [البقرة: ١٨٥]، إذ جاء مقارناً لقوله قبل ذلك: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]. فدل على أن العموم المستفاد من الاسم الموصول (من) مخصص بما دون المريض أو المسافر^(١).

مدى انحصار مفهوم التأويل بالتخصيص في اصطلاح الحنفية:

إذا كان التخصيص وجهاً من التأويل كما أسلفنا، فهل مفهوم التأويل الواقع عند الحنفية متمثلاً في تخصيص العمومات ينحصر بهذا الاصطلاح أم يتعداه؟

يظهر في الواقع التطبيقي في كثير من المسائل الفرعية أن التخصيص كوجه بارز للتأويل لا ينحصر في ذلك الاصطلاح بل هو أوسع، وإذا خرج عن دلالة التخصيص عليه، فإنه لا يخرج عن كونه تأويلاً جارياً في ميدان النصوص فهماً وتطبيقاً.

والذي يُعرف باستقراء الفروع، أن كثيراً من المسائل الخلافية بين الحنفية وغيرهم من جمهور العلماء يجري فيها التأويل وهي من صميم التخصيص بالمفهوم الواسع الذي سيأتي الكلام عنه فيما يأتي:

□ التخصيص في اصطلاح الجمهور:

لم يشترط الجمهور من الأصوليين في تحديد مفهوم التخصيص ما اشترطه الحنفية من الاستقلال في العبارة، والاقتران في زمن التشريع، ذهاباً

(١) محمد أديب صالح: تفسير النصوص، ج ٢، ص ٩٩.

منهم إلى اعتبارٍ أوسع في الاصطلاح، ومن اصطلاحاتهم على التخصيص ما يأتي:

أ - أفراد بعض الجملة بالذكر، وقد يكون إخراج بعض ما يتناوله العموم عن حكمه. وهو قول الباجي المالكي^(١).

ب - أفراد الشيء بالذكر. وهو قول الجويني^(٢).

ج - تعريف أن المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة إنما هو الخصوص. وهو تعريف الآمدي^(٣).

د - التخصيص قصر العام على بعض مسمياته. وهو قول ابن حاجب^(٤).

هـ - إخراج بعض ما كان داخلاً تحت العموم على تقدير عدم المخصص، واختاره الشوكاني^(٥).

و - هو إخراج بعض ما يتناوله لفظ العموم بدليل مخرج له عن دخوله تحت تناوله لفظ العموم بدليل مخرج له عن دخوله تحت تناوله، وهو تعريف السالمي الإباضي^(٦).

يتبين من التعريفات السابقة أن من عدا الحنفية من الجمهور يرون أن صرف العام عن عمومته وقصره على بعض أفرادها هو تخصيص وبيان مطلقاً عن كون الدليل مستقلاً، أو غير مستقل، وكونه موصولاً بالعام في الذكر، أو غير موصول.

غير أنهم يفرقون بين التخصيص والنسخ من حيث الدليل، فدليل

(١) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٧٢.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٤٠٠.

(٣) الآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ٢٩٩.

(٤) ابن الحاجب: مختصر المنتهى، ج ٢، ص ١٢٩.

(٥) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٢٥.

(٦) السالمي الإباضي: شرح طلعة الشمس، ج ١، ص ١٤٤.

الخصوص لا يكون متأخراً في الورد عن جريان العمل بالعام، فإن تأخر فهو دليل نسخ^(١).

والذي نرجحه هو اصطلاح الجمهور الذي يقرر أن التخصيص إخراج بعض ما يتناوله العام دون حصر للدليل التخصيص في شيء.

وإذا كنا نريد دراسة التخصيص كوجه للتأويل فإنه يلزمنا تعريفه من هذه الوجهة بالذات، فنقول: هو صرف اللفظ عن ظاهره من العموم والشمول إلى معنى أخص، بدليل.

فظاهر قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤] بعد ذكر المحرمات من النساء الشمول والاستغراق لما عدا المذكورات في سياق الآيات، غير أن هذا العموم محتمل للتأويل تخصيصاً، فإذا جاء حديث الرسول ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»^(٢). فإنه يتسلط على العموم فيؤوله إلى معنى الخصوص بصرفه عن ظاهره.

وهذا التأويل كما رأيت هو بيان أن الظاهر غير مراد، بل المراد غيره، ولعل هذا يوضح اتفاق التخصيص في حقيقته مع حقيقة التأويل.

فالتأويل قد يكون كاشفاً عن المعنى بطريق التخصيص، والتخصيص هو في حقيقته تأويل، وإن كان وجهاً منه فحسب.

ومما يؤكد هذا، قول الجويني في المخصص بأنه «بيان المراد باللفظ تأويلاً»^(٣). فعلمنا يقيناً أنهما لا يفترقان وإن كان بينهما عموم وخصوص.

(١) التخصيص هو بيان أن المراد من العام بعض أفرادها، والنسخ هو رفع الحكم بالدليل المتراخي. وبينهما فروق كثيرة أحصاها العلماء في مؤلفاتهم. انظر الشوكاني: إرشاد الفحول ص ١٤٢، ١٤٣.

(٢) حديث: «لا تنكح المرأة على عمتها...»، أخرجه البخاري عن جابر بن عبدالله ﷺ، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، رقم (٤٨١٩)، ج ٥، ص ١٩٦٥، ومسلم عن أبي هريرة ﷺ، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، رقم (١٤٠٨)، ج ٢، ص ١٠٢٩.

(٣) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٤٠٤.

المبحث الثاني

الأصل في الألفاظ العامة هو الشمول والتخصيص خلافه

نتناول في هذا المبحث، إثبات الظاهر الذي هو الأصل، ثم دراسة التخصيص كاستثناء خلافاً للأصل. ثم وقوع التخصيص في نصوص الشرع، وتفصيل ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول

العمل بالعام على شموله هو الأصل

اختلف العلماء في العمل بالعام على أقوال، أشهرها ثلاثة:

١ - يحمل اللفظ العام على بعض المدلول في اللغة دون بعض، كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع، والتوقف فيما وراء ذلك. وهو مذهب البلخي من الحنفية والجبائي من المعتزلة، ويسمى هذا المذهب: مذهب أرباب الخصوص^(١)، واختاره الأمدي من الشافعية^(٢).

(١) محمد أديب صالح: تفسير النصوص، ج٢، ص١٩، ٢٠.

الجبائي: أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن عبد السلام بن خالد بن حمران بن أبان الجبائي، نسبة إلى جبّ، وهي بلد من أعمال خازستان، شيخ المعتزلة، وهو عندهم الذي سهل علم الكلام، وكان مع ذلك فقيهاً ورعاً زاهداً، وإليه تنسب طائفة الجبائية من المعتزلة، ت سنة ٣٠٣هـ. (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٤، ص٢٦٧،

والزركلي: الأعلام، ج٦، ص٢٥٦).

(٢) الأمدي: الإحكام، ج٢، ص٢٢٢.

٢ - التوقف عن العمل باللفظ العام حتى يقوم دليل عموم أو خصوص فيتبين المراد بالعام، ويسمى أصحاب هذا المذهب بالواقفية، وهم عامة الأشاعرة وبعض المتكلمين^(١).

٣ - يحمل اللفظ العام على ظاهره من الشمول فيثبت حكمه في ما يتناوله من الأفراد، ولا يصرف عن ذلك إلا بدليل. وهو قول الجمهور ويسمون أرباب العموم^(٢).

ونحن نبنّي تقريرنا للأصل على مذهب الجمهور أرباب العموم باعتباره هو الراجح من المذاهب لتأييده بالأدلة القوية^(٣).

□ أساس ظهور المعنى من صيغ العموم:

يُستمد ظهور معنى العموم من الألفاظ العامة من مذهب الجمهور، حيث ذهبوا إلى أن العموم له صيغ موضوعة له وهي حقيقة فيه، ومن هذه الصيغ: أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف الجنس، والمضافة واسم الجنس والنكرة المنفية والمفرد المحلى باللام ولفظ كل وجميع ونحوها..^(٤) وقد استدل الجمهور على مذهب العموم بكثير من الأدلة منها:

١ - أن العموم معنى ظاهر يعقله أكثر الناس، وتمس الحاجة إلى التعبير عنه، فلا بد - عقلاً - من أن يوضع له ما يعبر عنه من الألفاظ العامة، لتعذر جمع الآحاد على المتكلم.

(١) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٣٢، محمد أديب صالح: تفسير النصوص،

ج ٢، ص ١٩.

(٢) الآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ٢٩٩، ٣٠٠، ومحمد أديب صالح: تفسير النصوص،

ج ٢، ص ٢٠.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٠١، وابن حزم: الإحكام، ج ١، ص ٣٦١،

والسالمي: شرح طلعة الشمس، ج ١، ص ١٠٣، ١٠٤.

(٤) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٠١.

وعلى هذا وجب أن توضع ألفاظٌ وضعاً أصلياً تكون حقيقة في الدلالة على تلك المعاني الشاملة، لأن الغرض من اللغة الإفهام والإعلام ولا يتحقق ذلك الغرض ما لم يختص كل مقصود كالعموم والشمول وغيرهما بلفظ دال عليه حقيقة^(١).

فكان أساس ظهور المعنى هو الوضع الحقيقي في اللغة الذي يجري به الخطاب بين الناس.

ولقد ذهب الغزالي إلى أن هذا النظر العقلي لا يختص بلغة العرب، بل هو جارٍ في جميع اللغات لأن صيغ العموم محتاج إليها في جميع اللغات، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق فلا يضعوها مع الحاجة إليها..

واستدل الغزالي على هذا الغرض من وضع صيغ العموم في كل اللغات بأمور أربعة:

أ - توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام.

ب - سقوط الاعتراض على من أطاع.

ج - لزوم النقض والخلف عن الخبر العام.

د - جواز بناء الاستحلال على المحللات العامة^(٢).

٢ - المنقول الذي يعتمد عليه في إثبات أن العموم ظاهر في الألفاظ ذات الصيغ العامة هو استدلال الرسول وأصحابه، وتمسكاتهم بالظواهر، سواء على عهد النبوة أو بعده.

والصحابه رضوان الله عليهم، وهم الذين فهموا عنه نصوص التشريع بما أوتوا من العلم بالعربية، كانوا يتمسكون بها كما جاءت على ظاهرها من

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٠١.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ٢، ص ٤٨.

العموم، ما لم يدل على تأويلها أو تخصيصها الدليل، ولقد شاع عندهم الاستدلال بالعمومات وعرف عندهم بلا نكير، ومن ذلك:

أ - تمسك الرسول ﷺ بعموم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ...﴾ [النور: ٤]، إذ أبدى رسول الله ﷺ عزمه على إقامة الحد على من رمى زوجته؛ لولا دليل التخصيص الذي وردت به آية اللعان: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ...﴾ [النور: ٦]^(١).

ب - لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَرِدُونَ﴾ (٩٨) [الأنبياء: ٩٨]، قال عبدالله بن الزبير: «والله لأخصمن محمداً. ف جاء إلى الرسول ﷺ فقال له: قد عبد المسيح، وعبدت الملائكة، أفيدخلون النار؟ فانزل الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١].

ووجه الاستدلال بذلك، أن ابن الزبير احتج على النبي ﷺ بعموم اللفظ، وهو من أهل اللسان، ولم ينكر عليه النبي ﷺ ذلك، وإنما نزل القرآن بالتخصيص جواباً، لأن التمسك بالعموم في ذلك النص الأول باطل، وأنه مؤول تخصيصاً^(٢).

(١) الحادثة رواها البخاري عن ابن عباس كتاب التفسير باب ﴿وَيَذَرُهَا عَنِ الْعَذَابِ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (٨)، رقم (٤٤٧٠)، ج ٤، ص ١٧٧٢.

فمن ابن عباس «أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سحماء فقال النبي ﷺ: «البينة أو حد في ظهرك» فقال: يا رسول الله، إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً ينطلق يلتمس البينة فجعل النبي ﷺ يقول: «البينة وإلا حد في ظهرك». فقال هلال: والذي بعثك بالحق إني لصادق فلينزلن الله ما يبرئ ظهري من الحد فنزل جبريل وأنزل عليه: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ فقرأ حتى بلغ: ﴿إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (١) فانصرف النبي ﷺ.

(٢) الباجي: إحكام الفصول، ص ٢٣٤.

عبدالله بن الزبير: هو عبدالله بن الزبير بن قيس القرشي السهمي، كان من أشد الناس على النبي ﷺ وأصحابه، وكان من أشعر قریش، ثم أسلم عام الفتح، واعتذر إلى النبي ﷺ فقبل عذره، ثم شهد ما بعد الفتح من المشاهد، له أشعار كثيرة في النبي ﷺ يعتذر إليه فيها ويمدحه. (ابن عبد البر: الاستيعاب، ج ٣، ص ٩٠١).

ج - ما روي أن عثمان بن مظعون أنشد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطلٌ

فقال النبي ﷺ: «صدق». فأنشد:

..... وكل نعيم لا محالة زائل

فقال النبي ﷺ: «كذب، نعيم الجنة لا يزول». ولو لم يكن قول الشاعر اقتضى العموم لما جاز تكذيبه، وتكذيب النبي ﷺ له يعتبر تقريراً لظهور العموم من الصيغة العامة^(١).

د - اتفاق الصحابة وأهل اللغة على القول بالعموم، ولذلك كانوا يستدلون به في كل ما يرد عليهم من الأوامر والأخبار، ولا يكون معتمدهم إلا مجرد الظاهر وعلى ذلك عملوا في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ﴾ [النساء: ١١]، وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] وغيرهما. إذ إنهم كانوا يحملونها على العموم حتى يرد الدليل المخصص^(٢).

هـ - ما روي عن عمر - رضي الله عنه - أنه قال لأبي بكر في شأن أهل الردة: «كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»^(٣).

(١) الباجي: إحكام الفصول، ص ٢٣٥.

عثمان بن مظعون: هو ابن حبيب بن وهب بن حذافة بن جمح القرشي الجمحي، أبو السائد، أسلم قديماً وهاجر الهجرتين وشهد بدرًا، مات بالمدينة بعد بدر سنة ٢هـ. (ابن عبد البر: الاستيعاب، ج ٣، ص ١٠٥٣، وابن حجر: الإصابة، ج ٤، ص ٤٦١).

(٢) الباجي: إحكام الفصول، ص ٢٣٥.

(٣) حديث: «أمرت أن أقاتل الناس...»، رواه البخاري عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، كتاب بدء الوحي، باب ﴿إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾، رقم (٢٥)، ج ١، ص ١٧، ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه في كتاب الإيمان، باب الأمر =

قال الباجي: «فطالبه واحتج عليه بالعموم ولم ينكر ذلك أحد من الحاضرين، ولا سأله أبو بكر ولا أحد منهم هل شاهد من النبي ﷺ قرينة تدل على العموم وإنما قال له: إن منع الزكاة من جملة الحق»^(١).

فهذه الأدلة قررت الأصل الذي هو التمسك بظاهر اللفظ العام من الشمول والاستغراق، وهو ما يُستمد ثبوته من الوضع اللغوي، ومن عمل الصحابة ومن بعدهم. وعليه فجميع صيغ العموم الدالة على الاستغراق تُجرى على ظاهرها إلى أن يقترن بها ما يصرّفها عن ذلك الظاهر.

المطلب الثاني التخصيص تاويل وهو خلاف الأصل

اتفق أرباب العموم على وجوب العمل باللفظ العام كما هو ظاهر في دلالاته، إلا أن يثبت دليل مخصص، يصرّف اللفظ عن ظاهره من العموم، ولكنهم اختلفوا في كثير من تفاصيل التخصيص.

وفي هذا المطلب، ندرس التخصيص كوجه من وجوه التأويل، لنرى مدى توافر العناصر والشروط المقررة سالفاً، في هذا الوجه. والذي يدعونا إلى ذلك وقوع الخلاف بين أرباب العموم أنفسهم في ما يقبل التخصيص وما لا يقبله، وفي دليل التخصيص وغير ذلك..

= بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ويؤمنوا بجميع ما جاء به النبي ﷺ، وأن من فعل ذلك عصم نفسه وماله إلا بحقها ووكلت سريرته إلى الله تعالى، وقاتل من منع الزكاة أو غيرها من حقوق الإسلام واهتمام الإمام بشعائر الإسلام، رقم (٢٠)، ج ١، ص ٥١.

(١) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٣٦. وانظر تفصيل الكلام في مذهب أرباب العموم وأدلتهم: الشيرازي: التبصرة، ص ١٠٥ وما بعدها، والسرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٣٥ وما بعدها، وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ومعه فواتح الرحموت، ج ١، ص ٢٥٨.

وهذا الخلاف - لا شك - له بالغ الأثر في اعتبار التأويل من حيث توفر الموجب وقابلية اللفظ للاحتمال ودخوله في مجاله، ومن حيث كفاية الدليل الذي ينهض بصحة الفهم والاستنباط.

وستتكلّم في ما يأتي عن وقوع هذا الوجه من التأويلات وجريانه في النصوص، ثم نبحث عناصره بعد ذلك في فروع ثلاثة:

الأول: موجب التأويل في التخصيص.

الثاني: وضعية اللفظ العام إزاء ضابط توفر الاحتمال.

الثالث: دليل التأويل بالتخصيص، وأنواعه.

جواز وقوع التخصيص وجريانه في النصوص:

اتفق أهل العلم سلفاً وخلفاً على أن التخصيص للعمومات جائز، ولم يخالف في ذلك أحد ممن يُعتد به، وهو معلوم من هذه الشريعة المطهرة لا يخفى على من له أدنى تمسك حتى قيل: لا عام إلا وهو مخصوص إلا قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَكُلِّ شَيْءٌ عَلَيْهِ﴾ [النور: ٣٥]، هذا ما قاله الشوكاني أخذاً من أقوال السابقين، وما قرروه من جريان تخصيص العمومات^(١).

فيكون التخصيص صورة من التأويل، وهو واقع في نصوص الشريعة، مع أنه خلاف الأصل الذي هو التمسك بالظاهر.

ومن الشواهد على وقوع التخصيص كوجه من التأويل ما يأتي:

١ - يسوي بعض العلماء في كلامهم عن الألفاظ بين الألفاظ الظاهرة، والألفاظ العامة، فيقيسون العمومات على الظواهر، ويستدلون على احتمالها التخصيص كما تحتل سائر الظواهر العدول عن ظاهرها، فكلاهما أصل ظاهر محتمل لغيره^(٢).

٢ - قال الآمدي: «اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه على أي حال كان، من الأخبار والأمر وغيره...»، واستدل عليه بحتمية وقوعه

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٢٦.

(٢) الباجي: إحكام الفصول، ص ٢٣٩، ٢٤٠.

في مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وهو دليل من الشرع. كما استدل بالمعقول أيضاً، وقال: بأنه «لا معنى لتخصيص العموم سوى صرف اللفظ عن جهة العموم الذي هو حقيقة فيه»^(١).
والحقيقة أنه لا أدل على جواز التخصيص من وقوعه والعمل به.

الفرع الأول موجب التأويل في التخصيص

يتخذ موجب التخصيص جميع صور موجب التأويل من: التعارض بين ظاهر العموم والدليل العقلي، أو التعارض بين العموم وقاعدة كبرى أو روح النص ومقصده الأساسي، أو التعارض بين اللفظ العام واللفظ الخاص. وإن أكثر ما دليله العقل من التخصيصات، يعد من نوع التأويلات القريبة، لأنه يدرك بمجرد التأمل، ولأن دليل العقل [البرهان] لا يمكن مخالفته بحال. ومن ذلك:

أ - الحكم بخصوص قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، فلفظ الناس قطعاً مخصصة فلا يراد منها العموم اللغوي، والعقل حاكم بذلك.

ب - وقد ذكر الغزالي الكثير من الأمثلة التي تخصص فيها النصوص والألفاظ بموجب التعارض بين النص والعقل، من ذلك تخصيص قوله تعالى: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، إذ خرج بدليل العقل ذات القديم وصفاته..

وبعد ما ذكر جملة من الأمثلة قال: «.. وهكذا أبداً تأويل ما خالف دليل العقل، أو خالف دليلاً شرعياً، دل العقل على عمومته»^(٢).

(١) الأمدي: الإحكام، ج ٢، ص ٣٠٠، ٣٠١.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ٢، ص ١٣٨، ١٣٩.

وإذا كان أكثر ما موجب العقل من التأويلات هو من التأويل القريب؛ فإن ما يكثر فيه الخلاف هو ما كان بموجب التعارض بين النصوص، كالتعارض بين العام والخاص.

والذي يبدو جلياً أن أكثر ما يوجب التخصيص هو التعارض بين العام والخاص، مما استدعى نقاشاً واسعاً خاصة بين الحنفية والجمهور.

فالجمهور القائلون بظنية دلالة العام، توسعوا في التخصيص من حيث اعتبار الأدلة وإجرائها في التأويل، اعتماداً على كفايتها معتضدة بشبهة الاحتمال القوية في أكثر عمومات الشرع. فهم يحملون العام على الخاص - وهو تأويل طبعاً - بموجب ذلك التعارض، الشيء الذي يبرز دور التأويل - متجسداً في التخصيص - في دفع التعارض الظاهري بين النصوص.

أما الحنفية فإنهم بقدر ما ضيقوا من دائرة التخصيص - مقارنة بالجمهور - فإنهم توسعوا في القول بالنسخ، وهو ما لم يوافق عليه الجمهور لأن النسخ لا يثبت إلا بدليل وقيود معينة، ولأنه إسقاط لأحد الدليلين، عكس التأويل الذي هو جمع بين النصوص وإعمالاً لها. والقاعدة المقررة في هذا عند الجمهور هي: «إذا تعارض لفظان خاص وعام بني العام على الخاص.. سواء كان العام متقدماً على الخاص أو متأخراً عليه أو كان العام متفقاً عليه والخاص مختلفاً فيه»^(١).

والقاعدة المقررة عند الحنفية «متى تقدم الخاص نسخه العام المتأخر، وكذلك إذا كان العام متفقاً عليه والخاص مختلفاً فيه وجب تقديم العام المتفق عليه»^(٢).

ومع قول الجمهور بأن الخاص أقوى في الدلالة من العام يستبعدون النسخ، ويختارون القول بالبيان، لأن تقدير النسخ كما يقول الغزالي: لا يكون إلا لضرورة، كما أنه لا سبيل لإثباته بالتوهم من غير تلك الضرورة.

(١) الباجي: إحكام الفصول، ص ٢٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٥، والشيرازي: التبصرة، ص ١٥٣.

والحكم بالتأويل البعيد أولى من النسخ كما أن الأخذ بالنسخ أخذ بالنادر القليل في مقابل التخصيص الذي وقوعه كثير^(١).

ومثال التعارض الظاهري بين العام والخاص ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «فيما سقت السماء العشر»^(٢). وهذا عام في ظاهره في القليل والكثير، فيعارضه ما روي عنه ﷺ أنه قال: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»^(٣).

فهل يكون الحديث الثاني مخصصاً للأول؟ اختلف العلماء على قولين:

القول الأول: لا زكاة في ما لم يبلغ الخمسة أوساق. وهو رأي الجمهور، بدليل:

أ - أن الحديث المخصص صحيح، وقد ورد في بيان القدر الذي تجب فيه الزكاة، وهو ما يتضح من قوله في الحديث: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»، كأنه ما ورد إلا لدفع ما يتوهم من عموم قوله: «فيما سقت السماء».

ب - قاعدة جمهور الأصوليين، وهي أنه إذا تعارض العام والخاص، كان العمل بالخاص عند جهل التاريخ، كما هنا، فإنه أظهر الأقوال في الأصول^(٤).

(١) الغزالي: المستصفى، ج ٢، ص ١٤١ - ١٤٤، والباقي: إحكام الفحول، ص ٢٥٦.

(٢) حديث: «فيما سقت السماء العشر»، أخرجه البخاري عن سالم بن عبدالله عن أبيه بلفظ: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر...»، كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري ولم ير عمر بن عبدالعزيز في العسل شيئاً، رقم (١٤١٢)، ج ٢، ص ٥٤٠.

(٣) حديث: «ليس فيما دون خمسة أوسق...»، أخرجه البخاري عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، بلفظ: «ليس فيما أقل...»، كتاب الزكاة، باب «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»، رقم (١٤١٢)، ج ٢، ص ٥٤٠.

(٤) الصنعاني: سبل السلام، ج ٢، ص ٦٠٩، ٦١٠.

القول الثاني: تجب الزكاة في كثير ما أخرجت الأرض وقليله. وهو قول أبي حنيفة وزيد بن علي، فتمسكا بظاهر الحديث الأول ولم يخصصاه بحديث الأوساق^(١).



الفرع الثاني وضعية اللفظ العام إزاء ضابط توفر الاحتمال

تقدم أن الألفاظ لا تكون موضع نظر واجتهاد إلا إذا كانت واقعة ضمن حدود الاحتمال، أي: داخله في مجال التأويل، والتخصيص كوجه من التأويلات لا بد أن يتحقق فيه هذا الشرط.

ولكن هل كل ألفاظ العموم واقعة ضمن الاحتمال؟ أم أن منها ما لا مجال فيه للتأويل؟

أرى أن توضيح هذه المسألة يتوقف على معرفة اختلاف العلماء في دلالة العام حيث ذهبوا في ذلك مذهبين:

المذهب الأول: أن الألفاظ العامة توجب الحكم فيما تناوله قطعاً. وهو قول معظم الحنفية، فالعام عندهم والخاص بمنزلة واحدة، يستوي في ذلك الأمر والنهي والخبر، إلا ما لا يمكن اعتبار العموم فيه لانعدام محله. وهم يرون أن العام الذي يثبت خصوصه بدليل قطعي، لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس لظنيتهما^(٢).

ولكن ما المقصود بدلالة العام على معناه قطعاً؟

(١) الصنعاني: سبل السلام، ج ٢، ص ٦٠٩.

(٢) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٢٢، ١٢٣.

خالف مذهب الحنفية بعضهم كالشيخ أبي منصور الماتريدي، فذهب إلى ظنية العام موافقاً بذلك رأي الجمهور. الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ١، ص ٢٦٥.

هل القطعية تنفي الاحتمال، بحيث ترتفع العمومات بذلك إلى مرتبة النصوص التي لا يدخلها التأويل؟ أم أن القطع لا يتنافى في معناه عندهم مع إمكان تطرق التخصيص؟

أجاب الأنصاري صاحب فواتح الرحموت، بأن فرق في القطع بين معنيين، حيث بين أن القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل، وإن احتمل احتمالاً ما، ويشترك كلا المعنيين في أنه لا يخطر بالبال الخلاف أصلاً ولا يحتمله عند أهل اللسان.

فالخلاف - كما يقول الأنصاري - لا يتصوره العقل في الأول ولا يجوزه أصلاً، بينما يجوزه في الثاني تجويزاً عقلياً.

وقد أبان الأنصاري أن مرادهم بالقطع المعنى الثاني لا الأول^(١).

والذي نستفيده نحن من هذا التفصيل، أن قطعية العام بالمعنى الثاني لا تتنافى مع احتمال التأويل متمثلاً في التخصيص، وهذا لا ينكره الحنفية أنفسهم اعترافاً منهم بسوغ التأويل، إلا أنهم يشترطون في العام الذي لم يسبق تخصيصه بقاءه على أصله، حتى لا ينهض بخلافه دليل قطعي، بمعنى أن يكون مماثلاً للعام في قوة الدلالة.

أما إذا خصص العام بقطعي فإن مرتبة الدلالة تنحط إلى مستوى الظنية، فيكون من الجائز المسوغ بعد ذلك تأويله تخصيصاً بالدليل الظني كالقياسات وأخبار الآحاد.

وإنما يُتصور أثر هذا الخلاف عند تعارض العام مع الخاص، فالحنفية أشد تمسكاً بالظاهر من العموم، في مقابل الخاص الذي دلالة ظنية.

المذهب الثاني:

دلالة العام على الشمول ظنية، فهو يحتمل التخصيص احتمالاً ناشئاً

(١) الأنصاري: فواتح الرحموت، شرح مسلم الثبوت، ج١، ص٢٦٥.

عن الدليل. وهو قول الجمهور وأبي منصور الماتريدي من الحنفية^(١).
والدليل الذي نشأ عنه الاحتمال هو:

١ - شيوع التخصيص وجريانه في كثير لا يحصر من عمومات الشريعة، حتى أصبح لا يخلو شيء منها من تخصيص إلا القليل المعدود، ومن هنا شاعت كلمتهم: «ما من عام إلا وقد خص منه البعض»^(٢).

٢ - أن الاحتمال وارد على كل عام إلا ما تأكد إرادة العموم منه فيرتفع إلى درجة النصوص التي لا تقع تحت طائلة التأويل والاجتهاد.

٣ - ورود المؤكدات على ألفاظ العموم كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [ص: ٧٣]. فالتأكيد بكل وأجمعين وغيرها ينفي الاحتمال، فهذه الآية أفادت على سبيل القطع سجود الملائكة كلهم دون استثناء ملك واحد، فكلهم سجد لآدم عليه السلام.

فالعامة وإن كان ظاهراً في العموم إلا أن كثرة التخصيصات أحاطتها بشبهة عدم إرادة الشمول القطعي منه. ويبدو من ذلك:

أن الحنفية تمسكوا بالمدلول اللغوي لألفاظ العموم وصيغته لإفادتها القطع عندهم^(٣).

والذي أراه أن رأي الجمهور أنسب وأليق لما دلت عليه استقراءات جزئيات الشريعة، فإذا كان الأصل أن يلتزم بمنطق اللغة في دلالتها على المعاني المقصودة للشارع، فإن هذا لا يتنافى مع احتمال ذلك الظاهر للتأويل، إذا ما قام الدليل على أن ما أراده المشرع وقصده ليس هو العموم اللغوي، خاصة وأن الجمهور عندما قرروا ظنية العام، لم ينظروا إلى دلالة

(١) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ٢٠٨ - ٢١٣، ومحمد أديب صالح: تفسير النصوص، ج ٢، ص ١٠٧ - ١٠٩.

(٢) محمد أديب صالح: المرجع السابق، ج ٢، ص ١٠٩.

(٣) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ١، ص ٢٦٥ - ٢٦٧، وفيه نجد تفاصيل أدلة الحنفية وردودهم على الجمهور.

الصيغ اللغوية فحسب، بل استقروا عادة الشارع في استعمالاته لتلك العمومات، إذ غالباً ما يخالف قصده ومراده ذلك الظاهر من الدليل اللغوي. وعليه فقولنا بظنية العام في دلالاته، هو ما نبني عليه إمكان الاحتمال مما يجعل العام داخلاً في مجال التأويل.

والذي نقصده بالعام الداخل في مجال التأويل هو العام المطلق عن القرائن التي قد تؤكد إرادة العموم منه فهذا يخرج عن مجال التأويل^(١).

ومعظم الألفاظ العامة الواردة في الكتاب والسنة هي من العمومات المطلقة التي تحتمل التخصيص وهو ما يقع فيه الاختلاف بين الفقهاء.

الفرع الثالث

أدلة هذا الوجه من التأويل (المخصصات)

بناءً على الخلاف بين الحنفية والجمهور - في مفهوم التخصيص - كما سبق، تتحدد طبيعة الدليل المخصص ونوعيته. فالحنفية يشترطون في دليل التخصيص ما يأتي:

١ - أن يكون مستقلاً في وضع العبارة بحيث إذا ذكر منفرداً أفاد معنى تاماً، أما غير المستقل كالشرط والاستثناء والتقييد بالصفة والغاية فليس عندهم من المخصص، وإن استُفيدَ منه البيان إلا أنه يحصل منه القصر لا التخصيص.

(١) قسم العلماء العام إلى أنواع:

- عام يراد منه العموم قطعاً.

- وعام يراد منه الخصوص قطعاً.

- وعام مخصوص.

- وعام يحتمل التخصيص، وهو ما يقع فيه الخلاف. انظر الشوكاني: إرشاد الفحول،

ص ١٢٣، وفتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص ٥١٨ وما بعدها.

٢ - الاقتران في الدليل. أما غير المقارن فعندهم دليل للنسخ، لا للتخصيص كما تقدم بيانه.

٣ - التساوي في درجة القطعية بين دليل التخصيص واللفظ العام إذا كان العام مما لم يدخله تخصيص سابق بقطعي.

وعلى هذا فإن ضيق مفهوم التخصيص عندهم راجع إلى انحصار دليله في إطار هذه الشروط.

أما الجمهور، فهم يقررون أدلة التخصيص بعيداً عما سلف من الشروط التي قال بها الحنفية، فيرون أن المخصصات أشمل وأوعب مما هي عليه عند مخالفهم.

وأيضاً، فإن أساس ما ذهب إليه الجمهور في ما قرروه من مخصصات هو اعتمادهم على ظنية العام فيما يظهر منه من المعنى إذ يفضي ذلك إلى اعتبار كثير من الأدلة الظنية^(١).

□ بين الدليل والاحتمال:

ما دمنا قد رجحنا مذهب الجمهور في ظنية العام فإن ذلك يستتبع مسايرتهم في المخصصات التي أثبتوها، إلا أن اعتبار التنوع في أدلة التأويل لا يعني الحكم على التأويل نفسه، قبل النظر في نتيجة تسليط الدليل على الاحتمال.

وما تقرر عموماً من شروط في دليل التأويل، من قوة ظهور المعنى وضعفه، أبانه الغزالي في التخصيص حيث قال: «اعلم أن العموم عند من يرى التمسك به ينقسم إلى قوي يبعد عن قبول التخصيص إلا بدليل قاطع أو كقاطع، وهو الذي يحوج إلى تقدير قرينة حتى تنقذ إرادة الخصوص

(١) انظر بحث المخصصات في: الباجي: إحكام الفصول، ص ٢٦١ وما بعدها، وابن قدامة: روضة الناظر، ص ٢١٤ وما بعدها، وابن الحاجب: مختصر المنتهى، ج ٢، ص ١٣١ وما بعدها، والأنصاري: فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٠١ وما بعدها.

به، وإلى ضعيف ربما يُشك في ظهوره، ويقتنع في تخصيصه بدليل ضعيف، وإلى متوسط..»، ثم مثل الغزالي للعموم القوي بحديثه ﷺ: «أما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل»، فهو لفظ ظاهر العموم قوي في دلالة على الشمول والاستغراق لأي امرأة دون استثناء.

ومثل للعموم الضعيف بقوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر وفيما سُقي بنضح أو دالية نصف العشر». فقد ذهب بعض القائلين بصيغ العموم إلى أن هذا لا يُحتج به في إيجاب العشر ونصف العشر، في جميع ما سقته السماء، ولا في جميع ما سُقي بنضح، لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر، لا بيان ما يجب فيه العشر، حتى يُتعلق بعمومه... (١).

وسياتي تفصيل هاتين المسألتين في المبحث التطبيقي.

□ أدلة التخصيص:

بما أن تخصيص العام يُعد أبرز وجوه التأويلات على الإطلاق، وذلك لكثرة وقوعه وتوسع الخلاف في كثير من تطبيقاته على الفروع، فقد كان من الطبيعي أن تتنوع أدلته وتتعدد كثرةً، بحيث إن كثيراً من الأدلة التي يجري بها التأويل تذكر من المخصصات.

ونكتفي هنا بأن نشير إلى المخصصات كأدلة لتأويل ظاهر العموم دون أن نفصل فيها الكلام.

جرى الكلام في المخصصات عند المتأخرين من أهل الأصول والباحثين المعاصرين على تقسيمها إلى قسمين:

أولاً: المخصصات المستقلة.

١ - العقل: ومثاله خروج المجانين والصبيان من خطابات التكليف،

(١) الغزالي: المستصفي، ج ١، ص ٤٠٢ - ٤٠٧.

حديث: «أما امرأة نكحت...»، أخرجه الترمذي عن عائشة أم المؤمنين، وحسنه، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم (١١٠٢)، ج ١، ص ٢٥٧.

حديث: «فيما سقت السماء العشر...»، سبق تخريجه ص ٢٥١.

كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، فهذا الأمر خاص بغير المجنون والصبي.

٢ - الحس: ومثاله تخصيص قوله تعالى حكاية عن ملكة سبأ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، فإن ما كان في يد سليمان لم يكن في يدها وهو شيء.

وكذا قوله تعالى في الريح التي أهلكت عاداً: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، فقد خرج منه السماء والأرض... وهو تخصيص بالحس^(١).

٣ - النص الخاص: كتخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] بحديث: «لا قطع إلا في ربع دينار فصاعداً»^(٢).

٤ - الإجماع: ويخصص به العام لأنه دليل قاطع لا يمكن الخطأ فيه أما العام فيتطرق إليه الاحتمال كما هو الراجح.

والغزالي يرى أن الإجماع أقوى من النص الخاص، لأن النص الخاص يحتمل نسخه والإجماع لا ينسخ، فإنه إنما ينعقد بعد انقطاع الوحي^(٣).

والمقصود بالمخصص هو دليل الإجماع، إلا أن هذا الدليل يكتسب صفة القطعية من اتفاق كلمة المجمعين. قال ابن قدامة: «وإجماعهم على الحكم في بعض صور العام على خلاف موجب العموم لا يكون إلا عن دليل قاطع بلغهم في نسخ اللفظ إن كان أريد به العموم، أو عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم»^(٤).

(١) الغزالي: المستصفى، ج ٢، ص ١٠٠.

(٢) حديث: «لا قطع إلا في ربع دينار فصاعداً»، أخرجه مسلم عن عائشة، بلفظ: «تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً»، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها، رقم (١٦٨٤)، ج ٣، ص ١٣١٢.

(٣) الغزالي: المستصفى، ج ٢، ص ١٠٢.

(٤) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ٢١٥.

٥ - القياس: والقياس وإن كان دليلاً مختلفاً فيه بين الظاهرية وغيرهم إلا أنه معتبر في كثير من التخصيصات الجارية في الفروع الفقهية.

ثم إن القياس من الأدلة الظنية، والحنفية لا يخصصون به العام إلا إذا سبق تخصيصه بدليل قطعي وهو خلاف ما نُرَجِّحُه.

ومثال تخصيص العموم بالقياس، تخصيص بعض المالكية عموم قوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً»، بقياس الكلب المأذون في اتخاذه على الهرة. والعلة الجامعة بينهما هي التطواف^(١).

وإذا كان هذا الذي ذهب إليه بعض المالكية لا يوافقون عليه من غيرهم فذلك لا يؤثر على أصل اعتبار دليل القياس في التأويل تخصيصاً.

وقد أورد الغزالي في اعتبار التخصيص بالقياس مذاهب مختلفة:

أ - تقديم القياس على العموم، أي: تأويله تخصيصاً بصرفه عن ظاهره. وهو مذهب مالك والشافعي وأبي حنيفة وأبي الحسن الأشعري.

ب - التمسك بظاهر العموم في مقابل دليل القياس، وهو مذهب الجبائي وابنه أبي هاشم وطائفة من المتكلمين.

ج - التوقف لحصول التعارض وهو مذهب القاضي الباقلاني وجماعة معه.

د - يقدم على العموم جلي القياس دون خفيه.

(١) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ١٠٥.

حديث: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم...»، أخرجه مسلم والترمذي عن أبي هريرة. فمسلم أخرجه بلفظ: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب»، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، رقم (٢٧٩)، ج ١، ص ٢٣٤، ولفظ الترمذي: «أخراهن - أو - أولاهن»، كتاب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الكلب، رقم (٩١)، ج ١، ص ١٥١.

هـ - يقدم القياس على عموم دخله التخصيص دون ما لم يدخله. وهو قول عيسى بن أبان.

ثم قال - أي: الغزالي -: «والمختار أن ما ذكره غير بعيد فإن العموم يفيد ظناً والقياس يفيد ظناً وقد يكون أحدهما أقوى في نفس المجتهد فيلزمه اتباع الأقوى»^(١).

فواضح من كلام الغزالي أنه وسع الأمر على أهل المذاهب ولم يلزم غيره بطريق من الاستدلال.

والإمام الشوكاني يشترط في القياس أن يكون جلياً حتى يصح به التأويل وهي كلمة عدل ووسط في رأينا، لأن فتح الباب أمام القياسات الخفية غير الظاهرة يعرض عمومات الشريعة إلى احتمالات قد تفقد معها وظيفتها من قصد العموم وظهوره منها. والله أعلم.

وقد ذكر الشوكاني هذا الشرط في دليل التأويل بشكل عام^(٢). وهو ما نرجحه في التخصيص.

٦ - المصلحة المرسلّة والاستحسان: المصلحة المعتبرة شرعاً بشروطها وضوابطها الثابتة والمقررة في التشريع - بحيث لا تكون غريبة أو ملغاة كالمصالح الموهومة - تُعتبر مستنداً هاماً للمتأول بطريق التخصيص، لأنها دليل قوي اكتسب تقدماً على كثير من الظواهر سواء كانت عمومات أو

(١) الغزالي: المستصفى، ج ٢، ص ١٢٢، ١٣٣.

أبو هاشم الجبائي: عبدالسلام محمد بن عبدالوهاب الجبائي، إليه ينسب البهاشمة من المعتزلة. ت سنة ٣٢١هـ ببغداد. (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٨٣، والزركلي: الأعلام، ج ٤، ص ٧).

عيسى بن أبان: عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى. أخذ عن محمد بن الحسن، كان حسن الحفظ للحديث سخياً، روي عن هلال بن يحيى أنه كان يقول: ما في الإسلام قاض أفقه من عيسى بن أبان. ت سنة ٢٢١هـ. (الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج ١١، ص ١٥٧، والذهبي: ميزان الاعتدال، ج ٥، ص ٣٧٤).

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٥٦.

غيرها بما أفادته الأدلة الجزئية بالاستقراء من قطعية، حتى أصبحت تلك المصلحة قاضية على النص، ما دام ظنياً قابلاً للاحتمال^(١).

٧ - العرف: ودليل العرف قولي وعملي.

أ - فالقولي: هو استعمال اللفظ في معنى هو غير تمام مدلوله بحيث إذا أطلق انصرف إليه من غير قرينة^(٢).

والاتفاق حاصل حول العرف القولي كما في شأن الدراهم، فإن أطلق لفظ الدراهم صرف إلى النقد الغالب للبلد، فيخصص العام بالعرف القولي^(٣).

ب - والعملي: وهو ما تعارف عليه الناس وجرى عليه العمل عندهم سواء كان عاماً في كل الناس، أو خاصاً كتعارف أهل البلد على شيء معين.

وهذا مختلف فيه على قولين:

الأول: أن لفظ المخاطبين لا يوجب تخصيص لفظ الشارع. وهو ما حكاه الجويني عن الشافعي^(٤).

الثاني: أنه يخصص فيحمل العام عليه، وهو قول أبي حنيفة وجمهور المالكية^(٥).

ومثاله: نهيه ﷺ عن بيع الطعام بالطعام، فذهب بعض الحنفية إلى أنه يحمل على الطعام في العرف، فإذا كان الطعام في العرف موضوعاً للبر فإنه يحمل عليه.

(١) محمد فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٩٦.

(٢) محمد أديب صالح: تفسير النصوص، ج ٢، ص ٨٨، وأشار هناك إلى المستصفي، ج ١، ص ٣٤٧ وما بعدها.

(٣) الإسنوي: نهاية السؤل، ج ٢، ص ٤٦٩، ٤٧٠.

(٤) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٤٤٥.

(٥) محمد أديب صالح: تفسير النصوص، ج ٢، ص ٨٩.

ورد الجويني هذه الدعوى بأن هذا العرف ممنوع، فإن الناس وإن كانوا مخاطبين على أفهامهم فليفهموا من اللفظ مقتضاه لا ما تواضعوا عليه^(١).

والذي أراه أن المسألة تحتاج إلى التفصيل الآتي:

أ - إذا كان المقصود بالعرف عادة المخاطبين الذين نزل فيهم الوحي بلسانهم فهذا معتبر، لأن القرآن نزل بلسان العرب، وعلى عاداتهم في البيان، فلا بد أن نأخذ بأعرافهم لفهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

فمثلاً كان من عادة العرب - زمن التنزيل - الأخذ بشعائر الحج، ولكن على نقص وتبديل فجاء قوله تعالى بالإتمام: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فالمعرفة بالعرف في هذا الحال خير معين على فهم النصوص^(٢).

وعندئذ تحمل التصرفات القولية كالوصايا وغيرها على عادة المتكلم والمخاطب، لأن ما هو مقرر في فهم نصوص الشرع من قواعد ومناهج لا يحيد قيد أنملة على سائر المخاطبات.

ولعل هذا ما قصده بعض من ذهب إلى التخصيص بالعرف وعادة المخاطبين من المالكية، مما جعل الإمام الباجي يعلل مذهبه الموافق لمذهب عامة المالكية بأن: «اللفظ إذا ورد حُمل على عرف التخاطب في الجهة التي ورد منها»^(٣).

ب - وأما إذا كان المقصود حمل كلام الشارع الذي نزل على العرب على ما تعارف عليه الناس في زمن وحال مختلفين، فهذا لا يخصص به العام ولا يؤول به الظاهر عموماً، وهذا يوافق ما انتقد به الجويني بعض الحنفية كما سلف.

(١) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٤٤٦، ٤٤٧.

(٢) الشاطبي: الموافقات، ج ٣، ص ١٥١.

(٣) الباجي: إحكام الفصول، ص ٢٦٨.

ثانياً - المخصصات المتصلة:

هذا النوع من المخصصات لا يسمى عند الحنفية ضمن أدلة التخصيص، بل يسمونه قصراً لأنهم يشترطون الاستقلال في المخصص، وعليه فالتفريق عندهم جار بين التخصيص والقصر، بينما يرى الجمهور أن ما يقع به البيان سواء كان متصلاً أم منفصلاً هو معتبر في أدلة التخصيص.

ذكر ابن الحاجب هذه المخصصات المتصلة وهي خمسة:

- ١ - الاستثناء المتصل، نحو: أكرم الناس إلا الجهال. بخلاف المنقطع فإنه لا يخصص.
- ٢ - الشرط: مثل أكرم الناس إن كانوا علماء.
- ٣ - الصفة: مثل أكرم الناس العلماء.
- ٤ - الغاية: مثل أكرم الناس إلى أن يجهلوا.
- ٥ - بدل البعض: مثل أكرم الناس العلماء منهم^(١).

□ مما لا يعد من أدلة التخصيص:

وقع الخلاف في خصوص السبب، هل يعتبر مخصصاً أم لا يعتبر؟ فإذا ورد الخطاب من الله تعالى أو رسوله ﷺ على سبب خاص أو بعد سؤال عن واقعة معينة، فهل يكون ذلك السبب الخاص دليلاً على اختصاص ذلك اللفظ العام بالواقعة التي نزل أو ورد من أجلها، أم أنه لا يقوى على صرف الظاهر عن العموم؟

في المسألة قولان، والمشهور منهما: أن ورود العام على سبب خاص لا يصرفه عن عمومته، بمعنى أن خصوص السبب لا يقضي على عموم اللفظ وهذا ما قرره الأصوليون بقولهم: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص

(١) ابن الحاجب: مختصر المتهى، ج ٢، ص ١٣١، ١٣٢.

السبب». وهو ما عليه الجمهور من الشافعية^(١)، والحنفية^(٢)، والحنابلة^(٣)، وعامة المالكية عدا مالكا في رواية^(٤)، والإباضية^(٥).

وشرط التمسك برأي الجمهور هو أن يكون السؤال مستقلاً عن اللفظ العام، كقوله ﷺ لمن سأله عن ماء بئر بضاعة: «الماء طهور لا ينجسه شيء»^(٦)، وقوله ﷺ عندما سئل عن ماء البحر: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»^(٧).

فقد استقل الجواب عن السبب والسؤال فكان عاماً، وتخصيصه بالسبب الذي ورد من أجله يتطلب الدليل.

والشوكاني - رحمه الله - بعد تحقيقه لهذه المسألة وللخلاف فيها، رجح مذهب الجمهور فقال: «وهذا المذهب هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة، لأن التعبد للعباد إنما هو باللفظ الوارد عن الشارع وهو عام، ووروده على سؤال خاص لا يصلح قرينة لقصره على ذلك السبب، ومن ادعى أنه يصلح لذلك، فليأت بدليل تقوم به الحجة»^(٨).

وقد ذكر الجويني مثلاً حول أسباب النزول القرآني، في سبب نزول قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ

(١) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٣٧٢.

(٢) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت، ج ١، ص ٢٩٠.

(٣) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ٢٠٥.

(٤) الباجي: إحكام الفصول، ص ٢٧٠.

(٥) السالمي الإباضي: شرح طلعة الشمس، ج ١، ص ١١٥.

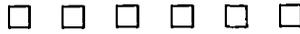
(٦) حديث: «الماء طهور...»، أخرجه الترمذي وحسنه عن أبي سعيد الخدري، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الماء لا ينجسه شيء، رقم (٦٦)، ج ١، ص ٩٦، وأبو داود، كتاب الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة، رقم (٦٦)، ج ١، ص ١٧.

(٧) حديث: «هو الطهور ماؤه...»، أخرجه مالك في الموطأ، عن أبي هريرة، كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء، رقم (٤١)، ج ١، ص ٢٢، وهو عند أصحاب السنن الأربعة.

(٨) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١١٨.

يَكُونُ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فَسَقًا أَهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ» [الأنعام: ١٤٥]، فأورد على لسان الإمام الشافعي قوله: «كان الكفار يحلون الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، وكانوا يتخرجون عن كثير من المباحات في الشرع، وكانت سجيبتهم تخالف وضع الشرع وتُحَادُّه، فنزلت هذه الآية مسبوقة الورود بذكر سجيبتهم في البحيرة والسائبة والوصيلة والحام والموقوذة وأكيلة السبع، وكان الغرض منها استبانة كونهم على مضادة الحق ومحادة الصدق، حتى كأنه قال تعالى: (لا حرام إلا ما حللتموه)، والغرض الرد عليهم»^(١).

قال الجويني: «والذي نرى القطع به التعلق بمقتضى الصيغة في أصل اللسان، فإننا إن نظرنا إلى معناها فهو عام وإن نظرنا إلى السبب فليس بدعاً أن يُسأل الرسول عليه السلام عن شيء فيذكر في مقابلته تأسيس شرع يأخذ منه السائل حظه، ويسترسل مقتضى اللفظ على غيره. والقول البالغ فيه: إن قصد التخصيص بالسبب الخاص يعارضه قصد ابتداء تمهيد الشرع، فإن لم يظهر قصد تأسيس الشرع لم يترجح قصد التخصيص بالسبب، فإذا تعارضا لم يحكم أحدهما على الثاني، وتعين التمسك باللفظ، ومقتضاه العموم، ولهذا اعتقد صحبه الأكرمون عدم اختصاص ألفاظه بالمكان والزمان والمخاطبين»^(٢).



(١) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٣٧٣.

قال سعيد المسيب: «البحيرة التي يمنع درها للطواغيت، فلا يحلبها أحد من الناس، والسائبة كانوا يسيبونها لألهتهم لا يحمل عليها شيء، والوصيلة الناقة البكر تبكر في أول نتاج الإبل بأنثى ثم تثني بعد بأنثى، وكانوا يسيبونها لطواغيتهم إن وصلت إحداهما بالأخرى، ليس بينهما ذكر، والحام فحل الإبل يضرب الضراب المعدود فإذا قضى ضرابه ودعوه للطواغيت وأعفوه من الحمل فلم يحمل عليه شيء وسموه الحامي». البخاري: صحيح البخاري كتاب التفسير، سورة المائدة، رقم (٤٣٤٧)، ج ٦، ص ٦٨، ٦٩.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٣٧٥.

المبحث الثالث من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بالتخصيص في الفروع الفقهية

لما كان التخصيص أهم وجوه التأويلات على الإطلاق، كان أثر الاختلاف فيه في الفروع أوسع، إذ إن معظم النصوص التي ظاهرها العموم محتملة للتخصيص، مما جعل العلماء يختلفون فيه بين متمسك بالعموم وصارف له عن ظاهره، كما يختلفون في أدلة التخصيص وموجباته، فما يراه البعض دليلاً كافياً لصرف اللفظ عن ظاهره، يراه البعض الآخر ضعيفاً دون الاستيلاء على الظاهر، ودون القدرة على ترجيح المعنى المرجوح.

لذلك رأينا أن الكثير من مسائل الخلاف الجارية في فروع التأويل هي - في معظمها - جارية تحت باب التخصيص، منها مسائل جملة ذكرها الشافعية كالجويني والغزالي والآمدي وغيرهم استدركوها على الحنفية واصفين إياها بالبعد والاعتساف، نظراً إلى ما استقر عندهم من شرائط للتأويل المقبول.

ولتجلية أثر التأويل بالتخصيص في الفروع، وبيان الخلاف الواسع في اعتباره نعرض المسائل الآتية:

□ المسألة الأولى: تخصيص عموم ما تجب فيه الزكاة.

اختلف العلماء في تأويل عموم قوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر

وفيما سقي بنضح أو دالية نصف العشر^(١)، بين واقف عند الظاهر ومتأول بالتخصيص.

القول الأول: الوقوف عند ظاهر الحديث من العموم، فتجب الزكاة في كل ما سقت السماء أو ما سُقي بنضح أو دالية سواء كان قليلاً أو كثيراً. وهو قول أبي حنيفة وزيد بن علي^(٢). بدليل:

١ - ظاهر الحديث من العموم.

٢ - وعموم قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧]^(٣).

القول الثاني: أن قوله عليه الصلاة والسلام: «فيما سقت السماء العشر...» ليس على ظاهره اللغوي من العموم، بل هو مخصص بحديث الأوساق وهو قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق من تمر ولا حب صدقة»، وعليه فلا زكاة فيما يبلغ الخمسة الأوسق. وهو رأي الجمهور من المالكية^(٤)، والشافعية^(٥)، والحنابلة^(٦).

وقد عضد الجمهور تأويلهم للحديث الأول بما يأتي:

(١) حديث: «فيما سقت السماء العشر...»، هكذا ذكره الغزالي في المستصفى، وقد سبق تخريجه ص ٢٥١.

(٢) الصنعاني: سبل السلام، ج ٢، ص ٦٠٩.

زيد بن علي: هو زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، شيخ الزيدية، وهم قرييون من مذهب الحنفية في الفروع الفقهية، وكان أبو حنيفة قد نصر زيدا. ت سنة ١٢٢هـ. (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٢٦٦، وابن حجر تهذيب التهذيب، ج ١٢، ص ٣٦٦).

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج ١، ص ٥٩.

(٤) ابن رشد: بداية المجتهد، ج ١، ص ١٩٣.

(٥) الشافعي: الأم، ج ٢، ص ٣٠، منهاج الطالبين مع شرحه مغني المحتاج للشربيني، ج ١، ص ٣٨٢.

(٦) مجد الدين أبو البركات: المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد، ج ١، ص ٢٢٠، والنووي: المجموع شرح المهذب للشيرازي، ج ٥، ص ٤٥٨.

١ - أن الحديثين ثابتان فيقع بهما التعارض في الخصوص والعموم، فيحمل العموم على الخصوص لدفع التعارض لأن العموم ظاهر والخصوص نص^(١). وهذا هو موجب التأويل الذي يدعو إليه.

٢ - أن العموم في قوله: «فيما سقت السماء...»، ضعيف فيقوى معه الاحتمال، مما يجعل التأويل غير محتاج إلى دليل قوي، بل قد يكفي فيه أدنى دليل. غير أن ضعف العموم - وهو المعنى الظاهر - لا يكفي بمجردة؛ إذ لا يبعد أن يكون العموم مراداً فلا يزول ظهور المعنى ما لم يقم دليل على ذلك^(٢).

٣ - ومع الاحتمال القوي قام دليل التخصيص وهو حديث الأوساق وهو نص في المسألة، أما حديث: «فيما سقت السماء...»، فلا يحتج به في إيجاب الزكاة في الخضروات، لأن المقصود الذي سيق الكلام لأجله إنما هو الفرق بين العشر ونصف العشر، لا بيان ما يجب فيه العشر حتى يُتعلق بعمومه^(٣).

٤ - أن حكمة التفرقة بين ما سقي بالسواقي وما سقي بماء السماء واضحة وهي زيادة التعب والعناء فنقص بعض ما يجب رفقاً من الله تعالى بعباده^(٤).

والراجع الذي يطمئن إليه القلب هو صحة هذا التأويل لما يأتي:

- ١ - حديث الأوساق صحيح وقد ورد لبيان النصاب.
- ٢ - وهو معتضد بما يشبهه في أنواع الأموال الأخرى كحديث جابر بن عبدالله - رضي الله عنه - عن رسول الله ﷺ قال: «ليس فيما دون خمس أواقٍ من الوَرِقِ صدقة، وليس فيما دون خمس ذُودٍ من الإبل صدقة، وليس فيما دون

(١) ابن رشد: بداية المجتهد، ج ١، ص ١٩٤.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٤٠٧.

(٣) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٤٠٦، ٤٠٧، والآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٨.

(٤) الصنعاني: سبل السلام، ج ٢، ص ٦٠٩.

خمسة أوسقٍ من التمر صدقة»^(١).

وعليه، فهو تأويل مقبول لتوفر الموجب وضعف الظهور وصحة الدليل. والله أعلم.

□ المسألة الثانية: تخصيص عموم لفظ الآية الوارد في أصناف مستحقي الزكاة.

وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْفَدْرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠].

فقد اختلف العلماء إلى قولين بين ذاهب إلى التخصيص، وواقف عند الظاهر من العموم:

القول الأول: الآية محمولة على بيان المصرف ومواضع الصدقات، فيُخصص عمومها فيجوز صرف الزكاة إلى صنف واحد من الأصناف المذكورة أو أكثر. وهو مذهب الحنفية^(٢)، والمالكية^(٣)، والحنابلة^(٤)، بدليل:

١ - سياق الآية وسبب النزول:

قالوا: السياق الذي وردت فيه الآية يرجع إلى رد لزم المنافقين للمعطين وهم الرسول وأصحابه، ورضاهم عنهم إذا أعطوهم وسخطهم إذا منعوهم، وهو يدل على أن المقصود بيان المصرف، لدفع وهم أنهم

(١) حديث: «ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة...»، أخرجه مسلم عن جابر بن عبدالله، كتاب الزكاة، رقم (٩٨٠)، ج ٢، ص ٦٧٥.

(٢) ابن الهمام: فتح القدير، ج ٢، ص ٢٦٤، ٢٦٥، والكاساني: بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٤٣.

(٣) الحطاب: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ج ٢، ص ٣٤٢، أمير باد شاه: تيسير التحرير، ج ١، ص ١٤٨.

(٤) مجد الدين أبو البركات: المحرر في الفقه، ج ١، ص ٢٢٤، وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٣٠.

يختارون في العطاء والمنع. قال تعالى قبل هذه الآية: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْتَحْطُونَ﴾ (٥٨) وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ ﴿٥٩﴾ [التوبة: ٥٨، ٥٩]، وقد نزلت في المنافقين حيث قالوا: عند شياطينهم إن صاحبكم لا يعدل في القسمة، وفشا ذلك، وقال ذو الخويصرة منهم في المجلس الشريف كما صح عن البخاري، فأنزل الله هذه الآية لدفع التوهم المذكور^(١).

ورد الشافعية فقالوا: «ما يقال من أن مقصود الآية إنما هو بيان مصارف الزكاة وشروط الاستحقاق فنحن وإن سلمنا كون ذلك مقصوداً من الآية، فلا نسلم أنه لا مقصود منها سواه. ولا منافاة بين كون ذلك مقصوداً، وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصوداً، وهو الأولى، موافقة لظاهر الإضافة بلام التملك والعطف بواو التشريك»^(٢).

وأجيب عنه باستبعاد أن يكون ظاهر العموم مراداً به معنى عموم الصدقات وعموم الفقراء وعموم المذكورين، أي، إن كل صدقة يستحقها كل فقير، وكل مسكين إلى غير ذلك، فهذا منتفٍ بالإجماع كما قال ابن الهمام، ولما كان هذا متعذراً حمله القائلون بعدم التخصيص على ثلاثة من كل صنف، وهو بناءً على أن معنى الجمع مراد بلفظه مع اللام والاستغراق، وهذا منتفٍ أيضاً كما قال.

(١) الكمال بن الهمام: التحرير وشرحه التيسير، ج ١، ص ١٤٨، ١٤٩، وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٣٠.

وسبب النزول كما رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري قال: بينما رسول الله ﷺ يقسم قسماً إذ جاءه ذو الخويصرة، فقال: اعدل، فقال: ويلك، من يعدل إذا لم أعدل؟ فنزلت: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾ الآية. صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة، رقم (٣٤١٤)، ج ٣، ص ١٣٢١، وأخرج ابن أبي هاشم عن جابر نحوه. السيوطي: لباب النقول في أسباب النزول بذييل تفسير الجلالين ص ٤٥٠.

(٢) الآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٣، ٦٤.

وعليه، فكون اللفظ مفيداً للتمليك كما ذهب إليه الشافعية أبعد من التأويل لأنه ينبو عن الشرع والعقل^(١).

٢ - المصلحة من دفع الحاجة وسد الخلة:

وذلك ما استدل به أبو حنيفة رحمه الله ورآه كافياً في جواز صرف المال إلى واحد، إذ المقصود دفع الحاجة ولو في جهة من الجهات المذكورة^(٢).

ورد بأن الذهاب إلى جواز الاقتصار على بعضهم بدليل مراعاة الحاجة يؤدي - على التحقيق - إلى تأسيس معنى يعطل تقييدات أمر الله تعالى، إذ لو كانت الحاجة هي المرعية لكان ذكرها أكمل، وأشمل وأولى من الأقسام التي اقتضاها اللفظ ومقتضاه الضبط.

كما أن الحاجة غير منضبطة، فقد لا تستمر في بعض الأصناف كالعاملين عليها. فالمصير إلى الكفاية ببعض جهات الحاجات تحكم والنص مصرح بذكر جميع الحاجات في معرض التشريك والعطف والتمليك، ولو كان المراد ما تخيله المؤول لكان وجه الكلام: (إنما الصدقات للفقراء والمساكين)^(٣).

القول الثاني: وهو الوقوف عند الظاهر الذي يوجب صرف المال إلى جميع الأصناف، ووجه ظهور المعنى هو إفادة اللام في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ﴾ للتمليك والاستحقاق، والواو للعطف، فتفيد التشريك وعليه فيقسم المال على كل من يوجد من هؤلاء الأصناف ويشرك بينهم فيه، وهو قول الشافعية^(٤). بدليل:

١ - ظاهر اللفظ: فقالوا بأن اللام دالة على التملك فتفيد استحقاق

(١) الكمال بن الهمام: التحرير مع شرحه التيسير، ج ١، ص ١٤٩.

(٢) الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، ص ١٩٣، والآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٣.

(٣) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥٥١، ٥٥٢.

(٤) الشافعي: الأم، ج ٢، ص ٧٧.

كل هؤلاء الأصناف، والواو تفيد التشريك، وكل تأويل تضمن الحط عن المنصوص فهو باطل^(١).

٢ - ما روي من أن رجلاً سأل النبي ﷺ أن يعطيه من الصدقة، فقال له رسول الله ﷺ: «إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم فيها فجزأها ثمانية أجزاء، فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيك حَقَّك»^(٢).

٣ - القياس، احتج الشافعي - رحمه الله - بالوصية لأنها تثبت من ألفاظ الموصين^(٣). ومقصود الشافعي - رحمه الله - بإيراد الوصية أوضحه الغزالي في المنخول حيث قال: «فإن قيل: سد الخلة مُتَخَيَّلٌ، وذكر الأصناف فائدته ضبط جهات الحاجة المُدَّعى سُدُّها؛ قلنا: يبطل بقول الموصي: أوصيت بثلث مالي للفقراء والمساكين، وعد الأصناف الثمانية، يصرف إليهم، وتخيَّل غرض الحاجة ممكن، ولكن قيل: أضاف إليهم بلام التملك، فينقض عليهم»^(٤).

والذي يبدو أن الدليل الذي ذهب إليه المتأولون من قرينة سبب النزول والسياق دليل قوي، غير أن ما رد به الشافعية من أن ظاهر الآية لا يتنافى مع كون المقصود منها بيان المصارف يعكر على كفاية الدليل. وأما ذهاب الأمدي وغيره إلى التمسك بالعموم الحرفي، فلا يسوغ الوقوف عند الظاهر، بل قد يكون التأويل مقبولاً لو توفر دليل آخر هو من الكفاية بحيث يسوغه.

ولعل الغزالي - رحمه الله - كان منصفاً حينما ذهب في المستصفي غير

(١) الغزالي: المنخول، ص ١٩٢ - ١٩٥، والأمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٣.

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد، ج ١، ص ٢٠١.

حديث: «إن الله لم يرض بحكم نبي...»، رواه أبو داود عن زياد بن الحارث الصدائي، كتاب الزكاة، باب ما يعطى من الصدقة وحد الغنى، رقم (١٦٣٠)، ج ٢، ص ١١٧.

(٣) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥٥٢.

(٤) الغزالي: المنخول، ص ١٩٤.

مذهب الشافعية فاعتبر أن السياق وسبب النزول مما يبين أن قصد النص عدُّ شروط الاستحقاق بياناً لمصارف الزكاة، لكنه وقف عند إمكان الاحتمال، وأبان أن التأويل إذا امتنع فللقصور في دليله، لا لانتفاء الاحتمال. وهو رد على معظم الشافعية الذين جعلوا لفظ الآية من النصوص غير المحتملة للتأويلات، بمنزلة المفسرات في اصطلاح الحنفية^(١).

وإذا كان دليل السياق وسبب النزول غير كاف فإنه يتدعم بأدلة أخرى ذكرها المتأولون منها:

أ - ما أخرجه البخاري أن النبي ﷺ قسم الذهبية التي بعث بها معاذ من اليمن في المؤلفة فقط. وقال لقبیصة بن المخارق حين أتاه وقد تحمل حمالة: «أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها»^(٢).

ب - ما روى الطبري في هذه الآية عن ابن عباس قال: «في أي صنف وضعته أجزاءك». وعن عمر: «أیما صنف أعطيته من هذا أجزاء عنك»، وكان يأخذ الفرض من الصدقة فيجعلها في صنف واحد. وعن حذيفة: «إذا وضعتها في صنف واحد أجزاءك». وهو مروى عن بعض التابعين كسعيد بن المسيب وسعيد بن جبیر وعطاء وغيرهم^(٣).

وخلاصة ما في المسألة أنه إذا ثبت عمل رسول الله ﷺ وعمل الصحابة من بعده على هذا النمط، علمنا أن المراد بالنص بيان المصرف

(١) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٣٩٩، ٤٠٠.

(٢) الكمال بن الهمام: التحرير وشرحه التيسير، ج ١، ص ١٥٠، ١٥١، وابن عبد الشكور:

مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٣٠، ٣١.

حديث الذهبية، أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿تَمَّتْ جُمُعَةُ الْمَلْئِكَةِ وَالرُّوحِ إِلَيْهِ﴾، رقم (٦٩٩٥)، ج ٦، ص ٢٧٠١.

حديث قبیصة: «أقم حتى تأتينا الصدقة»، أخرجه مسلم في صحيحه بشرح النووي: كتاب الزكاة، باب من تحل له المسألة، ج ٧، ص ١٣٣.

قبیصة بن المخارق: أبو بشر العامري الهلالي، صحابي من جلة الصحابة، سكن البصرة. (ابن عبد البر: الاستيعاب، ج ٣، ص ١٢٧٣، وابن حجر: الإصابة، ج ٥، ص ٤١٠).

(٣) الباهرتي أكمل الدين: العناية، شرح الهداية للمرغيناني، ج ٢، ص ٢٦٥، ٢٦٦.

وأن تخصيصه ليس من التأويلات البعيدة، بل إن الدليل القوي كهذا الذي رأينا، من شأنه أن يقرب التأويل ويرجح الاحتمال. والله أعلم.

□ المسألة الثالثة: حكم الولاية في النكاح.

ومن التأويلات التي كانت محل خلاف من العلماء، تأويل حديث عائشة - رضي الله عنها - في اشتراط الولاية في النكاح.

- عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: قال رسول الله ﷺ: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، باطل، باطل»^(١). فذهب العلماء فيه مذهبين بين مؤول وواقف عند الظاهر.

المذهب الأول: الحديث مؤول، وذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه وسلكوا فيه ثلاث تأويلات:

التأويل الأول: أنهم حملوا عموم الحديث على الخصوص فقالوا: المقصود بالمرأة الصغيرة.

التأويل الثاني: أنه وإن أراد بها الكبيرة فيحتمل أنه أراد به الأمة والمكاتب.

التأويل الثالث: أنه يحتمل أنه أراد ببطلان النكاح، مصيره إلى البطلان غالباً بتقدير اعتراض الأولياء عليها إذا زوجت نفسها من غير كفاء^(٢).

دليل التأويل:

أ - ذهب الحنفية في حمل الحديث على الصغيرة والأمة والمكاتب والمعنوة، كما قال في مسلم الثبوت وشرحه إلى أن المراد من الولي من له ولاية الإنكاح على الكمال، من غير انتظار لرضا المرأة. فالمعنى: أي

(١) حديث: «أيما امرأة...»، سبق تخريجه ص ٧٤.

(٢) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٥، والآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٤، ٦٥.

امرأة ذات ولي نكحت من غير إذنه، فنكاحها باطل لعدم الإذن، فخرجت البالغة، إذ ليس لها ولي كذلك عندنا.

ونكاح الصغيرة والأمة أيضاً لعدم الإذن، فإنه موقوف عليه، أو نكاح المعتوهة لا اعتداد به من دون إذن الولي. ولعل هذا هو المراد بالمخصص وهذا غير بعيد عن الفهم^(١).

ورد الشافعية بأن الصغيرة لا تسمى امرأة في وضع اللسان وحكمه، كما لا يسمى الصبي رجلاً، ولأن النبي ﷺ حكم بالطلاق، ونكاح الصغيرة لنفسها دون إذن وليها صحيح، موقوف على إجازة الولي وهذا متفق عليه عند الفريقين^(٢).

وأما الحمل على الأمة، فيدروءه قوله ﷺ: «فإن مسها فلها المهر بما استحل من فرجها». وهذا ينبو عن قبول ذلك التخصيص، لأن مهر الأمة لسيدها وليس لها^(٣).

ب - كما احتج الحنفية في التزامهم التأويل بأن المرأة مالكة لبضعها فلها التصرف كيف شاءت، فكان نكاحها كبيع سلعة. . واعتراض الولي ليس لقصور ملكها بل لدفع نقیصة إن كانت، كأن تزوج من غير كفاء^(٤).

ورُدَّ بأن هذا قياس للأبضاع على الأموال، قال الغزالي: «وقياس النكاح على المال وقياس الإناث على الذكور ليس قرينة مقترنة باللفظ حتى يصلح لتنزيله على صورة نادرة»^(٥).

ثم إن قول الحنفية بأن النكاح كبيع السلعة أو أي متاع لها، فيكون المعتبر عندهم رضاها كما في البيع، مردود بإمكان قصده ﷺ لمنع

(١) الأنصاري: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ج ٢، ص ٢٥.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥١٧، والآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٥.

(٣) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٤٠٢، والآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٥.

(٤) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٥.

(٥) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٤٠٣، وانظر ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٥٨.

استقلالها بتزويج نفسها، فيما لا يليق بمحاسن العادات استقلالها به، لأن اللائق بشأن المرأة الحياء، وبشأن البضع الاحترام، وهو إنما يحصل عند التفويض إلى رأي الرجال الكاملين في العقل، وعند ذلك لا تكون مبتذلة سهلة الحصول^(١).

ج - كما استدلوا أيضاً بأن الحديث ضعيف فلا يصح الاحتجاج به. والحديث رواه ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن أم المؤمنين عائشة الصديقة. قال ابن عدي في الكامل في ترجمة سليمان بن موسى: قال ابن جريج: فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه، فقلت له: إن سليمان بن موسى حدثنا به عنك، فأثنى الزهري على سليمان خيراً وقال: أخشى أن يكون وهم علي.

وهذا اللفظ في عرف أهل هذا الفن، يستعمل في التكذيب والإنكار^(٢).

ويزد عليه بما قاله في سبل السلام: «بأنه لا يلزم من نسيان الزهري له أن يكون سليمان بن موسى وهم عليه لا سيما وقد أثنى الزهري على سليمان بن موسى، وقد طال كلام العلماء على هذا الحديث واستوفاه البيهقي في السنن الكبرى، وقد عاضدته أحاديث اعتبار الولي وغيرها»^(٣).

د - قال الحنفية: إنه لو سلمنا بعدم ضعفه، فنحن نعمل بما هو أصح منه، وقد جاء في رواية مسلم: «الأيّم أحق بنفسها من وليها»^(٤)، وهي من لا زوج لها بكراً كانت أو ثيباً، وليس للولي في نفسها حق، سوى

(١) أمير باد شاه: تيسير التحرير، ج ١، ص ١٤٧، ١٤٨.

(٢) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٦، والكمال بن الهمام: التحرير وشرحه التيسير، ج ١، ص ١٥٢، ١٥٣.

(٣) الصنعاني: سبل السلام، ج ٣، ص ٩٨٩.

(٤) حديث: «الأيّم أحق بنفسها»، رواه مسلم، في كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، ج ٩، ص ٢٠٢، ٢٠٣.

التزويج، فهي أحق به منه. ويؤيد ذلك بقوله تعالى في المطلقة طلاقاً بائناً: ﴿حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، لإسناد النكاح إلى المرأة.

فإذا صحت مباشرتها للزوج بحديث مسلم وإشارة قوله تعالى، فلا بد:

- إما التخصيص بالأمة والصغيرة ونظائرها، وتخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيدة، فإنه شائع ذائع، كيف وما من عام إلا وقد خصص منه البعض، ولا سيما قد ألجأ إليه الدليل.

- وإما التأويل بالأوّل إلى البطلان وهو أيضاً شائع^(١).

وحكى الجويني استشهادهم بمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، إذ إن المخاطب لم يكن ميتاً حال الخطاب، ولكن سيؤول إلى الموت^(٢). وقد يرد عليهم بأن:

- كلمة الأيّم ذكرت في مقابل البكر كما في رواية الإمام مسلم عن ابن عباس: أن النبي ﷺ قال: «الطيب أحق بنفسها من وليها والبكر تُستأمر، وإذنها سكوتها»، فدل ذلك على أن معناها: التي فارقتها زوجها بطلاق أو موت، والمراد بالأحقية اعتبار رضاها، وفي الحديث إشارة إلى الفرق بين الطيب والبكر، وأنه متأكد مشاورة الطيب ويحتاج الولي إلى صريح القول بالإذن منها في العقد عليها، والإذن من البكر دائر بين القول والسكوت.. وإنما اكتفى منها بالسكوت لأنها قد تستحي من التصريح^(٣).

وإذاً، فكون الطيب أحق بنفسها من حيث الرضا والاختيار لا يتنافى مع إذن الولي، فقد يكون الاختيار لها والرضا منها بمن تنكحه، ويكون العقد

(١) أمير باد شاه: تيسير التحرير، ج ١، ص ١٤٦ - ١٥٤، والأنصاري: فواتح الرحموت، ج ١، ص ٢٥، ٢٦، والكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج ٢، ص ٢٩٨.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥١٨.

(٣) حديث ابن عباس: «الطيب أحق بنفسها»، أخرجه مسلم في كتاب النكاح، باب استئذان الطيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، صحيح مسلم بشرح النووي: ج ٩، ص ٢٠٥.

بإذن الولي، ولا منافاة بين الأمرين^(١).

وأما قولهم بالأول إلى البطلان، فقد رده الشافعية من وجهين:

الأول: أن مصير العقد إلى البطلان من أندر ما يقع، والتعبير باسم الشيء عما يؤول إليه إنما يصح فيما إذا كان المآل إليه قطعاً، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيْتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، أو غالباً كما في تسمية عصير العنب خمراً في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرْنِيَّ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦]^(٢).

والثاني: قوله ﷺ: «فإن أصابها فلها المهر بما أصاب من فرجها»، قال الآمدي: ولو كان العقد واقعاً صحيحاً، لكان المهر لها بالعقد لا بالاستحلال^(٣).

وعليه فالقول بتأويل البطلان بالمآل إليه، يفهم منه أن العقد صحيح، لذلك قال الآمدي بأنه لو كان كذلك لاستحقت المهر بالعقد، لكن ظاهر الحديث يقول: «فلها المهر بما أصاب من فرجها».

القول الثاني: أن الحديث على ظاهره من اشتراط الولي في صحة النكاح، فلا يؤول، وهو قول المالكية والشافعية^(٤) والحنابلة^(٥).

(١) قال أبو الوليد الباجي في تفسير قوله: «أحق بنفسها من وليها»: أي: ليس له إجبارها على النكاح ولا إنكاحها بغير إرادتها، وإنما له أن يزوجه بإذنها ممن ترضاه، وليس لها أن تعقد على نفسها نكاحاً ولا تباشره، ولا أن تضع نفسها عند غير كفاء، ولا أن تولي ذلك غير وليها، فلكل واحد منهما حق في عقد النكاح. ووجه كونها أحق بها أنها إن كرهت النكاح لم ينعقد بوجه، وإن كرهه الولي ورغبته الأيم عزمت على الولي العقد، فإن أبى عقده غيره من الأولياء أو السلطان. انظر: المنتقى شرح الموطأ، ج ٣، ص ٢٦٦.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥١٨.

(٣) الآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٦٦٥.

(٤) ابن رشد: بداية المجتهد، ج ٢، ص ٦، ٧.

(٥) مجد الدين أبو البركات: المحرر في الفقه، ج ٢، ص ١٥.

وهؤلاء استبعدوا التأويل لأن قرائن كثيرة صاحبت الظاهر وأيدته منها:

١ - أن العموم قوي، والمكاتبة في حكم النادر بالنسبة إلى جنس النساء، واللفظ المذكور من أقوى مراتب العموم، ومن أعم وأشمل صيغته، وليس من عادة لسان العرب إرادة الشاذ النادر بالكلام الأعم.

ومثل الآمدي لذلك بأن لو قال السيد لعبده: أيما امرأة لقيتها اليوم فأعطها درهماً، وقال: إنما أردت المكاتبة كان كلامه منسوباً إلى الإلغاز في القول^(١).

٢ - ولا يكاد يخفى - كما قال الجويني -: أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ فإنه يَنْصُّ عليه، ولا يأتي بعبارة مع قرائن دالة على قصد التعميم، واستند إلى قول الإمام الشافعي - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - بأن الشاذ يُتَّحَى بالنص ولا يراد على الخصوص بالصيغة العامة.

كما أن التعلق بالظاهر يقتضي ظهوره في مقصود المتكلم من جهة وضع اللسان، ومن جهة العرف، والتأويل الذي يصغى إليه ثم يطالب بالدليل عليه.

ثم مثل له بِمَنْ قَالَ: رأيت أسداً، فهو مساغ، ولكنه تأويل إذا عنى الشجاع، فلو قال: رأيت أسداً ويعني رجلاً دميماً أو أبخر لم يكن ذلك وجهاً مساغاً فإن هذا - كما قال - لا يطلقه أرباب اللغات على انتحاء مسالك التأويل، ولا على الجريان على الظواهر، فإن أراد ذلك كان ملغزاً^(٢).

٣ - أن لفظ الحديث من الظواهر التي يظهر منها مقصود الشارع في إرادة العموم، دل على ذلك تصدير الكلام بكلمة الشرط (أي) وهي عامة اتفاقاً، وتأكيد ذلك بـ (ما) الزائدة وهي من المؤكدات المستقلة بإفادة العموم، كما أنه قال: فنكاحها باطل ترتيباً للحكم على الشرط في معرض

(١) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٤٠٢، والآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٥.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥٢٠ - ٥٢٢.

الجزاء، وذلك أيضاً يؤكد قصد العموم. قال الغزالي: «ونحن نعلم أن العربي الفصيح لو اقترح عليه بأن يأتي بصيغة عامة دالة على قصد العموم مع الفصاحة والجزالة، لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة، ونحن نعلم قطعاً أن الصحابة - رضي الله عنهم - لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبه...»^(١).

وخلاصة القول في هذه المسألة: إن الحديث يبقى على عمومه في جنس النساء، وأن البطلان حاصل بمجرد انعدام إذن الولي، وأن تأويل الحنفية بعيد إذا ما نظرنا إلى ما تدعم به اللفظ الظاهر من قرائن أيدت قصد العموم فيه. والله أعلم.

□ المسألة الرابعة: تخصيص ذوي قربي النبي ﷺ بالفقراء منهم في استحقاق خمس الخمس في الغنائم.

وهي مسألة متعلقة بتخصيص قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ أَجْمَعِينَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤١﴾﴾ [الأنفال: ٤١]، بحمل لفظ ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ على الفقراء دون الأغنياء منهم.

والله تعالى قسم الغنائم فأعطى أربعة أخماس للمقاتلين توزع عليهم، وأعطى الخمس للرسول، ولذوي قرباه واليتامى والمساكين وابن السبيل، فاستحق ذو القربي خمس الخمس كما هو ظاهر النص.

ولكن اختلف العلماء في ذوي القربي على قولين:

القول الأول: استحقاق ذوي القربي خمس الخمس مطلقاً سواء كانوا فقراء أو أغنياء، دون تخصيص وهو قول الشافعية، بدليل ظاهر النص^(٢).

(١) الغزالي: المستصفي، ج ١، ص ٤٠٣، ٤٠٤.

(٢) النووي: المجموع شرح المذهب للشيرازي، ج ١٩، ص ٣٦٩، والغزالي: المستصفي، ج ١، ص ٤٠٧، والآمدي: الأحكام، ج ٣، ص ٦٧.

القول الثاني: تخصيص ذوي القربى بالفقراء منهم دون الأغنياء. وهو قول الحنفية. واستدلوا على حملهم اللفظ على الخصوص بروح النص فقالوا: إن المقصود هو سد خلة المحتاج، فاعتبروا الحاجة مع القرابة، وحرموا من لم يكن محتاجاً من ذوي القربى، إذ لا حاجة مع الغنى^(١).

وقد رد الشافعية هذا التأويل بما يأتي:

أ - أن الأصل بناء اللفظ على عمومه، واعتبار الحاجة تخصيص، مع أن الله تعالى قد علق الاستحقاق بالقرابة، ولم يتعرض لذكر الحاجة، واعتبار الحاجة - كما قال الجويني - مضادة ومحادة^(٢).

وأجاب بعض الحنفية بأنهم لم يخصصوا عموم ذوي القربى بما ذكره الشافعية من اعتبار الحاجة؛ بل لدليل آخر وهو قوله ﷺ: «يا بني هاشم، إن الله كره لكم أوساخ الناس وعوضكم عنها خمس الخمس»^(٣).

والمقصود بأوساخ الناس هو الزكاة فهي المعوض عنه، وإنما تكون للفقير لا للغني فكذا العوض، فوجب التخصيص بهذا الدليل^(٤).

ب - أن القرابة قد تكون هي سبب الاستحقاق ولو مع الغنى تشرifاً للنبي ﷺ، وظهور المعنى متحقق بإضافة الخمس إلى كل ذوي القربى بلام التملك والاستحقاق، والترتيب يومئ - كما أبان الآمدي - إلى التعليل، وأما التعليل بالحاجة المسكوت عنها فهو في غاية البعد^(٥).

(١) أمير باد شاه: تيسير التحرير، ج ١، ص ١٤٨، والأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٨، والكاساني: بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٢٥، والغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٤٠٧، والآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٧.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥٥٣.

(٣) حديث: «يا بني هاشم...»، رواه مسلم بلفظ: «إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد إنما هي أوساخ الناس»، وفيه أنه أعطى من طلب الصدقة من آله من الخمس، كتاب الزكاة: باب تحريم الزكاة على رسول الله وآله. صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٧، ص ١٧٩.

(٤) ابن الهمام: التحرير وشرحه التيسير، ج ١، ص ١٥١، والأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٨.

(٥) الآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦٧.

ولهذا اعتبر الجويني أن تأويل الحنفية تعطيل لفحوى الآية، مع النص على سبب الاستحقاق، إذ قد يكون السبب - في نظره - تخصيص ذوي القربى وتشريفهم والتنويه بهم، والتنبيه على عظم أقدارهم^(١).

□ موقف الغزالي:

ما ذهب إليه عامة الشافعية كإمام الحرمين والآمدي وغيرهما من وصف تأويل الحنفية بأنه مضادة ومناقضة، ووصفه بأنه غاية في البعد، لم يره الغزالي بل أبقى المسألة في حيز الاجتهاد، قال: «.. وهذا عندنا في مجال الاجتهاد وليس فيه إلا تخصيص عموم لفظ ذوي القربى بالمحتاجين منهم، كما فعله الشافعي على أحد القولين في اعتبار الحاجة في اليتيم في سياق هذه الآية».

فالغزالي أبقى اللفظ في دائرة الاحتمال، وإن كان قد توقف في اعتبار التأويل لعدم ثبوت الدليل عنده. قال: «وهذا تخصيص لو دل عليه دليل فلا بد من قبوله فليس ينبو عنه اللفظ»^(٢).

□ ما دعم به الحنفية تأويلهم:

واستدل الحنفية أيضاً بما صح عن الخلفاء الراشدين أنهم لم يعطوا ذوي القربى من الصدقات، يعني الأخماس لا الزكاة، كما أوضحه الأنصاري في فواتح الرحموت^(٣).

- من ذلك ما رواه الإمام أبو يوسف بالسند عن ابن عباس: «أن الخمس كان يقسم على عهد رسول الله ﷺ على خمسة أسهم: لله وللرسول سهم، ولذي القربى سهم، ولليتامى سهم، وللمساكين سهم، ولابن السبيل سهم، ثم قسمه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ثلاثة أسهم: سهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لابن السبيل».

(١) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٥٥٤.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٤٠٧ - ٤٠٩.

(٣) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٨، والكاساني: بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٢٥.

وهو معتضد بما رواه الطحاوي عن محمد بن إسحاق قال: سألت جعفر، يعني: محمد بن علي، فقلت: رأيت علي بن أبي طالب حين ولي العراق، ولما ولي أمر الناس كيف صنع في سهم ذوي القربى؟ فقال: سلك به والله سبيل أبي بكر وعمر، فقلت: كيف وأنتم تقولون ما تقولون؟ قال: كره والله أن يدعى بغير سيرة أبي بكر وعمر.

قال الكمال بن الهمام: «فعلم من هذا أن الخلفاء الراشدين لم يعطوا والصحابة كلهم حاضران، ولم ينكر عليهم أحد فصار إجماعاً»^(١).

والذي ذهب إليه الحنفية في سبب منع الخلفاء لأهل البيت كما اختاره ابن الهمام أن قوله تعالى: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ لبيان المصروف لا الاستحقاق، وأنهم كانوا أغنياء آنذاك، فاقتضى الأمر صرف الخمس إلى غيرهم بدليل المصلحة لأنه أنفع لمصالح المسلمين^(٢).

والمسألة لم تخل من نقاش بين العلماء، ولم تسلم دعوى الحنفية الإجماع من الإيرادات، وقد أورد الأنصاري في فواتح الرحموت أخباراً أخرى، لتأييد مذهب الحنفية، وفي المسألة كلام يطول، ولكن يمكن القول:

إن ما يصلح دليلاً للتأويل هو فعل الصحابة المبني على المصلحة، والأنسب أن السهم مقرر شرعاً لذوي القربى، غير أن الآية محمولة على بيان المصارف كآية الزكاة، وعمل كبار الصحابة ينبئ أن الخيار للإمام في

(١) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٢٨.

أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، كان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي وأخذ الفقه عن محمد بن عبدالرحمن بن أبي ليلى، ثم عن أبي حنيفة، وهو أول من نشر مذهبه، ولي القضاء للمهدي والهادي وهارون الرشيد، وهو أول من لقب بقاضي القضاة، له كتاب الخراج، والآثار، وثقه ابن معين وأحمد. ت سنة ١٨٢هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ١٣٤، وابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٦، ص ٣٧٨).

(٢) الكمال بن الهمام: التحرير وشرحه التيسير، ج ١، ص ١٥١.

العمل بالأصلح المناسب لوضع الناس من الفقر والغنى، وهو ما رجحه في فواتح الرحموت ونسبه إلى الإمام مالك رحمه الله^(١).

ويبقى التأويل في مجال الاجتهاد، وللذوق الفقهي عند المجتهدين دور في رؤية المسائل، فلا إنكار على المخالف ولا جزم بالتأويل وهذا هو اللائق بكثير من الفروع والله أعلم.



(١) الأنصاري: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ج ٢، ص ٢٩، ٣٠.

الفصل الثاني

تأويل اللفظ المطلق (تقييده)

وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: الإطلاق والتقييد في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: الإطلاق هو الأصل والتقييد خلافه.

المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بالتقييد في الفروع الفقهية.

من أبرز وجوه التأويل، صرف اللفظ المطلق عن ظاهره المتبادر من الإطلاق إلى حال يكون فيها مقيداً بأي نوع من القيود، كالصفة أو الشرط أو الغاية...

وقد بدا هذا الوجه من التأويلات بارزاً في اجتهادات العلماء في نصوص الكتاب والسنة فهماً وتطبيقاً، الشيء الذي نتج عنه خلاف واسع، مما جعل معظم من كتب في الأصول يفصلون حمل المطلق على المقيد إلى حالات مختلفة، منها ما هو متفق على اعتباره، أو عدم اعتباره، ومنها ما هو مختلف فيه.

واختلافهم راجع إلى مدى تحقق عناصر التأويل وجوداً وعدمياً، وقوة وضعفاً، وذلك مبني على قيام ما يوجب التأويل بالأساس، فما أسلفنا الكلام عنه من موجب ارتكاب خلاف الظاهر كشرط في صحة الاجتهاد بطرق التأويل، سيبدو في مسائل تأويل المطلق بأوضح صورة.

وقد عني العلماء بوضع شروط لحمل المطلق على المقيد ضبطاً له حتى لا يخرج عن الصحة إلى الفساد.

وفي هذا الفصل سنعرض للتعريف بهذا الوجه من التأويلات وبيان أثر اختلاف العلماء فيه في الفروع ضمن المباحث الآتية:



المبحث الأول الإطلاق والتقييد في اللغة والاصطلاح

□ الإطلاق والتقييد في اللغة:

١ - الإطلاق: مصدر، وأصله الثلاثي طَلَقَ، والرباعي أَطْلَقَ، وله معنيان:

أ - أطلق الأسير، أي: خلاه، والطلق: الأسير الذي أُطْلِقَ عنه إسارُهُ وَخُلِّيَ سبِيلُهُ، ويقال: ناقة طالق، ترعى حيث شاءت لا تُمنع^(١).

ب - إطلاق الكلام وهو مأخوذ من المعنى الأول. قال ابن فارس: «أما الإطلاق فأن يذكر الشيء باسمه لا يُقرن به صفة ولا شرط ولا زمان ولا عدد ولا شيء بسبب ذلك»^(٢).

٢ - والتقييد: مصدر على وزن تفعيل، والفعل منه قيد، والاسم: المقيد، وله معان:

أ - المقيد ما ظهرت عليه القيود والأقياد، وهو من قولهم: قَيَّدَ الدابة تقييداً^(٣).

(١) الرازي: مختار الصحاح، ص ٣٩٦، والزمخشري: أساس البلاغة، ص ٢٨٣.

(٢) ابن فارس: الصحابي، ص ١٩٤.

(٣) الرازي: مختار الصحاح، ص ٥٥٩.

ب - ويطلق على تقييده الكتابة، يقال: قَيَّدَ الكِتَابَ: شَكَّلَهُ^(١)، ويقال: ما على هذا الحرف قيد، أي: شكلة.. وهو من المجاز^(٢).

ج - تقييد الكلام وهو أن يذكر بقرين.. فيكون القرين زائداً في المعنى^(٣)، وهو مأخوذ مما قبله.

ومثاله أن يقال: زيد ليث، فهذا تشبيه له بليث في شجاعته فإذا قيل: هو كالليث الحَرِبِ، فقد زيد لفظ (الحَرِبِ) وهو الغضبان الذي حُرِبَ فريسته، أي: سُلِبَهَا، فإذا كَانَ كذلك كان أدهى له^(٤).

□ الإطلاق والتقييد في الاصطلاح:

لم يعرف الأصوليون الإطلاق والتقييد كمصدرين وإنما عرفوا اسم المفعول منهما.

١ - فعرفوا المطلق بتعاريف منها:

أ - المطلق هو اللفظ الواقع على صفات لم يُقيد ببعضها. وهو تعريف الباجي^(٥).

ب - المطلق هو المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه. قاله ابن قدامة^(٦).

ج - المطلق عبارة عن النكرة في سياق الإثبات.. وإن شئت قلت: هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه. وهو تعريف الآمدي^(٧).

(١) الرازي: مختار الصحاح، ص ٥٥٩.

(٢) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٣٨٣.

(٣) ابن فارس: الصحاح، ص ١٩٤.

(٤) المصدر السابق، ص ١٩٤.

(٥) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٧٢.

(٦) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ٢٣٠.

(٧) الآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٥.

د - المطلق ما دل على فرد ما منتشر. وهو تعريف ابن عبدالشكور من الحنفية^(١).

هـ - المطلق هو ما دل على الماهية بلا قيد من حيث هي هي. وهو أحد تعريفات أوردها الشوكاني^(٢).

و - ما دل بالشيوع في جنسه، وهو تعريف السالمي الإباضي^(٣).

وهذه التعاريف وإن اختلفت عبارة إلا أنها تلتقي عند دلالة اللفظ على فرد شائع في جنسه دون تعيينه بقيد في اللفظ يقلل من انتشاره.

ومثلوا للمطلق بلفظ الرقبة المذكور في كفارة الظهار في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]، حيث جاءت مطلقة عن وصف الإيمان^(٤). كما مثلوا له بقولهم: رجل ورجال. فهو مفهوم شائع في جنسه بغض النظر عن كونه مفرداً أو مثني أو جمعاً^(٥).

ويُستفاد مما تقدم من التعاريف أن الإطلاق في الكلام هو إصدار اللفظ دالاً على الماهية دلالة شائعة في جنسها.

والألفاظ التي يفيد ظاهرها الإطلاق هي:

أ - النكرة في سياق الإثبات، ويدخل فيها الجمع المنكر مثل رجال، لأنه يدل على أفراد منتشرين.

ب - سائر المعارف من المضمورات والموصولات والمعرف باللام وبالإضافة، إلا إذا قصد منها معهود ذهني، وأسماء الإشارة مطلقاً.

ولا يدل عليه الجمع المحلي بالألف واللام فهو يفيد الشمول

(١) ابن عبدالشكور: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٦٠.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٤٤.

(٣) السالمي: شرح طلعة الشمس، ج ١، ص ٧٥.

(٤) الآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٥.

(٥) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٤٤.

والاستغراق كلفظ الرجال فإنه عام في كل الرجال، خلافاً لكلمة رجال فهي وإن كانت جمعاً إلا أنها غير مستغرقة^(١).

٢ - أما المقيد فقد عرفوه بتعاريف منها:

أ - اللفظ الواقع على صفات قد قيّد بعضها. وهو تعريف الباجي^(٢).

ب - المقيد هو المتناول لمعين أو غير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه. وهو تعريف ابن قدامة^(٣).

ج - المقيد يطلق باعتبارين:

- ما كان من الألفاظ الدالة على مدلول معين كزيد وعمرو، وهذا الرجل ونحوه.

- ما كان من الألفاظ دالاً على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه كقولك: دينار مصري، ودرهم مكّي. وهو قول الآمدي^(٤).

د - المقيد ما أخرج عن الانتشار بوجه ما. وهو تعريف ابن عبد الشكور الحنفي^(٥).

هـ - ما دل على الماهية بقيد من قيودها. وهو تعريف الشوكاني^(٦).

و - ما خرج عن ذلك الشيوع إما بقيد كجاء شيخ أمجد. وإما بحسب وضعه الأصلي كالعلم. وهو تعريف السالمي^(٧).

وهذه التعاريف - وإن اختلفت عبارة - فهي تجتمع عند معنى واحد،

(١) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٦٠.

(٢) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٧٢.

(٣) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ٢٣٠.

(٤) الآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٦.

(٥) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٦٠.

(٦) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٤٤.

(٧) السالمي: شرح طلعة الشمس، ج ١، ص ٧٥ - ٧٦.

وهو أنه لفظ دال على شائع في جنسه لكن طراً عليه ما قلل من شيوعه وانتشاره.

ومثال المقيد، تقييد الرقبة بصفة الإيمان في كفارة الخطأ في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وتقييد الشاهدين في النكاح بصفة العدالة في قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»^(١).



(١) حديث: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل...»، أخرجه البيهقي في السنن الكبرى عن ابن عباس، باب لا نكاح إلا بولي مرشد، رقم (١٣٤٩٤)، ج ٧، ص ١٢٤، ورمز السيوطي له بالصحة. السيوطي: الجامع الصغير، ج ٦، ص ٤٣٨.

المبحث الثاني الإطلاق هو الأصل والتقييد خلافه

الأصل المتفق عليه بين الأصوليين في حكم المطلق أن يُجرى على إطلاقه، وفي حكم المقيّد أن يعمل بالقيّد الذي ورد عليه، ولا يحمل أحدهما على الآخر إلا بما يوجب ذلك^(١).

فما لم يدل الدليل على تقييد المطلق بقيد ما، فهو على أصله من الإطلاق، وهو الظاهر المتبادر منه الذي لا يجوز خلافه إلا بدليل قوي كاف.

وما كان مقيداً بقيد وجب العمل به مقيداً، ولا يجوز رفع القيد إلا بدليل أيضاً.

ووجه التأويل الذي نحن بصدد دراسته هو حمل اللفظ المطلق على قيد ورد في لفظ آخر. وغرضنا في هذا المبحث إثبات الأصل الظاهر من الألفاظ المطلقة، ثم دراسة التأويل الذي هو خلاف الأصل. وتفصيل ذلك في المطلبين الآتيين:



(١) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص ١٩٢.

المطلب الأول الإطلاق هو الأصل

يثبت أصل حمل المطلق على إطلاقه بما يأتي:

١ - إنَّ في الألفاظ المطلقة تماماً للمعنى واستقلالاً به، وحملها على المقيد زيادة في المعنى فحسب. لذا لا تثبت إلا بدليل، قال الباجي: «حمل المطلق على إطلاقه يصح معه الكلام ويستقل بنفسه فلا معنى لتقييده إلا بدليل»^(١).

٢ - إن الظاهر المتبادر من اللفظ المطلق بالسبب اللغوي هو شيوعه فيما يصلح له من أفراد جنسه، فوجب التمسك به إلا أن يقوم الدليل على خلاف هذا الأصل.

٣ - إن المطلق في إطلاقه كالعام في عمومته، وكما أن العام ظاهره الاستغراق ولا يخصص إلا بدليل، فالشأن نفسه في الإطلاق، لذلك قال الجويني: «لا يحمل المطلق عندنا على المقيد لا في حكم الإطلاق، ولا في حكم التقييد، ولكن المطلق عام يُتصرف فيه بما يتصرف بمثله في العمومات، فإن لاح تأويل واعتضد بدليل، وترتب على الشرط... وأثر ظهور هذا الدليل العاضد للتأويل على ظهور العام، حُكِمَ به كان المقيد أو لم يكن»^(٢).

وتقييد المطلق الذي هو وجه من وجوه التأويلات، هو صرف اللفظ الذي ظاهره الإطلاق إلى قيد يحتمله بدليل يعضده.

وقد شاع هذا النوع من الاجتهاد عند العلماء باسم حمل المطلق على

(١) الباجي: إحكام الفصول، ص ٢٨٢.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٤٣٩، ٤٤٠.

وإنما قال الجويني: «كان المقيد أو لم يكن»، لأنه يرى أنه ليس في تقييد الحكم بمجرد ما يوجب حمل المطلق على المقيد. وسيأتي تفصيل ذلك.

المقيد، وهو ما أسميه بتأويل المطلق. ومثاله، حمل لفظة الدم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَحَمُّ الْخِنزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [المائدة: ٣] على القيد الوارد في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

والقيد هو صفة حدثت من إطلاق لفظ الدم، بحيث صرفته عن ظاهره من الشيوخ والانتشار في كل دم، سواء كان مسفوحاً أو باقياً في اللحم والعروق، وبيئت أن المراد هو الدم المسفوح.

□ لماذا يحمل المطلق على المقيد، ولا يحمل المقيد على المطلق؟

لقائل أن يقول: إذا كان جائزاً أن يقيد المطلق بحمله على المقيد، فلماذا لا يجوز نفي القيد عن المقيد حملاً على المطلق؟

يحمل المطلق على المقيد دون العكس لأمرين:

الأول: أن اللفظ المطلق ساكت عن القيد، والمقيد ناطق به فكان أولى النصين بأن يكون بياناً للآخر المقيد، فيجعل أصلاً يُبنى عليه المطلق.

الثاني: أن في حمل المقيد على المطلق رفعاً للقيد وهو جزء من النص، ولا يجوز باتفاق، لأنه في حكم النسخ بغير دليل. لذلك فالعمل بالمطلق مع ثبوت القيد، ليس وفاءً بالمطلوب.

أما حمل المطلق على المقيد فهو متضمن للعمل بالمطلق، فالوفاء بالمطلق حاصل بالوفاء بالمقيد والعكس لا يصح.

ومبنى المسألة على أصل أن العمل بالدليلين أولى من إهمال أحدهما وهو من مقررات الأصول في الجمع بين الأدلة المتعارضة.

المطلب الثاني التقييد تاويل وهو خلاف الأصل

الأصل هو العمل بالمطلق على إطلاقه وتأويله خلاف الأصل، لذا لزم المتأوّل أن يقيم الدليل الذي يسند اجتهاده في فهم النصوص وتفسيرها من خلال حمل المطلق على المقيد.

والقدر المتفق عليه بين العلماء أن أصل التقييد معمول به، على خلاف في التفاصيل.

بيد أن هذا الخلاف لم يكن هيناً مما نتج عنه كبير الأثر في الحكم على مسائل غير يسيرة من الفروع الفقهية - كما سيأتي - ومن ثم تعين الاهتمام بدراسة تأويل المطلق كأصل نظري قبل إقامة الأمثلة التطبيقية عليه...

ذهب العلماء إلى أن لحمل المطلق على المقيد صوراً، تدخل تحت حالتين:

- ١ - أن يكون الإطلاق والتقييد في سبب الحكم، مع اتحاد الحكم والموضوع، أي: الواقعة. وهذا له صورة واحدة.
- ٢ - أن يكون الإطلاق والتقييد في نفس الحكم، وهذا له أربع صور:

أ - اتحاد الحكم والسبب معاً بين الواقعتين.

ب - اختلاف الحكم والسبب معاً بين الواقعتين.

ج - اتحاد الحكم واختلاف السبب.

د - اختلاف الحكم واتحاد السبب.

فحاصل هذه الصور خمس، وتفصيلها في الآتي:

□ الصورة الأولى: وقوع الإطلاق والتقييد في سبب الحكم مع اتحاد الحكم والواقعة.

وَيُمَثَّلُ لِهَذَا بِحَدِيثِ ابْنِ عَمْرِو بْنِ عُمَرَ قَالَ: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ عَلَى الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ وَالْحَرِّ وَالْمَمْلُوكِ»^(١). حَيْثُ وَرَدَ مُطْلَقًا، مَعَ الرَّوَايَةِ الْآخَرَى الَّتِي جَاءَ فِيهَا قَيْدٌ بِصِفَةِ الْإِسْلَامِ وَهِيَ قَوْلُهُ: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ وَالْحَرِّ، وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمْرٌ بِهَا أَنْ تُوَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ»^(٢).

فَالْوَاقِعَةُ وَاحِدَةٌ وَهِيَ زَكَاةُ الْفِطْرِ، وَالْحُكْمُ وَاحِدٌ هُوَ وَجُوبُ إِخْرَاجِ هَذِهِ الزَّكَاةِ، وَالسَّبَبُ وَاحِدٌ، وَلَكِنْ وَقَعَ فِيهِ إِطْلَاقٌ وَتَقْيِيدٌ، وَهُوَ وَجُودُ نَفْسٍ يَمُونَهَا الصَّائِمُ وَيَنْفَقُ عَلَيْهَا، وَقَدْ وَرَدَتْ مُطْلَقَةً عَنِ الْقِيُودِ فِي النَّصِّ الْأَوَّلِ، وَوَرَدَتْ مُقَيَّدَةً بِقَيْدِ الْإِسْلَامِ فِي الثَّانِي.

فَهَلْ يَحْمَلُ الْمَطْلُوقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ أَمْ يَعْمَلُ بِكُلِّ مَنْهُمَا كَمَا وَرَدَ؟

هَذَا مَوْضِعٌ خِلَافَ بَيْنِ الْفُقَهَاءِ، وَسَيَأْتِي تَحْرِيرُهُ فِي تَطْبِيقَاتِ هَذَا الْفَصْلِ.

□ الصورة الثانية: وقوع الإطلاق والتقييد في نفس الحكم مع اتحاد الحكم والسبب في كل من الواقعتين.

وَمِثَالُهُ مَا سَبَقَ مِنْ حَمْلِ لَفْظِ الدَّمِ الْمَطْلُوقِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالِدُومٌ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [المائدة: ٣] عَلَى الْقَيْدِ

(١) حَدِيثٌ: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَكَاةَ الْفِطْرِ...»، رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ عَنِ ابْنِ عَمْرِو بْنِ عُمَرَ، كِتَابُ الزَّكَاةِ، بَابُ صَدَقَةِ الْفِطْرِ عَلَى الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ، رَقْمٌ (١٤٤١)، ج ٢، ص ٥٤٩.

(٢) حَدِيثٌ: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدَقَةَ الْفِطْرِ... مِنَ الْمُسْلِمِينَ»، رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ عَنِ ابْنِ عَمْرِو بْنِ عُمَرَ، كِتَابُ الزَّكَاةِ، بَابُ فَرَضِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ، رَقْمٌ (١٤٣٢)، ج ٢، ص ٥٤٧.

الوارد في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام: ١٤٥]. وهو قيد السفح. فالحكم واحد هو تحريم أكل الدم، والسبب واحد وهو تنزيه المسلمين عن تناول الدم لما فيه من أضرار، والموضوع واحد وهو تناول الدم.

وهذه الصورة محل اتفاق بين العلماء، وإذا وقع فيها خلاف فهو راجع إلى اعتبار دليل التقييد، ومثاله ما ورد في كفارة اليمين في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، وورد لفظ الصيام مقيداً بالتتابع في قراءة ابن مسعود - رضي الله عنه - ﴿فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾.

فالموضوع واحد هو كفارة اليمين، والسبب واحد هو الحنث في اليمين، والحكم واحد وهو وجوب صيام ثلاثة أيام، فورد في الآية المتواترة مطلقاً، وفي رواية ابن مسعود مقيداً. ولذلك اختلفوا في الحكم على قولين:

القول الأول: حمل المطلق على المقيد. وهو قول الحنفية بدليل القراءة الشاذة التي رواها ابن مسعود واعتبروها بمثابة خبر آحاد.

القول الثاني: لا يحمل المطلق على المقيد. وهو قول الجمهور، وهؤلاء ردوا التأويل لعدم كفاية الدليل إذ إن غير المتواتر لا يجوز الاحتجاج به على أنه من القرآن ولا على أنه من السنة إذا لم يروه الصحابي على أنه سنة^(١).

فالفريقان وإن اختلفا في اعتبار دليل التقييد إلا أن القاعدة محل اتفاق بينهما، ومقتضاها صحة التأويل بحمل المطلق على المقيد إذا اتحد الحكم والسبب في كلا اللفظين.

ولقد رأينا بعض أهل الأصول يفترضون في التمثيل لهذه الصورة، كما

(١) الأنصاري: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ج ١، ص ١٦٢. وانظر: وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج ١، ص ٢١٣، ٢١٤.

لو قال في كفارة القتل الخطأ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] ثم قال فيها مرة أخرى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، فيكون هذا اشتراطاً يُنزل عليه الإطلاق. وهذا صحيح^(١).

□ الصورة الثالثة: وقوع الإطلاع والتقيد في الحكم نفسه مع اختلاف الحكم والسبب في كل من الواقعتين.

وقد مثلوا لهذه الصورة بآية السرقة وهي قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، مع قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]. فالواقعة التي جاء فيها النص الأول هي السرقة، والحكم هو قطع يد السارق وسببه الاعتداء على مال الغير.

أما الواقعة التي جاء بشأنها النص الثاني فهي الوضوء، والحكم فيها وجوب غسل الأعضاء المذكورة، والسبب هو إرادة الطهارة استعداداً للصلاة. وقد ورد لفظ الأيدي مطلقاً في النص الأول، ومقيداً في النص الثاني بالغاية التي أفادها حرف الجر (إلى)، أي: إلى غاية المرافق.

والاتفاق حاصل على عدم اعتبار حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة، لأن اختلاف الواقعتين واختلاف السببين في كل منهما كافيان لعدم اعتبار التعارض بين المطلق والمقيد. وهذا ما صرح به القاضي الباقلاني كما نقله عنه الغزالي: «أنه إذا اختلف في الواقعتين الموجب والموجب فلا اعتبار، وإن اتحدا جميعاً فلا بد من الحمل»^(٢). وهو يعني بالموجب والموجب السبب والحكم، لأن السبب هو ما يوجب الحكم.

وقد نقل الإمام الشوكاني الاتفاق الكامل على عدم اعتبار هذه الصورة عن الباقلاني والجويني وابن برهان والآمدني وغيرهم^(٣).

(١) الغزالي: المستصفي، ج ٢، ص ١٨٥.

(٢) الغزالي: المنحول، ص ١٧٧.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٤٥.

إلا أن النص الوارد في قطع الأيدي بالسرقة ثبت تقييداً بدليل آخر من السنة لما روى «أنه ﷺ قطع يد السارق من مفصل الزند»^(١)، وهو تأويل سائغ معمول به، لثبوت ما يوجبه ويدعو إليه، من التعارض بين النصين، في الواقعة الواحدة مع اتحاد الحكم والسبب.

□ الصورة الرابعة: وقوع الإطلاق والتقييد في الحكم، مع اختلاف الحكم واتحاد السبب.

هذه الصورة تعتبر محل اتفاق بين العلماء في عدم اعتبار التأويل إذا اختلفت الواقعتان حكماً واتحدتا من حيث السبب، وقد جزم به الإمام الشوكاني ومثل له بنحو: أكسُ يتيماً، أطعم يتيماً عالماً. قال: فلا خلاف في أنه لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه^(٢).

وذلك راجع إلى عدم قيام موجب التأويل الذي يُستمد غالباً من التعارض بين النصين، فما دام الحكم مختلفاً فهو المخرج من حدوث التنافي بين مدلولي اللفظين، لأنه يغلب أن يكون اختلاف الحكم هو علة الإطلاق في أحدهما والتقييد في الآخر.

ومثال هذه الصورة النص الوارد في حكم التيمم، في مقابل النص الوارد في حكم الوضوء. قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ

(١) قال القرطبي: «فقال الكافة: تقطع من الرسغ»، الجامع لأحكام القرآن، ج ٦، ص ١٧١. وذلك استناداً إلى ما أخرجه الدارقطني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في قصة سارق رداء صفوان بن أمية وفيه: «ثم أمر بقطعه من المفصل»، ومنها ما روي عن ابن عدي عن عبدالله بن عمرو قال: «قطع النبي ﷺ سارقاً من المفصل»، وهو مرسل. انظر: الزيلعي: نصب الراية، ج ٣، ص ٣٧٠.

ومن عمل الصحابة، عن عكرمة أن عمر قطع اليد من المفصل. وعن سمرة بن عبدالرحمن قال: «رأيت بالحيرة مقطوعاً من المفصل فقلت: من قطعك؟ قال: قطعني الرجل الصالح علي، أما إنه لم يظلمني». انظر ابن أبي شيبة: المصنف في الأحاديث والآثار، كتاب الحدود، ج ١٠، ص ٣٠.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٤٦.

أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا ﴿[النساء: ٤٣]. وقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

فالموضوع الأول هو التيمم والحكم فيه هو وجوب المسح بالصعيد الطيب على الوجه واليدين، وقد جاء لفظ اليدين مطلقاً غير محدد بقيد، وسبب هذا الحكم إرادة القيام إلى الصلاة مع شرط الطهارة.

وهذا السبب هو نفسه في موضوع الوضوء، ولكن الحكم مختلف. فهو في الوضوء وجوب الغسل لا المسح. والذي أجمع عليه العلماء، هو أن مجرد الإطلاق في لفظ الأيدي في نص التيمم وتقييده في نص الوضوء بالغاية وهي قوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]. ليس كافياً في اعتبار التأويل بحمل المطلق على المقيد، لعدم التعارض، فإنه يُعمل بكل منهما على إطلاقه أو تقييده دون حمل أو تغيير^(١).

(١) ولكن عندما يتوفر الموجب، مع الدليل الكافي فإنه يحكم بصحة التأويل، لذلك أول العلماء بالتقييد آية التيمم بدليل آخر مع اختلافهم فيه كما يأتي:

أ - قيد الحنفية والشافعية اللفظ المطلق في حكم التيمم بدليل من السنة جاء فيه لفظ اليدين مقيداً وهو قوله ﷺ: «التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين» (أخرجه الدارقطني والحاكم والبيهقي عن ابن عمر وفي إسناده علي بن ظبيان. قال الدارقطني: وثقه يحيى القطان وهشيم وغيرهما. قال الجاحظ: هو ضعيف ضعفه القطان وابن معين وغير واحد. الشوكاني: نيل الأوطار، ج ١، ص ٣٠٩).

وذهب إلى هذا مالك - رحمه الله - وقد صح عنده حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه «كان يتيمم إلى المرفقين». وسئل - رحمه الله - كيف التيمم؟ وأين يبلغ به؟ قال: يضرب ضربة للوجه، وضربة لليدين ويمسحهما إلى المرفقين. (مالك: الموطأ، ج ١، ص ٥٦). وعلى هذا أكثر العلماء ومنهم أصحاب الرأي كما ذكر النووي في شرح مسلم، (ج ٤، ص ٥٦).

ب - وذهب إلى تقييد آية التيمم المطلقة أيضاً عطاء ومكحول والأوزاعي وأحمد وإسحاق وابن المنذر وعامة أصحاب الحديث. فقيدها بدليل آخر رأوا أنه الأصح في باب التيمم وهو حديث عمار بن ياسر: «أن النبي أمره بالتيمم للوجه والكفين».

أخرجه الترمذي في سننه وصححه، أبواب الطهارة، باب ما جاء في التيمم، رقم =

والحاصل أن العلماء متفقون على عدم جريان حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة، وإن ورد فيها الخلاف فهو مرجوح لا يعتبر أمام ما عليه أكثر العلماء^(١).

□ الصورة الخامسة: وقوع الإطلاق والتقييد في الحكم مع اتحاد الحكم واختلاف السبب.

وهذا ما بعدت فيه شقة الخلاف بين العلماء، فذهب الجمهور من الشافعية والمالكية إلى حمل المطلق على المقيد إذا اتحد الحكم ولو اختلف السبب، أما الحنفية والحنابلة فلا يأخذون بهذا التأويل ذهاباً منهم إلى عدم الحاجة إلى حمل المطلق على المقيد؛ بل يعمل بكل منهما كما ورد مطلقاً أو مقيداً^(٢).

ومثال هذه الصورة ما ورد في كفارة الظهار وكفارة القتل الخطأ من وجوب تحرير الرقبة. فقد جاء لفظ (الرقبة) في كفارة الظهار ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] مطلقاً عن صفة الإيمان، وجاء مقيداً في كفارة القتل بالإيمان، وجاء مقيداً في كفارة القتل بالإيمان بقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢].

= (١٤٤)، ج ١، ص ٢٦٨، ٢٦٩.

وفي الرواية المتفق عليها عن عمار قال: «أجنبت فلم أصب الماء، فتمعكت في الصعيد وصلبت، فذكرت ذلك للنبي ﷺ، فقال: إنما يكفيك هكذا، وضرب بكفيه الأرض ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه». أخرجه البخاري في كتاب الطهارة باب المتيمم هل ينفخ فيهما [بيده]، رقم (٣٣١)، ج ١، ص ١٢٩، ومسلم في كتاب الطهارة، باب التيمم رقم (٣٦٨)، ج ١، ص ٢٨٠.

ولم يعتبر الشوكاني حديث ابن عمر مما ينتهض به الاحتجاج، واستحسن الحافظ ابن حجر في الفتح رواية عمار بن ياسر ورجح صحتها. انظر: الشوكاني: نيل الأوطار، ج ١، ص ٣١٠، ٣١١.

فالخلاف واقع في ثبوت الدليل وكفايته لا في أصل اعتبار التأويل.

- (١) ذكر الإمام ابن السبكي في جمع الجوامع أن هذه الصورة مما وقع فيها الخلاف، إلا أنه نادر. انظر: جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني، ج ٢، ص ٥١.
- (٢) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ٣٣١، والشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٤٥.

فالموضوع مختلف والحكم واحد وهو تحرير رقبة، والسبب مختلف فهو في الأول: الرجوع من ظهار الزوجة، وهو في الثاني القتل الخطأ. فهل تقيد الرقبة في كفارة الظهار بالإيمان بناءً على كفارة القتل الخطأ؟ أم يعمل بكل منهما كما جاء مستقلاً عن الآخر؟ هذه مسألة سيأتي تفصيل الكلام فيها في التطبيقات.

ومرد الخلاف بين الفريقين في هذه الصورة من حمل المطلق على المقيد إلى مدى وجود الموجب والمقتضي لارتكاب التأويل، فمن يرى التعارض يسوغ التأويل، ومن لا يراه لا يرى للتأويل داعياً.

والجمهور فيما ذهبوا إليه من حمل المطلق على المقيد اختلفوا في الموجب له إلى قولين:

القول الأول: المطلق يحمل على المقيد بمجرد اللفظ أي: من غير حاجة إلى دليل، فيكفي اتحاد الحكم في الواقعتين كالظهار والقتل الخطأ في الحمل. وهو قول بعض الشافعية كما ذكر الشيرازي^(١).

القول الثاني: لا يُحمل المطلق على المقيد بمجرد اللفظ ما لم يوجد بينهما علة جامعة مقتضية لذلك.

وهو الأظهر من مذهب الشافعي^(٢)، وجزم به الشيرازي^(٣)، وإليه ذهب الغزالي^(٤)، بدليل:

أ - أنه لو جاز أن يُجعل المطلق مقيداً لتقييد غيره دون دليل، لكان جائزاً أن يجعل المقيد مطلقاً لإطلاق غيره، ولما لم يجز أحدهما لم يجز الآخر^(٥).

(١) الشيرازي: التبصرة، ص ٢١٢.

(٢) الآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ٨.

(٣) الشيرازي: التبصرة، ص ٢١٢.

(٤) الغزالي: المستصفى، ج ٢، ص ١٨٥.

(٥) الشيرازي: التبصرة، ص ٢١٢، ٢١٣.

ب - أنه لو جاز أن يجعل ما أطلق مقيداً لتقييد غيره دون دليل، لكان جائزاً أن يجعل المقيد مطلقاً لإطلاق غيره، ويبطل الفرق بين العام والخاص وهذا لا يجوز^(١).

ج - أنه لا تعارض بين القتل والظهار مثلاً، لذلك فلا يرفع الإطلاق في الظهار^(٢).

د - أنه يلزم من القول الأول تناقض؛ فإن الصوم مقيد بالتتابع في الظهار، والتفريق في الحج حيث قال تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ومطلق في اليمين.

فإذا كان حمل المطلق على المقيد حاصلًا بمجرد اللغة دون دليل أو علة جامعة فعلى أي المقيدين يحمل؟ على المقيد بالتتابع أم على المقيد بالتفريق؟^(٣).

□ ما يكون به التقييد:

يحصل التقييد بثلاثة قيود ذكرها الباجي بقوله: «التقييد يكون بثلاثة أشياء: بالغاية والشرط والصفة»^(٤).

فمثال التقييد بالصفة ما سبق من تقييد الرقبة بصفة الإيمان في كفارة القتل الخطأ.

ومثال التقييد بالشرط ما جاء في قوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩]. فالصيام مقيد بعدم وجود الرقبة أو الإطعام والكسوة^(٥). لأنها خصال في الكفارة سابقة للصيام، وهو مشروط بعدم توفرها.

(١) الشيرازي: التبصرة، ص ٢١٣.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ٢، ص ١٨٥، ١٨٦.

(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٨٦.

(٤) الباجي: إحكام الفصول، ص ٢٧٩.

(٥) محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص ١٧٠.

ومثال التقييد بالغاية، تقييد الصيام بغاية الليل فينتهي عندها في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَتَمَّ الصَّيَامَ إِلَى آتِلٍ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فلا يجوز الإفطار قبله، ولا يجوز الوصال^(١).

ومن قبيل التقييد بالغاية قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فقيد القتال بإعطاء الجزية فلم يتناول ما بعد الغاية^(٢).

المطلب الثالث شروط حمل المطلق على المقيد

يبدو من خلال معرفة صور حمل المطلق على المقيد أن العلماء اعتمدوا في قبولها واحداً من أمرين:

١ - اتفاق السبب والحكم، وهذا قدر لا خلاف فيه، وهو ما قرره القاضي الباقلاني والغزالي وغيرهما^(٣).

٢ - اتحاد الحكم في كل من الواقعتين: وهو موضع خلاف، ومن اعتبره نظر إلى شرط اتحاد الحكم فقط سواء اتفق السبب أو اختلف.

وقد جمع الشوكاني شروطاً لحمل المطلق على المقيد نعرض لها فيما يأتي مع مقارنتها بما سبق من شروط التأويل عموماً.

أ - أن يكون المقيد من باب الصفات مع ثبوت الذوات في الموضعين. فأمّا إثبات الحكم من زيادة أو عدد فلا يحمل أحدهما على الآخر.

(١) محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص ١٧١.

(٢) الباجي: إحكام الفصول، ص ٢٧٩، ٢٨٠.

(٣) الغزالي: المنخول، ص ١٧٧.

ولعل هذا الشرط بدهي إذا ما نظرنا إلى المقيّدات، فالتقييد إنما يكون بالصفات، ويلحق بها الشروط والغايات، ومقصد الإمام الشوكاني أن لا يتعلق التقييد بزيادة في حكم أو عدد. ومثل له بإيجاب غسل الأعضاء الأربعة في الوضوء مع الاقتصار على عضوين في التيمم. فالإجماع منعقد على أنه لا يحمل إطلاق التيمم على تقييد الوضوء. فبان أن حمل المطلق على المقيّد يختص بالصفات دون الزيادات.

وفيما أرى أن هذا الشرط متعلق بالاحتمال فإن كثيراً من الإطلاقات تحتل التأويل من حيث الصفات والشروط والغايات، ولا تحتمله في غير ذلك لقوة دلالتها على أصل الحكم وأصل المعنى بما لا يترك متسعاً للاجتهاد.

هذا الشرط ذكره الشوكاني عن القفال الشاشي، والشيخ أبي حامد الإسفراييني والماوردي والرويانى، ونقله الماوردي عن الأبهري من المالكية^(١).

(١) القفال الشاشي: محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي، أحد أئمة الدهر، ذو الباع الواسع في العلوم، كان إماماً في التفسير والحديث والكلام والأصول والفروع واللغة والشعر، كان إمام عصره بما وراء النهر للشافعيين، ت سنة ٣٦٥هـ. (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٢٠٠، وابن قاضي شعبة: طبقات الشافعية ج ٢، ص ٤٨، والزركلي: الأعلام، ج ٦، ص ٢٧٤).

أبو حامد الإسفراييني: أحمد بن أبي طاهر الإسفراييني، انتهت إليه رئاسة الدنيا والدين ببغداد، اتفق الموافق والمخالف على تفضيله وتقديمه في وجوه الفقه وحسن النظر. ت سنة ٤٠٦هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ١٢٣، ١٢٤).

الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، أفضى القضاة، تفقه على أبي القاسم الصيمري بالبصرة، ثم رحل إلى أبي حامد الإسفراييني فأخذ عنه، درس بالبصرة وبغداد، من مصنفاته: الحاوي في الفقه، والأحكام السلطانية، كان حافظاً لمذهب الشافعية، وهو ثقة. ت ببغداد سنة ٤٥٠هـ. (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٢٨٢، والزركلي: الأعلام، ج ٤، ص ٣٢٧).

الرويانى: أبو المحاسن عبدالواحد بن إسماعيل بن أحمد الطبري، الملقب بفخر الإسلام، شافعي زمانه، من تصانيفه بحر المذهب. قتلته الباطنية سنة ٥٠٢هـ. (ابن =

ب - أن لا يكون للمطلق إلا أصل واحد:

ومعناه أن لا يكون للمطلق أكثر من أصل يحمل عليه. ومثل الشوكاني لذلك باشتراط العدالة في الشهود على الرجعة في الطلاق وعلى الوصية، وإطلاق الشهادة في البيوع وغيرها. قال: فهي شرط في الجميع. وكذا تقييد ميراث الزوجين بقوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّتِهِ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١٢]، فيكون ما أحل من الموارث كلها بعد الوصية والدين.

فأما إذا كان المطلق دائراً بين قيدين متضادين نُظِرَ، فإن كان السبب مختلفاً لم يحمل إطلاقه على أحدهما إلا بدليل، فيحمل على ما كان القياس عليه أولى أو ما كان دليل الحكم عليه أقوى.

وممن ذكر هذا الشرط الأستاذ أبو منصور، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي في اللعق والماوردي.

ج - أن يكون في باب الأوامر والإثبات أما في جانب النفي والنهي فلا، فإنه يلزم منه الإخلال باللفظ المطلق مع تناول النفي والنهي وهو غير سائغ.

وممن ذكر هذا الشرط الآمدي وابن الحاجب وقالوا: لا خلاف في العمل بمدلوليها والجمع بينهما لعدم التعذر، والرازي يسوي بين الأمر والنهي.

= خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٩٨ والزركلي: الأعلام، ج ٤، ص ١٧٥).

أبو بكر الأبهري: محمد بن عبدالله بن صالح بن عمر بن حفص بن عمر بن مصعب بن الزبير بن كعب بن زيد بن مناة بن تميم، فقيه، سكن بغداد وحدث بها عن أبي عروبة الحراني وغيره، له التصانيف في شرح مذهب مالك رضي الله عنه، والاحتجاج له، والرد على من خالفه، وكان إمام أصحابه في وقته، له من التأليف: «شرح المختصر الصغير»، «كتاب الرد على المزني»، «كتاب الأصول»، «كتاب إجماع أهل المدينة»، ت ببغداد في شوال سنة ٣٧٥هـ، وصلي عليه بجامع المنصور. (القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج ٢، ص ٤٦٦ - ٤٧٣، وابن فرحون: الديباج المذهب، ص ٢٥٥).

ولعل هذا الاشتراط له صلة بنزعة الاحتياط خشية إخراج شيء من الإطلاق مما قد يكون مقصوداً بتشريع الحكم. وربما كان هذا هو منزع الحنفية في إبقائهم على كثير من الإطلاقات، فإن اعتبار العدالة في الشهود مزيد احتياط وحذر في إثبات الشهادة وصحتها، ولكن قد يكون في تقييد صدقة الفطر بالرقيق المسلم نزول عن أداء الواجب كاملاً.

والشوكاني - رحمه الله - يؤيد هذا الاحتياط مصرحاً بأن الحق عدم الحمل في النفي والنهي، وممن اعتبر هذا الشرط الإمام ابن دقيق العيد وجعله أيضاً شرطاً في بناء العام على الخاص.

ونزعة الاحتياط هذه لها صلة - فيما أحسب - بموجب التأويل ما دام التأويل خلاف الأصل؛ إذ لا بد فيه مما يدعو إليه ويسوغه ويبرره. والله أعلم.

د - أن لا يكون في جانب الإباحة: قال ابن دقيق العيد: إن المطلق لا يحمل على المقيد في جانب الإباحة إذ لا تعارض بينهما، وفي المطلق زيادة.

هـ - أن لا يمكن الجمع بينهما إلا بالحمل، فإن أمكن بغير إعمالهما فإنه أولى من تعطيل ما دل عليه أحدهما. ذكره ابن الرفعة في المطلب^(١).

وهذا ظاهر تعلقه بموجب التأويل الذي يتخذ صورة التعارض بين مدلولي النصين في باب حمل المطلق على المقيد.

و - أن لا يكون المقيد ذكراً معه قدرٌ زائد يمكن أن يكون القيد لأجل ذلك القدر الزائد، فلا يحمل المطلق على المقيد ههنا قطعاً.

وذلك للاحتمال الذي قد يؤدي إلى فساد التأويل.

(١) ابن الرفعة: نجم الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن مرتفع الأنصاري، كان أعجوبة في استحضار كلام الشافعية، دِيناً خيراً. درّس بالمعزية بمصر، وولي حبة مصر، له مصنفات منها: الكفاية، شرح التنبيه، والمطلب شرح الوسيط. ت بمصر سنة ٧١٠هـ. (ابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية، ج ١، ص ١١٢، والزركلي: الأعلام، ج ١، ص ٢٢٢، وكحالة: معجم المؤلفين، ج ١، ص ٢٢٣).

ز - أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد فإن قام دليل على ذلك فلا تقييد^(١).

ويمكن أن نمثل لما دل الدليل على منع التقييد به بما ورد في قوله تعالى في شأن المحرمات من النساء: ﴿وَأَمَّهَتْ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبِكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].

فتقييد لفظ الربائب بكونهن في حجور أزواج الأمهات مما دل السياق على عدم اعتباره وهو قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾، فأثبت اعتبار قيد عدم الدخول بالأمهات ودل على إلغاء قيد كون الربيبة في حجر الزوج.



(١) انظر هذه الشروط في: الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٤٦، ١٤٧.

المبحث الثالث من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بالتقييد

من خلال عرضنا السابق لصور حمل المطلق على المقيد عرفنا أن ثلاث صور منها وقع عليها الاتفاق وهذه لا كلام لنا فيها في التأويل. أما الخلاف فواقع في صورتين:

الأولى: وقوع الإطلاق والتقييد في سبب الحكم، مع اتفاق الحكم والموضوع.

والثانية: وقوع الإطلاق والتقييد في الحكم، مع اتفاق الحكم دون سببه.

وهاتان الصورتان هما مقصودنا بالكلام في هذا المبحث. نتيين مما سبق من مسالك العلماء في حمل المطلق على المقيد موقفين:

الموقف الأول: الاكتفاء بالنظر إلى وحدة الحكم في كلا النصين، ليكون ذلك موجباً لتأويل المطلق. وهو موقف جمهور الشافعية والمالكية، فهم تصوروا التعارض عندما يتفق الحكم وتختلف الأسباب والوقائع، لهذا كانوا موسعين لدائرة الخلاف في هذا الصنف من التأويل.

الموقف الثاني: اشتراط أن يتحد النصان في الحكم والسبب معاً مع اتفاق الموضوع أيضاً في كل منهما، وأن يكون الإطلاق والتقييد في الحكم لا في السبب. وهو موقف الحنفية والحنابلة.

فهذا الذي اشترطه على احتمالين: فقد يتعلق بالإطلاق والتقيد بالحكم، كما قد يتعلق بالسبب. وعلى هذا الخلاف في الحكم على تأويل المطلق يترتب أثر واضح في كثير من مسائل الفروع، ونورد هنا شيئاً من ذلك للتمثيل لا للتفصيل.

□ المسألة الأولى: زكاة الفطر عن الرقيق غير المسلم.

اختلف العلماء في وجوب زكاة الفطر على الرقيق غير المسلم على قولين:

القول الأول: تجب زكاة الفطر عن الرقيق سواء كان مسلماً أو غير مسلم. وهو قول الحنفية، وعطاء والنخعي والثوري^(١). بدليل:

- ظاهر النص وهو قوله ﷺ: «أدوا عن كل حر وعبد»^(٢).

القول الثاني: لا تجب زكاة الفطر عن الرقيق غير المسلم. وهو قول الجمهور من المالكية والحنابلة والشافعية^(٣)، بدليل:

- (١) الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٤، ص ٢٠٣.
- عطاء: عطاء بن أبي رباح أسلم القرشي المكي أبو محمد. روى عن العبادلة الأربعة وغيرهم. كان أسود أعور أفتس أشل أعرج ثم عمي بعد. وكان ثقة فقيهاً عالمياً كثير الحديث، من أئمة الأمصار وأجلاء الفقهاء، ت بمكة سنة ١١٥هـ، وقيل غيره. (الشيرازي: طبقات الفقهاء ص ٦٩، والذهبي: سير أعلام النبلاء، ج ٥، ص ٧٨).
- النخعي: إبراهيم بن يزيد بن قيس، أبو عمران، روى عن علقمة ومسروق، ودخل على أم المؤمنين عائشة وهو صبي، أخذ عنه حماد بن أبي سليمان وغيره، ثقة، قال الأعمش: كان صيرفياً في الحديث. ت سنة ٩٦هـ. وهو متوار من الحجاج. ودفن ليلاً. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٨٢، وابن حجر: تهذيب التهذيب، ج ١، ص ١٥٥).
- (٢) الكاساني: بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٧٠، والأنصاري: فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٦٦.
- حديث: «أدوا عن كل حر وعبد»، رواه عبدالرزاق عن عبدالله بن ثعلبة أن رسول الله ﷺ خطب قبل يوم الفطر بيوم أو يومين فقال: «أدوا صاعاً من بر أو قمح بين اثنين أو صاعاً من تمر أو شعير عن كل حر وعبد وصغير وكبير»، مصنف عبدالرزاق، كتاب صلاة العيدين باب زكاة الفطر، رقم (٥٧٨٥)، ج ٣، ص ٣١٨.
- (٣) الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٤، ص ٢٠٣، وانظر ابن قدامة: المغني، ج ٢، ص ٦٤٦.

١ - حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - : «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر من رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين»^(١).

ووجه الاستدلال هو حمل الأحاديث المطلقة التي استدلت بها الحنفية على حديث ابن عمر الذي حمل قيد الإسلام، بموجب التعارض الحاصل بين نصين واردين في موضوع واحد وبسبب واحد، فيصرف ظاهر الإطلاق إلى التقييد.

ورد الحنفية بأن ورود اللفظ المقيد بعد ثبوت اللفظ المطلق لا يلزم منه التقييد، قال السرخسي: «وهو بمنزلة من يقول لغيره: أعتق عبيدي ثم يقول: أعتق البيض من عبيدي فلا يوجب ذلك النهي عن إعتاق غير البيض بعدما كان ثابتاً باللفظ المطلق»^(٢).

وأجاب الجمهور بأن مثل قوله ﷺ: «ليس على المسلم في عبده صدقة إلا صدقة الفطر»^(٣). عام فيبني على خصوص قوله: «من المسلمين» والخاص يُقضى به على العام^(٤).

ومقصودهم أن المطلق في حكم العام والمقيد في حكم المخصص.

٢ - ويعضد تأويل الجمهور بحديث مسلم ولفظه: «على كل نفس من المسلمين حر أو عبد»^(٥).

وعلى هذا يكون ما ذهب إليه الجمهور راجحاً، فيشترط الإسلام في

(١) حديث ابن عمر: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر...»، سبق تخريجه ص ٢٩٦.

(٢) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ٢٥٧.

(٣) حديث: «ليس على المسلم في عبده صدقة...»، أخرجه مسلم عن أبي هريرة بلفظ:

«ليس في العبد صدقة إلا صدقة الفطر». السيوطي: الجامع الصغير، ج ٥، ص ٣٧٤.

(٤) الصنعاني: سبل السلام، ج ٢، ص ٦٢٠، والشوكاني: نيل الأوطار، ج ٤، ص ٢٠٣.

(٥) الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٤، ص ٢٠٣.

حديث: «على كل نفس من المسلمين حر أو عبد»، أخرجه مسلم عن ابن عمر،

كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر، ج ٧، ص ٦١. وقد سبق تخريجه ص ٢٩٦.

المُخْرَج عنه في وجوب صدقة الفطر، ولا تجب عن الكافر. فالتأويل صحيح لصحة الدليل وكفايته.

تأويل الإمام الطحاوي:

حكى الإمام الصنعاني أن الطحاوي الحنفي تأول لفظة: «من المسلمين» في حديث ابن عمر بأنها صفة للمخرجين لا المخرج عنهم. وردده الصنعاني بأن هذا ياباه ظاهر اللفظ ولا يحتمله فإن فيه العبد والصغير وهما ممن يخرج عنهم، فدل على أن صفة الإسلام لا تختص بالمخرجين^(١).

□ المسألة الثانية: اشتراط الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين.

اختلف العلماء في تأويل لفظ الرقبة المطلق في كفارة الظهار في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ﴾ [المجادلة: ٣]، وفي كفارة اليمين في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]. فهل يحمل على القيد الوارد في كفارة القتل الخطأ في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ﴾ [النساء: ٩٢]؟ أم لا يحمل؟ اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: يحمل المطلق على المقيد فيجب تحرير رقبة مؤمنة في كفارة الظهار وكفارة اليمين كما في كفارة القتل الخطأ. وهو قول الجمهور من الشافعية،^(٢) والمالكية^(٣)، والحنابلة^(٤). وحجتهم:

- (١) الصنعاني: سبل السلام، ج ٢، ص ٦٢٠.
- (٢) المزني: مختصر على كتاب الأم للشافعي، ص ٢٠٤، وشمس الدين الرملي (الشافعي الصغير): نهاية المحتاج، ج ٨، ص ١٨٢.
- (٣) ابن رشد: بداية المجتهد، ج ٢، ص ٨٣.
- (٤) مجد الدين أبو البركات: المحرر في الفقه، ج ٢، ص ٩٢.

١ - أن جريان التقييد كجريان التخصيص فاسم الرقبة في تناوله لجملة الرقاب كالعام الذي يشمل كل ما يصلح له، والتقييد تخصيص لاسم الرقبة بوصف من الأوصاف فهما متشابهان، فلفظ الرقبة في آية كفارة الظهر ظاهر في أجزاء كل رقبة محتمل للتقييد، بل إنه ضعيف الظهور، فلا مانع من تخصيصه بالقياس^(١).

٢ - أن العلة الجامعة بين كفارة الظهر مثلاً وكفارة القتل الخطأ هي أن كلاً منهما إعتاق على وجه القربة إلى الله والتكفير عن الذنب أو الخطأ، فوجب أن تكون الرقبة مؤمنة^(٢).

وقد قاس الشافعي فرض الرقاب على فرض الصدقات التي لا تجوز إلا للمؤمنين ولا ترد أموال المسلمين إلا على المسلمين^(٣).

ورد الحنفية هذا القياس بما يأتي:

أ - وجود الفارق المانع للتساوي في الحكم، فالقتل من أعظم الذنوب فيكون ساتره ومكفره أقوى، ولا يلزم منه كون سائر الذنوب التي دونه على مثل تلك القوة^(٤).

ب - المناسبة: وهي أنه لما أخرج رقبة مؤمنة من صفة الحياة إلى الموت، كانت كفارته إدخال رقبة مؤمنة في حياة الحرية، وإخراجه عن موت الرقبة فإن الرق يقتضي سلب التصرف عن المملوك فأشبه الموت الذي يقتضي سلب التصرف عن الميت، فكان في إعتاقه إثبات التصرف فأشبهه الإحياء الذي يقتضي إثبات التصرف للحي^(٥).

(١) الغزالي: المنخول، ص ١٧٩، ١٨٠.

(٢) الباجي: المنتقى شرح الموطأ، ج ٤، ص ٤١، وابن رشد: بداية المجتهد، ج ٢، ص ٨٣، ٨٤.

(٣) المزني: مختصر المزني، ص ٢٠٤.

(٤) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٦٥.

(٥) الصنعاني: سبل السلام، ج ٣، ص ١١٠٨.

ج - أن القياس لو تم فإنه لا يدل على الإرادة لغة وإنما يدل على إثبات الزيادة شرعاً، لأن القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لا حجة لغوية تدل على الإرادة لغة^(١).

٣ - حديث الرجل الذي سأل النبي ﷺ عن إعتاق جارية عن الرقبة الواجبة عليه، فسأل النبي ﷺ الجارية فقال لها: «أين الله؟ فقالت: في السماء، فقال: من أنا؟ فقالت: أنت رسول الله. قال: فأعتقها فإنها مؤمنة»^(٢).

قال الجمهور: فسأله ﷺ لها عن الإيمان، وعدم سؤاله عن صفة الكفارة وسببها، دال على اعتبار الإيمان في كل رقبة تعتق عن سبب، لأنه من المقرر أن ترك الاستفصال في مقام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال.

ولكن هذا مردود بحديث أبي هريرة عند أبي داود، ولفظه أن رجلاً قال: يا رسول الله، إن علي رقبة مؤمنة.. إلى آخره^(٣)، وهو حديث صحيح.

وحينئذ فلا دليل فيه على ما ذهب إليه الجمهور فإنه ﷺ لم يسألها عن الإيمان إلا لأن السائل قال: علي رقبة مؤمنة^(٤).

القول الثاني: عدم التقييد، فتجزئ الرقبة الذمية أو الكافرة في كفارة الظهار أو اليمين. وهو قول الحنفية^(٥)، والزيدية^(٦). وحجتهم:

- (١) ابن عبدشكور: مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٦٥.
- (٢) حديث «سؤال الجارية» رواه مالك في الموطأ عن عمر بن الحكم، ج ٢، ص ٧٧٦، ٧٧٧، وأبو داود: كتاب الأيمان والنذور، باب في الرقبة المؤمنة، ج ٣، ص ٢٣١.
- (٣) حديث أبي هريرة: «أن رجلاً قال: يا رسول الله إن علي رقبة مؤمنة..»، رواه أبو داود في سننه، كتاب الأيمان والنذور، باب في الرقبة المؤمنة، ج ٣، ص ٢٣٠.
- (٤) الصنعاني: سبل السلام، ج ٣، ص ١١٠٩.
- (٥) انظر: ابن نجيم: البحر الرائق، ج ٤، ص ٣١٤، والكاساني: بدائع الصنائع، ج ٥، ص ١١٠.
- (٦) الصنعاني: سبل السلام، ج ٣، ص ١١٠٨.

١ - ظاهر العموم^(١)، والأصل التزام الظاهر فيما دل عليه ولا يُحمل على غيره إلا بدليل.

٢ - عدم المعارضة بين المطلق والمقيد^(٢). فلا موجب للتأويل ما دام الحكمان غير متنافيين فلا يؤدي العمل بهما معاً إلى التناقض.

وخلاصة ما يقال في ترجيح المسألة: إن التأويل بتقييد المطلق هنا غير سائغ لسببين:

الأول: أنه لا موجب له مع اختلاف سبب الحكم، والموجب للتأويل إنما ينقذ عند قيام التعارض بين النصين، وهو غير متصور بين النصين الواردين في كل من الظهار والقتل الخطأ.

والمناسبة قائمة في صلاحية الإطلاق والتقييد لكل مقام، فكفارة القتل الخطأ يناسبها التشديد، فيجب تحرير رقبة مؤمنة، وكفارة الظهار أو اليمين يناسبهما الإطلاق فلا بأس أن تحرر الرقبة الذميمة أو الكافرة.

والثاني: أن الدليل لم يكن كافياً - في نظرنا سواء دليل القياس، أو دليل السنة لقيام الاحتمال في علة القياس وعدم انضباطهما، وفي دلالة الحديث على العموم.

وإذا كان الجمهور يرون إمكانية أن يتشوف الشارع إلى إعتاق الرقاب المؤمنة أكثر من إعتاق الرقاب الكافرة فهذا - في رأيي - قد يكون للأفضلية، ولا أستطيع القول بعدم الإجزاء في الرقبة غير المؤمنة.

وما يقال عن كفارة الظهار، يقال عن كفارة اليمين ولا فرق.

(١) ابن رشد: بداية المجتهد، ج ٢، ص ٨٤.

(٢) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ٢٣٢، وابن رشد: بداية المجتهد، ج ٢، ص ٨٤.

□ المسألة الثالثة: اشتراط العدالة في الشهود في عقد النكاح وغيره.

سبق بيان الاتفاق على حمل المطلق على المقيد إذا اتحدت الواقعة في النصين، مع اتحاد السبب والحكم. ولكن رغم الاتفاق على أصل جريان التقييد في مثل هذه الصورة إلا أن الخلاف قد يقع فيه بين العلماء والسبب تفاوتهم في اعتبار دليل التقييد مما ينبئ عن سعة الخلاف وأثره الكبير في فروع التأويلات.

ومثال ذلك اختلافهم في اشتراط العدالة في شاهدي عقد النكاح، حيث ذهبوا إلى قولين:

القول الأول: يشترط العدالة في شاهدي عقد النكاح، وهو قول الجمهور، ودليلهم: أن قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي وشاهدين»^(١)، مقيد بقوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»^(٢)، فيلزم اتصاف الشهود في النكاح بالعدالة، لأن السبب واحد في النصين وهو إثبات النكاح، ولأن الحكم واحد وهو إيجاب الشهود^(٣).

القول الثاني: لا يشترط العدالة في شاهدي عقد النكاح. ويجوز بحضور الفاسقين. وهو قول أبي حنيفة وحجته:

١ - أن الحديث الثاني الذي أتى بقيد العدالة لم يثبت عنده، لذلك اكتفى بشاهدين مطلقين ما دام المقصود بالإشهاد في العقد إعلانه وهو لا يتوقف على عدالة الشهود^(٤).

(١) حديث: «لا نكاح إلا بولي وشاهدين»، أخرجه الطبراني عن عائشة، رقم (٧١١٩)، ج ١٥، ص ١٩٧، ورمز السيوطي لحسنه، السيوطي: الجامع الصغير، ج ٦، ص ٤٣٧.

(٢) حديث: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»، أخرجه البيهقي في السنن الكبرى عن عائشة، رقم (١٣٤٩٦)، ج ٧، ص ١٢٥، ورمز السيوطي لصحته. السيوطي: الجامع الصغير، ج ٦، ص ٤٣٧.

(٣) الغزالي: المستصفى، ج ٢، ص ١٨٥.

(٤) ابن رشد: بداية المجتهد، ج ٢، ص ١٣.

٢ - أن المطلق لا يقيد عند الحنفية بخبر الآحاد لأن ذلك في نظرهم زيادة على اللفظ الثابت بالتواتر وهي نسخ، والنسخ لا يجوز بخبر الآحاد^(١).

هذا بالنسبة لاشتراط العدالة في شهود النكاح، ولكن ما الحكم إذا ما اختلف السبب، فهل يشترط العدالة في الشهود أيضاً كما في الإشهاد على البيع والتداين، أم لا؟

ومثاله اختلافهم في تقييد الشاهدين في قوله تعالى: ﴿وَأَسْهَدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِبَّالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، في موضوع المدانة بقيد العدالة الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] في موضوع مراجعة الزوجة أثناء العدة من الطلاق الرجعي. فذهبوا إلى قولين:

القول الأول: يحمل المطلق على المقيد فيشترط العدالة في المدانة كما في الرجعة من الطلاق، وهو قول الجمهور من المالكية^(٢)، والشافعية^(٣)، وحجتهم:

١ - أن العرب تطلق في موضع وتُقَيِّدُ في موضع فيحمل أحدهما على الآخر، كما قال الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض، والرأي مختلف^(٤)

٢ - القياس، إذ هو كتخصيص العام، والعلة أن كلاً من الإشهادين توثيق، والغرض منه حفظ الحقوق، فلا يجوز فيهما إلا عدل^(٥).

القول الثاني: لا يحمل المطلق على المقيد، فلا يُبْتَنَى عليه اشتراط

(١) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ١٠٧، وانظر: ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ص ٣٦٣.

(٢) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ٢٣١.

(٣) الشافعي: الأم، ج ٥، ص ٢٨٠.

(٤) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ٢٣١.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٣١.

العدالة في الإشهاد على المعاملات. وهو قول الحنفية، وحجتهم: أنه لا يُتَخَيَّلُ التنافي بين الحكيمين في العمل بهما^(١).

ومعنى ذلك أنه لا موجب للتأويل عندهم.

بيد أن بعض الحنفية في الواقع يشترطون العدالة في الإشهاد على المعاملات، ولكن باعتبار أصل آخر، وهو وجوب التوقف في خبر الفاسق المأمور به في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكَ فَاسِقُ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، وباعتبار قوله تعالى: ﴿وَمَنْ رَضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والفاسق لا يكون مرضياً^(٢).

والذي يبدو أن علة القياس - كما عند الجمهور - جلية ومنضبطة وليس الحال هنا كتقييد لفظ الرقبة في كفارة الظهار واليمين. فهي هنا متعلقة بالشهادة التي يُقصد منها التوثيق، إن في المعاملات المالية أو في عقود الزواج أو غير ذلك، لأن الفاسق لا يؤتمن في شهادته، ولا يوثق به تحملاً أو أداءً، فلزم أن يكون عدلاً إذا استقامة.

وهو ما أبانه الإمام الشافعي - رحمته الله - بقوله: «.. كما شرط الله عز وجل العدل في الشهادة في موضعين وأطلق الشهود في ثلاثة مواضع، فلما كانت شهادة كلها، اكتفينا بشرط الله عز وجل فيما شرط فيه، واستدلنا على ما أطلق من الشهادات عن شاء الله تعالى على مثل معنى ما شرط..»^(٣).

وعليه فما نرجحه في هذا هو ما ذهب إليه الجمهور لكفاية دليل القياس في نظرنا. والله أعلم.



(١) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ٢، ص ٣٦٦، ٣٦٧.

(٢) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ٢٧٠.

(٣) الشافعي: الأم، ج ٥، ص ٢٨٠.

الفصل الثالث

تأويل ظاهر الأمر

وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: ماهية الأمر في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: الأصل الظاهر في الأمر وتأويله.

المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على تأويل الأمر في الفروع الفقهية.

إن فهم الأوامر والنواهي هو ما يبتنى عليه فهم الشريعة، وبهما يُعرف الحلال والحرام وتتميز الأحكام.

ولذلك اهتم كثير من الأصوليين بهما فجعلوهما مبدأ كلامهم في الأصول. قال السرخسي: «فأحق به في البيان، الأمر والنهي لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفةهما تتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال من الحرام»^(١).

وسندرس في هذا الفصل صرف الأمر عن ظاهره كوجه من التأويل، وبيان مدلوله والظاهر منه الذي هو الأصل والتأويل الذي هو خلافه، ثم بيان أثر الاختلاف في الحكم عليه في الفروع، وذلك في المباحث الآتية..

(١) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١١.

المبحث الأول ماهية الأمر في اللغة والاصطلاح

□ الأمر في اللغة:

تطلق كلمة الأمر في اللغة على معان منها:

- ١ - النصيحة والإرشاد، يقال: أمرت فلاناً أمره، أي: أمرته بما ينبغي له من الخير^(١).
- ٢ - المشورة، يقال: تآمر القوم وأتمروا مثل تشاوروا واشتوروا، ومرني بمعنى: أشر علي^(٢).
- ٣ - والأمر: الشأن، يقال: أمر فلان مستقيم وأموره مستقيمة^(٣).
- ٤ - وأمره وأمّره، أي: كَفَّرَه، وأمّر: كَثُرَ^(٤).
- ٥ - والأمر عند العرب ما إذا لم يفعله المأمور به سمي عاصياً^(٥).

(١) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٩.

(٣) الرازي: مختار الصحاح، ص ٢٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٤.

(٥) ابن فارس: الصحابي، ص ١٨٤.

أي: بمعنى الإلزام بفعل ما، ومنه قوله تعالى: ﴿أَمْرًا مُّتَرَفِّهًا﴾ [الإسراء: ١٦]، أي: أمرناهم بالطاعة فعصوا^(١).

وكلمة الأمر وإن شملت كل هذه المعاني إلا أن أشهرها المعنى الأخير وهو الموافق لغرض أصول الفقه.

والاستعلاء هو الأصل، أي: الحقيقة. أما قول فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونِ﴾ [الأعراف: ١١٠]، فإنه مجاز عن الاستشارة^(٢).

□ الأمر في اصطلاح الأصوليين:

ورد الأمر عند الأصوليين بتعاريف عديدة منها:

١ - الأمر اقتضاء المأمور به بالقول على سبيل الاستعلاء والقهر. وهو تعريف الباجي^(٣).

٢ - الأمر هو القول المقتضي بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به. وهو تعريف الجويني والغزالي^(٤). وهو منتقد بالدور في قولهما: «طاعة المأمور بفعل المأمور به»^(٥).

٣ - الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء. وهو تعريف ابن قدامة^(٦). وقد تجنب الدور الواقع في التعريف السابق.

٤ - الأمر طلب الفعل على جهة الاستعلاء. قال الآمدي ثم خرج هذا التعريف وبين أنه يحترز بقوله: (الأمر طلب الفعل) عن النهي وغيره من

(١) الرازي: مختار الصحاح، ص ٢٤.

(٢) الأنصاري: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ج ١، ص ٣٧٠.

(٣) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٧٢.

(٤) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٢٠٣، والغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٤١١.

(٥) الآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ١٥٧، والشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٨١.

(٦) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٦٧.

أقسام الكلام، ويحترز بقوله: (على جهة الاستعلاء) عن الدعاء والالتماس وغيره^(١).

٥ - الأمر اقتضاء فعلٍ حتماً استعلاءً. قاله ابن عبدالشكور^(٢). وهو موافق لما ذهب إليه الآمدي رحمه الله.

وشرط الاستعلاء يقول به أكثر الماتريديّة والآمدي والرازي وأبو الحسين البصري، ولا يُشترط عند أبي الحسن الأشعري الاستعلاء، ولا العلو كما عند المعتزلة^(٣).

٦ - طلب فعل غير كَفَّ لا على وجه الدعاء. وهو تعريف السالمي الإباضي.

وقد احتوى هذا التعريف على بعض المحترزات التي لم يذكرها الآمدي وغيره. فقوله: (طلب فعل) يدخل فيه النهي على من يرى الترك فعلاً، وقوله: (غير كَفَّ) يخرج منه النهي، لأن النهي إنما هو طلب فعل كَفَّ.

ولما كان الدعاء داخلاً في طلب الفعل احترز عنه بقوله: (لا على وجه الدعاء)، لأن الطلب الجاري على وجه الدعاء لا يسمى أمراً.

لكنه لم يذكر قيد الاستعلاء، بل أسقطه لعدم احتياج الأمر إليه فإن الطلب المخصوص - في رأيه - يسمى أمراً سواء حصلت في الأمر صفة الاستعلاء أو لم تحصل، وتخصيص الأمر للمساوي بالالتماس لا يمنع من تسميته أمراً حقيقة^(٤).

٧ - الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء. وهو ما ارتضاه الشوكاني^(٥).

(١) الآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ١٥٨.

(٢) ابن عبدالشكور: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٦٩.

(٣) ابن عبدالشكور: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٦٩، ٣٧٠.

(٤) السالمي الإباضي: شرح طلعة الشمس، ج ١، ص ٣٥، ٣٦.

(٥) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٨٢.

□ صيغة الأمر:

صيغة الأمر الدالة والموضوعة له حقيقة هي (أفعل) نحو: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]^(١). وما كان على وزن (ليفعل) أو (ليفعل) بلام الأمر نحو: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ [الطلاق: ٧].

هذه هي صيغة الأمر الدالة عليه في الحقيقة اللغوية^(٢). وهو قول عامة الفقهاء من المالكية والحنفية والشافعية، وخالف في ذلك الباقلاني القاضي فقال: ليس للأمر صيغة.

ومعتمد الجمهور الرجوع إلى أهل اللسان. إذ قسموا الكلام أقساماً، فقالوا: أمر ونهي وخبر واستخبار. . ولم يشترطوا في شيء من هذه المعاني قرينة تدل على المراد بها، فدل على أن الصيغة بمجرد تدل على ذلك. وهناك ألفاظ وصيغ أخرى لم توضع للأمر حقيقة ولكن تدل عليه بالمجاز وبالقرائن منها:

أ - المصدر النائب عن فعل الأمر، نحو: ﴿فَاطْعَامٌ سَيِّئٌ مَسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤].

ب - اسم فعل الأمر، مثل: ﴿هَيِّتْ لَكَ﴾ [يوسف: ٢٣]، أي: أقبل.

ج - الجملة الخبرية التي يراد بها الطلب، مثل: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

د - الفعل الماضي الدال على الأمر، مثل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]^(٣).



(١) الجويني: الورقات وشرحها بهامش إرشاد الفحول، ص ٩٠.

(٢) ابن فارس: الصحابي، ص ١٨٤.

(٣) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٩٠، وانظر ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٦٧.

المبحث الثاني الأصل الظاهر في الأمر وتأويله

سنتكلم في هذا المبحث عن تقرير المعنى الظاهر من صيغة الأمر، وإثبات الأصل في حمل ألفاظ الأوامر، ثم ندرس وجه التأويل الذي هو خلاف الأصل، وذلك في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول تقرير الأصل الظاهر في الأوامر

إذا وردت صيغة الأمر، فهل تُحمل على الإلزام أو الإيجاب، أم تحمل على الندب والإرشاد وسائر المعاني؟ توضيح ذلك في هذا التفصيل:

١ - صيغ الأمر إذا اقترن بها ما يدل على أي من المعاني فإنها تحمل عليه، ومن ذلك:

أ - قوله تعالى في مكاتبه الرقيق: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، محمول على الندب عند الجمهور.

ب - قوله تعالى في الدين: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، محمول على الإرشاد.

ج - وقوله تعالى في الصيد بعد التحلل من الحج: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] محمول على الإباحة.

د - وقوله ﷺ: «كل مما يليك»^(١)، محمول على التأديب.

هـ - وقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٨٨]، محمول على الامتثال.

و - وقوله تعالى في خطاب أهل الجنة: ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَامِينَ﴾ [الحجر: ٤٦]، محمول على الإكرام.

ز - وقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، محمول على التهديد.

ح - وقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، محمول على التشهير.

ط - وقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، محمول على الإهانة.

ي - وقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ أَوْ لَا تَصْبِرْ﴾ [الطور: ١٦]، محمول على التسوية.

ك - وقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَتَمَتَّعُوا﴾ [المرسلات: ٤٦]، محمول على الإنذار.

ل - وقوله تعالى: ﴿رَبِّ أَعْفِرْ لِي﴾ [الأعراف: ١٥١]، محمول على الدعاء.

م - وقوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]، محمول على كمال القدرة.

إلى غير هذا من المعاني الأخرى التي تحمل عليها خطابات الشرع بمساعدة القرائن الحالية والمقالية^(٢).

(١) حديث: «كل مما يليك»، رواه البخاري، كتاب الأطعمة، باب الأكل مما يليه، رقم (٥٠٦٢)، ج ٥، ص ٢٠٥٦.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٤١٧، ٤١٨.

٢ - صيغة الأمر المجردة عن القرائن:

اتفق العلماء على أن صيغة الأمر المجردة مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والإباحة غير أنهم اختلفوا في دلالتها على هذه المعاني الثلاثة، على أقوال:

الأول: أنها مشتركة كاشتراك لفظ القراء بين الطلب للفعل وبين التهديد المستدعي لترك الفعل وبين الإباحة المخيرة بين الفعل والترك.

الثاني: أنها حقيقة في الإباحة مجاز فيما سواها.

الثالث: أنها حقيقة في الطلب مجاز فيما سواها.

قال الآمدي: وهذا هو الأصح، ودليله التبادر إلى الفهم. قال: «وإذا كان الطلب هو السابق إلى الفهم عند عدم القرائن مطلقاً دل ذلك على كون صيغة (افعل) ظاهرة فيه»^(١).

وهو ما يتأيد بما سبق من الحقيقة اللغوية.

□ اختلاف القائلين بالطلب:

اختلف القائلون بأن صيغة الأمر المجردة ظاهرة في الطلب الذي هو اقتضاء فعل المأمور، بين دلالتها على الوجوب، أو دلالتها على الندب. إذ إن كلاً منهما مطلوب ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه^(٢).

وحاصل الخلاف في هذه المسألة خمسة مذاهب أوردها الآمدي^(٣):

المذهب الأول: أن صيغة الأمر (افعل) للاشتراك بين ما يقع تحت الطلب من المعاني، أي: الوجوب والندب. وهو مذهب الشيعة.

(١) الآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ١٥٩ - ١٦١.

(٢) الغزالي: المستصفي، ج ١، ص ٤٢٢.

(٣) الآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ١٦٢، ١٦٣.

المذهب الثاني: أنها حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهو ترجيح الفعل على الترك^(١).

المذهب الثالث: أنها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه، وهو مذهب الشافعي، والفقهاء وجماعة من المتكلمين كأبي الحسين البصري، وهو أحد قولي الجبائي^(٢)، وهو ما صححه ابن الحاجب والبيضاوي، وقال الرازي: بأنه الحق، وقيل: هو الذي أملاه الأشعري على أصحابه^(٣). وهو مذهب الجويني في الورقات^(٤)، والغزالي في المنخول^(٥)، وهو مذهب جمهور الفقهاء.

قال السرخسي الحنفي: «فأما الكلام في موجب الأمر فالمذهب عند جمهور الفقهاء أن موجب مطلقه الإلزام، إلا بدليل»^(٦). وهو مذهب البزدوي^(٧)، وذكره الباجي عن أكثر المالكية^(٨)، وهو مذهب أهل الظاهر كما صرح به ابن حزم في غير ما موضع من كتابة الأحكام استناداً إلى الوضع اللغوي^(٩)، وإليه ذهب الإباضية كما ذكر السالمي^(١٠).

المذهب الرابع: أنها حقيقة في الندب، وهو مذهب أبي هاشم وكثير من المتكلمين من المعتزلة، وغيرهم من الفقهاء، وهذا أيضاً منقول عن الشافعي رحمه الله.

(١) الآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ١٦٢.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٦٢.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٨٣، وانظر البيضاوي: منهاج الأصول مع نهاية السؤل للإسنوي، ج ٢، ص ٢٥ وما بعدها.

(٤) الجويني: الورقات وشرحها للعبادي مع إرشاد الفحول، ص ٩٠.

(٥) الغزالي: المنخول، ص ١٠٧، ١٠٨، وص ١٣٤.

(٦) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٥.

(٧) ابن عبدالشكور: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٧٣.

(٨) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٩٥.

(٩) ابن حزم: الإحكام، ج ٣، ص ٢٨٠، ٢٨٤، و ٢٨٥.

(١٠) السالمي الإباضي: شرح طلعة الشمس، ج ١، ص ٣٨.

المذهب الخامس: التوقف، وهو مذهب الأشعري ومن تابعه من أصحابه كالقاضي أبي بكر الباقلاني، والغزالي^(١) وغيرهما. قال الآمدي: وهو الأصح.

والذي نختاره هو ما ترجح عند الجمهور الغالب من العلماء ونعتبره هو الأصل الذي تحمل عليه صيغة الأمر المجردة عن القرائن، فيكون ذلك هو الظاهر، والعدول عنه تأويل لا ينقدح إلا بما يوجبه ويدل عليه، وذلك لابتناؤه على أدلة قوية.

□ أدلة إثبات ظاهر الأمر عند الجمهور:

استدل الجمهور القائلون بأن الأمر ظاهره الإيجاب إذا تجردت الصيغة عن القرائن بأدلة من القرآن والسنة والإجماع، والمعقول منها:

أ - قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]. فتوعد الله تعالى بالعذاب الأليم على مخالفة أمره، وذلك دليل واضح على إفادة الإيجاب من الأمر. إذ لا معنى للندب ههنا، لأنه لا حذر في مخالفة غير الواجب^(٢).

ب - قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ (٤٨) وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴿٤٩﴾ [المرسلات: ٤٨، ٤٩]. قال ابن قدامة: «فدمهم الله على ترك امتثال الأمر بالركوع، والواجب هو ما يُذم على تركه»^(٣).

وقال الإسنوي: «الظاهر أن الذم على الترك لأنه مرتب عليه، والترتيب مُشعِرٌ بِالْعِلَّةِ»^(٤).

ج - وقوله تعالى مخاطباً إبليس لعنه الله: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾

(١) ما نقله الآمدي عن الغزالي هو في المستصفي لا كما سبق في المنخول. انظر

الغزالي: المستصفي، ج ١، ص ٤٢٣.

(٢) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٧٤.

(٣) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٧١.

(٤) الإسنوي: نهاية السؤل، ج ٢، ص ٢٥٥.

[الأعراف: ١٢]، فوبخه وأنكر عليه ترك امتثال الأمر. قال الباجي: «فإن قيل: إنما ذمّة وعاقبة على مخالفة أمر قد قارنه ما يدل على الوجوب؛ فالجواب أن هذا عدول عن الظاهر بغير دليل، لأن ظاهر هذه الآية يدل على تعليق هذا الحكم بالظاهر من الأمر، فمن ادعى قرينة زائدة وجب عليه الدليل»^(١).

وقال الشيخ بخيت المطيعي: «فإن قيل: يحتمل أن يكون ﴿أَسْجُدُوا﴾ [الأعراف: ١١] محفوفاً بقرينة دالة على الوجوب لكن لم يحكها القرآن فلا يدل على المدعى. قلنا: احتمال قرينة حالية أو مقالية لم يحكها القرآن غير قادح في الظهور؛ لأنه احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر، فلا يقدرح في الظهور»^(٢).

د - ما روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء»^(٣). وهذا يدل على وجوب الأمر، وإلا لم يشق ذلك عليهم مع جواز تركه^(٤).

هـ - ما روي عن النبي ﷺ أنه قال لأبيّ لما دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه: «ما لك دعوتك فلم تجبني؟ أما سمعت قول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]؟»^(٥).

قال الباجي: «وإن عتبه وتوبيخه له على ترك إجابته لدليل على أن مجرد الأمر يقتضي الوجوب»^(٦).

-
- (١) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٩٥.
 (٢) المطيعي، بخيت: سلم الوصول شرح نهاية السؤل، ج ٢، ص ١٠٤، وانظر الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٧٤.
 (٣) حديث: «لولا أن أشق على أمتي»، أخرجه البخاري، كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، رقم (٨٤٧)، ج ١، ص ٣٠٣.
 (٤) انظر الباجي: إحكام الفصول، ص ١٩٦، وابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٧١.
 (٥) حديث: «ما لك دعوتك فلم تجبني»، رواه البخاري في صحيحه عن أبي سعيد بن المعلى، كتاب التفسير - سورة الأنفال، رقم (٤٣٧٠)، ج ٤، ص ١٧٠٤.
 (٦) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٩٦.

و - ما روي أن النبي ﷺ أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة فَرَدُّوا عليه القول فغضب ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضبان، فقالت: من أغضبك، أغضبه الله؟ فقال: «وما لي لا أغضب وأنا أمر بالأمر فلا أتبع»^(١).

قال ابن قدامة: «فإن قيل: هذا في أمر اقترن به ما دل على الوجوب، قلنا: النبي ﷺ إنما علل غضبهم بتركهم اتباع أمره ولولا أن أمره للوجوب لما غضب من تركه»^(٢).

ز - وقوله ﷺ لبريرة: «لو راجعتيه - يعني زوجها - فقالت: أنا أمرني يا رسول الله؟ قال: إنما أنا شافع، فقالت: لا حاجة لي فيه»^(٣).

وإجابة شفاعة النبي ﷺ مندوب إليها فدلنا ذلك على أن أمره للإيجاب^(٤).

ح - إجماع الصحابة على وجوب طاعة الله تعالى وامتنال أوامره من غير سؤال النبي ﷺ عما عني بأوامره، فاستدلوا بمجرد الأوامر، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠] وغيرها^(٥).

واستدل الباجي من الإجماع بأن الأمة في جميع الأعصار مجمعة على الرجوع في وجوب العبادات وتحريم المحرمات إلى مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾

(١) حديث: «وما لي لا أغضب»، رواه ابن ماجه عن البراء بن عازب في كتاب المناسك، باب فسخ الحج، ج ٢، ص ٩٩٣، وأحمد في مسنده، ج ٤، ص ٢٨٦.

(٢) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٧١.

(٣) حديث بريرة: «لو راجعتيه. .»، رواه أبو داود، كتاب الطلاق، باب في المملوكة تعتق وهي تحت حر أو عبد، ج ٢، ص ٢٧٠.

بريرة: هي مولاة عائشة - رضي الله عنها - قيل: كانت مولاة لقوم من الأنصار، فاشترتها عائشة فأعتقتها، وكانت تخدم عائشة قبل أن تشتريها. (العسقلاني: الإصابة ج ٤، ص ٢٥١، ٢٥٢).

(٤) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٧١، ١٧٢.

(٥) المصدر السابق، ص ١٧٢.

إِنَّهُمْ كَانُوا فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، فثبت بذلك اتفاقهم على أن ظاهر الأمر على الوجوب^(١).

ط - أن أهل اللغة أطبقوا على أن السيد إذا قال لعبده افعل فخالفه كان مستحقاً للوم والتوبيخ، لاتصافه بالعصيان والمخالفة للأمر، والواجب هو ما يعاقب على تركه، ويُذم تاركه^(٢).

ي - واقع استعمال صيغ الأمر: رجح الشوكاني - وهو الإمام المحقق - القول بأنَّ الأمر للإيجاب بناءً على ما ثبت لديه من التتبع والاستقراء لواقع استعمال صيغ الأمر في الإيجاب وغيره، فأبان أن الصيغ المنسوبة إلى الوجوب لا تحتاج في فهمها إلى القرائن وذلك لتبادره منها إلى الذهن، بخلاف فهم الندب، فإنه يحتاج إلى تلك القرائن.

ثم أورد اعتراض المخالفين بأنه استدلال بالظن في الأصول، ثم أجاب بأنه لو سُلم كون ذلك الدليل ظنياً لكفى في الأصول وإلا تعذر العمل بأكثر الظواهر، لأنها لا تفيد إلا الظن، والقطع لا سبيل إليه كما لا يخفى على من تتبع مسائل الأصول.

قال: وأيضاً نحن نقطع بتبادر الوجوب من الأوامر المجردة عن القرائن الصارفة، وذلك يوجب القطع به لغة وشرعاً^(٣).

□ نتيجة:

نخلص مما سبق إلى أن الأصل الظاهر الذي يحمل عليه الأمر المجرد هو الإيجاب، وهو المعنى الحقيقي للصيغة، الذي يعتضد بما استدل به

(١) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٩٧.

(٢) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٧٢، والشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٨٣.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٨٣، ٨٤، وانظر الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٧٣، ٣٧٤.

الجمهور من المنقول والإجماع والمعقول وعمل الصحابة والأمة من بعدهم بإجراء ظاهر الأمر على الإيجاب، إلا ما كان مقترناً بدليل صارف عنه، وبعامل التبادر الذي هو ضابط ظهور المعنى من الألفاظ.

ولعل من سبب توسع الخلاف في دلالة صيغة الأمر في خطابات الشرع هو ما دخل عليه من القرائن الكثيرة، بحيث نجد أن كثيراً من الأوامر مصروفة عن الإيجاب إلى غيره من نذب أو إباحة أو غير ذلك، مما يفسر قلة ما هو فرض وواجب من أحكام الشريعة، وكثرة ما هو مندوب كالفضائل الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة.

المطلب الثاني صرف الأمر عن ظاهره تاويل وهو خلاف الأصل

الأصل الذي تقرر عند جمهور العلماء هو ظهور صيغة الأمر المجردة عن القرائن في الإيجاب، ولذلك فما حُمل منها على غير ذلك الظاهر المتبادر كان مؤوَّلاً.

ثم إن ذلك الظاهر محتمل، ولا أدل على احتمال التأويل من وقوع الخلاف في كثير من الأوامر. إلا أن الاحتمال لا يكفي بمجردة في التأويل ما لم يعضده الدليل الكافي.

والدليل المعتمد في تأويل ظاهر الأمر مستمد من موجب التعارض الظاهري بين الأخبار والنصوص مما يلزم عنه البحث عن التأويل الصحيح.

وقد يكون الدليل قرينة من القرائن الصارفة للفظ عن الإيجاب إلى غيره، ومنها الحالية واللفظية، وقد يكون نصاً، أو إجماعاً له مستنده، أو قياساً أو غير ذلك.

□ مثاله:

ومثاله تأويل الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنُكُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، حيث اختلفوا في حكم كتابة الدين على قولين:

القول الأول: الوجوب وهو اختيار الطبري^(١)، وهو قول ابن حزم الظاهري. بدليل:

الظاهر اللغوي من صيغة الأمر (اكتبوه)، فيدل على الإيجاب، ولم يثبت صرفه عن الإيجاب بنص ولا إجماع^(٢).

القول الثاني: الندب. وهو قول الجمهور، وحجتهم:

١ - أن المقصود حفظ الأموال وإزالة الريب فإذا كان الغريم تقياً فلا يضره ألا يكتب.

٢ - أن الكتابة مندوبة على جهة الحيلة للناس، لأنها فيما للمرء أن يهبه ويتركه^(٣).

□ ما يُختلف فيه من قرائن تاويل الأمر:

ومع حصول الاتفاق على جريان تأويل ظاهر الأمر، إلا أن الخلاف واقع في اعتبار الأدلة والقرائن، ومن ذلك خلافهم في صيغة الأمر إذا وردت بعد الحظر. فهل يعتبر الحظر السابق قرينة تصرف ظاهر الأمر عن الإيجاب أم لا؟

اختلف العلماء في الأمر بعد الحظر على أقوال:

القول الأول: أن الأمر بعد الحظر للإيجاب. وهو قول القاضي

(١) الطبري: جامع البيان، ج ٣، ص ١٢٠، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ٣٨٣.

(٢) ابن حزم: المحلى، ج ٨، ص ٨٠، والإحكام، ج ٣، ص ٤٠٠.

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ٣٨٣.

الباقلاني كما نقله عنه الجويني^(١)، وهو مذهب عامة الحنفية كما صرح به السرخسي^(٢)، كما ينسب إلى المعتزلة^(٣)، واختاره الرازي والبيضاوي^(٤)، وصححه الباجي^(٥). وحجتهم:

التمسك بالأصل الظاهر من صيغة الأمر المجردة فتدل على الإيجاب وإن وردت بعد الحظر، وهو ما يستفاد من كلامهم^(٦).

وعليه، فلا يعتبر تقدم الحظر على صيغة الأمر على رأي هؤلاء قرينة لتأويل ظاهر الأمر.

القول الثاني: أن الأمر بعد الحظر للإباحة. وهو ظاهر قول الشافعي^(٧)، وأخذ به الآمدي ونسبه إلى أكثر الفقهاء^(٨)، ورجحه ابن قدامة^(٩). أما حجتهم فهي:

١ - عرف الاستعمال في الأمر بعد الحظر، بدليل أن أكثر أوامر الشرع بعد الحظر للإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وقوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَا فَأَوْهَبْنَا مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وقول النبي ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها..»^(١٠)،

-
- (١) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٢٦٣.
 (٢) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٩.
 (٣) الآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ١٩٨، وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٧٩.
 (٤) الإسني: نهاية السؤل، ج ٢، ص ٢٧٢.
 (٥) الباجي: إحكام الفصول، ص ٢٠٠.
 (٦) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٩، والباجي: إحكام الفصول، ص ٢٠٠.
 (٧) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٧٤، والباجي: إحكام الفصول، ص ٢٠٠.
 (٨) الآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ١٩٨.
 (٩) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٧٤.
 (١٠) حديث: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور..»، أخرجه الحاكم في المستدرک عن أنس، وأخرج مثله ابن ماجه عن ابن مسعود. السيوطي: الجامع الصغير، ج ٥، ص ٥٥، ٥٦. ورمز لصحته.

وقوله: «نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم»^(١)، وغير ذلك^(٢).

ورُدَّ بأن هذه الأدلة مُعَارِضَةٌ بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وكقوله ﷺ: «وإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصللي»^(٣)، فهذا التعارض يفيد التساقط فيبقى دليل التمسك بالإيجاب سالماً، يفيد الإيجاب^(٤).

وأجيب عنه بأن قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، يفيد إياحة قتل المشركين بعد انسلاخ الأشهر الحرم، أي: يفيد رفع الحرج والمنع، أما الوجوب فلا يستفاد من هذا، بل يستفاد من مثل قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا آيَةَ الْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٢].

وأما أدلة الوجوب فإنما تدل على اقتضائه مع عدم القرائن الصارفة له بدليل المندوب وغيرها. وتقدم الحظر قرينة صارفة^(٥).

٢ - إن هذا الأمر الوارد بعد الحظر قصد به رفع الجُنَاح فيما حظره عليه، فالسيد إذا منع عبده من فعل شيء ثم قال له: افعله، كان المعقول من الخطاب إسقاط التحريم دون غيره^(٦).

(١) حديث: «نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث»، أخرجه الترمذي عن بريدة. السيوطي: الجامع الصغير، ج ٥، ص ٥٥، ورمز لصحته.

(٢) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٧٤.

(٣) حديث: «وإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصللي»، أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عائشة في قصة فاطمة بنت أبي حبيش، كتاب الحيض، باب إقبال المحيض وإدباره، رقم (٣١٤)، ج ١، ص ١٢١، بلفظ: «.. وإذا أدبرت فاغتسلي وصللي». ومسلم باللفظ المذكور: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الحيض، باب غسل المستحاضة وصلاتها، ج ٤، ص ١٦، ١٧.

(٤) الإسنوي: نهاية السؤل، ج ٢، ص ٢٧٣، ٢٧٤.

(٥) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٧٤، ١٧٥.

(٦) الباجي: إحكام الفصول، ص ٢٠١، وابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٧٥.

القول الثالث: التوقف، وهو مذهب الجويني وغيره^(١). وحجتهم:

١ - لا يمكن القضاء على صيغة الأمر بعد الحظر لا بالإيجاب ولا بالإباحة، فلئن كانت الصيغة في الإطلاق موضوعة للاقتضاء فهي مع الحظر المتقدم مشكلة، فيتعين الوقوف إلى البيان^(٢).

٢ - أن الأمر بعد الحظر محتمل أن يكون مصروفاً إلى الإباحة ورفع الحرج كما في قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢٧]، ومحتمل أن يكون مصروفاً إلى الإيجاب كقوله ﷺ: «وإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلّي». وعند هذا يجب التوقف لأنه يمتنع الجزم بأحد الاحتمالين^(٣).

القول الرابع: التفصيل، وذهب إليه الغزالي^(٤)، حيث فصل المسألة إلى حالتين:

الحالة الأولى: إذا كان الحظر السابق عارضاً لعلة، وعلقت صيغة (افعل) بزوالها كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢٧]، فعرف الاستعمال على أنه لرفع الذم فقط، حتى يرجع حكمه إلى ما قبله، وإن احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بنذب وإباحة، ولكن الأغلب ما ذكرناه كقوله: ﴿فَأَنْتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠]، وكقوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فادخروا».

وفي هذا يوافق الغزالي القائلين بالإباحة اعتماداً على عرف الاستعمال الغالب في كثير من أوامر الشرع الواقعة بعد الحظر.

الحالة الثانية: أما إذا لم يكن الحظر عارضاً لعلة ولا صيغة (افعل) عُلِّقت بزوالها، فإن موجب الصيغة يبقى على أصل التردد بين النذب والإباحة.

(١) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٢٦٥، والآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ٤٣٥.

(٢) الجويني: البرهان، ج ١، ص ٢٤٦، ٢٦٥.

(٣) الآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ١٩٨.

(٤) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٤٣٥.

وهنا لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع. (١).

القول الخامس: صيغة الأمر الواردة بعد الحظر لما طرأ عليه الحظر بإباحة كان أو وجوباً: وهو قول الكمال بن الهمام الحنفي. قال في مسلم الثبوت بعد ما أورد رأي ابن الهمام: وهو قريب (٢).

وهذا الرأي، وإن كان أشمل وأوعب للحالات المختلفة في ورود الأوامر بعد النواهي، وصالحاً عليها، إلا أن الراجح - فيما أرى - هو رأي أكثر الفقهاء كما قرره ابن قدامة وغيره، وهو أن الأمر الوارد بعد المنع قرينة صارفة للأمر إلى غير الإيجاب.

نستمد ذلك من ملاحظة واستقراء جزئيات التشريع إذ يغلب على الظن إفادة عُرْف الاستعمال المتكرر صرف الأمر عن حقيقته وظاهره إلى الإباحة، ويؤيده أنه المتبادر من استعمال الشرع للأمر بعد الحظر.

هذا مثال لما اختلف فيه العلماء من أدلة التأويل وقرائنه، ومنه نأخذ صورة عن سعة الخلاف في أصل هذا الوجه من التأويل فضلاً عن الخلاف في فروعه كما سيأتي في المبحث الموالي.



(١) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٤٣٥.

(٢) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٧٩.

المبحث الثالث من أثر الاختلاف في الحكم على تأويل الأمر في الفروع الفقهية

وقع الخلاف بين العلماء في كثير من المسائل الفقهية بسبب الحكم على تأويل ظاهر الأمر، بين صارف له عن الإيجاب و متمسك بالظاهر الذي هو الأصل.

ونورد في هذا المبحث شيئاً من المسائل الفرعية لبيان أثر ذلك الخلاف.

□ المسألة الأولى: حكم قبول الحوالة في الدين.

اختلف العلماء في حكم قبول الحوالة في الدين، بسبب تأويل لفظ الأمر: «فليتبع» في حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «مطل الغني ظلم، وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع»^(١).

وفي رواية الإمام أحمد: «ومن أحيل على مليء فليختل». فذهبوا في المسألة إلى قولين:

القول الأول: وجوب قبول الحوالة. وهو مذهب أهل الظاهر وأكثر

(١) حديث أبي هريرة: «مطل الغني ظلم»، أخرجه البخاري، كتاب الحوالات، باب في الحوالة، رقم (٢١٦٦)، ج ٢، ص ٧٩٩.

الحنابلة وأبي ثور وابن جرير الطبري^(١). ودليلهم:

ظاهر الأمر في قوله: «فليتبع» أو «فليحتل» فكل من له حق عند آخر - من غير البيع - فأحاله به على من عنده حق.. وكان المحال عليه يوفيه حقه من وقته ولا يمطله، ففرض على الذي أحيل أن يستحيل عليه ويُجبر على ذلك ويَبْرَأُ الْمُحِيلُ مما كان عليه^(٢).

فهؤلاء لم يروا للتأويل موجباً.

القول الثاني: الاستحباب، فللدائن اختيار الاحتياي أو عدمه، ولكن يندب له قبول الحوالة. وهو قول الجمهور من المالكية والحنفية والشافعية^(٣). ودليلهم:

١ - أن قبول الحوالة من باب الإحسان إلى المحيل للتخفيف عنه، بتحويل الحق عنه إلى صاحب ميسرة، والإحسان مستحب^(٤).

٢ - الحوالة نقل حق من ذمة إلى ذمة أخرى، وذلك لا يجب بالشرع، ما دام المحال عليه بريء الذمة أصلاً لم يكن له عليه شيء^(٥).

والذي يترجح هو تأويل الجمهور لقوة ما استدلوا به، وعليه فقبول الحوالة مستحب من باب الإحسان والتخفيف على المعسر، ولها شروط حددها الفقهاء^(٦).

-
- (١) الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٥، ص ١٦٧.
 أبو ثور: إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي، أخذ الفقه عن الشافعي، كان أحمد يحيل عليه في المسائل الفقهية، وقال فيه: أعرفه بالسنة منذ خمسين سنة، هو عندي في مسلاخ سفيان الثوري. ت سنة ٢٤٠هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٩٢).
 (٢) ابن حزم: المحلى، ج ٨، ص ١٠٨ وما بعدها، وقحطان عبدالرحمن الدوري: صفوة الأحكام من نيل الأوطار وسبل السلام، ص ١٦٩.
 (٣) الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٥، ص ٢٦٧.
 (٤) محمد أديب صالح: تفسير النصوص، ج ٢، ص ٢٧٧، ٢٧٨.
 (٥) الباجي: المتقى شرح الموطأ، ج ٥، ص ٦٦، ٦٧.
 (٦) ابن قدامة: المغني، ج ٥، ص ٥٤ وما بعدها.

□ المسألة الثانية: حكم الإسراع بالجنائز.

اختلف العلماء في حكم الإسراع بالجنائز بسبب تأويل حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -، أن النبي ﷺ قال: «أسرعوا بالجنائز، فإن كانت صالحة قربتموها إلى الخير، وإن كانت غير ذلك فشر تضعونه عن رقابكم»^(١). فذهبوا إلى قولين:

القول الأول: الأمر محمول على الاستحباب. وهو قول الجمهور بدليل الإجماع الغالب. قال ابن قدامة: «لا خلاف بين الأئمة - رحمهم الله - في استحباب الإسراع بالجنائز»^(٢).

القول الثاني: الأمر على ظاهره من الوجوب. وهو قول ابن حزم. واستدل بظاهر الحديث المتقدم. قال: وهو عمل الصحابة، ثم روى بالسند عن أبي بكرة قال: «لقد رأيتنا مع رسول الله ﷺ وأنا لنكاد نرملُ بالجنائز رملاً»^(٣).

□ المسألة الثالثة: حكم الإشهاد على البيع وغيره.

اختلف العلماء في الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] على قولين:

القول الأول: للندب، فيستحب الإشهاد على البيع أو الدين. وهو قول الجمهور فتكون صيغة الأمر مؤولة إلى الندب. بدليل:

(١) حديث: «أسرعوا بالجنائز»، أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب السرعة بالجنائز، رقم (١٢٥٢)، ج ١، ص ٤٤٢.

(٢) ابن قدامة: المغني، ج ٢، ص ٣٥٩، والشوكاني: نيل الأوطار، ج ٤، ص ٨٠. وأشار الشوكاني إلى قول ابن قدامة (وشذ ابن حزم فقال بوجوبه).

(٣) ابن حزم: المحلى، ج ٥، ص ١٥٤، ١٥٥.

حديث أبي بكرة: «لقد رأيتنا..»، أخرجه النسائي في السنن الكبرى، كتاب الجنائز، باب السرعة بالجنائز، رقم (٢٠٤٠)، ج ١، ص ٦٢٥.

الرملُ بفتحيتين: الهرولة. الرازي: مختار الصحاح، ص ٢٥٧.

١ - ما ورد عن النبي ﷺ أنه باع ولم يشهد، واشترى ورهن درعه عند يهودي ولم يشهد، ولو كان الإشهاد واجباً لوجب مع الرهن لخوف المنازعة.

٢ - لما في الندب من المصلحة في الأغلب إذ الوجوب فيه صعوبة ومشقة على الناس.

٣ - عمل السلف، فما زال الناس يتبايعون حضراً وسفراً وبراً وبحراً وسهلاً وجبلاً، من غير إشهاد، مع علم الناس بذلك من غير نكير، ولو وجب الإشهاد ما تركوا النكير على تاركة^(١).

القول الثاني: للوجوب، فيجب على كل متبايعين أن يشهدا على تبايعهما رجلين أو رجلاً وامرأتين من العدول. وهو قول ابن حزم، والطبري وسعيد بن المسيب، وعطاء، وإبراهيم النخعي، وهو مروى عن أبي موسى الأشعري وابن عمر - رضي الله عنهما - بحجة^(٢).

١ - ظاهر الأمر في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. قال ابن حزم بعده: «فهذه أوامر مغلظة مؤكدة لا تحتمل تأويلاً».

٢ - عمل بعض الصحابة كابن عمر. قال مجاهد: «كان ابن عمر إذا باع بنقد أشهد وإذا باع بنسيئة كتب وأشهد».

٣ - قول عطاء: «تُشْهَدُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ تُشْتَرِيهِ وَتُبَيْعُهُ وَلَوْ كَانَ بِدَرْهَمٍ أَوْ بِنِصْفِ دَرْهَمٍ أَوْ بِرُبْعِ دَرْهَمٍ، أَوْ أَقْلَ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقول إبراهيم النخعي: «أشهد إذا بعته وإذا اشتريت ولو على دستجة بقل»، وقال الطبري: «لا يحل لمسلم إذا باع أو اشترى إلا أن يشهد، وإلا كان مخالفاً لكتاب الله عز وجل»^(٣).

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ٤٠٣، ٤٠٤.

(٢) ابن حزم: المحلى، ج ٨، ص ٣٤٤ وما بعدها.

(٣) ابن حزم: المحلى، ج ٨، ص ٣٤٤ - ٣٤٦.

دستجة بقل، أي: حزمة.

والخلاصة، أن الإشهاد بما أنه توثيق للمعاملات، ومقصود الأمر به مصلحة حفظ الحقوق، وهي مصلحة دنيوية لا يتعلق التحريم بتركها، وعليه يكون لازماً إذا كان في المعاملات الهامة، أما في التعامل العادي والبسيط فلا حرج في عدم الإشهاد. والله أعلم.



الفصل الرابع

تأويل ظاهر النهي

وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: ماهية النهي في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: الأصل الظاهر في صيغة النهي وتأويله.

المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على تأويل النهي في الفروع الفقهية.

الذي يُهْمنا من موضوع النهي هو صرفه عن ظاهره كوجه من وجوه التأويل، لذلك فسنناول مفهوم النهي في اللغة والاصطلاح، ثم نقرر الأصل الظاهر الذي تُحمل عليه ألفاظ النهي، ثم ندرس التأويل الذي هو خلاف الأصل، ثم نبين أثر الاختلاف في الحكم على هذا التأويل في الفروع الفقهية. وتفصيل هذا الكلام في المباحث الآتية:

المبحث الأول ماهية النهي في اللغة والاصطلاح

□ النهي في اللغة:

النهي لغة: ضد الأمر ومعناه: الكف، يقال: نهاه عن كذا، أي: كَفَّه عنه، وتناهى، أي: كَفَّ.

ومنه يُقال للعقول: (التَّهَى)، لأنها تنهى عن القبيح وتكف عنه^(١). وانتهى الشيء، أي: بلغ غايته ونهايته^(٢).

□ صيغة النهي:

صيغة النهي الأصلية في وضع اللغة هي الفعل المضارع المجزوم بِلَاءِ النهي، قال ابن فارس: «فأما النهي فقولك لا تفعل..»^(٣). وصيغة النهي لبيان أنه مما ينبغي أن لا يكون^(٤).

□ حقيقة صيغة النهي:

اختلف العلماء فيما وُضعت له صيغة النهي في أصل اللغة على ثلاثة أقوال:

- (١) الرازي: مختار الصحاح، ص ٦٨٣.
- (٢) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٤٧٥.
- (٣) ابن فارس: الصحابي، ص ١٨٧.
- (٤) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ٧٨.

أ - التحريم والمنع.

ب - الكراهة.

ج - الاشتراك بينهما.

والراجع من هذه الأقوال أن معنى النهي الحقيقي هو المنع والتحريم. وهو رأي جماهير العلماء، أما دلالته على غير المنع فهي من المجاز^(١)، فلا يصح صرفها إلا بقريضة.

وكون النهي حقيقة في المنع والتحريم هو ما سيكون معتمدا في إثبات الأصل الظاهر فيما بعد.

□ النهي في اصطلاح الأصوليين وصيغته ودلالاتها:

ورد النهي في اصطلاح الأصوليين بتعاريف متعددة منها:

١ - القول الذي يُستدعى به ترك الفعل ممن هو دونه. وهو تعريف الشيرازي^(٢).

٢ - النهي استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب. وهو تعريف الجويني^(٣). وهو تعريف عبدالعزيز البخاري من الحنفية دون أن يزيد على سبيل الوجوب^(٤).

٣ - النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء. وهو تعريف ابن الحاجب^(٥). وتابعه النسفي^(٦). وابن عبدالشكور من الحنفية^(٧).

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٩٦.

(٢) الشيرازي: اللمع، ص ٢٤.

(٣) الجويني: الورقات وشرحها للعبادي بهامش إرشاد الفحول، ص ١٠٤.

(٤) البخاري: كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي، ج ١، ص ٢٥٦.

(٥) ابن الحاجب: مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٩٥.

(٦) النسفي: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، ج ١، ص ١٣٩.

(٧) ابن عبدالشكور: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت، ج ١، ص ٣٩٥.

٤ - هو القول الطالب للترك دلالة أولية. قاله الإسنوي^(١).

٥ - القول الإنشائي الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء. وهو تعريف الشوكاني^(٢).

وأخذ به ابن بدران الحنبلي^(٣).

ويستخلص من هذه التعاريف التعريف أن النهي: طلب الكف عن المنهي عنه على وجه الإلزام والحتم^(٤).

□ صيغ النهي:

طلب الكف لا يكون بصيغة (لا تفعل) فقط، بل يكون بصيغ أخرى وإن لم توضع للنهي أصالة.

ومثال الصيغة الأصلية قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ﴾ [البقرة: ٢٢١]، أفاد تحريم زواج المسلم بالمشركات.

ومما يجري مجراها من الصيغ ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا ءَاتَيْتُمُوهُمْ شَيْئًا﴾ [البقرة: ٢٢٩]، أفاد تحريم أخذ عوض من المطلقات^(٥).

وكذلك صيغة الأمر الدالة على الكف، مثل: ﴿وَذُرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، ومادة النهي كقوله تعالى: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [النحل: ٩٠]، وكذا الجمل الخبرية المستعملة في النهي مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

(١) الإسنوي: نهاية السؤل، ج ٢، ص ٢٩٣.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٣٢.

(٣) ابن بدران: المدخل، ص ٢٣٢.

(٤) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص ١٩٦.

(٥) المصدر السابق نفسه.

أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ... ﴿ [النساء: ٢٣]، وغير ذلك.. (١).

□ دلالة صيغة النهي:

صيغة النهي تستعمل في معان عدة ذكرها الغزالي (٢)، والآمدي (٣).
منها:

أ - التحريم والمنع كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ﴾ [الإسراء: ٣٢].

ب - الكراهة: كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٧].

ج - التحقير: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [طه: ١٣١].

د - بيان العاقبة: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفِيلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ [إبراهيم: ٤٢].

هـ - الدعاء: كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨].

و - واليأس أو التيسيس: كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْدِرُوا الْيَوْمَ﴾ [التحريم: ٧].

ز - الإرشاد إلى ما هو أحسن، كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ بُدِّئَكُمْ فَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

ودلالة النهي على هذه المعاني هي على سبيل المجاز الذي لا بد له من قرينة، لا على سبيل الحقيقة، عدا دلالته على المنع والتحريم فإن النهي حقيقة فيهما كما سيأتي بيانه.

(١) محمد أديب صالح: تفسير النصوص، ج ٢، ص ٣٧٨.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٤١٨.

(٣) الآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ٢٠٨.

المبحث الثاني الأصل في صيغة النهي وتأويله

سندرس في هذا المبحث إثبات الأصل الظاهر في صيغة النهي، ثم وجه التأويل الذي هو خلاف الأصل، والتفصيل في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول الأصل الظاهر في صيغة النهي

اختلف العلماء في النهي المجرد عن القرائن مثلما اختلفوا في الأمر على أقوال:

الأول: النهي المجرد عن القرائن ظاهر في التحريم، ولا يدل على غيره إلا بقريضة. وهو قول الجمهور.

الثاني: أنه يدل على الكراهة على وجه الحقيقة، ولا يدل على التحريم إلا بقريضة.

الثالث: أنه مشترك بينهما، ولا يدل على واحد منهما إلا بالقريضة.

الرابع: الوقف فيه حتى يأتي البيان.

قال الآمدي في صيغة النهي: «فهي حقيقة في طلب الترك واقتضائه، مجاز فيما عداه، وأنها هل هي حقيقة في التحريم أو في الكراهة؟ أو

مشتركة بينهما؟ أو موقوفة؟ فعلى ما سبق في الأمر»^(١).

والذي نرجحه من هذه المذاهب هو ما عليه الجمهور من دلالة النهي المطلق على التحريم، وهو ما نرتضيه أساساً لهذا الوجه من التأويل، فيكون هو الأصل الظاهر الذي تُحمل عليه صيغة النهي العارية عن القرائن، فإذا اقرن بها ما يصرفها عن ذلك الظاهر كانت مؤولة.

قال الشافعي - رحمه الله -: «وما نُهيَ عنه فهو على التحريم حتى تأتي دلالة عنه - أي: عن الشارع - على أنه أراد غير التحريم»^(٢).

□ والأدلة على أن ظاهر النهي التحريم هي:

- ١ - أن معنى النهي الحقيقي هو التحريم، وأن ما سواه من المعاني إن هي إلا مجازات لا تثبت إلا بقرائن^(٣).
- والغالب في ظهور المعاني من الصيغ السبب اللغوي، والمقرر كما سلف أن النهي في اللغة اقتضاء الكفّ عن المنهي عنه، وأن صيغة النهي حقيقة في طلب الترك.
- ٢ - أن العقل يفهم من صيغة النهي المجردة الحتم والإلزام، وذلك دليل الحقيقة^(٤).
- ٣ - أن المنع أو التحريم هو المتبادر من صيغ النهي المطلقة، والتبادر أمانة الحقيقة، وهو ضابط ظهور المعنى.
- ٤ - عمل السلف: الذي كان مبنياً على حمل صيغ النهي على المنع والتحريم، يظهر ذلك في استدالات الصحابة والتابعين ومن بعدهم مما يصل إلى حد الإجماع على ذلك^(٥).

(١) الأمدي: الإحكام، ج ٢، ص ٢٠٩.

(٢) الشافعي: الرسالة، ص ٢١٨.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٩٦.

(٤) المصدر السابق، نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

وحتى وإن كان فهم السلف ومن بعدهم مؤسساً على الحقيقة اللغوية إلا أن إجماعهم يعطي للأصل قوة تجعله قاعدة عامة معتمدة في فهم النصوص واستنباط الأحكام منها.

٥ - قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]. فإن هذا يفيد بما يشبه دلالة العبارة أن النهي يفيد الامتناع ويوجبه، ولا معنى لذلك إلا أن يكون النهي في أصله للتحريم، وهو الظاهر فيه عند الإطلاق^(١).

فتبين لنا بموجب هذه الأدلة أن الأصل الظاهر في النهي هو التحريم وهو الأولى بحمل الألفاظ عليه عند الإطلاق عن القرائن، ولا يخرج عن ذلك الظاهر إلا بدليل.



المطلب الثاني

صرف النهي عن ظاهره تأويل وهو خلاف الأصل

لما كان الأصل عند الجمهور هو حمل النهي على التحريم إذا تجرد عن القرائن، فإن صرفه إلى غيره من المعاني كالكرهية مثلاً هو تأويل لا ينضبط إلا بشروطه. فلا بد له مما يوجبه ويدل عليه ما دام مخالفاً للأصل.

ولبيان وجه التأويل نورد المثال الآتي:

- روى الإمام الشافعي عن أبي أيوب الأنصاري بسنده أن النبي ﷺ قال: «لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها لغائط أو بول، ولكن شرقوا أو غربوا». قال أبو أيوب: فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد صنعت فنحنرف ونستغفر الله»^(٢).

(١) انظر الإسنيوي: نهاية السؤل، ج ٢، ص ٢٩٤.

(٢) حديث: «لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها لغائط...»، أخرجه البخاري كتاب الصلاة، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق، رقم (٣٨٦)، ج ١، ص ١٥٤، ومسلم كتاب الطهارة، باب الاستطابة، رقم (٢٦٤)، ج ١، ص ٢٢٤.

- وروي أيضاً عن عبدالله بن عمر أنه كان يقول: «إن ناساً يقولون: إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس، فقال عبدالله: لقد ارتقيت على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله على لبنتين مستقبلاً بيت المقدس لحاجته»^(١).

قال الشافعي: «أدب رسول الله ﷺ من كان بين ظهراية، وهم عرب لا مغتسلات لهم أو لأكثرهم في منازلهم، فاحتمل أدبه لهم معنيين:

أحدهما: أنهم إنما كانوا يذهبون لحوائجهم في الصحراء، فأمرهم ألا يستقبلوا القبلة ولا يستدبروها، لسعة الصحراء، ولخفة المؤونة عليهم، لسعة مذهبهم عن أن تُستقبل القبلة أو تُستدبر لحاجة الإنسان من غائط أو بول، ولم يكن لهم مرفق في استقبال القبلة ولا استدبارها أوسع عليهم من توقي ذلك.

وكثيراً ما يكون الذاهبون في تلك الحال في غير ستر عن مصلي يرى عوراتهم مقبلين ومدبرين إذا استقبل القبلة، فأمرُوا أن يكرموا قبلة الله ويستروا العورات من مصلي إن صلى حيث يراه، وهذا المعنى أشبه معانيه. والله أعلم»^(٢).

فالشافعي - رحمه الله - أقام هذا التأويل الأول على الاحتمال في اللفظ، وعلى موجب التعارض الظاهري بين الدليلين.

وأما التأويل الثاني فقد قال فيه: «وقد يحتمل أن يكون قد نهاهم أن يستقبلوا ما جعل قبلة في صحراء لغائط أو بول، لثلا يتغوط أو يبالي في القبلة، فتكون قدرة بذلك أو من ورائها، فيكون من ورائها أدى للمصلين إليها».

(١) حديث: «إن ناساً يقولون...» أخرجه البخاري، كتاب الطهارة، باب من تبرز على لبنتين، رقم (١٤٥)، ج ١، ص ٦٧، ومسلم، كتاب الطهارة، باب الاستطابة، رقم (٢٦٦)، ج ١، ص ٢٢٤.

(٢) قال المحقق أحمد شاکر في كلمة (مصلي): مكتوبة في الأصل هنا وفيما يأتي بإثبات حرف العلة وهو جائز فصيح، خلافاً لما يظنه أكثر الناس. الرسالة، ص ٢٩٤.

«قال: فسمع أبو أيوب ما حُكي عن النبيّ جملة فقال به على المذهب في الصحراء والمنازل، ولم يفرق في المذهب بين المنازل التي للناس مرافق في أن يضعوها في بعض الحالات مستقبله القبلة أو مستدبرتها، والتي يكون فيها الذهاب لحاجته مستتراً. فقال بالحديث جملة كما سمعه جملة وكذلك ينبغي لمن سمع الحديث أن يقول به على عمومته وجملته حتى يجد دلالة يفرق بها فيه بينه».

قال الشافعي: «لما حكى ابن عمر أنه رأى النبيّ مستقبلاً بيت المقدس لحاجته، وهو إحدى القبلتين وإذا استقبله استدبر الكعبة، أنكر على من يقول: لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها لحاجة، ورأى أن لا ينبغي لأحد أن ينتهي عن أمر فعله رسول الله، ولم يسمع - فيما يرى - ما أمر به رسول الله في الصحراء، وبالرخصة في المنازل فيكون قد قال بما سمع ورأى، وفرق بالدلالة عن رسول الله ما فرّق بينه لافتراق حال الصحراء والمنازل»^(١).

ولا بد أيضاً لصحة التأويل من الدليل الكافي وهو ما يسميه الشافعي بالدلالة، وقد تكون هذه الدلالة قرينة من القرائن الحالية أو المقالية، بحيث تصرف ظاهر النهي إلى معنى محتمل غير التحريم.

ولعل ما يقع فيه الخلاف بصفة أوضح هو الأدلة والقرائن الصارفة لظاهر النهي عن التحريم إلى الكراهة. وسيأتي بيان ذلك في المبحث الآتي..



المبحث الثالث من أثر الاختلاف في الحكم على تأويل النهي في الفروع الفقهية

□ المسألة الأولى: إثبات حق الجار في منع وضع الخشب في حائط جاره:

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: ليس للجار أن يمنع جاره من وضع خشبة على جداره، وأنه إذا امتنع عن ذلك أجبره الحاكم لأنه حق ثابت لجاره. وهو قول أحمد وإسحاق والشافعي في القديم وابن حبيب من المالكية وأهل الحديث، بدليل:

١ - ظاهر حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال: «لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة في جداره»، ثم يقول أبو هريرة: «ما لي أراكم عنها معرضين، والله لأرمين بها بين أكتافكم»^(١).

(١) حديث: «لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة...»، أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب غرز الخشب في جار الجار، رقم (١٦٠٩)، ج ٣، ص ١٢٣٠.

ابن حبيب: هو عبدالملك بن حبيب بن سليمان السلمي، أبو مروان، فقيه أهل الأندلس، سمع من ابن الماجشون ومطرف وغيرهما، تولى الفتوى بقرطبة، وألف كتباً كثيرة في الفقه والتواريخ، منها: (الواضحة في السنن والفقه)، (الجوامع)، (وفضائل =

٢ - قضاء عمر - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بذلك في أيام وفور الصحابة. قال الشافعي: لم يخالفه أحد من الصحابة.

وهو فيما رواه مالك بسند صحيح «أن الضحاك بن خليفة سأله محمد بن مسلمة أن يسوق خليجاً له فيجريه في أرض لمحمد بن مسلمة، فامتنع فكلمه عمر في ذلك فأبى، فقال: والله ليمرن به ولو على بطنك»^(١).

القول الثاني: لا يجوز أن يضع خشبة إلا بإذن جاره، فإن لم يأذن له لم يجوز. وهو قول الشافعي في الجديد والحنفية ومالك والجمهور.

فأولوا النهي الوارد في الحديث إلى التنزيه، بدليل الحديث: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه»^(٢).

وأجيب عنه بما قال البيهقي:

١ - لم نجد في السنن الصحيحة ما يعارض هذا الحكم إلا عمومات لا يُنكر أن يخصها.

٢ - وقد حمله الراوي على ظاهره من التحريم، وهو أعلم بالمراد بدليل قوله: «ما لي أراكم عنها معرضين»، فإنه استنكار لإعراضهم، دال على أن ذلك للتحريم.

قال الخطابي: معنى قوله: «بين أكتافكم»: إن لم تقبلوا هذا الحكم

= (الصحابة) وغيرها. ت سنة ٢٣٨ هـ بقرطبة (القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج ٢، ص ٣٠ - ٤٨، والشيرازي طبقات الفقهاء، ص ١٦٢).

(١) حديث: «أن الضحاك بن خليفة سأله محمد بن مسلمة...»، أخرجه مالك في الموطأ، ج ٢، ص ٧٤٦، وتمتته: «فأمره عمر أن يمر به ففعل الضحاك».

الضحاك بن خليفة الأنصاري الأشهلي، أبو نامش، شهد أحداً، وتوفي آخر خلافة عمر بن الخطاب، ولا يعرف له رواية. (ابن عبد البر: الاستيعاب، ج ٢، ص ٧٤١، وابن حجر: الإصابة، ج ٣، ص ٤٧٥).

(٢) حديث: «لا يحل مال امرئ مسلم...» رواه أحمد عن مرة الرقاشي عن عمه بلفظ: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه...»، المسند، ج ٥، ص ٧٢.

تعملوا به راضين لأجعلنها - أي: الخشبة - على رقابكم كارهين. قال:
وأراد بذلك المبالغة.

وقال الصنعاني: وَبُرِّدَ عَلَى حَمْلِ النَّهْيِ فِي الْحَدِيثِ عَلَى التَّنْزِيهِ بِأَنَّ التَّأْوِيلَ يُحْتَاجُ إِلَيْهِ إِذَا تَعَذَّرَ الْجَمْعُ، وَهُوَ هُنَا مُمْكِنٌ بِالتَّخْصِيسِ، فَإِنَّ حَدِيثَ أَبِي هُرَيْرَةَ خَاصٌّ وَحَدِيثُ: «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ..» وَمَا فِي مَعْنَاهُ عَامٌ^(١).
والذي يبدو أن النهي محمول على التحريم، ولكن ذلك لا يتنافى مع وجوب أدب الاستئذان. والله أعلم.

□ المسألة الثانية: حكم الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها:

وقع الخلاف في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يحرم الجمع. قال الشافعي: وهو قول من لقيته من المفتين لا خلاف بينهم في ذلك، ومثله ما قاله الترمذي، والدليل:

١ - ظاهر حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: «نهى النبي ﷺ أن تُنكح المرأة على عمتها أو خالتها»^(٢). وهو معنى النهي حقيقة.

٢ - الإجماع على ذلك، نقله ابن عبد البر، وابن حزم والقرطبي والنووي وابن المنذر.

القول الثاني: يجوز الجمع، وهو قول طائفة من الخوارج والشيعة، وعثمان البتي بدليل:

١ - عموم قوله تعالى: ﴿وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤].

ورُدَّ بأنه عموم خصصه حديث الباب.

- النهي المذكور في الحديث محمول على الكراهة فقط، بدليل

(١) قحطان الدوري: صفوة الأحكام، ص ١٦٤ - ١٦٦.

(٢) حديث أبي هريرة: «نهى النبي ﷺ أن تُنكح المرأة على عمتها..»، سبق تخريجه ص ٢٤١.

التعليل في حديث ابن عباس: «فإنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن»^(١).
 والمراد بذلك أنه إذا جمع الرجل بينهما صارتا من نسائه كأرحامه،
 فيقطع بينهما بما ينشأ بين الضرائر من التشاحن، فنسب القطع على الرجل،
 لأنه السبب، وأضيف إليه الرحم لذلك.
 قالوا: ولا شك أن مجرد مخافة القطيعة لا يستلزم حرمة النكاح، وإلا
 لزم حرمة الجمع بين بنات عمين وخالين لوجود علة النهي في ذلك.
 وأجيب بأن قطيعة الرحم من الكبائر بالاتفاق، فما كان مفضياً إليه من
 الأسباب يكون محرماً^(٢).

□ المسألة الثالثة: حكم الحلف بغير الله تعالى.

اختلفوا في النهي عن الحلف بغير الله تعالى، الوارد في حديث
 ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، فمن كان
 حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت»^(٣). فذهبوا إلى قولين:
 القول الأول: للتحريم، وهو قول الحنابلة والظاهرية، وقواه الصنعاني.
 بدليل:

١ - ظاهر النهي، ودلالته التحريم كما هو الأصل.

٢ - حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - أن النبي ﷺ قال: «من حلف بغير الله

(١) حديث: «فإنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن»، رواه ابن حبان بلفظ الخطاب للنساء، ورواه ابن عدي بلفظ الخطاب للرجال، انظر: الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٦، ص ١٦٧.

عثمان البتي: عثمان بن مسلم بن الجرهموز البصري، لقب بالبتي، لأنه كان يبيع البتوت (البت: كساء غليظ)، تابعي، وثقه كثيرون. مات سنة ١٤٣هـ. (الذهبي: ميزان الاعتدال، ج ٥، ص ٧٦، وابن حجر: تهذيب التهذيب، ج ٧، ص ١٤٥).

(٢) قحطان الدوري: صفوة الأحكام، ص ٢٩١.

(٣) حديث: «ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم...»، أخرجه مسلم، كتاب الأيمان، باب النهي عن الحلف بغير الله، رقم (٥٧٥٧)، ج ٣، ص ١٢٦٦.

فقد أشرك»^(١). وأحاديث أخرى من هذا القبيل. كلها تقوي القول بالتحريم لتصريحها بأنه شرك من غير تأويل.

القول الثاني: للكراهة، وهو قول جمهور الشافعية والمشهور عن المالكية، ودليلهم:

١ - حديث النبي - ﷺ -: «أفلح وأبيه إن صدق»^(٢).

ورُدَّ بأن هذه اللفظة لم تخرج منخرج القسم، بل هي من الكلام الذي يجري على الألسنة، مثل: تربت يدها، ونحوه، وبأن هناك حذفاً والتقدير: «أفلح ورب أبيه...». قاله البيهقي.

٢ - قوله ﷺ: «فقد أشرك» مؤول بما قاله الترمذي: «قد حمل بعض العلماء مثل هذا على التغليظ كما حمل بعضهم قوله: «الرياء الشرك» على ذلك»^(٣).

ورُدَّ بأن هذا إنما يرفع القول بكفر من حلف بغير الله، ولا يرفع التحريم، كما أن الرياء محرم اتفاقاً، ولا يكفر من فعله كما قال ذلك البعض.

٣ - أن الله تعالى قد أقسم في كتابه بالمخلوقات من الشمس والقمر وغيرها.

ورُدَّ بأنه ليس للعبد الاقتداء بالرب تعالى، فإنه يفعل ما يشاء، ويحكم بما يريد على أنها كلها مؤولة بأن المراد ورب الشمس، ونحوه^(٤).

(١) حديث: «من حلف بغير الله فقد أشرك»، رواه أحمد والترمذي والحاكم عن ابن عمر وهو حسن كما في: السيوطي: الجامع الصغير، ج٦، ص١٢٠.

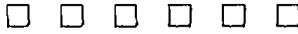
(٢) حديث: «أفلح وأبيه إن صدق»، رواه مسلم في كتاب الأيمان عن طلحة بن عبيدالله. صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٨، ص١٦.

(٣) حديث: «الرياء الشرك». أخرجه الطبراني عن شداد بن أوس بلفظ: «الشهوة والرياء شرك»، ورمز السيوطي لحسنه. السيوطي: الجامع الصغير، ج٤، ص١٨٢.

(٤) قحطان الدوري: صفوة الأحكام، ص٤٦١ - ٤٦٤، وانظر الشوكاني: نيل الأوطار، ج٨، ص٢٥٥ - ٢٥٨.

والراجح مذهب الجمهور وهو حرمة الحَلْفِ بغير الله تعالى لتصريح الأحاديث بذلك.

وغير هذه من المسائل كثير، وإنما أردنا التمثيل لأثر الخلاف في تأويل النهي في الخلاف في الفروع. والله أعلم.



الفصل الخامس

تأويل اللفظ من الحقيقة إلى المجاز

وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: مفهوم الحقيقة والمجاز وأنواعهما.

المبحث الثاني: الأصل في الكلام الحقيقة وحمله على المجاز تأويل.

المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على تأويل الحقيقة إلى المجاز في الفروع الفقهية.

من وجوه التأويل صرف الكلام عن الحقيقة إلى المجاز، والذي يُهمنا هو التعرض لهذا الموضوع كوجه من التأويلات فقط. وعليه فسنتكلم عن مفهوم الحقيقة والمجاز في اللغة والاصطلاح وأنواعهما، ثم إثبات الأصل الظاهر في الكلام، ثم الكلام عن المجاز الذي هو تأويل مع بيان الخلاف في وقوعه، وترجيح الصحيح في ذلك، ثم بيان أثر الاختلاف في الحكم على تأويل الحقيقة إلى المجاز في الفروع الفقهية.

المبحث الأول مفهوم الحقيقة والمجاز وأنواعها

□ الحقيقة والمجاز في اللغة:

- ١ - الحقيقة: الحقيقة فعيلة، مأخوذة من الحق. والحقيقة من قولهم:
- أ - حقَّ الشيء إذا وجب، والمحقق: المحكم، ومنه قولهم: ثوب محقق النسيج^(١).
- ب - حقَّ الله الحقَّ، أظهره وأثبتته ومنه قوله تعالى: ﴿وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ [الشورى: ٢٤]، وحق الله الأمرَ أثبتته وأوجبه^(٢).
- فالحقيقة اسم للشيء الثابت اللازم الذي وجب وظهر ظهوراً محكماً، ولا يحتاج إلى تحقيق لأنه يقين.
- والحقيقة بمعنى الفاعل هي الثابتة وبمعنى المفعول هي المثبتة، ثم نُقلت من الثابت إلى المثبت، إلى معنى مجازي وهو الاعتقاد المطابق للواقع، كاعتقاد وحدانية الله.
- ثم نُقلت من الاعتقاد المطابق إلى القول الدالُّ على المعنى المطابق، أي: الصدق، ثم نُقلت من القول المطابق إلى المعنى المضطَّح عليه عند

(١) ابن فارس: الصحابي، ص ١٩٦، ١٩٧.

(٢) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٩٠.

الأصوليين^(١). وسيأتي..

- المجاز: المجاز اسم مكان وهو في اللغة مأخوذ من:

أ - جاز يجوز إذا استنَّ ماضياً، تقول: جاز بنا فلان، وجاز علينا فارس، وهو المعنى الأصلي^(٢).

ب - جرت المكان وأجزته وجاوزته وتجاوزته^(٣). وفيه معنى العبور.

ج - يجوز أن تفعل كذا أي: يَنْقُذُ ولا يُرَدُّ ولا يُمنع^(٤).

ثم نُقل من المصدر أو المكان إلى الفاعل ثم إلى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له^(٥).

كما سيأتي في الاصطلاح.

□ الحقيقة والمجاز في الاصطلاح:

١ - الحقيقة: الحقيقة في الاصطلاح مأخوذة من المعنى اللغوي لذلك

قال ابن فارس: «فالحقيقة الكلام الموضوع موضِعَه الذي ليس باستعارة ولا تقديم ولا تأخير»^(٦).

ويطلق العلماء الحقيقة باعتبارين:

الأول: اعتبار الحقيقة اللغوية.

فقالوا فيها:

أ - الحقيقة ما بقي في الاستعمال على موضوعه. وهو تعريف الجويني^(٧).

(١) الإسني: نهاية السؤل، ج ٢، ص ١٤٦.

(٢) ابن فارس: الصحابي، ص ١٩٧.

(٣) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٦٩.

(٤) ابن فارس: الصحابي، ص ١٩٧.

(٥) البيضاوي: منهاج الأصول مع نهاية السؤل، ج ٢، ص ١٤٥.

(٦) ابن فارس: الصحابي، ص ١٩٧.

(٧) الجويني: الورقات، ص ٧١.

ب - هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة. وهو تعريف الأمدي، ومثل لها بالأسد في الحيوان المعروف، والإنسان في الحيوان الناطق^(١).

ج - اسم لكل لفظ هو موضوع في الأصل لشيء معلوم. وهو قول السرخسي من الحنفية^(٢).

فالحقيقة اللغوية إذاً هي استعمال اللفظ فيما هو موضوع له أصالة بالوضع اللغوي. وهو مفهوم خاص. ويقابل الألفاظ الحقيقية: الألفاظ المنقولة عن ذلك المعنى الأصلي إلى معنى آخر.

الثاني: اعتبار الحقيقة العامة، وقالوا فيها:

أ - ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة وإن لم يبق على موضوعه، وهو تعريف الجويني، ومثل لها بالحقائق الشرعية كالصلاة في الهيئة المخصوصة فإنها لم تبق على موضوعها اللغوي وهو الدعاء^(٣).

ب - اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب. قاله الأمدي، ووصفه بأنه جامع مانع^(٤). باعتباره شاملاً لأنواع الحقيقة. وأخذ به ابن عبد الشكور من الحنفية^(٥).

ج - اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب. وهو تعريف البيضاوي^(٦).

وقوله: في اصطلاح التخاطب أي: إذا كان التخاطب باصطلاح واستعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر لمناسبة بينه وبين ما وضع له كان

(١) الأمدي: الإحكام، ج ١، ص ٥٢.

(٢) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٧٠.

(٣) الجويني: الورقات، ص ٧١.

(٤) الأمدي: الإحكام، ج ١، ص ٥٣٠٢.

(٥) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت، ج ١، ص ٢٠٣.

(٦) البيضاوي: منهاج الأصول، ج ٢، ص ١٤٥.

مجازاً ، مع أنَّه لفظ مستعمل فيما وضع له^(١).

د - اللفظ المستعمل فيما وضع له. قاله الشوكاني ثم بين أن الوضع شامل للوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي^(٢).

٢ - المجاز في الاصطلاح: ويطلق المجاز - تبعاً للحقيقة - باعتبارين:

الأول: بالاعتبار اللغوي.

وعرفه العلماء بقولهم:

أ - المجاز ما تُجَوِّزُ به أي: تعدي به عن موضوعه. وهو تعريف الجويني^(٣).

ب - اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له أولاً في اللغة لما بينهما من التعلق. وهو قول الآمدي^(٤).

وقد زاد على الجويني العلاقة بين الحقيقة والمجاز وهي شرط التجوز.

الثاني: باعتبار المجاز العام.

وعرفوه بقولهم:

أ - ما استعمل في غير ما اصطُح عليه من المخاطبة. وهو قول الجويني^(٥).

ب - هو اللفظ المستعمل في موضوعه على وجه يصح. وهو قول ابن قدامة، والمقصود بقوله على وجه يصح، أي: لعلاقة بين المعنى الحقيقي

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٩.

(٢) المصدر السابق، نفسه.

(٣) الجويني: الورقات، ص ٧٥.

(٤) الآمدي: الإحكام، ج ١، ص ٥٣، ٥٤.

(٥) الجويني: الورقات، ص ٧٧.

والمعنى المجازي كاستعارة لفظ الأسد للرجل الشجاع، لاشتهار الشجاعة في الأسد الحقيقي، ولا تصح استعارة الأسد في الرجل الأبخر مثلاً، ولو كان البخر موجوداً في محل الحقيقة، لكونه غير مشهور به.

وقد تكون العلاقة هي المجاورة أو الاتصال وعدم الانفكاك وغيرها من الأسباب^(١).

ج - هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به المخاطبة لما بينهما من التعلق. وهو تعريف الآمدي^(٢).

د - اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة. وهو قول الشوكاني^(٣).

وقد زاد على من سبقه القرينة التي يُعرف بها المجاز من الحقيقة.

وعلى هذا يكون المجاز العام المقابل للحقيقة العامة هو: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً في اصطلاح المخاطبة لعلاقة مع قرينة.

ثالثاً: أنواع الحقيقة وأنواع المجاز.

١ - أنواع الحقيقة:

الحقيقة بالمفهوم العام الذي هو أشمل من الدلالة على مجرد أصل الوضع اللغوي تتنوع إلى ثلاثة أنواع، ذكرها ابن قدامة والآمدي والبيضاوي وغيرهم نوردها بإيجاز فيما يأتي:

أ - الحقيقة اللغوية: وتسمى عند البعض بالحقيقة الوضعية، باعتبار أنها ترجع في معناها إلى أصل الوضع اللغوي الأول، ومثالها دلالة لفظ الدابة على ما يدب ومن يدب على الأرض.

(١) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٥٤، ١٥٥.

(٢) الآمدي: الإحكام، ج ١، ص ٥٣، ٥٤.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٩.

وقد اتفق العلماء على إثبات الحقيقة اللغوية ولم يخالف في ذلك أحد منهم^(١).

ب - الحقيقة العرفية: وهي ما تنتقل فيها الألفاظ والأسماء عن الوضع اللغوي الأصلي إلى غيره.

وبعضهم يقسم الحقيقة العرفية إلى قسمين:

الأول: حقيقة عرفية عامة.

وهي التي انتقلت عن مسماها اللغوي إلى غيره للاستعمال العام بحيث هُجر الأول.

قال الإسنوي: «قال في المحصول: وذلك إما بتخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة فإنها وُضعت في اللغة لكل ما يدب على الأرض كالإنسان، فخصصها العرف العام بما له حافر، وإما باشتهار المجاز بحيث يُستنكر معه استعمال الحقيقة كإضافتهم الحرمة إلى الخمر وهي في الحقيقة مضافة إلى الشرب»^(٢).

وقال ابن قدامة في اشتهاار المجاز «أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً، بل هو مجاز فيه كالغائط والعذرة والرّواية، وحقيقة الغائط المطمئن من الأرض، والعذرة فناء الدار، والرّواية الجمل الذي يُستقى عليه، فصار أصل الوضع منسياً والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم إلا أنه يثبت بعرف الاستعمال لا بالوضع الأول»^(٣).

والأمدي يسمي هذا القسم من الحقيقة المتفرع عن الحقيقة العرفية بالحقيقة العرفية اللغوية ما دامت متعلقة بألفاظ اللغة في نظره^(٤).

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٩.

(٢) الإسنوي: نهاية السؤل، ج ٢، ص ١٥٠، ١٥١.

(٣) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٥٣.

(٤) الأمدي: الإحكام، ج ١، ص ٥٢، ٥٣.

الثاني: حقيقة عرفية خاصة.

وهي: «ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم»^(١).
وهذا ما يسميه الباجي بعرف الاستعمال من جهة الصناعة^(٢).

ج - الحقيقة الشرعية: «وهي اللفظة التي استُفيد من الشارع وضعها، كالصلاة للأفعال المخصوصة والزكاة للقدر المُخْرَج»^(٣).

والمقصود بها اللفظ المستعمل بوضع الشارع لا بوضع أهل الشرع، لأن ما اتفق عليه أهل الشرع من اصطلاحات هو من قبيل الحقيقة العرفية.

وقد اختلفوا في وقوع الأسماء كحقائق شرعية على قولين:

الأول: أن الأسماء الشرعية واقعة وهي حقائق شرعية. وهو قول الجمهور.

الثاني: أن الأسماء الشرعية ليست حقائق؛ بل مجازات لغوية غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دورانها على ألسنة أهل الشرع. وهو قول القاضي الباقلاني وبعض الشافعية كالرازي^(٤).

٢ - أنواع المجاز: على نحو ما تقدم من أنواع الحقيقة يمكن أن نعرف أنواع المجاز ما دام أن هناك تقابلاً بينهما، فالحقيقة اللغوية يقابلها المجاز اللغوي، والحقيقة العرفية يقابلها المجاز العرفي، والحقيقة الشرعية يقابلها المجاز الشرعي، والحقيقة بالمعنى العام يقابلها المجاز بالمعنى العام.

ثم إن المعتبر في دراستنا لصرف الحقيقة إلى المجاز كوجه من التأويلات هو الحقيقة بالمعنى العام، والمجاز بالمعنى العام، وعلى ذلك فإن

(١) الإسني: نهاية السؤل، ج٢، ص١٥١.

(٢) الباجي: إحكام الفصول، ص٢٨٧.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص١٩.

(٤) الإسني: نهاية السؤل ومعه حاشية المطيعي، ج٢، ص١٥١ - ١٥٣.

كل حقيقة مهما كان نوعها إذا صرفت عن ظاهرها المتبادر كانت مجازاً وذلك تأويلها.

وهنا نحترز من دخول الوجوه الأخرى من التأويلات تحت صرف الحقيقة العامة إلى المجاز العام، بسبب التشابه الواقع فيها والموهم لدخولها ضمن هذا الوجه، لذلك نبه الغزالي إلى هذه القضية الجوهرية حيث قال بعدما عرف التأويل في الاصطلاح: «.. ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»، وقال: «وكذلك تخصيص العموم يردُّ اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، فإنه إذا ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز في الاقتصار على البعض فكأنه رد له إلى المجاز..»^(١).

ونحن اعتبرنا - بناءً على رأي جمهور العلماء - أن صرف العام عن عمومه وجه من التأويل، وإن كان بعضهم يفصلهما كالغزالي، فالأمر لا يعدو حدود الاصطلاح، ولا ضير في الاختلافات فيه ما دام جوهر القضية واحداً.

وعليه فإن باقي وجوه التأويل قد تدخل تحت عنوان: صرف الحقيقة إلى المجاز على رأي الغزالي، ولكننا نرى التفصيل أحسن، كما نرى أن هناك مسائل فرعية لا تدخل إلا تحت صرف الحقيقة إلى المجاز، مما يبرر استقلال هذا الفصل.



المبحث الثاني الأصل في الكلام الحقيقة وحمله على المجاز تأويل

ستكلم هنا في إثبات أن الحقيقة هي الأصل ثم دراسة المجاز كتأويل في المطلين الآتين:

المطلب الأول الحقيقة هي الأصل الظاهر في الكلام

الأصل في الكلام حمله على الدلالة الحقيقية التي هي ظاهرة فيه، ولا يحمل على المجاز إلا استثناءً. يستوي في ذلك كل أنواع الحقيقة، لغوية كانت أو عرفية أو شرعية.

قال الغزالي: «إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة إلا أن يدل الدليل أنه أراد المجاز، ولا يكون مجملاً كقوله: رأيت اليوم حماراً، واستقبلني في الطريق أسد، فلا يحمل على البليد والشجاع إلا بقرينة زائدة، فإن لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع»^(١).

وذكر الشيرازي أن من أصحاب الشافعي من يقول بالإجمال في

(١) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٣٥٩.

الأسماء الشرعية لتردها بين دلالتها في اللغة ودلالاتها في الشرع، فتفتقر إلى البيان^(١).

ولما ذهب بعض العلماء إلى أن الألفاظ الدائرة بين الحقيقة والمجاز تعد مجملة ومبهمه بينهما رد الغزالي عليهم بقوله: «ولو جعلنا كل لفظ أمكن أن يُتَجَوَّزَ به مجملاً لتعذرت الاستفادة من أكثر الألفاظ، فإن المجاز إنما يُصار إليه لعارض»^(٢).

وظهور المعنى متحقق من الألفاظ بثلاثة أسباب:

١ - الحقيقة اللغوية: وقد سبق الكلام عنها في أسباب ظهور المعنى من اللفظ، فاللفظ يحمل على ظاهره الذي تدل عليه الحقيقة اللغوية كلفظ الأسد، فالمتبادر عند الإطلاق حملة على الحيوان المعروف، ولكن يحمل على الشجاع من الرجال بالقرائن.

٢ - غلبة عرف الاستعمال: ومعنى ذلك أن يغلب عرف استعمال الناس لبعض الألفاظ والأسماء في معان أخرى غير التي هي موضوعة لها أصالة في اللغة، سواء بالعرف العام أو الخاص، حتى تصير هي الغالبة المتبادرة إلى ذهن السامع، فتكون هي الأصل الظاهر، أو ما سميناه بالحقيقة العرفية، لأن التبادر أمانة الحقيقة، وهو دليل ظهور المعنى، فلا يحتاج إلى قرائن بل يعرف من مطلق اللفظ.

ومعنى ذلك أن تلك الغلبة تثبت المجازات المشهورة كحقائق فتكون هي الأصل الظاهر المتبادر، ويكون إرجاعها إلى المعاني الوضعية اللغوية تأويلاً يحتاج إلى قرائن^(٣).

ومثاله اسم الدراهم عند الإطلاق فإنه يتناول نقد البلد لوجود العرف

(١) انظر الشيرازي: اللمع، ص ٥١.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٣٥٩، ٣٦٠.

(٣) الغزالي: المستصفى، ج ١، ص ٣٦٠، والسرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٩٠.

الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره إلا بقريئة، وذلك لترك التعامل به ظاهراً..^(١).

٣ - النقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي: وهذا ما يعرف بالأسماء الشرعية، والخلاف واقع فيها كما مر، والجمهور على وقوعها كحقائق شرعية.

والمثبتون للحقائق الشرعية مختلفون، فمنهم من يقول: هي حقائق مبتكرة ولم يُقصد فيها التفرع عن اللغوية، ومنهم من يقول: هي مأخوذة من الحقائق اللغوية إما لقرب مدلولها منها، وإما لعلاقة بينها، فهي مجازات لغوية حقائق شرعية.

والأكثر على أنها مأخوذة من الحقائق اللغوية، وهو ظاهر قول الشيرازي، وهو اختيار الجويني والغزالي والرازي والبيضاوي^(٢).

والخلاف في هذا لفظي لا أثر له على النتيجة وهي أن الألفاظ الشرعية إذا وردت حُمِلت على عرف الشرع، وذلك هو الأصل الظاهر عند الإطلاق، وهو ما يُعقل من ألفاظ الشرع. وإليه ذهب الجمهور عدا الباقلاني ومن تابعه^(٣).

ومبنى الخلاف بين الجمهور القائلين بالأسماء الشرعية والمخالفين على كون ذلك بوضع الشارع وتعيينه إياها، بحيث تدل على تلك المعاني بلا قريئة فتكون حقائق شرعية، أو بغلبتها في لسان أهل الشرع فقط، ولم يضعها الشارع بل استعملها مجازات لغوية لقرائن، فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية^(٤).

(١) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٩٠، وابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٥٥، ١٥٦.

(٢) محمد حسن هيتو: تعليقه على كتاب التبصرة للشيرازي، ص ١٩٥، ١٩٦.

(٣) نسب الإسنوي في نهاية السؤل القول بخلاف قول الجمهور إلى الباقلاني والمعتزلة.

انظر: ج ١، ص ١٥٢، ١٥٣.

(٤) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٩.

وحجة الجمهور ظاهرة وهي التبادر وحسبنا به ضابطاً لظهور المعنى، لأن غرضنا إثبات الظاهر الذي سنجعله أصلاً يُحمل عليه الكلام المطلق عن القرائن، ولا يكون صرفه عنه إلا بقرائن وأدلة.

والقاعدة أن الألفاظ التي تقع في كلام الشارع إذا كان لها معنى عرف عنه استعماله فيه، وجب حملها عليه، إلا إذا وجدت قرينة تصرفها عنه، لأن هذا المعنى صار هو المعنى الحقيقي عند الشارع في اصطلاح التخاطب^(١).

□ ضابط ظهور المعنى:

واضح من كلام العلماء السابق أن معتمدهم في تقرير الحقيقة العامة مشتملة على اللغوية والعرفية والشرعية هو التبادر إلى الذهن.

والآمدي وهو يتحدث عما تُعرف به الحقيقة وتُمَيِّز به عن المجاز قال: «.. أن يكون المدلول مما يتبادر إلى الفهم من إطلاق اللفظ من غير قرينة.. فالمتبادر إلى الفهم هو الحقيقة وغيره هو المجاز»^(٢).



المطلب الثاني

القول بالمجاز تاويل وهو خلاف الأصل

قبل أن نتحدث عن المجاز كوجه من التأويل على خلاف أصل الحقيقة نرى من اللازم أن نقدم الكلام حول الخلاف في وقوع المجاز في لغة العرب، ولسان الشرع.

(١) المطيعي: سلم الوصول شرح نهاية السؤل، ج٢، ص١٥٢.

(٢) الآمدي: الإحكام، ج١، ص٥٦.

□ وقوع المجاز في اللغة:

اختلفوا في وقوع المجاز في اللغة على قولين:

الأول: المجاز واقع في اللغة، وهو قول الجمهور بدليل الضرورة الاستقرائية^(١).

الثاني: المجاز غير واقع في اللغة مطلقاً. وهو مذهب أبي إسحاق الإسفراييني^(٢)، وأبي علي الفارسي، وابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وبه قال الشنقيطي^(٣). واحتجوا بما يأتي:

أ - أن القول بالمجاز يخل بالتفاهم، لأن الفهم يتوجه إلى الحقيقة^(٤).

ورُدَّ بأن ذلك ممنوع لأنه لا يجوز استعمال المجاز من غير قرينة، وحينئذ لا إخلال بالفهم. كما أن قول الإسفراييني بالإخلال بالفهم، يُرَدُّ عليه بأن الإجمال أيضاً يخل بالفهم مع أنه واقع بالاتفاق.

وينقل عنه أنه يسمى المجاز مع القرينة حقيقة، فيكون حاصل مذهبه أن المجاز بلا قرينة غير واقع في اللغة. وهذا صحيح موافق للجماهير، فالخلاف لفظي فحسب وليس حقيقياً^(٥).

ب - أنه يلزم عن القول بالمجاز في اللغة، القول به في القرآن وهو غير جائز، وما يسمى مجازاً هو أسلوب من أساليب اللغة^(٦).

(١) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، ج ١، ص ٢١١، والشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٠.

(٢) الغزالي: المنخول، ص ٧٥.

(٣) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار: منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، ص ٦، ٧.

(٤) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، ج ١، ص ٢١١، والشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٠.

(٥) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، ج ١، ص ٢١١.

(٦) الشنقيطي: منع جواز المجاز، ص ٦.

والراجح هو مذهب الجمهور القائلين بوقوع المجاز في اللغة، ولا أدل على جوازه من كثرة وقوعه، وكثرته في اللغة العربية أشهر من نار على علم، وأوضح من شمس النهار، لذلك قال ابن جني: «أكثر اللغة مجاز»^(١).

□ وقوع المجاز في ألفاظ الشرع:

اختلفوا في وقوع المجاز في ألفاظ القرآن والسنة على قولين:

القول الأول: أن في القرآن والسنة مجازاً. وهو قول الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة، وأبي حنيفة وأصحابه^(٢). بحجة:

١ - أن القرآن نزل بلغة العرب والسنة تكلم بها رسول عربي، والمجاز من أكثر شيء في كلامهم وأبين المحاسن في خطابهم، وبه يجمعون مخاطباتهم ويعدونه من البديع عندهم، فلا مانع يمنع من وجود ذلك فيه^(٣).

٢ - كما استدلوا بجزئيات نصوص الشريعة كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِنَّ﴾ [البقرة: ١٥]، فإن الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن الجزاء المشابه له.

وقوله تعالى: ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، فإن الاشتعال الحقيقي لا يمكن، فهو مجاز عن بياض الشيب وقوله تعالى: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤]، إذ لا جناح للذل حقيقة بل استعارة بالكناية، وغير هذا كثير^(٤).

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢٠.

ابن جني: أبو الفتح عثمان بن جني البغدادي، بلغ من علوم العربية مبلغاً لم يبلغ إلا القليل، برز في علم التصريف وصنف فيه، من مصنفاته: الأراجيز، التبصرة في العروض، التذكرة الأصبهانية. ت سنة ٣٩٢هـ. (الزركلي: الأعلام، ج ٤، ص ٢٠٤).

(٢) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٨٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٧.

(٤) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، ج ١، ص ٢١١.

القول الثاني: ليس في القرآن والسنة مجاز. وهو مذهب أبي إسحاق الإسفراييني وأبي بكر بن داود^(١). ونفى المجاز في القرآن الراضية وبعض الحنابلة، وبعض المالكية^(٢)، كابن خُويز منداد، وبالغ في نفيه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وهو رأي الشنقيطي^(٣). بحجة:

١ - المجاز لموضع الضرورة، والله تعالى عن الضرورة، فلا يقال له: متجوّزاً.

ورُدَّ بأنه من غير المسلم أن المجاز لموضع الضرورة، بل يستعمله العرب والفصحاء مع القدرة على غيره، وهو أبلغ في المقاصد من اللفظ الموضوع لذلك المعنى^(٤).

٢ - أن القرآن كله حق، ومحال أن يكون حقاً ما ليس بحقيقة.

ورد بأن الحقيقة ليست من الحق بسبيل، لأن الحق ضد الباطل، والحقيقة ضد المجاز، وقد يؤتى بلفظ الحقيقة ويكون الخبر باطلاً ويؤتى بلفظ المجاز ويكون الخبر حقاً، كأن يقول: الأسد في الدار، وهو يريد

(١) الشيرازي: التبصرة، مع تعليق هيتو، ص ١٧٧، والإسنوي: نهاية السؤل، ج ٢، ص ١٦٣.

أبو بكر بن داود: هو محمد بن داود بن علي الظاهري الأصبهاني، الفقيه، أحد أذكاء زمانه قام بفقه أبيه بعد وفاته، كان يناظر أبا العباس بن سريج، له كتاب الوصول إلى معرفة الأصول. ت سنة ٢٩٧هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ١٧٥، وكحالة: معجم المؤلفين، ج ٩، ص ٢٩٦).

(٢) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٨٧، ونسب المخالفة أيضاً لداود الظاهري. وانظر تعليق هيتو على التبصرة، ص ١٧٧.

(٣) الشنقيطي: منع جواز المجاز، ص ٧.

ابن خُويز منداد: هو محمد بن أحمد بن عبدالله، تفقه على الأبهري وسمع الحديث، له كتاب في الخلاف، وكتاب في الأصول، وفي أحكام القرآن، وعنده شواذ عن مالك، وله اختيارات وتأويلات على المذهب في الفقه والأصول. (القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج ٢، ص ٦٠٦).

(٤) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٨٨، والشيرازي، التبصرة، ص ١٧٩.

الرجل الشجاع، فقد قال الحق ولم يأت بالحقيقة، ولو قال: الرجل في الدار، وليس بها فقد جاء بالباطل رغم أنه استعمل الحقيقة^(١).

٣ - أنه يلزم عن القول بالمجاز في القرآن أن في القرآن ما يجوز نفيه، لأن كل مجاز يجوز نفيه، وكل ما في القرآن والسنة لا يجوز نفيه.

وأن القول بالمجاز ذريعة لنفي كثير من صفات الكمال والجلال عن الذات القدسية، فالقول بالمجاز قول النفاة. إذ هو مؤد إلى التعطيل في الصفات^(٢).

وما يسمى مجازاً عند الجمهور، يسميه المخالفون أسلوباً من أساليب اللغة^(٣).

أقول: هذا الذي يسميه المخالفون أسلوباً من أساليب اللغة هو ما يسميه الجمهور مجازاً، فالوفاق حاصل على وقوعه، ولكن النزاع إنما هو في الاصطلاح.

ودليل اعتراف المخالفين بوقوع المجاز - وإن لم يسموه باسمه - ما جاء على لسان الشنقيطي - رحمه الله - حيث يقول:

«فمن أساليبها - أي: العرب - إطلاق الأسد مثلاً على الحيوان المفترس المعروف، وأنه ينصرف إليه عند الإطلاق، وعدم التقييد بما يدل على أن المراد غيره.. ومن أساليبها إطلاقه على الرجل الشجاع إذا اقترن به ما يدل على ذلك ولا مانع من كون أحد الإطالين لا يحتاج إلى قيد، والثاني يحتاج إليه، لأن بعض الأساليب يتضح فيه المقصود فلا يحتاج إلى قيد، وبعضها لا يتعين المراد إلا بقيد يدل عليه، وكل منهما حقيقة في محله وقس على هذا جميع أنواع المجازات»^(٤).

(١) الباجي: إحكام الفصول، ص ١٨٨، والشيرازي: التبصرة، ص ١٧٩.

(٢) الشنقيطي: منع جواز المجاز، ص ٧ - ٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٦، ٧.

□ ترجيح المسالة:

الراجح الذي هو الحق، ما ذهب إليه الجمهور من وقوع المجاز في ألفاظ القرآن والسنة، وأن ذلك لا يتنافى مع كونها حقاً. وأن المجاز إنما تستعمله العرب في تحسين الكلام وتزيينه مع القدرة على استعمال الحقيقة، وإنما نزل الوحي بلسان عربي.

وقد عرفنا أن المجاز استعمال اللفظ في غير موضوعه وهذا واقع باستقراء النصوص.

«ومن منع فقد كابر، ومن سلم وقال: لا أسميه مجازاً. فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه، والله أعلم»^(١).

□ المجاز خلاف الأصل:

قال البيضاوي: «المجاز خلاف الأصل»، وفسره الإسنوي بقوله: «إذا تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي أولى لأن المجاز خلاف الأصل، والمراد بالأصل هنا إما الدليل أو الغالب»^(٢).

وقد مضى أن الأصل هو الحقيقة فيحمل الكلام عليها سواء كانت لغوية أو عرفية أو شرعية، وإذا حُمل على غيرها كان مجازاً وهو خلاف الظاهر. وهو وجه من التأويل لا ينضبط إلا بشروطه.

□ مدى تحقق شروط التأويل في هذا الوجه:

موجب التأويل في صرف الحقيقة إلى المجاز:

إن التزام الأصل هو الواجب، ولا يعدل عنه إلا بموجب يوجبه ويحتم صرفه إلى معنى محتمل.

هذا ما قرره العلماء في التأويل عموماً وهو جار هنا. قال السرخسي

(١) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ٦٢، ٦٣.

(٢) الإسنوي: نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، ج ٢، ص ١٧٠ - ١٧٢.

بعدهما أورد بعض المسائل الخلافية في تردد الألفاظ بين الحقيقة والمجاز: «.. وهذا الحكم في كل لفظ محتمل للحقيقة والمجاز أنه إذا تعذر حمله على الحقيقة يحمل على المجاز لتصحيح الكلام».

فهذا التعذر هو ما يجري مجرى موجب التأويل وهو إما أن يكون لعدم الإمكان أو لكونه مهجوراً عرفاً أو لكونه مهجوراً شرعاً، فالذي هو متعذر وغير ممكن نحو: ما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة، فاليمين تنصرف إلى الثمرة، وأما المهجور عرفاً نحو: إذا حلف أن لا يشرب من هذه البئر فإنه ينصرف إلى الشرب من ماء البئر، لأن الحقيقة وهي الكرع من البئر مهجورة.

وأما المهجور شرعاً نحو: معنى الدعاء في الصلاة لغة فهو مهجور، فينصرف اللفظ إلى الأركان المعلومة^(١).

وهذا الذي ذهب إليه السرخسي هو باعتبار الحقيقة اللغوية وإلا فباعتبار الحقيقة الشرعية يكون معنى الأركان المعلومة في لفظ الصلاة هو الحقيقة التي يُحمل عليها اللفظ، وصرفها إلى المعنى اللغوي هو مجاز شرعي لا يحمل عليه اللفظ إلا بقريئة.

□ ضابط الاحتمال في تأويل الحقيقة على المجاز:

تتحدد قابلية اللفظ للتأويل إذا كان قابلاً للاحتمال وداخلاً في إمكان أن يُراد به غير الظاهر المتبادر منه، وهذا الضابط يتجلى فيما اشترطه العلماء من العلاقة بين الحقيقة والمجاز، وبقدر قوة هذه العلاقة تكون قوة الاحتمال وبقدر ضعفها يضعف الاحتمال، مما يجعل التأويل بعيداً أو متعذراً.

كما يضبطه أن يكون المعنى المحتمل جارياً على مذهب العرب في الاستعارة والتجوز^(٢).

(١) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٩٩.

(٢) الأنصاري: فواتح الرحموت، ج ١، ص ٢٠٤.

والذي جرى عليه معهود العرب في التجوز أن تكون هناك علاقة اتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له، وذلك الاتصال إما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل، أو باعتبار المعنى كما في الاستعارة، وعلاقتها المشابهة^(١).

وأهمية وجود هذه العلاقة ترجع إلى ضبط التأويل من حيث انتهاءه إلى أي من المعاني، فلولا هذا لجاز إطلاق كل لفظ على كل معنى وذلك - لا شك - موقِّع في التأويلات الفاسدة.

وأنواع العلاقة كثيرة جداً أوصلها بعضهم إلى أكثر من ثلاثين كما قال الإسنوي، منها:

السببية كقولنا: سال الوادي، والصورية كتسمية اليد قدرة، والفاعلية مثل: نزل السحاب، والغائية كتسمية العنب خمراً، والمُسَبَّبة كتسمية المرض المهلك بالموت، وغيرها. .^(٢)

□ دليل التأويل في صرف الحقيقة عن المجاز:

المقصود بدليل التأويل هنا هو دليل إرادة المجاز، أو القرينة. والقرائن أرجعها الشوكاني إلى ضربين:

أ - القرينة التي هي معنى في المتكلم: كقوله تعالى: ﴿وَأَسْتَفْزِرُّ مَنِ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكِهِمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ﴾ [الإسراء: ٦٤]، فإنه سبحانه لا يأمر بالمعصية.

ب - القرينة الخارجة عن الكلام كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، فإن سياق الكلام وهو قوله: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف: ٢٩] يخرج عن أن يكون للتخيير.

ثم فصل الشوكاني في دليل التأويل مشيراً إلى تنوعه حيث قال:

(١) السرخسي: أصول السرخسي، ج ١، ص ١٧٨، والشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢١.

(٢) الإسنوي: نهاية السؤل، ج ٢، ص ١٦٤، ١٦٥.

«القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي قد تكون عقلية وقد تكون حسية وقد تكون عادية، وقد تكون شرعية، فلا تختص قرائن المجاز بنوع دون نوع...»^(١).

وهكذا نجد أن عناصر التأويل وشروطه متوافرة في هذا الوجه من التأويلات مما يدل على اتساع موضوع التأويل في الأصول والفروع من هذه الشريعة، كمنهج بارز، وذي أثر بالغ في رسم طبيعة الاختلاف بين العلماء في الفروع الفقهية.



(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٢١، ٢٢.

المبحث الثالث

من أثر الاختلاف في الحكم على تأويل الحقيقة إلى المجاز في الفروع الفقهية



كان للخلاف في تأويل الحقيقة بأنواعها أثر في الفروع الفقهية، ولبيان ذلك نورد المسائل الآتية:

□ المسألة الأولى: النكاح بين الوطاء والعقد.

اختلف العلماء في لفظ النكاح هل هو حقيقة في الوطاء فيكون ظاهراً فيه؟ أم هو حقيقة في العقد فيكون ظاهراً فيه؟ فذهبوا في ذلك إلى قولين:
القول الأول: النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطاء، وهو قول الجمهور. واستدلوا:

١ - بمثل قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٥]، وهذا لا يقع على الوطاء.

٢ - باستعمال القرآن له في معنى العقد، وبه صرح الزمخشري في الكشاف وقال الشوكاني: وهو الصحيح.

القول الثاني: النكاح هو حقيقة في الوطاء مجاز في العقد. وهو قول أبي حنيفة، واستدل بقوله ﷺ: «تَنَاقَحُوا تَكَاثَرُوا»^(١).

(١) الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٦، ص ١١٥.

ويبدو أن الخلاف بين العلماء في لفظ النكاح راجع إلى معنى الحقيقة عند كل فريق، فقد يكون قصد الجمهور بقولهم: حقيقة في العقد الحقيقة الشرعية، لذلك استدلوا باستعمالات القرآن للكلمة، أما الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - فقد ذهب في رأيه إلى اعتبار الحقيقة اللغوية، المأخوذة من معنى الضم والتداخل الذي هو مدلول النكاح في اللغة.

والحق في ذلك أن يُحمل الكلام على الجهة التي ورد منها، فكلمة النكاح إذا وردت في لسان الشرع وجب حملها على عرف الشرع وعادة استعماله، ويكون ذلك هو الأصل الظاهر. والأساس المعتمد في فهم النصوص. وعلى ذلك، فالذي يترجح هو قول الجمهور، فالنكاح حقيقة شرعية في العقد، ولا يُصرف عن هذه الحقيقة إلا بدليل.

ومثال ما صرفه الدليل من الحقيقة الشرعية إلى المجاز الشرعي قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فاشتراط في رجوع المطلقة طلاقاً بائناً لزوجها أن تنكح زوجاً غير الذي طلقها، فإن طلقها من بعد ذلك جاز لها الرجوع إلى الأول.

ولما كانت الحقيقة الشرعية في النكاح هي العقد كانت هي المتبادرة إلى ذهن بعض الصحابة، فعن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: «سئل نبي الله ﷺ عن الرجل يطلق امرأته ثلاثاً ويتزوجها آخر، فيغلق الباب ويرخي الستر، ثم يطلقها قبل أن يدخل بها، هل تحل للأول؟ قال: لا، حتى يذوق العسيلة»^(١).

فالنبي ﷺ قد دفع التوهم الحاصل في فهم بعض أصحابه، فكان هذا دليلاً على إرادة المجاز الشرعي دون الحقيقة الشرعية الظاهرة والمتبادرة.

= حديث: «تناكحوا تكاثروا.»، أخرجه عبدالرزاق عن سعيد بن هلال مرسلاً بلفظ: «تناكحوا كثثروا فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة»، رقم (١٠٣٩١)، ج ٦، ص ١٧٣.
(١) حديث ابن عمر: «سئل نبي الله ﷺ عن الرجل يطلق امرأته.»، رواه أحمد والنسائي، وروي بطرق وألفاظ في الصحيحين وغيرهما. الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٦، ص ٢٨٥.

ويترتب على هذه المسألة مسائل فرعية أخرى منها الآتيان:

مسألة هل يوجب الزنا حرمة المصاهرة أم لا؟

اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: الزنا يوجب حرمة المصاهرة، وهو قول الحنفية وبعض

المالكية، بدليل:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٢٢].

قالوا: المراد بالنكاح الوطء، أي: لا تطأوا من وطئهن آباؤكم. ومن

زنا بها الأب فقد وطئها، فتحرم على ابنه. وهؤلاء سلكوا مسلك التأويل

للحقيقة الشرعية، واستدلوا بما يأتي:

١ - القرينة المصاحبة للنص وهي قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾،

فإن عرب الجاهلية كانوا يخلفون آباءهم في نسائهم، وإنما كانوا يخلفونهم

في الوطء لا في العقد، لأنهم لم يكونوا يجددون عليهن عقوداً، بل كانوا

يأخذونهن بالإرث، ولذلك قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ

لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا﴾ [النساء: ١٩].

٢ - كذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا﴾ [النساء: ٢٢]،

والفاحشة الوطء لا العقد.

القول الثاني: الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة، وهو قول الشافعية

وبعض المالكية قالوا: المراد بالنكاح العقد لأنه حقيقة شرعية فيه، مجاز

شرعي في الوطء، والحقيقة الشرعية أولى في حمل كلام الشارع عليه^(١).

مسألة نكاح المُخْرَم:

وهذه تتعلق بتأويل قوله عليه الصلاة والسلام: «لَا يَنْكِحُ الْمُحْرَمُ وَلَا

يُنْكَحُ وَلَا يَخْطُبُ»^(١). فذهب فيه العلماء إلى قولين:

القول الأول: يحتمل أنه عليه الصلاة والسلام أراد هنا الوطاء، وبهذا يكون الحديث دليلاً على حرمة الوطاء على المحرم، لا على حرمة العقد، وهو قول الحنفية بدليل:

حديث ابن عباس - رضي الله عنه -: «تزوج النبي ﷺ ميمونة وهو محرم»^(٢).

ورد الجمهور بأن إطلاق النكاح على الوطاء مجاز شرعي وعلى العقد حقيقة شرعية، وحمل اللفظ على حقيقته أولى من حمله على مجازه.

القول الثاني: يحرم العقد على المحرم في حال إحرامه. وهو قول المالكية، بدليل:

حديث ميمونة - رضي الله عنها - نفسها وهي صاحبة الواقعة حيث قالت: «تزوجت رسول الله ﷺ ونحن حلالان بسرف»^(٣).

□ المسألة الثانية: حكم إجبار البكر على النكاح.

وهذه المسألة تتعلق بتأويل حديث النبي ﷺ: «تستأمر البتيمة في

(١) حديث: «لا ينكح المحرم...»، أخرجه مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته، رقم (١٤٠٩)، ج ٢، ص ١٠٣٠.

(٢) حديث ابن عباس: «تزوج النبي ﷺ ميمونة وهو محرم»، أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب تزويج المحرم، رقم (١٧٤٠)، ج ٢، ص ٦٥٢، ومسلم، كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته، رقم (١٤١٠)، ج ٢، ص ١٠٣١.

ميمونة: هي ميمونة بنت الحارث الهلالية، زوج النبي ﷺ تزوجها رسول الله سنة ٧هـ، وبنى بها في سرف، قيل: كان اسمها برة، فسامها رسول الله ميمونة. ت سنة ٥١هـ، وقيل: سنة ٤٩هـ. (العسقلاني: الإصابة ج ٤، ص ٤٤١، وابن عبد البر: الاستيعاب، ج ٤، ص ٤٠٤).

(٣) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٧٧.

حديث ميمونة: «تزوجني رسول الله...»، رواه مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته، رقم (١٤١١)، ج ٢، ص ١٠٣٠، وأبو داود واللفظ له، كتاب النكاح، باب المحرم يتزوج، رقم (١٨٤٣)، ج ٢، ص ١٦٩.

نفسها»^(١). حيث اختلفوا فيه على قولين:

القول الأول: غير اليتيمة يجوز أن تنكح من غير استثمار. وهو قول المالكية والشافعية.

وهؤلاء فسروا لفظ اليتيمة على ظاهره فقالوا: اليتيمة من لا أب لها واحتجوا بمفهوم المخالفة على أن غير اليتيمة وهي ذات الأب يجوز أن تنكح من غير استثمار.

القول الثاني: لا بد من اعتبار اليتيمة وغير اليتيمة أخذاً بعموم قوله ﷺ: «والبكر تستأمر»^(٢). وهو مذهب أبي حنيفة والثوري والأوزاعي وأبي ثور وجماعة^(٣). بحجة:

أن لفظ اليتيمة في الحديث يدل في اللغة على المنفردة، ولذا يقال للشيء الذي لا نظير له: يتيم، كقولهم: هذه يتيمة، وعليه فقد يكون المراد باليتيمة التي لا زوج لها. وبهذا التأويل لم يكن في الخبر دليل على ما ذهب إليه المالكية والشافعية.

ورد المالكية بأن الحقيقة العرفية الظاهرة التي تتبادر من لفظ اليتيمة هي من لا أب لها، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَابْتُلُوا آلَ نَبِيِّنَا حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٦]، وبقوله تعالى:

(١) حديث: «تستأمر اليتيمة...»، رواه أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وحسنه عن أبي هريرة وتاممه: «... فإن سكنت فهو إذنها وإن أبت فلا جواز عليها». الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٦، ص ١٣٧، ١٣٨.

(٢) حديث: «والبكر تستأمر»، أخرجه مسلم عن ابن عباس بلفظ: «والبكر تستأمر وإذنها سكوتها»، كتاب النكاح، باب استئذان الشيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت. صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٩، ص ٢٠٥.

(٣) الأوزاعي: أبو عمرو عبدالرحمن بن عمرو بن يحمى الأوزاعي، كان من سبي أهل اليمن ولم يكن من الأوزاع، أفتى صغيراً، قال ابن مهدي: ما كان أحد بالشام أعلم بالسنة من الأوزاعي، أخذ عنه الفزاري وابن المبارك وغيرهما. ت سنة ١٥٧هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٧٦، وابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٢٧).

﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ﴾ [الحشر: ٧]. وهذا هو المشتهر عند أهل العرب، وحمل اللفظ على الحقيقة العرفية أولى من حمله على المجاز^(١).

والذي يبدو أن تأويل الحنفية للفظ اليتيمة بعيد وإن كان محتملاً في اللغة، إذ لم يتأيد بما يجبره ويقربه، مع أن الظاهر المتبادر الذي تمسك به المالكية والشافعية معتضد بكثير من الشواهد.

□ المسألة الثالثة: ثبوت خيار المجلس بعد التفرق بالأقوال.

أثبت العلماء - اتفاقاً - خيار المجلس قبل التفرق بالأبدان والأقوال معاً، ولكن اختلفوا في ثبوت خيار المجلس إذا حدث التفرق بالأقوال دون التفرق بالأبدان.

والسبب في اختلافهم تأويل قوله ﷺ: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا»^(٢).

فذهبوا إلى قولين:

القول الأول: إذا تمت الصفقة وتفرق المتبايعان بالقول، فلا خيار. وهو مذهب الحنفية والمالكية إلا ابن حبيب وهو قول النخعي، وهو منسوب إلى الثوري والليث وزيد بن علي^(٣). قالوا: المراد بالمتبايعين المتساومان، وافتراقهما هو بالقول، أي: هما في حال تساومهما بالخيار ما لم يبرما العقد ويمضياه، فإذا أمضياه فقد افترقا، ولزمهما العقد. واحتجوا:

(١) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٧٧، ٧٨.

(٢) حديث: «المتبايعان بالخيار...»، أخرجه البخاري عن ابن عمر، بلفظ: «البيعان بالخيار» كتاب البيوع، باب إذا بين البيعان ولم يكتما، رقم (١٩٧٣)، ج ٢، ص ٧٣٢، ومسلم، كتاب البيوع، باب الصدق في البيع والبيان، رقم (١٥٣٢)، ج ٣، ص ١١٦٤.

(٣) الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٥، ص ٢٠٨.

الليث بن سعد: هو أبو الحارث الليث بن سعد بن عبد الرحمن مولى قيس بن رفاعه، كتب العلم عن ابن شهاب، قال الشافعي: الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به. ت سنة ١٧٥هـ بالقاهرة. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٧٨، وابن حجر:

تهذيب التهذيب، ج ٨، ص ٤١٢).

١ - بأنه قد يُطلق اسم الشيء مجازاً على ما يقابله كقوله ﷺ: «لا يبيع أحدكم على بيع أخيه، ولا ينجح على نكاحه»^(١). وإنما المراد بالبيع السوم، وبالنكاح الخطبة لأن السوم وسيلة للبيع والخطبة وسيلة للنكاح كما ورد في رواية أخرى: «لا يسم الرجل على سوم أخيه، ولا يخطب على خطبته»^(٢).

وَرُدُّ بَأْنِ إِطْلَاقِ الْمُتَبَايِعِينَ عَلَى الْمَتَسَاوِمِينَ مَجَازاً، وَإِطْلَاقِ التَّفْرُقِ عَلَى إِبْرَامِ الْعَقْدِ وَإِمْضَائِهِ مَجَازاً أَيْضاً، وَالْحَقِيقَةُ مَرَجِحَةٌ عَلَى الْمَجَازِ^(٣).

٢ - أن فسخ البيع بعد حصول الإيجاب والقبول ولزوم البيع إبطال لحق الآخر، فلا يجوز، وحديث: «المتبايعان بالخيار» محمول على خيار القبول^(٤).

القول الثاني: يثبت خيار المجلس ما لم يتفرق المتبايعان بالأبدان. وهو مذهب الشافعية وابن حبيب من المالكية، وهو رأي ابن عمر وعلي وابن عباس وأبي هريرة من الصحابة، وشريح والشعبي وطاوس وعطاء، وابن أبي مليكة وسعيد بن المسيب، والحسن والأوزاعي وابن جريج وغيرهم، وهو مذهب أهل الظاهر أيضاً، وإياه رجح الشوكاني^(٥). ودليلهم:

(١) حديث: «لا يبيع أحدكم على بيع أخيه...»، رواه أحمد في مسنده ج ١، ص ٢١، ومسلم عن ابن عمر بلفظ: «لا يبيع بعضكم على بيع بعض» دون أن يذكر «ولا ينجح على نكاحه»، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه. صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٠، ص ١٥٨.

(٢) حديث: «لا يسم الرجل على سوم أخيه...»، أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب لا يبيع على بيع أخيه ولا يسوم على سوم أخيه، حتى يأذن أو يترك، رقم (٢٠٣٣)، ج ٢، ص ٧٥٢، ومسلم، كتاب النكاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه حتى يأذن أو يترك، رقم (١٤١٣)، ج ٢، ص ١٠٣٣.

(٣) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٧٦.

(٤) عبدالغني الغنيمي: اللباب في شرح الكتاب، ج ٢، ص ٥.

(٥) الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٥، ص ٢٠٩، ٢١٠.

شريح القاضي: هو ابن الحارث بن قيس القاضي الكندي الكوفي، أبو أمية، استقضاه عمر على الكوفة ثم علي فمن بعده، استعفى من القضاء قبل موته بسنة من الحجاج، وثقه ابن معين. ت سنة ٨٢هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٨٠، والذهبي: سير أعلام النبلاء، ج ٤، ص ١٠٠).

ظاهر الحديث، إذ يتبادر منه التفرق بالأبدان^(١).

□ المسألة الرابعة: أولوية من وجد متاعه عند مشتريه المفلس.

اختلفوا على قولين:

القول الأول: من وجد متاعه عند مشتريه المفلس، ولم يقبض من ثمنه شيئاً فهو أحق به وأولى من سائر الغرماء، وأما إذا كان قد قبض بعض الثمن فلا يكون أولى به؛ بل يكون أسوة الغرماء. وهو قول الجمهور، بدليل:

ظاهر حديث النبي ﷺ: «من أدرك ماله بعينه عند رجل أفلس، فهو أحق به من غيره»^(٢).

القول الثاني: لا يكون البائع أحق بالعين المبيعة التي في يد المفلس. وهو قول الحنفية، وهؤلاء تأولوا الحديث بأن صاحب المتاع حقيقة في مشتريه الحائز عليه وهو المفلس، ومجاز في الذي كان بيده، والحقيقة أرجح من المجاز. وحجتهم:

= **طاوس:** هو أبو عبدالرحمن طاوس بن كيسان اليماني، سمع زيد بن ثابت وعائشة وأبا هريرة وابن عباس وطائفة، كان رأساً في العلم والعمل، وكان كثير الحج فاتفق موته بمكة سنة ١٠٦هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٧٣، وابن حجر العسقلاني: تقريب التهذيب ص ٢٨١).

ابن أبي مليكة: هو عبدالله بن غبيدالله التيمي، ولي القضاء بالطائف من جهة ابن الزبير، كان من كبار أصحاب ابن عباس. ت سنة ١١٩هـ بمكة. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٦٩، ٧٠، والذهبي: سير أعلام النبلاء ج ٥، ص ٨٨).

ابن جريج: هو أبو الوليد عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج، جالس عطاء بن أبي رباح وعمرو بن دينار. ت سنة ١٥٠هـ. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٧١).

(١) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٧٦.

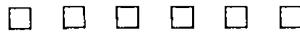
(٢) حديث: «من أدرك ماله بعينه...»، أخرجه البخاري، كتاب الاستقراض، باب إذا وجد ماله عند مفلس في البيع والقرض والوديعة فهو أحق به، رقم (٢٢٧٢)، ج ٢، ص ٨٤٦، ومسلم في كتاب المساقاة، باب من أدرك ما باعه عند المشتري وقد أفلس فله الرجوع فيه، رقم (١٥٥٩)، ج ٣، ص ١١٩٣.

أن إطلاق اللفظ المشتق بعد ذهاب المعنى المشتق منه مجاز، فمن كان كافرًا ثم أسلم، فإنه لا يسمى كافرًا، فدل على أن إطلاق اللفظ باعتبار ما مضى مجاز.

ورد الجمهور وعلى رأسهم المالكية بأن التأويل الذي ذهب إليه الحنفية باعتبار الحقيقة اللغوية مردود، والأولى تَعَيَّنَ المجاز لقيام الدليل على تعيينه، ألا ترى أنه لو أراد به المفلس لم يكن لاشتراط التفليس معنى، ولقال: هو أحق بمتاعه، وجملة: «فهو أحق به من غيره» هي خبر مَنْ الشرطية الدالة على صاحب المتاع قطعاً.

ثم هناك أحاديث كثيرة تدل على أن الأحق بالمتاع صاحبه الأول الذي باعه، ومنها ما رواه مالك - رحمه الله - في الموطأ أن رسول الله ﷺ قال: «أبما رجل باع متاعاً فأفلس الذي ابتاعه منه ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئاً فوجده بعينه، فهو أحق به وإن مات الذي ابتاعه فصاحب المتاع فيه أسوة الغرماء»^(١).

فتبين أن ما ذهب إليه الحنفية هو من التأويل البعيد الذي لم ينهض بتقريبه دليل. والله أعلم.



(١) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٩٣، ٩٤، والباجقني: المدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص ٦٤.

حديث: «أبما رجل باع متاعاً.»، أخرجه مالك مراسلاً في الموطأ، كتاب البيوع، باب ما جاء في إفلاس الغريم، رقم (١٣٥٧)، ج ٢، ص ٦٧٨، وأسنده أبو داود من وجه ضعيف. انظر: الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٥، ص ٢٧٣.

الفصل (الساوس)

تأويل اللفظ من الاكتفاء إلى التقدير أو (الإضمار)

وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: مفهوم الاكتفاء والتقدير والإضمار في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: الأصل في الكلام الاكتفاء وحمله على التقدير أو الإضمار وتأويل.

المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بالتقدير أو الإضمار في الفروع الفقهية.

ليس موضوع الاكتفاء والتقدير من المواضيع البارزة المعروفة ضمن أبواب أصول الفقه، وإنما يجد الباحث الكلام فيه في باب الإجمال، وباب الاقتضاء وعموم المقتضي أين نجد الخلاف واضحاً خاصة بين الحنفية والجمهور.

ومقصودنا بوجه التأويل في هذه الدراسة هو صرف الكلام عن الاكتفاء إلى التقدير أو الإضمار.

وسنعرض له في المباحث الآتية:

المبحث الأول

مفهوم الاكتفاء والتقدير والإضمار في اللغة والاصطلاح

□ الاكتفاء والتقدير والإضمار في اللغة:

١ - الاكتفاء في اللغة:

مأخوذ من الأصل كفى، يقال: كفاه مُؤَنَّتَهُ، وكفاك بهم رجالاً، وكفاني ما أوليتني..

وهذا كافيك وكُفِيكَ: هذا حسبك. واكتفيت به، وقنعت بالكُفْيَةِ وهي القوت^(١).

فالإكتفاء إذا هو القناعة بالشيء كما هو دون الرغبة في الزيادة عليه.

٢ - التقدير والإضمار في اللغة:

التقدير في اللغة من قَدَرَ وَقَدَّرَ، وهو فعل متعد. يقال: قَدَّرْتُ الشَّيْءَ أَقْدِرُهُ وَأَقْدَرُهُ، وَقَدَّرْتُهُ.

وله معان:

أ - التعظيم، كما قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: ٩١]، أي: ما عظموه حق تعظيمه^(٢).

(١) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٣٩٦، والرازي: مختار الصحاح، ص ٥٧٥.

(٢) الرازي: مختار الصحاح، ص ٥٢٣.

ب - القياس، يقال قَدَّرَ الشيء: قاسه به وجعله على مقداره^(١).

ج - وتقدر: تهيأ^(٢).

د - التروية والتفكير في تسوية أمر^(٣).

وهذا المعنى الأخير هو ما يقرب من الاصطلاح إذ هو تقدير للكلام بتدبيره باستعمال الفكر والروية.

أما الإضمار فله معنيان:

أ - الهزال: من الضُّمْر أو الضُّمْر، وهو الهزال ولحاق البطن^(٤). يقال: فرس ضامر، وناقة ضامر، ورجل ضمر: مهضم البطن. وتَضَمَّر وجهه من الهزال.

ب - وأضمر: أخفى، يقال: أضمرت الأرض الرجل، أي: أخفته وغيبته، إما بسفر أو موت^(٥). وهو من المجاز قال الشاعر:

يبدو وتُضْمِرُهُ البلادُ كأنه سيفٌ على شرفٍ يُسَلُّ ويُغمد^(٦)

فحاصل معنى الإضمار هو الإخفاء والتغيب، ويستعمل في الكلام، ومنه سميت الضمائر إما لنقصانها وعدم بروزها وإما لخفائها وغيابها من العبارة.

والمُضْمَرُ من الكلام المَخْفِيُّ منه فلا يظهر في العبارة.

□ المفهوم الاصطلاحي للاكتفاء والتقدير والإضمار:

لا نجد عند علمائنا تعريفات اصطلاحية للاكتفاء والتقدير والإضمار في كتب الأصول، قد يكون ذلك راجعاً لقوة وضوح معناها بشكل يجعلها

(١) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٣٥٧.

(٢) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج ٢، ص ١١٤.

(٣) المصدر السابق، نفسه.

(٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ١١٤.

(٥) المصدر السابق، ج ٢، ص ٧٦.

(٦) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٢٧١.

متميزة بمجرد ذكرها. ومع ذلك سنحاول أن نعطي مفهوماً لكل من هذه الاصطلاحات بناءً على ما نفهمه من استعمال العلماء لها.

١ - الاكتفاء:

ويسميه بعضهم الاستقلال^(١). فمن خلال المفهوم اللغوي واستعمال العلماء له كاصطلاح يمكن أن نعرفه فنقول:

الاكتفاء أو الاستقلال: هو الاقتصار في فهم الكلام على ما تؤديه صيغته دون تقدير محذوف أو مسكوت عنه.

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، والاكتفاء معناه أن نفهم أن المطلوب إطعام العدد المذكور وهو العشرة المساكين، دون أن نقدر محذوفاً في الكلام كإطعام (طعام) عشرة مساكين.

٢ - التقدير أو الإضمار:

التقدير أو الإضمار يؤديان في الاصطلاح معنى واحداً، وهو:

احتساب معنى أو كلام محذوفاً أو في حكم المحذوف في ابتداء صيغة الكلام لينتهي فهم المقصود منه.

بمعنى أن الناظر لا يكتفي بصيغة الكلام، فيرى أن الحاجة تدعو إلى تقدير كلام محذوف ليستقيم به المعنى.

ومثال ذلك: تقدير الحنفية أو إضمارهم لكلمة (طعام) في الآية السالفة فكأنه تعالى قال: (فإطعام طعام عشرة مساكين). وذلك ليستقيم عندهم ما فهموه من أن المقصود ليس هو مراعاة العدد، بل إخراج مقدار من الطعام يكفي لعشرة مساكين، حتى إذا صُرف إلى واحدٍ جاز وأجزأ.

وقد سبقت هذه المسألة وما يشبهها في الكلام عن التأويل البعيد.

(١) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٨٠.

ووجه التأويل في هذا هو صرف الكلام عن الاكتفاء أو الاستقلال إلى التقدير أو الإضمار.
وإن شئت فقل: صرف الكلام عن ظاهره بتقدير وإضمار كلام يستقيم به المعنى في نظر المتأول.



المبحث الثاني

الأصل في الكلام الاكتفاء والقول بالتقدير أو الإضمار تأويل

والكلام فيه في مطلبين :

المطلب الأول

تقرير الظاهر الذي هو الأصل وخلافه

الاكتفاء أو الاستقلال، هو وجه من الظواهر التي ينبغي التمسك بها في فهم النصوص، ولا يجوز مخالفتها إلا بموجب دليل يسوغ تأويلها.

وأصل الاكتفاء بظاهر اللفظ مقرر بمنطق العقل، ذلك أن المتكلم حين يتكلم لا يقصد إلا الإفهام، والمفروض في كلامه حصول البيان به دون الحاجة إلى تقدير كلام آخر. إلا أن الناظر قد يلجأ إلى إضمار كلام مما يستقيم به المعنى ويتم فهم مقصود المتكلم، ولهذا قرر الأصوليون أن الأصل الاكتفاء وأن الإضمار خلافه، فلا يصار إليه إلا بدليل^(١).

ومخالفة الأصل يجب أن تكون بقدر الحاجة والضرورة لاستقامة المعنى ولضرورة صدق المتكلم.

(١) ابن قدامة: روضة الناظر، ص ١٦١، والآمدي، الإحكام، ج ٥٢، ص ٢٦٨، ٢٦٩.

والتلمساني: مفتاح الوصول، ص ٨٠.

قال الآمدي: «الإضمار على خلاف الأصل، وإنما يصار إليه لدفع الضرورة اللازمة من تعطيل العمل باللفظ، فيجب الاقتصار على أقل ما تندفع به الضرورة..»^(١).



المطلب الثاني

التقدير (أو الإضمار) تاويل لا ينضببط إلا بشروطه

إذا صح وتقرر أن الأصل الاكتفاء أو الاستقلال في دلالة اللفظ بظاهره على المعنى، فإن القول بالإضمار هو التأويل. وعليه فلا يثبت إلا بما يدل عليه ويوجهه.

ومثال موجب التأويل ما صرح به الآمدي من ضرورة صدق المتكلم إذا كان ظاهر اللفظ الثابت بالدلالة اللغوية مناقضاً لذلك، أو كان ذلك الظاهر مما لا يستقيم معناه إلا بتقدير كلام، كما في حديثه ﷺ: «رفع عن أمي الخطأ والنسيان»، أي: رفع عن أمي إثم الخطأ والنسيان لا حقيقتهما^(٢).

ويشترط في اللفظ أن يكون محتملاً للإضمار أما إذا كان صريحاً وواضحاً بالشكل الذي يجعله من المحكمات أو المفسرات فلا يصح جعله محل نظر واجتهاد.

وأما دليل التأويل فيتنوع، وأغلب أدلة هذا النوع عقلية مستمدة من موجه كمعارضة الظاهر اللغوي لمنطق العقل، وفيما يأتي أمثلة تطبيقية حول هذا التأويل..

(١) الآمدي: الإحكام، ج ٣، ص ١٨.

(٢) الآمدي: الإحكام، ج ٢، ص ٢٦٨، ٢٦٩.

حديث: «رفع عن أمي الخطأ والنسيان..»، أخرجه الطبراني عن ثوبان، ورمز السيوطي لصحته. السيوطي: الجامع الصغير، ج ٤، ص ٣٤.

المبحث الثالث

من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بالتقدير أو الإضمار في الفروع الفقهية

□ المسألة الأولى: صيام المريض أو المسافر:

اختلف العلماء في صيام المريض أو المسافر هل يقع مجزئاً أم لا؟
وسبب اختلافهم تأويل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ
فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، فذهبوا إلى قولين:

القول الأول: أن المسافر أو المريض إذا صام وقع صيامه صحيحاً
وأجزأه. وهو قول الجمهور.

وهؤلاء ذهبوا إلى تأويل النص بطريق التقدير أو الإضمار، فكان
التقدير: (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فأفطر فعدة من أيام آخر)
واعتبروا هذا تأويلاً قريباً بدليل:

حديث أنس - رضي الله عنه - قال: «كنا نسافر مع رسول الله ﷺ فلم يعب
الصائم على المفطر، ولا المفطر على الصائم»^(١).

(١) ابن رشد: بداية المجتهد، ج ١، ص ٢١٥، ٢١٦.

حديث أنس: «كنا نسافر مع رسول الله . . .»، أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب لم يعب
أصحاب النبي ﷺ بعضهم على بعض في الصوم والإفطار، رقم (١٨٤٥)، ج ٢، ص ٦٨٧.

ورد ابن حزم بأن مثل هذا الحديث ليس فيه للجمهور حجة لأن آخر الأمرين من رسول الله ﷺ إيجاب الفطر في رمضان في السفر، ولو كان صوم رمضان في السفر قبل ذلك مباحاً لكان منسوخاً بآخر أمره عليه السلام^(١).

القول الثاني: لا يجزئه الصيام، وفرض عليه صيام أيام آخر. وهو قول الظاهرية، بدليل:

أ - ظاهر الآية وهو أن الله لم يفرض صوم رمضان إلا على من شهدته، ولا فرض على المريض والمسافر إلا أياماً آخر غير رمضان.

ب - جملة أخبار، منها ما روى جابر بن عبدالله «أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان، فصام حتى بلغ كراع الغميم، فصام الناس، ثم دعا بقدر من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه ثم شرب، فقبل له بعد ذلك: إن بعض الناس قد صام فقال: أولئك العصاة أولئك العصاة»^(٢).

قال ابن حزم: «إن كان صيامه عليه السلام لرمضان فقد نسخه بقوله: «أولئك العصاة»، وصار الفطر فرضاً والصوم معصية، ولا سبيل لخبر ناسخ لهذا أبداً».

ومن ذلك ما رواه البخاري عن جابر أيضاً، قال: «كان رسول الله ﷺ في سفر فرأى رجلاً قد ظلل عليه، فسأل عنه فقيل: صائم، فقال: ليس من البر الصوم في السفر»^(٣).

فالواجب أخذ كلامه ﷺ على عمومته^(٤).

(١) ابن حزم: المحلى، ج ٦، ص ٢٠٥.

(٢) حديث جابر: «أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح...»، أخرجه مسلم، كتاب الصيام. صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٧، ص ٢٣٢.

(٣) حديث جابر: «كان رسول الله ﷺ في سفر فرأى رجلاً قد ظلل عليه...»، أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ لمن ظلل عليه واشتد الحر ليس من البر الصوم في السفر، رقم (١٨٤٤)، ج ٢، ص ٦٨٧.

(٤) ابن حزم: المحلى، ج ٦، ص ٢٥٣، ٢٥٤.

والذي أراه أن ذهاب ابن حزم - رحمه الله - إلى القول بالنسخ دعوى مجردة عن الدليل، لأن النسخ لا يثبت لمجرد التعارض الظاهري، خاصة وإمكانية التوفيق بين الظواهر قائمة، لأننا نفهم أن قول النبي ﷺ فيمن صام أنه عاص محمول على عصيان أمر النبي في ذلك الظرف، وإنما صدر أمر النبي بالإفطار لأجل الحاجة الماسة التي لحقت بالمسلمين من غلبة الجهد الذي يُخشى معه وقوع الضرر، وهذا راجع إلى أصل مقرر في الشرع وهو عدم إلحاق الضرر بالنفس أو الغير، لكن لو افترضنا أن الصائم لم يجد في صيامه مشقة، ولم يكن محتاجاً إلى الإفطار لِتَقْوِيهِ عَلَيْهِ، فإن الراجح جواز صيامه على ما قاله الجمهور. والله أعلم.

□ المسألة الثانية: «أكل كل ذي ناب من السباع».

وقع الخلاف في تحريم أكل كل ذي ناب من السباع بين فقهاء المالكية من خلال تأويل نص حديثه ﷺ: «أكل كل ذي ناب من السباع حرام»^(١). فذهبوا إلى قولين:

القول الأول: يحرم أكل لحم كل ذي ناب من السباع العادية كالأسد والنمر والفهد والذئب.

وهو قول المدنيين من أصحاب مالك، قال في الموطأ: وهو الأمر عندنا^(٢).

(١) حديث: «أكل كل ذي ناب من السباع..»، رواه مالك في الموطأ، ص ٤٩٦، عن أبي ثعلبة الخشني، ورواه بنفس اللفظ عن أبي هريرة. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الذبائح والصيد، باب أكل كل ذي ناب من السباع، رقم (٥٢١٠)، ج ٥، ص ٢١٠٣، وأخرجه مسلم في كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع. صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٣، ص ٨٢.

وذو الناب من السباع: الأسد والذئب والنمر وغيرها، مما له ناب يتقوى به ويصطاد. قال في النهاية وهو ما يفترس الحيوان ويأكله قسراً كالأسد والنمر والذئب ونحوها. الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٨، ص ٣١.

(٢) الإمام مالك: الموطأ ج ٢، ص ٤٩٦.

فهؤلاء ذهبوا إلى الأخذ بالظاهر المتبادر فاحتجوا بالحديث على حرمة أكل السباع.

القول الثاني: يكره أكل لحم كل ذي ناب من السباع. وهو قول العراقيين من المالكية وابن القاسم. قال ابن رشد: «فروى ابن القاسم عن مالك أنها مكروهة، وعلى هذا القول عول جمهور أصحابه»^(١).

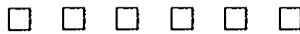
وهؤلاء قدروا وأضمرُوا فقالوا: إنما أراد ﷺ تحريم ما أكلته السباع لا أن السباع في ذاتها محرمة.

فكانهم قالوا: أكل مأكول كل ذي ناب من السباع حرام، وأيدوا تأويلهم بظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكَلَ السَّيِّئُ﴾ [المائدة: ٣]، أي: ما أكلت السباع من الأنعام، فيكون الحديث مطابقاً لهذه الآية.

ورد النافون للتأويل بأن الإضمار أو التقدير خلاف الأصل، فلا يكون الكلام به مستقلاً بإفادة الظاهر، والأصل في الكلام الاستقلال والاكتفاء.

ثم إن الظاهر المتبادر من اللفظ أن كلمة الأكل مصدر مضاف إلى المفعول، فيلزم عنه تحريم أكل لحوم السباع، وهذا الظاهر يتدعم بالروايات الأخرى كحديث أبي ثعلبة الخشني ونصه: «كل ذي ناب من السباع فأكله حرام»^(٢).

فوضح أن التأويل بالإضمار هنا مرجوح، وأن الراجح ما ذهب إليه أكثر الأئمة من إبقاء اللفظ على ظاهره. والله أعلم.



(١) ابن رشد: بداية المجتهد، ج ١، ص ٣٤٣، وانظر مالك: الموطأ، ج ٢، ص ٤٩٦، وانظر: محمد عبدالغني الباجقني: المدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص ٥٣، ٥٤.

(٢) محمد عبدالغني الباجقني: المدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص ٥٣، ٥٤. حديث أبي ثعلبة الخشني: «كل ذي ناب من السباع فأكله حرام»، أخرجه مسلم كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب تحريم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، رقم (١٩٣٣)، ج ٣، ص ١٥٣٤.

الفصل السابع

تأويل الألفاظ من التأسيس إلى التأكيد

وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: التأسيس والتأكيد لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: التأسيس هو الأصل في الكلام وحمله على التأكيد تأويل.

المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بحمل الكلام على التأكيد في الفروع الفقهية.

نتناول في هذا الفصل الكلام في معنى التأسيس والتأكيد في لغة العرب، ومفهومهما في اصطلاح أهل الفقه والأصول، وإثبات وقوع هذا التأويل في كلام العرب وتخطابهم، وكلام الشرع أيضاً، مع بيان الأصل الظاهر من الألفاظ.

ثم الأثر الناتج عن اختلاف العلماء في هذا التأويل في الفروع، وذلك في المباحث الآتية..

المبحث الأول التأسيس والتأكيد في اللغة

١ - التأسيس: مصدر على وزن تفعيل، والفعل منه أسَّسَ من قولهم أسس: بنى بيته على أساسه الأول، والأُسُّ والأساس أصل البناء^(١). والأساس والأس عام في البناء وغيره.

والأس أصل كل شيء، ومنه الأس: قلب الإنسان، لأنه أول متكون في الرحم^(٢).

ومن المجاز: فلان أساس أمره الكذب، ومن لم يؤسس ملكه بالعدل فقد هدمه^(٣).

والذي يحصل من معنى التأسيس أنه إقامة الشيء على أصله الأول، وهو بهذه العبارة عام في التأسيس الحسي كتأسيس البناء، أو المعنوي كتأسيس الكلام إذا قيل لتأصيل معنى جديد.

٢ - وأما التأكيد: فهو أيضاً مصدر بوزن تفعيل، ويقال: توكيد أيضاً والفعل أَكَّدَ، قال الجوهري: والواو أفصح^(٤). وهو من قولهم: وَكَّدَ الْعَقْدَ

(١) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٦، والرازي: مختار الصحاح، ص ١٦.

(٢) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج ٢، ص ١٩٧.

(٣) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٦.

(٤) الرازي: مختار الصحاح، ص ٢٠.

والعهد: أَوْثَقَهُ. قال أبو العباس: «التوكيد دخل في الكلام لإخراج الشك، وفي الأعداد لإحاطة الأجزاء». ومثاله أن تقول: كلمني أخوك، فيجوز أن يكون كلمك هو أو أمر غلامه أن يكلمك، فإذا قلت كلمني أخوك تكليماً لم يجز أن يكون المكلّم لك إلا هو^(١).

□ مفهوم التأسيس والتوكيد في الاصطلاح:

التأسيس: هو إفادة اللفظ معنى لم يكن حاصلًا من قبل^(٢).

والتوكيد: قال الفخر الرازي: «هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر»^(٣).

وقال البيضاوي: «التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان»^(٤).

وقد تعقب الإسنوي الإمام الرازي والقاضي البيضاوي على هذين التعريفين بأمور:

أحدهما: أن التوكيد ليس هو اللفظ كما في عبارة الرازي، بل هو التقوية باللفظ، وإنما اللفظ هو المؤكد.

والثاني: أن التوكيد قد يكون بغير لفظ موضوع له بل بالتكرار كقولنا: قام زيد، وكذلك بالحروف الزوائد، كما في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٥]، أي: فبنقضهم، والباء من قوله تعالى: ﴿وَكُنِيَ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٧٩]، أي: كفى الله شهيداً.

واستشهد الإسنوي بكلام ابن جنّي: «كل حرف زيد في كلام العرب فهو للتأكيد».

(١) ابن منظور: لسان العرب، ج ٦، ص ٤٩٠٥.

(٢) محمد عبدالغني الباجقني: المدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص ٥٤.

(٣) الرازي: المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ٣٥٤.

(٤) البيضاوي: منهاج الأصول مع شرحه نهاية السؤل، ج ٢، ص ١١٠.

والثالث: أن التعبير بلفظ آخر كما قال الرازي يشعر بالمغايرة، فيخرج من الحد التأكيد بتكرار اللفظ نفسه، مثل جاء زيد زيد.

قال الإسنوي: وقد تفتن صاحب الحاصل لما أوردنا فعدل إلى قوله: تقوية مدلول اللفظ المذكور أولاً بلفظ مذكور ثانياً، والباء التي في اللفظ متعلقة بالتقوية.

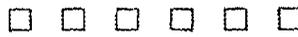
كما أورد على البيضاوي أمرين:

أحدهما: أن القسم، و(إن) و(اللام) تؤكد الجملة، وليس ذلك بلفظ ثان بل هو لفظ أول، والحق في ذلك أن يقول: بلفظ آخر.

والثاني: أن التابع يدخل في هذا الحد، فإنه يفيد التأكيد فينبغي أن يقول: بلفظ ثان مستقل بالإفادة أو نحو ذلك^(١).

ولم يذكر الإسنوي في الأخير تعريفاً للتوكيد، ولكن حسب ما سبق من إيراداته على من سبقه يمكن أن نعرف التوكيد بأنه: تقوية مدلول لفظ بلفظ ثان مستقل بالإفادة.

وعلى هذا التحديد لمعنى التأكيد سنسير، لأنه أضحط وأشمل لأحوال التأكيد الواردة في كلام الشارع أو مخاطبات الناس.



(١) الإسنوي: نهاية السؤل، ج ٢، ص ٢١٢، ٢١٣.

المبحث الثاني

التأسيس هو الأصل في الكلام وحمله على التأكيد تأويل

إذا تعاقب أمران بلفظين متعاقبين فهل يكون الثاني محمولاً على تأكيد الأول فيكون المطلوب من الأمر المرة الواحدة؟ أم يكون محمولاً على التأسيس فيكون المطلوب تكرار الفعل؟

حكى الشوكاني في ذلك ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أنه للتأكيد. وهو قول أبي علي الجبائي وبعض الشافعية، بحجة:

١ - الأصل هو التأكيد لكثرة وقوعه، فكان الحمل على ما هو أكثر وإلحاق الأقل به أولى.

٢ - أن الأصل البراءة من التكليف المتكرر فلا يُصار إليه مع الاحتمال.

وردَّ الشوكاني بأن القول بكون التأكيد أكثر ممتنع في محل النزاع، فإن دلالة كل لفظ على مدلول مستقل هو الأصل الظاهر، والتمسك بالأصل لا يطالب بالدليل.

كما يمنع صحة الاستدلال بأصلية البراءة أو ظهورها أن تكرار اللفظ يدل على مدلول كل واحد منهما أصلاً، وظاهره الإفادة لا الإعادة^(١).

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٩٥.

المذهب الثاني: التوقف. وهو قول أبي بكر الصيرفي وأبي الحسين البصري، بحجة:

تعارض الترجيح في التأسيس والتأكيد^(١).

المذهب الثالث: أنه للتأسيس. ونسبه الشوكاني للأكثرين^(٢). وحجتهم:

١ - أن التأكيد ثابت باستقراء لغة العرب على أنه خلاف الأصل، قال الإسنوي: «من استقرى لغة العرب علم أنه - أي: التأكيد - واقع، لكن إذا دار الأمر بين التأكيد والتأسيس فالتأسيس أولى»^(٣).

٢ - أن دلالة كل لفظ على مدلول مستقل هو الأصل الظاهر، وأصل كل كلام وظاهره الإفادة لا الإعادة^(٤).

والذي نرجحه هو ما عليه الأكثر من أن الأصل هو التأسيس وعليه يحمل الكلام، إلا إذا ثبت ما يدل على وجه خروجه عن دلالة الظاهرة إلى غيرها. قال الأمدي: «والتأسيس أصل والتأكيد فرع وحمل اللفظ على الفائدة الأصلية أولى»^(٥).

وقوع التأكيد كتأويل في لسان العرب الذي نزل به الشرع:

سبقت الإشارة إلى أن التأكيد معترف بوقوعه، ولو على خلاف الأصل العام الذي هو استقلال الألفاظ المتعاقبة بالدلالة على معانيها وتأسيسها لفائدة جديدة.

والأصوليون وضعوا المعالم واضحة على مسائل التوكيد تحديداً لمجاله من المتعاقبات والمعطوفات من الألفاظ، واستيفاء للقرائن والأدلة المحددة لإرادة المتكلم ولو بمخالفة الظاهر الذي هو الأصل.

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٥.

(٣) الإسنوي: نهاية السؤل، ج ٢، ص ١١٣.

(٤) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٩٥.

(٥) الأمدي: الأحكام، ج ٢، ص ٢٠٦.

وفي صنيع الأمدي مثلاً عناية فائقة بهذا الشأن وتفصيل جيد لهذا الموضوع^(١).

وحسبنا هنا أن نلخص ما قاله العلماء في مختلف الحالات التي عرضوها:

١ - إذا كان اللفظان المتعاقبان مختلفين. فلا خلاف أن العمل بهما متوجه وسائغ دون نظر إلى تأويل، لأن المعنى بدا واضحاً وإرادة المتكلم لا لبس فيها. ومثلوا له بنحو: صل ركعتين، صم يوماً، فهذا ليس من مجال التأويل، فلا يدخله اعتبار التأكيد.

- إذا كان اللفظان المتعاقبان متماثلين، ولكن قامت القرينة الدالة على أن المراد التأكيد. فهنا وجب المصير إلى ما دلت عليه القرائن والأدلة، وذلك نحو قول من يقول: صم اليوم صم اليوم.

أو قوله: صل ركعتين، صل الركعتين.

فالقرينة في الأول استحالة أن يصوم في اليوم الواحد صيامين، بل هو صيام واحد. والقرينة في الثاني هي اقتران اللفظ الثاني بـ(ال) التي للعهد فكان محمولاً على التأكيد دون التأسيس. وهذا من نوع التأويل القريب الذي يدرك بقليل من النظر والتأمل.

ومن القرائن التي ينصرف بها اللفظ الثاني إلى معنى التأكيد دون التأسيس ما إذا اقتضت العادة أن المراد ليس هو تأسيس طلب جديد، نحو قول من يقول: اسقني ماء اسقني ماء.

أما إذا منعت العادة من إرادة التأكيد كما هو ظاهر حروف العطف في عدم إفادتها ذلك، ولم يُعهد منها إرادته، فإن العمل يكون بالظاهر والأصل. ومثلوا له بنحو: صل ركعتين وصل ركعتين، فإن الظاهر من اللفظ الثاني تأسيس معنى جديد، فيجب صلاة أربع ركعات.

(١) الأمدي: الإحكام، ج ٢، ص ٢٠٥ - ٢٠٧.

غير أنه إذا تغلبت قرينة راجحة في قوتها على ظاهر العطف فإنها تسوغ التأويل وذلك مثل: صل ركعتين وصل الركعتين فإن (ال) العهدية قرينة لفظية قوية على إرادة التأكيد، أقوى من دلالة حرف العطف على إرادة التأسيس^(١).

□ ما يقع به التأكيد:

إذا كنا قد سرنا في مفهوم التأكيد على العموم والشمول للأحوال التي يكون عليها، والألفاظ التي يقع فيها، فإنه يلزم الإشارة إلى المؤكدات التي يقع بها وهي:

١ - تأكيد اللفظ بنفسه: ومثلوا له بقوله ﷺ: «والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، ثم قال: إن شاء الله» بتكراره ثلاثاً^(٢).

٢ - تأكيد اللفظ بغيره: وهو قسمان:

أ - ما كان مؤكداً للمفرد: أي: للعبارة المفردة بغض النظر عما إذا كانت واحداً أو مثني أو جمعاً.

فالمؤكد للواحد مثل قولك: جاء زيد نفسه، أو عينه.

والمؤكد للمثنى مثل قوله: جاء الزيدان كلاهما، والمرأتان كلاهما.

وأما المؤكد للجمع فنحو قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةَ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠].

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٩٦، والباجي: إحكام الفصول، ص ٢٠٧، ٢٠٨.
(٢) حديث: «والله لأغزون قريشاً». رواه أبو داود في سننه عن عكرمة مرسلًا، كتاب الأيمان، باب الاستثناء في اليمين بعد السكوت، ج ٢، ص ٢٣١.

ب - ما كان مؤكداً للجمللة: وذلك كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] (١).

والمؤكد هو حرف إنَّ.

والمؤكدات من الحروف العربية كثيرة، وقد سبق قول ابن جنبي: إن كل حرف زيد في كلام العرب فهو للتأكيد، مما ينبئ عن كثرته في الكلام العربي. والله أعلم.

□ □ □ □ □ □

المبحث الثالث

من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بحمل الكلام على
التأكيد في الفروع الفقهية

□ المسألة الأولى: متعة الطلاق.

اختلف العلماء في متعة الطلاق، وسبب اختلافهم تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَىٰ لُؤْسٍ قَدْرُهُ وَعَلَىٰ الْمُقْتَرِ قَدْرُهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَىٰ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦]. وقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ مَتَّعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَىٰ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢٤١]. فذهبوا إلى قولين:

القول الأول: الندب. وهو قول مالك وأصحابه، بدليل:

أن كلمة ﴿الْمُحْسِنِينَ﴾ أو ﴿الْمُتَّقِينَ﴾ تعني المتفضلين المتجملين، وما كان من باب الإجمال والإحسان فليس بواجب^(١). لأن الواجب لا يختص بالمحسنين ولا بالمتقين؛ بل يجب على المحسن وغيره، وعلى المتقي وغيره^(٢).

القول الثاني: الوجوب. فتجب على من طلق قبل الدخول ولم يفرض للمطلقة صداقاً، لأن ظاهر الأمر الوجوب. وهو قول الحنفية^(٣). واحتجوا:

(١) ابن رشد: بداية المجتهد، ج ٢، ص ٧٤.
(٢) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٨١.
(٣) الجصاص: أحكام القرآن، ج ١، ص ٤٢٨، ٤٢٩.

بأن قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، وقوله: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢٤١] هو تأكيد للوجوب، أي: يحق ذلك عليهم حقاً، وأما تخصيص الأمر بالمحسن والمتقي، فحتى يبعث ذلك سائر المطلّقين على العمل بهذا، رجاء أن يكونوا من المحسنين والمتقين، أي: من باب الترغيب.

وإذا كان قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦] تأكيداً للوجوب فلا يكون دليلاً على عدمه.

وردّ المالكية: بأن الأصل عدم التأكيد، أي: التأسيس، وعليه فقوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦] جيء به لتأسيس معنى جديد هو النذب لا تأكيد الوجوب^(١).

□ المسألة الثانية: وجوب مسح الرأس كله أو بعضه في الوضوء.

اختلفوا في وجوب مسح الرأس على قولين:

القول الأول: يجب مسح جميع الرأس، وهو قول مالك والمزني وإحدى الروایتين عن أحمد^(٢). بدليل:

١ - قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، فحملوا الباء على التأكيد قياساً على الباء في مسح الوجه في التيمم في قوله تعالى: ﴿فَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ [المائدة: ٦].

(١) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٨١، ومحمد عبدالغني الباجقني: المدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص ٥٤، ٥٥.

(٢) قحطان عبدالرحمن الدوري: صفوة الأحكام، ص ٣٥.

المزني: أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، والمزني نسبة إلى مزينة من مضر، صاحب الإمام الشافعي، كان زاهداً عالماً قوي الحجّة، له المختصر والجامع الكبير والجامع الصغير، ت سنة ٢٦٤ هـ بمصر. (الشيرازي: طبقات الفقهاء، ص ٩٧، وابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ١، ص ٢١٧).

ورد الشافعية بأن الباء للتبويض لا للتأكيد، ولأن التأكيد خلاف الأصل لعدم توقف المعنى عليه، وأما التبويض فلا يُفهم إلا بما يدل عليه كالباء في ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^(١).

وأجيب بأنه لم يثبت كون الباء للتبويض، وقد أنكره سيبويه في خمسة عشر موضعاً في كتابه^(٢).

٢ - أن الباء الزائدة للتأكيد باستعمالات العرب، فقد نقل عنهم زيادتها في كثير من كلامهم، وباستعمالات كلام الله تعالى كقوله: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥]، أي: إلحاداً، وقوله: ﴿وَهَزَىٰ إِلَيْكَ جِجَعِ النَّخْلَةِ﴾ [مريم: ٢٥]، أي: جذع النخلة، وفي آية التيمم: ﴿فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء: ٤٣]، أي: وجوهكم وأيديكم، والوفاق حاصل في مسح الوجه كله في التيمم، فيقاس عليه مسح الرأس، وأما كلام العرب فقد حكى الفراء عنهم أنهم يقولون: هزه وهز به، وأخذ الخطام وأخذ به، ومد يده ومد بيده^(٣).

القول الثاني: يجزئ مسح بعض الرأس. وهو مذهب الشافعية، بدليل:

١ - ما جاء في حديث المغيرة: «توضأ رسول الله ﷺ فمسح بناصيته وعلى العمامة»^(٤).

(١) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٩٩.

(٢) قحطان عبدالرحمن الدوري: صفوة الأحكام، ص ٣٦.

سيبويه: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، رأس البصريين وإمامهم في النحو، صاحب (الكتاب)، وسيبويه لقب فارسي معناه: رائحة التفاح. ت سنة ١٨٠هـ بشيراز. (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٤٦٣، والزركلي: الأعلام، ج ٥، ص ٨١).

(٣) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٩٩، ١٠٠.

الفراء: هو يحيى بن زياد بن عبدالله بن مروان الديلمي، إمام العربية، قيل له: الفراء لأنه كان يفري الكلام، كان أعلم الكوفيين بالنحو بعد الكسائي. ويميل إلى الاعتزال. ت سنة ٢٠٧هـ. (ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٦، ص ١٧٦، والزركلي: الأعلام، ج ٨، ص ١٤٥).

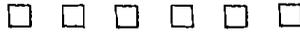
(٤) حديث المغيرة: «توضأ رسول الله ﷺ فمسح بناصيته وعلى العمامة»، أخرجه مسلم في =

ورد المالكية، فقالوا بأن حديث المغيرة حجة لنا لا علينا، لأن مسحه على العمامة بعد مسح ما أدرك من رأسه إكمال لمسح الرأس كله، ولو كان مسح ما أدرك من رأسه مجزئاً لما أكمله بالمسح على العمامة. وقال ابن القيم: لم يصح عنه ﷺ أنه اقتصر على مسح بعض رأسه البتة، ولكن كان إذا مسح بناصيته أكمل على العمامة.

فكأنَّ الرسول ﷺ أجرى العمامة مجرى العصاة بنقل فرض المسح إليها لأنها كانت حائلاً بينه وبين باقي الرأس^(١).

٢ - ما ثبت عن ابن عمر - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا - من الاكتفاء بمسح بعض الرأس ولم ينكر عليه أحد من الصحابة كما قال ابن المنذر وغيره^(٢).

ومن هذا نلمس أثر الاختلاف في تأويل اللفظ من التأسيس إلى التأكيد في الفروع الفقهية، كما هو أثر التأويل الواسع عموماً.



= كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين ومقدم الرأس. صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٣، ص ١٧٣.

المغيرة: هو المغيرة بن شعبة بن مسعود الثقفي، صحابي مشهور، من الدهاة، أسلم قبل الحديبية، وولي إمرة البصرة، ثم الكوفة. ت سنة ٥٠هـ. (ابن عبد البر: الاستيعاب، ج ٤، ص ١٤٤٥، وابن حجر: الإصابة، ج ٦، ص ١٩٧).

(١) محمد عبدالغني الباجقني: المدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص ٦٦، ٦٧.

(٢) قحطان عبدالرحمن الدوري: صفوة الأحكام، ص ٣٦.

الفصل الثامن

تأويل الألفاظ من التباين إلى الترادف

وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: مفهوم التباين والترادف في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: الأصل في الألفاظ التباين والقول بالترادف تأويل.

المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بحمل الألفاظ على الترادف في الفروع الفقهية.

الأصل في الألفاظ استقلال كل كلام بمعنى يدل عليه، أما إذا نسبنا إليه معنى مرادفاً لمعنى كلام آخر فقد خالفنا الأصل، وذلك لا يُتصور إلا بدليل.

وستتناول في هذا الفصل مفهوم الترادف والتباين، ثم نبحث في وجود الترادف ووقوعه في اللغة والشرع، ثم نقرر الأصل الظاهر الذي هو أساس التأويل وننتهي إلى بيان أثر الاختلاف بين العلماء في اعتبار هذا الوجه من التأويلات في الفروع الفقهية، وتفصيل هذا في المباحث الآتية...

المبحث الأول مفهوم التباين والترادف في اللغة والاصطلاح

□ التباين والترادف في اللغة:

١ - التباين: تفاعل يُنسب لأكثر من واحد. يقال: تباين القوم، أي: تهاجروا، وهو من البَيْن، أي: الفراق، والبين أيضاً الوصل، وهو من الأضداد.

والبَيْنُ البُعد، والفعل منه بان، أي: فارق وبعُد، ومنه يقال: بثر يُّون، إذا كانت بعيدة القعر، والنخلة الطويلة، نخلة بائنة.

والبيان الفصاحة في اللسان، ويطلق على التوضيح ومثله التبيين، سمي به لأن الفصيح تتميز كلماته فلا تختلط لتقاربها، والشيء الواضح المتميز عن غيره، كأنه بعيد عنه لا يلتبس به^(١).

فيحصل من معنى التباين التباعد والتمايز الذي يجعل الشيء واضحاً لا يقرب من غيره قريباً يسبب لبساً وإبهاماً.

٢ - والترادف: هو التتابع والفعل رَدَفَ، أي: تَبَعَ، وكل شيء يتبع شيئاً يسمى رَدْفَهُ، والرَدْفَان الليل والنهار، وهو من المجاز^(٢).

(١) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ٣٥، والرازي: مختار الصحاح، ص ٧٢.

(٢) الزمخشري: أساس البلاغة، ص ١٦٠، والرازي: مختار الصحاح، ص ٢٤٠.

والحاصل من معنى الترادف التابع الذي يفيد التقارب، عكس التباعد الذي هو معنى التباين.

□ مفهوم التباين والترادف اصطلاحاً:

١ - يمكن أن نعرف التباين في الألفاظ بأنه دلالة على معان مختلفة متباعدة، واللفظ المباين لغيره هو ما استقل بالدلالة على معنى مخالف لما دل عليه غيره.

هذا ما نأخذه من كلام الأصوليين، كالإسنوي حيث يقول في تقسيم الألفاظ باعتبار الوحدة والتعدد في المعنى: «... الثاني - أي: النوع الثاني - أن يتكرر اللفظ ويتكرر المعنى كالسواد والبياض، وتسمى بالألفاظ المتباينة، لأن كل واحد منها مباين للآخر، أي: مخالف له في معناه...»^(١).

ومثلوا للتباين في اللفظ بدلالة لفظ السواد على معنى لا يدل عليه لفظ البياض ودلالة لفظ الفرس على ما لا يدل عليه لفظ الإنسان.

وقد ميز الإسنوي - رحمه الله - في الألفاظ المتباينة صنفين:

أ - ما كان منها ذا معان متفاصلة لا تجتمع كالفرس والإنسان.

ب - وما كان منها ذا معان متواصلة أي: يمكن اجتماعها:

- إما أن يكون أحد اللفظين اسماً للذات، والآخر صفة لها كالسيف والصارم، فإن السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كالة أو حادة، والصارم مدلوله: الشديد القطع، فهما متباينان، وقد يجتمعان في سيف قاطع.

- وإما أن يكون أحدهما: صفة، والآخر: صفة الصفة، كالناطق، والفصيح فإن الناطق صفة الإنسان مع أن الناطق قد يكون فصيحاً وقد لا يكون، فالفصيح صفة للناطق، وإذا قلت: زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت

(١) الإسنوي: نهاية السؤل، ج٢، ص٥٨.

الثلاثة، وكذلك إذا كان مدلول أحدهما جزءاً من مدلول الآخر كالحيوان والإنسان.. (١).

ولا يخفى أن الموضوعات إذا تباينت مع تباين الحدود فالأسماء متباينة متزايلة كالفرس والحجر، ولكن قد يتحد الموضوع ويتعدد الاسم بحسب اختلاف الاعتبارات، فيُظن أنها مترادفة ولا يكون كذلك (٢).

٢ - الترادف: أما الترادف في الألفاظ فقد عرفه بعض الأصوليين بتعاريف منها:

أ - الألفاظ المترادفة هي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد. وهو تعريف الفخر الرازي (٣).

ب - الترادف هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد. وهو تعريف البيضاوي (٤).

وتعقب الإسني هذا التعريف تخريجاً ونقداً، فقال:

(فقوله: توالي الألفاظ)، جنس دخل فيه الترادف وغيره، وتوالي الألفاظ تتابعها لأن اللفظ الثاني تبع الأول في مدلوله.

وعبر بالألفاظ ليشمل ترادف الأسماء كالبر والقمح والأفعال كجلس وقعد، والحروف كفي والباء. من قوله تعالى: ﴿مُصْبِحِينَ ﴿١٣٧﴾ وَبَائِلًا﴾ [الصفات: ١٣٧، ١٣٨].

قال الإسني: لكن الترادف قد يكون بتوالي لفظين فقط، وأيضاً فاللفظ جنس بعيد لإطلاقه على المهمل والمستعمل، وهو مجتنب في الحدود، فالصواب أن يقول: توالي كلمتين فصاعداً.

(١) الإسني: نهاية السؤل، ج ٢، ص ٥٨.

(٢) الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، ص ٥٥.

(٣) الرازي: المحصول، ج ١، ص ٣٤٧.

(٤) البيضاوي: منهاج الأصول مع نهاية السؤل، ج ٢، ص ١٠٤.

(وقوله: المفرد)، احترز به عن شيئين:

أحدهما: أن يكون البعض مركباً والبعض مفرداً كالاسم مع الحد نحو الإنسان والحيوان الناطق، فإنهما وإن دلا على ذات واحدة فليسا مترادفين على الأصح، لأن الحد يدل على الأجزاء بالمطابقة والمحدود يدل عليها بالتضمن والبدال بالمطابقة غير الدال بالتضمن.

الثاني: أن يكون الكل مركباً كالحد والرسم نحو قولنا: الحيوان الناطق، والحيوان الضاحك فليسا مترادفين أيضاً، وإن دلا على مسمى واحد وهو الإنسان، لأن دلالة أحدهما بواسطة الذاتيات والآخر بواسطة الخاصة، لكن التقييد بالأفراد غير محتاج إليه لأن ما ذكره خارج بقوله: باعتبار واحد..

(وقوله: الدالة على مسمى واحد)، أي: الدال كل منها على مسمى واحد، واحترز به عن المتباينة كالإنسان والفرس.

(وقوله: باعتبار واحد)، قال في المحصول: احترزنا به عن الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد لكن باعتبارين كالسيف والصارم، فهو من المتباين كما سبق^(١).

وعلى حسب ما عقب به الإسنوي يمكن تعريف الترادف بأنه: توالي كلمتين فصاعداً دالّتين على معنى واحد باعتبار واحد.

غير أن الشوكاني يرى تعريفاً قريباً من الذي قاله الرازي والبيضاوي فيقول: «هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد»^(٢).

وعلى أي حال فالخطب سهل والشأن لا يختلف إذا تنوعت عبارة العلماء، ما دامت الحقيقة واحدة.

(١) الإسنوي: نهاية السؤل، ج ٢، ص ١٠٤ - ١٠٨.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٦.

□ الفرق بين الألفاظ المترادفة والألفاظ المؤكدة:

ويلزم في هذا المقام أن نثبت ما قرره الأصوليون من الفرق بين الألفاظ المترادفة والمؤكد.

فاللفظان المترادفان يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً، أما المؤكّد فإنه لا يفيد عين فائدة المؤكّد، بل يفيد تقويته، أو يفيد رفع توهم التجوز أو السهو أو عدم الشمول^(١).

ويضاف إلى ذلك أن المترادفين لا يشترط تقدم أحدهما على الآخر، ولا يُرَادَفُ الشيء بنفسه بخلاف المؤكّد^(٢).

□ □ □ □ □ □

(١) الرازي: المحصول، ج ١، ص ٣٤٨، والشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٦.

(٢) الآمدي: الإحكام، ج ١، ص ٤٧، ٤٨.

المبحث الثاني الأصل في الألفاظ التباين والقول بالترادف تأويل

ندرس هنا تقرير الأصل الظاهر والتأويل الذي هو خلافه، ثم سبب وقوع الترادف كتأويل في اللسان العربي الذي نزل به الشرع، وتفصيل ذلك في المطلبين الآتين:



المطلب الأول التباين أصل والترادف خلافه

الأصل في الألفاظ أن تحمل على التباين والاستقلال بالمعاني، وهذا هو الراجح المتبادر.

لذلك قرر الأصوليون أنه إذا تردد لفظ بين كونه مرادفاً وكونه مبيناً فحملة على عدم الترادف أولى، مسايرة للأصل الذي يجب الالتزام به، إلا إذا ثبت الدليل المسوغ للعدول عنه^(١).

وقد ردَّ بعضهم السبب إلى أن المرادف تعريف لما سبق تعريفه، ولأنه

(١) الإسنوي: نهاية السؤل، ج٢، ص١١١، وابن عبدالشكور: مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، ج١، ص٢٥٣.

محوج إلى ارتكاب مشقة حفظ الكل، لاحتمال أن يكون الذي يقتصر على حفظه خلاف الذي يقتصر عليه غيره، فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر. (١).

غير أن هذا لا ينفي وقوع الترادف وإن كان خلاف الأصل، وقد ثبت وقوعه في لغة العرب بالضرورة الاستقرائية، ولم يخالف من يُعبأ بخلافه، لذلك حكى الشوكاني إثبات الترادف في اللغة العربية عن الجمهور، قال: وهو الحق، ومثل له بالأسد والليث، والحنطة والقمح، والجلوس والعود (٢).

أما من خالف وقال بعدم وقوعه فاحتج بأن وقوعه لا تحصل منه فائدة، ولا من ورائه عائدة ما دام تعريفاً للمعرّف.

والواقع أنه لا يلزم من كون الترادف تعريفاً للمعرّف انتفاء الفائدة مطلقاً؛ بل إن فائدته لا تخفى على المتتبع لكلام العرب وأساليبهم في البلاغة، وفي المطلب الآتي مزيد بيان وإيضاح.

المطلب الثاني سبب وقوع الترادف

الداعي لوقوع الترادف في كلام العرب الذي نزل به القرآن ونطق به الرسول ﷺ سببان:

١ - تعدد الواضعين:

وهذا هو السبب الأهم كما ذهب إليه الإمام الرازي، وذلك بأن تضع قبيلة لفظ القمح مثلاً للحب المعروف، وقبيلة أخرى لفظ البر له أيضاً، ثم

(١) الإسنوي: نهاية السؤل، ج ٢، ص ١١١.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ١٦.

يشتهر الوضعان ويخفى الوضعان، أو يعلمان ولكن يلتبس وضع أحدهما بوضع الآخر.

٢ - تعدد الأسماء أو الألفاظ من واضع واحد:

إما لتكثير الوسائل إلى الإخبار عما في النفس، فإنه ربما نسي أحد اللفظين أو عسر عليه النطق به كالألثغ الذي يعسر عليه نطق الرءاء فيعبر بالقمح بدل البر. أو تعذرت القافية أو الوزن به فيبنى الآخر وسيلة للمقصود. وإما للتوسع في مجال البديع، والبديع اسم لمحاسن الكلام كالسجع والمجانسة والقلب^(١).



(١) الإسنوي: نهاية السؤل، ج ٢، ص ١١١، وفيه قول السكاكي: «السجع يكون في النثر كالقافية في الشعر، كقولك: ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت، فلو عبرت بمضى ونحوه لما حصل هذا المعنى. والمجانسة كقولك: اشتريت البر وأنفقتة في البر، ولو عبرت بالقمح لفات المطلوب. والقلب كقوله تعالى: ﴿وَرَبِّكَ فَكَّرْ﴾، فلو عبر بالله تعالى ونحوه لفات هذا المعنى».

المبحث الثالث

من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل

بحمل الألفاظ على الترادف في الفروع الفقهية

□ المسألة الأولى: حكم الانتفاع بجلد الميتة.

اختلف العلماء في جواز الانتفاع بجلد الميتة بسبب تأويل لفظة الإهاب في حديث النبي ﷺ: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»^(١). فذهبوا إلى قولين:

القول الأول: لا يجوز الانتفاع بجلد الميتة وإن دبغ. وهو قول بعض المالكية، بدليل:

الحديث المتقدم، فحملوا لفظ الإهاب على أنه مرادف للجلد مطلقاً سواء قبل أن يدبغ أو بعده.

ورد الجمهور هذا الاستدلال بما يأتي:

(١) حديث: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب..»، رواه الترمذي عن عبدالله بن عكيم، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، رقم (١٧٢٩)، ج٤، ص٢٢٢، والنسائي، كتاب الفرع والعتيرة، باب جلود الميتة، رقم (٤٢٤٩)، ج٧، ص١٧٥، وأحمد، أول مسند الكوفيين، حديث عبدالله بن عكيم، رقم (١٨٠٢٩)، ج٤، ص٣١٠، وأبو داود، كتاب اللباس، باب من روى لا ينتفع بإهاب الميتة، رقم (٤١٢٧)، ج٤، ص٦٧.

أ - أن الأصل تباين الألفاظ، وإنما الإهاب مخصوص بما لم يدبغ ولأنه لم يوضع للجلد غير المدبوغ اسم يخصه غير الإهاب.

ب - الحاجة تدعو إلى استقلال الألفاظ بالمعاني فيستحق كل معنى اسماً موضوعاً له بالأصل. وجعل الإهاب مرادفاً للجلد مخالفة لذلك الأصل، فكان خصوص الإهاب بالجلد غير المدبوغ أولى بالحمل^(١).

القول الثاني: أن الدباغ يطهر الإهاب ويجيز الانتفاع به. وهو قول مالك وعامة المالكية، كما ذهب إليه الحنفية والشافعية وأهل الظاهر بدليل:

١ - ظاهر الحديث الذي يفيد التباين.

٢ - حديث ابن عباس - رضي الله عنه - قال رسول الله ﷺ: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»، فهذا معارض للحديث الأول فيجمع بينهما، بأن الانتفاع بالإهاب محرم ما لم يدبغ فإذا دبغ، خرج عن النهي^(٢).

والذي عليه الكثرة الكاثرة من أهل المذاهب المختلفة هو جواز الانتفاع بجلد الميتة إذا دبغ، مما يؤيد رجحان الأصل الذي هو تباين لفظ الإهاب ولفظ الجلد في مدلوليهما، فالإهاب مخصوص بما لم يدبغ، والجلد عام في ما دبغ وما لم يدبغ، والقول بالترادف خلاف الأصل ولا موجب له ولا دليل عليه. والله أعلم^(٣).

(١) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٩٩، والصنعاني: سبل السلام، ج ١، ص ٤١.

(٢) الصنعاني: سبل السلام، ج ١، ص ٤٢.

حديث ابن عباس: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»، رواه الترمذي عن ابن عباس، وقال: حسن صحيح، وقال: والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم، أبواب اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، رقم (١٧٢٨)، ج ٤، ص ٢٢١، والنسائي، كتاب الفرع والعتيرة، باب جلود الميتة، رقم (٤٢٤١)، ج ٧، ص ١٧٣، وابن ماجه، كتاب اللباس، باب لبس جلود الميتة إذا دبغت، رقم (٣٦٠٩)، ج ٢، ص ١١٩٣، وأحمد، مسند بني هاشم، بداية مسند عبدالله بن عباس، رقم (١٨٩٥)، ج ١، ص ٢١٩، والدارمي، كتاب الأضاحي، باب الاستمتاع بجلود الميتة، رقم (١٩٧٥)، ج ٢، ص ١١٧.

(٣) انظر: تفصيل القول في مذاهب العلماء في الانتفاع بجلد الميتة في: ابن رشد: بداية المجتهد، ج ١، ص ٥، وما بعدها، والبايجي: المتقى، ج ٣، ص ١٣٣.

□ المسألة الثانية: ما يتيمم به للصلاة.

اختلفوا في ما يجوز التيمم به للصلاة وغيرها، أي: فيما يصدق عليه لفظ الصعيد الوارد في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا﴾ [النساء: ٤٣]، فذهبوا إلى قولين:

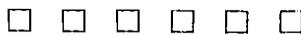
القول الأول: جواز التيمم بكل ما صعد على وجه الأرض من أجزائها، كالحصى والرمل والتراب. وهو المشهور عن مالك - رحمه الله - وذهب إليه المالكية بدليل ظاهر الآية في إفادتها جواز التيمم بالصعيد، الذي هو ما صعد على وجه الأرض، وهو ظاهر المدلول اللغوي^(١).

القول الثاني: لا يجوز التيمم إلا على تراب دون سائر ما على وجه الأرض من الحصى والرمل، والحجارة. وهو قول الشافعي^(٢).

وقد ذهب - رحمه الله - إلى القول بالترادف بين كلمتي الصعيد والتراب، قال: «وكل ما وقع عليه اسم الصعيد لم يخالطه نجاسة فهو صعيد طيب يُتيمم به، وكل ما حال عن اسم صعيد لم يُتيمم به، ولا يقع اسم الصعيد إلا على تراب ذي غبار»^(٣).

ورُدَّ بأن الأصل التمسك بالظاهر الذي هو تباين الألفاظ، وتسمية التراب صعيداً فيه عدم اعتبار الاشتقاق اللغوي، وهذا خلاف الأصل، بل يصدق الصعيد على كل ما على وجه الأرض^(٤).

والخلاصة: أن من رأى التمسك بأصل التباين جعل الصعيد يصدق على كل ما صعد على وجه الأرض، ومن رأى الترادف قصره على التراب، مما يعطينا صورة عن أثر التأويل حتى في مثل هذا الوجه غير البارز منه.



(١) ابن رشد: بداية المجتهد، ج ١، ص ٥١.

(٢) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٨٠.

(٣) الشافعي: الأم، ج ١، ص ٤٣.

(٤) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٨٠.

الفصل التاسع

تأويل الألفاظ من الترتيب إلى التقديم والتأخير

وفيه المباحث الآتية:

المبحث الأول: مفهوم الترتيب والتقديم والتأخير في اللغة والاصطلاح.
المبحث الثاني: الترتيب هو الأصل الظاهر والقول بالتقديم والتأخير تأويل.
المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بتقديم وتقديم وتأخير في الفروع الفقهية.

الأصل في الكلام دلالة على المعنى بظاهره الذي هو الترتيب، وهو شيء منطقي لأن المفروض في المتكلم أن يعبر عن المعنى المراد باللفظ الدال عليه، ولكن إذا قال العلماء بأن في الكلام تقديماً وتأخيراً، فلا شك أن ذلك مبني على دليل مسوغ لمخالفة الأصل. فالقول بالتقديم والتأخير تأويل وهو خلاف الأصل ولا يثبت إلا بما يوجبه ويدل عليه.

وستتكلّم في هذا الوجه من التأويل عن مفهوم الترتيب والتقديم والتأخير في اللغة والاصطلاح، ثم نقرر الأصل الظاهر في الكلام، ثم ندرس وجه التأويل الذي هو خلاف للأصل ثم ننهي ببيان الأثر الناجم عن الاختلاف في اعتبار هذا التأويل في الفروع الفقهية.

المبحث الأول

مفهوم الترتيب والتقديم والتأخير في اللغة والاصطلاح

□ معنى الترتيب والتقديم والتأخير في اللغة:

١ - الترتيب: كلمة الترتيب أصلها رَتَّبَ وهو هكذا متعد. أما رَتَّبَ فهو لازم. يقال: رَتَّبَ الشيءُ بمعنى ثبت، وأمر راتب، أي: لازم ثابت^(١).

والفعل المتعدي رَتَّبَ بمعنى بَتَّ الشيء.

٢ - التقديم: وكلمة التقديم أصلها قَدَّمَ وهو متعد كذلك. والثلاثي منه قَدَّمَ وهو بمعنى تقدَّم، قال تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [هود: ٩٨]، أي: يتقدمهم.

أما قَدِمَ فمن قولهم: قَدِمَ من سفره. وأما قَدُمَ فهو قولهم: قَدُمَ الشيء فهو قديم، وتقدم مثله^(٢).

٣ - التأخير: وكلمة التأخير مقابلة للتقديم، وأصلها أَخَّرَ وهو متعد أيضاً، يقال: أَخَّرَهُ فتأخَّرَ، واستأخَّرَ: طلب التأخير. أما الآخر فصفة المتأخر، والآخر أحد الشيئين^(٣).

(١) الرازي: مختار الصحاح، ص ٢٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٢٤، ٥٢٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٩.

□ مفهوم الترتيب والتقديم والتأخير في الاصطلاح:

لم يرد عند الأصوليين تعريف لهذين الاصطلاحين لوضوحهما عندهم، ونحن نعطي مفهوماً لكل منهما ليتفق مع بحثنا هذا.

١ - مفهوم الترتيب كوجه لظهور المعنى:

الترتيب هو حمل الكلام على ظاهر الصيغة، مع اعتقاد ثبوتها، دون تقدير تقديم أو تأخير.

٢ - مفهوم التقديم والتأخير كتأويل:

القول بالتقديم والتأخير كتأويل معناه: صرف الكلام عن ظاهره من الترتيب بتقدير تقديم وتأخير فيه، استناداً إلى دليل.

والتقديم والتأخير واقع في لسان العرب الذي نزل به القرآن، قال ابن فارس: «من سَنَّ العرب تقديم الكلام وهو في المعنى مؤخر، وتأخيره وهو في المعنى مقدم كقول ذي الرمة:

ما بال عينك منها الماء ينسكب

أراد: ما بال عينك ينسكب منها الماء.

وجاء مثل ذلك في القرآن. قال الله جل ثناؤه: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَزِعُوا فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ ﴿٥١﴾﴾ [سبأ: ٥١]، تأويله والله أعلم: ولو ترى إذ فزعوا وأخذوا من مكان قريب فلا فوت، لأن لا فوت يكون بعد الأخذ^(١).

□ □ □ □ □ □

المبحث الثاني الترتيب هو الأصل الظاهر والقول بالتقديم والتأخير تأويل

وفيه مطلبان، الأول: في تقرير الأصل الظاهر، والثاني: في بيان خلاف الأصل الذي هو تأويل لا ينضبط إلا بشروطه.

* * *

المطلب الأول تقرير الأصل الظاهر وخلافه

الأصل في الكلام بقاؤه على ما هو عليه من الترتيب وعدم التقديم والتأخير فيه^(١). وذلك الأصل هو المتمسك به في الألفاظ الخالية عن نوعين من القرائن:

أ - قرائن مؤكدة للترتيب: لأن ذلك من شأنه أن يقوي الظاهر ويجعله في مرتبة النصوص المفسرة التي لا تحتمل التأويلات.

ب - قرائن تفيد - قطعاً - إرادة عدم الترتيب في كلام المتكلم. والقول بالتقديم والتأخير خلاف الأصل ولذلك لا بد أن ينضبط بشروط التأويل المقررة سالفاً.

(١) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٨٢، وص ١٠١، ومحمد عبدالغني الباجقني: المدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص ٥٥، ٦٨.

المطلب الثاني

القول بالتقديم والتأخير تاويل لا ينضبط إلا بشروطه

إذا كان الأصل الذي يُتمسك به هو حمل الكلام على الترتيب وبقاؤه عليه، فإن القائل بالتقديم والتأخير مطالب بإثبات صحة التأويل من خلال الشروط المقررة.

فأول ما يشترط في الكلام أن يكون محتملاً لغير الترتيب، بأن لا يقترن به ما ينفي عنه الاحتمال أو يقلل منه.

ومثال ما لا يحتمل القول بالتقديم والتأخير قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَمَآئَةً﴾ [المجادلة: ٣]، لأن اللفظ جاء مشروطاً فيه الترتيب، إذ لا بد من تحرير الرقبة قبل المسيس، وهو حكم المفسر الذي ليس مجالاً للتأويلات.

وأما ما يوجب التأويل فقد يكون مستمداً من التعارض بين الظاهر والمنطق العقلي، وقد يكون مستمداً من التعارض بين ظواهر النصوص، مما يدعو إلى البحث عن التأويل المناسب الذي تتوقف عليه صحة معنى الكلام.

ودليل التأويل قد يكون من المعقول أو المنصوص أو غير ذلك، ولا بد فيه من القوة والجزالة ليتحقق به صرف اللفظ عن ظاهره، وإلا فمجرد الاحتمال لا يكفي في قبول التأويل. وسيأتي توضيح ذلك من خلال المبحث الآتي.

المبحث الثالث

من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بتقدير تقديم وتأخير في الفروع الفقهية

□ المسألة الأولى: جواز التكفير قبل الحنث في اليمين وبعده.

اختلف العلماء في حكم التكفير قبل الحنث على قولين:

القول الأول: يجوز التكفير قبل الحنث. وهو قول المالكية، والشافعية، قال الشافعي: «إذا كفر بعد الحنث أو قبله فقد ارتفع الإثم»^(١).
ودليلهم:

ظاهر حديث عبدالرحمن بن سمرة أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا فَكْفَرِ عَنْ يَمِينِكَ، ثُمَّ آتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ»^(٢).
فظاهره عدم التقديم والتأخير وبقاء الترتيب على حاله، وإذا كان التكفير بعد الحنث رافعاً فإنه قبل الحنث مانع له ويحصل به مقصود الشارع^(٣).

(١) ابن رشد: بداية المجتهد، ج ١، ص ٣٠٧، وانظر: الشافعي: الأم، ج ٧، ص ٦٣.
(٢) حديث: «إِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ...»، أخرجه البخاري عن عبدالرحمن بن سمرة في كتاب الأيمان والندور، باب قول الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ...﴾، رقم (٦٢٤٨)، ج ٦، ص ٢٤٤٣، ومسلم في كتاب الأيمان، رقم (١٦٦٢)، ج ٣، ص ١٢٧٣.
(٣) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ١٠١.

ورد الحنفية بأن إبقاء اللفظ على ترتيبه يلزم عنه وجوب تقديم الكفارة على الحنث بدلالة الحرف (ثم) . . . ولا قائل بوجوب تقديمها.

وأجاب المالكية بأن حرف (ثم) لم يرد إلا في بعض الروايات ووردت الواو في أكثرها، وهي لا تفيد ترتيباً ولا تعقيماً، كما أن في بعض الروايات جاء الأمر بالتكفير قبل الأمر بإتيان الذي هو خير، وفي بعضها العكس، كرواية الشيخين بلفظ: «إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك»^(١).

ولذلك رأوا أن التكفير جائز قبل الحنث وإن كان بعده أولى ليقع الحق بعد موجهه^(٢).

القول الثاني: لا يجزئ التكفير إلا بعد الحنث. وهو قول الحنفية. وهؤلاء سلكوا مسلك التأويل لحديث عبدالرحمن بن سمرة، فقالوا بأن فيه تقديماً وتأخيراً، لأن التكفير رافع للحنث فلا يجزئ إلا بعد وقوعه، قال أبو حنيفة: «لا يرتفع الحنث إلا بالتكفير الذي يكون بعد الحنث لا قبله»^(٣). ودليلهم:

أن تقديم الحق يكون بعد موجهه، والقياس على هذه القاعدة يوجب تأخير الكفارة على الحنث كالزكاة، إذ لا تجب إلا بعد توفر سببها وهو الحول^(٤).

والذي أراه أن تأويل الحنفية، وإن كان محتملاً إلا أن ما يعارضه من الروايات الكثيرة أقوى منه، لورودها بالواو التي لا تفيد سوى العطف دون التعقيب والترتيب. وقد يكون من السهل تأويل رواية (ثم) بكثرة ما يعارضها

(١) حديث: «إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأت الذي هو خير. . .»، أخرجه البخاري عن عبدالرحمن بن سمرة في كتاب الأيمان والنذور، باب الكفارة قبل الحنث وبعده، رقم (٦٢٤٣)، ج ٦، ص ١٢٧٢.

(٢) محمد عبدالغني الباجتني: المدخل إلى أصول الفقه المالكي، ص ٦٨.

(٣) ابن رشد: بداية المجتهد، ج ١، ص ٣٠٧.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٠٧.

فتنصرف عن الترتيب، ولكن لا يمكن تأويل الروايات الكثيرة التي وردت بالترتيب وعكسه بناءً على القياس كما في الزكاة.

وعليه، فالأمر محتمل للسعة واليسر، فسواءً كفر الحائث بمجرد النية والعزم عليه، أو حنث ثم كفر فلا إثم عليه كما قال الشافعي رحمه الله.

□ المسألة الثانية: موجب كفارة الظهر.

اختلفوا في موجب كفارة الظهر على قولين:

القول الأول: لا تجب كفارة الظهر دون العود منه، ويكون غير العائد فيه مفارقاً وغير مطالب بتلك الكفارة. وهو مذهب الجمهور، بدليل:

ظاهر الآية الكريمة وهي قوله جل وعز: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكَ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: ٣]، حيث أفاد الترتيب أن العود هو سبب إيجاب الكفارة، ولم ير الجمهور موجباً أو داعياً لترك الظاهر.

القول الثاني: تجب الكفارة بمجرد الظهار. وهو قول مجاهد وطاوس ومن يرى رأيهم، وهؤلاء ذهبوا إلى أن في الآية تقديماً وتأخيراً، وتقديرها: (والذين يظاهرون من نسائهم فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ثم يعودون لما قالوا). أي: أن من حرم عليه امرأته بالظهار فعليه الكفارة أولاً ثم يعود إلى حل الوطء سالماً من الإثم. وحجتهم:

- ١ - أن الظهار منكر من القول وزور، فكان بمجرد موجباً للكفارة^(١).
- ٢ - أن الظهار معنى يوجب الكفارة بنفسه لا بمعنى زائد، قياساً على كفارة القتل والفطر العمد في رمضان، إذ يوجبان الكفارة بمجردهما.
- ٣ - أن الظهار كان طلاق الجاهلية فنسخ بالكفارة، وهو معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا﴾^(٢).

(١) التلمساني: مفتاح الوصول، ص ٨١، ٨٢.

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد، ج ٢، ص ٧٩.

موجب الكفارة عند الظاهرية:

وللإشارة فإن الظاهرية يرون أن موجب الكفارة هو تكرار لفظ الظهار مرة ثانية، فإن لم يكرر فلا كفارة. وهو رأي داود الظاهري وابن حزم - رحمهما الله - وذهابهم إلى ذلك إيغال في التمسك بالظاهر اللغوي من معنى حرف اللام في قوله: (ثم يعودون لما قالوا)، إذ إن الجمهور قد تأولوا (اللام) بمعنى (في) أي: بإرادة الرجوع إلى الزوجية، وهو لا شك تأويل قريب لا يحتاج إلى كثير تأمل^(١).

والخلاصة: أن تأويل مجاهد وطاوس - رحمهما الله - يُعد من البعيد لمخالفته لرأي الجمهور الأعظم من العلماء. والله أعلم.



(١) ابن رشد: بداية المجتهد، ج ٢، ص ٨٠.

الخاتمة



- التأويل في نصوص القانون.

- نتائج البحث.

أولاً: التأويل في نصوص القانون

إن ما سبق من القواعد والضوابط التي وضعها العلماء للتأويل كمنهج اجتهادي استنباطي، يتصل - إلى حد كبير - بجانب الدلالات اللغوية، والقواعد المتعلقة بفهم النصوص من خلال الوعاء اللغوي، لن تكون مقتصرة على النصوص الشرعية من الوحي - قرآناً وسنة - ذلك أن النصوص التشريعية المصوغة بالعربية تدخل تحت نفس الضوابط والمناهج ولو كانت نصوص القانون الوضعي.

والذي نريد قوله: هو أن منهجية التأويل الأصولي بشرائطها وضوابطها يمكن أن تعدى إلى نصوص القانون، لتفهم في ضوئها.

□ موجب التأويل في القانون:

ذكر الشيخ أبو زهرة أن التأويل في القوانين يكون عند تعارض نصوصها، ومعنى ذلك أن موجب التأويل إزالة التعارض بالتوفيق بين ظواهر المواد المختلفة. وضرب لذلك مثالين:

١ - التعارض بين الشفعة وحق الاسترداد في القوانين المصرية المدنية، وحصر كل واحد من الحقين في دائرة معلومة، فإن ذلك احتاج إلى تأويل من صنف التقييد في نصوص كلا الحقين.

٢ - تأويل النصوص الخاصة باشتراط التعويض عند العقد إذا امتنع أحد العاقدين عن التنفيذ.

ولاحظ الشيخ أبو زهرة أن هذه التأويلات كان لها مقام في القانون المدني القديم، وقد استدرك القانون الجديد فأتى بالنصوص صريحة بعد أن كانت محتملة^(١).

من أمثلة التأويل في القانون:

١ - من أمثلة التأويل في القانون الجنائي لفظ (الليل)، فالقانون ينص على أنه ظرف مشدد في جريمة السرقة وفي جريمة إتلاف المزروعات.

فإذا أخذنا بظاهر النص أريد بالليل المعنى الفلكي من غروب الشمس إلى شروقها. ولكن محكمة النقض رأت أن هذا المعنى لا يتفق وقصد المشرع في جعل الليل ظرفاً مشدداً، إذ إن الغرض تشديد العقوبة على من يغتتم الظلام فرصة لارتكاب جريمته.

فتؤول لفظة (الليل) إلى معنى تخييم الظلام، وربما لا يكون ذلك إثر غروب الشمس مباشرة، كما لا يكون ممتداً إلى طلوع الشمس^(٢).

ولما كانت نصوص القانون غير ثابتة فهي داخلة تحت تصرف المشرع عكس نصوص الشريعة الإسلامية، لذلك كان بإمكان الهيئات التشريعية القانونية تعديل النصوص لتكون واضحة الدلالة بشكل لا يبقها في مجالات الاجتهاد بالتأويل.

٢ - ومن أمثلة التأويل في القانون أيضاً تخصيص لفظ (الموظفين)

(١) محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص ١٣٨.

(٢) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص ١٦٥، ١٦٦.

وهو عام في شأن تقرير مرتب الصحراء للموظفين الذين يعملون في تلك الجهات النائية، وقصر هذا المرتب على طائفة معينة من الموظفين. إلا أن محكمة القضاء الإداري رأت هذا التأويل غير صحيح ويتنافى مع حكمة تقرير بدل الصحراء، وقضت بأن القرار يشمل جميع الموظفين الدائمين والمؤقتين، المدنيين والعسكريين^(١).

٣ - ومن ذلك أيضاً ما قضت به المادة (٧٥) من المرسوم التشريعي رقم ٢٠٤ بتاريخ ١١/١٢/١٩٦١ المتعلق بتنظيم وزارة الأوقاف في الجمهورية العربية السورية، بإعفاء أماكن العبادة والعقارات الوقفية والخيرية من بعض الرسوم. وقد أولت بعض الجهات هذا النص بما يجعل كلمة (أماكن العبادة) تشمل الأماكن التي تخص غير المسلمين، وطالبت تلك الجهات وزارة الشؤون البلدية والقروية بإعفائها من الرسوم طبقاً لما نصت عليه المادة آنفة الذكر.

وقد أرسلت الوزارة إلى مجلس الدولة لإبداء الرأي، فقرر عدم صحة ذلك التأويل، وأن الإعفاء المنصوص عليه في المادة المذكورة ينصرف على الأماكن التي تخص المسلمين دون غيرهم مؤسساً رأيه في هذا التأويل الصحيح على عدة حيثيات أهمها: أن المادتين الأولى والثانية وجميع مواد القانون تنظم وزارة الأوقاف الإسلامية فقط دون غيرها، وأن الاحتمال الذي يرى في عبارة (أماكن العبادة) ينصرف أيضاً على الأماكن التي تخص غير المسلمين، ينفيه نفياً قاطعاً ورود النص في القانون منظماً للأوقاف الإسلامية فقط دون أن يتعرض لأنواع الأوقاف وأماكن العبادة التي تخص غير المسلمين، ومن ثم يتضح أن التأويل الأول غير صحيح، إذ لم يسعفه أي دليل^(٢).

ونحن إذا تأملنا هذا المثال نجد أن الجهات غير الإسلامية تمسكت في مطالباتها بالعموم المتوهم من ظاهر العبارة (أماكن العبادة)، وهي من

(١) محمد صبري السعدي: تفسير النصوص في القانون والشريعة الإسلامية، ص ٤٩٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٤١٩.

حيث المبدأ متمسكة بالظاهر الذي هو الأصل. لكن هذا العموم مصروف عن ظاهره بالقرينة التي ذكرت، وهي أن نصوص القانون تنظم الأوقاف الإسلامية دون غيرها، وهي قرينة كافية لأن تجعل التأويل بالتخصيص سائغاً ومقبولاً.

٤ - ومن ذلك أيضاً نص المادة ١١٥ من القانون المدني المصري القديم، التي تقضي بأن: (كل فعل نشأ عنه ضرر للغير، يوجب ملزومه فاعله بتعويض الضرر)، ويبدو أن المشرع عند وضعه لهذه القاعدة العامة لم يقصد ترتيب الالتزام بالتعويض عن كل فعل نشأ عنه ضرر في جميع الحالات، فقد يكون الفعل واقعاً بناءً على حق مشروع.

ولذا فقد أول لفظ (فعل) إلى الفعل الخطأ، وهو من قبيل تخصيص العام وهو كما سبق، أحد وجوه التأويل، وقد راعى القانون المدني الحالي ذلك فنص في المادة ١٦٣ على أن: (كل خطأ سبب ضرراً للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض)^(١).

وهكذا نرى أن القانون - كنصوص - مما يجد فيه التأويل - كمنهج في تفسير النصوص - مجالاً خصباً يبرز فيه بدوره الفعال في التنسيق بين الظواهر المتعارضة، وتفسير الاحتمالات بما يتلاءم مع هذا الجانب الكبير من الاجتهاد والاستنباط.

ثانياً: نتائج البحث

بعد أن انتهت من هذا البحث أسجل النتائج الآتية:

١ - إن التأويل الصحيح المنضبط بشروطه هو منهج من مناهج الاستنباط، له استقلاليته وتكامله.

٢ - ومنهج التأويل كان معمولاً به عبر الأدوار التشريعية المتعاقبة من لدن عهد الصحابة في زمن التشريع وبعده إلى زماننا هذا من غير نكير.

(١) محمد صبري السعدي: تفسير النصوص في القانون والشريعة الإسلامية، ص ٥٠٠.

٣ - يُعد التأويل أبرز مظهر للاجتهاد في إطار النصوص فهماً واستنباطاً.

٤ - كان للتأويل الأثر البالغ في اختلاف العلماء عبر العصور المختلفة في الفروع الفقهية، ما دام اجتهاداً تتفاوت العقول والمدارك في الحكم عليه قريباً وبعيداً وصحة وفساداً.

٥ - دور التأويل يتجلى في تصرف المجتهد في الظواهر من النصوص تحقيقاً لمدلولاتها، وتوفيقاً بين المتعارض منها، وجمعاً بينها وبين أدلة العقول القطعية.

٦ - يأخذ التأويل مجاله في نصوص الأحكام التكليفية بشكل أوسع مما هو عليه في المتشابهات كنصوص الاعتقاد وأصول الدين، وذلك في الظنيات الواقعة في حدود الاحتمال كالظواهر والنصوص - كما في اصطلاح الحنفية - أو الظواهر - في اصطلاح الجمهور - دون القطعيات التي هي في منعة من تطرق الاجتهاد إليها.

٧ - إن أساس التأويل الذي ينطلق منه المجتهد هو قاعدة الظاهر، فيجب التمسك بها كأصل مجمع على العمل به ما لم يدل على خلافه دليل يوجب العدول عنه.

٨ - التأويل الذي هو منهج استنباطي، هو الصحيح المنضبط بالشروط التي وضعها العلماء ضبطاً لعمله وتحديداً لأسسه حتى لا يخرج عن غايته ودوره.

٩ - التأويل يتنوع قريباً وبعيداً وتوسطاً، وذلك حسب الاحتمال الذي يتطلب دليلاً كافياً يعضده.

١٠ - التأويل الفاسد أو المستكره كان سلاحاً في أيدي أهل الأهواء والزيغ يضربون به وحدة المسلمين. لذلك كان شأن العلماء هو التحذير من ولوج باب التأويل لغير من كان أهلاً له.

١١ - إن التأويل كاجتهاد نجده مصاحباً للنظر في النصوص التشريعية،

ومنتشراً في كثير من تفاصيل الفقه فروعاً وأصولاً، مما يفسر تعدد وجوهه كثرة.

١٢ - إن التأويل لا يقتصر - من حيث الاستعمال - على نصوص الكتاب والسنة، بل يتعداها إلى كل النصوص العربية، كنصوص القانون وألفاظ الوصية والوكالة وسائر العقود والتصرفات وغيرها مما تتعلق به مصالح الناس وحقوقهم واتفاقياتهم.

١٣ - المسلمون مطالبون - حاضراً ومستقبلاً - بالاهتمام بالتأويل فهماً وتطبيقاً عملاً بجهود علمائنا في ضبط هذا الباب من أبواب الاستنباط القويم، وحرصاً على وحدة الفكر الإسلامي لئلا تتحطم على صخرة التأويل الزائغ الفاسد.

١٤ - إن التأويل الأصولي يعبر عن المنهجية الصحيحة لفهم النصوص واستنباط المعاني منها، وإن أي محاولة لفهم النص الإسلامي خارج الأسس والقواعد والضوابط التي حررها علماء أصول الفقه هي خروج عن منطق العقل السليم، فضلاً عن الخروج عن قواعد اللغة وأساليب البيان ومنطق الفقه ومقاصد التشريع.

١٥ - إن تأويل النصوص دون استيعاب لشروطه الضرورية هو في الحقيقة خروج عن المنهجية الأصولية إلى التأويلات المعتسفة للنصوص باسم القراءات المعاصرة، أو بحيلة ثبات النص وحركة المحتوى التي لا تبقى للنص أي سلطة، وتعطي العقل علوية وللواقع حاكمية ومصداقية.

وأخيراً - وقبل أن أضع القلم - أسأل الله أن ينفع بهذا البحث صاحبه خاصة وغيره عامة. والله الموفق لما فيه الخير، والهادي إلى سواء السبيل، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. آمين.

قائمة المصادر

- القرآن الكريم برواية الإمام حفص.

- ١ -

- الأمدي: أبو الحسن علي بن أبي محمد بن سالم الثعلبي، سيف الدين ت ٦٣١هـ.
- ١ - الإحكام في أصول الأحكام: تحقيق د. سيد الجميلي، الطبعة الأولى بيروت، دار الكتاب العربي سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨١م.
- أحمد أمين.
- ٢ - ضحى الإسلام: الطبعة العاشرة بيروت، دار الكتاب العربي.
- أحمد بن حنبل الشيباني ت ٢٤١هـ.
- ٣ - مسند الإمام أحمد، طبعة دار الفكر.
- ابن الأثير: أبو السعادات مبارك بن محمد، ابن الأثير الجزري ت ٦٠٦هـ.
- ٤ - جامع الأصول من أحاديث الرسول: تحقيق محمد حامد الفقي، الطبعة الثالثة بيروت، دار إحياء التراث العربي سنة ١٩٨٣م.
- الإسنوي: جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي ت ٧٧٢هـ.
- ٥ - نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول: للبيضاوي، طبعة بيروت، عالم الكتب سنة ١٣٤٥هـ.
- الأصبهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد، الراغب ت ٥٠٣هـ.
- ٦ - معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم: تحقيق نديم مرعشلي. طبعة بيروت، دار الكتاب العربي.
- البابر تي: أكمل الدين الحنفي ت ٧٨٦هـ.
- ٧ - العناية شرح الهداية: للمرغيناني. طبعة بيروت، دار الفكر.

- أمير باد شاه: محمد أمين.
- ٨ - تيسير التحرير شرح التحرير: للكمال بن الهمام. طبعة بيروت، دار الفكر.
- ابن أمير الحاج: محمد بن محمد بن علي بن سليمان (ت ٨٧٩هـ).
- ٩ - التقرير والتحجير: دار الفكر - بيروت، ط ١، ١٩٩٦م. بإشراف مكتب البحوث والدراسات.
- الأنصاري: عبدالعلي محمد بن نظام الدين ت ١١٨٠هـ.
- ١٠ - كتاب فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه: لابن عبدالشكور. مطبوع مع المستصفي للغزالي، طبعة دار الفكر.
- الإيجي: عبدالرحمن بن عبدالغفار، عضد الدين ت ٧٥٦هـ.
- ١١ - شرح مختصر المنتهى: لابن الحاجب. (ليس عليه اسم الطبعة).

ب - ج -

- الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف ت ٤٩٤هـ.
- ١٢ - إحكام الفصول في أحكام الأصول: حققه عبدالمجيد تركي. الطبعة الأولى دار الغرب الإسلامي سنة ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.
- ١٣ - المنتقى شرح موطأ الإمام مالك: طبعة بيروت دار الكتاب العربي.
- البخاري: أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري ت ٢٥٦هـ.
- ١٤ - صحيح البخاري. طبعة بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- وطبعة دار ابن كثير - اليمامة - بيروت، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، ط ٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- بدران أبو العينين بدران.
- ١٥ - أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها: طبعة الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة سنة ١٩٨٥م.
- ابن بدران: عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى بن عبدالرحيم بن محمد بدران الدمشقي الحنبلي ت ١٣٤٦هـ.
- ١٦ - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: تصحيح وتقديم وتعليق د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة الثالثة، بيروت مؤسسة الرسالة سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- البزدوي: فخر الإسلام علي بن محمد بن الحسين البزدوي ت ٤٨٢هـ.
- ١٧ - أصول فخر الإسلام البزدوي مع كشف الأسرار: للبخاري. طبعة باكستان - كراتشي - الصدف بيلشرز.

- البناني: عبدالرحمن بن جار الله البناني المغربي ت ١١٩٧هـ.
- ١٨ - حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي على متن جمع الجوامع: طبعة بيروت، دار الفكر سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢.
- البيضاوي: ناصر الدين أبو الخبر عبد الله عمر الشيرازي البيضاوي ت ٦٨٥هـ.
- ١٩ - أنوار التنزيل وأسرار التأويل المسمى بتفسير البيضاوي: طبعة بيروت، دار الفكر.
- ٢٠ - منهاج الأصول مع نهاية السؤل. طبعة بيروت، عالم الكتب سنة ١٣٤٥هـ.
- البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (ت ٤٥٨هـ).
- ٢١ - سنن البيهقي الكبرى: تحقيق محمد عبدالقادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

© - ت -

- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي (ت ٢٧٩هـ):
- ٢٢ - السنن: طبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق أحمد محمد شاكر.
- التفتازاني: مسعود بن عمر بن عبدالله ت ٧٩٢هـ.
- ٢٣ - حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر المنتهى: لابن الحاجب (ليس عليه اسم الطبعة).
- التلمساني: أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي، الشريف التلمساني ت ٧٧١هـ.
- ٢٤ - مفتاح الوصول في علم الأصول: طبعة مصر، مكتبة الكليات الأزهرية.
- ابن تيمية: شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم ت ٧٦٨هـ.
- ٢٥ - اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: تحقيق محمد حامد الفقي. الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية سنة ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- ٢٦ - بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول: بهامش منهاج السنة. طبعة بيروت، دار الكتب العلمية.
- ٢٧ - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: طبعة الرباط - المغرب، مكتبة المعارف.
- ٢٨ - منهاج السنة النبوية: لأبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط ١، ١٤٠٦هـ.

© - ج -

- الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي ت ٣٧٠هـ.
- ٢٩ - أحكام القرآن: طبعة دار الفكر.

- الجلالان: جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، وجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي.
- ٣٠ - تفسير الجلالين، تقديم ومراجعة مروان سوار. طبعة بيروت، دار المعرفة.
- ابن الجوزي: أبو الفرج عبدالرحمن بن الجوزي القرشي البغدادي ت٥٩٧هـ.
- ٣١ - تلبيس إبليس: طبعة بيروت، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري.
- ٣٢ - زاد المسير في علم التفسير: الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
- الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك الجويني ت٤٧٨هـ.
- ٣٣ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: طبعة مصر - مطبعة السعادة ١٩٩٠م.
- ٣٤ - البرهان في أصول الفقه: تحقيق وتقديم د. عبدالعظيم الديب. الطبعة الثانية، القاهرة دار الأنصار سنة ١٤٠٠هـ.
- ٣٥ - الورقات في الأصول، وعليه شرح العلامة أحمد بن قاسم العبادي الشافعي على شرح جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي: مطبوع بهامش إرشاد الفحول للشوكاني. طبعة بيروت دار المعرفة.

ح -

- ابن الحاجب: جمال الدين عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب ت٦٤٦هـ.
- ٣٦ - مختصر المتهي: (ليس عليه اسم الطبعة).
- الحاكم: أبو عبدالله الحاكم النيسابوري ت٤٠٥هـ.
- ٣٧ - المستدرک علی الصحیحین: طبعة بيروت، دار الكتاب العربي.
- ابن حجر العسقلاني: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ).
- ٣٨ - الإصابة في تمييز الصحابة: الطبعة الأولى مصر، مطبعة السعادة سنة ١٣٢٨هـ.
- ٣٩ - تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: تحقيق السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، طبعة المدينة المنورة، ١٤٨٤هـ/١٩٦٤م.
- ٤٠ - تقريب التهذيب: دراسة وتحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت ط٢، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- ٤١ - تهذيب التهذيب: دار الفكر - بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- ٤٢ - فتح الباري شرح صحيح البخاري: طبعة دار الفكر.
- أبو الحسين البصري: محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (ت٤٣٦هـ).
- ٤٣ - المعتمد في أصول الفقه: تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ت ٤٦٥هـ.
 ٤٤ - الإحكام في أصول الأحكام: الطبعة الأولى بيروت، دار الكتب العلمية سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
 ٤٥ - المحلى: تحقيق لجنة التراث العربي في دار الآفاق الجديدة. طبعة بيروت، دار الآفاق الجديدة. وطبعة دار الكتب العلمية - بيروت. تحقيق د. عبدالغفار سليمان البنداري.
 - الخطاب: أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن المغربي ت ٩٥٤هـ.
 ٤٦ - مواهب الجليل شرح مختصر خليل: الطبعة الثالثة، دار الفكر.

٥ - خ -

- خليل ياسين.
 ٤٧ - أضواء على مشابهاة القرآن: الطبعة الثانية بيروت، دار مكتبة الهلال ١٩٨٠م.
 - الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ).
 ٤٨ - تاريخ بغداد: طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

٥ - د -

- الدارمي: أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل بن بهران ت ٢٥٥هـ.
 ٤٩ - سنن الدارمي، طبعة بيروت، دار الفكر.
 - أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي ت ٢٧٥هـ.
 ٥٠ - سنن أبي داود: مراجعة وتعليق محمد محيي الدين عبدالحميد. طبعة بيروت، دار الفكر، وطبعة دار الفكر - دمشق.

٥ - ذ -

- الذهبي: أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان ت ٧٤٨هـ.
 ٥١ - سير أعلام النبلاء: تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٩، ١٤١٣هـ.
 ٥٢ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال: تحقيق علي محمد البجاوي. طبعة بيروت، دار المعرفة.

٥ - ر -

- الرازي: زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر ت ٦٦٦هـ.
 ٥٣ - مختار الصحاح: ترتيب محمود خاطر، تحقيق وضبط حمزة فتح الله. طبعة بيروت، مؤسسة الرسالة - دمشق، دار البصائر، سنة ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

- الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين ت ٦٠٦هـ.
- ٥٤ - تفسير فخر الدين الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب: الطبعة الثالثة بيروت، دار الفكر سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- ٥٥ - المحصول في علم الأصول: دراسة وتحقيق طه جابر فياض العلواني القسم التحقيقي. الطبعة الأولى المملكة العربية السعودية، مطابع الفرزدق ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م. وطبعة مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٣، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- ابن رشد: أبو الوليد محمد بن محمد بن رشد القرطبي الأندلسي الشهير بابن رشد الحفيد ت ٥٩٥هـ.
- ٥٦ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد: طبعة بيروت دار الفكر.
- ٥٧ - فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال: تقديم وتعليق د. أبو عمران الشيخ والأستاذ جلول البدوي. طبعة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، سنة ١٩٨٢م.

ج - ز -

- الزركشي: بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي ت ٧٩٤هـ.
- ٥٨ - البرهان في علوم القرآن: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. الطبعة الثالثة بيروت، دار الفكر سنة ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- الزركلي: خير الدين.
- ٥٩ - الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين - بيروت، ط ٥، ١٩٨٠م.
- الزمخشري: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري ت ٥٣٨هـ.
- ٦٠ - أساس البلاغة: تحقيق عبدالرحيم محمود. طبعة بيروت، دار المعرفة.
- ٦١ - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: طبعة بيروت، دار المعرفة.

ج - س -

- السالمي الإباضي: أبو محمد عبدالله بن حميد السالمي.
- ٦٢ - شرح طلعة الشمس على الألفية: طبعة مصر، مطبعة الموسوعات بشارع باب الخلق.
- ابن السبكي: عبدالوهاب بن علي ت ٧٧١هـ.
- ٦٣ - جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني: طبعة بيروت دار الفكر سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

- السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهيل السرخسي ت ٤٩٠هـ.
 ٦٤ - أصول السرخسي: تحقيق أبو الوفا الأفغاني. طبعة بيروت، دار المعرفة.
 - السيوطي: الحافظ جلال الدين السيوطي ت ٩١١هـ.
 ٦٥ - الإتقان في علوم القرآن: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. طبعة بيروت، المكتبة
 العصرية سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
 ٦٦ - الجامع الصغير من حديث البشير النذير: مع شرحه فيض القدير للعلامة عبدالرؤوف
 المناوي. الطبعة الثانية بيروت، دار المعرفة سنة ١٣٩١هـ/١٩٧٢م.
 ٦٧ - لباب النقول في أسباب النزول: بذيل تفسير الجلالين. طبعة بيروت، دار المعرفة.

٥ - ش -

- الشاشي: أبو علي الشاشي الحنفي ت ٣٤٤هـ.
 ٦٨ - أصول الشاشي: وبهامشه عمدة الحواشي لمحمد فيض الحسن الكنكوهي. طبعة
 بيروت، دار الكتاب سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢.
 - الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي ت ٧٩٠هـ.
 ٦٩ - الموافقات في أصول الشريعة: نقد وتخريج الشيخ عبدالله دراز. طبعة بيروت،
 دار المعرفة.
 - الشافعي: أبو عبدالله محمد بن إدريس ت ٢٠٤هـ.
 ٧٠ - الأم: بإشراف محمد زهري النجار. طبعة بيروت، دار المعرفة.
 ٧١ - الأم: مع مختصر المزني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط ١، ١٤٠٠
 هـ/١٩٨٠م. والطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
 ٧٢ - الرسالة: تحقيق أحمد محمد شاكر. طبعة دار الفكر.
 - الشافعي الصغير: شمس الدين محمد بن أبي أحمد بن شهاب الدين الرملي المصري
 الأنصاري ت ١٠٠٤هـ.
 ٧٣ - نهاية المحتاج شرح المنهاج: الطبعة الأخيرة مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى
 البابي الحلبي سنة ١٣٨٦هـ/١٩٦٧م.
 - الشربيني: محمد الخطيب.
 ٧٤ - مغني المحتاج إلى معاني ألفاظ المنهاج على متن منهاج الطالبين: للنووي. طبعة
 دار الفكر.
 - الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي ت ١٣١٣هـ.
 ٧٥ - مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر: طبعة الجزائر، الدار السلفية.

- ٧٦ - منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز: رسالة مطبوعة في آخر الجزء العاشر من تفسير الشنقيطي المسمى أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. المطابع الأهلية.
- الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبدالكريم ت٥٤٨هـ.
- ٧٧ - الملل والنحل: صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد. الطبعة الثانية بيروت، دار الكتب العلمية ١٩٩٢م.
- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد ت١٢٥٥هـ.
- ٧٨ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: طبعة بيروت، دار المعرفة.
- ٧٩ - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار: لمجد الدين بن تيمية. الطبعة الأخيرة مصر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- ابن أبي شيبة: عبدالله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان أبي بكر بن أبي شيبة الكوفي العبسي ت٢٣٥هـ.
- ٨٠ - المصنف في الأحاديث والآثار: تحقيق مختار أحمد الندوي. الطبعة الأولى الهند - بمباي، الدار السلفية.
- الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي ت٤٧٦هـ.
- ٨١ - التبصرة في أصول الفقهاء: شرح وتحقيق د. محمد حسن هيتو. طبعة دمشق، دار الفكر سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- ٨٢ - طبقات الفقهاء: تحقيق د. إحسان عباس الطبعة الأولى بيروت، دار الرائد العربي سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- ٨٣ - اللمع في أصول الفقه: الطبعة الأولى بيروت، دار الكتب العلمية سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

ج - ص -

- الصنعاني: محمد بن إسماعيل الأمير اليمني ت١١٨٢هـ.
- ٨٤ - سبل السلام شرح بلوغ المرام: صححه وعلق عليه محمد عبدالعزيز الخولي. طبعة بيروت دار الجيل.

ج - ط -

- الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد ت٣٦٠هـ.
- ٨٥ - المعجم الكبير: تحقيق وتخريج حمدي عبدالمجيد السلفي، الطبعة الثانية (ليس عليها اسم الطبعة).

- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ت ٣١٠هـ.
 ٨٦ - جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري (ت ٣١٠هـ)، دار الفكر - بيروت، ١٤٠٥هـ. طبعة بيروت، دار المعرفة سنة ١٩٨٦/١٤٠٦م.
 - طه جابر فياض العلواني.
 ٨٧ - أدب الاختلاف في الإسلام: طبعة الجزائر - باتنة، دار الشهاب.

ع - ع

- عبد الباقي الخزرجي.
 ٨٨ - ما يحتاج إليه الكاتب من مهموز ومقصور وممدود: إملاء أبي الفتح عثمان بن جني، طبعة الجزائر - باتنة، شركة الشهاب.
 - ابن عبد الشكور: محب الله ت ١١١٩هـ.
 ٨٩ - مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت: للأنصاري، بهامش المستصفي. طبعة دار الفكر.
 - عبدالرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ):
 ٩٠ - مصنف عبدالرزاق: أبو بكر، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ.
 - عبدالعزيز البخاري: ت ٧٣٠هـ.
 ٩١ - كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي: طبعة باكستان - كراتشي - الصدف بيلشرز.
 - عبدالغني الغنيمي: الدمشقي الميداني الحنفي، أحد علماء القرن الثالث عشر الهجري.
 ٩٢ - اللباب شرح الكتاب على المختصر المشتهر باسم الكتاب: للإمام أبي الحسن أحمد بن محمد القُدوري البغدادي الحنفي ت ٤٢٨هـ. تحقيق وضبط محمود أمين النواوي. طبعة بيروت - حمص، دار الحديث.
 - عبدالوهاب خلاف.
 ٩٣ - علم أصول الفقه: الطبعة الأولى، الجزائر، الزهراء للنشر والتوزيع سنة ١٩٩٠م.
 - ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبد البر النمري (ت ٤٦٣هـ).
 ٩٤ - الاستيعاب في معرفة الأصحاب: بهامش الإصابة لابن حجر. الطبعة الأولى مصر، مطبعة السعادة سنة ١٣٢٨هـ.

- ٩٥ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبدالكبير البكري، نشر وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ١٣٨٧هـ.
- عبدالقاهر البغدادي، أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي (ت ٤٢٩هـ):
- ٩٦ - الفَرْقُ بَيْنَ الفِرْقِ وَبَيَانِ الفِرْقَةِ النَاجِيَةِ: دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط ٢، ١٩٧٧هـ.
- أبو عبيدة: معمر بن المثنى ت ٢١٠هـ.
- ٩٧ - مجاز القرآن: تحقيق وتعليق د. فؤاد سزكين. الطبعة الثانية بيروت، مؤسسة الرسالة سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٣ - غ -

- الغزالي: أبو حامد بن محمد الغزالي ت ٥٠٥هـ.
- ٩٨ - إحياء علوم الدين وبهامشه تخريج الحافظ العراقي: طبعة بيروت، دار الكتاب العربي.
- ٩٩ - المستصفي في علم الأصول: طبعة دار الفكر.
- طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ، تحقيق محمد عبدالسلام عبدالشافعي.
- ١٠٠ - معيار العلم في فن المنطق: الطبعة الرابعة بيروت، دار الأندلس سنة ١٩٨٣م.
- ١٠١ - المنخول من تعليقات الأصول: تحقيق محمد حسن هيتو، الطبعة الثانية، دمشق - دار الفكر. سنة ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٣ - ف -

- ابن فارس: أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا ت ٣٩٥هـ.
- ١٠٢ - الصاحبى في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها: تحقيق وتقديم مصطفى الشويمي. طبعة بيروت، مؤسسة أ. بدران سنة ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م.
- ١٠٣ - معجم مقاييس اللغة: تحقيق وضبط عبدالسلام محمد هارون. طبعة بيروت، دار الفكر سنة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمرى المالكي (ت ٧٩٩هـ):
- ١٠٤ - الديقاج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.
- الفيروزآبادي: محمد بن يعقوب مجد الدين ت ٨١٧هـ.

- ١٠٥ - القاموس المحيط: طبعة بيروت، دار الكتاب العربي.
 - الفيومي: أحمد بن محمد بن علي الفيومي (٥٧٧٠هـ).
 ١٠٦ - المصباح المنير: طبعة الجيب، مكتبة لبنان، ١٩٩٠م.

ج - ق -

- ابن قاضي شهبة: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة (ت ٨٥١هـ):
 ١٠٧ - طبقات الشافعية: تحقيق د. الحافظ عبدالعليم خان، عالم الكتب - بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ.
 - القاضي عياض: أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي ت ٥٤٤هـ.
 ١٠٨ - ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: تحقيق أحمد شلبي محمود. طبعة بيروت، دار مكتبة الحياة.
 - قحطان عبدالرحمن الدوري.
 ١٠٩ - الاحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي: الطبعة الأولى بغداد، مطبعة الأمة سنة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
 ١١٠ - الحركات الهدامة في الإسلام: الطبعة الأولى بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة سنة ١٩٨٨م.
 ١١١ - الشورى بين النظرية والتطبيق: الطبعة الأولى بغداد، مطبعة الأمة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
 ١١٢ - صفوة الأحكام من نيل الأوطار وسبل السلام: الطبعة الثانية بغداد، مكتبة الإرشاد سنة ١٩٨٦م.
 ١١٣ - عقد التحكيم: طبعة بغداد، دار إحياء التراث.
 - ابن قدامة المقدسي: موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة ت ٦٢٠هـ.
 ١١٤ - روضة الناظر وجنة المناظر: راجعه وأعد فهارسه سيف الدين الكاتب. الطبعة الأولى بيروت، دار الكتاب العربي سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
 ١١٥ - المغني: طبعة بيروت، دار الكتاب العربي سنة ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.
 - القرطبي: أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي.
 ١١٦ - الجامع لأحكام القرآن: صححه أبو إسحاق إبراهيم أطفيش. طبعة بيروت، دار إحياء التراث العربي سنة ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م.
 - ابن القيم: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ).

- ١١٧ - أعلام الموقعين عن رب العالمين: مراجعة وتعليق وتقديم طه عبدالرؤوف سعد. طبعة بيروت، دار الجيل سنة ١٩٧٣م.
- ١١٨ - مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: دار الكتب العلمية - بيروت.

ج - ك -

- الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود ت٥٨٧هـ.
- ١١٩ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: الطبعة الثانية بيروت، دار الكتاب العربي.
- ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ).
- ١٢٠ - تفسير القرآن العظيم: دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.
- كحالة، عمر رضا:
- ١٢١ - معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- الكمال بن الهمام: كمال الدين محمد بن عبدالواحد الشهير بابن الهمام الإسكندري ت٨٦١هـ.
- ١٢٢ - التحرير مع شرحه التيسير: لأمير باد شاه، طبعة بيروت، دار الفكر.
- ١٢٣ - شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدئ: للمرغيناني. طبعة بيروت دار الفكر.

ج - م -

- ابن ماجه: أبو عبدالله بن يزيد الفزويني ت٢٧٥هـ.
- ١٢٤ - سنن ابن ماجه: تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي. طبعة دار الفكر.
- مالك بن أنس: إمام دار الهجرة ت١٧٩هـ.
- ١٢٥ - موطأ الإمام مالك: صححه ورقم أحاديثه وخرجها محمد فؤاد عبدالباقي. طبعة بيروت، دار إحياء التراث العربي سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م.
- مجد الدين أبو البركات الحنبلي ت٦٢٥هـ.
- ١٢٦ - المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد: تحقيق محمد حامد الفقي. طبعة بيروت، دار الكتاب العربي.
- محمد أبو زهرة.
- ١٢٧ - أصول الفقه: طبعة الفكر العربي سنة ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م.
- محمد أديب صالح.
- ١٢٨ - تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: الطبعة الثالثة بيروت، المكتب الإسلامي سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

- محمد التومي.
- ١٢٩ - المحكم والمتشابه في القرآن الكريم: طبعة الجزائر - باتنة، شركة الشهاب سنة ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
- محمد حسين الذهبي.
- ١٣٠ - التفسير والمفسرون: طبعة بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- محمد الخضري بك.
- ١٣١ - تاريخ التشريع الإسلامي: طبعة الجزائر. دار شريفة.
- محمد صبري السعدي.
- ١٣٢ - تفسير النصوص في القانون والشريعة الإسلامية: طبعة الجزائر - وهران، المطبعة الجهوية، ديوان المطبوعات الجامعية سنة ١٩٨٤م.
- محمد الطاهر بن عاشور.
- ١٣٣ - تفسير التحرير والتنوير: الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر سنة ١٩٨٤م.
- محمد عبدالغني الباجقني.
- ١٣٤ - المدخل إلى أصول الفقه المالكي: الطبعة الثالثة بيروت، دار لبنان سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- محمد فتحي الدريني.
- ١٣٥ - دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر: الطبعة الأولى دمشق، دار قتيبة سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ١٣٦ - المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: الطبعة الثانية، دمشق الشركة المتحدة للتوزيع سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- محمد فيض الحسن الكنكوهي.
- ١٣٧ - عمدة الحواشي على أصول الشاشي: مطبوع بهامش أصول الشاشي. طبعة بيروت، دار الكتاب العربي سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- المُرزني: أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى ت ٢٦٤هـ.
- ١٣٨ - مختصر المرزني على كتاب الشافعي: طبعة بيروت، دار المعرفة.
- مسلم: أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري ت ٢٦١هـ.
- ١٣٩ - صحيح مسلم مع شرح النووي: طبعة بيروت، دار إحياء التراث العربي - بيروت سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- المطيعي: محمد بن بخيت بن حسين المطيعي ت ١٣٥٤هـ.

- ١٤٠ - سلم الوصول شرح نهاية السؤل: للإسنوي. طبعة بيروت، عالم الكتب سنة ١٩٨٢م.
- ابن منظور: محمد بن مكرم جمال الدين بن منظور ت٧١١هـ.
- ١٤١ - لسان العرب: تحقيق عبد الله علي الكبير - ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي. طبعة القاهرة، دار المعارف.
- الميهوي: الصديقي الحنفي، أحمد بن أبي سعيد عبدالله ت١١٣٠هـ.
- ١٤٢ - شرح نور الأنوار على المنار مع كشف الأسرار: للنسفي. الطبعة الأولى بيروت، دار الكتب العلمية سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

⊖ - ن -

- نادية شريف العمري.
- ١٤٣ - الاجتهاد في الإسلام: الطبعة الثالثة بيروت، مؤسسة الرسالة سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- ابن نجيم الحنفي: زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن بكر (ت٩٧٠هـ).
- ١٤٤ - البحر الرائق شرح كنز الدقائق: دار المعرفة - بيروت.
- النسائي: أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن دينار النسائي ت٢٧٩هـ.
- ١٤٥ - سنن النسائي: طبعة بيروت، دار الكتاب العربي.
- السنن الكبرى: تحقيق د. عبدالغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- النسفي: أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي ت٥٧٣هـ.
- ١٤٦ - تفسير النسفي: طبعة بيروت، دار الكتاب العربي سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- النسفي: ت٧١٠هـ.
- ١٤٧ - كشف الأسرار شرح المصنف على المنار: الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- النووي: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي ت٦٧٦هـ.
- ١٤٨ - صحيح مسلم بشرح النووي: الطبعة الثالثة بيروت، دار إحياء التراث العربي سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- ١٤٩ - المجموع شرح المهذب: للشيرازي. طبعة دار الفكر.

⊖ - ه -

- أبو هلال العسكري: الحسن بن عبدالله بن سهل بن سعد بن يحيى بن مهران العسكري توفي بعد القرن الرابع الهجري.

- ١٥٠ - الفروق في اللغة: تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة. الطبعة السابعة بيروت، دار الآفاق الجديدة سنة ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- الهيثمي: علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ).
١٥١ - مجمع الزوائد: طبعة دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي - القاهرة، بيروت، طبع سنة ١٤٠٧هـ.

٢ - و -

- ابن الوزير: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم المعروف بابن الوزير الصنعاني (ت ٨٤٠هـ).
١٥٢ - الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم: تحقيق محمد علاء الدين الحصري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
- وهبة الزحيلي.
١٥٣ - أصول الفقه الإسلامي: الطبعة الأولى دمشق، دار الفكر سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
١٥٤ - الفقه الإسلامي وأدلته: الطبعة الثانية دمشق، دار الفكر.

٢ - ي -

- يوسف القرضاوي.
١٥٥ - كيف نتعامل مع السنة: طبعة الجزائر - منشورات دار الكتب.



المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٥
الباب الأول: التعريف بالتأويل وتاريخه وأهميته ومجالاته	١٥
الفصل الأول: التعريف بالتأويل وتطور معناه	١٧
المبحث الأول: التأويل في اللغة وفي الكتاب والسنة	١٨
المطلب الأول: التأويل في اللغة	١٨
المطلب الثاني: معنى التأويل في الكتاب والسنة	٢١
المبحث الثاني: معنى التأويل عند المتقدمين من السلف وخلفهم	٢٩
المبحث الثالث: الفرق بين التأويل والتفسير	٣٨
المبحث الرابع: التأويل في اصطلاح المتأخرين من علماء الفقه والأصول والكلام	٤٣
المطلب الأول: التأويل في اصطلاح الحنفية	٤٤
المطلب الثاني: التأويل في اصطلاح الأصوليين المتكلمين	٤٧
المطلب الثالث: التأويل في اصطلاح الظاهرية	٥٣
المطلب الرابع: هل التأويل يبطل لظاهر اللفظ أم لا؟	٥٦
الفصل الثاني: التأويل تاريخاً وأهمية	٥٩
المبحث الأول: التأويل عبر الأدوار التشريعية	٦٠
المطلب الأول: التأويل عند الصحابة	٦١
المطلب الثاني: التأويل في عهد التابعين	٦٨
المطلب الثالث: التأويل في عهد الأئمة المجتهدين	٧٢

٨٢ المبحث الثاني: أهمية التأويل
٨٢ المطلب الأول: التأويل كأبرز مظهر للاجتهاد مع النص
٨٤ المطلب الثاني: خطر شأن التأويل وتحرز السلف منه
٩٠ المطلب الثالث: أثر التأويل ودوره في فهم النصوص واستنباط الأحكام منها ..
٩٥ الفصل الثالث: مجال التأويل
٩٦ المبحث الأول: المتشابه وتأويله
٩٦ المطلب الأول: تعريف المتشابه وأنواعه
١٠٢ المطلب الثاني: اختلاف العلماء في المتشابه وتأويله
١١٠ المطلب الثالث: المتشابه عند الأصوليين
١١٥ المطلب الرابع: تحديد مجال التأويل من المتشابه عند جمهور الأصوليين
١١٧ المبحث الثاني: دخول التأويل في نصوص الاعتقاد وأصول الدين
١٢٩ المبحث الثالث: مجال التأويل من نصوص الفروع الفقهية
١٣١ المطلب الأول: منهج الحنفية في تقسيم الألفاظ واضحة الدلالة
١٣٧ المطلب الثاني: منهج الجمهور في تقسيم الألفاظ واضحة الدلالة
١٤٩ الباب الثاني: أساس التأويل وشروطه وأنواعه
١٥٠ الفصل الأول: أساس التأويل أو (قاعدة الظاهر)
١٥١ المبحث الأول: العمل بالظاهر هو الأصل والتأويل خلافه
١٥١ المطلب الأول: تأصيل العمل بالظاهر
١٥٧ المطلب الثاني: التأويل خلاف الأصل
١٦٠ المبحث الثاني: أسباب ظهور المعنى وطرق الدلالة الظاهرية
١٦٠ المطلب الأول: أسباب ظهور المعنى
١٦٤ المطلب الثاني: طرق الدلالة الظاهرية
١٦٧ الفصل الثاني: شروط التأويل الصحيح
١٦٩ تمهيد: في موجب التأويل
١٧٥ المبحث الأول: الشروط المتعلقة بالمؤوّل
١٨٢ المبحث الثاني: الشروط المتعلقة بالمؤوّل
١٨٢ المطلب الأول: دخول اللفظ في مجال التأويل

- ١٨٣ المطلب الثاني: احتمال اللفظ لذات المعنى المؤوّل إليه
- ١٨٧ المطلب الثالث: رجحان المعنى الظاهر فيه اللفظ على المعنى المحتمل
- ١٨٩ المبحث الثالث: الشروط المتعلقة بالمؤوّل به
- ١٩٠ المطلب الأول: صحة دليل التأويل
- ١٩١ المطلب الثاني: كفاية الدليل في صرف اللفظ عن ظاهره
- ١٩٦ المطلب الثالث: ما يكون به التأويل من أنواع الأدلة
- ٢٠١ الفصل الثالث: أنواع التأويل
- ٢٠٢ تمهيد في اختلاف العلماء في تقسيماتهم للتأويل
- ٢٠٦ المبحث الأول: التأويل القريب
- ٢١٠ المبحث الثاني: التأويل المتوسط
- ٢١٤ المبحث الثالث: التأويل البعيد
- ٢٢١ المبحث الرابع: التأويل المتعذر أو الفاسد
- ٢٢٥ الباب الثالث: وجوه التأويل وأثر الاختلاف في الحكم عليها في الفروع الفقهية
- ٢٢٧ تمهيد: في وجوه التأويل
- ٢٣١ الفصل الأول: تأويل العموم (تخصيصه)
- ٢٣٢ المبحث الأول: العام والخاص والتخصيص في اللغة والاصطلاح
- ٢٤٢ المبحث الثاني: الأصل في الألفاظ العامة هو الشمول والتخصيص خلافه ..
- ٢٤٢ المطلب الأول: العمل بالعام على شموله هو الأصل
- ٢٤٧ المطلب الثاني: التخصيص تأويل وهو خلاف الأصل
- ٢٤٩ الفرع الأول: موجب التأويل في التخصيص
- ٢٥٢ الفرع الثاني: وضعية اللفظ العام إزاء ضابط توفر الاحتمال
- ٢٥٥ الفرع الثالث: أدلة هذا الوجه من التأويل (المخصصات)
- المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بالتخصيص في الفروع الفقهية
- ٢٦٦ الفصل الثاني: تأويل اللفظ المطلق (تقييده)
- ٢٨٥ المبحث الأول: الإطلاق والتقييد في اللغة والاصطلاح
- ٢٨٧ المبحث الثاني: الإطلاق هو الأصل والتقييد خلافه
- ٢٩٢

- ٢٩٣ المطلب الأول: الإطلاق هو الأصل
- ٢٩٥ المطلب الثاني: التقييد تأويل وهو خلاف الأصل
- ٣٠٤ المطلب الثالث: شروط حمل المطلق على المقيد
- ٣٠٩ المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بالتقييد
- ٣١٩ الفصل الثالث: تأويل ظاهر الأمر
- ٣٢٠ المبحث الأول: ماهية الأمر في اللغة والاصطلاح
- ٣٢٤ المبحث الثاني: الأصل الظاهر في الأمر وتأويله
- ٣٢٤ المطلب الأول: تقرير الأصل الظاهر في ألفاظ الأوامر
- ٣٣٢ المطلب الثاني: صرف الأمر عن ظاهره تأويل وهو خلاف الأصل
- المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على تأويل الأمر في الفروع
- ٣٣٨ الفقهية
- ٣٤٣ الفصل الرابع: تأويل ظاهر النهي
- ٣٤٤ المبحث الأول: ماهية النهي في اللغة والاصطلاح
- ٣٤٨ المبحث الثاني: الأصل في صيغة النهي وتأويله
- ٣٤٨ المطلب الأول: الأصل الظاهر في صيغة النهي
- ٣٥٠ المطلب الثاني: صرف النهي عن ظاهره تأويل وهو خلاف الأصل
- ٣٥٣ المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على تأويل النهي في الفروع الفقهية
- ٣٥٩ الفصل الخامس: تأويل اللفظ من الحقيقة إلى المجاز
- ٣٦٠ المبحث الأول: مفهوم الحقيقة والمجاز وأنواعها
- ٣٦٨ المبحث الثاني: الأصل في الكلام الحقيقة وحمله على المجاز تأويل
- ٣٦٨ المطلب الأول: الحقيقة هي الأصل الظاهر في الكلام
- ٣٧١ المطلب الثاني: القول بالمجاز تأويل وهو خلاف الأصل
- المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على تأويل الحقيقة إلى المجاز
- ٣٨٠ في الفروع الفقهية
- ٣٨٩ الفصل السادس: تأويل اللفظ من الاكتفاء إلى التقدير أو (الإضمار)
- ٣٩١ المبحث الأول: مفهوم الاكتفاء والتقدير والإضمار في اللغة والاصطلاح
- ٣٩٥ المبحث الثاني: الأصل في الكلام الاكتفاء والقول بالتقدير أو الإضمار تأويل

- ٣٩٥ المطلب الأول: تقرير الظاهر الذي هو الأصل وخلافه
- ٣٩٦ المطلب الثاني: التقدير (أو الإضمار) تأويل لا ينضب إلا بشروطه
- المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بالتقدير أو الإضمار في الفروع الفقهية
- ٣٩٧ الفصل السابع: تأويل الألفاظ من التأسيس إلى التأكيد
- ٤٠١ المبحث الأول: التأسيس والتأكيد في اللغة
- ٤٠٣ المبحث الثاني: التأسيس هو الأصل في الكلام وحمله على التأكيد تأويل
- ٤٠٦ المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بحمل الكلام على التأكيد في الفروع الفقهية
- ٤١١ الفصل الثامن: تأويل الألفاظ من التباين إلى الترادف
- ٤١٥ المبحث الأول: مفهوم التباين والترادف في اللغة والاصطلاح
- ٤١٦ المبحث الثاني: الأصل في الألفاظ التباين والقول بالترادف تأويل
- ٤٢١ المطلب الأول: التباين أصل والترادف خلافه
- ٤٢١ المطلب الثاني: سبب وقوع الترادف
- ٤٢٢ المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بحمل الألفاظ على الترادف في الفروع الفقهية
- ٤٢٤ الفصل التاسع: تأويل الألفاظ من الترتيب إلى التقديم والتأخير
- ٤٢٧ المبحث الأول: مفهوم الترتيب والتقديم والتأخير في اللغة والاصطلاح
- ٤٢٨ المبحث الثاني: الترتيب هو الأصل الظاهر والقول بالتقديم والتأخير تأويل
- ٤٣٠ المطلب الأول: تقرير الأصل الظاهر وخلافه
- ٤٣٠ المطلب الثاني: القول بالتقديم والتأخير تأويل لا ينضب إلا بشروطه
- ٤٣١ المبحث الثالث: من أثر الاختلاف في الحكم على التأويل بتقدير تقديم وتأخير في الفروع الفقهية
- ٤٣٢ الخاتمة
- ٤٣٦ قائمة المصادر
- ٤٤٢ المحتويات
- ٤٥٧

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

www.moswarat.com

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com