الفصل الثالث
الدَّلالات

قد فرغنا من بحوث ألفاظ النصوص من حيث مراتبها وضوحاً وخفاء، تحديداً لما بينها من علاقات، لا سيما من حيث بيان «مجال التأويل» في كل منها، والتنسيق فيما بينها في حالة تعارضها، وذلك مما يتعلق بالاجتهاد بالرأي.

كما فرغنا من بحث «التأويل» وهو صلب الاجتهاد بالرأي، فكان السبب الرئيس من أسباب اختلاف الفقهاء في الفروع.

ثم عرضنا للتفسير، ومعناه الأُصولي، وبيّنا أنه على العكس من «التأويل» إذ الأحكام المفسرة لا مجال فيها للتأويل، باعتبارها تمثل النظام الشرعي العام الذي تتضح فيه إرادة المشرِّع على نحو قاطع لكل احتمال.

هذا، ولما كان النص قد يدل على أكثر من معنى بطرق مختلفة، فقد أضحى ضرورياً بحث طرق دلالة النصوص على معانيها التي تعتبر قواعد أُصولية لغوية ترسم منهج الاجتهاد في استثمار كافة طاقات النص في الدلالة على معانيه، وهو من أهم البحوث التي يقوم عليها استنباط الأحكام في الشريعة والقانون على السواء.

غير أننا نرى، أنه لا بد من التعرض أولاً لموضوع آخر نراه جديراً بأن يُبحث كتوطئة، لوثوق صلته بالبحث الأول، وهو: «دلالة اللفظ الوضعية على معناه» وأنواع هذه الدلالة.

وهذا البحث الأخير تناوله اللغويون والأُصوليون، كما تناوله علماء المنطق.

دلالة اللفظ على معناه وضعاً[1] وأنواعها

اتفق اللغويون والأُصوليون وعلماء المنطق على أن دلالة اللفظ **الوضعية** تقسم إلى ثلاثة أنواع:

أولاً: دلالة المطابقة.

ثانياً: دلالة التضمن.

ثالثاً: دلالة الالتزام.

أولاً: الدلالة المطابقية

إذا استعمل اللفظ في كامل معناه الموضوع له، فدلالته عليه **مطابقة**، كدلالة قوله تعالى: **﴿وأحل الله البيع﴾** على **«إباحة مبادلة مال بمال»**.

ودلالة قوله تعالى: **﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾** على إيجاب نفقة الزوجات على الآباء.

ودلالة كلمة «الفقير» على مَنْ لا يملك شيئاً، ودلالة كلمة البيع على ركنه من الإيجاب والقبول.

ودلالة كلمة «البيت» على الجدران والأسقف والنوافذ والأبواب التي يحتويها.

ثانياً: الدلالة التضمنية

أما دلالة **«التضمن»** فهي دلالة اللفظ على جزء معناه الذي وضع له، كأن يستعمل لفظ البيع مثلاً، للدلالة على الإيجاب فقط، أو أن يستعمل لفظ «الصلاة» للدلالة على الركوع، أو يُستعمل لفظ الأصابع للدلالة على الأنامل.

فإذا فهم السامع هذه المعاني الجزئية من ألفاظها، كانت الدلالة عليها تضمنية، لأن كلاً من هذه المعاني ليس هو تمام المعنى الذي وضع له لفظه، ولأن «الجزء» متضمَّن في الكلّ.

ثالثاً: الدلالة الالتزامية

أما الدلالة الالتزامية فهي دلالة اللفظ على لازم عقلي أو عرفي لمعناه.

---

(١) دلالة اللفظ الوضعية هي: كون اللفظ بحيث يفهم العالم باللغة معناه إذا أطلق وأن ذلك المعنى موضوع له اللفظ لغة.

فثبـوت الملك، ووجـوب التسليم مثـلاً، معنيان أو حكمـان خارجـان عن المعنى المطابقي للبيع، وهو الإيجاب والقبول، ولكنهما لازمان ذاتيان[1] لذلك المعنى، ومتأخران[2].

وكدلالة قوله تعالى: ﴿**للفقراء المهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم**﴾ على زوال ملك هؤلاء المهاجرين الذين أخرجهم الكفّار من مكة عمّا تركوه فيها من أموال[3].

لأن كلمـة «الفقير» تدل مطابقةً على من لا يملك شيئاً، فإطلاق كلمة «فقراء» على المهاجرين يستلزم عقلاً زوال ملكيتهم عن أموالهم. وإلاّ لما صح أن يطلق عليهم لفظ «فقراء».

فهذه الدلالة التزامية عقلية منطقية، لا وضعية لغوية.

ثم إن زوال ملكية المهاجرين عن أموالهم ـ وهو لازم عقلي لكلمة فقراء كما ذكرنا ـ تستلزم هي بدورها انتقالها إلى الكفار بالاستيلاء عليها قهراً؛ لأن الملكية إذا زالت عن مال أحد، فلا بد أن تنتقل إلى آخر، حتى لا يبقى المال من السائبة بدون مالك؛ ولكنها تنتقل بالاستيلاء والإحراز.

الفرق بين الدلالة الالتزامية عند الأُصوليين وعلماء المنطق.

لم يشترط الأُصوليون وعلماء البلاغة والبيان أن يكون اللزوم عقلياً، بل حكموا بصحة الـدلالـة الالتزامية لمطلق اللزوم، عقلياً كان أم عرفياً، والضابط عندهم، أن يكون بين الملزوم واللازم مطلق ارتباط، بحيث يصح الانتقال من أحدهما إلى الآخر، سواءٌ أكان الارتباط مستنداً إلى العقل أم العرف، ومن هنا نشأ الوضوح والخفاء في الدلالة الالتزامية هذه، في حين أنـه لو اشتـرط في الارتبـاط أن يكـون عقلياً محضاً، لكانت الدلالة بيّنة واضحة، واللزوم مطّرداً، لا يتخلف في جميع صور الدلالة الالتزامية.

---

(١) وصفنا اللازم بأنه ذاتي؛ لأنه يلزم عن ذات المعنى مباشرة دون واسطة.

(٢) وأما كونه متأخراً، فلأن عقد البيع يوجد أولاً، ويلزم عنه آثاره، فالمؤثر سابق في الوجود على الأثر، وقد لا يكون اللازم ذاتياً ولا متأخراً، كما سيأتي.

وأما كونهما خارجين عن معناه، لأن اللازم ليس عين الملزوم ولا جزأه.

فعقد البيع ركنه الإيجاب والقبول، ولكن وجوب التسليم لازم أو أثر خارج عن حقيقة معنى البيع.

(٣) هذا في اجتهاد الفقه الحنفي ـ وسيأتي تحقيق هذه المسألة.

أما المناطقة، فاشترطوا شروطاً ثلاثة لتصح عندهم هذه الدلالة:

أولاً: أن تكون **عقلية محضة**، أي يحكم العقل **بعدم الانفكاك** بين المعنى الملزوم والمعنى اللازم.

ثانياً: أن تكون **بيّنة واضحة**، بمعنى أن يكون اللزوم بين المعنى الموضوع له اللفظ، والمعنى اللازم، واضحاً لا يحتاج إلى دليل يدل عليه.

ثالثاً: أن يكون **تصور الملزوم كافياً بحد ذاته** للحكم باللزوم، وذلك كتصور العدد «اثنين» مثلاً للحكم بأنه عدد زوجي لا فردي، وهو بيّن لا يفتقر إلى دليل؛ لأن صفة «الزوجية» ملازمة عقلاً لهذا العدد وأمثاله، والتلازم بينهما مطّرد لا يتخلف.

وفي هذا المعنى يقول الإمام التفتازاني: «إن المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الأصول والبيان، **مطلق اللزوم، عقلياً كان أو غيره، بيّناً كان أو غير بيّن**، ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء.

ثم يشير إلى ما يعتبر في دلالة الالتزام هذه عند المناطقة من شروط بقوله: «فلهذا اشترطوا اللزوم البيِّن بالنسبة للكل»[1].

منشأ الخلاف بين الفريقين في الدلالة الالتزامية:

منشأ الخلاف هو «**مفهوم** الدلالة» عند كل فريق.

فالمناطقة يحددون الدلالة بأنها: «**فهم** المعنى من اللفظ متى أطلق».

ومفاد هذا انفهام المعنى بالنظر لكلٍّ.

والأصوليون يرون أن الدلالة هي «فهم المعنى من اللفظ متى أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع».

وهذا أخص من المعنى الأول، لأن **العلماء بالوضع** ـ اللغة ـ يدركون من دلالات الألفاظ على معانيها التي وضعت لها قدراً لا يحيط به غيرهم، فيكون خفياً بالنسبة إلى غيرهم[2].

---

(١) المرجع السابق ـ راجع حاشية الازميري على المرآة جـ٢ ـ ص٧٣.

(٢) سيأتي تفصيل ذلك وتوضيحه بالأمثلة عند بحث «إشارة النص».

راجع التلويح لسعد الدين التفتازاني في شرحه لمتن التنقيح، لصدر الشريعة جـ١ ـ ص١٣١.

والخلاصة: أن علماء المنطق يشترطون في الدلالة الالتزامية أن تكون عقلية وبيّنة، بحيث تطرد، فلا ينفك فيها المعنى اللازم عن الملزوم، وتتضح حتى لا يعتريها خفاء، بينما لا يشترط الأصوليون ذلك، بل يحكمون بصحة الدلالة الالتزامية لمطلق الارتباط المستند إلى العقل أو العُرف الشرعي، أو غيرهما[1].

ونتناول الآن «بحث الدلالات».

إن طرق دلالة النصوص على معانيها، وهي ما تسمى «بالدلالات» تمثل في مجموعها قسماً من الدلالة بوجه عام.

فقد قسّم الحنفية الدلالة إلى قسمين رئيسين:

الأول: الدلالة اللفظية، وهي ذات طرق أربعة.

الثاني: الدلالة غير اللفظية، ويطلق عليها **«الضرورية»**.

أما طرق الدلالة اللفظية فهي كما يلي:

أولاً: عبارة النص.

ثانياً: إشارة النص.

ثالثاً: دلالة النص.

رابعاً: دلالة الاقتضاء.

---

(١) المرجع السابق.

سنورد تطبيقات على الدلالة الالتزامية التي يعتريها خفاء، فكانت بذلك مثاراً للاجتهاد بالرأي، ومجالاً لاختلاف وجهات النظر في بحث «إشارة النص».

المبحث الأول
عبارة النص

تعريفها:

عبارة[1] النص[2] هي: **«دلالة اللفظ على المعنى أو الحكم المقصود من سوقه أو تشريعه أصالة أو تبعاً».**

فإذا قصد المشرِّع إلى معنى أو حكم، فأورد نصاً يعبّر عن هذا الحكم المقصود، كان ذلك النص عبارة فيه، لوجود القصد إليه، وسوق الكلام أو تشريع النص من أجله.

وقد يشتمل النص على حكمين أو أكثر، ويقوم الدليل على أن كُلاً منها مقصود، ولكن بعضها مقصود ـ أولاً وبالذات، والآخر مقصود تبعاً، جيء به كتمهيد للمعنى الأول، وتوطئة له، فالنص يعتبر عبارة فيهما، ما دام قد اتجه قصد المشرِّع إليهما في تشريعه للنّص.

ويعرف قصد المشرِّع أو المتكلم بالقرائن الخارجية، أو من سياق النص نفسه، أو من سبب النزول، وقد مرّ بيان ذلك في بحث الظاهر والنص[3].

---

(١) العبارة لغة تفسير الرؤيا، يقال عبرت «الرؤيا» اعبرها عبارة، أي فسرتها، فسميت الألفاظ الدالة على المعاني عبارات؛ لأنها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور، كما أن المعبر يفسر ما هو مستور، وهو عاقبة الرؤيا، ولأنها تعبر عمّا في الضمير، كشف الأسرار على أُصول البزدوي ـ للإمام عبدالعزيز البخاري، المجلد الأول ـ ص٦٧ـ مطبعة الصنايع ـ سنة ١٣٠٧هـ.

(٢) لا يقصد بالنص هنا معناه الأُصولي الذي سبق بحثه ـ ص٥١ وما بعدها، بل معناه في العرف العام، وهو كل لفظ مفهوم المعنى، سواء أكان ظاهراً أم مفسراً أم نصاً، حقيقة أم مجازاً، خاصاً أم عاماً ـ المرجع السابق.

(٣) ص ٤٣ ـ ص ٥١ وما بعدها.

وعلى هذا، فعبارة النص تشمل أنواع النصوص الواضحة جميعاً من الظاهر والنص والمفسر والمحكم، لأنها كلها قد قصد الشارع معانيها، وساق النص من أجل تلك المعاني المقصودة، غير أن الفارق بينها، أن بعضها قد قصد معناه أصالة، وبعضها قصد تبعاً.

كما تشمل «عبارة النص» فضلاً عن ذلك «المعنى اللازم الذاتي المتأخر» ما دام قد قصده الشارع[1] أصالة، وهو معنى خارج عن معنى النص الموضوع له، كما قدمنا.

فالذي يميز «عبارة النص» إذن، هو قصد الشارع إلى المعنى أصالة أو تبعاً.

وعلى هذا، يمكن تعريف «عبارة النص» على نحو أكثر تفصيلاً، فنقول هي: «دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له، أو على جزئه، أو على لازمه الذاتي المتأخر، مع قصد الشارع أو المتكلم هذا المعنى، وسوق الكلام لأجله»[2].

وبـذلـك يتبيّن خطأ بعض الباحثين المحدثين في تحديدهم لعبارة النص، من أنها **«المعنى الحرفي للنص»** حيث يقول: «والمراد بما يُفهم من **عبارة النص**، المعنى الذي يتبادر فهمه من صيغته، ويكون هو المقصود من سياقه، فمتى كان المعنى ظاهراً فهمه من صيغة النص، والنص سيق لبيانه وتقريره، كان مدلول **عبارة النص**، **ويطلق عليه المعنى الحرفيّ للنص**»[3].

واضـح أنـه قد قصر «عبارة النص» على المعنى المطابقي الموضوع له، بينما نرى الأُصوليين لا يقصرونه على ذلك، بل يشمل عندهم ـ فضلاً عن ذلك ـ المعنى التضمني، والمعنى الالتزامي، ما دام ذلك **مقصوداً** للشارع أو المتكلم.

---

(١) قد ضربنا لذلك مثلاً، قوله تعالى: ﴿**وأحل الله البيع وحرَّم الربا**﴾ فإن المعنى المطابقي لهذا النص الكريم، هو «إباحة مبادلة مال بمال، ومنع الربا» وهذا المعنى التام للنص يلزم عنه عقلاً معنى آخر خارج عن مدلول ألفاظ النص، وهو التفرقة بينهما، أو التمييز بين حقيقة كل من المعاملتين، فالآية ظاهرة في الحل والحرمة، نص في التفرقة بينهما، وكلاهما مقصود، فالنص عبارة فيهما، غير أن هذا المعنى الأخير، وهو اللازم العقلي، هو المقصود أولاً وبالذات، فكانت دلالة النص عليه من طريق العبارة، ولو كان لازماً عقلياً متأخراً.

(٢) كشف الأسرار على أُصول البزدوي ـ المجلد الأول ـ ص٦٨ـ التوضيح جـ١ـ ص١٣١ـ صدر الشريعة ـ شرح الازميري على المرآة ـ جـ٢ـ ص٧٣.

(٣) علم أُصول الفقه ـ للأستاذ المرحوم الشيخ عبدالوهاب خلاف ـ ص١٤٤ طبع دار القلم ـ الكويت ـ سنة ١٣٩٢هـ ـ سنة ١٩٧٢م.

على أن الباحث نفسه قد أورد مثالاً تطبيقياً لعبارة النص، بقوله: «ما قصده الشارع من التفرقة بين البيع والربا، وهو لازم عقلي لمعنى الآية الكريمة: ﴿**وأحل الله البيع وحرّم الربا**﴾[1].

ونؤثر أن نرجيء الاتيان بالأمثلة على عبارة النص، إلى الانتهاء من بحث «إشارة النص» ذلك، لأن النص الواحد قد يشتمل على عدة معان بعضها يدل عليه النص بطريق العبارة، والآخر بطريق الإشارة، أو بغيرهما من الطرق، لذا رأينا إرجاء التطبيقات، لأنها في معظمها شاملة للعبارة والإشارة معاً.

---

(١) المرجع السابق.

المبحث الثاني
إشارة النص

بعد أن أدركنا حقيقة «عبارة النص» في اصطلاح الأُصوليين وأبعادها، أصبح من السهل تعريف إشارة النص، فنقول هي:

«دلالة اللفظ على معنى أو حكم غير مقصود للشارع لا أصالة ولا تبعاً، لكنه لازم عقلي ذاتي متأخر للمعنى الذي سيق أو شرع النص من أجله».

وعلى هذا، فالمعنى أو الحكم الإشاري ليس معنى مطابقياً للنص، ولا تضمنياً، أي ليس تمام المعنى الذي يدل عليه النص، ولا جُزأه، وإنما هو معني خارج عن معنى النص لغة، ولكنه يستلزمه عقلاً أو عرفاً.

وقد قيدنا هذا اللازم بكونه ذاتياً، احترازاً عن اللازم بالواسطة، من مثل اللازم في قوله تعالى: ﴿**ولا تقل لهما أفٍ، ولا تنهرهما**﴾ فإن المقصود من تحريم التأفيف والنهر للوالدين، ليس هو خصوص هاتين الصورتين من صور الأفعال فحسب، وإنما المقصود هو تحريم «**الإيذاء**» فنبّه الله تعالى على ذلك بأقل أنواعه، وهو التأفيف والنَّهر.

ولا شك أن تحريم التأفيف؛ يستلزم عقلاً تحريم الضرب والشتم وما إليهما، ولكن لا ذاتياً، بل بواسطة تلك **العلة**، وهي الأذى؛ لأن كلاً من تلك الأفعال تشترك في معنى **الأذى**، من حيث النتيجة والأثر؛ بل إنَّ بعضها أولى **بالتحريم**؛ لأن **العلة** فيه متحققة بصورة أشدَّ وآكد، وهو ما يسمى بفحوى النص، أو روحه ومعقوله.

فاللزوم هنا ليس **ذاتياً**، أي عن ذات المعنى الملزوم، بل بواسطة العلة المشتركة، وهي «**الأذى**»؛ ولهذا تسمى طريق دلالة حرمة التأفيف المنصوص عليها، على حرمة تلك الأفعال التي لم ينصّ عليها «**دلالة النص**» لا إشارة النص؛ ذلك لأن المعنى اللازم في إشارة النص

ذاتي، وفي دلالة النص بواسطة العلة المشتركة المفهومة من النص بمجرد اللغة.

هذا، وقد قيّدنا اللازم في إشارة النص بكونه **متأخراً**؛ **احترازاً** عن اللازم **المتقدم** الذي يجب تقديره أو إضماره في الكلام؛ ليصدق عقلاً، أو واقعاً، أو يصح **شرعاً**، وهو ما يسمى «**بالمقتضَىٰ**» والدلالة عليه تسمى «**دلالة الاقتضاء**».

وذلك من مثل قوله تعالى: ﴿**واسأل القرية**﴾ فإن الكلام لا يصحّ عقلاً، إذ القرية بأبنيتها لا تسأل، فلا بد من تقدير كلمة «**أهل**» ليستقيم معناه عقلاً، فالنص **اقتضى** تقدير كلمة «أهل» مسبقاً؛ ليصدق معناه، وهو لازم متقدم كما ترى لا متأخر، وبذلك اتضحت التفرقة بين إشارة النص ودلالة الاقتضاء، من حيث تقدم اللازم وتأخره، وسيأتي مزيد بيان لهذين النوعين من الدلالة.

أمثلة تطبيقية على إشارة النص:

قوله تعالى: ﴿**لا جُناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهنَّ، أو تفرضوا لهنَّ فريضة**﴾ يدل **بعبارة النص** مطابقةً على أن طلاق الزوج زوجته قبل الدخول، وقبل أن يفرض أو يقدر لها مهراً **في عقد الزواج**، بأن كان العقد خلواً من تقدير المهر، هو طلاق مشروع، لا جناح فيه ولا إثم على الزوج، وهو معنى مقصود من سوق الآية، ونزولها.

ويدل بإشارة النص، على أن عقد الزواج يصح بدون ذكر المهر أصلاً؛ إذ لا يصح الطلاق إلّا بناء على زواج صحيح قائم، وهذا المعنى لازم ذاتي عقلي للمعنى الأول، ومتأخر عنه، وليس مقصوداً للمشرِّع من سوق الآية، لأنها سيقت لتقرير الحكم السابق.

ثم إن المعنى اللازم المتأخر الذي يدل عليه النص إشارياً، هو ثابت **بالنص** من هذه **الجهة**، فالنّص **حجةٌ** عليه، على الرغم من كونه من اللوازم الذاتية المنطقية الخارجية؛ لأن **الارتباط** بين الملزوم[1] واللازم قائم من طريق العقل والمنطق، والشارع الحكيم يقرّ بشرعية هذا الارتباط.

اللوازم الخارجية الذاتية المتأخرة لمعنى النص قد تكون واضحة جلية، وقد تكون دقيقة خفية.

---

(١) الملزوم هنا هو المعنى الذي وضع له النص لغة، واللازم هو المعنى العقلي الخارجي الذي استلزمه معنى النص بذاته عقلاً.

وقلنا إنه «خارجي» لأنه ليس المعنى المطابقي للنص ولا التضمني.

دلالة اللفظ على لازم ذاتي متأخر لمعناه، قد تكون واضحة لا تفتقر إلى جهد عقلي في تبينها، واستنباط الحكم عن طريقها، من مثل قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ فإن معناه المطابقي الموضوع له لغة، هو وجوب استفسار أهل العلم والاختصاص في كل ما تتعلق به مصالح الأمة، وهذا المعنى المقصود للشارع، والذي ساق هذا النص من أجله أولاً وبالذات، يستلزم عقلاً «وجوب إيجاد هؤلاء المتخصِّصين» بأن تعمل الأمة ممثلةً في الدولة على تأهيل هؤلاء وتوفيرهم بعدد كاف، وفي جميع فروع العلوم، للوفاء بما تقتضيه مصالح الأمة في كل عصر، وإلا لم يكن لتشريع المعنى الأول أية فائدة، ولو كان هذا اللازم غير مقصود من النص.

وإذا كان هذا النص حجة على تمام معناه المسوق له، والمقصود للمشرِّع منه، والذي دل عليه بطريق العبارة، فكذلك يكون هذا النص نفسه حجة على المعنى الالتزامي المنطقي الثاني، يدل عليه قطعاً، فيجب العمل بمقتضاه، ولو كانت دلالته عليه التزامية[1] منطقية، وكان غير مقصود لا أصالة ولا تبعاً، لما قدمنا، أن الشارع قد أقرَّ بشرعية الارتباط بين اللازم والملزوم.

وهذه الدلالة واضحة كما ترى؛ لأن وجوب سؤال أهل الذكر يستلزم عقلاً إيجادهم أولاً في الدولة، ولو كان المشرِّع لم يقصد هذا المعنى من النص.

لكن هذا الوضوح في الدلالة الالتزامية، لا يتيَّسر في كل دلالة منها، فقد تدق وتخفى، ولا يحصِّلها إلاّ الأذكياء، ومن هنا كان الاجتهاد بالرأي سبيلاً متعيناً للوقوف عليها، لأنها معانٍ شرعية، يجب أن يستثمر النص في سبيل استنباطها، دون تكلف أو شطط، والنص حجة عليها جميعاً كما قدمنا، ويتضح ذلك من التطبيقات وتحليلها أصولياً.

ولكن قبل ذلك نود أن نوضح الفارق الأساسي بين عبارة النص وإشارة النص، من حيث كونهما طريقين من طرق دلالة النص على المعنى.

فيصل التفرقة بين عبارة النّص وإشارة النّص:

ينحصر الفرق بين عبارة النص وإشارته من حيث قصد المشرِّع للمعنى الذي ساق النص من أجله أصالة أو تبعاً، وعدم قصده أصلاً.

---

(١) النص يدل على المعنى الأول بطريق العبارة، وعلى الثاني بطريق الإشارة، وهو حجة عليهما، لأنهما يثبتان به قطعاً، ولكن يظهر التفاوت بينهما عند التعارض.

فالأول عبارة والثاني إشارة.

وعبارة النص يستوي فيها أن يكون المعنى مقصوداً أصالة أو تبعاً كما قدمنا.

كما يستوي فيها أن يكون المعنى المقصود مطابقياً أو تضمينياً أو التزامياً.

فالمعنى الالتزامي قد يكون عبارة النص إذا قصده المشرِّع، وساق النص من أجله[1].

ويعرف المعنى المسوق من أجله النص، أو المقصود أصالة أو تبعاً بالقرائن، كما أسلفنا، كسبب نزول الآية، أو سياقها في نصوص القرآن الكريم.

وعلى هذا، فيدخل في عبارة النص: الظاهر والنص والمفسَّر والمحكم، كما يدخل فيها **المعنى الالتزامي** إذا كان مقصوداً للمشرِّع.

وأما الإشارة فلا تشمل إلاّ **المعنى الالتزامي غير المقصود**[2].

الأمثلة التطبيقية على عبارة النص وإشارته مع تحليلها أُصولياً:

١ـ قال تعالى: **﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى، فلله وللرسول، ولذي القربى، واليتامى، والمساكين، وابن السبيل، كيلا يكون دُولةً بين الأغنياء منكم، وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا، واتقوا الله، إن الله شديد العقاب. للفقراء المهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم، يبتغون فضلاً من الله ورضواناً، وينصرون**

---

(١) وقد مرَّ تفصيل ذلك في قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرّم الربا﴾ فظاهر الآية الكريمة ـ وهو المعنى المطابقي المتبادر منها لغة، من حل البيع وحرمة الربا ـ ليس هو المعنى المقصود أصالة من سوق الآية، لأن هذا المعنى كان معروفاً قبلاً، وإنما جيء به للتمهيد للمعنى المقصود أصالة، وهو ما يلزم عن هذين الحكمين عقلاً، من التفرقة بين حقيقة معاملة البيع، وحقيقة معاملة الربا، فهو عبارة النص، على الرغم من كونه لازماً عقلياً، لأنه امتاز بكونه مقصوداً أصالة من تشريع هذا النص ونزوله.

(٢) هذا، ولا بد من الإشارة إلى أن الإمام صدر الشريعة، قد خالف جمهور الأُصوليين من الحنفية في تحديد «إشارة النص» فذهب إلى أن المعنى المستفاد عن طريق إشارة النص مقصود للشارع تبعاً لا أصالة، إذ ليس من المعقول، ـ في نظره ـ أن تكون الأحكام الثابتة عن طريق الإشارة غير مقصودة للشارع أصلاً، مع أنها كثيرة جداً، بل قد تفوق المعاني العبارية كثرةً وعدداً.

وحجة هذا الرأي قوية كما ترى.

راجع ـ التوضيح ـ جـ١ ـ ص١٣٠ وما بعدها ـ للإمام صدر الشريعة.

وحاشية الازميري على المرآة ـ جـ٢ ـ ص٧٣ وما بعدها ـ وكشف الأسرار للبخاري ـ جـ١ـ ص٦٨.

الله ورسوله، أولئك هم الصادقون﴾[1].

فالآية الكريمة تدل مطابقةً على إيجاب نصيب **من الفيء**[2] لهؤلاء المهاجرين، كحق لهم، وهي مسوقة لهذا الحكم، لأنه مقصود أولاً وبالذات من تشريع النص، فكانت الآية الكريمة دالة على هذا المعنى بطريق العبارة.

هذا، والآية الكريمة تدل أيضاً، ولكن بطريق الإشارة، على **زوال ملكهم عن أموالهم التي تركوها في مكة**؛ لأن وصفهم بكونهم **فقراء** ـ والفقير حقيقةً مَنْ لا يملك شيئاً ـ يستلزم عقلاً وبالضرورة ألا تكون أموالهم باقية على ملكهم بعد اضطهادهم وإخراجهم من ديارهم.

وهذا الحكم الذي استفيد عن طريق اللزوم العقلي، لم يكن مقصوداً للمشرِّع من سوق الآية الكريمة، فكانت دلالتها عليه، لذلك، **بطريق الإشارة**.

هذا، وزوال ملكية المهاجرين عن أموالهم يستلزم أيضاً انتقالها إلى الكفار بالاستيلاء والإحراز.

رأي الشافعية في مسألة استيلاء الكفار على أموال المسلمين وديارهم بالقوة:

كانت دلالة الآية الكريمة على المعنى الالتزامي الذي أخذ به بعض الحنفية مثاراً للاجتهاد بالرأي.

فقد رأى الشافعية، أنها لا تدل ـ كما رأى الحنفية ـ على زوال ملكية المهاجرين عن أموالهم، ولا على انتقالها إلى الكفار بالاستيلاء عنوةً، وأيدوا وجهة نظرهم بما يلي:

١ـ إن إطلاق كلمة «**فقراء**» على المهاجرين في الآية الكريمة، ليس على سبيل الحقيقة، حتى يُقال إنهم أضحوا لا يملكون شيئاً، بل على سبيل **المجاز**؛ لأنهم لما بعدوا عن أملاكهم، ولم يعد لهم سلطان فعليّ عليها، صاروا **كأنهم فقراء**، لا فقراء حقيقة، والقرينة التي صرفت لفظ «الفقراء» عن معناه الحقيقي إلى المجازي، هي إضافة[3] **الديار**

---

(١) سورة الحشر آية ٧ و٨.

وقوله تعالى: ﴿**للفقراء المهاجرين**﴾ ـ بدل من قوله تعالى في الآية الأولى: ﴿**ولذي القربى**﴾...

(٢) الفيء: هو ما أخذه المسلمون من غيرهم من الأموال صلحاً، ودون قتال، بخلاف الغنيمة، فهي ما أخذه المسلمون من أعدائهم قهراً بالقتال.

(٣) قد علمت أن صرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي نوع من التأويل، ولا يصار إليه إلاّ بدليل، لأن الأصل في الكلام الحقيقة، والتأويل خلاف الأصل ـ راجع بحث التأويل ـ ص١٦٣ =

والأموال إلى المهاجرين، في قوله تعالى: ﴿**للفقراء المهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم**﴾ وهذه **الإضافة حقيقية**، تفيد الملك والاختصاص، **فملكية** أموالهم لم تزل عنهم بالاضطهاد والإخراج من الديار **بالقوة**، ولا بالاستيلاء القهري على تلك الأموال من جانب أعدائهم.

ولهذا؛ كان من المقرر في الفقه الشافعي، أن الكفار لو أحرزوا أموال المسلمين في ديارهم لا يملكونها بالقهر والاستيلاء، بل تبقى ملكيتهم على أموالهم رغم إخراجهم منها عنوة، وبقوة السلاح.

فالتأويل ـ كما ترى ـ إنما انصب على كلمة «الفقراء» في اجتهاد الشافعية لا على كلمة «ديارهم وأموالهم».

ونحن ـ إزاء كل اجتهاد بالرأي على منهج التأويل الذي يستند إلى دليل ـ لا بد أن نرجح وجهة النظر التي يعضدها أدلة وقرائن خارجية من القرآن الكريم نفسه.

منشأ الخلاف بين وجهتي نظر الحنفية والشافعية في هذه المسألة أُصولياً:

بدا لنا بوضوح، أن منشأ الخلاف بين وجهة نظر الحنفية والشافعية، هو كلمة «**للفقراء**» من قوله تعالى: ﴿**للفقراء المهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم**. . .﴾ الآية، هل المراد بها معناها **الحقيقي**، أو المعنى **المجازي**؟

وإذا صرفت عن معناها الحقيقي، أي **أوّلت**، فما دليل هذا التأويل ومسوّغه؟

رأي الحنفية، أن المراد **بالفقراء** هنا معناها الحقيقي، فاستلزم ذلك عقلاً أن تكون إضافة أموالهم وديارهم إليهم على سبيل المجاز[1]، رفعاً للتناقض، وتوفيقاً بين المعنيين؛ إذ لا يتصور أن يكون أحدهم فقيراً حقاً وهو يملك الديار والأموال، فموجب التأويل إذن هو رفع هذا التناقض الظاهري، وهو مبرره، بل وموجِبُهُ.

أما الشافعية، فقد رأوا العكس من ذلك تماماً ـ إذ حملوا لفظ «**الفقراء**» على معناها **المجازي**[2]، فاستلزم ذلك أن تكون إضافة الديار والأموال إليهم باقية على معناها

= وما بعدها.

(١) ونوع المجاز هنا مرسل، أي باعتبار ما كان.

(٢) ونوع المجاز هنا استعارة، شبه المهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم بالفقراء، لبعدهم عنها، وانتفاء قدرتهم على الانتفاع بها، ثم حذف المشبه، فكانت الاستعارة تصريحية، كما هو معلوم في=

الحقيقي، رغم إخراجهم من ديارهم، وبعدهم عن أموالهم، وذلك تنسيقاً بين المعنيين، وهو الموجب لتأويل كلمة «الفقراء» والمسوغ له.

فاتضح ـ بناء على الرأي الأول ـ أن المهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم، أضحوا لا يملكون شيئاً، فلزم من ذلك إشارة وعقلاً، أن تكون ملكيتهم قد زالت عن أموالهم وديارهم فعلاً، وانتقلت إلى الكفار بالاستيلاء والقهر!

أما على الرأي الثاني، فإن هؤلاء المهاجرين المضطهدين، لم تزل ملكيتهم عن أموالهم وديارهم، على الرغم من إخراجهم منها، وبعدهم عنها، بدليل إضافة هذه الأموال والديار إليهم، بقوله تعالى: ﴿أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾ فذلك قرينة على أن وصفهم بكونهم فقراء، ليس على سبيل الحقيقة.

وينتج عن ذلك، أن الكفار أو الأعداء ـ في اجتهاد الشافعية ـ لا يملكون أموال المسلمين وديارهم قهراً وبقوة السلاح، ولو أحرزوها بالاستيلاء عليها واحتلالها، وهذا الاجتهاد هو الصحيح، وقد أيدته السُّنَّة أيضاً[1].

ولخطورة هذه المسألة، وأهميتها البالغة، في كلٍّ من العلاقات الدولية، والقانون الدولي العام، لا بد أن نقرر ما هو الحق فيها؛ مؤيداً بالأدلة، وبروح التشريع الإسلامي.

رأينا في مسألة استيلاء الأعداء على ديار المسلمين وأموالهم، عنوةً وقهراً، وما يترتب على ذلك من نتائج فقهية:

= علم البلاغة، وجرى عرف الاستعمال اللغوي على هذا.

(١) فقد روى أن المشركين أغاروا على المدينة، واستولوا ـ فيما استولوا عليه ـ على ناقة رسول الله، تسمى العضباء، وأسروا امرأة من المسلمين، وذات ليلة أتت المرأة على ناقة رسول الله ﷺ، ولم تكن تعلم أنها ناقته، فركبتها، ونجت من الأسر، ونذرت، لئن نجاها الله عز وجل، لتنحرنها نذراً لله تعالى، فلما قدمت المدينة، عرف الناس الناقة، فأتوا بها إلى رسول الله ـ ﷺ ـ فأخبرته بنذرها، فقال عليه السلام: «بئس ما جزيتها، لا نذر في معصية الله، ولا نذر فيما لا يملك ابن آدم».

ووجه الدلالة، أن الكفار لو ملكوا الناقة بالاستيلاء، لملكتها المرأة بعد ذلك بالاستيلاء أيضاً، لكن النبي ـ عليه السلام ـ أخبرها أنها لم تملكها، لأن ملكيته باقية عليها.

أصول السرخسي ـ جـ١ ـ ص٦٩.

كشف الأسرار على أصول البزدوي ـ جـ١ ص٦٩.

التلويح على التوضيح ـ جـ١ ص١٣٠.

إن منطق القوة لم يعهد في الشرع مزيلاً ليد محقة، ومقرراً ليد مبطلة، لأنه محض بغي وعدوان، وذلك ـ بالبداهة ـ لا يصلح سنداً للملكية، لكونه محرماً في الشريعة تحريماً قاطعاً.

ولو أقرّ مبدأ العدوان هذا، لانخرم أصل الحق والعدل، ولاضطرب حبل الأمن في العالم كله، وما أنزلت الشرائع، وأرسل الرسل، إلّا لاجتثاث أصول العدوان، وإقرار الحق والعدل بين البشر، لقوله تعالى: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان، ليقوم الناس بالقسط**﴾.

وأيضاً، لو كان الاستيلاء القهري بقوة السلاح من قبل الأعداء وسيلة معترفاً بها شرعاً؛ لامتلاكهم أموال المسلمين، واستيطان ديارهم بعد إخراجهم منها، لما وجب **الجهاد** ـ في مثل هذه الحالة ـ **فرضاً عينياً** على كل قادر على حمل السلاح رجالاً ونساءً، بالإجماع، من أجل استرداد ما استولى عليه العدو عنوة! والله تعالى يقول: ﴿**وأخرجوهم من حيث أخرجوكم، والفتنة أشدّ من القتل**﴾[1].

وقد تضافرت نصوص القرآن الكريم على وجوب دفع العدوان قبل وقوعه بالجهاد بالأنفس والأموال، وعلى وجوب إزالته بعد الوقوع، ولم يعهد أنه سبيل لتملك الأعداء ديار المسلمين وأموالهم.

قال تعالى: ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾.

وإذا حرّم الإسلام على أهله الاعتداء، فأحرى أن يحرم عدوان غيرهم عليهم، ولا يجعله سبيلاً لامتلاك أموالهم وديارهم!

وقال تعالى: ﴿**ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً**﴾.

---

(١) نظير هذا في عصرنا الحاضر، استيلاء إسرائيل على الأراضي العربية، عدواناً وظلماً، بعد إخراج أهلها منها.

هذا، والاستيلاء والإحراز، عهد طريقاً مكسباً للملكية الفردية في المباحات، وذلك تشجيعاً للجهد الإنساني الفردي للانتفاع بما وجد في الطبيعة من خيرات واستثمارها، وذلك معقول، لأن من بذل جهداً، فاجتنى مما وجد في الطبيعة من خير مباح لا مالك له، كان أولى من غيره بامتلاكه، ممن لم يبذل أدنى مشقة في هذا السبيل، وهذا أمر وراء استلاب الحقوق والثروات، واغتصاب الديار والأوطان بعد تشريد أهلها منها، بقوة السلاح.

لا يقال إن الآية تدل على أن الله تعالى لن يجعل للأعداء سبيلاً على نفوس المسلمين دون أموالهم، لأنا نقول: إن كلمة «سبيلاً» نكرة في سياق النفي، فتعم كل سبيل، سواء أكان واقعاً على نفوسهم أو أموالهم أو ديارهم[1].

كذلك لا يقال إنه لو كانت أموال المسلمين باقية على ملكهم، رغم إخراجهم من ديارهم، لأطلق عليهم القرآن الكريم كلمة «**أبناء السبيل**» وهم من انقطعت بهم صلتهم بأموالهم لبعدهم عنها، ولم يسمهم «**فقراء**» فدل ذلك على أنهم فقراء حقيقة قد زالت ملكيتهم عنها؛ لأنا نقول: إن ابن السبيل هو «**المسافر**» الذي انقطعت به الطريق، ونفد ماله، وله طماعية في الرجوع إلى بلده، لتمكنه من ذلك، وهذا مفهوم يختلف عمن أخرج من دياره وأمواله عنوة، وليس في وسعه أن يعود إليها؛ لذا صح اعتباره كأنه فقير. أضف إلى ذلك، أنهم قد توطنوا بالمدينة[2].

ووصفهم بكونهم فقراء مجازاً، لا يشعر بزوال ملكيتهم عن ديارهم وأموالهم، بل يفيد ثبوتها لهم، بقرينة إضافتها إليهم، ولأن في إطلاق هذه الكلمة عليهم، إثارة للتعطف الداعي إلى رعايتهم، وتدبير مصالحهم، والاهتمام بشؤونهم، تخفيفاً لوطأة الظلم عنهم، وتحقيقاً لما تقتضيه الأخوة نحوهم.

مثال ثان:

قال تعالى: ﴿**وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف**﴾.

تدل الآية الكريمة بعبارتها على الأحكام الآتية:

أولاً: إيجاب نفقة **الوالدات** على الآباء، وهو المعنى المطابقي المقصود أصالة، والذي سيقت الآية الكريمة من أجله.

---

(١) ولا يقال كذلك: إن الله لم يجعل للكافرين على المسلمين حجة، لأن الصيغة عامة فيجب إجراؤها على العموم ـ كما هو الأصل ـ إذ لا دليل على التأويل أو التخصيص.

كشف الأسرار على أصول البزدوي ـ جـ١ ـ ص٦٨ وما بعدها ـ التوضيح ـ صدر الشريعة ـ جـ١ ص١٣١ وما بعدها.

أصول السرخسي ـ جـ١ ص٢٣٦.

(٢) كشف الأسرار على أصول الإمام فخر الإسلام للبزدوي ـ المجلد الأول ـ ص٦٩ وما بعدها ـ حاشية الازميري على المرآة ـ جـ٢ ص٧٦ وما بعدها.

ثانياً: إختصاص الآباء بنسب الأبناء[1] دون غيرهم[2]، وهو معنى مقصود تبعاً للمعنى الأصلي السابق؛ لما يلي:

أولاً: إن الآية الكريمة عمدت إلى **الإطناب** إذ عبرت عن **الوالد** «**بالمولود له**» وذلك لحكمة لا بد أن يكون قد قصدها المشرِّع، ولو تبعاً، إذ كان من الممكن أن يتأدى هذا المعنى دون هذا الإطناب.

وبيان ذلك: أن «اللام» في قوله تعالى: ﴿**المولود له**﴾ تفيد الاختصاص لغةً، والاختصاص ينصرف إلى معناه الكامل، ومن أفراده اختصاص الملك، واختصاص

---

(١) إذا كانت المرضعات هن الزوجات، فإن أصل نفقتهن واجبة على أزواجهن بمقتضى عقد الزواج القائم، وتكون الآية الكريمة مسوقة للدلالة على إيجاب الفضل أو الزائد عن أصل تلك النفقة، بمقتضى حالة الإرضاع هذه، لأن حالة الإرضاع تتطلب فضل نفقة للوالدة، إذ الرضيع يغتذي من لبنها.

أما إذا كانت المرضعات هن الوالدات المطلقات غير المعتدات ـ وهو الظاهر، لأن ما قبل الآية وما بعدها يتعلق بالمطلقات، فإن الآية تكون مسوقة لإيجاب أصل النفقة والكسوة على سبيل الأجرة.

التوضيح ـ جـ١ ص١٣٢ ـ صدر الشريعة ـ.

راجع حاشية الازميري على المرآة ـ جـ٢ ص٧٥.

كشف الأسرار على أصول البزدوي ـ المجلد الأول ـ ٧٠ـ٧١.

هذا، وإيجاب نفقة المرضعات غير الوالدات (الاظآر) على الآباء، ثابت بدلالة النص، لا بمنطوقه، لأن «العلة» المفهومة من النص لغة، هي نفع الولد، والإبقاء على حياته، وهي متحققة في إرضاع الاظآر، وسيأتي بحث دلالة النص.

كشف إسرار على أصول البزدوي ـ المجلد الأول ـ ص٧٠

(٢) ذهب جمهور الأصوليين إلى أن دلالة الآية الكريمة على اختصاص الوالد بنسب ولده، بطريق الإشارة لا العبارة.

ووجهة نظرهم في ذلك، أن اللام موضوعة للاختصاص لغة، والاختصاص يفيد الملك، ولما كان معنى الملك منفياً إجماعاً، فيكون مختصاً به من حيث النسب، والنسب لازم لمعنى اللام الموضوعة له لغة، فتكون دلالة الآية على الاختصاص بالنسب دلالة التزامية، وهي ما تسمى بإشارة النص.

ولكن الرأي الأول هو الراجح لما بيّنا.

التوضيح ـ جـ١ ـ ص١٣٢ ـ صدر الشريعة ـ.

وراجع ـ أصول الفقه الإسلامي للشيخ زكي الدين شعبان ـ ص٣١٣ـ طبع سنة ١٩٥٨.

النسب، . واختصاص المال، ومما لا شك فيه، أن اختصاص الملك[1] منفيٌ إجماعاً، فبقي اختصاص النسب، واختصاص المال، وكل منهما مدلول عليه بالعبارة[2] لأنه معنى تضمني لحرف «اللام».

وهذا المعنى ممهد لإيجاب نفقة الوالدات على الآباء، لأن نفع النفقة إلى الولد، وهو عائد في المآل إلى الوالد؛ إذ الولادة **له ومن أجله**، بنص الآية الكريمة.

وبعيد أن يكـون هذا المعنى غير مقصود أصلاً للشارع من نص الآية الكريمة التي تتضمنه بنفس عبارتها.

ولأن قوله تعالى: **﴿وعلى المولود له﴾** جاء بمثابة التعليل لحكم وجوب الإنفاق على الآباء، وتعليل الحكم مقصود بلا ريب.

إن للأب وحده **ولاية تملك** مال ولده **عند الحاجة إليه**، بدون عوض؛ لأن اختصاص الوالد بمال ولده، فرد من أفراد الاختصاص الكامل الذي وضعت «اللام» له اتفاقاً، في قوله تعالى: **﴿وعلى المولود له﴾**[3].

ولقول الرسول ـ ﷺ ـ: «أنت ومالك لأبيك»[4].

وهذا المعنى مقصود تبعاً لا أصالة؛ لأن القرائن كلها دالة على أن المعنى المقصود أولاً وبـالـذات، هو إيجـاب نفقـة الوالدات على الآباء؛ باعتبار أن الولادة من أجلهم،

---

(١) اختصاص الملك، أن يصير الولد مملوكاً لأبيه، وهو منفي إجماعاً، لأن الحر لا يملك.

(٢) والمدلول عليه بطريق العبارة أعم من أن يكون هو المعنى المسوق إليه النص أصالة أو تبعاً، كما علمت.

حاشية الازميري على المرآة ـ جـ٢ ـ ص٧٤ـ٧٥.

التوضيح ـ الصدر الشريعة ـ جـ١ ص١٣٢.

كشف الأسرار على أصول البزدوي ـ المجلد الأول ـ ص٦٨ـ٦٩.

(٣) قلنا إن «اللام» تفيد الاختصاص الكامل، وكماله يكون بالاختصاص ملكاً ونسباً ومالاً، فلما انتفى الأول بالإجماع، بقي اختصاص النسب والمال، وكل منهما فرد من أفراد الاختصاص الكامل، وسنبين فيما بعد، أن اختصاص النسب والمال مقصود تبعاً.

التوضيح ـ جـ١ ص١٣٢ ـ صدر الشريعة.

الوسيط في أصول فقه الحنفية ـ للشيخ أحمد فهمي أو سنه ـ مطبعة دار التأليف ـ سنة ١٩٥٥.

(٤) المرجع السابق.

ولاختصاصهم بأولادهم نسباً.

وكذلك اختصاصه بمال ولده؛ لأنه مدلول عليه بالآية الكريمة تضمناً، بلام الاختصاص في قوله تعالى: ﴿**المولود له**﴾ كما ذكرنا؛ ولذا كان هذا المعنى مدلولاً عليه بطريق العبارة[1].

هذا، وإنما قصرنا حق الأب في تملك مال ابنه على **الحاجة الضرورية وبقدرها**، لأن ثبوت حقيقة الملك التي تدل الآية تضمنياً، وكذلك ظاهر الحديث[2]، على أنه للأب وحده، غير مراد بالإجماع.

وبالسُّنَّة المعارضة لحديث: «أنت ومالك لأبيك» وهي قوله ـ ﷺ ـ: «الرجل أحق بماله من والده، وولده، والناس أجمعين»[3] فلا بدّ من التأويل لإزالة هذا التعارض الظاهري، فقلنا بثبوت **ولاية التملك**، للأب وحده، **لا حقيقة الملك**، وبشرط قيام الضرورة أو الحاجة، وبقدرها، فيسد حاجته من مال ابنه دون عوض؛ نظراً لولاية التملك هذه.

أما إذا لم تثبت الحاجة الأصلية، فإن انتفاعه بمال ابنه حينئذ جائز، ولكن بعوض، نظراً لحقيقة تملك الولد لماله، توفيقاً بين النصين، وإعمالاً لهما.

يؤيد هذا، ما جاء صريحاً في قوله ـ ﷺ ـ: «**إن أولادكم هبة لكم، يهب لمن يشاء**

---

(١) وذهب بعض الأصوليين، إلى أن هذا المعنى لازم عقلي للاختصاص بالنسب، وبذلك يكون معنى إشارياً، ورجحنا القول بأنه معنى مستفاد من عبارة النص، لأنه معنى تضمني للآية الكريمة، وإذا كان بهذه المثابة، فإنه لا يكون إشارياً البتة، لأن المعنى الإشاري على ما هو الراجح عند جمهور الأصوليين، لا يكون مطابقياً ولا تضمنياً، بل هو لازم عقلي أو عرفي.

(٢) إن كلاً من الآية الكريمة والحديث الشريف، يفيد بظاهره ثبوت حقيقة الملك للأب في مال ابنه، غير أن الإجماع منعقد على أن هذا الظاهر غير مراد، إذ الولد يملك ماله حقيقة، ولقول الرسول ـ ﷺ ـ: «الرجل أحق بماله من والده وولده والناس أجمعين» لذا، ثبت للوالد حق التملك لا حقيقة الملك، وذلك عند الحاجة، وبقدرها، بغير عوض، بشرط أن تكون الحاجة من الحوائج الأصلية، حتى إذا لم تكن به حاجة، أو كانت ولكن من دون حاجاته الضرورية، تملكه بعوض.

وولاية تصرف الوالد في مال ابنه ترتفع بعد بلوغه عاقلاً، إلاّ إذا كان غائباً، فتثبت لوالده ولاية الحفظ، فله التصرف في بيع ماله المنقول إذا اقتضت ضرورة الحفظ ذلك.

كشف الأسرار على أصول البزدوي ـ جـ١ ص٧١-٧٣ ـ الوسيط ص٩٩، الشيخ أحمد فهمي أبو سنة.

(٣) كشف الأسرار على أصول البزدوي ـ المجلد الأول ـ ص٧١ وما بعدها.

إناثاً، ويهب لمن يشاء الذكور، وأموالهم لكم إذا احتجتم إليها»[1].

ما تدل عليه الآية الكريمة بطريق الإشارة أو اللزوم العقلي:

أ ـ إنه **يلزم عقلاً** من كون الأب مختصاً بنسب ولده، أن يكون مختصاً **بالنفقة** عليه؛ إذ ما دام لا يشاركه أحد في هذا النسب، فلا يشاكره أحدٌ في حكمه، وأثره[2] وهو الإنفاق.

ولأن من له **غُنم** النسب، فعليه **غُرم** الإنفاق.

وواضح أن هذا المعنى غير مستفاد من منطوق الآية الكريمة، بل هو لازم عقلي، أو نتيجة حتمية للمعنى المقصود تبعاً من سوقها[3]، وهو اختصاص الوالد بنسب ابنه.

ب ـ انفراد الأب **بالولاية** على ولده الصغير، وهذا المعنى ليس مستفاداً من منطوق الآية، وإنما هو لازم عقلي لاختصاص الأب بابنه نسباً، وليس مقصوداً من سوق الآية الكريمة لا أصالةً ولا تبعاً، أي أن تشريع الآية الكريمة لم يكن لبيان حكم هذا الموضوع، بل لما بيّنا.

مثال ثالث:

قال تعالى: **﴿وعلى الوارث مثل ذلك﴾**[4].

هذه الجملة الكريمة جاءت بعد قوله تعالى: **﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾**.

فالآية الكريمة تفيد بعبارتها، وجوب نفقة الوالدة المرضعة على أقارب الولد الذي يحتمل ميراثهم منه، مثل ما يلزم والده لوالدته.

وتدل على هذا المعنى بطريق العبارة؛ لأن هذا المعنى مقصود أصالةً من لفظها وسوقها، أي من تشريعها.

---

(١) رواه الحاكم، وصححه البيهقي ـ راجع فتح القدير ـ جـ٣ ـ ص٢٤٩.

(٢) المراجع السابقة.

أصول الفقه الإسلامي ـ للشيخ زكي الدين شعبان ـ ص٣١٤.

(٣) حكم النسب ـ الأثر الثابت به، ومن آثار قرابة الفروع للأصول، وجوب الإنفاق.

(٤) هذه الجملة الكريمة جاءت في قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف، لا تكلف نفس إلاّ وسعها، لا تضار والدة بولدها، ولا مولود له بولده، وعلى الوارث مثل ذلك﴾ ـ البقرة/ آية ٢٣٣.

ويفهم منها إشارةً، أن مقدار النفقة التي تجب على القريب الوارث، يكون بقدر نصيبه من الإرث المحتمل، لأن «**الغرم بالغنم**» وبيان ذلك:

أن المشرِّع لما جعل وجوب النفقة على الوارث، فقد نبّه على أن علة وجوب الإنفاق هو الإرث، أي **النفع** الذي يحتمل أن يصيبه من الإرث، **فلزم عن ذلك** عقلاً، أن يكون مقدار الواجب عليه بقدر ما يحتمل أن يصيب من الإرث، لأن الغرم بالغنم[1]، ـ كما أشرنا ـ وهذه القاعدة من أُصول العدل في المسؤوليات.

فالمقدار الواجب من النفقة **بقدر الحصة** من الإرث **لهم لزوماً** عقلياً من تعليق الحكم بوصف الإرث، لقوله تعالى: ﴿**وعلى الوارث مثل ذلك**﴾.

هـ ـ مثال رابع:

قال رسول الله ـ ﷺ ـ في زكاة الفطر: «**أغنوهم** عن المسألة في مثل هذا اليوم»[2].

يدل الحديث بظاهره على وجوب أداء صدقة الفطر في يوم العيد، وهذا المعنى مقصود **أصالة** من سوق الحديث، وتشريع حكمه هذا، فالدلالة عن طريق العبارة، كما ترى.

ويدل عن طريق الإشارة على الأحكام الآتية:

١ـ أن زكاة الفطر لا تجب إلّا على **الغني القادر**؛ إذ لا يتصور عقلاً تحقق الإغناء من غيره.

---

(١) والأُصوليون يعبرون عن هذا المعنى بأسلوبهم التقليدي، إذ يقولون: «إن تعليق الحكم بالمشتق (الوارث) يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق، أي يشير إلى أن المصدر (الإرث) **هو علة الحكم**.

فالحكم يثبت في محل وجود العلة على قدر وجودها ـ أو بعبارة أخرى إن الحكم ـ وهو وجوب النفقة ـ يثبت على الوارث بقدر حظه المحتمل من الإرث، إذ الحق على قدر الواجب.

١ـ أُصول السرخسي ـ جـ١ ـ ص٢٣٨.

٢ـ التلويح ـ جـ١ ـ ص١٣٢ ـ صدر الشريعة.

(٢) أُصول السرخسي ـ جـ١ ـ ص٢٤.

كلمة «أغنوهم» فعل أمر يفيد الوجوب، والضمير راجع إلى من يفتقر إلى الأغناء عن السؤال، وهم الفقراء، أي آكفوهم وسدوا حاجتهم يوم العيد حتى يصبحوا في غنى عن السؤال فيه، إدخالاً للسرور والبهجة إلى قلوبهم يوم العيد، ليتمتعوا فيه كسائر المسلمين.

٢ـ أن زكاة الفطر لا تُؤدىٰ إلّا إلى **الفقراء**؛ لأنهم هم المحتاجون الذين يتصور **إغناؤهم**.

٣ـ أنه ينبغي إخراجها قبل الخروج لصلاة العيد، حتى يتحقق الإغناء في مثل هذا اليوم كَمَلاً، ولأن «اليوم» ينصرف معناه إلى الوقت **الكامل** من طلوع الفجر إلى غروب الشمس.

٤ـ أن هذا الواجب يتأدىٰ **بمطلق المال**؛ لأن **الإغناء** يتحقق بأي نوع من المال؛ بل قد يتحقق **بالنقود** على وجه أكمل.

وعلى هذا، فلا يتقيد أداء هذا الواجب بالحنطة أو الشعير أو التمر على الخصوص، كما ورد في بعض الأحاديث؛ لأن التنصيص على هذه الأصناف، باعتبار أنها كانت القوت الغالب في البلد الذي يتيسر على الناس إخراج زكاة الفطر منه، ولأن حكمة تشريع الحديث تقتضي أن يكون تخصيصها بالذكر، تقديراً لقيمة الواجب، وتيسيراً على الناس في إخراجها، لا لإيجاب الإخراج منها وبعينها على الخصوص.

٥ـ أنه لا يجوز صرفها إلّا إلى **فقراء المسلمين**؛ لأن قول الرسول ـ ﷺ ـ: «في مثل هذا اليوم» ـ وهو يوم عيد المسلمين جميعاً، فقرائهم وأغنيائهم ـ يُفهم منه عقلاً، وجوب إغناء الفقراء **المسلمين** على الخصوص في يوم عيدهم هذا.

٦ـ يجب جمع هذه الزكاة الواجبة، ثم توزيع حصيلتها توزيعاً عادلاً، بحيث يصيب منها كلُّ فقير[1] بقدر حاجته، فيستغني حينئذٍ عن المسألة، وهذا **يستلزم عقلاً إيجادَ جماعة** تتولى تنظيم هذا التوزيع؛ لأن مجرد الإعطاء الفوضوي لا يتأتى معه إغناء جميع الفقراء غالباً، وبذلك لا يتحقق قصد المشرِّع من الحديث، وقد نوهنا بأن المصلحة المتوخاة من الحكم تعبديّة أي من وضع الشارع، فيجب تحقيقها.

فهذه الأحكام كلها، دل عليها الحديث بطريق **الإشارة**، لأنها أحكام منطقية عقلية استلزمها معنى الحديث المدلول عليه بطريق العبارة.

---

(١) ذهب الإمام أبو حنيفة وتلميذه الإمام محمد إلى أن الأولى أن يصرف إلى فقراء المسلمين على سبيل الندب لا الوجوب، كما أنه يجوز عندهما، تأخير إخراج زكاة الفطر هذه، ولكن الأولى تعجيلها، والرأي السابق ـ وهو للإمام أبي يوسف ـ أرجح، لما بينا.

أصول السرخسي ـ جـ١ ـ ص٢٤٠ ـ تحقيق أبي الوفاء الأفغاني ـ نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية ـ بحيدر أباد بالدكن بالهند ـ مطابع دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٢هـ.

المثال الخامس:

قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا، إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه، وليكتب بينكم كاتب بالعدل، ولا يأبَ كاتب أن يكتب؛ كما علمه الله، فليكتب، وليملل الذي عليه الحق، وليتّق الله ربّه، ولا يبخس منه شيئاً..**﴾ الآية[1].

تفيد الآية الكريمة عن طريق **العبارة** ما يأتي:

١ـ **الإرشاد**[2] إلى توثيق الديون في المعاملات[3]، فالمؤمنون إذا داين بعضهم بعضاً إلى أجل معيّن بالسنين أو الشهور أو الأيام، أو بما يزيل الجهالة عرفاً، فليكتبوا بذلك وثيقة يُصان بها الحق والمال، ويرجع إليها عند الحاجة، ويُدفع بها النزاع، وهذه مصالح حقيقية لا يمكن إنكارها.

والأمر بالكتابة شامل **للدَّين** الذي شغلت به الذمة[4]، **والأجل المعيَّن** معاً، فلا يجوز إهمالهما، أو الأولى كتابتهما، توثيقاً للدَّين، ودفعاً للنزاع.

٢ـ ويفيد قولـه تعالى: ﴿**وليكتب بينكم كاتب بالعدل**﴾ بطريق **العبارة**، وجوبَ التزام **الصدق** في الكتابة، لتكون **مطابقة** لما يمليه المدين بإرادته الحرة، دون نقص أو زيادة أو تحريف في الحق، أو الأجل، على مسمع من الدائن والشهود في مجلس العقد المستفاد من قوله تعالى: ﴿وليكتب بينكم﴾.

٤ـ **على المدين أن يملي، إذ يعتبر ذلك منه إقراراً بالحق وأجله المحدد**، دون زيادة أو نقص.

---

(١) سورة البقرة آية ٢٨٢.

(٢) للندب لا للوجوب.

(٣) من قرض أو سَلَم، أو تجارة مؤجلة، أو أي معاملة يخشون فيها النزاع مستقبلاً.

وقيل إن الأمر في قوله تعالى: ﴿**فاكتبوه**﴾ يفيد الوجوب، وبه قال عطاء والشعبي وابن جرير والطبري ـ ونحن نميل إلى هذا الرأي ـ وليس هنا مقام البحث في هذه المسألة.

(٤) تفسير القرطبي ـ جـ٥٤ ـ ص٣٧٨ـ ص٣٨٨.

أحكام القرآن لابن العربي ـ جـ١ ـ ص٢٤٦.

مع القرآن ص١٦٩ وما بعدها ـ للدكتور عبدالحسيب طه حميدة.

أصول الفقه ـ ص١٤٠ ـ للشيخ أبو زهرة.

وتدل **بالإشارة** على الأحكام الآتية:

١ـ أن هذا التوثيق **حجة على المملي المدين، وعلى الدائن أيضاً**، بكل ما جاء فيه من حق، **أو شرط، أو أجل معين، إذ يلزم ذلك عقلاً** من الإقرار بالإملاء، والإقرار حجة على المقرّ، وهو المدين، لأنه المملي، ما دام لم يلحق التوثيق تزوير.

٢ـ وهو حجة أيضاً على الدائن؛ لأنه يلزم عقلاً أو عرفاً من سكوته دون إبداء معارضة لما سمع من إملاء المدين في مجلس العقد، **إقرارُه** بصحة كل ما جاء في الوثيقة المطابقة لما أملى المدين على مسمعه، وذلك من باب بيان الضرورة[1].

٣ـ ويلزم عقـلاً أيضاً من قوله تعالى: **﴿كما علّمه الله﴾ أن يكون الكاتب على علم بأحكام التوثيق شرعاً**، إذ الجاهل لا يطلب إليه أداء ما لا طاقة له به، ولذلك يجب أن يكون ملماً بالفقه الإسلامي.

٤ـ ويفهم عقلاً أيضاً، أن التعامل لأجل معين جائز شرعاً، وإلاّ لما أمر بتوثيقه[2].

مثال سادس:

قال تعالى: **﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء، مثنى، وثلاث، ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾**.

فالآية الكريمة تدل **بعبارتها** على الأحكام الآتية:

١ـ إباحة الزواج أو الندبُ إليه **﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾**.

٢ـ وجوب الاقتصار على أربع جمعاً بينهنَّ، بشرط عدم الخوف من إيقاع الظلم بهن. **﴿مثنى وثلاث ورباع﴾**، ولأن التزوج بأكثر من أربع على سبيل الجمع بينهن، مظنة الظلم بهن.

٣ـ **وجوب الاقتصار على الواحدة عند الخوف من ظلم أكثر من واحدة. ﴿فإن خفتم**

---

(١) هو بيان عن طريق السكوت عند الحاجة إلى البيان، فللضرورة اعتبر هذا السكوت بياناً وإقراراً.
وسيأتي بحث بيان الضرورة إن شاء الله.
أصول السرخسي ـ جـ٢ ص٥٠.

(٢) وهذا ما أكدته السُّنَّة، إذ روى البخاري: أن رسول الله ـ ﷺ ـ قدم المدينة، وهم يسلفون في الثمار السنتين والثلاث، فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: «من أسلف فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم».
رواه ابن عباس وأخرجه البخاري ومسلم.

﴿ألّا تعدلوا فواحدة﴾.

فهذه المعاني كلها مستفادة من نظم الآية الكريمة نفسها، وهي مقصودة كلها، بدلالة السياق، وسبب النزول[1]، فكانت الآية عبارة في هذه المعاني.

غير أن المعنى الأول مقصود **تبعاً**، لسبق العلم به، وإنما أورد **للتمهيد** للمعنيين التاليين المقصودين أولاً وبالذات.

فالآية الكريمة إذن، إنما أنزلت قصداً إلى تشريع هذه الأحكام كلها، سواء منها ما كان مقصوداً أصالة، أم تبعاً، فتكون الآية دالة عليها جميعاً بطريق العبارة، ويفهم من الآية الكريمة **إشارةً**، أنّ **العدل مع الزوجة الواحدة واجب دائماً**[2]، لأن **المنطوق** الذي تناول وجوب العدل بين الزوجات حالة التعدد، لم يتناول هذا المعنى حالة الانفراد؛ بل فهم لزوماً من وجوب الاقتصار على الواحدة عند خوف الوقوع في ظلم الزوجات، لأن وجوب الاقتصار على **واحدة**، إنما كان من أجل تجنب الوقوع في ظلم الزوجات، والقدرة على التزام العدل مع الواحدة، ولهذا كان **ظلم الزوجة** في حدّ ذاته **محرماً**، سواء حالة **الانفراد** أم **التعدد**.

دلالة الإشارة قسمان: واضحة وخفية:

على أن دلالة الإشارة منها **الخفيُّ** الذي لا يدرك إلّا بفضل تأمل، ودقة نظر، ولهذا لا يستوي المجتهدون بالرأي في استنباط الأحكام عن طريق **الإشارة**؛ لأنها ـ كما قلنا ـ لوازم عقلية أو عرفية في معظمها، تتفاوت في استخلاصها أنظار المجتهدين[3] وأفهامهم؛ لذا كانت هذه الدلالة مجالاً واسعاً للاجتهاد بالرأي، وليسو كلهم سواء من حيث قوة الإدراك.

ومن دلالة الإشارة ما يكون ظاهراً يمكن أن يفهم بيسرٍ وأدنى تأمل.

وقد مرَّ بك من الأمثلة ما يمكنك التمييز بين ما هو واضح، وما هو غامض دقيق؛ لا يدركه إلا العلماء في اللسان العربي وأسراره، والمتبحرون في الفقه والقانون.

أما عبارة النص، فلا تتطلب هذا القدر من الاجتهاد، إلا في حالة ما إذا كان النص

---

(١) راجع الأمثلة التطبيقية على الظاهر والنص ص٤٣ وما بعدها.

(٢) أصول الفقه ـ ص١٤٠ ـ للشيخ أبي زهرة.

(٣) يقول الإمام التفتازاني في شرحه على التنقيح ـ: «لأن الثابت بإشارة النص، قد يكون غامضاً بحيث لا يفهمه كثير من الأذكياء العالمين بالوضع» جـ١ ـ ص١٣١.

مسوقاً للمعنى **الالتزامي** المفهوم عقلاً من ظاهر معناه المتبادر، وذلك حين يكون ذلك المعنى الالتزامي العقلي **مقصوداً** للمشرِّع أصالةً، كما أسلفنا.

حكم كلٍ من دلالة العبارة والإشارة:

يثبت الحكم قطعاً بكلٍّ من دلالة العبارة والإشارة، فكل منهما **حجة** في إفادة الأحكام لغة، فكذلك شرعاً؛ لأنها ثابتة في كل منهما بالنظم نفسه.

غير أن الحكم الثابت بالعبارة أقوى من الثابت بالإشارة، إذ الأول مقصود للمشرِّع من تشريع النص، والثاني غير مقصود.

وأيضاً، الثابت بالعبارة مدلول عليه باللفظ مطابقة أو تضمناً، وقد يكون مدلولاً عليه **التزاماً**، بخلاف المعنى الإشاري، فلا يكون إلاّ **معنى التزامياً منطقياً غير مقصود للشارع** أصلاً، وإن كان لا يتنافى مع روح الشرع بوجه عام.

ويظهر أثر هذا **التفاوت** عند **التعارض**، فيقدم الحكم المستفاد عن طريق العبارة على الحكم الإشاري.

وسنأتي بالأمثلة التوضيحية على ذلك عند البحث في مراتب الدلالات.

المبحث الثالث
دلالة النص

تحليل دلالة النص أصولياً:

إن المعاني التي وضعت لها الألفاظ لغةً، ذاتُ مقاصدَ وأغراضٍ يدركها من كان عليماً بأسرار الوضع اللغوي.

هذه الأغراض التي تستهدفها معاني الألفاظ، تتحول إلى آثار عند تنفيذها أو إيقاعها[1].

والشارع الحكيم، إذ يربط الحكم بالفعل[2]، لا يقصد إلى جعل مجرد صورة الفعل هي مناط الحكم[3]؛ بل إلى ما يستهدفه معناه من غاية قبل الوقوع، أو إلى ما يتركه من أثر بعد الوقوع؛ فيوجبه أو يحرمه، بالنظر إلى ضرورة تحصيل أثره أو إعدامه[4]، حسب الأحوال

---

(١) إلا ما استثنى من «التعبديات» مما ليس للعقل فيه مجال، من صور الأفعال وهيآتها كما في الصلاة مثلاً.

(٢) خلافاً للإمام صدر الشريعة الذي يرى أن ما يدل عليه النص إشارة مقصود للمشرِّع تبعاً ـ التلويح ـ جـ١ ـ ص١٣١، وهو الراجح.

(٣) والشرع يجري على أصول اللغة وسننها في البيان والإفهام؛ إذ من شرط التكليف فهم المكلف به، وإلاّ كان تكليفاً بما لا يطاق. قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه، ليبين لهم﴾.

(٤) ومن هنا، كان أساس الحل والحرمة في التشريع الإسلامي قائماً على حقائق الأشياء وطبائعها، بما تنطوي عليه من عناصر تكوينية ذاتية تترك آثاراً هي سبب الفساد والضرر، مثل الخمر والتدخين، فإن آثارهما الناجمة عن خصائصهما الذاتية هي مناط التحريم وسببه، أو تكون سبب النفع والمصلحة الحقيقية، كما في الجهاد والعلم والزراعة وغيرها.

فالفعل إذن يباح أو يفرض أو يحرم، أو يكره، بما يستهدف معناه من أثر بعد إيقاعه، وبمدى قوة ذلك الأثر في حياة الفرد والمجتمع، ضرراً وفساداً، أو نفعاً ومصلحة.

من الضرر، أو النفع، أو المفسدة، أو المصلحة.

فلفظ «التأفيف»[1] مثلاً، موضوع لغةً لمعنى «السأم والتضجُّر»[2] لكن **غاية التضجر، أو أثره** بعد الوقوع، هو إشعار الشخص المتضجَّر منه بالاستياء الذي يفضي إلى إيذائه وإيلامه نفسياً، والإيذاء النفسي ـ في نظر الشرع ـ كالإيذاء البدني، وربما يكون أشدَّ وقعاً وإيلاماً، ولا سيما إذا كان مصدر الإيذاء الولد إلى والده.

هذا، وطريق فهم معنى هذا اللفظ وغايته **لغوي محض** ـ كما ترى ـ وليس **تصرفاً عقلياً قائماً على أساس الرأي والاجتهاد والاستنباط**[3].

وكذلك كلمة «**الضرب**» تعني في أصل وضعها اللغوي صورة الفعل المعروفة، لكن **الغاية** من إيقاع هذا الفعل هي إيصال الأذى إلى الشخص الذي وقع عليه، نفسياً وبدنياً معاً، ويبلغ الغاية في الإيذاء إذا كان موجهاً من الولد إلى أحد والديه.

= والتصرفات ـ في المعاملات ـ تباح أو تحرم وتمنع، بما هي أسباب مفضية إلى تحقيق مصلحة أو نفع، أو تقرير الحق أو إقامة العدل، أو بما هي ضارة أو نافعة في ذاتها، أو سبب، أو ذريعة إلى مفسدة، أو ظلم وهضم حق، أو تحليل محرم، كل ذلك يوزن بميزان الشرع الذي لا يتناقض مع منطق العقل، أو مكونات الواقع.

وعلى هذا، فليس أساس الحل والحرمة ـ في نظر الحكمة التشريعية في القرآن الكريم والسُّنَّة المطهرة، أو البحث العلمي الموضوعي في الفقه الإسلامي ـ تحكمياً غير معقول المعنى، يستهدف مجرد اعتقال الإرادة الإنسانية، ومصادرة الحريات، كما يزعم المغرضون، وإنما هو ـ في واقع الأمر ـ توجيه للإرادة الإنسانية، وتقويم لها أن تنحرف بها المطامع والأهواء، حتى تستقيم، وتتغيا المصلحة الحقيقية المعقولة التي قدرها الشارع الحكيم، فأقرها المنطق والواقع، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**يحل لهم الطيبات، ويحرم عليهم الخبائث، ويضع عنهم إصرهم، والأغلال التي كانت عليهم**﴾ وقوله تعالى: ﴿**وما الله يريد ظلماً للعباد**﴾

(١) التلفظ بكلمة «أُفٍّ».

(٢) وليس الإيذاء من معنى التضجر، بل هو معنى معناه، أو غاية معناه قبل الوقوع، وأثره بعد الوقوع.

(٣) يقول الإمام البزدوي: «وأما الثابت بدلالة النص، فما ثبت بمعنى النص لغة، لا اجتهاداً ولا استنباطاً» وذلك لينفي كونه قياساً، لكن قول الإمام البزدوي إن دلالة النص ما ثبت بمعنى النص، تساهل في التعريف، بل هو ثابت بمعنى ذلك المعنى، أو علة ذلك المعنى.

كشف الأسرار على أصول الإمام البزدوي ـ جـ١ ـ ص٧٣.

وانظر تعليق الإمام عبد العزيز البخاري.

وفهم معنى «الضرب وغايته» طريقةُ لغوي محض أيضاً، لا يفتقر إلى اجتهاد بالرأي.

وعلى هذا، فالأذى ـ في الواقع ـ ليس مدلولاً لغوياً لأيٍّ من **التأفيف أو الضرب**؛ بل هو **أثره، أو معنى معناه**[1].

لذا، كان «التأفيف» و«الضرب» يشتركان في الأثر لا في المدلول؛ إذ لا يقول أحد بأن التأفيف في اللغة يعني الضرب.

غير أن اشتراكهما في هذا **الأثر** على تفاوت، فأذى التأفيف دون أذى الضرب بالبداهة، فمبلغ الأذى فيهما غير متساوٍ، فيكون الأذى الأشد أولى بالتحريم من الأذى الأخف.

فإذا ورد من المشرِّع نصٌّ بتحريم «التأفيف» مثلاً، كان حكم التحريم ـ في الواقع ـ متعلقاً **بغاية** معنى التأفيف أو بأثره ـ وهو الأذى ـ لا بمجرد صورته، أو بمجرد التلفظ به، بل بما يترك من أثر في النفس الموجه إليها التأفيف.

فالأثر إذن هو **علة** الحكم، أو السبب الموجب له، وهو ما يسمى بروح النص أو معقوله، أو معنى معناه.

والنص ـ وإن لم يتناول «الضرب» نطقاً ـ يشمله بواسطة علة النص هذه، كما تشمل هذه العلة صوراً كثيرة من الأفعال إذا اتحدت في الأثر، ولو تخالفت في معانيها اللغوية.

ففي قوله تعالى ـ في معرض وجوب تكريم الوالدين والإحسان إليهما ـ: ﴿**فلا تقل لهما أُفٍّ**﴾[2] النهيُ أو التحريم متعلق بغاية التأفيف أو أثره، وهو **الأذى**، لا بمجرد صورته، أو معناه اللغوي الصرف، فكأنه قيل تقديراً: «لا تؤذهما»[3] **بأقل أنواع الأذى**، كالتأفيف، وفي

---

(١) تسهيل الوصول إلى علم الأصول ـ للشيخ محمد عبد الرحمن المحلاوي ـ ص١٠٣ ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ بالقاهرة ـ سنة ١٣٤١هـ.

يقول الشيخ المحلاوي في لمحة ذكية تفرّق بين معنى النص، ومعنى معناه ما يلي: «فالنص ـ يعني قوله تعالى: ﴿**ولا تقل لهما أُفٍّ**﴾ قد أفاد بمعناه الوضعي حرمة التأفيف، وبمعنى معناه، حرمة الباقي» أي الضرب والشتم والقتل ـ المرجع السابق ـ على أن بعض المحدثين يطلق على دلالة النص: «دلالة الدلالة» وهو قريب مما ذكرنا ـ أصول التشريع الإسلامي ـ ص٣٣٦ طبعة ثانية سنة ١٩٥٩ الشيخ علي حسب الله.

(٢) سورة الإسراء آية ٢٣.

(٣) يقول الإمام عبد العزيز البخاري في شرحه على أصول البزدوي: «ولما تعلق الحكم بالإيذاء في التأفيف، صار في التقدير كأنه قيل: «لا تؤذهما» فثبتت الحرمة عامة» ـ كشف الأسرار على أصول

هذا تنبيه بالأدنى على الأعلى.

والحرمة إذا ثبتت للقدر الأدنى، كانت ثابتة للأعلى والأقوى من باب أولى[1].

فحكم النص أولى بشمول الضرب، لأن «الأذى» ـ وهو علة الحكم ـ متحقق في الضرب بصورة أشد وآكد من التأفيف؛ على الرغم من أن النص لم يتناوله نطقاً ولغة.

وعلى هذا، فأولوية الحكم، تتفاوت في تقررها في محالّ علته، بمدى قوة العلة في كلٍ منها، لأن الحكم الشرعي يتقرر في محلّه على قد الدليل.

وتأسيساً على هذا، فإن صوراً كثيرة من الأفعال والوقائع، كالشتم والحبس والتجويع، المختلفة من حيث مدلولاتها أو معانيها التي وضعت لها لغة، ولكنها متحدة من حيث الأثر وهو «الإيذاء» يتناولها حكم قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أُفّ﴾ بل ومن باب أولى، لا بمنطوقه؛ بل بمعنى معناه[2]، أو روحه وعلته التي فهمت منه بالطريق اللغوي المحض، لا عن طريق القياس أو الاجتهاد بالرأي، لوضوح علتهِ وتبادرها من منطوق النص، فصار حكم التحريم عاماً، لعموم علته المفهومة لغة.

ولهذا سمي هذا الطريق في استنباط الأحكام «دلالة النص»[3].

وبعد هذا التحليل الأصولي، ينبغي أن نعرّف «دلالة النص».

تعريفنا لدلالة النص أصولياً:

دلالة النص هي: «أن يُفهِمَ نفسُ اللفظ ثبوتَ حكم الواقعة المنطوق بها، لواقعة أخرى

= البزدوي ـ المجلد الأول ص٧٤. ومعنى هذا، أن الملحوظ المقدَّر كالملفوظ.

(١) ولهذا قيل إن النهي عن التأفيف من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى، أي إن تحريم أقل أنواع الأذى يشمل أعلاها وأشدها، لغة وعرفاً ومنطقاً فالمحرم في الأصل هو الأذى قليله وكثيره، والتأفيف ليس إلاّ صورة من صوره، وإيراده في النص على سبيل المثال.

(٢) درج كثير من الباحثين على القول بأن تناول قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أُفٍّ﴾ لصور تلك الوقائع عن طريق معناه، والواقع أنه لا يتناولها بمعناه، بل بمعنى ذلك المعنى، أو غاية ذلك المعنى وأثره، على النحو الذي بسطناه آنفاً وهو ما يطلق عليه اليوم في المصطلح الفقهي والقانوني روح النص ومعقوله ونحواه.

(٣) يقول الإمام البزدوي في هذا الصدد ما يلي: «ثم يتعدى حكمه ـ حكم التأفيف ـ إلى الضرب والشتم ـ بذلك المعنى ـ أي الإيذاء ـ فمن حيث إنه كان معنى لا عبارة لم نسمه نصاً، ومن حيث إنه ثبت لغة =

غير مذكورة، لاشتراكهما في معنى، يدرك العالم[1] باللغة، أنه **العلة** التي استوجبت ذلك الحكم».

وما سبق من البيان كاف لشرح هذا التعريف.

الفرق بين دلالة النص والقياس الأصولي:

تتفق دلالة النص مع «القياس الأصولي» في مجرد الإلحاق.

ونعني بذلك، إلحاق واقعة غير منصوص عليها، بواقعة تناولها النص بحكمه؛ لاشتراكهما في **علة متحدة**.

غير أن هذه الصورة القياسية الظاهرية التي تعتبر معقد الصلة أو المشابهة بين دلالة النص والقياس الأصولي، لا تقوى على إلغاء **الفارق الأساسي بينهما**، وما يترتب على ذلك من ثمرات تتعلق **بمنهج الاستنباط وبقوة الحجية**.

ذلك الفارق الأساسي بينهما، هو أن «العلة» في دلالة النصّ بيّنةٌ واضحة تفهم بمجرد اللغة[2]، بحيث يتساوى في فهمها المجتهد وغيره من أهل العلم باللغة.

في حين أن «القياس» لا تدرك «علته» إلّا بالاجتهاد بالرأي لخفائها؛ ولا بد من التزام مسالك العلة المقررة في منهج القياس في استنباطها.

فأساس دلالة النص لغوي محض.

أما القياس فأساسه تصرف عقلي قائم على الاجتهاد بالرأي، لاستنباط العلة.

= لا استنباطاً ـ أي اجتهاداً بالرأي ـ سمي دلالة، وأنه يعمل عمل النص» المجلد الأول ص٧٤.

(١) لا نذهب مع الإمام صدر الشريعة إلى أن العلة في دلالة النص يدركها كل من يعرف اللغة، بل لا بد من فضل علم بالوضع اللغوي وأسراره، وإلّا فإن كثيراً ممن يعرفون اللغة العربية لا يدركون معاني الألفاظ ومراميها.

نعم لا يشترط فيه أن يكون فقيهاً مجتهداً، لأن هذا النوع من طرق الدلالة لا يفتقر إلى الاجتهاد بالرأي لاستنباط العلة، كما قدمنا.

يقول الإمام صدر الشريعة في تعريف دلالة النص: «دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى».

التلويح على التنقيح جـ١ ـ ص١٣١.

(٢) المرجع السابق ـ التوضيح جـ١ ـ ص١٣١ ـ صدر الشريعة.

الإمام الشافعي يطلق على دلالة النص القياس الجليّ:

لعل هذه الصورة القياسية في دلالة النص، أو **مجرد الالحاق القائم** على العلة الواضحة التي تدرك باللغة، هي التي حملت الإمام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ على إطلاق مصطلح «**القياس الجليّ**» على «دلالة النص» أي الجليَّة علته، لأنها متبادرة لغة.

لكن هذا الإطلاق لا يورث دلالة النص اشتباهاً **بالقياس الأُصولي**؛ لأن الإمام الشافعي قد حدد مفهومها بجلاء في كتابه «الرسالة» على النحو الذي بيّنا؛ والعبرة بالمفاهيم؛ إذ يقول ـ رحمه الله ـ: «والقياس وجوه، يجمعها القياس، وبعضه أوضح من بعض، **فأقوى القياس** أن يحرّم الله في كتابه، أو يحرم رسول الله القليلَ من الشي، فعُلم أن قليله إذا حُرِّم، كان كثيره مثل قليله في التحريم، أو أكثر، بفضل الكثرة على القلة، وكذلك إذا حُمِدَ على يسير من الطاعة، كان ما هو أكثر منها **أولى** أن يُحمد عليه، وكذلك إذا أباح كثيرَ شيءٍ، كان الأقل منه **أولى** أن يكون مباحاً» وهذا هو عين مفهوم «دلالة النص» أُصولياً.

ثم يُشير الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ إلى أن الخلاف في التسمية والاصطلاح لا في المفهوم، إذ يقول:

«وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يُسمي هذا **قياساً**، ويقول: هذا معنى ما أحل الله وحرم، وحَمِدَ وذم، لأنه داخل في **جملته، فهو بعينه لا قياسٌ على غيره**»[1].

فالإمام الشافعي يسمي دلالة النص **دلالة قياسية جليّة**؛ لظهور الأولوية في غير المنصوص عليه بالنسبة للمنصوص عليه، لتوفّر العلة الواضحة في الأول بصورة أشدّ.

كما يشير إلى أنَّ بعض العلماء يمتنع من أن يسميها قياساً؛ لأنه يرى أنها مشمولة بالنص عينه، لوضوح العلة المتحدة فيه لغة.

والعبرة بالمفاهيم، ولا مُشاحَّة[2] في الاصطلاح.

على أن بعض الشافعية يسميها «**مفهوم الموافقة**» لأن الحكم الذي ثبت بالنص للواقعة

---

(١) الرسالة ـ ص٥١٢ـ ص٥١٦ ـ للإمام الشافعي ـ بتحقيق وشرح الأستاذ أحمد محمد شاكر ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٥٨هـ ـ سنة ١٩٤٠م ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة.

(٢) لا مشاحة، أي لا نزاع في أن يطلق كل عالم على مفهوم معين ما يشاء من مصطلح، فيختلفون في التسمية، ويتفقون في المفهوم والحقيقة.

غير المنصوص عليها عن طريق المفهوم، **موافق** لحكم الواقعة المنصوصة[1]، نفياً وإثباتاً.

فالواقعتان **متفقتان في الحكم**، إثباتاً ونفياً، لأنهما **مشتركتان في العلة**.

وبعض الأُصوليين يسميها **«فحوى الخطاب»** لأن «العلة ـ وهي روح النص وفحواه ـ فهمت من منطوقه بوضوح.

دلالة النص من حيث قوة إثباتها للحكم المنطوق في الواقعة غير المذكورة قسمان: دلالة الأولى، ودلالة المساواة.

لا شك أن قوة ثبوت الحكم في الواقعة، إنما تقاس بمدى قوة ثبوت علته فيها، إثباتاً للحكم على قدر الدليل.

لأن الحكم إنما شرع من أجل هذه العلة التي تنطوي على **المصلحة أو الحكمة** التي قصد الشارع أن تتحقق بتشريع الحكم، وعن طريق تنفيذ المكلف لذلك الحكم.

من المقررات الأُصولية أن قوة اقتضاء العلة لحكمها، تدور مع مدى توافر العلة في الواقعة شدةً وتأكيداً.

وإذا كان من المقرر أُصولياً ومنطقياً أيضاً، أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، فإن قوة اقتضاء العلة لحكمها، تدور مع مدى توافر هذه العلة في الواقعة شدة وتأكيداً.

وبيان ذلك:

أن دلالة النص تشبه الصورة القياسية[2] ـ كما أشرنا ـ من حيث كونها مركبة من واقعتين

---

(١) أما إذا كان الحكم المستفاد عن طريق المفهوم لواقعة معينة غير منصوصة مخالفاً لحكم الواقعة المنصوصة، سمى هذا الطريق مفهوم المخالفة.

فقول الرسول ـ ﷺ ـ: «في الغنم السائمة زكاة» مثلاً، يدل على أن الغنم إذا لم تكن سائمة فلا زكاة فيها ـ بأن كانت معلوفة، لأن وصف «السوم» قيد للحكم معتبر في تشريعه، فينتفي الحكم بانتفاء القيد، فالحكم مختلف في كل من الغنم السائمة والمعلوفة، وسيأتي بحث هذا النوع من طرق الدلالة في استنباط الأحكام إن شاء الله تعالى.

(٢) ولهذا أطلق الإمام الشافعي على «دلالة النص» هذه، اصطلاح القياس الجلي، كما قدمنا، بالنظر إلى هاتين الصورتين، وإلحاق إحداهما ـ وهي غير المنصوص عليها ـ بالأخرى ـ وهي التي تناولها النص ـ في الحكم، لاشتراكهما في علة متحدة.

وسماه «جلياً» لأن العلة فيه واضحة تفهم بمجرد اللغة، تمييزاً له عن القياس الأُصولي الذي لا تفهم =

إحداهما المنصوص عليها، وهي الأصل، أو المقيس عليه، والأخرى الفرع، وهي المقيس، وتجمع بين الصورتين، أو تتوافر فيهما، علة مشتركة واضحة تفهم بالطريق اللغوي المحض. لوضوحها.

وقد ضربنا لذلك مثلاً النص القرآن على حكم «التأفيف» وهو التحريم، وقلنا إنه **يُلحق الضرب بالتأفيف** من حيث الحكم، وهو **الحرمة**، لاشتراكهما في نفس الأثر، وهو **الإيذاء** الذي يعتبر **مدار** الحكم، والعلة المستوجبة له، وإن كانت علة الإيذاء متوافرة في الضرب بصورة أشدّ.

فكان النص القرآني الوارد في التأفيف إذن، متناولاً بحكمه للضرب من باب أولى، لا من حيث المنطوق، بل بواسطة هذه **العلة** التي هي روح النص، ولذلك يقال إن النص يدل بالأولى على حرمة الضرب من التأفيف، ولكن بفحواه لا بمنطوقه، أي بعلته وهي الأذى.

فالواقعتان ـ كما ترى ـ ليستا متساويتين في العلة، لأنها متوافرة في غير المنصوص عليها بصورة أقوى وأشد، ولذا كانت أولى بالحكم، ويقال حينئذ إن النص يدل عليها **بالطريق الأولى**.

أما إذا كانت الواقعتان متساويتين من حيث العلة، بأن كانت متحققة في كلٍّ منهما بقدر متساوٍ، فإن النص يدل على الواقعة غير المنصوص عليها **دلالة مساواة**[1] لا دلالة أولوية.

هذا، وكلٌّ من **دلالة الأولى**، **ودلالة المساواة**، تسمى دلالة النص أو **الفحوى**، أو معقول النص وروحه.

ويتضح ذلك بالأمثلة التطبيقية.

والواقع أنه إذا بلغت «العلة» من القوة والوضوح في الواقعة غير المنصوص عليها حدّاً جعلها **أولى** بحكم النص، أو على الأقل مساوية[1] فإن ثبوت هذه الواقعة ينبغي أن يكون **بالنص نفسه** لا بالقياس، كما سيأتي بيانه، ويكون إيراد الواقعة المنصوص عليها في النص

= العلة فيه عن طريق اللغة، بل تفتقر إلى الرأي والاجتهاد لخفائها. الرسالة ـ ص٥١٢ـ٥١٦ ـ تحقيق الاستاذ أحمد محمود شاكر.

(١) ذهب بعض الأصوليين إلى عدم الاحتجاج بدلالة المساواة، لأنه رأى أنه لا بد من شرط الأولوية، ولكن الأرجح أن كليهما حجة، لأن الاستواء في العلة يوجب الاستواء في الحكم، عدلاً، ومصلحة.

حينئذ على سبيل المثال، لا على سبيل الحصر.

وهذا الملحظ هو الذي فرّع عليه الإمام البزدوي قوله: «وإنه يعمل عمل النص»[1].

وهذه الخاصّة لدلالة النص، تفضي بنا إلى ضرورة بيان ثمرة هذه التفرقة بينها وبين القياس الأُصولي.

ثمرة الفرق بين دلالة النص والقياس الأُصولي[2] من حيث قوة الحجية في إثبات الأحكام:

ذكرنا آنفاً، أن الفارق الأساسي بين «دلالة النص» وبين «القياس الأُصولي»[3] يتركز

---

(١) ذهب بعض الأُصوليين إلى أن الواقعتين إذا تحققت فيهما علة النص الواضحة بقدر متساوٍ، فلا يلزم أن تكونا متساويتين في الحكم، لأنه ربما يكون إيراد الواقعة المنصوص عليها لاعتبار تعبدي غير معقول المعنى، أي قصد الشارع إيرادها في النص على سبيل الحصر، لحكمة قصدها الشارع لا يسعنا إدراكها ـ التحرير مع شرح التيسير ـ جـ١ ص١٤٠.

مسلم الثبوت ـ جـ١ ص٤٠٩.

لكن هذا الرأي ضعيف، إذ الأصل في النصوص التعليل، والتكاليف في المعاملات تشريع يتعلق بالشؤون الدنيوية، والأصل فيها أن تكون معقولة المعنى والمصلحة، إذ ليس للشارع غرض إلاّ تحقيق مصالح المكلفين في أُمور معايشهم وكسبهم وتعاملهم.

ثم إن التفريق بين دلالة الأولى، ودلالة المساواة، تحكم، لا يقوم على دليل منطقي أو تشريعي معقول؛ إذ الأصل أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

(٢) كشف الأسرار على أُصول الإمام البزدوي ـ المجلد الأول ـ ص٧٤.

ومعنى هذا، أن الثابت بدلالة النص كالثابت بالنص، ولهذا تثبت بها «العقوبات» من الحدود والكفارات، ومعلوم أن العقوبات لا تثبت بالدلالة القياسية، لكونها طريقاً ظنياً، فكانت دلالة النص أقوى من القياس من حيث قوة الحجية في استنباط الأحكام وإثباتها، كما سيأتي.

ويقول الإمام السرخسي في هذا الصدد: «ولهذا جوزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص، وإن كنا لا نجوز ذلك بالقياس».

أُصول السرخسي ـ جـ١ ـ ص٢٤٢.

(٣) كل من دلالة النص والقياس الأُصولي منهج لاستنباط الأحكام من النصوص، معترف بحجيته عند جمهور الأُصوليين، غير أنهما متفاوتان في مدى قوة هذه الحجية، بالنظر للأساس الذي يقوم عليه، وهو العلة: وضوحاً وخفاء، أو قطعية وظنية، الأمر الذي يترك أثره في التعارض تنسيقاً وترجيحاً، وفي تحديد نطاق تلك الحجية من حيث نوع الحكم الذي يراد إثباته بكل منهما.

في «العلة» المستوجبة للحكم في كلٍّ منهما، من حيث منهج تبيُّنها وتحديدها، **ونوعية** هذه «العلة» من حيث **القطع والظن**.

فمنهج التعرف على «العلة» في دلالة النص ـ كما علمت ـ لغوي محض، لا يجاوز فهم وضع اللفظ لمعناه، ومرمى ذلك المعنى وأثره.

ولهذا، يستوي في فهمها المجتهد واللغوي، لوضوحها وتبادرها من النص، فهي ـ لذلك ـ ثابتة قطعاً ويقيناً[1].

أما منهج تبيُّن العلة في القياس الأُصولي، **فهو عقلي** قائم على الاجتهاد بالرأي، لأنها ليست واضحة من النص.

هذا، وقد رسم الأُصوليون **منهج** استنباط «العلة» **في القياس**، وسموه **«مسالك العلة»** ووضعوا شروطاً معينة يلتزمها المجتهد في تخريجها أو استنباطها، وفي تحققها في الفرع أيضاً، حتى إذا لم يطبق هذا المنهج الأُصولي من الاجتهاد بالرأي، لم يكن القياس حجة فيما يبيّن **للواقعة المقيسة** من حكم، لفساد مبناه.

هذا فضلاً عن أنه يشترط في القائس المستنبط للعلة، أن يكون مجتهداً[2]، وذلك، لخفائها خفاء لا يُزال إلّا بالاجتهاد بالرأي، لأن مجرد اللغة تقصر عن إفادتها، ولذا، كانت مثاراً لاختلاف وجهات نظر المجتهدين، الأمر الذي ترتب عليه، **«ظنية علة»** القياس، على النحو الذي بسطنا القول في علة «الربا»[3]، ولو كانت «قطعية» لما اختلفت أنظار

---

(١) يعرف الإمام صدر الشريعة القياس الأُصولي بقوله: «تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة، لا تدرك بمجرد اللغة» فقوله: «لا تدرك بمجرد اللغة» احتراز عن «دلالة النص» لأن العلة فيها تدرك باللغة.

التوضيح ـ لصدر الشريعة ـ جـ٢ ص٥٢.

(٢) أما القول بأن دلالة النص باعتبار ثبوت العلة قسمان: قطعية وظنية، فسيأتي تحقيق الأمر في ذلك.

(٣) المجتهد ـ في علم الأُصول ـ يطلق على مَنْ توافرت فيه مؤهلات وثقافات علمية معينة، وهي بمثابة شروط علمية ليس من السهل تحصيلها أو تحققها في شخصية معينة لتكون ذات اختصاص دقيق.

وذلك كالعلم بالقرآن الكريم وأحكامه، وأسباب نزوله، وناسخه ومنسوخه، ومطلقه ومقيده، وعامه وخاصه، وبالسُّنّة متناً وسنداً، وأحكامها وأسباب ورودها، وسائر ما اشترط علمه في القرآن الكريم، والعلم باللغة العربية، نحوها وصرفها، وفروع علم البلاغة، من البيان والمعاني، والبديع، والإحاطة بالاجتهادات الفردية، والإجماعات في الفقه والقضاء، منذ عهد الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ حتى يومنا هذا، أي=

المجتهدين فيها.

وهذا كله لا يشترط في «دلالة النص»؛ لأنها «تعمل عمل النص»[1] بما تقوم على «علة» بيِّنة مفهومة لغة، وقطعية، لا خلاف فيها.

وبناءً على هذا الفارق الأساسي، ترتبت النتائج الآتية:

أولاً: أنَّ دلالة النص قطعية، ودلالة القياس ظنية، ووجه ذلك:

أن الواقعة الجديدة التي لم يتناولها النص بمنطوقه، يدل على ثبوت حكمه فيها بصفة قاطعة، إذا تحققت فيها علته الواضحة؛ فهي ثابتة بالنصِّ نفسه على الأرجح؛ لأنها إما أن تكون أوْلى بالحكم من المنصوص عليها، كما ذكرنا في دلالة نص التأفيف على الضرب.

وإما أن تكون الواقعة الجديدة **مساوية** للواقعة المنصوص عليها في الحكم، لتحقق العلة فيهما بنسبة متساوية قطعاً، كما مثلنا بدلالة نص تحريم أكل مال اليتيم على تحريم تحريقه أو اختلاسه أو أيّ صورة من صور الأفعال المؤدية إلى تبديده أو إتلافه.

فالثابت بهذه الدلالة من الأحكام للوقائع الجديدة ـ أولويةً أو مساواةً ـ **كالثابت بالنص** قطعاً، وهذا معنى قول أئمة أصول الفقه الإسلامي: «**إن دلالة النص تعمل عمل النص**»[2].

فالثابت بدلالة النص ـ إذا كانت العلة البينة المفهومة لغة متحققة في كل من الواقعتين ـ يكون ثابتاً بالنص، أي **بالوحي نفسه، أو شرع الله يقيناً**[3].

أما الثابت بالقياس، فطريقه **الرأي** القائم على الاجتهاد من أهله، لأن علته مظنونة، وما يبنى على الظني، فهو ظني.

ثانياً: أن دلالة النص ـ بما هي قاطعة الدلالة على ثبوت حكمها في الواقعة الملحقة بها على النحو الذي بيّنا ـ تثبت بها **العقوبات ـ كالحدود**[4] **والقصاص والكفارات**.

■ بالتراث الفقهي جملة في مختلف مذاهبه وأدواره وزاد الإمام الشاطبي أن يكون عالماً بمقاصد الشريعة أولاً.

ومن تحققت فيه هذه المؤهلات، سمي مجتهداً مطلقاً يسوغ له أن يجتهد في جميع أبواب الفقه.

(١) راجع المجمل المؤول ـ ص **١٢٥** من هذا الكتاب.

(٢) كشف الأسرار على البزدوي ـ المجلد الأول ـ ص٧٤.

(٣) كشف الأسرار على البزدوي ـ جـ١ ـ ص٧٤ـ وقد نقلنا لك النص الذي يفيد ذلك.

(٤) الحدود: هي العقوبات النصية المقدرة الواردة في القرآن الكريم من مثل حد الزنا، وحد السرقة، وحد ■

بخلاف القياس، فلا يعتبر طريقاً لإثبات ما يندرىء بالشبهات من **الحدود والقصاص والكفارات**.

وتعليل ذلك في نظر علماء الأُصول، أن الحدود والكفارات من **المقدرات**، ولا مدخل للعقل أو الاجتهاد بالرأي في المقدرات؛ فلا تثبت إلاّ بنصّ من المشرِّع.

وعلى هذا، لا يمكن إثبات حكم **الحدّ** مثلاً في جريمة مستجدة غير منصوص عليها، **بالقياس** على جريمة ثابتة نصاً؛ لأن الحدّ ـ كما قلنا ـ عقوبة مقدرة، فلا يثبت إلاّ بنص من المشـرِّع نفسه، **والقياس** مبناه الاجتهاد بالرأي في استنباط العلة، فهو طريق ظني، ولا مدخل للظن في إثبات الحدود **المقدرة**، وكذلك **الكفارات**؛ بل الظن شبهة[1] يندرىء بها الحدّ؛ فلا يثبت شرعاً، كما لا ينفذ قضاءً.

أما الشبهة في إثباتها شرعاً، فلأن الدليل ظنيٌّ.

وأمـا الشبهـة في تنفيذهـا قضاء، فقد يكون راجعاً إلى عدم كفاية الأدلة في إثبات الجريمة، أو نشوء الشبهة عند تطبيق النص على الواقعة، وما يعتري ذلك من خفاءٍ في التكييف[2].

فالحدّ لا يثبت **بالظن**، لما قدمنا[3].

= قطع الطريق، وحد القذف. وهو ما يعبِّر عنه في القانون الجزائي حق المجتمع.

والحـد حق الشـرع، لا يجـوز التهاون في تنفيذه، أو الزيادة عليه، أو النقص من عقوبته المقدَّرة المحددة، ولا المصالحة عليه.

فهل يجوز قياس بعض الجرائم الجديدة على الجرائم المنصوص عليها؛ لتأخذ نفس حكم المقيس عليهـا في نوعيته وخصائص هذه ـ القياس في الحدود غير جائز، وكذلك في الكفارات، بخلاف دلالة النص، فالحدود والكفارات تثبت بها.

أما وضع عقوبات جديدة لجرائم جديدة ابتداء عن طريق الاجتهاد، فذلك جائز، بل واجب، ويسمى الحكم المجتهد فيه تعزيراً، ولكن لا يسمى حداً.

(١) والشبهات التي تندرىء بها الحدود كثيرة ـ راجع العقوبة ـ ص٢٢٤ وما بعدها ـ للشيخ أبي زهرة ـ طبع دار الفكر العربي.

التوضيح مع شرح التلويح ـ جـ١ ـ ص١٣٦ صدر الشريعة.

(٢) راجع بحث «الخفي» ص٦٩ وما بعدها.

(٣) من قول الرسول ـ ﷺ ـ الحدود تدرأ بالشبهات. =

وما يقال في «الحدّ» يُقال في الكفارة، والقصاص، وهو الحكم **بالإعدام** على القاتل عمداً بدون وجه حق.

وهذا النظر الأُصولي[1] ـ في هذا القدر ـ يتفق مع نظر فقهاء القانون الوضعي؛ إذ قد علمت أن هؤلاء لا يعتبرون القياس طريقاً لإثبات العقوبات للجرائم المستجدة، إذ من المقررات عندهم في القانون الجزائي، أن «لا جريمة ولا عقوبة إلّا بنص».

ولكنهم ـ مع ذلك ـ يعتبرون فحوى النص ـ دلالة النص ـ حجة في تفسير القانون الجزائي، أو إثبات أحكام جديدة عن طريقها.

كما يعتبرون إشارة النص **حجة** في إثبات الأحكام الجزائية[1]. ولا وجه لتفسير منهجهم هذا، إلّا أنهم يعتبرون الثابت دلالةً أو عن طريق الفحوى، **كالثابت بالنص نفسه**، كما يعتبرون اللوازم العقلية الإشارية، أخذاً بالمنطق التشريعي المتسق.

هذا في تفسير القانون الجزائي الذي يضيِّق المشرِّع من دائرته، حتى لا يكون للاجتهاد بالرأي عن طريق القياس، أو مبادىء العدل الطبيعي، أو غيرهما، مدخل فيه.

■ وهو قاعدة تشريعية تعتبر من النظام الشرعي العام.

ودرء الحد كما يصدق بعدم تنفيذه قضاء، يصدق أيضاً بعدم تشريعه، إذ الحديث مطلق لم يُقيَّد بحالة دون أخرى، فكأن الرسول ـ عليه السلام ـ قال تقديراً: «الحدود تدرأ تنفيذاً وتشريعاً بالشبهات».

فإذا لم تثبت الجريمة أمام القضاء بالبيّنة المقررة شرعاً، وقامت الشبهة في ثبوتها، فلا يقام الحد.

التوضيح مع التلويح ـ جـ١ ـ ص١٣٦ـ صدر الشريعة.

(١) ادعى الإمام عبدالعزيز البخاري، أن الإمام الشافعي يثبت العقوبات المقدرة بالقياس، وهذا ليس صحيحاً بإطلاق، لأن ما أثبته بعض الفقهاء من عقوبة كالحد، فعمدتهم في ذلك بعض المرويات عن النبي ـ ﷺ ـ صحت عندهم، ولم تصح عند غيرهم.

على أن ما قررناه سابقاً، من أن الحدود والقصاص والكفارات، لا تثبت إلّا بنص، لا يتنافى مع ما تقرر شرعاً، من أن الاجتهاد هو الطريق لتشريع عقوبات لم يرد فيها نص بالنسبة لما يحدث من جرائم، وهي ما يسمى بالتعزير.

ومع ذلك لا يجوز أن تصل العقوبة التعزيرية إلى مستوى الحد أو القصاص، إلا من باب سياسة التشريع.

هذا، وقد رأينا أن بعض الفقهاء قرروا جواز التعزير بالقتل، ونقول: هذا من قبيل سياسة التشريع القائم على مصلحة عامة لا تتحقق إلا بذلك.

العقوبة ـ ص٢١٣ للشيخ أبي زهرة.

أما في تفسير القانون المدني، فالأمر يختلف، إذ القانون المدني نفسه قد نص على التفسير الواسع الشامل للقياس وغيره[1].

ثالثاً: عند التعارض، تقدم دلالة النص على القياس بداهة؛ لأن إرادة المشرِّع في الأولى واضحة قطعاً في التعليل والحكم، وليس كذلك القياس، لأن الحكم الثابت بالقياس ـ وهو يمثل إرادة الشارع ـ ليس مقطوعاً به، لظنية مبناه وهو العلة.

فقوة وضوح إرادة الشارع في الحكم، ترجحه على غيره مما لا تتوافر فيه هذه القوة.

كما تُقدم دلالة النص على خبر الواحد، لأنه ظني ثبوتاً، إذا كانت مستفادة من نص من القرآن الكريم، أو نصّ من الحديث المتواتر أو المشهور.

وذلك لما قلنا من أن دلالة النص قطعية، والقياس وخبر الواحد ظنيان[2].

الأمثلة التوضيحية على دلالة النص:

المثال الأول:

قال الله تعالى: ﴿**حُرِّمت عليكم أُمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعمّاتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت**﴾.

فالآية الكريمة تدل بعبارتها مطابقةً على تحريم من ذُكِرْنَ من النساء، والمعنى المفهوم لغة، والذي من أجله شرع حكم التحريم هو «القرابة» الحميمة، وهذا المعنى أو العلة متوافر في الجدات بصورة أقوى؛ لأن العمات والخالات، بنات الجدات، فالجدات أقرب.

وهذه العلة متوافرة أيضاً في بنات الأولاد ـ الحفيدات ـ بصورة أقوى من بنات الأخ،

---

(١) راجع كتاب مقارنة بين الشريعة والقانون ـ ص١٧٠ ـ للأستاذ خالد عبدالحميد فراج.
راجع ص١١٩ ـ من هذا الكتاب.

(٢) بيّنا أن فقهاء القانون الوضعي لا يعنون بالتفسير الضيق لنص القانون الجزائي، الوقوف عند حرفية النص، لأنهم يرون أن في ذلك تضييعاً لغرض الشارع، ولهذا أوجبوا أن يكون التفسير شاملاً للأحوال التي تدخل عقلاً في نطاق النص، وتحت الحكمة التي توخاها الشارع منه.
وهذا صريح في الأخذ بإشارة النص، لأنها من اللوازم العقلية الحتمية، وبدلالة النص أيضاً: لأنها أخذ بفحواه ومعقوله ـ انظر ص١١٩ والهامش، من هذا الكتاب ـ مقارنة بين الشريعة والقانون ـ ص١٧٠ لإستاذ خال فرّاج.

وبنات الأخت، فالحفيدات أقرب، وكلما كانت العلة متوافرة بصورة أقوى، كان اقتضاؤها للحكم بصورة أوثق وآكد، فإرادة الشارع فيه بيّنة.

وعلى هذا، فالنص دالّ على ثبوت حكمه ـ وهو التحريم ـ للجدات، وبنات الأولاد، بفحواه لا بمنطوقه، بل هن **أولى** بالتحريم ممن تناولهن النص عبارةً.

المثال الثاني:

قال الله عز وجل: **﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤدِّه إليك، ومنهم من إن تأمنْه بدينار لا يؤده إليك، إلا ما دمت عليه قائماً﴾**[1].

دلت الجملة الكريمة الأولى بعبارتها، على أن فريقاً من أهل الكتاب، لو أؤتمن على قنطارٍ، فإنه يؤدي أمانته إلى من ائتمنه، ويُفهم لغةً أن «العلة» في ذلك هي توفر عنصر **الأمانة** فيه، ويُفهم عن طريق هذه «العلة» التي هي روح النص المهيمن عليه، أنه لو أؤتمن على **أقل** من ذلك ـ وهذا ليس مذكوراً في النص[2] ـ **فإنه يؤديه إلى من أئتمنه من باب أولى**.

فالائتمان على القنطار وحكمه مفهوم من اللفظ **نطقاً**.

وأما الأئتمان على **أقل** من ذلك **وحكمه**، فمفهومٌ من اللفظ، ولكن عن طريق المعنى **العام المشترك**[3]، وهو **الأمانة**[4].

فكان الأقل من القنطار **أولى** بأن يكون أميناً عليه.

فالحكمان في الواقعتين متفقان إثباتاً، في معنى مشترك هو الأمانة التي تفضي إلى الاداء، وتحمل عليه.

أي العلة هي **الأمانة**.

أما الجملة الكريمة الثانية، فتفيد بعبارتها، أن فريقاً آخر من أهل الكتاب، لو أؤتمن على **دينار لا يؤديه إلى مَنْ أئتمنه، لخيانته**،ويُفهم بواسطة هذه العلة وهي«الخيانة»[5]أنه لو

(١) أصول السرخسي ـ جـ١ ـ ص٥٤١ ـ التوضيح ـ جـ١ ـ ص١٣٦ـ صدر الشريعة ـ حاشية الازميري ـ جـ٢ ص٧٨ وما بعدها.

(٢) سورة آل عمران آية ٧٥.

(٣) يسميه الأصوليون «المسكوت عنه» أي ما لم يرد في النص نطقاً.

(٤) وهو «العلة» لأن الحكم يثبت حيثما تثبت علته.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام ـ جـ٢ ـ ص١٤٠ وما بعدها ـ للآمدي.
إرشاد الفحول ـ ص١٥٦ للشوكاني.

أؤتمن على أكثر من ذلك ـ وهذا ليس مذكوراً في النص ـ لا يؤديه من باب **أولى**.

فالائتمان على **الدينار** وحكمه مفهوم من اللفظ **نطقاً**.

أما الإئتمان على **الأكثر من الدينار** وحكمه، فمفهوم عن طريق **فحوى النص**، وهو المعنى العام المشترك الذي استفيد لغةً من النص، وهو **الخيانة**.

فالحكمان في الواقعتين متفقان **نفياً**، **وهو عدم الأداء**.

والعلة هي **الخيانة**، وهي مفهومة لغةً لا اجتهاداً.

المثال الثالث:

قال الله تعالى: ﴿**ولا يأبَ الشهداءُ إذا ما دُعوا**﴾[1].

تدل الآية الكريمة بعبارتها على حرمة امتناع الشاهد عن أداء شهادته إذا ما طلب إليه الخصم ذلك، وهي مسوقة إلى تشريع هذا الحكم أصالةً.

والعلة الواضحة المفهومة لغة هي «**تضييع الحق**» **على صاحبه**.

وهذه العلة تتحقق أيضاً في **امتناع مَنْ لم يُطلب إليه أن يشهد**، ولكنه يعلم أنه إن لم يشهد بما علم، **ضاع الحق على صاحبه**، لأنه لم يحضر الواقعة غيره.

فامتناعه عن ذلك **محرَّم**، بدلالة النص وفحواه، أي بواسطة هذه العلة.

والعلة متحققة في كلتا الواقعتين بنسبة متساوية، كما ترى.

وعلى هذا، اتحدت الواقعتان[2] ـ المنصوصة وغير المنصوصة ـ حكماً، لاشتراكهما في الأثر، وهو تضييع الحق على صاحبه، فعليه أن يشهد ولو لم توجَّه أية دعوة للشهادة.

---

(١) سورة البقرة آية ٢٨٢.

(٢) تبين من هذا، أن الشرط الوارد في الآية الكريمة: ﴿**ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا**﴾ لم يكن لتقييد الحكم، وجعله متوقفاً عليه، بحيث ينتفي الحكم عند انتفاء الشرط؛ لأن إرادة الشارع اتجهت إلى جعل الحكم ـ وهو التحريم ـ دائراً مع العلة الواضحة المفهومة من منطوق النص، وهو تضييع الحق.

فحيثما وجدت هذه العلة وجد الحكم، لأنها الموجبة له، سواء أوجد الشرط، وهو دعوة الشهود إلى أداء الشهادة أم لا.

ودعوة الشهود إلى أداء الشهادة إذن ليس لها مدخل في علية العلة.

لكن إيراد هذا الشرط في الآية الكريمة، لا بد أن يكون لفائدة أخرى غير التقييد، وهي أن الواقع الغالب في فصل الخصومات، وإثبات الدعاوى، أن يدعى الشهود إلى أداء شهاداتهم أمام القضاء، فإيراده =

المثال الرابع:

قال الله عز وجل: **﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾**.

فالآية الكريمة تدل بعبارتها على وجوب **العدة** على المطلقة.

والعلة المفهومة لغة من النص هي التعرف على براءة الرحم، وخلوّه من الحمل.

فإذا وقعت الفرقة بين المرأة وبين **زوجها بالفسخ**، فإن هذه العلة متحققة فيها أيضاً، **فيجب عليها الاعتداد**، حتى يثبت أنها حائل غير حامل.

والنص لم يتناول الفرقة بالفسخ، بل تناول الفرقة بالطلاق، ولكنهما يشتركان في علة واحدة، فيتحدان في الحكم.

وعلى هذا، كان وجوب الاعتداد على المطلقة ثابتاً بمنطوق النص.

وأما وجوبه على من فرق بينها وبين زوجها بالفسخ، فبدلالة النص.

المثال الخامس:

قال الله تعالى: **﴿إنَّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً، إنما يأكلون في بطونهم ناراً، وسيصلون سعيراً﴾**[1].

تدل الآية الكريمة بعبارتها على تحريم[2] **أكل**[3] أموال اليتامى ظلماً.

والسبب الموجب للحكم، ليس هو خُصوص الأكل، بل **الاعتداء** على المال، **وإتلافُه وتضييعُه دون وجه حق، وهذا المعنى** مفهوم من النص لغةً دون إجتهاد، وهو روح النص وفحواه.

فإذا قصَّر الوصي في المحافظة على مال اليتيم مثلاً، بأن أتاح لغيره أن يأكله ظلماً، أو يختلسه، فالحكم واحد، لتحقق علته.

= في النص القرآني إذن تصوير للواقع الغالب، لا لتقييد الحكم، فلا يفيد نفي الحكم عند انتفاء الشرط، وإلّا وقع التناقض في التشريع، فيغدو تضييع الحق جائزاً عند عدم الدعوة إلى الشهادة، وتضييع الحق في حد ذاته ظلم يجب الحيلولة دون وقوعه بإطلاق، وسيأتي مزيد بيان في بحث مفهوم المخالفة.

(١) سورة النساء آية ١٠.

(٢) التحريم استفيد من التهديد والوعيد الشديد على هذا الفعل بالتعذيب بالنار والسعير، وهذا نوع من أسلوب القرآن الكريم في طلب الكف عن الفعل طلباً جازماً، وهو التحريم.

(٣) لعل الشارع الحكيم إنما نص على خصوص الأكل، لأنه الصورة الغالبة الوقوع.

وإذا بدّد الوصي مال اليتيم، أو أحرقه، أو اختلسه، أو أسرف في الإنفاق على اليتيم، فجميع هذه الصور غير المنصوص عليها، تُلحق بالأكل دلالةً؛ لاشتراكها جميعاً في أثر واحد، أو علة واحدة، وهي: «العدوان على مال اليتيم أو إتلافه» فتأخذ عين الحكم، وهو التحريم.

فالحكم إذن مداره هذه العلة.

فيكون النص دالاً على ثبوت حكمه في تلك الصور غير المنصوص عليها، عن طريق الدلالة، لا عن طريق المنطوق.

والعلة ثابتة في تلك الأفعال بقدر متساوٍ، فكانت متفقةً في الحكم نفياً، وهو التحريم[1].

دلالة النص ـ من حيث علة حكمه ـ قطعية وظنية[2]:

تقسيم دلالة النص إلى هذين القسمين أساسه في الواقع، وضوح العلة وقطعيتها، أو خفاؤها وظنيتها، بحيث لا يتفق الفقهاء على تحديدها، وقالوا: إن العلة إذا أدركت من

---

(١) هذا، وقد نصت السُّنَّة على أن أكل أموال اليتامى ظلماً من السبع الموبقات، لأنها قوام حياتهم بعد فقدهم معيلهم، حيث يقول الرسول ـ ﷺ ـ: «اجتنبوا السبع الموبقات»، قالوا: وما هن يا رسول الله؟ قال: «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرَّم الله إلّا بالحق، وأكل الربا، وأكل أموال اليتامى، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات» ـ التاج ـ جـ٤ ـ ص٩٤.

الموبقات ـ المهلكات ـ وهي الكبائر.

التولي يوم الزحف ـ الفرار من المعركة مع العدو.

وقذف المحصنات العفيفات ـ رميهن واتهامهن بالزنا.

(٢) يعبر الأُصوليون أحياناً عن القطعية، بكلمة، ضرورية، أي بدهية، لا يعوزها إعمال الفكر والنظر والاجتهاد، وعن «الظنية» بقولهم: «نظرية» أي تفتقر إلى النظر والاجتهاد.

ممن قال بهذا التقسيم، الإمام عبدالعزيز البخاري، في كتابه كشف الأسرار على أُصول البزدوي، وإليك نص عبارته: «ثم إن كان ذلك المعنى المقصود ـ العلة ـ معلوماً قطعاً، كما في تحريم التأفيف، فالدلالة قطعية، وإن احتمل أن يكون غيره هو المقصود، كما في إيجاب الكفارة على المفطر بالأكل والشرب، فهي ظنية».

المجلد الأول ـ ص٧٣ ـ وانظر في هذا المعنى أيضاً ـ شرح مسلم الثبوت ـ جـ١ ـ ص٤٠٨ ـ ص٤٠٩.

التلويح على التوضيح ـ جـ١ ـ ص١٣٣ ـ للتفتازاني.

النص لغة، بحيث لا يمتري فيها أحد من أهل اللغة والفقه، وكانت متحققة في الواقعة التي تناولها النص، ومتحققةً أيضاً في الواقعة غير المذكورة فيه، فالنص يدل على ثبوت حكمه لهذه الواقعة الأخيرة دلالة قاطعة، سواء أكانت مساوية للواقعة المنصوص عليها في الحكم، أم كانت أولى به منها.

وقد ضربنا لذلك الأمثلة الأربعة السابقة مع تحليلها.

أما إذا كانت العلة غير مقطوع بها في المنصوص عليه، بأن كان **المعنى** الذي اعتبر علة للحكم **غير مقطوع بعليته**، كان تحقق العلة في الواقعة غير المنصوص عليها ثابتاً على سبيل الظن.

فدلالة النص حينئذ تكون ظنية.

مثال ذلك:

قال الله تعالى: **﴿ومَنْ قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة﴾**.

تدل الآية الكريمة بعبارتها على وجوب **تحرير**[1] **رقبة مؤمنة** في القتل الخطأ، **كفارةً عنه**.

وذهب الشافعية إلى أن هذا النص يدل على ثبوت وجوب هذه الكفارة في القتل **العمد** بفحواه، ومن باب أولى.

ووجهة نظر الشافعية في ذلك ما يلي:

أن الكفارة إنما وجبت لعلة **«الزجر» عن القتل ذاته**، إذ ليس **«الخطأ»** ـ وهو فعل دون قصد ـ يصلح علةً لإيجاب العقوبة، بل عهد الخطأ في الشرع عذراً يسقط به الحق.

فإذا وضح أن الكفارة إنما أوجبها الله تعالى في القتل الخطأ **زجراً عن القتل ذاته**، كان وجوبها لهذا المعنى ـ وهو الزجر ـ في القتل العمد من باب أولى، بدلالة النص؛ ومعقوله؛ لأنه إذا وجب الزجر عمّا لا قصد فيه من القتل، كان وجوبه فيما فيه قصد آكد وأولى.

ثم قالوا: إن هذه العلة ـ وهي الزجر ـ معنى مفهوم من النص لغةً، إذ الكفارة عقوبة، ويقصد الشارع من إيجابها الردع والزجر.

---

(١) هذا، فضلاً عن وجوب أداء «الدية» إلى أولياء القتيل خطأ؛ إذ الآية الكريمة تنص على ذلك: **﴿ومَنْ قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة، ودية مسلّمة إلى أهله﴾** ولكن بحثنا ينحصر في الشطر الأول من «الكفارة» وهي التحرير.

لكن جمهور الفقهاء، لم يوافقوا الشافعية على أن علة الحكم ـ وهو وجوب الكفارة ـ هي الزجر، بل فهموا أن «العلة» هي جبر ما وقع فيه القاتل خطأ من تقصير وإهمال، فوجبت عليه الكفارة؛ ليتدارك ما فرط منه من إزهاق نفس بريئة، وذلك بإحياء نفس أخرى من العبودية والرق، لأن الرق موتٌ معنىً.

فالكفارة للجبر لا للزجر، أي لمحو الإثم في الخطأ؛ لأن في الكفارة معنى العبادة أيضاً؛ والعبادة تمحو الآثام «إن الحسنات يذهبن السيئات».

وعلى هذا؛ فإذا وجبت لمحو إثم الخطأ، فإنها لا تقوى على محو جريمة القتل العمد العدوان، فليس شرعها مناسباً لهذه الجريمة الكبرى؛ لأن ما شُرع لمحو إثم الأخف من الجرائم، لا يصلح لمحو الكبائر.

منشأ الخلاف:

فمنشأ الخلاف إذن هو «العلة» أو الحكمة في حكم الآية الكريمة، وهو إيجاب الكفارة، ما علة وجوبها؟

هل وجبت للزجر عن القتل ذاته، أو لجبر الخطأ، ومحو إثم التقصير فيه؟

واختلاف وجهات النظر يدل على أنها ظنية لا قطعية، إذ لو كانت مقطوعاً بها، لاتفقت كلمة كبار الأئمة على تحديدها، ولما كان ثمة احتمال لمعنى آخر يصلح أن يكون علة[1].

---

(١) ومنشأ الخلاف في الكفارة هنا، هو عينه في الخلاف في وجوب الكفارة في اليمين الغموس، بدلالة نص الآية الكريمة الوارد في وجوب الكفارة في اليمين المنعقدة، في قوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة، فمن لم يجد، فصيام ثلاثة أيام، ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم﴾.

والخلاف هو الخلاف، وأساسه ـ كما ذكرنا ـ هل الكفارة زاجرة أو جابرة؟

اليمين المنعقدة ـ هي الحلف على أمر مستقبل ليفعله أو لا يفعله، فإذا لم يبر في يمينه فعليه الكفارة، وعدم البر في اليمين يسمى الحنث.

أما اليمين الغموس، فهي الحلف على أمر حال أو ماض، مع تعمد الكذب ـ والعياذ بالله ـ وهذه من الكبائر؛ ولذلك سميت «غموساً» لأنها تغمس صاحبها في النار.

هذا، ولا يتسع المقام لإيراد الخلاف في مسألة الكفارة في الأكل والشرب عمداً في نهار رمضان بدلالة النص الوارد في الوقاع في نهار رمضان، مما يقطع بأن مثل هذه المسائل من صميم بحث القياس.

رأينا في هذا التقسيم:

الواقع أن اختلاف آراء كبار أئمة الفقه في مثل هذه «العلة» وما أورد كل فريق من تحليل أُصولي، لتدعيم وجهة نظره وتأييدها فيما رأى من معنى موجب للحكم، يدل على أن هذه المسألة ـ وما ماثلها ـ ليست من باب «**دلالة النص**» وإنما هي من باب القياس.

وقد بسطنا القول في تحليل هذه الدلالة، وما أوردنا من أمثلة توضيحية لها، لبيان حقيقتها وأبعادها، ثم فرقنا بين طبيعة هذه الدلالة وبين الدلالة القياسية؛ وما يترتب على ذلك من ثمرات.

وقلنا إن الفارق الأساسي بينهما، يتركز في «**العلة**» **قطعية وظنية، ووضوحاً، وخفاء**.

ثم انتهينا إلى **أنَّ أساس دلالة النص لغوي محض**، لا نظري اجتهادي، كما حدد مفهومها الأُصوليون[1]، من مثل الإمام البزدوي[2] حيث يقول: «وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغةً، لا اجتهاداً ولا استنباطاً».

ويقول الإمام السرخسي: «فأما الثابت بدلالة النص، فهو ما ثبت بمعنى النظم لغةً لا استنباطاً بالرأي»[3].

والرأي عندنا، أن «العلة» في دلالة النص، يجب ألا تكون محلاً لاختلاف وجهات النظر، بل يجب أن تكون مفهومة ظاهرة يدركها أهل اللغة من المجتهدين وغيرهم، وإلا خرجت عن كونها «دلالة النص».

وكيف يدرك مثل هذه **العلة** كل من يعرف اللغة، والخلاف محتدم بين كبار أئمة الفقه في تحديدها، كلٌ يأتي بالأدلة التي تدعم وجهة نظره، مما يخرج بالمسألة عن مجال «دلالة النص» إلى بحث «القياس الأُصولي» الذي تختلف أنظار المجتهدين في تحديد علته.

وإذا كانت العلة في دلالة النص يمكن أن تكون ظنية كما هي ظنية في «القياس» فما الذي يصلح بعد ذلك فيصلاً للتفرقة بين مفهوميهما[4]؟

---

(١) التوضيح مع شرح التلويح ـ جـ١ـ ص١٣٣ـ ٣٣٦ـ صدر الشريعة ـ وشرح التفتازاني.

(٢) أُصول فخر الإسلام البزدوي ـ مع كشف الأسرار المجلد الأول ـ ص٧٣ وما بعدها.

(٣) أُصول السرخسي ـ جـ١ ـ ص٢٤١.

(٤) راجع استدلال الإمام أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ على ما ذهب إليه، من أن قوله عليه السلام: «لا قَوَدَ إلّا بالسيف» يدل على أن القصاص لا يجب عقوبة على مَنْ قتل بالمثقل، خلافاً لصاحبيه اللذين ذهبا=

حجية دلالة النص:

اتفق جمهور الأُصوليين والفقهاء[1] **على حجية دلالة النص**، بمعنى أن هذا الأسلوب من الدلالة، قد أقره الشارع طريقاً لاستنباط الأحكام، فكل حكم يستفاد عن طريق هذه الدلالة، هو حكم ثابت شرعاً، يجب العمل به.

وخالف في ذلك ابن حزم الظاهري[2].

أدلة الجمهور:

أ ـ إن هذا الأسلوب من الدلالة **معهود عند أهل اللغة قبل ورود الشرع**، بل هو **أبلغ** في الدلالة من **التصريح**، فكانت دلالته لذلك **قطعية**.

وبدهي، أن ما هو حجة لغةً، يجب إعتباره حجة شرعاً، ما لم يقم الدليل على أن الشارع أراد معنى خاصاً، كما سبق في الإجمال.

فالشـارع ـ مبـدئياً ـ ينزل خطاباته على الأُصول اللغوية وأساليبها وعرفها في الفهم

= إلى أن حكم القصاص يثبت فيمن قتل بالمثقل بدلالة نص الحديث ـ ولا يتسع المقام لهذا البحث.

فهل يقال في مثل هذه الاستدلالات إنها من قبيل دلالة النص؟!

التوضيح مع التلويح ـ جـ١ ـ ص١٣٦ـ صدر الشريعة.

(١) ومنهم أئمة المذاهب الأربعة المعروفة، والإمامية.

ومن الأُصـوليين: الغزالي، والآمدي، والبزدوي، والشوكاني، وعبدالعزيز البخاري، والسرخسي، والازميري، وصدر الشريعة، وإمام الحرمين، وابن الحاجب، وغيرهم، ولكن اختلفوا في «المُدْرَك» وهو الدليل كما سيأتي.

(٢) أنكر ابن حزم الظاهري حجية هذه الدلالة، في كتابه الإحكام في أُصول الأحكام ـ جـ٧ـ ص٥٤ وما بعدها ـ وسنتناول عرض وجهة نظره، وما اعتمد عليه من أدلة، ومناقشة كل ذلك.

إرشاد الفحول ـ للشوكاني ـ ص١٧٨ـ١٧٩.

راجع ـ ص١٠٥ من هذا المؤلف ـ وقد قلنا إن اللفظ المجمل، قد اصطفاه المشرِّع من اللغة ليضعه لمعنى خاص أراده هو، ولا يعرف معناه وتفاصيله إلّا مـن جهته، وبذلك نسخ المشرِّع المعنى اللغوي للفظ، وأطلقه على حقيقة شرعية خاصة، وإذا تعارض المعنى اللغوي، والمعنى الشرعي الاصطلاحي للفظ، قدم هذا الأخير، حتى يقوم الدليل على أن المشرِّع أراد المعنى اللغوي الأول.

أمـا «التـأويل» فجماع الأمر فيه، أنه تصرف عقلي في المعاني، ولكن بشروط تضمن عدم خروج المجتهد عمّا هو معهود في أساليب اللغة وخصائصها في البيان كما أشرنا ـ راجع «التأويل» ـ ص١٦٣.

والإفهام، وهذه الحجة ينهض بها القرآن الكريم نفسه، في قوله تعالى: ﴿**وما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه، ليبيّن لهم**﴾.

فحجة الشرع في الدلالات إذن مشتقةٌ من أوضاع اللغة، وأساليبها في البلاغة والبيان، والعرف الاستعمالي لأهلها في التخاطب والفهم[1].

هذا، وعلى الـرغم من اتفاق جمهور الفقهاء والأُصوليين على حجية «دلالة النص»

---

(١) الواقع أن الأُصوليين اعتمدوا في بحوثهم في القواعد الأُصولية اللغوية ـ فيما اعتمدوا عليه ـ على «علم البيان» في البلاغة العربية.

يوضـح هذا، أن دلالة الإشارة في بعض صورها ـ بما هي دلالة اللفظ على اللازم العقلي الذاتي المتأخر، للمعنى الذي يدل عليه عبارة ـ مشتقة من «الكناية» في علم البيان.

وأما دلالة الاقتضاء في بعض أنواعها، فمشتقة من المجاز المرسل، والمجاز العقلي، كما سيأتي بيانها.

وكذلك «التأويل» وما قام عليه من أساس وشروط، كل أولئك يؤول إلى العمل بالاستعارة والمجاز، وهما أسلوبان معهودان في «علم البيان» أيضاً.

والمجاز ضرب من التصرف العقلي في المعاني، أو هو ضرب من التوسع اللغوي.

وهذا ما أشار إليه الإمام الغزالي حيث يقول: «ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وكذلك تخصيص العموم، يردُّ اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز» ـ المستصفى جـ١ـ ص١٥٧ـ ص١٥٨.

فإطلاق الكل وإرادة البعض مثلاً، مجاز مرسل، علاقته الكلية والجزئية.

وإطلاق كلمة «الفقراء» مثلاً، في قوله تعالى: ﴿**للفقراء والمهاجرين**﴾ وإرادة غير معناها الحقيقي، استعارة تصريحية، إذ جرى تشبيه «المهاجرين» الذين بعدوا عن أموالهم وديارهم، وفقدانهم سلطة التصرف عليها، بإخراجهم عنوة منها، بالفقراء، وحذف المشبه، وإبقاء المشبه به، من باب الاستعارة التصريحية، كما هو معلوم في أُصول البلاغة والبيان.

وكـذلـك اعتبـار إضافة الأموال والديار إلى المهاجرين مجازية لا حقيقية تفيد التمليك ـ على رأي الحنفية ـ يؤول إلى المجاز المرسل أيضاً، علاقته اعتبار ما كان.

فالقواعد التي أرساها الأُصوليون في «التأويل» إذن تعتمد في الجملة على ما عرف في البلاغة العربية نفسها من أساليب مألوفة ومستقرة، وإنكارها مكابرة لا يستند إلى دليل معتبر.

وعلى هذا، فلا نرى وجهاً لإنكار بعض أنواع الدلالات التي امتازت بها البلاغة العربية وأساليبها في البيان، لأنهـا معـروفة قبل الشرع، وجاء الشرع فأنزل خطاباته على أُصولها، وعرف أهلها في التحاور والتخاطب والفهم.

ووجوب العمل بالحكم الثابت بها، إلا أنهم اختلفوا في «المُدْرَك»[1] وهو المَلْحَظ أو الدليل.

(١) باستقصاء مذاهب جمهور الأصوليين في «مُدْرَك» حكم غير المنطوق ـ كالشتم والضرب بالنسبة للنص المحرم للتأفيف، الثابت بدلالة النص، هل هو ثابت باللفظ المنطوق نفسه، أو بمفهومه ـ تبين لنا أنها أربعة:

الأول: إن حكم المسكوت عنه ثابت بالقياس الجلي على المذكور نطقاً، لعلة مشتركة بينهما ـ أي بالمفهوم.

قال بذلك الإمام الشافعي في كتابه الرسالة كما ذكرنا. وهو قول إمام الحرمين أيضاً، وبيّنا أن ذلك مجرد اختلاف لفظي، فكل إمام يطلق مصطلحاً على هذا النوع من الدلالة لاعتبارات مختلفة اتجه الأئمة إليها، ولكن المسمى واحد.

فالإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ اتجه إلى اعتبار مجرد الإلحاق؛ كما قلنا، إي إلحاق غير المنطوق بالمنطوق، لعلة جامعة، وسماه قياساً جلياً لهذا، لكنه لا يقصد القياس الأصولي، لأن مجرد الإلحاق غير كاف في اعتبار الحكم ثابتاً قياساً بالمعنى الأصولي، لما يلي:

أ ـ أن «العلة» في القياس اجتهادية مستنبطة على أساس الرأي وإعمال الفكر، بمنهج أصولي معلوم، بينما «العلة» في دلالة النص واضحة مفهومة لغة.

ب ـ أن «دلالة النص» معهودة في اللغة قبل ورود الشرع، وقبل القياس الأصولي، لأن هذا الأخير جاء الشرع باعتباره أصلاً من أصول التشريع، فحجيته إذن ثابتة بالشرع.

نعم، يعضد العقل الشرع، لكن الأصل في الاحتجاج بالقياس الأصولي هو الشرع؛ لأنه تصرف عقلي لا لغوي، ولا مدخل للعقل المجرد في التشريع إلاّ أن يكون مترسِّماً منهجاً وشروطاً تجنبه مجافاة سنن الشارع في التشريع وروحه ومقاصده.

جـ ـ إنه مع التسليم بأن «العلة» قدر مشترك بين دلالة النص والدلالة القياسية، لكنه ترتب على اختلافهما قطعية وظنية، أن العلة في دلالة النص ـ بما هي قطعية متبادرة من النص لغة ـ تعتبر شرطاً لتناول المعنى اللغوي لأفراده، وليست شرطاً لثبوت الحكم في غير المنطوق (الفرع).

بينما «العلة» في القياس ـ بما هي مستنبطة عن طريق الاجتهاد القائم على الرأي والتعقل ـ تعتبر شرطاً لثبوت الحكم في الفرع.

ولهذه الفروق احتج بدلالة النص من لم يقل بحجية القياس ـ كالإمامية خلافاً لابن حزم.

الرأي الثاني: أن الحكم لغير المنطوق ثابت بالنص منطوقاً لا مفهوماً، وذلك بواسطة القرائن، باعتبار أن النص ـ في نظره ـ استعمل مجازاً فيما يشمل حكم المذكور وغير المذكور، والسياق نفسه قد يكون قرينة على المعنى المجازي ـ وهو مذهب الإمام الغزالي في المستصفى ـ جـ٢ـ ص٤٢ حيث يقول: «فلولا معرفتنا بأن الآية سيقت لتعظيم الوالدين، واحترامهما، لما فهمنا منع الضرب والقتل من التأفيف!». ■

أو بعبارة أخرى، هل حكم غير المنطوق في دلالة النص، يعتبر ثابتاً باللفظ نفسه، أو بالمفهوم، وهذا لا يمس أصل حجية هذه الدلالة القطعية على حكم المسكوت عنه إطلاقاً.

إنكار ابن حزم لحجية دلالة النص:

ذهب ابن حزم إلى أن دلالة النص ليست بحجة في إثبات الأحكام، ولا يجوز اتخاذها منهجاً للاستنباط، فخالف بذلك **جمهور علماء الأصول والفقهاء** القدماء منهم والمتأخرين - إذ لم ينكر أحدٌ - فيما نعلم - حجية هذه الدلالة.

منشأ الخلاف بين ابن حزم وجمهور الأصوليين في حجية دلالة النص:

منشأ الخلاف في حجية دلالة النص بين ابن حزم، والجمهور، **أن الظاهرية ينكرون حجية القياس بجميع أنواعه كمصدر للتشريع.**

يقول ابن حزم في هذا الصدد: «**وذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملةً، وقالوا: لا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها، إلا بنص كلام الله تعالى، أو نص كلام النبي - ﷺ - أو بما صح عنه - ﷺ - من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع**

ثم يقول: «فالآية الكريمة قد أطلقت الأخص وهو التأفيف، وأرادت الأعم، وهو الإيذاء، وهو من باب المجاز».

وكذلك آية تحريم أكل أموال اليتامى ظلماً؛ ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً . . .﴾ الآية: أطلقت الأكل وهو الأخص، وأرادت الأعم، وهو الإتلاف» - المرجع السابق.

ومؤدى هذا، أن دلالة النص - في رأي الإمام الغزالي - يثبت بها الحكم لغير المذكور منطوقاً لا مفهوماً.

الرأي الثالث: إن حكم المسكوت عنه ثابت منطوقاً أيضاً، لا عن طريق المفهوم، باعتبار أن النص صار حقيقة عرفية.

وهو لا يختلف عن مذهب الإمام الغزالي، لأن الحقيقة العرفية، أصلها مجاز، ثم تنوسي المجاز، وعلاقته، وقرينته، حتى أضحى حقيقة عرفية يتبادر إلى الذهن معناها المجازي الأصلي على أنه حقيقي.

فتكون الدلالة على هذا من باب المنطوق أيضاً.

الرأي الرابع: إن الحكم ثابت بالنص مفهوماً، وهو ما سبق بيانه في أول البحث.

والخلاصة: أن أئمة الأصول الذين يقام لقولهم وزن، متفقون في النتيجة، وهي أن هذه الطريق من طرق الدلالة - دلالة النص - حجة يجب العمل بمقتضاها، لأنها ثابتة قبل ورود الشرع، والخلاف في مدرك الحكم - كما رأيت - لا يعكر على قوة الاحتجاج بهذه الدلالة، أو قطعيتها، لغة وشرعاً، لأن معظمهم قال بأن الحكم ثابت منطوقاً لا مفهوماً.

علماء الأُمة كلها».

ودلالة النص ـ بما هي نوعٌ من أنواع القياس في نظرهم ـ ليست حجة[1].

ويردُّ على ذلك بما بيّنا، من الفارق الأساسي بين دلالة النص والقياس.

ويصرح ابن حزم في إنكاره لحجية دلالة النص ـ مفهوم الموافقة ـ بقوله:

«أما قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أُفٍّ﴾ فلو لم يرد غير هذه اللفظة، لما كان فيها تحريم ضربهما، ولا قتلهما، **ولما كان فيها إلا تحريم قول أُفٍّ فقط**»[2].

أدلة ابن حزم في إنكاره لحجية دلالة النص:

أولاً: إن أخذ الجمهور بمفهوم المخالفة[3]، يبطل احتجاجهم بدلالة النص، لأنه يستلزم الأخذ به في مفهوم الموافقة، فيقعون حينئذ في التناقض، لأن المفهوم المخالف لقوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أُفٍّ﴾ أن ما عدا التأفيف، من الضرب والشتم ونحو ذلك، جائز، وهذا تناقض.

---

(١) والواقع أن إبطال أهل الظاهر «للقياس» متفرع عن إبطالهم لأصل «التعليل» فلا يعللون النص، ليقفوا على حكمة تشريعه، أو «العلة» التي من أجلها شرع الحكم، والقياس أساسه التعليل، وإبطال الأصل يقتضي إبطال كل ما يتفرع عنه.

على أن الظاهرية، ينكرون الاجتهاد بالرأي جملة، وما تفرع عن «الرأي» من مناهج هذا الاجتهاد، كالاستحسان، والمصالح المرسلة، والذرائع.

ولا يأخذون إلّا بظواهر النصوص، وحرفيتها، ويهملون أنواع دلالات النصوص، ما عدا عبارة النص في معناها المطابقي.

على أن داود الظاهري ـ إمام أهل الظاهر ـ قد تخلى عن منهجه في استنباط الأحكام من الوقوف عند ظواهر النصوص، والأخذ بالبراءة الأصلية فيما لا نص فيه، واضطر أن يأخذ ـ إلى ذلك ـ بالقياس الأصولي، وسماه «دليلاً» وذلك لتجدد الحوادث التي لم يسعفه منهجه في إيجاد أحكام لها، والفرض أن شريعة الله عامة زمناً ومكاناً ـ الأحكام السلطانية ـ ص٦٣ للماوردي، فاضطر إلى العمل بالقياس.

(٢) الإحكام في أُصول الأحكام جـ٧ ـ ص٥٧.

(٣) مفهوم المخالفة هو: «دلالة الكلام على مناقضة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم، لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم» كقول الرسول ـ ﷺ ـ: «مطل الغني ظلم» فإنه يدل عبارة على أن تسويف المدين الغني القادر على أداء الدين ظلم، ويدل بمفهوم المخالفة على أن مماطلة المعسر في أداء الدين لا تعتبر ظلماً، لانتفاء قيد الحكم وهو الغنى.

ويردُّ على ذلك، بأن القول بالمفهوم المخالف لا يستلزم القول به في دلالة النص، لما يأتي:

أ ـ يُشترط عند القائلين بالمفهوم المخالف ـ للأخذ به ـ أن لا يكون الحكم في المسكوت عنه أولى، أو مساوياً للمذكور في الحكم.

ب ـ إن العلة في دلالة النص، والمفهومة قطعاً عن طريق اللغة، ثابتة في المذكور وغير المذكور، وهي التي اقتضت الحكم المتحد في الواقعتين، لاتحاد العلة.

بينما الأمر يختلف في مفهوم المخالفة، لأن نفي الحكم في المسكوت عنه، **لانتفاء القيد** الثابت في المنطوق، والحكم يدور مع هذا القيد، **لأنه شرط للمناط، أو العلة**.

فالقول بالمفهوم المخالف لا يستلزم القول بدلالة النص، إذ لا تلازم ـ ولا تناقض بين القول بحجية الدلالتين.

ثانياً: إن قوله تعالى: **﴿فلا تقل لهما أُفٍّ﴾** لو كان دالاً على تحريم غيره من صور الأفعال التي تشترك معه في معناه، لما ذكر الله تعالى بعد ذلك في الآية نفسها، **النهي عن النهر**، ولما أمر بنقيض المنهي عنه، **وهو القول الكريم، وآخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة**.

والردُّ على ذلك ميسور، وهو أن دلالة النَّص **التزامية** على ما هو الراجح، وقد **يصرح** الشارع **بما علم التزاماً؛ اهتماماً بالموضوع لخطره**، وعظم شأنه، وهو هنا «**بر الوالدين**».

ثالثاً: إن من البدهي أنّ لفظ «أُفٍّ» لا يدل على الضَّرب والشتم ونحوهما، (أي لغةً).

ويردّ على ذلك: صحيحٌ أنَّ كلمة «أُفٍّ» لم توضع لغة للضرب والشتم، والهجر، والتجويع، ونحو ذلك، كما ذكرنا، ولكنها تشترك معها من حيث **الأثر**، وهو «**الأذى**» الذي هو علة الحكم، فلا يكون النص شاملاً بحكمه لصور تلك الأفعال وضعاً، **بل بالفحوى**، أي بواسطة ذلك المعنى المشترك، أو العلة، أو الأثر[1].

والخلاصة، أن إنكار ابن حزم لدلالة النص، إنكارٌ لما يقضي به **المنطق العقلي واللغوي معاً**، وهو خلاف لا اختلاف، فلا يُعبأ بهذا الإنكار الذي يُعتبر **مكابرة**[2] كما يقول ابن تيمية.

---

(١) الإحكام في أُصول الأحكام ـ جـ٧ ـ ص٥٤ وما بعدها.

(٢) إرشاد الفحول ـ ص١٧٩ ـ للشوكاني.

المبحث الرابع
دلالة الاقتضاء

تحليل دلالة الاقتضاء[1].

القاعدة العامة:

الأصل أن الحقيقة اللغوية للفظ هي **مقصود** المتكلم، فيجب أن يُنزل كلامه على الأوضاع اللغوية الأصلية، ولا يُحمل على **المجاز**، تنفيذاً لقصده ومراده، **لأنه خلاف الأصل**، إذ المفروض أنّ المتكلم لم **يقصد** غير المعنى **الحقيقي** في وضع اللغة، إلا إذا قامت قرينة دالة على عدم إرادته للمعنى الأصلي.

والمشرِّع كذلك، يجب ـ مبدئياً ـ أن يُنَزَّلَ خطابه **ونصوصه** على **الحقيقة اللغوية**، أو العرف الاستعمالي في عهد النزول، أو العُرف الشرعي، حتى إذا كان للفظ حقيقة لغوية، وحقيقة عرفية، قدمت الحقيقة العرفية، وكذلك إذا كانت له حقيقة شرعية مثلاً، وجب حمله حينئذٍ على «**الحقيقة الشرعية**»[2] لأنَّ الظاهر أن الشارع إنما يخاطبُنا بهذه الألفاظ قاصداً حقائقها في عرفه هو، لا معانيها اللغوية الأصلية.

أما في حالة ما إذا قامت القرينة على إرادة الحقيقة العرفية، أو الحقيقة الشرعية، فالواجب المصير إلى ما دَلَّت القرينة عليها، مراعاة لقصد الشارع.

فالأصل إذن أن يُحمل كلامه على ما قَصَد منه، وعبّر عن ذلك بألفاظ ذات معانٍ خاصة **بعد أن سلخها عن معانيها اللغوية، واستعمل كلاً منها في اصطلاحه الشرعي الخاص في**

---

(١) الاقتضاء لغة بمعنى الطلب والاستدعاء.

(٢) وهذه أصول ملتزمة في التفسير القانوني كما ذكرنا ـ راجع بحث المجمل ـ ص١٠٥ ـ وبحث التأويل ـ ص١٦٣.

معنى جديد، لا يمت إلى المعنى اللغوي إلاّ لسبب بسيط؛ حتى أضحت تلك المعاني اللغـوية الأصلية إزاء المعاني العرفية، أو الاصطلاحية المحدثة، **مجازاً** لا يحمل عليها الاصـطلاح إلاّ بقـرينـة ترشد إلى أن المشرِّع قد عاد فتوخاها من جديد، حتى إذا اطرد استعمال اللفظ في معناه العرفي، أو الشرعي، أصبح كلّ منهما حقيقة مقدّمة على الحقيقة اللغوية.

فتلخص، أنه إذا تقابلت **الحقيقة والمجاز**، قدمت الحقيقة.

ولا يصار إلى المجاز إلاّ بدليل.

وأنه إذا تقابلت الحقيقة اللغوية، والحقيقة الشرعية، قدمت الحقيقة الشرعية، لأنها **مقصد** الشارع الذي دل عليه **عرفه** في الاستعمال بالمعنى الشرعي، وما يقال في الشرعي، يقال في الاستعمال العرفي.

وهذا **قدر متفق عليه** بين علماء الأُصول، والفقه، والقانون، كما قدمنا[1].

هذا، وثمة **قاعدة** أخرى **أُصولية** هي: أن الأصل في النصوص الشرعية والقانونية، أن تكون معبّرة **بذاتها** عمّا تتناوله من معانٍ، فدلالتها ذاتية، ولا يجوز إضافة لفظ، أو إضمار معنى إليها، فتقدير لفظ **زائد**، أو إضافة **معنى** على النص الشرعي، **خلاف** الأصل، ولا يصار إليه إلا إذا اقتضى ذلك **ضرورةٌ** ماسّةٌ **ليستقيم معناه واقعاً، أو عقلاً، أو شرعاً**[2].

فالضرورة إذن ـ وهي صدق معنى النص واقعاً، أو صحته في حكم العقل، أو حكم الشـرع ـ هي الـدافـع على زيادة شيء في الكـلام؛ ليصان عن **اللغو، أو الكذب**، أو بالأحْرى، **ليعملَ النصُّ عمله في إفادة معناه، وترتيب الحكم الشرعي عليه**[3].

---

(١) راجع بحث المجمل ـ ص١٠٥ ـ وبحث التأويل ـ ص١٦٣.

(٢) كشف الأسرار على البزدوي ـ المجلد الأول ـ ص٧٥.

أُصول السرخسي ـ جـ١ ـ ص٢٤٢ وما بعدها.

التوضيح مع التلويح ـ جـ١ ـ ص١٣٧ وما بعدها.

(٣) وفي هذا يقول الإمام عبدالعزيز البخاري: «واعلم أن الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام؛ لصيانته عن اللغو ونحوه، فالحامل على الزيادة ـ وهو صيانة الكلام ـ هو المقتضي ـ بالكسر ـ والمزيد هو المقتضى ـ بالفتح ـ ودلالة الشرع على أن هذا الكلام لا يصح إلاّ بالزيادة هو الاقتضاء».

كشف الأسرار ـ المجلد الأول ـ ص٧٥.

وهـذه الـزيادة من لفظ أو معنى، يجب تقديرها مُقدَّماً في النّص، **كشرط** لاستقامة معناه[1]؛ لأنها متوقفة عليه.

ولو أُبقي النص على ما هو عليه، دون **زيادة** ما اقتضت ضرورةُ تصحيحه من معنى، لكان لغواً من القول، ولا يترتب عليه حكم، أو بعبارة أخرى **لا يعمل النص عمله، فلا يكون مفيداً**، ولا يوجب **حكماً**[2].

والأصل صيانةُ كلام العاقل عن **اللغو والبطلان**.

وإن إعمال الكلام خير من إهماله.

لذا؛ كانت هذه «**الزيادة**» ضرورةً اقتضاها تصحيح معنى النص نفسه، **وهي مقصودة للمتكلم أو المشـرِّع** بالبـداهة، ولو لم يورد لفظاً معيناً للتعبير عنها؛ **لأنها فهمت بدلالة معناه**، لا بألفاظه.

فهو معنى لازم زائد مقدر ملحوظ في **قصد** المشرِّع أو نفس المتكلم؛ إذ الأصل أن أياً منهما لا يَصْدر عنه **لغوٌ** من القول، ولا يقصد إليه، فيكون ثابتاً بالنص نفسه، لأنه لازمه المقصود.

والخلاصة: أنّ دلالة اللفظ على معنى لازم متقدم مقصود للمتكلم، **يتوقف** عليه صدق معناه، أو صحته عقلاً أو شرعاً، هو ما نسميه بدلالة **الاقتضاء**.

تبيَّن لنا من التحليل السابق لدلالة الاقتضاء، أنّ عناصرها التكوينية ثلاثة:

أولاً: **النّصُّ** أو **الكلام** الذي **يتطلب** أو يستلزم معنىً مقدَّراً ومقدَّماً على المعنى العباريّ

---

(١) وهذا ما أشار إليه صاحب كشف الأسرار أيضاً بقوله: «وأما المقتَضىٰ ـ بالفتح ـ فالشيء الذي لم يعمل في النص، أي لم يفد شيئاً، ولم يوجب حكماً، إلاّ بشرط تقدم ذلك الشيء على النص».

ويقول أيضاً: «وإنما سمي ذلك الشيء بالمقتَضى ـ بالفتح ـ لأنه أمر اقتضاه النص، أو إنما شرط تقدمه عليه، لأن ذلك أمر اقتضاه النص، لصحة ما تناول النص، فتكون صحة النص متوقفة عليه توقف المشروط على الشرط، فيقدم لا محالة» ـ المرجع السابق.

وهذا ما أكده الإمام السرخسي بقوله: «المقتضى عبارة عن زيادة على المنصوص يشترط تقديمه؛ ليصير المنظوم مفيداً، أو موجباً للحكم».

أصول السرخسي ـ جـ١ ـ ص٢٤٨.

(٢) المراجع السابقة.

المنطوق؛ ضرورة استقامة معناه، وهو ما يسمى **بالمقتضي**[1].

ثانياً: المعنى الضروري المقدَّر مقدّماً الذي تطلبه الكلام لتصحيحه، ويسمى **بالمقتضَىٰ**[2].

ثالثاً: استدعاء المعنى المنطوق نفسه لذلك **المقدَّر**؛ لحاجته إليه، ويسمى **بالاقتضاء**.

تعريف دلالة الاقتضاء أُصولياً:

دلالـة الاقتضاء هي: «دلالة اللفظ على معنى مقدَّر لازم للمعنى المنطوق، متقدم عليه، مقصود للمتكلم، يتوقف على تقديره، صدق الكلام، أو صحته، عقلاً أو شرعاً»[3].

المعنى الزائد الذي يستدعيه النص، وتتوقف استقامة معناه عليه (المقتضَىٰ) ثلاثة أقسام:

الأول: ما توقف عليه صدق الكلام:

فلولا تقديره مقدَّماً لكان معنى الكلام كذباً، ومخالفاً للواقع.

الأمثلة التطبيقية على هذا النوع:

---

(١) بالكسر، اسم فاعل من اقتضى ـ بمعنى استدعى وتطلب.

(٢) بالفتح، اسم مفعول من اقتضى ـ أي المزيد.

يقول صاحب كشف الأسرار: «هو ما ثبت زيادة على النص؛ لتصحيحه شرعاً» ـ المجلد الأول ـ ص٧٥.

ويلاحظ أن المؤلف هنا قصر دلالة الاقتضاء على ما يتطلبه النص من زيادة معنى لتصحيحه شرعاً ـ ولم يجعلها متناولة للنوعين الآخرين وهما: ما يتطلبه الكلام؛ لتصحيحه عقلاً أو واقعاً، كما ذهب إلى ذلك الجمهور من المتقدمين.

(٣) هذا تعريف المتقدمين من الأُصوليين، بنوع تصرف.

وأما عند المتأخرين كالإمام البزدوي، فهي: «دلالة الكلام على معنى هو لازم متقدم، توقف على تقديره صحته شرعاً» ـ كشف الأسرار ـ المجلد الأول ـ ص٥٧.

ولا شك أن تعريف المتقدمين أوسع شمولاً، إذ المتأخرون قصروه على نوع واحد هو دلالة الشرع، واعتبروا ما عداه من النوعين الآخرين من «المحذوف» لا من «المقتضَى» وسيأتي بحثهما، وبيان الفرق بينهما.

المرجع السابق.

أولاً: قول الرسول ـ ﷺ ـ في الحديث المشهور: «رفع عن أُمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه».

فالحديث المشهور الذي روينا، يدل **بظاهره، عبارةً، علي أن كُلاًّ من ذات الخطأ**، والنسيان، **والمُكره عليه من الأمور، لا يقع في الأُمة**، وهذا المعنى الظاهر لا يطابق الواقع، فالأُمة ليست معصومة عن الخطأ، بل الخطأ واقع فيها، وكذلك النسيان، عارض سماوي من لوازم الإنسان، وكذلك الأُمور التي تقع إكراهاً.

وأيضاً، من المعلوم بداهةً، وحسّاً، أن كلا منها إذا وقع في أية أمةٍ **لا يرتفع**، فهو إذا واقع لا مرفوع، وهو بطبيعته إذا وقع محال أن يرتفع.

وعلى هذا، فإخبار الحديث الشريف برفعها، مخالف للواقع، لكن الرسول ـ ﷺ ـ وهو المعصوم ـ لا يُخبر إلاّ حقاً وصدقاً، فتعيَّن أن يقدَّر مقدماً معنىً زائدٌ عن المعنى الذي دّل عليه النص بعبارته، ولكنه يقتضيه ويستلزمه، ليستقيم، ويطابق الواقع، وهو **«الإثم»** أو **«الحكم»**.

فكأنه قيل في التقدير «رفع عن أُمتي **إثم أو حكم الخطأ**، والنسيان، وما استُكرهوا عليه».

وعلى هذا، **فالإثم أو الحكم هو المرفوع**، وليس **ذوات الأفعال**[1] المنصوص عليها.

فدلالة نصّ الحديث **على هذا المعنى اللازم الزائد ضرورةَ استقامة معناه، تسمى دلالة اقتضاء**.

وهو معنى **مقصود للمتكلم، أو الشارع**، وثابت بنفس النص، وإن لم يعبر عنه بلفظ

---

(١) الإثم، هو المؤاخـذة الأخروية بالعقاب، وأما الحكم، فأعم، إذ يشمل الحكم الأخروي ـ وهو ما ذكرنا ـ والحكم الدنيوي، كالتعويض عن المتلفات مثلاً إذا وقع ذلك خطأ، أو بطلان التصرف أو العبادة.

فيرتفع البطلان في العبادة كالصلاة أو الصوم إذا وقع ما ينافيها خطأ، أو نسياناً أو إكراهاً، فلا يفطر مَنْ أكل ناسياً، ولا تبطل صلاة مَنْ تكلم قليلاً فيها ناسياً.

وطلاق المكره مثلاً لا يقع، فهذه أحكام قضائية ودنيوية، رفعها الله تعالى في الخطأ والنسيان والإكراه، فضلاً عن رفع الإثم، والمسألة خلافية، هل المقتضَىٰ المقدر هنا هو «الإثم» فقط، أو «الحكم» وهو ما يشمل الإثم الأخروي والحكم الدنيوي ـ سيأتي تفصيل ذلك في بحث «عموم المقتضى» إن شاء الله.

خاص به، غير أنـه **ملحـوظ** في الكـلام والملحوظ كالملفوظ كما قلنا، ولذلك استدعاه واستلزمه، ولأنه يجب أن يُصان كلام العاقل عن اللغو ومخالفة الواقع، إذ إن الأصل أنه لا يقول لغواً، ولا يقصد إليه، كما قلنا، فكيف بالرسول ﷺ!

ثانياً: قال عليه الصلاة والسلام: **«إنما الأعمال بالنيات»**.

ثالثاً: وقال أيضاً: **«لا صيامَ لمن لم ينو الصيام من الليل»**.

دل الحديث الأول بعبارته على أنه: لا عملَ إلا بالنية . فنفى وقوع **ذات العمل**[1] إلّا بالنية، لأن النفي بـ «لا» منصبٌ العمل نفسه.

وكذلك الحديث الثاني، يدل بعبارته على نفي وقوع ذات الصيام إلا بالنية.

وظاهر كلٌّ منهما غير مطابق للواقع؛ لأن ذات العمل ـ أيُّ عمل كان ـ قد يقع بدون نيّة، كما يقع بالنية.

فوجب تقدير معنى زائد هو لازم للمعنى العباري المنطوق، ومتقدم عليه، ليستقيم، ويطابق الواقع، وهو **«الصحة»**.

فكأنه قيل في التقدير: «إنما صحة الأعمال بالنيّات» و«لا صحة لصيام من لم ينوه من الليل» وهذه كلمة زائدة على نص الحديث، لاستقامة معناه.

ودلالة كل من نص الحديثين على هذا المعنى الزائد، واستلزامه إياه، ليستقيم معناه **واقعاً**، تسمى **دلالة اقتضاء**.

وهو معنى ثابت بالنص نفسه، ومقصود للشارع، إذ من المحال أن يُخبر بما يخالف الواقع، وما دام مقصوداً للشارع، ولم يعبر عنه بالنص، وجبت زيادته فيه، لأنه ملحوظ.

رأي الإمام الآمدي في (مقتضى) أسلوب لا النافية للجنس:

لقد وردت أحاديث كثيرة تتخذ هذا الأسلوب في إفادة الأحكام الشرعية، من مثل قوله ﷺ: **«لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»** وقوله ـ عليه السلام: **«لا صلاة إلّا بطهور»** و«لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» ونحو ذلك.

وقد عرفت أن هذا الأسلوب اللغويَّ لا يستقيم معناه إذا أُخذ على ظاهره، لأن النفي

---

(١) لا النافية للجنس، ينصبُّ نفيها على الفرد المبهم، كقولك لا درهم في جيبي.

منصبٌ على ذات الفعل، وتصحيحه يقتضي إضافة معنى زائد يستلزمه المعنى المنطوق.

غير أن الإمام الآمدي، يرى أنه ينبغي أن ينظر إلى **قصد** الشارع في مورد النفي، هل هو الحقيقة اللغوية أو الحقيقة الشرعية؟

والأصل أن نصَّ المشرِّع يجب أن ينزل على ما قصد، وأن مناقضة التصرف لمقصد الشارع تبطله.

وبناءً على هذا، فإن نفي الحقيقة الشرعية، لا يستلزم نفي الحقيقة الواقعية الحسية للفعل، وإذا كان نفي الحقيقة الشرعية هي مقصودَ الشارع، فيجب تنزيل نصوصه عليها، كما قدمنا، ونفي الحقيقة الشرعية ممكن، ولا مخالفة فيها للواقع، وعلى هذا، فلا ضرورة لتقدير معنى زائد، لأنه خلاف الأصل، إذ الأصل كما قدمنا، أن **الكلام عامل بذاته، مفيدٌ بأصله**، ولا تجوز الزيادة عليه إلا لضرورة تصحيحه واستقامته، ولا ضرورة هنا[1].

فقول الرسول ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيِّت الصيام من الليل» النفي منصب على **الحقيقة الشرعية** للصيام، فهي لم توجد؛ لانتفاء النية فيها، فهي إذن غير **معتبرة شرعاً**، وإن كان الصيام بدون نية قد وجد حساً وواقعاً.

وهذا رأي سديد كما ترى، لأنه رأى تطبيق قاعدة أخرى على أُسلوب لا النافية للجنس، غير قاعدة «دلالة الاقتضاء».

على أن **عرف أهل** اللغة، قبل ورود الشرع، جارٍ على أن هذا الأسلوب يستعمل في نفي الفائدة؛ ولا شك أن نصوص الشارع جارية على الوضع اللغوي، كما هي جارية على **عرف أهله** في الاستعمال.

فإذا كان أصل الوضع اللغوي يفيد نفي **ذات الفعل**، وهو غير مطابق للواقع، فإن عرف أهل اللغة جرى باستعمال هذا الأسلوب، لا لنفي أصل الفعل، بل لنفي **فائدته وجدواه**، فوجب تنزيل كلام المشرِّع على عرف أهل اللغة في استعمالاتهم إذا استقام معناه، لأن المشرِّع قصد ما يفيده هذا العُرف الاستعمالي من معنى، ويكون معنى الحديث على هذا «**لا جدوى ولا فائدة** من صيام مَنْ لم يُبيِّت الصيام من الليل» أي **لا يجزئه، ولا تبرأ ذمته** التي شغلت بوجوبه، فهو غير معتبر شرعاً.

---

(١) الإحكام في أُصول الأحكام ـ جـ٣ ـ ص١٨ وما بعدها.

وعلى هذا، فلا حاجة إلى تقدير معنى زائد، عملاً بدلالة الاقتضاء، لأن عدم التقدير خير من التقدير[1]، لأنه خلاف الأصل، كما علمت.

غير أن «الحقيقة الشرعية» مقدمة إذا تقابلت مع مؤدى الوضع اللغوي، أو ما يفيده العُرف الاستعمالي، لأن قصد المشرِّع أظهر في عرفه هو، وفي المعنى الاصطلاحي المحدَث الذي توخاه الشارع، كما أشرنا.

فمدار هذه القواعد كلها، وتأصيلها، وبيان مراتبها، وأوْلاها بالتقديم عند التعارض؛ ليفسّر النص على مقتضاه، هو مدى قوتها في الإبانة عن «مقصد الشارع» من النص، فالاجتهاد في تفسير معنى النص الشرعي، منصب كلّه ـ كما رأيت ـ على تبين مقصد الشارع من النص.

النوع الثاني (من المقتضَىٰ)
ما توقف عليه صحة الكلام عقلاً

الأمثلة التطبيقية على هذا النوع:

أولاً: قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾.

الجملة الكريمة تدل بظاهرها على توجيه السؤال إلى القرية، وهو ممتنع عقلاً، إذ القرية بأرضها وأبنيتها، لا يُعقل إرادة توجيه السؤال إليها، فضلاً عن أن يُتصوَّر منها الإجابة، فاستلزم هذا المعنى المنطوق، معنى مقدَّراً متقدماً، يستقيم به المنطوق عقلاً، وهو «أهل».

وعلى هذا، تعيَّن أن يكون المقصود «إرادة سؤال أهل القرية لا القرية ذاتها.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿فليدعُ نادِيَهُ﴾ فالآية الكريمة تدل بظاهرها على **الأمر** بدعوة النادي نفسه، وهو لا يتصور عقلاً، لأن النادي مكان الاجتماع، فمقصد المشرِّع، **إرادة دعوة من في هذا المكان من العشيرة والنصراء[2]**، لا المكان ذاته.

فدلالة الآية الأولى والثانية؛ على معنى «أهل» أو عشيرة، المقدَّر المقصود من المشرِّع، ليصح الكلام عقلاً، تسمى **دلالة اقتضاء**.

رأينا في مثل هذا الأسلوب:

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الأمر في الآية الكريمة «فليدع» لا للوجوب، بل للاستخفاف والسخرية.

هذا الأسلوب أيضاً جاء على عُرف أهل اللغة في بيانهم، وبلاغتهم، وهو استعمال مجازيّ «معروف في «علم البيان» يسمى بالمجاز المرسل، وهو أبلغ من الأسلوب المباشر».

وبيان ذلك، أن كلمة «القرية» استعملت في غير معناها الأصلي، وهو الأهل، والذي سَوَّغ هذا الاستعمال المجازي، هو «العلاقة» التي تربط بينهما، وهي «المحلية» لأن القرية مكان وجود أهلها، وكذلك النادي، فأطلق المكان، وأريد من يحل فيه، وهم أهله، وهذا نوع من المجاز المرسل.

فإرادة المشرِّع إذن ملحوظة في هذا الاستعمال، والدليل أو القرينة عقلية[1]، ولا داعي لتطبيق قاعدة دلالة الاقتضاء، لأن هذا عُرف استعمالي معهود في البيان والبلاغة.

ولعل هذا هو السر في أن المتأخرين من الأُصوليين، لم يعتبروا هذا الأسلوب نوعاً من المقتَضىٰ، بل من المحذوف.

النوع الثالث: ما توقف عليه صحة الكلام شرعاً:

الأمثلة التطبيقية على هذا النوع:

أولاً: قول الرسول ﷺ: «**المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعِرضه**».

يدل الحديث بظاهره عبارةً على أن ذات دم المسلم، وماله، وعِرضه، محرّم على أخيه المسلم.

وهـذا الظاهر غير مراد شرعاً، لأن التحريم لا يتعلق بالذوات في مراد الشارع، بل بأفعـال المكلفين، فاقتضى ذلـك إضـافـة معنى يصحح به منطوق الحديث شرعاً، وهو «**الاعتداء**» أو الانتهاك[2].

ومن ذلك أيضاً، قوله تعالى: ﴿**حُرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير**﴾.

وقوله تعالى: ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم**﴾.

إذ يقدر في الآية الأولى: «**الأكل والانتفاع**».

وفي الآية الثانية: «**الزواج**»[3].

---

(١) ويلاحظ أن المجاز هنا تصرف عقلي، إذ القرينة عقلية كما رأيت، لأن سؤال القرية ممتنع عقلاً.

(٢) فحرم الإسلام أن تنتهك حقوقه، وحرماته، الأساسية، بهذا الحديث.

(٣) وكـذلـك سائر الأحكام الشرعية، من الإباحة، والندب والفرض، والكراهة؛ وقد عرف الأُصوليون

مثال آخر في العقود والتصرفات القولية في المعاملات:

قول شخص لآخر يملك أرضاً معيَّنة: «قف أرضك هذه عني بعشرين ألف دينار أردني».

فهذا تصرف قولي، ظاهره لا يصح شرعاً إلا بتقدير «بيع سابق» إذ لا يجوز شرعاً وقف ملك الغير، دون ولاية.

وعلى هذا، تتوقف صحة هذا التصرف القولي شرعاً على ثبوت ملك مريد الوقف أولاً، والسبب الـذي يتصور ناقلاً لملكية الأرض إليه هنا هو «البيع» فهو مقتَضىٰ، قصده مريد الوقف، لأنّه فُهِمَ من مضمون قوله، بقرينة ذكره للثمن: «بعشرين ألف دينار أردني» ولو لم يعبر عنه بلفظ صريح، فصار تقدير الكلام: «بع أرضك هذه مني بعشرين ألف دينار أردني، وكُن وكيلاً عني في وقفها».

فإذا وقفها صاحبها وكالةً عن الأصيل المشتري، تمَّ **البيعُ والوقفُ معاً**[1].

فالمقتَضىٰ[2] إذن هو «البيع» وقـد قدِّر مقـدَّمـاً، ليصح التصرف شرعاً، ويُصان عن الإبطال ما أمكن، لأن الإعمال خير من الإبطال، صيانة لكلام العقلاء عن الالغاء.

وحكم البيع وأثره انتقال ملكية الأرض إلى الآمر بالوقف، ويسمى حكم المقتضَىٰ[3].

= الحكم الشرعي بأنه: «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين..».

(١) إرشاد الفحول ـ ص١٣١ ـ للشوكاني ـ طبعة أولى ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.

الإحكام في أصول الأحكام ـ للآمدي ـ جـ٢ ـ ص٦٢.

(٢) بفتح الضاد.

(٣) قلنـا إن الكـلام استدعـى تقـدير معنى «بع» وهو «إيجاب» إذ هو الذي صدر أولاً، مقدراً مقصوداً للموجب، وأشرنا إلى أن عقد البيع يتم بمجرد أن يقف الأرض صاحبها وكالةً عن الآمر. دون صدور «القبول» من مالكها.

والسؤال هو: كيف ينعقد «البيع» هنا بمجرد الإيجاب؟

والـواقع، أن «البيع» هنا معنى عقلي لازم اقتضاه الكلام؛ لضرورة تصحيحه شرعاً، أو بالأحرى، ليصبـح تصرفاً قولياً مفيداً منتجاً أثراً في حكم الشرع، والضرورة تقدر بقدرها، فيسقط من أركان العقد وشروطه ما يحتمل السقوط في الجملة، والقبول ركن يسقط في بعض صور البيع، كما في البيع «بالتعاطي» وكذلك تسقط الخيارات كلها، ذلك؛ لأن المقتضَىٰ المقدر معنى عقلي لا لفظ منطوق ـ كما قلنا ـ ثبت =

هذا، وقد مثَّل الإمام صدر الشريعة للمقتَضىٰ بألفاظ الطلاق، كقول الزوج لامرأته يريد طلاقها «أنتِ طالق» و«طلقتك»، ذهاباً منه إلى أن قوله الأول «أنت طالق» مؤداه اللغوي وصف المرأة بالطلاق، فلا يفيد إنشاء الطلاق عند التلفظ به، فاعتبر الشارع وجود معنى سابق مقدَّر اقتضاه تصحيح قوله هذا شرعاً، وهو «أنشأت طلاقك الآن، فأنت طالق»، أو أي معنى عقلي آخر يؤدي إلى ذلك.

وكـذلـك قوله: «طلقتك» فظاهره غير صحيح شرعاً، لأنه لا يفيد **إنشاء الطلاق في الحال**، إذ لا يزيد مؤداه اللغوي عن ثبوت طلاق الزوجة في زمن ماضٍ على زمان التكلم، وليس هذا المعنى هو ما قصده الزوج في هذا المقام بداهة؛ لذلك اعتبر الشارع، أن هذا اللفظ في هذا المقام، قد خالف عن وضعه اللغوي، وأصبح يدل ـ بالنية ـ على مصدر جديد حاصل في الحال، في اعتبار الشارع، فكأنه قال: «طلقتك بطلاق منشأ الآن»، وهذا المعنى المقدَّر أحدثه المشرِّع؛ ليدل عليه قول الزوج لامرأته التي يريد طلاقها: «طلقتك» اقتضاءً؛ لتصحيح عبارة الزوج شرعاً، وكذلك صيغ العقود[1] وغيرها مما تستعمل للانشاءات المحضة وقت التكلم بهذه الصيغ، أو ما ماثلها ـ هذا ما رآه صدر الشريعة.

رأينا في ألفاظ الطلاق وصيغ العقود وصلتها بالمقتضى:

ليست هذه الصيغ وما شابهها مما له صلة بالمقتضى على الإطلاق، خلافاً لما ذهب إليه الإمـام المحقق صدر الشـريعـة[2]؛ لأن صيغ العقـود من مثل بعت ورهنت وآجرت ونحوها، وكذلك طلقت، وأبرأت، أقول هذه الصيغ **انشاءات محضة**، نقلت من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية المحدثة، فإذا ما استعملت في هذه الحقائق الشرعية المحدثة، دلت عليها بذاتها دون اقتضاء، وبذلك تكون دلالتها بعبارة النص، لا بدلالة الاقتضاء، لأنها حقائق شرعية، والحقائق الشرعية مقدمة على المعاني اللغوية، كما قدمنا.

■ ضرورة، فلا يجب أن يثبت بالمعنى العقلي ما يثبت باللفظ المنطوق به.

واختلف فيما إذا كان اللازم المقدر (المقتضىٰ) معنى الهبة، بأن قال له: «قف أرضك هذه عني بغير شيء» فإذا وقفها صاحبها، فإن الوقف يقع عنه لا عن الآمر، لأن عقد الهبة لم يتم، إذ من شروطه التسليم، وهو شرط لا يسقط أصلاً، وهذا رأي الإمام أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وقال أبو يوسف يقع الوقف عن الآمر، وألحق الهبة بالبيع، والخلاف جار في القرض أيضاً.

(١) التوضيح مع التلويح ـ جـ١ ـ ص١٣٩.

(٢) المرجع السابق.

الفرق بين المحذوف والمقتضَىٰ:

تنهض هذه التفرقة على رأي المتأخرين من أُصولي الحنفية الذين قصروا «**المقتَضىٰ**» على ما تستدعيه صحة الكلام شرعاً.

أما ما يستدعيه صدق الكلام واقعاً، أو صحته عقلاً، فاعتبروه من «**المحذوف**» لا من المقتَضى، لأن اجتهادهم منصب على استنباط الأحكام الشرعية من نصوصها.

ويتركز الفرق بينهما فيما يلي:

أولاً: أن «المقتضى» **مجرد معنى عقلي مقدَّر**، ضرورة تصحيح الكلام في حكم الشرع، فلا تجري عليه أحكام اللفظ وعوارضه من العموم، أو قبول التخصيص إذا كان عاماً، أو أن تكون له وجوه الدلالات المعروفة، من العبارة، والإشارة، والدلالة؛ لأنه ـ كما قلنا ـ معنى ذهني مجرد ثبت ضرورةً، فلا ينبغي أن يُتجاوز في إعتباره قدر ما تندفع به هذه الضرورة، إذ القاعدة في الشرع، أن: «**الضرورة تقدر بقدرها**».

بخلاف «**المحذوف**» فإنه ـ على الرغم من كونه مضمراً فهو **كالمنطوق**، يقبل كلَّ ما قدمنا من أحكام اللفظ، وعوارضه، فهو بَعَرَض أن يكون عاماً، وأن يُخصَّ، كما تعتبر وجوه دلالته على المعنى: عبارةً، وإشارة، ودلالة، فالمحذوف يعتبر لفظاً مقدراً، لا معنى عقلياً مجرداً.

وعلى هذا، فالاقتضاء من نوع استدعاء اللفظ للمعنى العقلي المجرد.

ثانياً: إن «المحذوف» باعتباره لفظاً، يؤثر إظهاره في إعراب الجملة التي يدخل عليها[1]، كشأن سائر العوامل التي تغيِّر إعراب أواخر الكلمات.

وليس كذلك «المقتضى»؛ لأنه ـ في اجتهاد المتأخرين من الحنفية ـ مجرد معنى عقلي، كما ذكرنا، فلا تجري عليه عوارض اللفظ، كما ذكرنا، لكن هذه القاعدة ـ فيما

---

(١) وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿**واسأل القرية**﴾ فصحة معناه عقلاً. اقتضى تقدير لفظ «أهل» وتصبح الجملة الكريمة بعد التقدير: «واسأل أهل القرية».

فبعد إظهار هذا اللفظ المقدر «أهل» تغير إعراب كلمة «قرية» فتعرب مضافاً إليه بعد أن كانت مفعولاً به، وتأخذ كلمة «أهل» إعرابها السابق، وهذا معناه أن المقدر كالملفوظ بالنسبة للمحذوف. أحكاماً وعوارض.

يبدو ـ أغلبية، وليست مطردة[1].

ثالثاً: إن «**المقتضى الشرعي**» يثبت من أركانه وشروطه وآثاره ما لا يحتمل السقوط، وأما ما يحتمل السقوط، فيسقط، ولا يؤثر سقوطه في صحة التصرف القولي.

مثال ذلك:

«**البيع**» الذي ثبت مقتضى؛ لتصحيح قول رجل لآخر: «**قف** أرضك هذه عني **بألف دينار أردني**» مثلاً، إذ الوقف ـ كما هو معلوم ـ تصرف في الملكية، فتقتضي صحة هذا التصرف شرعاً، وجود سابق ملكية مريد الوقف للشيء الذي يريد وقفه، أو توكيل غيره في وقفه نيابة عنه، ولا يُتصور طريق لكسب ملكية هذه الأرض من صاحبها هنا، إلا البيع، بقرينة ذكره للثمن «بألف دينار أردني» كما قلنا.

فالبيع إذن، يثبت مقتضًى لكلامه السابق؛ ليصح شرعاً؛ وهو ملحوظ في نفسه[2]، والملحـوظ تجـرى عليه أحكام الملفوظ من التصرفات القولية التي يسقط منه ما يحتمل السقوط غير مؤثر ذلك في صحة التصرف شرعاً.

وانتقال الملكية. هو حكم المقتضى.

لكن هذا «البيع» معنىً لا لفْظٌ، وقد ثبت ضرورةً، فيسقط منه ما يحتمل السقوط، كالقبول، فإنه يسقط في بعض صور البيع، كما في البيع بالتعاطي، كما تسقط **الخيارات الثلاثة** أيضاً، ولا يؤثر ذلك شيئاً على صحة التصرف.

فإذا وقف الأرضَ صاحبُها، دون أن يصدر منه قبول، صحَّ البيع والوقف معاً، نيابة عن مشتريها منه، للضرورة، كما بيّنا.

وهـذه الثمـرات تتـرتب عنـد المتقـدمين من أُصوليي الحنفية أيضاً؛ باعتبار أن كلَّ مقتضى ـ في نظرهم ـ معنى عقلي مجرد.

أما الشافعية، فقد اعتبروا كلَّ مقتضى ـ كما بيّنا ـ بمثابة المنطوق عيناً؛ لأن القاعدة

---

(١) أما عدم اطراد القاعدة فيبدو في مثل قوله تعالى: ﴿**فقلنا اضرب بعصاك الحجر. فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً**﴾ فاقتضى ذلك ـ ليصبح واقعاً حسب منطق الأشياء وطبائعها ـ أن يقدر الكلام على النحو الآتي: «فضرب. فانفلق الحجر. فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً» فلم يتغير إعراب الجملة كما ترى، على الرغم من إظهار ما كان مقدراً؛ لاستقامة معناها.

(٢) إن ذكر الثمن هنا قرينة تدل على أن معنى «البيع» ملحوظ في نفس المشتري.

عندهم، أن «الملحوظ كالملفوظ» سواء بسواء، ومن ثمَّ تجري عليه أحكام الألفاظ جميعاً، وعوارضها، من العموم والخصوص وطرق الدلالات ووجوهها.

رأينا في هذه المسألة:

لا جرم أن المتأخرين من أُصوليي الحنفية، قد ميزوا بوضوح بين المنطق الواقعي والعقلي من جهة، وبين المنطق التشريعي من جهة أخرى، فأوْلَوْا عنايتهم هذا الأخير، ومن ثمَّ تحرجوا من التوسع في إثبات الأحكام اقتضاءً عن طريق الاجتهاد بالرأي في النصوص الشرعية بوجه خاص.

أما في تصرفات الناس ومعاملاتهم، فقد رأوا أن الأمر أيسر، فجنحوا إلى تصحيحها بأدنى ما يمكن أن تصح به من أركان وشروط، وتجاوزوا عن غيرها مما يحتمل السقوط في الجملة، للضرورة المقتضية؛ استناداً إلى عرف الناس في أقوالهم وتصرفاتهم، لأن العُرف قد اتجهت إليه مقاصدهم.

لكنّا نرى؛ أن المعنى المقدَّر إذا استقام به المعنى المنطوق، شرعاً، فلا بد له من لفظ يعبّر عنه، إذ لا يُعقل فصل المعنى عن اللفظ، فضلاً عن أنه مجاف لأوضاع اللغة، وأساليب بيانها، فاللفظ قالب المعنى، وهذا مما يؤخذ على الحنفية!

هذا، والقاعدة المستقرة عند أهل اللغة أن «**حذف ما يعلم جائز**» وذلك من باب **الإيجاز**، فما دام المضمر ممكناً تعقله وإدراكه، فإظهاره لفظاً أمر لا شِيَةَ فيه، ذلك، لأن الشارع أو المتكلم إنما حذفه اعتماداً على أنه ممكن إدراكه وتعقله، متوخياً في ذلك الإيجاز، أو المجاز، وهو أحياناً أبلغ من الحقيقة.

أما وجوب **الاحتياط** في إثبات الأحكام اقتضاءً عن طريق الاجتهاد بالرأي ـ كما يقول الحنفية ـ فمن المعلوم أن **الظنَّ الغالب كافٍ** في إثبات الأحكام الفرعية بوجه عام.

على أن المجتهد لا يرجح من عموم التقادير إلا ما نهض الدليل بتعيينه نصاً أو اجتهاداً.

والاجتهاد مأذون به من المشرِّع نفسه، والإذن بالاجتهاد، بل طلبه، إقرارٌ من المشرِّع بحجية نتائجه، ما دام جارياً على سَنَن اللغة في البيان، أو ملتزماً ما يقضي به العُرف الصحيح.

أضف إلى ذلك، أن «الإجماع» منعقد على حجية اللوازم العقلية المتأخرة للمعنى العباري، كما قدمنا في إشارة النص، والثابت **اقتضاءً** من الأحكام، من اللوازم العقلية

أيضاً، لكنها متقدمة، وتقدم اللوازم العقلية وتأخُّرها، لا مدخل له في أصل حجيتها، إذ لا تعدو جميعاً كونها معاني منطقية مجردة[1]، لا تنفصل عن ألفاظها.

على أنَّ الحنفية أنفسهم ـ متقدميهم ومتأخريهم ـ يصرحون في كتب الأُصول: «أن الثابت بالمقتضى **ثابت بالنص لا بالقياس**[2]».

ويقول الإمام فخر الإسلام البزدوي: «لأن المقتضى ثابت بالنص، والحكم ـ حكم المقتضى[3] ـ ثبت بالمقتضى، فيكون **المقتضى وحكمه، ثابتين بالنص**»[4].

هذا في نصوص الشارع.

أما في تصرفات الناس، فالأمر أيسر.

فإذا كان الأصل «**صيانة كلام العقلاء عن البطلان**» وتصحيح تصرفاتهم شرعاً ما أمكن، فإن التصرف إذا صح بتقدير معنى قام الدليل من عُرف أو غيره على تعيينه واقتضائه، فينبغي أن تترتب جميع الأحكام التي تثبت لذلك المقتضى[5]، وتثبت به، وبخاصة إذا لاحظنا، أن الأحكام الثابتة به جعلية من وضع الشارع، كانتقال الملكية وسائر الالتزامات والخيارات.

أما القول بأنه يجوز إسقاط ما يحتمل السقوط كالقبول، إذ يسقط في البيع بالتعاطي، فالواقع أنه لم يسقط، لأنه متحقق دلالة، فصاحب الأرض ـ في المثال السابق ـ إذ وقف أرضه نيابة عن مشتريها منه، دل ذلك على قبوله البيع ضمناً، بدلالة حاله، إذ لو لم يقبل لما وقفها، والمفروض أنه لم يقفها أصالةً عن نفسه، بل نيابة عن مشتريها منه، كما قلنا.

لذا، نرى ترجيح رأي الشافعية في هذا المقام، جرياً على المنطق العقلي، والبياني،

---

(١) قد يقال: إن هناك فارقاً بينهما، وهو أن اللوازم العقلية المتأخرة في إشارة النص، لا يتوقف عليها صدق الكلام، أو صحته عقلاً أو شرعاً، كما هو الشأن في المقتضى!

وجوابنا عن ذلك، أن منطق العقل هو المُحَكَّم في لوازم الدلالتين معاً فإما أن يؤخذ بمنطقة باطراد، للتسليم بأصل حجيته، وإما أن يهمل رأساً، والفرق تَحَكُّم.

(٢) كشف الأسرار ـ على أُصول البزدوي ـ المجلد الأول ـ ص٧٧.

(٣) كانتقال الملكية بالنسبة للبيع، هو حكمه، فإذا ثبت البيع مقتضى لتصحيح الكلام شرعاً، ثبت أيضاً حكمه، وهو انتقال الملكية.

(٤) المرجع السابق ـ ص٧٦ ـ حاشية الازميري على المرآة ـ جـ٢ـ ص٨٣.

(٥) ما يثبت للمقتضى من أركان وشروط ـ وما يثبت به من آثار والتزامات.

والشرعي، فضلاً عن العرفي في التعامل.

هذا، وتفرّع عن هذا الخلاف مسألة عموم المقتضى.

عموم المقتضى:

هذه المسألة أصلٌ كبير تفرع عنه اختلاف في كثير من الأحكام الشرعية الفرعية بين الشافعية والحنفية.

لا نزاع بين العلماء، أنه إذا قام الدليل على وجوب تقدير معنى معين زائد في النص، ليستقيم معناه شرعاً، سواء أكان ذلك المعنى خاصاً أم عاماً، تعيّن ذلك المقتضى بالإجماع.

مثال ذلك:

قوله تعالى: ﴿**حُرِّمت عليكم أُمهاتكم وبناتكم**﴾[1].

فقد قام الدليل على تقدير معنى خاص متعيَّن، وهو الزواج.

فصار نصُّ الآية الكريمة في التقدير: «حُرِّم عليكم الزواج من أُمهاتكم وبناتكم».

وكذلك قوله تعالى: ﴿**حُرِّمت عليكم الميتة، والدم، ولحم الخنزير**﴾.

فقد قام الدليل على تقدير معنى الأكل[2].

ذلك؛ لأن الأحكام الشرعية: من الفرض، والوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة، والتحريم، تتعلق **بالأفعال**[3] لا بالذوات، كما ذكرنا.

ومن مثل قوله تعالى: ﴿**فمن عُفي له من أخيه شيء، فاتباعٌ بالمعروف، وأداءٌ إليه بإحسان**﴾[4].

---

(١) سورة النساء آية ٢٣.

(٢) إرشاد الفحول ـ ص١٣١ ـ للشوكاني، إذ يقول في هذا الصدد: «أما إذا قام الدليل على ذلك، فلا خلاف في أنه يتعين للتقدير ما قام الدليل على تقديره، كقوله سبحانه: ﴿**حرمت عليكم الميتة**﴾ و﴿**وحرمت عليكم أمهاتكم**﴾ فإنه قد قام الدليل على أن المراد في الآية الأولى تحريم الأكل، وفي الثانية الوطء. (الزواج).

المرجع السابق.

(٣) يعرف الأصوليون الحكم الشرعي بأنه: «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين.. إلخ».

(٤) سورة البقرة آية ١٧٨.

مؤدَّى الآية الكريمة بعبارتها، أنَّ على مَنْ عفا، وأسقط حقه في الجناية، وتجاوز عنها، **ألا يُحرج القاتل في المطالبة**.

وعلى القاتل **ألا يبخَس الحق، أو يماطل في الأداء**.

لكن ظاهر هذه الآية الكريمة الذي تبادر منها عبارةً، لا يستقيم شرعاً وعقلاً، إلا بتقدير معنى زائد، وهو «**المال**»[1] المطلوب أداؤه في نظير **العفو** عن القاتل، أعني «**الدية**».

فالمقتضَىٰ، هو **المال** أو «**الدية**» المطلوب أداؤها بإحسان، والمطلوب أيضاً حسن المطالبة بها دون إعنات أو إحراج.

وحكم هذا «**المقتضى**» ـ الدية ـ هو **الجواز**، إذ لو لم تكن «الدية» ـ وهي بدل مالي في نظير التجاوز عن الحق الأصلي في الجناية ـ وهو القصاص ـ **جائزة**، لما صح الأمر بأدائها، ولما وجب التزام المعروف في اقتضائها.

وهذا المعنى **خاص متعين**، وقد قام الدليل ـ وهو الإجماع ـ على تقديره وتعيُّنه[2].

فالمقتضى وحكمه إذن، ثابتان **بالنص** نفسه، لأن الأصل أن ما يستلزمه النصُّ عقلاً ثابت به، كما أشرنا.

ومن ذلك أيضاً، . قول الرسول ـ ﷺ ـ: «**المسلم على المسلم حرام، دمُه، ومالُهُ، وعِرضُه**»[3].

وظاهر الحديث الشريف الذي يفيده بعبارته: أن ذات المسلم دماً، ومالاً، وعِرضاً، محرَّم، وهو معنى عباريّ غير مستقيم في حكم الشرع، لأن التحريم ـ كما ذكرنا ـ **لا يتعلق بالذوات، بل بالأفعال**، فوجب ـ ليصحَّ معناه شرعاً ـ تقدير معنى زائد متقدم، وهو «**الاعتداء**».

ويصبح نصُّ الحديث الشريف في التقدير: «**اعتداء** المسلم على المسلم حرام،

---

(١) لأن الأمر «بالأداء» في الآية الكريمة، يستلزم تصوره، أي تصور المفعول به عقلاً.

وكذلك «الاتباع» وهو المطالبة، يستلزم عقلاً مالاً مطلوباً، فوجب تقدير هذا المقتضى في الآية الكريمة، ليستقيم معناها شرعاً وعقلاً.

(٢) فقه القرآن والسُّنَّة ـ القصاص ـ ص١٧٨ـ ١٨٠ـ للاستاذ الأكبر ـ محمود شلتوت.

أُصول الفقه ـ ص١٤٣ ـ للشيخ أبي زهرة.

(٣) المرجع السابق.

الاعتداء على دمه، وماله، وعِرضه».

وهذا لا خلاف فيه، لِتَعَيُّنِ المقتَضَىٰ بالدليل.

وكذلك إذا قام الدليل على **تعين مقتضى عام لا خاص**.

مثال ذلك:

قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ في الحديث المشهور: «**رُفع عن أُمتي الخطأ والنسيان، وما استُكرهوا عليه**».

وقد قلنا: إنَّ **ظاهر الحديث، لا يستقيم في منطق الواقع، ولا منطق الشرع**، لأن الخطأ إذا وقع لا يرتفع، وكذلك النسيان، والإكراه.

وقام الدليل على **تعين مقتضى**، ليستقيم معناه، وهو «**الحكم**».

والحكم في الشريعة الإسلامية ـ كما تعلم ـ **نوعان: دياني أخروي، ودنيوي**.

وعلى هذا، **فالحكم عام**، من أفراده الحكم الأخروي، وهو «**الإثم**» **والمؤاخذة أو العقاب** في الآخرة.

والحكم الدنيوي أيضاً، وهو التشريعي أو القضائي، من الصحة والبطلان في العبادات والمعاملات، والمسؤولية المدنية في (الضمان) أو التعويض عن الأفعال الضارة التي تقع خطأ أو إكراهاً، كإتلاف مال للغير مثلاً، والالتزامات المترتبة على العقود.

فالحنفية يذهبون إلى أن المقتضى ـ بما هو معنى قُدّر للضرورة، **لا يعم**، فإذا قام الدليل على **تعين** أحد أفراده تعين، واندفعت به الضرورة، فلا داعي لتقدير عامة أفراده.

فإذا كان الإجماع منعقداً على أنَّ الحكم الأخروي ـ وهو الإثم والعقاب ـ مرفوع فيما وقع خطأ أو نسياناً أو إكراهاً، من الأفعال والتصرفات، **فيقتصر على تقديره بهذا الدليل**.

وأما الحكم الدنيوي لما وقع خطأ أو نسياناً أو إكراهاً، من التصرفات والأفعال، فلا يقولون برفعه، لأن ذلك يستلزم القول بعموم المقتضى، وهو ـ عندهم ـ لا عموم له، فتبقى أحكام تلك الأفعال والتصرفات على العدم الأصلي، أي على حكم البراءة الأصلية قبل ورود الشرع، أو يحكم عليها بدليل آخر خاص بها إن وجد.

ويصير معنى الحديث في التقدير: «رفع عن أُمتي إثم الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه».

أما الشافعية، فقد علمت أنهم يعتبرون المعنى المقدر - أي الملحوظ - كالملفوظ، ولذا يذهبون إلى الأخذ بعموم المقتضىٰ، إذ لا انفصال بين المعنى واللفظ.

وعلى هذا، فالمقتضىٰ في الحديث الشريف عندهم، هو الحكمان: الأخروي والدنيوي معاً، فكلاهما مرفوع.

ويصبح معنى الحديث في التقدير «رفع عن أُمتي حكم الخطأ، والنسيان، وما أُستُكرِهوا عليه، أخروياً ودنيوياً معاً».

وتفرع عن هذا، الخلافُ في مسائل فرعية كثيرة.

مثال ذلك المعاملات:

طلاق المكرَه (بفتح الراء).

الإثم مرفوع بالإجماع، وهو الحكم الأخروي أو الدياني.

أما الحكم الدنيوي (القضائي) فمرفوع أيضاً عند الشافعية.

وعلى هذا فطلاق المكرَه غير واقع قضاءً عندهم.

وغير مرفوع عند الحنفية، ولذا يقولون بوقوعه قضاءً، إذ لا عموم للمقتضى عندهم.

وفي العبادات:

المتكلم في الصلاة عمداً مثلاً، له حكمان: أخروي، وهو الإثم، ودنيوي، وهو البطلان، فلا تجزىء صلاة مَنْ تكلم فيها عمداً، وهو آثم.

أما مَنْ تكلم قليلاً ناسياً أو مخطئاً، فالحكم الأخروي - وهو الإثم - مرفوع، لانتفاء القصد، بنص الحديث.

وأما الحكم الدنيوي، وهو «البطلان» فمرفوع أيضاً عند الشافعية، فتصح الصلاة، وتجزىء صاحبها، وغير مرفوع عند الحنفية، وعليه إعادتها أو قضاؤها، لأن المقتضى لا عموم له[1].

وعلى هذا الخلاف، ما يأتي به الصائم مثلاً من فعلٍ منافٍ لصيامه خطأً أو نسياناً أو إكراهاً[2].

---

(١) وهناك أمثلة تطبيقية وردت في «اليمين» لا يتسع المقام لذكرها.

(٢) غير أنه تجدر الإشارة إلى أن «الصائم» إذا أكل أو شرب ناسياً، فصيامه صحيح عند الشافعية والحنفية؛

عموم التقدير وعموم التقادير:

هذا، ويجب أن نوضح الفرق بين عموم التقدير، وعموم التقادير في المقتضىٰ.

أما عموم التقدير، فما أوضحناه آنفاً، وقد أخذ به الشافعية دون الحنفية.

أما عموم التقادير؛ فلا يقول به أحد، وذلك، كأن يحتمل النص عدة تقديرات، فلا يؤخذ إلّا بما يقوم الدليل على تعيُّنه، وإذا لم يرجِّح أحدَها دليلٌ، كان النص مجملاً، والواقع، أنه لم يعد هناك إجمالٌ في نصوص الشريعة، فقد بيّنها الرسول ـ ﷺ ـ جميعاً، كما أسلفنا.

وأيضاً، لا يمكن الأخذ بعموم التقادير، للتناقض في المعنى.

مثال ذلك:

قال رسول الله ـ ﷺ ـ **«على اليد ما أخذت حتى تردّ»**[1].

فإن عدة معانٍ تصلح عقلاً للتقدير هنا، ليستقيم معنى الحديث، من الحفظ، أو الضمان (التعويض) أو الردّ.

لكن هذا الأخير ـ وهو الردّ ـ لا يصلح مقتضى؛ لأنه جعل غاية، والشيء لا يكون غايةً لنفسه، فبقي التقديران الآخران وهما: **الحفظ، والضمان، ولم يقم دليل على تَعَيُّن أحدهما**، فوجب الاجتهاد بالرأي في تعيينه.

فمن قدَّر كلمة **«الضمان»** اجتهاداً، أوجب التعويض على الوديع والمستعير.

ومن قَدَّر كلمة **«الحفظ»** اجتهاداً، لم يوجب الضمان عليهما[2].

= لورود حديث يتعلق بذلك على الخصوص، فقد ورد عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: «مَنْ نسي، وهو صائم، فأكل أو شرب، فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه» رواه الشيخان: البخاري ومسلم.

ولا يتسع المقام لبحث أحكام مَنْ أفطر مخطئاً أو مكرهاً في كل من المذهبين.

(١) الحديث الشريف أورد اسم الموصول مع صلته «ما أخذت» أي الشي المأخوذ، وكلمة «على» تفيد الإلزام والوجوب ـ كما علمت ـ وهو حكم، فصار معنى الحديث، واجب على اليد الشيء الذي أخذته، والحكم ـ كما تعلم ـ لا يتعلق بذات الشيء، بل بالفعل، فما هو الفعل الذي يجب تقديره هنا ليتعلق به الحكم، وهو الالتزام أو الوجوب؟ ذلك موضوع البحث، باعتباره مقتضى يستدعيه معنى الحديث ليستقيم، فبعضهم قال: «الحفظ» وبعضهم قال: الضمان أو التعويض.

(٢) نيل الأوطار ـ جـ٦ ـ ص٤٠ ـ للشوكاني. =

وهكذا ترى، أن «**المعنى**» يختلف باختلاف التقدير، فمن التناقض إذن القول بعموم التقادير[1].

فلا يقدَّر منها إلا ما قام الدليل على تعيُّنِه، نصاً، أو اجتهاداً.

حكم دلالة الاقتضاء:

إنَّ الحكم الثابت بدلالة الاقتضاء، كالثابت بالعبارة والإشارة، ودلالة النص، وكل أولئك يثبت به الحكم قطعاً في نظر الشرع، غير أنّها تتفاوت في قوة الحجية، ويظهر أثر ذلك عند التعارض.

فالثابت بالعبارة أو الإشارة أو الدلالة، مقدم على الثابت بدلالة الاقتضاء[2]، لأن الثابت بها لم يدل عليه اللفظ بصيغته، ولا بمفهومه، وإنما استدعته الضرورة لاستقامة معناه وفي هذا نظر!

وسيأتي تفصيل ذلك في مراتب الدلالات، مع الأمثلة التطبيقية إن شاء الله تعالى.

فلسفة المعايير التي ينهض عليها التمييز بين اللوازم العقلية الثابتة باقتضاء النص، وإشارته، ودلالته، وبالدلالة القياسية:

إن فلسفة دلالة الاقتضاء التي تتبدّى لنا من خلال تحليلها، وأقسامها الثلاثة باعتبار المعنى اللازم المقدَّر، تقوم في أساسها الأُصولي على ضرورة «**التوفيق**» بين مؤدَّى عبارة النص، وما يقتضيه منطق الواقع، أو منطق العقل والشرع.

ويُلاحظ، أنَّ الأُصوليين قد عبروا عن هذا «التوفيق» بقولهم: صدق الكلام، أو صحته عقلاً أو شرعاً؛ وهو في حقيقته نوع من التصرُّف العقلي في المعاني[3]، بعد الارتقاء من

= أصول التشريع الإسلامي ـ ص ٢٢٩ ـ للشيخ علي حسب الله.

(١) الوسيط في أصول الفقه للحنفية ـ ص١١٦ـ ص١١٧ للشيخ أحمد فهمي أبي سنة.

أما التناقض فواضح، لأن أحد التقديرين يوجب الضمان، والآخر ينفيه.

(٢) وقد جاء في كشف الأسرار على أصول البزدوي في هذا الصدد قوله: «والثابت بدلالة الاقتضاء يساوي الثابت بالنص، إلا عند المعارضة، فإن الثابت بالنص ـ بعبارته، أو إشارته، أو دلالته، يكون أقوى من الثابت بدلالة الاقتضاء» المجلد الأول ـ ص٧٥ وما بعدها.

(٣) يؤيد هذا، أن المتقدمين من أصوليي الحنفية، قد عبروا عن فلسفة هذه الدلالة الاقتضائية، بأن جوهرها «معنى» ثبت تقديره لازماً متقدماً؛ لاستقامة معنى النص، واقعاً أو عقلاً أو شرعاً. =

مستوى المعنى العباري الظاهر، إلى ما يقتضيه المنطق الواقعي، أو العقلي، أو الشرعي، كما أسلفنا.

وإذا كان المنطق التشريعي هو ما يُعنى به الأُصولي بوجه خاص ـ ولذا قَصَرَ المتأخرون من أُصوليي الحنفية وغيرهم هذه الدلالة على المقتضى الشرعي دون الواقعي والعقلي ـ كما علمت ـ فإن صلة دلالة الاقتضاء بالاجتهاد بالرأي تبدو واضحة، ولا سيما إذا واجه الاجتهادَ عمومُ التقادير، ولا دليل من نصٍّ قاطع، أو إجماع يعيِّن أحدها، ليتسق المعنى المستفاد عبارةً، فيغلب على ظن المجتهد أنه مراد الشارع.

ولكنه اجتهاد بالرأي في نطاق النص، كما ترى.

على أن هذه الدلالة ـ بما هي ضرورية ـ ينبغي عدم التوسع فيها، إذا أمكن أن يعمل النص عمله بنفسه، عن طريق تطبيق قواعد لغوية أو عرفية أو بيانية، أو شرعية أخرى، يُستغنى بها عن التقدير؛ لأن التقدير ـ كما علمت ـ خلاف الأصل[1].

هذا، وقد رأينا أن بعضاً من الدلالة الاقتضائية، يمكن أن يطبق عليه منهج «التأويل» بإرادة المعنى المجازي للكلمة، بعد صرفها عن معناها الحقيقي، بدليل يحدد مراد الشارع في هذا المجاز، كما رأينا في مثل قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾[2].

أو يطبق عليها أصل آخر، كما في أسلوب «لا النافية للجنس» حيث يمكن اعتبارها منصبةً على «الحقيقة الشرعية» رأساً، لا على حقيقة الفعل المادي من حيث هو، ولا الحقيقة اللغوية، بل الحقيقة الشرعية، صحةً، أو كمالاً بحسب الدليل[3].

ولا ريب أن «الحقيقة الشرعية» هي مراد الشارع، أو هي المقصودة له عرفاً في

= وغيرهم من الأُصوليين لا يخالفونهم في ذلك، وإنما الخلاف في اعتبار هذا «المعنى» الملحوظ، كالملفوظ أوْ لا؟

(١) فخر الإسلام البزدوي ـ جـ١ ـ ص٧٥ـ٧٦ ـ السرخسي ـ جـ٢ ـ ص٢٥١ـ الغزالي ـ جـ٢ ص٦٣ ـ المستصفى.

(٢) فإن إرادة الشارع متجهة إلى سؤال أهلها قطعاً، فالكلمة مجاز عن الأهل، ولا ضرورة للقول بالاقتضاء؛ وقد يكون «المجاز» أبلغ من الحقيقة، فالمحذوف معلوم قطعاً، وليس هنا مقام بيان وجه البلاغة في هذا المجاز.

(٣) فإذا انتفت الصحة، كان البطلان، وإذا انتفى الكمال، فالحقيقة الشرعية صحيحة؛ ولكنها ليست مستكملة شرائط الأفضلية؛ كل ذلك حسبما يرشد إليه الدليل.

الاستعمال، ولا ضرورة إذن للقول بالاقتضاء لمعنى لازم مقدر.

فرق بين الوضع اللغوي والعُرف الاستعمالي:

يمكن حمل النص على العُرف الاستعمالي لأهل اللغة الساري قبل ورود الشرع، وإرادة الشارع قد تتجه إلى تنزيل نصوصه على ما تعارفه أهل اللغة في الاستعمال[1]، لا على أصل الوضع اللغوي.

وكذلك كلام الناس في معاملاتهم وتصرفاتهم.

وبذلك نتفادى اللجوء إلى دلالة الاقتضاء التي تعتمد أساساً على وجود التناقض، حتى تقوم بدور التوفيق غالباً.

ونحن إذ نتفادى اللجوء إلى دلالة الاقتضاء ما أمكن، إنما نتفادى - في واقع الأمر - القول بوجود التناقض[2] غالباً، والأصل عدمه، وصيانة نصوص الشارع، وتصرفات الناس عنه، فدلالة الاقتضاء إنما يُلجأ إلى العمل بها، لرفع التناقض الظاهري عن طريق التوفيق، عند الضرورة.

ورأينا هذا، يؤيده أنَّ الأصل في النصوص أن تكون عاملة بنفسها، منتجة أحكامها بذاتها، وأن التقدير، أو الإضمار خلاف الأصل[3]، كما ذكرنا.

وإذا كان «المقتضى» لازماً عقلياً مقدراً ومتقدِّماً كما قدمنا، فما الفرق بينه، وبين اللوازم المنطقية في كلٍّ من إشارة النص، ودلالتِهِ، والدلالةِ القياسية، وما الأساس الفلسفي الأُصولي الذي ينهض عليه هذا التمييز؟

---

(١) وقد جرى عرف أهل اللغة الاستعمالي في هذا الأسلوب على نفي الفائدة؛ والإجزاء، ولا يبعد أن يكون الشارع قد اتخذ هذا الأسلوب للتعبير عن نفس الغرض.

(٢) وبذلك نرفع الخلاف في كثير من المسائل الفرعية التي كان سببها اللجوء إلى الدلالة الاقتضائية هذه، في الوقت الذي كان هناك ندحة في تطبيق غيرها من القواعد.

كما نتفادى ما نجم عن ذلك من الخلاف في «عموم المقتضى» الذي أقر علماء الأُصول أنفسهم أنه كان أصلاً كبيراً نشأ عنه خلاف في كثير من المسائل الفرعية.

الإزميري على المرآة - جـ٢ - ص٧٥ - ص٧٦.

أُصول السرخسي - جـ٢ - ص٢٥١ - ٢٥٢.

تسهيل الوصول - ص١٠٦ للشيخ المحلاوي.

(٣) راجع ما تقدم من أنواع «المقتضى» وتحليل الأمثلة التطبيقية أُصولياً.

إشارة النص معنى لازم للمعنى العباري وعقلي ذاتي مباشر تام ومتأخر، مستقل بنفسه، ولا يتوقف عليه المعنى الأول، لأنه صحيح وتام ومستقل أيضاً، وعامل بنفسه.

أما «إشارة النص» ـ بما هي لازم منطقي ذاتي مباشر تام ومتأخر[1] ـ فلا يتوقف عليها صدق عبارة النص، ولا صحة معناها عقلاً أو شرعاً.

فعبارة النص، وما يلزم عن ذاتها مباشرةً من معنى منطقي، وهو ما يسمى بالإشارة، كلاهما ـ الملزوم واللازم ـ معنى تام مستقل مستقيم عامل بنفسه، فلا تتوقف استقامة الأول على الثاني.

في حين أن اللازم العقلي المتقدم في الدلالة الاقتضائية، يتوقف على تقديره مقدماً ـ كشرط ـ صدق عبارة النص نفسها واقعاً، أو صحتها عقلاً أو شرعاً.

أما «دلالة النص» فدلالة التزامية أيضاً، غير أنَّ الثابت بها، لازم عقلي غير مباشر أي بواسطة العلة المفهومة منه لغة، وليس لازماً ذاتياً للمعنى العباري نفسه مباشرةً، كما هو الشأن في إشارة النص.

ولقوة اقتضاء العلة للحكم[2] الثابت بدلالة النص، لوضوحها لغة، قيل إنها تعمل عمل النص، كما أسلفنا.

أو بعبارة أخرى، إن قوة اقتضاء العلة للحكم الثابت بدلالة النص، يجعل حكم المسكوت عنه ثابتاً بالنص نفسه، ولكن لا مباشرة، بل بواسطة هذه العلة البينة لغةً.

ثم إن هذا اللازم الدلالي، لا يتوقف عليه صدق عبارة النص، ولا صحتها عقلاً أو

---

(١) إشارة النص لازم عن ذات عبارة النص، ونتيجة منطقية أو عرفية حتمية.

(٢) اقتضاء العلة للحكم، كاقتضاء السبب للمسبب، ثابت عقلاً، فالحكم أو المسبب، لازم عقلي للعلة أو السبب.

غير أن طريق تبين العلة في دلالة النص لغوي محض، وطريق تبين «العلة» في القياس، عقلي اجتهادي، كما قدمنا ـ فاختلفا مسلكاً ودليلاً ـ راجع ص٣٢١ وما بعدها من هذا الكتاب.

حتى إذا كان القياس منصوصاً على علته بنص قاطع، لم يكن إلحاق الوقائع غير المذكورة التي تحققت فيها العلة قطعاً بالواقعة المنصوصة، في حكمها، من باب القياس، بل من باب دلالة النص أيضاً، لوضوح العلة لغة، وقطعيتها.

شرعاً، لأنه تام متسق، مستقيم المعنى، عامل بنفسه، وإثباته عن طريق هذه الدلالة ـ في الواقع ـ من باب التوسع في تطبيق حكم النص في محالٍ تحقق علته، إذ يرتقي المتفهم للنص وعلته البينة، من عبارة النص، ليعمم الحكم، تحقيقاً لمراد الشارع في أوسع مدى.

دَلالة النص تمثل روح النص، وتحمي حكمة تشريعه، وتحقق المصلحة الحقيقية أو العدل من تشريع حكم النص في أوسع مدى، لأنها مراد الشارع قطعاً.

أو بعبارة أخرى، يرتقي من المنطق اللغوي إلى المنطق التشريعي، وبذلك، كانت «العلة» المفهومة لغة في دلالة النص، قوة منطقية للنص التشريعي نفسه، يجب إستنفادها في الاجتهاد التشريعي، أو التطبيق القضائي، حتى في الحدود والكفارات، وفي المواد الجزائية (القانون الجنائي)، لأنها تمثل روح النص ومعقوله، وحكمة تشريعه، والتي ما جاء النص إلّا بصورة واحدة من صور حماية تلك الحكمة التي تمثل معنى العدل، كما تمثل المصلحة الحقيقية، التي اتجهت إرادة الشارع إلى رعايتها وتحقيقها من وراء تشريع الحكم قطعاً.

ومن هنا، كان في وقوف الظاهرية عند المعنى العباري للنص، لا يجاوزونه، إهدار لما يقتضيه المنطق التشريعي الذي يحمي «الحكمة» التشريعية من النص في جميع صورها ومحالِّها، وإلا فلو حميت الحكمة في الصورة المنصوص عليها فحسب، لكانت المناقضة لإرادة المشرِّع التي اتجهت قطعاً إلى حمايتها حيثما وجدت، ولأدى ذلك إلى التناقض في التشريع، والإخلال بمنطقه المطرد المستمر؛ وكل ذلك لا يسوغ المصير إليه بحال من الأحوال، لمنافاته للعدالة، والمصلحة الحقيقية التي تمثل الغاية المتوخاة من تشريع الحكم، فيجب تعميم الحكم، حيثما وجدت مظنة حكمة تشريعه.

كل من اللوازم العقلية: الإشارية، أو الدلالية، أو الاقتضائية، ثابت بالنّص، غير أنها ليست كلها مقصودة للمشرِّع من سوق النص.

غير أن اللوازم الإشارية غير مقصودة للشارع أصلاً[1] من سَوْق النص؛ خلافاً للوازم الدلالية والاقتضائية، فهي مقصودة للشارع، من سَوْق النص نفسه، كما قدمنا.

أما القياس، فدلالته على الحكم التزامية أيضاً، إذ «العلة» ـ وهي مبنى القياس ـ

(١) خلافاً للإمام صدر الشريعة، غير أن هذه اللوازم داخلة في مقاصد الشريعة بوجه عام.

تستلزم الحكم عقلاً حيثما وجدت، كدلالة النص، غير أن الفارق بينهما، أن «العلة» في دلالة النص بيِّنة مفهومة لغةً، فكانت قطعية عاملةً عمل النص[1].

وأما «العلة» في القياس، فليست بيِّنة لغةً، وإنما هي خفيّة، تفتقر إلى إعمال الفكر، والاجتهاد بالرأي؛ لاستنباطها بمسالك معروفة في منهج القياس، فكانت، لذلك، ظنية اجتهادية.

وترتب على ذلك بداهةً، أن الحكم الثابت بدلالة النص، قطعي؛ لقطعية علته.

والحكم الذي تظهره[2] الدلالة القياسية في الفرع المقيس، ظنيٌّ لظنية علته.

فاختلفت العلة في كل منهما مسلكاً وطبيعة، أما مسلك العلة في دلالة النص فلغوي محض، وأما في القياس، فالمسلك عقلي اجتهادي.

وأما من حيث طبيعة كل من العلتين فالأولى قطعية، والثانية ظنية.

التفاوت في قوة الحجية بين اللازم الدلالي، واللازم في الدلالة القياسية.

إن اللازم الدلالي ثابت بنفس النّص، ولكن بواسطة العلة البيِّنة المفهومة لغةً، فيكون تحقق هذه «العلة» في الوقائع غير المذكورة، أو المسكوت عنها، شرطاً لشمول النص نفسه إياها، لاشتراكها من حيث الأثر في تلك العلة اللغوية.

أما اللازم في الدلالة القياسية، فإن تحقق العلة في الفرع المقيس ـ بما هي اجتهاديةِ طريق استنباطها عقليٌ محض لا لغوي ـ شرط لثبوت الحكم في ذلك الفرع، إذ لا يُتصور أن يكون شرطاً لشمول النص إياه عن طريق العلة، لأنها عقلية لا لغوية[3].

---

(١) قد أشرنا آنفاً، إلى أن «العلة» إذا لم تكن واضحة، أو مفهومة لغة، بأن كانت ظنية يجري في تبيُّنها الاجتهاد بالرأي، والاختلاف فيه، فإن الحكم الثابت بها لا يكون ثابتاً بدلالة النص حينئذ، بل بالقياس.

(٢) القياس ـ عند التحقيق ـ مُظهر لحكم الواقعة المنصوصة (المقيس عليها) في الواقعة غير المنصوصة (المقيسة) لا منشىء للحكم، لأن العلة المتحدة المتحققة فيهما، تجعل اجتهاد القائس مجرد اكتشاف لها، لأنها موجودة قبلاً.

وهـذا لا يتنافى مع قولنا: إن العلة التي استلزمت الحكم، هي التي أظهرت أن الحكم متحد في الواقعتين؛ لتحققها فيهما.

(٣) هذا الفرق ـ في الواقع ـ بين كون العلة في دلالة النص شرطاً لشمول النص للوقائع المسكوت عنها ـ

ويتفرع عن هذا، التفاوتُ في قوة الحجية.

ذلـك؛ لأن العلة في دلالـة النص، أقوى اقتضاءً واستلزاماً للحكم من اقتضاء علة القياس له، لأن إرادة الشارع في الأول مفسَّرة.

ويظهر أثر التفاوت في قوة الحجية، في التعارض، فالقطعي مقدم على الظني، لأنه أولى بالعمل منه، ؛ إذ الظني لا يكافىء القطعي بداهة في الإبانة عن مراد الشارع.

والخلاصـــة:

١ـ أن اللازم الاقتضائي مقدَّر مقدَّماً، لتستقيم عبارة النص نفسها.

٢ـ أن اللازم الإشاري، والدلالي، كليهما نتيجة منطقية لعبارة النص المستقيم معناها.

٣ـ وكلاهما متأخر.

٤ـ غير أن الفارق بينهما، أن الإشاري لازم ذاتي، وأن الدلالي ليس ذاتياً، بل بواسطة العلة المفهومة لغة.

٥ـ أما اللازم الدلالي والقياسي، فكلاهما لازم عقلي متأخر بواسطة علة النص، غير أنها في الأول قطعية، لأنها مفهومة لغة، وفي الثاني ظنية، لأنها مستنبطة اجتهاداً.

اللازم الاقتضائي مقدر مقدماً كشرط لتصحيح عبارة النص نفسها، أي تتوقف صحة العبارة عليه، واللوازم الأخرى، متأخرة، لا لتصحيح عبارة النص، بل للتوسع في استثمارها وتطبيقها؛ تحقيقاً لمراد الشارع في أوسع مدى.

---

* من حيث غايتهـا أو أثرها، وكونها شرطاً لثبوت الحكم في الفرع المقيس، متفرع عن أصل الفارق الأساسي بين دلالة النص، والدلالة القياسية، وهو أن العلة في الأولى لغوية قطعية، وفي الثانية عقلية اجتهادية ظنية.

خُلاصَة البحُوث السَّابقة
في قواعِد تفسِير النّصُوص

خلاصة ما سبق من «**قواعد التفسير**» بحثاً وتحليلاً أُصولياً، ومقارنة، وتطبيقاً، مما يتعلق بالنصوص الواضحة، وغير الواضحة، والدلالات.

أولاً: أما النصوص الواضحة فأقسامها أربعة «عند الحنفية».

١ـ الظاهر ـ النص ـ المفسر ـ المحكم.

وترتيبها من حيث قوة الوضوح تصاعدياً.

١ـ أن «الظاهر» هو اللفظ الواضح الدالّ على معناه المقصود تبعاً.

٢ـ أن «النص» هو اللفظ الواضح الدال على معناه المقصود أصالة.

٣ـ وأن كلا من «الظاهر» و«النص» يحتمل التأويل بالدليل الأقوى.

٤ـ وأنَّ «المفسَّر» قاطع الدلالة على معناه المقصود أصالة من تشريعية، وازداد وضوحاً بحيث لا يحتمل التأويل، ولا التخصيص[1].

٥ـ وأن «المُحْكَم» قاطع الدلالة على معناه المقصود أصالة من تشريعه أيضاً، وازداد وضوحاً على «المفسَّر» بحيث لا يحتمل التأويل ولا التخصيص، ولا النسخ حتى في عهد الرسالة.

٦ـ وأن كُلًّا من المفسَّر والمحكم لا مجال فيه للرأي والتأويل، لأنهما يمثلان النظام الشرعي العام.

---

(١) والتخصيص نوع من التأويل.

٧ـ **والقاعدة** أن «لا اجتهاد بالرأي في مورد النص المُفسَّر أو القطعي».

لأن كلاً منهما يعبِّر عن إرادة المشرِّع الحقيقية بوضوح ويقين لا احتمال فيه أصلاً، وإن كان ثمة مجال للاجتهاد في التطبيق إذا طرأ ظروف استثنائية.

٨ـ أن حكم كلٍّ منهما هو وجوب العمل بمقتضاه، لكونه حجة.

ما لم يقع التعارض، فيقدم ما هو **الأقوى** في الإبانة عن إرادة الشارع الحقيقية.

وقواعد التنسيق عند التعارض كما يلي:

أ ـ يُقدم ما يدل على المعنى المقصود أصالة على ما يدل على المعنى المقصود تبعاً.

ب ـ يقدم النص القاطع الذي لا احتمال فيه، على النص المحتمل.

ثانياً: أن الألفاظ غير الواضحة أقسامها أربعة أيضاً (عند الحنفية).

أ ـ الخفي. ب ـ المشكل. جـ ـ المجمل. د ـ المتشابه.

وترتيبها هذا تبعاً لقوة الخفاء تصاعدياً.

١٠ـ أن «**الخفي**» هو اللفظ الواضح في ذاته، وإنما نشأ الخفاء من تطبيقه على بعض أفراده أو وقائعه ومشمولاته التي اتخذت اسماً أو وصفاً عارضاً.

فالعارض هو منشأ الخفاء لا ذات الصيغة.

وأن تطبيق النص الخفي على ما تبين أنه من مشمولاته بعد التكييف بالاجتهاد، ليس من باب القياس ـ لأنه يشمله النص مباشرة على الرغم من اختلاف الاسم أو الوصف، إذ العبرة بالمسميات والمفاهيم.

لذا، كان «الخفي» حجة في تفسير النص الجزائي.

لأنه لا يخرج عن نطاق النص.

والخفي أقل مراتب الألفاظ غير الواضحة خفاءً.

وإزالة الخفاء بالاجتهاد بالرأي بالاستعانة بالقرائن، والأدلة الأخرى.

١١ـ وأن «**المشكل**» لفظ خفي غامض في ذاته، فغموضه ناشىء من ذات الصيغة، لا من أمر عارض.

وأنه على أنواع ثلاثة:

الإشكال في اللفظ.

الإشكال في الأسلوب.
الإشكال الناشىء عن التعارض الظاهري بين النصوص.

وسبيل إزالة الإشكال الاجتهاد بالرأي، بالاستعانة بالقرائن، أو النصوص الأخرى، أو القواعد العامة، أو حكمة التشريع، أو بكل اولئك جميعاً.

١٢ـ وأن «المجمل» لفظ خفي في ذاته، ولا يُزال خفاؤه إلاّ من قبل الشارع نفسه، لعدم وجود قرينة تُبيِّن المراد منه.

والمجمل نوعان:

أ ـ مجمل مفسَّر.
ب ـ مجمل مُؤوَّل.

والمجمل المفسَّر: هو الذي فسَّره الشارع تفسيراً شاملاً وقاطعاً ببيان تفاصيله وشروطه، وأبعاده، بحيث لا يدع مجالاً للاجتهاد بالرأي، حتى أصبح من النظام الشرعي العام.

وأما المجمل المُؤوَّل فما كان تفسيره غير شامل.
أو كان شاملاً، ولكن الدليل الذي فسره غير قاطع ثبوتاً، كالسُّنَّة الآحادية.
ومجال الاجتهاد بالرأي فيه يتحدد بالقدر الذي قَصُر تفسير الشارع عن بلوغه.
ومعظم ألفاظ «المجمل» من العمومات المبهمة أو الغامضة، أو من الاصطلاحات الشرعية والقانونية.

١٣ـ وأما المتشابه، فما ورد منه، متعلقٌ بالعقائد فقط لا بالتشريع.
١٤ـ وأن «التأويل» هو صرف اللفظ أو النص عن معناه الظاهر المتبادر منه، إلى معنى آخر يحتمله النص، ولو بوجه من وجوه الاحتمال التي يقرها البيان العربي، أو العُرف اللغوي العام أو عُرف الشارع في الاستعمال، بدليل قوي يوجبه ويسوِّغه، فيغلب على ظن المجتهد أنه المعنى المقصود للمشرِّع.

إذ الأصل أن تُحمل نصوص الشارع على ما قَصَدَ هو منها من معنى بأدلة ينصبها، فيسترشد بها المجتهد في التأويل.

والأصل أيضاً أن «العبرة في العقود للمعاني، لا للألفاظ والمباني»[1].

وهذا يقضي باحترام إرادة المتعاقدين، والوقوف عندها بعد تحريها، فالشارع من باب أولى.

وأن «التأويل» تصرف عقلي في المعاني لا في الألفاظ.

لأنه يتعلق بمنطق التشريع، لا بألفاظه، فيتصرف المجتهد بالرأي في المعاني عقلياً؛ ليتم اتساق منطق التشريع، مسترشداً في ذلك بالأدلة القوية، وملتزماً بشروطه التي تسدد خطاه.

والتأويل نوعان:

١ـ قريب مقبول.

٢ـ بعيد مُسْتكَره. لما فيه من اعتساف وشطط، بأن لم تتوفر فيه شروطه أو أحدها.

ومجال التأويل يتحدد بما دون **القطعيات**..

وأدلة التأويل متعددة منها:

١ـ النصوص التشريعية ـ بما فيها «القواعد التشريعية».

إذ النصوص يفسر بعضها بعضاً، ويحدد مراد الشارع من كلّ منها.

٢ـ القواعد الفقهية التي صاغها الفقهاء لا المشرِّع.

إذ الاستدلال بالقاعدة الفقهية، استدلال بجملة النصوص الجزئية التي استخلصت منها تلك القاعدة.

٣ـ المصلحة العامة الحقيقية: الواقعة أو المتوقعة.

٤ـ الإجماع.

٥ـ حكمة التشريع.

٦ـ مآل التطبيق؛ لأنه يكيِّف الفعل بالمشروعية أو عدمها.

٧ـ العُرف القولي أو العملي المعتبر؛ لأنه يقوم على المصلحة المرسلة التي شهد لها في التشريع أصل كلّي، أو نصوص جزئية لا تحصى.

٨ـ القياس؛ لأنه استدلال بمعقول النص أو بمعقول الإجماع، وبمنطق التشريع.

٩ـ العقل وطبائع الأشياء.

---

(١) هذه من قواعد تفسير العقود، فتصلح قاعدة لتفسير النصوص التشريعية من باب أولى.

ولا يشترط في الدليل المسوِّغ أن يكون قطعياً.

وأهم «دور للتأويل» هو رفع التعارض الظاهري بين النصوص.

وذلك بالجمع والتوفيق بينها ما أمكن.

والأصل، أن إعمال الدليلين خير من إهمالهما أو إهمال أحدهما.

وأن من «التـأويل» تخصيص العام، لأنه جمع بين الدليلين، وإعمالٌ لهما، وتقييد المطلق، وصرف اللفظ عن معناه الأصلي إلى المعنى المجازي بقرينة.

وقد يكون بزيادة لفظ أو معنى في النص توفيقاً وجمعاً بينه وبين ما يعارضه من نص آخر؛ كما رأينا في وجوب «إيتاء أموال اليتامى» والخلاف في «ملكية أموال المهاجرين».

فكل تأويل لا بد له من موجِب، ومن دليل يسوِّغه.

وأكبر موجِب للتأويل التعارض.

أما شروطه فخمسة:

أ ـ أن يكون التأويل في مجاله، لا يتعداه إلى القطعيات.

ب ـ أن يقوم على دليل صحيح قويّ يوجبه ويسوِّغه.

جـ ـ أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي آل إليه، بطريق المنطوق، أو المفهوم، أو المجـاز، أو على أساسٍ من عرف الاستعمال اللغوي أو عُرف المشرِّع، تجنباً للشطط والتعسف في التأويل.

د ـ ألا يتعارض التأويل مع نص قطعي آخر، لأن التأويل يفيد الظن.

هـ ـ والأصل أن القطعي مقدم على الظني.

و ـ أن يكون المعنى الذي آل إليه النص، أرجح من معناه اللغوي الأصلي الظاهر الذي صرف عنه.

وذلك بالدليل الأقوى المرجِّح والمسوِّغ للتأويل.

١٥ـ وأن «التفسير الأُصـولي» لا يكـون إلاّ من قبل المشرِّع، وأنه يتعلق بالنصوص المفسَّرة بذاتها.

أو بغيرها، اللاحقة بها، والقاطعة الدلالة على معانيها المقصودة أصالة من تشريعها، والمعبِّرة عن إرادة المشرِّع الحقيقية التي لا احتمال فيها أصلاً للتأويل.

وهذه النُّصوص القاطعة تنهض بالنظام الشرعي العام.

والتفسير التشريعي في الفقه الوضعي يتفق مع التفسير الأُصولي مدلولاً.

وأما التفسير بوجه عام في الفقه الوضعي، فمدلوله واسع جداً، وهو على أنواع ثلاثة:

١ـ التفسير التشريعي.

٢ـ التفسير الفقهي.

٣ـ التفسير القضائي.

فالأول: صادر من قِبَلِ المشرِّع، وهو حجة ملزمة، ولا مجال فيه للاجتهاد إذا كان شاملاً قاطعاً.

والثاني: نظري اجتهادي بحت، وغير ملزم لا للفقه ولا للقضاء.

والثالث: عملي واقعي اجتهادي، وغير ملزم أيضاً.

ويتسع مدلول التفسير الوضعي؛ ليشمل **التأويل والتعليل** وسائر ضروب الاجتهاد بالرأي فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، مستعيناً بالمصادر الاحتياطية التي أحال القانون عليها، كالقانون الطبيعي، ومبادىء العدالة، والمبادىء العامة للقانون، والعُرف، والشريعة الإسلامية ومذاهبها الفقهية، فيما يتعلق بالقوانين المستمدة منها.

١٦ـ إن النظام الشرعي العام يتعلق بالحكم القطعي نفسه ثبوتاً ودلالة، لا بموضوع الحكم كما هو الشأن في القانون الوضعي، إذ جعل المشرِّع الوضعي مناطه المصلحة العامة فقط.

١٧ـ وأن الدلالات ـ في تقسيم الحنفية ـ على نوعين:

دلالة لفظية.

دلالة غير لفظية، أو **دلالة مفهوم**.

أما الدلالة اللفظية فعلى أنواع أربعة:

أ ـ دلالة العبارة.

ب ـ دلالة الإشارة.

جـ ـ دلالة النص.

د ـ دلالة الاقتضاء.

وأما الدلالة غير اللفظية فهي :

دلالة **مفهوم المخالفة**[1].

أ ـ وأن «عبارة النص» مناطها «**قصد المشرِّع**».

لأنها إنما تعنى التعبير عن المعنى المقصود للشارع أصالة أو تبعاً.

وبذلك تشمل **الظاهر والنص والمفسر والمحكم**، وتشمل ـ إلى ذلك ـ المعنى اللازم عقلاً إذا كان «مقصوداً» أصالة أو تبعاً، فالنص المعبِّر عنه، أو الدال عليه، يطلق عليه «**عبارة النص**» أيضاً.

ويعرف «قصد الشارع» من سياق النَّص، أو تاريخية النص من أسباب النزول، أو القرائن الخارجية ـ اجتهاداً بالرأي.

ب ـ وأن «إشارة النَّص» مقصورة على دلالة اللفظ على المعنى العقلي المتأخر اللازم مباشرة لمعنى العبارة، لزوماً لا انفكاك له، وغير المقصود للشارع.

فالمعنى الإشاري خارج عن حقيقة المعنى المطابقي العباري، وليس جزءاً منه.

جـ ـ وأن دلالة النص أو فحواه، «تعمل عمل النص».

إذ علة حكمه، أو حكمة تشريعه ـ وهي مبنى الحكم وأساسه ـ بيِّنة واضحة متبادرة ومفهومة من منطوق النص نفسه، ولا يُفْتَقَرُ في تبيُّنها إلى اجتهاد بالرأي.

لأن وضوح المعنى المقصود، وقُرْبَ المَأخَذ، وشُخوصَ العلة في دلالة النص، أمور تنتفي معها الوسائط الزائدة عن المعيار اللغوي، كما ذكرنا.

فطريق تبينها لغوي محض.

خلافاً «للقياس» إذ طريق استنباط علته تصرف عقلي بالاجتهاد.

ودلالة النص قسمان: دلالة أولوية، ودلالة مساواة.

وتأسيساً على ذلك، أن دلالة النص ـ بما تعبِّر عن إرادة المشرِّع الحقيقية، لأنها تفصح عنها يقيناً ـ حجة حتى في تفسير النص الجزائي.

وليس كذلك القياس، لظنية علته، أي لكونه يعبر عن إرادة المشرِّع المظنونة المفترضة.

---

(١) لم نعتبر دلالة النص من دلالة المفهوم.

وينتج عن ذلك أيضاً، أن تحقق حكمة التشريع البينة القطعية في الوقائع التي لا يتناولها النص بلفظه، شرط لشمول النص إياها بنطاقه من حيث الأثر، لا لثبوت الحكم لها.

وعلى العكس من ذلك «القياس الأصولي» فتحقق علته ـ المستنبطة اجتهاداً ـ في الفرع المقيس، شرط لثبوت حكم الأصل له، لا لشمول النص إياه.

وعلى هذا، فدلالة النص قاعدة تفسير، أما القياس فخطّة تشريع.

ولذا لا يعتبر القياس ـ على الأصح ـ قاعدة صالحة لتفسير الحدود والكفارات والمقدرات، عند بعض الأصوليين، أو لتفسير النص الجزائي الذي يعتمد إرادة المشرِّع الحقيقية، في الفقه الوضعي.

إذ لا مدخل للعقل في تبين علل المقدَّرات حتى يُقاس عليها.

وأن حكم كلّ من عبارة النص، وإشارته، ودلالته أو فحواه، حجة، يجب العمل بمقتضاها، لأن الحكم الثابت بها أو عن طريقها ثابت بالنص نفسه، أو في نطاقه.

أما العبارة فواضحة، فالثابت بها، ثابت بالمنطوق.

وأما الإشارة، فالقاعدة التفسيرية المعروفة: **أن النص الدال على الملزوم دال على لازمه.**

وأما دلالة النص، فلأنها «تعمل عمل النص» وأن الوقائع الجديدة المسكوت عنها، والمشتركة في علته القطعية، ثابت حكمها بالنص نفسه، أولويةً أو مساواةً.

غير أن هذه الدلالات تتفاوت من حيث قوة الحجية.

ويظهر أثر هذا التفاوت عند التعارض.

وقواعد التنسيق بينها عند التعارض تتلخص فيما يلي:

إن ما هو مقصود أصالة مقدم على ما هو مقصود تبعاً؛ لأنه أبين في الدلالة على قصد الشارع.

وإن ما هو مقصود ـ أصالة أو تبعاً ـ مقدم على ما ليس بمقصود أصلاً.

ونتيجة هذا أنّ:

العبارة مقدمة على الإشارة.

وإن الإشارة مقدمة على دلالة النص عند جمهور الأصوليين.

والحق، أن دلالة النص مقدمة على الإشارة في رأينا.

لأن الأولى يقينية ومقصودة، ومدلول عليها بمنطوق النص نفسه.

وأما الثانية (الإشارة) فغير يقينية، ولا مقصودة، فضلاً عن كونها خارجة عن المعنى العباري الحرفي للنص مطابقة أو تضامناً، ولو كانت مشمولة بنطاقه؛ لأنها لازم من لوازمه العقلية المباشرة.

وإن من قواعد التفسير المبثوثة في البحوث السابقة، والتي تمهد لبحث دلالة الاقتضاء ما يلي:

أ ـ أن الأصل في الكلام الحقيقة.

ب ـ وأن المجاز خلاف الأصل.

جـ ـ وأنه لا يُصار إلى المجاز إلا إذا تعذَّرت الحقيقة.

لأن المجاز احتمال عقلي، لا وضع لغوي، وإن كان الاستعمال اللغوي العام قد جرى على سَنَنِ المجاز توسعاً.

ولكن لا بد في المصير إلى المجاز ـ وهو نوع من التأويل ـ من علاقة وقرينة دالة على عدم إرادة المشرِّع للمعنى اللغوي الأصلي للفظ.

د ـ وأن الأصل أن الحقيقة الشرعية أو الحقيقة العرفية للشارع مقدمة على الحقيقة اللغوية.

إذ العبرة بالمعنى الذي يقصده الشارع؛ فيجب حمل ألفاظه على ما قصد منها من معانٍ في عرفه هو.

هـ ـ والأصل «أن النص عامل بنفسه، مفيد بأصله، منتج لمعناه بذاته».
وأن التقدير والإضمار خلاف الأصل.

بمعنى أن تقدير أو إضمار معنى زائد على النص لا يجوز إلاّ إذا اقتضى ذلك دليل يوجبه، ويسوغه، ضرورة استقامة معناه، أو صحته، واقعاً، أو عقلاً، أو شرعاً.

و ـ والأصل أن النص الدال على الملزوم دال على لازمه العقلي، أو معانيه الالتزامية، كما قدمنا[1].

فالنص حجة على كافة معانيه الالتزامية العقلية؛ لأنها ثابتة به.

---

(١) الإحكام في أُصول الأحكام ـ جـ٣ ـ ص١٨ وما يليها.

ز ـ وأن **«دلالـة الاقتضاء»** هي دلالة النص على معنى لازم متقدم، يستلزمه النص، ضرورةَ استقامة معناه، وتصحيحه، **واقعاً، أو عقلاً، أو شرعاً**.

ح ـ والأصل صيانة كلام العاقل عن البطلان، فكلام المشرع من باب أولى.

والأصل أيضاً أن إعمال الكلام خيرٌ من إهماله.

وأن هذا «المعنى» الثـابت استلزامـاً واقتضاءً، ثابت بالنص نفسه، لأنه ملحوظ في الكلام، ومقصود للشارع أو المتصرف، فكان النص حجة عليه، والملحوظ كالملفوظ.

وأن هذا المعنى الاقتضائي ـ بما هو ثابت ضرورةَ تصحيح الكلام واستقامته ـ يُقدَّر بقدر الضرورة.

فإذا تعين المعنى المقدَّر خاصّاً، فلا يجوز تقدير معنى عام، بالإجماع.

وإذا تعيّن عاماً، فقد وقع الخلاف في مسألة «عموم المقتضى» بناءً على أصل آخر، هو: «أن العموم من عوارض اللفظ والمعنى، أو من عوارض اللفظ فقط».

بالأول قال الشافعية، لأن المقدَّر الملحوظ كالملفوظ، فيعرض له العموم والتخصيص.

وبالثاني قال الحنفية؛ لأن المقتضى ـ في اجتهادهم ـ مجرد معنى ذهني يُدرك، فلا عموم له، فلا يقبل التخصيص.

وأن عموم التقادير لا يقول به أحد.

المبحث الخامس
مفهوم المخالفة

مقدمة في فلسفة التقييد في تشريع الأحكام:

لا يُبحث أسلوب مفهوم المخالفة ـ في رأينا ـ كمنهج أُصولي من مناهج الاستنباط من نصوص الشريعة، أو القانون، على أساس لغويٍّ صرف، على النحو الذي ألفينا عند معظم الأُصوليين.

بل لا بد أن يقوم البحث الأُصولي المتعمق في هذا الأسلوب بخاصة، وما تنهض عليه حجيته، على أساس من فلسفة التقييد في التشريع، فضلاً عن أصله اللغويّ[1].

ذلك، لأن المقام بيان تشريع.

فمن الخطأ ـ منهجياً ـ أن يُسيطر على كلّ ذلك المنطق اللغوي وحدَه، ويُغْفَل المنطق التشريعي، وهو الأصل، بل هو مادة البحث!

ولعل هذا هو السبب في مجافاة بحوث كثير من الكاتبين في أُصول الفقه[2]، لروح التشريع.

---

(١) راجع بحثنا في «الأُصول التي يقوم عليها تقييد الحق في التشريع الإسلامي» ـ في كتاب «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» ـ ص٢٥ وما بعدها ـ للمؤلف.

(٢) من حشدهم لآراء من سبقهم من الأُصوليين، والعزو إلى مصادرهم ومراجعهم، دون بذل لأدنى جهد في تحليل تلك الآراء وتقديرها، أو ضرب الأمثلة التوضيحية للمقررات الأُصولية، وبيان صلتها بفلسفة التشريع، ومفاهيمه العامة.

ولعل الإمام الشاطبي، هو أول من تفرد ببحث أُصول الفقه ومقاصد الشريعة ـ في كتابه الموافقات ـ على منهج يُحكم الصلة بين أُصول الشريعة، وفلسفة التشريع.

علم الأُصول ليس بحثاً لغوياً صرفاً، وإلاّ لما كان ثمة من فرق بين الدرس اللغويّ، والاجتهاد التشريعي!

وأيضاً، لو كان المنطق اللغويّ وحدَه مجزئاً في الإبانة عن مراد الشارع من النصوص، وتفسيرها، لما كان ثمة من حاجة إلى علم الأُصول أصلاً.

بل ولما فتح الأُصوليون أنفسهم باب «التأويل»[1] على مصراعيه، بما هو ثمرة للنفاذ العقلي المستبطن للنص، استظهاراً لمراد الشارع، ولو اقتضى ذلك صرف اللفظ عن منطقه اللغوي، لدليل قوي يُحْكم التنسيق المنطقي بين مفاهيم التشريع ودلالاته.

دلالة القيد في الحكم ذو صلة وثقى بمفهوم الحق والعدل:

ما نحن بصدد البحث فيه من «تقييد الحكم» وما لهذا التقييد من دلالة، ذو صلة وثقى بمفهوم الحق في الإسلام؛ لأن الحكم[2] منشأ الحق، وتقييد الحكم، إنما هو ـ في واقع الأمر ـ تقييد للحق الناشىء عنه، وضابط لممارسة سلطاته.

تقييد الحكم تحديد لمجال تطبيقه، بما يحقق العدل والمصلحة من أصل تشريعه:

على أن تقييد الحكم لا يقتصر على رسم دستور لممارسة الحق، بل يشمل ـ إلى ذلك ـ تفصيل حالات تطبيقه، بما يحقق العدل، والمصلحة، ويحمي القيم العليا للتشريع؛ كما سيأتي بيانه.

وكل أولئك ـ في نظرنا ـ يحدد «مفهوم العدل» في الإسلام بالمصالح المتوخاة من التقييد، لأن مفهوم العدل ـ في الإسلام ـ ليس معنى فلسفياً مجرداً، بل يتجسَّد في المصلحة المتوخاة من تشريع حكم النص.

فمن الخطأ منهجياً ـ كما قلنا ـ أن نجعل مدار البحث في أسلوب مفهوم المخالفة ـ وقوامه تقييد الحكم ودلالته ـ لغوياً محضاً، دون بيان صلته بالمنطق التشريعي، وبالمصلحة المتوخاة من الحكم، لأنها تجسّد العدل.

---

(١) راجع بحث «التأويل» أساسه، وشروطه ـ ص٢٠١ و ص٢٠٣.

(٢) ويطلق فقهاء القانون الوضعي «القاعدة القانونية» اصطلاحاً خاصاً يطابق اصطلاح «الحكم» عند الأُصوليين إلى حد ما.

والواقع أن «الحكم» أعم من القاعدة القانونية ـ «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ـ ص٢٠٩ وما بعدها ـ للمؤلف.

وقد أدّى هذا الإغراق في الاحتكام إلى قواعد اللغة، وعرفها، إلى الخلط في تحديد طبيعة «القيد المعتبر في تشريع الحكم».

فلا تكاد تجد تمييزاً أُصولياً دقيقاً بين علة الحكم، وما أورد المشرِّع عليه من قيد! فالفرق بيِّن وحاسم بين العلة والقيد طبيعةً وغرضاً.

فمنهم من رآها شيئاً واحداً.

ومنهم مَنْ قال بأصل التفرقة[1]، ولكنه عاد فاعتبر قيد الوصف مثلاً، جزءاً متمماً للعلة، دون أن يُقنع الباحث في الأصل التشريعي الذي أيّد هذا الاعتبار.

صحيحٌ، أن أُصوليي الحنفية، كانوا ـ بملكتهم الاجتهادية ـ يقتربون أحياناً من منطق التشريع، ومفهوم العدل فيه، إبان تفسيرهم لموقفهم السلبي من «منهج مفهوم المخالفة» وإنكارهم له، بقولهم: «إنَّ الأخذ به قد يؤدي إلى معنى فاسد، لا يقره الشرع» ويعنون بذلك منطقه التشريعي.

وتارة يُشيرون إلى ما قد يقع من تعارض بين دلالة النص، والدلالة القياسية من جهة، ودلالة مفهوم المخالفة من جهة أخرى، مما يستنتج منه التفاتُهم إلى المنطق المطّرد في تشريع الحكم، وتعميمه، لعموم علته، تحصيلاً للمصالح المتوخاة من تشريع الحكم في كافة محالِّ علته، تحقيقاً للعدل.

وطوراً يحتجون لموقفهم السلبي هذا، بأن القيود التي خُصَّت بالذكر في النص: من وصف، أو شرط، أو غاية، قد ترد في النص لغير أغراض التشريع، مما يُشعر بأنهم جاوزوا المنطق اللغوي بعض الشيء، ليقتربوا من الاحتكام إلى منطق التشريع[2]، ومظانّ العدل فيه.

لكنَّ ذلك لا يعدو ـ في رأينا ـ أن يكون مجرد لمحات عرضت أثناء مناقشتهم للرأي المخالف، ولم يكن ليمثل صلب البحث فيه.

يرشدك إلى هذا، أن مبلغ الرأي عندهم في تأييد موقفهم السلبي هو التخوُّف والاحتياط[3]، دون أن يقوى منطقهم الأصولي على القطع برأي اجتهادي يتصل بفلسفة

(١) تسهيل الوصول ـ ص١٣٣ ـ للمحلاوي.

(٢) ولكنهم ـ مع هذا ـ لم يحتكموا إلى منطق التشريع لتصحيح موقفهم.

(٣) مع العلم، أن غلبة الظن كافية فيما يتعلق بتشريع المعاملات.

التشريع العامة، في هذا الصدد.

وأما الجمهور، فإنهم ـ وإن اشترطوا من الضوابط والشروط ما يجنب المجتهد من أن يُفضي به الاستنباط على مقتضى هذا المنهج إلى محاذير، أو معانٍ لا يقرها الشرع، فانتهوا إلى أن القيد المعتبر في تشريع الحكم، هو ـ وحده ـ الذي يؤخذ بمفهومه المخالف ـ لم يبيِّنوا الأصل العام الذي جعل هذا القيد معتبراً[1]، وهو ملاكُ الأمر وقوامه.

وأما ابن حزم ـ وهو الذي يمثّل الصورة الواضحة من الجمود على ظاهر لغوية النص، مهدراً قوته المنطقية في التشريع ـ فإنك تراه قد أمات في نفسه حتى هذا الحسّ اللغويَّ، حين أنكر دلالة النص، فضلاً عن إحجامه العنيد عن الارتقاء إلى أفق المنطق التشريعي، أو الأخذ بالمفاهيم، والدلالات الالتزامية، ومنها دلالات هذه القيود، وهي من صميم مقتضيات المصلحة والعدل في الإسلام[2]!! كما أشرنا.

وقُصارى القول، أن قواعد الأُصول ليست كقواعد النحو، يتوصَّل بها إلى المعنى الظاهر من القول؛ ولكنها مناهج يتوصل بها إلى دلالات التشريع، ومفاهيمه، ولو لم يتناولها النَّص عبارةً.

لذا، كانت مناهج[3] ـ إذ توجه الاجتهاد، وتسدد خطاه إلى ما يحقق حكمه التشريع، ويحمي قيمه العليا، وإلى ما يجسِّد مفهوم العدل في المصلحة الحقيقية المعتبرة شرعاً ـ تحتكم ـ في الوقت نفسه ـ إلى كلّ أولئك في تقويم ما تقضي به؛ بل تستمد قوة منطقيتها، وحجيتها منها[4].

---

(١) قالوا: إن القيد إذا انتفت عنه جميع الاحتمالات، غير احتمال بيان التشريع، كان حينئذ معتبراً في تشريع الحكم.

لكنهم لم يبينوا أساس هذا الاعتبار، من فقه أصولي يتصل بفلسفة التشريع؛ إذن لتحول الأمر إلى بحث أسس الاجتهاد في التشريع.

ومع ذلك، كان موقف الجمهور ـ من حيث المبدأ ـ سليماً، ومن حيث النتيجة كذلك.

(٢) من تلك القيود ما ورد في تحديد مفهوم الحق، في التشريع الإسلامي ـ راجع «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» ص٢٥ وما بدها ـ للمؤلف.

(٣) راجع بحث «المناهج الأُصولية مشتقة من خصائص اللغة، ومقاصد التشريع» ـ ص٢٧ وما بعدها.

(٤) ولو أن المنكرين لحجية مفهوم المخالفة في نصوص الشريعة، احتكموا إلى ما ينبغي أن تحتكم إليه المناهج الأُصولية، لما كان ثمة مبرر لاتساع مجال القول بين الأُصوليين في حجية هذا المنهج.

وعلى هذا الأساس المنهجي، نتناول أسلوب «مفهوم المخالفة» بالبحث والتحليل.

لا نزاع بين علماء الأُصول أن الطرق الأربعة التي بسطنا القول فيها، حجةٌ في استثمار طاقات النصوص، وثبوت الأحكام بها قطعاً، على الرغم من **التفاوت** بينها في **«قوة الحجية»** مما يظهر أثره في الترجيح عند التعارض، كما أسلفنا[1].

وبيّنا أيضاً، أن هذه الطرق الأربعة، تثبت بها الأحكام بالمنطوق[2] لا بالمفهوم.

أما **مفهوم المخالفة**[3]، فهو طريق خامسة من طرق إثبات الأحكام، واستثمار النصوص.

والبحث في **«مفهوم المخالفة»** يتناول ما يلي:

١ـ تحليل مفهوم المخالفة أُصولياً ـ مع الأمثلة التطبيقية.

٢ـ عناصر مفهوم المخالفة.

٣ـ تعريفه.

٤ـ شروط العمل به.

٥ـ حجيته.

٦ـ أساليبه وأنواعه.

٧ـ مجال الاجتهاد بالرأي في مفهوم المخالفة.

---

(١) أشرنا آنفاً إلى خلاف ابن حزم الأندلسي في حجية دلالة النص، حيث نفاها على أساس أن دلالة النص قياس، وهو ـ كما تعلم ـ يرفض «التعليل» في النصوص جملة، وأوضحنا أن دلالة النص ليست قياساً على التحقيق.

ما بيّنا فساد هذا المنهج في تفسير الشريعة بوجه عام، فكان خلافه لا وزون له.

(٢) سبق أن أيدنا وجهة نظرنا في أن الثابت «بدلالة النص» ثابت بالنص نفسه، إذ يتناوله النص بطريق العلة البينة، المفهومة لغة، أو بالفحوى، وهو مساو للمنطوق في الحكم، أو أولى به منه.

وقلنا أيضاً، إن تحقق العلة اللغوية الواضحة في غير المذكور (المسكوت عنه) شرط لتناول النص إياه، وليس شرطاً لثبوت الحكم له، كما هو الشأن في الفرع في القياس الأُصولي. ـ وهذا سر ترجيحنا لاعتبارها من المنطوق.

(٣) ويطلق بعض الأُصوليين على «مفهوم المخالفة» اصطلاحاً آخر هو «دليل الخطاب» لأن الدلالة على الحكم المخالف تحصل باعتبارات أو قيود موجودة في الخطاب أو النص نفسه، كالوصف، والشرط، والغاية، والعدد.

أولاً: تحليل مفهوم المخالفة أصولياً:

الأصل أن المشرِّع، إذا أورد نصاً في واقعة معينة، مقيداً حكمها بقيد، من صفة، أو شرط، أو غاية، أو عدد، أن يكون قد **جرَّد قصده إلى ذلك القيد**، بمعنى أنه جعله قيداً معتبراً في تشريع الحكم، وأساساً له، بما استهدف في تشريعه من غرض تشريعي صحيح.

وآية ذلك، أن **المقام بيان شرع**[1].

غير أنه، إذا ظهر للمشرِّع غرض آخر من التقييد، سوى تخصيص الحكم بحالة معينة ـ وذلك على سبيل الاستثناء ـ فلا يكون القيد حينئذ مبنى للحكم، ولا يدل بالتالي على نفي الحكم عمّا عدا المنطوق عند انتفاء ذلك القيد.

ذلكم هو الأصل، وذلكم هو الاستثناء.

إذا تقرر هذا، فإن تقييد حكم الواقعة المنصوص عليها، **يدل مبدئياً على ثبوت نقيض** هذا الحكم في الواقعة نفسها، إذا آنتفىٰ ذلك القيد عنها، حتى يثبت أنه لغير غرض التشريع.

وهذا ما يقضي به المنطق التشريعي.

كما يقضي به عرف أهل اللغة، ومنطق الناس في معاملاتهم، والعلماء في مصنفاتهم[2] بوجه عام.

وجرياً على هذا الأصل، فإن النص إذا كان حكمه مقيداً بقيد، من وصف، أو شرط، أو غاية، أو عدد، يستفاد منه **حكمان**:

حكم المنطوق به، مقيداً بقيد في واقعة معينة منصوصة.

حكم غير المنطوق في النص ـ ويسمى مفهوماً، وهو نقيضٌ للأول، في الواقعة نفسها، إذا انتفىٰ ذلك القيد عنها.

---

(١) ذلك ما أشار إليه الإمام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ فيما نقله عنه إمام الحرمين في البرهان (مخطوط).

لا نقصد بقولنا جعل القيد أساساً للحكم أو مبنى له، كونه «علة» بل نقصد أن المشرِّع لاحظه في تشريعه بحيث اعتبره محدداً لمجال تطبيقه أو مقداره مع قيام العلة.

(٢) ولهذا أجمع الأصوليون، ممن يقام لآرائهم وزن، أن مفهوم المخالفة في أقوال الناس، ومعاملاتهم، وكذلك في مؤلفات العلماء، حجة.

كل ذلك، ما لم يظهر للتقييد غرض آخر غير بيان التشريع[1].

وبما أن الحكم الثاني الذي استفيد من تقييد الأول، غير منطوق به، سمى «**مفهوماً**».

وباعتباره **مناقضاً** للأول، سمي «**مخالفاً**»[2]، أو مناقضاً.

وأطلق الأصوليون، على هذا النوع من الدلالة، اصطلاح: «**مفهوم المخالفة**».

مثال ذلك:

قوله تعالى: ﴿**وإن كان ذو عُسْرَةٍ**[3]، **فَنَظِرَةٌ**[4] **إلى مَيْسَرَةٍ**﴾.

فمنطوق النص الكريم، يدل بظاهره، على أن المدين العاجز عن وفاء الدين، يجب إمهاله حتى اليسار.

فالمدين موصوف بكونه معسراً، وهذا الوصف «الإعسار» قيد معتبر في الحكم، إذ لولا العسرة لما شرع وجوب الإمهال، فالإعسار إذن حالة بني على أساسها هذا الحكم.

فإذا انتفىٰ هذا الوصف أو الحالة، بأن أصبح المدين موسراً، انتفىٰ الحكم، وهو وجوب الإمهال، وثبت نقيضُه، وهو المطالبة، والتخصيص بذكر القيد، يستلزم النفي عمّا عداه، وهذا معنى الاحتراز.

فالشارع إذْ خصص حكم المنطوق بحالة الإعسار، وقصره عليها؛ احترازاً عن غيرها من حالة اليسار، فإن المنطق التشريعي قاضٍ بأنه إذا انتفت حالة العسرة، انتفى الحكم تبعاً لذلك، لأنه فقد أساس تشريعه، وهو القيد، وثبت نقيضه وهو حكم المطالبة[5]، إذ لا يعقل أن تتحد إرادة المشرِّع وحكمُهُ في حالتين متنافيتين: حالة الإعسار، وحالة اليسار،

---

(١) يقصد ببيان التشريع، أن المشرِّع قد قصد بتقييد الحكم ـ إبّان تشريعه ـ تخصيصَه بتلك الحالة، ونفيَهُ عمّا سواها.

(٢) خلافاً «لـدلالـة النص» كما تقدم، حيث يثبت حكم المنطوق لكل ما يشترك من الوقائع في علته المفهومة لغة، فهي أحكام متفقة مع حكم المنطوق إثباتاً ونفياً، ولذا سمي مفهوماً موافقاً.

أما المفهوم المخالف، فالحكمان مختلفان إثباتاً ونفياً ـ كما ترى ـ تبعاً لثبوت القيد وانتفائه.

(٣) أي إن وجد مدين عاجز عن وفاء دينه.

(٤) النَّظِرَة ـ الإمهال.

أي فالواجب إمهاله حتى اليسار.

(٥) المطالبة الناشئة أساساً عن حق، وهو الدين الثابت في ذمة المدين.

بالنسبة لحق الدائن في المطالبة، طالما أنه قد ثبت أن المشرِّع قد جعل الحالة الأولى قيداً معتبراً في تشريع حكم المنطوق، وأساساً له.

دلالة تقييد الحكم المعتبر في تشريعه على المفهوم المخالف، يتصل بمفهوم العدل شرعاً:

ونحن نرى، أن التقييد ودلالته على المفهوم المخالف كليهما ـ في حالة بيان التشريع ـ يتصل ـ في واقع الأمر ـ **بمفهوم العدل في الإسلام**، إذ ليس من العدل في نظره ـ فضلاً عن أنه ليس من المجدي في التعامل ـ ممارسة الحق في جميع الظروف، أو إطلاق سلطات صاحبه في جميع الحالات المتغايرة، ومن ذلك مطالبة المدين العاجز، وتكليفه بما ليس في وسعه القيام به، ولو كانت تلك المطالبة في أصلها ناشئةً عن الحق[1].

بل يرى، أن من «العدل» وجوبَ الكف عن ذلك، وهو ما يُعبَّر عنه في الفقه الوضعي، بمنع التعسف في استعمال الحق ـ أو وجوب الإمهال حتى الميْسَرة، كيلا تكون ممارسة الحق ـ أي حق ـ في جميع الظروف المتغايرة على سواء في الحكم، كما كان عليه الأمر في التشريع الروماني القديم[2]، وما اشتق منه من التشريعات الوضعية إلى عهد قريب، بحجة أن الفعل ـ في أصله ـ ناشيء عن حق.

أضف إلى ذلك، أن الإسلام يرى، أن ليس من العدل أيضاً، وبالبداهة، حرمانُ الدائن من حقه في المطالبة إذا تغيرت حال المدين، بأن أصبح واجداً قادراً على الأداء، لأن تقاعسه حينئذ عن أداء ما في ذمته من التزام ظلم، والظلم ـ أياً كان منشؤه ـ تجب الحيلولة دون وقوعه، أو يجب رفعه بعد الوقوع، بإجباره على الوفاء بالتزامه، أو ـ كما يقال ـ بالتنفيذ عليه جبراً، وإلا لضاعت الثقة، واضطرب حبل الأمن في التعامل.

وعلى هذا، إذا ثبت أن التقييد قد تمحَّض لبيان التشريع، في الفروع، كانت دلالته

---

(١) تبين بوضوح ما للفقه الأصولي «لأسلوب مفهوم المخالفة» من صلة بتقييد الحق الذي تنهض به اليوم «نظرية التعسف في استعمال الحق» ذات الأثر في تحديد مفهوم العدل وتطبيقه تشريعاً وعملاً في الفروع، لأن التعسف ظلم، ونقيضه العدل.

راجع نظرية التعسف في استعمال الحق بين الشريعة والقانون ـ ص٣٥٢ وما بعدها ـ للمؤلف طبع جامعة دمشق ـ ١٩٦٥م.

(٢) من التشريعات الوضعية حتى أوائل هذا القرن العشرين.

على المفهوم المخالف حجة، بلا ريب، لتوثيقه لمبدأ العدل في الإسلام، كما رأيت.

ومبدأ «العدل» هو المقصد الأساسي الذي اتجهت إلى تحقيقه إرادة المشرِّع قطعاً، عن طريق التشريع في الفروع، والقول بغير ذلك، نقض لهذه الإرادة، وهو ما لا يجوز المصير إليه بحال، فثبت أن مفهوم المخالفة متَّصلٌ بمعنى العدل قطعاً.

أما إذا ثبت بالاجتهاد، أن للشارع غرضاً آخر من التقييد سوى بيان التشريع، فلا يكون التقييد حينئذ قائماً على أساس ما يقتضيه مبدأ العدل من تفصيل أحكام الحالات المختلفة، بإعطاء كل حالة حكمها، منطوقاً ومفهوماً.

أو بعبارة أخرى، لا يكون حكم المنطوق تشريعاً خاصاً بالحالة ذاتها التي قيد بها[1]، وهو استثناء من الأصل العام، كما ذكرنا.

وهذا معنى قولهم: «إن القيد لا مفهوم له».

فذكره وعدمه حينئذٍ سواء، إذ لا علاقة له بتشريع الحكم، ولا بتحديد مجال تطبيقه، أو تحديد مقدار متعلَّقه.

مثال ثانٍ:

قوله تعالى في المطلقات: ﴿**وإن كنَّ أولاتِ حملٍ، فأنفقوا عليهن، حتى يَضَعْن حَمْلَهُنَّ**﴾.

فالآية الكريمة تفيد بمنطوقها وعبارتها، وجوب[2] **نفقة العدة للمطلقة طلاقاً بائناً**[3]، وهذا الحكم معلق على شرط، أو مقيَّدٌ به، هو كونها حاملاً ﴿**وإنْ كن أولات حملٍ**﴾.

هذا، وتفيد الآية الكريمة بمنطوقها أيضاً، استمرارَ وجوب الإنفاق عليها إلى أن تضع

---

(١) ثمة أغراض وفوائد قد توخاها الشارع الحكيم من القيود التي أوردها في نصوص القرآن الكريم، والسُّنَّة، باعتبارهما مصدرين أساسين، لا للتشريع فحسب؛ بل للهداية والتوجيه أيضاً.

وكثرة فوائد التقييد فيهما، آتية من انطوائهما على أسرار جمة، فلم يكن التقييد إذن لمحض التشريع كما هو الشأن في نصوص القانون غالباً.

ومن هنا، كان لا بد من الاجتهاد للوقوف على ماهية الغرض من التقييد.

(٢) الوجوب مستفاد من الأمر في قوله تعالى: ﴿**فأنفقوا عليهن**. . .﴾ والأصل أن كل أمر للوجوب، ما لم يصرف عنه بدليل.

(٣) لأن المطلقة رجعياً تجب لها النفقة بالإجماع.

حملها، عملاً بقيد الغاية «حتى يضعن حملهن».

فوجوب الإنفاق[1] إذن، مقيد بقيدين، كما ترى:

أولاً: كون المطلقة بائناً في حالة الحمل.

ثانياً: أنه مغيًا بغاية، هي وضع الحمل.

أ ـ أما إذا لم تكن حاملاً، فهذه الحالة لم يتناولها النصُّ بمنطوقه، ولكن فهم من تعليق الحكم على الشرط أي من التقييد نفسه، انتفاء الحكم[2] عند انتفاء الشرط، فلا نفقة لها في هذه الحالة، وهو مدلول التقييد بالشرط.

ب ـ وكذلك حالة ما إذا وضعت حملها، لم يتناولها النص بمنطوقِهِ، ولكن دل تقييد حكم وجوب الإنفاق بغاية «حتى يضعن حملهن» ـ هي وضع الحمل ـ على انتفاء هذا الحكم عند انتهاء الغاية، لأن حكم ما بعد الغاية، مخالف لحكم ما قبلها، وإلا لم يكن للغاية معنى، بل لم تكن حدّاً أو مَقْطَعاً تقطع ما بعدها عمّا قبلها في الحكم.

فلا نفقة لها بعد وضعها حملها، عملاً بمفهوم الغاية.

فهذان الحكمان الأخيران للحالتين اللتين لم يتناولهما النص بمنطوقه، وهما:

١ـ عدم وجوب نفقة عدة للمطلقة بائناً إذا لم تكن حاملاً[3].

٢ـ إنتهاء وجوب نفقة العدة لها بعد وضعها حملها.

استفيدا عن طريق مفهوم المخالفة؛ لأن منطوق النص لم يتناولهما، كما رأيت، بل دل عليهما التقييد بالشرط والغاية.

وهما حكمان على النقيض من حكم المنطوق، لانتفاء القيدين فيهما.

مثال ثالث:

قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «**في الغنم السائمة زكاة**».

---

(١) وهو مذهب الجمهور ما عدا الحنفية.

(٢) وهو وجوب نفقة العدة.

(٣) هذه المسألة خلافية، فالحنفية يرون أن لها النفقة، ولو كانت حائلاً (غير حامل)، وسيأتي تفصيل ذلك.

يدل الحديث الشريف بمنطوقه وعبارته على أنَّ الزكاة واجبة في الغنم الموصوفة بكونها «سائمة»[1].

وهذا الوصف ـ وهو السَّوْم ـ مقصود للمشرِّع من تشريع الحكم؛ إذ يستهدف غرضاً تشريعياً من هذا التقييد، وهو إيجاب هذا التكليف على صاحب الغنم الذي لا يتحمل مؤنة في تغذيتها، فجعل الحكم قاصراً على هذه الحالة، احترازاً أو توقِّياً وتحفظاً، من حالات أخرى سواها، ينتفي فيها هذا الوصف ـ وهي المعلوفة ـ فلا زكاة عليها.

فالوصف إذن مناسب للحكم، كما ترى، وهو محقق للعدل في توزيع التكاليف.

وبيان ذلك أنه إذا انتفى هذا الوصف في الغنم السائمة، بأن كانت معلوفة[2]، انتفى الحكم، وهو وجوب الزكاة، وثبت نقيضه، وهو عدم وجوب الزكاة، لأن قصد المشرِّع من التقييد هو هذا الاحتراز، ونفي الحكم عمَّا عدا الحالة التي ورد فيها المنطوق، وإلاَّ كان التقييد بالوصف عبثاً، ما دام لم يظهر للشارع أيُّ غرض آخر منه، والعبث لا يُشرع، بل لا يتصور في تشريع القرآن والسُّنَّة.

هذا، وعلى الرغم من أنَّ منطوق الحديث لم يتناول حكم الزكاة في الغنم المعلوفة، من أنه لا زكاة فيها؛ لكن فهم ذلك من تقييد حكم المنطوق بوصف «السَّوْم»؛ لأن هذا التقييد يدل على نقيض الحكم عند انتفاء الوصف، وهو ما يسمى بالمفهوم المخالف أو المعاكس[3] كما ذكرنا.

فالأصل أن يكون للقيد[4] مفهوم في مقام التشريع ـ كما ذكرنا ـ لاتصال ذلك بمبدأ

---

(١) السائمة.. هي التي ترعى الكلأ المباح أغلب العام.

(٢) العلوفة: هي التي يتحمل صاحبها مؤنة تغذيتها من ماله معظم السنة.

(٣) درج بعض فقهاء القانون الوضعي على إطلاق اصطلاح «المفهوم المعاكس» بدلاً من المفهوم المخالف، والمضمون واحد، ولا مشاحَّة في الاصطلاح.

هذا، وينبغي الإشارة إلى أن الإمام مالك ـ رضي الله عنه ـ يرى أن في الغنم المعلوفة زكاة أيضاً، لأنه ثبت لديه ورود نص خاص بذلك، والأصل أنه إذا تعارض المفهوم مع المنطوق، قدم المنطوق، كما سيأتي تفصيله.

(٤) يقصد بالقيد في هذا البحث ـ حيثما ورد ـ ما هو أعم من الوصف، أو الحال، أو الجار والمجرور، أو الظرف الزماني أو المكاني، أو الغاية، أو العدد، أو الشرط، على ما سيأتي تفصيله في الأمثلة التوضيحية.

الحق والعدل فيه.

وقد قرر هذا المعنى الإمام الشافعي ـ وهو من أئمة اللغة فضلاً عن أنه من أئمة الفقه[1] ـ فيما نقله عنه إمام الحرمين؛ إذ يقول: «إذا خصص الشارع موصوفاً[2] بالذكر، فلا شك أنه لا يحمل تخصيصه على وفاق من غير انتحاء قصد التخصيص».

ويقول أيضاً: وإجراء الكلام من غير تجريد القصد إليه، يُزري بأوساط الناس، فكيف بسيِّد الخليقة؟ فإذا تبيَّن أنه إذا خصص، فقد قصد إلى التخصيص، فينبغي أن يكون محمولاً[3] على غرضٍ صحيح؛ إذ المقصود العريُّ عن الأغراض الصحيحة، لا يليق بمنصب رسول الله ﷺ، فإذا ثبت القصد، واستدعاؤه غرضاً، فليكن ذلك الغرض **آيلاً إلى مقتضى الشرع، وإذا كان كذلك، وقد انحسمت جهات الاحتمالات[4]، في إفادة التخصيص، انحصر القول في أن تخصيص الشيء الموصوف بالذكر، يدل على أن العاري عنها، حكمه بخلاف حكم المتصف بها»**[5].

ثانياً: عناصر مفهوم المخالفة:

١ـ واقعة منصوص عليها.

٢ـ حكم هذه الواقعة الوارد في النص نفسه (منطوق).

٣ـ قيد وارد في النص، من وصف، أو شرط، أو غاية، أو عدد، مرتبط به الحكم المنطوق.

٤ـ الواقعة نفسها غير مقيدة بذلك القيد، ولم يرد بها المنطوق.

٥ـ حكمها غير المنطوق به، المناقض للحكم المنطوق، لانتفاء القيد.

---

(١) قضى الإمام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ نحواً من عشرين عاماً يتلقى اللغة عن فصحاء العرب في البادية ـ بني هذيل ـ وكان الأصمعي يصحح عليه شعر الهذليين؛ فضلاً عن أنه إمام في الاجتهاد التشريعي.

(٢) التخصيص بالذكر، أي إيراد قيد في النص، من وصف، أو شرط، أو غاية؛ ليكون حكمه قاصراً على الموصوف، أو المشروط، أو المغيا، ومنفياً عمّا عداه.

(٣) يراد به غرض صحيح.

(٤) الفوائد أو الأغراض الأخرى التي يحتمل أن المشرِّع قد قصدها من التقييد سوى بيان التشريع. وسيأتي تفصيلها وتوضيحها بالأمثلة.

(٥) البرهان ـ لإمام الحرمين ـ مخطوط.

ثالثاً: تعريف مفهوم المخالفة:

مفهوم المخالفة هو: «دلالة المنطوق على ثبوت خلاف حكمه، المقيد بقيد، لغير المنطوق عند انتفاء ذلك القيد المعتبر في تشريعه».

رابعاً: شروط العمل بمفهوم المخالفة

إن الممعن فيما أورده الأصوليون من شروط[1] العمل بالمفهوم المخالف ـ وأكثرها سلبي ـ يجدها تتلخص في شرطين أساسيين.

الأول: ألا يعارض هذا المفهومَ منطوقٌ، أو قياس، أو ما يعمل عمل النص، كدلالة النص.

الثاني: أن يتمحض إيراد القيد في المنطوق، لبيان[2] التشريع، فلا يكون لغرض آخر غير تقييد الحكم، وتخصيصه بالحالة التي يدل عليها القيد.

أما الشرط الأول فينطوي على الحالات التالية:

الحالة الأولى: ألا يكون في الواقعة غير المنطوق بها التي انتفى عنها القيد، دليل شرعي خاص قد ورد بحكمها.

حتى إذا ورد نص خاص بحكمها، فلا يؤخذ بالمفهوم المخالف حينئذ.

وذلك، لأن المشرِّع، إذ أورد في الواقعة نفسها ـ وقد انتفى عنها القيد ـ نصاً خاصاً بحكمها، فقد ظهر أن إرادته قد اتجهت قطعاً إلى الغاء العمل بالمفهوم المخالف بالنسبة إليها، بإعطائها حكماً منطوقاً صريحاً، أو ما هو في حكم المنطوق، كدلالة النص، لأنها تعمل عمل النص.

ومن هنا كان المنطوق مقدَّماً على المفهوم المخالف عند التعارض، لسبب بسيط، هو أن إرادة المشرِّع في المنطوق صريحة، وفي المفهوم المخالف التزامية.

الأمثلة التطبيقية وتحليلها:

---

(١) لأن المنطوق أقوى في الدلالة على إرادة المشرِّع، إذ يدل عليها صراحة، بينما يدل المفهوم عليها لزوماً، وكذلك دلالة النص، لأنها تعمل عمل النص.

وإرادة المشرِّع يمثلها «الحكم» وما يستهدفه من «غرض».

(٢) جمع الجوامع ـ جـ١ ص١٣١ـ ص١٣٢.

قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عليكم القصاصُ في القتلى، الحرُّ بالحرِّ، والعبد بالعبد، والأُنثى بالأُنثى﴾.

فمنطوق الجملة الأولى، يدل بعبارته على وجوب مراعاة مبدأ التساوي في عقوبة القتل عمداً وعدواناً، بين القاتل والقتيل.

وجاء قوله تعالى في الجملة الثانية: ﴿الحرُّ بالحرِّ، والعبد بالعبد، والأُنثى بالأُنثى﴾ **بياناً للقيود التي هي أساس** (القصاص)[1] بين القاتل والقتيل، وذلك بأن يكونا مشتركين أو متماثلين في أحد الأوصاف التي خصصتها الآية الكريمة بالذكر، من الحرية، أو الرق، أو الذكورة، أو الأُنوثة.

وعلى هذا، فالجملة الأولى، ليست مستقلةً بنفسها، بل مفتقرة في بيانها إلى الجملة الثانية، ومقيدة بأحد قيودها، إذ المقيد لا ينفصل عن قيده.

وأيضاً، فإن هذه الأوصاف[2] المبيِّنة لأساس القصاص، أو التساوي في العقوبة، هي في الوقت نفسه أساس تشريع وجوبه، فكل وصف منها، قيدٌ معتبر في حكمه، لأنه تمحض لبيان تشريعه، وتحديد مجال تطبيقه، بحيث إذا انتفى هذا القيد ـ وهو التماثل فيه ـ ثبت النقيض، وهو عدم وجوب القصاص، وذلك ما نسميه بالمفهوم المخالف.

فالمفهوم المخالف إذن، ألا يُقتل الحرُّ بالعبد، ولا الرجل بالأُنثى؛ لانتفاء وصف مشترك بينهما من تلك الأوصاف التي خصصتها وأفردتها الآية الكريمة بالذكر، لأن كلاً منها شرط أو قيد معتبر في تشريع وجوب القصاص، لتحديد مجال تطبيقه، بحيث يطبق في حال دون حال.

وهذا المفهوم حجة[3]، يجب العمل به، لولا أن ورد من المشرِّع في ذلك نصٌّ عقابي آخر عام صريح، ألغىٰ ذلك المفهوم، وهو قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾[4].

---

(١) القصاص معناه التساوي في العقوبة، أو المماثلة في الجزاء.

(٢) نقصد بكون الوصف أساساً في تشريع الحكم، بأنه قيد معتبر في تشريعه، لا كونه علة له، كما قدمنا، فالأوصاف مقصود بها القيود، لا الوصف المعروف عند النحويين فحسب.

(٣) عند الجمهور ما عدا الحنفية.

(٤) ومعنى الآية الكريمة: إن الله تعالى قد فرض على بني إسرائيل في التوراة، أن النفس تؤخذ بالنفس، =

والنصُّ بعمومه شامل لكل نفس محرَّمة، وقاضٍ بأن أساس التساوي هو: «حرمة النفس[1] الإنسانية ذاتها» فهو كافٍ في وجوب القصاص، وبذلك ألغى الشارع الأوصاف والقيود جميعاً، من الحرية والرق، والأنوثة؛ إذ ليس لهذه الأوصاف المذكورة، ولا لغيرها، مدخل في تشريع القصاص، وليس أيٌّ منها قيداً معتبراً في حكمه، بل أوردها المشرِّع لأغراض أخرى.

ذلك؛ لأن هذه القيود لا تتفق مع ما أرسي القرآن الكريم في تشريع «القصاص» من قواعد تحقق العدل في القصاص، من مثل «**شخصية العقوبة**»[2] دنيوياً وأخروياً.

= مثلاً بمثل، عقاباً ومجازاة، والنص ـ كما ترى ـ عام، يشمل كل نفس محرمة، دون قيد، سوى كونها نفساً محرمة معصومة الدم.

والقاعدة الأصولية تقضي: بأن شرع من قبلنا إذا ورد في القرآن الكريم ـ شرع لنا، ما لم يرد ما ينسخه.

(١) على أن فريقاً من العلماء، ذهب إلى أن أساس المساواة هذا، في عقوبة القتل ـ وهو النفس المحرمة ـ مأخوذ من قوله تعالى: ﴿**كتب عليكم القصاص في القتلى**﴾ إذ الجملة الكريمة هذه مستقلة في ذاتها، وعامة، وبينة، لا تفتقر إلى الجملة التالية: «الحر بالحر...» لبيانها، فكل من الجملتين مستقل. وليست الثانية قيداً على الأولى.

وعلى هذا، فإن معنى الآية الكريمة: ﴿**فرض عليكم التساوي في القتلى، بأن تقتصوا للقتيل من قاتله**﴾ ـ ولفظ «القتلى» عام يشمل كل قتيل ـ تفسير آيات الأحكام ـ ص١١٤ ـ للسايس وزملائه.

وأما قوله تعالى: ﴿**الحر بالحر...**﴾ فليس لتقييد الحكم، بل أورده المشرِّع لغرض آخر، هو تأكيد إبطال واقع ظالم في الجاهلية، إذ كانوا لا يكتفون بقتل القاتل خاصة، بل كانت القبيلة ذات الطَّوْل والمنعة، إذا قتل من أفرادها حر، قتلت به أحراراً، وإذا قتل من أفرادها أُنثى، أبت إلاّ أن تقتل بها رجلاً أو رجالاً، وإذا قتل من أفرادها عبد، أبت إلاّ أن تقتل به حراً أو أحراراً، اعتزازاً بنفسها ومكانتها، فأبطل القرآن الكريم ذلك في الجملة الأولى أولاً، حيث قرر المساواة، فإتلاف نفس بنفس، وقتيل بقتيل، ثم أكد إبطال ذلك الواقع الظالم، بقوله تعالى: ﴿**الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى**﴾ ويصير معنى الآية الكريمة: «فرض عليكم أن تقتلوا القاتل خاصة، فإذا قتل الحر الحر، فاقتلوه فقط، وإذا قتل العبد العبد فاقتلوه فقط، وإذا قتلت الأنثى الأنثى، فاقتلوها فقط، ولا يبغين بعضكم على بعض، فتقتلوا بالعبد حراً، ولا بالحر أحراراً، ولا بالأنثى رجلاً كما كنتم تفعلون».

وإذا لم يكن الوصف للتقيد، بل بيان الواقع الجاهلي فلا مفهوم له، كما علمت.

(٢) قال تعالى: ﴿**ألا تزر وازرة وزر أخرى**﴾، وقال تعالى: ﴿**وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً، إقرأ كتابك، كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً**﴾.

ومن مثل قاعدة «المثلية في الجزاء»[1].

كما أن هذه القيود لا تتفق مع حكمة تشريع القصاص «ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب»[2].

إذْ لو لم تجب عقوبة الإعدام حالة اختلاف القاتل والقتيل ذكورة وأُنوثة مثلاً، لَفُتحَ بابُ الإجرام؛ ولما كان في القصاص حياة، وهذا نقض لحكمة تشريع القصاص.

فالأساس في وجوب القصاص إذن هو: «النفس الإنسانية المعصومة الدم، المحرمة في ذاتها» لأن حرمتها ثابتة على التأبيد بنصوص محكمة.

وسيّان بعد ذلك، أن يكون القاتل والقتيل مشتركين في وصف من تلك الأوصاف، أم مختلفين.

يؤيد هذا قوله تعالى: **﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلاّ بالحق﴾**.

كما يؤيده قوله تعالى: **﴿ومَنْ قُتِلَ مظلوماً، فقد جعلنا لوليِّه سلطاناً، فلا يُسرف في القتل﴾**[3].

فالآيتان الكريمتان ـ كما ترى ـ تتناولان بعموميها كلَّ نفس، وجعلت الآية الأخيرة لوليِّ كل قتيلٍ سلطاناً، مسلماً كان القتيل أو ذمياً، حرّاً أو عبداً، رجلاً أو امرأة.

وبذلك بطل العمل بالمفهوم المخالف لنص الآية الأولى، وأخذ بمنطوق الآية الثانية والثالثة.

إذ الأصل أنه: إذا تعارض[4] المفهوم والمنطوق في حكم مسألة معينة، قدم المنطوق

---

(١) قال تعالى: **﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾**، وقال تعالى: **﴿مَنْ اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾**.

(٢) فقه القرآن والسُّنّة ـ القصاص ـ ص١٧٤ـ ص١٧٥ الشيخ محمود شلتوت.

(٣) تفسير آيات الأحكام ـ ص١١٤ ـ ص١١٥ ـ للشيخ السايس وزملائه.

(٤) أما التعارض فواضح، إذ الأخذ بالمفهوم المخالف لقوله تعالى: **﴿كتب عليكم القصاص في القتلى، الحر بالحر...﴾** الآية، يقضي بعدم وجوب القصاص، إذا اختلف القاتل والقتيل، ذكورة وأنوثة، أو حرية ورقًّا، بينما الأخذ بمنطوق الآية: **﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾** يقضي بوجوب القصاص، دون مراعاة الاشتراك في أحد من تلك الأوصاف.

فقدم المنطوق على المفهوم في العمل، لأن الأول أقوى في الإبانة عن مراد الشارع. =

بداهةً، لما قدمنا، من قوة حجية هذا الأخير وصراحته في الإبانة عن مراد الشارع، لأن دلالة المنطوق أقوى من الدلالة الالتزامية.

ولا مراء في أنَّ هذا الأساس، أسمى ما يتصور في مفهوم العدل في التشريع العقابي، فالقيود إذن، يتعلق اعتبارها وعدمه، بمفهوم العدل، كما ترى.

المثال الثاني: قوله تعالى: **﴿وإذا ضربتم في الأرض، فليس عليكم جُناحٌ أن تَقْصُروا من الصلاة، إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾**[1].

يدل بمنطوقه عبارةً على جواز قصر الصلاة في حالة الخوف، المستفاد من تعليق الحكم على الشرط «إن خفتم أن يفتنكم»، والشرط قيد.

كما يدل هذا التقييد بالشرط أيضاً على انتفاء الحكم ـ وهو جواز قصر الصلاة ـ عند انتفاء القيد ـ وهو الشرط ـ، بأن كان المسلمون في حالة الأمن، وثبوت نقيضه، وهو عدم الجواز.

وعلى هذا، يُستفاد من نص الآية الكريمة حكمان:

١ـ جواز قصر الصلاة حالة الخوف، وقد دل عليه المنطوق.

٢ـ عدم جواز قصر الصلاة حالة الأمن، وهو مستفاد من مفهوم المخالفة، أي مفهوم الشرط، إذ لم يتناوله النص بمنطوقه.

وهذا الحكم الثاني المستفاد عن طريق مفهوم المخالفة، حجة، يجب العمل به، لولا أن ورد في موضوعه بالذات ـ وهو جواز القصر حالة الأمن ـ دليل خاصٌ به، وهو قول

= هذا، ولا بد من الإشارة إلى أن «الرق» محرم في الإسلام في عصرنا هذا، لأنه شرع ضرورةَ المجازاة بالمثل، إذ كان منتشراً قبل الإسلام في العالم كله، وما دام قد منع اليوم، فلا سبيل إلى المجازاة بالمثل، وإن عادوا عدنا.

غير أنه استبدل بالاسترقاق الفردي استرقاق الشعوب بالاستعمار قديمه وحديثه، وهو شر مرداً، وأعظم تنكيلاً، فضلاً عن أنه ضرب من الفساد في الأرض ابتغاء الاستعلاء فيها، والاستعلاء في الأرض محرم، لقوله تعالى: **﴿تلك الدار الآخرة، نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً﴾**.

(١) الضرب في الأرض: السفر ـ نفي الجناح: نفي الإثم ـ أي الجواز والإباحة ـ قصر الصلاة لا يكون إلاّ في الرباعية، فيقتصر المكلف على صلاة ركعتين فقط، بدلاً من الأربع المفروضة، رخصة وتخفيفاً.

سورة النساء آية ١٠١.

الرسول ـ ﷺ ـ عندما سأله عمر بن الخطاب عن ذلك: «صدقةٌ[1] تَصدَّق الله بها على عباده»[2].

فتعارض في مسألة قصر الصلاة حالة الأمن حكمان:

أحدهما مستفاد عن طريق المفهوم المخالف، وهو يقضي بعدم الجواز، لانتفاء الشرط.

وثانيهما مستفاد عن طريق منطوق الحديث الشريف، وهو الجواز.

فيقدم العمل بالمنطوق على المفهوم المخالف للآية عند التعارض، لما قدمنا.

وبذلك صار جواز قصر الصلاة في السفر عاماً، حالة الخوف، وحالة الأمن على السواء، وأُلغي الشرط[3] الوارد في منطوق الآية: ﴿إن خفتم أن يفتنكم﴾.

الحالة الثانية: ألّا تكون الواقعة التي انتفى فيها القيد (المسكوت عنها) أولى بالحكم من المنطوق بها، أو مساوية لها فيه.

وهذا يمثل التعارض بين مفهوم الموافقة (دلالة النص) ومفهوم المخالفة.

ومفاد هذا الشرط، **أن يقدم العمل بمفهوم الموافقة**[4]؛ لأن الثابت بها ثابت بالمنطوق، لما تقدَّم، من أن دلالة النص، تعمل عمل النص.

وبيان ذلك: أنَّ الواقعة المسكوت عنها، قد شَمِلَها النص نفسه بمنطوقه عن طريق علته المفهومة لغة، كما بيّنا، فكانت مقتضية للحكم المنصوص ـ حيثما وجدت ـ بصورة أولى وأشدّ، أو على الأقل مساوية[5].

---

(١) ومعنى الحديث الشريف: أن جواز القصر حالة الأمن، رخصةٌ وتخفيف من الله تعالى على عباده، ولولا هذا النص، لكان المفهوم المخالف للآية الكريمة عدم الجواز.

(٢) رواه مسلم.

(٣) وبذلك ظهر أن قصد المشرِّع من التقييد بالشرط، التنويه بحالة الخوف، لأهميتها، لا لجعلها أساساً لتشريع الحكم، والدليل على هذا الإلغاء، أن الشارع قد أورد نصاً خاصاً في حكم المسألة بعينها، وهو الحديث الشريف، كما رأيت.

(٤) مفهوم الموافقة يطلق عليه الحنفية دلالة النص.

(٥) راجع بحث دلالة النص ـ ص٣٠٧ وما يليها.

وعلى هذا، فإرادة الشارع فيه صريحة، لأنها ثابتة بمنطوق النص نفسه[1] عن طريق العلة البيِّنة لغةً.

ولا شك أن ما كان صريحاً، أقوى مما هو مستنتج ضمناً أو لزوماً.

الفلسفة الأُصولية التي تنهض بهذا الشرط، ومدى ارتباطه بمنطق العدل، وحكمة التشريع.

قدمنا أنَّ العمل بدلالة النص، هو عمل بقوة المنطق التشريعي للنص[2].

ولا ريب أن قوة المنطق التشريعي[3] تنهض **بمنطق العدل نفسه**، كما تنهض **بحماية حكمة التشريع، وقيمه، ومقاصده**.

ومن هنا يبطل العمل بالمفهوم المخالف، إذا تعارض مع دلالة النص في مسألة معينة؛ لأنَّ الأول يخالف هذا المنطق ويناقضه، ويحول دون حماية حكمة التشريع من النص التي اتجهت إليها إرادة المشرِّع قطعاً من تشريع الحكم، فيؤدي بالتالي، إلى مناقضة إرادة المشرِّع حتماً، لأنها مناقضة لمنطق العدل أو حكمة التشريع ـ كما أشرنا ـ.

ومعلوم أن مناقضة المشرِّع باطلة، فما يؤدي إليها باطل بالإجماع.

---

(١) الأرجح أن الثابت بدلالة النص، ثابت بالمنطوق، لأولويته بالحكم أو مساواته فيه، بناء على وضوح العلة المستفادة لغة، وعلى وجودها في المسكوت عنه بصورة أشد وآكد، أو مساوية، كما قدمنا.

وهذا ما رجحه أيضاً بعض الكاتبين المحدثين، حيث يقول: «وعندي أن دلالة النص مأخوذة من اللفظ، لأنها تفهم لغة عند ذكر النص؛ ولذلك يصح أن تسمى هذه الدلالات كلها ـ دلالة المنطوق، ويقابل دلالة المنطوق، دلالة المفهوم، ويكون المراد بها مفهوم المخالفة».

أصول الفقه ـ ص١٤٧ ـ للشيخ أبي زهرة.

وعلى هذا، فاعتبار مفهوم الموافقة، قسيماً للمنطوق، فيه نظر!

(٢) إذ المشرِّع لم يقل في النص كل ما أراد.

(٣) استقى النص المنطق التشريعي هذا من «العلة» البينة المفهومة لغة، والتي من شأن ترتيب الحكم عليها، وتشريعه على أساسها، أن تحمي الحكمة التشريعية حيثما وجدت، وهذه الحكمة تمثل العدل والمصلحة في التشريع.

هذا، وقلنا آنفاً: إن هذا المنطق التشريعي البين، يمثل الأفق المعنوي (العقلي) الذي يرتقي إليه المجتهد من حرفية النص، مسترشداً بتلك العلة الواضحة التي هي مظنة حكمة التشريع، أو هي بالأحرى مئنَّةُ تلك الحكمة، وحقيقتها.

وما يقال في «دلالة النص» ينطبق تماماً على «**الدلالة القياسية**» لأنها استنتاج منطقي أيضاً، يستهدي فيه المجتهد بعنصر «العلة» المستنبطة اجتهاداً، والتي من شأن بناء الحكم عليها ـ حيثما وجدت ـ تحقيق المصلحة المعتبرة شرعاً، أو حماية الحكمة المتوخاة من تشريع الحكم.

وعلى هذا، يقدَّم العمل بالدلالة القياسية ـ أيضاً ـ كدلالة النص ـ على مفهوم المخالفة، حيثما تعارضا، لاعتبارات تتصل **بالمنطق، والعدل، وحكمة التشريع**.

مثال ذلك:

قوله تعالى: **﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً، إنما يأكلون في بطونهم ناراً، وسيصلون سعيراً﴾**[1].

فالآية الكريمة تدل بمنطوقها عبارةً على حرمة «أكل» مال اليتيم.

وتدل أيضاً ـ ولكن بمفهومها المخالف ـ على أن غير الأكل، من التقصير في الحفظ، أو الإحراق، أو التبديد، مما لم يتناوله النص نطقاً، لا يكون محرماً، عملاً بمفهوم القيد، وهو الأكل.

لكنَّ الذي يتبادر فهمه لغةً من علة التحريم[2]، متحقق في مثل تلك الأفعال من حيث آثارها التي هي التضييع والتبديد والإتلاف.

وعلى هذا، يثبت حكم التحريم فيها بدلالة النص وفحواه، وهو ما يقتضيه المنطق الشريعي لنص الآية الكريمة، حمايةً لحكمة تشريعها الرامية إلى صيانة مال اليتيم ورعايته وتنميته، وذلك يستدعي بالضرورة، تحريم جميع صنوف الأفعال المفضية إلى الإتلاف، والتبديد، تقصيراً وإهمالاً، أو عدواناً وظلماً؛ لاستوائها جميعاً مع فعل الأكل المنصوص عليه، من حيث **الأثر**، والعبرة في أحكام الأفعال شرعاً، بآثارها، لا بصورتها.

أما جعل حكم التحريم قاصراً على خصوص الأكل الوارد في النص، ونفيه عمّا عداه ـ كما هو مقتضى العمل بالمفهوم المخالف ـ فهو مخلّ بمنطق العدل، ومضيِّع لحكمة

---

(١) سورة النساء آية ١٠.

(٢) التحريم في الآية الكريمة مستفادة من الوعيد الشديد بالنار يوم القيامة، وذلك أسلوب من أساليب القرآن في بيان حكم التحريم، أو طلب الكف عن الفعل طلباً جازماً.
راجع مذكرة أصول الفقه ـ للسنة الرابعة من كلية الحقوق ـ جامعة دمشق ـ للمؤلف.

التشريع، ومناقض لإرادة المشرِّع.

إذ من المحال عقلاً، أن تتجه إرادة المشرِّع إلى ذلك التضييع والإتلاف، فلا يجوز المصير إليه بإطلاق، للتناقض، والشارع حكيم ومنزه عن التناقض، وإنما عبَّر عن تحريم «الأكل» لأنه أكثر وقوعاً، يقال: فلان «أكل حقي» إذا سلبه، أو أنكره، أو اعتدى عليه، فكذلك ما نحنُ فيه.

لذا، يقدم العمل بهذا الحكم الثابت بدلالة النص الذي يقتضيه منطقه التشريعي، وليحمي الحكمة من تشريعه، ويوثق مبدأ العدل فيه، على ما يعارضه من الحكم الثابت بمفهوم المخالفة، استظهاراً لإرادة المشرِّع التي اتجهت إلى ذلك قطعاً.

على أنه يمكن استظهار إرادة المشرِّع في رفع التعارض في هذه المسألة من طريق آخر، وهو ورود نص عام في تحريم الاعتداء على الأموال[1]، أو التقصير في حفظ الأمانات، وأدائها إلى أهلها[2].

فيقدم العمل بالمنطوق على المفهوم المخالف إذا تعارضا، كما أشرنا.

فالخلاصة أن ما يُقال في دلالة النص، ينطبق على الدلالة القياسية تماماً، وإليك الأمثلة التوضيحية:

المثال الأول:

قال تعالى في المطلقة بائناً: **﴿وإن كنَّ أُولاتِ حَمْلٍ، فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهنَّ﴾**[3].

يدل نص الآية الكريمة بمنطوقه على وجوب نفقة العدة للمطلقة بائناً، إذا كانت

---

(١) من مثل قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعِرضه».
وقوله ـ ﷺ ـ: «لا ضرر ولا ضِرار».

(٢) من مثل قوله تعالى: **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾** والأمر يفيد الوجوب، والإلزام.
وعلى هذا، يكون تخصيص «الأكل» بالذكر في الآية الكريمة، ليس مقصوداً به التقييد، أو جعله أساساً في تشريع الحكم؛ بل التنويه بما هو أكثر وقوعاً في المجتمع، بمعنى أن أكثر صور الاعتداء على أموال اليتامى، مقصود بها أكلها، فعلاً، حالاً، أو مآلاً، فضلاً عن أنَّ العرف الاستعمالي لكلمة «الأكل» يدل على التبديد والاتلاف، والاعتداء يقولون: فلان أكل حق فلان.. وأنا لا أُريد أن آكل حقك.

(٣) سورة الطلاق، آية: ٦.

حاملاً، باتفاق الفقهاء، كما قدمنا.

ويدل أيضاً، ولكن بمفهوم الشرط، على أنها إذا لم تكن حاملاً، فلا تستحق نفقة العدة، وهو مذهب الجمهور[1]، لانتفاء القيد.

وعلى هذا، تجب لها النفقة، في حال دون حال.

وخالف في ذلك الحنفية ـ وهم لا يقولون بالمفهوم المخالف ـ فذهبوا إلى أنها ـ ولو كانت غير حامل ـ تستحق النفقة ما دامت في العدة، كالحامل، أي في جميع الأحوال.

واستندوا في ذلك إلى أن المطلقة بائناً[2] ـ ولو كانت حائلاً ـ هي محتبسة[3] لحق الزوج المطلِّق، كالحامل سواء بسواء.

والاحتباس هو علة وجوب الإنفاق.

والقاعدة: أن مَنْ كان الاحتباس من أجله، كانت عليه نفقة المُحْتَبَس.

هذا، وليس صحيحاً ما يقال ـ في نظر الحنفية ـ من أن الطلاق البائن قد قطع علائق الزوجية، فلم يبق سبب لإيجاب النفقة.

ذلك؛ لأن أثر الزوجية ـ على الرغم من البينونة (الطلاق) ـ لا يزال قائماً، وهو «العدة» التي تعني الامتناع عن الزواج حتى تنقضي، **والاحتباس هو علة** وجوب الإنفاق، كما ذكرنا، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، فتجب لها النفقة لذلك، وهذه هي الدلالة القياسية.

والخلاصة: أنه إذا تعارض المفهوم المخالف مع القياس، قُدِّم القياس.

ذلك، لأنه إذا تبينت علة الحكم، فقد ظهر أن إرادة المشرِّع قد انصرفت إلى بناء الحكم على العلة إذا تحققت في غير المنصوص عليه، ولم تنصرف إلى المخالفة في الحكم بين المنصوص عليه وغيره، فلا تجوز مضادة إرادة المشرِّع ومناقضتها.

وأيضاً، فإن وحدة «**العلة**» تقتضي بالبداهة وحدة الحكم، حيثما تحققت، اتساقاً مع

---

(١) من الشافعية والمالكية، والحنابلة.

(٢) أما المطلقة رجعياً، فإنها تستحق النفقة بالإجماع، سواء أكانت حاملاً، أم حائلاً، كما أسلفنا.

(٣) الاحتباس هنا بمعنى التفرغ لحق الزوج، إما للقيام بشؤون الزوجية أثناء قيامها، أو الامتناع عن الزواج في فترة العدة حتى تنقضي؛ تعرفاً على براءة الرَّحيم، وصيانة لحق الزوج المطلِّق في نسله.

المنطق التشريعي، في حين أن الأخذ بالمفهوم المخالف في هذه الحال، يقضي بالتخالف والتناقض، وإرادة الشارع قد انصرفت إلى التوافق.

وبذلك كان حكم إيجاب النفقة للمعتدة بائناً، **مطلقاً**، سواء أكانت حاملاً أم حائلاً، نظراً لوحدة العلة، وهي **الاحتباس**، تحقيقاً للعدل في صيانة الحقوق.

لكن بقي أن يُقال: إنه ما دام الشرط في الآية الكريمة **﴿وإن كُنَّ أُولاتِ حملٍ، فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن﴾** لا مفهوم له، أو لا دلالة له على انتفاء الحكم عند انتفائه ـ كما يقول الحنفية ـ فما الفائدة إذن من التقييد به في النص؟

أجاب الحنفية عن ذلك: بأن التقييد بالشرط وتخصيصه بالذكر في نص الآية الكريمة، لم يكن عبثاً، بل كان لفائدة أخرى هي: دفع توهم عدم وجوب نفقة العدة للحامل، إذ قد تطول مدة عدتها، فنبّه المشرِّع على أنها تستحقها ولو طالت، حتى تضع حملها.

وعلى هذا، فلم يتمحض الشرط إذن للتقييد، وبيان تشريع الحكم، وقصره على حالة دون أخرى ـ كما ترى ـ بل كان لفائدة أخرى، هي ما ذكرنا، ومن هنا، لم يكن للقيد مفهوم مخالف في مثل هذه الحال[1]، فالدلالة القياسية تلغي مفهوم الشرط.

على أن الحنفية أيدوا مذهبهم بدليل آخر: هو أنه قد ورد في هذه المسألة نص خاص بها من المشرِّع، فضلاً عن الدلالة القياسية.

والأصل ـ كما ذكرنا ـ أنه إذا تقابل المفهوم والمنطوق، قُدِّم المنطوق بلا ريب.

أما النص، فهو قوله تعالى: **﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء، فطلقوهن لعدتهن، وأحصوا العدة، واتقوا الله ربكم، لا تخرجوهن من بيوتهن، ولا يخرجن إلاّ أن يأتين بفاحشة مبيِّنة، وتلك حدود الله﴾**[2].

فالآية الكريمة توجب بمنطوقها على المطلقة عموماً ـ حاملاً كانت أم حائلاً ـ القرار في بيت الزوجية بعد الطلاق، فهي إذن محتبسة لحق مطلقها، فكانت نفقتها عليه، لعلة الاحتباس هذا.

---

(١) ومعلوم أن الجمهور القائلين بالمفهوم، يشترطون في حجيته، أن لا يظهر للتقييد أية فائدة أخرى، سوى بيان تشريع الحكم، وبذلك، لم يتحقق شرط العمل بالمفهوم في مسألتنا هذه؛ إذ لم يتمحض الشرط في الآية الكريمة، للتقييد وبيان تشريع الحكم، بل كان لفائدة أخرى، كما ذكرنا.

(٢) سورة الطلاق آية ١.

وهـذا هو رأي عمـر ـ رضي الله عنـه ـ الـذي كان يرى، أن الآية عامة، لا خاصة بالمطلقات رجعياً[1].

وأيضاً، عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: سمعت رسول الله ـ ﷺ ـ يقـول: «**للمـطلقـة[2] ثلاثاً النفقة والسكنى ما دامت معتدة**» وهو بعمومه شامل للحائل، والحامل، على السواء.

وإذا تقابل المنطوق والمفهوم، قُدِّم المنطوق؛ لما بيّنا.

مثال آخر ـ قال ﷺ ـ: «مَنْ باع نخلاً مُؤَبَّراً[3]، فثمرتها للبائع، إلّا أن يشترط المبتاع»[4].

يدل الحـديث الشريف بعبارته ومنطوقه، على أن النخل المؤبر تستمر ملكية الثمرة للبائع، ولا تدخل في ملك المشتري تبعاً دون شرط في عقد البيع من جانب المشتري، أو دون نص على ذلك صراحة فيه[5].

ويدل أيضاً ـ ولكن بمفهومه المخالف ـ على أن ثمر النخل إذا لم يُؤَبَّر، دخل في المبيع تبعاً، فيملكه المشتري بعقد البيع، دون شرط من جانبه، أو تصريح من البائع بدخوله في المبيع[6].

لكن لفـريق آخر[7] أن يذهب إلى أن ثمر النخل الذي لم يؤبر، لا يدخل في ملك المشتري تبعاً، ما لم يكن ثمة شرط من قبل المشتري على البائع، أو يذكر ذلك صراحة

---

(١) وهو أيضاً رأي ابن مسعود (الصحابي الجليل) وابن أبي ليلى، والثوري.

(٢) استفيد العموم من المفرد المحلى باللام (للمطلقة). وأيضاً طلاق الثلاث طلاق بائن بينونة كبرى، ومع ذلك، وجبت لها النفقة في العدة بمنطوق الحديث.

(٣) النخل المؤبر هو الذي جرى تلقيحه.

(٤) رواه البخاري، ومسلم، ومالك في موطئه عن ابن عمر.

(٥) أما إذا صرح البائع بدخول الثمر في المبيع، فإنه يدخل في ملك المشتري بداهة، لأنه يعتبر حينئذ تنازلاً صريحاً من البائع عن حقه، وإلحاقه بالمبيع، أو إذا اشترط المشتري دخول الثمر المؤبر، في عقد البيع، تبعاً للمبيع.

(٦) وهذا هو رأي الحنابلة أيضاً، إذ جاء في المغني: «جعل التأبير حداً لملك البائع للثمرة، فيكون ما قبله للمشتري، وإلا لم يكن حداً، ولا كان ذكر التأبير مفيداً» جـ٤ ـ ص٦٥ـ ص٦٦ـ لابن قدامة.

(٧) ومن هؤلاء الحنفية الذين ينفون حجية مفهوم المخالفة أصلاً في نصوص الشريعة قرآناً وسُنّة.

في العقد، وأن يُبطل العموم بمفهوم المخالفة لنص الحديث الشريف.

ومستنده في ذلك «**الدلالة القياسية**» أي قياساً لثمر النخل على الزرع في الأرض المبيعة.

إذْ من المتفق عليه، أن «**الزرع**» لا يدخل في بيع الأرض تبعاً، إلّا إذا صرّح بدخوله في العقد، أو كان ثمة شرط من جانب المشتري، فكذلك ثمر النخيل، والعلة الجامعة بينهما، كونهما نتاجاً للأرض مآله الجني والقطع عند النضج والإدراك، فيأخذ حكمه، **قياساً عليه**[1]، وهو عدم دخوله في البيع تبعاً، دون نص صريح في العقد أو شرط.

وعلى هذا الرأي، لا يدخل ثمر النخل في بيعها تبعاً مطلقاً، سواء أكان مؤبراً أم لم يكن[2]، عملاً بالدلالة القياسية، وهي أقوى من مفهوم الشرط، كما قدمنا.

إذن وقع التعارض[3] في مسألة «**ثمر النخل الذي لم يؤبَّر**» خاصةً، هل يدخل في البيع تبعاً دون شرط أو نص في العقد، أوْ لا؟

فعملاً بالمفهوم المخالف لنص الحديث الشريف، يدخل في البيع تبعاً.

وأما قياساً على الزرع، فلا يدخل إلّا بالنص صراحة، أو بشرط من المشتري.

فقدم العمل بالقياس على المفهوم المخالف؛ إذ الظاهر أن المشرِّع أراد بناء الحكم على العلة في دلالة النص أو القياس حيثما تحققت، ولم يُرِد المخالفة بين المنصوص وغيره، كما بيّنا، ولأن العلة تكسب الحكم قوة منطقية لا يستطيع القيد إبطال هذه المنطقيّة، لصلتها بالعدالة.

---

(١) على أن تقديم القياس على المفهوم المخالف أمر مختلف فيه، والراجح عندنا تقديم القياس، لما بيّنا.

الهداية ـ جـ٣ ـ ص٢٥.

(٢) أما إذا كان مؤبراً فبمنطوق الحديث، وأما إذا لم يكن، فبالقياس على الزرع، ولا مفهوم للشرط.

(٣) لا يتحقق التعارض على منهج الحنفية في هذه المسألة؛ لأنهم لا يأخذون بالمفهوم المخالف أصلاً، ويرون أن النص لا يدل إلا بطرق الدلالات الأربع المعروفة فقط.

وعلى هذا، فلا يدل الحديث الشريف إلّا على حكم المنطوق الذي ورد فيه القيد فقط، وهو ثمر النخل المؤبر، وهو ساكت عن غيره، فلا يؤخذ حكمه من المفهوم المخالف، بل من دليل آخر إن وجد، أو يبقى على العدم الأصلي، أي دون حكم، كما كان قبل ورود الشرع.

وقد وجد الدليل هنا، وهو القياس، كما رأيت.

الفرق بين القيد والعلة:

للباحث الأُصولي أن يتساءل، إن النص إذا ورد حكمه مقيداً بقيد، وكان ذلك القيد معتبراً في تشريعه، فإن الحكم يكون حينئذ قاصراً على ما ورد فيه القيد، وينتفي بانتفائه[1].

فالحكم إذن مرتبط بالقيد وجوداً وعدماً.

فما الفرق بينه وبين العلة؟

العلة هي السبب الموجب للحكم، والباعث[2] على تشريعه ابتداءً.

وترتيب الحكم على العلة، من شأنه أن يحقق المصلحة التي شرع من أجلها، سواء أكانت مصلحة اجتماعية أم اقتصادية، أم سياسية أم خلقية، والمصلحة غاية الحكم وثمرته المتوخاة من أصل تشريعه.

فحكم الإعدام (القصاص) مثلاً، علته أو سببه، القتلُ العمد العدوان.

والمصلحة المتوخاة من تشريع القصاص هي الحفاظ على الحياة الإنسانية ﴿**ولكم في القصاص حياة**﴾، وهو حكم يقوم على العدل والردع معاً، ليتأتّى حفظ النفوس، وحقن الدماء، واستتباب الأمن.

فترتيب حكم الإعدام على القتل العمد العدوان من شأنه أن يحقق هذه المصلحة غالباً.

أما القيد، فليس هو السبب الموجب للحكم ابتداء، ولا الباعث على تشريعه، ولكنه حالة للحكم، أو ظرف من ظروفه، أو شرط مقارن لعلته، يُحدد مجال تطبيقه، فيجعله قاصراً على تلك الحالة التي حددها القيد دون سواها من الحالات.

وذلك، لأن المشرِّع رأى، أن تطبيق الحكم في غير الحالة التي نص عليها، أو قُيِّد

---

(١) وهذا أمر مسلّم به بالإجماع، حتى عند النافين لحجية مفهوم المخالفة، والفرق بينهما، أن القائلين بالحجية يذهبون إلى أن القيد دل على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه، وهو حكم شرعي في نظرهم.

أما عند النافين، فينتفي الحكم، لأن المسكوت عنه باق على العدم الأصلي، ولا يثبت له حكم شرعي إلاّ بدليل آخر، والقيد لا يدل على النقيض.

فانتفاء الحكم عند انتفاء القيد إذن قدر مشترك متفق عليه.

(٢) هذا تعبير ينطبق على الحكم الوضعي لا الشرعي.

بهـا، لا يؤتي الثمـرة المرجوة، بل قد يجافي المصلحة والعدل، أو يهدر قيمة من القيم العليا، أو مقصداً أساسياً من المقاصد التي اعتبرها المشرِّع مداراً للتشريع.

يتضح ذلك من الأمثلة العديدة التي ضربناها.

فحق مطالبة الدائن مدينه مثلاً ناشىء عن الدَّيْن، فالدَّين مناطه، وعلته، وسببه، إذ هو الذي خوَّل الدائن هذه السلطة.

لكن هذا الحق ـ وهو المطالبة ـ حُدِّدت ممارسته بحالة اليُسر، حتى إذا انتفت، ثبت عكسه، وهو عدم جواز المطالبة في حالة الإعسار، كما أسلفنا.

لكن «العلة» قائمة في الحالين، وهي «الدَّيْن».

وبـذلـك حالَ «الاعسارُ» دون اقتضاء العلة لحكمها، أو حال دون ظهور الحق في المطالبة؛ لاعتبارات تتعلق بالمصلحة، والعدل، وتوثيق عُرى التعاون، ولكن حَقّ الدين، قائم في الحالين، خلافاً لحق المطالبة الذي يظهر في حال اليسر دون حال العسر، فوجب التمييز بينهما.

فعلى الرغم من قيام العلة في الحالتين، لكنها لا تعمل عملها حالة الإعسار فيما يتعلق بحق المطالبة الناشىء عن الدين؛ لأن الشارع حدّد مدى تطبيق هذا الحكم بحالة واحدة، للاعتبارات التي قدمنا.

فليست حالة اليُسر إذن هي السبب في نشوء حق المطالبة، بل السبب هوَ «الدَّيْن»، وحالة اليُسر شرط مقارن للعلة، وليس هو العلة نفسها.

فالتقييد إذن ذو علاقة بتحديد مجال تطبيق الحكم، بينما العلة ذات أثر في تشريع الحكم ابتداءً، ولا علاقة للعلة بتحديد مجال التطبيق.

على أن القيد، قد يكون ذا أثر في «تحديد مقدار الحكم» إذا كان من المقدَّرات؛ لاعتبارات تتعلق بالغاية التي شُرع من أجلها، أو بالعدل في توزيع التكاليف.

فالحكمـة من تشـريع «العدة» في الطلاق بعد الدخول، أو ما في حكمه مثلاً، هو «التعرف على براءة الرحم» منعاً من اختلاط الأنساب.

ففي حالة «الحمل» تكون العدة بوضع الحمل، طالت المدة أم قصرت، لأنه الواقعة المادية التي تدل قطعاً على تحقق الغاية من تشريع العدة.

وفي غير حالة الحمل، العدة ثلاثة قروء، كما علمت.

فليست حالة الحمل أو عدمها، هي السبب في تشريع حكم الاعتداد، بل حكمة ذلك التعرف على براءة الرحم، كما ذكرنا، والعلة هي الطلاق.

لكنَّ كلًّا من حالة الحمل أو عدمها، ذو أثرٍ على تحديد مدة الاعتداد، لا على أصل تشريعه، أو إنشائه ابتداءً[1].

كذلك «الزكاة» سبب تشريعها المال النامي حقيقةً أو تقديراً[2].

فزكاة الزُّروع والثمار مثلاً مقدارها «عُشر» المحصول إذا سقيت بماء السماء، أو الأنهار أو العيون ونحوها، مما لا كلفة فيه.

أما في حالة السقي بالآلات، أو بما فيه تكاليف، فنصف العُشر[3].

فكل من الحالتين إذن، ليس هو العلة في تشريع حكم الزكاة، إذ «العلة» هي المال النامي نفسه، بل هما قيدان، أو شرطان مقارنان للعلة، لتحديد المقدار؛ لاعتبارات تتعلق بالعدل في توزيع التكاليف.

هذا إذا كان القيد معتبراً في تشريع الحكم، فيكون ذا أثر في أمرين:

١ـ في تحديد مدى تطبيقه.

٢ـ في تحديد مقداره، إذا كان من المقدرات، أو الإعفاء منه.

---

(١) راجع الدعائم الأساسية التي يقوم عليها تقييد الحق في الشريعة الإسلامية ـ من كتاب «الحق ومدى سلطان في تقييده» ـ ص٨٠ وما بعدها ـ للمؤلف.

(٢) يقصد بالمال الثروة الزراعية، أو الحيوانية، أو الصناعية، أو التجارية، أو النقدية، أو كل ما يباح الانتفاع به شرعاً.

المال النامي حقيقة هو الذي يزداد، أو يستثمر بالعمل فعلاً، زراعةً، أو رعياً، أو صناعة، أو تجارة، أو توظيفاً في شتى المشاريع، وهذا نماء حقيقي.

وأما النماء التقديري، فما يفترض من ازدياد للمال لو استثمر، فتعطيل المال عن الاستثمار والإنماء والتوظيف، أو اكتنازه، لا يحول دون إيجاب الزكاة فيه؛ لأنه لو استثمر لازداد ونما، والشرع غير مسؤول عن عدم تنمية المال، كسلاً أو تقصيراً، فالزكاة تجب فيه، حولاً بعد حول، ولو أكلته في النهاية، لأن صاحبه هو المسؤول عن عدم تنميته!

(٣) لقول الرسول ـ ﷺ ـ: «ما سقت السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر» والغرب والدالية آلتان للسقي قديماً.

أما إذا لم يكن القيد معتبراً في تشريع الحكم، بأن كان لغرض آخر من الأغراض التي سنفصلها حالاً، فلا يكون له أثر في الحكم حينئذ، مجالاً أو مقداراً، فيطبق الحكم بإطلاق، لأن القيد لا مفهوم له[1]، ويغدو وجوده وانتفاؤه سواءً.

الشرط الثاني:

أن يتمحَّض القيد الذي خُصَّ بالذكر في النصّ، لبيان تشريع الحكم، دون أي فائدة أخرى.

وهذا شرط جامع، كما ترى.

فإذا تبيَّن أن للقيد فائدة أخرى، سوى بيان تشريع الحكم، كأن يكون لمجرد بيان أمر معتاد، يغلب وقوعه في المجتمع، أو للتشنيع على تعامل ظالم يتوخَّى المشرِّع التنفير منه، وإلغاءه، دون أن يكون للقيد أثر على مدى تطبيق الحكم.

أو يورد المشرِّع القيد في النص؛ لأنه جاء في موقع الإجابة عن سؤال، ورد فيه ذلك القيد بعينه، لتكون الإجابة مطابقةً للسؤال الموجَّه.

أو لبيان حكم حادثة معيَّنة، دون القصد إلى بيان التشريع العام.

فالقيد في مثل هذه الحالات لا مفهوم له.

هذا، وقد يرد التقييد في نصوص الشريعة أحياناً؛ للتعظيم من شأن المقيَّد، أو لحث المكلَّف على الامتثال، أو للإشادة والمدح، أو التنقيص والذم، أو لغرض بيان فضل النعمة

---

(١) هذا، والتفت إلى أصل التفرقة بين الوصف والعلة بعض الأُصوليين؛ ولكنه يرى أن الوصف جزء متمم للعلة، أو مكمل لها، ومن المكملات الشروط.

ومعنى ذلك أنه إذا انتفى الوصف، أو الشرط، كانت العلة قائمة، ولكنها ناقصة فلا تعمل عملها.

وإليك نص قوله: «والفرق بين العلة والوصف، أن الصفة قد تكون علة، كالإسكار، وقد لا تكون علة، بل متممة «كالسوم» فإن وجوب الزكاة في الغنم السائمة، العلة هي الغنم، والسوم متمم لها» تسهيل الوصول إلى علم الأُصول ـ ص١١٣ ـ للأستاذ عبدالرحمن المحلاوي.

ونحن نقر أصل التفرقة؛ ولكنا لا نرى الصفة جزءاً متمماً للعلة، فالصفة هنا قيد بمثابة شرط مقارن، فالعلة تامة، ولكنها لا تعمل عملها، لفقدان شرطها المقارن لها.

يؤيد هذا، ما قدمنا من فلسفة التقييد في التشريع.

راجع مؤلَّفنا «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» في بحث تقييد الحق للمصلحة الخاصة والعامة ـ ص٢٣١ وص٢٤٢ وما بعدهما.

الموصوفة وجدواها على الناس، امتناناً وتفضلاً، مما لا علاقة له ببيان شرع الحكم، أو تحديد مجال تطبيقه، أو بيان مقداره.

فالقيد في مثل هذه الحالات لا مفهوم له أيضاً؛ بمعنى أنه لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد.

ويتضح ذلك بالأمثلة التالية:

أمثلة تطبيقية على الفوائد الأخرى التي تُتوخَّى من التقييد سوى بيان التشريع.

أولاً: إيراد القيد في النص تصويراً لأمرٍ غالب وقوعه في المجتمع.

كقوله تعالى: ﴿**وربائبكم اللاتي في حجوركم، من نسائكم اللّاتي دخلتم بهنّ**﴾[1].

ومعنى الآية الكريمة «حرم عليكم الزواج من بنات زوجاتكم اللاتي تربَّين في بيوتكم، وكنَّ مشمولاتٍ برعايتكم وعطفكم، إذا دخلتم بتلك الزوجات».

فهذا الوصف: ﴿**اللاتي في حجوركم**﴾ لم يقصد المشرِّع إلى تقييد الحكم به، بل قصد إلى تصوير ما هو واقع في المجتمع غالباً[2]، من أن بنت الزوجة تنتقل عادةً إلى بيت زوج أمها معها.

وعلى هذا، فلا صلة لمثل هذا القيد بتشريع الحكم.

---

(١) سورة النساء آية ٢٣.

وربائبكم: عطف على قوله تعالى: ﴿... **أمهاتكم**..﴾ - أي حرمت عليكم أمهاتكم... وحرمت عليكم ربائبكم..

والربيبة هي بنت الزوجة من زوج سابق.

الحجور - جمع حِجْر - بكسر الحاء، وتسكين الجيم - وهو البيت - وقوله تعالى: ﴿**واللاتي في حجوركم**﴾ كناية عن التربية والرعاية.

التوضيح - جـ١ - ص١٤١ - ص١٤٢ - لصدر الشريعة.

كشف الأسرار - جـ١ - ص٢٥٨.

التقرير والتحبير شرح التحرير - جـ١ - ص١٧١.

(٢) ومن هنا، كان لا بد في تفسير القرآن الكريم، واستنباط الأحكام منه على وجه الخصوص، من الوقوف على الظروف التي كانت تحتف بنصوصه المقدسة إثر نزولها، وما كان يستقر في ذلك المجتمع من تقاليد وعادات، ويسوده من تعامل وعلاقات في شتى الشؤون، لأن الآيات الكريمة كانت تنزل على أساس الوقائع والمناسبات كما هو معلوم لكن تشريعها - مع ذلك - عام زماناً ومكاناً.

فتحرم بنت الزوجة على زوج أُمها بعد الدخول، مطلقاً[1]، سواء أكانت في حِجْره أم لم تكن، ولا مفهوم للقيد؛ لما بيّنا من الغرض.

وعلى العكس من ذلك، الوصف التالي للزوجات في الآية الكريمة نفسها، وهو قوله تعالى: ﴿**من نسائكم اللاتي دخلتم بهنَّ**﴾ فله مفهوم مخالف؛ لأنه قيد معتبر في تشريع الحكم، مؤثر في قصره على هذه الحالة، وهي كون الزوجة مدخولاً بها.

وعلى هذا، تحرم بنت الزوجة على زوج أُمها إذا دخل بالأُم، عملاً بالمنطوق، والقيد معتبر.

ويدل هذا القيد أيضاً بمفهومه المخالف عند انتفائه على أنه إذا لم يدخل بالأُم، فلا تحرم البنت؛ لأن مجرد العقد على الأُم، لا يحرِّم البنت، وذلك عملاً بمفهوم الوصف[2].

ثانياً: قال تعالى: ﴿فإن خفتم ألا يقيما حدود الله، فلا جُناح عليهما فيما افتدت به﴾[3].

أفادت الآية الكريمة بمنطوقها، إباحة «**الخُلْع» عند الخوف من عدم إقامة حدود الله**[4].

لكن هذا الشرط ﴿**فإن خفتم ألا يقيما حدود الله**﴾ ليس مقصوداً به تقييد حكم الخُلع،

---

(١) خالف في ذلك ابن حزم.

(٢) والقاعدة العامة في التشريع الإسلامي في هذا الصدد: «أن العقد على البنات يحرم الأُمهات، والدخول بالأُمهات يحرم البنات».

وحكمة التشريع في ذلك، أن مريد الزواج من البنت، إذا عقد عليها، ثم انصرف عنها إلى أُمها، فإن البنت تحقد على أُمها حقداً شديداً، تتقطع معه علاقة الأُمومة غالباً طوال الحياة، بخلاف العكس، لأن الأُم ـ بدافع عاطفة الأُمومة ـ تبغي من الخير والسعادة لابنتها في حياتها الزوجية على نحو أكثر مما تبغيه لنفسها، لذا جاء الإسلام مسايراً واقع هذه الفطرة الإنسانية، فجعل مجرد العقد على البنت محرماً للزواج من الأُم، لينأى بعلاقة الأُمومة عن أسباب الحقد والتقطع، واستجاب ـ في الوقت نفسه ـ لعاطفة الأُمومة، فلم يحرم الزواج من البنت بمجرد العقد على أُمها، بل جعل باب العدول عنها مفتوحاً بعد العقد، إذ لا تتأثر الأُم بذلك غالباً، فلم يحرم البنت إلاّ بعد الدخول بالأُم.

(٣) سورة البقرة آية ٢٢٩، تبين الآية حكم الخلع، وأنه جائز ـ والخُلْع بضم الخاء، وتسكين اللام ـ هو الطلاق على مال.

فيما افتدت به ـ أي ما دفعته لزوجها من المال في نظير طلاقها.

(٤) إذا استحكمت النفرة بينهما، وتعذرت المعاشرة بالمعروف.

أو تعليقه عليه، بل قصد المشرِّع بإيراده إلى بيان الواقع من حال الناس، إذ الغالب من أمرهم، أن الخلع يقع في مثل هذه الحال؛ فلا يدل هذا الشرط بالتالي على عدم جواز الخُلع عند عدم الخوف؛ بل يجوز في كل حال باتفاق الزوجين، إذ الشرط لا مفهوم له، كما بيّنا[1].

ثالثاً: إيراد القيد بقصد التشنيع على نوع فاشٍ من التعامل الظالم، تنويهاً بخطره، وتنفيراً منه، لإلغاء أصله، لا لتقييد الحكم به.

كقوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا، لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾**[2].

فوصف الربا بكونه أضعافاً مضاعفة، مجرد تصوير واقعيّ لتعامل جاهلي ظالم، حيث كان المرابي، يزيد في الربا كلما زاد في أجَل الدَّيْن، حتى كان الربا يبلغ أضعاف أصل الدَّيْن، فنوّهت الآية الكريمة بهذا الوصف الذي يصور ذلك الواقع، تشنيعاً على المرابين، ولفتاً لهم إلى واقع تصرفهم الاستغلالي المقيت، لا لتقييد الحكم بهذا الوصف، حتى يُقال: إنه إذا لم يبلغ الربا أضعافاً مضاعفة، جاز، إذ لا مفهوم لهذا الوصف، كما بيَّنا.

---

(١) لكن الواقع، أن الفرقة بين الزوجين في الشريعة الإسلامية، ليست مباحة بإطلاق، إذ الزواج ميثاق مقدس، فينبغي ألا يكون عرضة للانحلال بدون سبب جوهري يجعله مجلبة للضرر الراجح الذي لا يتأتى معه اجتناء ثمرات الزواج، وتأسيس أسرة صالحة، في الحدود التي رسمها الله تعالى في كتابه العزيز، وسُنَّة رسوله - ﷺ -.

وعلى هذا، فإن ذلك مقيد بقيدين.

أولاً: ألا يلحق أحد الزوجين ضرر بالغ غير محتمل دون مبرر.

ثانياً: ألا يلحق الأولاد أيضاً ضرر التشرد والتشتيت الذي يودي بمستقبلهم، ويجعلهم خطراً على مجتمعهم.

ومرد ذلك إلى قواعد الشريعة التي تقيد الإباحات، وممارسة الحقوق، بنفي الضرر والضرار.

أضف إلى ذلك، أن عقد الزواج في الإسلام، عقد اجتماعي، يترتب عليه بناء الأسرة، وتأسيس القرابات، وليس مجرد عقد ثنائي الطرف، ينشىء رابطة بين الزوجين بحيث تنصرف المصلحة فيه إليهما وحدهما.

(٢) سورة آل عمران آية ١٣٠. وأضعافاً مضاعفة حال من الربا، والحال - في النحو العربي - وصف الصاحب، قيد في العامل، وصاحب الحال هنا: هو الربا، وعامل الحال، هو: ولا تأكلوا، والمعنى: ولا تأكلوا الربا حال كونه أضعافاً مضاعفة.

وعلى هذا، فأصل الربا محرَّمٌ بإطلاق، كثيراً كان أم قليلاً، يؤيد هذا قوله تعالى: ﴿**فإن تُبْتُم فلكم رؤوس أموالكم، لا تَظْلمون ولا تُظْلمون**﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿**وأَحَلَّ اللهُ البيعَ، وحَرَّم الربا**﴾[2] فهو بعمومه شامل لكل نوع من أنواع الربا، أياً كان مقداره.

رابعاً: إيراد القيد في النص؛ لمجرد التعظيم من شأن ذلك القيد.

قال تعالى: ﴿**إنَّ عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله، يوم خلق السموات والأرض، منها أربعة حُرُم، ذلك الدين القيِّم، فلا تظلموا فيهن أنفسكم**﴾[3].

تدل الآية الكريمة على أنَّ الظلم حرام[4] في هذه **الأشهر الحُرُم**.

لكن هذا القيد الزماني المستفاد من قوله تعالى: ﴿**فيهنَّ**﴾ لم يقصد المشرِّع إلى جعله أساساً في تحريم الظلم أي قيداً يتوقف عليه التحريم، فلا يدل بالمفهوم المخالف على إباحة الظلم في غير هذه الأشهر، لأن أساس تحريم الظلم، أنه في ذاته محرَّم شرعاً على التأبيد، بنصوص محكمة، تحريماً عامّاً، زماناً ومكاناً؛ فضلاً عن أنه محرم عقلاً.

وإنما قصد المشرِّع من إيراد هذا القيد في النص، «فيهنَّ» وتخصيصه بالذكر، التنويه بشأن هذه الأشهر وتعظيمهنَّ، ولفت المكلفين إلى ذلك.

ولا ريب، أن من لوازم هذا التعظيم للأشهر الحُرُم، الكفُّ عن التظالم فيهن على وجه أخص.

خامساً: إيراد القيد للتعظيم من شأن تنفيذ الحكم نفسه، حثّاً على هذا التنفيذ،

---

(١) سورة البقرة آية ٢٧٩.

(٢) من المقرر في علم الأصول، أن المفرد المعرف باللام يفيد العموم، إذا لم يكن التعريف للعهد، فكلمة «الربا» لفظ عام شامل لكل أنواعه وأفراده، قليلاً كان أم كثيراً.

(٣) سورة التوبة آية ٣٦.

(٤) استفيد التحريم من النهي في قوله تعالى: ﴿**فلا تظلموا**﴾ إذ الأصل أن كل نهي للتحريم، إلاّ إذا قام الدليل على تأويله، وصرفه عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي، وهو الكراهة، كما سيأتي تفصيل ذلك في بحث «الأمر» و«النهي» إن شاء الله.

والأشهر الحرم هي: ذو القعدة، وذو الحجة، والمحرم، ورجب ـ الجامع لأحكام القرآن ـ جـ٢ـ ص١٣٣ ـ للقرطبي.

والامتثال، لأثره في تحقيق قيمة اجتماعية راعاها المشرّع بوجه خاص. ولكن لا لتقييد الحكم به.

من مثل قوله تعالى: ﴿**ومتّعوهن على الموسع قَدَرُه وعلى المقْتِر قَدَرُه، متاعاً بالمعروف، حقاً على المحسنين**﴾.

ومن مثل قوله عز وجل: ﴿**وللمطلقات متاعٌ بالمعروف حقّاً على المتقين**﴾.

فكلٌّ من الآيتين الكريمتين، يدل على أنّ المُتْعة[1] حقٌّ للمطلقة؛ لكنه في الأولى على المحسنين، وفي الثانية على المتقين.

وليس قصد المشرِّع قصر هذا الحق على من اتصف بالإحسان أو التقوى، لأنها حق على غيرهما أيضاً، بل قصد الحث على تنفيذ الحكم، لأثره البالغ في تحقيق قيمة اجتماعية، هي تطييب خاطرة المرأة، وتخفيف وقع الطلاق على نفسها، وإشعارها بأنها لا زالت ـ بعد الطلاق ـ موضع التكريم، وأنها جديرة به.

فليس أيٌّ من الوصفين قيداً في تشريع الحكم، حتى ينتفي بانتفائه؛ بل لما ذكرنا من قيمة اجتماعية، فلا يعفى من هذا الواجب أحد.

سادساً: إيراد القيد في النص، لبيان فضل المقيَّد، والامتنان به على العباد.

قال تعالى: ﴿**هو الذي سخَّر لكم البحر، لتأكلوا منه لحماً طرياً**﴾[2].

وَصْف لحم مخلوقات البحر بكونه طرياً، ليس قيداً في حكم جواز الأكل منه، والانتفاع به، فلا يدل بالمفهوم المخالف على أن اللحم إذا لم يكن طرياً، لم يجز الانتفاع به.

ذلك، لأنَّ المشرِّع لم يقصد إلى اعتبار هذا الوصف أساساً في تشريع حكم جواز الانتفاع بالأسماك البحرية مثلاً، وإنما قصد به، إظهار فضل هذه النعمة من مخلوقات البحار، بما تتصف به من ميزة، لرفاهية هذا الإنسان.

فالقيد لا مفهوم له؛ إذ لا علاقة له بتشريع الحكم.

سابعاً: إيراد القيد في النص لوقوعه جواباً عن سؤال ورد فيه ذلك القيد بعينه، أو في

---

(١) المتعة، هي ما يجب تقديمه للمطلقة قبل الدخول ـ إذا لم يقدر لها مهر في العقد ـ من أمتعة وملابس لا تزيد عن نصف المهر، تطييباً لخاطرها، وتخفيفاً لأثر وقع الطلاق على نفسها.

(٢) سورة النحل آية ١٤.

حكم حادثة معينة وجد فيها القيد نفسه.

فإذا سأل شخص مثلاً، هل في الغنم السائمة زكاة؟ وأجابه المشرِّع بالحكم مقيداً بالقيد نفسه الذي ورد في السؤال، بأن قال: «في الغنم السائمة زكاة».

فالظاهر أنَّ المشرِّع قصد بذكر القيد هنا، أن تكون الإجابة على قدر السؤال، ومطابقةً له، دون القصد إلى بيان تشريع حكم عام في زكاة الغنم، وبيان أحوالها، فلا يدل هذا التقييد على أن لا زكاة في غير السائمة.

أما لو شَرَعَ حكماً مبتدأ ـ لا جواباً عن سؤال ـ في زكاة الغنم، فالأصل أن يُحمل القيد على بيان التشريع، إذا لم يظهر للتقييد غرض آخر، كما بيّنا.

وكذلك إذا ورد الحكم مقيداً في حادثة معينة، وجد فيها ذلك القيد، فالظاهر أن المشرِّع قصد بيان حكم هذه الحادثة بالذات، ولم يقصد إلى تجريد الحكم وتعميمه، فلا مفهوم للقيد أيضاً،هذا، وهناك أغراض أخرى لا يتسع المقام لذكرها، من مثل قوله ـ ﷺ ـ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله، واليوم الآخر، أن تُحِدَّ فوق ثلاثٍ إلّا على زوجها أربعةَ أشهر وعشراً» رواه مسلم.

فوصف المرأة بالإيمان بالله واليوم الآخر، قصد به الإشادة، حثاً على الامتثال، فلا يدل هذا القيد على أن غيرها يجوز لها أن تُحد مدة أطول من ذلك.

أو أن يكون القيد صفة لازمة لا تنفك، كقولك: أمس الدابرُ لا يعود.

أو للمدح، كقوله تعالى حكاية على لسان المؤمنين: ﴿**ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان**﴾.

فالوصف بالسبق بالإيمان للمدح، فلا يدل بالتالي على نفي الاستغفار لغيرهم.

خامساً: حجية مفهوم المخالفة:

اتفق الأُصوليون[1]، وفقهاء القانون الوضعي[2]، على أن مفهوم المخالفة حجة، يجب العمل بمقتضاه، في المصنَّفات الفقهية[3]، والمؤلفات العلمية، ونصوص القانون، وعقود

---

(١) التوضيح ـ جـ١ ص١٤١ وما بعدها ـ صدر الشريعة.

(٢) المدخل للعلوم القانونية ـ ص٢٢٢ وما بعدها ـ للدكتور عبدالمنعم البدراوي.

(٣) حتى شاع عند الحنفية قولهم: «مفاهيم الكتب حجة».

الناس وتصرفاتهم القولية في سائر معاملاتهم، حتى شاع عند الحنفية «مفاهيم الكتب حجة».

أما في نصوص الشريعة بوجه خاص ـ قرآناً وسُنَّة ـ فقد جرى الخلاف في الاعتداد بأسلوب مفهوم المخالفة، منهجاً أصولياً؛ لاستنباط الأحكام، فانقسموا إلى فريقين:

الأول: يرى حجية مفهوم المخالفة؛ لأنه أصل لغوي، تثبت به المعاني والأحكام؛ فضلاً عن أنه مقتضى المنطق التشريعي.

وهؤلاء هم الجمهور، من الشافعية، والمالكية، والحنابلة.

الثاني: ينفي حجية هذا المفهوم؛ ويعتبره من «الاستدلالات الفاسدة» في نصوص الشريعة خاصة[1].

وهؤلاء هم الحنفية[2].

قال الكمال بن الهمام في التحرير: «الحنفية ينفون مفهوم المخالفة بأقسامه في كلام الشارع فقط» أي كتاباً وسُنَّة.

وقال صاحب التيسير: «أما في متفاهم الناس، وعرفهم في المعاملات والعقليات، فيدل»[3].

---

(١) التوضيح ـ جـ١ ـ ص١٤١ ـ وما بعدها ـ صدر الشريعة.

(٢) ومعهم الظاهرية، والإمام الغزالي، والآمدي من الشافعية ـ والمعتزلة.
الإحكام في أصول الأحكام ـ جـ٧ ـ ص٨٨٦ لابن حزم.
الإحكام في أصول الأحكام ـ جـ٢ ـ ص١٥٣ ـ للآمدي.
المستصفى ـ جـ٢ ـ ص٤٢ ـ للإمام الغزالي.
مسلم الثبوت ـ جـ١ ـ ص٤٣١.
إرشاد الفحول ـ ص١٧٨ ـ للإمام الشوكاني.

(٣) تيسير التحرير ـ جـ١ ـ ص١٤٩، ص١٥٠.
العضد على ابن الحاجب ـ جـ٢ ـ ص١٧٤.
فواتح الرحموت ـ جـ١ ـ ص٤١٤.

تحرير محل النزاع في حجية مفهوم المخالفة:

اتفق الأصوليون على أنه إذا ظهر للقيد[1] فائدة أخرى غير بيان التشريع، بطل وجه دلالته على المفهوم المخالف.

أما إذا تبين أنه لم يكن للقيد من فائدة سوى قصر الحكم المقيد بقيد على الواقعة التي وجد فيها ذلك القيد، ونفيه عمّا عداها، فذلك هو محل النزاع في حجية مفهوم المخالفة.

منشأ الخلاف:

هل انتفاء الحكم عند انتفاء القيد إثباتاً ونفياً، مستفاد من طريق مفهوم المخالفة، أو ثابت بالعدم الأصلي[2]؟ أي ما منشأ الانتفاء؟

وبيان ذلك:

أنه قد ثبت باستقراء جزئيات لا تُحصى؛ وردت بها نصوص شرعية، مقيدٌ حكم كلٍ منها بقيد، ثبت انتفاء حكم هذه الوقائع المنصوص عليها نفسها إذا انتفى عنها القيد، وهذا الانتفاء كان موافقاً للعدم الأصلي غالباً[3].

ومن هنا، وقع الشك والتردد في منشأ الانتفاء هذا؟

---

(١) تيسير التحرير - جـ١ ص١٤٧ - ص١٤٨.

العضد على ابن الحاجب - جـ٢ - ص١٧٤ - ص١٧٦.

(٢) يقصد «بالعدم الأصلي» البراءة من التكاليف والأحكام، قبل ورود الشريعة كما أشرنا، ويطلق عليها أيضاً «البراءة الأصلية».

فلا حكم للأفعال أو الوقائع، ولا شغل للذمة بالتكليف، قبل ورود الشرع، إذ لا حكم إلا بالشرع.

وما لم يرد بشأنه حكم، فهو باق على الإباحة الأصلية، وهذا معنى قولهم:

والأصل في الأشياء الإباحة.

الأصل براءة الذمة حتى يرد ما يشغلها من التكاليف.

الأصل بقاء ما كان على ما كان، حتى يرد الدليل المغير.

(٣) إن انتفاء الحكم عند الحنفية، إما أن يكون استصحاباً للعدم الأصلي، وإما إستصحاباً لأصل أتى به الشارع، فمن الأول عدم الزكاة في المعلوفة، ومن الثاني عدم جواز الزيادة على الحد، عملاً بعموم النص المحرم للأذى.

تيسير التحرير - جـ١ - ص١٢٠ - ص١٥١.

هل هو دلالة القيد؟
أو العدم الأصلي؟

وما دام لم يتعيَّن منشؤه من انتفاءِ القيد، فلا سبيل إلى القول بأنه مستفاد من مفهوم المخالفة يقيناً؛ لاحتمال أن يكون منشؤه العدم الأصلي!

ومع هذا التردد والاحتمال، لا تنهض الحجية؛ إذ يجب الاحتياط في تقرير المناهج الأصولية للاستنباط من نصوص الشريعة، حتى لا ينسب إلى الشريعة ما ليس منها[1].

والمثال الذي ضربناه من قول الرسول ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة» يوضح ذلك.

فإن نصَّ الحديث الشريف المقيد حكمه بقيد السَّوْم ـ على مذهب الجمهور ـ يفيد حكمين شرعيين متعارضين، نفياً وإثباتاً، تبعاً لثبوت القيد وانتفائه:

أحدهما إيجاب الزكاة في الغنم الموصوفة بالسَّومْ، وهو صريح المنطوق.

ثانيهما: عدم إيجاب الزكاة في الغنم العلوفة، وهو حكم سلبيٌّ على النقيض من الأول ـ كما ترى ـ يدل عليه التقييد بوصف السوم، أي بالمفهوم المخالف؛ عند انتفائه.

لكن الحنفية ومن معهم، يقولون: إنَّ عدم إيجاب الزكاة في العلوفة قد وقع الشك في منشئه: أهو دلالة التقييد بوصف السوم، أو العدم الأصلي[2]؟

---

(١) التوضيح على التنقيح ـ جـ١ ـ ص١٤٤ وما بعدها.
الوسيط في أصول الحنفية ـ ص١٢٩ ـ للشيخ أحمد فهمي أبي سنة.
فالحنفية يقولون: إن عدم الحكم في المسكوت عنه، إبقاء له على ما كان عليه قبل الشرع، لا لأن القيد دل على عدم الحكم، أو بعبارة أخرى، إن عدم الحكم في المسكوت عنه لعدم الدليل لا لدليل العدم.
أما الجمهور فيقولون: إن عدم الحكم في المسكوت عند لدليل العدم، بمعنى أن القيد دل على عدمه. عند انتفائه.

(٢) فكل من مفهوم المخالفة، والعدم الأصلي، متفق من حيث النتيجة العملية وهي عدم إيجاب الزكاة في العلوفة.
قال صاحب التيسير: «لا يمنع من نفي الحنفية للمفهوم، موافقة أصحابنا للشافعية في غالب الأحكام التي أخذها الشافعية من مفهوم المخالفة، لأن أصحابنا استندوا في هذه الأحكام لغير مفهوم المخالفة:
إما إلى استصحاب العدم الأصلي.
وإما إلى استصحاب أصل أتى به الشارع. =

إذ الأصل أنْ لا زكاة في الغنم مطلقاً قبل ورود الشريعة، فلما ورد النصُّ بإيجاب الزكاة في الغنم السائمة على وجه الخصوص، بقيت الغنم العلوفة على العدم الأصلي، أو البراءة من التكليف.

فلم يتعيَّن أن يكون انتفاء الحكم مستفاداً من القيد، وبعبارة أخرى: فلم يتأكد أن يكون انتفاء الحكم منشؤه انتفاء القيد بعينه، وبصفة قاطعة ويقينية، أي من المفهوم المخالف لنص الحديث الشريف بصفة قاطعة؛ فأنكروا حجية مفهوم المخالفة لذلك.

وعلى هذا، فلا يستفاد من نصِّ الحديث ـ على منهج الحنفية ـ حكمان مُتعارضان، بل حكم واحدٌ فقط، هو حكم المنطوق، ولا معارض له.

لكن يُرَدُّ على ذلك، بأن الجمهور لا ينفون مجرد الاحتمال في منشأ انتفاء الحكم، ولهذا لا يقولون بأن دلالة مفهوم المخالفة قطعية؛ ولكنهم يرجِّحون احتمال كون منشأ انتفاء الحكم، وثبوت نقيضه، من دلالة القيد، لا من العدم الأصلي، للأدلة المرجحة.

والظن الراجح كافٍ في الحجية، ووجوب العمل في تشريع المعاملات، كما تعلم.

الثمرة التشريعية التي تترتب على هذا الخلاف:

١ـ أن مفهوم المخالفة ـ بما هو منطوق تشريعي، وأصل لغوي عند الجمهور ـ يعتبر ما يستنبط عن طريقه، حكماً شرعياً ثابتاً بالنص نفسه، كالحكم الثابت بالمنطوق[1] على السواء، وعلى هذا يستفاد من النص حكمان شرعيان: منطوق ومفهوم مخالف، كما قدمنا.

أما إذا اعتبرنا أن انتفاء الحكم عند انتفاء القيد، ثابت بالعدم الأصلي، لا بالمفهوم المخالف ـ كما يقول الحنفية ـ فلا يكون حكماً شرعياً، بل هو مجرد حكم عقلي.

وعلى هذا، فلا يستفاد من النص إلا حكمٌ واحد، هو المنطوق.

ذلك؛ لأن الشارع ـ كما يقول الحنفية ـ ساكت عن غير المنطوق، فلم يتناوله بالنفي ولا بالإثبات، فيبقى على العدم الأصلي عارياً عن الحكم، حتى يرد من الشارع دليل آخر ينتهض بحكمه.

= مـن الأول عدم إيجاب الزكاة في الغنم المعلوفة.

ومن الثاني ـ عدم جواز ضرب القاذف أكثر من ثمانين جلدة، لأنه مأخوذ من عموم الدليل الدال على المنع من الأذى ـ تيسير التحرير ـ جـ١ـ ص١٥٠ـ ص١٥١.

ولا مجال للقول بمفهوم المخالفة، لأنه ليس بحجة[1].

ويتفرع عن هذا، أن ما يستفاد عن طريق مفهوم المخالفة[2] عند الجمهور ـ بما هو حكم شرعي ـ تجري تعديته بالقياس إذا أدركت علته[3].

أما عند القائلين بالعدم الأصلي، فلا يجري القياس عليه، لأنه ليس حكماً شرعياً[4]، بل هو حكم عقلي محض، كما قدمنا.

هذا، ومن شروط القياس، أن يكون حكم الأصل حكماً شرعياً ثابتاً بأحد مصادر التشريع الثلاثة، الكتاب أو السُّنَّة أو الإجماع لا بالعدم الأصلي[5].

وقد رجح كلُّ فريق وجهة نظره بأدلة نوجزها فيما يلي:

أدلة الجمهور الإجمالية[6] وهم القائلون بحجية مفهوم المخالفة.

أولاً: عُرْف أهل اللغة، ووجه استدلالهم بهذا الدليل.

قالوا: إن انتفاء الحكم عن الواقعة التي ورد بها النَّص، عند انتفاء القيد عنها، وثبوت نقيض ذلك الحكم لها، هو **المتبادر** إلى فهم أئمة اللغة من أسلوب مفهوم المخالفة نفسه، على ما هو الثابت بالنقل المستفيض عنهم، لا من العدم الأصلي، حتى كان ذلك عرفاً لهم في الفهم والتخاطب، أي أصبح حقيقة عرفية، للتبادر.

والتبادر أمارة الحقيقة.

---

(١) وكلاهما حجة، غير أن بينهما تفاوتاً في مدى قوة الحجية، يظهر أثره عند التعارض، فيقدم الثابت بالمنطوق، كما أسلفنا.

(٢) هذا، بالإضافة إلى ما يمكن أن يستفاد من النص أحكام من طرق الدلالة الأخرى، كالإشارة والاقتضاء؛ لأنها معتبرة إجماعاً.

(٣) عند القائلين بحجيته ـ وهم الجمهور، كما ذكرنا.

(٤) فيعتبر أصلاً يقاس عليه غيره، إذا جمعت بينهما علة مشتركة.

(٥) ويشترط في حكم المقيس عليه، أن يكون حكماً شرعياً ثابتاً بأحد الأصول الثلاثة: الكتاب، أو السُّنَّة، أو الإجماع.

التوضيح ـ جـ٢ ـ ص٢٢ وما بعدها ـ باب القياس ـ صدر الشريعة.

(٦) آثرنا الاقتصار على الأدلة الإجمالية دون التفصيلية لكل أسلوب من أساليب مفهوم المخالفة، خشية الإطالة، وتحاشياً من إيقاع الدارس في بلبلة فكرية.

ولا ريب أن **عرف أئمة اللغة حجة**، وإلا لما كانوا أئمة، بل لما ثبت شيء مما نقل عنهم من أصول لغتنا وقواعدها، وأساليب أدائها، ومفاهيم ألفاظها، ولارتفعت الثقة باللغة جملةً.

هذا، والظاهر أن «عرفهم» يستند إلى أصل[1] لغوي، إذ لا مجال للاجتهاد بالرأي في اللغويات[2].

وأيضاً، لا ينبغي لهؤلاء الأئمة أن يفهموا غير ما أراده واضع اللغة.

من ذلك مثلاً، أن أبا عبيد القاسم بن سلام، والإمام الشافعي[3]، قد فهما من قوله ـ ﷺ ـ: «**مَطْلُ الغنيِّ ظلمٌ**»[4] أن مطل غير الغني ليس بظلم، وهما من أئمة اللغة، فضلاً عن أن الإمام الشافعي إمام في الفقه والأصول، ونقل ذلك عنهما نقلاً مستفيضاً عبر القرون؛ فدل ذلك على أن ما يفيده أسلوب مفهوم المخالفة، مدلول لغويٌّ للنص نفسه، فكان حجة[5].

---

(١) يشبه هذا إجماع المجتهدين في عصر من العصور على حكم شرعي، إذ لا بد أن يكون فهمهم هذا، مستنداً إلى أصل شرعي، وإن لم يصرحوا به.

تيسير التحرير ـ جـ١ ـ ص١٥٠ ـ ص١٥١.

(١) ينبغي أن نشير هنا إلى مدى صلة العقل الإنساني باللغة، فلا مراء أن العقل ليس له مدخل في وضع مادة اللغة، لكن هذا لا ينفي أن يكون للعقل مدخل في تقرير مقتضى الحكمة والمنطق الذي ينبغي أن يكون عليه وضع اللغة.

ذلك، لأن واضع اللغة نفسه، لم يكن ـ إبّان وضعه لها ـ بمعزل عن المنطق والحكمة.

(٣) وهما إمامان من أئمة اللغة، فضلاً عن أن الإمام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ إمام في الفقه، وصاحب مذهب، كما هو معروف، وهو أول من دوّن «علم الأصول» في كتابه القيم «الرسالة».

هذا، وقد نقل عن الإمام الشافعي، أن المعنى الذي يفيده أسلوب مفهوم المخالفة مدلول لعرف لغوي، والعرف أياً كان متعلقه، هو ما اطرد استعماله في معناه، وتلقته العقول بالقبول.

(٤) رواه البخاري ومسلم (متفق عليه).

(٥) عورض فهم الإمامين هذين، بفهم «الأخفش» الذي لا يقر مفهوم الصفة، وهو إمام في اللغة أيضاً ـ مسلم الثبوت ـ جـ١ ـ ص٤١٨.

لكن يرد على ذلك، بأن منزلة الأخفش في اللغة دونهما.

وأيضاً، هناك قاعدة في المعارضة والترجيح تقضي بأنه: إذا تعارض المثبت والنافي، كان المثبت أولى بالقبول، ذلك لأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود إلاّ ظناً، لكن الوجدان يدل على الوجود قطعاً، =

ثانياً: **عُرف المشرِّع**.

بل لقد نقل عن الرسول نفسه ـ ﷺ ـ هذا الفهم.

كما نقل عن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ مثل ذلك.

فقد روي، أن يَعْلى بنَ أُمية، لما سمع قوله تعالى: ﴿**وإذا ضربتم في الأرض، فليس عليكم جُناح أن تقصروا من الصلاة، إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا**﴾[1] استدل به على عموم المخالفة، ووجه استدلاله بهذا الحديث أنه قال لعمر ـ رضي الله عنه ـ **ما بالنا نَقْصُر وقد أَمِنَّا**[2]؟

فقد فهم من تعليق جواز قصر الصلاة على شرط الخوف ـ كما هو واضح ـ عدم جوازه حالة الأمن.

إذ ينتفي الحكم عند انتفاء شرطه، ويثبت نقيضه.

فأقره عمر ـ رضي الله عنه ـ على هذا الفهم بهذا الأسلوب، أي بالمفهوم المخالف، بدليل قول عمر ليعلى، جواباً عن سؤاله: «**عجبتُ مما عجبتَ منه**» الأمر الذي حمل عمر على الاستفسار من الرسول ـ ﷺ ـ عن ذلك، فأقرهما على هذا الفهم أيضاً؛ فكان مفهوم المخالفة، حجة لثبوته بالسُّنَّة التقريرية، ولكنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ بيَّن لهما، أن القصر حالة الأمن، أجيز استثناءً، للتخفيف والترخُّص، بقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**صدقةٌ تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته**»[3].

وعلى هذا، يلزم من العرف في الفهم[4]، العرف في الاستعمال والتعبير؛ لأنه وسيلة

= والقطعي أولى بالقبول من الظني بداهة.

(١) سورة النساء آية ١٠٠.

(٢) صرنا في حالة الأمن.

(٣) الصدقة هنا بمعنى الرخصة، وكان الأصل ألا يجوز القصر حالة الأمن، عملاً بمفهوم المخالفة، ولكنه استثنى ترخيصاً وترفيهاً، كما رأيت.

رواه مسلم ـ نيل الأوطار ـ جـ٣ ـ ص٧٠ ـ للإمام الشوكاني.

هذا، ومما تجدر الإشارة إليه، أنه إذا قامت الحجة على اعتبار مفهوم الوصف، كانت تلك الحجة قائمة على اعتبار مفهوم الشرط، والغاية، والعدد أيضاً، لأن هذه القيود أوصاف في المعنى، فحجية أحدها تنسحب عن سائرها.

(٤) لأن الرسول ـ ﷺ ـ فهم عين ما فهم عمر وأبي يعلى من دلالة المفهوم المخالف، ويلزم من هذا العرف =

للإفهام، والوسيلة تأخذ حكم غايتها، عقلاً وشرعاً.

على أنَّ عرف المشرِّع فهماً واستعمالاً، حجة بلا نزاع، كما أسلفنا.

ثالثاً: صيانة القيود التي يوردها المشرِّع عن العبث والإلغاء.

هذا الدليل الثالث مؤداه: أن مما يتفق مع أساليب اللغة في البيان، وما يتفق مع المنطق التشريعي أيضاً، أن يكون ذكر «القيد» في النص لفائدة متوخَّاة، فإذا عري القيد ـ بعد البحث والاجتهاد ـ عن جميع الاحتمالات والفوائد التي تُتَوخَّى منه عادةً إلا عن غرض بيان التشريع، **وجب حمله عليه**، وإلا كان التقييد عبثاً ولغواً من القول، وهو ما ينبغي أن يُصان كلام العقلاء عنه، فضلاً عن كلام الله ورسوله.

رابعاً: وجوب استثمار كافَّة طاقات النَّص[1]، بكل طرق الدلالة المقررة لغةً وعرفاً وشرعاً[2].

وبيان ذلك: أن في إنكار حجية مفهوم المخالفة، تعطيلاً لطريق هامة من طرق الدلالة على الأحكام، الأمر الذي يترتب عليه إهدار كثير من الأحكام المعتبرة شرعاً، وذلك مما لا يجوز المصير إليه بحال، فوجب العمل بمفهوم المخالفة، اتقاءً من إهدار كثير من الأحكام الشرعية العميقة التي تستفاد عن طريق مفهوم المخالفة.

خامساً: إن ربط الحكم بالوصف[3] يومىء إلى علِّيَّة ذلك الوصف[4]، ومعلوم أنه إذا انتفت العلة، انتفى المعلول، فكانت العلة ـ الوصف ـ عند انتفائها، دليلاً[5] على انتفاء

= في الفهم، العرف في استعمال هذا الأسلوب من قبل الشارع.

(١) وهو ما يعبِّر عنه الأُصوليون في هذا الصدد بتكثير الفائدة.

(٢) الوضع اللغوي، والعُرف اللغوي المقارنان لنزول الشريعة، وعادة المشرِّع في الاستعمال، كل أولئك حجة تثبت به الأحكام، لقوله تعالى: ﴿**وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه ليبين لهم**﴾ واللسان شامل لما عهد وضعاً وعرفاً.

وأما عادة المشرِّع في الاستعمال، فهي مقدمة على الوضع أو العرف اللغوي، لأن إرادته فيها أبين.

(٣) والقيود كلها أوصاف في المعنى، كالشرط، والغاية، والعدد، هذا عند الأُصوليين.

(٤) سبق أن فرقنا بين علة الحكم، وما ارتبط به من قيد، أو وصف، ولكنا نقصد هنا أنه بمثابة العلة من حيث دوران الحكم مع الوصف وجوداً وعدماً، فهو منزل منزلة العلة من هذه الحيثية، لأنه شرط مقارن لها، كما قدمنا.

(٥) وهذا ما حمل بعض الأُصوليين على إطلاق اصطلاح «دليل الخطاب» على مفهوم المخالفة، لأن دلالته =

الحكم، أي دليلاً على عدم الحكم، وثبوت نقيضه.

وهذا الدليل ـ بلا ريب ـ راجع إلى اعتبار لغوي في النص نفسه، وهو القيد الوارد فيه، كما يرجع إلى اعتبار منطقي أيضاً، وهو ارتباط السبب بالمسبب عقلاً؛ فالعقل يحكم بأنه حيثما وجدت العلة وجد الحكم؛ وبذلك كان الاعتبار اللغوي أو الشرعي مُؤَيَّداً بالاعتبار العقلي أو المنطقي.

ثانياً: أدلة النافين لحجية مفهوم المخالفة:

الدليل الأول: قالوا: إن أساليب اللغة في البيان، لا تثبت بالنقل الآحادي؛ بل لا بد أن يكون النقل متواتراً.

ويجاب عن ذلك، بأن معظم قواعد اللغة، وأساليبها، ووجوه بلاغتها، ومفاهيم ألفاظها ما وصل إلينا إلا بالنقل الآحادي غالباً[1].

ولا ينازع أحد في حجية ذلك.

ولو اشترطنا التواتر؛ لضاع كثيرٌ من الأُصول اللغوية الثابتة، ومفاهيم ألفاظها.

الدليل الثاني: استدلوا بكثير من النصوص التي قيد الحكم فيها بقيد، على فساد المعنى المؤدَّى بمفهوم المخالفة[2].

والواقع، أن استدلالات الحنفية على فساد المعنى المستفاد عن طريق مفهوم المخالفة لكثير من النصوص التشريعية، تمهيداً لنقض حجيته، إنما منشؤه ـ كما اتضح لك من تحليل الأمثلة التوضيحية ـ عدم توافر أحد الشروط التي وضعها علماء الأُصول من الجمهور؛ لصحة العمل بأسلوب مفهوم المخالفة، **وليس مردُّه الأسلوب ذاته**.

ولا ريب، أن تخلُّف شرط من شروط العمل بالمفهوم المخالف شيء، وعدم حجيته في ذاته، شيء آخر.

= على نقيض الحكم ترجع إلى اعتبارات في الخطاب، أو النص نفسه، وهي القيود الواردة فيه.

(١) كالنقل عن الأصمعي، والخليل، وسيبويه ـ العضد ـ جـ٢ ـ ص٧٩.

(٢) من ذلك مثلاً: قوله تعالى: ﴿**ولا تُكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً**﴾ فمؤدى مفهومه المخالف، أنهن إن لم يردن التحصن، جاز إكراههن على البغاء، وهو معنى فاسد شرعاً لا يعقل الأخذ به.

والجواب عن ذلك، أن الشرط هنا لبيان الواقع، أو لإمكان تصور وقوع الإكراه، لا لتقييد الحكم.

هذا، ولا تخفى صلة استدلال الحنفية على فساد نتائج العمل بهذا الأسلوب بالمنطق التشريعي، لكنهم لم يلتزموا هذا المنهج بعد تحريره **بالضوابط والشروط** التي تكفل سداد توجيهه، وصحة نتائجه.

رأينا في حجية مفهوم المخالفة:

يستنتج ضمناً، أن الإجماع منعقد على وجوب الأخذ بالمفهوم المخالف إذا تبيَّن يقيناً، أن القيد معتبر في تشريع الحكم، أو في غالب الظن.

وإنما كان هذا استنتاجاً، لأن المنكر لحجيَّة هذا المفهوم، قد بني إنكاره ـ كما تقدم ـ على أساس أن **كثرة الأغراض** التي ثبت أن الشارع قد توخاها من التقييد في نصوص الشريعة خاصة، تحول دون توفُّر عنصر اليقين[1] أو غلبة الظن، أنَّ القيد قد تمحَّض أساساً للحكم، أو لغرضٍ تشريعي.

فاحتياطاً من الوقوع في النتائج الفاسدة التي يفضي إليها الاجتهاد في استنباط الأحكام من النصوص عن هذه الطريق ـ في زعمهم ـ وتجنباً للمحاذير التي تناقض منطق الشرع، أبطلوا الاستدلال بهذا المنهاج جملة، وقالوا بفساده.

وضع الجمهور شروطاً يجب توافرها لصحة العمل بالمفهوم المخالف:

إن الجمهور لم يغفلوا هذه الخاصة التي تتميز بها نصوص الشريعة من كثرة الأغراض التي استهدفها المشرِّع من التقييد، فاشترطوا للعمل بالمفهوم المخالف شروطاً، ووضعوا ضوابط، يجب توافرها، لصحة الاحتجاج به، على ما بيَّنا، وتلك الضوابط مستخلصة عن طريق استقراء الأحكام التي ارتبطت بالقيود لغرض تشريعي.

فكان متعيناً على المجتهد بالرأي، أن يتفهم مراد الشارع من التقييد، ويقدره قدره، ليتبيَّن مدى صلته بتشريع الحكم أولاً.

حتى إذا روعيت تلك الشروط، لم يبق للنافين أيُّ مبرر لموقفهم السلبي، طالما أنه قد **تحرر المنهج** من كل ما يخل بمنطقية نتائجه، وإلاّ كان التقييد ـ بعد نفي جميع الاحتمالات الأخرى ـ عبثاً، لا ينهض به معنى، ولا يستهدف غرضاً، والعبث لا يشرع،

---

(١) وكان ردنا عليه، أن الظن الغالب كاف في وجوب العمل في تشريع المعاملات، إذا تعذر اليقين، كما تعلم.

بل لا يتصور في كلام العقلاء، فضلاً عن تشريع الله ورسوله.

فحمل التقييد على احتمال التشريع حينئذ أرجح، وهو ما أشار إليه الإمام الشافعي.

هذا، والرجحانُ أو الظن الغالب، كافٍ في وجوب العمل، لأن أحداً لم يقل إن هذا النوع من الدلالة يفيد اليقين!

على أن النافين استندوا في تأييد دعواهم بفساد الاستدلال بهذه الطريق من طرق الدلالة ـ فيما استندوا إليه ـ على أدلة يسلِّم بنتائجها القائلون بالحجية، ولكن الخلاف بينهما ـ فيما نرى ـ في منشأ فساد هذا الاستدلال.

فالأولون يرجعونه إلى أسلوب مفهوم المخالفة ذاته.

بينما يرجعه الآخرون إلى فقدان شرط من شروط صحة الاستدلال بهذا الأسلوب، وهو الصحيح ـ كما قدمنا.

ولو أنَّ النافين أخذوا هذه الشروط بعين الاعتبار، ولاحظوها في استدلالهم، لما وسعهم إلا القول بالحجية.

العدم الأصلي حكم عقلي لا حكم شرعي، فلم يعد ثمة من مبرر للتشبث به.

هذا، **والعدم الأصلي**، لم يعد ثمة من مبرر للتشبث به، بديلاً عن المفهوم المخالف، بعد وضع تلك الضوابط، لأن ما يثبت بالعدم لا يعتبر حكماً شرعياً، بل هو مجرد حكم عقلي، لأنه قول ببقاء الأمور على ما كانت عليه قبل ورود الشرع، معطلةً عن الأحكام ـ وهذا لا احتياط فيه؛ بل فيه اطِّراح لعبء الاجتهاد الواجب النهوض به، للتعرف على مراد الشارع فيها، والإهمال ينافي الاحتياط!!

على أن ذريعة الاحتياط المزعومة هذه، لا تستلزم اطراح هذا الأسلوب كلياً، وقد ثبتت حجيته بمقتضى عرف أهل اللغة، وعرف المشرِّع، وفهم الصحابة، وبمنطق التشريع، ومفهوم العدل والمصلحة، كما رأيت!

ونحن نتساءل هنا، لم يكون الاحتياط ـ دائماً ـ حذراً من توقُّع الخطأ في الاجتهاد ـ والظن الغالب كاف في صحته ـ ولا يكون حذراً من التضييع والإهمال لأحكام شرعية لا تحصى كثرة، قد قصد الشارع تشريعها عن طريق هذا الأسلوب في الغالب من الظن؟!

على أن الدليل المثبت أولى بالعمل والتقديم من النافي، كما أسلفنا.

هذا، ومما يتنافى مع هذا الاحتياط المزعوم ـ في تصوّرنا ـ الوقوع في المآزق التشريعية، والتناقضات التي ثبت أن مرجعها التشبُّث بالعدم الأصلي.

يرشدك إلى هذا، أن النافين لحجية «القياس الأُصولي» قد وقعوا في مثل ذلك حين اتخذوا «العدم الأصلي» بديلاً عنه، مما اضطرهم آخر الأمر ـ للخروج من تلك المآزق والتناقضات التي أوقعهم فيها تجدد الحوادث، واطراد نمو الحياة، وعجز العدم الأصلي عن مواجهتها بالحلول التشريعية المناسبة ـ أقول اضطرهم ذلك إلى اللجوء إلى «**القياس**» والاعتراف بحجيته، كما أشرنا.

أضف إلى ذلك، أن النظر الاجتهادي إلى ما يربط نتائج هذا الأسلوب المحرَّر، بمفهوم العدل، والمصلحة الحقيقية المعتبرة، وبالأسس التي يقوم عليها تقييد الحق في التشريع الإسلامي، يدل على ما لاطراح هذا الأسلوب من أثر سلبي بالغ على الكيان التشريعي، جزئيات، وأسساً، ومقاصد.

وهذا ما لا يمكن التسليم به ألبتة.

سادساً: أساليب مفهوم المخالفة

تتنوع أساليب مفهوم المخالفة، تبعاً لنوع القيد الوارد في النص من الوصف، أو الشرط، أو الغاية، أو العدد.

ونورد فيما يلي أمثلة توضيحية لكل نوع.

أ ـ مفهوم الوصف[1]: وهو أن يدل تقييد حكم المنطوق **بوصف**، على ثبوت نقيضه عند انتفاء ذلك الوصف.

من مثل ما روى حكاية عن فعله ﷺ: «قضى رسول الله ـ ﷺ ـ بالشفعة في كل شركة **لم تقسم**».

---

(١) يقصد بالوصف، ما عدا الشرط، والغاية، والعدد، من كل ما يصلح قيداً للحكم، وبذلك كان الوصف هنا أعم من النعت اللغوي، فيشمل إلى ذلك:

١ـ الظرف الزماني والمكاني: من مثل قوله تعالى: ﴿**الحج أشهرٌ معلومات**﴾ يدل بمفهومه المخالف على أنه لا يصح الإحرام للحج في غير هذه الأشهر، والحال، والجار والمجرور مما ذكره الأصوليون.

وكقوله تعالى: ﴿**فاذكروا الله عند المشعر الحرام**﴾ يدل بمفهومه المخالف، على أن ذكر الله تعالى ذكراً خاصاً، لا يقع صحيحاً في غير هذا المكان المعين.

٢ـ الحال: كقولك: «أعط ابنك المكافأة ناجحاً».

يدل بمفهومه المخالف على عدم جواز إعطائه المكافأة، إذا لم يكن كذلك، والحال في الحقيقة وصف لصاحبه.

٣ـ الجار والمجرور، كقوله ﷺ: «لا تُنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» يدل بعبارته على حرمة الجمع بينهما، ويدل بمفهومه المخالف، على جواز نكاح أي منهما دون جمع، بأن توفيت إحداهما أو طُلقت، جاز أن يتزوج الأخرى.

وكقوله تعالى مخاطباً نبيه الكريم في شأن المنافقين: ﴿**ولا تصلِّ على أحدٍ منهم مات أبداً**﴾ يدل بمفهومه المخالف على أنه إذا لم يكن من المنافقين فالصلاة عليه مشروعة.

فمشروعية الشفعة في المال المشترك، منوطة بقيد أو حالة عدم القسمة، تلك عبارة النص.

ويدل بمفهومه المخالف على انتفاء هذه المشروعية بعد القسمة، لانتفاء الوصف[1].

٢ـ وكقوله ﷺ: «**مَطْلُ الغنيِّ ظُلمٌ**»[2].

يدل بمنطوقه على أن تسويف المدين القادر على وفاء دينه، أو امتناعه عن أدائه، ظلم، لأن أداء الدَّين عند القدرة عليه، حق وعدل، لأنه إعطاء ذي الحق حقه.

ويدل بمفهوم المخالفة على أن «مطل» المدين الفقير العاجز ليس ظلماً، لانتفاء الوصف، وهو الغنى والقدرة، بل يجب إمهاله حتى المَيْسَرَة.

ب ـ **مفهوم الشرط**[3]، وهو أن يدل تقييد حكم المنطوق بالشرط، على نقيضه عند انتفاء الشرط.

١ـ في مثل قوله ﷺ: «الواهب أحق بهبته، إذا لم يُثَبْ عنها»[4] أي إذا لم يأخذ عوضاً عنها.

يدل نَصُّ الحديث الشريف على ثبوت حق الواهب في الرجوع في هبته، مقيداً ذلك، بشرط عدم أخذه عوضاً عنها.

ويدل هذا التقييد بالشرط، على أنه لا حَقَّ له في الرُّجوع في هبته، إذا أخذ عوضاً عنها، لانتفاء الشرط، وهو مفهوم معاكس للمنطوق، كما ترى.

٢ـ ومن مثل قوله تعالى: ﴿**وآتوا النساء صَدُقاتِهِنَّ**[5] **نِحْلَةً، فإن طِبْنَ لكم عن شيء منه**

---

(١) الوصف هنا شبه الجملة «لم تقسم» لأنها واقعة بعد نكرة، وهي كلمة «شركة».
ومعلوم أن الجُمل بعد النكرات صفات.

(٢) روي هذا الحديث الشريف بلفظ آخر: «لَيُّ الواجد ظلم» وهما بمعنى واحد، واللي والمطل بمعنى التسويف، وتأخير وفاء الدين. والغني والواجد: بمعنى القادر على الأداء.
رواه الإمام مالك في الموطأ، والإمام أحمد، والبخاري ومسلم ـ عن أبي هريرة.

(٣) المقصود به الشرط النحوي الذي يعلق الحكم عليه بأداة من أدواته مثل: «إن» و«إذا». ومفهوم الشرط أقوى من مفهوم الصفة.

(٤) لم يأخذ عوضاً عنها.

(٥) الصَدُقات ـ بفتح الصاد، وضم الدال ـ المهور.

نفساً، فكلوه هنيئاً مريئاً﴾[1].

فالمنطوق قد علّق الحكم ـ وهو حلُّ الأخذ من مهر الزوجة على شرطٍ، هو رضاها.

ويدل هذا التعليق بالشرط، على حرمة أخذ شيء من مهرها، دون رضاها، لانتفاء الشرط.

جـ ـ **مفهوم الغاية**: وهو أن يدل تقييد حكم المنطوق بغاية، على ثبوت نقيضه لما بعد الغاية[2]، وإلا لم تكن الغاية مَقْطَعاً، أي أن ما بعد الغاية مخالف في الحكم لما قبلها.

١ـ من مثل قوله تعالى: ﴿**فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله**﴾.

يدل بعبارته على أن مشروعية قتال الطائفة الباغية، مُغَيّا بغاية هي أن تفيء إلى الحق، وترجع عن بغيها وتمردها، ذلك حكم ما قبل الغاية.

ويدل بمفهوم المخالفة، على حرمة مقاتلتها بعد أن فاءت، وثابت إلى رشدها، ذلك حكم ما بعد الغاية.

فما قبل الغاية إذن مخالف في الحكم لما بعدها.

٢ـ ومن مثل قوله تعالى: ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنةٌ، ويكونَ الدينُ لله، فإن انتهَوْا، فلا عدوان إلاّ على الظالمين**﴾. والدين هنا بمعنى الخضوع.

فالنص يدل بالمنطوق على أن وجوب القتال أساسه وغايته، منع الاضطهاد في الدين، صوناً لحرية التديُّن[3].

ويستمر وجوب القتال إلى غايته، وهي انتهاء الفتنة والاضطهاد.

ويدل بالمفهوم المخالف على أنه إذا انتهت الفتنة، ثبت نقيض الحكم، وهو تحريم القتال، حقناً للدماء.

٣ـ وكقوله عز وجل: ﴿**فإن طلقها، فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره**﴾.

يدل بعبارته على تحريم المطلقة ثلاثاً على زوجها المطلق، وأن أمد الحكم بالتحريم، يستمر ما دام لم ينته إلى غايته.

---

(١) سورة النساء آية ٤.

(٢) من حروف الغاية: «حتّى» و«إلى».

(٣) أصول الفقه ـ ص١٥٤ ـ للشيخ أبي زهرة.

ويدل بمفهومه المخالف على نقيضه، من أنها تحل لزوجها الأول بعد تزوجها بآخر[1] إذا حصلت الفرقة بينهما لسبب أو لآخر، وانقضت عدتها، وهذا حكم ما بعد غايته.

٤ـ وكقوله عليه السلام: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحَوْل»[2].

يدل بمنطوقه على عدم وجوب الزكاة في المال قبل حَوَلان الحَوْل.

ويدل بمفهوم المخالفة على نقيض الحكم الأول، وهو وجوبها بعد انتهاء الحول.

د ـ **مفهوم العدد**: وهو أن يدل النص الذي قيد الحكم فيه بعدد معين، على ثبوت نقيضه عند انتفاء العدد، زيادة أو نقصاً.

وأغلب ما يكون ذلك في العقوبات، والكفارات، وفرائض الإرث.

١ـ من مثل قوله تعالى: ﴿**والذين يرمون المحصنات**[3]، **ثم لم يأتوا بأربعة شهداء، فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون**﴾[4].

فالتقدير بالعدد[5] تحديد للمعدود، لا تجوز معه الزيادة أو النقص، وإلا لما كان للتقدير من معنى[6].

أما الزيادة في مقدَّرات العقوبات، فذلك ظلم يلحق بالمحكوم عليه، بإيذائه أو الإضرار به فوق ما ينبغي من إحقاق الحق، وإقامة العدل، بتوقيع الجزاء المحدد.

---

(١) زواج رغبة لا زواج تحليل، بمعنى: أن يكون القصد من تزوجها بآخر، بناء حياة زوجية حقيقية تقوم على أساس المودة والرحمة، وتستهدف التعاون على الحياة المشتركة، وإنجاب النسل، لا لمجرد تحليلها لزوجها الأول؛ لقوله ـ ﷺ ـ: «لعن الله المُحَلِل والمُحَلَل له».

راجع مؤلفنا: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» ص٤٨٥.

(٢) لا زكاة في مال قبل انقضاء سنة هجرية.

(٣) يرمون المحصنات: يتهمون العفيفات بالفاحشة، وهو ما اصطلح على تسميته عند الفقهاء بـ «القذف».

(٤) سورة النور آية ٤ و ٥.

(٥) العدد: لفظ خاص يدل على معناه قطعاً.

هذا، وليس للاجتهاد بالرأي مجال في المقدرات، كالحدود (العقوبات النصية) والكفارات، وفرائض الإرث، وأمد العدة، وما إلى ذلك.

(٦) إلّا إذا قامت قرينة على أن العدد للمبالغة والتكثير على ما سيأتي بيانه، كقوله تعالى في شأن المنافقين: ﴿**استغفر لهم أو لا تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم**﴾.

فضلاً عن أن ذلك محرم بعموم الدليل على المنع من الأذى.

وأما النقص، فإهدار للعقوبة جزئياً، لأن مؤداه، أن العقوبة لم توقع بكاملها، وذلك افتئات على حق الله في تقديره لما يقتضيه العدل في تشريع العقوبة، وتحديد مقدار الجزاء، وتحقيق حكمة مشروعيتها من الزجر، والردع، والنكال، في تقدير المشرِّع.

هذا، وقد يمسّ ذلك حقاً للمجني عليه بالذات، أو للمجتمع.

لذا؛ كانت الزيادة غير مشروعة؛ بل محرمة[1]، وكذلك النقص، فكلاهما مناقض لإرادة المشرِّع.

وهذا مدلول عليه بالمفهوم المخالف للعدد[2].

التقييد بالعدد قد لا يكون للحصر، والتحديد، بل للتمثيل والقياس عليه، إذا ظهرت علة الحكم في المنطوق.

غير أن المشرِّع الحكيم قد لا يقصد بالعدد أحياناً التحديد، وذلك في غير مجال تشريع العقوبات، أو الحقوق المالية، كفرائض الإرث؛ بل للتوجيه الديني الاعتقادي، أو الاجتماعي، أو السياسي، فيترك للاجتهاد بالرأي حرية التوسع في إلحاق غير ما تناوله

---

(١) غير أن الزيادة على المقدر أحياناً لا تمس حقاً، ولا توقع ظلماً، وذلك كالزيادة في نصاب الشهادة المطلوب توفره، كوسيلة للإثبات، سواء في الجرائم، أم المعاملات المدنية؛ فهي غير مطلوبة.

أما النقص، فإخلال بكفاية البينة، في نظر المشرِّع، كدليل لإثبات الوقائع المادية، أو الحقوق، وذلك غير جائز.

وعلى هذا، فالزيادة في هذا الصدد غير مطلوبة، ولكنها غير محرمة، وأما النقص، فقصور في كفاية الدليل، وهو غير جائز.

(٢) مذهب الحنفية ـ وهم لا يقولون بحجية مفهوم المخالفة في استنباط الأحكام من نصوص الشريعة ـ إن التقدير بالعدد تحديد يوجب الالتزام به في العقوبات، ولا تجوز الزيادة ولا النقص، ولكن ذلك ليس مستفاداً من مفهوم المخالفة؛ بل لأن الزيادة ظلم يلحق بالمحكوم عليه، والأصل مصونية حقه في عدم إيذائه دون مبرر، فالزيادة اعتداء على حقه ومصونية شخصه.

أما النقص، فاعتداء على حق المشرِّع؛ وحق المجتمع في توقيع العقوبة كاملة، وكلاهما غير جائز شرعاً، فاستفيد تحريم الزيادة والنقص من أدلة أخرى ـ في نظر الحنفية ـ لا بالمفهوم المخالف.

تيسير التحرير ـ جـ١ ـ ص١٥٠.

أصول الفقه ـ ص١٥٥ـ١٥٦ ـ للشيخ أبي زهرة.

المنطوق به، إذا اشترك معه في المصلحة، أو الحكمة التشريعية نفسها، أو مظنتها، وهي العلة.

وحينئذ لا يعمل بالمفهوم المخالف، لفقدان شرطه؛ وهو وجود علة جامعة بين المنطوق والمسكوت عنه، تدل على إطّراد منطق تشريع الحكم، وتعميمه في محالّ علته.

وقد قدمنا، أنه إذا تعارض القياس مع المفهوم المخالف، قدم الأول[1]، لأن المشرِّع قد اتجهت إرادته إلى التوسع والتعميم، عن طريق الاستنتاج المنطقي، دون المخالفة في الحكم.

فكانت «العلة» عنصراً أساسياً من عناصر الاسترشاد في هذا التوسع، وأمارة تمنع الجنوح إلى مفهوم المخالفة، لمناقضة ذلك لإرادة المشرِّع.

مثال ذلك، قوله ـ ﷺ ـ: «اجتنبوا السَّبع الموبقات»[2]: الشرك بالله، والسِّحْر، وقتل النفس التي حرم الله إلّا بالحق، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والتوليّ يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات».

فليس مقصد المشرِّع من التقييد بالعدد، الحصر، بل التمثيل؛ ليلحق بها غيرها مما يشترك معها في معناها وأثرها، من المعاصي المهلكات؛ لأن للاجتهاد بالرأي مجالاً في تعقُّل علة حكم النص.

وقد يكون التقييد بالعدد لمجرد التكثير والمبالغة المطلقة، دون إرادة التحديد والحصر، بل للإشعار بعدم الجدوى؛ وقطع الأمل.

وهذا لا يقع في الأحكام الشرعية المتعلقة بتحديد العقوبات على الجرائم، والخطايا الدينية[3]، ولا في أحكام توزيع الثروة، كفرائض الإرث، فلا علاقة له بتقييد الحكم؛ بل للإشعار بعدم الجدوى، وقطع الأمل بالظفر بنتيجة المعدود، مهما بولغ في التكثير منه، مما ينبىء عن خطورة الشأن.

---

(١) راجع شروط العمل بالمفهوم المخالف ص٤١٠ وما بعدها.

(٢) متفق عليه، من رواية أبي هريرة.

الموبقات ـ المهلكات لمرتكبيها في الدنيا والآخرة؛ لعظم خطرها وأثرها في حياة الأُمة.

التولي يوم الزحف ـ الفرار من ميدان المعركة، ولا سيما إبان الهجوم.

(٣) كالحدود المقررة على جرائم الزنا، والسرقة، والقذف، أو الكفارات.

وذلك من مثل قوله تعالى مخاطباً نبيَّه ـ ﷺ ـ في شأن المنافقين: ﴿**استغفر لهم أو لا تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرةً، فلن يغفر الله لهم**﴾.

فليس العدد للحصر والتحديد، فلا مفهوم له إذن.

فمهما زاد عن السبعين، فلن تحصل المغفرة لهم، لأن قصد الشارع من تخصيص «السبعين» بالـذكـر قطع الأمـل المعقـود على تكـرار الاستغفار؛ لأن النفاق يمس أصل الاعتقاد، مما لا يجدي معه الاستغفار أصلاً، مهما كثر وبولغ فيه؛ لخطورته الدينية والدنيوية.

هذا، ومراد الشارع هنا، تدل عليه قرينة السياق ﴿**استغفر لهم أو لا تستغفر لهم**﴾ فذلك غير مُجْدٍ.

وهذا، لا علاقة له بالتشريع، كما ترى[1].

سابعاً: مجال الاجتهاد بالرأي في مفهوم المخالفة:

إعمال الرأي الاجتهاديّ يبدو واضحاً في البحث في معقولية النَّص؛ ليستظهر المجتهد إرادةَ المشرِّع من القيد؛ أهي المخالفة، أو الموافقة والقياس والتعميم؟ أو مجرد التوجيه الديني، والاجتماعي، والسياسي، والخلقي؟؟

---

(١) أما مفهوم اللقب، سواء أكان عَلَماً، مثل خالد، أم كنية، مثل أبي عبيدة، أم لقباً، كالفضل، فإن جمهور الأصوليين ـ ومنهم الإمام الشافعي، وفخر الدين الرازي، على أنه لا مفهوم له، فلا يدل على انتفاء الحكم عما عداه، وهذا يكاد أن يكون مجمعاً عليه.

وحجتهم في هذا، أنه لو دل للزم الكفر، في مثل قولنا: «محمد رسول الله» لأن مفهومه المخالف، أن غير محمد ـ ﷺ ـ ليس رسـولاً، وهذا باطل.

وكقولنا، علي عالم، فإن مفهومه المخالف، أن غير علي ليس عالماً، وهذا باطل أيضاً.

وفائدة ذكره في النص، لتعيين من يسند إليه الحكم، وتمييزه، ليعرف، لا لينفي الحكم عمن عداه.

وذهب أبـو بكر الدقاق، وبعض الحنابلة، وبعض المالكية إلى أن للقب مفهوماً، فيدل على نفي الحكم عما عداه.

وهم محجوجون بأدلة الجمهور التي اقتصرنا على بعضها.

والحق ما عليه الجمهور.

وأما مفهوم الحصر، فهو حجة، كقوله ـ ﷺ ـ: «إنما الشفعة فيما لم يقسم» لأن أداة الحصر «إنما» موضوعة لغة للإثبات والنفي معاً، فهي تدل على النقيض بالوضع لا بالمفهوم المخالف.

وهذا يستلزم بالضرورة، إعمال الرأي فيما عسى أن يكون المشرِّع قد استهدف من أغراض أخرى للقيود، سوى تقييد الحكم تشريعاً.

وقصارى القول، أن مجال الرأي في مفهوم المخالفة، يتحدد بالبحث عن مدى توافر الضوابط، أو الشروط التي تسدّد خطى الاجتهاد التشريعي في الاستنباط عن طريق هذا الأسلوب.

وهو مجال خصب لاختلاف الآراء ـ كما رأيت ـ ولا سيما في نصوص الشريعة.

وقد أشار إلى هذا المعنى بعض الأُصوليون بقوله: «فأراد ـ المشرِّع ـ بتخصيص بعض القيود بالذكر، أن يعرض المجتهدين لثواب جزيل، بفتح باب لاجتهادهم؛ إذ بذلك تتوفر دواعيهم على العلم، ويدوم العلم محفوظاً بنشاطهم في الفكر والاستنباط»[1].

وهذا لا ينافي ما أشرنا إليه آنفاً، من أن الأصل العام في نصوص الشرع أن يكون التقييد لبيان التشريع، وما عداه استثناء؛ لأن المقام قرينة مرجحة لهذا الأصل العام.

أما في نصوص الشريعة، فالأمر مختلف، كما قدمنا، ورجحنا مذهب الجمهور.

ثامناً: منهج غير الحنفية في تقسيم الدلالات:

لا يختلف منهج غير الحنفية ـ في جملته ـ عن منهج الحنفية في تقسيم طرق الدلالة اختلافاً ذا شأن في الاجتهاد في مجال النصوص، إذا ما استثنينا «مفهوم المخالفة».

ذلك، لأنه اختلاف في التنويع والاصطلاح، لا في ذاتية طرق الدلالة ومفاهيمها.

والعبرة بالمعاني والمفاهيم، وإن اختلفت الاصطلاحات.

وبيان ذلك:

أن الحنفية ـ كما عرفت ـ قسموا الدلالة اللفظية على المعنى والحكم، إلى أربعة أقسام:

دلالة العبارة ـ دلالة الإشارة ـ دلالة النَّص ـ دلالة الاقتضاء.

أما غير الحنفية، فقد قسموا الدلالة اللفظية إلى قسمين رئيسين:

---

(١) خلاصة رد المعترض على حجج الإمام الغزالي التي أوردها في المستصفى، تدعيماً لإنكاره لحجية مفهوم المخالفة ـ المستصفى ـ جـ٢ ص٤٢ وما بعدها.

تيسير التحرير ـ جـ١ ـ ص١٤٧ ـ ص١٥٥.

أولاً: دلالة المنطوق.

ثانياً: دلالة المفهوم.

ودلالة المنطوق هي ـ كما تعلم ـ دلالة اللفظ على حكم شيءٍ مذكور في النص، ومتلفظ به، أو على لوازمه.

فقوله تعالى: ﴿**وأحل الله البيع، وحرم الربا**﴾، محل حكم الحل والحرمة، وهما البيع والربا، مذكوران في النص.

فدلالة اللفظ على هذا المعنى إذن، دلالة منطوق بلا ريب.

والمنطوق قسمان:

١ـ منطوق صريح.

٢ـ منطوق غير صريح.

أما المنطوق الصريح.

فهو ما يعلم من اللفظ بمجرد العلم بالوضع اللغوي، أي ما يتبادر معناه لغة بمجرد قراءته، أو التلفظ به، أو سماعه، دون وساطة أي شيء آخر.

وهو يشمل دلالة اللفظ على الحكم مطابقةً[1] أو تضمناً[2].

أما المنطوق غير الصريح، فهو المعنى أو الحكم الذي دلّ عليه اللفظ التزاماً، لا وضعاً.

---

(١) راجع بحث الدلالة الالتزامية ـ ص٢٧.

وهذا التعريف الذي أتينا به يتفق مع معنى المنطوق عند ابن الحاجب الذي يعتبر اللوازم من المنطوق غير الصريح كما سيأتي.

(٢) هذا التقسيم قال به ابن الحاجب.

أما رأي الإمام البيضاوي، فاعتبر المنطوق غير الصريح من دلالة المفهوم.

ولم يعتبر من المنطوق إلا المدلول المطابقي والتضمني فقط.

راجع سلم الوصول شرح نهاية السول ـ للشيخ محمد بخيت المطيعي ـ جـ٢ ـ ص١٦٨ وما بعدها.

العضد على مختصر المنتهى ـ جـ٢ ـ ص١٧٢.

فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ـ جـ١ ـ ص٤١٣.

إشاد الفحول ـ ص للشوكاني.

ويقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ـ دلالة إشارة.

٢ـ دلالة اقتضاء.

٣ـ دلالة إيماء.

أما دلالة الإشارة[١]، والاقتضاء، فقد مرَّ بحثهما تفصيلاً.

والفارق بينهما، أن اللازم الإشاري، ذاتي متأخر غير مقصود[٢] من سوق الكلام، ولا يتوقف عليه صدق الكلام، أو صحته عقلاً أو شرعاً.

أما اللازم الاقتضائي، فمتقدم مقصود وملحوظ في نفس الشارع أو المتكلم، يتوقف عليه استقامة معنى الكلام، واقعاً وصدقاً، أو صحته عقلاً أو شرعاً؛ ولذلك استدعاه، كما تقدم[٣].

أما دلالة الإيماء، فهي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمشرِّع أيضاً، ولكن تتوقف عليه بلاغة الكلام، لا صدقُه، أو صحته عقلاً أو شرعاً.

وذلك، بأن يورد المشرِّع نصاً، يرتب فيه الحكم على وصف بحرف الفاء[٤]، فإن هذا

---

(١) راجع بحث «إشارة النص» ص٢٧٩ وما بعدها.

(٢) خلافاً لصدر الشريعة، الذي يرى، أن المعنى الإشاري لا يتصور أن يكون غير مقصود أصلاً ـ لا أصالة ولا تبعاً ـ ص٢٧٩ وما بعدها.

هذا، ويعرف الأصوليون المنطوق بأنه «ما دل عليه اللفظ في محل النطق».

والمفهوم؛ «ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق».

وقد أتينا بتعريف لهما بنوع من التصرف للإيضاح.

وعلى هذا، فالإمام البيضاوي أقام تقسيمه على أساس أن المنطوق ما كان متلفظاً به فعلاً في النص، أما اللوازم فهي معان عقلية ليست متلفظاً بها، فلا تسمى منطوقاً، بل مفهوماً، خلافاً لابن الحاجب الذي يرى، أن المنطوق ما كان مستفاداً من اللفظ نطقاً، أو بسبب ذلك النطق؛ ليشمل اللوازم من الإشارة والاقتضاء، ويطلق عليها:

المنطوق غير الصريح.

فالدلالات الأربعة حجة، إنما الخلاف في التسمية والاصطلاح.

(٣) راجع بحث دلالة الاقتضاء ـ ص٣٤٧ وما بعدها.

(٤) وهذا نوع من أنواع دلالة الإيماء.

الترتيب، أو الاقتران، ينبه أو يومىء، إلى أن ذلك الوصف علة[1] للحكم، وإلا لم يكن لهذا الاقتران أو الترتيب من فائدة، ولكان لغواً من القول مخلاً بأسلوب البلاغة في الأداء، بعيداً عن حكمة المشرِّع.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿**السارق والسارقة، فاقطعوا أيديهما؛ جزاءً بما كسبا نكالاً من الله، والله عزيز حكيم**﴾.

فقد رتب الشارع «الحكم» - وهو الأمر بالقطع - على السرقة، بحرف الفاء، «فاقطعوا»، فدل ذلك بطريق الإيماء لا التصريح[2] على أن وصف السرقة علةٌ لحكم القطع، وسببه الموجب له.

فالتعليل أو عِلِّيَّة الوصف، إذن، معنى لازم مقصود[3] للمشرِّع أومأ إليه اللفظ - وهو الاقتران بالفاء - ولم يُصرح به، وتتوقف عليه بلاغة الكلام في الأداء، وحكمة المشرِّع.

هذا، وقد عرَّف الأُصوليون «الإيماء» بأنه: «اقتران وصف بحكم، لو لم يكن هو، أو نظيره للتعليل، لكان بعيداً»[4] عن البلاغة والحكمة.

---

(١) الترتيب يشعر بكون الوصف علة، لكن تعميم الحكم على محالِّ علته، بدلالة العقل، لا باللغة، بمعنى: أن العقل يحكم، بأنه كلما وجدت العلة، أو حيثما وجدت، وجد الحكم، إذ لا مدخل للغة في ذلك التكرار، ولا للعرف، فتمحض العقل للدلالة على العموم.

وهذا ما يسميه الأُصوليون «العام عقلاً».

(٢) لأن «الفاء» وضعت لغة لإفادة الترتيب مع التعقيب، دون تراخ، بمعنى، أن ما بعدها يحصل عقب ما قبلها، وهذا هو شأن «العلة» التي إذا وجدت، استلزمت وجود الحكم عقبها دون إمهال، فالسببية ملحوظة.

فالتعليل إذن مومى إليه، إذ لا تدل عليه الفاء صراحة؛ لأنها لم توضع في اللغة للتعليل.

وهنا أفادت الترتيب مع التعقيب الذي يشعر بالعلية، أو السببية.

(٣) وقد عرفت أن عبارة النص عند الحنفية، تشمل المعنى اللازم المقصود، ولا تقتصر على المعنى الحرفي للنص.

راجع عبارة النص - ص٢٧٥ وما بعدها.

(٤) أي عن البلاغة، والحكمة، لعدم الفائدة من هذا الاقتران حينئذ.

وهذا التعريف شامل لجميع أنواع الإيماء، وهي من المسالك التي تعرف بها العلة، وتفصيل بحث مسلك الإيماء، وأنواعه، في باب «القياس». =

وكذلك قوله تعالى: ﴿الزاني والزانية، فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾.

يومىء إلى أن «الزنا» علة لحكم وجوب الجلد.

وكذلك قوله ـ ﷺ ـ: «مَنْ أحيا أرضاً مَيْتَةً، فهي له»[1].

رتب الشارع اكتساب ملكية الأرض المَوَات البور التي لا مالك لها، والخالية من العمران والزرع، على إحيائها، زراعةً أو عمراناً؛ فأومأ أَوْ نَبّه هذا الترتيب بحرف «الفاء» إلى أن «الإحياء» هو علة أو سبب كسب ملكية تلك الأرض، وإلا كان هذا الترتيب[2] خِلْواً من الفائدة.

ثانياً: دلالة المفهوم، وهي: «دلالة اللفظ على حكم شيء لم يذكر في النّص، ولم

= أما «النظير» فمثاله ما ورد في حديث الخثعمية، إذ سألت الرسول ـ ﷺ ـ فقالت: يا رسول الله؟ إن أبي أدركته فريضة الحج، وهو شيخ هرم، أفأحج عنه؟ فأجابها النبي ـ عليه السلام ـ: «أرأيت لو كان على أبيك دين، فقضيته، أكان ينفعه ذلك؟» فقالت: نعم! فقال عليه السلام: «فدين الله أحق أن يقضى».

فالخثعمية إنما سألت عن الحج، والرسول ـ عليه السلام ـ أجابها بذكر نظيره، وهو دَيْن الإنسان، ورتب الحكم عليه، وهو النفع والإجزاء.

ولولا أن هذا الترتيب يومىء إلى كون قضاء الدين علة للحكم، وهو النفع، لما كان لهذا الترتيب من فائدة، فضلاً عن خلو السؤال عن الجواب، وللزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكل ذلك مستبعد من المشرِّع الحكيم.

ويلزم من كون النظير ـ وهو ابن الآدمي ـ علة للحكم المرتب عليه ـ وهو الإجزاء والنفع، أن يكون دين الله كذلك علة لمثل الحكم، وهو النفع، لأنهما مثلان أو نظيران.

تيسير التحرير ـ جـ٤ ـ ص٤٤ـ الإحكام في أصول الأحكام ـ للآمدي جـ٣ ـ ص٤١ـ التوضيح ـ جـ٢ ـ ص٦٨ـ صدر الشريعة

(١) اللام تفيد الاختصاص والملكية.

رواه الإمام أحمد، وأبو داود والترمذي.

(٢) هذا، وثمة قاعدة أصولية مشتقة من تعريف الإيماء، تقضي بأن «ترتيب الحكم على المشتق، يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق».

فالمشتق هنا: هو اسم الفاعل، وهو: «السارق» أو الفعل، «أحيا».

ما منه الاشتقاق، المصدر، وهو السرقة أو الإحياء.

فالسرقة والإحياء، علة في حكم القطع، وكسب ملكية الأرض الموات، فهمت إيماء من الترتيب أو الاقتران.

ينطق به».

والحكم المستفاد عن طريق المفهوم، قد يكون موافقاً لحكم المنطوق، نفياً وإثباتاً، وقد يكون مخالفاً له في ذلك.

الأول: مفهوم الموافقة.

الثاني: مفهوم المخالفة.

وقد تمَّ بحث ذلك تفصيلاً.

مقارنة بين المنهجين:

يلاحظ أن المنطوق عند الشافعية شامل لما يطلق عليه «دلالة العبارة، والإشارة والاقتضاء» عند الحنفية.

وأن «دلالة الإيماء» بوجه خاص ـ وهي قسم من المنطوق غير الصريح عند الشافعية ـ تندرج تحت عبارة النص، عند الحنفية.

وما يطلق عليه الجمهور ـ ومنهم الشافعية ـ «مفهوم الموافقة» هو بعينه «دلالة النص» عند الحنفية[1].

أما مفهوم المخالفة ـ وهو ما يطلق عليه الحنفية تخصيص الشيء بالذكر ـ فلا يعتبره هؤلاء حجة في استنباط الأحكام كما قدمنا، وإنكارهم هذا لا يقوم على أساس علمي، أو لغوي، أو منطق تشريعي.

خلافاً للجمهور الذين اعتبروه طريقاً خامسة من طرق الدلالة على الأحكام.

وعلى هذا، فالجمهور، والحنفية، قد اتفقوا ـ على الرغم من اختلاف منهجهم في التنويع والتقسيم ـ على اعتبار طرق الدلالة الأربعة[2] المعروفة، حجة.

---

(١) ذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية، إلى اعتبار «دلالة النص» من أقسام المفهوم.

وقد رجحت أنها قسم من دلالة المنطوق، لوضوح الدلالة، وقرب المأخذ، وشخوص العلة.

وعلى هذا، فالمفهوم قسم واحد، هو «مفهوم المخالفة».

وهذا خلافاً للإمام البيضاوي الذي اعتبر المنطوق غير الصريح عند ابن الحاجب، وهو «الدلالة الالتزامية» بأنواعها، من المفهوم ـ وهو اصطلاح، ولا مشاحة فيه.

(٢) وأشرنا إلى أن ابن حزم، يخالف في «مفهوم الموافقة» وهو خلاف لا وزن له على ما بيّنا.

واختلفوا في «مفهوم المخالفة» فقط، وبيّنا ما هو الحق في ذلك.

تاسعاً: أحكام الدلالات[1]:

المعاني التي تستفاد عن طريق هذه الدلالات ثابتة بها قطعاً[2].

أمّا العبارة والإشارة، فلأن الثابت بهما يستند إلى النّص أو الصيغة[3]؛ فهو حجة قطعاً ما دام لم يعرض لهما التخصيص أو التأويل.

حتى إذا عرض لهما ذلك، كان الثابت بهما ظنياً لا قطعياً.

وأما الثابت بدلالة النّص، فهو ثابت بمعيار لغويّ أيضاً، وذلك بواسطة العلة المفهومة لغة، لا اجتهاداً.

فوضوح المعنى، وقرب المأخذ، وشخوص العلة في دلالة النّص، أمور تنتفي معها الوسائط الزائدة عن المعيار اللغويّ.

وما يكون ثابتاً بالمعايير اللغوية، فهو ثابت قطعاً حتى يوجد الصارف المعتبر.

وأما دلالة الاقتضاء، فلأن المعنى المقدر الثابت بها، اقتضته ضرورة تصحيح الكلام شرعاً[4]، فهو إذن ليس من موجبات اللفظ، لأنه من باب التصرف العقلي وإن كان ملحوظاً في نفس المتكلم، ومقصوداً له، وسيأتي القول في ذلك.

عاشراً: مراتب الدلالات:

على أن هذه الدلالات ـ على الرغم من أن ما تفيده من معنى ثابت بها قطعاً ـ متفاوتة من حيث قوة الحجية.

١ـ فأقواها هو الثابت بالعبارة، وذلك لخاصتين:

الأولى: لأن المعنى الثابت بها استفيد من ألفاظ النّص مباشرة.

---

(١) نعني بأحكام الدلالات، الأثر الثابت بها، وصفة هذا الأثر من القطعية والظنية، أو بعبارة أخرى، ما تفيده هذه الدلالات من معنى أو حكم هل هو ثابت بها قطعاً أو ظناً؟

(٢) والقطعية هنا، بمعناها العام، وهو عدم الاحتمال الناشيء عن دليل، لا عدم الاحتمال أصلاً، حتى إذا وجد احتمال التأويل بدليل، صرف الثابت بها عن القطعية إلى الظنية.

(٣) أشرنا إلى أن ما يدل عليه اللفظ لزوماً يعتبر ثابتاً بنفس اللفظ.

(٤) وأما ما ثبت ضرورة صدقه واقعاً أو صحته عقلاً، فهو من المحذوف، لا من المقتضى، على ما بيّنا. راجع دلالة الاقتضاء ـ ص٣٤٧ وما بعدها.

الثاني: لأن ذلك المعنى مقصود للشارع أصالة أو تبعاً، حسب مقصد الشارع من تشريع النص.

٢ـ ويليها الإشارة، لأن المعنى الثابت بها، وإن استفيد من النص لزوماً، لكنه غير مقصود للشارع أصلاً عند الجمهور[1].

وما هو مقصود مقدَّم على ما ليس كذلك.

٣ـ ويلي ذلك «دلالة النّص».

لأن المعنى ثابت بها بواسطة العلة، لا مباشرة من اللفظ.

هذا ما قالوا.

وعندي، أن «دلالة النص» أقوى من إشارة النص، وبالتالي أولى بالتقديم والعمل عند التعارض؛ لما يلي:

أولاً: أن الثابت بإشارة النص ـ على مذهب الجمهور ـ غير مقصود للشارع أصلاً، والثابت بدلالة النص مقصود للشارع قطعاً.

فكيف يقدم ما ليس بمقصود أصلاً على ما هو مقصود قطعاً؟!

ثانياً: مع التسليم بأن المعنى الإشاري ثابت تبعاً ـ على ما عليه الإمام صدر الشريعة ـ لكن الثابت بالدلالة مقصود أصالة أو على سبيل القطع، لتبادره ووضوحه، فكيف يستويان؟ فضلاً عن أن تكون الإشارة مقدَّمة!

ثالثاً: حجتهم في تأخير الثابت بدلالة النص، أنه معنى مستفاد بواسطة العلة، لا مباشرة.

لكن هذه الحجة ـ في نظرنا ـ أوْهى من بيت العنكبوت.

ذلك لأن وضوح العلة وثبوتها بمعيار لغوي، بحيث يدركها كل من يعرف اللغة لا محالة، يجعلها بمثابة عبارة النص.

وما يثبت بعبارة الشارع أقوى مما يثبت عن طريق اللزوم العقلي، وقد يكون من اللوازم البعيدة.

---

(١) هذا ما عليه جمهور الأُصوليين، خلافاً للإمام صدر الشريعة الذي يرى أن الثابت بالإشارة مقصود للمشرِّع تبعاً.

وهذا ما ذهب إليه الشافعية على ما سيأتي بيانه.

وتؤخر دلالة الاقتضاء «عن سائر الدلالات» لأن المعنى الثابت بها، استدعته ضرورة تصحيح الكلام شرعاً، فليس المعنى الثابت بها من موجبات اللفظ، وسيأتي القول في ذلك.

الأمثلة التوضيحية لمراتب الدلالات، والثمرة التشريعية المترتبة على تفاوتها في قوة الحجية.

تعارض العبارة مع الإشارة.

مثاله ـ قوله تعالى: ﴿**كتب عليكم القصاص في القتلى**﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿**ومن يقتل مؤمناً متعمداً، فجزاؤه جهنم خالداً فيها**﴾[2].

فالآية الكريمة الأولى تدل **بعبارة النص على وجوب**[3] **القصاص على القاتل المعتدي**، والحكم عليه بالموت، عملاً بمبدأ المماثلة في الجزاء، عدلاً وردعاً.

والآية الثانية أفادت بعبارة النص أيضاً، أن جزاء القاتل عمداً وعدواناً، إلقاؤه في نار جهنم، واقتصرت على هذا الجزاء الأخروي، والاقتصار على شيء في مقام البيان والتشريع، يدل على انحصار الحكم فيه، على معنى أن كامل جزاء القاتل عمداً هو العذاب الأخروي.

ويلزم عن ذلك عقلاً ـ بطريق الإشارة ـ أن لا جزاء عليه في الدنيا، ولا قِصاص.

فتعارض الثابت بالعبارة مع الثابت بالإشارة، لأن الأول يوجب القِصاص وحكم الإعدام، والثاني ينفيه، فيقدم الأول الثابت بالعبارة، لأنه مقصود من تشريع النص، ومستفاد من نفس اللفظ، وأما الثاني، فغير مقصود للمشرِّع، ومستفادٌ لزوماً.

مثال تعارض الإشارة مع دلالة النص:

---

(١) سورة القرة آية ٨، .

(٢) سورة النساء آية ٩٣.

(٣) واستفيد الوجوب من قوله تعالى: ﴿**كتب**﴾ بمعنى فرض.

أشرنا سابقاً إلى أن رأي المتأخرين من الحنفية، أن المقتضى ما كان ثابتاً ضرورة تصحيح الكلام شرعاً.

راجع دلالة الاقتضاء ص٣٤٧ وما بعدها.

قوله تعالى: ﴿**ومَنْ قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة، وديةٌ مُسَلَّمةٌ إلى أهله**﴾.

الثابت بعبارة هذا النّص، وجوب «**الكفارة**» وهي تحرير رقبة مؤمنة على مَنْ قتل مؤمناً[1] خطأ، فضلاً عن الدّية.

ويفيد بدلالة النص، وجوب «الكفارة» على مَنْ قتل مؤمناً عمداً، من باب أولى.

لأنه، إذا ثبتت الكفارة في القتل الخطأ مع قيام العذر، فلأن تجب في القتل العمد، مع **انتفاء العذر**، من باب أولى.

لكن هذا الحكم المستفاد من دلالة النص، قد عارضه قوله تعالى: ﴿**ومَنْ قتل مؤمناً متعمداً، فجزاؤه جهنم**﴾.

إذ يدل ـ كما قدمنا ـ بصريح عبارة النص ـ على أن تمام جزاء القاتل، هو الالقاء في نار جهنم، فهذا هو العقاب كله.

ويدل بالإشارة، لزوماً عقلياً، على نفي أي عقاب، أو جزاء أو غرامة دنيوية.

فكان الثابت بالإشارة مقدماً على الثابت بالدلالة، وهو رأي الحنفية.

غير أن الشافعية، رأوا العكس من ذلك، فقدموا الثابت بدلالة النص، على الثابت بالإشارة، فأوجبوا الكفارة في القتل العمد[2].

ونحن نميل إلى هذا الرأي في أصل التقديم، لما بيّنا من الأدلة.

وهذا، يعضد قولنا، أن ما أطلق الإمام الشافعي على دلالة النص من اصطلاح «القياس الجليّ» إنما هو من حيث الصورة القياسية، أو مجرد الإلحاق، لا من حيث **الحقيقة والمعنى**، وإلا، فكيف يقدَّم الثابت **بالقياس** على الثابت **بالمنطوق**؟!

---

(١) يلاحظ أن من أزهق نفساً مؤمنة بريئة خطأ، فعليه إحياء نفس مؤمنة بريئة، وذلك بتحريرها من الرق، لأن الرق موت حكماً.

(٢) ووجهة نظر الحنفية، أن الثابت بالمفهوم لا يقوى على معارضة الثابت بالمنطوق.

ولكن التحليل الأصولي الدقيق لدلالة النص ـ مفهوم الموافقة ـ أفضى بنا إلى أنها ثابتة بالمنطوق لا بالمفهوم؛ لأن العلة التي يستند إليها الحكم، ثابتة بمعيار لغوي **محض**.

وعلى هذا، فالتعارض بين دلالة النص، وإشارته، هو تعارض بين منطوق ومنطوق، وبقي الترجيح بكون الثابت بالدلالة مقصوداً للمشرِّع قصداً واضحاً، خلافاً للمعنى الإشاري، فهو غير مقصود للشارع أصلاً، والمقصود أولى بالعمل من غير المقصود.

وتؤخر «دلالة الاقتضاء» عن سائر الدلالات.

هذا ما قاله الأُصوليون.

وعللوا ذلك، بأن «الثابت بالاقتضاء، ليس من موجبات الكلام لغةً، وإنما يثبت شرعاً للحاجة إلى إثبات الحكم».

ولكنا لا نرى هذا الرأي.

ذلك، لأن دلالة الاقتضاء ـ في الواقع ـ ليست **دلالة مستقلة كالعبارة والإشارة**، وإنما هي لمجرد تصحيح الكلام، بتقدير **معنى** ملحوظ ومقصود.

وعلى هذا، فالتعارض الذي يتصور وقوعه بين دلالة الاقتضاء، وبين غيرها من سائر الدلالات، إنما هو تعارض بين هذا اللفظ الذي صححه الاقتضاء، والنص الآخر.

وقد يكون ذلك اللفظ عاماً، واللفظ الآخر خاصاً.

وحينئذ يكون التعارض واقعاً بين العام والخاص، ولا علاقة له بما نحن بصدد البحث فيه، من مراتب الدلالات، وتقديم دلالة على أخرى.

ولا شك أن التخصيص أساسه التعارض، أو أن الموجِب للتخصيص هو التعارض الظاهري الذي يجب رفعه، إن تعذَّر التوفيق بينهما.

والتخصيص نوع من التوفيق بين العام والخاص.

والتوفيق بين النصوص المتعارضة هو أعظم ما يضطلع به التأويل[1] على ما علمت.

هذا، وكيف يُقال: إن الثابت بدلالة الاقتضاء ليس من موجبات الكلام، وقد صرَّح الأُصوليون أنفسهم بأنه ثابت بنفس الصيغة[2].

على أن جمهور الأُصوليين قد اعتبروه قسماً من المنطوق غير الصَّريح[3] ـ على ما قدمنا.

---

(١) راجع بحث التأويل ـ ص١٦٣ وما بعدها.

(٢) تقسيم الدلالات عند الحنفية وغيرهم.

(٣) يقول الإمام فخر الإسلام البزدوي في هذا الصدد: «وأما الثابت باقتضاء النص، فما لم يعمل إلّا بشرط تقدم عليه، فإن ذلك أمر اقتضاه النص، لصحة ما تناوله، فصار هذا مضافاً إلى النص، بواسطة المقتضى، وكان كالثابت بالنص».

=

مثال ذلك قوله ـ ﷺ ـ: «رُفع عن أُمتي الخطأ، والنيسان، وما استكرهوا عليه».

يرى الشافعية، أن المعنى المقدَّر مقدَّماً، ضرورةَ تصحيح الكلام هو: «الحكم» الذي ينصبُّ الرفع عليه[1].

وهو معنى عام ملحوظ، والملحوظ كالملفوظ على ما هو الراجح.

فيصبح نص الحديث بعد التقدير: «رُفع عن أُمتي حكم الخطأ، والنسيان..» إلخ..

والخطأ، مفرد محلى باللام فيكون عاماً لجميع أفراد الخطأ وأنواعه.

فيكون مرفوعاً بنصّ الحديث، فلا عقاب على مَنْ قتل خطأ.

لكن هذا الحكم، يتعارض مع صريح قوله تعالى: ﴿**ومَنْ قتل مؤمناً خطأ، فتحرير رقبة مؤمنة**﴾.

لأنه يدل بعبارته على **وجوب الكفارة** على القاتل خطأ، ولا يعفى من العقاب.

وهو دليل خاص بحكم القتل خطأ.

فيخصص عموم نص الحديث، بهذا الدليل الخاص.

ويصبح حكم الخطأ مرفوعاً بوجه عام، فيما عدا القتل الخطأ[1]، أو ما قام الدليل الخاص على تخصيصه من عموم الحديث.

مثال آخر ـ **نسيان الصلاة**.

عموم نصّ الحديث السابق شامل له، فحكمه مرفوع، فلا قضاء على مَنْ نسي صلاة.

لكن ورد نصٌّ خاصٌ بنسيان الصلاة.

فيخصّص عموم الحديث الذي يرفع حكم النسيان[2]، بوجه عام، بهذا الدليل الخاص.

= كشف الأسرار على البزدوي ـ جـ١ ـ ص٧٥ ـ للإمام عبدالعزيز البخاري.

راجع تقسيم الدلالات إلى منطوق ومفهوم.

وممن اعتبره من المنطوق غير الصريح ـ ابن الحاجب.

(١) راجع دلالة الاقتضاء ـ ص٣٤٧ وما بعدها.

أصول الفقه ـ للشيخ أبو زهرة ـ ص١٤٧.

(٢) أما على رأي الحنفية، فلا تعارض، لأن المعنى الذي ارتأوا تقديره باجتهادهم، هو الإثم الأخروي فقط، وعلى هذا، فالحديث لا علاقة له بالأحكام الدنيوية. =

وعلى هذا، يكون حكم النسيان[1] مرفوعاً، في الدنيا والآخرة، إلّا بالنسبة للصلاة، إذ ما قام الدليل على تخصيصه من عموم نص الحديث.

أما الدليل الخاص، فهو قوله ﷺ: «مَنْ نام عن صلاة، أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتُها».

= فجاءت الآية الكريمة لتقرر حكماً دنيوياً بالنسبة للقتل الخطأ، فلم تتعارض مع الحديث الشريف، الذي قرر حكماً أخروياً.

(١) أصول الفقه ـ ص١٤٧ ـ للشيخ أبي زهرة.

لأن كلمة «النسيان» من ألفاظ العموم؛ لأنها مفرد محلى باللام الاستغراقية، فتعم جميع أفراد النسيان ووقائعه.

والحكم هو رفع المؤاخذة والمسؤولية ـ في الدنيا والآخرة، أو في الآخرة فقط، على الخلاف الذي ذكرنا.

دلالات النصوص على الأحكام القانونية
أو طرق التفسير السليم للنص القانوني[1]

يتبنى فقهاء القانون الوضعي، في معظم البلاد العربية[2]، طرق الدلالات التي وضعها علماء أصول الفقه الإسلامي نفسها؛ بل ويطلقون عليها المصطلحات عينها[3].

كما يقتبسون تعريفاتها من شراح علم أصول الفقه الإسلامي[4]، ويتبعون تقسيمهم للدلالات إلى منطوق ومفهوم.

---

(١) احترازاً عن النص غير السليم، أي المعيب بعيب معين: من غموض، أو خطأ مادي، أو تعارض مع غيره من النصوص.

أصول القانون ـ ص٥٢٠ ـ للدكتور حسن كيره.

المدخل للعلوم القانونية ـ ص٢١٤ ـ للدكتور عبدالمنعم البدراوي.

(٢) لأن بعضاً من البلاد العربية لم يضع قانوناً معيناً حتى يومنا هذا، فلا يزال يحكم بموجب مذهب فقهي من المذاهب الإسلامية المعروفة.

ونحن نرى، أن من الأفضل أن تصاغ الأحكام المختارة من المذاهب، في صورة مواد قانونية؛ تيسيراً للقضاء، وتوحيداً لأحكامه، ومنعاً من البلبلة والتضارب في الحلول، وتسهيلاً لاطلاع الناس مسبقاً على ما ينظم علاقاتهم من مبادىء وأحكام.

(٣) من العبارة، والإشارة، والدلالة، والاقتضاء، ومفهوم المخالفة.

(٤) وعلى الجملة، لم يأت فقهاء القانون بشيء جديد في هذا الصدد.

غير أن بحوث علماء الأصول، قد حظيت باهتمامهم البالغ على مر القرون، فبلغت من السعة والعمق والدقة ـ في التحليل والتأصيل ـ حداً يبعث على التقدير والإعجاب، حتى أمكن القول، بأن هذا العلم يعتبر من مقومات الثقافة الإسلامية الأصيلة، مما لا تجد له نظيراً على هذا النحو من النضج والتكامل عند أية أمة أخرى.

ويقرون بتفاوتها من حيث قوة الحجية على النحو الذي بيّنا في بحث الدلالات[1].

ولا خلاف بينهم في حجيتها جميعاً.

ويلاحظ على الدلالات عندهم ما يأتي:

أولاً: أنهم يعتبرون «عبارة النص» هي المعنى الحرفيَّ له[2]، وقد نقدنا هذا الرأي، وبيَّنا أنها تشمل المعنى الالتزامي أيضاً، إذا كان مقصوداً[3].

ثانياً: إنهم اعتبروا مفهوم الموافقة من أقسام المفهوم، وقد أنتج بحثنا في هذه الدلالة مبررات اعتبارها من المنطوق. مما كان له أثر في ترتيب التفاوت من حيث قوة الحجية، بينها وبين إشارة النص.

ثالثاً: إنهم يتمسكون بالمعنى اللغوي للنص، وما يستفاد منه من أحكام أيضاً بطرق الدلالات الأخرى، ما لم يظهر أن لبعض ألفاظ النص معنى اصطلاحياً خاصّاً، فيفسر عندئذ على أساس هذا المعنى الذي استعمل به في لغة القانون[4].

وهذا يتفق مع الأصل الذي قرره علماء أُصول الفقه الإسلامي، في بحث «المجمل»[5].

ويتضح تطبيقهم لهذه الطرق في تفسير النَّص القانوني السليم، بالأمثلة الآتية:

---

(١) لم يحاول فقهاء القانون الوضعي في البلاد العربية أن ينقدوا هذه الطرق من حيث تفاوت حجيتها، بل ترسموها كما هي، مرددين أقوال علماء الأُصول المسلمين.

المرجع السابق.

(٢) أغلب الظن، أنهم نقلوا هذا المعنى عن المرحوم الشيخ عبدالوهاب خلاف، في كتابه أُصول الفقه. فوقعوا في الخطأ نفسه الذي وقع هو فيه ـ أُصول الفقه ـ ص١٤٤ـ طبع دار القلم الكويت ـ ١٩٧٢.

(٣) راجع بحث «عبارة النص» ص٢٧٥ في مؤلفنا هذا.

وحينئذ يفرق بين المعنى الالتزامي العباري والإشاري بالقصد وعدمه، فالأول مقصود، والثاني ليس مقصوداً أصلاً، واستجلاء القصد بالقرائن، أو السياق، أو الظروف التاريخية، أو بها جميعاً، كما قدمنا.

(٤) أُصول القانون ـ ص٥٢٠ وما بعدها ـ للدكتور حسين كيره.

المدخل للعلوم القانونية ـ ص٢١٥ ـ للدكتور عبدالمنعم البدراوي.

المدخل للعلوم القانونية ـ ص٢٤٦ ـ للدكتور سليمان مرقس.

(٥) راجع بحث «المجمل» ص١٠٥ من هذا الكتاب.

أولاً: **عبارة النص**: كل نص قانوني يشتمل على حكم موضوعي، قد صاغ المشرِّع ألفاظه وعباراته على نحو يدل بوضوح على ذلك الحكم المقصود من صياغة النص.

وكل قانون مصوغة نصوصه على هذا النحو.

وهذا لا يمنع أن يستفاد من النص أحكام أخرى بطرق الدلالات المعروفة، كما بيّنا.

والأمثلة لا تحصى كثرةً.

أ ـ من ذلك ـ نص المادة الخامسة من القانون المدني السوري، على أن: «من استعمل حقه استعمالاً مشروعاً، لا يكون مسؤولاً عمّا ينشأ عن ذلك من ضرر».

يدل بعبارته على عدم مسؤولية صاحب الحق عن الأضرار التي قد تصيب الغير، بسبب استعماله لحقه استعمالاً مشروعاً[1].

ب ـ ومن ذلك أيضاً ـ نص المادة الخامسة والأربعين من المجموعة المدنية المصرية، على أنه «لا يكون أهلاً لمباشرة حقوقه المدنية، من كان فاقد التمييز، لصغر في السنِّ، أو عته، أو جنون، وكل من لم يبلغ السابعة يعتبر فاقداً للتمييز».

يدل بعبارته على أن عديم الأهلية قانوناً، هو من لم يبلغ السابعة من عمره، أو كان مصاباً بعته أو جنوه.

ثانياً: **إشارة النص**[2].

ومثالها: ما تنص عليه المواد من ١٥٥ـ١٥٧ من القانون المدني المصري القديم، من أحكام موضوعية في النفقات بين الأصول والفروع، وأزواج هؤلاء وأولئك.

والمعنى الإشاريّ الذي يفهم منها، هو اختصاص المحاكم الأهلية بالقضاء فيها؛ لأنه يلزم من إيراد تلك النصوص في القانون المدني، وجوب تطبيق هذه المحاكم لتلك الأحكام.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) هو المعنى اللازم للنص، الذي لا ينفك عنه، ولكنه غير مقصود للمشرِّع من إيراد النص وتشريعه على ما قاله جمهور الأصوليون.

فهو معنى عقلي التزامي.

أصول القانون ـ ص٥٢١ـ للدكتور حسن كيره.

المدخل للعلوم القانونية ـ ص٢٤٦ـ سليمان مرقس.

ثالثاً: **دلالة النص**: ومثالها: نص المادة ١٤١ ـ فقرة (أولى) (جـ) من التقنين المدني المصري الجديد الذي يقرر اعتبار النفقة المستحقة للأقارب عن ستة الأشهر الأخيرة في ذمة المدين، من الحقوق الممتازة.

ويفهم بطريق دلالـة النَّص، أن نفقة الزوجة ـ ولم يتناولها النص بمنطوقه، لأنها لا تدخل في مدلول لفظ الأقارب ـ تعتبر أيضاً من حقوق الامتياز، بل نفقتها أولى بالامتياز من نفقة الأقارب[1].

رابعاً: **دلالة الاقتضاء** ـ ومثالها:

نص المادة ٢/١١١ من التقنين المدني المصري على حكم مباشرة الصبي المميز للتصرفات الدائرة بين النفع والضرر، بقولها: «أما التصرفات الدائرة بين النفع والضرر، فتكـون قابلة للإبطال لمصلحة القاصر، ويزول حق التمسك بالإبطال، إذا أجاز القاصر التصرف، بعد بلوغه سن الرشد، أو إذا صدرت الإجازة من وليه، أو من المحكمة، بحسب الأحوال، وفقاً للقانون».

فلو اشترى هذا القاصر عقاراً، وبعد بلوغه، تصرف فيه، بيعاً أو رهناً أو إجارة، كان هذا التصـرف دالاً بالاقتضاء على معنى زائد مقدَّر هو إجازته لعقد بيعه الذي أبرمه حال قصـره، وهو معنى استدعته ضرورة تصحيح تصرفاته قانوناً بعد بلوغه؛ لأنها تتوقف على معنى، وهو الإجازة، أو التنازل عن حق التمسك بالإبطال، وهو معنى ملحوظ في نفس المتصرف ومقصود، إذ لو لم يقصد إجازة ذلك العقد؛ لما أقدم على التصرف في المبيع[2].

خامساً: **مفهوم المخالفة كمنهج لتفسير النص القانوني**.

أ ـ نصت المادة ٤٦٦ من القانون المدني المصري على أنه «إذا باع شخص شيئاً معيناً بالذات، وهو لا يملكه، جاز للمشتري أن يطلب إبطال البيع».

---

(١) المراجع السابقة.

ويطلق بعض فقهاء القانون الوضعي على دلالة النص اصطلاح: «الاستنتاج من باب أولى».

وهذا الإطلاق قاصر عن استيعاب المعاني المستفادة عن طريق هذه الدلالة، فهناك دلالة المساواة ـ والاستنتاج الأولوي لا يشملها ـ أصول القانون ـ ص٢٥٠ـ الدكتور حسن كيره.

(٢) لأن المفروض، أنه لم يجز عقد بيعه الذي أبرمه حال قصره صراحة بعد البلوغ، بل أقدم على التصرف في المبيع، دون أن يعلم منه ذلك.

ويدل بمفهوم المخالفة على أنه إذا باع شيئاً غير معين بالذات لا يملكه، لم يجز للمشتري أن يبطله.

ب ـ وتنص المادة ٤٣٧ من القانون المدني المصري، على أنه «إذا هلك المبيع قبل التسليم لسبب لا يد للبائع فيه، انفسخ البيع، واسترد المشتري الثمن، إلّا إذا كان الهلاك بعد إعذار المشتري لتسلم المبيع».

ويستفاد من هذا النص بمفهومه المخالف، أن المبيع إذا هلك بعد التسليم، أو بعد إعذار البائع للمشتري لتسلّم المبيع، لا ينفسخ البيع، ولا يسترد المشتري الثمن.

جـ ـ وتنص المادة الخامسة من القانون المدني السوري على أن «مَنْ استعمل حقه استعمالاً مشروعاً، لا يكون مسؤولاً عمّا ينشأ عن استعماله من ضرر».

ويدل بمفهوم المخالفة، على أن مَنْ استعمل حقه استعمالاً غير مشروع قانوناً، يكون مسؤولاً عمّا يترتب على هذا الاستعمال من ضرر.

د ـ وتنص المادة ١/٦٠٤ من القانون المدني المصري على أنه «إذا انتقلت ملكية العين المؤجرة، اختياراً أو جبراً، إلى شخص آخر، فلا يكون الإيجار نافذاً في حق ذلك الشخص، إذا لم يكن له تاريخ ثابت سابق على التصرف الذي نقل الملكية».

ويستنتج بمفهوم المخالفة من هذا النص، أن الإيجار الذي له تاريخ ثابت سابق على التصرف الناقل الملكية العين المؤجرة، ينفذ في حق المالك الجديد[1].

هذا، والأصل في نصوص القانون، أن يكون التقييد لغرض تشريعي، خلافاً لنصوص الشريعة التي كثرت أغراض التقييد فيها، كما قدمنا؛ ولذا، كان مجال الاجتهاد بالرأي في الشريعة؛ لاستجلاء قصد المشرِّع من التقييد، أوسع مجالاً.

---

(١) أصول القانون ـ ص٥٢١ـ للدكتور حسن كيره.
المدخل للعلوم القانونية ـ ص٢٥٠ سليمان مرقس.