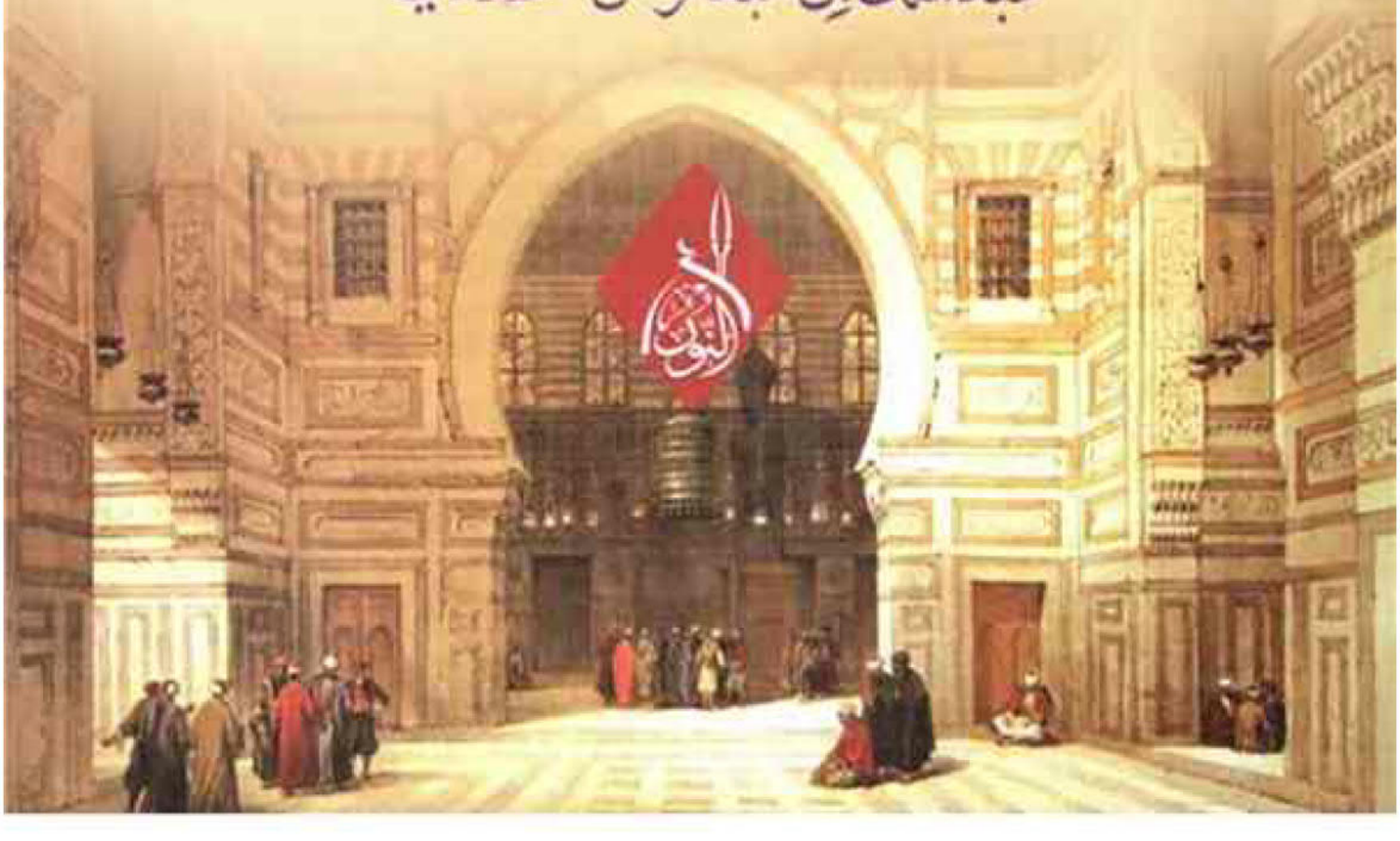
المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي

في التشريع الإسلامي

الأستاذ الدكتور

عبد الملك بن عبد الرحمن السعدي



المناهج الأصولية
في الاجتهاد بالرأي
في التشريع الإسلامي

المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي

الطبعة الثانية: 2017م

جميع الحقوق محفوظة باتفاق وعقد

دار النور المبين للنشر والتوزيع

عمان، الأردن، تلفاكس: 0096264615859

Email: darannor@gmail.com

www.darannor.com

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تجزئة في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي سابق من الناشر.

all rights resrved.no part of this book may be reproduced in a retrieval.orcopid in any from or by any means without prior written permission from the publishar.

المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي

في التشريع الإسلامي

الأستاذ الدكتور

عبد الملك بن عبد الرحمن السعدي

2017

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على سيِّدنا **مُحَمَّد** وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد:

فلِما لموضوع المناهج الأصوليَّة في الاجتهاد بالرأي من أهميّة لدى طلاب العِلم ولا سيَّما طلاّب الدراسات العليا؛ فقد توكَّلْتُ على الله لإعداد هذا البحث؛ لأقدِّمه لطلابنا الكرام في هذه المرحلة، أرجو الله لي ولهم التوفيق والنجاح.

أ. د. عبد الملك عبد الرحمن السعدي

١٦/ ١٢/ ١٤٣٠هـ

٣/ ١٢/ ٢٠٠٩م

تحديد (المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرأي)

المناهج: جمعٌ مفردُه مَنهج، **والمنهج في اللُّغَة**: مأخوذٌ من النَّهج ـ مثل ـ الطريق الواضح، ومثله المنهج والمنهاج، ونـهج ـ بفتحتين ـ نهوجاً: وضح واستبان، وأنهج مثله، ونهجه وأنهجه: أوضحه[1].

وفي الاصطلاح: الطريقُ المعنويُّ الذي يَسْلُكُهُ المجتهدُ من خلال النصوص أو المفاهيم العربية؛ للتوصُّل به إلى أحكام فقهية.

والأصوليّة: اسم منسوب إلى الأصول، والمراد به أصول الفقه، وسيأتي تعريفه.

والأصولي: العارف بالأدلَّة الإجماليَّة للفقه، وطرُق استفادتها، وصفات مُستفيديها.

أما الرأي لغةً: فهو مأخوذ من الرؤية، وهي الفِكر والتدبُّر[2].

وفي الاصطلاح: يُطلق على النظر في الدَّليل للوصول إلى النتيجة، وقد يُراد به نفسُ النتيجة التي يتوصَّل إليها بالنظر.

فإذا نظر المجتهد في النصّ ليستنبط منه الحكم، فنظرُه يسمَّى رأياً، كأنْ ينظر في نصّ قوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [المائدة: ٦] ليستنبط منه نقضَ الوضوء بلَمْسِ المرأة الأجنبيّة مُطْلقاً، أو مع القصد، ويطلق أيضاً على القول: (بأنَّ لمسها ناقض للوضوء) فيسمّى رأياً أيضاً.

---

(١) المصباح المنير، مادّة: (نهج)، ٢/ ٨٦١.

(٢) المصدر السابق، مادّة: (روي)، ٢/ ٣٢٦.

أصولُ الفِقه

تعريفُه لغةً:

أصول: جمعٌ مفردُه أصل، والأصلُ: هو ما يَبتني عليه غيرُه، **والفرعُ**: هو ما يَبتني على غيرِه[1].

والفقهُ لغةً: الفهمُ، قال تعالى: ﴿بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [الحشر: ١٣]، أي: لا يفهمون.

واصطلاحاً: العِلمُ بالأحكامِ الشرعيَّةِ العمليَّةِ المكتسبُ من الأدلَّة التفصيليَّةِ.

توضيحُ وشَرحُ التعريف:

الأحكام: جمعُ حُكم: وهو إثباتُ أمرٍ لأمرٍ أو نفيُه عنه.

مثل: الصلاةُ واجبةٌ، والزنا حَرامٌ، والسَّرقةُ غيرُ جائزةٍ.

وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- حكم عاديٌّ، مثل: الطعام مُشبعٌ، والسُّمُّ قاتِلٌ.

٢- وحكم عقليٌّ، مثل: البِساط له ناسجٌ، والمتكلِّمُ خلفَ الجدار حَيٌّ.

٣- وحكم شرعيٌّ، مثل: اللهُ مَوجودٌ، والصومُ عبادة.

وخرج **بالأحكام** في التعريف: الذواتُ **مِثل**: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]. **ومِثل**: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧]، فالعلمُ بمثل هذه الذوات لا يسمَّى فقهاً؛ لأنه العِلم بالأحكام، وليس العلم بالذوات.

وخرج **بالشَّرعيَّة**: العاديَّة والعقليَّة؛ فالعلمُ بها ليس فِقهاً.

---

(١) المصباح المنير، مادة: (فقه).

وخرج **بالعمليَّـة**: الاعتقادية فإنها أحكامٌ شرعيَّةٌ متعلّقة بالاعتقاد، لا بالعمل؛ فلا تُسمَّى فقهاً، وإن أطلق عليها **أبو حنيفة والشافعي**: الفقه الأكبر.

المكتسبُ: خرج به العلمُ الذي عند **جبريل** وعند **النبيّ** ﷺ فإنّه بالوحْي، لا بالكسب والاجتهاد.

والتفصيليَّةُ: خرج بها ما يستفيده المقلِّد الذي يأخُذ الحُكْمَ من المجتهد، لا من الأدلَّة التفصيليّة، فعلم المقلِّد بذلك لا يكون فِقهاً؛ لأنه اكتسبه من إمامِه، لا من الأدلَّة التفصيليَّة.

والأدلَّة التفصيليَّةُ: هي كلُّ نَصٍّ من كتابٍ أو سُنَّة أو إجماع جاءَ خاصَّاً بحُكْم مسألة، **مثل**: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [المزمل:٢٠]، ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة:١]، ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الاسراء: ٢٣]، وهكذا.

الآن نعرِّف (أصول الفقه) كلمتين مجتمعتين حيث صارتا عَلَماً على هذا المعنى وهو (لقبٌ)؛ لأنه مُشعر بالمدح.

التعريـف: هو دلائل الفقه الإجماليّة، وطرق استفادتها، وأوصاف مستفيدها.

شرح التعريف:

دلائل: جمعُ دَليل.

الإجماليّة: خرج بها التفصيليَّة فإنَّها دلائل للفقه، وليست أصول فقه كما سنوضِّح ذلك.

وطُرُق استفادتها: هي الآلات من مرجِّحات ونحوها التي يستعين بها المجتهد لاستنتاج الحكم في المسألة التي لم يَرد نصٌّ مقرّر لحكمها: من وجوبٍ أو تحريمٍ أو نَدب أو صحّةٍ أو فسادٍ.

وصفات المجتهد: هي الضَّوابط والشُّروط التي يجب توافرها في مدَّعي الاجتهاد

ل منه قولُه واجتهادُه؛ وإلا فهو أمّيٌّ في نظر الأصوليين[1].

جدول توضيحي

أدلّة الفقه الإجمالية وهي أصول الفقه ←	الأمر المطلق للإيجاب ←	النهي المطلق للتحريم ←	المتأخر ناسخ للمتقدّم ←	المطلق يحمل على المقيّد ←
أدلّة تفصيلية للفقه	﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾	﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ﴾	آية العدّة سنة.	عتق رقبة مؤمنة في كفارة القتل.
	﴿وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾	﴿لَا تَأْكُلُوٓا الرِّبَوٰٓا﴾	آية العدّة أربعة أشهر وعشرة أيام	عتق رقبة بدون قيد في كفارة الظهار
	﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾	﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾	العدّة أربعة أشهر وعشرة أيام.	عتق رقبة مؤمنة في القتل والظهار.
	﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾	تحريم الزنا.		
الفقه ↑	وجوب الصلاة.	تحريم الربا.		
	وجوب الزكاة.	تحريم الغيبة.		
	وجوب القول الحسن.			
	وجوب الوفاء بالعهد.			

[1] انظر شرح المحلي على جمع الجوامع: ١/ ٣١-٤٥، ط٢، مطبعة البابي الحلبي وأولا ١٣٥٦هـ ١٩٣٧م.

نشأةُ أصول الفِقه

أولاً: عصر النبي ﷺ:

لم يكن هذا العصر بحاجة إلى وضع هذه الدلائل؛ لأنّ التشريع يأتي مباشرة بواسطة **الوَحي الظاهر**: وهو ما ينزل به جبريل إلى النبي ﷺ، **والخفيُّ**: وهو ما يقوله ﷺ أو يفعله أو يقرّره فيقرّهُ اللهُ عليه أو يرفضه، وكلا الأمرين يعتبر وحياً؛ لأنه معصومٌ عن الخطأ في الأمور التشريعيّة بما في ذلك ما يحكم به ثم يأتي خلافه، فإنه لا يسمى خطأ؛ لأنه ضَمِنَ صلاحيَّته في التشريع، وحسب ما لديه مما يوحى إليه سابقاً، وإذا كان حكم الله على خلاف ما حكم به، فإنه ينبَّهُ إلى حكم الله؛ ليكون هو الأساس في التشريع، وليس ما قاله.

مثال ذلك: أوسُ بن الصامت ظاهَرَ من زوجته خَولة، وكان الظِّهار آنذاك طلاقاً وتحريماً نهائيّاً، فلما عرضت أمرَها عليه ﷺ قال لها: (حرُمت عليه)، فأخذت تجادله وتناقشه وتشكو وضع أولادها، فقالت: (إنَّ لديَّ منه أولاداً صِغاراً؛ إن تركتُهم لديّ جاعوا، وإن تركتهم لديه ضاعوا)، ويكرِّرُ لها الحكم: (إنك حرمت عليه)؛ فأنزل الله تعالى آية كفَّارة الظهار معتبِرة الظهار تحريمَ قربانها وليس طلاقاً لها؛ فتغيَّر الحكم إلى ما أراده الله تعالى.

وقوله: (حَرُمْتِ عَليه) لا يسمَّى خطأً؛ لأنه الحكم السائد آنذاك.

وكذا حصل مثل هذا في أسرى بَدر، وما حصل مع المنافقين في غزوة تبوك، وما حصل له ﷺ مع ابن أُمِّ مكتوم، والأمثلة على ذلك كثيرة.

إطلاقُ الاجتهاد عليه ﷺ:

الاجتهاد: إن أردنا المعنى اللُّغَوي: وهو بذل الجهد لإعطاء حكم، فلا مانع من إطلاقه عليه ﷺ؛ لأنه ﷺ أحياناً يُسْأَلُ ويُجيبُ اعتماداً على ما لديه من مبادئ يُقِرُّها الإسلام.

أما إن أردنا به الاجتهادَ الاصطلاحي: وهو بذل الوسع لاستنباط حكم، ويبقى الحكم بين الصحَّة والخطأ؛ فهذا طعن في شخصيّته ﷺ؛ لأن ما يقوله إمَّا أن يُقَرَّ فيرتفع احتمال الخطأ، وإما أن يرفض، فلا يبقى حكماً، وكلا الحالين يُعَدُّ وَحياً.

إذن هذا العصر ليس بحاجة إلى قواعد وضوابط؛ إذ لا اجتهاد بعصره.

وإن حصل اجتهاد من بعض أصحابه فإنَّ مآله إليه ﷺ **إمّا أن يُقرَّهُ** كما فعل مع من قَرأَ على اللَّديغ الفاتحةَ واعتبرها رُقية، **وإمّا أن يرفضه** كما فعل مع مَن أصبح جُنباً فظنَّ أنَّ التراب لا بدَّ أن يشملَ جميعَ بدنه فنزع ثيابه وتمرَّغ بالتُّراب، ولما حكى ذلك له ﷺ قال له: «**كان يكفيك ضربتان: ضربة للوجه، وأخرى لليدين**»[1]، أي: لا فرق في التيمّم بين الوضوء والجنابة.

ثانياً: عصرُ الصَّحابة وبقيَّةُ القرن الأول

أيضاً هو الآخر لا حاجة فيه إلى هذه الأدلَّة وهذه القواعد؛ لأنَّ الصحابة ﷺ كانوا يُفتون ويَقْضون بالنصوص التي تلقَّوها من الرسول ﷺ، ويفهمون المراد منها بحكم سليقتهم وسلامة ألسنتهم العربيّة من اللحن، وكانوا يستنبطون الأحكام منها التي لا نصَّ لها في ضوء تلك الملَكة السَّليمة التي تركَّزت في نفوسهم، وببركة صُحبتهم لرسول الله ﷺ، ووقوفهم على أسباب النزول للآيات، وأسباب ما يقوله ﷺ أو يفعله، ومن خلال فهمهم لمقاصدِ الشريعة ومبادئها.

فسيِّدنا عثمان رأى جعلَ الأذان الأول لصلاة الجمعة؛ لأنَّ أذانها كان داخل المسجد ولا يُسمع مما يؤدِّي إلى تخلُّف البعض عن صلاة الجمعة؛ لأنه لا يسمع النداء، فجمع مجتهدي الصحابة وعرَضَ عليهم تشريع أذان آخر خارجَ المسجد لينبّه الناس لصلاة الجمعة؛ قياساً على الأذان الأول للصُّبح؛ لأنَّ النبي ﷺ شرَعَه ليستيقظ النائم، وليتسحَّر الصائم؛ فأُقِرَّ على ذلك، ولكن دون تثبيت ضوابط وشروط القياس، بل فعل ذلك فطرةً وسجيَّةً.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٤٠)، ومسلم (٨٤٤).

ثالثاً: عصر التابعين ومن بعدهم.

في هذا العصر اتسعت الرقعة الإسلامية نتيجة الفتوحات، وأدَّى ذلك إلى اختلاط العرب بغيرهم، ونتيجة للتخاطب معهم والتحادث بلُغَتهم أدَّى ذلك إلى فقدان بعض المفردات اللغويَّة من المجتمع العربي.

فتسلَّلَت إلى الألسنة العربية بعض المفردات؛ فضَعُفَت تلك الملَكة اللغويَّة؛ فأصبح الوضع بحاجة إلى وضع ضوابط وقواعد للفقه حتى يتمكَّن العربيُّ المجتهِدُ من أن يصلَ إلى فهم النصوص بواسطة تلك القواعد.

ومن جرَّاء ذلك ومن بُعْدِ البعض عن مركز الحديث ـ وهي المدينة المنورة ـ حصلت آنذاك مدرستان:

إحداهما في المدينة المنورة: وهي تعتمد في إصدار الأحكام على الموجود لديهم من تراث النبي ﷺ وتراث أصحابه، ولربما ما عليه أهل المدينة وما توارثوه من عهد النبوّة، فغالباً يركنون إليها دون بذل الجهد لاستنتاج حكم، وإن لم يجدوا حلاً لها من خلال ما ورثوه اجتهدوا وقاسوا وأخضعوا الحادثة لقاعدة من قواعد الإسلام فسمّيت: (**مدرسة الحديث**).

والثانية نشأت في الكوفة: ونظراً لبُعدها عن موطن الحديث كانوا يُفتون بما عرفوه من تراث النبي ﷺ وأصحابه، ومن فتاواهم، وهي قليلة بالنسبة لأهل المدينة؛ لأنّ الصحابة الذين يحملون السنَّة كانوا قلَّة ممن أمَّ الكوفة واستوطنها؛ فكانوا غالباً يلجؤون إلى الاجتهاد والرأي والقياس؛ لذا سُمِّيت: (**مدرسة الرأي**).

ولأجل أن لا يكون القول بالرأي منطلقاً من الهوى والتشهِّي وُضعت ضوابط وقواعد لهذا العلم؛ لتكون المنطلَق لإعطاء الحكم من خلال الأدلَّة التفصيليَّة ولكن لم تكن مدوَّنةً.

ولأجل أن لا تبقى متناثرةً ومشتَّتة اتجهت النيَّةُ إلى جمعها، فكان **أبو يوسف** أولَ من بدأ بجمع بعضها في سِفْرٍ كما يقول **ابنُ النديم** في كتابه **الفهرست**، ولكن هذا السِّفر لم يصل إلينا، فهو ـ في الحقيقة ـ الواضعُ الأول لهذا العلم.

ثم بدأ الإمام **الشافعي** في تدوين كثير من القواعد في كتابه **الرسالة** التي رواها عنه تلميذه: **الرَّبيعُ المراديُّ**؛ لذا يرى العلماء أنها أوّل مدوّنة في الأصول وصلت إلينا، ومن هنا اشتهر على ألسنة العلماء أنَّ واضعَ علم أصول الفقه هو الإمام **الشافعي**، والواقع أنه ليس واضعاً له، بل هو أوَّل مدَوِّنٍ له.

فالرسالة هي الأساس لهذا العِلم، ثم تتابع العلماءُ بعدَ ذلك فيه بالاختصار والتوسُّع والشرح.

لذا فإني سأتحدَّث فيما يأتي عن ناحيتين من اتجاهات الأصوليين في هذا العِلم.

- **الناحية الأولى**: عن طريقتهم في مدارسهم الأصوليَّةِ نظريّاً.
- **الناحية الثانية**: في اتجاههم توسُّعاً وإيجازاً.

١ ـ الناحية الأولى: اتجه الأصوليون فيها إلى ثلاثة اتجاهات:

الأول: الاتجاه النظري:

وهي مدرسة **المتكلِّمين** من الأصوليين، وهي طريقة تُقَرَّرُ القواعد الكلِّيَّة من غير تأثُّرٍ بالفروع أو المذاهب، ولربَّما تُذْكَرُ القاعدة ويندرُ التمثيلُ لها بمثالٍ فقهيٍّ إن لم نقل: ينعدم.

وأكثر المتجهين إلى هذا هم فقهاء **الشافعية**؛ لذا اصطلح البعض على أنها طريقة للشافعية في أصولهم.

وكان ممن برز في ميدانها: أبو الحسين **البصري** في كتابه **المعتمد**، **وإمامُ الحرَمَين** في كتابه **البُرهان**، والإمامُ **الغزالي** في كتابه **المستصفى**. ثم جاء من بعدهم الإمام **الرازي** في **المحصول**، وتبِعَه **البيضاوي** في **المنهاج**، **والآمديُّ** في **الإحكام** ومدرسته، ومن أبرز أساتذتها ابن الحاجب.

الثاني: الاتجاه التطبيقي، وهو مدرسة الفقهاء.

ومعظم من اتبع هذه الطريقة **الحنفيَّة**؛ إذ أنهم كانوا يقرِّرُون القاعدة والأصلَ على موجب ما تقتضيه فروعُهم.

فترى الأصل متأثِّراً بالفروع؛ ليثبت صحَّتها وسلامتها بعدَ أن اجتهد الفقهاء السابقون؛ لذلك أطلق عليها أحياناً: **أصول الحنفيّة**.

وممن برز في هذا الاتجاه من **الحنفيّة**:

أبو الحسن **الكَرخيّ**، وتلميذُه أبو بكر **الجصَّاص** الرازي، وأبو زَيد **الدَّبُوسي**، وفخرُ الإسلام **البَزدَويُّ**، وشمسُ الأئمّة **السرخسي**، وأمثالهم من قادة فقهاء المذهب.

الثالث: الاتجاه الجامع بين الطريقتين.

أي جمع بين اتجاه المتكلمين واتجاه الفقهاء، وقارن الآراء، وذكر أدلَّة كلٍّ، وربَّما رجَّح رأياً، وناقش أدلَّة مَن خالفه.

وممن اتجه نحو هذا:

مظفَّر الدين بن علي **الساعاتي** في كتابه: **بَديع النظام**، وصدر الشريعة في كتابه: **تنقيح الأصول** مع شَرحه **التوضيح**، وابنُ الهمام في كتابه **التحرير**، ومحب الله ابن عبد الشكور في **مُسلَّم الثُّبوت**، وأمثالهم.

٢ ـ وأما الناحية الثانية:

وهي أسلوب الإيجاز أو التوسُّع؛ فيمكننا أن نصنِّف الأصوليين فيها إلى ثلاث طبقات:

١ ـ طبقة المتوسّعين من أصحاب المتون.

٢ ـ طبقة الموجِزين من أصحاب المتون.

٣ ـ طبقة الشُّرَّاح.

الأولى: طبقة المتوسعين:

اتجه هذا الاتجاه عدد كثير من المتقدمين ومن المتأخرين منهم- على سبيل المثال-:

- أبو الحسين **البصري** المعتزلي في كتابه **المعتمد**.

- القاضي **عبد الجبّار** المعتزلي في كتابيه: **المغني والعمَد**.
- وأبو المعالي عبد الملك **الجوَيني** في كتابه **البُرهان**.
- والإمام **الغزالي** في كتابه **المستصفى**.
- وفخر الدين **الرازي** في كتابه **المحصول**.
- وأبو الحسَن علي **الآمدي** في كتابه **الإحكام**.
- **وابن حَزم** الظاهري في كتابه **الإحكام**.
- وفخر الإسلام **البزدوي** في **أصوله**.
- وشمس الدين **السرخسي** في **أصوله**.
- وأبو زَيد **الدَّبُوسي** في **تقويم الأدلَّة**، وغيرهم من العلماء.

الثانية: طبقة الموجزين:

لما تقاصرت همم الطلاب عن استيعاب تلك الكتب المطوَّلة حفظاً واستظهاراً وإتقاناً اتجه بعض العلماء إلى إيجازها واختصارها، أو إعداد كتاب موجز ابتداءً؛ لتسهيل حفظ هذه المادَّة وضبطها وتناولها، وهم كثيرون، فممَّن ظهر بهذا:

تاج الدين محمد بن الحسن **الأرموي** المتوفَّى سنة ٦٥٣هـ، ومحمود بن أبي بكر **الأرموي** المتوفى سنة ٦٨٢هـ، فقد اختصَرا كتابَ **المحصول** كلٌّ في كتاب مستقلٍّ:

الأول وسمّاه: **الحاصل**، والثاني وسمّاه: **التحصيل**.

وقد اختصر الحاصلَ القاضي عبدُ الله البيضاوي المتوفى ٦٨٥هـ في كتابه: **منهاج الوصول إلى علم الأصول**.

كما اختصر المحصولَ ـ أيضاً ـ شهابُ الدين أحمد بن إدريس القرافي المتوفَّى ٦٨٤هـ في كتابه: **تنقيح الفصول**.

وقد اختصر أبو عمرو عثمان بن الحاجب المتوفّى سنة ٦٤٦هـ، كتاب الإحكام للآمدي في كتابه: **مُنتهى السؤل والأمَل في عِلمَي الأصول والجدَل**.

ثم اختصر المنتهى في كتابه: **مختصر المنتهى**.

ومنهم صدر الشريعة عُبيد الله المتوفَّى سنة ٧٤٧هـ في كتابه: **تنقيح الأصول**.

ومنهم الإمام عبد الله النسفي المتوفى سنة ٧١٠هـ في كتابه: **المنار**.

ومنهم الإمام عبد الوهَّاب **السُّبكي** المتوفّى سنة ٧٧١هـ في كتابه: **جمع الجوامع**.

ومنهم: كمال الدين محمد بن عبد الواحد الشهير **بابن الهمام** المتوفى سنة ٨٦١هـ في **التحرير**.

ومنهم محبُّ الله بن عبد الشكور المتوفَّى سنة ١١١٩هـ في كتابه: **مسلَّم الثبوت**، وما إلى ذلك من المختصَرات.

الثالثة طبقة الشرّاح:

بعد أن كثرت المؤلَّفات من قبل هاتين الطبقتين: شَعَرَ العلماء بأنَّ معظمها: أصبح بحاجة إلى الشَّرح والإيضاح؛ لأنَّ بعضَها كان في غاية الإيجاز؛ فوجدوا ما لديهم من طاقة علميَّة تمكِّنهم من السعي والبحث، توجَّهت أنظارهم نحو تلك المتون المقفلة والمختصرات المغلقة، والتي سبق أن أشرنا إلى بعضها فوجدوها بأمسِّ الحاجة إلى شروح تفتح أقفالها، وتوضح ما خفي من معانيها، وما دقَّ من أسرارها، خصوصاً بعض المختصرات التي آلت لشدة إيجازها إلى نوع من الرموز والألغاز.

فجنَّدوا أنفسهم لشرحِها وحلِّ معضلاتها؛ فحصروا هممهم بهذا الاتجاه؛ لذلك نجد لبعض المتون شرحاً واحداً ولبعضها شروحاً متعدّدة[1].

---

(١) انظر مرجع هذا التمهيد: في مقدّمة مخطوطة للبحر المحيط للزركشي، ومفتاح السعادة ومصباح السيادة ٢/ ١٨٣، ومقدّمة كتاب أصول الفقه للشيخ الخضَري، ومقدّمة أصول الفقه للشيخ محمد أبو زُهرة، ومقدّمة شرح تنقيح الفصول، ومقدّمة الفتح المبين في طبقات الأصوليين، ومقدّمة رسالة الإمام للشافعي: للأستاذ أحمد شاكر.

الدلالات

تعريفُها:

الدلالات: جمعٌ مفرده دلالة، **والدلالة:** كون الشيء بحالة يفهم منهم شيء آخر وذلك مثل دلالة الدخان على وجود النار، ودلالة المطر على وجود الغَيم، ونحو ذلك.

أقسامها كالآتي:

من حيث وجود ها في الواقع ثلاثة أقسام: عقليَّة، وطبيعيَّة، ووضعيَّة، وكل واحدة منها: إمّا لفظيَّة، أو غير لفظيَّة، وكما هو موضَّح في الجدول أدناه:

العقلية	١ ـ لفظيَّة	هي ما ينتقل العقل منها من اللفظ إلى المعنى. مثل: دلالة الكلام من شخص مختفٍ على حياته.
	٢-غير لفظيَّة	هي ما ينتقل العقل إلى المعنى بمجرَّد النظر. كالاستدلال على النار من خلال تصاعُد الدخان.
الطبيعية	١ ـ لفظيّة	هي أن يدلَّ الصوت على شيء آخر. مثل: دلالة السُّعال على التهاب القصبات الصدريَّة.
	٢ -غير لفظيّة	هي أن يعرف المعنى من خلال المشاهدة. كدلالة اصفرار الوجه على الخوف أو المرض. وحُمرته على الخجل، ووضع المحرار على درجة الحمى.
الوضعية	١ ـ لفظيّة	مثل: دلالة الأسماء على مسمَّياتها. مثل: دلالة خالد على جسمه. ومسجد على مبنى العبادة، وكلُّ لفظ وضع لمعنى.
	٢- غير لفظيّة	مثل دلالة إشارات المرور على التحذير وطريقة السَّير والوقوف والقطع، واللافتات لتدلَّ على معنى ما وضعت له أو عليه.

وغرضنا من هذه القسمة العقليّة هي الدلالة الوضعيّة اللفظيّة؛ لأننا نحتاجها في دلالة النصوص على المراد منها، وعلى معانيها، وهي **ثلاثة أقسام**: مطابقة، وتضمّن، والتزام.

١ ـ **المطابقة**: هي أن يدلّ اللفظ على جميع المعنى، **مثل**: دلالة خالد على جميع أجزاء بدنه، وجامع: والجامع لفظ يدل على جميع محتويات مبناه.

فإذا قلنا: جاء خالد، أي جميع أعضائه.

وإذا قلنا: افتتح الجامع، فالمراد المصلّى والمئذنة والحمامات والغرف، وجميع مرافقه دون استثناء.

والمطابَقَة مأخوذةٌ من: طابقت الشيء بالشيء، إذا تساويا، كمطابقة المتر لما يعادله من مساحة الأرض، وهنا: لفظ خالد ومسجد مساويان جميع المعنى المراد منهما.

ودلالة المطابقة لفظيّة: أي يكفي فيها التلفّظ فقط دون احتياج إلى حركة الذهن والنفس، ومعظم الألفاظ الشرعيّة يراد بها المطابقة.

٢ ـ **التضمُّن**: هي أن يدلّ اللفظ على بعض المعنى، لا على كله، من خلال ما يقترن به من قرائن.

فإذا قلنا: انكسر خالد، فإنَّ الانكسار لا يكون في كل أجزائه، بل في بعضها وهي اليد أو الرِّجل، فلفظ خالد لا يُراد به إلا اليد أو الرجل فقط.

وإذا قلنا: مالَ الجامعُ، فالميلان لا يجري على كل أجزائه، بل على مئذنته. إذن الجامع يُراد به هنا المئذنة ز ، وهي بعض المعنى.

وسمّيت تضمُّناً؛ لأنه يُراد به جزء ما هو من ضمن الكلّ، وهذه **دلالتها عقليّة**، أي العقل هو الذي ينتقل من خالد ومسجد إلى بعض معناه؛ لأنَّ اللفظَ يدلُّ على كل المعنى، فإرادة البعض يحكم بها العقل.

وإذا قلنا: ﴿ **وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا** ﴾ [المائدة: ٣٨] فالذهن ينصرف إلى الكفّ لا إلى جميع اليد التي هي إلى المنكب؛ بقرينة فعل النبي ﷺ.

٣ ـ **الالتزام**: هو أن اللفظ لا يراد به جميع المعنى ولا يُراد به جزؤه، بل ينصرف إلى شيء يلازم المعنى، فإذا أشرت إلى كأس شاي وقلت: هذا عسل فإنَّ ما فيها ليس عسلاً، بل أَردْتَ أن تعبّر عن حلاوة ما فيها بقولك: هذا عسل، فالعسل لا يُراد به السائل الخارج من النحل، بل المراد الحلاوة الملازمة له.

وكذا إذا أشرتَ إلى مادّة حامضة وقلت: ليمون، فإنك لا تقصد به الفاكهة المعروفة، بل الحموضة الملازمة لها، وهكذا يراد ما يلازم المعنى لا المعنى.

وإذا جاء النص: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] فهنا الآية تدلُّ مطابقةً على وجوب النفقة على الآباء، ويُراد لزوماً أنَّ النَّسَب للآباء لا للأمّهات.

وهي أيضاً **عقليّة**؛ لأنَّ اللفظ ينتقل إلى لازم المعنى، ولا يراد المعنى، بل ينتقل إلى اللازم بواسطة العقل المعتمِد على قرينة سَوق الكلام، ومن خلال اللام في (له).

لذا يُشترط فيها التلازم الذهنيّ أو الذهني مع الخارج، أمّا الخارجي فقط فإنه لا فائدة فيه في الدلالة؛ لعدم انضباطه.

أمثلة ذلك:

١ ـ **التلازم الخارجيِّ والذهنيِّ**: مثل دلالة العسل على الحلاوة، فإنَّ الذِّهْن ينتقل من لفظ العَسَل إلى الحلاوة، وأيضاً في الخارج والواقع أنَّ العَسَل ملازِم للحلاوة عندما يُذاق.

٢ ـ **التلازم الذهنيِّ فقط**: مثل دلالة العَمى على البَصَر، فإنك إذا رأيتَ أعمى انتقل ذهنُك إلى وجود بَصَر قد زال عنه، فتصوُّرك بصرَه يتصوَّره العقل، ولا وجود له في الواقع.

٣ ـ **تلازمٌ خارجيٌّ**: هو أن يحصل التلازم في الخارج ولا ينتقل الذهن إليه؛ لجواز تخلُّفه.

مثل: ملازمة بياض صوف النعجة عند ذكرها، فإن الذهن لا ينتقل إلى بياض الصوف؛ لجواز أن يكون أسوداً أو بُنِّياً.

ومثل: تلازم الحجاب عند ذكر المرأة فإنَّهُ خارجيٌّ؛ إذ الذهن قد يتصوَّر امرأة عارية عن الحجاب.

أنواع اللفظ الدالّ:

ينقسم اللفظُ الدالُّ على المعاني إلى مفرَد ومركَّب.

فالمفرد: ما لا يدلُّ جزء لفظه على جزء من أجزاء المعنى مثل: **خالد**، فأجزاء خالد الخاء والألف واللام والدال لا يدلُّ واحد منها على رأسه، ولا على يده.. وهكذا.

والمركَّب: ما دلَّ جُزءُ لفظه على جُزء معناه، مثل: **خالد ذاهب**، فأجزاء الجملة: خالد + ذاهب، وأجزاء المعنى: جسم خالد، وعملية الذهاب والانصراف، فيدلّ جزء اللفظ على جزء المعنى[1].

(١) انظر التعريف وأصل التقسيمات في شرح تهذيب المنطق للخبيصي بأعلى حاشية العطار ص٤٩، طبع دار إحياء الكتب العربية البابي الحلبي وشركاه في مصر، وكتابنا: الشرح الواضح المنسّق لنظم السلّم المرونق ص١٢-١٣، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م، بغداد.

الاجتهاد والمجتهد

الاجتهاد لغةً: مصدر اجتهد، يُقال: اجتهد في الأمر بذَلَ وسعه وطاقته في طلبه؛ ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته.

والجُهد ـ بضمِّ الجيم عند أهل الحجاز وبفتحها عند غيرهم ـ الوُسع والطاقة، وقيل: المضموم الطاقة، والمفتوح المشقّة[1].

أما اصطلاحاً: فقد عرفه **السُّبكي** بقوله: (الاجتهاد: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكم)[2] وهذا التعريف غير مانع إذ يشمل مَن يستفرغ وسعه في النحو والصرف وسائر الأمور، فلا بدَّ من إضافة قيد آخر وهو: (من حيث إنه فقيه).

ولعلَّه لم يذكره اعتماداً على أنَّ الحيثيات مرادة في التعاريف ولو لم تذكر.

أما **ابنُ الحاجب**: فقد أضاف قيد (شرعيٌّ) للاحتراز عن بذل الوسع في غير الشرعيّات، فلا يُسمَّى ما يستنبطه فيها اجتهاداً فقهيّاً.

وعرَّفه **ابنُ الهمام** بقوله: (بذلُ الوسع في نيل حكم شرعيٍّ عمليٍّ بطريق الاستنباط)[3].

محترَزات التعريف:

١ ـ قوله (**بذل الوسع**): خرج به ما يحصل مع التقصير فلا يُسَمَّى اجتهاداً فقهيّاً.

٢ ـ قوله (**الشَّرعي**): خرج به الحكمُ اللغَويُّ والعقليُّ والحسِّيُّ.

---

(١) المصباح المنير: ١/ ١٥٥ مادة جهد، للعلامة أحمد بن محمد بن علي الفيّومي، المطبعة الأميرية ١٩٢٤.

(٢) شرح المحلّي على جمع الجوامع: ٢/ ٣٧٩.

(٣) تيسير التحرير: ٤/ ١٧٩ للعلامة محمد أمين المعروف بأمير باد شاه على كتاب التحرير لابن الهمام، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٥٠.

٣ ـ قوله (**العَمَلي**): خرج به بذل الوسع في تحصيل الحكم العِلميِّ فإنَّه ليس اجتهاداً فقهياً.

٤ ـ قوله (**بطريق الاستنباط**): خرج به الحكم الحاصل من النصوص ظاهراً، أو ما يحصل عليه من حفظٍ للمسائل، أو يحصل عليه من بطون الكتب، أو يحصل عليه من المجتهد.

وعرَّفه **الآمِدي** بقوله: (استفراغُ الوسع في طلب الظنِّ بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد)[1]، فالمقصِّر لا يعدُّ اجتهادُه اجتهاداً اصطلاحيّاً.

والاجتهادُ له ثلاثة معان:

١ ـ القياس الشرعي؛ لأنّ العلّة لما لم تكن موجبة للحكم؛ لجواز وجودها خالية عنه، لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه ـ أي القياس ـ الاجتهاد، أي: هل توجد في الفرع متعدّية عن الأصل، أو هي قاصرة على الأصل.

٢ ـ ما يَغْلبُ في الظنِّ من غير عِلَّةٍ كالاجتهاد في الوَقت والقِبلة والتقويم للأشياء.

٣ ـ الاستدلال بالأصول ـ أي القواعد ـ في إخضاع الجزئيَّة تحتها.

أهميَّة الاجتهاد وأثرُه في إثراء الفقه الإسلامي:

شاءت إرادة الله تعالى أن يُرفَعَ الحرجُ والعُسرُ عن هذه الأمّة بكل أشكالهما، ومن جملة ذلك أنه أنزل القرآن الكريم ولم ينزل معه المعنى الدقيق لكلّ آية أو كلّ كلمة أو حرف؛ إذ لو نزل به الوحي ما وسعنا تخطّي تلك المعاني، فيؤدِّي ذلك إلى الحرج والعسر على الأمَّة.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام: ٤/ ١٦٩ للعلامة سيف الدين أبي الحسن علي بن محمد الآمدي، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

وقد اهتدى النبي ﷺ في أغلب كلامه إلى الأسلوب نفسه حيث يقول أحياناً قولاً يحتمل عدة معانٍ ولا يحصر ما قاله في معنى فقط، بل أحياناً يترك الفهم غير محدَّدٍ بمعنى معيَّن.

وقد يفعلُ بعضَ الأفعال بهيئاتٍ مختلفةٍ؛ ليعلِّمَ الأمّة أنَّ الأصل في طاعة الله حصول الفعل بأي هيئة كانت.

وبما أنَّ الآيات القرآنيَّة وأقوال النبي ﷺ جاءتا باللُّغة العربيَّة، ومن مميزاتها أنَّ بعض ألفاظها أو معظمها وضعت لعدَّة معان عند العرب الذين هم أساس اللغة فإنَّهُ جلَّ شأنه ترك الكتاب، ورسولُه ترك أقواله دون تحديد للفظ بمعنى واحد؛ لأجل أن يكلّف بعض أفراد هذه الأمّة للوصول إلى مدلولات ألفاظها في ضوء اللُّغة العربيَّة التي هي واسعة المعاني، فأيَّ معنى توصَّل إليه المجتهد فهو مَقبول عند الله، ويجوز للمسلم أن يتعبَّد به، وبذلك رفع الحرج عن مفاهيم النصوص عندما يتعبَّد الله بمعنى من المعاني.

ولذلك فتحَ الله للأمَّة باب الاجتهاد في كتابه وأقوال رسوله، فالاجتهاد له الأهمية القصوى في الكشف عن كنوز معاني القرآن والسنَّة النبويَّة، وفيه توسعة للأمَّة في اختيار فهم تلك المدلولات للعمل بما أراده الله منه، أو أمره به، أو ترك ما نهاه عنه.

وإلى جانب جعل بعض ألفاظ الكتاب والسنَّة غير محدَّدة المعاني، فإنه تعالى حثَّ على التفكُّر فيهما والتدبُّر في معانيهما ومعرفة المراد منهما، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُولِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

ومن ذلك ما حصل لمعاذ بن جبل حينما بعثه رسول الله ﷺ فقال له: « كيف تقضي إذا عرَضَ لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجده فى كتاب الله؟ قال: أقضي بسُنَّة رسول الله ﷺ، قال: فإنْ لم تجده فى سنة رسول الله ؟ قال: أجتهد برأيي

لا آلو، قال: فضرب بيده في صدري وقال: الحمدُ لله الذي وفَّق رسولَ رسول الله لما يُرضي رسولَ الله»[1].

فالاجتهاد إذن من ضروريات التشريع الإسلامي؛ لأنَّ النصوص محدودة، وما يستجدُّ من حوادث وحالات ومستجدّات لا تحصى على مَرِّ الأيام، وهذه الشريعة هي الخالدة إلى يوم القيامة؛ فلا بُدَّ من بذل الوسع لإعطاء كل مستجدٍّ حكمه الشرعي من وجوب أو نَدب، أو تحريم أو كراهة، أو إباحة، أو صحّة أو فساد، أو نحو ذلك.

ما لا يجوز فيه الاجتهاد:

الحكم المجتهَدُ فيه يكون معرّضاً للصواب والخطأ؛ لذا فإنه يكون ظنِّي الدلالة على الحكم الحاصل نتيجة للاجتهاد؛ لذا فإنّ الاجتهاد سيكون في الأمور الظنّية والأمور التي يمكن أن يدخل الرأي فيها، وبخلاف ذلك فإنَّ الاجتهاد ممنوع.

وإليك بعضَ الأمور التي لا اجتهاد فيها:

١ ـ الأحكام التي ورد فيها نصٌّ قطعيّ الورود والدلالة: بأن فسِّر من قبَل المشرِّعِ وعُرِفَ المراد منه.

مثل: حدُّ الزاني مائة جَلدة، والقاذف ثمانين جلدة، وأنصبة الميراث، وجميع العقوبات المقدَّرة في الكتاب.

٢ ـ ما حصل إجماع على حكمها، **مثل:** بطلان عقد زواج المسلمة من الكافر، **ومثل:** جواز الاستصناعِ، والأذان الأوّل يوم الجمعة.

٣ ـ مقادير الكفّارات، وعدد الركعات، وأوقات الصلوات، وأعمال الحجِّ، وأنصبة الزكاة.

---

(١) السنن الكبرى: ١٠/ ١١٥ للحافظ أحمد بن الحسين البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨هـ ـ الطبعة الأولى ١٣٤٣هـ مطبعة دار المعارف بحيدر آباد الدين ـ الهند.

٤ ـ ما يُعرف من الدين بالضرورة، مِثل: مشروعيَّةُ البيع والنكاح، وتحريم القتل والزنى والسرقة.

٥ ـ الأحكام العقائدية: كوحدانية الله، وثبوت اليوم الآخر، ووجود الملائكة[1].

صِفاتُ المجتهِد:

الاجتهاد في استخراج حكم فقهي في غاية الأهمية، فلا يحقُّ لأيِّ إنسانٍ الخوض في غماره، ولا يمكن أن يخضع للهوى والتشهِّي، بل لا بُدَّ من أن يكون معتمداً على أسس ومبادئ شرعية، وإلا فإنه سيكون ضلالة وافتراء على مقاصد هذا الدين ومبادئه.

ولذلك نرى من يدَّعي أنه يأخذ الأحكام من كتاب الله وسُنة رسوله وهو غير مهيَّأ؛ لذلك نراه متخبِّطاً، واقعاً فيما يرغبه هو، ومخضعاً للنصوص للاتجاه الذي يريده وسار به على حساب الحقِّ، ضارباً بما يقوله ويراه أهل الاجتهاد عرض الحائط، فضلاً عن رميهم أحياناً بالخطأ والضلال.

ولأجل ذلك وضع العلماء شروطاً وأوصافاً يجب توافرها لمن يتصدّى للاجتهاد ونبيِّنُها فيما يأتي:

١ ـ **أن يكون بالغاً**: فمَن هو دون البلوغ لا يُقبل منه الاجتهاد؛ لأنه لم يكمل عقلُه، وتكون غالباً عاطفته أقوى من عقله.

٢ ـ **أن يكون عاقلاً**: والمراد به ذو ملَكَة: وهي الهيئة الراسخة في النفس يُدركُ بها العلوم والمعارف.

٣ ـ **أن يكون فَقيه النفس**: أي شديد الفهم لمقاصد الكلام.

٤ ـ **أن يكون عارفاً بالدليل العقلي**: أي البراءة الأصليَّة؛ فيتمسَّكُ بالبراءة إلى أن يدلَّ

---

(١) انظر المحلّي على جمع الجوامع: ٢/ ٣٩٠، والمستصفى: ص٣٤٥ لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ١٤١٧هـ ١٩٩٦م، وإرشاد الفحول: ٨١٩-٨٤٨ محمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمد صبحي حلاق، دار ابن كثير، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ -٢٠٠٠م.

دليل على خلافها، أما إذا أريد بالدليل العقلي غير البراءة فقد حصل خلاف في اشتراط معرفته:

فعند **الغزالي** والإمام **الرازي**: هو شرط، وعند غيرهما ليس شرطاً، وهو **الراجح**؛ لأنّ الاجتهاد مداره على الأدلّة الشرعيّة لا العقلية، بخلاف علم الكلام.

٥ ـ أن يكون ذا درجة وسطا لغةً وعربية وبلاغة.

سبق أن ذكرنا أنَّ ألفاظ الكتاب والسنَّة عربية، ولا يُمكن فَهْم مدلولاتها إلا لمن كان على حظٍّ وافرٍ من معرفته معاني مفردات الكلمات، ومواقعها من الإعراب، وهيئتها في النطق، ومعرفة وجه إطلاقها على المقصود: هل إطلاقها حقيقة أو مجازاً، ودلالتها على المعاني صراحة أو كناية، وما أثر الإطناب أو الإيجاز فيها على مدلولاته، وهل للتقديم والتأخير، أو التعريف أو التنكير في الكلمة أثر على فهم المعنى، وهل تناوب علامات الإعراب لها تأثير.

فلا بدَّ من كون المجتهد ذا ملَكة بعلم النحو والصرف والبلاغة واللغة؛ ليتمكّن من خلال ذلك الوصول إلى المراد من النصّ في غالب ظنِّه.

لذلك يقول **الشافعي** ﷺ: (يجبُ على كلِّ مسلمٍ أن يتعلَّم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه).

٦ ـ أن يكون عارفاً بالأصول والقواعد؛ ليعرف به كيفية الاستنباط، وغيرها مما يحتاجه في الاجتهاد.

يقول **الشوكاني**: (فإنَّ هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه، وعليه أيضاً أن ينظر في كل مسألة من مسائله نظراً يوصل إلى ما هو الحقّ، فإنه إذا فعل ذلك تمكّن من رد الفروع إلى أصولها بأيسر عمل، وإذا قصَّر في هذا الفنِّ صَعُبَ عليه الردُّ، وخَبَط فيه وخلط، ولا سيَّما معرفة القياس؛ لأنَّ معظم ما يحصل عليه المجتهد من فروع مستجدّة بواسطة القياس أو القواعد الثابتة).

٧ ـ **أن يكون عارفاً بآيات وأحاديث الأحكام:**

أما الآيات فقد حدّدها الإمامان **الغزاليُّ وابنُ العَرَبي** بخمسمائة آية، وهي الآيات التي تدلُّ على الأحكام دلالة مطابقة، لا تضمُّن ولا التزام، ولا حاجة إلى معرفته بآيات القصص والمواعظ.

أما السُّنَّة فقد حصر البعض أحاديث الأحكام بثلاثة آلاف، ومنهم **ابنُ العَرَبي**، وقال الإمام **أحمد**: لا بدَّ من معرفة الأصول التي يدور عليها العِلم عن النبي ﷺ، وقدَّرها بألفٍ ومائتين.

وليس المراد حفظ الآيات والأحاديث أو استحضارها، بل إمكانية الرجوع إليها.

٨ ـ **أن يكون عالماً بمواقع الإجماع**؛ حتى لا يؤدِّي اجتهاده إلى خَرقه؛ بأن يقول بحكمٍ اجتهدَ به ثم يتبيَّن بعد ذلك حصول إجماعٍ على تلك المسألة مخالفٍ لرأيه؛ لأنَّ ما ثبت إجماعاً اكتسب القطعيَّة، وما يراه المجتهدُ مبنيٌّ على غالب الظنِّ؛ فلا يترك الإجماع به، فيكون سعيُه في بيان حكم آخر عبثاً.

٩ ـ **أن يكون عالِماً بأسباب النزول**؛ لأنَّ معرفته بها تسهّل له استنباط الحكم المستجدّ عندما يحتاج لـه، أو يراه قريباً أو شَبيهاً من الحادثة التي وقعت فنزلت الآية بسببها.

١٠ ـ **أن يكون عارفاً بالناسخ والمنسوخ**، ودرجة الحديث، وحال رُواته، ومعرفة مصطلحات الحديث، حتى لا يخفى عليه شيء من ذلك؛ مخافة أخذه بالمنسوخ لعدم اطلاعه على الناسخ، أو بالضعيف مع وجود ما يعارضه قويّاً، أو بحديث موضوع.

١١ ـ **أما اطلاعه على خلاف مَن سبقه في الفروع الفقهية** فقد اختُلف فيه: فاشترطه جماعة منهم: الأستاذ **أبو إسحاق، وأبو منصور الماتُريدي**، واختاره **الغزالي**؛ لتكون له من اطلاعه عليها نوع ممارسة لينحو نحوها.

ولم يشترطه الآخرون؛ لأنه يحصل له دَور؛ لأنه هو الذي يوجد الفروع، فكيف إيجاده لها يتوقَّف على معرفتها.

ولكن **الراجح** هو اطلاعه، أمّا الدَّور فإنه لا يحصل؛ لأنَّ الفروع التي سبقت اجتهاده هي غير الفروع التي يقول هو بها ويستنتجها.

١٢ـ اطِّلاعِه على عِلم أصول الدِّين:

فالجمهورُ على عدم اشتراطه؛ لأنه ينبني عليه الإيمان لا الأعمال، ولا يمكن أن يبلغ درجة الاجتهاد وهو غير مؤمن، وذهبت **المعتزلة** إلى أنه شرط.

ومنهم من اشترط الضروريات كالعِلم بوجود الله وصفاته، والتصديق بالرُّسُل، ولم يشترط عِلمَه بدقائق علم العقيدة، ومنهم: **الآمدي**.

١٣ـ العِلم بعلم الجَرح والتعديل، ويمكن دَرجُه ضمن شرط معرفته بالسنَّة؛ لأنه آلة ثبوتها[(١)].

١٤ـ أن يكون متفهِّماً للمستجد من الأمور، أو يستعين بفهمها من أهل التخصص[(٢)].

حكم الاجتهاد الشرعي:

حكمه فرضُ كفاية؛ لأنَّ المستجدَّات إذا خلا العصر من مجتهدٍ يقرِّر لها حكماً شرعيّاً فالكلُّ آثِمُون، وإن وُجد في البلد من يُظهر حكماً لها بموجب الضوابط الأصوليَّة فإنه سيظهر لهم حكمها؛ فيرتفع الإثم.

---

(١) تنظر هذه الشروط في جمع الجوامع شرح المحلى: ٢/ ٣٨٢، وإرشاد الفحول، ص٨١٩-٨٢٥، والمستصفى ص٣٤٢، وأصول البزدوي: ٤/ ٢٥-٣٠، دار الكتاب العربي ـ الطبعة الأولى ١٤١١هـ-١٩٩١م، والإحكام في أصول الأحكام ٤/ ١٧٠.

(٢) هذا شرط زدتُه على ما يذكره علماء الأصول.

وإن تعيَّن الأمر في واحد من المجتمع صار فرضَ عَين عليه، وعندما نقول: إنه فرض فلا نعني به الاجتهاد المطلق، بل الاجتهاد في ضوء الأسس التي قال بها المجتهدون المطلقون.

خُلوّ العَصْرِ من مُجتهِد:

بناءً على ما ذكرنا من كَون الاجتهاد فرضَ كفاية، فهل يجوز خلو أحد العصور من مجتهد؟ حصل خلاف في ذلك إلى رأيين:

الرأي الأول: عدم الجواز، وهو رأي **الجمهور** وفي مقدّمتهم **الحنابلة، وأبو إسحاق، والزبيري**، وإن حكى **الزركشي** في البحر المحيط عن الأكثرين الجواز.

واستدلُّوا على ذلك: بقوله ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمّتي ظاهرين على الحقّ حتى تقوم الساعة**»[1].

يقول **الشاطبيُّ** بهذا الخصوص:

(إنه -أي المجتهد- نائبٌ عن الرسول ﷺ في تبليغ الأحكام؛ لقوله: «**ألا ليبلِّغ الشاهد منكم الغائب**»، وإذا كان كذلك فهو معنى كونه قائماً مقام النبيّ ﷺ، وأنَّ المفتي شارع من وجه؛ لأنَّ ما يبلِّغه من الشريعة **إمّا** منقول عن صاحبها، **وإمّا** مستنبط من المنقول، فالأول يكون مبلِّغاً، والثاني يكون قائماً مقامه في إنشاء الأحكام.

وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء أحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع واجب اتباعُه والعمل على وفق ما قاله، وهذه هي الخلافة على التحقيق. وعلى الجملة فالمفتي مُخْبِرٌ عن الله كالنبيِّ، وموقع للشريعة على أفعال المكلَّفين بحسب نظره كالنبيّ)[2].

---

(١) صحيح مسلم، باب الإمارة أو باب الفتن، والترمذي: ٢/ ٢٤٦.

(٢) الموافقات: ٤/ ١٤٠ في أصول الأحكام، لأبي إسحاق إبراهيم اللخمي الشاطبي ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

وقالوا أيضاً: إنه لو عدم الفقهاء لم تقم الفرائض كلّها، ولو عطّلت الفرائض كلّها؛ لحلت النقمة بالخلق كما جاء في الخبر: «**لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس**»[1].

وقال **ابن دقيق العيد**: «والأرض لا تخلو من قائم لله بالحجّة، والأمّة الشريفة لا بدّ لها من سالك إلى الحقّ عالماً واضح المحجة، إلى أن يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى».

الرأي الثاني: جوازُ خلوِّ العصْرِ من مجتهد، وهو الذي حكاه **الزركشي** عن الأكثرين، وحكى **الرافعي** الاتفاق على ذلك، وقال به **الغزالي والرازي**.

والراجح: عدم خلوّ الزمان من مجتهد مقيَّد بمذهب، أو يجتهد في المسائل التي لا نصَّ فيها عن مذهبه يستنبط أحكام المسائل على حسب الأصول والقواعد؛ إذ خلوّ الزمان من مثله يؤدّي إلى عدم إعطاء حكم للمستجدّات.

أمّا المجتهد المطلق: وهو الذي يستخرج الأحكام من الكتاب والسنّة، ويسلك سُبُل الاستدلال، ولا يتبع أحداً فقد تخلو بعض الأزمنة من وجوده[2].

ولعلَّ من نادى بإغلاق باب الاجتهاد يعني به هذا، مخافة من يدَّعي به ممن ليس أهلاً له؛ ليقطعوا الطريق أمام المدَّعين، أو لتعصُّب بعض الحكّام إلى اتباع مذهب من المذاهب الظاهرة، وإلا فالاجتهاد بابه مفتوح، ولا سيما في عصرنا هذا حيث توافرت وسائل الاتصال ووسائل الإعلام والطباعة، وكثرة المراجع التي يعتمدها المجتهد.

هل كلُّ مُجتهِدٍ مُصيب؟

حصل خلاف بين الأصوليين إلى رأيين:

الرأي الأول: أنَّ الحقَّ واحدٌ عند الله تعالى، فإنْ جاء اجتهاد المجتهد موافِقاً له؛ فاجتهاده صواب، وله أجران: أجر الجهد، وأجر الإصابة، وإن لم يوافق الحقَّ عند الله

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن مسعود: ٤/ ٢٢٦٨ رقم ١٣١/ ٢٩٤٩.

(٢) إرشاد الفحول، ص٨٢٦-٨٣٠.

فهو خطأ، والمجتهد له أجرٌ واحد وهو أجر الجهد، وهو رأي **جمهور أهل السنَّة والجماعة**.

واستدلُّوا على ذلك بما يأتي:

١ ـ قول **أبي بَكر** ﷺ لـمّـا سُئِلَ عن المراد بالكلالة فقال: «الكَلالةُ ما عدا الوالد والولد، أقول بها برأيي، فإن كان صواباً فمِن الله تعالى، وإن كان خطأ فمنّي ومن الشيطان»[(١)]. وهو صريح في احتمال الخطأ والصواب على قوله.

٢ ـ قول **ابن مَسعود** في الـمُـفَوِّضة -وهي التي لم يُسَمَّ لها مهر في العقد، ومات عنها زوجها قبل الدخول-: «لها مِثل صداق نسائها، لا وكس ولا شطط، وعليها العدَّة، ولها الميراث، ثم قال: إن كان صواباً فمِن الله، وإن كان خطأ فمنّي ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان»[(٢)].

٣ ـ ما روى البخاري ومسلم أنه ﷺ قال: «**إذا اجتهد الحاكم وأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد**»[(٣)]. وهذا الرأي مبنيٌّ على أنَّ الحقَّ واحدٌ عند الله تعالى.

الرأي الثاني: أنَّ كلَّ مجتهد مصيب، وليس في المسألة حقٌّ واحد معيَّن عند الله تعالى يكلَّف العبد بطلبه، بل في المسألة حقوق مقدَّرة بحسب ما يتوصَّل إليه اجتهاد المجتهد، وكلُّها صواب عنده تعالى.

وهو رأي أكثر المعتزلة، وأكثر الأشاعرة، وهو مبنيّ على أنَّ الحقَّ ليس واحداً معيَّناً عند الله تعالى، **واستدلّوا** على ذلك بما يأتي:

١ ـ بقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٨]، فقد أخبر

---

(١) السنن الكبرى: ٦/ ٢٢٤.

(٢) الترمذي (١١٤٥)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان. وأبو داود، بذل المجهود: ١/ ١٤١، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

(٣) البخاري: ٨/ ١٥٧، المكتبة الإسلامية، محمد لوزومي ـ إستانبول ـ تركيا ١٩٧٩م، ومسلم: ٣/ ١٣٤٣ الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.

الله تعالى بأنَّ حكم **داود** كان صواباً، ولكن حكم ابنه سليمان كان أصوَب؛ لأنه قال: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ فدلَّ على أنَّ كلاً منهما مصيب في حكمه.

٢ ـ حديث معاذ حينما بعثه إلى اليمن -وقد تقدم- حيث قال له: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد برأيي ولا آلو، فحمِدَ النبيُّ ﷺ اللهَ على ذلك، وحمدُ الله على اجتهادِهِ يدلُّ على أنه صواب على كل حال، ولو قاس غيره خلافه فهو أيضاً صَواب.

والراجح ـ هو الرأي الأول ـ وهو أنَّ الحقَّ واحد، والمصيب له واحد؛ إذ القول بتعدُّدِه يستلزمُ ثبوت حُكْمَين متنافيين عندَه تعالى، وعلى سبيل المثال: لمس المرأة سيكون ناقضاً للوضوء وغير ناقض.

ويُجاب عما استدلَّ به أصحاب الرأي الثاني:

في قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا﴾ أنَّ ما حَكَم به **سُليمان** هو أحسن مما حكم به **داود**، وكلا الحكمَين واحد؛ لأن كُلاً منهما يدلُّ على تعويض ربِّ الزرع، إلا أنَّ التعويض يختلف، **فداود** أراد إعطاء الغَنَم تعويضاً، **وسُليمان** حَكَم ببقاء الغَنَم عند ربِّ الزرع ينتفع بها عِوَضاً عن زرعه، ثم تعاد إلى صاحبها عند رجوع الزرع إلى ما كان عليه، وليسا حكمَين مختلفين أو متضادَّين، بل حكم واحد، فلا تعدّد في الحكم.

وأما حمدُ رسول الله ﷺ لله على قول معاذ فإنه حَمْدٌ على قُدرة معاذ على الاجتهاد عند عدم الآية والحديث، لا على الإصابة[1].

نماذج من طرق الاستنباط والاجتهاد:

١ ـ اجتهادٌ مستخرَجٌ من معنى النصِّ ـ وهي العلَّة التي فُهمت من النصِّ ـ كاستخراج علَّة الطُّعم في الربا، أو الكَيل، أو القُوت المدخَّر، ثم من خلالها نحكم بالربا على ما لم يَرِد به نصٌّ ووُجدت فيه العلَّة.

---

(١) انظر ميزان الأصول: ٢/ ١٠٥٠ وجمع الجوامع: ٢/ ٣٩٠ وأصول البزدوي: ٤/ ٣٠ والأحكام للآمدي: ٤/ ١٩٠.

٢ ـ ما استخرج من شبه النصّ، فالعبدْ له شبهان: شبه بالحرّ وشَبَهٌ بالبَهيمة، فإذا أخذنا بشبهه بالحرّ قلنا: يمكنه أن يمْلك، وإن أخذنا بشبهه بالبهيمة قلنا: لا يَمْلِك.

٣ ـ اجتهاد يعتمد على عموم النص: مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، فالذي بيده عُقدة النكاح: الزوج أو ولي أمرها، ويحكم بأحدهما بالترجيح، بأن نرجّحَ الولي؛ لأنَّ عفو الزوج لا يراد هنا.

٤ ـ من خلال تفصيل النصّ مثل: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، فتعيين نَوعيَّة ما يُدْفَعُ للمطلَّقة قبلَ الدخول ولم يُسَمَّ لها مَهر من ملابس وبعض الحاجات على موجب حال الزوج لا على موجب حالها هي.

٥ ـ ما يُستخرج من أحوال فُهمت من النصّ: مثل فدية المتمتِّع الذي لا يمكنه الذَّبح: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فالرجوع يحتمل رجوع الطريق، أو الرجوع إلى بلده، ويتفرَّع على ذلك هل يصحُّ الصومُ وهو راجع في طريقه، أو لا بدَّ من وصول بلده؟ **فالجمهور** جوَّزوا صيامها في طريق الرجعة، **والشافعي وابنُ المنذِر وابنُ عُمر** قالوا: لا تصحُّ إلا بعد رجوعه إلى بلده.

٦ ـ ما يُستنتج من دلالة النصّ: مثل قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [الطلاق: ٧]، فهنا النفقة **نَوعان**: نفقة موسعة وأخرى مضيَّقة، فاستدلَّ الفقهاء على تقدير النفقة الموسعة بمُدَّين؛ لأنها أكثر ما جاءت به السنَّة، والمضيَّقة بأقلّ ما جاءت به السنَّة وهو مُدٌّ؛ لأنه كفارةُ الوَطء لكلِّ مِسكين.

٧ ـ الاستنتاجات من العلامات والأمارات: كالاستدلال على القِبلة بواسطة الاجتهاد من الأَمارات من قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦].

٨ ـ ما يُستنتج دون اعتماد على النصّ: مثل جَواز الاستصناع المستنِد على الإجماع، وكاستحسان سيدنا **عُثمان** تضمينَ الأجير إذا تلِفَت العَين التي دُفعت له لصناعة

فيها ولو لم يحصل منه تقصير؛ لأجل أن لا يتجرَّأ الناس باغتصابها، ثم ادِّعاء أنها تلِفَت بسبب سماوي.

٩ ـ ما يحصل بواسطة التعارض والترجيح:

مثال: حديث **طَلْق** أنه سأل النبيَّ ﷺ عن مسِّ الذَّكَر هل هو ناقض للوضوء؟ فقال له: «**وهل هو إلا بَضعةٌ منك**»[(١)] أي كما لا ينقض وضوؤك بلَمس أيّ جزء من جِسمك؛ فلا ينقض من مسِّ الذَّكَر؛ لأنه بَضعة منك، أي: قِطعة لحم من جِسمك.

مع حديث **بُسرة**: «**مَن مسّ ذَكَرَه فليتوضّأ**»[(٢)] فإنَّ **أبا حَنيفة** رجَّح عدم النقض؛ لأنَّ حديثَ **طَلق** أرجح من حديث **بُسرة**؛ لأنَّ رجاله أوثق، ولأنَّ الراوي له ذَكَرٌ، والثاني امرأة.

أمّا مَن قال بالنقض **كالشافعي** فقال: إنه ناسخ لحديث **طَلق**؛ لأنه قاله بعدَه، وأنَّ حديث **بُسرة** أرجح؛ لكثرة مَن صحَّحه من الأئمة؛ ولكثرة شواهده؛ وأنَّ **البخاريَّ** قال: هو أصحُّ شيء في هذا الباب.

١٠ـ من خلال اللُّغَة: كمراعاة الحقيقة والمجاز، مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [المائدة: ٦] فاللَّمسُ له معنى حقيقيٌّ وهو المسُّ بجميع الجسم، ومجازيٌّ وهو اتصال الآلة التناسلية من الرجل والمرأة دون الحدِّ الذي يوجِب الغُسل، **فالشافعي** قال: كلا الحالتين ناقضة للوضوء.

وأبو حَنيفة قال: الحالةُ المجازيَّةُ ناقضة فقط؛ لأنه ثبت عندَه أن النبي ﷺ كان يقبِّل بعض نسائه ثم يصلي[(٣)]، فهذا ينفي المعنى الحقيقي، ولم يأخذ به **الشافعي**؛ لأنه يرى ضعفه[(٤)].

---

(١) أخرجه أبو داود: ١٨٢-١٨٣، والترمذي: ٨٥، وابن ماجه: ٤٨٣، وهو حديث حَسَن أو صَحيح.

(٢) حديث صحيح أخرجه الإمام أحمد: ٢٧٢٩٣، وأبو داود: ٦٨١.

(٣) الحديث أخرجه الترمذي: ٨٦، وأبو داود: ١٧٨-١٧٩، وابن ماجه: ٥٠٢، والحديث صحيح.

(٤) ضعَّفه البخاري لأنه مُرسَل، سُبُل السلام: ١/ ٦٥.

أما الإمام **أحمد** فقال: لا بدَّ من القصد؛ لأنَّ القراءة الشهيرة: (لامس) من باب فاعَلَ، وهو يكون بين الاثنين، ولا يكون إلا بقصد.

وكمراعاة بعض الحروف: مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] والقُرْءُ لفظ يُطلق على الحيض وعلى الطهر؛ لأنَّ القرء بمعنى الجمع، والدم يجتمع أيام الطهر في الأوردة، وأيام الحيض في الرحم.

فالشافعي لم يصله حديث يفسره فقال: يُراد به الطهر؛ لأنه مذكَّر، ولا يُراد به الحيض؛ لأن مفرده: حيضة مؤنثة، ومجيء التاء مع العدد ـ وهي ثلاثة ـ يدلُّ على أنَّ المعدود مذكَّر لا مؤنث، وحمله **أبو حنيفة** على الحيض؛ لأنَّ النبيَّ ﷺ قال: «**طلاق الأمة تطليقتان، وعِدَّتها حَيضتان**»(١) فدلَّ على أنَّ القرء للحرَّة الحيض.

وكمراعاة معنى الباء في قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، فالباء لها معانٍ، وفي هذه الآية يُراد بها: **التَّبعيض** ـ كما قال **الشافعي** ـ أي ببعض رؤوسكم، أو **الإلصاق** -كما قال **أبو حنيفة** - وإلصاق اليد بالرأس يستوجب رُبع الرأس، أو أنَّ الباء زائدة؛ لتعدّي الفعل بدونها - كما قال أحمد ومالك - فالواجب مسح جميع الرأس.

وكمراعاة التشديد والتخفيف: مثل قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

﴿حَتَّى يَطَّهَّرْنَ﴾ قراءةٌ بتشديد الطاء، أي: يغتسلن من الحيض، وقراءة ﴿يَطْهُرْنَ﴾ بالتخفيف، أي: يصِرن طاهرات، حملها **الشافعيُّ** على التشديد، فالقراءتان تدلّ على تحريم وطء الحائض إلا بعد اغتسالها ولو انقطع الدم؛ لأن كلمة: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ يراد بها اغتسلن لا غير، فالقراءتان تحملان على الاغتسال.

---

(١) أخرجه الدارقطني (٤٠٠٤) موقوفاً ومرفوعاً وأبو داود (٢١٨٩) والترمذي (١١٨٢)، وصحَّحه الحاكم.

أمّا **أبو حنيفة**: فإنه حمل التشديد على معنى الاغتسال، والتخفيفَ على معنى انقطاع الدم، فقال: إذا انقطع الدم بعد مضي أعلى حد له - وهي الأيام العشرة- جاز وَطؤها دون اغتسال؛ لأنها صارت طاهرةً من الحيض.

أمّا إذا انقطع لأقلّ من عشرة ودُون أيام عادتها فلا بدَّ من الاغتسال؛ أخذاً بقراءة التشديد.

وأمّا إذا انقطع بعد أيام العادة ودون الأيام العشر فهنا لا بدَّ من الاغتسال ما لم يمض وقت صلاة عليها، وتصبح دَيناً بذمَّتها فإنه يجوز بدون اغتسال؛ لأن إلزامها بقضائه يدلُّ على أنها صارت طاهرة وإلا لما وجب عليها قضاؤه.

١١ـ **تخصيص القطعيِّ بالظنِّيِّ وعدم تخصيصه**: مثل قوله تعالى: ﴿أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧] هنا (ما) في: ﴿وَمِمَّآ﴾ اسم موصول عام يشمل كل ما يخرج من الأرض دُون كَونه مدَّخَراً أو غير مدَّخَر، بلغ نصاباً أو لم يبلغ.

خصَّصَها **الجمهورُ** بحديث: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»[1] فالحديث ظنِّيٌّ؛ لأنه آحاد، ولكنه خصَّص عموم الآية بالقَدر في منطوقه، والنوع في إشارته، فصارت الزكاة واجبةً إذا بلغت هذا القَدر وهو النصاب، وأن تكون مدخرةً تخزن بالوسق؛ لذا اقتصروا من الثمار على التمر والزبيب، وعلى الحبوب في الزروع.

أما **أبو حنيفة** فإنَّ عندَه الظنِّيّ لا يخصِّصُ القَطعيَّ؛ فبقيَت الآيةُ على عمومها في وجوب الزكاة في كلّ ما نَبتَ، قلَّ أو كثر ما عدا الحطب والحشائش والقصَب غير السكَّري.

١٢ـ **تقييد الإطلاق القطعي بالظني وعدم تقييده**: مثل قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣]، الآية ذكرت مطلق

---

(١) أخرجه مسلم (٢٢٢٥) (٢٢٢٨).

الرضاعة دون ذكر كمِّيَّة أو عدد، **والجمهور** قيَّدوا إطلاقَها **بالحديث الآحادي، فالمالكية** ورأيٌ **لأحمد** بحديث عائشة: «**لا تحرِّم الإملاجة والإملاجتان**»[1] فصار التحريم عندهم بالمصات الثلاث، وغيرهم قيدوه بحديث «**كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرِّمن، ثُم نُسخن بخمس معلومات**»[2]، فالتحريم عند **الشافعي وأحمد** في رواية لا يكون إلا بخمس رضعات.

أما **أبو حنيفة** فأبقى الآية على إطلاقها ولم يقيِّدها بالآحاد؛ لأنَّ الآحاد لا يخصِّص ولا يقيِّد القَطعيّ.

١٣ـ **القياس**: وهو حَمْلُ شيءٍ لم يَرِد به نصٌّ على ما ورد به نصٌّ؛ لعلَّةٍ تجمعُ بينهما في الحكم. وهو أكثر ما يعتمده المجتهد في استنباط الأحكام، وكذا إخضاع المسائل المستجدّة للقواعد الفقهيّة العامّة.

---

(١) أخرجه مسلم (٣٥٨٠).

(٢) أخرجه مسلم (٣٥٨٧).

منهجيَّة تقسيم الألفاظ الدالَّة على المعاني

تمهيد:

سبَقَ أن بيَّنّا أنَّ أهمَّ مصادر التشريع هما الكتاب والسنَّة، وكلاهما جاآ باللغة العربيَّة، والله تعالى قد خلق الخلق على اختلاف ألوانه وأجناسه، والمخلوقاتُ كلُّها معانٍ لا نفرِّق بين معنى ومعنى عند التخاطب لولا أنه جلَّ شأنه وضع لها أسماء تدلُّ عليها، وقد كرَّم الله آدم باطلاعه على تلك الأسماء وتعليمه إيَّاها، ولم يعلِّمها للملائكة المقرَّبين.

لذا صارت الألفاظ قوالب المعاني؛ فلا يمكن معرفة المعنى إلا من خلال اللفظ الدالِّ عليها، إلا أنَّ هذه الدلالة لم تقتصر على أسلوب واحد في إفهام المعاني المقصودة منه. فتارة يُستفاد المعنى من اللفظ نفسه، وتارة من تلويحه وإشارته، وتارةً لا يمكن فهم المراد منه بمجرَّد النطق لخفائه؛ فلا بدَّ من قَرينة لفرز ما يراد منه، فاللغة العربية فيها لفظة تشمل لعدَّة أفراد، وفيها الخاصُّ بفرد أو جنس معيَّن، ومنها ما هو مطلَق عن التقييد، ومنها ما هو مقيَّد بقيد.

وقد ذكرنا أنواع الدلالة للألفاظ الموضوعة للمعاني وضعاً، فمنها ما يراد به تمام المعنى فسُمِّيت **بالمطابقة**، ومنها ما لا يُراد به جميع المعنى، بل جزؤه فسمِّيت **تضمُّناً**، ومنها ما لا يراد به جميع المعنى ولا جزؤه، بل ما يلازمه، فسمِّيت **التزاماً**، ومنها ما يدلُّ بمجرَّد النطق بكلمة واحدة، ومنها ما لا يدلُّ إلا بتركيب الكلام.

وقد انقسم علماء الأصول في أسلوب تقسيم هذه الألفاظ من حيث معرفة المعنى المراد منها إلى فريقين:

- **الفريق الأول**: الأصوليون من المتكلِّمين، ويسمَّى أسلوب **المتكلِّمين**.
- **والفريق الثاني**: الأصوليون من الفقهاء، ويسمَّى أسلوب **الحنفيَّة**.

وها نحن سنوضح كل أسلوب ومسلك على حدة، ونبيِّن وجه التوافق والتخالف بين الفريقين.

الفريق الأول: المتكلِّمون:

فإنهم قسموا دلالة **اللفظ** إلى منطوق وإلى مفهوم، وقسموا **المنطوق** إلى النصّ، والظاهر، ثم قسموا **النص** إلى صريح، وغير صريح.

والصريح: هو ما يدلُّ عليه دلالة مطابقة أو تضمُّن، **وغير الصريح**: هو ما يدلُّ عليه دلالة التزام، فقسموه إلى: دلالة اقتضاء، ودلالة إيماء، ودلالة إشارة، وقسموا **المفهوم** إلى: مفهوم موافقة وإلى مفهوم مخالفة.

وقسموا الموافقة إلى فَحوى الخطاب، ولَحن الخطاب هكذا:

معنى اللفظ

منطوق — **مفهوم**

النص — **الظاهر** — **موافقة** — **مخالفة وتسمى دليل الخطاب**

صريح — **غير صريح** — **فحوى الخطاب** — **لحن الخطاب**

اقتضاء — **إيماء** — **إشارة**

وإليك توضيح كل قسم منها:

دلالة المنطوق:

أولاً المنطوق: «هو ما دلَّ عليه اللفظ في محلِّ النُّطق»[1].

فكلمة «**منطوق**» اسم مفعول من نطق، أي تلفَّظ، والمراد به المعنى الذي فهم من نفس اللفظ وقصد من اللفظ؛ لأنه وضع اللفظ له أو لبعضه.

وعرَّفه **الآمدي** بأنه «ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محلِّ النطق»[2]. والمعنى المدلول عليه باللفظ يسمى «**مدلول اللفظ**»، وهذه الدلالة يطلق عليها: «**دلالة المنطوق**».

وقد يكون المنطوق **حُكْماً** مثل: تحريم التأفف للوالدين، فإنه دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣].

وقد يكون **غير حُكْم** مثل: ذات زيد المعروفة من قولنا: جاء زيد، فزيد «ز ي د» يدلّ على ذاته، وهو ذات وليس حكماً، بينما تحريم التأفيف حكم.

والمنطوق ينقسم اللفظ الدال عليه إلى: نص، وظاهر.

أولاً- النصُّ: وهو لفظ يفيد معنى واحداً لا يحتمل غيره[3]، وهو ما يسمِّيه **الحنفيَّةُ** «**عِبارةُ النصِّ**» كما سنذكر ذلك، وهو دلالة اللفظ على المعنى المقصود المساق له أصالة.

مثال النص المفرَد: دلالة زَيد على ذاته.

ومثال النص المركَّب: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] سيقت الآية للتفرقة بين الربا والبيع؛ إذ جاءت ردّاً على المشركين الذين مثّلوا البيع بالربا في الحِلّ بقولهم: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فدلَّ اللفظ على التفرقة بين البيع والربا، وأنهما مختلفان. والأمثلة على النص الصريح كثيرة في الكتاب والسنة.

---

(١) المحلي على جمع الجوامع: ١/ ٢٣٥.

(٢) الآمدي: ٣/ ٩٢.

(٣) المحلي على جمع الجوامع: ١/ ٢٣٦.

والنصّ ينقسم إلى: صريح وهو ما ذكرنا، **وغير صريح**، وينقسم إلى **ثلاثة أقسام**:

القسم الأول: اقتضاء النصِّ:

وهي دلالةُ النصِّ المنطوق على لفظ غير منطوق توقّف عليه فهم المنطوق، وهذا **التوقّف** ينقسم إلى **ثلاثة أقسام**:

١ ـ **ما يتوقَّف عليه صِدق النصّ**، ولا يكون النصُّ صادقاً إلا به، مثاله قوله ﷺ: «**رُفع عن أمّتي الخطأ والنسيان وما استُكرِهوا عليه**»[(١)]، فهنا ظاهر اللفظ كذب؛ إذ الخطأ والنسيان لم يُرفعا عن الأمّة بذاتهما، فإنهما يقعان في الأمَّة، فلا بد من تقدير لفظ يقتضيه الكلام، فَيُـقَدِّرْ لفظ «إثم»، أي: رُفع إثم الخطأ، أو «حكم» الخطأ.

ومثل قوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**»[(٢)] فهنا ظاهر اللفظ أنَّ الأعمال تحصل بالنيّة، أي بمجرَّد أن تنوي يحصل العمل، وهو كذب؛ لأنَّ العمل لا يحصل إلا بمباشرة الفِعل، ولا يكفي لحصوله مجرَّد النيّة، فمَن ينوي بناءَ دارٍ له لا تحصل الدار ولا يوجد بمجرَّد النيَّة.

إذن لا بدَّ من تقديرِ كلمةٍ ليصْدُقَ الكلامُ، ولكن اختلفوا في لفظ ما يقدَّرُ **فالحنفية** قدَّروا: «كمال الأعمال»؛ لأنَّ بعض الأعمال لا تحتاجُ صِحَّتُها إلى النيَّة، بل تكون للثواب عليها كالوضوء، فيقدِّرون: «ثوابَ الأعمال». ومن يَشْرِطُ النية لكل عمل قدّر: «صحة الأعمال».

٢ ـ **ما يتوقَّف صحَّة الكلام عليه عقلاً**: مثل: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢] فالقَرية لا تُسأل، فلا بدّ من مقدَّر لصحة الكلام، والمقدَّر هو لفظ «أهل»، ومثل قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾ [البقرة: ٦٠] فليس من

---

(١) لم يذكر بهذا اللفظ في كتب الحديث والموجود هو ما رواه ابن حبان ١٦/ ٢٠٨ ولفظه: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

(٢) البخاري (١)، ومسلم (٤٩٦٢).

المعقول أنَّ الماء انفجر منها بمجرَّد أن قال له الله: اضرب بعصاك الحجر، فلا بُدَّ لصحَّة الكلام من مقدَّرٍ وهو: «فضرب».

٣ ـ **ما يتوقَّف عليه صحَّة الكلام شرعاً**: مثل أن يقول شخص لرجل يملك عبداً: «اعتق عبدك عني بألف» فيعتقه؛ فهنا يستحقُّ مالكُه قيمتَه ممن قال له ذلك.

ولكن تركيبة الكلام صحيحة لغةً، وبموجبها يستحقُّ القيمة، ولكن الشرع قدَّر كلاماً مُضمَراً وهو: «بِعني عبدك بألف، وأنت تعتقه عنِّي وكالة»، فالألف ثمن المباع.

ومثله لو قال: «اهد كتابك هذا لفلان عنِّي بدينار».

وكذا لو قال له وهو على غير وضوء: «صَلِّ» فإنَّه أمْرٌ بالصلاة، والمقتضَى محذوف وهو توضَّأ، فالكلام الذي يحتاج إلى تقدير لصحَّتِه أو صدقه يُسمَّى «المقتضِي» - بكسر الضاد - اسم فاعل، والمقدَّر يُسمَّى: «المقتضَى» بفتح الضاد، والهيئة اقتضاء.

ويُطلق الاقتضاء عند **الجمهور** على الأقسام الثلاثة.

أمّا **الحنفية** فإنهم لا يطلقونه إلا على المقدَّر شَرعاً، أمّا غيره فإنه يسمَّى عندهم: إضماراً وحذفاً.

فالإضمار والاقتضاء عند **الجمهور** سواء؛ لأن كلاً منهما للاختصار والحذف، وعند **الحنفيَّة** وبخاصةٍ **البَزدويّ**: هما متغايران، وذلك لأنَّ الإضمارَ من باب الحذف والاختصار، وهو في حكم المذكور لغة.

والمقتضَى ليس في حكم المذكور لغةً، بل ضرورة.

ويتفرَّع على هذا: من قال لامرأته: «طلِّقي نفسك» ونوى الثلاث فطلَّقت نفسها؛ يقع الثلاث؛ لأنَّ المحذوف -وهو المصدر- كالمذكور، فكأنه قال: «طلقي نفسك طلاقاً»، ونيَّةُ الثلاث تَصِحُّ في المصدَر، مثل قوله: «طلقي نفسك طلاقاً» ونوى به الثلاث.

أما المقتضَى فليس كالمذكور لغةً، بل شرعاً للضرورة، كما مثلنا في قوله: «اعتق عبدَك عنّي بألف».

أمّا إذا لم تحصل الضرورة فلا يقدَّر، فلا يكون كالمذكور.

فإذا قال لزوجته: «أنت طالق» فتقع واحدة ولو نوى الثلاث؛ لأنه لا ضرورة لتقدير المصدر ما دامت الضرورة تندفع بوقوع طلقة واحدة، فالمصدر هنا مراد ضرورة بدون أن نقدِّر حذفه؛ لأنَّ العبارة إخبار يُراد بها الإنشاء؛ فلا بدَّ من وجود المصدر فيها؛ فلا يصحُّ إلا أن يُراد المصدر؛ فالمصدر ثابت ضرورة، والضرورة تندفع بإيقاع طلقة واحدة؛ لأنها الأصل، والزائد خلاف الأصل.

وفي المثال الأول: المصدر محذوف، والمحذوف كالمذكور؛ فيوصف بالثلاث التي نواها الحالف.

وثمرة الخلاف تظهر في المقتضَى، هل يُوصف بالعُموم أو لا يوصف؟ **فالجمهور** الذين لم يفرّقوا بين المقتضَى والمضمَر قالوا: المحذوف لفظ فهو كالمذكور، والعموم من صفات الألفاظ؛ إذن: له عموم ولو لم يُلفظ به.

وعند **الحنفية**: **المضمَر** كالمذكور له عموم.

أمّا **المقتضى** فلأنه غير ملفوظ به فإنه يقدَّر شرعاً وضرورة؛ فلا عموم له؛ لذا قدَّر **الشافعية** المضمَر في: رفع عن أمتي الخطأ «حكم».

وقدّر **الحنفيّة** لفظ «إثم»، والحكم أعمُّ من الإثم، وعليه فلو أكره على طلاق زوجته وطلّقها: يقع طلاقه، فيرفع عنه الإثم فقط، لا الحكم عندهم.

وعند **الجمهور**: لا يقع؛ لأنَّ الإكراه يَرفع حُكم وقوع الطلاق على المطلِّق، والحكم يَشملُ الحكم التكليفيَّ والوَضعيَّ، فلا يقع طلاقُه من حيث الصحَّة وهي حكم وضعي، ولا إثم من حيث التكليف[1].

---

(١) ميزان الأصول في نتائج العقول ١/ ٥٧٢-٥٧٦، محمد بن أحمد السمرقندي، تحقيق د. عبد الملك السعدي، مطبعة الخلود ـ بغداد، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، وكشف الأسرار ١/ ١٩٣.

القِسم الثاني: دلالة الإيماء والتنبيه.

هو أن يقترِن بالحكم وصفٌ لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بَعيداً، فيحمل على التعليل دَفعاً للاستبعاد، وإلا فوجوده يكون عبثاً، والله منزَّه عن العَبَث.

وهو أنواع:

١ ـ **أن يتعلَّق الحكم على العلَّة بالفاء.**

مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

ومثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

ومثل قوله ﷺ في المحرِم الذي وقصته ناقتُه عند تكفينه: «**لا تخمِّروا رأسَه؛ فإنه يُبعث يوم القيامة ملبِّياً**»[(١)]. ومثل قول راوي الحديث: «**زَنى ماعِزٌ فَرُجم**»[(٢)].

ولا فرق بين أن تدخل الفاء على الحكم كآية السرقة، أو على العلَّة مثل: فإنه يبعث ملبياً.

٢ ـ **أن يأتيَ الشارعُ بحُكم بعد سؤال فيه وصف**: مثل قول الأعرابي لرسول الله ﷺ: «واقعت زوجتي في نهار رمضان؟ فقال: اعتق رقبة» فهذا العتق يشير إلى أن سببه الوقاع في نهار رمضان.

٣ ـ التفرقة بين حُكمين لوصفٍ: نحو فعله ﷺ في قَسم الغنائم: «للفَرَس سَهمان، وللرجُل سَهم»[(٣)] يومئ أنه له سهم لكونه راجلًا، وسهمان لأنه فارس.

٤ ـ **أن يُذْكَرَ مع الكلام شيء لو لم يكن علَّةً للحكم لكان عبثاً**: مثل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

---

(١) أخرجه البخاري (١٢٦٥).

(٢) قصة ماعز أخرجها البخاري (٦٨٢٤).

(٣) متفق عليه: البخاري (٤٢٢٨)، ومسلم (١٧٦٢).

فالنداء لوجوب الذهاب إلى الجمعة، أما قوله: ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ فلا علاقة له بوجوب الجمعة لولا أنه مانع وشاغل عنها، وإلا كان ذِكرُه عَبَثاً.

٥ ـ **رَبطُ الحكم باسم مشتقٍّ بهذا الربط يومئ إلى العلِّيَّة**: مثل: أكرم زيداً العالمَ، أي: لكونه عالماً.

فهذه النصوص دلَّت إيماءً وتنبيهاً على عِلَل أحكام دون لفظ دالٍّ على العلِّيَّة، بل فُهمت إيماءً.

فالعلَّة فيما مَرَّ أومِئَ إليها بنفس الحكم ولم يُصَرَّح بها لفظاً.

أمّا الإيماء إلى النظير: فمثل قوله ﷺ للتي سألته أن تحجَّ عن أمِّها، قال لها: «**أرأيتِ لو كان على أمِّكِ دَين أكنتِ قاضيته**» فقالت: نعم، قال: «**فدَين الله أحق**»[(١)]، فهنا ناظَرَ دَينَ الله بدَين العباد في صحَّة أدائه من قِبَل الغَير؛ لأنه دَين، فكذا الحجُّ يصحُّ من الغير؛ لأنه دَين[(٢)]، فالإيماء حصل في النظير وهو دَين العباد.

القسم الثالث: دلالة الإشارة.

وهي أن يُفهم حكم من نصٍّ لم يُسق له النصُّ أولاً، بل هو مُساق لغيره، وفُهم الحكم الآخر من إشارته.

مثل جواز أن يصبح الصائم مجنباً ولا تؤثر الجنابة على الصوم؛ فإنه أُخذ من قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فالآية سِيقت لجواز استعمال المفطّرات من أكل أو شرب أو جماع إلى آخر لحظة من اللَّيل، فدلَّت بمنطوقها على جواز الجماع قَبلَ الفَجر بلحظة، فلا يسعه الاغتسال قبل الفجر، بل بعده، وهو إشارةٌ إلى جواز كون الصائم يصبح مجنباً.

---

(١) رواه البخاري (١٨٥٢).

(٢) جمع الجوامع ٢/ ٢٦٦، وإرشاد الفحول، ص٧٠٦.

ومثل قولـه تعالـى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، الآيـة سيقت لبيان من هو الملزَم بالنفقة، إلا أنَّ اللام في (**لَهُ**) أشارت إلى أنَّ النَّسَب يكون للآباء لا للأمَّهات، ولم تُسَق الآية أصالةً لبيان النسب، بل لبيان من الملزَم بالنفقة.

ومثل قوله ﷺ: «**ليس فيما دون خمسةِ أوسُقٍ صَدَقة**»[1] فالحديث سِيق لبيان كمِّيَّةِ النصاب، إلا أنَّ لفظَ: (أوسُقٍ) أشار إلى أنَّ الزكاة لا تجب في كل المنتوجات الزراعيَّة إلا ما يصلح لخزنه في الوَسق.

ومثل قوله ﷺ في نقصان دِينِ المرأة لما سُئل عنه قال: «**تقعد شَطر دَهرِها لا تصلِّي ولا تصوم**»[2]، فإنَّ **الشافعي** استنبط من إشارة لفظ (**الشطر**) أنَّ أكثر مدَّة الحيض خمسةَ عشَرَ يَوماً.

ومثل: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، مع قوله تعالى: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]، فإنه يُفهم من إشارته أنَّ أقلّ مدَّة الحمل ستَّة أشهر، بعد إخراج الحولَين للرضاعة -وهما أربعة وعشرون شهراً- فتبقى ستة أشهر من الثلاثين للحَمل[3].

ثانياً: الظاهر.

هو لفظٌ يُساق لمعنى ودلالته عليه راجحة، وقد يحتمل معنى آخر مرجوحاً، وقد عرَّفه **الآمدي** بقوله: «اللفظ الظاهر: ما دلَّ على معنى بالوضع الأصلي أو العُرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً».

والاحتمال المرجوح يسمى «**مؤوَّلاً**» أو تأويلاً، وسنتحدث عنه إن شاء الله.

وقد مثَّل له الأصوليون مثالاً لُغَوياً فقالوا: مثل لفظ «**أسد**» فإنَّ المرادَ به راجحاً: الحيوان المفترس، وقد يُراد به الرجل الشجاع، وهو المرجوح.

---

(١) رواه مسلم، وسبق تخريجه: ص٣٩.

(٢) ومع ذلك فيقول النووي في المجموع عنه: إنه باطل لا يُعرف: ٢/ ٣٧٧.

(٣) جمع الجوامع: ٢/ ٢٦٦، وإرشاد الفحول ص: ٧٠٦.

أمّا مثاله من الكتاب:

فقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فالآية سيقت أصالة للتفرقة بين الربا والبيع، ولكنها تعطي معنىً آخر وهو حِلُّ البيع وتحريم الربا بدلالة ظاهره تبعاً لا أصالة.

ومثل قوله تعالى بعد ذكر النساء المحرَّمات ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] فإنّ عموم قوله: ﴿مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ يدلُّ على جواز الزيادة على الأربع من غير المحرَّمات، ولكنه خُصص بقوله: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] (١).

(١) الإحكام للآمدي ٣/ ٥٨، وجمع الجوامع للسبكي ١/ ٢٣٩، وإرشاد الفحول للشوكاني ص٥٨٧.

منهجية الاستدلال بمفهوم الموافقة

ثانياً- المفهوم: وهو ما دلَّ عليه اللفظ لا في محل النطق.

وهو نوع من الدلالة الوضعية اللزومية، **وهو نوعان:**

١ ـ مفهوم موافقة.

٢ ـ مفهوم مخالفة.

فالقسم الأول: هو مفهوم الموافقة.

وهو المعنى المسكوت عنه المدلول عليه من اللفظ ولكنه موافِق لحكم المنطوق.

وهو **نوعان:**

النوع الأول: فحوى الخطاب، وهو ما يكون الحكم في المسكوت أولى منه في المنطوق.

مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، أي لا تُظهر لهما الضجر بقولك: أفٍّ، أي: أتضجَّرُ منكما؛ لأنه يؤذيهما، فهذا هو منطوق الآية.

ويُفهم منه تحريم الضرب وسائر الإهانات من باب أولى؛ إذ الضربُ أشدُّ أذى من التأفيف.

وسمي «**فحوى الخطاب**» أي يفهم من رائحة الخطاب قطعاً؛ لأنَّ الفحوى الرائحة، والرائحة تُنبِّهُ مَن يشمّها إلى موضعها.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧-٨].

يُفهم من باب أولى أنَّ مَن يعمل أكثر من ذرّةٍ خيراً أو شرّاً يره يوم القيامة.

ومثال آخر: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾

[آل عمران: ٧٥]. يُفهم منه أنّ من يؤدي القنطار يؤدّي الأقل من باب أولى، ومَن لم يؤدِّ الدينار لا يؤدّي الأكثر من باب أولى.

النوع الثاني: لحن الخطاب، وهو ما يكون الحكم في المسكوت مساوٍ للمنطوق.

مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]. يُفهم منه أنَّ مَن يحرق مال اليتيم يعذَّب في النار أيضاً، ولكن الإحراق مساوٍ للأكل في الإتلاف.

وسُمِّيَ لحن القول؛ لأنّ لحن الشيء معناه، قال تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]. أي تعرف المنافقين من معنى ومقصود كلامهم.

وهناك مَن لا يرى هذا النوع من مفهوم الموافقة ويسمِّيه «مفهوم مساواة»، ويعتبر أنَّ مفهوم الموافقة هو الأُولى فقط، ويطلق عليه أيضاً «**لحن الخطاب**» فيسمّي الأُولى فحوى الخطاب، ولحن الخطاب أيضاً[1].

حُجِّيَّته:

ومفهوم الموافقة حجَّة لم يخالف في حجيته إلا **ابن حَزم** أي أنَّ المسكوت مَشمول بحكم المنطوق عند جماهير العلماء، ولكن الخلاف عندهم حصل في طريقة هذا الشمول إلى ثلاثة آراء:

الأول: هو ما تقدَّم ذكره من أنَّ المسكوت عُرف حكمه من فحوى المنطوق، أو من لحنه، وهذا رأي **جمهور الأصوليين**.

واستدلّوا على ذلك:

«بأنَّ العرب إنما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محل المسكوت، وإنها أفصح من التصريح بالحكم في محل المسكوت، ولهذا فإنهم إذا قصدوا

---

(١) حاشية البناني على جمع الجوامع ١/ ٢٤٢.

المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً للآخر قالوا: هذا لا يلحق غُبار هذا الفرس، وكان ذلك أبلغ من قولهم: هذا الفرس سابق لهذا الفرس، وكذا إذا قالوا: فُلانٌ يأنَفُ بشم رائحة مطبخه؛ فإنه أفصح عندهم وأبلغ من قولهم: فُلان لا يطعم ولا يسقي».

الثاني: أنَّ حكمَ المسكوت عُرف بالقياس على المنطوق قياساً أولويّاً أو مساويّاً.

وعند ذلك سمّي قياساً جليّاً: وهو ما علَّته مؤثِّرة بالحكم.

وهذا قول **الشافعي**، ورجحه أبو إسحاق **الشيرازي**، وبه قال **القفَّال الشاشي**، **وإمام الحرمين**، والإمام **الرازي**.

واستدلُّوا على ذلك:

بأنا لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سِيق له الكلام عن كفّ الأذى عن الوالدين، وعن كونه في الشتم والضرب أشدّ منه في التأفيف؛ لما قضي بتحريم الشتم والضرب إجماعاً، ولجواز أن يأمر الملك الجلاَّد بقتل والده مع نهيه عن التأفيف له.

فالتأفيف أصل، والشتم والضرب فرع، ودفع الأذى علَّة، والتحريم حكم، ولا معنى للقياس إلا هذا، وسمّوا ذلك قياساً جليّاً نظراً إلى أنَّ الوَصف الجامع بين الأصل والفرع ثابت بالتأثير.

الثالث: أنَّ الدلالة على المسكوت لفظيَّة، أي فهمت من السياق والقرائن.

وهو قول **المتكلِّمين** أشاعرةً ومعتزلةً، ورجَّحه **أبو حامد الإسفراييني**، وقال: إنه جار مجرى النطق لا مجرى القياس، وأطلق عليه «**دلالة النصّ**» وهو قول **الحنفيّة** كما سنذكر.

واستدلّوا على ذلك:

بأنَّ المسكوتَ يُفهم من المنطوق لغةً دون التماس علَّة جامعة؛ لذلك يدركه من لا معرفة له بالقياس واستخراج العلَّة من الأصل المقيس عليه، بل يعرف ذلك فطرة.

إلا أنهم اختلفوا في هذه الدلالة اللغوية إلى **قولين**:

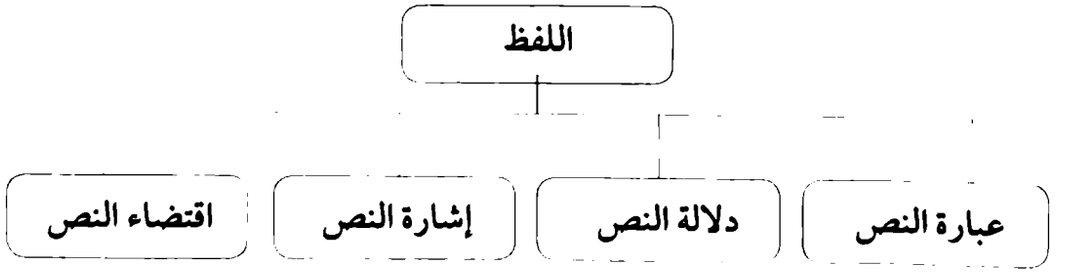
١ ـ أن لفظ «**أفّ**» يراد به الأذى من باب إطلاق الأخصِّ على الأعمِّ، فكأنَّ الله تعالى قال: «فلا تُؤْذِهِما» وهو يشمل جميع أنواع الأذى: التأفيف والضرب والشتم، فالمنهي عنه لفظه خاصٌّ ويُراد به العامّ، وهو رأي **الغزالي، وابن القُشيري، والآمدي، وابن الحاجب**.

٢ ـ أنَّ لفظ «**أفّ**» نقل عُرفاً إلى المنع من الأذى، وأصبح يُراد به الضرب؛ لأنه نوع من أنواع الأذى، وهو رأي **الجمهور**، وهناك من يسمّيه مفهوماً عندما يبحث في موضوع الدلالة، وفي باب القياس يسمّيه قياساً جليّاً منهم **البَيضاوي**[(١)].

ولإنكار **ابن حَزم** لحجّية مفهوم الموافقة يقول **ابن تيمية في انكار ابن حزم لحجية الموافقة**: إنه مُكابَرَة؛ وذلك لأنه ينكر حجّيّة القياس، وهو يشبه شيئاً بشيء وهو عين القياس؛ لذا أنكر حجّيّتَه[(٢)].

الفريق الثاني: الفقهاء وهم الحنفيّة

فقد قسموا دلالة اللفظ على النحو الآتي:



أولاً: عبارة النص.

والمراد هنا بالنصِّ: كلُّ لفظٍ له معنى سواء كان ظاهراً أم مفسَّراً أم حقيقة أم مجازاً، أم النصُّ الذي هو في مقابلة الظاهر عند الجمهور.

---

(١) جمع الجوامع ١/ ٢٤٢-٢٤٥.

(٢) إرشاد الفحول ص٥٩١.

وعبارة النص: هي دلالة اللفظ على المعنى المتبادر منه **المسوق له أصالة**، وهو ما أسماه **الجمهور**: المنطوق، وقد سبق بيانه.

أو تبعاً ودلالته على المعنى دلالة التزام، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا﴾ [البقرة: ٢٥٧] الآية دلّت على أمرين:

أحدهما: التفرقة بين الربا والبيع ردّاً على المشركين الذين شَبَّهوا البيع بالربا في الحِلِّ؛ فاللفظ مُساق للتفرقة أصالة.

وثانيهما: بيان أنَّ البَيع حلال والربا حَرام، وقد سيق له اللفظ تبَعاً.

ثانياً: دلالة النص:

وهي دلالة النص على أنَّ حكم المسكوت عنه له حكم المنطوق؛ لاشتراكهما في العلَّة، ويعرف حكمه لغةً لا استنباطاً وتأمّلاً.

وقد سبق أن سماه **الجمهور**: مفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب أو لحنه، وبيّنا وجهة نظر **الحنفية** لماذا سموه دلالة النص ولم يسموه مفهوماً، وقد تقدَّمت الأمثلة على ذلك.

ثالثاً: إشارة النص:

هي أن يدلَّ اللفظ على معنى غير مقصود، أي لم يُسق الكلام له أصالة ولا تبعاً، ولكنه يفهم منه بدلالة الالتزام لا المطابقة، ويفهم بواسطة التأمّل؛ إذ النص يشير إليه إشارة، وقد تقدم بيانه وأمثلته في تقسيمات الجمهور.

رابعاً: دلالة الاقتضاء:

هي دلالة اللفظ على مسكوت عنه، ولكن يتوقَّف عليه صدق أو صحَّة المنطوق، وقد تقدَّم بيانها في تقسيمات الجمهور، وتقدَّمت الأمثلة عليها.

وجه التوافق والتباين بين الحنفية والجمهور:

اتفقَ الكلُّ على دلالة الإشارة ودلالة الاقتضاء، ولكن **الحنفية** أطلقوا الاقتضاء على ما يقدَّر شرعاً، أمّا ما يقدَّر لغةً فقد سمّوه إضماراً أو حذفاً لا اقتضاء؛ لذلك لم

يعتبروا عموم المقتضى؛ لأنه ليس مضمَراً لغةً؛ لأنَّ المضمَرَ عند أهل اللغة كالمذكور في اللفظ، والعموم من صفات الألفاظ لا المعاني؛ لذلك استساغ **الجمهور** تقدير عامّ في المقتضى، ولم يستسغ **الحنفية** تقديره عامّاً بل خاصّاً.

وقد اختلفوا في تسمية عبارة النص فسماها **الجمهور** منطوقاً.

وكذا دلالة النص سمّاها **الجمهور** مفهوم موافقة، وقد سبق أن ذكرنا ذلك، ومثّلنا لها أيضاً[1].

وهذه الدلالات متفاوتة في القوَّة والضعف عند **الحنفية**، ويظهر ذلك عند التعارض، وبالشكل الآتي:

إذا تعارضت عبارة النصّ مع إشارة النصّ قُدِّمت عبارة النصّ؛ لأن لفظها مقصود ومساق للمعنى، والإشارة غير مساق له ولا مقصود منه.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] يدلُّ على وجوب قتل القاتل عمداً، مع قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ [النساء: ٩٣] تدلُّ بإشارتها أنه لا قصاص عليه؛ لأنَّ عقوبَته أخرويّة، ولا تكون على المجرم عقوبتان، فنرجّح القصاص؛ لأنه ثبت بعبارة النصّ على العفو عنه الثابت بإشارته.

مثالٌ آخر:

قوله ﷺ: «**أقل الحيض ثلاثة أيام، وأكثره عشرة**»[2].

مع قوله ﷺ: «**تقعد إحداهن شَطر دهرها لا تصلي**»[3]

---

(١) في ص٥٤.

(٢) الدارقطني، كتاب الحيض: ١/ ٢١٩.

(٣) سبق أن بيَّنا: أنَّ النووي قال عنه: غير صحيح، والأولى أخذ الإشارة من أقل الطهر خمسة عشر يوماً والشهر ثلاثون يوماً، وغالباً المرأة تحيض كل شهر، إذن هذا يشير إلى أنّ الباقي هو حيض وهو خمسة عشر يوماً.

فإنه يدلُّ بإشارته على أنَّ أكثر الحيض خمسة عشر يوماً.

فنرجِّحُ عبارة النص على إشارته، ونحكم بأنَّ أكثره عشرة أيام.

وإذا تعارضت الإشارة مع دلالة النص رجحت الإشارة.

مثاله قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾ [النساء: ٩٣] فإن الآية تشير إلى عدم الكفارة؛ لأنَّ عقوبته جهنّم، ولا تنفع الكفَّارة بموجب إشارة الآية، مع قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢] أوجبت الآية الكفَّارة في الخطأ، ودلَّت على أنَّ القاتل عَمداً أولى بالكفّارة؛ لأنه أشدّ من الخطأ، ولكن نرجح عدم الكفارة بإشارة نص الآية السابقة؛ لأن العمد لا تكفي فيه الكفَّارة، بل لا بد من جهنَّم[1].

(١) كشف الأسرار للبخاري على أصول البزدوي: ١/ ١٧١-١٩٥.

فإنه يدلُّ بإشارته على أنَّ أكثر الحيض خمسة عشر يوماً.

فنرجِّحُ عبارة النص على إشارته، ونحكم بأنَّ أكثره عشرة أيام.

وإذا تعارضت الإشارة مع دلالة النص رجحت الإشارة.

مثاله قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾ [النساء: ٩٣] فإن الآية تشير إلى عدم الكفارة؛ لأنَّ عقوبته جهنّم، ولا تنفع الكفَّارة بموجب إشارة الآية، مع قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢] أوجبت الآية الكفَّارة في الخطأ، ودلَّت على أنَّ القاتل عَمداً أولى بالكفّارة؛ لأنه أشدّ من الخطأ، ولكن نرجح عدم الكفارة بإشارة نص الآية السابقة؛ لأن العمد لا تكفي فيه الكفَّارة، بل لا بد من جهنَّم[1].

(١) كشف الأسرار للبخاري على أصول البزدوي: ١/ ١٧١-١٩٥.

منهجيَّة الاستدلال بمفهوم المخالَفَة

هو ما يكون مدلول اللفظ في محل المسكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق. ويسمَّى: **دَليل الخطاب**؛ لأن الخطاب دالّ عليه، وقد يسمى: **مفهوم الخطاب**، ومعناه أن يعلق حكم بقيد من القيود التي سنذكرها فيما بعد فيؤدّي المنطوق إلى وجود **حكمَين**:

١ ـ حكم دلَّ عليه النطق.

٢ ـ وحكم مسكوت عنه دلَّ المنطوق على نقيضه بواسطة القيد.

مثال ذلك قوله ﷺ: «**في خمس الإبل السائمة زكاة**»[1] فهذا النصّ دلَّ على حكمين: وجوب الزكاة في السائمة، وعدم وجوبها في المعلوفة، فلا يحتاج نفي الزكاة عن المعلوفة إلى نصٍّ آخر ينفي عنها وجوب الزكاة.

حجّيَّتُه:

أولاً- اتفق العلماء على أنه حجَّة في اصطلاحات الناس وعُرفهم وتعاملهم وعقودهم، إلا ما حكاه **الزركشي** عن بعض **متأخِّري الشافعية** أنه ليس حجَّة فيها، فإذا كتب معاهدة فيها مدة أو قيدت بمكان أو صفة فإنَّ الطرفين ملزمان بتنفيذ ما فيه، ونفي أو رفض ما خلا من القيد، وكذا إذا وقَفَ على الفقراء، ينتفي الوقف على الطلاب وهكذا.

ثانياً- اتفق الكلُّ على عدم دلالة اللفظ على حكم مناقض للمنطوق، بل لا بدّ من دَليل آخر له في الحالات الآتية:

١ ـ **أن يكون المسكوت عنه ترك خوفاً**: مثل أن يقول شخص أسلَمَ قريباً أمامَ المسلمين لآخر: (ادفع هذه الصدقة للمسلمين)، وهو يريد دفعها لهم ولغيرهم، ولم يقُل:

---

(١) أخرجه البخاري (١٤٥٩) ومسلم (٩٧٩).

ونعير المسلمين؛ خوفاً من أن يتَّهم بالنفاق، فهنا إذا عرفنا أنه خصَّ المسلمين خوفاً فلا تنفى الصدقة عن غيرهم.

٢ ـ إذا ترك ذكر حكم المسكوت جهلاً: مثل أن يقول الجاهل بحكم المعلوفة: (في الغنم السائمة زكاة)؛ فإن كلامه لا ينفي الزكاة عن المعلوفة؛ لأنه جاهل بحكمها.

وهذان يصلحان مع قول البشر، لا مع قول الله تعالى؛ لأنه منزَّه عن الخوف والجهل.

٣ ـ أن لا يعارضه ما هو أرجح منه من منطوق، أو مفهوم موافقة: فإن عارضه منطوق فلا حُجَّة فيه.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨]، مفهوم المخالفة أنَّ الذَّكر لا يقصُّ بالأنثى، وعارض هذا المفهوم منطوق قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥].

وكذا إذا عارضه مفهوم الموافقة فلو قال: (لا تحرق مال صغيرٍ أو كبيرٍ إلا بإذنه) يفهم منه جواز حرق مال الصغير بإذنه؛ فإنه يتعارض مع مفهوم الموافقة المفهوم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠]، حيث فهم منه تحريم حرق أموال اليتيم -وهو الصغير الفاقد لأبيه-.

فهنا يرجح التحريم - ولو أذن له الصغير — على المفهوم من جواز حرق مال الصغير إذا أذن من قوله: لا تحرق مال الصغير أو الكبير إلا بإذنه.

٤ ـ أن لا يقصد من القيد المذكور الامتنان: كقوله تعالى في البحر: ﴿لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: ١٤]، فإنه لا يدلُّ على منع أكل ما ليس بطريٍّ.

٥ ـ أن لا يكون القَيد المنطوق خرج جواباً لسؤال خاصٍّ أو حادثة خاصَّة، مثال السؤال: أن يسأل الشخص النبي ﷺ: هل في الغنم السائمة زكاة؟ فيجيبه: نعم في الغنم السائمة زكاة، فإنه لا يُفهم منه نَفيُ الزكاة عن المعلوفة؛ لأنه أجاب على موجب السؤال.

ومثال الحادثة: قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَوٰا أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، فهنا لا تدلّ على جوازه إذا كان غير مضاعف، بل هو حرام سواء كان مضاعفاً أو غير مضاعف، أمّا القَيد في الآية فقد جاء ردّاً على حالة كانوا يتعاطونها بسبب تمديد الآجال؛ لأنه كان إذا حان وقت قضاء الدَّين يقول له: إما أن تعطيَ وإما أن تربي، وهكذا كلما انتهى الأجل الأول أعطاه أجلاً آخر مع زيادة في الربا.

٦ ـ أن لا يقصد من القَيد المنطوق به التفخيم وتأكيد الحال.

مثل قوله ﷺ: «**لا يحِلُّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدّ فوق ثلاث**»[1] فالتقييد بالإيمان لا مفهوم له فإنَّ الكافرة مشمولة بذلك إن سألتنا، فذكر الإيمان لتفخيم الأمر.

٧ ـ أن يذكر القيد مستقلاً وليس تبعاً لشيء آخر.

مثل: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فقوله **فِى ٱلْمَسَٰجِدِ** جاء تبعاً، وإلا فالاعتكاف لا يكون إلا في المسجد، والمعتكِف ممنوع من الوَطء حتى لو خارج المسجد، وكذا الصائم ممنوع منه معتكِفاً أو غير معتكف.

٨ ـ أن لا يكون موافقاً للواقع: أي يعبر القيد عن واقع.

مثل قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٢٨]، فهنا الآية صوَّرت واقعاً كانوا يوالون الكافرين ويعادون المؤمنين، وإلا فلا تجوز موالاة الكافرين مطلقاً، سواء مع موالاة المؤمنين أو دونهم.

ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣] فقيد إرادة التحصُّن كان واقعاً، وإلا فيحرمُ إكراههنّ أردن أو لم يردن.

٩ ـ أن لا يكون القيد جرى مجرى الغالب.

مثل قوله تعالى في تحريم بنت الزوجة: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم﴾

---

(١) البخاري في باب الكحل للحادّة، ومسلم في باب وجوب الإحداد في عدَّة الوفاة.

[النساء: ٢٣] فالقَيد جاء؛ لأن أغلب النساء إذا تزوَّجت تكون ابنتها معها في تربية زوجها، مع أنَّ بنت الزوجة إذا دخل بأمّها تحرم ولو لم تكن عند الزوج وفي تربيته.

ومثل قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا ﴾ [النساء: ٣٥]، فإرسال الحَكَمَين يكون لأدنى خلاف يحصل بين الزوجين، وغالباً يحصل بعد الشقاق، ولكن هذا لا يمنع أن يحصل دون شقاق.

ومثل قوله ﷺ: «**أيّما امرأة نكَحَت بغير إذن وليِّها فنكاحُها باطل**»[1]؛ لأنَّ غالبَ الأنكحة تكون بإذن الولي، وهذا لا يمنع من عدم صحَّة تزويج البالغة نفسَها ولو أذن لها وليُّها، وعلى فرض الأخذ بالقَيد فإنه عارضَ المفهومُ هنا دلالةَ المنطوق، مثل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فقد أسند النكاح إليها.

فهذه القيود لا تدلُّ على نفي الحكم عن شيءٍ خلا من القيد، بل لا بدَّ من التماس دليل آخر يعطي حكماً له موافقاً.

مثل: تحريم نكاح بنت الزوجة إن لم تكنِ في حجر الزوج؛ فإن تحريمها موافق لتحريم مَن في حجره، وهكذا أكثر مفهوم ما مثّلنا، أو مخالفاً كما سبق من قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] حيث تثبت قتل الرجل بالمرأة المعارض لمفهوم: ﴿وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾، فإنْ لم يوجد دليل فنحكم بما تقتضيه قاعدة (البراءة الأصلية).

وكل ما تقدَّم هي شروط عند القائلين بحجِّيَّة مفهوم المخالفة، فإن فُقد شرط فلا يكون حُجَّة[2].

وقد حصل خلاف بين الفقهاء في حجيَّة مفهوم المخالفة الخالي من القيود الواردة في النصوص الشرعية - في غير ما تقدَّم ذِكرُه - **هل المفهوم حجَّة أَوْ لا؟ إلى رأيين:**

---

(١) أخرجه الترمذي (١١٠٢) وأبو داود (٢٠٨٣) وابن حبان (٤٠٧٤).

(٢) جمع الجوامع: ١/ ٢٤٦ والبحر المحيط: ٤ / ١٥ والآمدي: ٤/ ٧٨ وإرشاد الفحول: ص٥٦٣، وميزان الأصول: ١/ ٥٨٢.

الرأي الأول: عدم الاحتجاج به، ويؤخذ حكم المسكوت من دليل آخر، أو من البراءة الأصلية، وعند **المعتزلة**: الحكم يقرِّره العقل إثباتاً أو نفياً.

وهذا قال به **أبو حنيفة**، وحُكي عن **الشيرازي**، وعن **القفّال الشاشي**، وعن **أبي حامد** المروَزي، **وابن سُريج**، **والقاضي أبي بكر**، وقد **استدلّوا** على ذلك بما يأتي:

١ ـ بقوله تعالى: ﴿مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦].

فمفهوم المخالفة فيه عدم حرمة الظلم في غيرهن، وهو خلاف الإجماع.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣].

ومفهومها إباحة إكراههن إذا لم يُردن التحصُّنَ والتعفف، وهو غير صحيح؛ لوجود التحريم في كل الأحوال أردن أو لم يردن.

ويُجاب عن هذين الدليلين:

بأنهما ليسا من موضع الخلاف؛ إذ سبق أن ذكرنا عدم حُجِّيَّة مفهومهما؛ لأنَّ القَيد في الآية الثانية لم يأتِ للاحتراز عن مخالفه، بل هو واقعة حال، والقَيد بالأشهُر الحرُم للتعظيم والتفخيم، وهو ليس موضع خلاف أيضاً.

٣ ـ أنَّ انتفاء الحكم في مخالف القيد إمّا أن يثبت بالنصّ، أو بضرورة فائدة التخصيص بالذِّكر.

الأوَّل فاسد؛ لأنَّ النصّ موجبه الإثبات دون النفي لغةً[1]، وبين النفي والإثبات منافاة؛ فالموضوع لأحد الضدَّين كيف يكون موضوعاً للآخر.

ولأنَّ إثبات الحكم في مسمّى المعلوم لو كان ينفي ذلك في غيره لامتنع القولُ

---

(١) أي لفظ السائمة في الحديث يدلُّ على إثبات الزكاة فيها، وليس فيه لفظ النفي عن المعلوفة، فما وضع للإثبات كيف نقول: إنه وضع للنفي أيضاً، وهما ضدان؟!

بالقياس[1]؛ لأنَّ القياس لا يصحّ إلا بعد ثبوت الحكم في غير المنصوص عليه؛ فيكون بمقابلة النصّ، والقياس لا يعارِضُ النصَّ بالإجماع

توضيح ذلك:

أننا إذا أثبتنا التحريم في الخمر بالنصِّ للإسكار، ونقيس عليه البيرة في التحريم، تكون البيرة أيضاً ثابتةً بنفس النصِّ المحرِّم للخمر، فإذا جاء الوصف لنفي الحكم عن الخالي منه؛ فإنَّ النصَّ سيُثبِت حكماً، ومفهوم المخالفة يثبت خلافَه، ونحن نقول: بأن مفهوم المخالفة ثبت بنفس النص، فالقياس على الأصل الذي له مفهومان سيتعارض مع أحدهما، والقياس لا يعارض النص.

والثاني أيضاً فاسد، وهو أنَّ حصر الفائدة من وجود القَيد في نفي الحكم الخالي عنه فقط غير مسلَّم فيه؛ لأنَّ القَيد قد يؤتى به لفائدة أخرى كبيان حِكمة التشريع مثلاً.

ويجاب عن هذا الدليل:

عن الشق الأول: أنَّ التناقض يحصل إذا حصلت وحدة للنسبة الحكمية، فإن اختلفت فلا تناقض، وهنا الإثبات بالنصّ لشيء من وجه ونفيه من وجه آخر، فالقياس يكون على وجه آخر وهو المنطوق من النص مع علته، والمفهوم من وجه آخر وهو القيد الموجود فيه؛ فلا تعارض بين القياس والنصّ.

وأمّا حصر فائدة القَيد لأجل نفي الحكم فيما خلا منه، فإنَّ القائلين بمفهوم المخالفة لم ينفوا الفوائد الأخرى من وجوده، بل اعتبروا الفائدة الأساسية من وجوده هو لينفي الحكم عن الخالي منه، والفوائد الأخرى ثانوية.

٤ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٣]. فلو كان مفهوم المخالفة حُجَّة لما صرَّح بجواز قربانهن بعد طهارتهن؛ لأنَّ المفهوم يكفي.

---

(١) لأننا إذا قسنا على لفظ يُثبت حكمًا وقلنا: هو يدلُّ على حكم آخر مضادٌّ للحكم المثبت، فمِن حقِّنا أن نقيس على الحكم المخالف، فيصير المقيس مخالفاً لمنطوق النصّ.

ويجاب عن هذا:

بأنَّ المفهوم يكفي لنفي الحكم وهو عدم المنع من قربانهن بعد الطهارة، ولكن لِما لذلك من خطورة عظيمة اقتضى أن يؤكَّد المفهوم بالمنطوق فصرَّح بما علم التزاماً، وهذا أسلوب من أساليب العرب: أنه إذا أراد التأكيد على معنى فهم من أول الكلام صرَّح به، فإذا قال له: ائتني بماء بارد، فإنَّ نفي الحار يفهم منه، ولكنه يؤكِّد له ذلك ويقول: ولا تأتني بالحارِّ.

٥ ـ إنَّ تقييد الحكم بالصفة لو دلَّ على نفيه عند نفيها إمّا أن يُعرف ذلك بالعقل أو النقل، **والعَقل** لا مجال له في اللُّغات.

والنقل إما متواتر أو آحاد، ولا سبيل إلى التواتر، والآحاد لا يفيد غير الظنّ، وهو غير مفيد في إثبات اللغات؛ لأنَّ الحكم على لغة لا ينزل عليها كلام الله تعالى ورسوله؛ لأنه يقع مع جواز الخطأ، والغلط في قولهما ممتنع.

ويجاب عن هذا:

يثبت بالنقل ولكن لا مانع من إثباته بالآحاد؛ لأنَّ المسألة التي نحن فيها ليست قطعيَّة، بل ظنيَّة مجتهَداً فيها بنفي أو إثبات، وغلبة الظنّ تكون فيها التخطئة كما في سائر المسائل الفرعيّة الاجتهادية.

ومع ذلك فهل النقل للغة تواتراً يكون في كل كلمة عند أهل اللغة أو في البعض دون البعض، والقول **الأول** يلزم منه تعطيل العمل بأكثر ألفاظ الكتاب والسنَّة والأحكام الشرعية، وذلك أشدُّ ضرراً من الأخذ بخبر الواحد المعروف بالضبط والعدالة، وهذا ما دأب عليه العلماء؛ فإنهم اعتمدوا ما ينقل إلينا من الأحكام الشرعية اللغوية، مثل الأصمعي والخليل وأبي عُبيد وأمثالهم ولو آحاداً[1].

---

(١) الإحكام للآمدي ٣/ ٧٨-٨٩.

الرأي الثاني: أنه **حُجَّة**، فإذا قال النبي ﷺ: «**في الغَنَم السائمة زكاة**» أدّى النصّ إلى حكمين: وجوب الزكاة في السائمة، ونفي الزكاة عن المعلوفة.

وهذا هو رأي **جمهور الفقهاء** منهم: **الشافعي**، وأكثر أصحابه، **والكَرخي** من الحنفيّة، والأصحّ في النقل عن **الأشعري**، وبه قال **مالك**، وأكثر أصحابه، **وأحمد**، وجماعة من المتكلّمين، **وأبو عُبيد**، وجماعة من أهل العربية.

وهم وإن قالوا بحجّيته إجمالاً فإنَّ بعضهم يخالف في الاحتجاج به في بعض القيود.

واستدلّوا على ذلك بما يأتي:

أولاً- أنَّ أبا عُبيد القاسم بن سلاّم من أهل اللغة قد قال بدليل الخطاب في قوله ﷺ: «**ليُّ الواجدِ ظُلم يُحِلّ عِرضَه وعُقوبَتَه**»[1].

حيث قال: إنه أراد به أن مَن ليس بواجد لا يحل عِرضه وعقوبته.

وفي قوله ﷺ: «**مَطلُ الغَنيّ ظُلم**»[2] قال: فمطل غير الغني ليس ظلمًا.

وقال عليه الصلاة والسلام: «**لأَنْ يَمتلئ جوفُ أحدكم قيحاً خير من أن يمتلئ شِعراً**»[3].

وقد قِيل له: إن النبي ﷺ إنما أراد شعر الهجاء من الشعراء، أو هجاء الرسول، فقال: لو كان ذلك هو المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف معنى؛ لأنَّ ما دون ملء الجوف من ذلك ككثيره.

---

(١) أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن عمرو بن الشريد بن سويد. انظر: سبل السلام ٣/ ٥٥، ومعنى (الواجد) الغني، ومعنى (لي) المَطْل، وإحلال عرضه بالكلام عليه وذمّه أنه مماطل، (وعقوبته): حبسه.

(٢) البخاري (٢٤٠٠) ومسلم (٤٠٠٧).

(٣) رواه أبو داود في باب ما جاء في الشعر من كتاب الأدب.

وقد أجيب عنه:

أنَّ ما قاله **أبو عُبيد والشافعيُّ** هل هما نقلاه عن العرب، أو بناءً على مذهبهما واجتهادهما، فإنْ كان الأول فهو غير مسلَّم؛ لأنَّ لفظه ليس فيه ما يدلُّ على النقل.

وإن قالاه بناءً على مذهبهما واجتهادهما فلا يكون حجَّة على غيرهما من المجتهدين.

وعلى فرض أنهما نقلاه عن العرب فإنه نقل خبر آحاد لا تقوم به حُجَّة.

وقد خالفه **الأخفش** وهو من أهل اللغة ولم يقل بدليل الخطاب، وعدم قوله بذلك استناداً إلى النفي الأصلي، وعدم وجود دليل يخالف الأصل؛ فالأخذ به أولى.

ويرد عليه:

أنَّ **أبا عُبيد** حُجَّة في اللغة، ولم يقل بذلك إلا اعتماداً على أنه عرف أنَّ العرب تقول بذلك، وكذلك **الشافعي** كان من أفصح العرب في وقته.

أمّا كونه خبرَ آحاد فإنَّ جميع الشواهد العربيَّة ما عدا القرآن كلُّها نقلت آحاداً، واشتهرت بعد ذلك، وإنَّ هذا النقل مقبول عند العلماء إلا فيما يخصُّ العقيدة؛ فلا بدَّ من النقل القطعي، وإلا فما نُقل عن **الأخفش** خبر آحاد أيضاً، فلماذا يحتجُّ به ولا يحتج بما نُقل عن **أبي عُبيد**.

واعتماد **الأخفش** على النفي الأصلي عارضه ما ثبت عن كثير ممن هو من أهل اللسان من القول بالمخالفة.

ثانياً- ما روى **قَتادة** أنه قال: لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]. قال النبي ﷺ: «**قد خيَّرني ربّي فوَالله لأزيدنَّ على السبعين**»[1].

فقد فهم النبي ﷺ أنَّ ما زاد على السبعين ينفعهم بالمغفرة.

---

(١) أخرجه البخاري، انظر فتح الباري ٨/ ٢٦٨ الطبعة الرابعة ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م دار إحياء التراث العربي ببيروت.

وأجيب عن هذا: لا نسلّم به؛ لأنه خبر آحاد لا يحتجُّ به لإثبات قاعدة كهذه.

وإن سلّمنا الاحتجاج به فلا نسلّم أنه فهم أنَّ الزيادة تنفعهم، بل قالها استمالةً لقلوب الأحياء منهم ترغيباً لهم في الدِّين، هذا الاحتمال قد يكون أولى؛ لأنه موافق لقوله تعالى: ﴿ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ﴾ [المنافقون: ٦].

وأيضاً تخصيص نَفي المغفرة بالسبعين يدلُّ دلالة قطعية على عدم وقوع المغفرة، وإذا قلنا: إنَّ العدد يدلُّ على نفع ما زاد على السبعين وهو المسكوت دلالة قطعية أو ظنّيّة، فالقول بالقطعية مخالف للآية الأخيرة، والقول بالظنِّيَّة لا يكون نقيضاً للقطعي، بل هو مقابل، وهو أعمُّ من النقيض[1].

ويرد على ذلك:

١ ـ قد ذكرنا في الدليل الأول أنَّ خبر الآحاد يحتجُّ به في غير العقيدة.

وأيضاً: إن كثرة ما ورد بهذا الخصوص كما يتضح لنا يجعل ذلك تواتراً معنويّاً وإن كانت الأفراد آحاداً.

٢ ـ أنَّ فهم النبي ﷺ أنَّ الزيادة قد تنفع في المغفرة هو أولى من مجاملة الأحياء أو استمالتهم؛ لأنه لا استمالة في أحكام الله، ولعله قال ذلك قبل نزول آية: ﴿ وَسَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ﴾، ولربّما آية التسوية بالنسبة لهم أنهم لا يؤمنون لك سواء استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم؛ لأنهم يعرفون أنَّ الله لا يغفر لهم، فهي بهذا المعنى تنفي الاستمالة؛ لأنها لا تنفع ولا تدعوهم إلى الإيمان، وبهذا اتضح عدم معارضة الآية السابقة للثانية.

وأمّا كون المقابل أعمُّ من النقيض **فنقول:** هنا يكون من باب إطلاق العامّ على الخاص؛ فهو جائز، فلا مانع عند الأصوليين من إطلاق النقيض على المقابل.

---

(١) وأيضاً الضد هو مقابل وليس نقيضاً، مثل الأسود هو ضد الأبيض وليس نقيضاً، فالمقابل يشمل النقيض والضد؛ فهو أعم من النقيض.

ثالثاً- أنَّ **ابن عباس** منع الأخت من الميراث؛ لفهمه منعها من قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١٧٦] فالبنت ولد؛ لذا لم يورِّث الأختَ مع البنت، وهو من فُصحاء العرب وترجمان القرآن.

ويجاب عن ذلك:

أنه خبر واحد لا تثبت به هذه القاعدة.

ولعلَّه منعها من الإرث بناءً على النفي الأصلي، لا على دليل الخطاب.

ويرد عليه:

أنه سبق أن ذكرنا أنَّ خبر الآحاد تثبت به الأحكام والقواعد ما عدا العقيدة، وأنه صار متواتر المعنى بهذا الخصوص.

أمّا القول بأنه منعها بناءً على النفي الأصلي **فنقول**: لعلّه اعتمد الدليلين: دليل الخطاب، والنفي الأصلي، ولا مانع من أن يكون للحكم أكثر من دليل.

رابعاً- قوله ﷺ: «**إنما الماءُ من الماء**»[1] أي ماءُ الغُسل يحصل من خروج الماء وهو المنيّ، ومفهوم المخالفة له أنه لا غُسل إذا أولج ولم ينزل الماء.

ثم جاء قوله ﷺ: «**إذا التقى الخِتانان فقد وجب الغُسل**»[2] فهو يوجب الغُسل بدون إنزال، وقد أجمع الصحابةُ على أنه ناسخٌ لحديث: «**إنما الماءُ من الماء**».

وقد أجيب عنه:

١ ـ أنه خبر آحاد لا يصلح للاحتجاج في اللغات.

ويرد عليه بما سبق.

٢ ـ لا نسلِّم أنَّ الصحابة اتفقوا على ذلك، وقول بعضهم ليس حجّة على غيرهم.

---

(١) رواه مسلم. انظر: سبل السلام ١/ ٨٥.

(٢) متفق عليه من ذلك. انظر سبل السلام ١/ ٨٥.

ويرد عليه: إنه لم يثبت وجود مخالف منهم.

٣ ـ إن سلّمنا باتفاقهم على أنه ناسخ فليس ناسخاً لدليل الخطاب، بل لمدلول عموم الأول.

ويرد عليه: أنّ الجمهور لا يسمّونه ناسخاً للعموم، بل هو مخصّص للعموم[1]، وهذا إذا جعلنا (ال) في الماء استغراقية، فإن كانت عهديّة فلا عموم لها.

خامساً- ما روي أن يَعلى بن أميّة قال لسيدنا عُمر ﷺ: ما بالنا نقصر وقد أَمِنَّا، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوٓا﴾ [النساء: ١٠١][2].

فقال عمر: لقد عجبتُ مما عجبتَ منه فسألت رسولَ الله ﷺ عن ذلك، فقال لي: «**هي صدَقَة تصدَّق الله بها عليكم فاقبلوا صدَقَته**» ويَعلى بن أميّة وعُمر من فُصحاء العرب، والنبيُّ ﷺ لم ينكر هذا الفهم؛ فأقرَّهما على ذلك.

ويجاب عن ذلك:

١ ـ أنه خبر واحد لا يصحُّ الاحتجاج به هنا.

ويرد عليه بما رددنا على هذا فيما مضى.

٢ ـ يحتمل أنَّ عُمر ويَعلى بنَيا عدمَ القصر على استصحاب الأصل في حالة الأمن، لا على دليل الخطاب.

ويرد على هذا: لو بَنَيا على الأصل لما ذكرا وقد أمنا المفهوم من قوله: ﴿خِفْتُمْ﴾ إذ لو بنيا على الأصل لما سألا؛ لأنَّ الأصلَ عدم القصر، ومع ذلك لا مانع من وجود دليلين: الفهم والأصل، وغرضنا إثبات الفهم المخالف.

---

(١) فإطلاق لفظ النسخ عليه لا يقول به الجمهور، فلماذا نسبتم إليهم القول بأنه يسمّى عندهم ناسخاً؟.

(٢) أخرجه مسلم باب صلاة المسافرين وقصرها، وأبو داود في كتاب السفر، والترمذي تفسير سورة النساء.

سادساً - إذا قال عربيٌ لآخر: اشترِ لي عبداً أسود، فإنه يفهم منه عدم شراء الأبيض؛ إذ لو اشترى أبيض لم يكن ممتثلاً.

ويجاب عن ذلك:

يكون غير ممتثل بشراء الأبيض لا لدليل الخطاب، بل أيضاً على النفي الأصلي، وعلى هذا فكلُّ حكم مخصّص بصفة، ونفي الحكم عن أمر ليس فيه تلك الصفة، فإنما هو مبنيٌّ على استصحاب الحال، لا على دليل الخطاب.

ويرد عليه: بما سبق أنَّ المتبادَرَ إلى الذهن هو ما فهم من الحكم المخالف لفقدان الصفة، ومع ذلك فلا مانع من وجود دليلين على النفي.

هذه أدلَّة نقلية، وهنالك **أدلَّة عقلية نذكر منها ما يأتي:**

سابعاً- أنَّ أهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة، كما فرقوا بين الخطاب المرسل وبين المقيد بالاستثناء، والاستثناء يدلُّ على أنَّ حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه؛ فكذلك الصفة.

ويجاب عن ذلك:

أنَّ قياس أهل اللغة في تفرقتهم بين المطلق والمقيد بالصفة على المرسل والمقيد بالاستثناء: في أنَّ حكم المستثنى مخالف لحكم المستثنى منه، وكذا المطلق عن القيد، فالمقيد يخالفه في الحكم **قياسٌ مع الفارق**؛ لأنه وإن وجد الفرق بين المطلق والمقيد في ثبوته في كل منهما إلا أنه في الاستثناء يثبت عِلماً أو ظنّاً في المستثنى والمستثنى منه، بخلاف الصفة فإنَّ ثبوت الحكم في المقيد لا يكون عِلمَاً أو ظنّاً، أما مع المطلق عن الصفة فإنه مشكوك في إثباته أو نفيه فافترقا.

وعلى هذا فلا يمكن القول بالتسوية بين الصفة والاستثناء اللهم إلا إذا قيل: إن الافتراق بين المطلق والمقيَّد بالصفة في الجملة كما هو بين المطلق والمستثنى منه في الجملة؛ لأنه حاصل لا محالة.

ويرد عليه: أنّ علماء البلاغة يختلفون بالتشبيه بين المشبه والمشبه به بوجه واحد من جهة الشبه من جانب واحد، ولا يشترط كون التشابه من كل الوجوه.

وهنا يجتمع المقيّد بالصفة مع المستثنى في اختلاف حكم المقيّد عن المطلق، والمستثنى عن المستثنى منه سواء كان علماً أو ظناً أو شكّاً، فالمهمّ أنّ ما خلا من الصفة حكمه مخالف لحكم المطلق، والمستثنى حكمه مخالف للمستثنى منه.

ثامناً: إنَّ تعليق الحكم بالصفة يشبه تعليق الحكم بالعلّة في أنّ نفي الحكم بانتفاء العلّة، وهنا ينتفي الحكم بانتفاء الصفة.

ويجاب عن هذا:

أنه لا يلزم انتفاء الحكم مع انتفاء العلَّة لنقول هنا: انتفاء الحكم مع انتفاء الوصف إلا إذا كانت العلَّة واحدة، والصفة لا يلزم منها أن تكون واحدة، بل قد تتعدَّد، فإذا ذهبت الصفة يبقى الحكم ما لم تذهب جميع الصفات.

ويرد على هذا:

أنَّ الصفات المتعدِّدة صارت كلّها صفة واحدة، وكل واحدة جزء، ولا يتغيَّر الحكم بجزء الصفة، بل لا بد من تكاملها بجميع الأجزاء[1].

الترجيح: هو أنَّ الأخذ بمفهوم المخالفة هو الأرجح أخذاً ظنيّاً كبقية المسائل المجتهد فيها، وذلك للأمور الآتية:

١ ـ ما جرى عليه الذوق العربي من أنَّ وجود القَيد في الكلام يقصدون به عدم إرادة المعنى الخالي منه، وجرى فهمهم المتبادر للنصوص على هذا الأساس.

٢ ـ إن أدلة النفاة لا تقوم حجّة بعد أن رأينا الردّ عليها.

٣ ـ أما أدلَّة المثبتين فإنَّ ما جاء من إجابة عليها لم تكن قطعيّة بل قابلة للردّ والمناقشة كما اتضح ذلك فيما سبق.

---

(١) المستصفى ص٦٥، والميزان ١/ ٥٨٢، وجمع الجوامع ١/ ٢٥٢، والإحكام ٣/ ٨٠.

منهجية القول بفساد المنهي عنه

أي إذا ورد نهي عن فعل، هل النهي يقتضي فساد ذلك الفعل؟

أولاً: أجمع العلماء على أنّ النهي لفعل قبيح لعينه وعُرف قبحه شرعاً فإنه يقتضي فساد ذلك الفعل في العبادات.

وذلك كالصلاة بدون ركوع، أو بدون وضوء، وكالصوم بدون نيَّة، أو الحجّ بدون وقوف بعرفة.

ثانيا: إن كان النَّهي يقتضي القُبح لعين الفعل في المعاملات والجنايات والمناكحات فقد حصل خلاف في القول بالفساد إلى **رأيين**:

الرأي الأول: أنه يقتضي الفساد، وهو رأي **الجمهور**، كبيع الملاقيح، وبيع المعدوم، فلا يترتَّب على ذلك أثر: من ملك وهبة وإرث ونحو ذلك.

وكالزنا فإنه لا يترتَّب عليه ثبوت النسب، ولا عِدَّة، ولا مَهر.

وكنكاح المحارم فلا يترتَّب عليه أثرٌ من آثار النكاح.

واستدلّوا على ذلك:

إنّ العلماء في جميع الأمصار لم يزالوا يستدلُّون به على الفساد في أبواب الربا والأنكحة والبيوع وغيرها.

هل الفساد تدلُّ عليه اللغة أو الشرع؟

وعلى القول بالفساد: فإنَّ فساده عُرف شرعاً لا لغةً؛ لأنَّ فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه، وليس في لفظ النهي ما يدلُّ على الفساد لغة.

وهناك مَن يرى أنَّ فساده كما عُرف شرعاً عُرف باللغة.

واستدلّ على ذلك:

١ ـ إنَّ العلماء لا يزالون يستدلّون بالنهي على الفساد.

ويجاب عن هذا: بأنهم يستدلّون على الفساد بالنهي؛ لدلالة الشرع عليه، لا اللغة.

٢ ـ إنَّ الأمر يقتضي الصحَّة، والنهي يقتضي الفساد؛ لأنَّ النهيَ عن الشيء أمر بضدّه، والنقيضان لا يجتمعان؛ فيكون النهي يقتضي الفساد لغة.

ويجاب عن هذا: بأن الأمر يقتضي الصحة شرعاً لا لغة، فاقتضاء الأمر للصحة لغة ممنوع، كما أن اقتضاء النهي للفساد لغة ممنوع.

الرأي الثاني: أنه لا يقتضي الفساد وهو قول أبي الحسين **البصري، والغزالي، والرازي، وابن الملاحي، والجصَّاص:** وقالوا: لا يقتضي النهي الفساد إلا في العبادات، أما في غيرها فلا يلزم من النهي عن الفعل القبيح لعينه الفساد.

واستدلُّوا على ذلك:

إنَّ العبادات المنهي عنها لو صحَّت لكانت مأموراً بها ندباً لعموم أدلَّة مشروعية العبادات؛ فيجتمع النقيضان؛ لأنَّ الأمرَ لطلب الفعل والنهيَ لطلب الترك وهو محال.

أمّا في غير العبادات فلأنه لو اقتضى الفساد لكان غسل النجاسة بماء مغصوب، والذبح بسكينة مغصوبة، وطلاق البدعة، والبيع وقت النداء، والوطء في الحيض غير مستتبعة لآثارها وهي:

زوال النجاسة، وحِلُّ الذَّبيحة، وأحكام الطلاق، والملك وأحكام البيع، مع أن آثارها صحيحة، ولا تكون إلا لعدم بطلان المؤثر.

ويجاب عن ذلك:

بأنَّ ما ذكرتم ليس من موضع الخلاف؛ لأنَّ النهي فيها ليس لعينه، بل لأمر خارج، وإذا كان لأمر خارج فلا تناقض؛ لأنَّ التناقض يحصل إذا كان لذات العَين صحَّة وفساداً.

ثالثا **وإن كان النهي لوصف الفعل المجاور**، كالصلاة في الأرض المغصوبة، والبيع وقت النداء، فالنهي في الصلاة؛ لاستعمال أرض الغير دون رضاه، وفي البيع؛ لأنه قد يفوّت صلاة الجمعة: ففيه **رأيان**:

الرأي الأول: عدم فساد الفعل، وهو ما عليه **الجمهور**؛ لأن النهي لأمر خارج عن الفعل.

الرأي الثاني: الفساد، وهو رأي الإمام **أحمد**، وقال: لأن النهي مقتضاه القُبح، والقُبح يقتضي الفساد.

ويجاب عن هذا: بأنَّ القُبح ليس في الصلاة ولا في البيع، بل بالغصب والانشغال عن الجمعة.

رابعا: **وإن كان النهي لوصف لازم** في الفعل كبيع درهم بدرهمين، وكصوم يوم عيد النحر، فقد حصل خلاف بين العلماء إلى **رأيين**:

الرأي الأول: الفساد ولو كان النهي مسلطاً إلى الوصف.

واستدلُّوا على ذلك: بأنَّ النهي من شأنه الفساد دون فرق بين كونه لعَينه أو لوصفه، ومن هؤلاء الإمام **أحمد**.

الرأي الثاني: الصحَّةُ، وهو رأي **الجمهور** منهم **أبو حنيفة**.

واستدلُّوا على ذلك:

بأن آثاره صحيحة؛ لأنَّ أصل الفعل لا غبار عليه شرعاً، بل النهي مسلَّطٌ على الوصف، فبيع الدرهم لا مانع منه بحدِّ ذاته، بل الممنوع الزيادة في أحد العِوَضَين.

وكذا صوم يوم النحر؛ فإنَّ اليوم صالح للصوم بحدِّ ذاته، ولكن النهي مسلَّط على الإعراض عن ضيافة الله تعالى.

ومن هنا نرى **أبا حنيفة** فرَّق بين الباطل والفاسد فقال: **الباطل** ما نُهي عنه لأصله فلا يترتب عليه آثار، **والفاسد** ما نُهي عنه لوصفه فقط وترتَّب عليه الآثار، فمَن باع

درهماً بدرهمين لو أرجع الزائد انقلب العقدُ صحيحاً دون حاجة إلى تجديده، ولو أخذ الزائد فإن آخذه يملكه ملكاً خبيثاً، أي يملكه مع الإثم.

وكذا لو نذر صوم يوم النحر عليه أن يفطره ويقضيه، ولكن لو صامه أجزأ مع الإثم، وهذا يدلّ على أنَّ الفاسد هو غير الباطل من خلال الآثار المترتّبة عليه، وعند الجمهور: هما مترادفان[1].

(١) انظر المحليّ على جمع الجوامع ١/ ٢٩٣، وإرشاد الفحول ص٣٨٦.

منهجية الاستدلال بالعامّ

تعريفُه:

عرَّفه **السُّبكي** في جمع الجوامع بقوله: (**لفظٌ يَستغرق الصالحَ له مِن غير حَصر**)[1] أي يتناول ما يصلح له دفعة واحدة.

فيخرج بذلك **النكرة، مثل**: رَجُل إذا لم تُسبق بنفي أو استفهام، فإنه يشمل كل رجُل على سبيل البدل، لا الاستغراق دفعة واحدة، بل يُراد فرد غير معين من جنس الرجال، إلا أنه صالح لكل الأفراد على سبيل البدل لا الاستغراق.

وكذا النكرة المثنَّاة والمجموعة واسم العدد إذا أردنا الأفراد أو الآحاد، **مثل**: أكرم رجلاً، أو أكرم رجلَين، أو رجالاً، أو: تصدَّق بخمسة دراهم.

وكذا **اسم العدد** فإنه وإن دلَّ على عدد وأفراد فهو ليس عامّاً؛ لأنه محصور لذا أُخرج بقوله (من غير حصر)، فالعشرة تدلّ على عدة أفراد إلا أنها محصورة فلا عموم فيها[1].

حُكمُه:

اتفق العلماء على أنَّ لفظ العامّ يشمل قطعاً أقلَّ ما يطلق عليه اللفظ، فإذا قلنا: اقتُل كل محارب؛ فإنه يشمل واحداً قطعاً، وإذا قلنا: أصلِح بين كل متخاصمَين؛ فإنه يشمل اثنين قطعاً، وإذا قلنا: قاتل المتحالفين ضد الإسلام؛ فإنه يشمل ثلاثة قطعاً.

أما شُمولُه لأكثر ما يطلق عليه اللفظ قطعاً أو ظنّاً: فقد حصل خلاف فيه إلى رأيين:

---

(١) جمع الجوامع: ١/ ٣٩٩، وميزان الأصول: ١/ ٣٨٦.

الرأي الأول: شمولهم ظنّاً، فإذا قلنا: جاهدوا أهل الكُفر؛ فالواحد مشمول قطعاً، وبقيّة الأفراد ظنّاً؛ لاحتمال التخصيص.

وهذا رأي **جمهور العلماء** من الأصوليين.

واستدلّوا على ذلك: بأنَّ أكثر ما ورد من ألفاظ العموم في الشريعة الإسلامية أريد به بعض أفراده، حتى أنه أصبح مثلاً يذكر قولهم: **ما من عامٍّ إلا وقد خُصَّ**.

واحتمال الإشاعة كثير، ولا مساغ للقول بأن دلالة العامّ على كلِّ أفراده قطعيَّة إلا إذا خلت الألفاظ من احتمال التخصيص، وخلوُّها من ذلك باطل؛ لقيام الاستقراء على أنَّ أغلب اللفظ العامّ دخله التخصيص.

الرأي الثاني: أنَّ دلالة اللفظ العام على أفراده قطعيَّة قبل تخصيصه لأوَّل مرَّة، وهو رأي **أبي حنيفة**.

واستدلَّ على ذلك: بأنَّ اللفظَ العامَّ وُضع لغةً لكثرة غير محصورة، فإذا أطلق هذا اللفظ دلّ على جميع الأفراد قطعاً؛ لأنَّ العموم حقيقة اللفظ، والحقيقة ثابتة بثبوته قطعاً ما لم يقم دليل على خلاف ذلك.

فالحقيقةُ لا تنصرف عن العموم إلا بدليل، ولا دليل هنا[1].

ويترتب على هذا الخلاف ما يأتي:

أنَّ العامَّ لا يخصّ بالآحاد أو بالقياس لأوَّل مرَّة -لكونهما ظنِّيَّين- على رأي **أبي حنيفة**، ويخصّ بهما على رأي **الجمهور**؛ لأنَّ دلالته على أفراده ظنّيّة؛ فيخص بالآحاد والقياس الظنيين.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧] هنا (ما) تعمُّ كلَّ خارج نوعاً وقدراً.

---

(١) المحلّي على جمع الجوامع ١/ ٤٠٧.

وجاء الحديث الآحادي وهو قوله ﷺ: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»[1].

فعند **أبي حنيفة**: الحديث لا يخصّ عموم ما يخرج من الأرض؛ لأنه آحاديٌّ ظنيٌّ، وما يخرج منه قطعي.

وعند **الجمهور**: يخص؛ **فعبارة النصّ** خصّته من حيث **النصاب، وإشارته** من حيث **النوع**، فلا زكاة على الخارج دون خمسة أوسق، ولا زكاة على الخارج الذي لا يصبح بوضعه في الوسق.

أما العامّ إذا خُصَّ مرَّة فإنَّ دلالته على الباقي تصبح ظنيّة اتفاقاً؛ لأنَّ التخصيص قد دخله فأضعفه.

العمومُ في اللفظ الحقيقيِّ والمَجازيِّ:

اتفق الأصوليُّون على أنّ العموم يكون في الألفاظ الحقيقية الدالّة على ما وضعت هي له.

أمّا في المجاز فقد حصل خلاف في كون المجاز عامّاً إلى **رأيين**:

الرأي الأول: أنه يكون في المجاز ويسمَّى: **عموم المجاز**، وذلك مثل قولنا: جاء كلُّ أسد يحمل سلاحاً، ومثل قوله ﷺ: «**الطواف صلاة إلا أنّكم تتكلَّمون فيه**»[2] فتسميةُ الطواف صلاةً مجازٌ، وهو يعمُّ كل طواف.

وهذا رأي **جمهور الأصوليين**.

الرأي الثاني: لا عموم للمجاز؛ لأنّ المجاز ثبت على خلاف الأصل للحاجة إليه؛ فهو ضروري في الحقيقة وليس ضرورياً في المجاز، إذ يمكن الاكتفاء به بالدلالة على بعض أفراده، ولا يُراد جميعها إلا بقرينة.

وقد نَسَبَه **السُّبكيُّ لبعض الحنفية**[3].

---

(١) أخرجه مسلم، وسبق تخريجه في ص٣٩.

(٢) أخرجه الترمذي ١/ ٦٩٣.

(٣) شرح المحليّ على جمع الجوامع: ١/ ٤٠١، وميزان الأصول: ١/ ٤٤٢.

منهجيّة التخصيص بالمتصل والمنفصل

أولاً: التخصيص بالمتصل مثل: الاستثناء، والصفة، والشرط، والعدد، والغاية.

وكل قيد لا يؤدّي معنى لو استقل ولم يقترن بلفظ العامّ، بل لا بدّ من اقترانه وعدم استقلاله؛ ليفهم المراد منه، فهو **متصل**.

فهذا حصل الخلاف في منهجية الاستدلال له:

١ ـ ذهب **الشافعيَّة** في الأصحِّ عندهم، **وابنُ الحاجب** إلى أنه يفيد تخصيص بعض آحاد العامِّ، ويسمى تخصيصاً.

٢ ـ وذهب **الأكثر** ومنهم **الحنفيَّة** إلى أنَّ مثل هذه الخمسة ليست مخصِّصة، بل هي مبيِّنة للمراد بعموم ما قيَّدته، فهي قَرينة تبيّن أنَّ العامَّ لم يُرَد به جميع آحاده.

فإذا قلنا: لزيد عليَّ عشرة دراهم إلا ثلاثة، فعلى **الرأي الأول**: أنَّ الإقرار حصل على جميع أفراد العشرة، ثم خُصَّ منه ثلاثة، وبقي سبعة، فالعشرة ابتداء قصد بها جميع آحادها، ثم أُخرج الثلاثة منها، ويسمّى تخصيصاً.

وعلى **الرأي الثاني**: أنَّ المراد بالعَشرة سَبعة، لأنَّ الثلاثة بيَّنت المراد منها، وأنَّ المراد من البداية السبعة، فكأنّا قلنا بالعدد بعد الاستثناء، فهو كقولنا: عليَّ سبعة، فالثلاثة قَرينة على أنّ المراد بلفظ العشرة سبعة، وأنَّ المتكلم أراد بها، من باب إطلاق الكلِّ وإرادة البعض.

والإمام **الباقلاّني** لم يخرج عن هذا المراد ولكنه يرى أن هذا الإقرار له صيغتان: **إحداها مفردة** وهو: له عليَّ سبعة، **والأخرى مركَّبة** وهي: له عليَّ عشرة إلا ثلاثة. ومؤدَّى ذلك واحد وهو: الاعتراف بسبعة، فعلى هذا لا يُسمَّى الاستثناء تخصيصاً، بل بياناً وقَرينة؛ لأنَّ الكلام لا يتمُّ إلا بها في إرادة المتكلّم، وهكذا بقيَّة القيود من الصفة ونحوها مما تقدَّم ذكرها.

ويترتب على هذا الخلاف إن ما بقي من العام بعد المخصص حجة في دلالته على باقي الأفراد التي لم يخرج حكمها، لأن التخصيص جعل دلالة العام على الباقي من أفراده بعد التخصيص ظنّيّة، ويجوز التخصيص مرة أخرى بالأدلة الظنّية.

وعلى الرأي الثاني دلالتها على بقية الأفراد **قطعيّة** عند من يرى دلالة العام على أفراده قطعيّة، لأنّ مفهوم العشرة هو سبعة من أول الأمر؛ لذا لا يخصص لأول مرّة إلا بدليل قطعي كما سبق أن ذكرنا ذلك[1].

ثانياً **التخصيص بالمخصِّصات المنفصلة** ـ المستقلة ـ التي تصلح أن تنفرد عن لفظ العام، كالكتاب والسنّة والإجماع والعُرف ونحوها.

وهذا الانفصال ينقسم إلى **قسمين**:

القسم الأول: **دليل منفصل (مستقل) ومقترن بالعامّ** مثل: أن تأتي آية ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦] ثمّ يأتي بعدها مباشرة (لا تقتلوا أهل الذمّة)، فهذا النوع يُعَدُّ تخصيصاً للعامّ بلا خلاف.

القسم الثاني: هو كلام **منفصل** (مستقل) ولكنه جاء **متأخراً** عن العامّ، فقد حصل الخلاف فيه إلى **رأيين**:

الرأي الأول: أنه مخصِّص أيضاً وهو رأي **الجمهور**؛ إذ لا فرق بين اقترانه وبين تراخيه.

الرأي الثاني: أنّ المتأخّر نسخ الأفراد التي عارضها المخصّص ضمن دلالة العامّ عليها، وهو ما يسمى بالنسخ الجزئي، أي: نُسخ من العامّ الأفراد التي دلّ عليها هذا المنفصل.

---

(١) انظر المحلّي على جمع الجوامع ٢/ ١٣-١٤، وميزان الأصول ١/ ٤٥٣-٤٦٢.

مثال ذلك: قوله ﷺ: «**من بدَّلَ دينهُ فاقتلوه**»[1] ثم بعد ذلك ورد في الصحيحين: أنه ﷺ «**نهى عن قتل النساء**»[2]، فالأوّل عامٌّ في الرجال والنساء، والثاني أخرج النّساء، وهو ما يراه **أبو حنيفة وإمام الحرمين**[3].

وهذان الرأيان وإن كانا متحدين من حيث النتيجة إلا أنه **يترتب على كونه نسخاً أو تخصيصاً ما يأتي**:

إنَّ المنسوخ كان مراداً في العامّ عند المشرع من بداية الأمر ثم نُسخ، فهي إلغاء لإرادة المشرِّع في الإرادة الأولى.

أمّا التخصيص فإنَّ المشرّع لم يُرده مع العام من أول الأمر، وعند وروده يفهم أن المشرّع لم يرده عندما قال بالعامّ.

---

(١) البخاري (٦٩٢٢).

(٢) البخاري (٣٠١٥).

(٣) المحلي ٢/ ٤٢، والميزان ١/ ٤٨٦.

منهجيّة دلالة حمل المطلَق على المقيَّد

المطلَق: هو ذات خالية عن القيد، مثل: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾.

والمقيَّد: هو ذات موصوفة بصفة أو مقيَّدة بقيد، مثل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾

وحكم الأول: أنَّ الحكم يتعلَّق بالذات فقط، **وحكم الثاني**: أنَّ الحكم يتعلَّق بالذات الموصوفة[1].

هل يُحمل المطلَق على المقيَّد؟

يجري فيه التفصيل والخلاف الآتيان:

الأول: أن يختلف الحكم، وذلك نوعان:

١ ـ أن لا يكون أحد الحكمَين موجباً لتقييد الآخر، فلا يحمل المطلَق اتفاقاً مثل: أطعم رجلاً واكْسِ رجلاً عرياناً.

٢ ـ أن يكون أحدهما موجباً لتقييد الآخر، يحمل اتفاقاً.

مثل: أعتق عنِّي رقبة ولا تملِّكني رقبة كافرة؛ إذ نفي تمليك الكافرة يستلزم عدم إعتاقها.

الثاني: أن يتحدّ الحكم وذلك يكون في أربع صُوَر:

١ ـ أن يكون منفياً، فلا يحمل اتفاقاً.

مثل: لا تعتق رقبة، لا تعتق رقبة كافرة، إذ بإمكانه ترك العتق أصلاً.

٢ ـ أن يكون مثبَتاً واختلفت الحادثة، لا يحمل عند **الحنفية**، ويحمل عند **الشافعية**، مثل: **عِتق الرقبة** فهي في كفارة اليمين **مطلقة**، وفي كفارة القتل **مقيَّدة**، فيعمل في

---

(١) ميزان الأصول ١/ ٥٦٣.

كل موضع حسب القيد والإطلاق، ولعل التقييد في القتل؛ لأنه أشدُّ جريمة من اليمين، فلا بدّ من الإيمان.

٣ ـ أن يكون مثبتاً واتحدت الحادثة، والإطلاق والتقييد في السبب[1] فلا يُحمل، وعند الشافعي يحمل مثل: أدّوا صدقة الفطر عن كل حُرٍّ وعبدٍ، وأدُّوا صدقة الفطر عن كل حرٍّ وعَبدٍ من المسلمين.

٤ ـ أن يكون مثبتاً واتحدت الحادثة وليس الإطلاق والتقييد في السبب؛ فيحمل اتفاقاً، وهو قول أهل التحقيق.

مثل قوله للأعرابي: صُم شهرين، وفي رواية: صم شهرين متتابعين.

وهناك مَن يرى حمل المقيَّد على المطلق بإلغاء قيده وجعله كالمطلق[2].

حُجة مَن يحمل المطلَق على المقيَّد:

إنَّ المطلَق يحتمل التقييد كالعامّ يحتمل التخصيص، والمجمَل يحتمل البيان، فإذا ورد مطلق ومقيَّد يجب أن يكون المقيَّد بياناً للمطلَق، ويكون كلا النصَّين بمنزلة نصّ واحد.

وحُجَّة مَن لا يحمل المطلَق على المقيَّد:

إنَّ حمل المطلَق على المقيَّد خلاف عُرْفِ أهل اللُّغَة، بل في عُرفهم إجراء المطلَق على إطلاقه، والمقيَّد على تقييده.

فإنه إذا قيل عندهم: أعتق عبيدي، ثم قال: أعتق عبدي الأبيض، فله أن يعتق أيّ عَبد شاء ولا يتقيَّد بالأبيض.

وإذا قال لامرأته: إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالق، ثم قال بعد ذلك: إن دخلتِ الدار راكبةً فأنتِ طالق، فدخلت راكبةً أو ماشية يقع الطلاقُ في كلا الحالتين.

---

(١) السبب هنا هو الرأس المُزكّى عنه.

(٢) راجع حاشية السعد التفتازاني على التوضيح ١/ ١١٩، والمحلّيّ على جمع الجوامع ١/ ٥٠.

وإذا كان أهل اللسان عُرف عنهم ذلك فيجب حمل كتاب الله تعالى وكلام رسوله على المتعارف؛ لأنّ القرآن والسنّة جاءا بلُغة العرب، فالنصّ المطلق يجب العمل به على انفراد، والمقيّد يعمل به على انفراد؛ لأنه متى أمكن العمل بالنصّين معا فهو أولى من إلغاء أحدهما، إلا إذا تعذّر العمل بهما عند الانفراد فيحمل.

وأجابوا عن قياس المطلق على العامّ المحتمل للتخصيص، والمجمَل المحتمل للبيان بأنه قياس مع الفارق؛ لأنّ المجمَل لا يُمكن العملُ بظاهره؛ فيجب حمله على المفسَّر، ويكون تفسيراً للأول.

وكذا العامّ إذا كان يحتمل التخصيص فإنه لا يُراد جميع أفراده، بل الباقية بعد التخصيص، فلا بدَّ من تخصيصه.

أمّا المطلق والمقيَّد فيمكن العمل بكل منهما على انفراد.

نماذج من حمل المطلق على المقيَّد:

١ ـ وردت رواية في زكاة الإبل «**في خمس من الإبل شاة**» مع رواية أخرى «**في خمس من الإبل السائمة زكاة**».

٢ ـ قراءة ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، مع قراءة: فصيام ثلاثة أيام متتابعات.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] مع قوله: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] (١).

الفَرق بين العامّ والنكرة، والمطلَق والمقيَّد:

العامّ: هو لفظ وُضع لاستغراق أفراد مدلوله، مثل: أكرِم كلَّ طالب.

النكرة: اسم يدلُّ على فَرد مُبهَم من أفرادٍ ما يصلح أن يُطلق اللفظ عليه.

مثل: جاء رجل، وأكرِم طالباً، أي فَرداً من هذا الجنس غير معيَّن.

---

(١) المحلّي على جمع الجوامع ١/ ٤٩، وميزان الأصول ١/ ٥٨٧.

المطلق: اسم يدلُّ على الماهيّة، لا على الشمول، ولا على فرد مُبهم.

مثل: رجل فإنه اسم ماهيّة كل ذكر بالغ من بني آدم، وحيث لا وجود في الخارج للماهيّة فإنها تتمثل بفرد من أفرادها؛ فيظنُّ الناس أنها النكرة.

والبعض يظنّ أنّ المطلق والعامّ مترادفان، وهو وهم.

فإذا قلنا: أكرم كلّ رجُل؛ فرجَل هنا عامّ ومطلق.

وإذا قلنا: أكرمتُ رجلاً، فهنا مطلَق، وليس مقيّداً ولا عامّاً.

وإذا قلنا: أكرمت رجُلاً عالماً؛ فهنا مقيّد وليس عامّاً.

وإذا قلنا: أكرِم كلّ رجُل عالِم؛ فهنا عامّ ومقيَّد.

إذن بين المطلق والعامّ والمقيَّد عموم وخصوص من وجه، يجتمعون في شيء واحد، وينفرد كل منها بوجه آخر على انفراد.

منهجيّة دلالة الأمر الحتميّ

الراجح أنّ الأمر المطلق عن القَرينة الصارفة له عن الوجوب يدلُّ على أنه أمر للوجوب.

ولكن ورود الأمر تختلف طرقه: فتارةً يرد إلينا بالأدلَّة القطعيّة، وتارةً بالأدلَّة الظنّيّة، وعلى هذا حصل خلاف في نوعيّة هذا النوع من الأحكام التكليفيّة كما سبق الخلاف في تسمية المنهي عنه إلى باطل وفاسد.

١ ـ **فالجمهور**: لا يَرَون فرقاً بين ما ثبت حكمه بدليلٍ ظنيٍّ أو قطعيٍّ، فكلاهما يدلاّن على أنَّ المأمور بـه يسمّى فرضاً كما يسمّى واجباً، فالواجب والفرض مترادفان عندهم، كما أنهم لا يُفرّقون بين الباطل والفاسد في النهي.

فأقسام الحكم **التكليفي** عندهم **خمسة**:

الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة.

وأقسام الحكم **الوضعي** عندهم **خمسة**:

السبب، والشرط، والمانع، والصحيح، والفاسد.

٢ ـ أمّا **الحنفية**: فإنّ ما ثبت لديهم بالدليل القطعي يُسمَّى **فرضاً**؛ أخذاً من المفهوم اللغوي للفرض؛ فإنه يراد به القطع. يقال: فرضتُ اللحم بالسكين، أي قطعتُه.

وما ثبت بالدليل الظني يُسمّى **واجباً**، أي ثابتاً أو ساقطاً.

يُقال: وجب كذا، أي ثبت أو سقط؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] أي سقطت على الأرض.

والمأمور: المدلول عليه بالدليل الظنيّ ثابت بدون قطع، وإذا فُعل سقطت المسؤولية عن فاعله.

مثال الأوّل: الركوع والسجود في الصلاة؛ لأنّ الله تعالى نصّ عليهما في القرآن الكريم، وآياتهما قطعية الثبوت والدلالة.

ومثال الثاني: الطمأنينة في الصلاة، فإنها ثبتت بالحديث الآحاديّ، وهو حديث المسيء صلاته.

فأقسام الحكم **التكليفي** عندهم **ستة**:

الإيجاب، والفرضية، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة. وإن قسموا الكراهة إلى تحريمية وتنزيهية تصير **سبعة**.

كما أن أقسام الحكم **الوضعي** عندهم **ستة**:

السبب، والمانع، والشرط، والصحيح، والباطل، والفاسد.

وقد ادّعى البعض ـ **كالسُّبكي** رحمه الله ـ أن الخلاف بين الحنفية والجمهور لَفظيّ لا يترتّب عليه أي أثر.

إذ **الركوع** كما يسمَّى فرضاً يسمّى واجباً عند **الجمهور**، ولا يسمَّى عند **الحنفية**.

والطمأنينة في الأركان كما تُسمَّى واجبة تُسمّى فريضة عند **الجمهور**، وعند **الحنفية** لا تُسمّى.

والواقع أن لهذا الخلاف أثراً:

فالفرض يُكفَر مُنكِرُه، والواجب يفسّق منكِرُه ولا يُكفَر.

والصلاة إن ترك منها الفرض ـ كالركوع والسجود ـ لا تصحُّ، ويجب إعادتها داخل الوقت أو خارجه.

أمّا الواجب في الصلاة: فإن تُرِكَ عمداً فالصلاة صحيحة مع النقص، يجب إعادتها ما دام الوقت باقياً، فإن خرج فلا تُقضى بتركه، بل عليه الاستغفار فقط.

وإن تُرِكَ الفرضُ سهواً: يجب إعادة الصلاة عندهم ولا يُجبر بسجود السهو.

وإن تُرك الواجبُ سهواً يُجبر تركُه بسجود السهو.

فهذه آثار مبنية على الخلاف بين الواجب والفرض[1].

(١) المحليّ على جمع الجوامع ١/ ٨٨، وميزان الأصول ١/ ١٢٤.

منهجية الاحتجاج بالاستحسان

الاستحسان **لغةً**: اعتبار الشيء حَسَناً[1].

وفي **الاصطلاح**: العُدول عن قياس جلّي إلى قياس خفيٍّ، أو استثناء جزئيّة من قاعدة مشروعة كلِّـيَّة عامَّة؛ لدليل اقتضى العدول عنها[2].

وقد حصل خلاف في كونه حجَّة في إثبات الأحكام إلى **رأيين**:

الرأي الأول: عدم اعتباره حُجَّة، وهو قول الجمهور، ومن أبرز المانعين **الإمامُ الشافعي** ﷺ انطلاقاً من قوله: «مَن استحسَنَ فقد شَرَّع» وزاد أصحابه: «ومن شَرَّع فقد كَفَر»، وأنه اتباع للهوى، وتشريع الأحكام بدون دليل.

وقال عنه في **الرسالة**: «الاستحسان تلذُّذ، ولو جاز لأحد الاستحسان في الدين جاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العِلم، ولجاز أن يشرع في الدين في كل باب، وأن يخرج كل واحد لنفسه شرعاً، وأيُّ استحسان في سفك دم امرئ مسلم بالشهادة على زوايا البيت؟!»[3][4].

ويرى أنه هوى، والله تعالى قد نهى عن اتباع الهوى، وأن معاذاً لما سأله النبي ﷺ بم تحكم؟ قال: بكتاب الله ثم بسنّة رسوله، وعند فقد النصِّ يقول بالاجتهاد، ولم يذكر له الاستحسان.

---

(١) المصباح المنير ١/ ١٨٧ مادّة حسن.

(٢) العضد ٢/ ٢٨٨.

(٣) أشار بذلك إلى إيجاب الحدّ على المشهود عليه بالزنى في زوايا من البيت بأن أفاد كل شاهد أنَّ الزنا في الزاوية الفلانية، وكل واحد ذكر زاوية غير ما ذكرها الشاهد الآخر، فإنه لا يقام عليه الحدّ بموجب القاعدة والقياس؛ لاختلاف إفادتهم، ويقام عليه استحساناً.

(٤) الرسالة ص٥٠٣-٥٠٧.

وأنّ النبي ﷺ عندما تحدث حادثة ولم يجد لديه بها نصاً ينتظر نزول الوحي ولم يقل بالاستحسان.

وممن أنكر القول بالاستحسان من الحنفية **الطحاوي**، كما حكى ذلك **ابن حزم**.

وقد **استدلَّ** أصحاب الشافعي على بطلان الاستحسان بالأدلة الآتية:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

فجعل الأحسن ما كان مردوداً إلى الله ورسوله، وليس استحسان العبد.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]. ولم يقُل: فحكمه إلى الاستحسان.

٣ ـ إن القياس أقوى من الاستحسان بدليل جواز تخصيص العموم به دون الاستحسان، فلم يجز أن يتقدَّم عليه الاستحسان[(١)].

الرأي الثاني: اعتباره مصدراً من مصادر التشريع؛ لأنه اجتهاد بالرأي، وهو رأي يُنسب إلى **أبي حنيفة**، ويحكى عن أصحابه، وإن كان هناك من أصحابه من أنكر نسبته إلى **أبي حنيفة** كما ذكرنا عن **الطحاوي**.

وقد **استدلُّوا** على ذلك بما يأتي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ﴾ [الزمر: ١٨].

٢ ـ قوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حَسَن**»[(٢)].

٣ ـ إجماع المسلمين على أحكام عدلوا فيها عن القواعد إلى الاستحسان كما سنذكر من الأمثلة.

---

(١) البحر المحيط، للزركشي ٨/ ١٠٤.

(٢) انظر كشف الخفاء ٢/ ١٨٨، المقاصد الحسنة ص٣٦٧، قال عنه السخاوي هو حسن وهو موقوف على ابن مسعود.

وقد أجاب الجمهور عن هذه الأدلَّة بما يأتي:

١ ـ المراد بالآية: أن يعمل العبد بما هو أحسن من الأعمال وليس بالاستحسان.

٢ ـ وعن الحديث أنه أثر موقوف عن ابن مسعود ﷺ، فهو قول صحابي وليس حديثاً.

٣ ـ وعن إجماع المسلمين فيما عدلوا فيه عن القواعد أنه مما ثبت بالإجماع وليس بالاستحسان[1].

وقد أجاب أصحاب الرأي الثاني عما استدلَّ به الجمهور بما يأتي:

١ ـ أما عن قول الشافعي: «من استحسن فقد شرع» فإن المراد به من استحسن شيئاً من عقله بما يتعارض مع النصوص فقد شرَّع، وليس المراد استثناء شيء خاصّ من عموم بدليل شرعي آخر، أو ترجيح قياس أمرٍ على أصلٍ دون أصل؛ فإنه ضمن ما شرع الله.

٢ ـ وكذلك يُقال عن قوله: «الاستحسان تلذُّذٌ» ينطبق على مَن استحسن أمراً مطلقاً من هواه وشهوة نفسه، مخالفاً لما ورد من نصوص مشروعة أو قواعد أصوليَّة أو فقهيّة.

٣ ـ أمّا عن الآيتين الدالَّتين على الردّ إلى الله ورسوله، فإنَّ الاستحسان نوعٌ من الردّ إلى كتاب الله أو سنّة رسوله، وأنه من أحكام الله الخفيَّة وقد أظهرها اجتهاد المجتهد، كما أنَّ أحكام المقيس حكم الله ظهر لنا بواسطة القياس، والاستحسان إمّا ترجيح قياس على آخر، أو تخصيص لمسألة من عموم قاعدة بحديث آحاديّ أو عادة أو إجماع أو ضرورة.

٤ ـ أما عن أنَّ القياس أقوى من الاستحسان فإنَّ حكم الاستحسان هو ثابت بقياس أيضاً، أو ضابط آخر من الضوابط الشرعية.

---

(١) البحر المحيط ٨/ ١٠٥.

ومع ذلك فإنّ المنكرين له هم يعملون به تحت عنوان الترجيح، أو التخصيص، غاية الأمر أنهم لا يطلقون على ذلك اسم الاستحسان. ولفظه اصطلاح، ولا مشاحّة في الاصطلاح.

وإليك طائفة من الأحكام أطلق عليها **الشافعي** ﷺ لفظ الاستحسان:

١ ـ استحسن في متعة النساء -أي من طلقت قبل الدخول ولم يُسمَّ لها مَهر- أن تقدَّر بثلاثين درهماً.

٢ ـ استحسن التحليف على المصحَف.

٣ ـ استحسن مدَّة إمهال الشفيع ثلاثة أيام.

٤ ـ استحسن دفع جميع المهر للمرأة إذا اختلى بها زوجُها فقط.

٥ ـ استحسن في الشهادات كتاب قاض إلى قاض آخر.

٦ ـ استحسن مراسيل سعيد بن المسيّب.

٧ ـ استحسن أن يضع المؤذِّن أصبعه في أذنيه.

٨ ـ استحسن منع قرض الجواري ممن هي حلال عليه.

٩ ـ استحسن أن يترك السيد شيئاً من نجوم الكتابة.

١٠ ـ استحسن تقدير نفقة الخادم.

١١ ـ استحسن ما يَبلى من أثاث المسجد أن يباع، ويصرف في مصالح المسجد. وهكذا ثبت عنه أمور استحسنها لا يسع المقام لسردها[1].

الاستحسان عند مالك[2]:

لعلَّنا حينما ذكرنا أنّ الجمهور ينكرون الاحتجاج بالاستحسان أن الإمام مالكاً

---

(١) البحر المحيط ٨/ ٩٦-٩٨.

(٢) المصدر نفسه ٨/ ٩٦-٩٨.

هو ممن ينكر الاحتجاج به، بيدَ أن ما نَقَله عنه أصحابه يدلّ على أنه كان يقول به أيضاً، إلا أنه يختلف عن **الحنفيّة** في مستند الأخذ.

فالحنفية: يَرَون أنه ترجيح قياس على آخر، أو استثناء جزئيّة من حكم قاعدة عامة، بنص أو إجماع أو ضرورة.

والمالكية يدخلونه تحت المصلحة.

وإليك ما نقله أصحاب مالك عن الاستحسان:

١ ـ عن **ابن القاسم**: قال **مالك**: تسعة أعشار العلم الاستحسان.

٢ ـ قال **أصبغ** بن الفرج: الاستحسان في العلم يكون أبلغ من القياس.

٣ ـ قال **الباجي**: ذكر محمد بن خويزمَنداد معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب **مالك**: هو أقوى الدليلين، كتخصيص بيع العرايا من بيع الرُّطَب بالتمر، وتخصيص الرعاف دون القيء بالبناء للحديث فيه؛ وذلك لأنه لو لم ترد سنّة البناء في الرعاف لكان في حكم القيء في أنه لا يصحّ البناء[1]؛ لأنَّ القياس يقتضي تتابع الصلاة، فإذا وردت السنّة في الرخصة بترك التتابع في بعض المواضع صرنا إليه، وأبقينا الباقي على الأصل.

٤ ـ قال **الأبياري**: الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان، لا على ما سبق، بل حاصله استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كليٍّ.

مثاله: لو اشترى سلعة بالخيار، ثم مات وله ورثة، فقيل تردُّ، وقيل: يختار الفسخ أو يختار الإمضاء، قال **أشهب**: القياس الفسخ ولكنا نستحسن إن أراد الإمضاء أن يأخذ به من لم يمض إذا امتنع البائع من قبول نصيب الرادّ.

---

(١) أي إذا سبقه القيء في الصلاة يستأنف ولا يبني على ما صلىّ بعد أن يتوضأ؛ لأنّ الرعاف لا يُقاس عليه القيء؛ لورود النص به، والبناء خلاف الأصل؛ لأن الأصل تتابع الصلاة فلا يترك القياس إلا بالنص، ولم يرد بالقيء نص بخلاف الرعاف.

أما الحنابلة: فيقول الإمام محمد **أبو زُهرة** ـ رحمه الله ـ في تاريخ المذاهب الإسلاميَّة: «وأن الحنابلة قد أخذوا بالمصالح، ولا يمكن أن يكون في مذهبهم ما ينافي ذلك؛ لأنه خضوعٌ لحكم المصلحة، وقد قرّر الحنابلةُ الأخذ بها في غير موضع النصّ؛ اتباعاً للسلف الصالح من الخلفاء الراشدين، وغيرهم من كبار فقهاء الصحابة المهديين»[1].

الراجح:

إن من يُمعن النظر فيما ورد عن الفقهاء يرى أنهم لم يختلفوا في جوهر الأخذ بالاستحسان من خلال المسائل الفقهية التي خالفت القياس والقاعدة في الحكم، إلا أنهم يختلفون في إطلاق الاسم على هذا الإخراج، فالبعض يسمِّيه استحساناً، والبعض يسمِّيه تخصيصاً من العموم، أو تخصيص العلَّة، والبعض يدخل ذلك تحت المصالح.

إذن الاستحسان بجوهره مأخوذ به في الاجتهاد بالرأي ومنهج للجميع، وما ورد من عبارات الذم والاستنكار عليه فإنَّ المراد به ما حصل عن تَشَـهٍّ وهوى نفس، لا ما يعتمد على تأصيل من الأدلَّة الشرعية التي لا يتخلّى عنها الجميع.

ولمزيد من الفائدة فإليك طائفةً من مسائل ثبت حكمها استحساناً، وقد قسمها الفقهاء إلى نوعين، أخذاً من تعريفهم له.

النوع الأول: ترجيح قياس خفي على قياس جلي.

مثال ذلك: الحرُّ إذا قُتِلَ خطأً تجب الدية على عاقلة قاتله إن خطأ، وعليه إن عَمداً، وإذا قتـل إنسان شاةً تجب قيمتها لصاحبها على قاتلها.

وإذا قُتِلَ العبدُ خطأً فهو إنسان يُشبِهُ الحرَّ فقياسُه عليه بوجوب الدية واضح وجليّ، ولأنه يُباع ويُشترى ويوهب؛ فقياسه على الشاة خفيّ، فيرجح قياسُه على الشاة؛ فتجب قيمتُه؛ لأنه يُباع ويشترى، فقياسه عليها استحساناً.

---

(١) ص٥٣٥.

ومثل: إذا باع إنسان أرضاً زراعيَّة ولم يذكرا مَرافقها في البيع فإنها لا تدخل؛ لأنَّ الأرض يمكن استثمارها بغير الزرع وبدون مرافقها، وإذا استأجرها إنسان فإنَّ المرافق تدخل وإن لم تُذكر؛ لأنَّ المستأجر لا يملكها، بل يملك الانتفاع بها، ولا يتحقَّق الانتفاع إلا مع مرافقها، فهي تدخل وإن لم تُذكر.

وإذا أوقف أرضاً ولم يذكر مرافقها؛ فهل تدخل أو لا تدخل؟

لأنها تُشبه المباعة في أنها خرجت من ملك الواقف، وتشبه المؤجرة في أنَّ الموقوف له لا يملكها بل يملك منفعتها فقط؛ فقياسُها على المباعة جليّ، وعلى المستأجَرَة خفيّ، فيرجح قياسُها على المستأجَرَة؛ لأنَّ الموقوف عليه لا ينتفع بغلَّتِها إلا مع مرافقها؛ فتدخل في الوقف.

النوع الثاني: هو استثناء جزئية من أصل أو قاعدة عامة.

وهذا الاستثناء يكون للأمور الآتية:

١- **النصُّ إذا وَرَدَ مخالِفاً للقاعدة العامَّة**: القاعدةُ أنَّ بيع ما هو غير موجود يكون باطلاً، استُثنيَ من ذلك السَّلَمُ فإنه بيع شيء غير موجود عند البائع وقتَ العقد، وبيع المعدوم باطل.

واستُثنيَ السَّلَمُ استحساناً بحديث: «**مَن أسلف فليُسلف في كَيل معلوم، ووزنٍ معلومٍ، إلى أجَلٍ مَعلوم**»[1].

وهكذا كلُّ معقود عليه معدوم عند العقد كالمساقاة والمضارَبَة والمزارَعَة والاستصناع؛ إذ وجه الاستحسان فيها: حاجة الناس إليها وتعارفهم.

٢- **العادة**: القاعدةُ أنَّ عقد البيع تلفُّظاً يدلُّ اللفظ على الرضى، فلا بدَّ للعقد من التلفُّظ بالإيجاب والقَبول، ولكن جوَّز الحنفيّة البيع بالمعاطاة وهي ليست ألفاظاً؛ لأنَّ العادةَ جَرَت بذلك.

---

(١) البخاري (٢٢٣٩) ومسلم (١٦٠٤).

٣- **الضرورة**: القاعدةُ أنَّ ما يدخل إلى جوف الصائم يفطّره، ولكن إن دخلت ذُبابة إلى جَوفه دون اختياره فإنه لا يفطر استحساناً؛ لأنه لا اختيار له في دخولها، ودخولها لا يمكن الاحتراز منه كالغُبار.

٤- **الإجماع**: القاعدةُ العامّةَ أنَّ الأَمِين لا يضمن إلا بالتقصير، ومَن ترك قماشاً عند مصنع ليصنعها له ثوباً، أو نحو ذلك فهو أمين.

إلا أنه استُثنيَ من قاعدة الضمان على الأمين: بأن يضمن الصانع إذا تلِفت ثلث المادَّة حيث قضى بذلك سيدنا **عثمان** بن عفّان ﷺ، ولم ينكر عليه الصحابة فصار إجماعاً، وذلك مثل: الخيَّاط والنجَّار وصاحب المكوى ونحوهم.

ووجه الاستحسان: لأجل اهتمامهم بالمحافظة على أموال الناس، وعدم الاستهوان بالمحافظة عليها.

٥- **العُرف**: مَن حلَفَ لا يأكل لحماً وأكل دجاجاً أو سَمَكاً؛ يحنث بموجب شمول لفظ (لحم) لهما لغةً، إلا أنَّ العُرف خصَّه باللحوم الحمراء.

٦- **المصلحة**: مثل منع آل النبي من أخذ الزكاة؛ لأنَّ النبي ﷺ قال: «**إنها أوساخ الناس، وإن لكم في خُمس الخمس ما يكفي لآل محمد**»[(١)].

ولكن بعد انقطاع خُمس الخمس أفتى **المتأخِّرون من الحنفية والشافعية** بجواز دفعها لهم؛ للمصلحة في إنقاذهم من الجوع.

ملاحظة: إذا قال الفقهاء: هذا يثبت استحساناً على خلاف القياس، فإنهم لا يعنون بكلمة قياس القياس الاصطلاحي: وهو مماثلة فرع لأصل في الحكم لعلَّة تجمع بينهما، بل يريدون بالقياس **القاعدة**: أي ثبت على خلاف القاعدة استثناءً فيها.

---

(١) انظر الأقسام: كَشف الأسرار للنسَفي ٤/ ٥، وشرح المنار لابن ملَك ص٨١٢.

منهجيّة الاستدلال بسدِّ الذَّرائع

الذرائع: جمعٌ مُفردُه ذريعة.

وهي لغةً: الوسيلة التي يتوصّل بها إلى الشيء سواء كان حسّيّاً أم معنويّاً، خيراً أم شرّاً.

وفي **الاصطلاح**: الشيء الموصل إلى شيء ممنوع يشتمل على مفسدة، أو شيء مشروع يشتمل على مصلحة.

المقدّمة: هي ما يتوقف عليه وجود الشيء، كالوضوء يتوقف عليه وجود الصلاة.

والذَّريعة: ما تفضي وتوصل إلى المقصود تَوَقَّفَ عليها أم لم يَتَوقَّف، فبينها وبين المقدّمة عموم وخصوص من وَجه.

أي يجتمعان في شيء وينفرد كل منهما في شيء آخر.

مثال ما اجتمعا فيه: الزنا فإنه مقدّمة لاختلاط الأنساب؛ لأنَّ الاختلاط متوقّف عليه، وهو أيضاً ذريعة الاختلاط؛ لأنه يفضي إليه.

ومثال ما انفرد بالمقدِّمة: السفر للمعصية فإنَّه مقدّمة تتوقّف عليه المعصية، وليس ذريعة للمعصية؛ لأنّ السفر بحدِّ ذاته ليس مُفضياً إلى المعصية.

ومثال ما انفردت به الذريعة: ضرب المرأة رجلها التي فيها الخلخال؛ فإنه يفضي إلى الافتتان، ولا يتوقّف الافتتان عليه؛ إذ قد يحصل دون ضرب الرِجل، فهو ليس مقدّمة.

والذريعة تعتريها الأحكام التكليفيَّة، نذكر ذلك فيما يأتي:

١ ـ **واجبة**: كالسعي إلى صلاة الجمعة فإنه واجب؛ لأنَّ الجماعة فيها واجبة.

---

(١) المصباح المنير، مادة (ذرع).

٢ ـ **مندوبة**: كالسعي إلى المقابر وشد الرحال إليها إن بعُدَت لزيارة القبور.

٣ ـ **محرَّمة**: كالخلوة المفضية إلى الزنا.

٤ ـ **مكروهة**: كذِكر الفكاهات المباحة لتوصل إلى القهقهة.

٥ ـ **مباحة**: كالكسب لغرض الحصول على أثمان ملابس الزينة وأثمان الكماليّات.

وتنقسم من حيث قطعيَّة حصول الغاية وعدم حصولها إلى **أربعة أقسام**:

١ ـ **ممنوعة إجماعاً**: وهي التي تفضي إلى مفسدة مقطوع فيها، كحَفر بئر في طريق مظلِم أمام باب الدار بحيث يسقط فيه مُريد الدخول قطعاً.

٢ ـ **جائزة إجماعاً**: وهي التي تفضي إلى المفسدة نادراً، وإفضاؤها إلى المصلحة أكثر، كزَرع العنب، فإنّ اتخاذه للخمرة قليل، وللأكل أكثر.

٣ ـ **مختَلَف في إجماع منعها**: وهي التي تفضي إلى مفسدة في غالب الظنّ، ويندُر إفضاؤها إلى مصلحة كبيع التمر إلى معمل الخمر.

ادعى **الشاطبيُّ** الاتفاق على تحريمها، والواقع أنَّ الخلاف فيها الخلاف في الرابعة.

٤ ـ **مختلف في منعها**: فقد منعها الإمامان **أحمد ومالك**، ولم يمنعها الإمامان **أبو حنيفة والشافعي**، وهي التي تُفضي إلى مفسدة كثيراً ولكن ليس غالباً، كالتحايل على الربا، ومثل بَيع العِينة[1].

وما حصل فيه الخلاف هو هل سدّ الذرائع فيه أصل للاجتهاد بالرأي أو لا؟

قد اختلف الفقهاء في ذلك إلى رأيين:

الرأي الأول: أنها أصل من أصول التشريع والاجتهاد، وبه قال **أحمد ومالك** كما ذكرنا، أي هما يقولان بها، أي يَريان القول بمنع عمل المباح؛ لأنه يوصل إلى مفسدة؛ سداً لذريعة الحرام.

---

(١) البحر المحيط ٨/ ٩٠.

واستُدِل لذلك بما يأتي:

١ ـ من الكتاب:

أ ـ قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوَۢا ﴾ [الأنعام:١٠٨].

وجه الاستدلال: أنه نهاهم عن مسبّة الأصنام؛ لأنَّ مسبَّتها تجعلهم يسبُّون الله، فمسبَّة الأصنام مباحة ولكنها ذريعة لسب الخالق جلَّ شأنه من عبَدَتِها.

ب ـ قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْاْ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ ﴾ [البقرة: ٦٥].

وجه الاستدلال: أنه جلَّ شأنه جعل الذريعة المتخَذة يومَ الجمعة لحبس الصيد يوم السبت، ثم أخْذه يوم الأحد حِيلةً لفعل شيء نُهُوا عنه، فلا بدّ من سدّ هذه الذريعة وإن كانت مباحة بحدِّ ذاتها.

٢ ـ من السُّنّة نذكر ما يأتي:

أ ـ نهى النبي ﷺ المُقْرِض عن قَبول الهدية من المدين إلا أن يحسبها من الدين[(١)]، حتى لا تكون وسيلة إلى تأخير الدَّين فتكون ربا؛ لأنها أدّت إلى التأخير.

ب ـ نهى النبي ﷺ أن تُقطع الأيدي في الغَزو[(٢)]؛ لئلا تكون ذريعةً إلى هروب المقطوع إلى العدوّ.

جـ ـ نهى النبي ﷺ عن الاحتكار فقال: «**لا يحتكر إلا خاطئ**»[(٣)]؛ حتى لا يكون ذريعة إلى فقدان السِّلَع وارتفاع أسعارها.

٣ ـ عمل الصحابة:

فإنهم ورَّثوا المطلَّقة طلاقاً بائناً في مرض الموت ولو لم يَقصد المطلِّق حرمانها من الإرث؛ لئلا يُتَّخَذَ الطلاق ذريعة لحرمان الزوجة من الإرث.

---

(١) أبو داود (٤٤٠٨).

(٢) البخاري (٣٨١٤).

(٣) مسلم (١٦٠٥).

الرأي الثاني: عدم الاعتداد بسد الذرائع وعدم اعتبارها مصدر تشريع واجتهاد بالرأي، وهو قول **أبي حنيفة والشافعي**.

واستدلاّ على ذلك بما يأتي:

١ ـ من الكتاب:

بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وجه الاستدلال بها: أنَّ الله أحَلَّ البَيع بأي ذريعة كانت ما دام لا يطلق عليها ربا، فمَن اشترى حاجة دَيناً وابتاعها فإنه يحقّ له بيعها سواء لمن باعها له أو غيره بنفس ثمنها أو أقلّ، وخَشية من أن تكون وسيلة إلى الربا حَرُم بيعها لبائعها بأقلَّ مما اشتريت به عند **أبي حنيفة**.

٢ ـ من السنَّة:

أنه ﷺ سئل عن بيع تمر الـجَمْعِ بالـجَنِيْب - أي تمر رديء - ليباع بجيِّد ولكن مع زيادة في الرديء فقال: «**لا تفعلوا، ولكن بِيعوا تمر الـجَمْعِ بالدراهم، واشتروا بالدراهم جَنيباً**»[1]. فأمره ببيع التمر خشية من حصول الربا ليس سداً لذريعة الربا، بل هو بيع عادي.

فهذا التحوّل من تمر الجمع إلى قيمته للتخلص من الربا في عدم بيع الشيء بمثله إلا مثلاً بمثل، حتى لا يكون بيع الرديء بالجيّد يحتوي على الربا.

فإن قيل: إن **عائشة** ﵂ أنكرت على **زيد** بنِ أرقم بيعَه العبد لمن اشتراه منه دَيناً بأقل نقداً، والأثر هو (أنَّ أَمة قالت لعائشة: إني بعتُ منه عَبداً بثمانمائة إلى العطاء، واشتريت منه نقداً بستمائة، فقالت عائشة: بئس ما اشتريت، وأخبري زيدَ بن أرقم أن

(١) البخاري (٢٢٠١، ٢٢٠٢).

الله أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ ما لم يتُب[1]، فهنا أنكرت على زيد استعماله للذريعة إلى الربا.

أجيب عن ذلك: بأنَّ **عائشة** قالت ذلك باجتهادها، **واجتهاد الصحابيّ ليس حجَّة على غيره**، وأن فعل زيد -وهو صحابي أيضاً- معارض لقولها، أو أنها أنكرت عليه فَساد البيعين؛ لأنَّ الأول فاسد لجهالة الأَجل؛ لأنَّ وقت العطاء غير معلوم، والثاني بُني على الأول، وما بني على الفاسد فهو فاسد[2].

الراجح:

هو القول بسد الذرائع المباحة التي قد تؤدّي إلى فاسد، فتقبيل الحَجَر الأسود سُنَّة ولكنه في أوقات الازدحام نمنع منه؛ لأنه ذريعة إلى الأذى، أو إلى كشف عَورة المرأة.

وإن من لم يعده مصدراً للاجتهاد قال به في كثير من الأمور، **فقد منع الشافعي** قَرض الجارية التي يحلّ وطؤها للمستقرض، قال: لأنَّ ذلك يفضي إلى أن يصير ذريعة أن يطأها وهو يملك ردَّها.

وأبو حنيفة منع بيع العِينة لسدِّ اتخاذ ذلك وسيلة للبيع بالآجل ثم يبيع المشتري لصاحبه بأقل نقداً بدلاً من دفع مبلغ له نقداً ويستوفي أكثر مكانه.

---

(١) الدارقطني ٣/ ٥٢.

(٢) البحر المحيط ٨/ ٩٤-٩٦.

منهجيّة الاحتجاج بالعُرف

العُرف لغةً: بمعنى المعرفة، ثم استعمل بمعنى الشيء المألوف المستحسن الذي تتلقّاه العقول السليمة بالقبول[1].

وفي الاصطلاح: الأمرُ الذي اطمأنّت إليه النفوس وعرفته وتحقَّق في قراراتها وألِفَته مستنِدة في ذلك إلى استحسان العَقل، ولم ينكره أصحاب الذوق السليم في الجماعة[2].

العُرف والعادة: يرى **النسفي** ترادفهما حيث قال في تعريف العُرف: (العرفُ والعادةُ: ما استقر...)[3].

ويرى **ابن عابدين** أيضاً ترادفهما حيث قال: (العادة مأخو ذة من المعاودة؛ فهي بتكرّرها ومعاودتها مرَّة بعدَ أخرى صارت معروفة مستقرَّة في النفوس والعقول، ومتلقّاة بالقَبول من غير علاقة ولا قَرينة؛ حتى صارت حقيقة عرفية.

فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث الماصَدَق، وإن اختلفا من حيث المفهوم)[4].

على أنَّ بعضَ الفقهاء يرى أنَّ العادةَ أعمّ من العُرف، وبعضهم على العكس[5]. ولكن المختار هو الترادُف.

---

(١) لسان العرب، مادة (عرف).

(٢) العرف والعادة، د. أحمد أبو سنَة، ص٨.

(٣) المستصفى شرح النافع، مخطوط النسخة الازهرية رقم ١٦٢٥ فقه حنفي، ص١٢-١٣.

(٤) نشر العَرف، ص٣.

(٥) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، ص١٧٢.

مشروعيَّة العُرف:

وردت نصوص فهم العلماء منها مشروعيته على النحو الآتي:

١ ـ الكتاب:

بعض العلماء استدلّ على مشروعيّته بقوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

وممن فهم هذا **ابنُ عابدين**، ولعلَّه فهم هذا من قول **الشافعي** فيما إذا اختصم الزوجان في متاع البيت: إنَّ القول لمن شهدت له البيِّنة؛ لقوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ فكلّ ما شهدت به العادة قُضي به لظاهر هذه الآية إلا أن يكون هناك بيِّنة[(١)].

٢ ـ من السُّـنَّة:

ما رُوي موقوفاً على ابن مسعود أنه قال: «ما رأوه المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ».

فقد استدل به الإمامان **السيوطي وابنُ نُجيم** وكثير من الفقهاء على مشروعيّة العُرف؛ لأنه من أفراد ما يستحسنه المسلمون[(٢)].

ولأن كثيراً من الفروع استندت إليه كما سنوضّح.

والذي يظهر من الفروع التي تذكرها كتب فقه المذاهب أنها متَّفقة على اعتبار العُرف الذي يوضّح النصوص ويبيِّن المراد منها ـ لا ما يخالف النصوص ـ أصلاً يُبنى عليه كثير من أحكام الفقه، فلا مناص منه في حلّ كثير من النصوص والمنازعات[(٣)] مع مراعاة ما يأتي:

---

(١) العرف والعادة، د. أحمد أبو سنة ص٢٣.

(٢) العرف والعادة، د. أحمد أبو سنة ص٢٤.

(٣) تابع نَشر العَرف لابن عابدين ص٣، والأشباه والنظائر للسيوطي ص٩٩-١٠٩.

١ ـ إن ما يتعارف عليه الناس إمّا أن يكون حكماً شرعياً ثبت بنصّ أو إجماع وأثبت حكماً من الأحكام الشرعية وقد جاء في ضوء ما تعارف عليه الناس آنذاك، فهذا لا خلاف في وجوب العمل به، ويبقى ثابتاً لا يمكن أن يبدّل أو يغيّر باختلاف الزمان والمكان؛ لأن تبديله سيكون نَسخاً، **ولا نسخ بعد رسول الله** ﷺ، كستر العَورة، وإزالة النجاسة، والنهي عن الطواف عارياً، فأيّ عرف يحدث مخالفاً له فهو عُرف فاسد لا يعتدُّ به.

٢ ـ ما يتعارف عليه الناس ويجري بينهم مما ليس فيه نصٌّ إثباتاً أو نَفياً، بل مما يجري بينهم من الكلام والأعمال والمعاملات، فهذا هو ما سيجري الكلام فيه.

العُرف بالمعنى الأخير له أقسام باعتبارات مختلفة:

أولاً- ينقسم من حيث سببُه إلى قولي وعملي:

١ ـ **فالقولي**: ما يشاع بين الناس من استعمال بعض الألفاظ مثل: لفظ **ولد** فإنه في اللغة يشمل الذَّكَر والأنثى، قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ﴾ [النساء: ١١] ولكن صار عُرفاً يطلق على الذَّكَر فقط.

٢ ـ **والعَمَليّ**: هو ما اعتاد الناس عليه من عمل كتقسيم المهر إلى معجَّل ومؤجَّل، ومثل المتعة التي تُدفع للمطلَّقة قبل الدخول ولم يسمّ لها مهر.

ثانياً- ينقسم باعتبار صُدوره إلى عُرف عامّ وإلى عُرف خاصّ:

١ ـ **فالعامُّ**: مثل الاستصناع، ومدَّة البقاء في الحمّام.

٢ ـ **والخاصُّ**: مثل معرفة العَيب الذي ينقص ثمن المباع، يُسأل عنه المختصُّون في معرفة ذلك العيب من أهل الخبرة فيه.

ثالثاً- من حيث الاعتداد به إلى صحيح وفاسد:

١ ـ **فالصحيح** ما توافرت فيه الشروط الآتية:

أ ـ أن يكون ليس خاصّاً بفرد، فإذا تعارف عليه شخص فقط لا يعتدّ به.

ب ـ أن يكون موجوداً وقتَ القول به ومقارناً له، فلا يصحّ أن يتعارفَ على أمور ستحدث مستقبلاً.

جـ ـ أن لا يعارض شيئاً قد صرَّح به، فالمروحة السقفيّة تدخل عُرفاً في بيع الدار إلا إذا صرّحا بعدم دخولها، والمنضديّة لا تدخل إلا إذا صرحا بدخولها.

د ـ أن لا يخالف نصّاً شرعيّاً، فإذا اعتاد الناس وضع الخمر في وليمة العُرس فهذا مخالف للنصّ.

و ـ أن يكون محتَّم العمل به في نظر الناس، فإن اعتادوا تركَه أحياناً والعمل به أحياناً فلا يكون أصلاً.

٢ ـ **الفاسد**: هو ما اختلَّ فيه شرط من الشروط آنفة الذكر.

هل يتغيَّر العُرف:

العُرف الذي جاء به نصٌّ من كتاب أو سنَّة أو جاء به إجماع لا يتغيَّر ولو تغيَّرت الأزمان والأماكن.

أمّا النوع الذي تعارف عليه الناس فإنه قد يتغيَّر بتغيُّر المكان والزمان.

فقد تكون لفظةٌ متعارفاً على حُسنها في بلد أو وقت، وإذا بها في بلد آخر أو وقت آخر تُستقبح فيه، أو تُعرف في بلد وتكون غامضة في بلد آخر.

وإليك أمثلة من الأمور المرتبط معرفتُها بالعُرف:

١ ـ **حرز المال المسروق**: كل مادّة لها حرز خاصٌّ يعرفها أهل عُرف حفظها؛ فحرز النقود غير حرز السيارة.. وهكذا.

٢ ـ **الأَيمان**: فإذا حلف لا يأكل لحماً فالعُرف العامُّ يراد به اللحوم الحمراء، لا السمك ولا الدجاج؛ فلا يحنث في أكلهما، وأكثر معرفة المراد بالأَيمان هو العُرف ما لم يقصد الحالف خلافه.

٣ ـ **ضمان المتلَفات** ويسأل عنه المتخصصون بذلك.

٤ ـ **البيع بالمعاطاة**.

٥ ـ **أجرة المثل** لكلّ عمل.

٦ ـ معرفة **جودة أو رداءة** المعمول إذا عمله صانعه.

٧ ـ تقدير **النقص** فيما حصل به عيب نتيجة متسبّب.

٨ ـ معرفة **العيوب** في المباع.

٩ ـ معرفة قلّة **الغرر** عند **المالكية** الذين يتسامحون بالقليل.

١٠ ـ قسمة **الأرباح** بالمضاربة إن لم ينصّ عليها.

١١ ـ تقدير **النفَقات**.

١٢ ـ **ما يدخل مع المباع** وما لا يدخل إن لم ينص على دخوله أو عدم دخوله.

١٣ ـ **بدوّ صلاح الثمار** والزروع.

وهذا غيض من فيض مما هو موجود في فقه المذاهب.

منهجيّة الاستدلال بشرع مَن قبلَنا

طريقة معرفة شرع من قبلنا بأحد الأمور الآتية:

١ ـ **أن يُنَصَّ عليها بالقرآن الكريم**: مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣].

٢ ـ **أن يقول رسول الله ﷺ**: هذه من شريعة مَن قبلنا، أو يسمعها تنقل عنهم ويقرُّها من غير بيان نسخ لها، مثل تحريم الغنائم عليهم.

٣ ـ أن يقولَ بها من آمن من أهل الكتاب **كعَبد الله بنِ سلاَم**، على أنَّ البعض يرى عدم قَبول ذلك ممن أسلم أيضاً إلا بشهادة اثنين ممن أسلم، أمّا قول مَن لم يثبُت إسلامُه منهم فلا يصحّ لإثبات ذلك؛ لكونهم متَّهمين بالتحريف بقوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [المائدة: ١٣].

٤ ـ **أن لا يحصل تناقُضٌ بالنقل في تلك المسألة**: كأن تحلّه شريعة وتحرّمه الأخرى.

فإن ثبت عنهم ذلك وكان خاصّاً بالعقيدة فلا خلاف بأنه لازم وشرعٌ لنا؛ لأن أمور التوحيد والعقيدة لا تختلف في جميع الأديان، مثل الاحتجاج على مَن يقول: إن العبد خالق لأفعاله في الأديان بما حكى الله عن إبراهيم عليه السلام إذ قال لهم: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٥-٩٦].

وألحق بعضُهم بذلك تحريم القتل والزنا والسرقة والربا، ونحو ذلك مما اتفقت الشرائع على تحريمها.

ولكن اختلفوا في هل تحريم هذه الأمور بشرعنا بخطاب جديد كما يرى **الشيرازي والغزالي**، أو بقيَت على التحريم السابق كما يرى غيرهما؟.

وقد حصل الخلاف في غير ذلك من الفروع،هل هي شرع لنا أيضاً؟

ويجاب على التفصيل الآتي:

١ ـ ما يثبت لدينا نسخُه فهو ليس شرعاً لنا اتفاقاً، مثل قرض موضع النجاسة، وقتل النفس للتوبة، وكل ما هو من الإصْر المرفوع عنّا، ومثل تحريم بعض الحيوانات وبعض اللحوم والغنائم[1].

٢ ـ كلُّ ما ينطق به شرعُنا من فروعهم وأقرّه شريعةً لنا فهو شرع لنا اتفاقاً، مثل مشروعيّة الصلاة والصوم والزكاة والأضحية.

٣ ـ ما قصَّه الله ورسوله علينا من شرائع مَن قَبلَنا من غير إنكار ولم يدلَّ دليل على نَسخه في حقِّنا ولا على مشروعيَّته.

مثل قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

أي قبل أن يشرع القِصاص في شريعتنا، وإلا فإنه يعد من شريعتنا.

ومثل: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ﴾ [القمر: ٢٨].

مما يدلّ على مشروعيّة القسمة.

ومثل: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [ص: ٤٤].

ومثل: ما فعله **يوسف** عليه السلام مع أخيه من إخفاء الصاع في رحله مما يدلُّ على جواز الحيلة للتخلُّص من المسؤوليَّة، ولكسب شيء هو مشروع وغايته شرعيَّة.

ومثل ما قام به **إبراهيم** عليه السلام من معاريض بقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣] وأمثال ذلك:

فهذا النوع هل هو شرعٌ لنا أيضاً، أو ليس شرعاً لنا؟ اختلف فيه إلى رأيين:

الرأي الأول: أنه شرع لنا، وهو اختيار **الحنفية والمالكية والحنابلة** في رواية اختارها

---

(١) أي تحريم ذلك ليس شرعاً لنا، بل أُحِلَّت لنا وبقيت محرَّمة على اليهود.

التميمي، وبه قال أكثر المتكلِّمين، واختاره **الشيرازي وابن بَرهان** وأبو منصور **الماتُريدي**، قال **السمعاني**: وقد أومأ إليه **الشافعي** في الأم.

وقد جوز الإمام **محمد** المهايأة استناداً على قسمة الماء لناقة صالح، واستدلَّ على جواز الضمان من قوله: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ [يوسف: ٧٢].

وأيضاً استدلَّ بها على مشروعيّة الجعالة.

واستدلَّ **الحنفية** بما جرى **لأيوب** عليه السلام مع زوجته: بأنَّ مَن جِسْمُه لا يتحمل الجلد نَضْرِبُه بالعثكال مَرّةً واحدة إذا كان له مائة شمروخ.

واستدلُّوا على ذلك بما يأتي:

١ ـ بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]. أي: اقتَدِ بهم بما كانوا يعتقدون ويفعلون.

٢ ـ لما قرأ **ابن عبّاس** سجدة (ص) سجد اتباعاً لما فعله **داود** عليه السلام.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣].

فشريعة الأنبياء هي شريعة الله للكلّ، وليست شريعة للأنبياء الذين هم قبلنا، ودَور النبي التبليغ فقط.

فإن لم تُنسخ فهي باقية لا يجوز القول بانتهائها بوفاة الرسول، إلا أنَّ البعض يرى أن شريعة **إبراهيم** عليه السلام فقط هي شريعتنا، واستدلَّ بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣].

وبقوله: ﴿فَٱتَّبِعُواْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [آل عمران: ٩٥].

ويجاب عن ذلك:

١ ـ المراد بالهدى المأمور بالاقتداء بهم هو الدين والعقيدة، وليست الفروع؛ لأنَّ الله قال: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وهو دليل خاصٌّ بالفُروع، والهدى دليل عامٌّ، والعمل بالخاصّ أولى.

٢ ـ الأمر بالاقتداء بهم إن أريد الدّين أمكن ذلك؛ لأنه واحد، وإن أريد الفروع فاختلافها يؤدّي إلى الحرج، إذ فيها ما هو متناقض مع البعض الآخر؛ لذا وجب الحمل على الدين، ومثل ذلك يقال في اتباع ملّة **إبراهيم** عليه السلام؛ إذ الملّة يراد بها الدين لا الفروع.

٣ ـ إنّ كل شريعة منسوبة إلى نبي من الأنبياء هي شريعة الله، ونسبتها إليه ليبلغها إلى أمّته. وليست باقية إلى زمانه ﷺ، وإلا سيكون هو مبلّغاً عن ذلك الرسول، لا عن الله. فيؤدّي إلى عدم نبوّته.

أمّا رجمه لليهودي واليهودية وصومُه عاشوراء فهو وإن كان في شريعة موسى فإنه عمل ذلك؛ لأنه شرع في دينه ابتداء، إلا أنّ ذلك جاء موافقاً لما في التوراة وما كان يفعله اليهود.

الرأي الثاني: أنه ليس شرعاً لنا وهو المختار عند **الشافعية**، واختاره **الغزالي**، ورواية عن **أحمد**.

واستدلّوا على ذلك:

١ ـ بقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾.

٢ ـ إنّ معاذاً لما بعثه النبي ﷺ وسأله بمَ تحكم لم يذكر شَرع من قبلنا، وقد أقرّه النبي ﷺ.

٣ ـ قد أجمعت الأمّة على أن شريعة **محمّد** ﷺ ناسخة لشريعة من قبله، فكيف يتعبّد بشريعة منسوخة.

٤ ـ لو كان متعبّداً بشرع من قبله للزم متابعتها والبحث عنها، ولا ينتظر نزول الوحي، ولم يحصل ذلك.

٥ ـ لو كانت شريعة لنا نتبعها لوجب علينا تعلُّمها ومتابعتها والعناية بها كالقرآن والسنّة، وأنّ من أسلم منهم لم يبق ملتزماً بها.

ويجاب عن ذلك:

١ ـ إن جعله تعالى لكل أمَّة شِرعة ومنهاجاً لا يلزم أن لا تكون السابقة من ضمن الشريعة اللاحقة، فالتشريع السابق يكون تشريعاً للأمَّة اللاحقة.

٢ ـ أمّا ما جاء عن **معاذ** فإن ما لم ينسخه الإسلام يدخل تحت سنَّة النبي ﷺ حيث عمل في شرعه مثل ما هو موجود في شرع من قبله كالرجم والقصاص.

٣ ـ أمّا الإجماع على نسخ الشرائع السابقة فإنَّه نسخ لها بصورة إجماليَّة، أي: لا تنازع شريعته ﷺ، وهذا لا يلزم منه عدم نسخ البعض.

٤ ـ أمّا لزوم متابعتها وعدم انتظار الوحي فإنَّ ما هو صالح للعمل منها في ديننا أخذ به وتابعه.

الراجح: هو القول بأن ما فعله أو قاله النبي ﷺ مما هو موجود في شريعة من قبله، فإنَّ فعلَه وقولَه يعدّ شريعةً له، وكونه مشبهاً لشرع من قبله لا يدلّ على أنه ليس شرعاً له وعمل به، بل صار شرعاً له وسنَّة من سُننه، كالرجم والضمان والجعالة والمهايأة والقصاص، فهو شرع له أيضاً كما هو شرع لمن قبله، وصار مشابهاً لما هو مشروع سابقاً، وجاء القرآن بمثله، والله أعلم[1].

(١) ينظر في ذلك: ميزان الأصول في نتائج العقول: ٢/ ٦٨٥، والبحر المحيط: ٤٢-٤٧.

منهجية الاستدلال بقول الصحابي

الصحابي: هو مَن اجتمع بالنبيّ ﷺ مسلِماً ومات على الإيمان.

فهو إن أفتى في حادثة أو قال قولاً أو حَكَم بحكم ينظر فيه:

١ ـ **إن قال: أُمِرنا بكذا، أو نُهينا عن كذا، أو كنَّا نفعل كذا**: فهو مرفوعٌ إلى النبي ﷺ، فهو سنَّة وليس قولاً له اتفاقاً.

٢ ـ **إذا قال قولاً لا يحتمل الرأي والاجتهاد**: كعدد الركعات، ومقادير أنصبة الزكاة، وما يدفع والكفارات، ومقدار الدية، ومثل قول **عائشة** رضي الله عنها «لا يبقى الحمل في بطن أمه أكثر من سنتين ولو كان مثل فلك المغزل» ونحو ذلك.

فهذا **له حكم الرفع**؛ لأنه لا يحتمل الرأي، فهو أيضاً ليس قولاً له اتفاقاً، فمثل ما تقدَّم حُجَّة بلا خلاف؛ لأنه من قَبيل السنَّة، وممن نقل الإجماع على ذلك القاضي **أبو بكر والآمدي وابن الحاجب** وغيرهم.

٣ ـ **إن كان مما يحتمل الرأي والاجتهاد** وقد قال به صحابي وأقرَّ من قبل بقيَّة الصحابة ولم ينكر عليه فهو حُجَّة أيضاً اتفاقاً؛ **لأنه إجماع، مثل** جمع المسلمين على جماعة واحدة في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالتراويح وصلاتها عشرين ركعة.

ومثل توريث الجدة السدس في عهد أبي بكر، ومثل مشروعية الأذان الأول في يوم الجمعة في عهد عثمان رضي الله عنه.

٤ ـ **إن كان مما يحتمل الاجتهاد وقاله الصحابي وسكت الباقون ولم يُنكر عليه ولم يعلم له مخالف** فهو حُجة أيضاً عند مَن يَرى الإجماع السكوتي، وكلُّ ذلك يكون فيما اشتهر بين الناس، أو مما عمَّت به البلوى.

٥ ـ **إن كان مما يحتمل الرأي والاجتهاد، وقال به أحدهم** فإنه لا يلزم غيره من الصحابة الأخذ به؛ لأنهم يختلفون في الحكم ولا ينكر بعضهم على البعض، وهذا أيضاً لا خلاف فيه.

٦ ـ **إن كان يحتمل الرأي** فهل يلزم من بعدهم من التابعين ومن بعدهم مما لا يشتهر بين الصحابة؟ هذا حصل فيه خلاف إلى خمسة آراء:

الرأي الأول: إنه **حُجَّة مطلقاً** وافقَ القياس أو خالفه، ولم يخالفه غيره من الصحابة ـ وهو قول أكثر **الحنفية**، وقول **مالك**، والمذهب **القديم للشافعي**، وإحدى الروايتين عن **أحمد**، فعلى هذا يجب على مَن بعدهم تقليدُه ـ فإنْ خالفه غيرُه من الصحابة في الحكم أو الفتوى تعادَلَ الرأيان، ويُرجع إلى الترجيح بالدليل.

واستدلُّوا على ذلك بما يأتي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾ [التوبة: ١٠٠].

وجه الاستدلال: إن الله مدحهم ومدح تابعيهم بالإحسان، والاتباع لهم بالرجوع إلى رأيهم، وذلك يكون في قول وُجد منهم ولم يظهر من بعضهم خلاف ذلك.

٢ ـ قوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[(١)] وهو يشمل كل واحد منهم ولم يخالفه غيره.

الرأي الثاني: **عدم الاحتجاج به مطلقاً**، وهو رأي **الشافعي** في الجديد، والرواية الثانية **لأحمد**، وبه قال **ابن الحاجب**، وهو رأي **جمهور العلماء**.

واستدلُّوا على ذلك بما يأتي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] فقد أمر كل واحد بالاعتبار، وعدم التقليد للغير أيّاً كان المقلَّد.

٢ ـ إنَّ **عُمر** ﷺ كَتَبَ إلى **شُريح**: «اقض بكتاب الله تعالى، ثم بسنَّة رسول الله، ثم برأيك»[(٢)] ولم يقل برأي غيرك، ولا: اقض بقولي.

---

(١) ذكره السيوطي في الجامع الكبير ١/ ١٠٣٥ وضعف جميع أسانيده.

(٢) رواه البيهقي ١٠/ ١١٥.

٣ ـ مخالفة **شُريح لعليٍّ** ﷺ في ردّ شهادة الحسن لأبيه ﷺ.

٤ ـ مخالفة **مسروق لابن عبّاس** في النذر بذبح الولد وأوجب ذبح الشاة، **وابن عبّاس** أوجب ذبح بدنة، ثم رجع إلى قول **مسروق**[(١)].

٥ ـ إنَّ الصحابي غير معصوم عن الخطأ وقوله محتمل؛ لذا يجوز للتابعي مخالفته[(٢)].

٦ ـ إنَّ قولَه لا يخلو عن اجتهاد أو حديث عنده، فإنْ كان قوله عن اجتهاد فهو راجع إلى أصل من الكتاب أو السنَّة أو الإجماع، وذلك الأصل موجود في حقِّ التابعين ومَن بعدهم؛ فيجب عليهم النظر والتأمّل في ذلك الأصل، وإن كان عن حديث عنده فهو من السنَّة لا من رأيه.

الرأي الثالث: هو حجة إن كان من الخلفاء الراشدين؛ فيجب تقليدُهم، واستدلَّ أصحاب هذا الرأي بقوله ﷺ: «**اقتدوا باللَّذَين من بَعدي أبي بكر وعمر**»[(٣)].

والأمر للوجوب، وإن كان الاقتداء بهما واجباً فالاقتداء بالخلفاء الراشدين أحقّ؛ لقوله ﷺ: «**عليكم بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين من بعدي، عَضُّوا عليها بالنواجذ**»[(٤)].

الرأي الرابع: هو حُجَّة إن وافق القياس؛ فيقدم قوله المؤيَّد بالقياس على القياس الذي لم يوافق قول الصحابي، وهو رأي **للشافعي** نصَّ عليه في الأمّ[(٥)]، وبه قال **القاضي، والقفّال الشاشي، وابنُ أبي هُريرة.**

---

(١) فتوى ابن عباس بذبح الشاة في مجمع الزوائد: ٤/ ١١، قال الهيثمي: رواه الطبرَاني في الكَبير، ثم قال: ورجالُه رجال الصحيح.

(٢) انظر الموضوع في قول الصحابي: ميزان الأصول ٢/ ٦٩٧-٧٠٠، والبحر المحيط ٨/ ٥٥-٦٨.

(٣) الترمذي ٥/ ٦٠٩، وابن ماجه ١/ ٢٧، وهو حديث حسن.

(٤) أبو داود، كتاب السنّة، باب لزوم السنّة ٤/ ٢٠١، والترمذي، كتاب العلم ٥/ ٤٤.

(٥) الرسالة ص٢٦١، الإحكام للآمدي ٤/ ١٣٣، والعضد ٢/ ٢٨٨.

وذلك لأنّ القياس بحدّ ذاته حجّة، فإذا اقترن به رأي الصحابي كان أقوى؛ لذا يرجح على القياس الذي لم يقترن برأي صحابي.

الرأي الخامس: **هو حُجَّة إن خالف القياس**، وهو قول أبي الحسن **الكرخي**، واحتجّ على ذلك بأنه إن وافق القياس فلربّما أخذه الصحابي من القياس وليس رأياً له، فإن خالف القياس فغالب الظنّ أنه باجتهاد منه، وذلك استناداً إلى دليل؛ لأنّ الصحابي عَدْلٌ لا يقول إلا عن دليل، ولولا الدليل لما خالف القياس، فيكون اجتهاده حجّة.

الراجح:

إنّ قول الصحابي لا يُقبل إن خالف نصّاً، فإن لم يخالف ولم نجد لغيره رأياً أخذ به؛ لأنه أقرب إلى عهد النبي ﷺ، وشاهد نزول الوحي وعصر التشريع، وإن قال غيره رأياً آخر فإنْ كان صحابياً مثله يحقُّ لنا الأخذ بالراجح منهما بموجب قوَّة مستند كل منهما، وإن كان غير صحابي فقوله أحقُّ من قول التابعي ومَن بعده.

أمثلة من أقوال الصحابة أخذت بها المذاهب:

١ ـ يقول **الشافعي**: «وكلُّ من يحبس نفسه بالترهيب تركنا قتله اتباعاً **لأبي بكر** ﷺ». ثم قال: «وإنما قلنا هذا اتباعاً لا قياساً»[(١)].

٢ ـ وقال في عتق أمهات الأولاد: «لا يجوز بيعها؛ تقليداً **لعُمر** بن الخطاب ﷺ»[(٢)] وقال بذلك مثله الإمام **علي** ﷺ.

٣ ـ وقد غلّظ الدية بالأسباب الثلاثة وهي: إذا قتل في الحرم، أو في الأشهر الحرم، أو قتل ذا رحم محْرِم منه بأقضية الصحابة.

٤ ـ قدّر **أبو حنيفة** الجعل في ردِّ الآبق بأربعين درهماً؛ لأثر **ابن مسعود** ﷺ.

---

(١) الرسالة ص٢٦١.

(٢) المصدر نفسه.

٥ ـ مشاركة الإخوة الأشقّاء للإخوة لأمّ في الثلث في مسألة المشتركة؛ لاشتراكهم في قرابة الأم هو رأي **عُمر** ﷺ.

٦ ـ البيع بشرط البراءة من العيوب قال به الأئمة؛ اتباعاً لقول **عثمان** ﷺ بذلك[1].

٧ ـ قول **ابن مسعود** ﷺ في المفوَّضة ـ وهي من زوَّجها وليُّها ولم يسمّ لها مهراً ـ إذا مات زوجها قبل أن يدخل بها: **لها مَهر المثل**. ثم **قال**: اجتهد في ذلك رأيي إن كان صواباً فمِن الله تعالى، وإن كان خطأً فمِن الشيطان والله ورسوله منه بريئان[2].

٨ ـ قول **أبي بكر** ﷺ في **الكَلالة**: هي ما عدا الولد والوالد، وقال عنها **عُمر**: ما عدا الولد[3]، وهكذا الكثير من آراء الصحابة أخذ بها الفقهاء.

---

(١) البحر المحيط ٨/ ٥٥-٦٨.

(٢) أبو داود، بذل المجهود ١/ ١٤١.

(٣) السنن الكبرى، للبيهقي ٦/ ٢٢٤.

منهجيَّة الاستدلال بالمصالح المرسَلَة

تمهيد:

الوصف المناسب للحكم ينقسم إلى مؤثر وغير مؤثر:

أولا- المؤثِّر: هو ما دلّ نصٌّ أو إجماع على كون الوصف علَّةً تدلُّ على تأثير عين الوصف في عين الحكم، أو نوع الوصف في نوع الحكم.

مثل: قياس مَسِّ حَلَقَةِ الدُّبُر على مَسِّ الذَّكَر في نقض الوضوء، فالوصف عين مس الذكر[1]، والحكم عين النقض للوضوء.

ثانيا- الملائم: هو الوصف الذي اعتبره الشارع بموجب ما يرى المجتهد: أن الحكم ترتَّب على وفق الوصف، لا بنصٍّ ولا بإجماع، فهو ليس مؤثراً، بل ملائماً، وسُمِّيَ ملائماً؛ لأنه ملائم للمؤثر.

وهو ثلاثة أنواع:

١. **تأثير عين الوصف في جنس الحكم**: مثل: قياسُ ولاية الأب في النكاح على ولاية المال، فعَين الوصف وهو الصِّغَر أثّر في جنس الحكم وهي الولاية الشاملة لولاية المال والنكاح.

٢. **تأثير جنس الوصف في عَين الحكم**: مثل: قياس الجمع في المطر على الجمع في السفر، فالوصف الحرج، وهو يشمل كل حرج، والحكم عَين رُخصة الجمع.

٣. **تأثير جنس الوصف في جنس الحكم**: مثل: قياس القتل بالمثقَّل على القتل بالمحدَّد في وجوب القصاص، فالوصف هو الجناية ويشمل الجناية على النفس والأطراف، والقصاص جنس يشمل القصاص في النفس والأطراف.

---

(١) فإنه دلَّ عليه نص حديث: (مَن مسَّ ذَكَرَه فليتوضّأ).

أما غير الملائم فإنه ينقسم إلى ما يأتي:

١. **الغَريب**: وهو الذي رتَّب المجتهد الحكم على وصف لم يشهد لترتيبه عليه نصٌّ ولا إجماع، بل مجرَّدُ اجتهاد، مثل: قياس توريث المطلَّقة في مرض الموت إذا مات زوجها وهي في العدَّة على حرمان القاتل من الميراث، بجامع مناقضة مقصود كل من المطلِّق والقاتل.

٢. **الملغَى**: هو ما عارض المصلحة فيه نصّ أو إجماع، مثل: قياس إعطاء الأنثى مثل الذَّكَر على الذكر في الميراث، بجامع اشتراكهما في الولادة، وتحمُّلِ أعباء الحياة[(١)].

٣. **المرسَل**: هو مصلحة لم يدلَّ نصٌّ ولا إجماع على إقرارها ولا على إلغائها، ولم يدلّ على ترتيب الحكم عليها نصٌّ أو إجماع، وهي ما تسمى بـ **(المصلَحَة المرسَلَة)**، وهي ما يجري في حُجِّيَّتها الخلافُ الآتي.

وهذا التقسيم للمناسبة هو رأي جمهور الأصوليين: منهم **السُّبكي وابن الحاجب**[(٢)].

أما عبد العزيز **البخاري** فقد نقل عن بعض **الحنفية** أنَّ أنواع المؤثر هي **أربعة**: مؤثر نفسه مضافا إليه أقسام الملائم الثلاثة[(٣)].

وعلى هذا: فالملائم قَسيم للمؤثِّر على رأي **الجمهور**، وهو قسم من المؤثِّر على ما نقل **البخاري**؛ لأن المؤثر عند هذا البعض هو: تأثير العين بالعين، والعين بالجنس، والجنس بالعين، والجنس بالجنس.

والمصلحة تنقسم من حيث القَبول والردّ إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ **المصلحة الملغاة**: وهو ما سبق أن ذكرناها.

(١) قاله ملغي بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿ فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾[النساء:١٧٦].

(٢) انظر: المستصفى:٢/ ٢٩٦، والعضد على ابن الحاجب: ٢/ ٣٤٣، والمحليّ على جمع الجوامع: ٢/ ٢٨٢، وإرشاد الفحول:٧٢٢.

(٣) كشف الأسرار: ٣/ ٣٥٣.

٢ ـ **المصلحة المعتبَرة**: وهي التي اعتبرها الشارع، وشَرَعَ لها أحكاماً للوصول إليها كحفظ النفس، والدين، والعقل، والمال، والعرض.

فشرع القصاص لحفظ النفس.

وشرع الجهاد لحفظ الدّين.

وشرع حدّ الشُّرب لحفظ العقل.

وشرع حدّ السرقة لحفظ المال.

وشَرَعَ حدَّ الزنا والقَذف لحفظ العِرض.

٣ ـ **المصلحة المرسلة**: وهي ما سبق ذِكْرُنا لها، وقد حصل الخلاف في العمل بها وكونها حجة إلى **أربعة آراء**:

الرأي الأول: أنها ليست حجَّةً مطلقاً، وهو قول الأكثرين منهم: **القاضي** وأتباعه، وحكاه **ابن بَرهان** عن **الشافعي**، قال **إمام الحرَمَين**: «وبه قال طوائف من متكلِّمي أصحابنا».

واستدلُّوا على ذلك بما يأتي:

١ ـ إن الشريعة راعت كل مصالح الناس بنصوصها وما يتبعها مثل القياس؛ لأنها لم تترك الناس سُدى، ولا تخفى على المشرّع أي مصلحة؛ فلا مصلحة إلا وها شاهد من الشارع، والتي لا شاهد لها فهي ليست مصلحة حقيقيّة، بل هي وهمية لا يترتَّب التشريع عليها.

٢ ـ إنَّ القولَ بالمصالح المرسلة فيه فتح الباب لأهل الأهواء من أولياء الأمر فيفتون، ويقضون بأهوائهم من باب المصلحة؛ لأنَّ المصالح أمور تقديريَّة تختلف باختلاف الآراء والبيئات؛ فيخشى بالقول بها فَتْحُ باب الشرع بالتشريع حسب رغبة الشخص أو المجتمع.

ويجاب عن ذلك:

بأنَّ ما ذهب إليه أصحاب هذا الرأي لا يتحقَّق إلا إذا فُقدت الشروط التي

ستُذكر في الرأي المجوِّز، ولا يمكن أن يحصل ما ذكرتم إذا كانت المصلحة منضبطة بالضوابط الآتية.

ثم إن الحوادث المستجدّة أكثر من النصوص التشريعيّة؛ فلا بدّ من أن نجوّز ما فيها مصلحة منها، ونمنع ما فيها مفسدة عندما نفقد النصّ الخاصّ بها.

الرأي الثاني: جواز كونها حجّة مطلقاً، وهو محكي عن **مالك** رحمه الله.

قال **إمام الحرمين في البرهان**: «وأفرط في القول به ـ أي مالك ـ حتى جرّه إلى استحلال القتل وأخذ المال لمصالح تقتضيها في غالب الظّنّ ولم يجد لها مستنداً»، وحكاه أيضاً عن **الشافعي في القديم**، إلا أنّ أصحاب **مالك** نفوا عنه ما حكاه عن **مالك**.

واستدلُّوا بما يأتي:

١ ـ **أنّ مصالح** الناس تتجدّد ولا تتناهى، فلو لم تشرع الأحكام لما يتجدّد من مصالح الناس، ولما يقتضيه تطوّرهم واقتصر التشريع على المصالح التي ورد النص بها فقط لتعطّلت كثيرٌ من مصالح الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة، ولم يساير التشريع الإسلامي تطوُّرات الناس ومصالحهم، وهو أمر يتنافى مع مقاصد التشريع.

٢ ـ أنّ المصالح المرسلة تعتبر حجّة من خلال ما حصل للصحابة والتابعين والأئمّة المجتهدين، حيث شرعوا أحكاماً حصلت ولم يجدوا نصّاً لإقرارها وإلغائها، فأعطوها حكم المشروعيّة من خلال جلب المنافع ودرء المفاسد.

مثل: جمع القرآن في عهد **أبي بكر**، ومحاربته لمانعي الزكاة، **وأوقف عُمر** سهم المؤلّفة قلوبهم حيث لم ير له وجوداً آنذاك، ووضع الدواوين، واتخذ السجون، وأوقف حدّ السرقة عام المجاعة، **وعثمان** جمع ما كتب من القرآن على مصحف واحد، وورّث الزوجة المطلّقة في مرض موت زوجها؛ لأنه فارٌّ من الإرث، **وعلي** حَرق غُلاة الروافض، وحجر الحنفيّة على المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس، وجوَّز

المالكية حبس المتهم وتعزيره توصُّلاً إلى إقراره، **والشافعية** أوجبوا القصاص من الجماعة بالواحد كما فعل **عُمر** ﷺ.

ولكن القول بالأخذ بها بعد تحقُّق الضوابط الآتية، وإلا ستكون تشريعات منطلقة من هوى وتَشهٍّ:

١ ـ أن لا تخالف نصّاً من كتاب أو سنّة أو إجماع أو قياس أو قاعدة شرعيّة.

٢ ـ أن تندرجَ تحت مقاصد الشارع.

٣ ـ أن لا تكون خاصّة بشخص أو جماعة، بل تعمّ الجميع.

٤ ـ أن تكون المصلحة فيها حقيقيّة، وليست وهميّة.

٥ ـ أن لا تكون في أصول العبادات الثابتة.

٦ ـ أن لا تخالف مصلحةً أرجح منها.

الرأي الثالث: تكون **حُجَّة ويعمل بها إن كانت المصلحة ملائِمة لأصلٍ كلّي من أصول الشرع، أو لأصل جزئيّ**، وإلا فلا، وهذا رأي نسبه **ابنُ بَرهان في الوجيز للشافعي** وقال: إنه الحقّ المختار، **ويُنسب أيضاً إلى معظم أصحاب أبي حنيفة.**

ويجاب عن هذا: بأنه إنْ قُيِّد بما ذكر فإن المسألة لا تكون من المصالح المرسلة؛ لأنه سيكون من باب القياس في الأسباب، فيكون من نوع المعتَبَر، فيخرج عن الإرسال، ويعود النزاع لفظيًا.

الرأي الرابع: تكون **حُجّةَ إذا كانت المصلحة ضروريَّةً وقطعيَّةً وكُلِّـيَّةً**، فإن فات واحد من هذه الثلاثة لم تُعتبر، وهو اختيار **الغزالي والبيضاوي.**

والضرورة: تكون في الكليّات الخمس التي يجزم بحصول المنفعة منها.

والكلّيَّةُ: أي تعمُّ جميع المسلمين احترازاً من المصلحة التي تخصُّ البعض منهم.

والقطعيَّة: أي المجزوم بحصول المنفعة فيها، بخلاف المصلحة المشكوك فيها.

ويجابُ عن هذا: أنَّ ما ذهب إليه أصحاب الرأي الثاني قيَّدوا الأخذ بالمصلحة المرسَلَة بقيود وهذه منها؛ فلا جديد في هذا الرأي.

الراجح:

هو الرأي الثاني؛ لما تقدَّم من ذكر الشواهد مما وقع من الصحابة والتابعين من الأحكام بموجب المصلحة المرسلة، على أن لا تستغلّ من قبل ضُعفاء النفوس ممن يريدون أن يُخضِعوا الشريعة لمجاراة الحياة مطلقاً على حساب الثوابت والأحكام الثابتة بالنصوص والقياس.

فقد أباحوا ما حرَّم الله بالنصوص؛ لأنهم يَرَون القول بإباحة ذلك مصلحةً اجتماعية أو اقتصادية؛ يبغون رضا الناس بفتواهم على حساب غضب الله تعالى[1].

أمثلة معاصرة للمصلحة المرسلة:

١ ـ إشارات مرور السيارات ومرور البشر.

٢ ـ تنظيم تلقي العلوم بشكل مخالف لهيئة تلقيها سابقاً، ولا سيّما الشرعية منها بالجلوس على الكراسي بدلاً من الأرض، واستعمال وسائل الإيضاح الحديثة.

٣ ـ تنظيم سجلات للطلاب ولدرجاتهم، وجعل الدراسة لمراحل متعدِّدة.

٤ ـ الموازين الإلكترونية لوزن الموزونات.

٥ ـ استعمال الآلات الحديثة للزراعة والصناعة.

٦ ـ رؤية الهلال بواسطة المراصد.

٧ ـ طباعة الكتب بدلاً من كتابة اليد ومنها المصحف.

---

(١) ينظر في ذلك الميزان ٢/ ٨٤٧، والبحر المحيط للزركشي ٨/ ٨٣-٨٨، وإرشاد الفحول ص٧٩٠-٧٩٩، وعلم أصول الفقه لخلاف ص٨٤-٨٦.

٨ ـ بناء القبب والمآذن في المساجد.

٩ ـ العملة الورقيَّة بدلاً من الذهب والفضَّة.

١٠ ـ مكبّرات الصوت للقراءة والأذان.

منهجية الاستدلال بالاستصحاب

الاستصحاب لغةً: المصاحبة أو استمرار الصحبة[1].

وفي **الاصطلاح**: التمسُّك بالحكم الثابت في حالة البقاء، مأخوذة من المصاحبة، وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد دليل مغير[2].

حصل خلاف في صحّة الاحتجاج به إلى ستة آراء:

الرأي الأول: أنه **حجَّة**، وبه قال **الحنابلة والمالكية وأكثر الشافعية**، وبه قال **الظاهرية**، وحكاه **ابن الحاجب** عن الأكثرين، وسواء كان في النفي ام في الإثبات، وهو قول **المزَني**. **والصيرفي**، **والغزالي** في رأي له، **وابن سُريج**، وذَكَرَ **القرافي** أنه حُجَّة عند **مالك**.

واستدلُّوا على ذلك بما يأتي:

١ ـ الكتاب:

قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥]. وجه ذلك: أنه استدلال بعدم الدليل على تحريم الأشياء غير ما استثنته الآية.

٢ ـ السنَّة:

قوله ﷺ للرجل الذي يخيّل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة: «**لا ينصرف حتى يسمَع صوتاً أو يجد ريحاً**»[3].

---

(١) المصباح المنير، مادة صحب.

(٢) ميزان الأصول ٢/ ٩٣٢.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

وجه الاستدلال: أنه دلَّ على استمرار الوضوء عند الشكِّ ولا ينتقض إلا بالتيقُّن من ناقض الوضوء بالصوت أو الشمِّ.

٣ ـ الإجماع:

أجمع الفقهاء على أنَّ من تأكَّد من الطهارة ثم شكَّ في زوالها يُعتبر متطهّراً؛ ستصحاباً للأصل.

وكذا إذا شكَّ في صحَّة عقده على زوجته؛ فلا يحلّ له الاستمتاع بها؛ لأنَّ الأصل عدم حِلِّها، وعلى العكس إذا كانت له زوجة وشكَّ في طلاقها؛ فهي باقية على الزوجيّة.

٤ ـ المعقول:

إنَّ العَقلَ يحكم إذا ثبت حكم بدليل ولم يعارض بدليل يرفعه؛ فالأصل بقاء حكم على الدليل السابق.

فإنَّ من رأى إنساناً في داره ثم شكَّ في خروجه منها فإنَّ العقلَ يحكم ببقائه حتى يرى خروجه.

الرأي الثاني: أنه ليس حجَّة، وإليه ذهب بعض الحنفية، وبه قال المتكلمون كأبي الحسين البصري، والغزالي في المستصفى، وبه قال أبو الطيِّب الطبري، والقاضي، وأبو يعلى، وأبو الخطّاب، وابن الزعفراني.

واستدلّوا على ذلك بما يأتي:

١ ـ إنَّ الطهارة والحلّ والتحريم أحكام شرعيّة لا تثبت إلا بدليل نصِّيٍّ من الشارع، والاستصحاب ليس دليلاً من ذلك، بل هي النصوص من الكتاب والسنَّة والإجماع؛ فلا يستدلّ إلا بها في الشرعيّات.

ويجاب عن هذا: بأنَّ الأدلَّة الشرعيّة ليست محصورة بما ذُكر، بل القياس أيضاً من أدلَّتها، فالاستصحاب مثله.

٢ ـ إذا تعارضت بيِّنة النفي وبيِّنة الإثبات؛ أخذ ببيِّنة الإثبات؛ لأنَّ صاحبَها مدَّعٍ، فلو أخذ بالاستصحاب لترجَّحت بيِّنة النفي؛ لأنَّ الاستصحاب يؤيِّدها.

ويجاب: بنعم، ولكن الحديث هو الذي يجعل بيِّنة الإثبات أقوى؛ لأنه جعلها على المدَّعي.

٣ ـ إنَّ القياس يثبت حكماً منافياً لحكم الأصل، فلو استصحب الأصل لقلنا ببطلان القياس، والقياس يقول به من يُثبت الاستصحاب.

ويجاب: بنعم، ولكن القياس مظهِرٌ للحكم، فالمثبت له نصُّ الأصل، وهو يعارض النفي الأصلي.

٤ ـ إنَّ **الشافعي** لم يجوِّز عتق العبد الذي انقطع خبرُه عن الكفَّارة، ولو كان الأصل حياته لأجزأ عنها.

ويجاب عنه: بأنّ العتق كفّارة لرفع الإثم ولا بدَّ من التحقُّق من حصوله، ولا يمكن حصوله في عبد لم تتحقَّق حياتُه.

الرأي الثالث: أنها حُجَّة للمجتهد فيما بينَه وبينَ الله -عزَّ وجل-، فإنه لم يكلَّف إلا بما هو مقدور له، فإن لم يجد دليلاً من كتاب أو سنَّة أو إجماع أو قياس يلجأ إلى الاستصحاب؛ لأنه آخر ما يستدلّ به، ولكنه لا يقوم حُجَّة على المخالف عند المناظرة، فلا يُقْبل قوله: لجأتُ إليه لأني لم أجِد دليلاً غيره، وهو قول **لبعض الحنفية**.

ويجاب عن ذلك: لا عبرة لعدم قيامه حجَّة عند الخصم؛ لأنَّ الخصم أحياناً لا يقبل الاحتجاج بالنصّ حيث يقوم بتأويله، فعدم قيام الاستصحاب عليه لا يدلّ على عدم صحة الاحتجاج به.

الرأي الرابع: **أنه يصلح حجَّة للدفع لا للرفع**، وبه قال **أكثر الحنفية**، ولا سيّما أكثر المتأخّرين منهم؛ إذ يقولون: استصحاب الحال صالح لإبقاء ما كان على ما كان لعدم الدليل، ولا يكون دليلاً لأمر لم يحصل؛ لذا فإنَّ المفقودَ يعدُّ حيّاً؛ فلا

تُقسم أموالُه ميراثاً[1] ولا تتزوّج زوجته، ولكن لا يَرث من أبيه، أي لا يثبت استصحاب بقائه حيّاً ملكيّته من مال أبيه[2] بل يُوقف نصيبُه، ويدفع له إذا تيقنّا من حياته بعد والده، وإلا اعتبر ميتاً قبله.

ويجاب عن هذا: أنّ دلالة الثبوت غير دلالة البقاء؛ لأنّ أحدهما نصٌّ والآخر ظاهر، فالبقاء لا نقول به لعدم المزيل؛ بل لعدم الدليل الظاهر عليه، وهو مما لا خلاف فيه.

الرأي الخامس: أنه **حُجَّة للترجيح فقط**، وهو **رأي للشافعي** نقله عنه **أبو إسحاق**.

ويستدلُّ لذلك: أنّ الأصل في النّساء أن يكن محرَّمات التزوّج؛ فلا يَحْلُلْن إلا بنكاح أو ملك يمين، فإذا تعارض التحريم والحِلُّ يرجح التحريم، كأنْ شكّ في صحّة العقد أو ملك اليمين، يرجح التحريم استصحاباً للأصل.

ويجاب بنعم، إنه صالح للترجيح، ولكن هنا عدم الحِلّ استصحاباً للأصل حيث لم يثبت ما يعارضه من التيقُّن من وسائل الحِلّ.

الرأي السادس: **التفصيل**.

١ ـ الاستدلال به يكون حجَّة إذا قصد المستصحب نفي ما نفاه فقط، **مثل** أن يقول: بيع الغائب باطل لا يصحُّ؛ لأنَّ الأصل عدم العقد.

ومثل أن يقول: نكاح المُحْرِم باطل؛ لأنَّ الأصل عدم العقد؛ لأنَّ العقود لا تثبت إلا بدليل يخالف الأصل.

٢ ـ الاستدلال به باطل إذا أراد أن يثبت به حكماً مخالفاً لما قال به غيره، مثل كلمة (حَرَام) فإنها يمين توجب الكفَّارة وليس طلاقاً؛ لأنَّ الأصل عدم الطلاق والظهار؛ لأن المعارض قال: إنه ليس يميناً؛ لأنَّ الأصل عدم اليمين، فهنا أصلان متعارضان

---

(١) فإنَّه يدفع عنه الموت؛ إذ الأصل حياته، فلا يورث منه ولا تتزوج زوجته.

(٢) الأصل عدم الإرث، والاستصحاب لا يدفع هذا الأصل بل يبقى العدم الأصلي.

ولا مرجح فيسقطان، وهذا قال به الأستاذ أبو منصور **البغدادي** عن بعض الشافعية.

صُوَر الاستصحاب:

للاستصحاب صوَر منها اتفق العلماء على الاحتجاج به فيها، ومنها ما اتفق العلماء على عدم الاحتجاج به فيها، ومنها ما حصل خلاف في ذلك:

أولاً: المجمع على صحَّةِ الاحتجاج به.

١ ـ استصحاب دلَّ العقل أو الشرع على ثبوته ودوامه ما لم يثبت خلافه بيقين، مثل استمرار ملكيَّة الدار ونحوها، ومثل بقاء الزوجيَّة.

٢ ـ عند من يَرى أنه لا حكم قبل الشرع فالأصل براءة المكلَّف من التكليف حتى يرد النصّ بخلاف الأصل، وهذا يجري في كلّ شيء لم يرد نصّ بتحريمه فيبقى على الإباحة؛ لأنَّ الأصل عدم التكليف.

٣ ـ إذا جاء العامّ أو المطلَق أو النصّ، يعمل بذلك مع احتمال وجود المخصِّص والمقيِّد والناسخ، وما دام لم يرد المخصِّص والمقيِّد والناسخ، فاستصحاب الحال بقاء العامّ والمطلَق والنصّ على حاله.

ثانياً: المتَّفَق على عدم الاحتجاج به ما عدا المعتزلة.

هو أنَّ العقل حكم بأحكام قبل البعثة ثم جاء الشرع بمثل ذلك فإنه استصحاب لما حكم العقل عند المعتزلة، وليس عند الجمهور.

ثالثاً: المختلف فيه.

ما كان مجمعاً عليه عند الجميع ثم تغيَّر حال ذلك المجمَع عليه أو صفتُه، **مثل** الخلاف في المتيمم إذا رأى الماء أثناء الصلاة، فإنَّ التيمّم لا يبطل عند بعض الفقهاء؛ لأنه قبلَ دخوله في الصلاة التيمم كان سليماً بالإجماع، فإذا دخل في الصلاة ورأى الماء

لا يبطل؛ استصحاباً لما حصل بالإجماع، فلا يبطل الاستصحاب إلا بدليل يدلّ على البطلان.

وهذا ذهب إليه الظاهرية وأبو ثور، والمزني، وابن سريج، والصيرفي، وابن خَيران، وحُكي عن أبي الحسن القطّان، واختاره الآمدي وابنُ الحاجب.

وذهب **الحنفية**، ومتكلِّمو الأشاعرة، ورأي للظاهريّة إلى عدم استصحاب هذا لإجماع، واعتبار رؤية الماء مبطِلة للتيمّم؛ لأنه بديل عنه، وإذا وجد الأصل بطل البديل كمن رآه قبل الصلاة.

والراجح -والله أعلم- هو -في هذه الصورة-: الاستصحاب، ولكن هنا ورد نصّ يمنع منه وهو مفهوم قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ [المائدة: ٦] فالتيمّم سببه عند فقد الماء لا عند وجوده، سواء كان الوجود قبل الصلاة أم في أثنائها.

أمثلة تطبيقيّة:

١ ـ **الأصل في الوضوء الاستمرار**، فإذا خرج الدم من غير السبيلين أو القيء فإنهما لا ينقضان الوضوء للأصل، وما ورد من أحاديث تدلّ على النقض هي ضعيفة لا تقاوم الأصل عند **الشافعي**، **ومالك**، وعند **أحمد** بالقليل دون الكثير.

٢ ـ **إذا عجَزَ المتمتِّع عن ذَبح الهَدي**، انتقل إلى الصيام، فإذا صام وأثناء صَومه تمكّن من شراء الهدي، فعند **مالك والشافعي وأحمد**: لا يجب شراؤه؛ استصحاباً لثبوت الصوم عليه، وعند **أبي حنيفة** أنه إن وجد الهدي يجب ولا يكفي الصوم؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] وهذا وجد.

٣ ـ **الأصل حرّيّة تصرّف المالك في ملكه**، فإذا باعه انعقد البيع مع مَن يشاء، ويبقى هذا الحق له، فإذا باع داره وطلب الجار الشفعة فلا تجب عند **الشافعي ومالك وأحمد**؛ استصحاباً للأصل، ولم يثبت لديهم دليل يغير الأصل، وعند **أبي حنيفة**: تجب الشفعة لأحاديث صحّت عنده بذلك.

٤ ـ **إرث المفقود** فإنه يعدّ حيّاً في حقّ نفسه، فلا يقسم ماله ميراثاً؛ وأيضاً في حقّ غيره فهو يرث من أبيه، ويحتفظ له بنصيبه ريثما ينكشف حاله، وهو قول **مالك والشافعي**؛ استصحاباً لحياته، أمّا **أبو حنيفة** فإنه يعدّ حيّاً في حقّ نفسه فلا يُورث، ولا يعدّ حيّاً في حق غيره، فلا يَرِث من أبيه حتى يتبيَّن حياته أو موته بعد أبيه، أمّا **أحمد** فلا يعتبره ميتاً في حق نفسه أو غيره أربع سنوات، وبعدها يعدّ ميتاً في حقّ نفسه وغيره[1].

الراجح: هو الرأي الأول لما ذكر فيه من الأدلَّة؛ ولأن السلف اعتمدوه في كل حكم لم يأتِ ما يخالفه من نصّ أو إجماع أو قياس.

(١) تراجع هذه الأقسام والحالات في البحر المحيط ٨/ ١٣-٢١، وميزان الأصول ٢/ ٩٣٢-٩٤٠، وإرشاد الفحول ص٧٥٤-٧٧٨.

الخـــــاتمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن والاه.

وبعدُ: فإنّ ما تقدّم من بحوث هي من أهمّ ما يحتاجه مَن تأهّل للاجتهاد بالرأي من الضوابط والقواعد الأصولية.

فقد ذكرتُ فيها الآراء المختلفة بين علماء الأصول لكلِّ مبحث أو أصل أو قاعدة، ومن هذه الاختلافات نشأ الخلاف في الرأي في المسائل الجزئيّة الفقهيّة، إذ كلٌّ يبني حكم الفرع بموجب ما اعتمده من تلك الضوابط.

وبإمكان مَن وفَّقه الله لبيان الأحكام الشرعية -تكليفية كانت أم وضعية- أن يجعل منها نبراساً يمكِّنه من خلالها إعطاء الحكم للمسائل المستجدّة والمعاصرة، ولربّما يحتاج إلى قواعد أصولية أخرى لبيان الحكم، ولكن ما تقدَّم ذِكره هي الأساس في الاعتماد في الأمور المستجدّة، ولاسيما الاستحسان والعُرف وسدّ الذرائع واستصحاب الأصل؛ لأنَّ لها الأثر في التشريع في جميع الأزمان، فمجالها أوسع من النصوص من الكتاب والسنّة.

وقد توصَّلتُ إلى أنَّ المصادر التبعية للتشريع الإسلامي لم يتخلَّ عنها أي فقيه، فالكلّ يرَونها ويقولون بها.

والخلاف محصور في هل يؤخذ بها باعتبارها مصدراً مستقلاً كالكتاب والسنَّة والإجماع والقياس؟ أو هي مصادر تكاد تكون موضِّحة لمقاصد المصادر الأصلية؟ فالبعض يراها مصادر مستقلَّة، والبعض يراها منطوية تحت المصادر الأصلية ولا استقلال لها.

هذا وأرجو الله النفع لي ولمن يقرؤها ولجميع المسلمين، وأن يرزقَنا الإخلاص في القول والفعل والكتابة... إنَّه سميع مجيب.

وآخر دعوانا أن الحمدُ لله رب العالمين

قائمة المراجع

١ ـ أحكام السرقة، أحمد الكبيسي.

٢ ـ الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين أبي الحسن، علي بن محمد الآمدي، دار الكتب العلمية ـ لبنان، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٣ ـ إرشاد الفحول، محمد بن علي الشوكاني، ط١، دار ابن كثير ـ دمشق، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٤ ـ الأشباه والنظائر، السيوطي.

٥ ـ أصول البزدوي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٦ ـ أصول السرخسي، للإمام أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، دار المعرفة ـ بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٧ ـ أصول الفقه، للخضري، ط٥، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

٨ ـ أصول الفقه، عبد الوهّاب خلاف.

٩ ـ أصول الفقه، محمد أبو زُهرة، دار الكتاب العربي.

١٠ ـ البحر المحيط، محمد بن عبد الله بن بهادُر الزركشي (ت٧٩٤هـ).

١١ ـ البخاري، المكتبة الإسلامية، محمد أوزمي، استانبول ـ تركيا ١٩٧٩م.

١٢ ـ البُرهان لإمام الحرمين، عبد الملك الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط١، ١٣٩٩هـ.

١٣ ـ التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٤ ـ التلويح للتفتازاني على التوضيح في أصول الفقه لصدر الشريعة عُبيد الله بن مسعود المحبوبي، مطبعة محمد علي ـ القاهرة.

١٥ـ تيسير التحرير، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه على كتاب التحرير لابن الهمام، مطبعة مصطفى البابي ـ مصر، ١٣٥٠هـ.

١٦ـ الجامع الصغير، الترمذي أبي عيسى بن محمد عيسى بن سورة، تحقيق: أحمد شاكر، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

١٧ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لشمس الدين محمد بن عرفة الدسوقي، مطبعة مصطفى البابي ـ مصر، ط١، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.

١٨ـ الدارَقطني، علي بن عمر الدارقطني، ٣٠٦هـ، نشر السنة ملتان ـ باكستان.

١٩ـ أبو داود، بذل المجهود، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢٠ـ الرسالة: الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، ١٣٥٨هـ.

٢١ـ رياض الصالحين، النووي، تحقيق: عبد العزيز رباح وأحمد يوسف، دار المأمون للتراث، ط٤، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٧م.

٢٢ـ سبل السلام، إسماعيل الصنعاني ثم الكحلاني ١٠٥٩هـ/ ١١٨٣م، شرح بلوغ المرام، ط٤، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، دار إحياء التراث العربي.

٢٣ـ السنن الكبرى للحافظ أحمد بن الحسين البيهقي، المتوفى سنة (٤٥٨هـ) ط١، ١٣٤٣هـ، مطبعة دار المعارف بحيدرآباد الدين ـ الهند.

٢٤ـ شرح تهذيب المنطق، للخبيصي بأعلى حاشية العطار، مطبعة دار إحياء الكتب العربية ـ مصر.

٢٥ـ شرح المحلّي على جمع الجوامع، مطبعة مصطفى البابي ـ مصر، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.

٢٦ـ شرح المنار لابن ملك مع حواشيه، دار السعادات، ١٣١٥هـ.

٢٧ـ شرح النسفيّة في العقيدة الإسلامية، عبد الملك السعدي، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، دار الأنبار ـ بغداد.

٢٨ـ شرح النووي على مسلم، ط١، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٩م، الدار الثقافية العربية ـ بيروت.

٢٩ـ الشرح الواضح المنسق لنظم السلم المرونق، عبد الملك السعدي، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، بغداد.

٣٠ـ صحيح مسلم، ط٢، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٣١ـ العرف والعادة، أحمد فهمي أبو سُنّة، مطبعة الأزهر.

٣٢ـ العضد على مختصر ابن الحاجب.

٣٣ـ فتح الباري، ط٤، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٣٤ـ الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبد الله المراغي، ط٢، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، مطبعة محمد أمين ـ بيروت.

٣٥ـ فواتح الرحموت شرح مسلَّم الثبوت، عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، ط١، المطبعة الأميرية ـ مصر المحمية، أسفل المستصفى.

٣٦ـ كشف الأسرار للنسفي.

٣٧ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس، للعجلوني.

٣٨ـ لسان العرب، لابن منظور.

٣٩ـ المحصول في علم الأصول، للفخر الرازي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٤٠ـ المدخل لدراسة الشريعة، عبد الكريم زيدان.

٤١ـ المستصفى، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٤٢ـ المصباح المنير، أبي العباس أحمد بن محمد الفيومي، ١٩٢٤م.

٤٣ـ المقاصد الحسنة للسخاوي.

٤٤ـ الموافقات في أصول الأحكام لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٤٥ـ ميزان الأصول في نتائج العقول، محمد بن أحمد السمرقندي (ت٥٣٩هـ)، تحقيق: عبد الملك السعدي، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، دار الخلود ـ بغداد.

٤٦ـ نَشر العَرف، ابن عابدين (ت١٢٥٢هـ).

٤٧ـ نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخبار وشرح منتقى الأخبار، محمد الشوكاني، المتوفى سنة (١٢٥٠هـ)، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

الفهرس

تحديد (المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرأي) ٧
أصولُ الفِقه ٨
نشأةُ أصول الفِقه ١١
الدلالات ١٨
الاجتهاد والمجتهد ٢٢
منهجيَّة تقسيم الألفاظ الدالَّة على المعاني ٣٩
منهجية الاستدلال بمفهوم الموافقة ٤٩
منهجيّة الاستدلال بمفهوم المخالَفَة ٥٦
منهجية القول بفساد المنهي عنه ٧٠
منهجية الاستدلال بالعامّ ٧٤
منهجيّة التخصيص بالمتصل والمنفصل ٧٧
منهجيّة دلالة حمل المطلَق على المقيَّد ٨٠
منهجيّة دلالة الأمر الحتميّ ٨٤
منهجية الاحتجاج بالاستحسان ٨٧
منهجيّة الاستدلال بسدّ الذّرائع ٩٥
منهجيّة الاحتجاج بالعُرف ١٠٠
منهجيّة الاستدلال بشرع من قبلنا ١٠٥
منهجية الاستدلال بقول الصحابي ١١٠
منهجيَّة الاستدلال بالمصالح المرسلة ١١٥
منهجية الاستدلال بالاستصحاب ١٢٢
الخـاتمة ١٢٩
قائمة المراجع ١٣١

هذا الكتاب

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على سيِّدنا مُحمّد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد:

فلما لموضوع المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي من أهميّة لدى طلاّب العلم ولا سيّما طلاّب الدراسات العليا، فقد توكّلت على الله لإعداد هذا البحث لأقدّمه لطلاّبنا الكرام في هذه المرحلة، أرجو الله لي ولهم التوفيق والنجاح.

دار النور المبين للنشر والتوزيع

عمان - الأردن - تلفاكس: 0096264615859

Email: darannor@gmail.com - website: www.darannor.com

www.facebook.com/darannorpage @Darannor