

القراءن والنص

دراسة في المنهج الأصولي
في فقه النص

أيمن علي صالح



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

ملاحظة هامة :

**هذه نسخة البروفة ما قبل الطباعة النهائية، ولذلك
فهي تختلف عن النسخة المطبوعة ورقياً شيئاً يسيراً**

القرائن والنص



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية

الطبعة الأولى ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م

القرائن والنص

أيمن علي صالح

موضوع الكتاب 1 - أصول الفقه
2 - النص والخطاب
3 - النظرية الأصولية
4 - القرائن والدلالات

ISBN: 1-56564-336-4

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأمريكية

The International Institute of Islamic Thought

P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA

Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922

URL: <http://www.iiit.org> / E-mail: iiit@iiit.org

مكتب التوزيع في العالم العربي

بيروت - لبنان

هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183

URL: <http://www.eiiit.org> / E-mail: info@eiiit.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء واجتهادات مؤلفيها

المحتويات

7.....	المقدمة
15.....	الفصل الأول: ماهية النص والقرينة
15.....	أولاً: النص في المعجم العربي والاصطلاح الأصولي
32.....	ثانياً: مفهوم القرينة وتوسيع استعمال المصطلح
56.....	ثالثاً: ركن القرينة وشروطها
69.....	الفصل الثاني: أنواع القرائن و تقسيماتها
69.....	أولاً: أنواع القرائن من حيث مجال تأثيرها على النص
176.....	ثانياً: تقسيمات القرينة عند الأصوليين
199.....	الفصل الثالث: الأدوات اللازمة لـ«تدبر» النص
200.....	أولاً: الأدوات المعرفية اللازمة لتدبر الخطاب
384.....	ثانياً: الأداة العقلية
397.....	الخاتمة
401.....	المصادر والمراجع

المقدمة

الحمد لله، والصلاة على رسول الله، وعلى آله ومن والاه، وبعد:

فبعد النصّ، كتاباً وسنة، في الحضارة الإسلامية عامة، وفي الفكر الإسلامي خاصة، أسّ البنيان، والسّاق الذي تقوم به الأغصان. فكل الإبداعات العلمية والتشريعية والتربوية والتنظيمية... إلخ التي قدّمتها وتقدّمها وستقدّمها هذه الحضارة على مرّ الدهور انبثقت وتنبثقت عن النصّ، إمّا صراحةً كانبعاث الضياء عن الشّمس، وإمّا ضمناً كتلود المطر من البحر. قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89] وقال تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: 1].

ومن أجل انتاج المادة الحضارية جهد العلماء المسلمون في استشارة النصّ؛ من أجل الوصول إلى أقصى طاقاته الدلالية. وفي هذا السّياق برزت حاجتهم إلى علم أصول الفقه؛ لضبط عملية الاستدلال بالنص من جهة، ولرسم منهج يعين على الاستدلال الصحيح لناشديه من جهة أخرى، إذ الأصول يُقصد بها تذييل طرق الاجتهاد للمجتهدين⁽¹⁾.

ولقد جاء المنهج الذي رسمه الأصوليون للتعامل مع النص المراد الاستدلال به متدرّجاً في أربع مراحل متتابعة: مرحلة التحقّق من ثبوت النصّ المستدلّ به، ومرحلة التحقّق من دلالته على المعنى المطلوب، ومرحلة التحقّق من كونه محكماً غير منسوخ، ومرحلة التحقّق من كونه راجحاً على ما

(1) الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد. المستصفي في علم أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، ص342.

يعارضه من نصوص أخرى، فإذا تمّ التحقق من كون النص ثابتاً، ثم دالاً، ثم محكماً، ثم راجحاً فحينئذٍ يصح الاستدلال به على المعنى المطلوب.

وللقرائن الأصولية في كل مرحلة من هذه المراحل دورٌ أساسي في التأثير على النص: ثبوتاً أو دلالةً أو إحصافاً أو رجحاناً، فغاية النظر في القرائن هي حصول التلقّي الصحيح للنص، أو بلغة أصولية جدلية، «تسليم الاحتجاج بالنص على المطلوب». إذ القرائن مرشحات وموجّهات للنص لا تقبل دلالاته على المطلوب إلا باعتبارها. فأول هذه المرشحات والموجّهات: قرائن الثبوت وعدمه، وهدفها ميّز النص الثابت عن الشارع من غير الثابت عنه، مع بيان قوة ثبوته، فإذا ثبت النصّ جاء دور المرشحات والموجّهات الثانية وهي قرائن الدلالة، وهدفها بيان كون النصّ دالاً على المعنى المدعى أو لا، فإذا كان النصّ دالاً على المطلوب جاء دور المرشحات والموجّهات الثالثة، وهي قرائن الإحصاف والنسخ، وهدفها بيان كون النصّ منسوخاً أو لا. فإذا كان النصّ محكماً غير منسوخ؛ جاء دور المرشحات والموجّهات الأخيرة وهي قرائن الترجيح وعدمه، وهي التي توازن بين النص: الثابت أو الدال أو المُحكّم، وبين أمثاله من النصوص المعارضة له في دلالاته، فإذا لم يكن للنص معارض، أو كان ولكنّ النصّ ترجّح عليه بقرائن الترجيح؛ فحينئذٍ يسلم الاحتجاج به على المطلوب، كما أسلفنا.

ولأجل هذا الدور المهم للقريينة في جميع مراحل الاحتجاج بالنص: مرحلة الثبوت، ومرحلة الدلالة، ومرحلة الإحصاف، ومرحلة الرجحان، فإنّ مسمّى (القريينة) ينتشر في الكتب الأصولية طويلاً وعرضاً، بحيث يكاد لا يخلو مبحث أصولي من الاشتغال عليه صراحةً أو ضمناً، وهذا يبين الحاجة العلمية إلى إنشاء نظرية عامة في القرائن تجمع أشتاتها، وتبين أنواعها وأركانها وشروطها وتقسيماتها وآثارها. ولأجل تحقق هذه الرؤية؛ كانت هذه الدراسة.

فالهدف من هذه الدراسة استقراء المنهج الأصولي في بحث القرائن؛ بغية تشييد نظرية أصولية عامة في هذا المجال، ومن شأن هذا الأمر أن يحقّق الفوائد الآتية: أولاً: نظم جزئيات البحث الأصولي في القرائن، المتفرقة في أبواب كتب الأصول وفصولها المختلفة، في باب كلي واحد؛ أي: جمع هذا

النَّثار العلمي في قَسَمات منهجية كلية، ولا تخفى أهمية البحث التنظيري الكلي في إعطاء تصوُّرٍ أشمَلَ وأدقَّ عن موضوع البحث. وثانياً: استثمار هذه النظرية في رسم معالم منهج التلقي الصحيح للنص من وجهة أصولية، إذ قمنا ببحث (قرائن الدلالة) في ما أسميناها بالأدوات اللازمة لتلقي الخطاب، وأخيراً: إلقاء الضوء على الجهود الأصولية المبدعة في مجال القرائن.

وأشدُّ القرائن خطراً، وأوسعها باباً، وأعمُّها انتشاراً، وأكثرها تنوعاً، (قرائن الدلالة)، وهي تلك القرائن التي تحفَّ النص فـ: «تؤكِّد» دلالاته أو «تكمِّلها» أو «تؤوِّلها» أو «تفسِّرها» أو «ترجِّحها»⁽²⁾؛ ولذا كان لهذه القرائن نصيبُ الأسد في دراستنا هذه.

ولقد اعتمدت في هذا الكتاب منهجاً يقوم على الأسس الآتية:

أولاً: الاستقراء والتقسيم والسَّبر، وذلك بجمع مفردات القضايا المبحوثة جمعاً شاملاً، ثم تقسيم هذا المجموع وتبويبه، ثم الدراسة التفصيلية لكل قسم، وأجدني هنا مدفوعاً إلى الاعتراف بأنني مع كوني لم آل جهداً في الاستقراء ثم التقسيم، فقد قصَّرت في السَّبر والتعمُّق في عدة مواطن. وما هذا إلا لأنني هدفت في هذه الدراسة إلى التمهيد؛ لتأسيس نظرية أصولية عامة في القرائن، والبحث التنظيري لا يحتمل التفصيل في الفروع والجزئيات، لا سيما وهي كثيرة ومتشعبة.

ثانياً: تحديد الاصطلاحات؛ بأن أحدّد معاني الاصطلاحات التي أستخدمها في أثناء البحث، وهذا من الأهمية بمكان لا سيما في علم أصول الفقه، الذي أغلب ما يثور فيه من الخلاف هو من نوع الخلاف اللفظي، الذي يسببه عدم وضوح الاصطلاح، وقد قال الدكتور عبد الكريم النملة في مقدمة كتابه: الخلاف اللفظي عند الأصوليين: «وقد بلغ مجموع الخلافات التي درستها في هذا المجلد، فيما يخص المقدمات والحكم الشرعي،

(2) وسنأتي على تمام القول في التأكيد والتكميل والتأويل والتفسير والترجيح في موضعه من هذه الدراسة.

خمسا⁽³⁾ وخمسين خلافاً: منها تسع وأربعون خلافاً بان بعد التدبُّر والتدقيق أن الخلاف لفظي لا ثمره له⁽⁴⁾. وقال الغزالي من قبل: «معظم الأغاليط والاشتباكات ثارت من الشغف بإطلاق ألفاظ دون الوقوف على مداركها ومآخذها»⁽⁵⁾. وقال، وقد سبق الفيلسوف الفرنسي فولتير بذلك: «قبل أن أناقش أي شيء معك، عليك أن تحدّد ألفاظك»⁽⁶⁾، وقال أيضاً: «إنما منشأ الإشكال التخاوضُ في الأمور دون التوافق على حدود معلومة لمقاصد العبارات؛ فيُطلق المطلق عبارة على معنى يقصده، والخصم يفهم منه معنى آخر يستبد هو بالتعبير عنه، فيصير به النزاع ناشباً قائماً لا ينفصل أبد الدهر»⁽⁷⁾.

ثالثاً: الوسطية؛ أي في الاختيار والترجيح والتوفيق بين المذاهب والآراء والأقوال؛ لأن الرأي الوسط، في الغالب، هو الذي يحوز على الصواب ويجمع بين جميع الأطراف؛ ولذا قال إمام الحرمين بعد أن فضّل القول في حكم أفعال النبي ﷺ: «فليُنظر الناظر كيف لقطنا من كل مسلك خياره، وقررنا كل شيء على واجبه في محله، وهذه غايةٌ ينبغي أن ينتبه من ينبغي البحث عن المذاهب لها، فإنه يبعد أن يصير أقوامٌ كثيرون إلى مذهبٍ لا منشأ له من شيء، ومعظم الزلل يأتي أصحاب المذاهب من سبقهم إلى معنى صحيح، لكنهم لا يسبرونه حقَّ سبره؛ ليتبينوا بالاستقراء أنّ موجه عامٌّ أو مُفضّل، ومن نظر عن نحيزة سليمة عن منشأ المذاهب، فقد يفضي به نظره إلى تخيير طرفٍ من كل مذهب، كدأبنا في المسائل»⁽⁸⁾. ولا شك في أننا بهذا

(3) كذا في الأصل.

(4) النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد. الخلاف اللفظي عند الأصوليين، الرياض: مكتبة الرشد، 1999، ج1، ص10.

(5) الغزالي، محمد بن محمد. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، العراق: رئاسة ديوان الأوقاف، 1391هـ، ص420.

(6) روبي، ليونيل. فن الإقناع، المرشد إلى التفكير المنطقي، ترجمة: محمد العريان، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1961، ص63.

(7) الغزالي، شفاء الغليل، مرجع سابق، ص588.

(8) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، المنصورة: دار الوفاء، 1992، ج1، ص326.

المنهج نتقي الطريقة التطرفية في التفكير التي يصطبغ بها العديد من البحوث العلمية قديماً وحديثاً، وهي الطريقة التي صوّرها أحدهم بقوله: «يجنح كل الناس إلى أن يفكروا في حدود: خير وشر، أسود وأبيض، حار وبارد، الله والشيطان، غني وفقير، . . . إلخ. ولأن هذا التقويم الثنائي ينطوي عليه كلّ تفكيرنا، فيما عدا المسائل التكنولوجية؛ فالحصيلة الحتمية لمعظم خلافاتنا هي أن كلا الطرفين يتباعد بعضهما عن بعض ويصبحان على طرفي نقيض . . . فالأميون من الناس وغير المتعلمين ليسوا وحدهم الذين يسلكون هذا الاتجاه الثنائي التقويم، وإنما يشترك معهم في هذا المسلك آخرون من غير الأميين ومن غير «غير المتعلمين». فالمتحاجون حول القضايا الخلافية في المجالات الثقافية (الذكية) وفي الصحف (العارفة) يقبعون في نفس الأصفاد، ويرضخون لنفس اللازمة سواء بسواء . . . فليس ثمة وسط بين الأسود والأبيض، وإما كل شيء أو لا شيء»⁽⁹⁾.

رابعاً: المعاصرة، وذلك بوصل البحث الأصولي التقليدي بالعلوم اللغوية الحديثة، لا سيما علم الدلالة «السيمانتك»، ولعلّ هذا الوصل يُعدّ من أبداع ميزات هذه الدراسة التي حاولت المزج بين القديم والحديث مع الإضافة المهمة لكلا المصدرين. إنّ جل الكتب التي تتعلق بعلم الأصول في زمننا الحالي؛ إما كتب تقليدية تهدف في أكثرها إلى عرض القديم، أو موضوعات معينة منه، بلغة أكثر سلاسة ومعاصرة، وقليل من هذه الكتب ما يهدف إلى النقد التفصيلي للقديم والبناء عليه، وإما كتب غير تقليدية تهدف إلى نقد هذا العلم إجمالاً أو تدعو إلى تطويره أو الاستغناء عنه بعلم المقاصد، وغير ذلك من الدعوات التي تصدر عن غير المتخصصين في الغالب. وهذه الكتابات هي في الحقيقة كتابات «عن أصول الفقه» وليست «في أصول الفقه». ما أسهل أن نتكلم على ضرورة توسّع علم أصول الفقه وتجديده! وربما نرسم بعض المعالم العامة لهذا التجديد! ولكنّ التحدي الحقيقي من وجهة نظرنا في ممارسة التجديد فعلاً، وهو لا يكون إلا بعد استقراء القديم وهضمه وسبره،

(9) رويي. فن الإقناع، مرجع سابق، ص 237.

وإلا لكننا نحاول تجديد ما لا معرفة لنا بصلوحه أو لا. وفي هذا السياق تأتي هذه الدراسة لتعرض محاولة عمليّة للتجديد في مجال القرائن، وهي تتمثل في استقراء القديم وسبره، والنقد التفصيلي لما يحتاج إلى نقد، وهو كثير، ثم وصله بالعلوم الحديثة، والبناء عليه، وأخيراً عرضه بلغة وطريقة معاصرتين .

خامساً: أمانة النقل؛ وذلك بعزو كل قول إلى قائله، وكل فكرة إلى صاحبها. عملاً بقول الأقدمين: «بركة العلم عزوه إلى قائله». وقولهم: **وُنصَّ الحديث إلى أهله فإنَّ الأمانة في نصّه**⁽¹⁰⁾

فما أخذته عن أهل العلم بنصه أو رده بين أقواس التنصيص وعزوته إلى صاحبه في الحاشية، فإن كنت قد تصرفت في النص بينت ذلك، وما أخذته عنهم فكرةً أو موضوعاً، لم أضعه بين أقواس التنصيص بل عزوته في الحاشية مسبقاً بقولي: ينظر. وما وقفت عليه واستفدته من الأقوال لا عن طريق صاحبها الأصلي وإنما بالواسطة، حاولت الرجوع فيه إلى المرجع الأصلي، فإن أمكنتني ذلك وضعت المرجع الأصلي في الحاشية ثم ذكرت الناقل بالواسطة الذي نهني إلى ذاك القول وسبقت ذلك بقولي: نبّه عليه فلان⁽¹¹⁾، وإن لم يمكنني الرجوع إلى المرجع الأصلي ذكرت الناقل بالواسطة وسبقت ذلك بقولي: نقله فلان.

وأما فيما يتعلق بتوثيق الأحاديث النبوية فقد اكتفيت في الأحاديث المخرجة في الصحيحين أو أحدهما بعزوها إليهما أو إلى أحدهما، ولم أستقص في التخريج؛ لأن الحديث إذا كان في الصحيحين أو أحدهما فقد جاوز القنطرة كما قيل، أما إذا لم يكن الحديث في الصحيحين أو أحدهما؛ فقد حاولت نقل كلام أهل الحديث في بيان درجته.

(10) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الفارق بين المصنّف والسارق، تحقيق: علي حسن عبد الحميد، الدمام: دار الهجرة للنشر والتوزيع، 1989، ص 46.

(11) ويترخّص الكثيرون بعدم ذكر المرجع الواسطة إذا هم عادوا إلى المرجع الأصل. وهذا ما لا نراه ولا نؤيِّده إلا في حالتين: إحداهما: أن يشتهر النص المنقول ويتعدّد وُسْطَاؤه، والأخرى: أن يأتي الباحث بالنص المنقول في مقام استشهاد أو استدلال لم يتفطن إليه صاحب المرجع الواسطة.

الهيكل العام للكتاب :

تكوّن هذا الكتاب من ثلاثة فصول وخاتمة:

تم من خلال الفصل الأول الوقوف على تعريف النص لغةً واصطلاحاً، مع استقراء ما قيل في تعريفه عند الأصوليين وغربلته، والوقوف كذلك على تعريف القرينة من الوجهة الأصولية، وتجلية الفرق بينها وبين القرينة الفقهية وأركان القرينة وشروطها، وفي الفصل الثاني تم الوقوف على أنواع القرائن وتقسيماتها، وفي الفصل الثالث تم الوقوف على الأدوات التي تلزم متلقي النص لكي يفقه هذا النص، ومن ضمن هذه الأدوات تمّ بحث (قرائن الدلالة) التي تحلّلت إلى ثلاثة مستويات من مستويات دراسة النص: مستوى مقال النص، ومستوى السياق الذي ذكر فيه النص، ومستوى الحال التي ذكر فيها النص.

وانفصلت هذه الدراسة عن جملة من النتائج، أهمها: تحديد المدلول الدقيق لكل من النص والقرينة والسياق والحال. ثم الوقوف على تقسيمات جديدة للقرائن بحسب مجال تأثيرها على النص، ولقرائن الدلالة بحسب الأثر الذي تتركه على دلالة النص، وللألفاظ من حيث وضوحها وغموضها، وللمواد المكوّنة للمادة المقالية للنص. وأوصت الدراسة في الختام بالمزيد من الدراسات التخصصية للقرائن المحتفة بالنص كل قرينة على حدة.

الفصل الأول

ماهية النص والقرينة

أولاً: النص في المعجم العربي والاصطلاح الأصولي

إنَّ النَّصَّ ميدان عمل القرائن ومجال تأثيرها؛ وهو يشكّل جزءاً أساساً في تعريفها ولذلك فسوف نبدأ بالتعريف به قبل التعريف بها.

إنَّ الدلالة الأصلية لمادة «ن ص ص» ومشتقاتها تتركز في معنيين: أحدهما: الرفع والارتفاع، والآخر: منتهى الشيء ومبلغ غايته⁽¹⁾.

أما تعريف النص في اصطلاح الأصوليين، فأشرع في تعداد معانيه، بعد أن أعرض، على عجل، قضيتين مهمتين: إحداها: عامة في الاصطلاح، والثانية: خاصة بمصطلح النص.

أما القضية العامّة فهي منهج البحث في تناول الاصطلاح، فإنّ تعرّض الباحثين للحديث عن مصطلح ما في علم من العلوم، أيّاً كان هذا العلم، يكون بطريقتين: الأولى: (الطريقة التوصيفية) وأعني بها أن يصف الباحث المعنى الدقيق (الجامع المانع) للمصطلح كما هو مستخدم في لغة أصحاب العلم، وقد يحدث أحياناً أن تتعدد المعاني المصطلح عليها للفظ الواحد في لغة أصحاب العلم؛ لأن هذا اللفظ مشترك عندهم بين عدّة معانٍ؛ وعلى الباحث، حينئذ، أن يعدّد هذه المعاني المستخدمة جميعاً، ويصف كلّ واحد

(1) ابن فارس، أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، 1979، ج 5، ص 356-357.

منها بدقة، ثم يبيّن المعنى الذي سيستخدمه في لغة بحثه، وفي هذه الطريقة قد يقع الباحث في خطأ التوصيف فيحدّد معنى المصطلح بخلاف ما هو عليه في لغة أهل العلم؛ فلا يصحّ حينئذ الدفاع عن هذا الباحث بالقول: إنه لا مشاحة في الاصطلاح؛ لأن هذا يُقال لمن يبتكر المصطلح أو يستخدمه لا لمن يصفه. والطريقة الثانية: هي (الطريقة التعديلية): وأعني بها أن يُعدّل أو يوسّع الباحث، نتيجةً لتوسع العلم نفسه، معنى المصطلح، كأن يزيد فيه قيداً أو ينقص منه أو يوسّع في معناه أو يضيق منه أو ينقله لعلاقة ما إلى معنى قريب، وغير ذلك من أساليب تطوير دلالات الألفاظ، وهذا إنما يجوز بشرطين: أحدهما: وجود الحاجة الملحة للتعديل؛ فتغيير الاصطلاح من غير فائدة، هو في قوّة الخطأ عند المحصّلين⁽²⁾. والشرط الثاني: إفصاح الباحث عن نيته في استخدام اللفظ بمعناه المُعدّل، والتذكير بذلك كلما اقتضت الحاجة، وذلك حتى لا يقع قارئ البحث في اللبس.

هذه هي القضية العامة، وأما القضية الخاصة فهي: نسبة القطعية والظنية في الخطاب الشرعي⁽³⁾، وأعني بها، بإيجاز، أنّ الخطاب الشرعي الواحد، سواء أكان من الكتاب أو السنة، لا بد له، مهما كانت درجة الوضوح أو الغموض التي يتّسم بها، من أن يشتمل على نوعي الدلالة: القطعي والظني في الآن نفسه؛ أي أنه لا يوجد، أو يكاد لا يوجد، خطاب شرعي «قطعي الدلالة» مطلقاً، أو «ظني الدلالة» مطلقاً، بل هو «قطعي الدلالة» بالنسبة إلى معنى أو معانٍ معينة، و«ظني الدلالة» بالنسبة إلى معنى أو معانٍ أُخر. قال الغزالي رحمه الله تعالى: «يجوز أن يكون اللفظ الواحد: نصّاً [قاطعاً] ظاهراً [ظنياً] مجملاً [غامضاً] لكن بالإضافة إلى ثلاثة معانٍ لا إلى معنى واحد»⁽⁴⁾.

(2) الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين. فواتح الرحموت، بيروت: دار الكتب العلمية، ج 1، ص 407.

(3) عالجتنا موضوع «القطعية» بشكل مسهب في بحثي: «إشكالية القطع عند الأصوليين!» مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، العدد: (117)، السنة الثلاثون، 2005م.

(4) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج 1، ص 386. وانتبه إلى أن (اللفظ) في كلام الغزالي هاهنا هو اللفظ المركب لا المفرد، أي أنه الخطاب عموماً، أو النص الشرعي خصوصاً.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَمَا تَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: 141] فهو ظاهر في إيجاب الإيتاء، مجملٌ في قدر المؤتى، نصٌّ في وقت إيتائه.

وأما المعاني الاصطلاحية التي ذكرها الأصوليون لـ: «النص» فقد وجدناها تنقسم قسمين رئيسين. وكلُّ قسم من هذين القسمين يضمُّ عدداً من المعاني الاصطلاحية.

أما القسم الأول، فتقع فيه المعاني الاصطلاحية التي تجعل النصَّ وصفاً للفظ لا للمعنى، وللعبارة لا للدلالة، فيضم هذا القسم المعاني الاصطلاحية التي تستهدف بالنص الخطاب ذاته بغض النظر عن دلالته، وقد وردت ثلاثة اصطلاحات للنص في هذا القسم:

الاصطلاح الأول: يُطلق فيه النص على: الخطاب الشرعي سواء أكان من الكتاب أو السنة، وقد ورد هذا التعريف عند ابن دقيق العيد⁽⁵⁾، والزرکشي⁽⁶⁾، وابن حزم الأندلسي⁽⁷⁾، وابن بدران الدمشقي⁽⁸⁾، والقرافي المالكي⁽⁹⁾، وأبي الحسين البصري⁽¹⁰⁾، والأنصاري⁽¹¹⁾ والغزالي⁽¹²⁾، والتفتازاني⁽¹³⁾،

(5) نقله عنه: السبكي، علي بن عبد الكافي، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي. الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية، 1984، ج 1، ص 215.

(6) الزرکشي، محمد بن بهادر. البحر المحيط، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة مصورة، ج 1، ص 462.

(7) ابن حزم، علي بن أحمد. الأحكام في أصول الأحكام، القاهرة: 1404هـ، ج 1، ص 43.

(8) ابن بدران، عبد القادر بن أحمد الدمشقي. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981، ص 187.

(9) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. نفائس الأصول في شرح المحصول، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1997م، ج 5، ص 2275.

(10) أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب. المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ، ج 2، ص 420.

(11) الأنصاري: فواتح الرحموت، مرجع سابق، ج 1، ص 19.

(12) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، 1980، ص 463.

(13) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. حاشية التفتازاني على شرح العضد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ج 2، ص 187.

والبركتي⁽¹⁴⁾، والكفوي⁽¹⁵⁾، وأبي مجتبي⁽¹⁶⁾.

ولي في هذا الاصطلاح الملاحظات الآتية:

الأولى: أن النص بهذا الاصطلاح هو الأكثر شيوعاً في الدلالة على لفظ الكتاب والسنة من مصطلح «الخطاب»، وذلك عند الفقهاء والمجدلين. أما في اللغة الأصولية فمصطلح «الخطاب» هو الأكثر استخداماً عند أوائل الأصوليين ومتقدميهم، أما عند المتأخرين فقد صار مصطلح النص يزاحم مصطلح الخطاب، وإن استمرت الغلبة لهذا الأخير.

ومما يجدر قوله هنا: إنَّ مصطلحي النص الشرعي والخطاب الشرعي، وإن كانا مترادفين في الدلالة على لفظ الكتاب والسنة إلا أن الترادف بينهما ليس تاماً؛ وذلك من جهات:

إحداها: أن (النص) من الناحية اللغوية، لا تُشترط له المواجهة؛ أي وجود المتكلم والمخاطب في الوقت نفسه، أما (الخطاب) فتُشترط فيه المواجهة لغة. وعلى القول بأزليّة القرآن الكريم لا يتحقّق هذا الشرط، ومن هنا دار جدل كبير بين الأصوليين في جواز مخاطبة المعدوم⁽¹⁷⁾. والجهة الثانية: أن (الخطاب) يتضمن، عند كثير من الأصوليين، جميع الأدلة المعتمدة شرعاً؛ من كتاب وسنة وإجماع وقياس واستحسان وغير ذلك⁽¹⁸⁾. أما النص

(14) البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. قواعد الفقه، كراتشي: الصدف ببلشرز، 1986، ص 527.

(15) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. الكليات، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992، ص 908.

(16) الموسوي، عبد الحسين شرف الدين. النص والاجتهاد، تحقيق: أبو مجتبي، 1404هـ، ص 10.

(17) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 1، ص 377.

(18) ومن هنا عرفوا الحكم الشرعي بأنه: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين... إلخ، والحكم يثبت بجميع الأدلة الشرعية من كتاب وسنة وإجماع وقياس وغيرها. إذن، فالخطاب يتضمن جميع الأدلة كما قلنا. وقول بعضهم بأن القياس ونحوه من الأدلة الشرعية معرّفات للخطاب، الذي هو الحكم، لا مثبتات له [الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم. نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ، =

فلا يتضمّن إلا دليلي الكتاب والسنة. والجهة الثالثة: أن بعض الأصوليين يستثني من الخطاب «الفعل النبوي» بينما هو داخل في النص. قال أبو الحسين البصري: «الدلالة الشرعية ضربان: خطاب: وهو خطاب الله، وخطاب رسوله ﷺ وخطاب الأمة [= الإجماع]... وغير خطاب: وهو الأفعال، والقياس، والاستنباط»⁽¹⁹⁾.

الثانية: لم يذكر جمهور الأصوليين، من المتقدمين والمتأخرين والمحدثين كذلك⁽²⁰⁾، عند تعرضهم لتعداد الاصطلاحات التي يتناولها النص، هذا المصطلح، لا سيما تعريف النصّ والظاهر. وهذا غريبٌ جداً. وإن كنت أعزوه إلى شيء فأعزوه إلى تأخر فشوّ استخدام هذا الاصطلاح في الكتابة الأصولية عن باقي الاصطلاحات⁽²¹⁾.

الملاحظة الثالثة: ما قاله القرافي وابن بدران من أن النصّ هو: «ما دلّ على معنىٍ كيفما كان» وقد يؤخذ منه أنهما يُدخلان قيد الدلالة في تعريف النص بهذا الإطلاق، وبه يُخرجان النصوص غير الدالة بنفسها، كالنصوص المجملة والمتشابهة من حد النص. وهذا ما لا نعتقد أنهم قصدوه، وذلك لسببين: أحدهما أن النص بهذا الإطلاق لم يجز عليه أحد، مع أن القرافي وابن بدران كليهما كان في صدد وصف المصطلح في لغة الأصوليين، لا

= ج1، ص42] ولذا، فهي خارجة عن حد الخطاب، ويَرِدُ عليه بأنه يمكننا على هذا النَّسق القول بأنه حتى القرآن المتلو نفسه معرّفٌ للخطاب، الذي هو الكلام النفسي الأزلي على رأي الأشعرية، لا مثبتاً له. وعليه: فإما أن يتضمن مفهوم الخطاب كل الأدلة الشرعية التي بين أيدينا من كتاب وسنة وقياس وإجماع وغيرها، وإما أن يختص بالكلام النفسي الأزلي الذي لا تُعرف ما هي حقيقته، أما أن يُحمل المفهوم على القرآن دون غيره من الأدلة الدالة على الأحكام؛ فتحكّم وتفريقٌ بلا فارق.

- (19) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج2، ص343، 344، مع تقديم وتأخير.
- (20) ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك الدكتور محمد أديب صالح في كتابه، الأكثر استقصاءً، والآنق عرضاً، والأكثر تخصصاً: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، وذلك عند تعرضه لبيان معنى النص عند الأصوليين سواء الحنفية أو الجمهور. ومن المفارقة أن النص بهذا الاصطلاح مستخدمٌ في عنوان الكتاب نفسه (تفسير النصوص)؟!
- (21) بحث التوسع التاريخي لمصطلح النص بإسهاب في بحثنا «قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي»، إسلامية المعرفة، العدد: 33-34، فبراير/ 2004م.

بصدد ابتكار دلالة خاصّة لهذا المصطلح. والسبب الآخر: تعقيب ابن بدران بقوله: «وهذا هو الغالب في كلام الفقهاء في الاستدلال، حيث يقولون: لنا النص والمعنى»⁽²²⁾، والغالب في كلام الفقهاء في الاستدلال هو أن النص مجرد لفظ الكتاب والسنة بغض النظر عن نوع الدلالة، والنص عندهم هو اللفظ الذي يجعلونه في مقابلة (المعنى) أي القياس. وربما قالوا: (المنقول والمعقول) بدل (النص والمعنى).

الاصطلاح الثاني: ويُطلق فيه النص بمعنى «حكاية اللفظ على صورته، كما يُقال: هذا نصُّ كلام فلان»، وهذا كلام الزركشي⁽²³⁾. وقال ابن حزم: «وقد يُسمّى كلُّ كلام يُورد كما قاله المتكلم به نصًّا»⁽²⁴⁾.

وليها هنا ملاحظة: إن مصطلح النص في هذا الإطلاق لا يُلفظ مجردا بل مقيدا بالإضافة إلى القائل؛ أي أنه لا يقال: «النص» هكذا ب: «ال»، التعريف، كما هو الحال في الاصطلاح السابق، وإنما يُقال: هذا نصُّ كلام فلان بالإضافة إلى القائل، أو يُقال: نصُّ فلان على كذا بصيغة الفعل. ولا يُستغنى عن الإضافة إلا إذا دلّت القرينة عليها.

الاصطلاح الثالث: يُطلق فيه النص على «نص الشافعي، فيُقال لألفاظه نصوص باصطلاح أصحابه كافة»⁽²⁵⁾، فيقولون: هذا الحكم حكاه فلان عن النص، ويجب كذا على النص، وهذا بخلاف النص. ويقصدون في ذلك كله كلام الإمام الشافعي (رحمه الله تعالى). وليس هذا الاصطلاح إلا نوع تخصيص للذي قبله؛ فلعله كان يُقال: «نص الشافعي» بالإضافة، ثم لما اشتهرت الإضافة، بين الشافعية خاصّة، استُغني عنها اختصارا وعُوّضت ب: «ال»، التعريف فصار يُقال: «النص» مجرداً، والله أعلم.

هذه هي المعاني الاصطلاحية الثلاثة التي أطلقت بإزاء النص بحيث جعلته

(22) ابن بدران. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ص 187.

(23) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 1، ص 462.

(24) ابن حزم. الأحكام، مرجع سابق، ج 1، ص 43.

(25) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 1، ص 462.

يقابل لفظاً ما، بغض النظر عن دلالة هذا اللفظ، وهذا اللفظ كما رأينا هو: إما لفظ الكتاب والسنة، وإما لفظ كل قائل بحروفه، وإما لفظ الإمام الشافعي خاصة.

أما القسم الثاني: وتقع فيه المعاني الاصطلاحية التي تستهدف بالنص خطاباً ذا دلالة معينة وقد أمكننا استقراء سبعة اصطلاحات هي:

الاصطلاح الأول: يُطلق النص فيه على: الخطاب أو اللفظ واضح الدلالة على الحكم أو المعنى، أي على ما كان يدل على الحكم أو المعنى قطعاً أو في غالب الظن. ويخرج بهذا القيد الخطاب ذو الدلالة الغامضة، المجملة أو المشتركة أو المؤولة، بالنسبة إلى الحكم أو المعنى الذي هو غامض فيه.

ومن الأصوليين الذين ذهبوا إلى هذا المعنى الشافعي⁽²⁶⁾، والقاضي عبد الجبار⁽²⁷⁾، وأبو البركات ابن تيمية⁽²⁸⁾، والجصاص⁽²⁹⁾، وعبد العزيز البخاري⁽³⁰⁾، وأبو منصور البغدادي⁽³¹⁾، وتقي الدين ابن تيمية⁽³²⁾، والعكبري الحنبلي⁽³³⁾، وابن دقيق العيد⁽³⁴⁾.

-
- (26) نقله، أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج 1، ص 294. والزركشي. بواسطة الكيا الطبري. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 1، ص 362.
- (27) نقله أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج 1، ص 294.
- (28) آل تيمية، أبو البركات عبد السلام، وولده عبد الحلیم، وحفيده أحمد ابن تيمية. المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، 1960، ص 513.
- (29) الجصاص، أبو بكر، أحمد بن علي الرازي. الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1405هـ، ص 59.
- (30) البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، بيروت: دار الكتاب العربي، 1994، ج 1، ص 172.
- (31) نقله: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 1، ص 464.
- (32) ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. شمول النصوص لأحكام أفعال العباد، تحقيق: صالح جاسم المهندي، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1997، ص 11.
- (33) العكبري، أبو علي، الحسن بن شهاب الحسن. رسالة في أصول الفقه، تحقيق: موفق بن عبد الله، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1992، ص 105.
- (34) نقله: السبكي. الإبهاج، مرجع سابق، ج 1، ص 215.

الاصطلاح الثاني: يُطلق فيه النص على الخطاب أو اللفظ ذي الدلالة القاطعة على الحكم أو المعنى. ومعنى القطع: قطع الاحتمال، وبه قطع التأويل، وذلك كألفاظ الأعداد، فالخمس لا تحتل الأربعة ولا الستة، وكالفرس لا يحتل الحمار ولا البعير، وقد ذكر هذا الإطلاق كثيرٌ من الأصوليين: الباقلاني⁽³⁵⁾، والباجي⁽³⁶⁾، وأبو إسحاق الشيرازي⁽³⁷⁾، وإمام الحرمين⁽³⁸⁾، والغزالي في المستصفى⁽³⁹⁾، وابن رشد⁽⁴⁰⁾، والرازي⁽⁴¹⁾، وابن دقيق العيد⁽⁴²⁾، وأبو البركات ابن تيمية، وحفيده تقي الدين⁽⁴³⁾، والسبكي⁽⁴⁴⁾، والأستاذ أبو منصور⁽⁴⁵⁾، وأبو نصر القشيري⁽⁴⁶⁾، وأبو حامد المرورودي⁽⁴⁷⁾، والزرکشي⁽⁴⁸⁾.

ولي مع هذا الاصطلاح الملاحظات الآتية:

-
- (35) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993، ج 1، ص 340.
- (36) الباجي، أبو الوليد، سليمان بن خلف. الحدود في الأصول، بيروت: مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973، ص 42.
- (37) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. شرح اللمع، تحقيق: عبد المجيد التركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، ج 1، ص 499.
- (38) الجويني. البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ج 1، ص 277.
- (39) الغزالي. المستصفى، مرجع سابق، ج 1، ص 384.
- (40) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الحفيد. الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994، ص 103.
- (41) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. المحصول في علم أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988، ج 1، ص 462.
- (42) نقله: السبكي. الإبهاج، مرجع سابق، ج 1، ص 215.
- (43) - آل تيمية. المسودة، مرجع سابق، ص 513. ابن تيمية. شمول النصوص لأفعال العباد، مرجع سابق، ص 11.
- (44) السبكي. الإبهاج، مرجع سابق، ج 1، ص 215.
- (45) نقله، الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 1، ص 465.
- (46) المرجع السابق، ج 1، ص 465.
- (47) المرجع السابق، ج 1، ص 464.
- (48) المرجع السابق، ج 1، ص 463.

الملاحظة الأولى: أن اللفظ المدعى قطعيته بناء على هذا الاصطلاح أعم، من أن يكون مفرداً أو مركباً.

الملاحظة الثانية: أن بعض الأصوليين الذين قالوا بهذا الاصطلاح نظروا إلى دلالة اللفظ مجرداً، ومن هنا قالوا بـ: «عزّة النصوص؛» أي ندرة الألفاظ ذات الدلالة القاطعة.

وهو الأمر الذي لم يلقَ قبولا عند إمام الحرمين فأبطله، على لسان الغزالي في (المنخول) بقوله: إن ورود الاحتمال، غير المعتضد بدليل، على اللفظ لا يسلبه النصية⁽⁴⁹⁾. ومن هنا ارتضى تعريف النص بأنه: «ما لا يتطرق إليه التأويل»⁽⁵⁰⁾؛ أي أن اللفظ يظل نصاً حتى لو كان محتملاً ما لم يرد دليل يدعم هذا الاحتمال وحينئذ يتطرق إليه التأويل. ثم أعرض عن هذا الجواب في «البرهان» وأبطل «عزّة النصوص» بالقول بأن النصوص القواطع تكثر إذا ما نظرنا إلى القرائن المقالية والحالية التي تحتف بالألفاظ⁽⁵¹⁾.

أما الشاطبي فقد استغل القول بـ: (عزّة النصوص)، ولم يعجبه القول بالقرائن حلاً لهذه المشكلة، ليجعله، مع القول باشتراط توافر القطع في القاعدة الأصولية، إحدى أهم الدعائم لنظريته القائلة بضرورة استخدام (الاستقراء) للوصول إلى القطع⁽⁵²⁾.

الملاحظة الثالثة: إن بعض الأصوليين، كالباقلائي، اقتصر في تعريف

(49) الغزالي. المنخول، مرجع سابق، ص165. وإنما قلنا: «على لسان الغزالي في المتن؛ لأن كتاب المنخول لا يعدو كونه تلخيصاً لآراء إمام الحرمين كما علقها الغزالي عنه في أثناء الدرس، ولذا قال الغزالي في ختامه [المنخول، مرجع سابق، ص504]: "هذا تمام القول في الكتاب، وهو تمام المنخول من تعليق الأصول، بعد حذف الفضول، وتحقيق كل مسألة بماهية العقول، مع الإقلاع عن التطويل، والتزام ما فيه شفاء الغليل، والاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين، رحمه الله، في تعاليقه، من غير تبديل وتزييد في المعنى وتعليل».

(50) الغزالي. المنخول، مرجع سابق، ص165.

(51) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج1، ص277.

(52) الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي. الموافقات، تحقيق وشرح: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، 1994، ج1، ص35.

النصّ على اللفظ القاطع الذي يدل بمنطوقه، وترك ما دونه مما يدل بلازمه، دون ما يدل بلازمه. فقال الباقلاني بعد ذُكر قِسْم من أقسام الكلام المفيد: «ويُوصف هذا الضرب بأنه (نص)، ومعنى وصفه بذلك ظهور معناه من غير احتمال، وكون المذكور فيه منطوقاً باسمه الموضوع له، وفي التصريح به دون الإضمار له والكناية عنه»⁽⁵³⁾.

وما نراه هو أن الباقلاني تأثر بهذا الاختيار لمدلول النص، بإطلاقٍ للنص في لغة المتقدمين من الأصوليين والفقهاء لا سيما الإمام الشافعي، حيث شاع في لغته، المقابلة بين «النص» و«الدلالة»: النص يعني به الملفوظ بعينه، والدلالة يعني بها ما سوى الملفوظ بعينه، كالمدلول عليه التزاماً، أو قياساً، أو بعموم لفظ. ومن أمثلة ذلك قول الشافعي عن القرآن الكريم: «إن الله بين فيه ما أحل وما حرّم وما حمد وما ذم وما يكون عبادة وما يكون معصية، نصّاً أو دلالة»⁽⁵⁴⁾. وفي الأم: «قلتُ للشافعي: وهكذا نص السنة؟ قال: لا، ولكن هكذا دلالتها»⁽⁵⁵⁾. وقال: «قلت: أفتجد في التنزيل سقوط الحد عنه؟ قال: أما نصّاً فلا، وأما استدلالاً فنعم»⁽⁵⁶⁾ وقال: «إن الله جل ثناؤه منّ على العباد بعقول فدلهم بها على الفرق بين المختلف وهداهم السبيل إلى الحق نصّاً ودلالةً»⁽⁵⁷⁾.

(53) الباقلاني. التقريب، مرجع سابق، ج 1، ص 340.

(54) الشافعي، محمد بن إدريس. أحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1400هـ، ج 1، ص 18.

(55) الشافعي، محمد بن إدريس. الأم، بيروت: دار المعرفة، 1973، ج 4، ص 72.

(56) الشافعي. الأم، مرجع سابق، ج 5، ص 135.

(57) الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، م ص 501. هذا ويستخدم فقهاء الحنفية نفس المقابلة بين (النص) و(الدلالة) لكنهم، وإن عنوا بالنص اللفظ، إلا أنهم يعنون بالدلالة دلالة الفعل أو الحال. قال ابن نجيم: «البيان... نوعان: نص ودلالة... فالنص أن يعينه بقوله. وأما الدلالة أو الضرورة فهو أن يفعل أو يقول ما يدل على البيان». ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار المعرفة، دت، ج 4، ص 268. وقال الكاساني: عن عقد الذمة: «أما ركن العقد فهو نوعان نص ودلالة. أما النص:

الاصطلاح الثالث: يُطلق فيه النص على «ما لا يتطرق إليه التأويل». اختاره الغزالي في المنخول⁽⁵⁸⁾.

وينبغي أن لا نخلط في هذا المقام، كما فعل البعض⁽⁵⁹⁾، بين قول الأصوليين: «لا يتطرق إليه الاحتمال»، وقول الغزالي: «لا يتطرق إليه التأويل؛» وذلك لأن التأويل (الصحيح) لا يكون إلا بوجود ثلاثة أمور مجتمعة: احتمال اللفظ، ودليل التأويل، وقوة الدليل بحيث تفوق قوة الظاهر. فالاحتمال، على هذا، شرط التأويل، ووجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط، بينما وجود المشروط يستلزم وجود الشرط، أي إن احتمالية اللفظ لا تعني وجود التأويل دوماً فقد يكون اللفظ محتملاً، ومع هذا لا يتطرق إليه التأويل؛ لعدم توافر الشرطين الآخرين أو أحدهما، بينما لا يوجد التأويل الصحيح أبداً حتى يكون اللفظ محتملاً.

فالنص، بناء على هذا التعريف، يشمل نوعين من الألفاظ: اللفظ القاطع كألفاظ الأعداد. وهذا اللفظ غير قابل للتأويل؛ لأنه لا احتمال فيه أصلاً، والنوع الآخر: اللفظ الظني المحتمل، لكن لم يرد دليل مقبول يعضد هذا الاحتمال، فهذا النوع من الألفاظ لم يتطرق إليه التأويل أيضاً، لا لعدم احتماله للتأويل لغة، وإنما لأنه لم يرد ما يدعم هذا الاحتمال فيجعله راجحاً بعد أن كان مرجوحاً. فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَلَيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: 29] نصٌّ في وجوب الطواف في الحج، مع أن لفظ الأمر «وليطوفوا» محتملٌ، من حيث الصيغة، للندب، لكن لم يقم على هذا الاحتمال دليل. أما قوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: 282] فليس نصاً في

= فهو لفظ يدل عليه وهو لفظ العهد والعقد على وجه مخصوص. وأما الدلالة: فهي فعل يدل على قبول الجزية». الكاساني، أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار الكتاب العربي، 1982، ج 7، ص 110.

(58) الغزالي. المنخول، مرجع سابق، ص 165.

(59) كالذكتور محمد أديب صالح صاحب النصوص في الفقه الإسلامي، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1964م، ص 133.

وجوب كتابة الدين، مع أنه وارد بصيغة الأمر أيضاً؛ لأن الدليل قام، عند الجمهور، على عدم وجوب الكتابة، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمْنَتَهُ﴾ [البقرة: 283].

والذي يبدو لي أن الغزالي بذكره هذا التعريف للنص لم يكن يسعى إلى (وصف) النص في لغة الأصوليين، وإنما كان يقترح تعريفاً (معدلاً) للنص، بدلاً من التعريف «ما لا يتطرق إليه الاحتمال؛» وذلك لأنه ذكر هذا التعريف أولاً ثم بيّن أنه يلزم عنه القول بـ: «عزة النصوص» لأنه يندر أن تجد لفظاً لا يحتمل، ثم بناء على هذا اقترح أن يُعرف النص بأنه ما لا يتطرق إليه التأويل؛ كي يتسنى له القول بـ: «كثرة النصوص» لا «عزتها» وذلك بدخول الألفاظ الظاهرة المحتملة فيها، إذا لم يقيم دليل على تأويلها⁽⁶⁰⁾. فكأن الغزالي ذكر هذا التعريف فراراً من دعوى «عزة النصوص».

ومع أنه يبدو أن ما قاله الغزالي في هذا السياق جديداً إلا أنه في واقع الأمر مسبوق من بعض أصوليي الحنفية الذين نصّوا على أن مجرد ورود الاحتمال على اللفظ لا يسلبه النصية. ولكن الفرق بين تعريف هؤلاء للنص وتعريف الغزالي له هو أنهم، وبحسب الإطلاق في كلامهم، لا يقصرون مصطلح النص على اللفظ القاطع وعلى هذا النوع من الألفاظ فقط كما هو حاصل تعريف الغزالي، بل يعمّمونه في كل واضح بحيث يشمل ثلاثة أنواع من الألفاظ القطعي والظني المحتمل الذي لم يقيم دليل يدعم ما احتمله، والظني المحتمل الذي قام دليل يدعم ما احتمله.

الاصطلاح الرابع: يُطلق فيه النص على: الخطاب أو اللفظ ظني الدلالة على الحكم أو المعنى. أي اللفظ الظاهر أو المحتمل لغير معنى لكنه في أحدها أرجح من غيره، قال الغزالي في المستصفي: «النص اسم مشترك يُطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه: الأول: ما أطلقه الشافعي (رحمه الله) فإنه سمّى الظاهر نصّاً، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع...»

(60) الغزالي. المنحول، مرجع سابق، ص 165.

فعلى هذا حدُّه حدُّ الظاهر، وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع⁽⁶¹⁾.

ومما يُستغرب أن أحداً من الذين عددوا معاني النص في اصطلاح العلماء كالزركشي وابن دقيق العيد والقرافي وغيرهم، لم يذكر هذا المعنى الذي ذكره الغزالي. ومن المستبعد جداً إلا يكونوا قد اطلعوا على كلامه في هذا الشأن، وهذا يوحي بأن ثمة خللاً ما في وصف الغزالي للنص بأنه الظاهر بمعنى الظني⁽⁶²⁾. وهذا ما نرجحه؛ وذلك لأن الشافعي لما سمى الظاهر (الظني) نصّاً لم يكن يقصر إطلاق النص عليه، بل كان يطلقه على كل واضح سواء أكان ظنياً أم قطعياً، يدل ذلك على هذا تعريفه للنص بأنه «كل خطاب علم ما أريد به من الحكم»⁽⁶³⁾. وهذا أعم من أن يكون ظنياً أو قطعياً. وعلى هذا فنحن نشكك في وجود اصطلاح خاصّ بالنص يقصره على اللفظ ظني الدلالة على المعنى لا في كلام الشافعي ولا غيره.

الاصطلاح الخامس: يُطلق فيه النص على «ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يُخرَج اللفظ عن كونه نصّاً، فكان شرط النص... [بهذا الاصطلاح]... أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص، وهو المعتضد بدليل». ذكره الغزالي⁽⁶⁴⁾.

وبناء عليه يمكننا القول بأن النص في هذا الإطلاق يكافئ أو يرادف «الظاهر المحتمل غير المؤول»، كالعام الذي لم يقم الدليل على تخصيصه،

(61) الغزالي. المستصفي. مرجع سابق، ج 1، ص 384.

(62) ينبغي أن نميز بين (الظاهر) بمعنى الواضح سواء أكان الخطاب ظنياً أو قطعياً وبين «الظاهر» بمعنى الظني، أو بالمعنى الذي ذكره الغزالي آنفاً وهو «اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع» فالمعنى الأول مرادف للنص بمعنى الواضح كما أسلفنا أما الثاني فلا. وعليه، فقول ابن حزم في «النص»: «وهو الظاهر نفسه»، الإحكام، مرجع سابق، ج 1، ص 43، ليس كقول الغزالي؛ لأنه، فيما نرى، لا يعني بالظاهر ما يعنيه الغزالي، بل يعني به الواضح الذي هو أعم من أن يكون ظنياً أو قطعياً.

(63) نقله: أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج 1، ص 294. والزركشي (بواسطة الكيا الطبري). البحر المحيط، مرجع سابق، ج 1، ص 362.

(64) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج 1، ص 386.

والأمر الذي لم يقدّم دليلٌ على صرفه إلى غير الوجوب عند من يرى أن الأمر ظاهرٌ في الوجوب.

ولأنني لم أجد أحداً يذكر هذا الاصطلاح للنص حتى من الذين جاءوا بعد الغزالي، ولأنني لم أجد الغزالي يقدّم دليلاً واحداً على وجود هذا الاصطلاح في لغة الأصوليين بدا لي أمران محتملان: أحدهما: أنه من الممكن أن يكون الغزالي، قد أخطأ في الوصف هاهنا مرة أخرى كما قلته آنفاً في النصّ بمعنى الظاهر (الظني)، إذ اغتر حينئذٍ بإطلاق الشافعي اسم النص عليه فجعله مرادفاً له، والحق كما بيّنت أنه أعم منه. وكذلك نقول: اغتر الغزالي مرة أخرى بإطلاق اسم النص على اللفظ «المحتمل غير المؤول» في لغة بعض الأصوليين، لا سيما متقدمي الحنفية، فجعلهما مترادفين مع أن النص، عندهم، يشمل «المحتمل غير المؤول» ويشمل غيره. والاحتمال الثاني: وهو الذي أميل إليه، أن الغزالي لما قال: «النص اسم مشترك يُطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه»، فذكر: النص بمعنى اللفظ القاطع، والنص بمعنى الظني، والنص بمعنى المحتمل غير المؤول⁽⁶⁵⁾.

لم يكن يقصد تعداد الاصطلاحات التي قيلت في النص، بل كان يقصد تعداد الأفراد التي تندرج تحت مسمى النص. فكأنه أراد القول: إن كلمة النص تطلق ويراد بها اللفظ القطعي، وتطلق ويراد بها اللفظ الظني، وتطلق ويراد بها اللفظ المحتمل غير المؤول؛ أي إنها أعم من أن تطلق على نوع واحد من هذه الأفراد. وهذا يستلزم أن يكون مراده بالاشتراك الذي وصف به مصطلح النص، الاشتراك المعنوي لا الاشتراك اللفظي، أي أن النص يطلق على القدر المشترك بين هذه الأفراد الثلاثة التي تندرج تحت مسمى النص، وهذا القدر المشترك هو الواضح.

وتفسير كلام الغزالي على هذا النحو متعين إذا أردنا لكلامه أن يوافق الحق وما عليه محققو الأصوليين، وإلا كان كلامه دعوى من غير برهان ولا تحقيق، وهو ما نُجِّلُ أصولياً كبيراً كالغزالي عنه.

(65) المرجع السابق، ج 1، ص 384.

الاصطلاح السادس: يُطلق فيه النصّ على: «ما دل على معنى قطعاً، وإن احتمل غيره، كصيّغ الجموع في العموم فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً وتحتمل الاستغراق» قاله القرافي⁽⁶⁶⁾. ومعناه: أن النص يُطلق على اللفظ الذي يدل غير معنيّ، في الوقت نفسه، بحيث تكون دلالته على واحد، على الأقل، من هذه المعاني، قطعية، ولا ضير في كون دلالته على المعنى أو المعاني الأخر ظنية، كاللفظ العام بصيغة الجمع يدل على أقل الجمع قطعاً، ويدل على الاستغراق ظناً، فقول القائل: «جاء الأولاد» يدل على مجيء اثنين أو ثلاثة منهم قطعاً، ويدل، في الوقت نفسه، على مجيء الجميع ظناً.

وهذا اصطلاح مخترع، لا أظن أحداً قاله قبل القرافي⁽⁶⁷⁾. وقد قاله، فيما يبدو لي، استنتاجاً لا استقراء، وذلك، والله أعلم، أنه وجد بعضهم يُطلق على العام، وربما على غيره من الظواهر، مصطلح النص، فبدل أن يعتقد أن هذا الإطلاق إنما هو بمعنى الواضح الأعم من أن يكون قطعياً أو ظنياً، ظن أن ذلك ناتج عن كون العام بصيغة الجمع قاطعاً في جزء من دلالته، وهو الذي يكافئ أقل الجمع، ظنياً في الباقي. ويؤيد رأبي هذا عدم ذكره، أي القرافي، اصطلاح النص بمعنى الواضح (القطعي + الظني) من بين الاصطلاحات الثلاثة التي ذكرها في النص وهذا يؤكد أنه غفل عن كون النص مستعملاً بهذا الاصطلاح، ولذا استعاض عنه باستنتاجه لاصطلاحه المذكور.

الاصطلاح السابع: يُطلق فيه النص على: «ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة». «والظاهر هو اسمٌ لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته» قالهما البزدوي⁽⁶⁸⁾، وذهب إلى ذلك أيضاً

(66) القرافي. شرح المحصول، مرجع سابق، ج2، ص629، ج5، ص2275.

(67) وقد ذكر القرافي. شرح المحصول، مرجع سابق، ج2، ص630. أنه نص على هذا المعنى الغزالي في المستصفى. ولم نجد الغزالي ينص عليه في أثناء عرضه لمعاني النص، فربما أن استنتاجه القرافي من المعنى الثاني أو الثالث الذي ذكره الغزالي للنص، ولكن استنتاجه هذا بعيدٌ للغاية، وليس ثمة ما يشير إليه.

(68) البزدوي، فخر الإسلام، علي بن محمد بن الحسين. أصول البزدوي مع كشف الأسرار، بيروت: دار الكتاب العربي، بيروت، 1994، ج1، ص123-124.

السرخسي⁽⁶⁹⁾، وصدر الإسلام أبو اليسر⁽⁷⁰⁾، واللامشي⁽⁷¹⁾.

ولعلك أدركت بالأسماء التي نقلت عنها هذه التعريفات أن هذا الاصطلاح خاصٌ بالحنفية، بل بالمتأخرين منهم فحسب، فقد وجدت الجصاص (ت370هـ) مثلاً، يُعرِّف النص تعريفاً مغايراً لما استقر عليه المتأخرون يكاد يتفق مع الجمهور في كونه بمعنى الواضح الأعم من أن يكون سيق له الكلام أو لا.

وعلى هذا الاصطلاح يتميز النص عند متأخري الحنفية، بكونه: واضح المعنى، قطعي الدلالة (بالمعنى الحنفي)، محتمل، سيق له الكلام.

ومع أهمية ما ينبه عليه هذا الاصطلاح، من حيث هو يجعل للسياق دوراً واضحاً في دلالة الخطاب، إلا أنه اصطلاح غير مستخدم في اللغة الأصولية حتى عند الحنفية أنفسهم الذين ذكروا هذا الاصطلاح؛ فباستقراء سريع عن طريق الحاسب الآلي لاستخدام السرخسي في أصوله لمصطلح النص وجدت أنه لا يستخدمه بهذا الإطلاق الذي عرّفه به، إلا عند الحديث عن درجات الوضوح والخفاء في النصوص، أما في باقي المواضع فيشيع استخدامه إياه بمعنى الخطاب مجرداً أو بمعنى الخطاب الواضح، أو بمعنى الخطاب القاطع، دون اهتمام بالسياق كما يقتضي التعريف. وعليه، فأرى أن هذا الاصطلاح للنص هو اصطلاح «مُقْتَرَح» أو «مُعَدَّل» لا «وصفي». ولست أفضل الدعوة إليه لأننا، فضلاً عن عدم حاجتنا إلى مثل هذا الاصطلاح، فإننا نطمح

(69) السرخسي، أبو بكر، محمد بن أحمد. أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار المعرفة، 1973، ج1، ص164.

(70) نقله: البخاري. كشف الأسرار، مرجع سابق، ج1، ص126.

(71) المرجع السابق، ج1، ص126. قال عبد العزيز البخاري مجلباً الفرق بين الظاهر والنص في عُرف المتأخرين: «ذكروا أن قصد المتكلم إذا اقترن بالظاهر صار نصّاً، وشرطوا في الظاهر أن لا يكون معناه مقصوداً بالسوق أصلاً، فرقاً بينه وبين النص، قالوا: لو قيل: رأيت فلانا حين جاءني القوم. كان قوله جاءني القوم ظاهراً في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق. ولو قيل ابتداء: جاءني القوم كان نصاً في مجيء القوم لكونه مقصوداً بالسوق، وهذا لأن الكلام إذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة إلى غير المقصود له». البخاري. كشف الأسرار، مرجع سابق، ج1، ص124.

في اللغة العلمية إلى الابتعاد، قدر الإمكان، عن الألفاظ والاصطلاحات المشتركة، والحد من وجودها لا العكس.

ملخص القول في استعمالات مصطلح النص عند الأصوليين⁽⁷²⁾: يتلخّص لدينا بعد ذكر ما سبق كله أن استخدام الأصوليين مصطلح النص يأتي في معانٍ ثلاثة؛ الأول: النص بمعنى الخطاب الشرعي كتاباً أو سنة بغض النظر عن دلالاته. والثاني: النص بمعنى الخطاب ذي الدلالة الواضحة، سواء أكانت دلالاته قطعية أو ظنية. والثالث: النص بمعنى الخطاب ذي الدلالة القاطعة.

وهي الاصطلاحات التي اقتصر على ذكرها العلامة المحقق ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى⁽⁷³⁾.

أما باقي الاصطلاحات التي ذكرها بعض الأصوليين فقد بينت أنها اصطلاحات: إمّا لا استعمال أو واقع لها: كالنص بمعنى «الظني» فقط، والنص بمعنى «المحتمل غير المؤول» فقط كما هو ظاهر كلام الغزالي، والنص بمعنى «اللفظ الذي يُشترط شموله، في نفس الوقت، على نوعي الدلالة القاطعة والظنية» كما قاله القرافي. وإما مُعدّلة (مقترحة) ولم يتهيأ لها الذبوع، كالنص بمعنى «ما لا يتطرق إليه التأويل»، وهو ما اقترحه الغزالي، والنص بمعنى «الواضح الذي سبق له الكلام» كما قاله متأخرو الحنفية. وإما نادرة جداً في اللغة الأصولية كالنص بمعنى «كلام الإمام الشافعي». وإما تُشترط لها الإضافة كالنص بمعنى «قول القائل بحروفه».

(72) للمزيد عن مصطلح النص يُنظر بحثي «قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي»، إسلامية المعرفة، العدد 33-34 السنة التاسعة، فبراير/2004م. فقد تعرضت بالإضافة إلى ما استعرضته هاهنا إلى التوسع التاريخي لمصطلح النص وآفاق مصطلح النص.

(73) نقلها عن كتابه (شرح العنوان) السبكي. الإبهاج، مرجع سابق، ج1، ص215.

ثانياً: مفهوم القرينة وتوسيع استعمال المصطلح

القرينة في اللغة

مما يُلاحظ على المادّة اللغوية (قرن) وما تفرع عنها في المعجم أنها مادّة خصبة جداً، انبثق عنها الكثير من المعاني اللغوية المختلفة، التي تكاد تصل إلى المائة أو تزيد⁽⁷⁴⁾.

والذي أحمّنه، استهداء بقانون تطوّر دلالة الألفاظ من الحسيّات إلى المعنويات⁽⁷⁵⁾، هو أن هذه المعاني، ككل، تترد إلى أصل واحد هو: (الْقَرْن) بمعنى العَظْم الناتئ من رأس الحيوان كالثور وغيره، وإذا تتبعنا إطلاق لفظ (القرينة) المشتق من معنى المصاحبة والضم، في المعجم، وجدناه أطلق بإزاء المعاني الخمسة الآتية: الناقة المشدودة إلى غيرها، ويُقال للبعير المشدود إلى غيره قرين، والزوجة، والنفس، والصاحب، والقرين الملازم من الجن.

إذاً معنى القرينة، لغة، يتكون من أربعة عناصر من المعاني بحيث لا يمكن تصوّره بالاستغناء عن واحد من هذه العناصر: الأول: (الشيئية) فالقرينة شيء، أي إنها، لغةً، يمكنها أن تصدق على أي شيء. والثاني: إما المصاحبة، وإما الضم. أو لنقل (الاقتران). والثالث: (الغيرية) أو الشيء الآخر الذي تقترن به القرينة. والرابع: إما (المثلية) إذا اقترنت القرينة بما يساويها رتبة، وإما (التبعية) إذا اقترنت بما هو أعلى منها رتبة.

(74) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب، بيروت: دار صادر، 1968م، ج13، ص331. وينظر: الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998م، ص1223.

(75) قال الدكتور أحمد قدور: «ثمة مجالات ثلاثة تظهر فيها التغيرات الدلالية: المجال الأساسي الذي يمثل الأصل الحسي الأول للدلالة، و المجال الحسي الذي يشهد التغير بين المحسوسات عن طريق التخصيص والتعميم والنقل، و المجال الذهني الذي ترقى إليه الدلالة الحسية من خلال أشكال متنوعة أهمها المجاز؛ مبادئ اللسانيات، دار الفكر: دمشق، 1996م، ص338.

القرينة في الاصطلاح

تشتمل القرينة، في جوهر ما تشتمل عليه، على معنى الدليل. ومن هنا عرّفها أصحاب كتب الاصطلاح وعلماء العربية بأنها: «الأمر الدال على شيء لا بالوضع»⁽⁷⁶⁾، أو هي: «أمرٌ يُشير [يدلُّ] إلى المطلوب»⁽⁷⁷⁾. أو «هي: كل ما يدل على المقصود»⁽⁷⁸⁾، أو «هي: الدليل الذي يُعتمد عليه لإثبات»⁽⁷⁹⁾. وقال د. عبده زايد: «ومن العلماء من استخدم مصطلح «القرينة»، ومنهم من استخدم مصطلح «الدليل» والأمر فيهما سواء»⁽⁸⁰⁾. وقال د. عبد الجبار تومة: «مفهوم القرينة مرادف لمفهوم الدليل»⁽⁸¹⁾.

ولو رجعنا قليلاً إلى تعريفات الأصوليين المنقولة آنفاً، والخاصة ببعض القرائن، لوجدناهم، أيضاً، قد عرفوها أو وصفوها ب: «الأدلة التي تقتضي...»، وب: «الأدلة العقلية إذا دلت...»، وب: «هيئات... دالة...»، وب: «أن يذكر المتكلم... ما يدل...».

إذن، فالقرينة، اصطلاحاً، دليل، أو، بعبارة أخرى، «شيءٌ دال». وهذا هو القيد الأول الذي أُضيف إلى العنصر الأول من المعنى اللغوي للقرينة، فبعد أن كانت القرينة، لغةً، «شيئاً»، بإطلاق، صارت هاهنا «شيئاً دالاً».

وجه العلاقة بين الدليل والقرينة اللغوية: وهاهنا قد يسأل سائل: إذا كانت القرينة في جوهر معناها الاصطلاحية، كما تزعمُ، دليلاً، وكان لا بد في

(76) التهانوي، محمد علي. كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت: مكتبة لبنان، 1996م، ج2، ص1315.

(77) الجرجاني. التعريفات، مرجع سابق، ص223.

(78) عاصي، ميشال، ويعقوب، إميل بديع. المعجم المفصل في اللغة والأدب، بيروت: دار العلم للملايين، 1987، ج2، ص978.

(79) التونجي، محمد، والأسمري، راجي. المعجم المفصل في علوم اللغة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، ج1، ص465.

(80) زايد، عبده. عكس الظاهر في ضوء أسلوب القرآن الكريم ولغة العرب، القاهرة: دار الصحوة، 1992م، ص120.

(81) تومة، عبد الجبار. القرائن المعنوية في النحو العربي، (رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، 1995)، ص17.

المعنى الاصطلاحي عموماً أن تربطه علاقةً ما بالأصل اللغوي؛ لأنه لولا هذه العلاقة، أو المناسبة، لم يكن لاختيار هذا اللفظ دون غيره أي مزية، وهذا تحكُّمٌ منفيٌّ عن أفعال العقلاء من جهة، ومخالفٌ للمشاهد المَطْرَدِ في تَخْيِيرِ الألفاظ اللغوية للمعاني الاصطلاحية في العلوم كافةً من جهة أخرى إذا كان هذا كذلك، فما هو، إذن، وجه العلاقة بين الدليل ولفظ القرينة حتى يُختار هذا اللفظ ليدلَّ على معنى الآخر؟

والجواب: أن هذا لا ينكشف إلا بعد معرفة معنى الدليل.

والدليل كما في تعريف المنطقيين: «ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»،⁽⁸²⁾ وفي تعريف الأصوليين: «المرشد إلى المطلوب»⁽⁸³⁾. وبتأملنا هذين التعريفين نجد أن ذكر الدليل استلزم ذكر شيء آخر إلى جواره هو المدلول عليه، ومن هنا ارتبط الدليل بالمدلول في كلا التعريفين على النحو الآتي:

الشيء المُعلِّم ← الشيء المعلوم (في تعريف المنطقيين)

المُرشد ← المطلوب (في تعريف الأصوليين)

ولخصيصة الارتباط، أو (الاقتران) هذه، بين الشيء الدال والشيء المدلول عليه، جاءت، والله أعلم، تسمية الدليل بالقرينة في المجموعة

(82) المناوي، محمد عبد الرؤوف. التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد الداية، بيروت، ودمشق: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، 1990، ص340.

(83) ابن السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. قواطع الأدلة في الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، ج1، ص32. والعكبري. رسالة في أصول الفقه، مرجع سابق، ص100. والفرق الأساس بين التعريفين هو أنّ الدليل عند المنطقين والمتكلمين يختص بما يفيد القطع، أما ما يفيد الظن فيسمونه أمانة، ومن هنا عبروا عنه بما يلزم عنه العلم، أي القطع. أما الأصوليون فيشتمل الدليل عندهم على ما يفيد القطع أو الظن، ومن هنا وصفوه بما يوصل إلى المطلوب، أي بغض النظر عن كون هذا المطلوب قطعياً أو ظنياً. الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص35. وينظر: الأنصاري. فواتح الرحموت، مرجع سابق، ج1، ص20.

الأولى من الأمثلة، ولذا قال الأستاذ الزرقا في تعريف القرينة بهذا المعنى: هي «كل أمانة تقارن شيئاً خفياً فتدل عليه»⁽⁸⁴⁾، فجعلَ المقارنة مأخوذةً من اقتران الدال (الأمانة) بالمدلول عليه (الشيء الخفي).

والقرينة بهذا المعنى اصطلاحٌ يُعنى به بالفقهاء لا سيما في أبواب القضاء⁽⁸⁵⁾. وإليك أمثلة المجموعة الأولى التي أوردناها مُبينًا فيها الدال أو القرينة، والمدلول عليه، والنتيجة المترتبة على ذلك.

الرقم	الدال أو القرينة	الشيء المدلول عليه	النتيجة
1	المعاطاة في البيع مع ما يحيط بها	الرضا بالعقد	انعقاد العقد وترتب آثاره
2	السكوت مع العلم بالبيع	الرضا بإسقاط الشفعة	سقوط الشفعة
3	حبس المرأة من غير زوج	ثبوت زناها	وجوب حد الزنا
4	التخاصم بين الشاهد والمشهود عليه	العداوة بينهما	رد الشهادة
5	اختلاء المرأة مع رجل أجنبي	ظن زنا المرأة	جواز قذف الزوج لها
6	وجود المسروق عند المتهم	ثبوت السرقة	وجوب حد السرقة

(84) الزرقاء: مصطفى أحمد. المدخل الفقهي العام، دمشق: دار الفكر، 1968م، ج2، ص918.

(85) ويستخدمه القانونيون بالمعنى نفسه تقريباً، لكنهم يفرقون بين القرائن التي يستنبطها القاضي من الواقعة لإثبات التهمة، كبصمات الجاني، أو وجوده في محل الجريمة، أو وجود دافع قوي لديه للقتل... إلخ فيسمونها بالقرائن القضائية، وبين القرائن التي ينص عليها القانون كاتباع المجني عليه الجاني عقب وقوع الجريمة، أو اتباع العامة له مع الصياح فإنهما يُعدان. كما في المادة 30 من قانون الإجراءات الجنائية المصري. قرينة على (تلبس) الجاني بالجريمة، فيسمونها بالقرائن القانونية. دبور: أنور محمود. القرائن ودورها في الإثبات في الفقه الجنائي الإسلامي، القاهرة: دار الثقافة العربية، 1985م، ص99.

ومما نلاحظه على هذا الاصطلاح أن معنى القرينة فيه لا يقابل الدليل بمعناه العام، وإنما يقصر عنه من ناحيتين: إحداهما: خصوصية المدلول عليه، والثانية: خصوصية كيفية الدلالة.

فأما المدلول عليه في القرينة بهذا الاصطلاح، ولنسمّها بـ: (القرينة الفقهية)، فإنه يختص بمجال محدد هو إثبات ما يراد إثباته أو نفي ما يراد نفيه فقهيّاً لغرض ترتيب حكم شرعي عليه، أي إن القرينة هاهنا مسوقة للدلالة على شيء محدد، تهم الفقيه معرفته، ليتمكن بعد ذلك من ترتيب الحكم الشرعي المناسب الدياني أو القضائي على هذا الشيء، ففي المثال الأول دلت المعاطاة مع القرينة على التراضي، فرتبّ الفقيه حكم صحة العقد، وترتب آثاره عليه، وفي المثال الثاني دل سكوت الشفيع مع علمه بالبيع على رضاه بالبيع، فرتبّ الفقيه حكم عدم جواز مطالبته بالشفعة لسقوطها بالرضا بالبيع، وفي المثال الثالث دل الحَبَل من غير زواج على زنا المرأة، وبالتالي رتبّ الفقيه حكم وجوب تطبيق الحد عليها، وهكذا في باقي الأمثلة.

أما فيما يتعلق بخصوصية الكيفية التي وقعت بها دلالة (القرينة الفقهية) على المدلول عليه، فإن الملاحظ على تصرف الفقهاء في هذا المصطلح أنهم قصره، نوعاً ما، على الدليل غير الصريح في دلالاته على المراد، ومما يدل على ذلك أنهم لم يطلقوا لفظ القرينة على دليلي الشهادة والإقرار اللذين تترتب عليهما الكثير من الأحكام، ومن هنا قال البركتي في تعريف القرينة بهذا الاصطلاح: «هي ما يدل على المراد من غير كونه صريحاً»⁽⁸⁶⁾. هذا وستتوسّع في صراحة القرينة وعدمها لاحقاً فلا أُطيل الكلام هاهنا.

هذا ما يتعلق بسبب تسمية الدليل قرينة في أمثلة المجموعة الأولى، والذي نراه في المحصّلة، أن استعمال القرينة في هذه الأمثلة هو استعمال فقهي لا يوجد في المباحث الأصولية إلا قليلاً، فلا أُطيل الكلام عليه.

وأما المجموعة الأخرى من الأمثلة، التي اقتبست من كلام الأصوليين

(86) البركتي. قواعد الفقه، مرجع سابق، ص428. وينظر: مجموعة من الأساتذة، الموسوعة الفقهية، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1995، ج33، ص156.

والفقهاء والنحويين والمفسرين، فمع أننا نجد القرينة فيها دليلاً، أيضاً، إلا أننا، بعد تدقيق النظر، لا نجده دليلاً منفرداً، بل هو دليل مقترن بخطاب من جهة، وبشيء مدلول عليه من جهة أخرى، ولهذا الاقتران، وربما من الجهة الأولى بالذات⁽⁸⁷⁾، سُميت القرينة، والله أعلم، بالقرينة. وفيما يأتي توضيح لهذا الاقتران، بالأمثلة، في الجدول الآتي:

الرقم	القرينة أو الشيء الدال	الخطاب	المدلول عليه
7	تلقي الأمة بالقبول	خبر الواحد	ثبوته عن النبي ﷺ
8	سماع الصراخ مع العلم بوجود مريض	خبر الواحد بموته	صدق الخبر
9	تقدم الحظر	الأمر	مدلول الأمر هو الإباحة
10	قد تبين الرشد من الغي	لا إكراه في الدين	الدين هو المعتقد
11	حالة الخصام أو الغضب	الحقي بأهلك	إرادة الطلاق
12	تاء التأنيث في (ضربت)	ضربت موسى سلمى	سلمى هي الفاعل

(87) بل هذا هو الأرجح ويدل عليه تصريح الأصوليين باقتران القرينة، أو ما يقوم مقامها، بالخطاب أو النص كما يتجلى لنا في النقول الآتية: عن الجصاص: «ولا يصح الاحتجاج بعموم قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة/38] لما بينا أنه مجمل بما اقترن إليه من توقيف الرسول ﷺ على اعتبار ثمن المجن» [الجصاص، أبو بكر، أحمد بن علي الرازي. أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985، ج4، ص64]، وعن القفال الشاشي: «قد يقترن بالخطاب من دلالة الحال ما يقف به السامع على مراد الخطاب» [نقله عنه، الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج3، ص38]، وعن الباقلاني: «البيان عندكم [أبها المعتزلة] لا يتأخر عن مورد الخطاب ويقتضي ذلك أن تقترن القرائن المخصصة باللفظ فهو مع قرائنه محمول على الخصوص» [نقله عنه، الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج2، ص637]. وعن أبي الحسين البصري: «باب في كيفية حمل خطاب الحكيم على غير ظاهره إذا اقترنت به القرائن» [أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج2، ص348]، وعن إمام الحرمين: «الصيغة التي تُسمى مطلقة لا تكون إلا مقترنة بأحوال تدل على أن مطلقها ليس ينبغي بإطلاقها حكاية وليس هاذيا بها»، «إذا تعارض خبران ووافق =

إذن، فالقرينة، في هذا الاصطلاح، دليلٌ مصاحبٌ أو مضمومٌ لخطاب؛ وعليه، فنكون قد أضفنا إلى القرينة اللغوية، بعد قيد الدلالة، قيداً آخر هو الاقتران، لا مطلقاً، كما في الوضع اللغوي، وإنما بشيءٍ محدّد هو الخطاب؛ الخطاب عموماً نصّاً دينياً كان أو لا.

وإذا عدنا فدقّقنا النظر في الأمثلة، مرة أخرى، فثمة قيد ثالث أضفناه الاصطلاح على اللغة نلاحظه فيها، وهو تأثر الخطاب بالقرينة، بحيث تؤكّد ثبوته كما في المثالين: (7)، (8)، أو توضّح المراد منه كما في الأمثلة الباقية من (9) إلى (12). وهذا القيد ناجم، في واقع الأمر، عن كون القرينة دليلاً، إذ الدليل يقتضي مدلولاً. ومدلول القرينة هو هذا الذي أسميناه بالتأثير.

وبتجميعنا هذه القيود الثلاثة (الدلالة)، و(الاقتران بالخطاب)، و(التأثير) نتوصّل إلى أن المعنى الاصطلاحي للقرينة في هذه الأمثلة هو أنها: دليل يقترب بخطاب فيؤثر فيه تأثيراً ما.

استعمال القرينة في لغة الأصوليين: وللمزيد من الدقة والتفصيل في هذا التعريف الذي خلصنا إليه، وصولاً به إلى معنى القرينة في اصطلاح الأصوليين خاصة، كان لا بد لنا، بقدر الوسع، أن نستقرىء الاستخدام الأصولي للفظ القرينة حين تحتف بالخطاب، أو النص بتعبير أدق، حتى نحدّد ما وظيفة القرينة في النص. وإذا كانت وظيفتها هي التأثير عليه، كما هو مقتضى التعريف العام، فهل يقتصر هذا التأثير على تأكيد ثبوت النص أو توضيح المراد منه، كما هو في الأمثلة السابقة؟ أو ثمة أنواع أخرى من التأثير؟

ونتيجة لهذا الاستقراء، تبين لنا ما يأتي:

أولاً: إن الأصوليين، أكثر ما يعبرون عن الدليل المقترن بالنص بالقرينة،

= أحدهما حكمٌ اقترن من كتاب الله تعالى فقد رجح بعض العلماء الخبر الذي وافقه حكم القرينة» [الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 1، ص 158. و ج 2، ص 768]، وعن الشاطبي: «ليس كل حال يُنقل، ولا كل قرينة تقترب بنفس الكلام المنقول» [الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج 3، ص 347]، وغيرهم كثير...

بل ربما يفيدون في أثناء ذلك، إلى حد ما، في شرح معنى القرينة وأقسامها وكيفية دلالتها، إذا كان أثر هذه القرينة ينعكس على النص من إحدى هاتين الجهتين: الأولى: دلالة النص: بتأكيد ظاهره أو تأويله أو تفسير مجمله، ومن ذلك قولهم، مثلاً: بأن الأمر يفيد الوجوب ما لم ترد قرينة تصرفه إلى غير ذلك، وقولهم: بأن تقدّم الحظر على الأمر قرينة صارفة له عن الوجوب، وقولهم: بأن المشترك لا بد له من قرينة حتى يتعين المعنى المراد منه، وقولهم: بأن المجاز لا يتعين إلا بالقرينة، وقولهم: بأن العام يتخصّص بالقرائن المنفصلة والمتصلة... إلخ. والجهة الثانية: هي ثبوت النص، وبشكل أساس، إذا تكلموا على حاجة الخبر المتواتر أو الأحاد إلى القرائن حتى يفيد القطع⁽⁸⁸⁾.

ثانياً: إن بعض الأصوليين، وعلى قلة، قد استخدم مصطلح القرينة في التعبير عن الدليل، حين انعكس أثر هذا الدليل أو القرينة على النص من الجهتين الآتيتين: الأولى: جهة إحكام النص ونسخه. قال أبو الحسين البصري في تعريف القرينة السمعية: «هي بيان نسخ أو بيان تخصيص أو غيرهما من وجوه المجاز»⁽⁸⁹⁾. وقال: «والقرائن الناسخة والمخصّصة يفتقر العلم بها إلى العلم بجملته الناسخ والمنسوخ والخاص والعام وشروط ذلك»⁽⁹⁰⁾، وقال الرازي في القرينة السمعية أيضاً: «هي الأدلة التي تقتضي

(88) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج2، ص92-95. الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله النيبالي وشبير العمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1996م، ج2، ص292. والبرهان. مرجع سابق، ج1، ص373-376. والشيرازي. شرح اللمع، مرجع سابق، ج2، ص580. والغزالي. المستصفى، مرجع سابق، ج1، ص134-138. والسرخسي. أصول السرخسي، مرجع سابق، ج1، ص330. والرازي. المحصول، مرجع سابق، ج2، ص143. والآمدي: سيف الدين علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1404هـ، ج2، ص48. والسبكي. الإبهاج، مرجع سابق، ج2، ص283-289. والزركشي، البحر المحيط، مرجع سابق، ج4، ص234، 238، 247، 265. وغيرهم كثير.

(89) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج2، ص358.

(90) المرجع السابق.

تخصيص العموم في الأعيان، وهو المُسمّى بالتخصيص، أو في الأزمان، وهو النسخ، والذي يقتضي تعميم الخاص وهو القياس»⁽⁹¹⁾. وقال الزركشي: «يجوز نسخ الحكم عندنا، وإن لم يقترن به إعلامٌ بأنه سينسخ. قال ابن برهان: وعن أبي الحسين البصري وغيره من المعتزلة أنه لا يجوز إلا إذا اقترن به ما يدل على النسخ في الجملة، كقوله تعالى: ﴿قَدْ زَيَّى ثَقَلَبُ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلَوْلِيَّكَ قِتْلَةٌ تَرْضَاهَا﴾ [البقرة: 144] قالوا: فهذه قرينة أن الله تعالى سينسخ القبلة من بيت المقدس»⁽⁹²⁾. والجهة الثانية: جهة ترجيح النص على غيره من النصوص عند التعارض. قال ابن رشد في تعريف أسباب الترجيح: «هي قوانين تقترن بدليل دليل وسندٌ سنَدٌ وتكاد لا تتناهى»⁽⁹³⁾، وسمّاها، أيضاً، بـ: «القرائن التي يقع بها ترجيحُ طرق النقل»⁽⁹⁴⁾. وعرف ابن الحاجب الترجيح بقوله: «هو اقتران الأمانة [الدليل الظني] بما تقوى به على معارضها»⁽⁹⁵⁾، وذكر أنّ من أسباب ترجيح الخبر على غيره: «قرائن تأخره عن الآخر: كما لو كان الراوي متأخراً للإسلام، أو كان الحديث بعد استظهار الإسلام... أو كان أكثر تشديداً؛ لأن غالب التشديدات متأخرة»⁽⁹⁶⁾. وذكر إمام الحرمين، والزركشي، أنّ من أسباب ترجيح أحد الخبرين على الآخر: «اعتضاد أحد الخبرين بقرينة الكتاب»⁽⁹⁷⁾. وقال ابن الهمام: تُعد «قرائن الترجيح»⁽⁹⁸⁾ في تقديم القياس على العموم أو العكس.

(91) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 2، ص 497.

(92) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 4، ص 73.

(93) ابن رشد. الضروري، مرجع سابق، ص 146.

(94) المرجع السابق، ص 146.

(95) ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمرو. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985م. ص 222.

(96) ابن الحاجب. منتهى الوصول، مرجع سابق، ص 226.

(97) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 6، ص 175. وينظر: الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 2، ص 768.

(98) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، ومعه شرحه تيسير التحرير، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996، ج 1، ص 322.

ثالثاً: أن أبا الحسين البصري قد انفرد من بين الأصوليين بجعل القرينة
تتضمن في إطلاقها على أمرين:

أحدهما: «أن تكون «القرينة» خطاباً آخر»⁽⁹⁹⁾. أو بتعبير الرازي «أن ينضمَّ
إلى النصِّ آخرٌ فيصير مجموعُهما دليلاً على الحكم»⁽¹⁰⁰⁾. ولنسمَّ هذا النوع من
الاقتران بـ: (التركيب)؛ لابتناء أحد الدليلين على الآخر وتركُّبه عليه؛
للوصل إلى المعنى المراد. وله مثالان:

المثال الأول: أن يدل أحد النصين على إحدى المقدمتين، والثاني على
الثانية، فيحصل المطلوب. كقولنا: تارك المأمور عاص، لقوله تعالى:
﴿أَفَعَصَبْتَ أَمْرِي﴾ [طه: 93] والعاصي يستحق العقاب؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ
يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا كَخَلِيدٍ فِيهَا﴾ [النساء: 14] فيلزم
أن يكون تارك المأمور مستحقاً للعقاب.

المثال الثاني: أن يدل أحد النصين على ثبوت الحكم لشيئين، ويدل
النص الآخر على أن بعض ذلك لأحدهما، فوجب القطع بأن باقي الحكم
ثابت للثاني، كقوله تعالى: ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحاف: 15] فهذا
يدل على أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهراً، وقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ
يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233] فهذا يدل على أن مدة الرضاع
سنتان، فيلزم أن تكون [أقل] مدة الحمل ستة أشهر⁽¹⁰¹⁾.

والأمر الثاني الذي تشتمل عليه القرينة الأمر الآخر: «أن تكون تعلقاً بين
ما تناوله الخطاب وبين ما لم يتناوله»⁽¹⁰²⁾، وفسر أبو الحسين هذه القرينة
بالدليل الذي يقترب بالنص فيعلق حكم النص بمحل آخر لم يتناوله النص،

(99) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج 2، ص 346.

(100) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 179. ولم يُطلق الرازي على مثل هذا النص
المنضم لفظ «القرينة».

(101) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 179. وقد مثل البصري بنحو هذين المثالين
لكنَّ عرَضَ الرازي للمثالين أوضح ولذا آثرت النقل عنه. وسأتي على ذكر أمثلة البصري
وتحليلها في موضع لاحق من هذه الدراسة.

(102) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج 2، ص 346.

ومثاله: القياس الذي يعلّق حكم تحريم النبيذ بالنص الذي جاء بتحريم الخمر. وأيضاً للزوم العقلي (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) الذي يعلّق حكم وجوب الحصول على الماء بالنص الذي جاء بإيجاب الطهارة... وهكذا.

وعند التأمل نجد أن القرينة التي جعلها البصري «تعلقاً بين ما تناوله الخطاب وبين ما لم يتناوله»، أو تلك التي أسميناها بـ: (التركيب) تعودان في نهاية المطاف إلى التأثير على النص من جهة دلالته، وذلك بتتسيم هذه الدلالة، أو قُل: (تكميلها)، وهذا ما صرّح به البصري إذ جعل هذين النوعين من القرائن تفصيلاً لما أسماه بـ: (القرائن المكّملة لظاهر النص) وسنأتي على تمام قول البصري في هذه القرائن وشرح أثرها، الذي أسماه بـ: (التكميل)، في موضع لاحق من هذه الدراسة.

ومحصّلة القول: إن تأثير القرينة على النص عند الأصوليين يختلف مجاله ما بين أصولي وآخر إلا أنه ينحصر، بالنظر إلى مجموع الأصوليين، في المجالات الأربعة الآتية للنص: الدلالة، والثبوت أو عدمه، والإحكام أو النسخ، والرجحان أو عدمه.

ومن هنا نستطيع القول، بأن التعريف الدقيق والمفصّل للقرينة عند الأصوليين، بالمجموع لا بالأفراد، هو أنها: دليل يقترن (يُصاحِب أو يُضَم) بالنص فيؤثر في دلالته أو ثبوته أو إحكامه أو ترجيحه. وتحليل هذا التعريف نجد أن (القرينة) عند الأصوليين، تتشكل من عناصر أربعة: العنصر الأول: الدلالة. أي كونها دليلاً أو شيئاً دالاً، والعنصر الثاني: الاقتران، أي بالنص. وهو عنصرها الأساس، والعنصر الثالث: النص. وهو رفيقها، ومحل تأثيرها، وميدان دلالتها، والعنصر الرابع: التأثير: إما في دلالة النص، أو ثبوته، أو إحكامه ونسخه، أو ترجيحه. وسنأتي على تفصيل القول في هذه العناصر عند حديثنا عن أركان القرينة وشروطها لاحقاً.

أما عنصر (المثلية) أو (التبعية) الذي سبق لنا ملاحظته في المعنى اللغوي للقرينة، فلا نراه لازماً في القرينة الاصطلاحية، وذلك بسبب تعسّر تحديد درجة التفاوت في الرتبة بين القرينة والنص في كثير من الأحيان؛ لتباين جنس

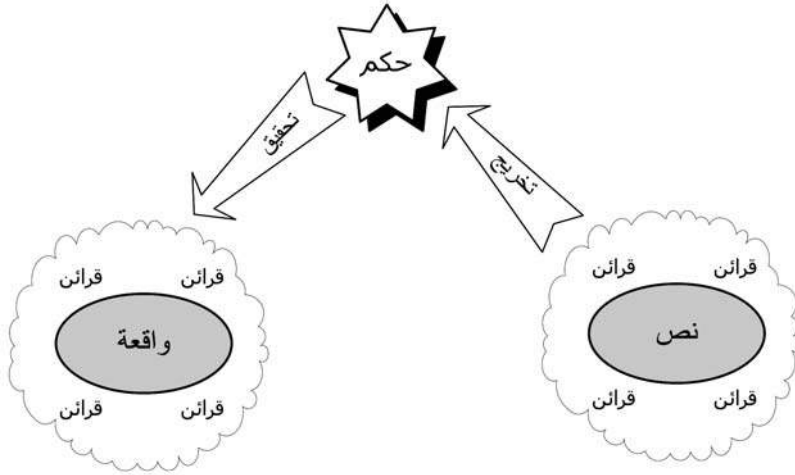
كثير من القرائن مع جنس الخطاب الذي تقترون به. فمثلاً، قرينة حال المتكلم أو القرائن الحالية عموماً، ليست من جنس الخطاب الذي تقترون به فنستطيع تحديد كونها والخطاب متماثلين رتبة، أو أن أحدهما تابع والآخر متبوع، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فحتى القرائن مثيلة الجنس كالأية والحديث، من حيث هما كلامٌ يُفْضَلُ بعضُه بعضاً، وجدنا بعض الأصوليين لا يتحرجون من وصف الآية أو حكمها، مع كونها أعلى رتبة من الحديث، بأنها قرينة يترجَّح بها حكم الحديث⁽¹⁰³⁾.

وأما عنصر (عدم الصراحة) الذي لحظته في القرينة الفقهية فسأتكلم عليه بالتفصيل فيما بعد، ولكنني هنا أكتفي بالإشارة إلى أن هذا العنصر، وإن كان حاصلًا في أكثر القرائن الأصولية إلا أنه غير لازم لجميعها، ومن هنا لم أدرجه في التعريف.

الفرق بين القرينتين: الأصولية والفقهية: ويظهر الفرق باستعراضنا المقصود بالقرينة الفقهية والقرينة الأصولية، فنجد أن القرينة الأصولية تباين القرينة الفقهية من جهتين: إحداهما: جهة مجال الدلالة. فالقرينة الأصولية يقتصر أثرها على النص الشرعي من الجوانب التي ذكرنا، وهي الثبوت والدلالة والإحكام والترجيح، أما القرينة الفقهية فأثرها لا يتناول النص الشرعي، وليس هو مجالها، وإنما مجالها الواقعة التي ينظر الفقيه في إثبات حكم لها أو نفيه عنها. وهذه الواقعة قد تكون، في بعض الأحيان، خطاباً بشرياً فتتناولها القرينة الفقهية من بعض الجوانب التي تؤثر فيها القرينة الأصولية على النص الشرعي. والثانية: جهة الغاية من البحث في كليهما، فغاية البحث في القرينة الأصولية ضبط عملية استنباط الحكم من النص، أما غاية البحث في القرينة الفقهية فضبط عملية ترتيب الحكم، المستنبط سابقاً من النص، على الواقعة. أو قُل: غاية البحث في القرينة الأصولية هي ضبط عملية (تخريج) الحكم، أما غاية البحث في القرينة الفقهية فهي ضبط عملية (تحقيق) الحكم.

(103) ذكر إمام الحرمين، والزركشي، أنَّ من أسباب ترجيح أحد الخبرين على الآخر: (اعتضاد أحد الخبرين بقرينة الكتاب) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج6، ص175. وينظر: الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج2، ص768.

أو قل: غاية البحث في القرينة الأصولية الإجابة عن السؤال: كيف يُستنبط الحكم من النص؟ أما غاية البحث في القرينة الفقهية فالإجابة عن السؤال: كيف يُطبق الحكم على الواقعة
تأمل الرسم الآتي:



القرينة نظرية

بعد الفراغ في الطرح الآنف، من مهمّة (وصف) مصطلح القرينة في لغة الأصوليين، ومن ثمّ الوقوف على اضطراب هذا المصطلح في لغتهم، وعدم انتظام استخدامهم إيّاه؛ ما بين موسّع في معناه ومضيق، وما بين مُكثّر من ذكره ومُقلّ، آن لنا الآن أن ندلي بدلونا لوضع المعالم النهائية الضابطة لهذا المصطلح؛ بغية الوصول به إلى مستوى النّظرية التشريعية، وذلك لا لمجرد مجازاة المنهجية العالمية الحديثة في عرض العلوم القانونية فحسب، بل لما يحقّقه البحث (التنظيري) من فوائد كثيرة للدارسين، في تيسير العلوم عليهم؛ لأن استيعاب الجزئيات دون النظر إليها بالكليات من العسر بمكان، وفي تنمية الملكة العلمية الاجتهادية لديهم؛ لأن النظرة الاجتهادية إلى الجزئيات المختلفة محكومة دوماً، وإن لم يبد ذلك واضحاً أحياناً، بالمعنى الكلي الذي ينتظمها.

وفي هذا المجال نقول: النظرية، أيُّ نظرية، لا تتحدّد معالمها وحدودها إلا بالكشف عن نطاقها، وهذا النطاق هو المدى الممكن من الجزئيات المختلفة التي يمكن النظرية أن تنسحب عليها بأحكامها أو آثارها أو حلولها.

ونظرية القرينة الأصولية، بكونها دليلاً يقترن بالنص فيؤثر عليه، يمكننا أن نتحكم بنطاقها، ضيقاً واتساعاً، بالتحكم بقيدتين من القيود التي ذكرت في تعريفها: أحدهما: قيد الاقتران بالنص، والثاني: قيد التأثير الذي تعود به القرينة على النص.

أما فيما يتعلق بقيد الاقتران بالنص فيمكننا، إذا أردنا توسيع نطاق النظرية، أن نلغي هذا القيد، بأن نجعل القرينة عبارة عن مجرد اقتران دليل بمدلول عليه، كما أوضحناه سالفاً عند تعريف القرينة، وفي هذه الحال يندرج في نطاق النظرية كلُّ دليل دل على شيء ما. ولكننا، والأمر كذلك، لا بد لنا أن نضع قيد عدم الصراحة في دلالة الدليل الذي هو القرينة؛ ليقصر نطاق النظرية بعدئذ على ما دلَّ على شيء ما، لا صراحة وغاية هذا التقييد، بالدرجة الأولى، الخروج من حدوث الترادف بين الدليل والقرينة؛ لأن هذا الترادف إن حصل، فستفقد القرينة أهميتها وتميُّزها، وبالدرجة الثانية، مجازاة الاستخدام العلمي الغالب للقرينة، إذ إنَّ العلماء، كما سنرى لاحقاً، يقصرون القرينة في الغالب، على الدليل غير الصريح، وممن وجدناه من الأصوليين يستخدم القرينة في هذا المعنى ابنُ رشد، وذلك حين قسم الأدلة قسمين: لفظاً وقرينة، أي: إلى صريح في الدلالة، وإلى غير صريح. وجعل القرينة تشتمل على دلالة الفعل النبوي والإقرار. قال (رحمه الله): «الأشياء التي يقع بها الفهم عن النبي ﷺ: إما لفظ، وإما قرينة. واللفظ ينقسم إلى ما يدل على الحكم بصيغته، وإلى ما يدل بمفهومه ومعقوله. والقرينة تنقسم إلى قسمين: أحدهما فعله ﷺ والآخر: إقراره على الحكم»⁽¹⁰⁴⁾. وقال: «وقد بقي علينا من طرق الأدلة الشرعية الدليل الذي هو فعله ﷺ وإقراره، وهذان الصنفان ليس هما أدلة من جهة صيغ الألفاظ أو مفهوماتها، بل من جهة ما هي

(104) ابن رشد. الضروري، مرجع سابق، ص 101.

قرائن»⁽¹⁰⁵⁾. ولست ممن يفضلون هذا النوع من التوسيع في نطاق النظرية، وذلك من جهة أولى؛ لعدم شيوع استخدام القرينة في هذا المعنى عند الأصوليين، ومن جهة ثانية؛ لعدم انضباط معنى الصراحة نفسه في هذا الاستعمال للقرينة، لأننا سنجد أيضاً أنه حتى الدلالة باللفظ؛ منها ما هو صريح، ومنها ما ليس صريحاً؛ ولذلك تبطل القسمة التي اقترحها ابن رشد للأدلة وتداخل.

هذا ما يتعلق بتوسيع نطاق النظرية وتضييقه بالتحكم بقيد الاقتران بالنص. وأما قيد التأثير فيمكننا به التحكم بنطاق النظرية بالتزويد أو التقيص في مجال التأثير الذي تلقيه القرينة على النص. وقد قلنا بأن ثمة أربعة مجالات للتأثير في النص هي: الثبوت والدلالة والإحكام والترجيح.

فإذا أردنا مراعاة عموم اللغة الأصولية اقتصرنا بالقرينة على مجال الدلالة فقط، وذلك لأنه لم يشع استخدام القرينة عند الأصوليين حق الشيوع إلا في هذا المجال؛ وعليه، يضيّق نطاق النظرية لينطبق فقط على كل دليل اقترن بالنص فأثر في دلالته.

فإذا أردنا، ولا بد، توسيع نطاق النظرية أدخلنا فيه، بالإضافة إلى مجال الدلالة، مجال الثبوت؛ لأن القرينة عند الأصوليين مستخدمة فيه أيضاً، وإن كان بدرجة أقل بكثير من استخدامها في مجال الدلالة.

لكن الذي أراه: أننا، وإن جعلنا الاستخدام الأصولي لمصطلح القرينة مؤشراً على نطاق النظرية، إلا أنه لا ينبغي لنا أن نجعله قيداً شديداً الصرامة عليه، أو سيفاً قاطعاً لكل امتداد للنظرية خارجاً عنه، خصوصاً إذا كان هذا الامتداد يتحد مع النظرية في جوهر معناها، فالمنهج الحق، حينئذ، هو أن نتبع المعنى دون اللفظ، وأن لا نعبأ بالأسامي إذا أحكمت المعاني، مسترشدين في ذلك بأبي حامد الغزالي في قوله: «إن من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه. ومن قرر المعاني

(105) المرجع السابق، ص 132.

أولاً في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى⁽¹⁰⁶⁾، فلا يضيرنا، والحال هذه، أن استخدم الأصوليون، في أكثرهم، لفظ القرينة في مجال الدلالة ولم يستخدموه في مجال النسخ أو الترجيح، وإنما استخدموا غيره من الألفاظ المعبرة عنه كالدليل والدلالة والأمانة؛ لأن الدلالة والثبوت والإحكام والترجيح كلها مجالات للنص تتأثر بالأدلة المقارنة له، فما المعنى أن نخص بعض هذه الأدلة بلفظ القرينة بينما لا نجعل باقي الأدلة مثل ذلك؟

إذن، فنطاق النظرية التي نقتريها للقرينة الأصولية يمتد ليشمل كل دليل اقترون بالنص فأثر في دلالة أو ثبوته أو إحكامه أو ترجيحه.

ولقد تعزز الرأي لديّ بأن تأثير القرينة على النص منحصر في هذه المجالات الأربعة فقط، وأنه لم يغب عني مجال آخر من مجالات التأثير، بما فعله الشريف التلمساني (ت771هـ) في محاولته المبتكرة لترتيب علم الأصول؛ إذ جعل البحث الأصولي في النص ينحصر، بمجمله، في شروط أربعة فقط للنص المستدلّ به، هي نفسها مجالات تأثير القرينة على النص التي حدّدنا نطاق النظرية بها. قال (رحمه الله تعالى) في مقدمة كتابه: «اعلم أن الأصل النقلي [النص] يُشترط فيه: أن يكون صحيح السند إلى الشارع صلوات الله عليه، متضح الدلالة على الحكم المطلوب. مستمرّ الإحكام. راجحاً على كل ما يعارضه. فهذه أربعة شروط ينبغي أن نعقد في كل شرطٍ باباً»⁽¹⁰⁷⁾.

وللمزيد من التوضيح في هذا المقام نُجري القسمة الآتية لـ: (النص المستدلّ به) التي نبين فيها الإمكانيات المحتملة لمجالات تأثير القرينة في النص، مع بيان نوع القرينة المؤثرة بحسب المجالات الأربعة التي حدّدناها، فنقول: النص المستدلّ به على حكم أو معنى ما: إما أن يُنظر إليه على حدة، وإما أن يُنظر إليه مع غيره من النصوص، فإن نُظر إليه على حدة، فلا يصح الاستدلال به إلا بعد إثبات أمرين: أحدهما: ثبوته عن النبي ﷺ. والثاني: دلالة على المراد، وهاهنا قد تقترن به قرائن تؤثر في ثبوته، إن إيجاباً، وإن

(106) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج1، ص21.

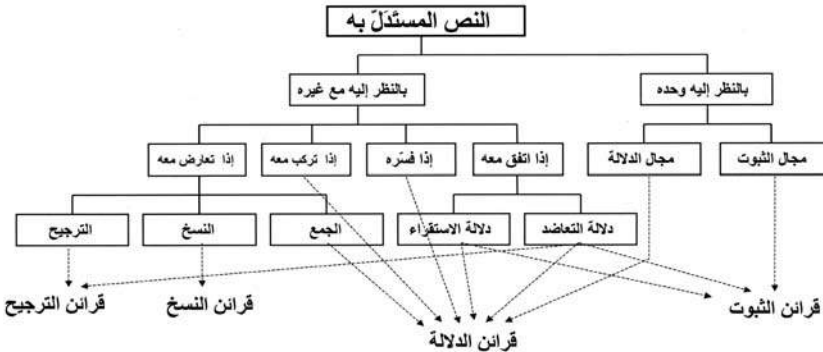
(107) التلمساني. مفتاح الوصول، مرجع سابق، ص4.

سلباً. أو تقترن به قرائن تؤثر في دلالته: إن بالتأكيد أو التكميل أو التفسير أو التأويل أو الترجيح. فالأولى هي قرائن الثبوت. والثانية هي قرائن الدلالة.

وإن نُظر إليه مع غيره: فإمّا أن يتعارض مع هذا الغير في الدلالة على المراد، وإما أن يتفق معه، وإما أن يتركب معه، وإما أن يفسره. فهذه احتمالات أربعة، ولا نجد احتمالاً غير ذلك. فإن فسره، فهو بيان المجمل، وهو نوع من قرائن الدلالة. وإن تركب معه تركب المقدمات المنطقية بعضها مع بعض؛ للدلالة على شيء مشترك، وسنأتي على توضيح ما نعنيه بـ: (التركيب) لاحقاً، فهذا تكميل لـ(النص) أو الظاهر، وهو أيضاً، نوع من قرائن الدلالة، وإن اتفق معه: فهذا هو(التعاضد) إن كان الغير، أي النص الآخر واحداً فأكثر بحيث لم يفد المجموع من حيث الدلالة أو الثبوت إلا الظن، وإلا فهو (الاستقراء) إن تعدد الغير كثيراً إلى درجة أن يفيد المجموع القطع بالمراد دلالة وثبوتاً. و«التعاضد» و«الاستقراء» هما نوعان من قرائن الدلالة والثبوت والترجيح في الآن نفسه. وإن تعارض معه: فيُلجأ إلى الجمع بينهما إن أمكن، وإلا فالنسخ إن أمكن، وإلا فالترجيح.

أما النسخ والترجيح فالأدلة الدالة عليهما هي قرائن النسخ وقرائن الترجيح، وأما الجمع فلا يكون إلا بتأويل دلالة النصين المتعارضين أو دلالة أحدهما، فهو حاصل بقرائن الدلالة.

وفيما يلي رسم يوضح هذه القسمة:



التوسع التاريخي لمصطلح القرينة

لا شك في أن القرينة، مضموناً، أو وسيلةً في الاستدلال على المراد من الكلام، أو على صدق ناقله، قديمة قدم التاريخ؛ فهي موجودة منذ وُجد الكلام نفسه، وذلك لأنها طبيعةٌ وعادةٌ مستحكمة في البشر أن يفهموا المراد من القول لا منه فقط، معزولاً عما حوله وما يحيط به، وإنما بالاستعانة بما تقدم أو تأخر عنه من أقوال، أو بما أحاط به من أحوال تتعلق بالمتكلم أو المخاطب أو سبب التخاطب وغير ذلك.

أما النص الديني على وجه الخصوص، فاعتبار القرينة فيه كان منذ اليوم الأول الذي أنزل فيه، حتى قالت خديجة رضي الله عنها بعد أن أخبرها النبي صلى الله عليه وسلم خبر ما أنزل إليه أول مرة: «كلا والله ما يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق»⁽¹⁰⁸⁾، فاستدلت بقرائن أحواله صلى الله عليه وسلم وهو المخاطب الأول بالوحي، وبقرينة حال المتكلم، وهو الحكيم الخبير، أن الله تعالى لا يريد به وبما أوحاه إليه سوءاً، ولن يضيعه أبداً.

وأما بعد ذلك، فلقد شاع، من قبل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، الاستدلال بالقرائن: تارة على ثبوت النص أو ضعفه، وأخرى على تحديد المراد به، وثالثة على نسخه أو ترجيحه، وسيمر بنا في هذه الرسالة قدرٌ لا بأس به من الروايات عنهم في ذلك، وعلى نهج الصحابة سار التابعون ومن بعدهم، وهكذا حتى بدأ تدوين العلوم في القرن الثاني الهجري، ومن جملة ما دُوِّن علم أصول الفقه على يد الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى- (150هـ-204هـ).

ولئن ظفرنا بالقرينة مضموناً، عند كل من مضوا من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وكذلك عند الإمام الشافعي، فإننا لم نجد فيهم من يستخدمها مصطلحاً. ولقد كان الشافعي، (رحمه الله تعالى) سواءً في رسالته الأصولية أو

(108) البخاري، محمد بن إسماعيل. الصحيح، تحقيق: محمد نصار، بيروت، دار الكتب العلمية، 2001، كتاب: بدء الوحي، حديث رقم: 3، ص 13.

في كتاباته الأخرى، يستعيض عن القرينة بمصطلح (الدلالة) فيقول مثلاً: «القرآن على ظاهره حتى تأتي دلالة منه أو سنة أو إجماع بأنه على باطن دون ظاهر»⁽¹⁰⁹⁾، و«ما نهى عنه رسول الله فهو التحريم حتى تأتي دلالة عنه على أنه أراد به غير التحريم»⁽¹¹⁰⁾، و«الحديث على عمومه وظهوره، وإن احتمل معنى غير العام والظاهر، حتى تأتي دلالة على أنه خاص دون عام وباطن دون ظاهر»⁽¹¹¹⁾، «النهي عندنا تحريم إلا أن تأتي دلالة أنه اختيار لا تحريم»⁽¹¹²⁾.

والدلالة في لغة الشافعي، ولعلها كانت كذلك في لغة عصره، لا ترادف القرينة تماماً بل هي أعم منها، إذ قد وردت بمعنى القرينة (الدليل المقترن بالنص) كما ذكرنا، وبمعنى الدليل المبتدأ⁽¹¹³⁾، وبمعنى دلالة الدليل⁽¹¹⁴⁾، وبمعنى الدلالة الخفية أو المستنبطة⁽¹¹⁵⁾، وبمعنى النذب والإرشاد⁽¹¹⁶⁾.

(109) الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة، مرجع سابق، ج 2، ص 580.

(110) المرجع السابق، ج 2، ص 217.

(111) الشافعي. الأم، مرجع سابق، ج 5، ص 162.

(112) الشافعي، محمد بن إدريس. اختلاف الحديث، تحقيق: عامر حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1985م، ج 1، ص 216.

(113) ويدل لذلك: قوله أحكام القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 153: «... فإن قيل فهل من دلالة غير ذلك؟ قلت: نعم قال الله لنبيه: شاورهم في الأمر...». وقوله. الأم، مرجع سابق، ج 1، ص 74: «لا أقيس شيئاً من المواقيت على غيره، وهي على الأصل، والأصل حديث إمامة جبريل النبي ﷺ إلا ما جاء فيه عن النبي ﷺ خاصة، دلالة، أو قاله عامة العلماء لم يختلفوا فيه».

(114) ويدل لذلك مواطن كثيرة: منها قوله. الأم، مرجع سابق، ج 6، ص 247. في حديث القائف الذي أقره (النبي ﷺ): «إنه وإن لم يكن فيه حكم فإن فيه دلالة على أن النبي ﷺ رضيه ورآه علماً؛ لأنه لو كان مما لا يجوز أن يكون حكماً ما سره ما سمع منه، إن شاء الله تعالى، ولنهاء أن يعود له». وكقوله في مواطن جمّة: (وعليه دلالة السنة) أو (وعليه دلالة الكتاب) أو (وفي حديث فلان دلالة على...) أو (وفي الآية دلالة على...). ينظر: أحكام القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 78، 95، 170، 172، 174، 257.

(115) ويدل لذلك قوله. أحكام القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 18. عن القرآن الكريم: «وبين [اللّه تعالى] فيه: ما أحلّ وما حرّم، وما حمد وما ذم، وما يكون عبادة وما يكون معصية، نصاً أو دلالة».

(116) و يدل لذلك قوله. أحكام القرآن، مرجع سابق، ج 2، ص 126. عن أمره، تعالى، =

وأول من وقفنا على كلامه من الأصوليين يذكر القرينة باسمها هو أبو بكر الجصاص (ت370هـ)⁽¹¹⁷⁾، وإن كان ذكره للدلالة والدليل عوضاً عنها أكثر بكثير. ثم فشا استخدام القرينة عند المتقدمين من الأصوليين كالباقلائي (ت403هـ) وأبي الحسين البصري (ت436هـ)، ومن بعدهم إلى عصرنا الحالي.

والذي نراه في كيفية نشأة اصطلاح القرينة عند الأصوليين ثلاثة احتمالات:

الأول: أنها وليدة علم الأصول على التوسع اللغوي، أو تخصيص، لاصطلاح (الدلالة) التي هي بمعنى الدليل، وذلك أن الدلالة، بمعنى الدليل، نوعان: مبتدأة، ومقترنة بالخطاب، وفي أول الأمر، لَمَّا احتاج الأصوليون إلى التعبير عن الدلالة المقترنة بالخطاب؛ أضافوا لفظ الدلالة إلى الخطاب بواسطة المادة (قرن) أو إحدى مشتقاتها، كما قال الخفاف (ت350هـ): «فعلُ النبي ﷺ غير واجب علينا إلا في خصلتين: أن يكون فعله بياناً، أو يقارنه دلالة»⁽¹¹⁸⁾. وكما قال القفال الشاشي⁽¹¹⁹⁾ (ت365هـ): «قد يقترن

= بالإشهاد على البيع: «التوفيق أن يكون أمره بالإشهاد في البيع دلالة لا حتماً وقوله: الأم، مرجع سابق، ج3، ص89. «فلما أمر الله عز وجل بالكتاب ثم رخص في الإشهاد إن كانوا على سفر ولم يجدوا كاتباً، احتمل أن يكون فرضاً وأن يكون دلالة».

(117) قال في أحكام القرآن، مرجع سابق، ج1، ص197: «فحقيقة هذا الكلام غير مستعملة ومجازه يحتاج إلى قرينة» وقال ج2، ص340: «ومتي وردت آيتان إحداهما خاصة مضمنة بقرينة فيما تقتضيه من إيجاب الحكم، والأخرى عامة غير مضمنة بقرينة، وأمكنا استعمالهما على فائدهما، لم يجز لنا الاقتصار بهما على فائدة إحداهما وإسقاط فائدة الأخرى». وقال ج4، ص202، «الأمر يقتضي الوجوب بنفس روده غير محتاج إلى قرينة» ولم نجده يذكر القرينة في الفصول وإنما يستخدم لفظ (الدلالة) و(الدليل) و(دلالة الحال).

(118) نقله عنه، الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج4، ص188.

(119) القفال الشاشي، محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي، كان إماماً في التفسير والحديث والكلام والأصول واللغة والشعر، من شيوخه: ابن خزيمة، وابن جرير، وعبد الله المدائني، روى عنه: أبو عبد الله الحاكم وابن منده وأبو نصر عمر بن قتادة، من مؤلفاته: شرح الرسالة وله كتاب في أصول الفقه، توفي سنة 365هـ. تاج الدين =

بالخطاب من دلالة الحال ما يقف به السامع على مراد الخطاب»⁽¹²⁰⁾. وقال: «إذا ورد الخطاب مجرداً من دلالة تقترن به، فالواجب على المخاطب قبل النظر أن يعتقد ما حصل عنده من ظاهر اللفظ»⁽¹²¹⁾. وكما قال الجصاص (ت370هـ): «ولا يصح الاحتجاج بعموم قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38] لما بينا أنه مجملٌ بما اقترن إليه من توقيف الرسول ﷺ على اعتبار ثمن المجن»⁽¹²²⁾. وعندما شاعت مثل هذه الإضافة اكتفى أو استعاض الأصوليون، تلقائياً، وانسجماً مع قانون الاقتصاد في الألفاظ⁽¹²³⁾ بالتعبير عن الدليل المقترن، أو عن الدلالة المقترنة، بـ(القرينة).

ومما قد يُعد مثلاً واقعياً على مثل هذا التوسع في اللغة الأصولية أن الفخر الرازي عندما قَسَم الألفاظ المفيدة للعموم قال: إن اللفظ الذي يفيد العموم: «إما أن يفيد: لكونه اسماً موضوعاً للعموم، أو لأنه اقترن به ما أوجب عمومته»⁽¹²⁴⁾. فلما عمَد البيضاوي إلى تلخيص المحصول في كتابه «المنهاج» قال: «العموم: إما لغة بنفسه ك: (أي) لكل... أو بقرينة»⁽¹²⁵⁾. . . . فيها أنت ذا ترى كيف تحوّل ما كان بصيغة الفعل (اقترن) عند الرازي، إلى صيغة الاسم (قرينة) عند البيضاوي.

الاحتمال الثاني: أنها انتقلت إلى علم الأصول من طريق علماء الكلام،

= السبكي، أبو النصر عبد الوهاب بن علي. طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1965م، ج3، ص200، ترجمة رقم: 159.

(120) نقله عنه، الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج3، ص38.

(121) المرجع السابق، ج3، ص39.

(122) الجصاص. أحكام القرآن، مرجع سابق، ج4، ص64.

(123) ينظر: أولمان، ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ترجمة وتقديم وتعليق: كمال بشر، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، ص180، 201

(124) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج1، ص354.

(125) البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، ومعه الانتهاج بتخريج أحاديث المنهاج لعبد الله الغماري، علق عليه: سمير المجذوب، بيروت: عالم الكتب، 1985، ص76.

إذ قد شاع القول عن إبراهيم ابن سيّار التّظّام (ت221هـ)⁽¹²⁶⁾: إن خبر الآحاد قد يفيد العلم الضروري إذا اقترنت به القرائن⁽¹²⁷⁾. فلم يرتض قوله

(126) هو شيخ المعتزلة، صاحب التصانيف، أبو إسحاق إبراهيم بن سيار مولى الحارث بن عباد الضبيعي البصري المتكلم. تكلم في القدر وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ. وكان يقول: إن الله لا يقدر على الظلم ولا الشر ولو كان قادرا لكننا لا نأمن وقوع ذلك. وله نظم رائع، وترسل فائق، وتصانيف جمّة، منها: كتاب الطفرة، وكتاب الجواهر والأعراض، وكتاب حركات أهل الجنة، وكتاب الوعيد، وكتاب النبوة، وأشياء كثيرة لا توجد. مات في خلافة المعتصم أو الواثق سنة بضع وعشرين ومائتين. ينظر: الذهبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993م، ج10، ص541، 542.

(127) قال أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج2، ص92، 93. «قال أكثر الناس [في خبر الواحد]: إنه لا يقتضي العلم. وقال آخرون يقتضيه: واختلف هؤلاء فلم يشترط قوم من أهل الظاهر اقتران قرينة بالخبر، وشرط أبو إسحاق النظام في اقتضاء الخبر العلم اقترانَ قرائن به. وقيل: إنه شرط ذلك في التواتر». وقال: «ولعل أبا إسحاق عنى بالقرائن بالأخبار المتواترة ما لا ينفك منها الأخبار المتواترة، نحو امتناع اتفاق الكذب منهم، وأن لا يصح فيهم التواطؤ». وقال إمام الحرمين في تلخيصه لتقريب الباقلاني. التلخيص، مرجع سابق، ج2، ص292: «ومقصودنا بما ذكرناه الرد على النظام فإنه صار إلى أن خبر الواحد قد يقترن في بعض الأحوال بقرائن فيفضي معها إلى العلم الضروري». وقال في البرهان، مرجع سابق، ج1، ص374 «لا يتوقف حصول العلم بصدق المخبرين على حد محدود وعدد معدود، ولكن إذا ثبتت قرائن الصدق ثبت العلم به. فإذا وجدنا رجلا مرموقا، عظيم الشأن، معروفا بالمحافظة على رعاية المروءات، حاسرا رأسه، شاقا جيبه، حافيا، وهو يصيح بالثبور والويل، ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده، وشهدت جنازة، ورئي الغسال مشمرا يدخل ويخرج، فهذه القرائن وأمثالها، إذا اقترنت بإخباره، تضمنت العلم بصدقه، مع القطع بأنه لم يطرأ عليه خبل وجنة. والذي ذكره النظام ما أراه الا في مثل هذه الصورة، فإنه لا يخفى على غيبي من حثالة الناس أن الواحد قد يخبر صادقا وقد يخبر كاذبا فلا تقع الثقة بإخباره. ولكن لعله قال [أي النظام]: لا يبعد أن يحصل الصدق بإخبار واحد، فعُزي إليه جزم القول في ذلك مطلقا. وليس من الإنصاف نسبة رجل من المذكورين إلى الخروج عن المعقول من غير غرض». هذا، ومن الأصوليين من حكى مذهب النظام ولم يصرح بذكر القرينة أو القرائن، وإنما استعاض عن ذلك بذكر مقارنة السبب أو الأسباب، كالسرخسي، إذ قال في أصوله، مرجع سابق، ج1، ص330: «ويحكى عن النظام أن خبر الواحد عند اقتران بعض الأسباب به موجب للعلم ضرورة. قال: ألا ترى أن من باب فرأى آثار غسل الميت، وسمع عجوزا تخرج من الدار، وهي تقول: مات فلان، فإنه يعلم موته =

الباقلاني، لكن وافقه إمام الحرمين والغزالي والرازي⁽¹²⁸⁾. ولولا أن الأصوليين لا يلتزمون، عند نقل المذاهب، النصّ الحقيقي لصاحب المذهب، بل ربما نقلوه بمعناه، لكان هذا الاحتمال قوياً.

والاحتمال الثالث: أنها انتقلت إلى علم الأصول من طريق علماء النحو. وهو الاحتمال الذي قد يكون راجحاً لأمرين: الأول: لما نقله الشوكاني (ت1250هـ) في تفسيره عن الفراء النحوي المعروف (ت207هـ)⁽¹²⁹⁾ من ذكره القرينة. قال الشوكاني: «ذهب أكثر المفسرين إلى أن هذا [أي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ [يوسف: 52]] من كلام يوسف عليه السلام. قال الفراء: ولا يبعد وصل كلام إنسان بكلام إنسان آخر إذا دلت القرينة الصارفة لكل منهما إلى ما يليق به»⁽¹³⁰⁾. والأمر الثاني: لما نقله ابن جرير الفقيه والمفسر

= ضرورة بهذا الخبر؛ لاقتران هذا السبب به». وكالشيرازي، إذ قال: «أخبار الآحاد لا توجب العلم... وقال النظام: فيها ما يوجب العلم وهو ما قارنه سبب». الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. التبصرة، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، 1983، ص298.

(128) ينظر: الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج2، ص14.

(129) هو العلامة، صاحب التصانيف، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الأسدي مولاهم الكوفي النحوي، صاحب الكسائي. ورد عن ثعلب أنه قال: لولا الفراء لما كانت عربية ولسقطنا؛ لأنه خلصها، ولأنها كانت تُتنازع ويدعيها كل أحد. وعن ثمامة بن أشرس: رأيت الفراء: ففاتشته عن اللغة فوجدته بحرا، وعن النحو فشاهدته نسيح وحده، وعن الفقه فوجدته عارفا باختلاف القول، وبالطبخ خبيراً، وبأيام العرب والشعر والنجوم، فأعلمت به أمير المؤمنين فطلبه. وقيل: عُرف بالفراء؛ لأنه كان يفري الكلام. مات بطريق الحج سنة 207هـ، وله ثلاث وستون سنة. ينظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج10، ص118-121.

(130) الشوكاني، محمد بن علي. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، بيروت: دار الفكر، ج3، ص34. ولقد بحثت عن كلام الفراء في مظنته من كتابه (معاني القرآن) فلم أجده على النحو الذي ذكره الشوكاني، وإنما قال: «ربما وُصل الكلام بالكلام، حتى كأنه قولٌ واحد، وهو كلام اثنين، فهذا من ذلك» وليس في هذا الكلام ذكرٌ للقرينة، فإذا لم يكن الشوكاني قد نقل كلام الفراء من موضع أو كتاب آخر فهو، إذن، نقلٌ بالمعنى، وعليه، فلا دلالة فيه على المطلوب. ينظر: الفراء، أبو زكريا، يحيى بن زياد. معاني القرآن، تحقيق: محمد النجار، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1955، ج2، ص47.

(ت 310هـ) عن أحد نحويي الكوفة، ولم يسمه، من تصريحه بذكر القرينة في تفسير بعض الآيات، مع أن ابن جرير نفسه لا يستخدم مصطلح القرينة في تفسيره بتاتا. قال ابن جرير في أثناء بيان معنى (أو) في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: 24]: «قال بعض نحويي الكوفة: معنى (أو) ومعنى (الواو) في هذا الموضع في المعنى، غير أن القرينة على غير ذلك. لا تكون (أو) بمنزلة (الواو) ولكنها تكون في الأمر المفوض، كما تقول: إن شئت فخذ درهما أو اثنين، فله أن يأخذ اثنين أو واحدا، وليس له أن يأخذ ثلاثة»⁽¹³¹⁾.

هذا ما لدينا بشأن «تاريخ» القرينة الأصولية.

أما القرينة الفقهية، فلا نجد لها ذكرا، بحسب معطيات الحاسب الآلي، في لغة الأوائل من الفقهاء. ولعل أول من وجدناه يذكرها هو الشافعي مذهباً، علي ابن أبي هريرة (ت 345هـ)⁽¹³²⁾. قال النووي: «فصل: متى يتقن الزوج أنها زنت بأن رآها تزني جاز له قذفها... وعن ابن أبي هريرة: يجوز بمجرد القرينة»⁽¹³³⁾. قلت: ولعلها حكاية مذهبه لا نص قوله. فإذا كان كذلك، فمن المحتمل أن القرينة، مصطلحاً، انتقلت من الأصول إلى الفقه فاستخدمها الفقهاء عند مناقشة الأدلة الشرعية في آحاد المسائل، إذ هي تتأثر جداً بالقرائن. ثم استخدموها، لا سيما الحالية منها، عند النظر في تفسير

(131) ينظر: أبو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري، بيروت: دار الفكر، 1405هـ، ج 2، ص 95.

(132) هو الحسن بن الحسين القاضي أبو علي بن أبي هريرة البغدادي أحد أئمة الشافعية، من أصحاب الوجوه، تفقه على ابن سريج وأبي إسحاق المروزي، ودرّس ببغداد، وروى عنه الدارقطني وغيره، وتخرج به جماعة من الأصحاب. صنف التعليق الكبير على مختصر المزني. قال الإسنوي: وله تعليق آخر في مجلد ضخّم، وهما قليلا الوجود. مات ببغداد في رجب سنة 345هـ. ينظر: ابن قاضي شعبة، أبو بكر بن أحمد. طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، بيروت: عالم الكتب، 1997م، ج 2، ص 127.

(133) النووي، أبو زكريا، يحيى بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين، بيروت: المكتب الإسلامي، 1405هـ، ج 8، ص 328.

أقوال المكلفين التي ترتبط بها الأحكام كالطلاق والأيمان والندور والأوقاف والوصايا وغيرها، ثم لما كان الغالب في القرائن كونها تفيد الظن، وكونها: إما حالية أو مقالية لا بالوضع، غَلَبَ إطلاقها على كل ما دلَّ لا صراحة، وكل هذا الذي قلنا محض افتراض، والله أعلم بحقيقة ما كان.

ثالثاً: ركن القرينة وشروطها

انطلاقاً من كون الركن هو الجزء الداخل في ماهية الشيء غير ما هو خارج عنه⁽¹³⁴⁾ نجد أنّ القرينة تتكون من ركن واحد هو: الشيء المقتَرَن وهو الدليل أو الشيء الدال، وأما باقي العناصر التي تدخل في مفهوم القرينة فهي مجرد شروط وهي:

الشرط الأول: الشيء المقتَرَن به وهو النص.

الشرط الثاني: الاقتران بينهما.

والشرط الثالث: التأثير، أي تأثير القرينة في النص.

وإليك هذا الركن والشروط بشيء من التفصيل والتعريف:

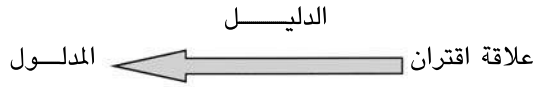
ركن القرينة: الدليل أو (المقتَرَن):

الدليل، كما قلنا، هو «ما يلزم عن العلم به العلم بشيء آخر» أو هو «ما يُوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب». والقرينة الأصولية، كدليلاً، تندرج، اندراج الخاص في العام، في هذا التعريف، فيلزم عن العلم بها العلم: إما

(134) قال المناوي: «ركن الشيء، لغة، جانبه القوي. واصطلاحاً: ما يقوم به ذلك الشيء. من التقوم، إذ قوام الشيء ركنه، لا من القيام، والا لزم أن يكون الفاعل ركناً للفعل، والجسم ركناً للعرض، والموصوف للصفة. ذكره ابن الكمال. وفي المفردات: ركن الشيء جانبه الذي يسكن إليه، ويُستعار للقوة، ومنه: ﴿أَوْءَاوَىٰ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: 80]. وأركان العبادة: جوانبها التي عليها مبناها وبتركها بطلانها. وفي المصباح: أركان الشيء: أجزاء ماهيته. قال: والغزالي [وهو يمثل رأي الجمهور ما عدا الحنفية] جعل الفاعل ركناً في مواضع، كالبيع والنكاح، ولم يجعله ركناً في مواضع، كالعبادات، والفرق عسير» ينظر: المناوي. التوقيف، مرجع سابق، ص 373.

بثبوت النصّ الذي اقترنت به، وإما بدلالته، وإما بإحكامه ونسخه، وإما برجحانه. ويُوصَل بواسطتها إلى المطلوب من الجوانب التي ذكرنا.

وكل دليل لا بد له من مدلول. وهما، أي الدليل والمدلول، ببساطة، شيئان يرتبط أحدهما بالآخر بواسطة علاقة اقتران، وذلك على النحو الآتي:



وعلاقة الاقتران هذه هي عملية إفشاء يُدلي بها الدليل إلى المدلول، أو هي آلية الإيصال بينهما. ويُعبر عنها في اللغة المنطقية، والأصولية، بـ: (الدلالة)⁽¹³⁵⁾

ولقد قُسمت الدلالة، إلى ثلاثة أقسام: عقلية، وطبيعية، ووضعية⁽¹³⁶⁾.

فأما الدلالة العقلية فهي: ما يُفضي فيها الدال إلى المدلول بواسطة العقل البحت. والمعنيُّ بالعقل البحت تلك القوانين أو الموازين الفطرية التي يَسْتَدَلُّ العقل بها على كثير من الأفكار والتصديقات بالإثبات أو النفي، كاستدلاله بالأثر على وجود المؤثر، وكاستدلاله بحركة اليد على حركة الخاتم الموجود في إصبع من أصابعها، وكاستدلاله بمسير السفينة في البحر على تحرك ركبائها.

(135) ولقد عرّف الأصوليون الدلالة بأنها: «هي ما يلزم من فهم شيء، أي شيء كان، فهم شيء آخر. يعني: كون الشيء [بحيث] يلزم من فهمه فهم شيء آخر. فالشيء الأول هو الدال، والشيء الثاني هو المدلول». [ابن النجار: محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي. شرح الكوكب المنير، الرياض: مكتبة العبيكان، 1993، ج 1، ص 125]. ولعل الذي اخترناه من كون الدلالة هي عملية إفشاء الدليل إلى المدلول أقرب إلى الفهم وأيسر في التعليم، من تعريفها بما ذكره من كونها تعني كينونة الشيء دالا، لا سيما عند إرادة تقسيم الدلالة إلى أنواعها الثلاثة: العقلية والطبيعية والوضعية.

(136) ينظر لتوثيق هذه الأقسام وشرحها والتمثيل لها: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 2، ص 37، 36، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، مرجع سابق، ج 1، ص 125. والميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمنظرة، دمشق: دار القلم، 1993، ص 4.

وفق حركتها، وكاستدلاله بوجود الشيء في مكان ما وفي زمان ما على انتفاء وجوده في مكان آخر في نفس الوقت. وهكذا.

ويدخل في الدلالة العقلية الاستدلالات المنطقية النظرية المباشرة وغير المباشرة، كالوصول إلى النتائج عن طريق المقدمات كقولهم: الكون حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، إذن: فالكون له محدث. وقولهم: لو كان ثمة أكثر من إله؛ لفسدت السماء والأرض، لكنهما ليستا بفاسدتين؛ إذن فليس ثمة أكثر من إله، إنما هو إله واحد.

وأما الدلالة الطبيعية فهي: ما يُفصي فيها الدال إلى المدلول لا بواسطة التلازم العقلي، وإنما بواسطة النظام الذي وضعه الله تعالى في الطبيعة. وهو ما يُعبر عنه كثيراً بـ: «اطراد العادات». ومثال ذلك: دلالة ارتفاع درجة حرارة جسم الإنسان على حالة من حالات المرض، ودلالة حمرة الوجه على حالة الخجل في النفس، ودلالة وجود شيء قابل للاحتراق في النار على احتراقه فيها، وهكذا... فالاختبار المتكرر للأحداث الطبيعية هو الذي قد نبّه على التلازم بين الدال والمدلول في هذه الأمثلة، وفي غيرها مما هو مثلها. وليس لدى العقل المجرد ما يمنع من انفكاك هذا التلازم لو ثبت ذلك في الواقع ولو نادراً، وبهذا تختلف الدلالة الطبيعية عن العقلية، إذ العقلية لا انفكاك لها أبداً⁽¹³⁷⁾.

و«اطراد العادات» هذا، إما أن يكون كلياً، بحيث لا يتخلف أبداً إلا بمعجزة كالإحراق في النار، والسيولة في الماء غير المتجمد، وإما أن يكون

(137) ومن هنا قال إمام الحرمين في الفرق بين القرائن الحالية والأدلة العقلية: «ومما نذكره في حكم القرائن [الحالية] أن اقتضاءها للعلوم الضرورية، وإن أشعر بارتباط قرائن، فليست تجري عند المتكلمين مجرى أدلة العقول، فإن الأدلة العقلية إذا تمت في الفكر، ولم يعقبها مضاد ضروري للعلم بالمدلول، فلا بد من وقوع العلم به مع ذكر المدلول في النفس، فلو قَلَبَ الله، تعالى، مجرى العوائد لم يمنع قيام قرائن الأحوال من غير علم نعتاده الآن، فهي من وجه متعلقة بالعلم، ومن وجه ليست مقتضية له لأعيانها اقتضاءً واجبا، بل هي جارية على عوائد مطردة». الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 1، ص 186.

أغلبياً، كدلالة توقف نبض الإنسان على موته، فهذا ليس اطراده كلياً؛ إذ من الناس من يعود إليه النبض بعد انقطاعه مدة. وكدلالة إقبال الغيم الكثيف الهابط على حدوث المطر، فقد يتخلف المطر عن مثل هذا الغيم أحياناً.

وأما الدلالة الوضعية فهي ما يُفصي فيها الدال إلى المدلول، لا بواسطة التلازم العقلي المنطقي، ولا بواسطة اطراد العادة الكونية، بل بواسطة الوضع أو الاصطلاح، وهذا الوضع أو الاصطلاح: إما أن يكون لفظياً أو غير لفظي. وكلاهما: إما أن يكون بشرياً أو شرعياً. وعليه، فالدلالة الوضعية أربعة أقسام: أحدها: دلالة وضعية، لفظية، بشرية: وهي دلالة الألفاظ اللغوية التي وضعها البشر إزاء المعاني المختلفة على هذه المعاني، كدلالة لفظ الأسد، عند العرب، على الحيوان المعروف. والثاني: دلالة وضعية، لفظية، شرعية: وهي دلالة الألفاظ التي وضعها الشارع على المعاني أو على الأحكام المختلفة، كدلالة لفظ (الصلاة) على الصلاة المعروفة، ودلالة قول الزوج لزوجته: (أنت طالق) على ما رتب الشارع على الطلاق من أحكام. والثالث: دلالة وضعية، غير لفظية، بشرية: وتلك كدلالة إشارات المرور المختلفة على معانيها المتواضع عليها، وكدلالة رنين الجرس في المدرسة على نهاية الدرس أو بدايته. وكدلالة لبس السواد، عند بعض الناس، على الحزن ولبس البياض على الفرح، وهكذا... والرابع: دلالة وضعية، غير لفظية، شرعية: وتلك هي الأسباب والعلامات والعلل، من غير الألفاظ، التي جعلها الشارع مناصباً للأحكام كدلالة دلوك الشمس على وجوب صلاة الظهر، ورؤية هلال رمضان على وجوب الصوم. وكدلالة ثبوت شرب المُسكر من قِبَل فردٍ ما على وجوب تطبيق الحدِّ عليه من قِبَل الجماعة، وهكذا.

والدلالة الوضعية بخلاف سابقتيها عُرضة للتغيُّر والتبدُّل المستمرَّين بحسب إرادة الواضع التي قد تتغير باختلاف الأزمنة والأمكنة، أما الدلالة الوضعية البشرية فتغيرها من الظهور بمكان، وأما الدلالة الوضعية الشرعية فيدل على تغيرها اختلاف الشرائع ما بين رسول وآخر، وأمة وأخرى، ووجود النسخ في الشريعة الواحدة نفسها.

وخلاصة ما سبق، أن الدليل، بحسب القسمة الموضوعية، يُفصي إلى

مدلوله بواسطة العقل أو الطبع أو الوضع. وأن ما دل عليه العقل لا انفكاك له أبداً، وما دل عليه الطبع فانفكاكه أقل، وما دل عليه الوضع فينفاك كثيرا بحسب تغير الوضع.

والمتأمل في هذه القسمة الموضوعية لأنواع الدلالة يجد أنها قسمة تحليلية تهدف إلى التسهيل لا إلى وصف ما يحدث في الواقع فعلاً، إذ إن ما يحصل فيه أعقد بكثير. فالبشر، في سبيل وصولهم إلى المعلومات أو المدلولات التي يُدلي بها حدث أو واقعة ما، لا يستخدمون أنواع الدلالة المختلفة: العقلية، والطبيعية والوضعية، واحدة واحدة، أي بانفصال بعضها عن بعض، كما توحى به القسمة والأمثلة التي جُلبت على أقسامها، وإنما يمزجون بين هذه الدلالات، ويركّبون بعضها على بعض على نحو عجيب حتى يصلون إلى مراداتهم. وخذ مثلاً على ذلك هذه الواقعة: رجلٌ سمع صوت استغاثة من بئر قريبة. وانظر معي كم هي كثيرة ومتداخلة المعلومات أو المدلولات التي يتوصل إليها هذا السامع بواسطة أنواع الدلالة المختلفة.

فوجود الصوت (الأثر) يدلّه على وجود مؤثرٍ ما أحدث هذا الصوت. ونوع الصوت وكونه ذا دلالة معروفة يدلّانه على أن محدثه واحد من البشر، فليس هو حيواناً مثلاً، ثم هو إنسان حي لا ميت؛ لأن الميت لا صوت له، وربما استطاع الرجل السامع بطريق نوع الصوت ودرجة قوته أن يحدد جنس محدث الصوت: ذكراً أم أنثى، وعُمُرَه: كبيراً أم صغيراً، وحالته: مجهداً أم نشطاً. واتجاه ورود الصوت يدلّه على مكان وجود محدث الصوت وهي البئر. ووجود محدث الصوت داخل البئر، وداخلها ليس مكاناً معتاداً لوجود البشر، وطلبه النجدة، وضعفُ صوته وتهدُّجه، كل ذلك يدلّه على أن محدث الصوت ربما يكون قد سقط أو أسقط في هذه البئر، وأنه ربما تأذى. وقول محدث الصوت: (النجدة) يدلّ السامع، تواضعاً، على كونه يستغيث⁽¹³⁸⁾.

(138) فإذا كان السامع، في سبيل وصوله إلى هذه المعلومات أو المدلولات المتعددة المنبثقة عن حدث صغير، وهو سماع صوت استغاثة في ظرف ما، قد استخدم كل هذه الأنواع من الاستدلالات العقلية، والطبيعية، والوضعية، والمركبة من صنفين منها أو أكثر. ولا تظن أن استخدامه إياها يأتي متتابعاً ويأخذ وقتاً كما هو الحاصل في عرضنا لها، بل =

إذن، فالأدلة البسيطة في واقع التطبيق ربما لا تفي أحادها في الدلالة على المطلوب، ولذا يَعْمَد الإنسان، بواسطة العقل، إلى تركيب بعضها على بعض؛ إما لتقوية إفصائها إلى المدلول، وإما لجعل بعضها يبنني على بعض على هيئة مقدمات منطقية تترتب عليها نتائج ظنية أو قطعية، وقد يستند بعض هذه المقدمات إلى الدلالة الطبيعية وبعضها الآخر إلى الدلالة العقلية أو الوضعية فيكون الدليل الواحد، ككل، مشتملاً على غير نوع من أنواع الدلالة.

وبما أن القرينة دليل، وبما أن دلالة الدليل تنقسم إلى الأنواع الثلاثة التي ذكرنا: العقلية، والطبيعية، والوضعية، فكذلك القرائن قسّمها البعض، من حيث دلالتها، ثلاثة أنواع: عقلية، وحالية، ومقالية. لكن لا تظن بأن التقابل بين كل نوع من أنواع القرائن وبين ما يناظره في أنواع الدلالة هو تقابل تام ومتطابق، وذلك لما وضحناه من أن قسمة الدلالة إلى أنواعها الثلاثة هي قسمة تقريبية تجريدية لا تصف ما يحدث في الواقع فعلاً بتعقيداته وتركيباته. ومن هنا لا نستطيع الزعم بأن القرائن العقلية تعتمد على العقل مجرداً دون الطبع أو الوضع، وكذلك القرائن الحالية لا نستطيع الزعم بأنها تعتمد على الطبع مجرداً دون العقل أو الوضع، وكذلك القرائن المقالية، لا نستطيع الزعم بأنها تعتمد على الوضع دون العقل أو الطبع، وإنما القضية هي غلبة اعتماد، أو بروز دور، فحسب، أي إن غالب ما تعتمد عليه القرائن العقلية

= هو يستخدمها دفعة واحدة في وقت واحد أو في أوقات متقاربة جداً لا تعدوا اللحظات . أقول: إذا كان استخدامه كل هذه الأنواع من الاستدلالات بمعالجته حدثاً صغيراً وسماعه كلماتٍ محدودة، فما هو الحال في أنواع الاستدلالات التي يستخدمها في سبيل معالجته حدثاً أكثر تعقيداً، كما هو الحال فيما نحن بصده من (النص الشرعي) الذي يتناول موضوعاً معيناً ربما تكون له ارتباطات كثيرة، لهدف معين أو ربما لأهداف متعددة بعضها رئيس وبعضها ثانوي، في زمن ومكان معينين، وضمن ظرف معين، ويتوجه إلى مخاطب معين، ويصدر عن متكلم بوصف خاص وفريد؟! وعليه، فإنه، في نظري، لا يكفي، ولو بعُشر معشار، التعويل على الدلالة الوضعية المجردة التي تتمثل في مجرد ظاهر النص، في الوصول إلى مقصود الشارع من النص، بل لا بد من النظر إلى باقي الدلالات التي ترافق النص من عقلية وطبيعية. وهو ما نعنيه بضرورة النظر في (القرائن) وسيلة للوصول إلى مقصود الشارع من النص.

هو العقل، وغالب ما تعتمد عليه القرائن الحالية هو الطبع، وغالب ما تعتمد عليه القرائن المقالية هو الوضع. والله أعلم.

الشرط الأول: وجود النص أو «المقترن به»:

النص رفيق القرينة، ومحل تأثيرها، وميدان عملها، ولولا اقترانها به ما سُميت قرينة.

والذي يلوح لي أن النصوص، في علاقتها بعضها ببعض، ثلاثة أقسام في نظر المجتهد: مُبتدأ، وقرينة، وكليهما.

فالنص المُبتدأ: هو النص الذي ينظر إليه الفقيه لتقرير حكم ما ابتداء، وهو نوعان: الأول: مكتفٍ بنفسه، أي إنه أفاد الحكم جميعه من غير احتياج إلى غيره من النصوص، وهو الذي سماه الرازي بـ: «الخطاب الذي يكفي نفسه في إفادة معناه»⁽¹³⁹⁾. وأمثله عزيزة، منها: ﴿حَرَمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: 23]. والثاني: محتاج إلى القرينة من نصوص أخرى، كقوله تعالى: ﴿وَأَنذَرْتُكُمْ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: 141]، فإنه قد احتاج إلى قوله ﷺ: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا؛ العشر، وما سقي بالنضح؛ نصف العشر»⁽¹⁴⁰⁾؛ لبيان قدر هذا الحق المأمور بإيتائه.

والنص القرينة: هو النص الذي لا ينظر اليه الفقيه إذا أراد استنباط الحكم مبتدئاً أو مكتفياً بنفسه في إفادة الحكم، وإنما مقترناً بنص آخر، كالنص الذي دلالاته الخصوص مع الذي دلالاته العموم، وكالنص الذي يدل على الشرط مع النص الذي يدل على المشروط. وكالنص الذي يدل على السبب مع النص الذي يدل على المنسوخ. ومن أمثله قوله ﷺ: «لا تُقبل صلاةٌ بغير طهور»⁽¹⁴¹⁾ مع

(139) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 472.

(140) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري، حديث رقم: 1483، ص 276.

(141) مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. الصحيح، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001، كتاب: الطهارة، باب: وجوب الطهارة للصلاة، حديث رقم: 224، ص 106.

قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43] وقوله ﷺ: لَمَّا سُئِلَ عَمَّا يُوجِبُ الْحَجَّ: «الزاد والراحلة»⁽¹⁴²⁾، مع قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: 97].

والنص المبتدأ والقرينة في الوقت نفسه، ولنسمه (المختلط): وهو نوعان: الأول: النص الذي يأتي بحكم ما ابتداء، ولكن حين يصحبه، في نظر المجتهد، نصٌ مثله تماما، جاء لتقرير حكم ابتداء، يحصل من اقتران أحدهما بالآخر حكمٌ جديد، وهو ما أسميناه سابقا بـ: (التركيب) ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَحَمَلُهُ وَفَضْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15] وقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233] إذ حصل من تركب هذين النصين المختلطين أنه يجوز في مدة الحمل أن تكون ستة أشهر، كما تفتن لذلك سيدنا علي، (رضي الله تعالى عنه). والنوع الثاني: النص الذي يكون مبتدأً بالنسبة إلى نص آخر وقرينةً بالنسبة إلى نص ثالث، فهو مبتدأً من جهة، قرينة من جهة أخرى. ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: 43] هو قرينة لقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43] لأنه بيان شرطها، وفي الوقت نفسه، هو مبتدأً بالنسبة لما روي أن النبي ﷺ قبّل بعض نساءه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ⁽¹⁴³⁾؛

(142) الترمذي، محمد بن عيسى. جامع الترمذي، تحقيق وتخريج: يوسف أحمد، دمشق: مكتبة ابن حجر، 2004، كتاب: الحج، باب: ما جاء في إيجاب الحج بالزاد والراحلة، حديث رقم: 813، ص254، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن والعمل عليه عند أهل العلم».

(143) اختلف في صحته وضعفه، فقد رواه الترمذي واللفظ له في: جامع الترمذي، مرجع سابق، كتاب أبواب الطهارة، باب: ما جاء في ترك الوضوء من القبلة، حديث رقم: 86، ص46، وقال عنه الترمذي: وليس يصح عن النبي ﷺ في هذا الباب شيء. ورواه ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق وتخريج: يوسف أحمد، ترقيم: محمد عبد الباقي، دمشق: مكتبة ابن حجر، 2004، كتاب الطهارة، باب: الوضوء من القبلة، حديث رقم: 129، ص502. وحكم عليه الشيخ الألباني بالصحة، في: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن ابن ماجه، بيروت: المكتب الإسلامي، 1986، كتاب الطهارة، باب: الوضوء من القبلة، حديث رقم: 406-502، ج1، ص82.

لأن هذا الحديث قرينة على أن المراد باللمس في النص السالف هو الجماع لا التقاء البشرة بالبشرة.

النص والخطاب: فإن قيل: فهلا عبّرت عن هذا الشرط بالخطاب لا النص⁽¹⁴⁴⁾ فيكون مفهوم القرينة شاملاً لجميع القرائن التي يستخدمها الفقهاء والأصوليون، سواءً استخدموها في تبين دلالات النصوص الشرعية أو ثبوتها أو إحكامها أو رجحانها أم استخدموها في تبين دلالات أقوال المكلفين من أيمان ونذور وطلاق ووقف ووصية ووكالة وغير ذلك.

فالجواب: أني اقتصر في مفهوم القرينة الأصولية على النص، انطلاقاً من أن ميدان عمل الأصولي هو: (الأدلة وكيفية الاستدلال بها) ولذلك لم أر من عمل الأصولي أن يتطرق إلى بيان القواعد التي تُفسر بها أقوال المكلفين، إذ ليست هذه الأقوال أدلة، في ذاتها، تُستخرج منها الأحكام، وإنما هي مناسبات ومتعلقات لأحكام سبق استخراجها من أدلتها. فينظر المفتي عند عرض القول عليه من طلاق أو يمين أو غير ذلك، أي الأحكام المستخرجة لديه من أدلتها، هو الذي يناسب القول المعروض فيفتي به.

وإذا لم تكن هذه الأقوال «موضوعاً» لعمل الأصولي فهو ليس معنياً بها، بل هو معني بنصوص الشارع وباقي الأدلة الشرعية التي تنتج الأحكام.

هذا فضلاً عن الفروق الجمة بين منهجية التلقي التي تحكم عملية تفسير النص الديني، وبين منهجية التلقي التي تحكم تفسير الخطاب البشري. وأصل هذه الفروق أمران: الأول: اختلاف حال المتكلم في كليهما، ومن هنا فقد تعامل العلماء مع النص الديني، والقرآن بدرجة أساس، على أنه نص كامل، منزّه عن الخطأ والتناقض والتخالف، ونفى عنه الكثيرون الترادف والتكرار والزيادة، وألغى بعضهم أن يكون معنى من معانيه غير مقصود، وإن كان إشارياً؛ لأنه خطاب العليم الذي لا تغيب عنه غائبة، وأثبت بعضهم لقيوده من شرط وصفة وغيرها مفهوماً مخالفاً بخلاف غيره، وقال الجمهور بأن ما دلّ

(144) الخطاب فيما اخترناه في الفصل الأول أعم من النص من حيث هو يشمل قول الشارع وغيره كأقوال المكلفين. أما النص إذا أطلق فلا يشمل سوى قول الشارع.

عليه القياس مقصود للشارع صاحب النص المقيس عليه. وكل هذه الميزات والأوصاف لا تثبت للخطاب البشري.

والأمر الثاني: اختلاف الظرف الزمني والبيئة الخطابية لكليهما، فالنص الديني وُجد في مرحلة تاريخية معينة هي مرحلة الرسالة. وعليه كان هذا النص، بشقيه الكتاب والسنة، محكوماً بالمعاني الشرعية والعرفية التي كانت سائدة في ذلك الوقت، هذا فضلاً عن البيئة والمخاطبين. أما كلام البشر فلا يحتكم لتلك الأعراف الآنفة بل للعرف الذي تشكل هو فيه؛ إن ماضياً أو حاضراً. وعليه، تُقدّم الحقيقة الشرعية على غيرها في كلام الشارع، بينما تُقدّم الحقيقة العرفية على غيرها في كلام البشر.

نعم تطرق الأصوليون، لا سيما الحنفية، إلى تقرير كثير من القواعد التي تضبط عملية التلقي الصحيحة لأقوال المكلفين، ولست أراه إلا استطراداً دفعهم إليه تعلقهم بالفروع وانطلاقهم منها من جهة، وانطباق القاعدة الأصولية، في كثير من الأحيان، على قول المكلف انطباقها على قول الشارع من جهة أخرى.

الشرط الثاني: الاقتران:

أي بين الدليل، الذي هو القرينة، والنص.

وكما قلنا، عند عرض معنى القرينة في اللغة: إن هذا الاقتران: إما أن يكون بمعنى المصاحبة فتكون القرينة فاعلة، أو فاعلة ومفعولة معاً، وإما أن يكون بمعنى الضم فتكون القرينة مفعولة فحسب وكذلك نقول: إن القرينة أصولياً، إما أن تصاحب النص تلقائياً فتكون فاعلة، أو فاعلة ومفعولة معاً، وإما أن تُضم إليه بواسطة الغير فتكون مفعولة فحسب.

أما القرينة المقترنة بالنص تلقائياً أو (المصاحبة) فمثالها القرائن العقلية عموماً التي تقترن بالنص بمجرد نظر المجتهد فيه فمثلاً عند نظر المجتهد في قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْفَرِيضَةَ﴾ [يوسف: 82] يدلّه العقل أن المراد أهل القرية لا القرية ذاتها. ومثالها أيضاً: القرائن الحالية التي تتعلق بالبيئة والظروف التي

قيل فيها النص، لأنها تكون مقترنة بالنص تلقائياً فور صدوره عن المتكلم.

وأما القرينة التي تقترن بالنص بواسطة الغير أو (المضمومة): فهي نوعان: أحدهما: قرينة تُضم إلى النص بواسطة صاحب النص أو المتكلم. كذِكر ما يقتضي التخصيص أو التأويل بعد ذكر النص، أو كإصحاب النص صوتاً مرتفعاً أو غضباً أو إشارة باليد ونحو ذلك. ومن هذا القبيل كل القرائن التي يضمها المتكلم لخطابه ليزيد في بيانه، حالية كانت أو مقالية. والنوع الثاني: قرينة تُضم إلى النص بواسطة المجتهد الذي يعتمد عند اجتهاده إلى ضم النصوص بعضها إلى بعض لاستثمار دلالتها مجتمعة، كما قلناه آنفاً في اجتهاد علي، (رضي الله عنه) في أقل مدة الحمل.

ومما قد يشير إلى هذه القسمة للقرينة من حيث كونها فاعلة أو مفعولة، قول أبي الحسين البصري في القرينة المخصّصة للفظ العام: «إن القرينة: قد تكون سابقة للفظ العام، نحو خلق العلم فينا، بأنّ العاجز لا يكلف، أو نصب دلالة على ذلك. وهذا أسبق من العموم». وهذه هي القرينة (المصاحبة) وقد تكون القرينة إشارة من المتكلم منّا، متأخرة عن كلامه بزمن يسير». وهذه هي القرينة (المضمومة) بفعل المتكلم. «وقد تكون القرينة من فعل غير المتكلم»⁽¹⁴⁵⁾. وهذه هي القرينة (المضمومة) بفعل غير المتكلم كالمتلقي.

كل هذا من جهة فاعل الاقتران.

أما من جهة الاقتران نفسه فهو نوعان: حقيقي واعتباري. فالاقتران الحقيقي: هو الذي يشمل جميع القرائن التي تزامن صدور النص عن الشارع. كالاستثناء وكل المخصّصات المتصلة، والقرائن العقلية، وأكثر القرائن الحالية، كحال المتكلم والمخاطب وظرف الخطاب. . . إلخ. والاعتباري: هو ما لا يكون فيه اشتراك في الزمن، أو (تزامن) بين القرينة والنص، وإنما يستصحبهما المجتهد معاً عند نظره في النص، كالمنسوخ مع الناسخ، وكالتخصيص بالمنفصل من النصوص، وكالقرائن التي تُضم بفعل المجتهد.

(145) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج 1، ص 263.

ولا خلاف بين الأصوليين في الاعتداد بالاقتران الحقيقي عموماً، أما الاقتران الاعتباري فقد حصل بينهم خلاف في الاعتداد بنوع أساس من أنواعه، وهو اقتران المبيّن بالمبيّن، فالجمهور على جواز أن يكون الاقتران بينهما اعتبارياً، بحيث لا يكون بينهما (تزامن) أما أكثر الحنفية والمعتزلة فلا يرونه بياناً إلا ما اقترن فيه المبيّن والمبيّن اقتراناً حقيقياً. وهي المسألة الموسومة عند الأصوليين بتأخر البيان عن وقت الخطاب⁽¹⁴⁶⁾.

الشرط الثالث: وجود التأثير:

و«التأثير» هو ثمرة القرينة ومدلولها ونتيجتها. ومحل النص أو مجموعة النصوص سنداً وممتناً. فإن قيل: فإذا كان التأثير ثمرة ونتيجة لوجود القرينة، أي إنه لاحق لها في الوجود، فكيف صح جعلك إياه شرطاً من شروطها، مع أن الشرط في الشرط، كما هو معلوم، أن يكون سابقاً للمشروط لا لاحقاً له ومتربباً عليه؟

فالجواب: هو أننا ننظر لـ: «التأثير» من جهتين: الأولى: جهة الوجود الاعتباري. والثانية: جهة الوجود الخارجي. فأما الوجود الاعتباري فنقصد به أن القرينة لا تُعدُّ قرينة في الاعتبار الأصولي، حتى لو اشتملت هذه القرينة على ركن الدليل وشرطي وجود النص والاقتران به، ما لم تتمخض عن تأثير

(146) والمذاهب في هذه المسألة طرفان وواسطة: فأما الطرف الأول: وهم أكثر الشافعية والمالكية فقد ذهبوا إلى جواز تأخر البيان مطلقاً. وأما الطرف الآخر: وهم أكثر المعتزلة والحنفية فقد ذهبوا إلى المنع مطلقاً. وأما الواسطة، وهم شذوذ من الطرفين، فقد تفرقوا: فمنهم من أجاز تأخير بيان المجمل فقط، ومنهم من أجاز تأخير بيان العموم فقط، ومنهم من أجاز تأخير بيان الأوامر والنواهي دون الأخبار ومنهم من عكس ذلك، ومنهم من أجاز تأخير بيان المشترك فقط، وغير ذلك. وفائدة الخلاف أن القائل بجواز التأخير لا يشترط التساوي في قوة الثبوت بين المبيّن والمبيّن. وأما من قال بعدم جواز التأخير فالمبيّن عنده ناسخ والمبيّن منسوخ؛ ولذا يشترط فيه أن يكافئ المنسوخ من حيث قوة الثبوت. ومن هنا قال الحنفية بأن الزيادة المتأخرة عن النص نسخ لا بيان، وعليه فإنها لا تُعتبر ما لم يكن دليلها في قوة ثبوت النص. الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 3، ص 494-501. وينظر: الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 477-498. والسرخسي. أصول السرخسي، مرجع سابق، ج 2، ص 28-35.

ما يعود على النص. فكأن «التأثير» من هذه الجهة صار شرطاً مسبقاً لاعتبار القرينة قرينة. فلو قلنا بأن ثمة نص، آية مثلاً، وإلى جواره نص آخر، آية تاليتها، كآية: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1] والتالية لها: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: 2] فإن هذه الأخيرة، ومع انطوائها على ركن الدليل وشرطي النص والاقتران به إلا أنها لا تُعد قرينة في الاعتبار الأصولي لفقدان تأثيرها، لنفترض ذلك، على الآية السابقة. مع أنه يمكن لنا، من الناحية اللغوية، أن نعدّها قرينة. وأما الوجود الخارجي فنقصد به النظر إلى التأثير لا من جهة اعتبار القرينة قرينةً، وإنما من جهة حصوله ووجوده على إثر وجود الدليل الذي هو ركن القرينة.

ومن الجهة الأولى فقط؛ أي جهة الوجود الاعتباري، يصح اعتبار (التأثير) شرطاً في القرينة، وأما من الجهة الثانية؛ أي الوجود الخارجي، فهو ثمرتها ونتيجتها ليس إلا.

والأثر الذي تلقيه القرينة على النص ينقسم بحسب مجاله من النص أربعة أقسام: الأول أثر مجاله ثبوت النص أو عدم ثبوته، إذ قد تقترن بالنص قرائن تدل على كونه ثابتاً عن الشارع أو لا. والثاني أثر مجاله إحكام النص أو نسخه، إذ قد تقترن بالنص قرائن تدل على كون النص منسوخاً أو غير منسوخ أو لا يقبل النسخ. والثالث أثر مجاله رجحان النص أو مرجوحيته. إذ قد تقترن بالنص قرائن تدل على كون النص راجحاً على غيره من الأدلة المعارضة أو العكس. والرابع أثر مجاله دلالة النص.

وستتكم على هذه الآثار بنوع من التفصيل في الفصل الآتي.

الفصل الثاني

أنواع القرائن و تقسيماتها

أولاً: أنواع القرائن من حيث مجال تأثيرها على النص

وهذه المجالات، كما قلنا، هي الثبوت وعدمه، والإحكام وعدمه (النسخ)، والترجيح، والدلالة.

وسنسمي القرائن المؤثرة في هذه المجالات على التوالي بـ: «قرائن الثبوت»، و«قرائن الإحكام»، و«قرائن الترجيح»، و«قرائن الدلالة» ولقد تجاوزنا أو أَلغينا في هذه التسميات، لا سيما في الأولى والثانية، جانبَ العدم، فلم نقل مثلاً: «قرائن الثبوت وعدمه»، أو «الإحكام والنسخ»، لا لأننا لا نقصد هذا الجانب عند إطلاق ما اخترنا من اسم، وإنما للاختصار، وتغليباً لجانب الإيجاب على جانب السلب. وعليه، فـ: «قرائن الثبوت» تشمل، عندنا على قرائن حصول الثبوت وانتفائه، و«قرائن الإحكام» تشمل على قرائن الإحكام وانتفائه؛ أي النسخ.

ولأننا نهتم في هذا الكتاب بمنهج الأصوليين في فقه النصّ، فإن حديثنا المفصل سيكون في قرائن الدلالة، أما القرائن الأخرى فسيكون حديثنا عنها، في الأعم الأغلب، مجملاً غايته التقسيم والضبط لا التفصيل والشرح والترجيح. ولذلك جعلنا ما استطردهنا فيه مما هو من قبيل التفصيل والشرح والترجيح في حاشية الكتاب لا في المتن.

المسألة الأولى: قرائن الثبوت

قرائن الثبوت: هي الدلائل التي تقترن بالنص فتؤثر على مدى صدق نسبه إلى الشارع؛ أي بغض النظر عن دلالة هذا النص أو كونه منسوخاً أو راجحاً على غيره أو لا.

والنص الذي تقترن به هذه القرائن فتؤثر في ثبوته نوعان: الأول: قائم الوجود بلغنا بذاته عن الشارع. والثاني: مفترض الوجود إذ لم يبلغنا بذاته عن الشارع. وإنما استدللنا على ثبوته عن الشارع بالقرائن.

وسنعقد لبيان القرائن التي تقترن بهذين النوعين من النصوص هذين المقصدين:

المقصد الأول: القرائن التي تقترن بالنص قائم الوجود.

المقصد الثاني: القرائن التي تقترن بالنص مفترض الوجود.

المقصد الأول: القرائن التي تقترن بالنص قائم الوجود:

وهي القرائن التي تقترن بالنص المنقول عن الشارع فتؤثر في مدى صدق نسبه إليه؛ إما بتقوية هذه النسبة وإما بتضعيفها⁽¹⁾. أي إن لهذه القرائن أثرين على النص: إما التقوية وإما التضعيف.

فأما قرائن التقوية: فهي إما أن تبلغ بالنص إلى درجة القطع بثبوته عن النبي ﷺ. وإما أن تبلغ به درجة غلبة الظن بثبوته عنه. وكذلك قرائن التضعيف: إما أن تبلغ بالنص إلى درجة القطع بانتفاء ثبوته عن النبي ﷺ وإما أن تبلغ به درجة غلبة الظن بانتفاء ثبوته عنه.

(1) قال الزركشي: «اعلم أنه لا يُعرف صدق الخبر وكذبه بنفس الخبر وإنما يُعرف بدليل يُضاف إليه». البحر المحيط، مرجع سابق، ج4، ص221؛ وهذا الدليل هو الذي نعينه بالقرينة.

قرائن تقوية الخبر عند الأصوليين

عند حديثهم عن الخبر المتواتر وإفادته: «العلم» أو «القطع» أو «الصدق» أو «اليقين»، وكلها أسماء لمسمى واحد، وكذا عند حديثهم عن خبر الواحد وإفادته العلم، خاض الأصوليون في بحث هذه القرائن. ولقد كان حديثهم في هذين الموضوعين عاماً وخاصاً؛ فالعام: هو الذي يصدق على الأخبار جميعاً ما كان منها شرعياً أو لا، والخاص: هو الذي يصدق فقط على الخبر الشرعي أو النص. ومن هنا قسمنا كلامنا على هذه المسألة قسمين: قرائن التقوية التي تحتف بالخبر عموماً وأثرها فيه، قرائن التقوية التي تحتف بالنص خصوصاً وأثرها فيه.

فأما قرائن التقوية التي تحتف بالخبر عموماً وأثرها عليه: فقد مثل الأصوليون لهذه القرائن بـ: «القرائن الحالية» التي تصحب خبراً ما. وذلك مثل ما قال إمام الحرمين: «إذا وجدنا رجلاً مرموقاً، عظيم الشأن، معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات، حاسراً رأسه، شاقاً جيبه، حافياً، وهو يصيح بالشبور والويل، ويذكر أنه أُصيب بوالده أو ولده، وشهدت الجنازة، ورئي الغسال مشمراً يدخل ويخرج، فهذه القرائن وأمثالها، إذا اقترنت بإخباره، مع القطع بأنه لم يطرأ عليه خبلٌ وجنةٌ، تضمنت العلم بصدقه»⁽²⁾.

أما عن كيفية دلالة هذه القرائن على صدق الخبر أو قطعته، فقد قال الغزالي: لا شك في أننا نعرف أموراً ليست محسوسة، إذ نعرف من غيرنا حُبَّه لإنسان وبغضه له وخوفه منه وغضبه وخجله. وهذه أحوال في نفس المحب والمبغض لا يتعلق الحسُّ بها، قد تدل عليها دلالاتٌ آحادها ليست قطعية، بل يتطرق إليها الاحتمال، ولكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف، ثم الثاني والثالث يؤكد ذلك. ولو أُفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال، ولكن يحصل القطع باجتماعها. كما أن قول كل واحد من عدد التواتر يتطرق إليه الاحتمال لو قُدِّر مفرداً، ويحصل القطع بسبب الاجتماع. ومثاله: أنا نعرف عشق العاشق، لا بقوله، بل بأفعال هي أفعال المحبين: من القيام بخدمته،

(2) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 1، ص 374، مع تقديم وتأخير يسيرين.

وبذل ماله، وحضور مجالسه لمشاهدته، وملازمته في تردداته، وأمورٍ من هذا الجنس، فإن كل واحد يدل دلالة لو انفرد لاحتمل أن يكون ذلك لغرضٍ آخرٍ يُضْمِرُهُ لا لحبِّه إياه، لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حدٍّ يحصل لنا علمٌ قطعيٌّ بحبه. وكذلك يبغضه إذا رُئيت منه أفعالٌ يُنتجها البغض. وكذلك نعرف غضبه وخجله لا بمجرد حُمرة وجهه، لكن الحُمرة إحدى الدلالات. وكذلك نشهد الصبي يرتضع مرة بعد أخرى، فيحصل لنا علمٌ قطعي بوصول اللبن إلى جوفه، وإن لم نشاهد اللبن في الضرع، لأنه مستور، ولا عند خروجه، فإنه مستور بالضم. ولكن حركة الصبي في الامتصاص، وحركة حلقه تدل عليه دلالة ما، مع أن ذلك قد يحصل من غير وصول اللبن، لكن ينضم إليه: أن المرأة الشابة لا يخلو ثديها عن لبن، ولا تخلو حلمته عن ثقب، ولا يخلو الصبي عن طبع باعث على الامتصاص مُستخرجٍ للبن. وكلُّ ذلك يُحتملُ خلافه نادراً وإن لم يكن غالباً، لكن إذا انضم إليه سكوت الصبي عن بكائه، مع أنه لم يتناول طعاماً آخر صار قرينة، ويُحتملُ أن يكون بكائه عن وجع وسكوته عن زواله، ويُحتملُ أن يكون تناول شيئاً آخر لم نشاهده، وإن كنا نلزمه في أكثر الأوقات. ومع هذا فاقتران هذه الدلائل كاقتران الأخبار وتواترها، وكلُّ دلالة شاهدة يتطرق إليها الاحتمال كقول كل مخبر على حياله، وينشأ من الاجتماع العلم⁽³⁾.

وفي شأن ضبط هذه القرائن وتقسيمها: عمَد أبو الحسين البصري (ت436هـ) إلى قسمة مبدئية لها، فقال بأن هذه القرائن: إما أن ترجع إلى أحوال المخبر. وإما أن ترجع إلى غير أحواله. أما التي ترجع إلى غير أحوال المخبر: فمثالها: «اقتران الواعية [الصُّراخ] وحضور الجنابة، بالخبر عن الموت. «وأما التي ترجع إلى أحوال المخبر: «فنحو أن يكون له صارف عن الكذب في ذلك الخبر، ولا يكون له داع إليه». ونحو أن يكون متحفظاً من الكذب نافراً عنه في الجملة». «ونحو أن يكون رسولاً من سلطان يذكر أن السلطان يأمر الجيش بالخروج إليه، فعقوبة السلطان تصرفه عن الكذب».

(3) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج1، ص135.

«ونحو أن يخبر الإنسان بأسعار بلده، وهو ذو مروءة تصرفه عن الكذب، ولا يكون له إلى الكذب في ذلك داع». «ونحو أن يكون الإنسان مهتماً بأمر من الأمور متشاغلاً به، فيُسأل عن غيره، فيخبر عنه في الحال، فيُعلم أنه لم يفكر فيه فيدعوه إلى الكذب داع، مع علمنا بأن كونه كذباً يُصرف عنه»⁽⁴⁾.

أما إمام الحرمين (ت478هـ) فكأنه لم يقنع بصنيع البصري، ولذا فقد أحال ضبط هذا النوع من القرائن تعريفاً وتقسيماً، فقال: «ولو رام واجد العلوم ضبط القرائن، ووصفها بما تتميز به عن غيرها، لم يجد إلى ذلك سبيلاً، فكأنها تدق عن العبارات، وتأبى على من يحاول ضبطها بها»⁽⁵⁾. وقال أيضاً: «وكل قرينة تتعلق بالعادة يستحيل أن تُحدّد بحدّ أو تُضبط بعدد»⁽⁶⁾. وقال المازري: «لا يمكن أن يُشار إليها [أي القرائن] بعبارة تضبطها»⁽⁷⁾. وقسمها السعد التفتازاني (ت791هـ)، بقوله: «إنها: قد تكون عادية: كشقّ الجيب والتفجع على من يخبر بموت والده. وقد تكون عقلية: كما في الإخبار بما عُلم صدقه ضرورة أو استدلالاً. وقد تكون حسّية: كما على المخبر بعطشه»⁽⁸⁾.

آراء العلماء في إفادة الخبر عموماً العلم بوجود القرائن:

الأثر الذي تلقيه قرائن التقوية على الخبر عموماً ينحصر، كما سبق القول، بأحد أمرين: الأول: القطع بثبوت الخبر. أو على حد تعبير الأصوليين إفادة الخبر العلم، والثاني: تقوية الظن بثبوت الخبر. ولم يخض الأصوليون في القرائن التي تؤدي إلى تقوية الظن بثبوت الخبر عموماً، وإن خاضوا في القرائن المقوية لثبوت الأخبار الشرعية خصوصاً.

(4) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج2، ص94، 95. والملاحظ على هذه الأمثلة التي يذكرها أبو الحسين أن القرينة فيها تقوي الخبر، لكنها لا ترقى إلى جعله يفيد القطع. وقد أشار البصري نفسه إلى احتمالية هذه القرائن.

(5) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج1، ص373.

(6) المرجع السابق، ج1، ص376.

(7) نقله عنه: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج4، ص266.

(8) التفتازاني. حاشية التفتازاني على شرح العضد، مرجع سابق، ج2، ص52. وينظر: ابن النجار. شرح الكوكب المنير، مرجع سابق، ج2، ص333.

وأما الأثر الأول، وهو إفادة العلم، فقد انقسم العلماء إزاء إفادة الخبر عموماً العلم بوجود قرائن التقوية على ثلاثة آراء: فمنهم من اشترط وجود هذه القرائن مع الخبر حتى يفيد العلم. وسواء أكان الخبر متواتراً أم آحاداً. وهو رأي النظام وإمام الحرمين وابن رشد. ومنهم من اشترط وجودها مع خبر الآحاد فقط، دون التواتر، ليفيد العلم وهو رأي الجمهور. ومنهم من أنكر تأثيرها على إفادة الخبر العلم متواتراً كان الخبر أم آحاداً، وهو الرأي المنسوب إلى الباقلاني وعُزي إلى الأكثرين⁽⁹⁾.

(9) وإليك عرضاً وتوثيقاً لهذه الآراء مع بيان الرأي الحق فيها: من الأوائل الذين تنبهوا للقرائن ومدى تأثيرها على قطعية الخبر النظام المعتزلي، حيث عُزي له في هذا المجال رأيان جريئان: الأول: أن خبر التواتر لا يفيد العلم بمجردة إلا أن تحتف به القرائن. والثاني: أن خبر الآحاد قد يفيد العلم إذا احتفت به القرائن. [ينظر: أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج2، ص92].

ولم يلقَ هذان الرأيان، كسائر آراء النظام، قبولاً لدى من جاء بعده من الأصوليين فنتابعا عليهما بين منكر ومهمل، إلى أن نظر فيهما إمام الحرمين (ت478هـ) نظرة إنصاف فتبناهما ودافع عنهما وأنكر أن يكون لخبر التواتر حدٌ محدود أو عددٌ معدود، وإنما قد تجتمع مع العدد القليل قرائن الصدق فيفيد القطع، وقد تجتمع مع العدد الكثير قرائن الكذب فلا يفيد القطع. [ينظر: البرهان، مرجع سابق، ج1، ص374-375].

وكذلك قال الغزالي (ت505هـ)، إلا أنه صرّح، في حالة تقدير انتفاء القرائن، بوجود عدد محدد يفيد العلم. وهذا العدد «معلومٌ لله تعالى، وليس معلوماً لنا، ولا سبيل لنا إلى معرفته» قال: ويعسر علينا أن نقوم بتجربة تدل على هذا العدد وإن تكلفناها. «وسبيلُ التكلف أن نراقب أنفسنا إذا قُتل رجلٌ في السوق مثلاً، وانصرف جماعةٌ عن موضع القتل، ودخلوا علينا يخبرونا عن قتله. فإن قول الأول يحرك الظن، وقول الثاني والثالث يؤكد، ولا يزال يتزايد تأكيده إلى أن يصير ضرورياً لا يمكننا أن نشكك فيه أنفسنا. فلو تُصوّر الوقوفُ على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورةً، وحُفظ حسابُ المخبرين وعددهم لأمكن الوقوف. ولكن ذلك تلك اللحظة عسير، فإنه تتزايد قوة الاعتقاد تزايداً خفي التدرج، نحو تزايد عقل الصبي المميز إلى أن يبلغ حد التكليف، ونحو تزايد ضوء الصبح إلى أن ينتهي إلى حد الكمال، فلذلك بقي هذا في غطاء من الإشكال، وتعذر على القوة البشرية إدراكه». [المستصفي، مرجع سابق، ج1، ص137]. وكأن ابن رشد لم يرتض هذا الذي قاله الغزالي فقال بعد أن عرّف التواتر بقوله: «إن التواتر هو خبر مستفيض يحصل عنه اليقين في أمورٍ ما وعند أحوال ما» قال: «قولنا: عند أحوال ما، تحفّظ فيما تواتر ولم يقع اليقين به، ولذلك رام قومٌ لَمَّا شعروا بهذا أن يشترطوا في التواتر عدداً يلزم عنه بالذات وأولا اليقين، حتى يكون هو السبب في وقوع اليقين =

.....

=
عنه ومقتضيا له على جهة ما تقتضي الأسباب مسبباتها. فلما لم يتحصل لهم، حدّوه بأنه الذي يحصل عنه اليقين على أنه مُحصّل الوجود في نفسه، وإن كان مجهولا عندنا. والمشاهدة بخلاف ذلك، فإنه يظهر أن العدد الذي يحصل عنه اليقين يزيد وينقص في نازلة نازلة، ولو كان هاهنا عددًا ما بالطبع يحصل عنه اليقين بالذات وأولا، لكننا سنحسّه ونقف عليه. وبالجملة، فإن كثرة المخبرين أحد القرائن التي تفيد التصديق، ولذلك يلزم أن يزيد وينقص بحسب ما تنضاف إليه من القرائن الأخرى. [ابن رشد. الضروري، مرجع سابق، ص68].

والذي أراه أن الخلاف في اشتراط القرائن لإفادة المتواتر العلم، يتمحور على ما هو المقصود بخبر التواتر: أهو مجرد الخبر الذي يرويه الكثير، أم الخبر الذي يرويه الكثير بشرط استحالة تواطؤهم على الكذب. فمن فهم من الأصوليين بأن المتواتر هو خبر الكثرة مطلقا، قال بأن الخبر المتواتر لا يفيد العلم إلا أن تحثف به القرائن، وذلك للوقوف بواسطتها على استحالة التواطؤ، إذ العدد وحده لا يقتضي هذه الاستحالة، وعلى هذا يتنزل مذهب النظام وإمام الحرمين وابن رشد. ومن هنا قال إمام الحرمين: «إني أفرضُ تخلّف العلم بالصدق عن إخبار عددٍ كثير، وجمّ غفير، إذا جمعهم إيالة، وضّمهم في اقتضاء الكذب حالة، فإن الملك قد يواطئ قوَاد الجند في مكيدة لبواطئوا المترتبين في جملتهم، وغرضه إخفاء أمره ليشنّ غارة، فيقع التواطؤ على الكذب فيما أشرنا إليه، ولا تعويل على العدد بمجرّده أصلا». [البرهان، مرجع سابق، ج1، ص347]. وأما من عنى بخبر التواتر ما ترويه كثرةٌ مخصوصة هي التي يستحيل عليها الاجتماع على الكذب؛ فقال بأن الخبر المتواتر بالتعريف المذكور يفيد العلم بمجرّده من غير الحاجة إلى قرائن إضافية، وهو في هذا لا ينفى أن معرفة التواطؤ تتوقف على القرائن لكنها قرائن لازمة للخبر غير منفكة عنه. ومن هنا قال أبو الحسين البصري في توجيه اشتراط النّظام وجود القرائن لإفادة الخبر المتواتر العلم: «ولعل أبا إسحاق عنى بالقرائن بالأخبار المتواترة ما لا ينفك منها الأخبار المتواترة نحو امتناع اتفاق الكذب منهم وأن لا يصح فيهم التواطؤ». [المعتمد، مرجع سابق، ج2، ص93]. وكذلك فرّق ابن الحاجب في القرائن المحتفة بخبر التواتر بين نوعين من القرائن: اللازمة أو المتصلة، وغير اللازمة أو المنفصلة. فاللازمة ما لا ينفك عنها تعريف المتواتر، كالتي ذكرها أبو الحسين، وغير اللازمة هي «القرائن الاتفاقية للتعريف الزائدة على القدر المحتاج إليه في التعريف»، كاختلاف أنساب المخبرين، وتباعد أماكنهم، وكون مضمون الخبر في نفسه أدنى إلى التصديق، وغير ذلك. [ينظر: ابن الحاجب. منتهى الوصول، مرجع سابق، ص70. وقد اختلف الشراح والمحشون في تفسير كلام ابن الحاجب في شأن هذه القرائن والمختار ما أثبتناه. ينظر: التفتازاني. حاشية التفتازاني على شرح العضد، مرجع سابق، ج2، ص52، 54. وينظر أيضا: الشربيني: تقرير الشربيني على جمع الجوامع. والبناني: عبد الرحمن بن جاد الله. حاشية البناني على شرح =

.....

الجلال لجمع الجوامع، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، ج2، ص188-189].

إذن، فالخلاف، إلى هنا، لفظي، انبنى على ماهية الكثرة المقصودة بالتواتر؛ فهي كثرة مطلقة، أم كثرة مشروطة باستحالة التواطؤ. فالأولى تُشترط لها القرائن، إذ بدونها لا نستطيع الوقوف على استحالة التواطؤ، أما الأخرى فلا تُشترط لها؛ لأننا نكون قد أدخلنا هذه القرائن ضمنا في هذه الكثرة المخصوصة حينما جعلناها مشروطة باستحالة التواطؤ، فهذه القرائن لازمة لتعريف المتواتر غير خارجة أو منفصلة عنه.

أما إفادة خبر الواحد القطع بوجود القرائن المعتبرة، فهذا حق لا مرية فيه. وخلاف القاضي الباقلاني فيه لا ينبغي، لأنه نفسه قال بإفادة خبر الواحد العلم عند احتفاف بعض القرائن به كالإجماع على صدقه، أو ككونه قد سكت عن تكذيبه عدد يحصل بهم التواتر، أو سكت عن تكذيبه نبي. [ينظر: الجويني. التلخيص، مرجع سابق، ج2، ص312]. وعليه: فيما أن نُنزّل رأي الباقلاني على أحد أمرين: أحدهما: أنه أراد أن خبر الواحد لا يفيد العلم بوجود قرائن معينة، كالتي ذكرها النظام، من حضور الجنابة ووجود البكاء وغيره؛ لأنها قرائن يمكن أن نقدّر كذبتها أو خطأها. والأمر الثاني: أنه أراد نفي القول بأن خبر الواحد يفيد العلم دوماً وفي كل حال. وهو الرأي المنسوب خطأً للنظام كما يفهم من كلام إمام الحرمين [البرهان. مرجع سابق، ج2، ص374] فلعل الباقلاني أراد إبطال هذا الرأي.

وإما أن نخطئه، أي الباقلاني، فيما قال، لا سيما وهو المعروف بمخالفته للمعتزلة في كثير مما قالوه لمجرد أنهم هم الذين قالوه. وحسبنا في هذه التخطئة مخالفة أتباعه له كإمام الحرمين والغزالي والرازي والأمدي وابن الحاجب. قال الغزالي: في مسألة تغير عدد التواتر ما بين واقعة وأخرى «إن تجرد الخبر عن القرائن فإن العلم لا يستند إلى مجرد العدد. ونسبة كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائر الأشخاص واحدة. أما إذا اقترنت به قرائن تدل على التصديق فهذا يجوز أن تختلف فيه الوقائع والأشخاص. وأنكر القاضي ذلك، ولم يلتفت إلى القرائن ولم يجعل لها أثرا. وهذا غير مرضي؛ لأن مجرد الإخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة المخبرين وإن لم تكن قرينة، ومجرد القرائن أيضا قد يورث العلم وإن لم يكن فيه إخبار. فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الإخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين». [المستصفي، مرجع سابق، ج1، ص135].

بقي الخلاف بين الغزالي وابن رشد إذ قدّر الأول، عند انتفاء القرائن، وجود عدد مجهول يحصل به القطع. وأما الثاني فأحال ذلك قائلا: «المشاهدة بخلاف ذلك، فإنه يظهر أن العدد الذي يحصل عنه اليقين يزيد وينقص في نازلة نازلة ولو كان هاهنا عدد ما بالطبع يحصل عنه اليقين بالذات وأولا لكننا سنحسّه ونقف عليه». [الضروري، مرجع سابق، ص68]. وكلاهما له وعليه. أما الغزالي؛ فلأن تقدير انتفاء القرينة مع الخبر مستحيل في عالم الواقع، إذ لا ينفك خبر في حال من الأحوال عن قرينة حاضرة =

وأما قرائن التقوية التي تحتف بالنص خصوصاً وأثرها عليه: فإن هذه القرائن، أيضاً، إما أن تبلغ بالنص العلم، وإما أن تُرَجَّح ظن ثبوته عن النبي ﷺ.

فمن القرائن التي قيل بأنها تجعل الخبر مفيداً للعلم: إجماع الأمة على صدق الخبر، إجماع الفقهاء على قبوله والعمل به كأحاديث البخاري ومسلم، إجماعهم على العمل على وفقه. والفرق بين هذا الإجماع والذي قبله: أن الأول إجماعٌ على الحكم وعلى مستنده، وهو النص، أما هذا فإجماع على الحكم فقط، أما المستند فلا إجماع عليه. ومن هنا كان أضعف؛ لاحتمال أنهم استندوا في عملهم إلى غير هذا النص، إذا وُجد في إسناده إمام مثل مالك وأحمد وسفيان، أن يكون رجاله في الدرجة العليا من الضبط كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر، أن يكون الخبر قد قيل في حضرة النبي ﷺ فأقره، أن يكون قد قيل بحضرة جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب فأقروه.

وكل هذه القرائن في محل الأخذ والرد عند علماء الأصول، وعلى مريد الاطلاع على تفصيل أقوالهم فيها أن يرجع إلى كتاب الأخبار من كتب الأصول⁽¹⁰⁾.

وأما قرائن التقوية التي تفيد رجحان الظن بثبوت النص عن النبي ﷺ. فهي تشمل جميع الشروط الإيجابية التي وضعها الأصوليون والمحدثون لخبر الواحد حتى يصح.

= أو مقدرة ذهنياً من قبل السامع. ومن هنا، كان لا جدوى من الكلام على عدد محدّد للتواتر. وأما ابن رشد؛ فلأنه أغفل في رده أن الغزالي يقول بمحدودية العدد في حالة انتفاء القرائن لا مطلقاً.

(10) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 4، ص 242، 265. وينظر: الشيرازي. شرح اللمع، مرجع سابق، ج 2، ص 579. والرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 2، ص 143. والباجي، أبو الوليد، سليمان بن خلف. إحكام الفصول في أحكام الأصول، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995م، ج 1، ص 336. وابن السمعاني. قواطع الأدلة، مرجع سابق، ج 1، ص 324. والقرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. شرح تنقيح الفصول، بيروت: دار الفكر، 1997م، ص 276. وينظر، أيضاً: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق: نور الدين عتر، دمشق: مطبعة الصباح، 1992م، ص 49.

وهذه القرائن أو الشروط، منها ما يعود إلى السند، ومنها ما يعود إلى المتن. أما التي تعود إلى السند فنوعان: أحدهما: قرائن صدق الراوي: «ضابطها الإجمالي»، كما قال الإسنوي: «صفاتٌ تغلب على الظن أن المخبر صادق»⁽¹¹⁾. وهي خمسة: كونه بالغاً عاقلاً مسلماً عدلاً ضابطاً⁽¹²⁾. وبعض هذه القرائن يُستدل عليها بقرائن أخرى، كالعادلة التي يُستدل عليها بفعل الطاعات واجتناب المحرمات، وكالضبط الذي يُستدل عليه بموافقة الثقات، وقلة التفرد، وعدم التغيير في رواية الحديث ما بين وقت وآخر، إلى غير ذلك مما هو معروف عند أئمة الحديث.

والنوع الثاني من القرائن التي تعود إلى السند فهي قرائن اتصال السند. كمعاصرة كل راوٍ لشيخه، أو ثبوت لقياه به. وهنا تدخل مباحث ألفاظ السماع من تحديث وإخبار وإجازة ومناولة، وأي هذه الألفاظ يعد قرينة على الاتصال وأيها لا يُعدّ. وأما قرائن التقوية التي تعود إلى المتن: فيمكن التمثيل لها بنفس القرائن التي تجعل خبر الآحاد الشرعي يفيد العلم عند من لا يقرون بذلك من الأصوليين، فإن هذه القرائن إن لم تجعل الخبر مفيداً للعلم فلا أقل من أن تقوي الظن بثبوته. ويُمثل لها، أيضاً، بما يسميه المحدثون بالتصحيح بالشواهد⁽¹³⁾، وهو أن يرد الحديث بلفظه أو معناه من طريق أخرى يفيد ذلك تقوية الطريق الأولى. وهذا هو الذي أسميناه، سابقاً بـ: «التعاضد» وقلنا بأنه ذو تأثير ثلاثي على دلالة النص وثبوته ورجحانه في وقت واحد. فإن تعدد جدا ورود الحديث بمعناه فهذا هو «الاستقراء» في لغة الشاطبي⁽¹⁴⁾، أو التواتر المعنوي في لغة المحدثين والأصوليين⁽¹⁵⁾. وهو أيضاً ذو تأثير مزدوج

(11) الإسنوي. نهاية السؤل، مرجع سابق، ج2، ص335.

(12) ينظر: الشوكاني، محمد بن علي. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق: محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، 1992، ص95 - 102.

(13) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الرياض: دار الفكر، ومكتبة الرياض الحديثة، ج1، ص242.

(14) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج1، ص35، 36.

(15) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج2، ص134. وينظر: ابن السمعاني. قواطع الأدلة، =

على الدلالة والثبوت معا. وعليه، كان المعنى «المستقرى»، قطعي الثبوت وقطعي الدلالة معا.

ومن هذا الباب أيضا قبول العلماء للحديث الذي لم يشتد ضعفه إذا كان مذكوراً في فضائل الأعمال أو السير والمغازي. ومنه، كذلك، الشرائط التي وضعها الإمام الشافعي للاحتجاج بالحديث المرسل، كأن يأتي مسنداً أو مرسلًا من طريق آخر أو أن يكون عليه العمل أو أن يفتي الصحابة على وفقه... إلخ⁽¹⁶⁾.

قرائن تضعيف الخبر عند الأصوليين

وهي القرائن التي تحتف بخبر الواحد فتدل على انتفاء ثبوته عن الشارع: إما قطعاً أو ظناً. فتنقسم هذه القرائن إلى قسمين: قرائن قاطعة بعدم صحة الخبر (= عدم صدق نسبه إلى النبي ﷺ)، وقرائن مرجحة لعدم صحة الخبر.

فأما القرائن القاطعة بعدم صحة الخبر:

فإنه مما يُذكر من هذه القرائن⁽¹⁷⁾: أن يكون الخبر من المحال العقلي: إما ضرورة، كالإخبار باجتماع النقيضين، أو نظراً، كالخبر الذي يتضمن القول بقدوم العالم. ومن هذا الباب، أي الاستحالة العقلية النظرية، توسع المعتزلة وغيرهم في رد، أو تكلف تأويل كثير من الأخبار التي ثبت لديهم، عقلاً، استحالة معناها. ومن ذلك ردهم لأحاديث رؤية الله، عز وجل، في الآخرة، وأحاديث القدر، وغير ذلك مما قام الدليل العقلي النظري لديهم على استحالته. والقريفة الثانية: أن يكون الخبر في حالة بحيث تتوافر الدواعي على نقله متواتراً لأجل تلك الحالة. إما لكونه من أصول الشريعة، وإما لكونه غريباً كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة. وبناءً على هذه القريفة؛ لم

= مرجع سابق، ج 1، ص 330. والسيوطي. تدريب الراوي، مرجع سابق، ج 2، ص 180.
(16) السيوطي. تدريب الراوي، مرجع سابق، ج 1، ص 198-202. وينظر: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 4، ص 413.
(17) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 4، ص 248. وينظر: الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 2، ص 146. والشيرازي. شرح اللمع، مرجع سابق، ج 2، ص 653.

يقبل العلماء القراءات الشاذة للقرآن لكونها لم تتواتر والقرآن أصل الدين وقد عمّ حفظه. وبناء عليها، أيضاً؛ أبطل أهل السنة النص الذي تزعم الشيعة أنه دل على إمامة علي كرم الله وجهه. فعدم تواتره دليل على عدم صحته. قال إمام الحرمين: «ولو كان حقاً لما خفي على أهل بيعة السقيفة، ولتحدثت به المرأة على مغزلها، ولا بد أن يُخالف أو يُوافق»⁽¹⁸⁾. ورد الشيعة على ذلك بإيراد أخبار توافرت الدواعي على نقلها، في رأيهم، لكنها لم تتواتر، كإفراد الإقامة أو تثنيتهما، فإن الخبر فيها، مع تكرر الإقامة جداً، لم يتواتر. والقرينة الثالثة: أن لا يوقف على الخبر بعد التفتيش عنه في بطون الكتب أو صدور الرواة. ذكرها الرازي⁽¹⁹⁾ وغيره. قال ابن دقيق العيد: «وفيما ذكره نظر عندي؛ لأنهم إن أرادوا جميع الدفاتر وجميع الرواة، فالإحاطة بذلك متعذرة مع انتشار أقطار الإسلام، وإن أرادوا الأكثر من الدفاتر والرواة فهذا لا يفيد إلا الظن العرفي، ولا يفيد القطع»⁽²⁰⁾.

قلت: وفي زماننا هذا، بعد طباعة الكتب، وإمكان الاستقراء الكلي عن طريق الحاسب الآلي، يمكن القطع بالتكذيب، والقرينة الرابعة: أن يُعارض الخبر، قاطعاً شرعياً، مع عدم قبول هذا الخبر للتأويل، غير المتكلف، أو النسخ. فمن ذلك مثلاً: الخبر الذي يُروى عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «أمتي هذه أمةٌ مرحومةٌ ليس عليها عذاب في الآخرة، عذابها في الدنيا الفتن والزلازل والقتل»⁽²¹⁾. فهذا معارض للأخبار الكثيرة التي وردت بذكر تعذيب الله تعالى لأناس من هذه الأمة. ومن هذا الباب أنكرت عائشة، رضي الله عنها، خبر ابن عمر عن أبيه ﷺ: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» قالت: رحم الله عمر، والله ما حدث رسول الله ﷺ إن الله

(18) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج1، 380. نبّه عليه الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج4، ص252.

(19) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج2، ص151.

(20) نقله عنه: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج4، ص254.

(21) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود، تحقيق: يوسف أحمد، دمشق: مكتبة ابن حجر، 2004م، كتاب: الفتن والملاحم، باب: ما يرجى في القتل، حديث رقم: 4278، ص844، وقال عنه المحقق: صحيح.

ليعذب المؤمن ببكاء أهله عليه، ولكن رسول الله ﷺ قال: «إن الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه». وقالت: حسبكم القرآن: ﴿أَلَا نَزُرُ وَزْرَهُ وَزَرُّ أُخْرَى﴾ [النجم: 38] قال ابن عباس رضي الله عنهما عند ذلك: واللّه هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى [النجم: 43]⁽²²⁾ قال ابن أبي مليكة: واللّه ما قال ابن عمر رضي الله عنهما شيئا⁽²³⁾. ومن هذا الباب أيضاً إنكار أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه خبر محمود بن الربيع عن عتبان بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «... فإن الله قد حرّم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجهه...». قال أبو أيوب: «والله ما أظن رسول الله ﷺ قال ما قلت قط»⁽²⁴⁾، والقرينة الخامسة: أن يُعارض الخبر، قاطعاً واقعيّاً، مع عدم قبوله للتأويل، غير المتكلف، أو النسخ. كأن يفيد الخبر وقوع شيء في وقت ما ثم يأتي هذا الوقت ولا يقع المخبر عنه، أو كأن يدل الخبر على قضية ما كانت غائبة وقت صدور الخبر إلا أنه وبمضي الزمن أمكن الكشف عن هذه القضية فوجدت على خلاف الخبر. ويمكن

-
- (22) ومقصود ابن عباس أن البكاء مما جَبَل الله ابن آدم عليه فكيف يؤاخذة أو غيره به؟
- (23) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب الجنائز، باب: قول النبي ﷺ: «يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه»، حديث رقم: 1288، ص 239.
- (24) المرجع السابق، كتاب التهجد، باب: صلاة النوافل جماعة، حديث رقم: 1186، ص 219-220.
- (25) المرجع السابق، كتاب بدء الخلق، باب: صفة الشمس والقمر، حديث رقم: 3199، ص 589. قال ابن حجر: «وظاهره [أي الحديث] مغاير لقول أهل الهيئة إن الشمس مرصعة في الفلك، فإنه يقتضي أن الذي يسير هو الفلك وظاهر الحديث أنها هي التي تسير وتجري... قال ابن العربي: «أنكر قوم سجودها وهو صحيح ممكن، وتأوله قوم على ما هي عليه من التسخير الدائم، ولا مانع أن تخرج عن مجراها فتسجد ثم ترجع. قلت [ابن حجر]: إن أراد بالخروج الوقوف فواضح، والا فلا دليل على الخروج، ويُحتمل أن يكون المراد بالسجود سجود من هو موكل بها من الملائكة، أو تسجد بصورة الحال فيكون عبارة عن الزيادة في الانقياد والخضوع في ذلك الحين». ابن حجر، أحمد بن علي. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحّب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ، ج 6، ص 299. قلت - أيمن - وهي تأويلات متكلفة جدا، ويبتلها أن الشمس لا تغرب عن الأرض أصلا بل هي في كل لحظة تغرب عن بقعة وتشرق على أخرى. فتخطئة الرواة أقرب إلى الظن من القول بهذه التأويلات، والله أعلم.

التمثيل لذلك بالخبر الذي رواه البخاري: عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أتدري أين تذهب؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش، فتستأذن فيؤذن لها، ويوشك أن تسجد فلا يُقبل منها، وتستأذن فلا يؤذن لها، يُقال لها: ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها، فذلك قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [يس: 38]»⁽²⁵⁾.

وأما القرائن المرجحة لعدم صحة الخبر: فمنها ما يعود إلى السند، ومنها ما يعود إلى المتن، فأما التي تعود إلى السند، فهي الشرائط السلبية التي وضعها العلماء لصحة خبر الأحاد. وهذه الشرائط أو القرائن نوعان: أحدهما: قرائن كذب أو خطأ الراوي، وضابطها: اتصافه بصفة تغلب على الظن عدم صدق ما أخبر به. وهي: إما عامة تؤثر على مجمل رواياته: كالصغر أو الجنون أو الفسق أو الابتداع أو الغفلة أو الاختلاط. وإما خاصة تؤثر على رواية محددة من رواياته: كأن يضطرب في رواية حديث مرة يرفعه ومرة يقفه، أو يتفرد بنقل زيادة لم ينقلها الأكثر ممن رووا الحديث. أو كأن ينكر شيخ الراوي أنه يعرف الحديث أو أنه حدث به وغير ذلك. والنوع الثاني: قرائن انقطاع السند: كوجود الإرسال أو التدليس.

وأما التي تعود إلى المتن فيذكر منها: كون الخبر مخالفاً للقياس أو القواعد العامة، مع عدم فقه راويه. ويُمثل له بحديث أبي هريرة في المصراة إذ هو مخالف لقاعدة الضمان بالمثل أو القيمة، وكون الخبر فيما تعم به البلوى. ويُمثل له بحديث إيجاب الوضوء من مس الذكر. وقال بهذه القرينة والتي قبلها بعض الحنفية ونازعهم فيهما الشافعية⁽²⁶⁾، وكون الخبر مخالفاً لعمل أهل المدينة. ويُمثل له بحديث إيجاب غسل الإناء سبعمائة من ولوغ الكلب. وقال بذلك المالكية⁽²⁷⁾، وكون الخبر مخالفاً لعمل راويه من الصحابة أو من

(26) السرخسي. أصول السرخسي، مرجع سابق، ج 1، ص 339-341، ص 368. وينظر: ابن

السمعاني. قواطع الأدلة، مرجع سابق، ج 1، ص 358-365.

(27) الباجي. إحكام الفصول، مرجع سابق، ج 1، ص 487. وقال ابن رشد في عمل أهل =

بعدهم. قال به الحنفية ويُمثل له بمخالفة أبي هريرة في عمله لما روي عنه من إيجاب غسل الإناء سبعاً من ولوغ الكلب فلقد كان أبو هريرة يغسله ثلاثاً⁽²⁸⁾، وكون الخبر مخالفاً لعمل السلف، وطعن به بعضهم⁽²⁹⁾. ويمكن التمثيل له بما روي من تحريم صيام السبت إلا في فريضة، وكون الخبر مخالفاً للإجماع. وفي هذه الحالة، التي هي مخالفة الإجماع، لم نجزم بعدم ثبوت الخبر بل رجحنا ذلك فقط مع أن دلالة الإجماع قطعية؛ لأنه يُحتمل أن يكون الخبر ثابتاً، لكنه منسوخ بمسند الإجماع عُلم أو لم يُعلم. قال القفال الشاشي (ت365هـ): «إذا رُوي حديث، والإجماع على خلافه، دلَّ على أن الخبر منسوخ أو غلط من الراوي»⁽³⁰⁾.

المقصد الثاني: القرائن التي تقترن بالنص مفترض الوجود

النص مفترض الوجود: هو النص الذي لم يبلغنا بذاته عن الشارع ﷺ وإنما وردت دلائل تدل على تقدير وجوده، وهذه الدلائل هي التي نقصد بالقرائن هاهنا.

وأمثّل لهذه القرائن بقريتين:

القرينة الأولى: هي الإجماع على حكم لا يوجد فيه نص. فالإجماع في هذه الحالة هو دليل (قرينة) على وجود نص مقدر الوجود قام عند أهل

= المدينة: «لا يُشكَّ أنه قرينة إذا اقترنت بالشيء المنقول، إن وافقته أفادت به غلبة الظن، وإن خالفته أفادت به ضعف الظن. فأما هل تبلغ هذه القرينة مبلغاً تُرد به أخبار الآحاد الثابتة ففيه نظر. وعسى أنها تبلغ في بعض، ولا تبلغ في بعض، لتفاضل الأشياء في شدة عموم البلوى بها، وذلك أنه كلما كانت السنة الحاجة إليها أمس، وهي كثيرة التكرار على المكلفين كان نقلها من طريق الآحاد من غير أن ينتشر قولاً أو عملاً فيه ضعف، وذلك أنه يوجب ذلك أحد أمرين: إما أنها منسوخة، وإما أن النقل فيه اختلال». ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن أحمد الحفيد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت: دار الفكر، دت، ج1، ص126.

(28) السرخسي. أصول السرخسي، مرجع سابق، ج2، ص6.

(29) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج4، ص347.

(30) نقله عنه، الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج4، ص154.

الإجماع ولم يبلغنا⁽³¹⁾. وهذا إنما يصح عند من يحتمون قيام الإجماع عن قاطع سمعي. قال إمام الحرمين: «يستحيل إجماعٌ عددٍ عظيم على أمر من غير ثبوت سبب جامع، كما يستحيل اجتماع العالمين في صبيحة يوم على قيام أو قعود أو أكل أو نوم مع اختلاف الدواعي والصوارف، وتباين الجبالات والخلق والأخلاق. فحصول الاتفاق، مع ذلك، عن وفاق يُفضي إلى الانحراف في مَطَّرَد العرف والانحراف. فقد تحصل من مجموع ما ذكرناه، أن إجماع أهل البصائر على القطع في مسألة مظنونة لا مجال للعقول فيها، يستحيل وقوعه من غير سببٍ مقطوع به سمعي. فإن قيل: لو كان سببُ الإجماع خبراً، مثلاً، مقطوعاً به لَلَهَجَ المُجمعون بنقله. قلنا: لا يُبْعَدُ أن ينعقد الإجماع عن سببٍ مقطوع به، ثم يقع الاكتفاء بالوفاق، ويضربُ المُجمعون عن نقل السبب لقلّة الحاجة إليه. وكم من شيء يستفيض عند وقوعه ثم ينمحق ويندرس حتى يُنقل آحاداً. ثم ينطمس حتى لا يُنقلَ ويقعُ الاكتفاء بما ينعقد الوفاقُ عليه، ووضوحُ ذلك يُغني أصحاب المعارف بالعرف عن الإطناب في تقريره.

فإن قيل: فالْحُجَّةُ، إذاً، مستندُ الإجماع مقدّمًا، وليس الإجماعُ في نفسه دليلاً. قلنا: الآن لما انكشف الغطاء وبرح الخفاء، فالحق المتبّع أن الإجماع في نفسه ليس حجةً، إذ لا يُتصور من المجمعين الاستقلال بإنشاء حكم من تلقاء أنفسهم. وإنما يُعتقد فيهم العثورُ على أمرٍ جَمَعَهُم على الإجماع، فهو المعتمد، والإجماع مُشعِرٌ به⁽³²⁾.

(31) ينتبه إلى أنه ليس بالضرورة أن يكون النص قولاً مأثوراً عن النبي ﷺ بل ربما يكون فعلاً، أو إقراراً صريحاً، أو إقراراً ضمنياً، وذلك بأن يتعارف الناس في عصر الرسالة على شيء، فسكت الشارع عن بيان حكمه، كما حصل في المضاربة.

(32) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. غياث الأمم في التياث الظلم، الإسكندرية: دار الدعوة للنشر والتوزيع، 1990م، ص 73، 74. وينظر: الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 1، ص 436. وهذا الوجه من الاستدلال الذي وُطد به إمام الحرمين حجية الإجماع هو خير الآراء، من وجهة نظري، في تثبيت حجية الإجماع، الذي تعرّض، منذ النظم وإلى الآن، إلى حملات قوية من النقد. إذن، فالحجة ليست في الإجماع نفسه، وإنما فيما ينطوي عليه الإجماع من وجود نص مقدر. وبهذا انفصل =

وقريبٌ من رأي إمام الحرمين هذا في الإجماع رأيُّ الظاهرية، حين رأوه حجة فقط في حال صدوره عن الصحابة. وذلك لأن احتمالية اطلاعهم على نص لم يبلغ غيرهم هي من أقوى الاحتمالات. قال ابن رشد: «إنهم [أي أهل الظاهر] يرون الإجماع إنما هو اتفاق الصحابة رضي الله عنهم، على حكم ما. وذلك لازم لأصولهم؛ لأنهم لا يجوزون الإجماع بالقياس. وإذا كان هذا هكذا، فإنما يقع الإجماع عندهم: إما لأثر قد عفا ولم يصل إلينا، وإما لقرائن وأحوال مشاهدة منه رضي الله عنهم. ومثلُ هذا لا يُتصور في غير الصحابة»⁽³³⁾. وهذا ما مال إليه إمام الحرمين أيضاً، حين قال: «من ظن أن تصوّر الإجماع وقوعا في زماننا هذا، في آحاد المسائل المظنونة، مع انتفاء الدواعي الجامعة، هيّن، فليس على بصيرة من أمره. نعم، معظم مسائل الإجماع جرى من صحب رسول الله وهم مجتمعون أو متقاربون»⁽³⁴⁾.

أما جمهور الأصوليين القائلين بأن الإجماع بذاته حجة وأنه يجوز أن يكون مستنداً إلى الاجتهاد، لا أنه دليل على وجود نص سابق كما قال إمام الحرمين، فقد اضطروا إلى الأخذ برأي الإمام عند حديثهم عن النسخ بالإجماع؛ إذ أقروا بأن الإجماع لا ينسخ بنفسه، وإنما هو دليل (قرينة) على وجود نص ناسخ هو مستند الإجماع نفسه.

قال ابن السمعاني: «فإن قيل: قد نسختم خبر الواحد بالإجماع، وهو

= عن شبهة منكري الإجماع بأن ليس ثمة دليل واحد صريح يؤكد حجية الإجماع؛ لأننا لا نقول بأنه حجة في نفسه حتى يحتاج إلى دليل بل الحجة في النص المضمر فيه، وحجية النص لا خلاف فيها. وننصل أيضاً عن شبهتهم في عسر الوقوف على الإجماع أو استحالتة؛ لأنه يتطلب الوقوف على آراء العلماء والصحابة جميعاً وقد تفرقوا في البلاد؛ لأن الإجماع، من حيث هو قرينة دالة على نص مقدر، لا يُشترط فيه التحقُّق الكامل من آراء الكل بل يكفي في ذلك العلم برأي الأكثر مع عدم العلم بالمخالف، فذلك وحده كاف في إثارة الظن باطلاعهم على نص لم يبلغنا. نعم، يترتب على ذلك أن دليل الإجماع يفيد الظن فقط لا القطع الذي ادعاه أكثر الأصوليين، فهذا حق لا سبيل إلى دفعه.

(33) ابن رشد. الضروري، مرجع سابق، ص 92.

(34) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 1، ص 434.

الخبر الذي رُوِيَ عن النبي ﷺ أنه قال: من غسل ميتاً فليغتسل، ومن مسّه فليتوضأ. قلنا: إنما استُدِلَّ من مخالفة الإجماع له على تقدُّم نسخه، فصار منسوخاً بغير الإجماع لا بالإجماع؛ فصار الإجماع في هذا الموضوع دليلاً عن النسخ ولم يقع به النسخ»⁽³⁵⁾.

وقال الصيرفي: «ليس للإجماع حظُّ في نسخ الشرع؛ لأنهم لا يشرعون، ولكنَّ إجماعهم يدل على الغلط في الخبر أو رفع حكمه، لا أنهم رفعوا الحكم، وإنما هم أتباعٌ لِمَا أمروا به»⁽³⁶⁾. وقال القاضي أبو يعلى: «يجوز النسخ بالإجماع لكن لا بنفسه، بل بمستنده، فإذا رأينا نصاً صحيحاً والإجماع بخلافه استدللنا بذلك على نسخه، وأنَّ أهل الإجماع اطلعوا على ناسخ، والا لما خالفوه»⁽³⁷⁾. وقال ابن رشد: «الإجماع لا يُنسخ به، إذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي، وإنَّ تُوهَّم أنَّ شيئاً ما منسوخ بالإجماع فذاك دليل على ناسخ سبق لم يبلغنا»⁽³⁸⁾.

والقرينة الثانية: هي قول الصحابي فيما لا مدخل فيه للرأي أو قوله إذا خالف القياس، فإنه حجة عند كثير من الأصوليين، لا لذاته، وإنما لأنها تقوى فيه شبهة السماع عن رسول الله ﷺ أي لأنه دليل أو قرينة على وجود نص مرفوع إلى النبي ﷺ وإن لم يبلغنا. قال عبد العزيز البخاري: «أما فيما لا يُدرك بالقياس نحو المقادير وغيرها فلا بد من العمل به، أي بقول الصحابي،

(35) ابن السمعاني. قواطع الأدلة، مرجع سابق، ج 1، ص 425. ونبه عليه الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 4، ص 129.

(36) نقله عنه: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 4، ص 129. هذا وقد فهمت د. نادية شريف العمري في النسخ في دراسات الأصوليين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م، ص 350 - من رأي الصيرفي هذا أنه ينسب احتمال الغلط إلى الإجماع نفسه لا إلى الخبر المعارض، فقالت: «ونرد عليه فنقول: إن احتمال الغلط قد يحصل باجتهاد مجتهد، ولكنه لا يحصل بالإجماع مطلقاً وذلك بدليلين: الأول من جهة المعنى: فإنه لا يعقل أن يقع الغلط بالإجماع. والثاني من جهة النقل، فإنه أثر عن الرسول ﷺ أنه قال لا تجتمع أمتي على ضلالة» وخطأها في هذا بين لا يُحوج إلى توضيح أو تعليق.

(37) نقله عنه: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 4، ص 129.

(38) ابن رشد. الضروري، مرجع سابق، ص 86.

حملاً لقوله على التوقيف؛ أي السماع والتنصيص من رسول الله ﷺ لأنه لا يُظن بهم المجازفة في القول، ولا يجوز أن يُحمل قولهم على الكذب، فإن طريق الدين من النصوص إنما انتقل إلينا برواياتهم. وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قولٌ بفسقهم، وذلك يبطل روايتهم. فلم يبقَ إلا الرأي والسماع ممن ينزل عليه الوحي. ولا مدخل للرأي في هذا الباب فتعين السماع، وصار فتواه مطلقةً كروايته عن رسول الله ﷺ ولا شك أنه لو ذُكر سماعه عن رسول الله ﷺ كان ذلك حجةً لإثبات الحكم به، فكذا إذا أفتى به ولا طريق لفتواه إلا السماع»⁽³⁹⁾. وقال الغزالي: «قال [الشافعي] في كتاب اختلاف الحديث: رُوي عن علي أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجادات. قال [أي: الشافعي]: لو ثبت هذا عن علي لقلت به». قال الغزالي: «وهذا لأنه رأى أنه [علي] لا يقول ذلك إلا عن توقيف إذ لا مجال للقياس فيه»⁽⁴⁰⁾. وقال الباقلاني: «وهذا من قوله [أي: قول الشافعي أنف الذكر] يدل على أنه كان يعتقد أن الصحابي إذا قال قولاً ليس للاجتهاد فيه مدخل فإنه لا يقوله إلا سمعاً وتوقيفاً، وأنه يجب اتباعه عليه؛ لأنه لا يقول ذلك إلا عن خبر»⁽⁴¹⁾.

المسألة الثانية: قرائن الإحكام

النصوص بالنسبة لورود النسخ عليها قسمان:

أحدهما: نصوص وقع عليها النسخ. فهي «المنسوخة». وهي، بدورها، قسمان: منسوخة بيقين أو قطعاً، ومنسوخة بظن غالب أو ظناً. والقسم الثاني: نصوص لم يقع عليها النسخ. وهي «المحكمة»⁽⁴²⁾. وهي، أيضاً، قسمان: محكمة بيقين أو قطعاً، ومحكمة بظن غالب أو ظناً.

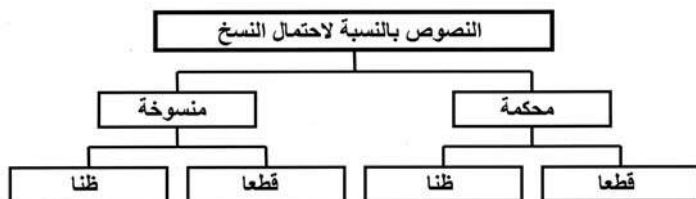
(39) البخاري. كشف الأسرار، مرجع سابق، ج3، ص409-410.

(40) الغزالي. المستصفى، مرجع سابق، ج1، ص271. نبه عليه: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج6، ص62.

(41) نقله عنه: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج6، ص62.

(42) والاصطلاح على وصف النص المقابل للمنسوخ أو الذي لم يقع عليه النسخ قطعاً =

وحاصل هذه القسمة يولّد لدينا أربعة أنواع من النصوص، هي: المنسوخة قطعاً، والمنسوخة ظناً، والمحكمة قطعاً، والمحكمة ظناً.



= أو ظنا بأنه «محكم» لم نجده فيما ذكره أكثر الأصوليين لـ: «المحكم» من معاني، وإنما وجدناه عند التلمساني إذ اشترط في النص المُستدلّ به أن يكون «مستميراً الأحكام» أي غير منسوخ. [التلمساني. مفتاح الوصول، مرجع سابق، ص4] وكذلك في لغة ابن حزم إذ جعل المحكم مقابلاً للمنسوخ. [الإحكام. مرجع سابق، ج4، ص464]. وقال الشاطبي: «المحكم يطلق بإطلاقين: عام وخاص. فأما الخاص، فالذي يُراد به خلاف المنسوخ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ... فيقولون: هذه الآية محكمة، وهذه الآية منسوخة. وأما العام، فالذي يُعنى به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره، [الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص85]. ولقد ذكر الزركشي من ضمن المعاني الاثني عشر التي أوردها لـ: «المحكم» المقابل لـ: «المتشابه»: أن «المحكم» هو «الناسخ، والمتشابه هو المنسوخ». وأشار إلى نقل هذا المعنى عن ابن عباس رضي الله عنه. [ينظر: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج1، ص451]. والذي وجدناه عن ابن عباس رضي الله عنه روايتان: إحداهما: كما قال الزركشي، والأخرى: أن «المحكم» أعم من الناسخ، حتى يمكننا القول بأنه يقصد به كل ما عدا المنسوخ مما يمكن أو يجب العمل به. قال رضي الله عنه: «المحكّمات [من آيات الكتاب] ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يُؤمن به ويُعمل به. والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يُؤمن به ولا يُعمل به». [الطبري. تفسير الطبري، مرجع سابق، ج3، ص172]. وعليه، فهو قريب جداً من الاصطلاح الذي ذكرنا. ويدنو منه، أيضاً، وإلى حد ما، تعريف أصوليي الحنفية لـ: «لمحكم»، إذ اشترطوا فيه عدم قبول احتمال النسخ، أي إنه «المحكم قطعاً» في تقسيمنا، لكن بالإضافة إلى شرطين آخرين: السوق أصالة، وعدم احتمال التأويل. [السرخسي. أصول السرخسي، مرجع سابق، ج1، ص165]. أما التفسير الذي يطابق اصطلاحنا في «المحكم» تمام التطابق فهو قول الضحاك بأن: «المحكم: ما لم يُنسخ. وما تشابه منه: ما نُسخ». [الطبري. تفسير الطبري، مرجع سابق، ج3، ص173]. وقول الباجي: «المحكم... معناه الذي لم يُنسخ» [الحدود، مرجع سابق، ص47]. وقول العُكبري: «المحكم: حدّه: ما تأبّد حكمه» [رسالة في أصول الفقه، مرجع سابق، ص50].

فأما المنسوخة قطعاً: فهي كل ما اتفق العلماء على نسخه من النصوص
كنسخ ما دل من النصوص على التوجه إلى بيت المقدس في الصلاة.

وأما المنسوخة ظناً: فهي ما اختلف العلماء في كونه منسوخاً أم لا مع
رجحان القول بنسخه. كنسخ وجوب الوصية للأقربين المستفاد من قوله تعالى:
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ
بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180] بآيات المواريث وبالحدِيث «لا وصية
لوارث»⁽⁴³⁾. فذهب الجمهور إلى النسخ وخالفهم ابن حزم في الوصية لمن لا
يرثون من الأقرباء فأوجبها لهم⁽⁴⁴⁾.

وأما المحكمة قطعاً: فكالأخبار والقصص، وما استحال نسخه عقلا
كصفات البارئ وقبح الظلم وحسن العدل على رأي المعتزلة وأهل الرأي.

وأما المحكمة ظناً: فكباقي نصوص الشريعة فيما عدا الأنواع الثلاثة التي
ذكرنا. وعدم جزمنا، أو قطعنا، بـ: «إحكام» هذا النوع الأخير من النصوص،
مع أن الشرع قد استقر وامتنع عن النسخ والإلغاء قطعاً بوفاة النبي ﷺ فذلك
لإمكان وجود ناسخ إبان حياة النبي ﷺ لم نطلع عليه، أو اطلعنا لكن لم
نتفطن إلى كونه ناسخاً. وعليه، كان المقصود بعدم القطع بـ: «إحكام» هذه
النصوص هو كونها قابلة للنسخ في عصر الرسالة خاصة.

والأصل، أو القاعدة العامة، في أي نص هو أن يكون من هذا النوع
الأخير؛ أي أن يكون: محكما على سبيل الظن. أما أن الأصل فيه هو
الإحكام فبدليلين: أحدهما: دليل الاستصحاب العقلي، الذي يقضي ببقاء
الشيء على ما هو عليه حتى يرد، أو يظهر، دليل يدل على التغيير. والإحكام
إقراراً للنص على ما هو عليه بخلاف النسخ الذي هو تغيير وإلغاء فهو المحتاج

(43) رواه ابن ماجه، سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الوصايا، باب: لا وصية لوارث،
حديث رقم: 2712، ص606، وحكم عليه الألباني بالصححة في: الألباني، صحيح سنن
ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الوصايا، باب: لا وصية لوارث، حديث رقم: 2194-
2714، ج2، ص112.

(44) ابن حزم. الإحكام، مرجع سابق، ج4، ص92.

إلى الدليل. والدليل الآخر: ندرة ورود النسخ على النصوص. والأصل ما هو غالب لا ما هو نادر.

وأما أن الأصل فيه هو الإحكام الظني بالذات لا القطعي؛ فلأن دليلي الاستصحاب والغلبة هما دليلا يقبلان إثبات العكس بدليل؛ أي أنهما محتملان، وكل ما كان محتملاً، ولو على ضعف؛ فهو ظني لا قطعي.

ولأجل أن الأصل في النصوص هو أنها محكمة ظناً، كما وضّحت، لم يحتج مدّعي «الإحكام الظني» في أي نص من النصوص إلى دليل يؤكد دعواه. تماماً كما لا يحتاج المبيح لشيء ما إلى دليل نقلي يؤكد رأيه، لتمسكه حينئذ بدليل الاستصحاب الذي يقضي بأن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل دليل على خلاف ذلك. أما الأنواع الثلاثة الأخرى من النصوص: أعني «المحكمة قطعاً» و«المنسوخة قطعاً» و«المنسوخة ظناً»، فلما كانت خارجة عن الأصل، وهو «الإحكام الظني» كما قلنا، فقد احتاجت إلى دليل ليدل على ما ادّعي فيها.

ومجموع هذه الأدلة الدالة على هذا المدّعى؛ أي الإحكام القطعي أو النسخ، هو ما نقصده ب: قرائن الإحكام. ومن هنا، فإننا نعرفها بأنها: الدلائل التي تحتف بالنص فتدل على أن حكمه، أو المعنى المستفاد منه، محكم قطعاً أو منسوخ.

وهذه القرائن، كما بدا، نوعان: أحدهما: قرائن الإحكام القطعي. وهي الدلائل التي تدل على أن نصاً ما هو نص محكم قطعاً، أي غير قابل للنسخ في عصر الرسالة. والنوع الثاني: قرائن النسخ. وهي الدلائل التي تدل على أن نصاً ما هو منسوخ إما قطعاً أو ظناً. وستتناول هذين النوعين من القرائن، على عجل، في نقطتين:

النقطة الأولى: قرائن الإحكام القطعي: وهي ثلاثة أقسام: مقالية، وحالية، وعقلية. فأما المقالية: فكأن يقترن بالنص من الدلائل اللفظية ما يدل على أنه محكم قطعاً. وذلك نحو: هذا واجب عليكم أبداً⁽⁴⁵⁾، أو ما دامت

(45) اختلف الأصوليون في كون اقتران التأبيد بالنص يعصمه من النسخ أم لا. =

السموات والأرض، أو إلى يوم القيامة... إلخ. وأما الحالية: فنعني بها موضوع النص، أو «حال المُخْبَر عنه» كما سيأتي معنا عند بحث قرائن الدلالة. وذلك كأن يتحدث النص عن الأخبار الماضية كأخبار الأنبياء والأمم التي أرسلوا إليها أو يتحدث عن الأخبار اللاحقة من الحشر والجزاء والوعد والوعيد، أو يتحدث عن صفات الباري، سبحانه وتعالى، كعلمه وقدرته وحكمته وحياته وبقائه وتنزهه عن النقائص، أو يدل على أحكام معلومة القبح أو الحسن عقلاً، على رأي المعتزلة والحنفية، كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم. فالنصوص التي موضوعها واحد من هذه المواضيع، على خلاف بين الأصوليين في بعضها⁽⁴⁶⁾، لا تقبل النسخ حتى في عصر الرسالة، وذلك لأنه يلزم من نسخها الكذب في إخبار الباري سبحانه، وهو مستحيل عقلاً، فكذا ما يؤدي إليه. وأما العقلية: فنكسخ حكم النص قبل دخول وقت العمل به، إذ هو ممتنع عقلاً عند جمع من الأصوليين لعروّ النص حينئذ من الفائدة⁽⁴⁷⁾. وهذا في الحقيقة، عند القائلين به، إحكام قطعي مؤقت إلى حين دخول وقت العمل بحكم النص، وليس هو إحكاماً قطعياً دائماً كما قلناه في الأنواع الآتفة.

النقطة الثانية: قرائن النسخ: وهي كما قلنا دلائل تحتف بالنص فتدل على كونه منسوخاً قطعاً أو ظناً. وهذه القرائن، بحسب اجتهادنا، تعود إلى قرينة واحدة فقط، وهي: وجود نص آخر معارضٍ للأول، ومكافئٍ له، متأخراً عنه. ويُستدل، أحياناً، على هذه القرينة أو على أوصافها بقرائنٍ أخرى. وعند التأمل في هذه القرينة المركبة، نجد أنها تتحلل إلى ركنٍ واحد، وهو النص الآخر.

وثلاثة أوصاف لهذا الركن هي بمثابة الشروط لكونه ناسخاً. وهي أن يكون معارضاً للنص الأول، مكافئاً له، متأخراً عنه. فأما الركن وهو النص الآخر:

= ينظر: ابن السمعاني. قواطع الأدلة، مرجع سابق، ج 1، ص 422. والقرافي. شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص 234.

(46) ابن السمعاني. قواطع الأدلة، مرجع سابق، ج 1، ص 423. وينظر: القرافي. شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص 242.

(47) القرافي. شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص 240.

فإما أن يكون قائم الوجود فعلا، وإما أن يكون مفترضا: فقائم الوجود فعلا: هو النص الذي وقفنا عليه فوجدناه معارضا للنص الأول، ومكافئا له، ومتأخرا عنه. وبهذا يكون النصّ، بهذه الأوصاف، دليل نسخ النصّ الأول أو قرينته. قال أبو الحسين البصري في تفصيل ما أسماه بالقرائن السمعية: «هي بيان نسخ أو بيان تخصيص»⁽⁴⁸⁾... وقال، أيضا: «والقرائن الناسخة... يفتقر العلم بها إلى العلم بجملته الناسخ والمنسوخ»⁽⁴⁹⁾. وقال الرازي في القرائن السمعية: «هي الأدلة التي تقتضي تخصيص العموم في الأعيان، وهو المُسمّى بالتخصيص، أو في الأزمان، وهو النسخ»⁽⁵⁰⁾... فجعلنا الدليل المبين للنسخ أو المقتضي له هو القرينة بذاته. ولا غضاضة في هذا، وإن لم تجر بذلك؛ أي بالتعبير عن الناسخ بالقرينة، عبارات باقي الأصوليين. فإنه كما يُقال في النص الذي وجدناه يخصص نصا آخر بأنه قرينة مقترنة بالنص العام دالة على التخصيص، فكذلك نقول في النص المعارض المكافئ المتأخر (الناسخ) أنه نفسه قرينة مقترنة بالنص المنسوخ دالة على النسخ، ولا فرق⁽⁵¹⁾.

والنص المفترَض: هو الذي لم نقف عليه بذاته، وإنما وقفنا على ما يدل عليه ظنا أو قطعا. ومن هنا قال الأصوليون بالنسخ بالإجماع لا من حيث نفس الإجماع، وإنما من حيث كونه يدل على تقدير نص ناسخ كما أسلفنا عند الحديث عن قرائن الثبوت. وكذا اختلف الأصوليون في قول الصحابي في نص ما: إنَّ حكمه منسوخ. من غير أن يبين الناسخ: هل يدل قوله هذا على النسخ؛ لاحتمال اطلاعه على ناسخ لم يصل إلينا، أو لا يدل؛ لاحتمال أنه قال ذلك اجتهادا. وما قيل في النسخ بالإجماع يُقال نفسه في النسخ بعمل أهل المدينة عند المالكية. وما قيل في النسخ بقول الصحابي يُقال في النسخ بفعله كما هو عند الحنفية. وإذن، فالإجماع وقول الصحابي وفعله وعمل أهل

(48) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج2، ص358.

(49) المرجع سابق، ج2، ص358.

(50) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج2، ص497.

(51) أي: لا فرق في شمول اسم القرينة (الدليل) كليهما، لا أنه لا فرق بين النسخ والتخصيص كما قد يشي بذلك ظاهر العبارة فهذا لا يقول به عاقل.

المدينة كل هذه قرائن تدل، عند القائلين بها، على النسخ لا مباشرة وإنما من حيث دلالتها على وجود النص الناسخ. وعليه، فإذا أردنا وصفها بدقة لم نقل بأنها: قرائن النسخ، بل: قرائن «قرينة النسخ» التي هي النص المعارض والمكافئ والمتأخر.

وأما المعارضة بين النصين: النص الأصل والنص القرينة، فهي شرط أساس للقول بالنسخ؛ لأن هذه المعارضة، إن لم تكن من كل وجه، فحينئذ نلجأ إلى الجمع بين النصين، بحمل أحدهما على حالة والآخر على أخرى، أو أحدهما على وقت والآخر على آخر، وغير ذلك من وسائل الجمع والتوفيق بين النصوص.

وأما التكافؤ بين النصين: الأصل والقرينة، فهو ضروري عند من لا يجيزون نسخ قطعي الثبوت بظنيه وهم الجمهور⁽⁵²⁾.

وأما تأخر النص القرينة على الآخر، فلمعرفة الناسخ منهما من المنسوخ؛ إذ ليس أحدهما، ما دام نصين متكافئين، أولى بأن يكون ناسخاً من الآخر. والتأخر نفسه يُعرف بقرائن، يصدق فيها الوصف أيضاً، بأنها: قرائن «قرينة النسخ». ومن هذه القرائن، إشعار النص الناسخ بأن النص المنسوخ قد تقدمه، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ خَفَفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: 66] بعد قوله: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَدِيرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ [الأنفال: 65] أو العكس: أي إن يُشعر النص المنسوخ بأن ثمة ناسخ قد يتبعه: كقوله تعالى في الزانيات: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّهِنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: 15] مع قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2] ومنها: صريح قول الرسول ﷺ. كما في الحديث: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزورها...»⁽⁵³⁾. فقوله: «كنت» يقتضي تقدم النهي، ومنها: صريح

(52) القرافي. شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص 244.

(53) مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الأضاحي، باب: ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى ما شاء، حديث رقم: 37-1977، ص 785.

قول الصحابي: كما في «كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار»⁽⁵⁴⁾. أو قوله في نص ما بأنه منسوخ بنص آخر ثم يذكره، فهذا دليل على تأخر الثاني. أو قوله هذا نزل في سنة كذا وهذا في سنة كذا، ومنها: أن يرتبط النص الأصل بحدث والنص القرينة بحدث آخر متأخر: كأن يرد قول للنبي ﷺ في غزوة ما ثم يرد قول معارض في غزوة أخرى متأخرة. ومنها: أن تنقطع صحبة الصحابي راوي النص الأصل، بموت أو غيره، قبل بدء صحبة الصحابي راوي النص القرينة؛ لتأخر إسلامه أو تأخر لقائه النبي ﷺ. وغير ذلك مما ذكره الأصوليون في باب دلائل النسخ⁽⁵⁵⁾.

المسألة الثالثة: قرائن الترجيح

نصير إلى الجمع بين النصين، إن أمكن الجمع بلا تكلف، وإلا فالنسخ إن أمكن، وإلا فالترجيح. هذه هي القاعدة العامة التي وضعها الأصوليون لحل الإشكال الناجم عن تعارض النصوص. قال ابن السمعاني: «اعلم أنه إذا تعارض خبران فلا يخلو: إما أن يمكن الجمع بينهما، أو يمكن ترتيب أحدهما على الآخر في الاستعمال فإنه يُفعل أيضا. فإن لم يمكن، وأمکن نسخ أحدهما بالآخر فإنه يُفعل. فإن لم يمكن رُجِح أحدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح»⁽⁵⁶⁾.

ووجوه الترجيح هذه هي ما نقصده بـ: «قرائن الترجيح». وهي دلائل

(54) رواه النسائي. أحمد بن شعيب. سنن النسائي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1999م، كتاب الطهارة، باب: ترك الوضوء مما غيرت النار، حديث رقم: 185، ص36. وحكم عليه الألباني بالصححة في: الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح سنن النسائي، أشرف على طباعته: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، 1988م، كتاب: الطهارة، باب: ترك الوضوء مما غيرت النار، حديث رقم: 179، ج1، ص40.

(55) ينظر: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج4، ص152. وابن السمعاني. قواطع الأدلة، مرجع سابق، ج1، ص437. والقرافي. شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص251.

(56) ابن السمعاني. قواطع الأدلة، مرجع سابق، ج1، ص404.

تحتف أو تقترن، بالنص فتدل على كونه راجحا أو مرجوحا. قال ابن الحاجب: الترجيح «هو اقتران الأمانة»⁽⁵⁷⁾ بما تقوى به على معارضتها»⁽⁵⁸⁾. وقال الأمدي: الترجيح: «هو اقتران أحد [الدليلين] الصالحين للدلالة على المطلوب، مع تعارضهما، بما يوجب العمل به وإهمال الآخر»⁽⁵⁹⁾. وقال ابن رشد في تعريف أسباب الترجيح: «هي قوانين تقترن بدليل دليل وسند سند وتكاد لا تتناهى»⁽⁶⁰⁾، وسماها أيضا ب: «القرائن التي يقع بها ترجيح طرق النقل»⁽⁶¹⁾.

ولقد تفنن الأصوليون في ضبط هذه القرائن وتعدادها والتمثيل لها مما أغنانا عن تكلف تعدادها أو شرحها أو وضع تقسيم لها كما فعلنا بغيرها من القرائن⁽⁶²⁾. لكن الذي يمكننا إضافته هاهنا: هو القول بأن هذه القرائن، في

(57) الأمانة في اصطلاح المتكلمين، وجرى على ذلك كثير من الأصوليين، هي الدليل الظني. ومما يُعد من قبيل الأدلة الظنية: النص ظني الثبوت، و النص ظني الدلالة، و النص ظني الثبوت والدلالة معا. أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج 2، ص 189 وما بعدها.

(58) ابن الحاجب. منتهى الوصول، مرجع سابق، ص 222.

(59) الأمدي. الإحكام، مرجع سابق، ج 4، ص 320.

(60) ابن رشد. الضروري، مرجع سابق، ص 146.

(61) ابن رشد. الضروري، مرجع سابق، ص 146.

(62) والتقسيم الجامع لهذه القرائن هو أنها: إما أن تعود إلى السند، وإما إلى المتن، وإما إلى مدلول النص، أو إلى أمر من خارج. الأمدي. الإحكام، مرجع سابق، ج 4، ص 324-365، وينظر: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 6، ص 149-179. وابن النجار. شرح الكوكب المنير، مرجع سابق، ج 4، ص 627-711.

هذا، وثمة تقسيم انفرد به الطوفي [سليمان بن عبد القوي]. البلب في أصول الفقه، بيروت: عالم الكتب، 1999م، ص 116]، وتبعه عليه ابن بدران [المدخل، مرجع سابق، ص 395] يظهر فيه أن الطوفي يميز بين المرجحات فيخص بعضها باسم القرينة بينما لا يطلق على الباقي هذا الاسم. قال: «الترجيح اللفظي: إما من جهة السند، أو المتن، أو القرينة: أما الأول: فيقدم المتواتر على الأحاد لقطعيته، والأكثر رواة على الأقل... وأما الثاني: فمبناه تفاوت دلالات العبارات في أنفسها فيرجح الأدل منها فالأدل، فالنص مقدم على الظاهر، وللظاهر مراتب... وأما الثالث: فيرجح المجرى على عمومه على المخصوص، والمتلقى بالقبول على ما دخله النكير... وما عضده عموم كتاب أو سنة أو قياس شرعي أو معنى عقلي على غيره...». وعلى هذا، =

أغلبها إن لم تكن جميعها، ترتد، بعد التأمل والسبر، إلى «درجة مخففة» من قرائن تضعيف الخبر أو نسخه أو تأويله، أي إنها ترتد إلى «ما يشبه» قرائن الثبوت وقرائن الإحكام وقرائن الدلالة. والذي أعنيه بـ: «الدرجة المخففة» وإلى «ما يُشبه»، هو كون هذه القرائن، أي قرائن الترجيح، من ضعف التأثير بمكان بحيث لا تقوى على تضعيف أحد النصين المتعارضين أو نسخه أو تأويله، وإنما تزيد في احتمالية ذلك زيادة يسيرة تكفي فقط للترجيح بين المتعارضين، بينما لا تكفي للجزم أو الحكم بالضعف نفسه أو النسخ أو التأويل لأحدهما. ومثالها في ذلك مثال الثقل خفيف الوزن جدا الذي إذا أضيف إلى إحدى كفتي الميزان المتعادلتين رجَّح إحداهما، أما إذا انفرد وجوده في إحدى الكفتين فلا يُعبأ به.

وعلى ذلك، فليس الترجيح في نفسه تضعيفا للنص المرجوح، ولا نسخا، ولا تأويلا. وإلا لكانت قرائن الترجيح هي نفسها قرائن عدم الثبوت أو قرائن النسخ أو قرائن التأويل. فلم نحتج، ولم يحتج الأصوليون كذلك، للفصل والتمييز بينها. لكنه، أي الترجيح، مع ذلك، تقديرٌ أو افتراضٌ للضعف أو النسخ أو التأويل في النص المرجوح. لا ارتجالا، بل بواسطة دلائل أو قرائن لا تقوى بذاتها، لولا وجود النص المعارض، على إثبات هذا التقدير أو الافتراض، ونعني بالتقدير أو الافتراض زيادة الاحتمال زيادة قليلة لا توصل بنفسها إلى الظن الغالب بضعف الخبر أو نسخه أو تأويله ولكنها، مع ذلك، وفي الوقت نفسه، تكفي في الإيصال إلى ترجيحه على غيره. ولعله لأجل ضعف قرينة الترجيح أنكر بعضهم الترجيح من أصله⁽⁶³⁾، وكأنه رأى أن دلالة

= فهو يخص اسم القرينة بالمرجَّح الخارجي الداعم لمعنى النص. والمختار أن اسم القرينة يشمل جميع المرجحات لا المرجح الخارجي فحسب؛ لأنها، سواء أكانت داخلية أو خارجية متعلقة بالسند أو المتن، لا تخرج عن كونها دلائل تحتف بالنص. لكن لا مشاحة في الاصطلاح

(63) كالحسين بن علي البصري المعتزلي الملقب بِجُعْل (ت369هـ) فيما حكاه عنه القاضي الباقلاني. الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج2، ص741. وينظر: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج6، ص130]. ولقد ظن د.محمد حسن هيتو، محقق المنحول، ص426، أن هذا البصري المعتزلي الذي أنكر الترجيح هو القاضي =

قرينة الترجيح على ضعف ثبوت النص المرجوح أو نسخه أو تأويله من الوهاء بحيث يجب المصير إلى عدم إقامة أي وزن لها، فبنى عليه القول بتساقت النصين المتعارضين وطلب الدلالة من خارج، أو القول بتخيير المكلف في العمل بأيهما. لكنه فات مستضعف قرينة الترجيح هذا أن المجتهد لا يبحث عن قرينة الترجيح لإرادة إثبات الضعف أو النسخ أو التأويل، فهذا ليس غرضها أو وظيفتها، وإنما غرضها هو الترجيح نفسه بطريق زيادة احتمالية ضعف الثبوت أو النسخ أو التأويل للنص المرجوح، ولو بدرجة قليلة، فالترجيح يحصل بـ: «أدنى خيال» على حدّ تعبير الغزالي⁽⁶⁴⁾.

وفي سبيل توضيح ما سبق نضرب المثال الآتي على إحدى قرائن ترجيح أحد الخبرين على الآخر، وهي «أن يكون قد اقترن بأحدهما ما يدل على تأخيره عن الآخر: كالخبر الذي ظهر بعد استظهار النبي ﷺ وقوة شوكته بخلاف الآخر؛ فالظاهر بعد قوة شوكة النبي ﷺ أولى؛ لأن احتمال ظهور مقابله قبل الشوكة أكثر من احتمال وقوع ما ظهر بعد الشوكة فكان تأخيره أغلب على الظن فكان أولى. وفي معناه: أن يكون أحد الراويين متأخر الإسلام عن الآخر، فالغالب أن ما رواه عن النبي ﷺ بعد إسلامه، فروايته أولى؛ لأن رواية الآخر يحتمل أن تكون قبل إسلام المتأخر، ويحتمل أن تكون بعد إسلامه، فكان تأخير ما رواه متأخر الإسلام أغلب على الظن. وفي معناه أن يعلم أن موت متقدم الإسلام كان متقدما على إسلام المتأخر، وكذلك إذا علمنا أن غالب رواية أحد الراويين قبل الغالب من رواية الآخر، فروايته تكون مرجوحة؛ لأن الغالب تقدم ما رواه، وكذلك إذا كانت رواية أحدهما مؤرخة بتاريخ مضيق دون الآخر فاحتمال تقدم غير المؤرخة يكون أغلب، وكذلك إذا كان أحد الخبرين يدل على التخفيف، والآخر على التشديد فاحتمال تأخير التشديد أظهر؛ لأن الغالب منه ﷺ أنه ما كان يشدد

= أبو الحسين صاحب المعتمد فترجم له في الحاشية. وهذا خطأ بيّن كان يكفي في تجنبه أدنى نظرة إلى باب «ما يترجح به أحد الخبرين على الآخر» في المعتمد. مرجع سابق، ج2، ص178.

(64) الغزالي. المنحول، مرجع سابق، ص430.

إلا بحسب علو شأنه واستيلائه وقهره، ولهذا أوجب العبادات شيئا فشيئا، وحرّم المحرمات شيئا فشيئا»⁽⁶⁵⁾. فإذا تأملت هذا المرجح أو قرينة الترجيح، وهو تأخر أحد الخبرين عن الآخر، والقرائن الدالة على هذا التأخر، وجدت أنه يقوم على افتراض أن النص المتأخر ناسخٌ للمعارض المتقدم. أو بعبارة أخرى، هو يزيد من احتمال نسخه له، ولكنه، في الوقت نفسه، لا يثبت النسخ قطعا أو في غالب الظن. ومن الدليل على ذلك، أي على كونه يزيد في احتمالية النسخ فقط ولا يقوى على إثباته قطعا أو ظنا غالبا، أن الآمدي نفسه القائل بقرينة التأخر وبالقرائن التي تدل عليها كما ذكرناها قبل قليل، رفض، في باب النسخ، أن يُعدَّ بعضا من هذه القرائن من ضمن القرائن التي تُثبتُ النسخ، فقال: «وليس من الطرق الصحيحة في معرفة النسخ... أن يكون راوي أحدهما [أي النصين المتعارضين] من أحداث الصحابة؛ لأنه قد ينقل عن تقدمت صحبته. وإن روى عن النبي ﷺ من غير واسطة فلجواز أن تكون رواية متقدم الصحبة متأخرة، ولا أن يكون إسلام أحد الراويين بعد إسلام الآخر...، ولا أن يكون أحد الراويين متجدد الصحبة بعد انقطاع صحبة الآخر لجواز سماعه عن تقدمت صحبته، ولا أن يكون أحد النصين على وفق قضية العقل والبراءة الأصلية والآخر على خلافه، فإنه ليس تقدم الموافق لذلك أولى من المخالف»⁽⁶⁶⁾. وما هذا إلا لأن ما ثبت به الرجحان، ولو من جهة زيادة احتمال النسخ، لا يثبت به النسخ ابتداء.

فإن قيل: إذا كانت نتيجة هذا النوع من قرائن الترجيح، أعني قرائن تأخر أحد الخبرين عن الآخر، هي عدم العمل بالنص المرجوح، وفي الوقت نفسه، كانت نتيجة قرائن النسخ هي الشيء نفسه أي عدم العمل بالنص المنسوخ، فما الفائدة الأصولية، إذن، في تمييز وتفريق الأصوليين بين نوعي القرائن هذين: التي تزيد في احتمال النسخ وهي قرائن الترجيح، والمثبتة له وهي قرائن النسخ، ولماذا لم يخلطوا بينهما.

(65) الآمدي. الإحكام، مرجع سابق، ج4، ص364.

(66) المرجع السابق، ج3، ص259-260.

قلت: الفائدةُ عظيمةٌ جداً، وهي تدل على مدى الدقة والعمق اللذين بلغهما البحث الأصولي عند علماء المسلمين. وهي أن النص الذي ثبت نسخه بقرائن النسخ المعتمدة مُطْرَحُ «بمرة»، أي بغض النظر عن أوجه القوة التي يتمتع بها من حيث الثبوت أو من حيث الدلالة. فحتى لو كان هذا النص المنسوخُ «نصاً» والناسخُ ظاهراً، وحتى لو كان هذا النص، النبوي، المنسوخ مروباً بسندٍ أو أسانيدٍ قوية، والناسخ مروباً بسند أو أسانيد لا تماثل أسانيد المنسوخ قوة مع صحتها، فإنه في كِلا الحالين نعمل بالنص الذي ثبت كونه ناسخاً. أما النص الذي لم يثبت نسخه، بل ترجح هذا النسخ بواسطة قرائن الترجيح التي تزيد من احتمال النسخ فحسب، فهو لا يُطْرَحُ «بمرة» كما قلناه في النص الأنف الذي ثبت نسخه، وإنما يُنظر في المرجّحات الأخرى التي تحتف به من حيث ثبوته أو دلالته: فإن وُجدت قرائن تدل على كونه أقوى ثبوتاً أو أوضح دلالة من النص المعارض لم يتعين علينا ترجيحه وإطراح الآخر المعارض بل قد نعمل العكس. وذلك لأن قرائن الترجيح التي تزيد في احتمال النسخ، مثل قرائن تأخر أحد الخبرين على الآخر، لا تتحكم، وحدها، في رجحان النص أو عدمه، وإنما هي وجه من ضمن وجوه كثيرة للترجيح لا بد لنا من النظر إليها مجتمعة عند موازنتنا بين النصين المتعارضين، ومثل هذا النظر أبداً لا يكون في حالة ثبوت النسخ بقرائن إثباته المعتمدة.

إذن، فما ثبت نسخه بقرائن النسخ لا يُنظر إلى أوجه القوة في ثبوته أو دلالته، والنتيجة حينئذ عدم العمل به مطلقاً. وأما ما ترجح نسخه بقرائن الترجيح فلا بد من النظر إلى أوجه القوة، إذا وجدت، في ثبوته أو دلالته، وعند ذلك نوازن بينه وبين غيره، والنتيجة حينئذُ أنَّا: إما أن نعمل به إذا تمتع بقدر وافر من قرائن الترجيح بشكل عام، وإما أن نعمل بغيره إذا كان هذا الغير، مع احتمال كونه منسوخاً، يتمتع بقرائن أخرى، من حيث الثبوت أو الدلالة، تعوّضه عما لحق به من احتمال النسخ، بحيث تجعله، في المحصّلة، راجحاً على النص الآخر.

المسألة الرابعة: قرائن الدلالة

قرائن الدلالة: هي الدلائل التي تحتف بالنص فتؤثر على دلالته بالتأكيد أو التأويل أو التكميل أو التفسير أو الترجيح. وبيانُ هذه القرائن وإفاضة القول فيها هو غرضنا في هذا الكتاب؛ لأن هذا النوع من القرائن، كما سبق أن ألمحنا، هو الأكثر شيوعاً، والأوسع مساحةً، والأعمق بحثاً، والأدق نظراً، في كتابات الأصوليين، حتى إنه لو زعم زاعم: إن نطاق نظرية القرائن، بشكل عام، منحصرٌ في هذا النوع من القرائن فحسب، دون غيرها، لكان لقوله وجهٌ ولرأيه مجال.

وسيكون بحثنا هذه القرائن، بعون الله تعالى، على وجهين: وجهٍ إجمالي نتعرض فيه إلى شرح أنواع الأثر الذي تلقيه هذه القرائن على النص، وهو ما سنخوض فيه في هذه المسألة، ووجهٍ تفصيلي نتناول فيه هذه القرائن، بالحصص والبيان، وهو ما سيأتيك لاحقاً.

ولنبداً الآن ببيان أنواع الأثر الذي تلقيه قرائن الدلالة على النص. ولكن قبل ذلك، وبما أنه يمكن إجمال غالب الأثر الذي تلقيه قرائن الدلالة على النص بأنه «توضيح» أو «بيان»، فلا بد لنا من معرفة الكيفية التي يدل اللفظ بها على المعنى، ثم اختيار قسمةٍ للنصوص من حيث وضوحها وغموضها في الدلالة على المعنى؛ وذلك، حتى يمكننا أن نقف على ما هو قابلٌ من النصوص للتوضيح، وما هو غير قابل، وعلى أنواع التوضيح المختلفة بحسب نوع الغموض الذي يتسم به النص. ثم لأنه اشترط بعضهم في قرينة الدلالة أن لا تكون دالة بالوضع والا تكون صريحة لزم أن نُخصِّص جانباً من هذا الفصل للحديث عن هذين الأمرين.

ولذا جاءت هذه المسألة في توطئة وثلاثة مقاصد:

التوطئة: في كيفية دلالة اللفظ على المعنى.

والمقصد الأول: قسمة مختارة للنصوص من حيث درجة وضوحها وغموضها، مع بيانٍ مجملٍ لأثر قرائن الدلالة في كل قسم منها.

والمقصد الثاني: أنواع الأثر الذي تلقيه قرائن الدلالة على النصوص.

والمقصد الثالث: دلالة قرائن الدلالة بين التواضع وعدمه، والصراحة وعدمها.

توطئة: في كيفية دلالة اللفظ على المعنى

اللفظ قسمان: مفرد ومركب. فالمفرد هو الكلمة. والمركب، عدة أقسام⁽⁶⁷⁾، والذي يعيننا منه هو المركب المفيد لفائدة تامّة يحسن السكوت عليها، أي: الجملة المفيدة؛ لأنه ينبغي أن لا يطلق النص والخطاب على ما دون الجملة المفيدة والله أعلم.

فإذا تقرر هذا، فاعلم بأن اللفظ، مفرداً ومركباً، إن هو إلا رمزٌ للمعنى.

(67) المفرد «في اصطلاح النحاة هو: الكلمة الواحدة [كزيد] وعند المناطقة والأصوليين: لفظ وُضع لمعنى، ولا جزء لذلك اللفظ يدل على جزء المعنى الموضوع له، فشمّل ذلك أربعة أقسام: الأول: ما لا جزء له البتة، كباء الجر. الثاني: ماله جزء، ولكن لا يدل مطلقاً، كالزاي من «زيد». الثالث: ماله جزء يدل، لكن لا على جزء المعنى، ك: «إن» من حروف «إنسان»، فإنها لا تدل على بعض الإنسان، وإن كانت بانفرادها تدل على الشرط والنفي. الرابع: ماله جزء يدل على جزء المعنى، لكن في غير ذلك الوضع، كقولنا «حيوان ناطق» عَلَمًا على شخص. «والمركب»: عند النحاة: ما كان أكثر من كلمة، فشمّل التركيب المزجي: ك «بعلبك» و«سبيويه» و«خمسة عشر» ونحوها، والمضاف ولو عَلَمًا ك: «عبد الله». وعند المناطقة والأصوليين: ما دل جزؤه على جزء معناه الذي وُضع له، فشمّل: الإسنادي ك: «قام زيد»، والإضافي ك «غلام زيد»، والتقييدي ك: «زيد العالم». وأما نحو «يُضرب» فمفرد على مذهب النحاة، ومركب على مذهب المناطقة والأصوليين؛ لأن الياء منه تدل على جزء معناه، وهو المضارعة. ابن النجار. شرح الكوكب المنير، مرجع سابق، ج 1، ص 108-109. والمركب، أيضاً: «إما تام، وإما غير تام. فأما التام: فهو الذي يحسن السكوت عليه، ويُسمى كلاماً. قال الزمخشري: [و]يُسَمَّى جملة. والصواب: أن الجملة أعم من الكلام؛ لأن شرط الكلام الإفادة بخلاف الجملة؛ ولهذا يقولون: جملة الشرط، جملة الجواب، وهو ليس بمفيد، فليس كلاماً». الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 2، ص 63. وينظر: الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر. المفصل في علم العربية، دار الجيل، ص 6. وعمايرة، خليل أحمد. في نحو اللغة وتراكيبها، منهج وتطبيق، جدة: عالم المعرفة، 1984م، ص 74.

فالمفرد رمز تواضعت الجماعة اللغوية عليه. والمركب رمز تواضعت الجماعة اللغوية على كيفية تركيبه، أي على القاعدة النحوية التي يسير عليها أو القالب التركيبي الذي يُصاغ فيه، والخطاب أو النص الذي ينجزه المتكلم في مقام ما مكون من خليط من هذين الرمزتين المتواضع عليهما، فهو قالبٌ تركيبِيٌّ محشوٌ بالكلمات. ودور المتكلم هو فقط أن يختار هذا القالب أو ذاك، وهذه الكلمة أو تلك، بغية أن يُعبّرَ عمّا يريد. وقد شُبّه الكلامُ برقعة الشطرنج⁽⁶⁸⁾: فالأحجار هي الكلمات، وقواعد اللعب هي قواعد التركيب، واللاعب، هو المتكلم، وحرية الاختيار بأن يحرك الحجر الذي يريد إلى المكان الذي يريد، لكن وفق قواعد اللعبة. ولذا فإن ما قاله القرافي: إنَّ العرب «حَجَرَت في الترايب كما حَجَرَت في الكلمات»⁽⁶⁹⁾، صحيح، لكن ينقصه أن نكمّله بالقول: وتركت حرية الاختيار من هذا وذاك إلى المتكلم. ولهذا عقّبه الزركشي بقوله: «الحق: أن العرب إنما وضعت أنواع المركبات، أما جزئيات الأنواع فلا، فوضعت باب الفاعل لإسناد كل فعل إلى من صدر عنه، أما الفاعل المخصوص فلا، وكذلك باب إن وأخواتها، أما اسمها المخصوص فلا، وكذلك سائر أنواع التركيب، وأحالت المعين على اختيار المتكلم»⁽⁷⁰⁾. أي تركت تعيين الكلمات ضمن نوع التركيب إلى اختيار المتكلم.

و«اللفظ»، مفردا ومركبا، الدال على شيء ما، لا يُفضي إلى هذا الشيء مباشرة، بل بعد المرور بواسطتين هما: الصورة السمعية للفظ، والصورة الذهنية للشيء. وإليك بيانهما⁽⁷¹⁾.

فأما الصورة الذهنية للشيء: فهي مجموعة الآثار أو الانطباعات التي يتركها الشيء في ذهن المرء عند اتصال حواسه به. فتثبت هذه الآثار أو

(68) حَسَّان: تَمَّام. اللغة العربية مبناها ومعناها، الدار البيضاء: دار الثقافة، ص316.

(69) نقله عنه، الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج2، ص11.

(70) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج2، ص12.

(71) دي سوسير، فردناند. فصول في علم اللغة العام، ترجمة: أحمد الكراعين، الإسكندرية:

دار المعرفة الجامعية، 1982، ص121-124. وينظر: غيرو، بيار. علم الدلالة، ترجمة:

أنطوان أبو زيد، بيروت-باريس: منشورات عويدات، 1986م، ص23-29.

الانطباعات في الذهن حتى بعد زوال الشيء أو انعدامه. فمثلا عند تعامل الشخص، ولنفرضه طفلا، مع أوّل تفاعله في حياته ينطبع لهذه التفاعلة صورة ذهنية ما في دماغه تمثل مجموعة الخبرات التي أحس بها لهذه التفاعلة من شكل ولون وطعم وحجم وملمس ورائحة وغير ذلك. ومن الدليل على انطباع هذه الصورة في الدماغ أن الشخص يستطيع أن يستحضرها في دماغه بعد أن تختفي التفاعلة أو تنعدم بأكله لها مثلا.

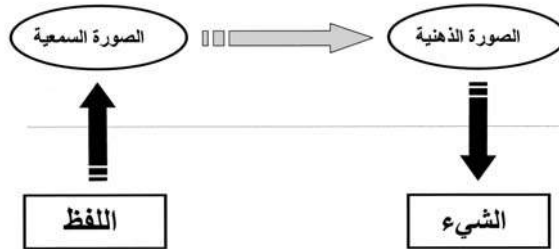
ومن الخصائص المهمة للغاية للصورة الذهنية، أنها قد تتحول بعد مدة من الزمن، من صورة مفصلة تفصيلا لا ينطبق إلا على شيء مُشخّص واحد، إلى صورة أخرى تفتقد إلى الكثير من التفاصيل بحيث تنطبق على أشياء كثيرة تندرج تحت جنس واحد، فتكون صورة مطلقة ومجردة. فمثلا بعد رؤية الطفل، أنف الذكر، التفاعلة الأولى وأكله لها، تتشكل لديه صورة ذهنية تفصيلية لهذه التفاعلة، وبمرور الوقت يبدأ دماغه في نسيان أجزاء وتفصيل من هذه الصورة، لكن عند رؤيته تفاعلة أخرى، ولربما تكون مختلفة عن الأولى بعض الشيء، تُنعش التفاصيل التي نُسيّت أو نُسي بعضها، لكن لا جميع التفاصيل، وإنما فقط ما هو مشترك بين التفاعلتين الأولى والثانية؛ لأن ما يُنعش في الذاكرة هو ما يتكرر فقط ولا يتكرر إلا المشترك، ثم تُتناسى بعض هذه التفاصيل ثانية، فإذا رأى تفاعلة ثالثة، ربما تباين الأوليين، تُنعش في الذهن التفاصيل المشتركة بين الثلاث مرة أخرى. وهكذا كلما تكررت خبرته بتفاعلة جديدة تأكدت المعالم المشتركة بينها وبين سابقاتها ونُسيّت المعالم التي تنفرد بها كل واحدة منها. وفي المحصلة تتكون في ذهن هذا الطفل، نتيجة احتفاظه بالقواسم المشتركة والمعالم المتكررة في جميع التفاعلات وتناسيه ما ليس بمشترك، صورة كلية للتفاعلة تنطبق على جميع التفاعلات التي عرفها والتي يخمن أنه سيعرفها في المستقبل. وأما الصورة السمعية للفظ: فهي الانطباعات أو الأثر السمعي الذي يتركه اللفظ في الذهن بعد سماعه، بحيث يثبت هذا الأثر السمعي في الدماغ حتى بعد انتهاء عملية النطق باللفظ. فمثلا عندما رأى الطفل التفاعلة لأول مرة في حياته فسأل عنها، فقيل له بأن اسمها تفاعلة، فإنه تشكل لهذه الكلمة، «تفاعلة»، فور النطق بها، صورة

سمعية في ذهنه، تجعله قادرا على النطق بنفس الكلمة بعد سماعه لها. ولولا هذه الصورة السمعية للألفاظ لما أمكن الأطفال تقليد ما يسمعونه من الفاظ أثناء تعلمهم الكلام.

ومن الأدلة على وجود هذه الصورة السمعية للألفاظ في الذهن أن الواحد منا يستطيع أن يجري لفظ «التفاحة»، مثلا، في ذهنه من دون أن ينطق أو يتلفظ به حتى لو أنه كان يسمعه لأول مرة. ولقد تنبّه علماءنا في القديم لمثل هذه الصورة السمعية للفظ فيما أسموه بـ: الكلام النفسي حتى رَوَوْا قول الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا⁽⁷²⁾
وليست عملية «الكلام النفسي» هذه إلا عملية استدعاء ذهنية للصور السمعية للألفاظ المخزونة في الذاكرة، ثم إمرارها في الدماغ على وفق ترتيب معين.

بعد هذا البيان، نعود إلى ما قلناه عن توسط الواسطتين المذكورتين: «الصورة الذهنية للشيء» و«الصورة السمعية للفظ»، بين اللفظ والشيء، ونقول: إن كيفية توسط هاتين الواسطتين يكون بالرسم على النحو الآتي:



(72) ينسب هذا البيت إلى الأخطل. الأخطل، غياث بن غوث. شعر الأخطل، تحقيق: فخر الدين قباوة، دمشق وبيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، 1996م، ص560، رقم: 272.

فاللفظ، إذن، بسماعه من قِبَل الأذن ينبه الدماغ على صورته السمعية الموجودة في الذهن، التي تكون مخترنة فيه بطريقة ما تجعلها مرتبطة بالصورة الذهنية للشيء، ثم هذه الصورة بدورها هي الأخرى تدل على الشيء في الخارج.

ومن جراء ملاحظة هذه العلاقة الدلالية غير المباشرة بين اللفظ والشيء الخارجي، فقد اختلف الأصوليون في المعنى الذي وُضع له اللفظ أساساً، أهو المعنى الخارجي (أي الشيء) أم المعنى الذهني (أي الصورة الذهنية للشيء). فذهب أبو إسحاق الشيرازي إلى الأول، وذهب الرازي وجماعة إلى الثاني، وحل الأصفهاني المشكلة بقوله: «من نفى الوضع للمعنى الخارجي: إن أراد أنها لم تُوضع للدلالة على الموجودات الخارجية ابتداءً من غير تَوَسُّط الدلالة على المعنى الذهني، فهذا حق؛ لأن اللفظ إنما يدل على وجود المعنى الخارجي بتوسُّط المعنى الذهني، وإن أراد أن الدلالة الخارجية ليست مقصودة من وضع اللفظ فباطل؛ لأن المخبر إذا أخبر غيره بقوله: جاء زيد، فإن قصده الإخبار بمجيئه في الخارج»⁽⁷³⁾.

(73) نقله عنه، الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج2، ص12. هذا، ولقد غفل أو تغافل نصر أبو زيد عن وقوف الفكر اللغوي الإسلامي على العلاقة غير المباشرة بين اللفظ والمعنى، فقال: «وظل الفكر اللغوي يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاح مباشرة» حتى جاء العالم السويسري ألفرد دي سوسير، في كتابه المهم محاضرات في علم اللغة، وأضاف إلى مفهوم العلامات بعداً جديداً، حيث ذهب إلى أن العلاقة بين اللفظ أو الدال والمعنى أو المدلول علاقة اصطلاح، لكنه عمق مفهوم الدال ومفهوم المدلول، بعيداً عن مسألة اللفظ والمعنى... أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995م، ص79. وهذه سقطة تاريخية هائلة تُضاف إلى سقطاته الأخرى، وذلك لأن توسط «الصورة الذهنية للشيء» بين اللفظ والشيء مسألة معروفة، ليس منذ العهد الإسلامي فحسب، بل منذ العهد اليوناني، كما تشير إلى ذلك معظم كتب الدلالة. فإن قيل: إنما عنى أبو زيد بقوله السابق أن دي سوسير اكتشف، بالإضافة إلى توسط «الصورة الذهنية للشيء»، توسط «الصورة السمعية للفظ»، وهذا لم يقله أحدٌ من قبل، فهذا السبق التاريخي الذي يُسجل له. فنقول: مع أن كلام «أبو زيد» لا يدل على هذا من قريب أو بعيد، فقد وجدنا ابن سينا يقول من قِبَل دي سوسير بقرون: «معنى دلالة اللفظ: أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموعاً اسم ارتسم في النفس معناه، فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما =

والذي أريد الإشارة إليه في الرسم السابق ما يأتي :

أولاً: إن الدلالة عكسية، بين اللفظ والشيء؛ أي أن كلا منهما يدل على الآخر. وهذا واضح؛ إذ إننا بسماع اللفظ يمكننا تذكّر الشيء، وبرؤية الشيء أو العِلْم به يمكننا تذكر اللفظ الذي يدل عليه. والذي يحصل في ذهن المتكلم إذا أراد الكلام هو الانطلاق من الشيء إلى اللفظ، مروراً بالواسطتين طبعاً، وذلك لأننا إذا أردنا الكلام استحضرننا المعاني أولاً ثم بحثنا عن الألفاظ التي ترتبط بها، أما المتلقي فيحصل في ذهنه العكس. أي أن ذهنه، عند السمع، يستدعي الصور السمعية للألفاظ أولاً، ثم يبحث عن الصور الذهنية المرتبطة بها.

ثانياً: إن القسم الأعلى من الرسم، الذي يقع فوق الخط المنقّط، يضم موجودات ذهنية: الصورة الذهنية للشيء، والصورة السمعية للفظ. وأما القسم الأسفل، الذي يقع تحت الخط المنقّط، فيضم موجودات خارجية: اللفظ والشيء. ولا يُشترط دوماً في الألفاظ أن تدل على أشياء خارجية، إذ إن كثيراً من الألفاظ التي نستخدمها في حياتنا، إنما نطلقها مريدين بها فقط الصورة الذهنية، كالألفاظ المجردة من قبيل: الجمال، والسعادة، والحرية، والظلم، والعدل، والنزاهة، والخبث... وغير ذلك من المجردات التي لا يتعين لها وجود حقيقي في الخارج، بل تختلف في الذهن من شخص لآخر.

ثالثاً: إن السهمين الأسودين (الممتد بين الصورة الذهنية للشيء والشيء، والممتد بين الصورة السمعية للفظ واللفظ) اللذان يقعان على يمين الرسم ويساره هما من القوة بمكان. وأعني بقوتهما: سرعة إدراك الذهن لأحد طرفي أي من السهمين إذا أدرك الطرف الآخر تماماً، أي أن الشيء إذا أدرك تماماً فإنه يفضي إلى صورته الذهنية بسرعة هائلة لا يكاد المرء يستشعرها، والعكس صحيح. وكذلك اللفظ إذا أدرك تماماً فإنه يفضي إلى صورته السمعية بسرعة هائلة لا يكاد المرء يستشعرها. وإنما يحصل ببطء الإفضاء، أحياناً، في هاتين

= أوردته الحس على النفس التفتت النفس إلى معناه». ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله. الشفاء - المنطق، تحقيق: محمود الخضري، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ج3، ص4. فينظر كيف صرّح ابن سينا بتوسط «مسموع الاسم» بين اللفظ والمعنى.

العمليتين، إذا لم يُدرك الشيء أو اللفظ تماما، كأن ترى شيئا من بعيد فتحتار في ماهيته أهو رجل أم امرأة أم حيوان أم شجرة. أو كأن لا تسمع الكلمة جيدا فتخمن كونها كذا أو كذا. لكن إذا تحقق الإدراك التام للشيء أو اللفظ فلا مشكلة ولا ببطء أبدا في سرعة إفضاء كل منهما إلى صورته.

وإنما المشكلة، وهذا بيت القصيد، في السهم المستعرض الواصل بين الصورة السمعية للفظ، والصورة الذهنية للشيء، وهو الذي يعبر عن سرعة إفضاء كل منهما إلى الآخر. فهذا السهم حتى لو كان طرفاه (الصورة الذهنية للشيء والصورة السمعية للفظ) معلومين تمام العلم في الذهن فقد تكون علاقة إفضاء كل منهما إلى الآخر بطيئة، أو بطيئة جدا، بل تصل أحيانا إلى حد التوقف.

والعلة في تفاوت هذا السهم في القوة بحسب اختلاف الألفاظ، هو أن الصورة السمعية للفظ قد ترتبط، في الدماغ، بغير صورة ذهنية، فمثلا اللفظ «عين» يرتبط، عن طريق صورته السمعية، بأكثر من صورة ذهنية مخزنة له في الدماغ، فمن الصور الذهنية المخزنة له، كما هو معروف: الصورة المجردة للعين الباصرة، والصورة المجردة لعين الماء، والصورة المجردة للجاسوس، والصورة المجردة للرجل الوجيه في قومه، وغير ذلك. فعندما يسمع المرء هذا اللفظ هكذا معزولا عن السياق، أو في سياق غير واضح كقول أحدهم: رأيت عينا، فإنه لا يستطيع أن يقف على المراد من اللفظ تحديدا؛ لأن الذهن يستعرض كل الصور الذهنية المرتبطة لديه بالصورة السمعية للفظ فيجد بأن كلا منها محتمل لأن يكون مرادا للمتكلم، ومن هنا ينشأ الغموض في هذا اللفظ، وبالتحديد من ضعف أو بطء أو انعدام إفضاء صورته السمعية إلى صورة محددة من الصور الذهنية المخزنة في الدماغ. بينما اللفظ «خمسة» لا يرتبط، عن طريق صورته السمعية، إلا بصورة ذهنية مجردة واحدة، هي العدد خمسة، وعليه، فإنه إذا أُطلق لم يحصل في الذهن تردد وعرض للاحتمالات كما حصل للفظ الأنف، ومن هنا جاءت القوة في إفضاء هذا اللفظ إلى صورته الذهنية، ومن ثم إلى الشيء الخارجي.

وعليه، كان هذا السهم بالذات، الذي يُعبر عن علاقة الإفضاء بين صورتني

اللفظ والشيء، بحسب قوته، هو الذي يحدد لنا درجة وضوح اللفظ في معناه.

والذي نريد التأكيد عليه مما سبق كله: أولاً: أن اللفظ، مفرداً ومركباً، لا يدل على معناه الخارجي مباشرة بل بتوسط الصورتين الذهنية للشيء والسمعية للفظ. وثانياً: أن قوة الإفضاء المتبادل، وسرعته، بين هاتين الصورتين في الدماغ تتوقف على عدد الصور الذهنية البديلة المخترنة في الدماغ للفظ مقابل الشيء، وللشيء مقابل اللفظ. وثالثاً: أن وضوح اللفظ في الدلالة على معناه الخارجي أو الذهني يتوقف على قوة الإفضاء هذه.

وإذا تقرر هذا الكلام، وعرفنا العلة في وضوح اللفظ وغموضه، فلنبداً الآن في بيان أقسام الغموض والوضوح.

المقصد الأول: قسمة مختارة للنصوص

تتضمن هذه القسمة بيان درجة وضوح النصوص وغموضها وبيان مجمل أثر قرائن الدلالة في كل قسم منها. ولن نعول في هذه القسمة على تقسيم الحنفية⁽⁷⁴⁾،

(74) وهم يذكرون في هذا المقام ثماني درجات للالفاظ تتدرج من أوضح الواضحات إلى أخفى الخفيات كالآتي: المحكم، المفسر، النص، الظاهر، الخفي، المشكل، المجمل، المتشابه. [ينظر: البزدوي. أصول البزدوي، مرجع سابق، ج 1، 83]. ولنا على هذا التقسيم، وإن شُغف به غالبُ المعاصرين، عدة اعتراضات؛ منها: كون الاصطلاحات التي استُخدمت فيه نادرة الاستعمال في اللغة الأصولية حتى عند الحنفية أنفسهم، كما أوضحنا ذلك في مصطلح النص عند الحديث عن تعريف الحنفية له. وعليه، يؤدي اعتماد هذا التقسيم والتركيز عليه لاسيما في الكتب التعليمية - كما هو الحال عند كثير من المعاصرين الذين ألفوا في الأصول - إلى قطع التواصل بين اللغة الأصولية الحديثة واللغة القديمة، وهو أمر له مثالبه التي لا تخفى من الناحية العلمية والتعليمية. ومنها: أنه جعل اللفظ المحتمل للتأويل في درجتين هما الظاهر والنص، وجعل الفرق بينهما هو القصد من سوقهما أصالة أو تبعاً. والحق أن ثمة قرائن كثيرة - غير «القصد من السوق» تؤثر في قوة اللفظ ووضوحه المحتمل للتأويل، فربَّ لفظ مقصود تبعاً كان أوضح وأبعد عن التأويل من لفظ آخر مقصود أصالة لاقرانه بوحدة من تلك القرائن. وإذن، فاعتماد الحنفية لقريظة «القصد من السوق» وحدها، دون غيرها مما قد يضاهاها، وسيلة في زيادة درجة وضوح النص تحكُّم يُضعف القسمة. =

ولا على تقسيم الشافعية⁽⁷⁵⁾، وإنما سنحاول، إلى حدّ ما، التوليفَ بينهما للخروج بتقسيم معتدل يخدم غرضنا في توضيح أثر قرائن الدلالة في النص. فنقول:

الألفاظ: مفردة ومركبة: إما أن تكون واضحة في الدلالة على المعنى المراد منها⁽⁷⁶⁾، وإما لا. وعليه، فهي قسمان: قسمٌ متضح بنفسه في الدلالة على المعنى المراد منه، وقسمٌ غير متضح بنفسه.

أما القسم الأول، وهو المتضح بنفسه، فهو، أيضا، قسمان: إما «نص» (قاطع) في الدلالة على المعنى المراد. وإما ظاهر (= ظني) في الدلالة عليه.

فأما «النصوص» (= القواطع) فقد بلغت الغاية في الوضوح، فلا أثر للقرائن فيها من حيث وضوحها في نفسها مما يجعل دلالتها غير قابلة للتأكيد أو التأويل، لكنها مع ذلك، ومن جهة أخرى، قابلة لـ: «التكميل» بمعنى أنها قابلة لأن يُوسَّع فيها بحيث ينتظم في حكمها ما هو خارج عنها أصلا لولا

= ومنها: اعتمادهم على قبول اللفظ احتمال النسخ وعدمه للتفريق بين المفسّر والمحكم، مع أن قبول النسخ وعدمه موضوع خارج عن وضوح اللفظ في نفسه وخفائه. ومنها إدراجهم لـ «الخفي» مع اعترافهم بأن خفائه لا يعود إلى اللفظ أو الصيغة بل إلى أمر من خارج مع أن القسمة موضوعة - أو هذا هو الأصل فيها - لخفاء الألفاظ ووضوحها في أنفسها. وقد اعترف عبد العزيز البخاري بأن تقسيمات الحنفية للألفاظ عموما هي تقسيمات غير خاضعة للمعايير المنطقية المشروطة في التقسيم المنطقي الصحيح، واعتذر عن ذلك بأن الحنفية تمسكوا بها نتيجة للاستقراء؟! البخاري. كشف الأسرار، مرجع سابق، ج 1، ص 84-86.

(75) وهم يذكرون في هذا المقام: النص والظاهر في قسم الواضحات، والمؤول والمجمل في قسم الخفيات. ويذكر بعضهم: المحكم والمتشابه على خلافٍ جمٍّ فيما هو المقصود منهما. الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 81، 82. وينظر: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 3، ص 436. وج 1، ص 450.

(76) وقد خصصنا هذه القسمة بـ«دلالة النص على المعنى المراد منه»، ولم نطلقها في الدلالة على المعنى عموما، أي لم نقل «دلالة النص على المعنى» هكذا من غير تقييد المعنى بكونه مرادا، لما سبق أن أوضحناه في هذه الدراسة قُبيل تعريف النص، من نسبة الدلالة في النص الشرعي بحسب المعنى المدلول عليه. أي أن نصا ما قد يكون ظاهرا في معنى من المعاني، وفي الوقت نفسه، يكون مجملا أو قاطعا في معنى آخر، بل هذا هو الغالب في النصوص.

القرينة، أو هي قابلة لأن يُزاد في بيان خصائص ما تضمُّه من المضامين⁽⁷⁷⁾.

وأما الظواهر (الظنيات) فيمكن لقرائن الدلالة أن تؤثر فيها من إحدى ثلاث جهات: إما تأكيد الدلالة الظاهرة، وذلك إذا توافق مقتضى القرينة مع مقتضى الظاهر. وإما إبطال هذه الدلالة بصرف دلالة النص إلى المعنى المؤول، وذلك إذا تعارض مقتضى القرينة مع هذه الدلالة وكان أقوى منها. وإما تكميل الدلالة الظاهرة، وذلك إذا أمكن القرينة أن تُوسِّع من هذه الدلالة ليندرج في حكمها ما لم يكن مندرجا لولا هذه القرينة، أو إذا أمكنها أن تضيف بيانا جديدا لبعض خصائص ما اشتملت عليه هذه الدلالة.

فالقرائن الدلالة ثلاثة أنواع من التأثير في النصوص الواضحة بنفسها (النص+الظاهر) في معنى من المعاني، هي: التأكيد، أو التأويل، أو التكميل. يختص «النص القاطع» أو «النص النص» بتعرضه لنوع واحد منها هو التكميل، ويتعرض «النص الظاهر» لها جميعا.

وأما القسم الثاني من النصوص أو الألفاظ، وهو غير المتضح بنفسه، فهو: إما أن يتضح بغيره وإما لا. وعليه، فهو، أيضا، قسمان: أحدهما: غير المتضح بنفسه بل بغيره. وهو «المجمل» في اصطلاح الجمهور، والثاني: غير المتضح بنفسه ولا بغيره. وهو «المتشابه» في اصطلاح الحنفية⁽⁷⁸⁾.

فأما «المتشابه» فهو الذي استأثر الله، تعالى، بعلمه، وليس في إمكان الطاقة البشرية الوقوف على حقيقة معناه. ولا يعيننا، لاسيما في مجال الفقه والأصول، الخوض في هذا القسم من النصوص؛ لأنها تقع ضمن «ما ليس تحت عمله» لا بطريق مباشر ولا غير مباشر. والغاية النهائية الضابطة لتلقي النص الشرعي ولتدبره، هي الفائدة العملية المترتبة عليه، سواء أكانت بطريق

(77) سنأتي إن شاء الله تعالى، على توضيح التكميل تفصيلا وتمثيلا لاحقا.

(78) البخاري. كشف الأسرار، مرجع سابق، ج 1، ص 148. وقال ابن السمعاني - وهو من الشافعية - بعد أن ذكر عدة أقوال في تفسير المتشابه: «وأحسن الأقاويل: أن المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه، ولم يُطلع عليه أحدا من خلقه، وكلفهم الإيمان به». قال: «وهذا هو المختار على طريق السنة، وعليه يدل ما ورد من الأخبار، وما عُرف من اعتقاد السلف». ابن السمعاني، قواطع الأدلة، مرجع سابق، ج 1، ص 265.

مباشرة أو غير مباشرة⁽⁷⁹⁾. ومن هنا، لم يتكلم السلف في معاني مثل هذه النصوص بل إنهم نَهوا عن الخوض فيها. وحسبك في ذلك ما قاله مالك بن أنس، رحمه الله تعالى، في آية الاستواء: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»⁽⁸⁰⁾.

وأما «المجمل» فهو الذي لا يمكن الوقوف على المعنى المراد منه إلا بدليل خارج عنه. أو هو، على حد تعبير القفال الشاشي: «ما لا يستقل بنفسه في المراد منه حتى يبان تفسيره»⁽⁸¹⁾. وثمة نوعان من الإجمال نلاحظهما في النصوص: كلي وجزئي. فأما الإجمال الكلي: فهو كون النص بحيث لا يفيد أي معنى إلا بتفسير من قبل الشارع نفسه، وبتعبير الحنفية هو: «لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المُجْمَل وبيان من جهته يُعرف به المراد»⁽⁸²⁾. كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43] في الدلالة على ماهية الواجب، وهي الصلاة المعروفة ذات الأقوال والأفعال المخصوصة التي بينها النبي ﷺ. وأما الإجمال الجزئي: فهو كون النص بحيث يفيد غير معنى في نفس الوقت بحيث لا يمكن الوقوف على أحد هذه المعاني إلا بدليل. وقد لا يكون هذا الدليل من قِبَل الشارع خاصة كما هو الحال في المجمل الكلي. وبتعبير الحنفية: هو الذي «لا يُنال المراد [منه] إلا بالطلب ثم بالتأمل حتى يتميز عن أمثاله»⁽⁸³⁾. والسبب الوحيد في الإجمال الجزئي هو اشتراك اللفظ مفردا ومركبا، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228] في الدلالة على معنى القرء، إذ هو دال على الطهر والحيض بالدرجة نفسها، وقد رجَّح كل فريق من الفقهاء ما يراه بأدلة نصية وغير نصية.

(79) ينظر بحثنا في ذلك «تلقي النص الديني: دراسة أصولية مقاصدية»، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نيويورك، العدد40، السنة العاشرة، 2005م.

(80) ينظر: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج3، 439.

(81) المرجع السابق، ج3، ص454.

(82) السرخسي. أصول السرخسي، مرجع سابق، ج1، ص168.

(83) الشاشي، أبو علي الشاشي. أصول الشاشي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1982، ص81. قاله في تعريف المشكل.

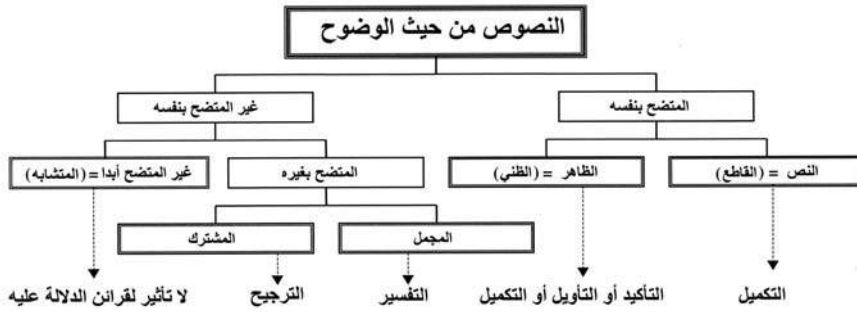
والذي أراه، وسأسير عليه من الآن، هو أن يُخص مصطلح «المجمل» بالألفاظ ذات الإجمال الكلي فقط. أما الألفاظ ذات الإجمال الجزئي فسأطلق عليها الألفاظ المشتركة، ولا داعي لأن نقول، كما يفعل أصوليو الجمهور،: هي مجملة بسبب الاشتراك⁽⁸⁴⁾. وأثر قرائن الدلالة في المجمل هو التفسير، وأثرها في المشترك هو الترجيح.

وفي المحصلة نجد أن أثر قرائن الدلالة على النصوص يطال أربعة أنواع منها يختص كل نوع منها بشيء من الغموض أو النقص تجليّه أو تكمّله القرينة. وهذه النصوص هي: النص المشتتمل على الدلالة القاطعة. وأثر القرائن فيه هو التكميل، النص المشتتمل على الدلالة الظاهرة، وأثر القرائن فيه التأكيد، أو التأويل، أو التكميل، والنص المشتتمل على الدلالة المجملة،

(84) والخروج عن اصطلاح الجمهور، وإن كنا من عدم أنصاره عموماً، لما يسببه ذلك من خلخلة التواصل بيننا وبين الشريحة العظمى من الأصوليين، إلا أنا، أحياناً، نضطر إليه إذا وُجدت مسوغاته. وفي قضية فصل المشترك عن المجمل، وعدم إدراجه فيه، نجد أن من أكبر المسوغات لهذا الفصل أن المشترك يتميز بعدة خصائص وأحكام تبعد الصلة كثيراً بينه وبين «المجمل» بالمعنى الذي اخترنا. منها: أنه يدل بنفسه على أكثر غير معنى يحتمله قصد المتكلم بخلاف «المجمل»، فهو لا يدل على أي معنى محتمل. وإذا دل على معنى ما - كدلالة الصلاة على الدعاء، والزكاة على النماء - فهو معنى لا محتمل من اللفظ ولا مقصود. ومنها: جواز حملها، أي المشترك، على جميع معانيه إذا أمكن، عند بعض الأصوليين كالشافعية، وهذا لا يتيسر في «المجمل». ومنها: عدم جواز تأخر بيانه، على رأي جماعة من الأصوليين، وهو الأصوب، بخلاف «المجمل». و منها: إمكان بيانه بالقرينة العقلية والحالية واللفظية والسمعية بخلاف «المجمل» الذي يتوقف بيانه على القرينة السمعية أو النص الشرعي فقط. هذا، ولقد تنبه أصوليو الحنفية، إلى حد ما، إلى الفرق بين المشترك و«المجمل»، ففصلوا المشترك الذي يبين معناه بالتأمل في الكلام لا بالبيان من قبل الشارع عن المجمل الذي لا يبين معناه الا ببيان من الشارع، وخصوه باسم المشكل. ولقد وافقتهم على الفصل لكننا خالفناهم في التسمية؛ لأن تسمية هذا النوع من الالفاظ ب: «المشترك» أكثر شيوعاً وأوضح دلالة من تسميته بـ«المشكل» الذي لا يكاد يُستخدم في اللغة الأصولية حتى عند الحنفية أنفسهم. نعم، هم يفرقون بين نوعين من أنواع المشترك: أحدهما: ما يبين المعنى المقصود منه بالتأمل، والثاني: ما لا يمكن فيه الترجيح الا ببيان الشارع. فالنوع الأول من قسم المشكل، والنوع الثاني من قسم المجمل. أما نحن فلا. البخاري. كشف الأسرار، مرجع سابق، ج1، ص114.

وأثر القرائن فيه هو التفسير. والنص المشتمل على الدلالة المشتركة. وأثر القرائن فيه هو الترجيح لأحد معانيه. أما النص المتشابه فلا أثر لقرائن الدلالة فيه؛ لأنه بلغ الغاية في الغموض، فلم يكن ثمة طريق إلى معرفة حقيقة المراد به، عند من يثبتون المتشابه بهذا المعنى، لا بالقرينة ولا بغيرها.

وفيما يلي رسم يوضح القسمة التي ذكرناها للنصوص من حيث اتضح دلالتها على المعنى المراد، يظهر فيها نوع تأثير قرائن الدلالة على كل منها.



وبالإمكان وضع قسمة أخرى لـ: «النصوص من حيث وضوحها» نجريها؛ لمزيد في البيان، فنقول: اللفظ الشرعي مركبا كان أو مفردا: إما أن يكون مفيدا لمعنى من المعاني عندنا، وإما لا. فالثاني هو المتشابه⁽⁸⁵⁾.

والمفيد: إما أن يكون مفيدا بنفسه، وإما بغيره. فالثاني هو المجمل.

واللفظ المفيد بنفسه: إما أن يدل على معنى واحد فقط. وإما أن يدل على غير معنى. فإذا دل على معنى واحد فقط فهو الذي نسميه بـ: «اللفظ القاطع» أو «القطعي» أو «النص». وذلك كأسماء الأعداد والأشخاص. وبلغت الاحتمالات الرياضية يمكننا القول بأن اللفظ القطعي هو اللفظ الذي يدل على معناه مائة بالمائة (100%).

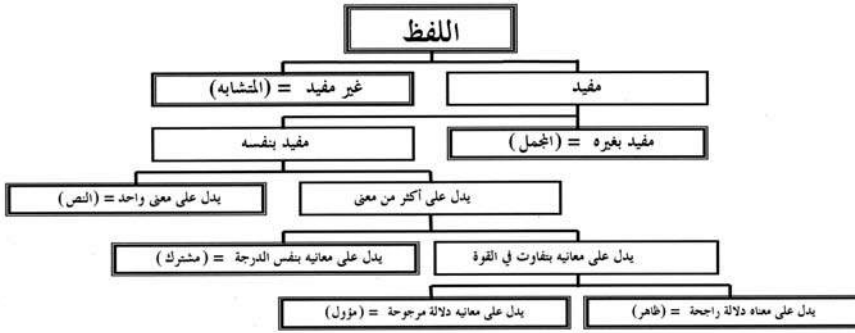
(85) المتشابه، عند من يثبتونه بهذا المعنى، غير مفيد للمعنى عندنا. أما هو في نفسه فذو معنى.

وإذا دل على غير معنى: فإما أن يدل عليها بنفس القوة وإما بتفاوت: فإذا دل على غير معنى بنفس القوة، فهو المشترك، كلفظ القرء في دلالة على الطهر أو الحيض. والمشارك، بلغة الاحتمالات الرياضية، هو اللفظ الذي يدل على كل معنى من معانيه بنسبة تساوي المعنى أو المعاني الأخرى. فإذا كان للفظ معنيان دل على كل واحد منهما بنسبة 50%، وإذا كان له ثلاثة معان دل على كل واحد منهما بنسبة 33% وإذا كان له أربعة معان دل على كل واحد منهما بنسبة 25% وهكذا... وهذا عند من يمنع من حمل المشترك على جميع معانيه دفعة واحدة، وهو ما يبدو لنا رجحانه من قولي الأصوليين.

وأما اللفظ المتفاوت الدلالة على معانيه، فنسميه بالنسبة لدلالته على المعنى الراجع بالظني (الظاهر)، وبالنسبة لدلالته على المعنى المرجوح بالمحتمل (المؤول)، وبلغة الاحتمالات الرياضية فإن دلالة اللفظ على المعنى الظني تتراوح ما بين 51% إلى 99%. وكلما اقتربت نسبة دلالة اللفظ على معناه من النهاية العليا (99%) كان أقوى، وبالعكس إذا اقتربت من نهايته السفلى 51%. أما المعنى المحتمل فتتراوح دلالة اللفظ عليه ما بين 1% إلى 49%. وكلما اقتربت نسبة دلالة اللفظ على معناه من النهاية العليا (49%) كان أقوى، وبالعكس إذا اقتربت من نهايته السفلى (1%). والعلاقة بين قوة المعنى الظني (= الظاهر) وقوة المعنى المحتمل (المؤول) لنفس اللفظ هي علاقة عكسية، أي أنه كلما ازدادت قوة دلالة اللفظ على المعنى الظاهر قلت قوة دلالة على المعنى المؤول المقابل له، والعكس بالعكس⁽⁸⁶⁾.

وفيما يلي رسم يوضح هذه القسمة التي ذكرناها.

(86) ينظر في شرح هذه الأنواع من الالفاظ بالتفصيل، التلمساني. مفتاح الوصول، مرجع سابق، ص 42، 59، 74. وابن النجار. شرح الكوكب المنير، مرجع سابق، ج 3، ص 413 وما يليها، وص 459.



المقصد الثاني: أنواع الأثر الذي تلقيه قرائن الدلالة على النصوص

وهذا الأثر، كما أسلفنا، ينحصر في خمسة أنواع من التأثير هي: التأكيد، والتأويل، وبطالان النص المشتمل على الدلالة الظاهرة، ثم التكميل. ويطال النصين: المشتمل على الدلالة الظاهرة، والمشتمل على الدلالة القاطعة، ثم التفسير. ويطال النص المشتمل على الدلالة المجملة، وأخيرا الترجيح. ويطال النص المشتمل على الدلالة المشتركة.

تأكيد ظاهر النص:

ظاهر النص: هو المعنى⁽⁸⁷⁾ الذي يدل عليه النص دلالة راجحة، أو قُل: دلالة ظنيّة. ويقابله «النص»، وإذا شئت تمام المقابلة بينهما قلت: «نصّ النَّصّ»، وهو المعنى الذي يدل عليه النص دلالة قاطعة.

ويقابل الظاهر، من جهة أخرى، المؤوّل، أو مؤول النص، وهو المعنى الذي يدل عليه النص دلالة مرجوحة، أو قل: متوهمة، أو قل: محتملة.

(87) لاحظ أن الظاهر، والمؤول، وإلى حد ما «النص»، هي - في لغة الأصوليين - أوصاف: إما للفظ، كما نقول: اللفظ ظاهر في هذا المعنى أو «نص» فيه أو مؤول. وإما للمعنى المستفاد من اللفظ، كما نقول: ظاهر النص أو مؤوله هو المعنى كذا وكذا. وقد سبق لنا التعريف بهذه المصطلحات من حيث هي أوصاف للفظ، وهاننا عرفناها على أنها أوصاف لمعنى اللفظ. والنتيجة على كلا الحالين واحدة.

وتجتمع هذه الأنواع الثلاثة من المعاني المنبثقة عن النص في قوله تعالى: ﴿فَأَجِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: 4] فهو ظاهر أو ظني في وجوب الجلد، نص أو قطعي في عدد الجلديات، مؤول أو موهوم أو محتمل في مندوبية الجلد.

وتأكيد الظاهر، ويسميه الحنفية بـ: «بيان التقرير»⁽⁸⁸⁾، معناه: زيادة ظن المتلقي بأن هذا المعنى هو المعنى المقصود من النص لا غيره من المعاني المحتملة.

وهذا التأكيد، عن طريق قرينة الدلالة: إما أن يبلغ بالظاهر إلى درجة القطع فيصير اللفظ: ظاهراً بنفسه، قاطعاً (نصاً) بغيره. ومثاله قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَيْسَ لَهُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ﴾ [الأنفال: 15] إذ يدل هذا النص بنفسه على حرمة التولي عند القتال دلالة ظاهرة؛ لأن صيغة النهي «لا تولوهم» ظاهرة في التحريم مؤولة في غيره كما هو رأي الجمهور. لكن لما اقترن هذا النص بالنص التالي له القائل: ﴿وَمَنْ يُولِهِمْ يُؤَمِّدِ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَرِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَفَدَّ بَكَةً بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَا وَلَهُ جَهَنَّمَ وَبُئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: 16] دلّ، بواسطة هذه القرينة، على تحريم التولي، لغير التحرف والتحيز، قطعاً. قال ابن القيم: «للظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم، [وذلك] بحسب الكلام في نفسه، وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية، وحال المتكلم به، وغير ذلك»⁽⁸⁹⁾. وقال الغزالي: «إن القرائن قد تجعل العام [وهو من الظواهر] نصاً يمتنع تخصيصه. مثاله: أن المريض إذ قال لغلامه: لا تدخل علي الناس. وقرينة الحال تشهد لتأذيه

(88) قال السرخسي. أصول السرخسي، مرجع سابق، ج2، ص28: «أما بيان التقرير: فهو في الحقيقة الذي يحتمل المجاز والعام المحتمل للخصوص، فيكون البيان قاطعاً للاحتمال مقرراً للحكم على ما اقتضاه الظاهر، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةَ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: 30] فصيغة الجمع تعم الملائكة على احتمال أن يكون المراد بعضهم، وقوله تعالى: ﴿كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ بيان قاطع لهذا الاحتمال فهو بيان التقرير. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسْ طَيْرٍ بِطَيْرٍ بِجَنَاحِهِ﴾ [الأنعام: 38] يحتمل المجاز لأن [ساعي] البريد [لسرعه] يُسَمَّى طائراً، فإذا قال «يطير بجناحيه» بين أنه أراد الحقيقة».

(89) ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه سعد، بيروت: دار الجيل، 1973م، ج3، ص107.

بلقيانهم. فأدخل عليه العبد جماعة من الثقلاء، وزعم أنني خصّصت لفظك بمن عداهم؛ استوجب التعزير»⁽⁹⁰⁾.

وإما أن لا يبلغ تأكيد القرينة بالظاهر إلى درجة القطع بدلالته وإنما يقوي منها فحسب. ومثاله قوله تعالى: ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا﴾ [البقرة: 222] فالأمر: «فاعتزلوا» ظاهر في الوجوب. ولقد تأكد هذا الظاهر، لكن لا إلى درجة القطع، بالعلة الممهّدة له، وهي قوله: «قل هو أذى»، إذ الواجب على المسلم أن يجتنب ما هو أذى عموماً، لكن قد يحتمل الأمر باجتناّب الأذى، احتمالاً بعيداً، غير الإيجاب كالندب. ومع بُعد هذا الاحتمال إلا أنه يُعكّر على قطعية النص.

فإن قيل: وما الفائدة العملية أو الثمرة الأصولية لهذا الأثر الذي أسميته بـ: «التأكيد» بنوعيه: الموصل إلى القطع، والمقوي للظن، مع العلم بأن الدلالة الظاهرة هي دلالة مفيدة لمعناها ومحتجّ بها باتفاق، سواء تأكدت أو لا. فالجواب: هو أن فائدة التأكيد الموصل إلى القطع هي عصمة الظاهر المؤكّد عن التأويل، سواء أكان هذا التأويل: تخصيصاً للعام، أم تقييداً للمطلق، أم صرفاً للحقيقة إلى المجاز، أم غير ذلك من وجوه التأويل. وبهذا تحصل الثقة والطمأنينة التامة بمدلول النص، ونقطع دابر الخلاف والتقول فيه.

ونتيجةً لعدم الانتباه لهذه القرائن المؤكّدة للظواهر، زعم من زعم من الأصوليين بأن غالب الشريعة ظنية، مُدّعيًا «عِزَّةَ النّصوص». قال إمام الحرمين: «اعتقد كثير من الخائضين في الأصول «عِزَّةَ النّصوص» حتى قالوا: إن النص في الكتاب قوله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الاخلاص: 1] وقوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: 29] وما يظهر ظهورهما. ولا يكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنص في كتاب الله تعالى هو مرتبط بحكم شرعي. وقضوا بندور النصوص في السنة، حتى عدّوا أمثلةً معدودة محدودة. منها: قوله ﷺ لأبي بردة بن نيار الأسلمي في الأضحية، لما ضحى، ولم يكن على التّعت

(90) الغزالي. المنخول، مرجع سابق، ص 182.

المشروع: «نعم، ثم لا تجزئ أحدا بعدك.»⁽⁹¹⁾ وقوله **القول**: «اغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها.»⁽⁹²⁾ وهذا قول من لا يحيط بالغرض من ذلك. والمقصود من النصوص [القواطع]: الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع انحسام جهات التأويلات، وانقطاع مسالك الاحتمالات. وهذا، وإن كان بعيدا حصوله بوضع الصيغ، ردا إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية، وإذا نحن خُضنا في باب التأويلات، وإبانة بطلان معظم مسالك المؤولين، استبان للطالب الفطن أن جُل ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص. وقد تكون القرينة إجماعا أو اقتضاء عقل أو ما في معناهما»⁽⁹³⁾.

ولم يقنع الشاطبي، وهو الذي اشترط، في أول كتابه، في الدليل الأصولي أن يكون قطعيا، قائلا: «المقدمة الأولى: إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية»⁽⁹⁴⁾، ولم يقنع الشاطبي بما عوّل عليه إمام الحرمين من القول ب: «القرائن» وسيلة لدفع دعوى «عزة النصوص»، فقال: «المعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية». ووجود القطع فيها، على الاستعمال المشهور⁽⁹⁵⁾، معدوم، أو في غاية الندور، أعني في آحاد الأدلة، فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر، وإن كانت متواترة، إفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيا. فإنها تتوقف على: نقل اللغات، وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقل الشرعي أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقيد

(91) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الأضاحي، باب: من ذبح قبل الصلاة أعاد، حديث رقم: 5563، ص 1041.

(92) المرجع السابق، كتاب: الوكالة، باب: الوكالة في الحدود، حديث رقم: 2314، و2315، ص 416.

(93) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 1، ص 278.

(94) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج 1، ص 29.

(95) والاستعمال المشهور للقطع هو إرادة انتفاء الاحتمال عن اللفظ أصلا. ويستعمله الحنفية في نفي الاحتمال الناشئ عن دليل لا في نفي الاحتمال أصلا كما يفعل الجمهور. وقد سبق لنا شيء من الكلام على هذه القضية عند تعرضنا للاصطلاحات التي قيلت في النص.

للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير، والمعارض العقلي. وإفادَةُ القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر. وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها [أي: آحاد الأدلة] ظنية في أنفسها، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين. قال الشاطبي: «وهذا كله نادر أو متعذر». وإذن، كما يقول دراز، «فلا يفيد الاعتصام به بحالة مطردة في سائر الأدلة كما هو المطلوب»⁽⁹⁶⁾.

فإذا كانت القرائن نادرة ولا تَطْرُد وجودا لكي تدفع الظنية عن الأدلة فما الحل إذن؟ لا سيما والشرط، عند الشاطبي، في أدلة الأصول، أن تكون قطعية لا ظنية. يتابع الشاطبي قائلا: «وإنما الأدلة المعتبرة هنا [أي في الأصول]: «المستقرأة» من جملة أدلة ظنية تضافت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق»⁽⁹⁷⁾...

فالشاطبي يُعوّل على «الاستقراء» أو «استقراء الأدلة»، لا القرائن، لنفي الظنية عن أدلة الشريعة لا سيما أدلة الأصول. والذي نجده، بعد التأمل، أن استقراء الشاطبي لا يخرج عن معنى القرينة والاقتران، لكنه اقتران لا يتخذ النمط الفردي، أو المتعدد المحصور، كما هو المعهود في القرائن «المشاهدة والمنقولة» التي ذكرها الشاطبي، أو «المقالية والحالية» التي ذكرها إمام الحرمين، وإنما النمط المكثف المتعدد والمتنوع في الآن نفسه. أما التعدد، أي كثرة الأدلة الدالة على المعنى، فهو يعطي المعنى المستقرى قطعية ثبوته إذا كانت كل أدلته المستقرأة، على حدتها، ظنية الثبوت. وأما التنوع، ونعني به اختلاف وجه دلالة كل دليل من الأدلة المستقرأة على هذا المعنى عن غيره من الأدلة، فيعطيه القطعية في دلالته.

وفي المحصلة نجد أن الفائدة الأصولية لقرائن الدلالة المؤكدة للظاهر هي عصمة النص المشتتمل على الظاهر من التأويل. وحصول تمام الثقة به حتى يمكن جعله أصلا عند من يشترطون في أدلة الأصول أن تكون قطعية. ورجحانه على كل ما عداه من الأدلة الظنية المعارضة.

(96) ينظر تعليقه على الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، حاشية ص 29.

(97) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج 1، ص 35، 36.

وهذا كله بشرط أن تبلغ القرائن المؤكدة لظاهر النص درجة القطع به على نحو ما يفعله الاستقراء أو غيره من القرائن. أما إن لم تبلغ به درجة القطع فهي تفيد في زيادة الثقة بمدلول ظاهر النص، لأنه وإن لم يبلغ القطع فقد اقترب منه بقدر ما. و زيادة الثقة بثبوت النص الذي اشتمل على الظاهر إذا كانت القرينة العاضدة له هي عبارة عن نص آخر. فيما قد يسمى بـ: «التعاضد» أو «التصحيح بالشواهد». ورجحان النص الذي اشتمل على الظاهر المعتضد بالقرينة إذا عارضه ظاهرٌ مساوٍ لكنه لم يعتضد بقرينة مشابهة.

فإن قيل: نراك، في هذا السياق، تمزج بين أثر قرينة الدلالة في دلالة النص من جهة، وبين أثرها في ثبوتها وأثرها في رجحانها من جهة أخرى، مع أنك في صدد الاختصار على ذكر أثر القرينة في النص في مجال الدلالة فحسب، فهل هذا يعني أن قرائن الدلالة المؤكدة للظاهر، تندرج بوجه آخر، وبلا بد، في قرائن الثبوت وفي قرائن الترجيح؟ فالجواب: نعم، لكن لا على الإطلاق، إذ ليست كل قرائن الدلالة المؤكدة للظاهر تؤدي حتماً إلى زيادة الظن بثبوت النص المشتمل على الظاهر أو رجحانه على غيره.

فزيادة الظن بثبوت «النص المشتمل على الظاهر المؤكّد» تحصل فقط بـ: «القرائن السمعية الخارجية» المؤكدة للظاهر، كأن يأتي نصٌّ يوافق نصاً آخر بمعناه. وهو الذي ذكرنا بأن المحدثين يسمونه بـ: «التصحيح بالشواهد» أو كالأستقراء. أما القرائن الأخرى المقالية والحالية التي تتصل بالنص فهي إذا أكدت ظاهره فلا تؤثر، في الوقت نفسه، في ثبوتها لا سلباً ولا إيجاباً، كما هو الحال في أثر «القرائن السمعية الخارجية» (النصوص الأخرى).

وأما زيادة الظن بـرجحان «النص المشتمل على الظاهر المؤكّد» على غيره من الظواهر، فتحصل فقط حين يوجد النص المعارض. أما إذا لم يوجد فلا ترجيح؛ لأن شرط الترجيح وجود النص المعارض مع تعذر الجمع والنسخ.

تأويل النص: التأويل:

معناه: صرف المتلقي اللفظ أو النص من الدلالة على المعنى الظاهر إلى

الدلالة على المعنى المؤول. وقد سبق لنا تعريف المعنيين: الظاهر والمؤول، قبل قليل.

وحتى يصح التأويل لا بد له من ثلاثة شروط: الأول: احتمال اللفظ أو النص للمعنى المؤول؛ إذ لا تأويل للفظ غير المحتمل أو القاطع. والثاني: وجود الدليل الصارف. والثالث: قوة هذا الدليل بحيث يكون مجموع الظن الحاصل منه، ومن المعنى المؤول، أقوى من الظن الحاصل من المعنى الظاهر⁽⁹⁸⁾. وهذا الدليل الصارف هو القرينة.

والتأويل، الصحيح، أنواع: فمنه: حمل الحقيقة على المجاز؛ ومن هنا قالوا: الأصل أن يُحمل اللفظ على معناه الحقيقي. ومنه: تخصيص العام؛ ومن هنا قالوا: الأصل أن يُحمل اللفظ العام على عمومه. ومنه: تقييد المطلق؛ ومن هنا قالوا: الأصل أن يُحمل اللفظ المطلق على إطلاقه. ومنه: دعوى الإضمار؛ ومن هنا قالوا: الأصل أن يُحمل اللفظ على الاستقلال وإلا يتوقف على إضمار. ومنه: دعوى الترادف؛ ومن هنا قالوا: الأصل في الألفاظ أن تكون متباينة لا مترادفة. ومنه: دعوى التأكيد؛ ومن هنا قالوا: الأصل في الألفاظ أن تُحمل على التأسيس لا على التأكيد. ومنه: دعوى التقديم والتأخير، ومن هنا قالوا: الأصل في الألفاظ أن تُحمل على الترتيب لا على التقديم والتأخير، ولا يجوز الخروج عن «الأصل» في كل ما سبق إلا بقرينة. فإذا وُجدت القرينة وجب الخروج عن الأصل إعمالاً للدليلين معاً: النص والقرينة⁽⁹⁹⁾.

أما الفائدة العملية للتأويل «الصحيح» فتتجلى في كونه يقضي على إيهام المعنى الظاهر للنص، الذي هو الأصل والمتبادر لكنه ليس المراد، ليكشف في الآن نفسه عن المعنى المراد للشارع فعلاً من النص، وهو المعنى المؤول

(98) التلمساني. مفتاح الوصول، مرجع سابق، ص 89. وينظر: الأمدي. الأحكام، مرجع سابق، ج 3، ص 75.

(99) ينظر لشرح هذه الأنواع من التأويل والتمثيل لها: ابن النجار. شرح الكوكب المنير، مرجع سابق، ج 1، ص 294-298. والتلمساني. مفتاح الوصول، مرجع سابق، ص 74-90.

وغير المتبادر. ولا تمايز بين المتلقين في فهم المعنى الظاهر للنص، إذ هو من أسْمِه ظاهرٌ لكل أحد، وإنما التمايز بينهم في إدراك المعنى المؤول بطريق التنبه للقرائن المحتفة، لا سيما إذا كانت هذه القرائن خفية. ومن هنا، كان العالمُ المؤولُ للنص، بالدليل الصحيح: أوسعَ إحاطة، وأنفذَ بصراً، وأحدَّ قريحة، ولذلك أجدُرُ بالتقدير والإجلال من العالم المتبع لظاهر النص فحسب. وانظر مثلاً على ذلك تنبُّه أبي بكر الصديق رضي الله عنه للمقيّد المراد باللفظ المطلق في كلام النبي صلى الله عليه وآله كما توضحه الحادثة التالية: روى البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله جلس على المنبر، فقال: «إنَّ عبداً خيَّره الله بين أن يؤتیه من زهرة الدنيا ما شاء، وبين ما عنده فاختر ما عنده. فبكى أبو بكر، وقال: فديناك بأبائنا وأمهاتنا. فعجبنا له. وقال الناس: انظروا إلى هذا الشيخ يخبر رسول الله صلى الله عليه وآله عن عبدٍ خيَّره الله بين أن يؤتیه من زهرة الدنيا وبين ما عنده، وهو يقول: فديناك بأبائنا وأمهاتنا. فكان رسولُ الله صلى الله عليه وآله هو المخيَّر، وكان أبو بكر هو أعلمنا به»⁽¹⁰⁰⁾. فانظر كيف جعل أبو سعيد الخدري رضي الله عنه عِلْمَ أبي بكرٍ بمقصود النبي صلى الله عليه وآله بطريق تقييد مطلق كلامه، منقبةً له، تدلُّ على كونه الأعلَمَ بالنبي صلى الله عليه وآله من بين أصحابه.

تكميل الظاهر والنص:

الذي نعنيه بالتكميل، اتباعاً لأبي الحسين البصري⁽¹⁰¹⁾، شيان: أحدهما: توسيع القرينة لمدلول النص الظني (= الظاهر) أو القطعي (= النص) بحيث يندرج في حكمهما ما لم يكن ليندرج لولا القرينة. والثاني: بيان القرينة لبعض خصائص ما يشتمل عليه النص الظني أو القطعي من مدلولات.

(100) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: مناقب الأنصار، باب: هجرة النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه إلى المدينة، حديث رقم: 3904، ص 707.

(101) في تقسيمه القرائن ذكر أبو الحسين قسماً منها سماه بـ: «القرائن المكتملة للظاهر». ثم قسّم هذا القسم إلى ثلاثة أنواع: النوعين اللذين ذكرنا، ونوع ثالث سماه بـ: «حال المتكلم». والذي رأيناه هو عدم دخول هذا النوع الأخير في القرائن المكتملة للظاهر. وستأتي قسمة أبي الحسين للقرائن مفصلةً.

واليك شرح هذين النوعين من التكميل:

النوع الأول من التكميل: تكميل النص، الواضح، عن طريق توسيع مدلوله، والمقصود بتوسيع مدلول النص تناوله أشياء، بواسطة القرينة، لم يكن ليبدل عليها، مع وضوحه، بمجرد دلالاته اللغوية. أي أن النص يدل، لغة، وبوضوح، على مدلول معين، ثم تأتي القرينة فتضيف إلى هذا المدلول مدلولاً أو مدلولاتٍ أخرى. ومن هنا فقد سمى أبو الحسين البصري هذا الضرب من التأثير بـ: «ما تكون القرينة فيه تعلقاً بين ما تناوله الخطاب وبين ما لم يتناوله»⁽¹⁰²⁾. أي إنها تُعلّق مدلول النص بأشياء لم يكن ليتناولها لولا قرينة التعلق هذه. وهذا توسيع مدلول النص بعينه.

وقرائن التعلُّق، أو بعبارة أدق، التعليق، أو بعبارة ثالثة، التوسيع، نوعان: أحدهما: قرينة التعليق بالتعليل. والنوع الثاني: قرينة التعليق باللزوم العقلي. فقرينة التعليل: تنيط حكم النص، بواسطة القياس، بمحل أو بمحال أخرى غير المحل الأصل المذكور في النص، ولذلك فهي توسع من مدلول النص، أو بعبارة الأصوليين، تُعوّذ على النص بـ: «التعميم»⁽¹⁰³⁾. ولذا كما جعل الرازي القياس من القرائن وصفه بكونه «يقضي تعميم الخاص»⁽¹⁰⁴⁾. ويعني بالخاص: النص الدال على حكم الأصل. وقال الشاطبي في القياس: «لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى»⁽¹⁰⁵⁾. وقال ابن الهمام: «ليس التعليل [لأجل القياس] حيث كان، إلا لتوسعة المحل»⁽¹⁰⁶⁾. ومثال ذلك: العلة التي يستند إليها قوله ﷺ: «لا يقضين حكّم بين اثنين وهو

(102) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج 2، ص 346.

(103) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. جمع الجوامع، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، ج 2، ص 381. وينظر: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 3، ص 377.

(104) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 2، ص 497.

(105) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج 3، ص 51.

(106) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. شرح فتح القدير، بيروت: دار الفكر، ج 2، ص 192. وينظر: ابن الهمام. التحرير، مرجع سابق، ج 1، ص 155.

غضببان»⁽¹⁰⁷⁾ وهي تشوُّش الفكر المؤدي إلى الخطأ في الحكم. فإنها وسَّعت من مدلول النهي المقصور في النص الأصل على حالة الغضب فحسب لتجعله، عن طريق القياس المنبني عليها، متعلقاً بكل المحال الأخرى التي تتحقق فيها هذه العلة كحالات النعس والجوع والألم والحزن والاحتقان، وذلك إذا بلغت مبلغاً يلزم منه اضطراب الفكر وتشوشه.

والتعميم يختلف عن التأويل، فإن قيل: ألا يمكن أن يُعد تعميم مدلول النص بالعلة تأويلاً، لأنه ليس إلا عملية عكسية لعملية التخصيص، الذي هو نوع من أنواع التأويل. فالتخصيص يبيِّن أن المراد باللفظ العام هو الخصوص، والتعميم، في الجهة المقابلة، يبين أن المراد باللفظ الخاص هو العموم، وكلاهما يتوقف على الدليل، إذن، فهما سيَّان وإذا كانا كذلك فلا حاجة لأن يُدرج التعميم في ما أسميته بـ: «التكميل»؛ لأنه مندرج أصلاً تحت التأويل، وقد سبق لك بحثه. فالجواب: هو أنَّ فرقا في الغاية من الدقة بين التعميم والتأويل هو الذي جعلنا نفصل بينهما. ويتمثل هذا الفرق في كون التأويل يتضمن دوماً إبطالا للدلالة الظاهرة للنص. فالتخصيص، مثلاً، يقضي على ظهور النص في العموم، والتقييد يقضي على ظهور النص في الإطلاق، والحمل على المجاز يقضي على ظهور النص في الحقيقة، وهكذا كل أنواع التأويل التي ذكرناها سابقاً. أما التعميم فلا يتضمن دوماً إبطال الدلالة الظاهرة للنص، وإنما في حال دون حال.

فأما الحال التي يُبطل فيها التعميمُ ظاهرَ النص فهي الحال التي يكون فيها للنص المُعمَّم مفهوماً مخالفاً. فمثلاً قياس المتألم على الغضببان في حرمة القضاء أبطل المفهوم المخالف للنص «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان» وبالذات المفهوم المخالف الناجم عن تقييد النهي بحال الغضب دون غيرها من الأحوال، وهو مفهوم صفة. ودلالة المفهوم المخالف هي، عند القائلين بها، دلالة ظاهرة تَبْطُل بالدليل المعارض كدليل القياس.

(107) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان، حديث رقم: 7185، ص 1296.

وأما الحال التي لا يؤثر فيها التعميم على ظاهر النص فهي حالة ما إذا لم يكن للنص المعمم مفهوما مخالفا. فقياس قيمة الشاة في الأجزاء على الشاة في قوله ﷺ: «في صدقة الغنم، في سائمتها، إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة، شاة»⁽¹⁰⁸⁾ لم يؤثر في ظاهر النص؛ لأن النص بظاهره تعرض لإجزاء الشاة، ولم يتعرض لإجزاء غيرها لا بالسلب ولا بالإيجاب. ولا يُقال بأن ذُكر الشاة دون غيرها نفياً لإجزاء غيرها بدلالة المفهوم المخالف، والقياسُ أبطل هذا المفهوم؛ وذلك لأن المفهوم الناجم عن تخصيص الشاة بالذكر هو مفهوم لقب، وهو غير معتبر الا عند شذوذة من الأصوليين عيب عليهم قولهم به⁽¹⁰⁹⁾.

قال الغزالي في قول أبي حنيفة بإجزاء القيمة في الزكاة: «قال بعض الأصوليين: كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل، ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسألة الإبدال حيث قال، عليه الصلاة والسلام: «في أربعين شاة شاة»، فقال أبو حنيفة: الشاة غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان. قال [بعضُ الأصوليين]: فهذا باطلٌ؛ لأنَّ اللفظ نصٌّ في وجوب شاة، وهذا رفعٌ وجوبِ الشاة فيكون رفعاً للنص. [قال الغزالي:] وهذا غير مرضي عندنا، فإن وجوب الشاة إنما يسقط بتجويز الترك مطلقاً، فأما إذا لم يجز تركها إلا ببدل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة، فإن من أدى خصلة من خصال الكفارة المخيّر فيها فقد أدى واجبها، وإن كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى، فهذا توسيعٌ للوجوب. واللفظ نصٌّ في أصل الوجوب لا في تعيينه وتصنيفه، ولعلّه ظاهر في التعيين محتملٌ للتوسيع، وهو كقوله: «وليستنج بثلاثة أحجار»⁽¹¹⁰⁾ فإن إقامة المدر [الطين المتماسك] مقامه [أي الحجر] لا يبطل وجوب الاستنجاء، لكن الحجرَ يجوز أن يتعين ويجوز

(108) المرجع السابق، كتاب: الزكاة، باب: زكاة الغنم، حديث رقم: 1454، ص 269-270.

(109) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 4، ص 25. وينظر: ابن السمعاني. قواطع الأدلة، مرجع سابق، ج 1، ص 239.

(110) الحديث بمعناه في: البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الوضوء، باب: لا يستنجى بروث، حديث رقم: 156، ص 47.

أن يُتخَيَّرَ بينه وبين ما في معناه»⁽¹¹¹⁾. وكلام الغزالي هذا غايةً في الدقة إلا قوله عن النص «في أربعين شاة شاة»: «لعلّه ظاهرٌ في التعيين محتملٌ للتوسيع؛» لأنه ليس هناك ما يجعل النص بنفسه ظاهراً في تعيّن الشاة، إذ التعيّن معناه نفْيُ أجزاء غير الشاة، ولا يدل على هذا المعنى في النص إلا المفهوم المخالف الناجم عن تخصيص الشاة بالذكر، وهو، كما قلنا، مفهوم لقب ولا عبرة به. إذن، فالنص كما قال الكنكوهي: ساكت عن إعطاء القيمة⁽¹¹²⁾. أي غير متعرض لها بنفي ولا إثبات. وعليه، لم يكن في القياس عليه أيُّ تأثير على ظاهره، أو أيُّ تأويل له، وإنما هو توسيع فحسب. ولعل الغزالي قد انتبه إلى هذا الملحظ؛ ولأجل ذلك لم يجزم بظهور النص في التعيين، وإنما قال عنه: «لعلّه ظاهر في التعيين».

نعم، يدلُّ دلالةً ظاهرة على تعيّن الشاة المبدأً القاضي بأن الأصل في العبادات التعبد، لكنّ هذا الدليل خارج عن دلالة النص نفسه الموجب لإخراج الشاة. وعليه، فهو لا يرد على قولنا بعدم ظهور تعيّن الشاة من خلال هذا النص.

والحاصل لدينا مما سبق أن التعميم أوسع من التأويل فبينما لا يكون التأويل إلا بإبطال ظاهر النص، فالتعميم يكون بإبطال الظاهر، وحينئذٍ بالإمكان القول بأنه تأويل، ويكون بغيره. والله تعالى أعلم.

أما النوع الثاني من قرائن التعليق: وهي قرينة اللزوم: اللزوم يوسّع من دلالة الخطاب؛ لأنه يضيف إليه معاني أخرى غير معناه المطابقي أو التضميني. فقول القائل: «اصعد السطح»، يدل بمنطوقه على الأمر بالصعود، ويدل بلازمه على الأمر بما هو شرطٌ للصعود كوضع السلّم مثلاً. وبهذا نجد أن اللزوم وسّع من دلالة الخطاب فجعل من الأمر بالمشروط أمراً به وأمرًا بشرطه معاً.

(111) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج 1، ص 394-396.

(112) الكنكوهي، محمد فيض الحسن. حاشية الكنكوهي على أصول الشاشي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1982، ص 184. بتصرف يسير.

ونستطيع أن نقسم اللزوم من عدة اعتبارات: أحدها: باعتبار جهة حصوله في الذهن أو في الواقع الخارجي، والثاني: باعتبار كونه مقصودا أو لا، والثالث: باعتبار كونه معنى مستقلا عن معنى الخطاب المنطوق أو متمما له. والرابع: باعتبار طريق الكشف عنه.

وقسمة اللزوم من جهة حصوله، يمكن النظر إليها من جهتين: إحداهما: جهة حصوله في ذهن متلقي الخطاب. وفي هذه الحالة لا شك في أن فهم المتلقي لهذا اللزوم يتأخر عن فهم الخطاب نفسه. فنحن لم نفهم وجوب وضع السلم من الخطاب: «اصعد السلم» إلا بعد أن عرفنا ما هو المقصود بهذا الخطاب ابتداء. ومن هنا عرّف الدريني، دلالة الإشارة، وهي دلالة التزامية، بأنها: «دلالة اللفظ على معنى أو حكم غير مقصود... لكنه لازم ذاتي متأخر للمعنى الذي سيق النص من أجله»⁽¹¹³⁾ فوصف لزومها بكونه متأخرا، وهذا إنما هو في الذهن فقط. والجهة الأخرى: جهة حصوله، أي اللزوم، في الواقع الخارجي. وفي هذه الحالة: إما أن يكون اللزوم متقدما على المعنى الخارجي المستفاد من الخطاب، كما هو الحال في وضع السلم الذي يكون سابقا ومتقدما على عملية الصعود إلى السطح. وقد سمى أبو الحسين البصري هذا النوع من اللزوم بما يكون «وصلة إلى فائدة الآية» أو النص. ومثّل له بـ: «الأمر بالطهارة [الذي] يقتضي استيفاء الماء»⁽¹¹⁴⁾. وإما أن يكون اللزوم متأخرا. كما قاله في قوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ بَشِرُوا بِمَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَاَنْتَرُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187] إنه يلزم عنه إباحة أن يصبح المرء جنبا وهو صائم. وذلك لأن إباحة الوطء في آخر جزء من الليل، وهذا المعنى مستفاد من النص بمنطوقه، يلزم عنه حتم الإصباح على جنابة، ولا شك في أن الإصباح على جنابة لازم متأخر، في الوجود الخارجي، عن الوطء في آخر الليل.

قسمة اللزوم باعتبار قصد المتكلم، وهاهنا: إما أن يكون المعنى اللازم

(113) الدريني، محمد فتحي. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي،

دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، 1985م، ص279.

(114) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج2، ص348.

مقصودا للمتكلم وإما لا. وتدرج قوة علاقة المعنى اللازم بقصد المتكلم: من القطع بكونه مقصودا، إلى الظن بذلك، إلى الشك فيه، إلى الوهم، إلى القطع بانتفاء كونه مقصودا.

وعليه، كانت أقسام المعنى اللازم، بحسب قوة توجه القصد إليه خمسة: اللازم، المقصود قطعا (أي المقصود بنسبة: 100%) : كحرمة الإيذاء اللازمة عن ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: 23] واللازم، المقصود ظنا (أي المقصود بنسبة تتراوح: بين 51% إلى 99%) : كعدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة المستفاد من «في صدقة الغنم، في سائمتها، إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة، شاة»⁽¹¹⁵⁾. فإن دلالة النص على هذا المعنى هي دلالة التزامية ظنية عند القائلين بالمفهوم المخالف واللازم، المقصود شكا (أي المقصود بنسبة: 50 %) كمن رأى رجلا بجواره سكين وسيف وحبل، فقال له: اقطع الحبل فيلزم عن هذا الأمر أن يكون المتكلم قد قصد: إما أمر المخاطب باستعمال السكين في عملية القطع. وإما أمره باستعمال السيف في ذلك، وإما أمره بالقطع فحسب بغض النظر عن الأداة التي سيستخدمها. فهذه المعاني اللازمة كلها تتساوى في القصد وعدمه ومن هنا كان كل واحد منها مشكوكا فيه. واللازم، المقصود وهماً: (أي المقصود، احتمالاً، بنسبة تتراوح: من 1% إلى 49%) كمن اختصم مع زوجه فهُرعتُ إلى الباب فقال لها: إن جاوزت عتبة الباب فأنت طالق. فاللازم، المقصود في غالب الظن، هو خروجها من البيت، من الباب أو من غيره، في هذه اللحظة لا خروجها بعد ذلك، واللازم، المقصود وهماً، هو عموم خروجها من البيت في هذه اللحظة وبعد ذلك، فهذا المعنى محتمل لكنه ضعيف بالنظر إلى الموقف الذي قيل فيه الكلام. واللازم، غير المقصود قطعا (أي المقصود بنسبة: 0%) : ونقصد به معنيين: أحدهما: ما نقطع بأن المتكلم لم يقصده بحيث نجزم بعدم خطوره بباله وقت الكلام. ومثاله: قول الفاسق المعروف بالبخل متفاخرا أمام جمع

(115) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: زكاة الغنم، حديث رقم: 1454، ص 269-270.

من الناس: «إن معي مائة ألف دينار ما نقص منها قرشٌ منذ عام» فيبلغُ كلامه عاملَ الزكاة، فيقول له: يلزم من كلامك أنه يجب عليك أن تؤدي ألفين ونصف من الديناير زكاةً. فهذا المعنى اللازم الذي استنتجه عامل الزكاة لم يقصد المتكلم، بحسب حاله، الإفصاح عنه قطعاً. والمعنى الثاني: ما لم يرغب عن المتكلم عند تكلمه، لكنه، مع ذلك، لم يردده من الكلام. ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فَيَنبِتْكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِن أَرَدْنَ مَحْضًا﴾ [النور: 33]، فإنه يدل لزوماً، بالمفهوم المخالف للشرط، على جواز إكراه الإمام على الزنا إن لم يكن يردن التحصن، لكنّ هذا المعنى غير مراد قطعاً للشارع الحكيم، وليس هو، أيضاً، سبحانه غافلاً عن أن هذا المعنى، غير المراد، مما قد يلزم، بحسب الوضع اللغوي، عن الآية.

قسمة اللزوم بالاعتبار الثالث، وهو الاستقلال وعدمه، والمعنى اللازم عن الخطاب في هذه القسمة: إما أن يكون مستقلاً عن الخطاب بحيث يكون النص مفيداً لمعنى كامل وصحيح من غير نظر إلى هذا المعنى اللازم. ومثال ذلك كل ما سبق ذكره من أمثلة. وإما أن لا يكون مستقلاً عن الخطاب بل متصلاً به، بمعنى أن الخطاب لا يكون مفيداً لمعنى كامل وصحيح إلا بواسطة ملاحظة هذا المعنى اللازم. وفي الغالب، إن لم يكن دائماً، يكون المعنى اللازم في هذه الحالة معنى مفرداً، لا مركباً كما هو في القسم الأول. ومثال ذلك: كل ما يذكره الأصوليون على ما أسموه بـ: «دلالة الاقتضاء»⁽¹¹⁶⁾ من أمثلة: كقوله تعالى: ﴿وَسَّئِلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82] فاللازم هو «أهل»، ولا يصح النص عقلاً وعادة إلا بتقدير هذه الكلمة. و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيَّةُ﴾ [المائدة: 3] أي: «أكلها»؛ لأن الأحكام لا تتعلق بالأعيان بل بالأفعال. وغير ذلك مما هو معروف ومشهور.

والذي ينبغي التنبيه عليه، هو أن هذا القسم الأخير من أقسام المعنى

(116) وهم يعرفون دلالة الاقتضاء بأنها «دلالة اللفظ على مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام وصحته واستقامته على ذلك المسكوت». زيدان: عبد الكريم. الوجيز في أصول الفقه، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998م، ص364.

اللازم لا يدخل في قرائن التعليق؛ لأن وظيفته ليست التوسيع من مدلول النص أو الخطاب بل تصحيح النص أو الخطاب عقلا أو شرعا أو واقعا؛ وإذن فقرائن التعليق بواسطة اللزوم تقتصر على المستقل منها فحسب.

قسمة اللزوم بالاعتبار الرابع، وهو طريق الكشف عنه، واللزوم في هذه القسمة: إما أن يكون مستفادا من الوضع اللغوي المتعارف عليه كما هو الحال في مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة⁽¹¹⁷⁾. وقد سبقت أمثلتهما. وإما أن يكون مستفادا من العقل كما هو الحال في دلالة الإشارة كما قلناه سابقا في استنباط إباحة الإصباح جنبا من قوله تعالى: ﴿فَأَلْكَنَ بَشْرُهُنَّ وَاتَّغَوْا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187] فمعنى الإصباح جنبا ليس مدلولاً لغويا للآية؛ لأنه لو كان كذلك لتفطن له كل العارفين باللغة لا المجتهدين خاصة.

التعليل وعلاقته باللزوم، فإن قيل: التعليق بالتعليل هو، أيضا، لزوم عقلي، فلماذا فصلته وأفردته بالبحث عن اللزوم مع أنه جزء منه فالجواب: إن ذلك لسببين: أحدهما: للدور الكبير الذي يقوم به التعليل في توسيع مدلولات النصوص الشرعية فكأنه استحق أن يكون قسما مستقلا برأسه. والسبب الثاني، وهو الأهم: أن التعليل ليس تصرفا عقليا محضا كاللزوم العقلي الذي في دلالة الإشارة مثلا، ولا هو تصرف لغوي كاللزوم الذي في مفهوم الموافقة مثلا، بل هو تصرف عقلي مستند إلى الأدلة السمعية الدالة على وجوب القياس. ومن هنا، لا يُقال به في كلام الناس بل في كلام الشارع خاصة كما ذكر الأصوليون⁽¹¹⁸⁾.

(117) ويعرف مفهوم الموافقة بأنه دلالة اللفظ على أن حكم المنطوق ثابت لمسكوت عنه لاشتراكهما في علة الحكم التي تفهم بمجرد فهم اللغة، أما مفهوم المخالفة فهو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه لانتفاء قيد من قيود المنطوق من صفة أو شرط أو غاية. زيدان. الوجيز في أصول الفقه، مرجع سابق، ص 361، 366. وينظر: ابن النجار. شرح الكوكب المنير، مرجع سابق، ج 3، ص 481، 489. ابن التلمساني. مفتاح الوصول، مرجع سابق، ص 90.
(118) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج 2، ص 267.

النوع الثاني من أنواع التكميل: تكميل النص، الواضح، عن طريق بيان بعض خصائص ما اشتمل عليه من مدلولات: وهذا التكميل ناجم عما سبق لنا أن أسميناه بقرائن التركيب. وسنذكر الأمثلة التي ذكرها أبو الحسين البصري لمثل هذه القرائن، ثم نبين، بعد ذلك، كيف يُعد هذا النوع من الاقتران مكملًا للنص الأصل ومؤثرًا فيه بطريق بيان بعض خصائص ما اشتمل عليه من المدلولات أو المضامين.

ذكر أبو الحسين البصري لهذا النوع من القرائن: أمثلة ثلاثة، قال: أما «القرينة التي ليست بحال المتكلم، فضربان: أحدهما: أن تكون القرينة خطابا آخر، والآخر: أن تكون القرينة تعلقا بين ما تناوله الخطاب وبين ما لم يتناوله. أما الضرب الأول [وهو الذي يعيننا هاهنا] فأشياء: منها: أن يكون أحد الخطابين يدل على أن الشيء صفة، والآخر يدل على اختصاص تلك الصفة بحكم من الأحكام، فنعلم أن ذلك الشيء يختص بذلك الحكم. وذلك مثل قوله، سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9] وذلك يدل على أن القرآن ذكر. وقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: 2] يدل على حَدَثِ الذِّكْرِ. فوجب من كلا الاثنين كون القرآن محدثًا، على رأي المعتزلة! «ومنها: أن يدل الخطاب على اختصاص حكم بشيئين، ويدل خطاب آخر على أن أحد الشيئين يختص ببعض ذلك الحكم، فنعلم أن الشيء الآخر يختص ببقية ذلك الحكم. كقول الله، سبحانه: ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15] يدل على أن مدة الحمل ومدة الرضاع ثلاثون شهرا. ودل قوله: ﴿وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: 14] على أن [أقل] الحمل يكون ستة أشهر؛ لأن الفصال يكون في عامين. ومنها: أن يكون أحد الخطابين طريقا إلى أن لشيء من الأشياء حكما، وأنه ليس لغيره، ويدل خطاب على أن ذلك الحكم المذكور لبعض الأشياء، فنعلم أنه هو الأول أو جزء منه. نحو قوله، سبحانه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: 185] يدل على أن ابتداء نزول القرآن في شهر رمضان، لعلمنا أن كثيرا منه قد نزل في غير شهر رمضان، وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: 1] يدل على أن ابتداء نزوله في ليلة القدر، وذلك لا يكون إلا وليلة

القدر هي جزء من شهر رمضان. وهذا إنما يصح متى ثبت بالإجماع أن قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ يفيد أن ابتداء نزوله في ليلة القدر⁽¹¹⁹⁾.

وبغض النظر، عن صحة النتائج التي تضمنتها بعض هذه الأمثلة أو خطئها، والأمثلة لا تحتمل التنقيح⁽¹²⁰⁾، فإننا نلاحظ بسهولة أن مثل هذا النوع من الاقتران هو من قبيل الاستدلال المنطقي البرهاني الذي يقوم على الجمع بين قضيتين للوصول إلى إثبات قضية ثالثة. ومن هنا، فإن الفخر الرازي لما ذكر هذا النوع من القرائن، متأثراً بالبصري، عمّد إلى صياغة المثال الأول صياغة منطقية. فقال: المثال «الأول: أن يدل أحد النصين على إحدى المقدمتين، والثاني على الثانية، فيحصل المطلوب. كقولنا: تارك الأمور عاص، لقوله تعالى: ﴿أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: 93] والعاصي يستحق العقاب؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: 14] [فيلزم من ذلك أن تارك الأمور معاقب]»⁽¹²¹⁾. فاستفدنا من كلامه هذا أمرين: أحدهما: ما قلناه من أن هذا النوع من الاقتران هو اقتران منطقي تترتب فيه المقدمات ترتيباً منطقياً ما لإعطاء النتائج. والثاني: أن دور النص والقرينة في هذا النوع من الاقتران هو التبدليل على صحة المقدمات: فالنص يؤكد صحة المقدمة الأولى، والقرينة تؤكد صحة المقدمة الثانية.

ونستطيع تلخيص ما تضمنه كلاما البصري والرازي من مقدمات ونتائج في الجدول الآتي:

(119) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج 2، ص 347.
(120) لأن الغرض من المثال هو التوضيح فحسب فإذا حصل فقد أدى المثال دوره، حتى لو لم يكن هو في نفسه صواباً. قال الغزالي، رحمه الله تعالى: «وإذا ضبطنا قاعدة برابطة، وقيدناها بمثال، فإن سنح للناظر في عين ذلك المثال شيء، فليطلب مثلاً أمثلاً وأقرب منه، ولا ينعطف على القاعدة المعلومة بالإبطال لما يتطرق إلى الأمثلة من الاختلال». الغزالي. شفاء الغليل، مرجع سابق، ص 507.
(121) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 179.

الرقم	النص، والمقدمة المأخوذة منه	القرينة، والمقدمة المأخوذة منها	النتيجة
1	النص «إنا نحن نزلنا الذكر»	القرينة «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث»	القرآن محدث
	المقدمة 1	المقدمة 2	الذكر محدث
2	النص «وحمله وفصاله ثلاثون شهرا»	القرينة «وفصاله في عامين»	يجوز في مدة الحمل أن = (30 - 24) = 6 أشهر
	المقدمة 1	المقدمة 2	مدة الفصال = 24 شهرا
3	النص «شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن»	القرينة «إنا أنزلناه في ليلة القدر»	ليلة القدر هي ليلة من ليالي شهر رمضان
	المقدمة 1	المقدمة 2	نزول القرآن في ليلة القدر
4	النص «أف عصيت أمري»	القرينة «ومن يعص الله ورسوله... يدخله نارا»	تارك الأمر يعاقب أو الأمر يفيد الوجوب
	المقدمة 1	المقدمة 2	العاصي يستحق العقاب

ومما لا يُمارى فيه، أن العمل على مثل هذا النوع من قرن الأدلة ببعضها، هو من أدق أنواع الطرائق الاجتهادية التي يسلكها المتدبر، ولا أقول المجتهد⁽¹²²⁾، لاستثمار النصوص الشرعية وتفجير طاقاتها الدلالية. لكنه طريق مَخُوفٌ ومحفوف بالعراقيل، وذلك لكثرة المغالطات التي قد يستغلها البعض

(122) لأن المجتهد أو الفقيه غايته الحكم، وهو مطلوب إنشائي، والمطالب التي يدل عليه مثل هذا الاقتران هي المطالب الخبرية التي تحتل الصدق أو الكذب لا الإنشائية. ولكن، مع ذلك، قد يستعمل المجتهد مثل هذا الاقتران للوصول إلى مطلوب خبري لا لذاته، وإنما لما قد يترتب عليه من الأحكام الإنشائية، كما في اجتهاد علي، رضي الله تعالى عنه، في «أقل مدة الحمل»، فإن مثل هذه النتيجة الخبرية تترتب عليها الكثير من الأحكام الفقهية في إثبات النسب وتطبيق الحدود وغير ذلك.

في الوصول إلى نتائج لا تقوى النصوص على أن تدل على مقدماتها المدعاة، أو تقوى على ذلك لكن المقدمات نفسها لا تقوى على إعطاء النتائج لسبب أو لآخر⁽¹²³⁾.

وبعد هذا العرض لهذا النوع من القرائن، حان الوقت الآن لنبين طبيعة الأثر الذي تلقيه «قرينة التركيب» على النص الذي تحتف به، وما الوجه في إدراجنا هذا الأثر تحت مسمى التكميل، وبالذات تحت مسمى: بيان بعض خصائص ما اشتمل عليه النص الواضح من مدلولات، فأقول:

أما فيما يتعلق بكون القرينة، أو النص القرينة في مثل هذا النوع من الاقتران قد عاد على دلالة «النص الأصل» بالتأثير، بحيث زاد في بيان خصائص بعض ما اشتملت عليه، وهذا هو الأثر الذي تلقيه هذه القرائن على النص، فهو ما نشهده في الأمثلة آنفة الذكر جميعها. وتوضيح ذلك كما يأتي في المثال الأول، كما في الجدول، نجد أن القرينة: «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث»، قد أثرت في النص الأصل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ ببيان خاصية معينة لـ: «القرآن»، الموصوف بـ: «الذكر» في النص، وهو كونه حادثاً. وفي المثال الثاني، نجد أن القرينة: ﴿وَفَصَّلَهُ فِي عَمَّاتٍ﴾ قد أثرت في

(123) فمثلاً: ينظر إلى المغالطة اللفظية التي استعملها البصري للوصول إلى القول بخلق القرآن في مثاله الأول، وذلك عن طريق استغلال الاشتراك اللفظي في كلمة «مُحَدَّث» التي تعني في نص الآية التي أفادت المقدمة الثانية: «متجدد النزول»، بينما هي في النتيجة تعني: «مخلوق». وبذلك لم يكن الحد الأخير في النتيجة متفقا مع الحد الأخير في المقدمة الثانية إلا في اللفظ، وحتى يكون التركيب منتجا لا بد من الاتحاد في المعنى ولا تعيننا الألفاظ شيئاً. وينظر، أيضاً، إلى المغالطة الاستدلالية التي استعملها الرازي في مثاله، حيث استدلل بالآية: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: 93] على المقدمة الأولى، وهي: «تارك المأمور عاص» مع أن الآية لا تقوى على أن تدل عليها؛ لأن لفظ «أمر» في الآية هو خاص، وهو أمر موسى لأخيه هارون، عليهما السلام باتباعه والإنكار على بني إسرائيل إذ ضلوا، بينما المدعى في المقدمة هو أن تارك المأمور، كل مأمور، عاص. ومن المعلوم منطقياً أن إثبات الأخص لا يستلزم إثبات الأعم. فإذا كانت مخالفة هارون، المفترضة، لموسى، عليهما السلام، في هذا الأمر عصياناً فلا يلزم عن ذلك أن مخالفته لكل أمر آخر هي من نفس القبيل، إذ من الممكن أن يكون ثمة أمر على سبيل الندب أو الإباحة فلا تكون مخالفته عصياناً.

النص الأصل: ﴿وَحَمَلُهُ وَفَضْلُهُ تَلْتُونَ شَهْرًا﴾، بأن كشفت عن أنه من خصائص «مدة الحمل»، المذكورة في النص، أنها قد تكون ستة أشهر. وفي المثال الثالث، نجد أن القرينة: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ قد أثرت على النص الأصل: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ بأن كشفت عن أنه من خصائص «شهر رمضان»، المذكور في النص، أنه يتضمن ليلة القدر التي هي خير من ألف شهر. وفي المثال الرابع، نجد أن القرينة: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ قد أثرت على النص الأصل: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ بأن كشفت عن أن من خصائص «الأمر»، المذكور في النص، أنه معاقب على تركه.

وإذن، فقد كان دور القرينة في هذه الأمثلة هو أنها أتت إلى بعض مدلولات النص أو مضامينه، ك: «القرآن» في المثال الأول، و«الحمل» في الثاني، و«شهر رمضان» في الثالث، و«الأمر» في الرابع، فكشفت أو بيّنت بعض خصائصها: ك: «الحدوث» للقرآن، و«جواز الكون ستة أشهر للحمل»، و«تضمن ليلة القدر» بالنسبة لشهر رمضان، و«العقوبة على الترك» للأمر. هذا، ولم يكن تعرض القرينة لبيان مثل هذه الخصائص بطريق مباشر، بل بطريق قياسي برهاني يحوج إلى إعمال العقل والفكر.

هذا ما يتعلق بكون تأثير القرينة المنتمية إلى هذا النوع من القرائن يندرج تحت ما أسميناه بـ: «بيان بعض خصائص ما اشتمل عليه النص الواضح». وأما فيما يتعلق بكون هذا التأثير يندرج في مسمى أعم هو «التكميل»، فهذا مما قلدنا فيه أبا الحسين البصري، رحمه الله، أول من وجدناه من الأصوليين قد نبّه على مثل هذا النوع من الاقتران، وإلا فالقرائن الأخرى المؤثرة على النص بالتأويل أو التفسير أو الترجيح تدخل في المعنى اللغوي العام للتكميل؛ إذ كلٌّ منها يكمل النص بوجه. فإذا ظفرت بتسمية هي أدنى إلى المعنى الذي قد عرفت فعليك بها. فمن المهم أن لا نتشاجر على الأسماء ما دمنا قد اتفقنا على الحقائق.

الأثر الرابع: تفسير مجمل النص: تفسير المجمل يعني بيان المراد منه،

والمجمل، كما اصطَلحنا عليه في هذه الدراسة، هو اللفظ أو النص الذي لا ينكشف المراد منه إلا بتفسير من المُجْمَل نفسه. وعليه، فكان لا بد في القرينة المفسّرة، أو الرافعة للإجمال، من أن تكون سمعية؛ أي أن تكون نصاً، أو ما يستند إلى نص كالقياس والإجماع وقول الصحابي وعمله فيما لا علاقة فيه للرأي.

ومثال القرينة الرافعة للإجمال، أو لشيء منه، قوله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد: أن لا إله إلا الله وأنني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة»⁽¹²⁴⁾ بالإضافة إلى النص: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا: أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة. فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله»⁽¹²⁵⁾ فالنص الأول، وهو القرينة، رَفَعَ الإجمال الموجود في النص الثاني، وبالذات في قوله ﷺ: «إلا بحق الإسلام». ومثالها، أيضاً، كل النصوص التي ذكرت عن النبي ﷺ في بيان أفعال الصلاة أو مقادير الزكاة أو مناسك الحج، بالإضافة إلى النص: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 43] والنص: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 43] والنص: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: 97].

الأثر الخامس: ترجيح أحد معاني المشترك: المشترك: ما دل على غير معنى دلالة متعادلة. ولا سبيل إلى العمل به إلا بأن نرجح أحد معنياه أو معانيه على غيرها من المعاني، إلا عند من يقول بجواز إعمال المشترك في جميع معانيه إذا أمكن ذلك. وترجّح أحد معاني المشترك إنما يكون بالقرينة: سمعيةً كانت أو لا. ومثاله: ترجيح الحنفية للقرء بمعنى الحيض في قوله تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَرَبِّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228] بقوله ﷺ:

(124) البخاري. الصحيح، كتاب: الديات، باب: قول الله تعالى «أن النفس بالنفس»، حديث رقم: 6878، ص 1247.

(125) البخاري. الصحيح، كتاب: الإيمان، باب: «فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم»، حديث رقم: 25، ص 20.

«المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها..»⁽¹²⁶⁾، أي حيضها. فهذه قرينة سمعية. ومثاله، أيضاً، ترجيح الشافعية للقرء بمعنى الطهر في النص المذكور، استدلالاً بعلامة التأنيث في اللفظ «ثلاثة»؛ إذ العدد مخالفٌ للمعدود تذكيراً وتأنيثاً من 3 إلى 9، والأطهار مذكرة والحیضات مؤنثة. وهذه قرينة لفظية، واحتج الشافعية كذلك بقول عائشة رضي الله عنها: «... تدرّون ما الأقرء؟ إنما الأقرء الأطهار»⁽¹²⁷⁾.

المقصد الثالث: دلالة قرائن الدلالة بين التواضع وعدمه، والصراحة وعدمها

«عدم التواضع» و«عدم الصراحة» في دلالة القرينة شرطان أو وصفان لمسنا أن بعض الأصوليين يميل إلى اعتبارهما فيها، ومن هنا عقدنا هذا المقصد لنعرّف بهذين الشرطين أو الوصفين، وهما حقيقتان بالتعريف، ولنناقش فكرة اشتراطهما في دلالة القرينة أو وصفها بهما.

أ - دلالة قرائن الدلالة بين التواضع وعدمه:

1 - الوضع في المعجم العربي⁽¹²⁸⁾

المادة: «و ض ع» مادة شديدة التعلُّد والتفرع في المعجم العربي. والذي يبدو لي أنها تدور على معنيين: أحدهما: «الخفض»، ضد الرفع، وهو إنزال

(126) رواه الترمذي واللفظ له في: جامع الترمذي، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: ما جاء أن المستحاضة تتوضأ لكل صلاة، حديث رقم: 126، ص 58. ورواه ابن ماجه بنفس اللفظ في: سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في المستحاضة التي قد عدت أقرائها قبل أن يستمر بها الدم، حديث رقم: 625، ص 153، قال عنه الإمام الترمذي: هذا حديث تفرد به شريك عن أبي اليقظان. وحكم عليه الشيخ الألباني بالصححة في: الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في المستحاضة التي قد عدت أقرائها قبل أن يستمر بها الدم، حديث رقم: 508-625، ج 1، ص 102.

(127) ابن أنس، مالك. الموطأ، اعتنى به: حسان عبد المنان، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 2003م، رقم: 2522-54، ص 346. قال عنه المحقق: رجاله ثقات.

(128) ابن منظور. لسان العرب، مرجع سابق، ج 8، ص 396. وينظر: الراغب الأصبهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد كيلاني، =

الشيء من أعلى إلى أسفل، ومن ذلك قولهم، في مجال الحسيات: «تواضعت» الأرض، أي: انخفضت عما يليها، و«اتَّضَع» فلانٌ بغيره، أي: أخذ برأسه وخفضه إذا كان قائما ليضع قدمه على عنقه فيركبه، وفلان لا يضع» العصا عن عاتقه، أي: لا ينزلها، كناية عن كونه ضرابا للنساء أو كثير السفر، والملائكة «تضع» أجنحتها لطالب العلم، أي: تفرشها حتى تصير تحت أقدامه. ومن ذلك، أيضا، قولهم، في مجال المعنويات: فلانٌ «وضيع»، أي: نازل القدر أو دنيء، وفلانٌ «متواضع»، أي: يُنزل نفسه في منزلة مع أنه في الواقع في أعلى منها. و«وضع» عنه الدين، أي: أسقطه؛ فكأنه كان حاملا له ثم طُرح عنه. و«الوضيعة»: الخسارة؛ شُبِّهت بما يسقط من المال ويضيع، أو لأنها تُطرح من رأس المال. و«الوضيعة» ما يأخذه السلطان من الخراج والعشور كأن ذلك ساقطٌ من الملك، أو هي من «وَضَع» الشيء على الشخص بمعنى تحميله إياه ليقوم بعبئه.

والمعنى الثاني: جعل الشيء في مكان أو تثبيته فيه، ومنه «الموضع» اسمٌ للمكان، وقيل لك في قلبي «موضع» أو «موضِعة»، أي: محبة. ووضعت عند فلان «وضيعة»، أي: ودِعة. و«الوضيعة» قومٌ كان كسرى ينقلهم من أرضهم فيسكنهم أخرى حتى يصيروا وضِعة أبدا فهم شبه الرهائن. وإبلٌ «واضعة» مقيمة ترعى في الحَمْض، وهو شجر، لا تبرح منه، و«وَضَعْتُ» النعامة بيضها: جعلت بعضه فوق بعض. ويُطلق «الوضع» على الجعل مطلقا بغض النظر عن المكان، ومنه قوله تعالى: ﴿وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: 7] أي: جَعَلَ العدل بين الناس، ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ [الرحمن: 10] أي: خلقها وأوجدها، كما يقول الراغب، و﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 96] أي: بُني.

2 - الوضع في الاصطلاح الأصولي

من «الوضع» بمعنى الجعل والإيجاد، و«التواضع» بمعنى الاتفاق انبثق المعنى أو المعاني الاصطلاحية لـ: «الوضع، والتواضع، والمواضعة» عند

= بيروت: دار المعرفة، ص525. ومجموعة من الأسانذة في مجمع القاهرة، المعجم الوسيط، القاهرة: دار عمران، ج2، ص1081.

الأصوليين، وهي ألفاظ مترادفة، تقريبا، في اصطلاحهم. وهي تُطلق، فيما أمكننا استقراءه، إزاء أربعة معان بينها تقارب: أحدها، وهو أعم الإطلاقات: جعل الشيء، أي شيء، دليلا على شيء آخر. وقد استخدم الأصوليون هذا الإطلاق عندما قسموا الأدلة إلى أنواعها الثلاثة: العقلية: وهي التي تدل بذاتها كدلالة حدوث فعل ما على حتم وجود فاعل له. والطبيعية: وهي التي تدل بواسطة العادة الجارية في الكون كدلالة الحمى غير المعتادة في البدن على وجود مرض ما. والوضعية: وهي التي تدل بجعل جاعل كدلالة الأذان على دخول الوقت. والفرق بين الدليل الوضعي وغيره أن الدليل الوضعي لا يقوم على اقتضاء عقلي أو طبيعي بين الدال والمدلول، وإنما هو مجرد جعل، أو إيجاد، أو اختيار بشري أو ديني، وقد سبق لنا توضيح ذلك. والمعنى الثاني: جعل الشيء سببا للحكم أو شرطا فيه أو مانعا منه. وقد استخدموا هذا الإطلاق عندما قسموا الخطاب الشرعي إلى خطاب تكليفي وخطاب وضعي⁽¹²⁹⁾. ولا يخرج هذا الإطلاق عن كونه نوع تخصيص للذي قبله لأن الأحكام الوضعية ما هي إلا علامات أو أدلة على الأحكام التكليفية وجودا وامتناعا. والمعنى الثالث، وهو، أيضا، نوع تخصيص للمعنى الأول: جعل اللفظ، بالذات، دليلا على المعنى. وهذا الإطلاق يصدق على جميع الألفاظ الدالة على معنى: مفردة أم مركبة. أو استعملت في المعنى أم لم تستعمل بعد، أو سبق النطق بها أم لم يسبق، أو حقيقية أم مجازية.

فالمفرد: كـ: «جاء» في الدلالة على فعل المجيء، والمركب: كـ: «جاء زيد» في الدلالة على نسبة فعل المجيء إلى زيد، والمستعمل في المعنى: كـ: «جاء» في دلالة على فعل المجيء؛ فإن هذا اللفظ مشهور استعماله في هذا المعنى، وغير المستعمل بعد: كـ: «زيد» في دلالة على مولود بعينه، وكُلد للتو فسماه أبوه زيدا ولا معرفة لأحد بذلك، والذي سبق النطق به: كـ: «زيد» في الدلالة على أول مولود سُمي بذلك فإنه مشتق من الزيادة من: زاد يزيد زيدا، والذي لم يسبق النطق به، وهو المرتجل في الاصطلاح: كـ: «غطفان» في

(129) وهما نجدهم لم يستخدموا إلا لفظ الوضع ولم يستخدموا التواضع أو المواضع؛ لأنهما يستلزمان الاشتراك في الوضع، والأحكام الوضعية تفرد الشارع بوضعها.

الدلالة على القبيلة المعروفة، والحقيقية: ك: «أسد» في الدلالة على الحيوان المعروف، والمجازية: ك: «أسد» في الدلالة على الرجل الشجاع.

وقد استخدم الأصوليون هذا الإطلاق عند تقسيمهم الأدلة الوضعية إلى: وضعية لفظية، ووضعية غير لفظية⁽¹³⁰⁾؛ فجعلوا الأدلة الوضعية اللفظية تشتمل على الألفاظ الدالة على معنى جميعها. واستخدموه، أيضا، حينما وصفوا اللفظ المركب ك: «قام زيد» بأنه موضوع للدلالة على معناه المركب⁽¹³¹⁾. واستخدموه، كذلك، عندما عرفوا المجاز بأنه المستعمل في المعنى بوضع ثان⁽¹³²⁾. والمعنى الرابع، وهو نوع تخصيص للمعنى الثالث: شيوخ استعمال المادة اللغوية بين أهل التخاطب في الدلالة على المعنى. وهذا الإطلاق هو الإطلاق الدقيق للفظ الوضع، وهو الذي يهمننا في هذا المقام؛ لأنه هو الذي عناه بعض الأصوليين وغيرهم بقولهم: «دلالة القرينة ليست دلالة وضعية»⁽¹³³⁾، وقولهم: «الأمر الدال على شيء لا بالوضع»⁽¹³⁴⁾، وبهذا المعنى جاء قولهم: من قال: المفردات موضوعة والمركبات غير موضوعة⁽¹³⁵⁾، ومن قال: المجاز غير موضوع⁽¹³⁶⁾. ولأن هذا الإطلاق لـ: «الوضع» يُلاحظ فيه معنى الشيوخ فسنخصه باسم التواضع أو المواضعة؛ لأن هذين اللفظين يقتضيان، بحسب صيغة التفاعل والمفاعلة، التشارك في الوضع أو الاتفاق عليه.

-
- (130) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 2، ص 37.
(131) السبكي. الإبهاج، مرجع سابق، ج 1، ص 192.
(132) المحلي، الجلال محمد بن أحمد. شرح المحلي على جمع الجوامع، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، ج 1، ص 481.
(133) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 134.
(134) التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، ج 2، ص 1315. وينظر: الكفوي. الكليات، مرجع سابق، ص 734.
(135) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 2، ص 9. وينظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، بيروت: دار الفكر، ج 1، ص 40.
(136) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 2، ص 179.

3 - شرح المعنى الدقيق للوضع أو «التواضع»:

قلنا: التواضع: هو شيوع استعمال المادة اللغوية بين أهل التخاطب في الدلالة على المعنى. وشرحنا لهذا التعريف يقتضينا بيان المقصود بثلاثة أمور: المادة اللغوية، وشيوع الاستعمال، وأهل التخاطب.

أما قولنا: المادة اللغوية، فقد آثرنا هذا التعبير على التعبير الدارج عند القدماء وهو «اللفظ»، مع أن المادة اللغوية هي مادة ملفوظة، لما استقر في الأذهان من أن اللفظ عند التحليل والتقسيم يكون: إما مفردا، وإما مركبا. أما المادة اللغوية فهي عند تحليلنا إياها: تنقسم إلى ثلاث مواد: مادة معجمية، ومادة صرفية، ومادة تركيبية.

ففي قولنا: قُتِلَ الظَّالِمُ، المادة المعجمية: هي المادة (ق ت ل) والمادة (ظ ل م) في المعجم، والمادة الصرفية: هي صيغة الماضي المبني للمجهول للفعل «قُتِلَ» وهي «فُعِلَ» و«ال»، التعريف، وصيغة اسم الفاعل للاسم «ظالم» وهي «فاعل» والمادة التركيبية: هي الهيئة التركيبية لمفردات الجملة من تقديم الفعل «قُتِلَ» على الاسم «الظالم» وكون الاسم مرفوعا بالضمة.

وهذه المواد الثلاث المتواضع عليها تتضافر في منح الجملة معناها الكلي، فالمادتان: المعجمية، والصرفية، تمداننا ب: «المعنى المعجمي» و«المعنى الصرفي» لمفردات الجملة، كما تمداننا بالتضافر مع المادة التركيبية بالمعنى التركيبي أو «المعنى النظمي» لها. وسنأتي بالتفصيل على بيان هذه المواد الثلاث، والمعاني الناجمة عن كل مادة منها، وكيفية تضافرها في سبيل منح الخطاب معناه الكلي، وأيها ينطبق عليه مفهوم القرينة ومتى، في موضع لاحق من هذه الدراسة فلا داعي لإفاضة القول فيها هاهنا.

وأما قولنا: شيوع الاستعمال، فالمقصود بذلك تردُّد المادة اللغوية: المعجمية، أو الصرفية، أو التركيبية، على لسان أهل التخاطب مرادا بها معنى محدد أو عدة معان، بحيث إذا أُطْلِقَ أحدُ أهل التخاطب المادة اللغوية تمكَّن الآخرون من معرفة ما تحتمله من معنى.

والمادة اللغوية الشائعة أو المترددة على ألسنة أهل التخاطب لا تخرج عن

حالين: إحداهما: أن تُستعمل فيما بينهم في الدلالة على معنى واحد لا غير. وهذا هو النص بالاصطلاح الأصولي وقد سبق لنا الكلام عليه. والحال الأخرى: أن تُستعمل فيما بينهم في الدلالة على أكثر من معنى. وهاهنا: إما أن يستعملوا المادة اللغوية في الدلالة على أحد هذه المعاني بنسبة تردد أو شيوع أكثر من استعمالها في الدلالة على غيره من المعاني. فما استعملوه بنسبة شيوع أكثر فهو الظاهر والمقابل له هو المؤول. وإما أن يستعملوا المادة اللغوية في الدلالة على أكثر من معنى بنفس درجة الشيوع تقريبا. وهذا هو المشترك. وقد سبق لنا توضيح المراد بالظاهر والمؤول والمشارك.

وبهذا القيد، أي شيوع الاستعمال، الذي قيدنا به المادة اللغوية لكي يصح أن تكون متواضعا عليها، يخرج الكثير من الألفاظ عن كونه «متواضعا عليه»، فمن المفردات: يخرج المجمل قبل البيان والمتشابه؛ لأنهما موضوعان في معنى خاص بالمتكلم وليس شائعا. ويخرج المجاز، وقت ابتكاره، وهو اللفظ الذي كان يُستعمل بين أهل التخاطب في معنى ما فاستعمله المتكلم في معنى آخر لعلاقة بين المعنيين، ولم يسبق لأهل التخاطب أن استعملوه في الدلالة على المعنى الجديد الذي استعمله فيه المتكلم. ويخرج المرتجل، وقت ارتجاله، وهو اللفظ الذي ابتدعه المتكلم ليدل على معنى ما، ولم يسبق أحداً أن نطق به مريدا به معنى، أي أنه كان مهملا. ويخرج المنقول لا لعلاقة، وقت نقله، وهو اللفظ الذي كان يُستعمل بين أهل التخاطب في معنى ما فاستعمله المتكلم في معنى آخر لا لعلاقة بين المعنيين، كمن يسمي ولده جعفرًا، والجعفر في اللغة هو النهر الصغير⁽¹³⁷⁾ فلا علاقة بين ولده والنهر، ولم يسبق لأهل التخاطب أن استعملوه في الدلالة على المعنى الذي استعمله فيه المتكلم.

إذن، لا يدخل من المفردات: المجمل، والمجاز، والمرتجل، والمنقول لا لعلاقة، في حد التواضع، إلا أن يتقبلها أهل التخاطب بعد سماعها من المتكلم، ومعرفة المعنى الذي قصده منها، ثم يشيع استعمالها بينهم، بدرجة

(137) ابن منظور. لسان العرب، مرجع سابق، ج4، ص141.

أو بأخرى، في الدلالة على هذا المعنى، فحينئذٍ، وحينئذٍ فقط، تدخلُ في حد التواضع لتحقق شرط الشيع فيهما. أما المتشابه فلا يدخل في حد التواضع أبداً؛ لأن الفرض فيه أن المتكلم استعمله في معنى، ولم يرشد أحداً إلى مراده بهذا المعنى، وذلك كالحروف المقطعة في فواتح سور القرآن الكريم.

هذا هو الشأن في المفردات. أما المركبات، وعلى رأسها المركب المفيد وهو «الكلام»، فتخرج كلها عن التواضع إلا ما شاع منها استخدامه مركباً: كالأمثال السارية من قبيل: «على أهلها تجني براقش»، و«سبق السيف العذل»، و«انج سعد فقد هلك سُعيد»... إلخ، وكالتركيبات المجازية والكنائية المشهورة كـ: «رفع عقيرته»، و«قلب ظهر المجن» و«قرعوا طبول الحرب»، و«يد الباب»، و«رجل الكرسي»، و«رأس الدبوس» وغير ذلك مما يشيع استعماله مركباً على السنة أهل التخاطب. فهذه المركبات، لشيوعها مركبة، هي في حكم المفردات الشائعة.

والمادة اللغوية التي يشيع استخدامها بين أهل التخاطب، أي المتواضع عليها، هي الجانب الاجتماعي للغة، أو هي، كما يروق للمحدثين من أهل اللغة تسميتها، «النظام اللغوي» أو «اللغة» نفسها. أما المادة غير المتواضع عليها، كاللفظ المركب، أو كالمجاز المبتكر، فهي الجانب الفردي للغة، أو هي «الكلام» نفسه. قال د. تمام حسان مجلداً الفرق بين اللغة والكلام بعبارات راقية: «الكلام عمل، واللغة حدود هذا العمل. والكلام سلوك، واللغة معايير هذا السلوك. والكلام نشاط، واللغة قواعد هذا النشاط. والكلام حركة، واللغة نظام هذه الحركة. والكلام يُحسُّ بالسمع نطقاً وبالبصر كتابة، واللغة تُفهم بالتأمل في الكلام. فالذي نقوله أو نكتبه كلام، والذي نقول بحسبه أو نكتب بحسبه هو اللغة. فالكلام هو المنطوق وهو المكتوب، واللغة هي الموصوفة في كتب القواعد وفقه اللغة والمعجم ونحوها. والكلام قد يحدث أن يكون عملاً فردياً، ولكن اللغة لا تكون إلا اجتماعية»⁽¹³⁸⁾.

(138) حسان. اللغة العربية مبنائها ومعناها، مرجع سابق، ص32. ومما قد يُستشف منه تفريق الأصوليين بين اللغة المتواضع عليها والكلام غير المتواضع عليه، قولُ التاج السبكي: =

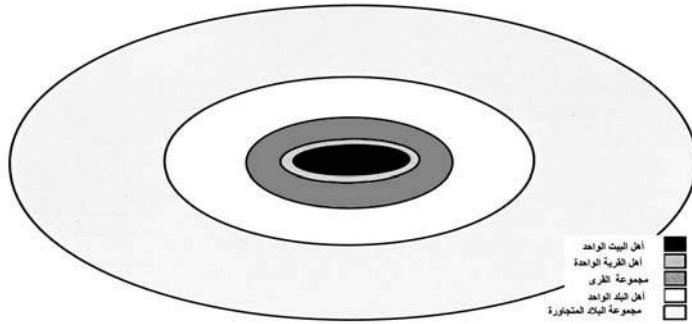
وأما قولنا: أهل التخاطب، فهو تعبير اختصرناه من تعبير القرافي «العرف الذي به التخاطب»، وذلك عندما عرّف «الحقيقة» بكونها: «استعمال اللفظ فيما وُضع له في العرف الذي به التخاطب»⁽¹³⁹⁾، وقد استعمل هذا التعبير ليعالج به قصور التعريف المشهور للحقيقة، وهو أنها: «اللفظ المستعمل فيما وُضع له»، ليجعله، بعد إضافة هذا القيد له، شاملاً للحقائق الثلاث: اللغوية: وهي اللفظ المستعمل فيما وُضع له عند أهل اللغة، والشرعية: وهي اللفظ المستعمل فيما وُضع له في الشرع، والعرفية: وهي اللفظ المستعمل فيما وُضع له عند أهل العرف.

فأهل التخاطب، في رأينا: هم الوسط من الناس الذين يرتبطون فيما بينهم بـ: «رابطة» ما، بحيث ينجم عن هذه «الرابطة» وجود علاقات تخاطبية متكررة بينهم، مما ينتج عنه، في كثير من الأحيان، وجود لغة خاصة، تستند إلى اللغة الأم، مشتركة بينهم.

و«الرابطة» التي تربط بين أهل التخاطب تتحدد بعاملين: أفقي، وهو المكان، وعمودي، وهو الزمان. فعلى صعيد العامل الأفقي المكاني أو الجغرافي نجد أن أهل التخاطب يتوسعون بصورة دوائر متحدة في المركز لكن بعضها أوسع من بعض. فأضيق هذه الدوائر هم أهل البقعة السكنية الواحدة، أي: أهل البيت الواحد، ثم الدائرة الأوسع هم أهل القرية الواحدة، ثم أهل مجموعة القرى المتقاربة التي قد تصب في مدينة واحدة، ثم أهل البلد الواحد، فأهل عدة بلاد متقاربة وهكذا. فكل دائرة من هذه الدوائر تشكل «أهل تخاطب» تجمعهم لغة مشتركة. ولا نقصد باللغة المشتركة إبداعاً للغة أخرى غير اللغة الأم، وإنما هي مجموعة من التخصيصات والاختيارات والإضافات للمواد المعجمية والصرفية التركيبية التي تنتمي إلى اللغة الأم تجعل لهذه المواد معاني أكثر تحديداً وأقل عموماً وغموضاً، أو ربما تجعل

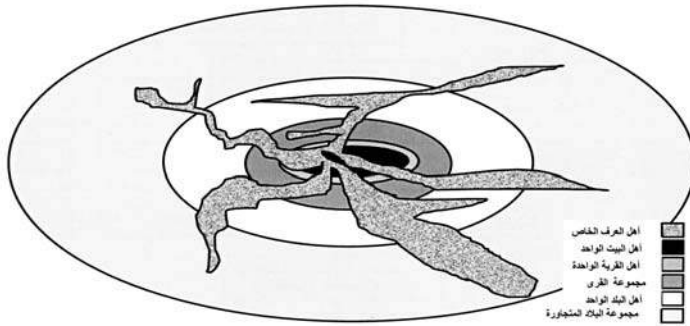
= «وُضِعَ الواضع له [أي اللفظ] معناه أنه جعله متهيئاً لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه المخصوص، والمفيد في الحقيقة إنما هو المتكلم، واللفظ كالكالاة الموضوعية لذلك». الإبهاج. مرجع سابق، ج 1، ص 193.
(139) القرافي. شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص 40.

لها معاني مرتجلة أو مجازية جديدة، ليست موجودة في اللغة الأم. والذي يُبرهن بوضوح على نشوء مثل هذه اللغة المشتركة بين كل دائرة من دوائر التخاطب أن أهل البلد الواحد، كأهل الأردن مثلاً، يفهم بعضاً أكثر مما يفهم أهل البلدين المختلفين عن بعضهم بعضاً، كأهل مصر في فهمهم عن أهل العراق مثلاً. وهكذا الشأن في باقي الدوائر التخاطبية، إلا أن مجال الاختصاص بلغة مشتركة يقل كلما سرنا من الرابطة الجغرافية الأوسع إلى الرابطة الجغرافية الأضيق. أي إن انفراد أهل البيت الواحد عن أهل القرية بلغة خاصة أقل من انفراد أهل القرية الواحدة عن مجموعة القرى المحيطة بلغة خاصة، وكذا انفراد أهل مجموعة القرى عن أهل البلد الواحد بلغة خاصة أقل من انفراد أهل البلد الواحد عن مجموعة البلدان المتجاورة. . . وهكذا. وإذا أردنا أن نعبر عن ذلك بالرسم نجد أن الدوائر التخاطبية تقترب من بعضها البعض كلما دنت من المركز، وذلك كما يأتي:



ومما نجده يظهر غالباً في هذا العامل المكاني البادي بصورة دوائر تخاطبية متحدة المركز متفاوتة الأبعاد هو حدوث «خروقات مستعرضة» لهذه الدوائر تمثل روابط اجتماعية مكانية بين فئات معينة من الناس يمكن لها أن تُوجد بينهم لغة مشتركة. وهؤلاء هم أهل العرف الخاص: كأصحاب الحرفة الواحدة، أو أصحاب العلم الواحد أو أصحاب الطبقة الاجتماعية الواحدة، أو أصحاب الثقافة العامة الواحدة، وهكذا. . . فهؤلاء المتخاطبون لا يُشترط فيهم أن يقبوعوا جميعاً في مكان واحد، بل هم ينتشرون في طول البلاد

وعرضها، ومع ذلك، فإنك تجدهم ينفردون بلغة خاصة مشتركة فيما بينهم. لكن مع أنهم لا يقعون جميعا في مكان واحد إلا أن عامل المكان لا يزال ذا تأثير في لغة التخاطب بينهم، فمثلا نجد أن قطاع السائقين في الأردن يتمتع بلغة مشتركة، فإذا انتقلنا إلى نفس القطاع في سوريا وجدنا أن له لغة مشتركة تتشابه إلى حد ما، مع لغة القطاع الأردني، لكنها مع ذلك تنفرد بمواد لغوية خاصة فرضها عليها العنصر المكاني، وهو وجودها في البلد سوريا. ومن هنا قلنا بأن هذه الروابط العرفية الخاصة هي روابط اجتماعية مكانية، ولم نقل بأنها اجتماعية صرفة. وبالرسم نجد أن هذه الروابط الاجتماعية المكانية، التي وصفناها بكونها «خروقات مستعرضة» للدوائر المكانية، تكون على الشكل الآتي:



وعلى صعيد العامل العمودي المحدد للرابطة التي تربط بين أهل التخاطب، وهو الزمان، نجد، بعد تثبيتنا العامل الأفقي وهو المكان أو العرف الخاص، أن كل مدة زمنية محددة ينفرد أهلها بلغة خاصة مشتركة فيما بينهم. فمثلا لغة أهل أي بلد من البلاد قبل قرن من الزمن تختلف عن لغتهم اليوم، حتى لو فرضنا أن أهل هذا البلد لم يزالوا هم أنفسهم لم يخرجوا من بلدهم ولم يدخل أحد إليهم. وهذا شيء واضح ومسلم لا يحتمل الشرح أو الجدل. وهو ناجم عن الحقيقة اللسانية الثابتة وهي «تطور اللغة» بمضي الزمن.

إذن، أهل التخاطب هم الناس الذين يرتبطون برابطة «مكانية/زمانية» ما، أو برابطة «اجتماعية-مكانية/زمانية» ما. وشيوع استعمال المادة اللغوية في الدلالة على معنى ما فيما بينهم هو الذي قلنا بأنه «التواضع». وبهذا ندرك أن التواضع أمرٌ نسبي يخضع لعاملي الزمان والمكان. ولقد انتبه الأصوليون إلى هذه الحقيقة ففرقوا بين الوضع اللغوي، والوضع الشرعي، والوضع العرفي العام والوضع العرفي الخاص. فالوضع اللغوي هو الذي يمثل اللغة المشتركة بين العرب قبل الإسلام وبعده إلى نهاية عصر الاحتجاج باللغة⁽¹⁴⁰⁾. والوضع

(140) ومما ينبغي الإشارة إليه أن نظرة بعض الأصوليين وبعض اللغويين القدماء إلى وضع اللغة العربية قد انتابتها بعض الأوهام، وأثرت فيها بعض الروايات والإسرائيليات المختلفة كرواية بلبله الألسن في بابل، ورواية إلهام الله تعالى اللغة العربية لإسماعيل عليه السلام وغير ذلك من الروايات التي جمعها السيوطي في كتابه: المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، مرجع سابق، ج 1، ص 30-35. ثم إن بعضهم اعتقد أن الخلاف الذي دار بين علماء الكلام واللغة والأصول في وضع اللغة الأولى التي تكلم بها آدم عليه السلام يجري نفسه في وضع اللغة العربية، حتى قال أبو علي الفارسي النحوي عن آدم عليه السلام: «إنه كان يحسن من النحو مثل ما أحسن سيبويه» [البحر المحيط، مرجع سابق، ج 2، ص 18]. وقال الأستاذ أبو منصور البغدادي: «من قال بالتوقيف على اللغة الأولى وأجاز الاصطلاح فيما سواها من اللغات [وهم الجمهور] اختلفوا في لغة العرب: فمنهم من قال: هي أول اللغات، وكل لغة سواها حدثت بعدها: إما توقيفا وإما اصطلاحا. واستدلوا بأن القرآن كلام الله، وهو عربي، وهو دليل على أن لغة العرب أسبق اللغات وجودا. ومنهم من قال: لغة العرب نوعان: أحدهما: عربية حمير، وهي التي تكلموا بها في عهد هود ومن قبله، وبقي بعضها إلى وقتنا. والثاني: العربية المحضة التي نزل بها القرآن. وأول من أطلق لسانه بها إسماعيل. فعلى هذا القول يكون توقيف إسماعيل على العربية المحضة محتملا أمرين: إما أن يكون اصطلاحا بينه وبين جرهم النازلين عليه بمكة، وإما أن يكون توقيفا من الله، وهو الصواب» [البحر المحيط، مرجع سابق، ج 2، ص 16]. قلت: بل كل ما قيل خطأ وأوهام، ولا مستند له من عقل أو شرع. أما اللغة الأولى، لغة آدم عليه السلام فلا ندري - ولا يعيننا أن ندري - أوقفه الله عليها أم اصطلاح عليها هو وأبناؤه. قال الزركشي في مسألة وضع اللغة الأولى: «الخلاف فيها طويل الدُّيل قليل النَّيل ولا يترتب عليها معرفة عمل من أعمال الشريعة، وإنما ذُكرت في علم الأصول؛ لأنها تجري مجرى الرياضيات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها» [البحر المحيط، مرجع سابق، ج 2، ص 18]. وأما اللغة العربية - الموجودة في المعاجم وكتب النحو - فهي اصطلاحية قطعاً، لم يضعها إسماعيل عليه السلام ولا غيره، بل هي قبل إسماعيل عليه السلام وأثناء وجوده، وبعد وجوده وإلى نهاية عصر الرواية، كانت تتطور باستمرار، =

الشرعي هو الذي يمثل اللغة الخاصة التي خاطب بها الشارع العرب في مدة الرسالة. والوضع العرفي العام هو الوضع الذي يمثل اللغات المشتركة التي نشأت بعد حقبة الاحتجاج باللغة بين أهل كل جيل من الأجيال التي تتكلم العربية في البلاد كافة. والوضع العرفي الخاص هو الوضع الذي يمثل اللغة المشتركة بين أهل كل بلد على حدة، أو أهل كل رابطة اجتماعية ما، من الذين يتكلمون اللغة العربية. وللأسف فإن هذا التصور الأصولي للأوضاع

= تحيا فيها الفاظ ومعان، وتموت أخرى. وهي تعود في جذورها إلى ما أسماه الباحثون في أصول اللغات: «اللغة السامية»، التي تلاشت وانتهت - عن طريق التبديل والتطوير اللغوي المتتابع والمستمّر لافاظها والممتدّ لمدة طويلة هنا وهناك - إلى عدة لغات مختلفة تجمعها الكثير من الخصائص المشتركة في المفردات والتراكيب، هي: اللغة العربية والعبرية والحبشية والآرامية والآشورية والفينيقية وغيرها. واللغة السامية في هذا التطور تشبه اللغة اللاتينية التي تلاشت وانتهت بتفرعها إلى عدة لغات كالفرنسية والإسبانية والإيطالية وغيرها. وفكرة تطور اللغة العربية عن السامية، من وجهة النظر اللغوية الحديثة، ليست هي نظرية من النظريات الظنية، بل هي أشبه شيء بالحقيقة إلى الحد الذي دعا أنستاس الكرملي إلى القول بأن: «اتفاق أصول الساميات أمرٌ لا يجهلُه صبيان الكتابيب» [الكرملي: أنستاس. نشوء اللغة العربية ونموها واكتهاها، مكتبة الثقافة الدينية، ص36]. ومما تتفق فيه اللغات السامية مع بعضها البعض: «كثرة الأصول الثلاثية، أو المبنية قياسا على تلك الأصول، ووجود الزمنين الرئيسيين لحدوث الفعل، وتغير الدلالة بتغير حركات الكلمة الداخلية، وفيما عدا ذلك نلاحظ المشابهة في بناء الموازين الاسمية والفعلية، وكذلك اتفاق صيغ الضمائر، وطريقة استعمالها. وصيغ الفعل، والمشابهة الكبيرة، إلى حد كبير، في تركيب الكلام وبناء الجمل، وأخيرا كثرة المفردات المشتركة بين هذه اللغات» [الجنايبي: أحمد نصيف. ملامح من تاريخ اللغة العربية، العراق: دار الرشيد للنشر، 1981م، ص14]. وممن انتبه من الأصوليين إلى هذه الحقيقة في نشوء اللغة العربية، ولعلّه الوحيد، ابن حزم الأندلسي. قال، رحمه الله، بعد أن أيد كون لغة آدم عليه السلام توقيفية: «إلا أننا لا ننكر اصطلاح الناس على إحداث لغاتٍ شتى بعد أن كانت لغة واحدة وفُفوا عليها... و من تدبر العربية والعبرانية والسريانية [الآرامية]، أيقن أن اختلافها من نحو ما ذكرناه من تبديل ألفاظ الناس على طول الأزمان، واختلاف البلدان، ومجاورة الأمم، وأنها لغة واحدة في الأصل» [الإحكام، مرجع سابق، ج1، ص31]. قال مصطفى جمال الدين في رأي ابن حزم هذا: «وهو رأي لم يكن معروفا عند اللغويين العرب، بل ولا عند غيرهم قبل الحوثر اللغوية المقارنة في القرن التاسع عشر. اللهم ما أشار اليه الخليل من أن الكنعانيين كانوا يتكلمون بلغة تضارع العربية». [جمال الدين: مصطفى. البحث النحوي عند الأصوليين، العراق: دار الرشيد، 1980م، ص54].

اللغوية، على دقته، لم تكن لتسعه الجهود اللغوية والنحوية التي سبقت علم الأصول أو سايرته، وذلك لأن النحاة واللغويين في جمعهم مادتهم اللغوية وشواهدهم النحوية لم يكونوا يراعون، بالقدر المفروض، عاملي الزمان والمكان، بل إنهم جمعوا موادهم في حقبة امتدت أكثر من أربعة قرون ومن أمكنة مختلفة من هذه القبيلة أو تلك في جزيرة العرب المترامية الأطراف⁽¹⁴¹⁾. ومن هنا تجد المعاجم العربية تعطيك الكم الهائل من المعاني اللغوية للفظ الواحد دون أن تبين لك التسلسل التاريخي لهذه المعاني ولا الخصوصية المكانية أو القبليّة أو الاجتماعية لها إلا نادرا⁽¹⁴²⁾.

4 - القرافي ورأيه في حد الوضع

«الوضع يُقال بالاشتراك: على جعل اللفظ دليلا على المعنى، كتسمية الولد زيدا. وهذا هو الوضع اللغوي. وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره. وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة: الشرعي... والعرفي العام... والعرفي الخاص».

هذا ما قاله القرافي⁽¹⁴³⁾، وتلقفه عنه كلٌّ من الزركشي⁽¹⁴⁴⁾، والتاج السبكي⁽¹⁴⁵⁾، من غير أن يعزوا! ولا أن ينقدها. وهذا القول من القرافي، وإن دل على ملاحظته لدور «استعمال اللفظ بين أهل التخاطب» في عملية الوضع، لكنه، مع ذلك، انطوى على تصورين خاطئين في كيفية الوضع: أحدهما: أنه فرّق بين الوضع اللغوي وبين غيره من الأوضاع كالشرعي والعرفي، بأن خص الوضع اللغوي بكونه عملا فرديا لا يُشترط فيه الاستعمال المسبق للفظ في معناه، كتسمية الولد زيدا، أما الأوضاع الأخرى فاشترط

(141) خليل، حلمي. العربية وعلم اللغة البنوي، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988م، ص34، 35.

(142) أنيس، إبراهيم. دلالة الألفاظ، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1984م، ص249.

(143) القرافي. شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص24.

(144) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج2، ص7.

(145) السبكي. الإبهاج، مرجع سابق، ج1، ص263، 264.

فيها الاستعمال. والحق أن الوضع اللغوي لا يختلف عن غيره من الأوضاع من ناحية الاستعمال، وإنما من ناحية المستعمل فحسب، فالموضوع لغةً هو المستعمل بين أهل اللغة، والموضوع شرعا هو المستعمل في لغة الشارع، والموضوع عرفا هو المستعمل بين أهل العرف. فاختلاف المستعمل للفظ أو «أهل التخاطب» به، كما أسميناهم آنفاً، هو الذي يحدد نوعية الوضع. نعم، يُطلق على ارتجال اللفظ ونقله لعلاقة أو بدونها اسمُ الوضع بالمعنى العام كما أسلفنا، لكنّ هذا لا يختص به الوضع اللغوي، كما يوحي به تفسير القرافي للوضع، بل هو منسحب على باقي الأوضاع. والتصور الثاني: أنه اشترط في الأوضاع غير اللغوية لا الاستعمال فحسب بل غلبة الاستعمال. والحق أنه ليس بشرط، بل الشرط هو فقط وجود الاستعمال، أو، كما قلنا سابقا، شيوع الاستعمال. والفرق بين «غلبة الاستعمال» و«شيوع الاستعمال» أن غلبة الاستعمال لا تكون إلا للألفاظ الواضحة في معانيها، أي الظاهر، و«النص» أما شيوع الاستعمال فيكون للألفاظ الواضحة، ويكون، أيضا، لكن بدرجة أقل، للألفاظ الغامضة في معانيها كالمشترك والمؤول، فعموم هذه الألفاظ في معانيها لا يخرجها عن كونها متواضعا عليها بلا شك. فمثلا لفظ «الطاهر» يُطلق في عرف الشارع على الخالي عن الحدث الأكبر، وعلى الخالي عن الحدثين الأكبر والأصغر، وعلى الخالي عن التلبس بنجس، وعلى الطاهر معنويا كالمؤمن، وقد زعم الشوكاني أن لفظ «الطاهر» مشترك شرعي بين هذه المعاني الأربعة فلا يُحمل اللفظ إذا ورد في كلام الشارع، كقوله ﷺ: «لا يمس القرآن إلا طاهر»⁽¹⁴⁶⁾، على أي منها إلا بدليل⁽¹⁴⁷⁾. فلو سلمنا ما قاله

(146) رواه مالك في الموطأ مرسلا، مالك بن أنس. الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء التراث العربي، ج1، ص199، وغيره، من كتاب عمرو بن حزم. قال ابن عبد البر: إنه أشبه المتواتر لتلقي الناس له بالقبول. وقال يعقوب بن سفيان: لا أعلم كتابا أصح من هذا الكتاب؛ فإن أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين يرجعون إليه ويدعون رأيهم. وقال الحاكم: قد شهد عمر بن عبد العزيز وإمام عصره الزهري بالصحة لهذا الكتاب. الشوكاني، محمد بن علي. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، بيروت: دار الجيل، 1973م، ج1، ص259 وما بعدها.

(147) الشوكاني. نيل الأوطار، مرجع سابق، ج1، ص259.

الشوكاني⁽¹⁴⁸⁾ لما كان اللفظ موضوعاً وضعاً شرعياً لأي من المعاني المذكورة على رأي القرافي؛ لأن اللفظ لم يغلب استعماله في أحد هذه المعاني المذكورة، بل هو مستعمل فيها على السواء. مع أنه، في واقع الأمر، موضوع لها جميعاً وضعاً شرعياً متعدداً.

5 - أقسام التواضع

التواضع بمعنى «شيوخ استعمال المادة اللغوية بين أهل التخاطب في الدلالة على المعنى» قسماً كما قال المتأخرون من الأصوليين: «قسمٌ يُلاحظ فيه خصوص اللفظ عند الوضع، وقسمٌ لا يُلاحظ فيه خصوصيته، بل الملحوظ فيه مفهومٌ كلي يندرج فيه ألفاظ كثيرة ويُجعل كلُّ منها في تلك الملاحظة الإجمالية بإزاء معنى ملحوظ إجمالاً»⁽¹⁴⁹⁾.

فالأول: هو «الوضع الشخصي»: وهو وضع اللفظ بهيئته ومادته لمعنى. ومثلوا له بالأسماء الجامدة [غير المتصرفة، كإنسان و آدم] أعلاماً كانت أم أسماء أجناس. فالوضع في كلمة «إنسان» مثلاً، ينطوي على تصور: مادة الكلمة، وهي «إ، ن، س، ا، ن»، وهيئتها، وهي الهيكل الذي تشكلت به هذه المادة من تقديم الألف على النون على السين... إلخ بما لها من حركات معينة. [والقسم الثاني: هو] الوضع النوعي: وهو وضع أحد جزئي اللفظ، وهما: المادة والهيئة، لمعنى»⁽¹⁵⁰⁾. فوضع المادة: المقصود به وضع

(148) وهو ليس بمسلم، إذ من الواضح بمكان أن الطاهر «مؤول» في الدلالة على المؤمن، إذ هو تصرفٌ مجازيٌ محدودٌ الأمثلة في كلام الشارع. أما إطلاق الطاهر على باقي المعاني فقد يكون بالاشتراك كما قال الشوكاني، وقد يكون إطلاق الطاهر على المتوضئ أظهر من غيره، كما هو رأي المحرِّمين لمسَّ المصحف لغير المتوضئ وهم الجمهور، ولن نستطيع أن نعرف ما هو الأقرب إلى الصواب حتى نقوم بمسح شامل لإطلاقات الطاهر في النصوص الشرعية وفي أقوال الصحابة، فنرى أي المعاني هي التي استعمل الشارع والصحابة فيها لفظ الطاهر أكثر من غيره.

(149) أمير بادشاه: محمد أمين. تيسير التحرير، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م، ج 1، ص 200.

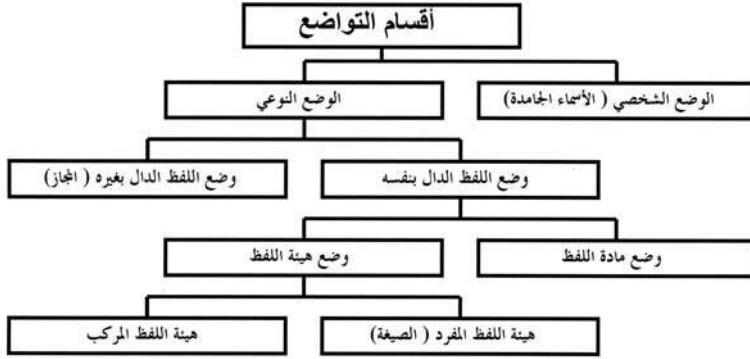
(150) الحكيم، محمد تقي. الوضع: تحديده، تقسيماته، مصادر العلم به، ضمن سلسلة =

المادة المعجمية كالمادة «ض ر ب» للدلالة على معنى إيقاع شيء على شيء كالضرب بالعصا. ونوعية أو كلية هذا الوضع نشأت عن إمكانية تشكّل المادة الوضعية في هيئات مختلفة ك: «ضَرَبَ» و«ضارب» و«مضروب»... إلخ. ووضع الهيئة: نوعان: أحدهما: وضع الهيئة في الكلمة المفردة، كصيغ المشتقات في دلالتها على معانيها المختلفة، كصيغة «فَعَلَ» في الكلمة «ضَرَبَ» في دلالتها على حصول حدّث الضرب في الماضي. ونوعية أو كلية هذا الوضع نشأت عن إمكانية حشو المادة الوضعية، وهي الهيئة المفردة، بما لا ينحصر من المواد المعجمية، فالصيغة «فاعل»، مثلاً، يمكنها أن تكون: ضارب، قائد، سائق، راكب، عامل، قائل... إلخ. والنوع الثاني: وضع الهيئة في التركيب: كوضع الهيئة التركيبية من المبتدأ والخبر للدلالة على إسناد الخبر إلى المبتدأ والحكم عليه به مجرداً عن الزمن، والهيئة التركيبية من الفعل والفاعل لإسناد الفعل إلى الفاعل والحكم عليه به في زمن ما. ونوعية أو كلية هذا الوضع نشأت عن إمكانية حشو المادة الوضعية، وهي الهيئة التركيبية، بما لا ينحصر من الكلمات المفردة فالهيئة التركيبية للمبتدأ والخبر يمكنها أن تكون: زيد قادم، خليل عالم، الجو صحو، اليهودي عدو، الطفل نائم... إلخ.

ويُقسّم الوضع النوعي، من جهة وضع اللفظ الدال بنفسه أو بغيره، إلى نوعين⁽¹⁵¹⁾: أحدهما: وضع المادة اللغوية اللفظية، الدالة بنفسها على المعنى. وهو ينطبق على وضع الهيئتين: الصرفية والتركيبية. والنوع الثاني: وضع المادة اللغوية الدالة بالقرينة على المعنى. وهو وضع المجاز، والموضوع فيه بالنوع هو العلاقة بين اللفظ ومعناه المجازي. وذلك كعلاقة المشابهة التي سوّغت إطلاق الأسد على الرجل الشجاع. وعلاقة اعتبار ما يكون التي جوزت إطلاق الخمر على العصير، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرْنِيَّ أَغْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: 36] وهكذا باقي العلاقات، وهي معروفة محصورة لدى الأصوليين وأهل البيان.

= تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية، مطبعة العاني، بغداد. ص 21. وينظر: أمير بادشاه. تيسير التحرير، مرجع سابق، ج 2، ص 5-6.
(151) أمير بادشاه. تيسير التحرير، مرجع سابق، ج 2، ص 5-6.

وبالرسم الشجري نجد أن أقسام التواضع تكون في الصورة الآتية:



6 - سيما المادة اللغوية المتواضع عليها

قد يُقال هل من سيما، أو علامة، غير الشيع، تميّز لنا المادة اللغوية المتواضع عليها من غيرها. فالجواب: نعم، وهو كون المادة المتواضع عليها مادة محصورة معدودة، بحيث يُعدُّ الخروج عليها خروجاً عن النظام اللغوي للجماعة اللغوية، فيكون غلطاً أو لحناً. ولهذا فإن الجماعة اللغوية لكل لغة تهتم بحصر الموضوعات في نظامها اللغوي، وتودعها كتبها اللغوية: فالمواد المعجمية تتكفل ببيانها المعاجم، والمواد الصرفية والتركيبية تتكفل ببيانها كتب الصرف والنحو، والعلاقات المجازية تهتم ببيانها كتب البلاغة والبيان. قال ابن مالك صاحب الألفية في النحو، وهو بصدد إثبات أن الكلام، وهو اللفظ المركب المفيد، لا يدل بالوضع بخلاف الألفاظ المفردة: «إنّ الدال بالوضع لا بد من إحصائه ومنع الاستئناف فيه كما كان ذلك في المفردات والمركبات [المشهور] القائمة مقامها [كالمثال]، فلو كان الكلام دالا بالوضع وجب ذلك فيه، ولم يكن لنا أن نتكلم إلا بكلام سبق إليه، كما لا يُستعمل في المفردات إلا ما سبق استعماله، وفي عدم ذلك برهان على أن الكلام ليس دالا بالوضع»⁽¹⁵²⁾. وقال تلميذه ابن إياز: «ولو كان حال الجمل حال

(152) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج2، ص10.

المفردات في الوضع لكان استعمال الجمل وفهم معناها متوقفاً على نقلها عن العرب، كما كان المفرداتُ كذلك، وَلَوْجَبَ على أهل اللغة أن يتبعوا الجمل ويودعوها كتبهم كما فعلوا ذلك بالمفردات»⁽¹⁵³⁾.

فإن قيل: إذا كانت المواد اللغوية المتواضع عليها محصورة ولا يجوز الاستئناف فيها، كما قال ابن مالك، فكيف إذن تتوسع اللغة وتتغير حتى إنها، وعلى المدى الطويل جداً، قد تنقلب إلى لغة أخرى؟ فالجواب: هو أن أغلب التوسع الحاصل في اللغة إنما يستغل نظام اللغة نفسه، وذلك بطريق المجاز. وطريقة ذلك أن الفرد في الجماعة اللغوية يلجأ، باستمرار، ولغاياتٍ شتى، إلى استعمال اللفظ ذي الدلالة المعينة في الدلالة على معنى جديد لعلاقة بين المعنيين، وبوجود قرينة تمنع من دلالة اللفظ على المعنى الأول. ثم يروق للجماعة اللغوية هذا الاستعمال بعد أن تسمع به فتبدأ باستعمال اللفظ في المعنى المجازي نفسه بوجود قرينة. فإذا اشتهر هذا الاستعمال استغنوا عن القرينة. وتناسوا المعنى الحقيقي للفظ حتى يصير هو المحتاج إلى قرينة. وحينئذٍ فقد صار للفظ معنىً جديداً متبادراً منه غير معناه الأول. فإذا حدث مثل هذا الأمر على نطاق واسع من الألفاظ، وبتكرار، وعلى مدى متطاوُل من الزمن، توسعت اللغة كلياً أو جزئياً. ومن هنا قيل: كما قال أولمان: «اللغة: قاموس من المجازات التي فقدت مجازيتها بالتدرج»⁽¹⁵⁴⁾. وقال الدكتور كمال بشر: «إن عناصر اللغة تبدأ أولاً بالابتكار، أو التوليد الفردي، الذي قد يُكتب له النجاح فيما بعد، فتعترف به الجماعةُ كُلُّها، وتتواضع على صحته، ومن ثم يصبح جزءاً من النظام اللغوي»⁽¹⁵⁵⁾.

7 - القرينة وانصافها بالتواضع وعدمه عند الأصوليين

جرى بعض الأصوليين، تصريحاً أو تلميحاً، على وصف دلالة القرينة بأنها ليست دلالة وضعية، فقال ابن السمعاني، وهو في صدد إثبات دلالة

(153) المرجع السابق، ج2، ص10.

(154) أولمان. دور الكلمة في اللغة، مرجع سابق، ص93.

(155) المرجع السابق، حاشية ص90.

الفاظ العموم على الاستغراق، : «يَبْعُدُ أن تضع العرب للشيء الواحد عددا من الأسامي، ثم يكتفون في معنى الشمول والعموم بقرينة أو إشارة، مع اتساع العبارات وضيق القرائن والإشارات، وعلى أن العلم من حيث الدلالة أو الإشارة، ليس مما يصلح لجميع الناس، بل هو شيء خاص يقع للبعض دون البعض»⁽¹⁵⁶⁾، فمقابلته بين الدال بالوضع والدال بالقرينة يشير إلى اعتقاده عدم وضعية القرينة. وَذَكَرَ جمعُ من الأصوليين أن صيغ العموم قسمان: منها ما يدل على الاستغراق بالوضع، ومنها ما يدل عليه «لا بالوضع بل بواسطة قرينة»⁽¹⁵⁷⁾، وهذا يقتضي أن دلالة القرينة ليست دلالة وضعية. وقال الغزالي: «كل ما ليس عبارة موضوعة في اللغة فتتبع فيه القرائن»⁽¹⁵⁸⁾، فيلزم من ذلك، أيضا، أن دلالة القرائن هي دلالة غير وضعية. وهو فعلا ما صرَّح به الرازي فقال: «دلالة القرينة ليست دلالة وضعية»⁽¹⁵⁹⁾. وقد انتبه أصحاب كتب الاصطلاح إلى عدم وضعية القرينة»، فقال التهانوي في تعريف القرينة: هي «الأمر الدال على شيء لا بالوضع»،⁽¹⁶⁰⁾ وكذلك الكفوي عرفها بقوله: «هي ما يوضح عن المراد لا بالوضع، تُؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه»⁽¹⁶¹⁾.

والذي أراه أن عدم التواضع في دلالة القرينة الأصولية ليس بشرط فيها؛ والذي يبرهن على ذلك أنا بتتبع إطلاقات القرينة لدى الأصوليين وجدناهم يطلقون القرينة على مواد لغوية دالة بالوضع. وحسبك في هذا إطلاقهم على «الاستثناء» من مخصصات العموم لفظ القرينة⁽¹⁶²⁾. ولا يمتري واحد في أن

(156) ابن السمعاني. قواطع الأدلة، مرجع سابق، ج 1، ص 159.

(157) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 3، ص 62. وينظر: أمير بادشاه. تيسير التحرير، مرجع سابق، ج 1، ص 198. والبيضاوي. منهاج الوصول في معرفة علم الأصول، مرجع سابق، ص 76.

(158) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج 1، ص 340.

(159) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 134.

(160) التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، ج 2، ص 1315.

(161) الكفوي. الكليات، مرجع سابق، ص 734.

(162) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج 1، ص 264. وينظر: الجويني. البرهان، =

الاستثناء موضوعٌ لغرض التخصيص أساسا. وهذا هو ابن تيمية يصرح بأن القرائن نوعان: فمنها ما يدل بالوضع، ومنها ما لا يدل به، قال: «الفرق بين القرينة اللفظية المتصلة باللفظ الدالة بالوضع، وبين ما ليس كذلك من القرائن الحالية والقرائن اللفظية التي لا تدل على المقصود بالوضع، كقوله: رأيت أسدا يكتب، وبحرا راكبا في البحر، وبين الألفاظ المنفصلة، معلومٌ يقينا من لغة العرب والعجم»⁽¹⁶³⁾.

أما ما نقلناه عن بعضهم من التلميح أو التصريح بكون القرينة غير دالة بالوضع فقد كان المقصود بالقرينة في كلامهم نوعا خاصا منها هو القرينة الحالية، وهذا متعين في كلام ابن السمعاني وكلام الغزالي، كما يللمسه من رجع إلى سياق كلامهما. وأما المقسمون لصيغ العموم إلى دالة بالوضع ودالة بالقرينة فلا يلزم من قولهم هذا كون دلالة القرينة دلالة غير وضعية، وإنما يلزم عنه كون «الدال بالقرينة» هو ذا الدلالة غير الوضعية، وشتان بين «دلالة القرينة» وبين «دلالة الدال بالقرينة». وأما قول الرازي: «دلالة القرينة ليست دلالة وضعية» فيقصد بذلك القرينة الدالة على إرادة المجاز⁽¹⁶⁴⁾، والقرينة الدالة على المعنى المجازي، لا سيما في الاستعارة، هي بالذات لا تدل بالوضع، فلا ينبغي أن يُعمَّم كلامه في القرائن كلها.

وقد حاول القرافي أن ينازع الرازي في كون القرينة الصارفة إلى المجاز لا تدل بالوضع فقال معترضاً: «إن القرينة قد يكون لها دلالة بالوضع، كما

= مرجع سابق، ج 1، ص 258. وابن السمعاني. قواطع الأدلة، مرجع سابق، ج 1، ص 179. والرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 401. والآمدي. الإحكام، مرجع سابق، ج 2، ص 251.

(163) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. مجموع الفتاوى، جمع وتحقيق: عبد الرحمن العاصمي، مكتبة ابن تيمية، ج 31، ص 117.

(164) ومن الدليل عليه أن عبارته واردة تحت مسألة عنوانها: إثبات المجاز المفرد، ومجتزأة من قوله: «اللفظ الذي لا يفيد إلا مع القرينة هو المجاز، ولا يقال: اللفظ مع القرينة حقيقة فيه؛ لأن دلالة القرينة ليست دلالة وضعية حتى يُجعل المجموع لفظاً واحداً دالاً على المسمّى»، الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 134.

تقول: «رأيت أسدا يجاهد في سبيل الله» فإن يجاهد في سبيل الله» دلالته وضعية» (165).

ولقد أخطأ في هذا الاعتراض؛ لأن القرينة: «يجاهد في سبيل الله» لها دالتان: إحداهما: دلالتها على فعل الجهاد في سبيل الله، ودلالتها على هذا المعنى هي دلالة وضعية، والدلالة الثانية: دلالتها على أن المراد بـ: «الأسد» في العبارة هو الرجل الشجاع لا الحيوان المعروف. ودلالتها على هذا المعنى ليست دلالة وضعية؛ وذلك لأنه لم يتعارف أو يتواضع أهل اللغة على أن ذكر الجهاد في سبيل الله من غايته أن يدل على أن المراد بـ: «الأسد» هو الرجل الشجاع. إذ يمكن أن نضع ما لا حصر له من العبارات الدالة على هذا الأمر. وعدم الحصر هو علامة المادة غير التواضعية كما أسلفنا.

والمراد بقول الرازي: إن دلالة القرينة، أي الصارفة إلى المجاز، ليست دلالة وضعية، إنما هو من جهة دلالتها على المعنى الثاني؛ لأنها لا تكون قرينة إلا من قبلها، لا من الجهة الأولى التي ظنها القرافي. وعليه، لم يصح اعتراضه بهذا المثال.

وأما تعريف التهانوي والكفوي للقرينة بأنها: ما دل لا بالوضع، فأغلب ظني أنهم ينقلون تعريفهم هذا عن أهل البلاغة والبيان، وهؤلاء يقصدون غالبا بالقرينة القرينة الصارفة إلى المجاز، وهذه القرينة بالذات، كما عرفت، لا تدل بالوضع.

وكيفما كان الأمر، فإننا بالتدليل على أن كثيرا من الأصوليين قد يطلقون القرينة على ما دل بالوضع ندرك أن كل من قال في «وصف» القرينة: إنها لا تدل بالوضع: إما أنه يقصد بذلك نوعا خاصا من القرائن كالقرائن الحالية، أو كالقرائن الصارفة إلى المجاز لاسيما الاستعارة، فهو حينئذ مصيب. وإما أنه يقصد العموم، فهو حينئذ غلط.

بقي أن نحدد متى تُعدُّ المادة اللغوية: المعجمية، أو الصرفية، أو التركيبية

(165) القرافي. شرح المحصول، مرجع سابق، ج2، ص893.

الدالة على معناها بالتواضع قرينة، ومتى لا تُعدُّ كذلك. وللقيام بهذا الأمر يلزمنا أن نتعمق قَدْرًا ما في المادة اللغوية، وأقسامها الثلاثة، والمعنى الناجم عن كل قسم منها. وهو ما سنضطر إليه في الفصل الثالث الذي يتناول بشكل مباشر الأدوات اللازمة لتدبر الخطاب التي تضمن، بشكل أساس، معرفة المواد اللغوية المكوّنة للمقال ومعانيها التواضعية. ولذا، فإني استميج القارئ عذرا في تأخير الكلام على ما يدخل من المواد اللغوية في عداد القرائن.

ب - دلالة قرائن الدلالة بين الصراحة وعدمها:

1 - الصَّريح في اللغة⁽¹⁶⁶⁾

تدور دلالات المادة «ص ر ح» وما تولّد منها في اللغة العربية على معنيين لا غير: أحدهما: الخلوص والتمحُّص: ومن ذلك قولهم: «الصَّريح» بمعنى الخالص من كل شيء. و«الصَّريح» من الرجال والخيال بمعنى خالص النسب. و«صَرَّحت» الخمر، أي: انجلى زبدها، وكذا اللبن والبول. وكأُسُّ «صُراح»، أي: لم تُشب بمزج. والأبيض «الصُّراح» بمعنى الخالص الناصع. و«صَّريح» النُّصح، أي: محضه... إلخ. والمعنى الثاني: البروز والظهور: ومن ذلك قولهم: «انصرح» الحق، أي: بان، وفي المثل: «صرَّح الحق عن محضه»، أي: انكشف. وكذَّبُ «صُراح»، أي: بيَّن يعرفه الناس. و«صَرَّح» بما في نفسه، أي: أبداه وأظهره. ثم تطور معنى الظهور هذا إلى الطريقة التي يكون بها الشيء صريحا ظاهرا، كقولهم: لقيته أو شتمته «مُصَارحة»، أي: كفاحا ومواجهة، وقولهم: جاء بالكفر «صُراحا»، أي: جهارا. وإلى: الشيء البين نفسه، ومنه: «الصَّرح»: وهو البيت الذي يُبنى منفردا ضخما طويلا في السماء، وقيل: كل بناء مرتفع. و«الصَّرحة» من الأرض: ما استوى منها وظهر، ومن هنا جاء لفظ «الصحراء» فيما زعم بعضهم⁽¹⁶⁷⁾.

(166) ابن منظور. لسان العرب، مرجع سابق، ج2، ص509.

(167) والعلاقة بين هذين المعنيين، أعني الخلوص والظهور، من الوضوح بمكان، إذ الأول يؤدي إلى الثاني في كثير من الأحيان. و«الخلوص»، بالأمثلة المسوقة له في المعجم، =

2 - الصريح في الاصطلاح

لا يختلف «الصريح»، اصطلاحاً، عن «الصريح»، لغة، بالمعنى الثاني، أي الظهور، إلا من حيث العموم والخصوص. فالصريح في اللغة يمكنه أن ينطبق على أي شيء ظاهر، أما في الاصطلاح فهو اللفظ الظاهر خاصّة.

واللفظ الصريح، كما قال الزركشي: «اسمٌ لما هو ظاهر المراد عند السامع بحيث يسبق إلى أفهام السامعين المراد منه، نحو: أنت طالق، بعت واشترت، ... [وفي اصطلاح] الأصوليين: هو ما انكشف المراد منه في نفسه، فيدخل فيه المبيّن والمحكم ... [ويقابلُ اللفظَ الصريحَ اللفظَ الكِنائي، أو الكِنائية، وهي] عند الأصوليين: اسمٌ لما استتر فيه مراد المتكلم من حيث اللفظ، كقوله في البيع: جعلته لك بكذا، وفي الطلاق: أنت خلية. ويدخل فيه المجمل، ونحوه. مأخوذاً من قول الشاعر:

وإني لأكنو عن قَدورٍ⁽¹⁶⁸⁾ بغيرها وأعرب أحياناً بها وأصارع⁽¹⁶⁹⁾

إذن، فالصريح، وفقاً للزركشي في كلامه السابق،: لفظٌ ظاهرٌ دال على المعنى المقصود منه بنفسه. وهذا يشمل «المبيّن والمحكم»، فيشمل الظاهر و«النص» من أنواع الألفاظ التي ذكرنا؛ لأن «المبين» و«المحكم» يشتملان

= أقرب إلى المعاني الحسّية الموجودة في البيئة العربية من «الظهور»، ومن هنا نرجح أنه هو الأصل مخالفين بذلك ابن فارس إذ قال في معجمه، ج2، ص347: «الصاد والراء والحاء: أصل منقاسٌ يدل على ظهور الشيء وبروزه» فأغفل، منذ البدء، دلالة المادة «ص رح» على معنى الخلوص والتمحض، فيلزم منه كون هذا المعنى ناجماً عن معنى الظهور ودائراً في فلكه. والعكس أصح كما قلنا، والله أعلم.

(168) والذي في المطبوع من البحر المحيط «قدور» بالذال المهملة لا الذال المعجمة. والصحيح أنها «قدور» بالذال المعجمة. قال عبد العزيز البخاري. كشف الأسرار، مرجع سابق، ج1، ص169: «والقدور: المرأة التي تجتنب الأقدار والريب». وتفسيره هذا صحيح في اللغة، لكنه ليس هو المراد في بيت الشعر المذكور - وهو لأبي زياد الكلابي - بل المراد: اسم امرأة كان يعشقها الشاعر، وقد أرسلت إليه بعد مقالته: أن قد فضحتني وقد بحت باسمي، كما في لسان العرب، مرجع سابق، ج15، ص234.

(169) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج2، ص249. وينظر: الأنصاري. فواتح الرحموت، مرجع سابق، ج1، ص226.

على الظاهر و«النص»⁽¹⁷⁰⁾. والكنايةُ عكسُ الصريح، أي أنها: لفظٌ يشوبه الغموض فلا يدل على المعنى المقصود منه بنفسه⁽¹⁷¹⁾. وهذا يشمل «المجمل ونحوه أي المشترك والمؤول من أنواع الألفاظ التي ذكرنا.

لكن يظهر من استخدام بعض الأصوليين، للفظ «صريح» في بعض المواطن أنهم يقصرونه على اللفظ القاطع في معناه أو «النص»، فيُخرجون الظاهر منه⁽¹⁷²⁾. وفي مواطن أخرى يظهر أنهم يدرجون الظاهر

(170) ينظر: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 3، ص 485.
(171) ومن هنا فقد احتاجت الكناية، لتكون دالة وملزمة لقائلها بما يترتب عليها ديانة أو قضاء، إلى أن يقترن بها أحد شيئين: أحدهما: قصد المتكلم (النية)، والثاني: القرينة: حالية أو مقالية. فأما «قصد المتكلم» فيُناط به الحكم الدياني، وأما «القرينة» فيُناط بها الحكم القضائي. الأنصاري. فوائح الرحموت، مرجع سابق، ج 1، ص 226.
(172) كما في قول إمام الحرمين، وهو بصدد بيان أن سبب الورود لا يجوز إخراجه عن مقتضى اللفظ العام: «لا يجوز إخراج سبب اللفظ [العام] بطريق التخصيص عن مقتضى اللفظ. فهو إذاً صريحٌ في سببه، ظاهرٌ في غيره، على ما ارتضيناه» [البرهان. مرجع سابق، ج 1، ص 256]، وفي قول ابن السمعاني، وهو بصدد بيان أن المطلق يُحمل على المقيد: «إذا أجرينا المطلق على إطلاقه اعترضنا به على المقيد، وإذا اعتبرنا المقيد... في إثبات الحكم اعترضنا على المطلق. ولا بد من واحد منهما، والثاني أولى؛ لأن الأمر المقيد صريحٌ في وصف التقييد... وأما المطلق فظاهر... وليس بصريح... فكان الاعتراض بالصريح على الظاهر، وبالنص على العام أولى؛ لأن الخاص مقدمٌ على العام، والصريح مرجحٌ على الظاهر» [قواطع الأدلة، مرجع سابق، ج 1، ص 232]. وفي قول الغزالي، وهو بصدد رفض الإجماع السكوتي: «والمختار أنه ليس بإجماع ولا حجة ولا هو دليل على تجويز الاجتهاد في المسألة إلا إذا دلت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضميرين الرضا وجواز الأخذ به عند السكوت. والدليل عليه أن فتواه [أي المجتهد] إنما تُعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه احتمال وتردد، والسكوت مُتردد، فقد يسكت من غير إضمار الرضا» [المستصفي، مرجع سابق، ج 1، ص 191]، وفي قوله، أيضاً، وهو بصدد ذكر شروط المجتهد: إنه ينبغي أن يَعْلَمَ «اللغة والنحو. أعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حدٍّ يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامّه وخاصّه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه» [المستصفي، مرجع سابق، ج 2، ص 352]، وفي قوله: «ولو شرط في النص انحسام الاحتمالات البعيدة، كما قال بعض أصحابنا، فلا يُتصور لفظٌ صريح» [المنخول، مرجع سابق، ص 166]. وفي قول السيوطي: «الصريح: اللفظ الموضوع لمعنى ولا يُفهم منه غيره عند الإطلاق». [السيوطي، =

فيه⁽¹⁷³⁾. وبعض الأصوليين، من جهة أخرى، يطلقون «الصريح» على ما دل بالمطابقة أو التضمن فقط دون ما دل بالالتزام حتى لو كان قاطعاً⁽¹⁷⁴⁾.

أما أصوليو الحنفية فلا خلاف بينهم في أن النص، وهو عندهم: اللفظ: الواضح، المحتمل، المقصود أصالةً من السوق، والذي يندرج في الظاهر عند الجمهور، يدخل في الصريح. أما الظاهر، وهو عندهم: الواضح، المحتمل، غير المقصود أصالةً من السوق، فلا يدخل فيه⁽¹⁷⁵⁾.

= جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ، ص293.

(173) لا سيما عند حديثهم عن مسلك النص في مسالك التعليل. قال الغزالي: إثبات العلة بالدليل النقلي "إنما يُستفاد من: صريح النطق، أو من الإيماء، أو من التنبيه على الأسباب. وهي ثلاثة أضرب. الضرب الأول: الصريح: وذلك أن يردّ فيه لفظ التعليل: كقوله لكذا، أو لعله كذا، أو لأجل كذا، أو لكيلا يكون كذا، وما يجري مجراه من صيغ التعليل إلا إذا دل دليل على أنه ما قصد التعليل فيكون مجازاً، كما يُقال لِمَ فعلت؟ فيقول لأنّي أردت أن أفعل، فهذا لا يصح أن يكون علة، فهو استعمال اللفظ في غير محله". [المستصفي، مرجع سابق، ج2، ص288]. وقال الآمدي: «المسلك الثاني: النص الصريح: وهو أن يذكر دليل من الكتاب أو السنة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة من غير احتياج فيه إلى نظر واستدلال». قال الأبياري: «ليس المراد بالصريح المعنى الذي لا يقبل التأويل بل المنطوق بالتعليل فيه على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى». [الإحكام، مرجع سابق، ج3، ص364. وينظر: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج5، ص187]. وقال العكبري في تعريف النص «النص: ما رُفِعَ بيانه إلى أقصى غاية. وقيل: ما كان صريحاً في حكم من الأحكام، وإن كان اللفظ محتتملاً لغيره». [العكبري. رسالة في أصول الفقه، مرجع سابق، ص105].

(174) كالشاطبي إذ قال: «الأوامر والنواهي ضربان: صريح، وغير صريح». وفسّر ذلك بما حاصله: أن الصريح ما دل بصيغته على الطلب، وغير الصريح ما دل بلازمه. وهو ضروب: منها، مثلاً، «ما يتوقف عليه المطلوب كالمفروض في مسألة» ما لا يتم الواجب إلا به. . . إلخ». [ينظر: الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص144-156]. وكما في قول الشوكاني: «المنطوق ينقسم إلى قسمين: الأول: ما لا يحتمل التأويل، وهو النص. الثاني: ما يحتمله، وهو الظاهر. والأول، أيضاً، ينقسم إلى قسمين: صريح إن دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن، وغير صريح إن دل عليه بالالتزام. وغير الصريح ينقسم إلى: دلالة اقتضاء، وإيماء، وإشارة». [إرشاد الفحول، مرجع سابق، ص302].

(175) قال البيهقي: «أما الصريح فما ظهر المراد منه ظهوراً بيناً». قال البخاري شارحاً: «أي انكشف انكشافاً تاماً، وهو احترازٌ عن الظاهر» [كشف الأسرار، مرجع سابق، =

ولا مشاحة في كل هذه الاصطلاحات التي قلناها إذا كانت مجرد استخدامات أو اصطلاحات «مقترحة» للفظ الصريح، وجزءٌ منها هو بالفعل كذلك. أما إذا كانت «وصفا» لما يقوله الفقهاء في بعض الألفاظ، كلفظ الطلاق والبيع والنكاح، : إنه صريح، ويميزونها بأنها تترتب عليها أحكامها المنوطة بها من غير نظر في نية المتكلم أو القرينة، فهي في محل النظر؛ إذ ليست الألفاظ التي يذكرها الفقهاء قاطعة تماما بمعناها، كما هي الفاظ الأعداد مثلا، بل منها ما يقبل التأويل ولو على بُعد، كما في قول القائل «أنتِ طالق»، وقصدُه من وثاق. وليست هي، من جهة أخرى، ظاهرة، أيّ ظهور، كظهور اللفظ العام في الاستغراق مثلا، أو الأمر في الوجوب. وإنما هي في أعلى درجات الظهور. وعليه، فالصريح في اللغة الفقهية، فيما أراه، يشمل القاطع وما دنا منه فحسب لا كل ظاهر.

3 - المعيار في صراحة اللفظ وغموضه

الظهور في الأشياء، عموما، نوعان: حسي ومعنوي. والحسيات يُقاس ظهورها بسرعة استشعار الحاسة لها، أما المعنويات، ومنها معاني الألفاظ، فيُقاس ظهورها بسرعة إدراك العقل لها. وبما أن صراحة اللفظ إنما تعني ظهوره في معناه، فمعيار هذه الصراحة، إذن، هو نفسه معيار الظهور. وهو، بعبارة جامعة: سرعة إدراك المتلقي، عند تلقيه اللفظ مجردا، المعنى الذي قصده المتكلم من هذا اللفظ، أو هو، بعبارة أخرى: سرعة إفشاء اللفظ، بذاته، إلى المعنى الذي قصده منه المتكلم، عند تلقي المتلقي له سمعا أو نظرا. ويشير إلى هذا المعيار تعريفُ الزركشي للصريح بأنه: «اسمٌ لما هو ظاهر المراد عند السامع بحيث يسبق إلى أفهام السامعين المراد منه» فجعل سبق المراد منه إلى فهم السامعين علامة ظهوره وصراحته. ومن هنا، قال

= ج1، ص166]. وقال ابن أمير الحاج الحلبي: «لكن أخرجوا [أي الحنفية] من الصريح الظاهر، على هذا التعريف؛ لأن الظهور فيه ليس بتمام، ولا فرق بين الظاهر والصريح إلا بعدم القصد الأصلي في الظاهر بخلافه في الصريح». [ابن أمير حاج الحلبي، محمد بن محمد. التقرير والتحجير شرح التحرير، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت: دار الفكر، 1996م، ج2، ص50].

الفقهاء: التبادر أمانة الحقيقة. أي إن سرعة إدراك معنى ما من لفظ ما من قبل السامعين علامة كون هذا اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي الظاهر المتواضع عليه بين الناس.

شرح المعيار: ينطوي معيار الصراحة الذي أشرنا إليه على أربعة عناصر، هي: اللفظ المجرد، والمعنى، والمتلقي، و سرعة إفشاء اللفظ إلى المعنى. ولا يتضح هذا المعيار إلا بعد بيان مقصودنا بهذه العناصر الأربعة.

العنصر الأول: اللفظ المجرد: اللفظ، كما هو معلوم، نوعان: مفرد ومركب. وهو في عالم الواقع والاتصال بين الناس لا يكون مفردا، كما هو في المعجم، بل يكون ضمن نصوص. والنص أو الخطاب ليس مجموعة من المفردات فحسب، بل مجموعة المفردات التي يؤلف بينها المتكلم في تركيب مفيد يسمح به النظام اللغوي، ثم يطلقها، قولاً أو كتابة، في حال مخصوصة، لتحقيق غرض مخصوص. فالنص ليس هو الكلمات المفردة، بل هو، كما قال الأزهر الزناد: «نسيجٌ من الكلمات»⁽¹⁷⁶⁾. والنسيج، كالقميص مثلا، يتخذ شكلا ونقشا معينين، ويستهدف غرضا مخصوصا، في ظل ظروف مخصوصة، والكلمات ليست هي إلا خيوط هذا النسيج، إذا نظرنا إليها قبل عملية النسيج. نعم، تُشكّل الألفاظ المفردة (الكلمات) مادة النص وبنيته الأساسية بحيث يتأثر معناه الكلي بالمعاني المعجمية والصرفية لهذه الكلمات بشكل كبير، لكنّ هذا ينبغي أن لا ينسينا الجوانب الأخرى للنص التي تكمل أداء الكلمات وتؤثر فيه إلى حدّ ليس بالهين.

وفي كلامهم على الصريح من الألفاظ وغير الصريح، ودرجات وضوح الألفاظ، تعرض الفقهاء والأصوليون، بالدرجة الأولى، إلى الألفاظ المركبة على هيئة خطاب أو نص، لا للألفاظ المفردة، وتجد ذلك واضحا من تمثيلهم للفظ الصريح والكناية بخطابات تامة المعنى مثل: أنت طالق، أو أنت خلية، أو بعت، واشتريت، وغير ذلك. لكنّ هذا لا يعني أنهم لا يرون

(176) الأزهر الزناد. نسيج النص، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993م، ص12.

الصراحة وصفا للمفرد كما هي وصف للمركب، والا لما عرّفوا الصريح بكونه «لفظاً»، هكذا بإطلاق. وإنما كان تمثيلهم بالمركبات هو الغالب لا إعراضاً منهم عن المفردات، بل لأنها هي، سواء منها الخطاب عموماً أو النص خصوصاً، ميدانُ عملهم فقهاً وتأصيلاً.

أما تقييدنا اللفظ في المعيار بكونه «مجرداً» فاحترازٌ منا عن الصريح لغيره، إذ الكنايات مع النيات أو القرائن الحالية والسياقية الكاشفة عن المراد منها صرائح أو «كالصرائح» بالتعبير الفقهي⁽¹⁷⁷⁾.

فإن قيل: أو ليست هذه القرائن جزءاً من النص أو الخطاب، فتكون داخلية في مفهومه، وعليه لا حاجة لتقييد اللفظ بكونه مجرداً فالجواب هو: أن المسألة قضية اصطلاح في مفهوم النص أو الخطاب. والذي نراه أن الأصوليين والفقهاء إذ يطلقون النص أو الخطاب فإنهم يغيرون بينه وبين ما احتف به من قرائن خارجية، كالحال والنصوص أو الخطابات الأخرى التي تقع في ما سنسميه بالسياق الواسع للنص أو الخطاب كما سنرى لاحقاً. ولا شك في أنهم بهذا يخالفون أرباب المدرسة اللغوية التي ترى أن القرائن المحتفة باللفظ، لا سيما ما يسمونه بـ: «سياق الحال»، جزء لا يتجزأ من كيانه⁽¹⁷⁸⁾، فهي داخلية في مفهومه. وإذا اتفقنا على الأهمية البالغة للقرائن، أو للسياق بشقيه: الحالي واللغوي، في الكشف عن المراد بالخطاب، فكونهما جزءاً منه أو ليساً كذلك، قضية اصطلاح، من وجهة نظري، لا يترتب عليها فائدة عملية ذات بال.

العنصر الثاني: المعنى: ويُنظر إليه من جهتين: إحداهما: جهة حصوله في

(177) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. المغني، بيروت: دار الفكر، 1984، ج9، ص81.

(178) لا سيما العالمين «مالونيفسكي» و«فيرث» زعماء الوظيفة الاجتماعية للغة. وأشدّ منهما زعيم المدرسة السلوكية «بلومفيلد» الذي يرى بأن معنى الصيغة اللغوية ما هو إلا: «الموقف الذي ينطق فيه المتكلم بالمعنى، والاستجابة التي يحدثها المعنى في السامع». بالمر، ف.ر. علم الدلالة إطار جديد، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1995م، ص81.

ذهن المتكلم، على صورة فكرة أو «صورة ذهنية»، قبل إصدار اللفظ. وهذا المعنى هو ما قصدناه، في نص المعيار، بـ: «المعنى الذي قصده المتكلم من اللفظ». والجهة الثانية: جهة حصوله في ذهن المتلقي بعد تلقيه اللفظ الذي أصدره المتكلم. فالمعنى الأول: هو المعنى «المنتج» للفظ، والمعنى الثاني: هو المعنى «النتاج» عن اللفظ. وقد يتطابقان كلياً أو يتخالفان كلياً أو يقصُر أحدهما عن الآخر، لكن الغاية الأساس لمتلقي الألفاظ، ومنهم الفقهاء، أن يتطابق المعنيان بحيث يكون المعنى المنتج للفظ هو نفسه الذي نتج في أذهانهم عنه. أي أنهم يبحثون كل البحث عن المعنى المقصود للمتكلم من اللفظ. ومن هنا فإننا نقيس صراحة اللفظ لا بالنسبة إلى أي معنى يمكن أن يفهم منه، وإنما بالنسبة إلى المعنى الذي قصده منه المتكلم فحسب. فمثلاً، قول القائل لزوجته: أنت طالق، صريح في إفادة الطلاق إذا كان مقصود الزوج من هذا الكلام هو الطلاق بالفعل. أما إذا كان مقصوده منه هو السماح لزوجته بالخروج من المنزل بعد أن كان قد منعها من الخروج لمدة، فقوله هذا غير صريح في هذا المعنى. وإذن، فالكلام الواحد قد يكون صريحاً في معنى، وغير صريح في معنى آخر، والضابط، عند الإطلاق، هو صراحته بالنسبة في المقصود للمتكلم، لأنه هو الغاية التي يُراد قياس درجة صراحة اللفظ في الدلالة عليها.

العنصر الثالث: المتلقي: المتلقي هو السامع للكلام أو الناظر فيه، ويتفاوت المتلقون في قدرتهم على الوصول إلى مرامي الكلام، فمنهم الفطن الذي يدرك المقصود من الكلام سريعاً حتى لو لم يكن الكلام صريحاً في الإفصاح عنه، ومنهم البليد الذي لا يدرك المقصود من الكلام إلا بمعاناة حتى لو كان الكلام صريحاً في الإفصاح عنه، ولذا فقد احتجنا في معيار الصراحة، المعتمدة على سرعة الإدراك، أن نحدّد متلقياً ما نقيس صراحة اللفظ وغموضه عنده. ولا شك في أنه ليس هو الفطن ولا البليد، بل هو «المتلقي الوسط» أو «المتلقي العادي» الذي يمثل جمهور الناس الذين يتخاطبون بنفس اللغة.

العنصر الرابع: سرعة إفضاء اللفظ إلى المعنى: والمقصود بذلك سرعة

إدراك «المتلقي العادي» للمعنى المقصود للمتكلم من اللفظ فور تلقيه إياه. فإن كان اللفظ، مجردا عما حوله من القرائن الحالية والسياقية، سريعا في الإفضاء إلى المقصود بحيث لا يحتاج المتلقي في فهم هذا المقصود إلى أعمال الفكر، فاللفظ صريح، وإن احتاج إلى أعمال فكر، وأخذ ورد، وترجيح للاحتتمالات أو تردد فيها، فاللفظ غامض.

فإن قلت: وما العلة في كون بعض النصوص المجردة صريحة؛ لأنها سريعة في الإفضاء إلى المعنى المقصود، وبعضها ليس كذلك فالجواب: أن ذلك يعود إلى ثلاثة عوامل: أحدها: قوة القالب الصرفي-التركيبى الذي صاغ المتكلم فيه كلماته. والعامل الثاني: قوة المادة المعجمية للكلمات التي حشا بها هذا القالب. والعامل الثالث: الترابط المعنوي بين هذه الكلمات. فمثلا القالب الصرفي-التركيبى المكون من: (اسم + فعل مضارع + فاعل + مفعول به)، كالموجود في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233] والموجود في قولنا: «الأولاد يلبسون اللباس الأبيض» قالبٌ تتردد دلالاته بين الإخبار وبين الأمر، فيحتمل أن يكون المقصود في المثال الأول الإخبار عن مدة الرضاعة أو إلزام الوالدات بهذه المدة، وفي المثال الثاني قد يكون المقصود الإخبار عما يلبسه الأولاد، أو قد يكون بيانا لنوع اللباس الذي يجب على الأولاد أن يلبسوه، كما في قول المعلم لتلاميذه قبل حفل التخرج: «الأولاد يلبسون اللباس الأبيض. والبنات يلبسن اللباس الأحمر»؛ أي: يجب عليهم أن يفعلوا ذلك. وعليه، كان هذا القالب، بمجرد، غير صريح في المعنى المقصود، لأنه يولد ترددا، وبه بُطننا لدى المتلقي في فهم المراد. أما القالب المكون من (ما + الصيغة الصرفية أفعلَ + اسم منصوب + نغمة التعجب)، كقول القائل: «ما أجملَ السماء!» فهو صريح في إفادة معنى التعجب؛ لأنه لا يحتمل غير هذا المعنى بخلاف القالب الأول.

أما فيما يتعلق بالمواد المعجمية للكلمات التي يُحشى بها القالب الصرفي- التركيبى فهي، أيضا، تتباين في قوة الدلالة على المعنى: فمنها: المتشابه والمجمل والمؤول والمشارك، وهي كلمات ذات مواد معجمية غير صريحة، ومنها: الظاهر والنص، وهي كلمات ذات مواد معجمية صريحة. ولا

شك في أن النص المشتمل على بعض الكلمات ذات المواد المعجمية غير الصريحة، حتى لو كان صريح القلب، فإنه سيكون بشكل عام من قبيل غير الصريح إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار العامل الثالث من العوامل التي تتوقف عليها صراحة اللفظ، وهو الترابط المعنوي بين الكلمات، فإن هذا العامل قد يجعل الكلمة غير الصريحة في نفسها صريحة بالنظر إليها مقترنة بباقي الكلمات في النص أو الخطاب. مثال ذلك: العبارة: «نزلتُ إلى العين فشربتُ منها»، تشتمل على «العين»، وهي كلمة غير صريحة إذا أخذناها مجردة، إذ العين، كما هو معلوم، لفظٌ مشترك يُراد به العديد من المعاني، لكن لما اقترنت بالكلمتين: «نزلتُ»، و«شربتُ»، اتضح أن المراد بها هو عين الماء، فصار الخطاب جميعه من قبيل الصريح. وفي أحيان أخرى قد لا يتوافر هذا الترابط، أو يتوافر لكنه يدق على الفهم فيكون النص أو الخطاب من قبيل غير الصريح. ومثال ذلك ما استدل به الشافعية من تأنيث لفظ الثلاثة في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَرِيصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228] على أن المراد بـ: «القروء» الأظهار لا الحيضات؛ لأن العدد يخالف المعدود تذكيرا وتأنيثا، فهذا مما يدق فهمه ولا يتنبه له المتلقي العادي.

فإن قلت: إذا كانت الصراحة تعتمد على سرعة الفهم، وسرعة الفهم تعتمد، بالدرجة الأولى، على قوتي القلب والكلمات في الدلالة على المعنى، فما السبب في كون بعض القوالب أو الكلمات قويا وبعضها الآخر ليس كذلك؟ فالجواب هو أن ذلك يعود إلى درجة شيوع استعمال القلب أو الكلمة، بين أهل التخاطب، في المعنى الذي قصده منهما المتكلم⁽¹⁷⁹⁾.

(179) ولا شك في أنه قد انتبه الفقهاء إلى تأثير «شيوع الاستعمال» في صراحة اللفظ وعدمها. لكن الحنفية اعتبروا الشيوع في كلام الناس خاصة دون كلام الشارع وهو الأصح. والشافعية ترددوا بين الاعتبارين، ومن هنا فالصريح في الطلاق عند أبي حنيفة هو فقط لفظ الطلاق. أما الشافعية فأضافوا لفظي: الفراق والسراح؛ لأنهما متكررين في القرآن في معنى الطلاق. قال البركتي الحنفي: «الصريح عند الأصوليين: ما ظهر مراده بيّنا، كقوله: أنت حر، أو هو اسمٌ لكلامٍ مكشوفٍ المراد بسبب كثرة استعماله حقيقة كان أو مجازا. والصريحُ من الطلاق ما لم يُستعمل إلا فيه غالباً» [قواعد الفقه، مرجع سابق، ص349]. فينظر كيف جعل كثرة الاستعمال السبب في صراحة اللفظ. وقال ابن الهمام: =

فالكلمة، ومثلها، إلى حد ما، القالب، التي يستعملها المتكلم في الدلالة على معنى ما: إما أن تكون، بغض النظر عن استعمال المتكلم لها، مُستعملة في الدلالة على هذا المعنى بين أهل التخاطب، وإما لا. فإن كانت مستعملة بين أهل التخاطب فلا يخلو الأمر من أربعة احتمالات: أولاً: إما أن يكون استعمالها بينهم في الدلالة على المعنى الذي قصده منها المتكلم كلياً بحيث لا يستعملون هذه الكلمة إلا في المعنى نفسه لا في أي معنى سواه. وحينئذٍ فالكلمة قاطعة في الدلالة على معناها، أو «نص». وثانياً: وإما أن يكون استعمالها بينهم في الدلالة على المعنى الذي قصده منها المتكلم أغلياً، بحيث أنهم يطلقونها في غالب الأحيان قاصدين بها هذا المعنى، لكنهم في أحيان أخرى نادرة يستعملونها في الدلالة على معنى أو معانٍ أخرى، وحينئذٍ فالكلمة ظنيةٌ أو ظاهرةٌ فيما استُعملت فيه غالباً. وثالثاً: وإما أن يكون استعمالها بينهم في الدلالة على المعنى الذي قصده منها المتكلم نادراً بحيث أنهم يطلقونها في نادر الأحيان قاصدين بها هذا المعنى، في الوقت الذي هم

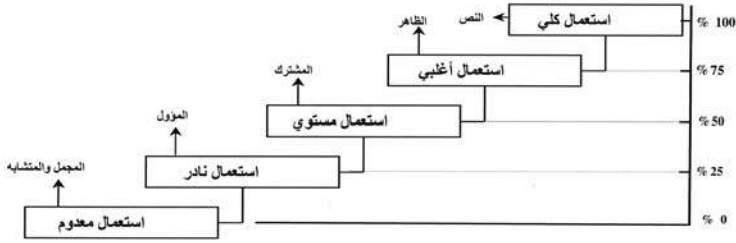
= «الصريح: ما ظهر المراد منه لاشتهاره في المعنى [و] الكناية: ما خفي المراد به لتوارد الاحتمالات عليه» [شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج 4، ص 61]. وقال السيوطي الشافعي: «اشتهر أن مأخذ الصراحة هل هو ورود الشرع به [أي اللفظ] أو شهرة الاستعمال؟ خلاف. وقال السبكي: الذي أقوله: إنها مراتب: أحدها: ما تكرر قرأنا وسنة، مع الشيعاء عند العلماء والعامّة، فهو صريح قطعاً، كلفظ الطلاق. الثانية: المتكرر [في كلام الشارع] غير الشائع [في كلام الناس]، كلفظ الفراق والسراح، فيه خلاف. الثالثة: الوارد [غير المتكرر في كلام الشارع] غير الشائع [عند الناس]، كالافتداء [في الدلالة على المخالعة]، وفيه خلاف أيضاً. الرابعة: وروده دون ورود الثالثة، ولكنه شائع على لسان حملة الشرع كالخلع، والمشهور أنه صريح. الخامسة: ما لم يرد، ولم يشع عند العلماء، ولكنه عند العامة مثل: حلال الله علي حرام [في الدلالة على الطلاق] والأصح أنه كناية». [الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص 293]. وقال الزركشي: «اعلم: أن الفاظ العقود والفسوخ وما جرى مجراها تنقسم إلى صريح وكناية. والضابط، كما قاله الإمام [أظنه: إمام الحرمين]، أن ما ورد في الشرع: إما أن يتكرر، أو لا. فإن تكرر حتى اشتهر، كالبيع والعنق والطلاق، فهو صريح. وإن لم يشع في العادة فإن عُرِف الشَّرْع هو المتبع» [الزركشي، محمد بن بهادر. المنشور في القواعد الفقهية، تحقيق: تيسير فائق، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1405هـ، ج 2، ص 306].

يستعملونها في غالب الأحيان في الدلالة على معنى آخر، وحينئذٍ فالكلمة محتملة أو مؤولة فيما استُعملت فيه نادرا. ورابعا: وإما أن يكون استعمالها بينهم في الدلالة على المعنى الذي قصده منها المتكلم مستويا، أقصدُ بذلك كونه يستوي، أو يقرب من الاستواء، استعمالهم إياها في الدلالة على هذا المعنى مع استعمالهم إياها في الدلالة على معنى أو معانٍ أخرى، ولا يُفهم المعنى المقصود من الكلمة عند إطلاقها بينهم إلا بدليل خارجي. وحينئذٍ، فالكلمة من قبيل المشترك.

هذا إذا كانت الكلمة مستعملة، في المعنى الذي قصده منها المتكلم، بين أهل التخاطب. أما إذا لم تكن مُستعملة بينهم في الدلالة على المعنى الذي قصده منها المتكلم حين إطلاقها، فلا يخلو الأمر حينئذٍ من احتمالين: إما أن يبين لهم المتكلم ما أراده بهذه الكلمة ولو بعد حين. وحينئذٍ فالكلمة، قبل البيان، من قبيل «المجمل». وإما أن لا يبين لهم ما أراده بها. وحينئذٍ فالكلمة من قبيل المتشابه.

والحاصل لدينا بعد كل ما قلنا هو أن درجة شيوع استعمال الكلمة، ومثلها القالب، في معناها بين أهل التخاطب، وهي نسبة ترددها على السنتهم مقصودا بها المعنى الذي قصده منها المتكلم، تتدرج من: 1. الاستعمال الكلي ← 2. إلى الاستعمال الأغلب ← 3. إلى الاستعمال المستوي ← 4. إلى الاستعمال النادر ← 5. إلى الاستعمال المعدوم، أو قُل: عدم الاستعمال. وفي الاستعمالين: الأول والثاني فقط تكون الكلمة والقالب صريحين. والنص المكون منهما، حينئذٍ، يُسمى في اللغة الأصولية، «نصا» وظاهرا بالنسبة إلى المعنى المقصود. وأما في باقي الاستعمالات فالنص فيها لا يكون صريحا وإنما كناية، ويُسمى، حينئذٍ، في اللغة الأصولية، مشتركا ومؤولا ومجملا ومتشابهها. وقد سبق لنا التعريف بهذه الأنواع من النصوص وذكر أمثلتها.

رسم يوضح نسب شيوع الاستعمال
ونوع اللفظ المنبثق عن كل نسبة منها



4 - نسبة الصراحة وعدمها:

إن مما ينبغي أن لا يغيب عن أذهاننا، بعد أن فرغنا من بيان ما هو الصريح من غيره، وما هو معيار الصراحة والسبب فيها، هو أن صراحة الألفاظ وعدمها، تبعاً للتغير الحاصل في مُسببها، وهو درجة شيوع الاستعمال في المعنى لدى أهل التخاطب، ليست ثابتة بالنسبة إلى اللفظ الواحد، بل هي متغيرة بتغير الزمان والمكان، أي إنها ليست مطلقة بل نسبية، فإذا أردنا تحديد درجة الصراحة التي يتمتع بها لفظ من الألفاظ، فلا يجوز لنا أن نتناول هذا اللفظ هكذا مطلقاً، بل لا بد لنا من أن نتناوله ضمن معطيات الزمان والمكان اللذين يُراد فحص مدى صراحته بالنسبة لهما؛ فربَّ صريح في الشام كنائي في الحجاز أو العراق أو العكس، بل ربَّ صريح في عمّان كنائي في إربد أو الكرك أو العكس. وكذا ربَّ صريح صار بعد حين من الزمان كنائياً، وربَّ كنائي صار بعد حين من الزمان صريحاً، كما قالوه في لفظ «الغائط» الذي كان يدل، كناية، على الخروج للبراز؛ لأنه في الأصل اسمٌ لما اطمأن من الأرض، وهي التي كانت تُرتاد عادة للبرز، ثم بمرور الزمن صار يُطلق على البراز نفسه، حتى صار ظاهراً فيه، فإذا أُطلق لم يُفهم غيره. قال ابن القيم، رحمه الله تعالى: «كون اللفظ صريحاً أو كناية أمرٌ يختلف باختلاف عُرف المتكلم والمخاطب والزمان والمكان، فكم من لفظ صريح عند قوم وليس بصريح عند آخرين، وفي مكان دون مكان، وزمان دون زمان، فلا يلزم من

كونه صريحا في خطاب الشارع أن يكون صريحا عند كل متكلم. وهذا ظاهراً⁽¹⁸⁰⁾.

5 - الصراحة وعدمها وصفاً للدليل عموماً

إن الدليل قُسم من حيث وجه إفضائه إلى مدلوله ثلاثة أقسام: الدليل العقلي، والدليل الطبيعي أو الطبيعي، والدليل الوضعي، وقلنا، أيضاً: إن دلالة الألفاظ على معانيها هي من القسم الثالث من أقسام الدلالة، أي إنها أدلة وضعية. ثم تبين لنا فيما مضى أن الألفاظ ليست على درجة واحدة في الدلالة على معانيها: فمنها الصريح، ومنها غير الصريح، وكل منهما على درجات. والسؤال الآن: هل ما ينطبق على الأدلة اللفظية الوضعية من حيث كونها صريحة وغير صريحة ينطبق في نفس الوقت على قسمي الأدلة الآخرين: العقلي والطبيعي؟

وفي الجواب نقول: لا شك في أننا إذا تعلقنا بالأسماء دون ما تنطوي عليه من المعاني، كما هو دأب أولي العجز، لم نجد من قسّم الأدلة العقلية والطبيعية إلى صريحة وغير صريحة كما هو الأمر في الأدلة اللفظية، لكننا إذا أنعمنا النظر في معنى «صراحة» اللفظ، كما فعلنا آنفاً، فوجدناها تنقاس بسرعة إفضاء اللفظ (= الدليل) إلى المعنى المقصود (المدلول)، أمكننا سحب هذا المعيار على الأدلة الأخرى من عقلية وطبيعية. أما العقلية: فمنها ما هو بدهي أو ضروري أو أولي: ككون الجزء أقل من الكل، وكون الواحد نصف الاثنين، وكون الشيء لا يكون موجوداً ومعدوماً في الوقت نفسه، وهو ما يُعبر عنه بكون النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وغير ذلك مما يُستدل به بالبدهة والسرعة، فهذا من قبيل الصريح. ومنها ما هو نظري، ك: «الكون حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، إذن، فللكون محدث»، وغير ذلك مما يحتاج إلى نظر وتفكير، فهذا من قبيل غير الصريح حتى لو كان قاطعاً⁽¹⁸¹⁾.

(180) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج2، ص24.
(181) وفي الأدلة، من عقلية وغيرها، ينبغي علينا أن لا نخلط بين قوة الدليل من حيث =

وأما الأدلة الطبيعية فمنها ما يطرّد كلياً بحيث لا يتخلف، ككون النار محرقة والماء مغرقاً وغير ذلك، فهذا صريح. ومنها ما يكون متردداً لا كلياً ككثير من الأعراض التي تظهر على جسم الإنسان فتحتمل الدلالة على غير نوع من المرض في نفس الوقت فهذا غير صريح.

6 - الصراحة وعدمها وصفاً للقريفة خصوصاً:

بعد كل هذا الذي قلناه في معنى صراحة اللفظ خصوصاً والدليل عموماً، والذي ربما يكون طويلاً لكنه ضروري، أن لنا نحدد ما إذا كان «عدم الصراحة» أو الغموض وصفاً لازماً لدلالة القريفة، التي لا تخرج عن كونها دليلاً وضعياً أو عقلياً أو طبيعياً أو مختلطاً من هذا وذاك، أو أنه يجوز في القريفة أن تكون صريحة كما تكون غير صريحة. وستعرض للقريفة الفقهية أولاً ثم نتناول الأصولية وبالذات قرائن الدلالة.

1. القريفة الفقهية: عندما يتكلم الفقهاء على حجية القرائن في إثبات الحقوق أو التّهم أو نفيها، فإنهم يستبعدون دليلاً الشهادة والإقرار المتفق على حجيتهما بينهم⁽¹⁸²⁾. وإذن، فالقريفة في لغتهم لا تتناول الشهادة ولا الإقرار. ومن هنا، احتاج مُعرّف القريفة الفقهية إلى أن يقيداً بقيد بحيث يُخرج منها هذين الدليلين بالذات. فمثلاً: قال الأستاذ الزرقاء في تعريفها: هي «كل أمانة ظاهرة تقارن أمراً خفياً فتدل عليه»⁽¹⁸³⁾، فوصف المدلول عليه بالقريفة بكونه «خفياً»، وهذا يُخرج دليل الشهادة؛ لأن الشهادة إذا اقترنت بالمدلول فهو ظاهر ليس خفياً لأنه مشهود. أما دليل الإقرار، فلا نرى بأن التعريف منع من دخوله فيه، لأن الإقرار قد يدل على ما قد كان خفياً.

= القطعية والظنية والاحتمال وبين صراحته، فكل صريح قطعي أو قريب من القطع، ولكن لا يصح العكس، أي ليس كل قطعي صريحاً، وذلك إذا كان هذا القطعي مما لا يتحقق فيه معيار سرعة الإفضاء إلى المدلول كونه يحتاج إلى النظر والتدبر.

(182) أبو جيب، سعدي. موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر، 1984م، ج1، ص201.

(183) الزرقاء. المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ج2، ص918.

فإن قيل: لكن الإقرار لا يقارن المدلول عليه، فيخرج من التعريف، فيكون التعريف جامعا مانعا. فنقول: وكذلك كثير من القرائن التي ذكرها الفقهاء، اقترانها بالمدلول لا يعني أنها تحصل معه في نفس الوقت، وإنما بمعنى أنها تستلزمه ولو كانت حاصلة بعده، كدلالة وجود المسروق عند السارق على جرم السرقة فهو حاصل بعدها، وكذا دلالة الحمل على الزنا، والتقيؤ على شرب الخمر. والإقرار يستلزم المدلول وإن كان حاصلا بعده، فلا يصح الاعتراض، وتثبت عدم جامعية التعريف ومانعيته.

فإن قيل: بل يخرج الإقرار والشهادة من التعريف بتقييد القرينة ابتداء بكونها «أمانة» وهما ليسا أمانتين. فنقول: هذا يتوقف على ما هو المقصود بالأمانة: فإن كان المقصود بها الدليل الظني، كما هو اصطلاح المتكلمين⁽¹⁸⁴⁾، فالإقرار والشهادة، أيضا، ظنيان ولا يرقيان إلى القطع بالمدلول. وعليه، لا يخرجان من التعريف. وإن كان المقصود بها ما عدا الشهادة والإقرار من أدلة الإثبات، فهذا نفسه يحتاج إلى إثبات، ولو تم هذا باستقراء كلام الفقهاء وثبوت أنهم يستعملون الأمانة للدلالة على هذا المعنى خاصة، ولا أظنه يتم، فحينئذ يجدر القول بأن القرينة هي الأمانة فقط، ثم يلزمنا البحث عن تعريف الأمانة من جديد.

وقال البركتي في معجمه: القرينة هي: «ما يدل على المراد من غير كونه صريحا»⁽¹⁸⁵⁾، فقيد القرينة بكون دلالتها غير صريحة، فأخرج دلالاتي الشهادة والإقرار كونهما، في لازم رأيه، صريحين. وهذا عملٌ موفّق، لكن يلزمنا أن نعرف ما هو معنى الصراحة هاهنا. فمن المؤكّد أنه ليس هو القطع؛ لأن الشهادة والإقرار ليسا بقطعيين باتفاق، هذا فضلا عن أن ثمة قرائن قد تفيد القطع⁽¹⁸⁶⁾. إذن، ما هو المقصود بالصراحة؟

(184) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج2، ص189 وما بعدها.

(185) البركتي. قواعد الفقه، مرجع سابق، ص428.

(186) قال ابن القيم: في قرائن الإثبات بأنها: «تفيد القطع تارة، والظن الذي هو أقوى من ظن الشهود بكثير تارة». ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج4، ص379. وقال ابن نجيم: «إن الحجة: بينة عادلة، أو إقرار، أو نكول عن يمين، أو قسامة، أو =

الذي يبدو لي، والله أعلم، أن صراحة الشهادة والإقرار تتمثل في أمرين: أحدهما: كونهما، في الغالب المعتاد، يُثمران ظنا قويا بالمدلول، ومن هنا اتفق الجميع على أنهما حجة، بخلاف القرائن التي لا تثمر الواحدة منها، في الغالب المعتاد، إلا ظنا ضعيفا حتى يحتاج الآخذ به إلى تجميع عدة قرائن تقوي منه. والأمر الآخر: كونهما، أي الشهادة والإقرار، يُفضيان، في الغالب المعتاد، إلى المدلول بسرعة، بخلاف القرائن التي تتوقف، في الغالب المعتاد، حتى ما كان منها قطعيا، على أعمال الرأي والفكر حتى يتم الاستدلال بها.

وعلى ذلك، فقيدُ «عدم الصراحة» في القرينة الفقهية هو قيد أغلبي، من وجهة نظري، لا يطرّد في جميعها، فليس هو شرطا أساسيا فيها. وإذا تقرر هذا فيمكننا أن نعرّف القرينة الفقهية، وصفاً بما يمكن أن يكون أدق من تعريفي الزرقاء والبركتي، فنقول: هي ما دل، لدى الفقيه، باعتباره مطبّقاً للحكم لا مستنبطاً، على إثبات شيء أو نفيه ما لم يكن شهادة ولا إقراراً، أو: هي ما دل، لدى الفقيه، على إثبات شيء أو نفيه ما لم يكن صريحا في الغالب.

2. قرينة الدلالة: إذا كان بعضهم، كالبركتي، قد صرح بأن القرينة الفقهية لا تكون صريحة، فإننا لم نجد من الأصوليين من صرح بوصف القرينة الأصولية بهذا الوصف.

= علم القاضي بعد توليه، أو قرينة قاطعة». ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم. الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد الحافظ، دمشق: دار الفكر، 1986م، ص293. وينظر: الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، ج33، ص159. ويُمثّل للقرينة القاطعة - كما في المجلة المادة (1741) - «بمشاهدة شخص خارج من دار خالية، خانفا مدهوشا، في يده سكين ملطخة بالدم، فلما وقع الدخول للدار رُئي فيها شخصٌ مذبح في ذلك الوقت يتشحّط في دماءه، فلا يُشبهه هنا في كون ذلك الشخص هو القاتل لوجود هذه القرينة القاطعة». وفي هذا التمثيل نظر؛ لأن المذكور في المثال قرائن متضافرة - هي: رؤية المتهم، ورؤية القتيل، وخلو الدار - لا قرينة واحدة. فنستعيض عنه بالتمثيل بـ «فحص الدم» أو «تحليل المادة الوراثية» وسيلةً لإثبات النسب أو نفيه، فإن دلتهما قاطعة من ناحية علمية، أو بالتمثيل بالثبوت القطعي لوجود المتهم في غير مكان وقوع الجريمة وقت حدوثها، فإن هذا يدل قطعاً على عدم ارتكابه للجريمة شخصياً.

لكن ثمة عبارات صدرت عن بعضهم قد تشير إلى هذا الغرض بشكل أو بآخر: منها: قول الغزالي، بعد أن عرّف الحرام بـ: «ما أشعر بعقاب في الآخرة على فعله»،: «فإن قلت: فما معنى قولك «أشعر» فمعناه أنه عُرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى مستنبط أو فعل أو إشارة، فالإشعار يعمُّ جميع المدارك»⁽¹⁸⁷⁾. فانظر كيف جعل القرينة قسيما لـ: «الخطاب الصريح» مما يقتضي التباين بينهما، وبه كون القرينة غير صريحة. ومنها: قوله، وهو بصدد الرد على القائلين بأن الأمر يفيد التكرار: «الشبهة الثالثة: أن أوامر الشرع في الصوم والصلاة والزكاة حُملت على التكرار فتدل على أنه [أي: الأمر] موضوعٌ له [أي: للتكرار]. قلنا: وقد حُمِل في الحج على الاتحاد فليدل على أنه موضوع له، فإن كان ذلك بدليل، فكذلك هذا بدليل وقرائن، بل بصرائح سوى مجرد الأمر»⁽¹⁸⁸⁾ فقد قابل بين القرائن والصرائح مما يعني تباينهما. ومنها: قول الزركشي، وهو يعدّد فوائد العدول في الكلام عن استعمال الحقيقة إلى المجاز، «ومنها [أي من الفوائد]: تكثير الفصاحة؛ لأن فهم المعنى منه [أي: المجاز] يتوقف على قرينة، وفي ذلك غموض يحوج إلى حركة الذهن، فيحصل من الفهم شبيه لذة الكسب»⁽¹⁸⁹⁾ فانظر كيف جعل دلالة القرينة على المراد من اللفظ المجازي فيها غموض محوج إلى تحريك الذهن، أي إلى: التفكير. وهذا هو عدم الصراحة.

ومنها: ما سبق لنا نقله عن بعضهم مما يشير إلى اشتراط «عدم التواضع» في دلالة القرينة. والدلالة غير التواضعية هي في الغالب؛ نظرا لعدم شيوعها، من قبيل غير الصريح، فاقتضى هذا ألا تكون القرينة صريحة.

والذي نراه في صراحة دلالة القرينة الأصولية وغموضها هو نفسه ما سبق لنا رؤيته في القرينة الفقهية، وهو أن عدم الصراحة، أو الغموض، هو وصف أغلبي في قرائن الدلالة عند الأصوليين وليس شرطا فيها.

(187) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج 1، ص 28.

(188) المرجع السابق، ج 2، ص 7.

(189) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 2، ص 190.

ومما يبرهن على ذلك أنهم أطلقوا على الاستثناء، وهو مادة تواضعية صريحة في التخصيص، لفظ «القرينة». ومما يبرهن على ذلك، أيضا، ما قلناه من أن الصراحة بالمعيار العام، وهو سرعة إفضاء الدليل إلى المدلول، قد تتوافر حتى في القرينة غير اللفظية كالقرينة الحالية، فمن «قال، على المائدة»: هاتِ الماء، فهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار الملح⁽¹⁹⁰⁾ بسرعة وبديهة. أي أن قرينة جلوسه على المائدة، وطلبه للماء بعد الأكل من أصرح ما يدل على خصوص الماء المطلوب، فكأنه قال لفظا: هات ماء عذبا باردا.

أما ما نقلناه عن بعض الأصوليين مما يشير إلى كون القرينة غير صريحة في دلالتها فهو، أولا، ليس بصريح، ثم يمكننا أن نحمله على أنهم قصدوا الغالب من القرائن. والله أعلم.

ثانياً: تقسيمات القرينة عند الأصوليين

من المناهج التي يستخدمها الأصوليون، بشكل ملموس في أثناء عرضهم للمادة الأصولية، التقسيم المنطقي لأجزائها، بحيث يتبين لك الجزء لا من حيث ذاته فحسب، بل ومن حيث موقعه من الكل وعلاقته بباقي الأجزاء. وهذه صفة البحث العلمي الجاد، إذ إنها، من جهة، تساعد على تنظيم البحث وضبط مفرداته، فتعصم الباحث من الفوضى والاستطراد غير المحمود، ومن جهة أخرى تسهّل عملية فهم مادة البحث واستيعابها وحفظها من قبل القارئ أو الدارس. فالتقسيم، والتقسيم المنطقي الذي تتضح العلاقة فيه بين الأجزاء فقط، لا العشوائي المرتجل⁽¹⁹¹⁾، هو بمثابة المخطط الهندسي من البناء، أو

(190) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج2، ص42.

(191) ومن هنا فقد عدّها إمام الحرمين من المآخذ على كتاب الماوردي: الأحكام السلطانية، أنه: «ذَكَرَ جُمَلًا فِي أَحْكَامِ الْإِمَامَةِ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ، وَاقْتَصَرَ عَلَى نَقْلِ الْمَذَاهِبِ وَلَمْ يَفْرُقْ الْمَخْتَارَ مِنْهَا بِحِجَابٍ، وَإِيضًا مِنْهُجَ بِهِ اكْتِرَاتٌ. وَأَحْسَنَ مَا فِيهِ: تَرْتِيبُ أَبْوَابٍ، وَذِكْرُ تَقَاسِيمِ وَالْقَابِ، ثُمَّ لَيْسَ لِتَقَاسِيمِهِ صَدْرٌ عَنِ الدَّرَايَةِ، وَهَدَايَةٌ إِلَى مَنَشَأِ الْأَقْسَامِ عَنِ قَوَاعِدِهَا وَأَصُولِهَا». الجويني. غياث الأمم، مرجع سابق، ص160.

بمثابة الهيكل العظمي من الجسد، لولاهما لما انتظمت للبناء صورة متناسقة، ولا للجسد قواماً حسن.

وفي مجال القرائن لم نجد من الأصوليين من تعرض لتقسيم القرائن قسمة جامعة تتضمن جميع أنواع القرائن التي يمكن استقراؤها في كتبهم من: قرائن الثبوت، وقرائن الإحكام، وقرائن الترجيح، وقرائن الدلالة. وإنما تعرضوا فقط لتقسيم بعض هذه الأنواع كلا على حدة، وفي الغالب من غير تسمية هذه القرائن بـ: «القرائن»، كما هو الحاصل، مثلاً، في المرجّحات (قرائن الترجيح)، إذ قسّموها إلى ما يعود إلى السند وإلى ما يعود إلى المتن وإلى ما يعود إلى مدلول النص وإلى ما يعود إلى أمر من خارج.

وإذا كان ما قلناه من عدم تسمية الأصوليين للقرائن عند تقسيمها بـ: «القرائن» ينطبق على قرائن الثبوت وقرائن الإحكام وقرائن الترجيح إلى حد كبير، فإنه لا ينطبق بتاتا على قرائن الدلالة؛ إذ قد جاء تقسيم الأصوليين لها، فيما وردت عنهم من تقسيمات، مصرّحاً بتسميتها بـ: «القرائن». ومن هنا نوّهنا غير مرة فيما سبق بأن قرائن الدلالة هي لب البحث الأصولي في القرائن، حتى إنه لو قيل بقصر نطاق نظرية القرائن على هذا النوع منها فقط لما كان في ذلك بأس. وإن كنتُ أرى شخصياً، كما سبق أن ذكرت، أن توسيع نطاق النظرية ليشمل باقي الأنواع التي ذكرناها أكثر انسجاماً مع المنطق، وأوفر تحصيلاً للفائدة، مع كونه، في نفس الوقت، أقلّ تمشياً مع اللغة الأصولية وما هو الشائع فيها من طرق التعبير.

وفيما يأتي سأعرض ما وقفت عليه من تقسيمات متعددة للقرينة عند الأصوليين. ولقد عملت في أثناء عرضي هذه التقسيمات، على تجنب النقد التفصيلي لها؛ لأن قصور هذه التقسيمات وعدم وفائها بأنواع القرائن المختلفة سيظهر تلقائياً عند تفصيلنا لقرائن الدلالة. ولكني، مع ذلك، سأتناول بالنقد تقسيمات أبي الحسين البصري خاصّة، جاعلاً إياها نموذجاً لما بعدها.

1 - تقسيمات أبي الحسين البصري:

لقد وجدنا له ثلاث تقسيمات: قسمتان منهما عامتان، والثالثة خاصة بالقرائن التي تحتف باللفظ العام. أما العامتان فقد أورد إحداهما ضمن «فصول كيفية الاستدلال على الأحكام» وأورد الأخرى تحت باب سمّاه الصفة التي معها يجوز للإنسان أن يفتي نفسه ويفتي غيره ويحكم عليه» وهو الباب الموسوم في أصول الفقه بشروط المجتهد. وأما القسمة الخاصة فكانت تحت باب «العموم إذا حُصَّ هل يصير مجازاً أم لا».

القسمة الأولى: قال ابتداءً: إنّ «القرائن قد تعدل بالخطاب عن ظاهره، وقد تكون مكّملة لظاهره»⁽¹⁹²⁾. أي أنها قسمان: مؤولة للظاهر، ومكّملة له. ثم قسّم القرائن المكّملة للظاهر قائلاً: «اعلم أن هذه القرائن: منها: ما ترجع إلى حال المخاطب. ومنها: ما لا ترجع إلى حاله. ف: [القسم] الأول: كاستدلالنا بكلام النبي ﷺ وبكونه منتصباً لتعليم الشرع على أنه عنى بخطابه حكماً شرعياً. وهذا إذا كان خطابه متردداً بين حكم شرعي وعقلي؛ لأنه منتصب لتعليم الشرع... وكذلك إذا تردد خطابه بين تعليم اسم لغوي وشرعي فإنه يجب حمله على تعليم الاسم الشرعي؛ لأن اللغوي يُعرف من دونه ﷺ». «وأما القسم الثاني، وهو «القرينة التي ليست بحال المتكلم، فضربان: أحدهما: أن تكون القرينة خطاباً آخر. والآخر: أن تكون القرينة تعلقاً بين ما تناوله الخطاب وبين ما لم يتناوله». قال: «أما الضرب الأول [وهو القرينة المكّملة التي تكون خطاباً آخر] فأشياء: منها: أن يكون أحد الخطابين يدل على أن الشيء صفة، والآخر يدل على اختصاص تلك الصفة بحكم من الأحكام، فنعلم أن ذلك الشيء يختص بذلك الحكم. وذلك مثل قوله، سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9] وذلك يدل على أن القرآن ذكر. وقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا

(192) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج 2، ص 342.

أَسْتَمِعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿﴾ [الانبيا: 2] يدل على حَدَثِ الذِّكْرِ. فوجب من كلا الاثنتين كون القرآن محدثا. ومنها: أن يدل الخطاب على اختصاص حكم بشيئين، ويدل خطاب آخر على أن أحد الشيئين يختص ببعض ذلك الحكم، فنعلم أن الشيء الآخر يختص ببقية ذلك الحكم. كقول الله، سبحانه: ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ تَلْتُونَ شَهْرًا﴾ [الأحاف: 15] يدل على أن مدة الحمل ومدة الرضاع ثلاثون شهرا. ودل قوله: ﴿وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: 14] على أن [أقل] الحمل يكون ستة أشهر؛ لأن الفصال يكون في عامين. ومنها: أن يكون أحد الخطابين طريقا إلى أن لشيء من الأشياء حكما، وأنه ليس لغيره، ويدل خطاب على أن ذلك الحكم المذكور لبعض الأشياء، فنعلم أنه هو الأول أو جزء منه. نحو قوله، سبحانه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: 185] يدل على أن ابتداء نزول القرآن في شهر رمضان، لعلمنا أن كثيرا منه قد نزل في غير شهر رمضان، وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: 1] يدل على أن ابتداء نزوله في ليلة القدر، وذلك لا يكون إلا وليلة القدر هي جزء من شهر رمضان. وهذا إنما يصح متى ثبت بالإجماع أن قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: 1] يفيد أن ابتداء نزوله في ليلة القدر.

وقد سبق لنا أن أسمينا مثل هذه الأنواع من القرائن بـ: «قرائن التركيب»؛ لأن أحد النصين يبني على الآخر انبناء منطقيا ليدلا معا على مدلول جديد، تماما كما تنبني المقدمات المنطقية بعضها مع بعض لتفضي إلى نتيجة محددة.

قال أبو الحسين: وأما الضرب الآخر، وهو الذي تكون فيه «القرينة تعلقا» بين فائدة الخطاب وبين غيره، فضربان: أحدهما: أن يكون بينهما تعلق التعليل وهذا هو القياس... والآخر: لا يكون تعلق التعليل إلا أنه لا يثبت أحدهما إلا مع الآخر، وهو ضربان: أحدهما: هذا حكمه؛ لمكان الإجماع، وإن لم يُعلم [وجه] التعلق بينهما. ومثاله: أن يدل الظاهر على أن الخال يرث، وتُجمع الأمة على أن الخالة بمثابة في إثبات الإرث ونفيه، فنحكم بذلك، وإن لم نعرف وجه التعلق بينهما. والآخر: هذا حكمه؛ لأنه لا يمكن انفكاك كل واحد منهما من صاحبه. [وهو] ضربان: أحدهما: أن يكون ذلك المعنى وَصْلَةً إلى فائدة الآية، كالأمر بالطهارة يقتضي وجوب استيفاء الماء.

والآخر: أن لا يكون وصلة اليه. وهو ضربان: أحدهما: أن يكون الحكم إباحة، فيُعلم إباحة ما لا يتم الفعل المباح إلا معه. [ومثاله: قول الله، تعالى: ﴿فَأَلْكَنَ بَشْرُوهُنَّ وَابْتَغَوْا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187] فأباح الله الأكل والجماع إلى الفجر، وليس يمكن إباحة الوطء إلى الفجر إلا والغسل واقع بعد الفجر، فدل على إباحة تأخره عن الفجر. والآخر: أن يكون الحكم وجوباً، فيُعلم وجوب ما لا يتم الواجب إلا معه. ومثاله: إيجاب ستر جميع الفخذ لا يمكن إلا بستر جزء من الركبة فدل على وجوب ستر جزء من الركبة»⁽¹⁹³⁾.

ونستطيع تلخيص هذه القسمة الطويلة على النحو الآتي:

القرائن قسمان: إما مؤولة للظاهر، وإما مكملة له، والقرائن المكملة ثلاثة أقسام: حال المتكلم وقرائن التركيب وقرائن التعليق. وقرائن التعليق ثلاثة أقسام: التعليق بسبب العلة المناسبة، والتعليق بسبب الإجماع، والتعليق بسبب اللزوم العقلي. والتعليق بسبب اللزوم العقلي قسمان: لزوم متقدم، في الوجود الخارجي لا الذهني، (وصلة) كوجوب تحصيل الماء المفهوم من إيجاب الطهارة. لزوم متأخر (ليس بوصلة) بل «تتمة»: وهو قسمان: تعليق الوجوب، كوجوب غسل جزء من الركبة المستفاد من الأمر بغسل الوجه، إذ لا يتم غسل الوجه تماماً في الواقع إلا بأن يغسل معه جزء من الركبة. وتعليق الإباحة، كإباحة الإصباح على جنابة المستفاد من إباحة الوطء طول الليل، إذ يلزم عن ذلك الإصباح جنبا إذا ما تم الوطء في آخر جزء من الليل.

والرسم الشجري الآتي يوضح هذه القسمة:

(193) المرجع السابق، ج2، ص346-348، مع تقديم وتأخير في الكلام اقتضاها الترتيب والتوضيح.



والذي يمكن أخذه على هذه القسمة أمور: أحدها: تركيزها على قرائن التكميل دون الاهتمام بقرائن التأويل أو التعرض للتفسير، وعليه كانت قسمة ناقصة غير مستقرية. هذا مع إبداعها وتفرداها في مجال التكميل. والأمر الثاني: أن ما أسماه البصري بقريضة «حال المتكلم» لا يظهر اندراجها في قرائن التكميل، وذلك لأن البصري: إما أن يقصد بهذه القريضة عموم ما يمثلها، فيشمل ذلك جميع أحوال المتكلم سواء أكانت هذه الأحوال دائمة له كصفاته الذاتية، أو كانت طارئة عليه كغضبه مثلا في موقف ما، وقد يدل على أنه قصده هذا عموم قوله: «وإنما أردنا الأحوال التي لها نعدل بالخطاب من معنى إلى معنى، مع كونه مترددا بينهما»⁽¹⁹⁴⁾. وإما أن يقصد بها حالا معينة، وهي حال المتكلم من حيث كونه منتصبا لتعليم الشرع. وقد يدل على هذا القصد تمثيله لهذه القريضة بما لو تردد النص بين إفادة حكم شرعي أو عقلي، وكذا ترده بين إفادة حكم شرعي أو لغوي، ففي الحالين يُحمل النص على الحكم الشرعي لقريضة كون المتكلم منتصبا لتعليم الشرع⁽¹⁹⁵⁾. فأما على القصد

(194) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج 2، ص 346.

(195) ويمثل الأصوليون لمثل هذه القاعدة بقوله ﷺ: «اثنان فما فوقهما جماعة» [رواه ابن ماجه، سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: الاثنان جماعة، حديث رقم: 972، ص 224. وحكم عليه الشيخ الألباني بالضعف في: الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف سنن ابن ماجه، أشرف على طباعته: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، 1988، كتاب: إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: الاثنان جماعة، حديث رقم: 207-972، ص 74]، فهل يفيد هذا الحديث =

الأول، وهو العموم، فإنه لا يصح قصر تأثير قرائن حال المتكلم على النص بكونها مكملة لظاهره فحسب، بل هي مؤولة له أو مؤكدة أو مفسرة أو مرجحة في كثير من الأحيان. وأما على القصد الثاني، وهو الخصوص، فإنه لا يصح، أيضا، إدراج قرينة حال المتكلم من حيث انتصابه لتعليم الشرع في قرائن تكميل الظاهر، وذلك لأننا لم نجد هذه القرينة، من خلال الأمثلة التي ذكرها البصري، تؤثر في المعنى الظاهر للنص بتاتا، وإنما هي تؤثر فقط في النص ذي الدلالة المشتركة، ولقد أكد البصري هذا بقوله، مستدركا على ما قرره من ترجيح الحكم الشرعي على الحكمين العقلي واللغوي، : «أما إذا كان ظاهر خطابه [أي الشارع] يفيد حكما عقليا، ومجازه يفيد الشرعي، فالواجب حمله على ظاهره [أي على الحكم العقلي، وهذا على عكس القاعدة]؛ لأننا إنما نرجح حملَه على الشرعي بكون النبي ﷺ منتصبا لتعليم الشرع. وذلك إنما يتم مع تردد خطابه بين الشرعي والعقلي على سواء»⁽¹⁹⁶⁾. وإذن، فالنص المتأثر بهذه القرينة هو النص المشترك، «المتردد» بتعبير البصري، لا الظاهر. وعليه، فكيف يتسنى القول بأن هذا النوع من القرائن يُكْمَل ظاهر النص؟!

والأمر الثالث الذي يُؤخذ على القسمة: أن البصري فرّق بين توسيع النص بالتعليل أو القياس، وبين توسيعه بالإجماع، فجعلهما قسمين، مع أن اللاحق أو التوسيع بالإجماع لا يخرج عن كونه قياسا، لكنه قياس بعلّة «غير مناسبة» دليلها الإجماع، كما هو الحاصل فيما مثل له من إلحاق الخالة بالخال في حكم الإرث بالإجماع.

والأمر الرابع: هو أنه حصر «اللزوم المتأخر» في قسمين هما: ما يلزم عن فعل الواجب، وما يلزم عن فعل المباح، مع أنه لا ينحصر بهذين

= حكما شرعيا بكون الاثنين في حكم الجماعة كما في ثواب الصلاة مثلا أو في الإرث، أو هو يفيد حكما لغويا بأن الاثنين في لغة العرب يُسميان جماعة. فقرينة حال المتكلم بكونه منتصبا لتعليم الشرع لا اللغة ترجّح أن المراد هو الأول. الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج1، ص356. وينظر: أمير بادشاه. تيسير التحرير، مرجع سابق، ج1، ص174. (196) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج2، ص346.

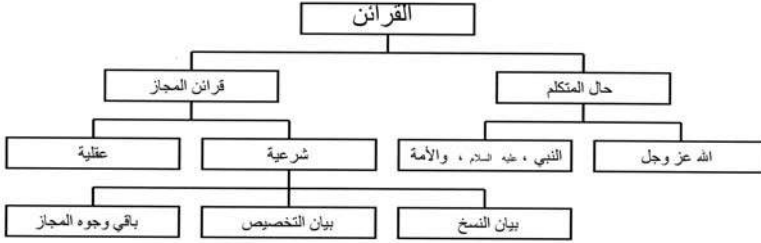
القسمين، إذ يمكننا أن نضيف قسمين آخرين: أحدهما: ما يلزم عن فعل المندوب، كما لو فرضنا بأن ستر الفخذ مندوب على مذهب مالك، وهذا لا يتم إلا بستر جزء من الركبة فحكمه كذلك. والقسم الآخر: ما يلزم عن فعل الحرام، كالمكث في الأرض بعد غضبها، أو الانتفاع بالمسروق بعد سرقته، فإن هذين اللازمين داخلان في حكم النص الناهي عن الغضب والناهي عن السرقة. أما ما يلزم عنه الحرام، كالذرائع، وما يلزم عنه المكروه، فهما في الخارج متقدمان على الحرام وعلى المكروه لا متأخران، فلا يدخلان في هذا القسم بل في الذي قبله، وهو «اللزوم المتقدم».

القسم الثانية: قال أبو الحسين، رحمه الله تعالى، وهو بصدد تعداد شروط المجتهد: من الواجب: أن يعلم المُستدِلُّ: ما وُضِعَ له الخطاب: في اللغة، وفي العرف، وفي الشرع، ليحمله عليه. ويعرف مجازَه فيعدل بالقرائن إليه. ويعرف من حال المتكلم ما يثق به من حصول مدلول خطابه. أما القرائن [التي تعدل بالخطاب إلى المجاز] فهي ضربان: عقلية وشرعية: فالشرعية هي: بيان نسخ أو بيان تخصيص أو غيرهما من وجوه المجاز. والعقلية هي: الأدلة العقلية إذا دلت على خلاف ظاهر الكلام. وأما حال المتكلم فهي حكمته. والحكمة: إما أن تثبت؛ لأن الحكيم عالمٌ غني، وإما، لأنه معصوم من الخطأ كالنبي والأمة. ويجب أن نعرف حكمة المتكلم ليصح أن نعلم ما يجوز أن يقوله ويريده وما لا يجوز أن يریده ويقوله. ولا يصح المعرفة بحكمة الله إلا مع المعرفة بذاته وصفاته. ولا يصح المعرفة بحكمة النبي إلا مع المعرفة بكونه نبيا. وإنما تُعلم عصمة الأمة إذا عُرف أن الله ورسوله قد شهد بعصمتها⁽¹⁹⁷⁾.

وهذه القسمة للقرائن، وإن كان يبدو أن أبا الحسين قد جعلها ثنائية: قائلا «والقرائن ضربان: شرعية وعقلية»، إلا أنها في الحقيقة ثلاثة أقسام؛ لأن ما أسماه بحال المتكلم فهو أيضا قرينة، كما سبق له تسميتها بذلك في القسمة السابقة، لكن الذي دفعه إلى عدم التعبير عنها بالقرينة هنا، والله أعلم، هو

(197) المرجع السابق، ج 2، ص 358. مع تصرف يسير وتقديم وتأخير اقتضاهما الترتيب والتوضيح.

إرادته التمييز بين هذه القرينة، وبين القرائن الصارفة للخطاب عن وضعه إلى المجاز؛ لأن قرينة حال المتكلم، كما يرى أبو الحسين، ينصب أثرها على تكميل الظاهر لا على تأويله، وذلك بأن تعدل بالخطاب إلى أحد المعنيين المحتملين منه إذا كان مترددا بينهما كما أسلفنا في القسمة الآنفه. وعلى هذا يمكننا تمثيل هذه القسمة بالرسم كما الآتي:



ومما نأخذه على هذه القسمة هو أنها غير حاصرة؛ إذ أين تدخل القرائن اللفظية. والقرائن المرجحة لأحد معنَيي المشترك، وقرائن تفسير المجمل، والقرائن الحالية التي تؤثر في النص بالتأويل أو الصرف إلى المجاز؟ وحسنة هذه القسمة أنها أدرجت النسخ ضمن القرائن. لكن جعل البصري قرينة النسخ في قرائن المجاز إنما يجاري الرأي القائل بأن النسخ تخصيص في الأزمان. وبغض النظر عن صواب هذا الرأي أو خطئه، فإن النسخ ينفرد بخصائص كثيرة تفصله عن تخصيص العام، ولذا كان من الأولى فصله عنه.

القسمة الثالثة: قال: «اعلم أن القرينة المخصصة: إما أن تستقل بنفسها في الدلالة، أو لا تستقل بنفسها. فإن استقلت بنفسها، فهي ضربان: عقلية، ولفظية. أما العقلية: فنحو الدلالة الدالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات. وأما اللفظية: فنحو أن يقول المتكلم بالعام: أردتُ به البعض الفلاني فقط. فأما إن كانت القرينة لا تستقل بنفسها [فذلك] نحو الاستثناء والشروط والتقييد بالصفة، كقول القائل: جاءني بنو تميم الطوال»⁽¹⁹⁸⁾.

(198) المرجع السابق، ج1، ص362-364.

2 - ثانيا: تقسيمات إمام الحرمين :

تعرض إمام الحرمين لتقسيم القرائن التي تؤثر في دلالة النص في ثلاثة مواضع من كتابه البرهان: الأول: في باب الأوامر. والموضع الثاني: في باب العام ومخصصاته. والموضع الثالث: في أثناء رده دعوى «عزة النصوص». وكل التقسيمات التي ذكرها لم تكن حاصرة.

القسم الأولى: قال: صيغة الأمر تُفرض مطلقة ومقيدة. فأما تقييدها فهو بالقرائن، وهي تنقسم إلى: قرائن مقال، وقرائن أحوال. أما الأحوال: فلا سبيل إلى ضبطها تجنيسا وتخصيصا، ولكنها إذا ثبتت لاح للعاقل في طرد العرف أمورا ضرورية... وأما قيود المقال بألفاظ لغوية، فيفهمها من يعرف العربية»⁽¹⁹⁹⁾.

وذكرَ للقرائن المقالية التي تحتف بصيغة الأمر ثلاثة أمثلة، بحثها في ثلاث مسائل: الأولى: تقدم الحظر على صيغة الأمر هل يكون «قرينة في صرف الصيغة عن قضية الإيجاب» والمسألة الثانية: صيغة الأمر إذا تضمنت فعلا مؤقتا، أي: محددا بزمن، فإذا انقضى الوقت ولم يبق المكلف بالأمر، فهل يُعد اقتران الصيغة بالوقت قرينة على وجوب القضاء عليه أو لا بد للقضاء من أمر جديد، والمسألة الثالثة: صيغة الأمر إذا اقترنت بالتخيير بين أشياء، ككفارة اليمين، فهل توصف جميع الأفعال المخير فيها بالوجوب أو الواجب هو واحد منها.

القسم الثانية: قال: صيغة العام تُفرض مطلقة ومقيدة، وتقييدها إنما هو بالقرائن: «القرائن تنقسم: إلى قرائن حالية، وإلى قرائن لفظية. فأما الحالية: فكقول القائل: رأيت الناس، وأخذت فتوى العلماء. ونحن نعلم أن حاله لا يحتمل رؤية الناس أجمعين، ومراجعة جميع العلماء»⁽²⁰⁰⁾. وهذه هي قرينة حال المتكلم، ثم ألحق بها قرينة «السبب الخاص الذي ورد عليه العام»

(199) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج1، ص185-187.

(200) المرجع السابق، ج1، ص253.

وبحثها بتوسع، ثم قال: «فأما القرائن التي ليست حالية فهي تُنقسم إلى الاستثناء والتخصيص،»⁽²⁰¹⁾ وبحثهما بتوسع.

القسمة الثالثة: قال مفندا القول بـ: «عزة النصوص»: القطع» وإن كان بعيدا حصوله بوضع الصيغ، ردا إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية، وإذا نحن خُضنا في باب التأويلات، وإبانة بطلان معظم مسالك المؤولين، استبان للطالب الفطن أن جُل ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهي «نصوص» وقد تكون القرينة إجماعا أو اقتضاء عقل أو ما في معناهما⁽²⁰²⁾. ويظهر في نصه هذا ذكره أربعة أقسام للقرينة هي: الحالية، والمقالية، والإجماع، واقتضاء العقل.

3 - قسمة الغزالي

ذكر الغزالي قسمته للقرينة في فصل سماه: «طريق فهم المراد من الخطاب» قال: طريق فهم المراد من خطاب الشارع يكون بـ: «تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة. ثم إن كان [الخطاب] «نصا» لا يحتمل، كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يُعرف المراد منه حقيقةً إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ.

والقرينة: إما لفظ مكشوف: كقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: 141] والحق هو العشر [كما ورد ذلك في حديث النبي ﷺ وهو «فيما سقت السماء . . . العشر . . .»⁽²⁰³⁾ وإما إحالة على دليل العقل: كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: 67]⁽²⁰⁴⁾ وقوله عليه الصلاة

(201) المرجع السابق، ج 1، ص 258.

(202) المرجع السابق، ج 1، ص 278.

(203) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري، حديث رقم: 1483، ص 276.

(204) فبقريته العقل يُؤول، على رأي الغزالي، ذكرُ اليد في الآية بالقدرة.

والسلام: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن»⁽²⁰⁵⁾. وإما قرائن أحوال: من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدرُكها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر، حتى تُوجب علما ضروريا بفهم المراد أو تُوجب ظنا⁽²⁰⁶⁾. وهذه قسمة ثلاثية للقرينة يظهر فيها كونها: إما لفظية أو عقلية أو حالية.

4 - تقسيمات فخر الدين الرازي

وجدنا له أربع تقسيمات: أما الأولى: فقد ذكرها في مسائل الخصوص. وهي نفسها القسمة الثالثة لأبي الحسين البصري، وقد أشار الرازي نفسه إلى ذلك⁽²⁰⁷⁾. وأما الثانية: فذكرها في مسائل المجاز. وأما الثالثة: فذكرها في مسألة كيفية الاستدلال بالخطاب. وتأثر فيها بقسمة البصري الأولى. وأما الرابعة: فذكرها في شرائط المجتهد. وتأثر فيها بقسمة البصري الثانية.

واليك التقسيمات الثانية والثالثة والرابعة.

القسمة الثانية: قال بعد أن حَكَمَ على المجاز المركب بأنه عقلي لا لغوي⁽²⁰⁸⁾: «فإن قال قائل: ما الفرق بين هذا المجاز وبين الكذب؟ قلنا: الفارق القرينة، وهي: قد تكون حالية، وقد تكون مقالية. أما الحالية: فهي ما إذا علم أو ظن أن المتكلم لا يتكلم بالكذب فيعلم أن المراد ليس الحقيقة بل

(205) مسلم. صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: القدر، باب: تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، حديث رقم: 2654، ص1023. وبقريئة العقل يُؤوّل، على رأي الغزالي، ذكرُ الإصبع في الحديث بالقهر والتصرف.

(206) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج1، ص339، 340.

(207) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج1، ص400.

(208) ومثال المجاز المركب: قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة: 2]، وقوله: ﴿يَمَّا تَثَبَّتْ الْأَرْضُ﴾ [يس: 36] قال الرازي: «فالإخراج، والإنبات غير مستندين في نفس الأمر إلى الأرض، بل إلى الله تعالى، وذلك حكمٌ عقليٌّ ثابت في نفس الأمر، فنقلُهُ عن متعلِّقِهِ إلى غيره نقلٌ لحكم عقلي، لا للفظ لغوي، فلا يكون هذا المجاز إلا عقليا». المرجع السابق، ج1، ص139.

المجاز. ومنها: أن يقترن الكلام بهيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على أن المراد ليس الحقيقة بل المجاز. ومنها: أن يعلم بسبب خصوص الواقعة أنه لم يكن للمتكلم داع إلى ذكر الحقيقة فيعلم أن المراد المجاز. وأما القرينة المقالية: فهي أن يذكر المتكلم عقيب ذلك الكلام ما يدل على أن المراد من الكلام الأول غير ما أشعر به ظاهره»⁽²⁰⁹⁾.

القسم الثالثة: قال: «الخطاب: إما أن يدل على الحكم بلفظه. أو بمعناه. أو لا يكون كذلك، ولكنه بحيث إذا ضُم إليه شيء آخر [أي: قرينة] لصار المجموع دليلاً على الحكم». وقال بعد أن شرح القسمين الأولين: «القسم الثالث: ما يكون بحيث لو ضُم إليه شيء آخر لصار المجموع دليلاً على الحكم. فنقول: ذلك الشيء الذي يُضم إليه [وهو القرينة]: إما أن يكون دليلاً شرعياً: وهو نص. أو إجماع. أو قياس. أو يكون ذلك بشهادة حال المتكلم. فهذه وجوه أربعة: أحدها: أن ينضم إلى النص آخر، فيصير مجموعهما دليلاً على الحكم». وهذه هي «قرائن التركيب» وقد سبق لنا ذكر أمثلتها». وثانيها: أن يُضم النص إلى إجماع. كما إذا دلّ النص على أن الخال لا يرث، ودل الإجماع على أن الخالة بمثابة. وثالثها: أن يُضم إلى قياس. كما إذا دل النص على حرمة الربا في البر، ودل القياس على أن التفاح بمثابة. ورابعها: أن يُضم إلى النص شهادة حال المتكلم. كما إذا كان كلام الشرع متردداً بين الحكم العقلي والشرعي، فحمله على الشرعي أولى؛ لأن النبي ﷺ بُعث لبيان الشرعيات لا لبيان ما يستقل العقل بإدراكه»⁽²¹⁰⁾.

القسم الرابعة: قال: يجب على المجتهد «أن يَعْرِف مجرد اللفظ إن كان مجرداً، وقرينته إن كان مع قرينة؛ لأننا لو لم نعرف ذلك لجوّزنا في المجرد أن تكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره. ثم القرينة: قد تكون عقلية، وقد تكون سمعية. أما القرينة العقلية: فإنها تبين ما يجوز أن يُراد باللفظ مما لا يجوز. وأما السمعية فهي: الأدلة التي تقتضي تخصيص العموم في الأعيان، وهو

(209) المرجع السابق، ج 1، ص 140.

(210) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 178-180.

المسمّى بالتخصيص. و[الأدلة التي تقتضي تخصيص العموم] في الأزمان، وهو النسخ. والذي يقتضي تعميم الخاص، وهو القياس»⁽²¹¹⁾.

5 - قسمة التلمساني (ت771هـ):

قسّم الشريف التلمساني «القرائن المرجّحة لأحد الاحتمالين» اللذين يحتملها معنى النص إلى أربعة أقسام: القرينة اللفظية، و القرينة السياقية، و القرينة الحالية، و القرينة الخارجية: وهي موافقة أحد المعنيين للدليل منفصل من نص أو قياس أو عمل»⁽²¹²⁾. ومثّل لهذه القرائن بأمثلة يثقل إيرادها.

6 - قسمة ابن بدران الدمشقي (ت1346هـ):

قسّم القرينة المرجحة لأحد احتمالات اللفظ قسمة ثنائية فقال: القرينة: «إما أن تكون متصلة أو منفصلة: فمثال المتصلة: ما رواه صالح وحنبل عن أحمد قال: كلمت الشافعي في مسألة الهبة، فقلت: إن الواهب ليس له الرجوع فيما وهب؛ لقوله ﷺ: «العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه»⁽²¹³⁾،

(211) المرجع السابق، ج2، ص 497 وقال القرافي في شرحه على المحصول - ج9، مرجع سابق، ص 4113 - عقب هذه القسمة: «كلامه [أي الرازي] يقتضي أنه [أي القياس] قسيم للقرينة العقلية والسمعية بجعله إياه ثالثا بعدهما مع أنه لا يخرج شيء عن العقل والنقل، والحق أنه سمعي عقلي؛ سمعي: باعتبار الدليل الدال على أن القياس حجة، والنص الوارد في أصل القياس، لتوقف القياس عليه، وعقلي: لتوقفه على تصرف العقل في استنباط العلة وتحقق شروط القياس». قلت: انتقاد القرافي للقسمة انبنى على فهمه أن الرازي جعل القياس قسيما للقرائن العقلية والسمعية. وليس في كلام الرازي ما يؤكد هذه الدعوى، بل الذي يراه الرازي، فيما نحسب، هو أن القياس قسيم التخصيص لا قسيم القرائن العقلية والسمعية، أي أنه داخل في القرينة السمعية كما رتبنا كلامه في المتن. والذي يدل على هذا أمران:

أحدهما: أن الرازي جعل القياس داخلا ضمن القرائن السمعية أو الشرعية كما في القسمة الثالثة له التي ذكرناها آنفا.

والأمر الثاني: أنه وصف القياس في القسمة بأنه يقتضي تعميم الخاص، وهذا يدل على أنه أراد أن يقابل بينه وبين التخصيص الذي يقتضي تخصيص العام.

(212) التلمساني. مفتاح الوصول، مرجع سابق، ص 51-55.

(213) البخاري. صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب: لا يحل لأحد أن يرجع في هبته وصدقته، حديث رقم: 2623، ص 475.

وكان الشافعي يرى أن له الرجوع، فقال: ليس بمحرم على الكلب أن يعود في قيئه. قال أحمد: فقلت له: فقد قال النبي ﷺ في صدر الحديث المذكور: «ليس لنا مثلُ السوء»، فسكت الشافعي. ومثال القرينة المنفصلة: ما ذكره الفقهاء فيمن جاء من أهل الجهاد بمشرك، فادّعى [المشرك] أنه آمنه وأنكره المسلم، وادّعى أسره، ففيه أقوال: ثالثها: القول قول من ظاهر الحال صدقه: فلو كان الكافر أظهر قوةً وبطشاً وشهامةً من المسلم جعل ذلك قرينة في تقديم قوله، مع أن قول المسلم لإسلامه وعدالته أرجح، وقول الكافر مرجوح، لكن القرينة المنفصلة عضدته حتى صار قوله أقوى من قول المسلم الراجح»⁽²¹⁴⁾.

المسألة الثانية: تقسيمات القرينة عند أصوليي الحنفية

تتابع أصوليو الحنفية، البزدوي (ت482هـ)، والسرخسي (490هـ)، وصدر الشريعة (ت747هـ) على إيراد قسمة لـ: «القرائن التي يُصرف بها الكلام إلى المجاز»⁽²¹⁵⁾ وذلك ضمن باب أسموه بـ: «جملة ما تُترك به الحقيقة».

قال البزدوي: «ما تُترك به الحقيقة [أي: القرائن] خمسة أنواع: قد تترك بدلالة الاستعمال والعادة. وقد تترك بدلالة اللفظ في نفسه. وقد تترك بدلالة سياق النظم. وقد تترك بدلالة ترجع إلى المتكلم. وقد تترك بدلالة في محل الكلام».

وإليك شرح هذه القرائن مأخوذاً، بتصرف واختصار، من البزدوي وشرحه⁽²¹⁶⁾.

أما القرينة الأولى: فهي قسمان: أحدهما: دلالة الاستعمال: ومثال ذلك الصلاة والحج والزكاة وغير ذلك من الأسماء الشرعية، فإن حقائقها اللغوية مهجورة؛ لأن اللفظ لم يعد يُستعمل في الغالب إلا في معناه الشرعي، فمن

(214) ابن بدران. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، مرجع سابق، ص189، 190.

(215) البخاري. كشف الأسرار، مرجع سابق، ج2، ص175.

(216) المرجع سابق، ج2، ص175-195.

نذر صلاة أو حجا أو المشي إلى بيت الله، فإن ذلك ينصرف إلى الحقيقة الشرعية لا إلى المدلول اللغوي. والقسم الآخر: دلالة العادة: ومثاله: إذا حلف «لا يأكل رأسا»، فهو يُحمل على رؤوس البقر والغنم فقط لا على كل رأس، فرأس الجراد والعصفور، مثلا، لا يدخلان تحته، مع أنهما رأسان حقيقة؛ لأن العادة فيما يُؤكل من الرؤوس مقتصرة على ما يُكبس في التناير والأفران وبياع مشويا. وهكذا حكم جميع الأسماء التي لها مدلول في العرف وآخر في اللغة تُحمل على المدلول العرفي.

وأما القرينة الثانية: وهي دلالة اللفظ في نفسه، فالمقصود بها «أن يكون اللفظ متناولا لأفرادٍ بعمومه على سبيل الحقيقة، ولكنه يكون معنويا فيتخصّص بالبعض بالنظر إلى مأخذ اشتقاقه». أي أن هذا اللفظ لا يدخل فيه بعض الأفراد، وإن كان في الظاهر أنها تدخل فيه، لوصف ما تفارق به هذه الأفراد مدلول اللفظ العام.

فالفردي الذي لا يتناوله اللفظ العام بسبب هذه القرينة: إما أن يكون ناقصا في المعنى عن اللفظ العام، وإما أن يكون زائدا. فناقص الوصف مثاله: لحم السمك بالنسبة إلى عموم اللحم، فمن حلف «لا يأكل لحما»، فإنه لا يقع على السمك، وهو لحم في الحقيقة، لكنه ناقص؛ لأن اللحم اسم معنوي يدل، في أصل اشتقاقه، على الشدة والقوة، وهذا إنما يكون باعتبار تولده من الدم الذي هو أقوى الأخلاط في الحيوان، فما لا دم له، كالسمك، قاصر من وجه، فخرج عن مطلق اللفظ العام، بدلالة أصل اللفظ. وزائد الوصف مثاله: الرطب، والعنب، بالنسبة إلى عموم الفاكهة، فمن حلف «لا يأكل الفاكهة»، فأكل رطباً أو عنباً، فإنه لا يحث عند أبي حنيفة، رحمه الله تعالى؛ لأن الفاكهة اسمٌ للتوابع لا لما يقع به القوام؛ لأنه مأخوذٌ في أصل اشتقاقه من التفكُّه، وهو التنعم، وذلك أمرٌ زائد على ما يقع به القوام فصار تابعا، والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء والتقوُّت. وإذا كانا كذلك كان فيهما وصف زائد. ولذلك فإنهما يخرجان عن مطلق اللفظ العام.

وأما القرينة الثالثة: وهي سياق النظم. فمثالها: قوله، تعالى،: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف: 29] فإننا تركنا حقيقتي

الأمر والتخيير في هذه الآية وحملناهما على الإنكار والتهديد لقرينة قوله، تعالى، في سياق نفس النص: ﴿إِنَّا أَعَدَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ ومثاله، أيضا، لو قال رجل لآخر: «اصنع في مالي ما شئت، إن كنت رجلا»، لم يكن هذا توكيلا؛ لأن الكلام للتهديد بدلالة قوله في السياق: «إن كنت رجلا».

وأما القرينة الرابعة: وهي دلالة من قَبَل المتكلم أو قُل: «حال المتكلم»: فمثالها: قوله تعالى، مخاطبا الشيطان: ﴿وَأَسْتَفْزِرُ مِنْ أَسْطَعَتَ مِنْهُمْ بِصَوْرِكَ﴾ [الاسراء: 64] فإنه لا يُحمل على حقيقة الأمر؛ لأن الله تعالى، يستحيل عليه الأمر بمعصية، وإنما يُحمل على إمكان الفعل وإقدار الله، تعالى، الشيطان عليه.

وأما القرينة الخامسة: وهي دلالة محل الكلام، ومحل الكلام هو «المُخْبِر عنه»، أو هو المدلول الخارجي للفظ. فمثالها: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ [فاطر: 19] فإنه لا يُحمل على العموم كما هو مقتضى ما النافية، أي: على أن الأعمى والبصير لا يستويان في كل شيء، وذلك لأن الواقع الخارجي للأعمى والبصير لا يُصدَّق هذا العموم؛ لأنهما قد يستويان في بعض الصفات كالعقل أو الذكورة أو الإنسانية. وإنما تُحمل الآية على الخصوص، أي: على أن الأعمى والبصير لا يستويان في البصر خاصة لا في كل شيء. وقوله ﷺ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»⁽²¹⁷⁾ لا يصدِّقُه، بظاهره، محلُّ الكلام، أو الواقع الخارجي له؛ إذ نفسُ الخطأ والنسيان والإكراه واقعٌ غير مرفوع. وعليه، فإنه يُحمل على رفع المؤاخذة أو الإثم.

وقد الحق السرخسي بفصل: «ما تُترك به الحقيقة» فصلا آخر سماه «إبانة طريق المراد بمطلق الكلام»، وذكر فيه قرينتين زيادة على ما سبق عند

(217) رواه ابن ماجه. السنن، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي، حديث رقم: 2045، ص 461. وحكم عليه الشيخ الألباني بالصحة في: الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي، حديث رقم: 1664-2045، ج 1، ص 384.

البزدوي، يُحمل اللفظ بمقتضاهما على معنى دون معنى. وسمي هاتين القرينتين بـ: «التأمل في محل الكلام، والتأمل في صيغة الكلام»⁽²¹⁸⁾.

أما القرينة الأولى فيعني بها أن النص يُحمل على المعنى الذي يكون النص بمقتضاه أكثر إفادة. قال: «ولهذا حملنا قوله، تعالى: ﴿أَوْ لَكَسْتُمْ أَلْسَاءً﴾ [النساء: 43] على المجامعة دون المس باليد؛ لأنه إذا حُمِلَ على المس باليد كان تكراراً لنوع حَدَثٍ واحد [وهو الحدث الأصغر]، وإذا حُمِلَ على المجامعة كان بياناً لنوعي حدث، وأمرأً بالتيمم لهما، فيكون أكثر فائدة»⁽²¹⁹⁾.

وأما القرينة الثانية، وهي التأمل في صيغة الكلام، فيعني بها الرجوع إلى أصل اشتقاق اللفظ. فمثلاً: لفظ «النكاح» المذكور في النصوص الشرعية يحمله الحنفية، عند التجرد عن القرائن، على الوطاء، ويحمله الشافعية على عقد الزواج. قال السرخسي: «وما قلناه أحق؛ لأن الاسم في أصل الوضع لمعنى الضم والالتزام. يقول القائل: انكح الصبر، أي: التزمه وضمه إليك. ومعنى الضم في الوطاء يتحقق بما يحصل من معنى الاتحاد بين الواطئين عند ذلك الفعل؛ ولهذا يُسمى جماعاً. ثم العقد يُسمى نكاحاً باعتبار أنه سببٌ يُتوصل به إلى ذلك الضم، فبالتأمل في صيغة الكلام يتبين أن الوطاء أحق به إلا في الموضوع الذي يتعذر حمله عليه، فحينئذٍ يُحمل على ما هو مجاز عنه، وهو العقد»⁽²²⁰⁾.

أما صدر الشريعة فقد حاول أن يُرتب القرائن الخمسة، المذكورة عند البزدوي والسرخسي تحت فصل «ما تُترك به الحقيقة»، في قسمة منطقية، فقال: «اعلم أن القرينة: إما خارجة عن المتكلم والكلام: أي لا تكون معنى في المتكلم، أي: صفة له، ولا تكون من جنس الكلام. [ومثلاً لهذه القرينة بدلالة الحال: كأن يغضب من زوجه فيقول لها: «أنت طالق إذا خرجت»،

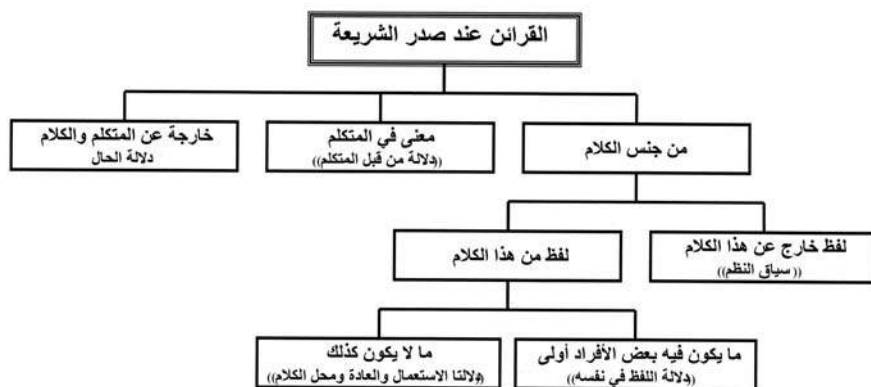
(218) السرخسي. أصول السرخسي، مرجع سابق، ج 1، ص 196.

(219) المرجع السابق، ج 1، ص 196.

(220) المرجع السابق، ج 1، ص 199.

فيُحتمل قوله، بقرينة الحال، على الخروج فوراً لا بعد ذلك. [وإما أن تكون معنى في المتكلم. [وهذه هي القرينة الرابعة التي سماها البزدوي ب: «دلالة من قِبَل المتكلم»]. وإما أن تكون من جنس الكلام. ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام: إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه، بل يكون في كلام آخر، أي يكون ذلك اللفظ الخارج دالاً على عدم إرادة الحقيقة. [وهذه هي القرينة الثالثة التي أسماها البزدوي ب: «سياق النظم»]. وإما [لفظ] غير خارج عن هذا الكلام، بل عينُ هذا الكلام، أو شيءٌ منه، يكون دالاً على إرادة الحقيقة.

ثم هذا القسم على نوعين: إما أن يكون بعض الأفراد أولى، كما ذُكر في باب التخصيص: أن المخصَّص قد يكون في بعض الأفراد ناقصاً أو زائداً فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر [وهذه هي القرينة الثانية التي أسماها البزدوي بدلالة اللفظ في نفسه]. وإما أن لا يكون بعض الأفراد أولى [وهذه تشتمل على القرينتين الأولى والخامسة اللتين أسماها البزدوي ب: «دلالة الاستعمال والعادة»، وب: «دلالة محل الكلام»]. فأنحصرت القرينة في هذه الأقسام⁽²²¹⁾. وبالرسم تكون قسمة صدر الشريعة كالآتي:



(221) صدر الشريعة: عبيد الله بن مسعود الحنفي. التوضيح لمتن التنقيح، بيروت: دار الكتب العلمية، ج 1، ص 93. وقد أخذ هذه القسمة عن صدر الشريعة الشوكاني، وكعادته لم يعز إليه؟! ينظر: الشوكاني. إرشاد الفحول، مرجع سابق، ص 54.

ومما نلاحظه على هذه القسمة أن صدر الشريعة أضاف قسما جديدا زيادة على ما ذكره البزدوي وهو ما تكون فيه القرينة خارجة عن المتكلم والكلام، أو دلالة الحال. وقد كان البزدوي من قبل يدرج هذا النوع من القرائن في حال المتكلم⁽²²²⁾. وفي مقابل هذه الإضافة نجده قد ضم قسمين إلى بعضهما البعض وهما: دلالة الاستعمال والعادة، ودلالة محل الكلام.

وثمة تقسيم آخر للقرينة أورده صدر الشريعة قائلا: «مسألة: لا بد للمجاز من قرينة تمنع من إرادة الحقيقة: عقلاً أو حساً أو عادة أو شرعاً»⁽²²³⁾. ويظهر في هذه القسمة انقسام القرينة أربعة أقسام: العقلية والحسية والعادية والشرعية. فالعقلية مثالها: ﴿وَأَسْتَفْزِرُ مَنِ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾ [الإسراء: 64] فإن حقيقة الأمر غير مقصودة؛ لأنه من المستحيل العقلي أن يأمر الباري بما هو معصية. والحسية مثالها: من حلف أن لا يأكل من هذه النخلة، فإنه يُحمل على الثمرة؛ لأن الحس يمنع من إرادة الأكل من عين الشجرة. والعادية مثالها: من قال لامرأته: إن خرجت فأنت طالق، فإنه لا يُحمل على العموم بل على الخروج الذي يعقب اللفظ لدلالة العادة أو الحال على أنه هو المقصود باللفظ. والشرعية مثالها: ما لو وكَّل رجل رجلا آخر بالخصومة، فإنه يُحمل على الدفاع أمام القضاء لا على النزاع والخصام؛ لأن النزاع والخصام ممنوع شرعاً⁽²²⁴⁾.

المسألة الثالثة: تقسيمات القرينة عند المعاصرين

لم نجد من المعاصرين ممن ألفوا في الأصول من ذكر شيئاً ذا بال في موضوع القرائن الأصولية وتقسيماتها، وإنما هم بين مغفلٍ لذكر تقسيماتها بمرّة

(222) البزدوي. أصول البزدوي، مرجع سابق، ج2، ص190.

(223) صدر الشريعة. التوضيح، مرجع سابق، ج1، ص92. وقد أخذ الزركشي كلام صدر الشريعة هذا وأمثله من غير أن يعزو إليه!. ينظر: البحر المحيط، مرجع سابق، ج2، ص192.

(224) صدر الشريعة. التوضيح، مرجع سابق، ج1، ص94. وزيدان. الوجيز في أصول الفقه، مرجع سابق، ص334.

وبين ناقلٍ لها عن سبق من الأصوليين. وممن قال شيئاً، من تلقاء ذاته، في تقسيمات القرينة: البوطي، والزرعاء، ود. عبده زايد.

أولاً: قسمة البوطي

محاولاً الحد، بل المنع، من تأثير «المصلحة» على دلالة النص، زعم الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي أن التأثير على الدلالة الظاهرة للنص مقتصرٌ على أربع قرائن لا غير. قال: «القرينة الصارفة عن المعنى الظاهر أو الحقيقي في كلام الله تعالى: إما أن تكون حكماً شرعياً ثابتاً بدليل آخر من كلامه أو سنة نبيه ﷺ] وذلك كالقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي لـ: «المباشرة» في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْشُرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ﴾ [البقرة: 187] إلى المعنى المجازي، وهو الوطاء. وإما أن تكون دليلاً عقلياً، كالقرينة الصارفة عن الحقيقة في مثل قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: 82] وقوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: 15]. وإما أن تكون دليلاً لغوياً بحيث يكون الاستعمال اللغوي نفسه غير صالح للحقيقة، كقوله: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194] إذ القصاص لا يُسمى اعتداءً إلا من قبيل المجاز والمشاكلة. وإما أن تكون دلالة العرف العام، كالدلالة الصارفة للدابة والغائط عن معناهما اللغوي إلى كلٍ من معنى الحمار والنجو. . . فإذا انتفت هذه القرائن الأربع، وجب العمل بظاهر اللفظ من حيث المفردات والتركيب. ولم يجز فرض إضمار أو مجاز أو اشتراك، أو تقديم وتأخير، أو تخصيص عموم، أو تعميم خصوص، أو غير ذلك من أوجه الخروج باللفظ عن حقيقته اللغوية، لمجرد توهم أن المصلحة في ذلك»⁽²²⁵⁾.

ولقد ضيق في هذا الحصر واسعاً. وسنأتي على تفصيل القول في تعارض المصلحة مع ظاهر النص في الفصل الثالث من هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

(225) البوطي: محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت ودمشق: مؤسسة الرسالة والدار المتحدة، 1992م، ص124، 125.

ثانيا: قسمة الزرقاء:

في أثناء بحثه للقرائن العرفية قدّم الأستاذ الزرقاء لها بالقول: «دلالة القرائن على مدلولاتها تتفاوت في القوة والضعف تفاوتاً كثيراً: فقد تصل إلى درجة القطعية، كالرماد أو الدخان، فإنهما قرينة قاطعة على وجود النار. وقد تضعف حتى تنزل دلالتها إلى مجرد الاحتمال». ويمكننا أن نأخذ من كلامه هذا أن القرائن تنقسم من حيث القوة والضعف إلى الدرجات المعروفة من: القطع إلى الظن إلى الشك إلى الوهم. ثم قال بعد ذلك: «والقرينة قد تكون عقلية، وقد تكون عُرفية: فالقرينة العقلية: هي التي تكون النسبة بينها وبين مدلولها ثابتة، يستتجها العقل دائماً، كوجود المسروقات عند المتهم بالسرقة والقرينة العرفية: هي التي تكون هذه النسبة بينها وبين مدلولها قائمة على عرف أو عادة تتبعها دلالتها وجوداً أو عدماً، وتتبدل بتبدلها، كسواء المسلم شاة قبيل عيد الأضحى فإنها قرينة على قصد الأضحى»⁽²²⁶⁾.

وكلامه هذا، وإن كان مسوقاً لبيان أقسام القرينة الفقهية لا الأصولية، إلا أنه يمكن تعميمه ليشملهما معاً. ويظهر فيه أن الزرقاء قسّم القرينة باعتبار «ثبوت النسبة بينها وبين مدلولها»: فإذا كانت النسبة ثابتة أي لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأشخاص كانت القرينة عقلية، وقد يُنازع في هذه التسمية، وإن كانت النسبة متغيرة بتغير الأزمنة والأمكنة والأشخاص فالقرينة عرفية

ثالثاً: قسمة د. عبده زايد:

قسّم الدكتور عبده زايد القرينة أربعة أقسام: لفظية، وعقلية خالصة، وعقلية اعتقادية، وحالية. ثم مثّل لكل قسم. وليس ثمة من جديد في قسمته هذا إلا تفريقه بين قسمين من أقسام القرينة العقلية: القرينة العقلية الخالصة، والقرينة العقلية الاعتقادية أو النظرية. وكان مما قال: «إذا ما جئت إلى القرينة العقلية التي لا تعتمد على دليل لفظي فإننا لا نكاد نعثر على دليل عقلي خالص، والذي نعينه بالدليل العقلي الخالص هو الدليل الذي يقوم على

(226) الزرقاء. المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، ج2، ص918، 919.

البدهيات، فالبدهيات لا تختلف في إدراكها العقول ولا يؤثر فيها اختلاف الاعتقاد أو تباعد الأفكار. إن العقل من حيث هو عقل يدرك أن السماء فوقنا والأرض تحتنا، والواحد أصغر من الاثنين، والأب أكبر من الابن، والأصل سابق على الفرع... وهكذا، ولكن إذا تجاوزنا هذه البدهيات اختلفت العقول، فقد يثبت هذا شيئاً وينفيه ذلك وكلاهما يعتمد على العقل النظري، وأغلب قرائن هذا الباب العقلية تنتمي إلى القرينة العقلية النظرية»⁽²²⁷⁾.

خلاصة القول:

والذي نخلص إليه بعد هذا العرض المسهب لتقسيمات القرينة عند الأصوليين، سواء أكانوا من الجمهور أم من الحنفية أم من المعاصرين أنهم يتفاوتون في ذكر أقسام القرينة توسيعاً وتضييقاً، لكنهم مع ذلك يكادون يتفقون على ذكر الأقسام الرئيسية للقرائن وهي: القرائن العقلية. والقرائن المقالية والقرائن الحالية. وما عدا هذه الأقسام يندرج بطريق أو بأخرى في هذه الأقسام الثلاثة والله أعلم.

(227) زايد. عكس الظاهر في ضوء أسلوب القرآن الكريم ولغة العرب، مرجع سابق، ص 126.

الفصل الثالث

الأدوات اللازمة لـ«تدبر» النص

(متدبر النص) هو الذي يتلقى النص الشرعي بقصد الوصول إلى كل المعاني التي يؤديها النص، سواء أكانت هذه المعاني مقصودة أم لازمة غير مقصودة، أي أنه يبغى الوصول إلى «المعنى الكامل للنص»⁽¹⁾.

وفي سبيل الوصول إلى (تدبر) الخطاب عموماً والنص خصوصاً لا بد للمتدبر من (أدوات) يستطيع بواسطتها أن يمارس التدبر. وهذه الأدوات، التي تشمل، فيما تشمل، على (قرائن الدلالة)، قسمان:

أحدهما: الأدوات المعرفية

والثاني: الأداة العقلية

فأما الأدوات المعرفية: فهي المعارف أو المعلومات المتعلقة بالخطاب، والتي لا يتم التدبر الكامل للخطاب إلا بحضورها أو إحضارها في ذهن المتلقي. وهي تُقسم إلى ثلاثة أنواع من المعارف

أولاً: المعرفة بالمعطيات اللغوية للخطاب، أو المعرفة بـ: (مقال الخطاب).

ثانياً: المعرفة بما يحيط بالخطاب من كلام، أو المعرفة بـ: (السياق الذي ورد فيه الخطاب).

(1) ينظر بحثنا «تلقي النص الديني: دراسة أصولية مقاصدية»، إسلامية المعرفة، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 40، السنة العاشرة، 2005م

ثالثاً: المعرفة بما يحيط بالخطاب من غير الكلام، أو المعرفة بـ: (حال الخطاب).

وسنأتي على شرحها جميعاً إن شاء الله تعالى.

وأما الأداة العقلية، فهي الملكة الذهنية لدى المتلقي التي تمكنه من استثمار المعارف السابقة:

أولاً: بانفراد كل نوع منها على حدة: فيتحصّل نتيجة استثماره معرفته بالمعطيات اللغوية للخطاب على معنى مقال الخطاب ويتحصّل نتيجة استثماره معرفته بما يحيط بالخطاب من كلام على معنى السياق الذي ورد فيه الخطاب) ويتحصّل نتيجة استثماره معرفته بما يحيط بالخطاب من غير الكلام على (معنى حال الخطاب).

وثانياً: باجتماع هذه المعارف كلها معاً: فبعد أن يُدرك المعارف السابقة ويحولها بتعلُّله إياها إلى معاني، يتحصّل المتلقي، مرة أخرى، نتيجة استثماره هذه المعاني في حال اجتماعها معاً، عن طريق الربط والتوليف والتنسيق بينها، على المعنى المنشود للتدبر وهو ما أسميناه بـ: (المعنى الكامل للخطاب).

وستتناول بالشرح هذه الأدوات. وسيتخلل شرحنا إياها بيانُ أمرين:

أحدهما: ما يدخل من هذه الأدوات في عداد القرائن.

والثاني: المباحث الأصولية المتعلقة بكل قرينة من هذه القرائن.

أولاً: الأدوات المعرفية اللازمة لتدبر الخطاب

هذه الأدوات، كما أسلفنا، ثلاث، هي: ما يقع في (مقال الخطاب). وما يقع ضمن (السياق الذي ورد فيه الخطاب) وما يقع في (حال الخطاب).

والمقصود بـ: «معرفية» هذه الأدوات هو كونها إما مواد مدركة بالحس سمعا أو بصرا وقت التلقي، كما هو الشأن في مقال الخطاب والسياق الضيق الذي ورد فيه، والحال التي قيل فيها. وإما مواد مخزنة في الذاكرة يستدعيها

المتلقي وقت تلقيه الخطاب في سبيل سعيه لتدبر الخطاب. كما هو الشأن في بعض ما يقع في حال الخطاب، كالحال المعهودة للمتكلم أو المخاطب، كما سنوضح ذلك في حينه.

وعليه، فلا تَدْخُلُ للعقل في سبيل الحصول على هذه الأدوات، ومن هنا جعلناها مقابل الأداة العقلية.

فإن قيل: إن الإدراك الحسّي، والاسترجاع الذهني من الذاكرة، هما عمليتان عقليتان: أما الإدراك الحسي؛ فلأن الحس، كالبصر مثلا، يقوم فقط بنقل صورة الشيء إلى الدماغ نقلا آليا من غير إدراك أو تمييز لماهية المنقول، كما تفعل آلة التصوير تماما. ثم يقع، بعد ذلك، على عاتق الدماغ تمييز ماهية هذه الصورة، وعلى أي شيء تدل، وإلى أي شيء تعود. وأما الاسترجاع التذكري؛ فلأن الدماغ، وبشكل واضح، هو الذي يقوم بهذه العملية مباشرة. فإذا كان الأمر كذلك فلا وجه لجعل هاتين العمليتين معرفيتين لا عقليتين! فنقول: نعم، نحن لا ننكر أن الإدراك الحسي والاسترجاع التذكري هما من العمليات التي تتطلب تَدْخُلُ الدماغ، لكن ما نلاحظه على هاتين العمليتين أنهما في النوع الأدنى من العمليات التي يقوم بها الدماغ؛ ولأجل ذلك فقد دَرَجَ العرف اللغوي أن لا يُطلق مُسَمَّى العقل والتعقل عليهما، إذ الناس يطلقونه على العمليات الدماغية التي تتطلب نوعا من التركيب أو التحليل أو القياس أو الاستقراء أو الاستنتاج أو المقارنة وغير ذلك مما يتطلب جهدا دماغيا واضحا. ومن هنا، فإني لم أخطئ إذ جعلت هاتين العمليتين تخرجان عن نطاق العمليات العقلية، لأنني أقصد بالتعقل هنا مفهومه العرفي لا مفهومه العلمي البيولوجي الذي يُطلق التعقل بمقتضاه على كل عملية يقوم بها الدماغ حتى لو كانت في الرتبة الدنيا.

وأبادر بالقول هنا: إن الأدوات المعرفية: السياقية، والحالية، ينطبق عليها جميعا مُسَمَّى القرائن. أما الأدوات المقالية: فينطبق على بعضها هذا المسمى في حال دون أخرى. كما سنبين ذلك في حينه.

المسألة الأولى: الأداة المعرفية الأولى

المعرفة بـ: «مقال الخطاب»

والمقصود بـ: (مقال الخطاب): المعطيات اللغوية للخطاب، أو(المادة النطقية) في الخطاب. أو، بعبارة ثالثة، مجموعة حروف الخطاب وكلماته وتراكيبه، وهذا المقال: إما أن يكون كتلة صوتية تصدر عن جهاز النطق لدى المتكلم، وهذا إذا كان المقال منطوقا، وإما أن يكون كتلة كتابية، تمثل كتلة صوتية، صادرة عن جهاز الكتابة لدى المتكلم. وهذا إذا كان المقال مكتوبا.

وفي كلا الحالين فالمقال كتلة صوتية: إما بطريق مباشرة كما في حالة الخطاب المنطوق، وإما بطريق غير مباشرة كما في حالة الخطاب المكتوب، والمكتوب هو رمز للمنطوق لا للمعنى مباشرة.

وسنحفر في هذه المسألة حفرا عميقا: في المقال ومكوناته وما ينجم عنه من معنى وما يدخل من مكوناته في عداد القرائن والمباحث الأصولية المتعلقة به، وغير ذلك، سالكين في هذا الحفر منهجا خاصا وطريقة مبتكرة.

1 - المواد المكونة للمقال، والمعنى الناجم عن كل مادة منها

قلنا: إن المقال كتلة صوتية: إما بطريق مباشرة أو غير مباشرة.

وهذه الكتلة الصوتية، عند التحليل، تُفرز لنا ثلاث مواد لغوية تدل على معانيها بالتواضع، هي:

1. المادة الصوتية المعجمية. وسنطلق عليها اختصارا (المادة المعجمية).
2. والمادة الصوتية الصرفية. وسنطلق عليها اختصارا (المادة الصرفية).
3. والمادة الصوتية التركيبية. وسنطلق عليها اختصارا (المادة التركيبية).

فأما المادة المعجمية فيقف المتلقي بطريق معرفتها على (المعنى المعجمي) لكل مفردة من مفردات الخطاب. وأما المادة الصرفية فيقف المتلقي بطريق معرفتها على (المعنى الصرفي) لكل مفردة من مفردات الخطاب. وأما المادة التركيبية فيقف المتلقي بطريق معرفتها، مضمومةً إلى سابقتها، على (المعنى

النظمي) للخطاب تركيباً لا مفردات. وإليك بيان هذه المواد الثلاث وما ينجم عن كل واحدة منها من معنى:

أ - المادة المعجمية لمفردات الخطاب:

المادة المعجمية للكلمة: هي نَسَقُ الحروف الأصلية لهذه الكلمة. ومقصودنا بـ: (النَّسَق) هو تتابع الحروف، أو ثبات موقع كل حرف من هذه الحروف بالنسبة إلى ما قبله أو بعده؛ إذ من الملاحظ على الكلمات المختلفة ذات المادة المعجمية الواحدة أنها تحافظ على نسق تتابع الحروف الأصلية للكلمة فلا يتقدم في أيِّ منها حرفٌ على الآخر. فالمادة المعجمية: «ض ر ب» الموجودة في: ضرب، ضارب، مضروب، ضربة، مضرب، مضارب، ضروب، ضربات... إلخ لا يتغير موقع كل حرف منها بالنسبة إلى الآخر، ولو تغير، كما في تقديم الباء على الراء في «ضبر» مثلاً، لتحولت المادة المعجمية إلى مادة أخرى ذات معنى آخر.

والمعنى المعجمي للكلمة الناجم عن النظر في مادتها المعجمية: هو قائمة المعاني المتواضع عليها، بغض النظر عن درجة الشيع، التي يذكرها المعجم إزاء نسق الحروف الأصلية لهذه الكلمة.

فمثلاً، في الخطاب: «ضَرَبَ المُصَارِعُ خصمَه ضربةً شديدةً»، المادة المعجمية لكلمات الخطاب هي الحروف الأصلية، أي بحذف الزوائد، لهذه الكلمات. وهي على التوالي: ض ر ب، ص ر ع، خ ص م، ض ر ب، ش د د. والمعنى المعجمي لهذه الكلمات هو ثبت المعاني المتواضع عليها التي يذكرها المعجم إزاء كل مادة من المواد المعجمية المذكورة آنفاً.

فلو نظرنا، مثلاً، في المعنى المعجمي للمادة (ض ر ب) لوجدنا المعجم يذكر طائفة من المعاني إزاءها، فَضَرَبَ بمعنى أوقع شيئاً على شيء، ومنه الضَّرْبُ بالعصا، وضرب بمعنى سَكَّ، ومنه ضَرْبُ العملة، وضرب بمعنى ذَهَبَ وأبعد، ومنه الضَّرْبُ في الأرض، وضرب بمعنى أَنَامَ، ومنه الضَّرْبُ على الأذن، وضرب بمعنى عَرَفَ، ومنه الضَّرْبُ على العود والبيق. وضرب بمعنى عاشَرَ، ومنه ضَرْبُ الفحلِ الناقَةَ، وضرب بمعنى نَصَبَ، ومنه ضَرْبُ الخيمة.

وكما ترى، فالمعنى المعجمي للمادة المفردة، في الغالب، متعدد. لكن في كثير من الأحيان يتوافر معنى مركزي للكلمة تكون ظاهرةً فيه، ويكون متبادرا منها إذا نظرنا إليها معزولة عن الخطاب. وذلك كالمعنى الذي ذكرناه في رأس الثبث للمادة (ض ر ب).

وعلى أية حال فالمعنى المعجمي: إما (نصر) إذا لم يكن للكلمة معنى سواه، فهي تدل عليه قطعاً، وإما ظاهر إذا كانت الكلمة تدل عليه في غالب الظن، وإما مشترك إذا كانت الكلمة تدل عليه وعلى غيره بالدرجة نفسها، وإما مؤول إذا كانت الكلمة تدل عليه احتمالاً ضعيفاً. ولا يكون المعنى المعجمي مجملاً أو متشابهاً، لأن هذين المعنيين، قبل البيان، خاصين بالمتكلم. وما كان خاصاً بالمتكلم لا يكون متواضعاً عليه، والشَّرط في المعنى المعجمي أن يكون متواضعاً عليه، ولو على الأقل بين المتكلم والمخاطب فحسب.

ب - المادة الصرفية لمفردات الخطاب:

المادة المعجمية للكلمة مادةٌ تُوصف بكونها (كُلّية) والكلية، كما هو معلوم، لا يوجد إلا في الذهن، فإذا أردنا إبرازه إلى الخارج لم نقدر إلا بالجزئيات التي تشتمل عليه⁽²⁾. فالمادة: (ض ر ب) مثلاً، لا توجد في الكلام، الذي هو أداة التواصل بين الناس، هكذا مقطّعة الأوصال، بل إنها تنتقل من وضع السكون في المعجم إلى وضع الحركة في الكلام المحكي أو المكتوب، من خلال قالب، أو صيغة، أو (مادة صرفية) معينة: كـ(ضَرَبَ) بصيغة الفعل الماضي، أو (ضَرَبَ) بصيغة المصدر، أو (ضَارِبَ) بصيغة اسم الفاعل، أو (مَضْرُوبَ) بصيغة اسم المفعول، أو (مِضْرَبَ) بصيغة اسم الآلة،

(2) قال الدكتور تمام حسان. ص168: «إنَّ المعجميين لم يَرَوْا في الأصول الثلاثة [أي الحروف الأصلية للكلمة] أكثر من مُلخَّص علاقة أو رحم قُربى بين المفردات التي ترتبط معجمياً بواسطتها؛ ولذلك كان الإجراء المفضَّل عندهم في معاجمهم أن يفصلوا في الكتابة بين أصول المادة حتى لا تُفهم منها كلمة ما» اللغة العربية ميناها ومعناها، مرجع سابق.

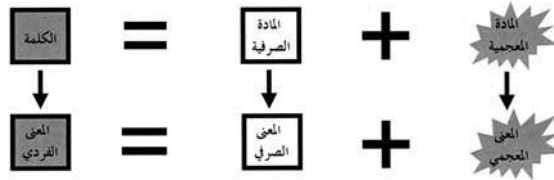
أو(مَضْرَب) بصيغة المصدر الميمي واسمي الزمان والمكان، أو «ضَرْبَة» بصيغة اسم المرة... إلخ. فالمادة الصرفية، إذن، هي القالب الذي تُحشى به المادة المعجمية.

وهذا القالب، بِحَسَبِ الهيئة التي يُصاغ بها، يُضيف معنى آخر إلى جوار المعنى المعجمي هو (المعنى الصرفي) ثم يتضافر المعنيان كلاهما في إعطاء ما سأسميه بـ: (المعنى الفردي) للكلمة المتصرفة. وسأقول لك لماذا سميت هذا المعنى بـ: (الفردي) بعد قليل.

فمثلا، الصيغة أو القالب: (فَعَلَ) الذي حشونا به المادة (ض ر ب) فصارت الكلمة المكوّنة منهما، أي المكوّنة من القالب والحشوة، هي: (ضَرْبَ) أضفى معنى جديدا على المعنى المعجمي للمادة (ض ر ب) هو المعنى الصرفي للصيغة (فَعَلَ) التي تدل على حصول الحدث، وهو الضَرْبُ، مقترنا بالزمن الماضي خاصّة. ثم تضافر المعنيان، المعجمي والصرفي، في الدلالة على(المعنى الفردي) للكلمة (ضَرْبَ). إذن: المعنى المعجمي للمادة (ض ر ب) وهو مجرد إيقاع شيء على شيء، اتحد مع:

المعنى الصرفي للصيغة (فَعَلَ) وهو حصول الحدث في الزمن الماضي، فكوّنا معا: المعنى الفردي للكلمة (ضَرْبَ) وهو حصول إيقاع شيء على شيء في الزمن الماضي.

تأمّل الرسم الآتي:



هذا الرسم يمثل العلاقة بين المادتين: المعجمية والصرفية من جهة، وبين الكلمة من جهة أخرى. كما يمثل العلاقة بين المعنيين: المعجمي والصرفي من جهة، وبين المعنى الفردي من جهة أخرى. ومفاده: أن الكلمة المتصرفة

ما هي إلا حصيلة حشو المادة المعجمية في المادة الصرفية. والمعنى الفردي لهذه الكلمة ما هو إلا حصيلة حشو المعنى المعجمي في المعنى الصرفي. ومما يظهر للمتأمل في الرسم أن المادة المعجمية ومعناها قد اتخذت الشكل الهلامي غير المحدد المعالم (الحشوة). أما المادة الصرفية ومعناها فقد اتخذت الإطار المفرغ من الداخل (ال قالب)، وأما الكلمة ومعناها الفردي فقد اتخذت شكل الإطار المملوء بالمادة الهلامية (ال قالب + الحشوة).

والملاحظ على الكلمة المؤلفة من المادتين المعجمية والصرفية أنها، وبإسهام من إحدى مكوناتها، قد لا تقف عند الدلالة على المعنى الفردي، بل إنها تتعدى ذلك إلى الدلالة على (معنى نظمي) والفارق بين المعنيين، أي (النظمي) و(الفردي): هو أن المعنى الفردي للكلمة هو معنى قاصرٌ عليها، أي إنه لا يظهر له أثرٌ في غيرها من الكلمات، بينما «المعنى النظمي» للكلمة هو معنى متعدّدٌ يظهر أثره في غيرها من الكلمات؛ ولذلك سميننا الأول ب: «الفردي» أي الذي يقتصر على الكلمة المفردة نفسها، وسمينا الثاني ب: (النظمي) أي التركيبي الذي يظهر أثره في غير الكلمة التي صدر عنها⁽³⁾.

فمثلاً، إذا عُدنا إلى الكلمة المفردة «ضَرَبَ» نجد أن لها معنى فردياً قاصراً عليها، وهو الذي سبق وصفه أنه حدوث إيقاع شيء على شيء في الزمن

(3) ويجوز لنا بأن نسميه «المعنى النحوي» كما يحلو للبعض، لكننا اخترنا اصطلاح «المعنى النظمي» لما ارتبط في الأذهان وجرى عليه الكثيرون من ارتباط المعاني النحوية فقط بالكيفية الصحيحة التي يقبلها النظام اللغوي لتركيب الكلام، وبالأثر الإعرابي الذي تحدثه فيه. و«المعنى النظمي» أعم من ذلك، إذ يدخل فيه، بالإضافة إلى المعنى الذي يتعلق بصحة الكلام وإعرابه، المعنى البلاغي الذي يتعلق بمراعاة الكلام لمقتضى الحال. فمثلاً، العبارة: «أكرم زيدٌ خليلاً»، والعبارة: «أكرم خليلاً زيدٌ» صحيحتان من حيث كيفية التركيب. واختلاف التقديم والتأخير ما بين «زيد» و«خليلاً» لم يؤثر في المعنى الإعرابي للجملتين: فالفاعل هو «زيد» في الحالين، والمفعول به هو «خليلاً» في الحالين كذلك، ولذا فالنحوي لا يعبأ بهذا التقديم والتأخير؛ لأنه لم يُبطل الجملة ولم يغير في المعنى الإعرابي لمفرداتها، وهاتان هما غايتا النحوي بالمفهوم الدارج. أما البلاغي فينظر في هذا التقديم والتأخير، ويبين أنه هنا له دلالة على الاهتمام بالمقدّم، وذلك مراعاة لمقتضى الحال، كأن يكون الكلام، مثلاً، إجابةً عن سؤال سائل يقول «مَنْ أكرم زيدٌ؟» فيكون الجواب «أكرم خليلاً زيدٌ» أو «خليلاً أكرم زيدٌ».

الماضي. لكن لا تقف الكلمة عند هذه الدلالة فحسب، وإنما نجد أنها: تدل، باللزوم، على حتم وجود فاعل للضرب؛ لأن العقل يقضي بأنه لا بد لكل فعل من فاعل. وتدل، بطريق المفهوم المخالف لمعناها الصرفي، أي عن طريق أن القالب الذي صيغت فيه هو على هذه الهيئة الخاصة دون غيرها، على أمرين أحدهما: أن من أوصاف فاعل الضرب أنه غائب، إذ لو كان حاضرا ما كان القالب على هذا النحو، بل سيكون الفعل فيه مقترنا بضمير المتكلم أو المخاطب، ك: «فَعَلْتُ» و«فَعَلْتَ»، أو «فَعَلْنَا» و«فَعَلْتُمْ»، و«فَعَلْتَنَ». والأمر الثاني: أن من أوصاف فاعل الضرب، أيضا، أنه مذكر، في حالة كونه مفردا أو مثنى لا جمعا، إذ لو كان مفردا مؤنثا، أو مثنى مؤنثا، لاقترن الفعل بتاء التانيث وصار على هيئة القالب «فَعَلْتِ». وإنما اشترطنا لهذه الدلالة حالة الأفراد والتثنية واستثنينا حالة الجمع؛ لأن اللغة العربية تسمح باقتران تاء التانيث بالفعل إذا كان فاعله مذكرا جمعا كما تقول: ضاعت الأوطان، واشتدت الأحزان. وتدل، باللزوم أيضا، على ضرورة وجود مفعول به للضرب؛ لأن الفعل «ضرب» متعد لا لازم.

ودلالة الكلمة «ضَرَبَ» على هذه المعاني الثلاثة، أي على وجود الفاعل، وعلى كونه غائبا مذكرا، وعلى وجود المفعول به، هي دلالة متعدية لهذه الكلمة، أي: يظهر أثرها في غيرها، وهو الفاعل والمفعول به في هذه الحالة.

فإن قيل: الكلمة التي فَرَضَتِ الكلام عليها هي الكلمة المفردة المعزولة عن الخطاب، فكيف تقول الآن بأن لها معنى نظميا يظهر أثره في غيرها؟ فهذا يقتضي أنها ليست معزولة عن الخطاب، لأن وجود الغير مع الكلمة يقتضي التركيب ولا بد!! فالجواب أنني ما زلت على فرضي بأن الكلمة مفردة ومعزولة عن الخطاب، وهي مع ذلك تدل على معنى نظمي تركيبى. فمن يُنكر أنه إذا سمع الكلمة «ضَرَبَ» مفردة، دلَّه عقله، إذا أعمله، على حتم وجود فاعل للضرب؟! ولكي ندرك كيف تدل الكلمة المفردة المعزولة على معنى تركيبى فإنه لا مناص من الاستعانة باصطلاحى علماء المنطق والكلام: «القوة»، و«الفعل»، فهم يقولون، مثلا: إن الباري، سبحانه وتعالى، يُوصف بأنه خالق ورازق في الأزل حتى قبل أن يخلق ويرزق؛ لأنه في ذلك الوقت

خالق ورازق بـ: «القوة»، أي لديه الإرادة والقدرة على ذلك حتى لو لم يفعل، أما بعد أن خَلَقَ وَرَزَقَ فهو خالق ورازق بـ: «الفاعل» والكلمة المفردة المعزولة عن الخطاب لها دلالة تركيبية بالقوة لا بالفعل، فإذا وُضعت في الخطاب تحولت دلالتها من القوة إلى الفعل. وبهذا نجيب عما ورد علينا من اعتراض.

وإذا كانت الكلمة «ضَرَبَ» قد نجم عنها بخصوصها هذان النوعان من المعنى: الذي في نفسها «الفردى» والذي في غيرها: «النظمي» فثمة كلمات أخرى، كحروف المعنى، لا تدل إلا على معنى في غيرها. أي إنها لا تحمل معنى معجميا ولا صرفيا بل تحمل فقط معنى نظميا؛ ولذلك لا يُتصور معناها إلا على تقدير وجود غيرها من الكلمات. قالوا عند تعريف أقسام الكلام الثلاثة: الاسم، والفعل، وحرف المعنى: «الاسم: كلُّ كلمة دلت على معنى في نفسها مجرد عن زمان مخصوص، كالرجل، والفرس، والحمار، وغير ذلك. والفعل: كلُّ كلمة دلت على معنى في نفسها مقترن بزمان، كقولك: ضَرَبَ، وَيَقُومُ، وما أشبهه. والحرف: ما لا يدلُّ على معنى في نفسه، ودل على معنى في غيره، كَمِنْ، وإلى، وعلى، وأمثاله»⁽⁴⁾. فمثلا حرف الجر «في» الذي يدل على الظرفية، أي على حصول شيء في شيء آخر أو وجوده فيه، لا يمكنك تصور معناه هذا إلا بتقدير وجود شيء أو حدث سابق للحرف هو المظروف، ووجود شيء لاحق للحرف هو الظرف الذي احتوى على المظروف، وقد أطلق بعضهم على «المعنى النظمي» الذي تفيده الكلمات بـ: «دلالة الاستدعاء» لأن الكلمة تستدعي غيرها وتستلزمه، وجعل من أمثلة ذلك «دلالة الفعل على المحل، وهو المفعول به، وعلى الباعث، يعني الذي بعث على الفعل، وهو المفعول لأجله، وعلى المصاحب، وهو المفعول معه»⁽⁵⁾.

(4) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. اللمع في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985م، ص7.

(5) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج2، ص45.

ج - المادة التركيبية للخطاب:

لاحظنا في المادتين السابقتين: المعجمية والصرفية، أنهما تتعلقان بكلمات الخطاب، معزولة كل كلمة من هذه الكلمات عن الأخرى، لا مجتمعة بحيث تُشكل الخطاب كله. وهما في هذا تختلفان عن المادة التي بين أيدينا، والتي هي المادة التركيبية للخطاب، إذ هذه الأخيرة تتعلق بالخطاب جميعه لا بكلماته أجزاءً، أو بعبارة أخرى، هي تتعلق بالعلاقة بين كلمات الخطاب، ولا وجود لها في الكلمة المفردة المعزولة عن الخطاب. ومن هنا أسميناها بالمادة التركيبية؛ لأنها ناشئة عن التركيب.

وهذه المادة هي، أيضاً، كسابقتها، مادة صوتية كلية، تدل بالتواضع. لكن، ما ينجم عنها من معنى لا يجوز فيه أن يكون «معنى فردياً» تدل عليه الكلمة المفردة، كدلالة الكلمة «ضَرَبَ» على الحدث مع المضي، بل يُشترط فيه أن يكون «معنى نظمياً» تركيبياً تدل عليه «المادة التركيبية» في غيرها لا في نفسها.

وبهذا ندرك أن الفرق بين المادة التركيبية، وبين المادتين: المعجمية والصرفية، ينحصر في أمرين: أحدهما: أن المادة التركيبية لا تظهر إلا في السياق، أي في الخطاب تركيباً، ولا تظهر في الكلمة المفردة المعزولة عن الخطاب. وأما المادتان: المعجمية والصرفية، فيظهرا في الكلمة المفردة أو المعزولة عن الخطاب. وعلى هذا يمكننا أن نشبه مجموع المادتين الصرفية والمعجمية (الكلمة) بـ: «الجوهر» في اصطلاح المتكلمين والمادة التركيبية بـ: «العَرَض». فـ: «الجوهر» هو شيء يقوم بنفسه؛ ولذا فبالإمكان وجوده مستقلاً عن غيره، و«العرض» هو شيء لا يقوم إلا بغيره من الجواهر، كالحركة بالنسبة للجسم، والمرض بالنسبة للبدن؛ ولذا فليس بالإمكان وجوده مستقلاً عن غيره. وكذا المادة التركيبية ليس بالإمكان وجودها مستقلة ومعزولة عن الخطاب بمادتيه الصرفية والمعجمية.

المادة	في الكلمة المعزولة عن الخطاب	في الكلمة داخل الخطاب
المادة المعجمية	لها معانٍ معجمية متعددة	لها معنى معجمي محدد + معنى نظمي
المادة الصرفية	لها معنى صرفي + معنى نظمي بالقوة. وقد لا يكون لها إلا معنى نظمي بالقوة كما في الحروف	لها معنى صرفي + معنى نظمي بالفعل. وقد لا يكون لها إلا معنى نظمي بالفعل كما في الحروف
المادة التركيبية	لا توجد في الكلمة المعزولة عن الخطاب	لها معنى نظمي بالفعل

والفرق الثاني: أنه يُشترط في المعنى الناجم عن المادة التركيبية أن يكون «معنى نظمياً» لا يظهر في المادة نفسها بل في غيرها، أما المادتان: المعجمية والصرفية، فلا يُشترط فيهما ذلك، فقد سبق أن بيّنا أنهما يدلان، في الأصل، على معنى في الكلمة نفسها، وهو «المعنى الفردي» للكلمة، لكنهما، مع ذلك، قد يكون لهما، في نفس الوقت، دلالة على المعنى في الغير، أي يكون لهما «معنى نظمي».

وفيما يأتي جدول يُظهر الفرق بين المواد الثلاث: المعجمية والصرفية والتركيبية من حيث وجودها في الكلمة داخل الخطاب أو معزولة عنه، ومن حيث المعنى الممكن نجومه عن كل منها:

وقبل عرض أمثلة المادة التركيبية لا بد لنا من التعرف على شيء من «المعاني النظمية» التي تُؤلف بين كلمات الخطاب المنظوم، والتي قد لا تنبثق عن المادة التركيبية فحسب بل عنها متضافرة مع المادتين المعجمية والصرفية. وهذه المعاني، أو قُل «العلاقات النظمية»، كثيرة: منها: الإسناد، أو الإخبار: وهو المعنى النظمي الذي يُسند بموجبه الخبر إلى المبتدأ، والفعل إلى الفاعل أو نائبه. ففي قولك: «زيد قادم» معنى نظمي هو نسبة القدوم إلى زيد. وفي قولك: «جاء زيد»، معنى نظمي هو نسبة المجيء إلى زيد. فهذه النسبة المعنوية ما بين المبتدأ والخبر والفعل والفاعل هي الإسناد. ومنها: التعدية: وهي المعنى النظمي الذي يفيد وقوع فعل الفاعل على المفعول به.

وعليه فهذا المعنى هو الذي يصف العلاقة ما بين الفعل والمفعول به في الجملة. ففي قولك: «أكل زيد الخبز» يوجد معنيان نظميان: أحدهما إسناد فعل الأكل إلى زيد، والآخر: تعدية فعل الأكل إلى الخبز. ومثلُ علاقة التعدية كلُّ العلاقات الأخرى التي تربط بين الفعل أو فاعله وبين باقي المنصوبات: كعلاقة التعليل التي تربط بين الفعل والمفعول لأجله، والمعية التي تربط بين الفعل والمفعول معه، والظرفية التي تربط بين الفعل والمفعول فيه، والتحديد أو التوكيد التي تربط بين الفعل والمفعول المطلق، والحالية التي تربط بين الفعل أو الفاعل أو المفعول والحال... إلخ. ومنها: الإضافة: وهي المعنى النظمي الناجم عن نسبة المضاف إلى المضاف إليه. وهذا المعنى قد يكون الملكية، مثلا، كما في قولك: كتاب زيد، أو الاختصاص كما في قولك: مدرسة محمد، أو الجزئية كما في قولك: رجل الكرسي، وغير ذلك. ومنها: التبعية: وهي المعنى النظمي الذي يصف العلاقة بين المتبوع وتوابعه الأربعة في اللغة العربية وهي المعطوف، والنعت، والبدل، والتوكيد. كما في «زيد ومحمود» و«زيد الطويل» و«زيد نفسه» و«زيد رأسه» على التوالي. ومنها: المعاني النظمية التي تفيدها الحروف والأدوات والنواسخ، والتي تصف العلاقة ما بين الحرف أو الأداة أو الناسخ، وما قبله أو بعده من الأسماء والأفعال. وذلك كحروف الجر، وحروف نصب الفعل المضارع وجزمه، وحروف النفي، وأدوات الشرط والاستفهام والاستثناء، وإن وأخواتها، وكان وأخواتها، وكاد وأخواتها. ويُرجع إلى المعاني الخاصة التي يفيدها كل حرف أو أداة أو ناسخ مما ذكرنا إلى كتب النحو.

هذه هي أمثلة المعاني النظمية. وقد تبين لنا أنها عبارة عن وصف لعلاقة بين كلمتين أو أكثر من كلمات الخطاب. وما ذكرناه من أمثلتها ليس حصرا لها، إذ ليس غرضنا هنا الحصر، وإنما التمثيل والتوضيح.

وقبل أن نتقل إلى بيان المادة الصوتية التركيبية الموضوعة، بتضافرها مع غيرها، لإفادة مثل هذه المعاني سنتوقف قليلا للنظر إلى شبكة المعاني والعلاقات النظمية التي تربط بين مفردات إحدى الجمل، وهي الجملة: مدح المعلم، وهو مسرور، الطالب المجتهد زيدا، مدحا بالغا، أمام طلاب الصف،

على أوجه التعلق أو المعاني النظمية بين كلمات الخطاب كلاً. فانظر، مثلاً، إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28] كيف أن علامة النصب، وهي الفتحة، الموجودة في آخر لفظ الجلالة «الله» دلت على أن العلاقة بين الفعل «يخشى» وبين هذا اللفظ هي علاقة تعدية، لا علاقة إسناد، أي إن لفظ الجلالة مفعول لهذا الفعل لا فاعل، بينما دلت علامة الرفع، وهي الضمة، الموجودة في آخر الاسم «العلماء» على أن العلاقة بين الفعل «يخشى» وبين هذا الاسم هي علاقة إسناد لا علاقة تعدية، أي إن لفظ العلماء فاعل لهذا الفعل لا مفعول. ولا يخفى على المتأمل أن العلامة الإعرابية ليست هي مادة معجمية أو مادة صرفية، إذ هي لا تظهر على الكلمة المعربة المفردة إذا عُزلت عن الخطاب، وإنما تظهر عليها فقط حالة التركيب.

ثانياً: الترتيب، أي: ترتيب الكَلِم في الخطاب، أو قل: «التقديم والتأخير» باصطلاح البلاغيين، أو «الرتبة» باصطلاح النحويين. وترتيب الكلمات في الخطاب نوعان: إجباري واختياري، فالإجباري: هو الذي يحتمه النظام اللغوي وإلا لم يصحَّ الكلام، كوجوب أن يتقدم الاسم الموصول على جملة الصلة، والمنعوت على النعت، والمبدل على البدل، والمؤكِّد على التوكيد، والمعطوف عليه على المعطوف، وحرف الجر على الاسم المجرور، والمضاف على المضاف إليه... إلخ. وهذا الترتيب الإجباري يعمل، بمساعدة غيره، على إبراز المعاني النظمية. فمثلاً في العبارة: «أكرم موسى عيسى»، نجد أن الترتيب الإجباري للفاعل على المفعول الذي يفرضه النظام اللغوي في مثل هذه الحالة هو الذي دلنا على أن العلاقة ما بين «موسى» و«أكرم» هي علاقة إسناد، وما بين «أكرم» و«عيسى» هي علاقة تعدية، أي إن الفاعل هو «موسى»، والمفعول به هو «عيسى» لا العكس. والترتيب الاختياري: هو الذي لا يحتمه النظام اللغوي بل يدع المتكلم في سعة من التقديم والتأخير بين كلمات الخطاب: كتقديم المبتدأ على الخبر أو العكس، وتقديم الفاعل على المفعول أو العكس، وتقديم الحال على الفعل أو العكس، وتقديم المفعول به على الفعل أو العكس... إلخ. والمعاني الناجمة عن مثل هذا النوع من الترتيب هي «معان نظمياً

بلاغية»، لا «معاني نظمية نحوية» من قبيل التي تتوقف عليها صحة الكلام أو التي تؤلف بين مفرداته، فمثلا في العبارتين: «ممنوعُ التدخين»، و«التدخين ممنوع»، نجد أن المعنى النحوي الذي هو الإسناد بين المبتدأ والخبر لم يتأثر باختلاف الترتيب بين المبتدأ والخبر، لكن دل تقديم الخبر «ممنوع» في العبارة الأولى على احتفال المتكلم واهتمامه بالمنع وإرادته إبرازه ولذلك قدمه، ودل تأخيره في العبارة الثانية على العكس⁽⁶⁾. وفي العبارتين: «ضرب زيدٌ خليلاً»، و«ضرب خليلاً زيدٌ»، لم يؤثر اختلاف الموقع بين «زيد» و«خليلاً» في الجملتين على علاقة الإسناد بين الفعل «ضرب» والفاعل «زيد»، ولم يؤثر كذلك في علاقة التعدي بين الفعل «ضرب» والمفعول به «خليلاً». وإنما الذي دل عليه الترتيب هو احتفال المتكلم بالضارب في الجملة الأولى، واحتفاله بالمضروب في الجملة الثانية، وهذا إنما يكون بحسب المقام أو الحال التي قيل فيها الكلام؛ ولذا نسبنا هذا المعنى النظمي إلى البلاغة لا إلى النحو، فالبلاغة هي التي تُعنى بمطابقة الكلام لمقتضى الحال، بينما النحو، فيما استقر عليه علم النحو، يهتم بالكيفية التي يقبلها النظام اللغوي لتكوين الكلام. ولا يخفى على المتأمل، هنا أيضا، أن الترتيب، هو مادة صوتية تركيبية، وليست معجمية ولا صرفية؛ لأنها لا تظهر في الكلمة المفردة المعزولة، بل في الخطاب أو التركيب.

ثالثا: الموافقة، أي بين كلمات الخطاب. ويكون ذلك، كما يقول الدكتور تمام حسان، في خمسة أمور، هي: العلامة الإعرابية، والشخص (التكلم والخطاب والغيبة)، والعدد (الأفراد والتثنية والجمع)، والنوع (التذكير والتأنيث)، والتعيين (التعريف والتنكير)⁽⁷⁾.

(6) ومن هنا فإنه من الأبلغ أن نقول، إذا أردنا كتابة إعلان عام ليدل على منع التدخين: «ممنوعُ التدخين»؛ لأن في ذلك تأكيدا على المنع، وهو المطلوب وجوده، والتدخين مطلوب عدمه، والمطلوب وجوده أولى بالتقدم من المطلوب عدمه. أما إذا رأينا رجلا يدخن في مكان عام، فالأبلغ أن نقول له: «التدخين ممنوع»؛ لأنه حينئذ ملابس للتدخين، فالتدخين موجود، والمنع معدوم فناسب أن نبدأ بالموجود لا بالمعدوم. والله أعلم.

(7) حسان. اللغة العربية معناها ومبناها، مرجع سابق، ص 211-212.

وقد اشترط النظام اللغوي العربي في الكلام الصحيح: إما أن يكون متوافقا، في واحد أو غير واحد من هذه الأمور الخمسة، إذا أُريد به الدلالة على بعض المعاني النظامية. وإما أن يكون متخالفا إذا أُريد به الدلالة على معانٍ أخرى، فمثلا، يُشترط في التابع أن يكون متوافقا مع متبوعه في: العلامة الإعرابية، والتعريف والتنكير والتذكير والتأنيث، والإفراد والتثنية والجمع، فإذا انخرم شرط من هذه الشروط انعدم معنى التبعية، فلا يستقيم الكلام، أو تحول معنى التبعية إلى معنى آخر.

فمن قال: «أكلتُ تفاحةً كبيرةً»، لم يكن كلامه مستقيما إذا كان يعني أنه أكل تفاحةً كبيرةً؛ لأن النعت «كبيرا» لا يتفق مع المنعوت «تفاحة» في التذكير والتأنيث. فإذا أردنا حمل كلام القائل على الصحة، لأن مثله، فَرَضًا، لا يُخطئُ هذا الخطأ، لم يكن لنا، حينئذٍ، بدٌّ من تحويل معنى النعت إلى شيءٍ آخر. وهاهنا نجد بأن النظام اللغوي يسمح باعتبار «كبيرا» حالا للمتكلم، إذ الحال المفردة يُشترط فيها: الخلو عن «ال»، التعريف، والنصب، والموافقة مع صاحب الحال في التذكير والتأنيث، وكل هذا متوافرٌ في الكلمة «كبيرا»، فيصير معنى الكلام حينئذٍ أن المتكلم أكل التفاحة وهو كبير، أي في سن كبيرة.

ومن قال: «الدارُ واسعةٌ»، وسكت، كان كلامه تاما ومفيدا ومستقيما بخلاف من قال: «الدارُ الواسعةُ»، وسكت، وذلك لأن الموافقة بين «الدار» و«واسعة» في الجملة الثانية في «ال»، التعريف ربطت بين الكلمتين بمعنى التبعية الذي هو النعت، والنعت والمنعوت بمفردهما لا يقويان على تكوين جملة تامة، إذ يُشترط في الجملة الخبرية التامة أن تحتوي، على الأقل، على علاقة إسناد واحدة.

وفي الجملة: «كَلَّمْتُ موسى سلمى» نجد أن الموافقة في التأنيث بين الفعل «كلمت» والاسم «سلمى» هي التي ربطت بينهما بعلاقة الإسناد، أي إن سلمى هي الفاعل و«موسى» هو المفعول به، ولو كان الفعل خاليا من علامة التأنيث بأن كان «كلم» بدل «كلمت»، لكان «موسى» هو الفاعل لا غير.

وتأمل معي هذه الحادثة: قال الأصمعي: «سمعت مولى لال عمر بن

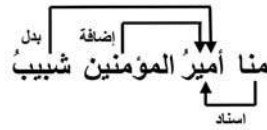
الخطاب يقول: أخذ عبدُ الملك بن مروان رجلاً كان يرى رأيَ الخوارج، رأيَ شبيب، فقال له: ألسْتَ القائلُ:

وَمِنَّا سُوبِدٌ وَالْبَطِينُ وَقَعْنَبٌ وَمِنَّا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ شَبِيبٌ⁽⁸⁾.

فقال: إنما قلت: «مِنَّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ شَبِيبٌ» بالنَّصب، أي: يا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، فأمر بتخليته⁽⁹⁾.

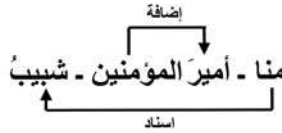
فانظر كيف خلَّص هذا الرجل نفسه بأن ألغى الموافقة في العلامة الإعرابية بين الكلمتين: «أمير» و«شبيب»، وبهذا انتفتت علاقة التبعية البدلية بينهما، وارتبطت الكلمة «شبيب» حينئذٍ بالكلمة «مِنَّا» بعلاقة إسناد المبتدأ والخبر.

فقد كانت العلاقة بين الكلمات المذكورة في الجملة برفع «أمير» على النحو التالي:



ومعناها: أن أمير المؤمنين، الذي هو شبيب، هو واحدٌ منا. وفي هذا إنكارٌ لخلافة عبد الملك بن مروان.

ثم صارت العلاقة بين الكلمات، بعد نصب «أمير» على النحو الآتي:



(8) شبيب هو بن يزيد الخارجي: من زعماء الخوارج، وسويد والبطين وقعناب أسماء رجال كانوا في جيشه.

(9) ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. عيون الأخبار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986م، ج2، ص171.

ومعناها: أن شبيب هو واحد منا يا أمير المؤمنين. وليس في هذا إنكاراً
لخلافة عبد الملك بل إقرار.

رابعاً: الملامح الصوتية⁽¹⁰⁾، وأهمها أربعة أمور: النبر الدلالي،
والتنغيم، وعلو الصوت، والوقف.

فأما النبر: فهو: «وضوح نسبي لصوت أو مقطع إذا قُورن ببقية الأصوات
والمقاطع في الكلام»⁽¹¹⁾. وهو نوعان كما يقول الدكتور تمام:⁽¹²⁾ أحدهما:
ما يكون في مقطع من مقاطع الكلمة الواحدة المفردة إذا ما قورن بمقاطعها
الأخرى، وهو النبر الصرفي. كما هو الحال في الكلمات التي تقع على وزن
«مُسْتَفْعِل» ك: «مستفهم» فإن المقطع الأوسط من الكلمة، وهو «تَف»، أوضح
في النطق مما قبله أو بعده. وهذا النوع من النبر لا يدخل ضمن ما أسميناه
ب: «المادة التركيبية»؛ لأنه يظهر في الكلمة المفردة، والمادة التركيبية لا تظهر
إلا في التركيب، ثم إنه لا يُسهَم، في اللغة العربية، في التأثير على معنى
الكلمة أو الخطاب الذي ترد فيه هذه الكلمة. والنوع الثاني: ما يكون في كلمة
من كلمات الخطاب إذا ما قورنت ببقية كلمات الخطاب، وهو النبر الدلالي.
وهذا قد يفيد معنى التأكيد أو التقرير على مدلول الكلمة المنبورة. فإذا سأل
المعلم طلابه غاضباً: «مَنْ الذي كسر زجاج النافذة؟» فإنه ينبر الكلمة «مَنْ»
أو «الذي» أكثر من غيرها. فإذا أجابه أحد الطلاب بقوله: «زيدٌ هو الذي فعل
ذلك يا أستاذ» تجد أنه ينبر الكلمة «زيد» أكثر مما بعدها. وفي قوله تعالى،
على لسان امرأة العزيز، عندما اعترفت بذنبها: ﴿أَلَنْ حَصَّصَ الْحَقُّ أَنَا رَوْدَتُهُ،
عَنْ نَفْسِيهِ وَإِنَّهُ لَمَنْ أَلْصَدِيقِينَ﴾ [يوسف: 51] لو تخيلنا امرأة العزيز وهي تتكلم
بهذه العبارة لوجدنا بأن الضمير «أنا»، الذي يُقرأ بقصر الألف «أن»، منبورٌ
أكثر من غيره، وهذا يحمل معنى الاعتراف وتأكيد نسبة الذنب إلى الذات.

وأما التنغيم: فهو «الارتفاع (الصعود) والانخفاض (الهبوط) في درجة

(10) ويُعبر عنها أحياناً ب: «ملامح النظم»، وب: «التطريز الصوتي». بالمر، علم الدلالة،
مرجع سابق، ص 22 وحاشيتها.

(11) حسان، تمام. مناهج البحث في اللغة، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1986م، ص 194.

(12) المرجع السابق، ص 195.

الجهر في الكلام»⁽¹³⁾. أو قُل: «هو تغييرات موسيقية تتناوب الصوت من صعود إلى هبوط، أو من انخفاض إلى ارتفاع تحصل في كلامنا وأحاديثنا لغاية وهدف، وذلك حسب المشاعر والأحاسيس التي نتابنا من رضا وغضب، ويأس وأمل، وتأثر ولا مبالاة، وإعجاب واستفهام، وشك ويقين، ونفي وإثبات، فتستعين بهذا التغيير النغمي الذي يقوم بدور كبير في التفريق بين الجمل. فنغمة الاستفهام تختلف عن نغمة الإخبار، ونغمة النفي تختلف عن نغمة الإثبات، وهكذا»⁽¹⁴⁾. . . . ومن أمثله ما قيل في قول إبراهيم عليه السلام عن «الكوكب» في سورة الأنعام: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: 76]⁽¹⁵⁾ هل هو بتنغيم الإخبار الهابط فيكون دلالة على الشك قبل الإيمان؟ أو هو بتنغيم الاستفهام الصاعد، وهو الأرجح، فيكون دلالة على إنكاره عليه السلام على قومه، أو على إرادته زعزعة عقائدهم عن طريق التساؤل؟

ومثلُ هذا ما يُقال في بيت الكميت:

طَرِبْتُ وما شوقا إلى البيض أطرب ولا لعبا مني وذو الشيب يلعب⁽¹⁶⁾

فقوله: «ذو الشيب يلعب» هل هو استفهام استنكاري أو جملة حالية إقرارية؟ ولا يتحدد أيُّ المعنيين إلا بالوقوف على طريقة التنغيم. وقال الفقهاء في بعض ما أشكل معرفة المراد منه من أقوال المكلفين بأن المراد منه: إنما يُعرف من قرينة الوقفة والنغمة»⁽¹⁷⁾.

(13) السعران، محمود. علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، بيروت: دار النهضة العربية، ص192.

(14) مجاهد، عبد الكريم. الدلالة اللغوية عند العرب، عمان: دار الضياء، 1985م، ص178.

(15) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِيّ إِِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى السَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُنْقِمُونَ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: 75-78].

(16) حسين، محمد صالح. الكميت، حياته وشعره، دمشق: دار الأجيال، 1972م، ص128.

(17) النوي. روضة الطالبين، مرجع سابق، ج8، ص114.

وأما علو الصوت، فهو قوة التلفظ بالكلام، التي تتراوح درجاتها ما بين الصراخ والهمس. ولدرجة علو الصوت من التأثير في المعنى ما لا يخفى. فمثلاً، فعلُ الأمر «تعال» إذا علا به صوت المتكلم أكثر من المعتاد ربما فهم أنه غضبان، فيحمل المخاطب أمره هذا على الوجوب والالزام، أما إذا انخفض به صوته، حتى كأنه يهمس به، فربما فهم أنه يريد أن يخص المخاطب بشيء، لذلك فهو يهمس كي لا يسمعه الناس. وإذا كان علو صوته به عادياً فربما فهم منه الندب إلى المجيء لا الإلزام مثلاً. هذا، وقد كان النبي ﷺ يستخدم «علو الصوت» في خطبه لمزيد تأثير في سامعيه. قال جابر بن عبد الله، رضي الله عنه: «كان رسول الله ﷺ إذا خطب: احمرّت عيناه، وعلا صوته، واشتد غضبه، حتى كأنه منذر جيش يقول: صبّحكم ومسّاكم»⁽¹⁸⁾.

وأما الوقف، فهو قطع الصوت بعد انتهاء النطق بالخطاب أو خلاله، وهو إما أن يكون بحبس النَّفس فيسميه بعض علماء التجويد «سكتاً» وإما أن يؤخذ فيه النفس فيخصونه باسم «الوقف»⁽¹⁹⁾ وللوقف تأثير كبير على معنى الخطاب لا سيما في القرآن الكريم؛ ولذا فقد أفردَه بالتصنيف «خلائق»، منهم: أبو جعفر النحاس، وابن الأنباري، والزجاجي، والداني، والعماني، والسجاوندي، وغيرهم⁽²⁰⁾. وقسموه بحسب تأثيره على معنى الكلام عدة تقسيمات: فمنه التام والحسن والقبیح... إلخ. وقال النكزاي: «باب الوقف عظيم القدر جليل الخطر؛ لأنه لا يتأتى لأحد معرفة معاني القرآن، ولا استنباط الأدلة الشرعية منه، إلا بمعرفة الفواصل»⁽²¹⁾ ولقد عدَّ الأصوليون⁽²²⁾

(18) مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الجمعة، باب: تخفيف الصلاة والخطبة، حديث رقم: 867، ص 310.

(19) ينظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين. الإتيقان في علوم القرآن، بيروت: دار الفكر، ج 1، ص 89.

(20) السيوطي. الإتيقان، مرجع سابق، ج 1، ص 85.

(21) المرجع السابق، ج 1، ص 85.

(22) ينظر: الغزالي. المستصفى، مرجع سابق، ج 1، ص 362. والآمدي. الإحكام، مرجع سابق، ج 3، ص 12.

الوقف من أسباب الإجمال في الخطاب، وضربوا لذلك مثلاً قوله، تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: 7] فهل موقع الوقف بعد لفظ الجلالة، فيختص، سبحانه، بعلم تأويل المتشابهات؟ أم بعد «الراسخون في العلم»، فيشتركون في ذلك؟ وقد ترتب على الخلاف في موضع الوقف في هذه الآية خلافاً كبير بين المؤولين للصفات في مجال الاعتقاد وبين المثبتين لها على ظواهرها. وقال الزركشي: «سكوت المتكلم على كلامه [بالوقف] كالجزم من اللفظ، ويلتحق بالقرائن اللفظية»⁽²³⁾ ومما لا يخفى أن الملامح الصوتية من النبر والتنغيم والعلو والوقف تختص بالكلام المسموع دون المقروء، وإن صار الكتاب أخيراً يعرضون عن ذلك، إلى حد ما، بعلامات الترقيم.

هذه هي أمثلة المادة التركيبية. وهي، كما أوضحنا، مادة صوتية تتميز عن المادتين المعجمية والصرفية بميزتين: أحدهما: أنها لا تظهر في الكلمة المفردة بل في التركيب. والأخرى: أنها، وبسبب من الميزة الأولى، لا تُنتج معنى فردياً بل نظمياً، أي معنى في غيرها لا في نفسها.

2 - تضافر «مواد المقال» في الدلالة على «معنى المقال»

قلنا أننا بأن «المقال» هو الكتلة الصوتية التي تتحلل إلى المواد التواضعية الثلاث: المعجمية، والصرفية، والتركيبية، أي إنه مجموع هذه المواد الثلاث. وبهذا ندرك أن «معنى المقال» هو المعنى المركب الذي ينتج عن مجموع معاني هذه المواد الثلاث، أو هو، بعبارة مختصرة، المعنى المجموعي لهذه المواد الثلاث. أي إنه يساوي = المعنى المعجمي الناجم عن المادة المعجمية + المعنى الصرفي الناجم عن المادة الصرفية + المعنى النظمي الذي قد ينجم عن أي من المواد الثلاث: المعجمية والصرفية والتركيبية.

ومما يتميز به هذا المعنى المجموعي، عن معنى أجزائه الثلاثة ما يأتي:

أولاً: أنه معنى غير متواضع عليه، بخلاف المعاني المفردة الناجمة عن كل

(23) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 2، ص 37.

مادة من مواد المقال على حدة. فإن قيل: كيف يتسم ما تكوّن من الموضوعات بعدم التواضع؟ فنقول: كم من مركب من أجزاء ذات خصائص معينة يتمتع بخواص جديدة تختلف عن خصائص أجزائه كلا على حدة. انظر، مثلاً، إلى ملح الطعام الذي يتكون من مادتين: هما الصوديوم والكلور. فعلى الرغم من أنه يسوغ أكله إلا أن الأجزاء المكونة له لا تُأكل، بل قد تكون سامة إذا أُكلت كلا بمفردها. وهكذا المقال هو بمجموعه ليس مادة تواضعية لكن المواد المؤلّفة له هي مواد تواضعية. ومعنى كونه ليس تواضعيًا أنه خاص بالمتكلم، أو بعبارة أدق، هو من وضع المتكلم لا من تواضع الجماعة اللغوية. ومن الدليل على ذلك: أن المتكلم يستطيع أن يُبدع كلامًا مفيدًا لم يقبله أحد من قبل. وأن الفكرة الواحدة إذا دارت في ذهن غير شخص، وأراد كل واحد منهم أن يُعبر عنها بكلام مركب مفيد، فإنك تجدهم يختلفون في اختيار المواد المعجمية والصرفية والتركيبية التي تشكل الخطاب المعبر عن هذه الفكرة⁽²⁴⁾، أي إن لكل متكلم طريقته الخاصة وحرته الواسعة في التعبير عن هذه الفكرة. ولو كان ثمة تواضع لما اختلفوا هذا الاختلاف ولعبروا

(24) فلنفرض، مثلاً، أن الفكرة هي: الإخبار عن نزول المطر من السماء، فالمقالات ممكنة التعبير عن هذه الفكرة كثيرة جداً: فلو أخذنا أحد طرفي الفكرة وهو المطر لوجدنا المتكلم في سعة هائلة من الاختيارات التي تعبر عنه فبإمكانه أن يقول: المطر، أو الغيث، أو ماء السماء، أو رحمة الله، أو القطر، أو الودق... إلخ. ولو أخذنا الطرف الآخر وهو النزول لوجدنا أن المتكلم بإمكانه أن يقول: ينزل، أو يتساقط، أو يتحدّر، أو ينصب، أو ينهل... إلخ. ولو أخذنا التركيب الجامع بين الطرفين لوجدنا المتكلم في سعة من التقديم والتأخير فله أن يقول المطر ينزل أو ينزل المطر، وهكذا باقي التعبيرات. وهذا كله محتمل إذا أراد المتكلم أن يعبر عن الفكرة بجملة خبرية طرفاها الاسم «مطر» ومرادفاته، والفعل «ينزل» ومرادفاته، فإذا أراد أن يغير في الأطراف - مع بقاء نفس المعنى المعبر عن الفكرة، نجد أن الاحتمالات تتعدد جداً، فبإمكانه، مثلاً، أن ينسب فعل المطر إلى السماء أو ما يسد مسدها فيقول: السماء تمطر، أو الدنيا تمطر، أو السحاب ينزل. وبإمكانه أن يقدم أو يؤخر. ثم بإمكانه أن يعدد الأطراف إلى ثلاثة فيقول: السماء (أو ما يسد مسدها) تنزل (أو ما يسد مسده) المطر (أو ما يسد مسده). وتتعدد هنا إمكانيات التقديم والتأخير أكثر مما سبق لتعدد الكلمات. وهذا كله إذا أراد أن يعبر عن الفكرة بمعنى صريح فإذا أراد أن يلجأ إلى الكناية أو اللزوم تعددت احتمالات التعبير أكثر فأكثر.

جميعا عن الفكرة بخطاب واحد متواضع عليه بينهم لإفادة معنى الفكرة المذكورة. فالمقال يشبه لوحة الرسام، والمواد التواضعية المكوّنة له تشبه الالوان التي يُؤلف منها الرسام لوحته. فالالوان معروفة ومحدودة وفي متناول الجميع، أي إنها متواضع عليها، كالمواد الثلاث تماما، لكن الرسم المؤلف من هذه الالوان خاص بالرسام وحده، من إنشائه ووضعه هو. وكذلك المقال المكوّن من المواد التواضعية الثلاث خاص بالمتكلم وحده، ومن إنشائه هو. ولهذا يتفاوت الناس في البلاغة مع أن المعنى المعبر عنه قد يكون واحدا، حتى قال أهل الأدب: «إنَّ من أخذ معنى عاريا [أي: من غيره] فكساه لفظا من عنده كان أحقَّ به»⁽²⁵⁾.

ثانيا: أن معنى المقال الذي هو المعنى المجموعي للمواد الثلاث يستلزم الحصولُ عليه إعمال الأداة العقلية لكي تقوم بالتوليف والجمع بين المعاني المفردة التي تفيدها كل مادة من المواد الثلاث على حدة، والتركيب عمل عقلي بلا شك. أما المواد الثلاث، فمعانيها كلا على حدة لا يستلزم إعمال العقل، إذ هي كما قلنا تفيد معناها بالتواضع، والتواضع لا يحتاج إلى العقل بل فقط إلى المعرفة به وتذكّره.

ثالثا: أن معنى المقال أقل احتمالية للتعدد من معنى كل مادة من المواد الثلاث على حدة. فمثلا، كلمة «يضرب» معناها المعجمي متعدد جدا كما سبق لنا أن ذكرنا، أما معناها الصرفي فقد يُظن بأنه ليس متعددا. لكنه، في واقع الأمر، متعدد فعلا، إذ هو قابل لأن يدل على حصول الفعل في الحال، وهو المعنى الظاهر للصيغة، أو على حصوله في الاستقبال، كما لو سُبِقَ بـ: «سوف» أو بـ: «لن» أو «لا» كما في: لا تضرب أخاك غدا، أو على حصوله في الماضي، كما لو سُبِقَ بـ: «لم»، أو اقترن به ما يدل على المُضَي كما

(25) الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، القاهرة: دار الخانجي، 1984م، ص483. نقلا عن عبد الرحمن بن عيسى الهمذاني. وهذا المبدأ، إن كان يسوغ في الأدب، فلا يسوغ في الأبحاث العلمية بتاتا؛ لأن مقصود الأدب، في الغالب، تجويد اللفظ، أما البحث العلمي فمقصوده المعنى والأفكار لا غير.

في: رأيت زيدا يضرب عمراً بالأمس. وأما المعنى النظمي الناجم عن المادة التركيبية فقط، أي من غير مساعدة المعنى الصرفي والمعجمي، فهو أيضاً، وفي الغالب، متعدد. فمثلاً، علامة الرفع الإعرابية تحتمل الدلالة على المبتدأ، وعلى الخبر، وعلى الفاعل، وعلى نائب الفاعل، وعلى المنادى المفرد المقصود، وعلى التوابع الأربعة التي تتبع كل ما ذكرنا، وعلى الفعل المضارع غير المسبوق بناصب أو جازم، وغير ذلك. والتنغيم الاستفهامي الصاعد، مثلاً، قد يكون المراد به الاستفهام بالفعل، وقد يكون المراد به النفي كما في ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ [الرحمن: 60] وقد يدل على التوبيخ كما في ﴿أَلَمْ تَكُنْ عَلَىٰ آيَاتِي تُنْكِرُ﴾ [المؤمنون: 105] وقد يدل على التشويق كما في ﴿هَلْ أَذُكُّوْا عَلَىٰ تَحْرِيرِ نُجَيْدِكَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الصف: 10] وقد يدل على الاستنكار كما في ﴿إِنَّ الذَّكْرَيْنِ حَرَمٌ أَرِ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [الأنعام: 143] وغير ذلك من المعاني التي يتحول إليها الاستفهام.

إذن، المعنى المفرد الممكن فهمه من كل مادة من المواد المكوّنة للمقال على حدة معنى ذو قابلية هائلة للتعدد. وهذا بخلاف المعنى المركب أو المجموعي للمقال إذ هو أقل احتمالاً وقابلية للتعدد. وما هذا إلا لأن كل مادة من المواد الثلاث تعمل عند اتحادها مع المادتين الأخريين على نفي الاحتمال أو تقليصه عن معنييهما، فتتضافر المواد الثلاث بنفي الاحتمالات عن معاني بعضها البعض مما ينتج لدينا معنى واحداً مركباً ومحدداً إلى حد ما. مثال يوضح تضافر «مواد المقال» على تحديد «معنى المقال». لنأخذ العبارة الآتية: كَلَّمَ الْمُعَلِّمُ الطَّالِبَ. ولنستعرض أولاً: معاني المواد الثلاث المكونة للعبارة خارج المقال. ثم لننظر إلى هذه المعاني، في الخطوة الثانية، داخل المقال وكيف هي تتضافر في إنتاج معنى المقال؛ لنصل في الخطوة الثالثة، إلى المعنى المجموعي لهذه المواد الثلاث، أي إلى معنى المقال.

أولاً: معاني المواد الثلاث خارج المقال:

أ. المعاني الممكنة للمادتين: المعجمية، والصرفية، لكل كلمة من كلمات العبارة:

- «كَلَّم»: المعنى المعجمي لـ: (ك ل م): إما الكلام، وإما الجرح (بالآلة حادة مثلا).
- ومعناها الصرفي: تدل على فعل التكليم قطعا، وعلى مُضَي هذا الفعل ظاهرا، وعلى الاستقبال، مثل: لا كلمتك بعد اليوم، احتمالا. ثم التشديد الذي على عين الفعل (فَعَّل = كَلَّم) قد يدل على المبالغة أو على التعدية.
- ومعناها النظمي: تستلزم فاعلا غائبا قطعا، لكنه قد يكون مفردا مذكرا، أو جمعا مذكرا، أو جمعا مؤنثا. كما تستلزم مفعولا به لأنها متعدية.
- «ال»: معناها النظمي التعريف أو الجنس، وهو معنى في غيرها لا في نفسها.
- «مَعْلَم»: المعنى المعجمي لـ: (ع ل م) هو، تقريبا، المعرفة لأي شيء كان.
- ومعناها الصرفي: اسم فاعل، وتشديد عين الفعل يدل على المبالغة أو التعدية.
- ومعناها النظمي: تستلزم مفعولا للتعليم يكون إما محذوفا وإما على صورة مضاف إليه. وهي، بكونها اسما: إما أن تكون مبتدأ فتستلزم خبرا، أو فاعلا فتستلزم فعلا ومفعولا، أو تابعا فتستلزم متبوعا، أو مفعولا به فتستلزم فعلا وفاعلا . . .
- «ال»: معناها النظمي التعريف أو الجنس.
- «طالب»: المعنى المعجمي لـ: (ط ل ب) هو الابتغاء لأي شيء كان.
- ومعناها الصرفي: اسم فاعل.
- ومعناها النظمي: تستلزم مفعولا للطلب: إما محذوفا وإما على صورة مضاف إليه. وهي، بكونها اسما: إما أن تكون مبتدأ فتستلزم خبرا، أو فاعلا فتستلزم فعلا ومفعولا، أو تابعا فتستلزم متبوعا، أو مفعولا به فتستلزم فعلا وفاعلا.
- ب. المعاني الممكنة للمادة التركيبية في العبارة:
- العلامة الإعرابية: في العبارة علامتان:

إحداهما: الرفع على «المعلم»: وهو يدل على جميع المرفوعات في النحو العربي من فاعل، ونائب فاعل، ومنادى مفرد مقصود، ومبتدأ، وخبر، وتوابع مرفوعة... إلخ. والأخرى: النصب على «الطالب»: وهو يدل على جميع المنصوبات في النحو العربي من مفعول به، وفيه، ومعه، ولأجله، ومنادى مضاف، ومستثنى... إلخ.

• الترتيب: يدل على أهمية المقدم، وفي ظروف معينة قد يحدد الفاعل من المفعول (كما في: كَلَّمَ موسى عيسى)، أو المبتدأ من الخبر (كما في: مخافة الله رأس الحكمة، أو رأس الحكمة مخافة الله).

• الموافقة: ويظهر لدينا في العبارة الموافقة بين «كلم» و«المعلم» في الأفراد والغيبة والتذكير، وهذا يجوّز أن تكون العلاقة بينهما هي الإسناد أو التعدية. وكذلك بين «كلم» و«الطالب». أما بين «المعلم» و«الطالب» فتظهر لدينا الموافقة في التعريف والأفراد والغيبة والتذكير لكن ثمة مخالفة في العلامة الإعرابية، فهذا ينفي التبعية بينهما ويجوّز ما سوى ذلك مما تكون فيه مخالفة في العلامة الإعرابية، كالفاعل والمفعول، أو نائب الفاعل والمفعول، أو هما مع الظرف، أو المستثنى، أو المفعول معه... إلخ. ولنفرض أن العبارة مكتوبة لا منطوقة، أي إنه ليس ثمة ملامح صوتية من نبر وتنغيم وغير ذلك.

ثانيا: معاني المواد الثلاث داخل المقال:

أ. المعاني الفردية (= الصرفية + المعجمية) للكلمات:

• «كلم»: بعد دخولها في الخطاب: تدل، في غالب الظن، على الكلام لا على الجرح، وهذا ناجم عن نظرنا في «المعنى الفردي» للكلمتين الآخرين: وهي «المعلم»، و«الطالب»، إذ العلاقة بين المعلم والطالب ليست هي علاقة قتل وتجريح. وهذا بخلاف ما لو كانت العبارة مثل: كَلَّمَ الجَزَّارُ الذبيحة، إذ يغلب على الظن هنا أن التكليم بمعنى الجرح. فانظر كيف أثرت المعاني الفردية للكلمات في بعضها البعض فنفت عن بعضها الاحتمال. كما وتدل «كلم» على حصول الفعل في الزمن الماضي قطعاً؛

لأن هذا هو مدلول الفعل الماضي إذا لم يقترن به ما يصرفه إلى الاستقبال، وهذا هو الحاصل في العبارة. كما أن التشديد الذي على عين الفعل يفيد التعدية لا المبالغة، وهذا بخلاف ما لو كانت كلم هنا بمعنى جرح.

• «ال»، : تفيد التعريف لا الجنس.

• «المعلم»: يتخصص معنى هذه الكلمة، بعد أن كان عاما في كل من علم شيئا، بالمدرّس في المدارس الأساسية أو الثانوية؛ لأنه، في عرف بلادنا، لا يُطلق اسم المعلم على المدرس في الجامعة مثلا. نعم، هو يُطلق على معلم الصناعة أو المهنة، لكن ينتفي هذا المعنى بوجود كلمة «الطالب»؛ لأن تلميذ معلم الصناعة يُقال له الصبي أو المتدرب لا الطالب.

• «ال»، : تفيد التعريف لا الجنس.

• «طالب»: يتخصص، أيضا، معنى هذه الكلمة، بعد أن كان عاما في كل من طلب شيئا، بالتلميذ في المدرسة الأساسية أو الثانوية. نعم يُطلق على المتعلم في الجامعة طالب لكن وجود كلمة «المعلم» نفى هذا الاحتمال أو أضعفه كثيرا.

ب. المعاني النظامية:

ما سبق يتعلق بمعاني الكلمات المفردة بعد أن دخلت في الخطاب. أما المعاني النظامية التي تؤلف بين المعاني الفردية لهذه الكلمات: فنجد بأن الفعل «كلم»، باستلزامه عقلا فاعلا ومفعولا، يدل على حتمية وجود معنيين نظميين هما الإسناد (بين الفعل والفاعل) والتعدية (بين الفعل والمفعول). ولأننا لا نجد في العبارة بعد الفعل إلا الكلمتين: «المعلم» و«الطالب»، فهذا يستلزم أن إحدهما، من غير تحديد،: إما أن تكون فاعلا، وإما أن تكون مفعولا. والذي سيحدد لنا بالضبط أيهما الفاعل وأيهما المفعول هو العلامة الإعرابية، فالمرفوع هو الفاعل والمنصوب هو المفعول. فانظر كيف تضافرت المادة الصرفية-المعجمية «كلم» والمادة التركيبية «علامتا الرفع والنصب» على تحديد العلاقات النظامية بين «كلم» و«المعلم» وهي الإسناد، وبين «كلم» و«الطالب» وهي التعدية.

ثالثاً: المعنى المجموعي للمواد الثلاث أو «معنى المقال»:

وفي المحصلة، وبعد النظر في المعاني الفردية لكلمات العبارة «كلم المعلم الطالب»، وفي المعاني النظامية لها، نجد أن معنى المقال للعبارة هو: أن ثمة فعل تكليم، بمعنى تحديث، قد حصل من قبل فاعل، هو المعلم في المدرسة، لمفعول، هو الطالب في المدرسة.

3 - ما يدخل في عداد القرائن من مواد المقال

كنا قد ارتضينا آنفاً من هذه الدراسة أن قرينة الدلالة: هي ما اقترن بالخطاب فأثر على دلالاته بالتأكيد أو التكميل أو التأويل أو التفسير أو الترجيح.

والحق، أن هذا التعريف مع سلاسته وشموله إلا أنه موهم الخطأ، إذ إنه يدل، في ظاهره، على أن القرينة شيء خارج عن الخطاب نفسه، كأن تكون سياقاً أو حالاً، أي إنه لا يصح فيها أن تكون جزءاً من الخطاب، أو بعبارة أدق، لا يصح فيها أن تكون مادة من مواد الخطاب الثلاث: المعجمية والصرفية والتركيبية. وهذا الأمر يتنافى مع الاستعمال الأصولي للقرينة الذي يجعلها، في كثير من الأحيان، جزءاً من الخطاب نفسه. فانظر، مثلاً، عند قولهم بأن المجاز لا بد له من قرينة، فإنك تجدهم لا يشترطون في القرينة أن تكون خارجة عن إطار الخطاب الذي اشتمل على المجاز، بل يجوز فيها، وهذا هو الغالب، أن تكون جزءاً منه، كما في المثال الذي ذكره القرافي مثلاً: رأيت أسداً يجاهد في سبيل الله. فجملة الصفة «يجاهد في سبيل الله»، مع أنها جزء من الخطاب، فهي قرينة دالة على أن المراد بـ: «أسداً» هو الرجل الشجاع لا الحيوان المفترس⁽²⁶⁾.

ومن هنا، فقد كان من الأدق أن نعرّف قرينة الدلالة بأنها: ما اقترن بالخطاب أو بجزء منه فأثر في دلالاته بالتأكيد أو التكميل أو التأويل أو التفسير أو الترجيح. فهذا التعريف يصدق على القرائن الخارجية، كالسياق والحال، وعلى القرائن الداخلية، التي قد تكون مادة من مواد المقال المعجمية أو الصرفية أو التركيبية.

(26) القرافي. شرح المحصول، مرجع سابق، ج2، ص893.

بعد هذا التوضيح نأتي إلى بيان ما يصدق عليه مفهوم القرينة من مواد المقال، ومتى يكون ذلك، فنقول: إنه لمن المجازفة بمكان أن نزع بأن ما سنقره هاهنا هو بالفعل اصطلاح النحويين أو الأصوليين في القرينة؛ وذلك لأن مصطلح القرينة في لغتهم وإطلاقاتهم، وأعني بالذات الأصوليين، لم يكن، كما رأينا سابقا عند تعريف القرينة، من الوضوح والتحديد والدقة على درجة تمكّنا من القول بأنه قد كان يُوجد في أذهان الأصوليين عموماً خطّ فاصل يميز بين ما يدخل في عداد القرائن من مواد المقال وبين ما لا يدخل.

وعليه، فإن ما سنضطر إلى القيام به هاهنا من تحديد أي: المواد المقالية يدخل في عداد القرينة ومتى ذلك، ليس هو، بالدرجة الأولى، عملاً وصفاً لما القرينة عليه عند الأصوليين، وإنما هو عمل تكميلي مقترح لما ينبغي أن تكون القرينة عليه، هو نظرية أصولية عامة وليس اصطلاحاً غير متضح المعالم. ومع ما قلنا، فإننا سنحاول في هذا العمل أن نسترشد، بقدر الإمكان، بالاستعمالين: الأصولي والنحوي لـ: «القرينة».

وفي هذا الصدد، سيكون حديثي في ثلاثة مقامات:

المقام الأول: متى تُعد كل من المادتين: المعجمية، والصرفية، قرينة:

الذي أراه، هو أن المادتين المقاليتين: المعجمية، والصرفية، لا يكونان قرينة إلا بشرطين: أحدهما: أن يكون لهما معنى أو تأثير في الغير. أي أن يكون لهما «معنى نظمي». وهذا الشرط أخذناه من تعريفنا للقرينة بأنها ما اقترن بالخطاب أو بجزء منه فأثر فيه. والشرط الثاني: أن يدل على هذا المعنى النظمي في ثاني الحال لا في أوله. أي إن يكون هذا المعنى النظمي لازماً عن المعنى المعجمي أو المعنى الصرفي للكلمة. وبهذا الشرط تخرج حروف المعنى، كحروف الجر مثلاً، وبعض الزوائد الصرفية، كتاء التأنيث مثلاً، عن أن تكون قرائن في حال دلالتها على معناها النظمي، وذلك لأنها تدل عليه في أول الحال؛ إذ ليس للحروف، كما أسلفنا، معنى في نفسها بل في غيرها، فهي تدل عليه مباشرة لا لزوماً. أي في أول الحال لا في ثانيه. وهذا الشرط أخذناه من الاستعمال النحوي والبلاغي والأصولي للقرينة كما سيتضح بالأمثلة.

والمتمم في هذا الشرط الأخير يجده يغني عن الشرط الأول، وذلك لأن المادة الصرفية أو المعجمية إذا دلت على معنى ما في ثاني الحال، فلا بد لهذا المعنى أن يكون معنى نظميا لا معجميا ولا صرفيا، وفيما يلي أمثلة توضح ما قرناه:

أولا: أمثلة على كون المادة المعجمية قرينة: في قولنا: ابتلعت الكمثرى الأفعى، نجد أن للكلمتين: «كمثرى» و«أفعى» معنيين: أحدهما: معناهما المعجمي: فالكمثرى ثمرة معروفة. والأفعى حيوان معروف. والمادة المعجمية للكلمتين من جهة دلالتها على هذين المعنيين لا تُعدُّ قرينة؛ لأنها تدل عليهما في أول الحال. والثاني: معناهما النظمي: وهو كون الأفعى هي الفاعل للابتلاع، والكمثرى هي المفعول به. وهذا المعنى لازم عن المعنى المعجمي لكل من الكلمتين ومتأخر عنه في الذهن، أي إنه معنى حاصل في ثاني الحال، وذلك لأن العقل، بعد أن يدرك في أول الحال المعنى المعجمي لكل من الكلمتين على انفراد، يحيل، في ثاني الحال، ومن خلال خبرته المسبقة عن «الكمثرى» و«الأفعى»، أن تكون الكمثرى هي المبتلعة للأفعى، ويقرر بأن الأفعى هي المبتلعة لها. وبالتالي يحدد الفاعل من المفعول. ومن جهة دلالة المادة المعجمية لـ: «الكمثرى» و«الأفعى» على هذا المعنى تُعد هذه المادة لكل من الكلمتين قرينة. والنحويون يسمون هذا النوع من القرائن، والذي يكشف عن العلاقات النحوية في الجملة بمجرد المعنى المعجمي للكلمات، بـ: «القرينة المعنوية»⁽²⁷⁾.

مثال آخر: في قول ابن النبيه المصري:

أمانا أيها القمر المُطلُّ فمَن جفنيك أسيافٌ تُسلُّ⁽²⁸⁾

الكلمة: «جفنيك» لها معنيان: أحدهما: معنى معجمي، وهو الجفن

(27) ابن هشام، أبو محمد، عبد الله بن هشام الأنصاري. شرح قطر الندى وبل الصدى، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: 1383هـ، ص186.

(28) ابن النبيه المصري، علي بن محمد. ديوان ابن النبيه، القاهرة: المطبعة العلمية، 1313هـ، ص43.

المعروف المغطي للعين. والمادة المعجمية تدل على هذا المعنى في أول الحال. والثاني: معنى نظمي لازم عن المعنى المعجمي، ومدلول عليه في ثاني الحال، وهو أن المراد بـ: «القمر» في الشطر الأول من البيت هو المرأة الجميلة لا الكوكب المعروف. ومن جهة الدلالة على هذا المعنى كانت المادة المعجمية للكلمة «جفنيك» قرينة؛ وذلك لأن العقل بعد أن يدرك، في أول الحال، المعنى المعجمي، للجفن، يحيل، في ثاني الحال، أن يكون القمر بمعنى الكوكب هو المقصود؛ إذ الكوكب لا جفن له، ثم يقرر بأن المقصود هو المرأة الجميلة.

ولاحظ أن هذا المعنى النظمي للكلمة «جفنيك» لم يتضمن التأثير على الموقع الإعرابي للكلمة «قمر»، كما في المثال السابق، لكنه كان عبارة عن مجرد تحديد للمعنى المعجمي المقصود منها. ومن هنا كان البحث فيه من اختصاص البلاغيين لا النحويين.

ثانيا: أمثلة على كون المادة الصرفية قرينة: في العبارة: كَلَّمَ المعلم الطالب. المادة الصرفية للكلمة «كَلَّمَ» وهي «فَعَّلَ»، لها أربعة معان: ثلاثة مباشرة، وواحد لازم: فالمباشرة هي: دلالة الصيغة «فَعَّلَ» على حدوث الفعل في الزمن الماضي. ودلالة تجرد الصيغة «فَعَّلَ» عن تاء التأنيث على ذكورية فاعل الفعل. ودلالة التشديد الذي على عين الفعل على أن هذا الفعل متعدّد يتطلب مفعولا⁽²⁹⁾. ودلالة المادة الصرفية على هذه المعاني الثلاثة هي دلالة في أول الحال؛ ولذا فلا يصح فيها أن تكون قرينة من جهة الدلالة على واحد منها. والمعنى اللازم: هو دلالة الصيغة «فَعَّلَ» على ضرورة وجود فاعل للفعل. وهذه دلالة لازمة عن المعنى الصرفي الذي ذكرناه أولا، إذ حدوث الفعل يستلزم، في العقل، وجود فاعل له. ودلالة المادة الصرفية على هذا المعنى هي دلالة في ثاني الحال، ولذا يصح القول بأن الصيغة «فَعَّلَ» هي قرينة على ضرورة وجود فاعل للفعل. وهذا الفاعل، بحسب معطيات العبارة، إما أن

(29) وقد دل التشديد، أو التضعيف، على هذا المعنى بمعونة المادة المعجمية للفعل لا وحده.

يكون «المعلم» أو «الطالب» وهنا يأتي دور «تضافر القرائن» في تمييز الفاعل من المفعول وذلك بطريق قرينة العلامة الإعرابية كما أسلفنا في المقصد الآنف.

مثال آخر: في المثال الذي ضربه الجرجاني لـ: «القرينة اللفظية» عند النحويين، وهو «ضربت موسى حُبلى»⁽³⁰⁾ نجد أن: المادة الصرفية للكلمة «ضربت» وهي «فَعَلْتُ»، تدل على أربعة معان: اثنين مباشرين واثنين لازمين: فالمباشران: دلالة الصيغة على حدوث الفعل في الزمن الماضي. ودلالة تاء التأنيث على أن فاعل الفعل هو أنثى (= يقبل تاء التأنيث) ودلالة المادة الصرفية على هذين المعنيين هي دلالة في أول الحال، ولذا فلا يصح أن تكون قرينة من جهة الدلالة عليهما. واللازمان: دلالة الصيغة على ضرورة وجود فاعل للفعل، ودلالة تاء التأنيث على أن الفاعل هو الكلمة «حُبلى» تحديدا لا «موسى»؛ وذلك لأن الكلمة «موسى» لا تقبل تاء التأنيث، ودلالة المادة الصرفية على هذين المعنيين هي دلالة في ثاني الحال؛ ولذا يصح القول: بأن صيغة الفعل قرينة على ضرورة وجود فاعل للضرب، وهو بحسب معطيات العبارة، إما «موسى» أو «حُبلى» وبأن تاء التأنيث قرينة على أن الفاعل هو بالتحديد «حُبلى» لا «موسى» ونلاحظ في هذا المثال كيف قامت المادة الصرفية، وهي تاء التأنيث، بدور القرينة التركيبية، وهي العلامة الإعرابية، في تمييز الفاعل من المفعول.

مثال ثالث: في قوله تعالى: ﴿وَالْمَطْلَقَتُ يَرَبِّصَتُ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^{موسى} [البقرة: 228] نجد أن لعلامة التأنيث في العدد «ثلاثة» معنيان: أحدهما: نظمي مباشر، وهو أن المعدود لا بد أن يكون مذكرا، وذلك لأن العدد من 3 إلى 9 يخالف المعدود تذكيرا وتأنيثا في التواضع العربي. وهذه دلالة في أول الحال؛ ولذا لا يصح لعلامة التأنيث أن تكون قرينة من جهة الدلالة عليها. والثاني: نظمي لازم: وهو أن المراد بـ: «القروء» هو الأطهار لا الحيضات؛ وذلك لأن الأطهار مذكرة والحيضات مؤنثة. وهذا المعنى لازم عن المعنى

(30) الجرجاني. التعريفات، مرجع سابق، ص 224.

السابق، أي أنه دلالة للمادة الصرفية في ثاني الحال. ومن هنا قال أصوليو الشافعية والمالكية بأن تأنيث العدد في الآية «قرينة لفظية» على أن المراد بالقروء في الآية هو الأظهار لا الحيضات⁽³¹⁾.

المقام الثاني: متى تُعدّ المادة التركيبية قرينة:

وفي هذا المقام لا بد لك من أن تستذكر ما سبق لنا قوله من أن المادة التركيبية هي مادة لا تظهر في الكلمة المفردة بل في السياق، أو في الخطاب تركيباً. ولا بد لك أن تستذكر، أيضاً، أن المادة التركيبية لا تحمل معنى في نفسها بل في غيرها. أي إن المعنى الذي تحمله هو معنى نظمي لا معنى صرفي أو معجمي. فاستذكار هذا القدر من خواص المادة التركيبية ضروري لك قبل البدء في متابعة حديثنا عن الحال الذي تُعد فيه المادة التركيبية قرينة.

وفي هذا الصدد نقول: إنا لم نجد في إطلاقات الأصوليين أو غيرهم، ما يساعدنا على تمييز ما يمكن أن ندرجه في عداد القرائن من أنواع هذه المادة مما لا يمكن فيه ذلك، كما وجدناه في المادتين السابقتين. وكل الذي وقفنا عليه، هو إطلاقهم على بعض «الملامح الصوتية» للخطاب، كالوقف والتنغيم، لفظ القرينة كما في قول النووي في بعض ما أشكل معرفة المراد منه من أقوال المكلفين: إن المراد منه إنما يُعرف من قرينة الوقفة والنَّعْمَة⁽³²⁾ وقول الزركشي: «سكوت المتكلم على كلامه [بالوقف] كالجاء من اللفظ، ويلتحق بالقرائن اللفظية»⁽³³⁾

ولذا فإن الذي نراه، اقتراحاً لا وصفاً، هو أن نُعدّ المادة التركيبية في أشكالها كافة وأحوالها كافة قرينة. فالعلامة الإعرابية قرينة على المعنى الذي تدل عليه، وكذا الموافقة والترتيب والملاحم الصوتية وغير ذلك مما سبق شرحه.

(31) التلمساني. مفتاح الوصول، مرجع سابق، ص 52.

(32) النووي. روضة الطالبين، مرجع سابق، ج 8، ص 114.

(33) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 2، ص 37.

ومسوغات هذه الاقتراح ما يأتي:

أولاً: أنا لا نجد حداً فاصلاً ومنطقياً نبني عليه التفريق بين ما يُعد قرينة من هذه المواد وبين ما لا يُعد. ومادام أنه لا فرق، وقد أُطلق على البعض لفظ القرينة، فالكل قرائن.

فإن قيل: لماذا لا يكون التواضع وعدمه هو الفارق بين ما هو قرينة وبين ما ليس كذلك فالجواب: أن المواد التركيبية هي كلها مواد متواضع عليها، وإن كان قد يبدو لك بأن الملامح الصوتية كالوقف والتنغيم لا تدل بالتواضع فهذا ما لا نستطيع أن نزعمه، وذلك لأننا نرى أن لكل لغة أو لكل «أهل تخاطب» أنماطاً محصورة من التنغيم يشترك فيها العموم ولا يختص متكلم ما بإبداعها. وكذلك الوقف فإن له دلالات محددة يشترك فيها العموم، كدلالة الوقف التام والطويل على تمام معنى الكلام فختمه، أو السماح للطرف الآخر بأن يبدأ كلامه، ودلالة الوقف الأقصر، كما هو على نهايات الآيات في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَرَأَ الْبَصَرَ وَخَسَفَ الْقَمَرَ وَجُمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُجُ﴾ [القيامة: 7-10]، على عدم تمام المعنى بعد.

ثانياً: أن حدَّ القرينة، كما ارتضيناه، ينطبق على هذه المواد جميعها فهي مواد تقترون بالخطاب أو بجزء منه فتؤثر في دلالاته.

ثالثاً: أنه ليس لهذه المواد معنى في نفسها لنقول بأنها في دلالتها على هذا المعنى ليست قرينة. نعم هي تدل على معناها النظمي مباشرة، وفي أول الحال، لكنّ هذا لا يقدر في كونها قرينة؛ لأننا لم نرَ عدم الصراحة واللزوم شرطاً في القرينة عموماً. أما جعلنا اللزوم، أو الدلالة في ثاني الحال، شرطاً في كون المادتين: الصرفية، والمعجمية قرينة؛ فلأنه لا بد من هذا الشرط لكي يحصل التأثير في الغير بالنسبة للمادة المعجمية وأبرز أشكال المادة الصرفية؛ ولأننا لحظنا اعتبار هذا الشرط في الاستعمال النحوي والأصولي والبلاغي للقرينة.

المقام الثالث: بيان ما يُعدّ قرينة من مواد المقال:

في المثال: «كلم المعلم الطالب»: وهذا المقام هو مقام تطبيقي يشرح

المقامين السابقين إجمالاً. وسنتناول بالذكر المواد الثلاث في العبارة في حالة كونها قرينة فحسب:

أولاً: المادة المعجمية:

القرينة الأولى: المادة المعجمية لكلا الكلمتين «الطالب» و«المعلم» قرينة على أن المراد بالفعل «كلم» هو التحديث لا التجريح. والقرينة الثانية: المادة المعجمية للكلمة «طالب» قرينة على أن المراد بـ: «المعلم» هو المعلم في القطاع الأكاديمي لا القطاع المهني أو التدريبي؛ وذلك لأن المتعلم في هذين القطاعين يُقال له صبي أو متدرب لا طالب. وهذا في عرف بلدنا الأردن. والقرينة الثالثة: المادة المعجمية للكلمة «معلم» قرينة على أن المراد بـ: «الطالب» هو الطالب في المدرسة الأساسية أو الثانوية لا الطالب الجامعي؛ وذلك لأنه لا يُقال، في بلادنا، للمدرّس في الجامعة معلم.

ثانياً: المادة الصرفية:

القرينة الأولى: الصيغة الفعلية للكلمة «كلم» قرينة على أن إحدى الكلمتين: «طالب» أو «معلم» هي فاعل. والقرينة الثانية: الصيغة الاسمية للكلمة «معلم» قرينة على كل ما يستلزمه الموقع الإعرابي للاسم من معنى. فالاسم يصلح، مثلاً، أن يكون مبتدأ، فهو قرينة على ضرورة وجود خبر. ويصلح أيضاً، أن يكون فاعلاً أو مفعولاً، فهو قرينة على وجود فعل، ويصلح أن يكون نعتاً، فهو قرينة على وجود منوعات، وهكذا... والقرينة الثالثة: الصيغة الاسمية للكلمة «طالب» قرينة على كل ما يستلزمه الموقع الإعرابي للاسم من معنى. كما قلنا في سابقتها.

ثالثاً: المادة التركيبية:

القرينة الأولى: علامة الرفع على «المعلم» قرينة على أنه الفاعل. والقرينة الثانية: علامة النصب على «الطالب» قرينة على أنه المفعول به. والقرينة الثالثة: الترتيب قرينة على اهتمام قائل العبارة بمعنى التكليم ثم بالمعلم ثم بالطالب. والقرينة الرابعة: قرينة المخالفة بين «المعلم» و«الطالب» في العلامة الإعرابية قرينة على نفي معنى التبعية بينهما. والقرينة الخامسة: علو الصوت عن الحد

المعتاد في العبارة كلها، إذا افترضناه موجودا، قرينة على تأكيد قائل العبارة معناها بشكل عام. والقرينة السادسة: نبر إحدى كلمات العبارة، إذا افترضناه موجودا، قرينة على تأكيد قائل العبارة معنى هذه الكلمة. والقرينة السابعة: التنغيم الهابط للعبارة، إذا افترضناه موجودا، قرينة على أن المتكلم يريد الإخبار عن معنى العبارة لا الاستفهام عن حدوث الفعل. والقرينة الثامنة: الوقف على نهاية العبارة، قرينة على تمام معناها.

رابعاً: نظريتا تشقيق المعنى والقرائن النحوية عند تمام حسان

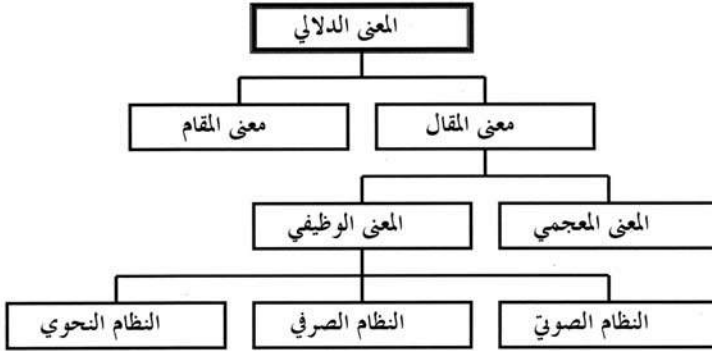
من البحوث اللغوية الفذة في الثلث الأخير من القرن العشرين كتاب الدكتور تمام حسان الذي وسمه بـ: «اللغة العربية معناها ومبناها». وقد كانت غاية المؤلف في هذا البحث كما يقول هو عن نفسه «أن ألقى ضوءاً كاشفاً جديداً على التراث اللغوي كله منبعثاً من المنهج الوصفي في دراسة اللغة». ثم تابع قوله مثنياً على كتابه ومبيناً فضله: «وهذا التطبيق الجديد للنظرة الوصفية في هذا الكتاب يُعتبر، حتى مع التحلي بما ينبغي لي من التواضع، أجراً محاولة شاملة لإعادة ترتيب الأفكار اللغوية تجري بعد سيويه وعبد القاهر [صاحب دلائل الإعجاز]. أقول: أجراً محاولة لأنني أعرف أنها كذلك، ولا أقول أخطر محاولة؛ لأنني لا أعلم ما يترتب عليها من آثار. ولو أن جمهور الدارسين أعطى هذا الكتاب ما يسعى إليه من إثارة الاهتمام، فإنه ينبغي لهذا الكتاب أن يبدأ عهداً جديداً في فهم العربية الفصحى مبناها ومعناها»⁽³⁴⁾.

نظرية تشقيق المعنى عند حسان:

وهذا الكتاب، وقد قرأته مرات، يحتوي على ثلاثة أنواع من المواد الفكرية: أحدها: مواد فكرية مستوردة من المدارس اللغوية الغربية. ولا حرج في استيراد المفيد فالحكمة ضالة المؤمن. والنوع الثاني: مواد فكرية تراثية. والنوع الثالث: مواد فكرية إبداعية تولدت نتيجة تطبيق المنهج المستورد على

(34) حسان. اللغة العربية معناها ومبناها، مرجع سابق، ص 10.

المادة التراثية. فمن المواد الفكرية المستوردة في الكتاب فكرة أو «نظرية تشقيق المعنى»، وقد استلهمها الدكتور حسان من أستاذه الإنجليزي ج. ر. فيرث. وتقوم هذه النظرية على أن دراسة معنى الحدث اللغوي أو الخطاب ينبغي أن تكون على مستويات متعددة: تبدأ من دراسة «المعنى الوظيفي» للخطاب. وهو المعنى الناجم عن تضافر الأنظمة الصوتية والصرفية والنحوية للمادة اللغوية المكونة للخطاب. وتتمر بدراسة «المعنى المعجمي» للخطاب. وتنتهي بـ: «المعنى الحالي» للخطاب. ولقد سمى حسان، ومن منطلقات تراثية، المعنى الناجم عن المعنى الوظيفي والمعنى المعجمي بـ: «معنى المقال» والمعنى الناجم عن المعنى الحالي بـ: «معنى المقام». وسمى المعنى الناجم عن مجموع المقال والمقام بـ: «المعنى الدلالي»⁽³⁵⁾. وعليه، فقد اتخذ «تشقيق المعنى» لديه الهيكل الآتي:



ولقد جعل حسان هذا الهيكل خطة بحثه كله فابتدأ بالأصوات ثم ثنى بالصرف ثم ثلث بالنحو ثم ربح بالمعجم ثم خمس بالمقام.

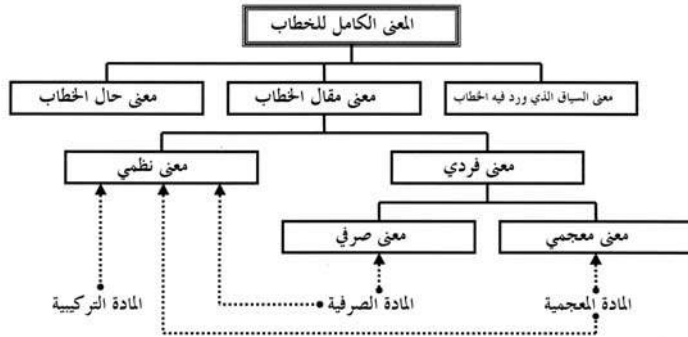
ولا شك في أننا أفدنا، فيما مضى وفيما سيأتي من «نظرية تشقيق المعنى» إفادة بالغة، لكننا لم نتبع فكرة التشقيق نفسها التي سار عليها حسان. إذ إننا رأينا أن «المعنى الكامل للخطاب» الذي هو غاية «التدبر»، وهو أوسع وأعمق

(35) المرجع السابق، ص 28، 41، 339.

من «المعنى الدلالي» عند حسان؛ لأنه يضم المعاني اللازمة غير المقصودة،
ينجم عن مجموع ثلاثة معان: معنى مقال الخطاب، ومعنى السياق الذي ورد
فيه الخطاب، ومعنى حال الخطاب. فزدنا على تشقيق حسان معنى السياق
الذي ورد فيه الخطاب، ولقد كان يندرج هذا المعنى، عند حسان، في معنى
المقال، وسبب هذا الاندراج هو ضبابية وميوعة حدود المقال أو الخطاب
لديه. أما نحن فنرى الفصل بين الخطاب وبين السياق الذي ذكر فيه.

ثم إننا عملنا على تقسيم معنى مقال الخطاب إلى معنيين: فردي، ونظمي:
الفردية: هو دلالة الكلمة المفردة على المعنى في نفسها. وهو ينقسم بدوره
إلى معنيين: معجمي، وصرفي. والنظمي: هو دلالة الكلمة المفردة، أو المادة
التركيبية، على معنى في غيرها.

ثم رأينا أن المواد المقالية الدالة على معنى المقال هي ثلاثة مواد لفظية:
معجمية، وصرفية، وتركيبية. وكل من هذه المواد قد تدل على معنى فردي أو
على معنى نظمى. وعليه، فقد اتخذ «تشقيق المعنى» لدينا الهيكل الآتي:



وبهذا نكون قد احتزنا من الأخطاء التي رأينا أن حسان قد وقع فيها:
ومنها: أنه جعل الصوت قسيما للصرف والنحو مع أن المادة الصرفية أو
النحوية ما هي إلا صورة من صور الصوت. فالصوت، إذن، هو المادة الخام
للخطاب جميعه، وتحلل هذه المادة الخام إلى مادة صرفية، وأخرى معجمية،
وثالثة تركيبية كما أسلفنا. ومنها: أنه جعل الصوت بإطلاق داخل في المعنى
الوظيفي الذي هو قسيم المعنى المعجمي، وبذا يكون قد فصل بين الصوت

ودوره في تكوين المعنى المعجمي، مع أنه الأساس فيه. ومنها: أنه فصل بين النحو والمعنى المعجمي مع أن المعنى المعجمي في كثير من الأحيان يحمل دلالة نحوية نظمية، كما في «ابتلعت الكمثرى الأفعى» وغير ذلك من الأمثلة.

هذا ما يتعلق بمعنى مقال الخطاب، وقد تعرضنا للمقارنة بين تشقيق حسان إياه وبين تشقيقنا إياه، لكي يقف القارئ على البون الواسع بين التشقيقين دقة وعمقا.

أما الحديث عن معنى السياق الذي ورد فيه الخطاب، ومعنى الحال التي ورد فيها الخطاب فقد سلطنا فيهما منهجا لم نجده عند حسان ولا عند غيره كما سنراه فيما يستقبلنا.

نظرية القرائن النحوية عند حسان:

ومن المواد الفكرية الإبداعية في كتاب حسان فكرة أو «نظرية القرائن النحوية» أو كما سماها هو بـ: «قرائن التعليق»، وقد أراد بهذه النظرية أن يقوِّض نظرية «العامل النحوي» في الفكر النحوي التراثي، وليتسنى له، بعد ذلك، تفسير بعض مظاهر «الشذوذ النحوي» فيما ورد من الشواهد الأصيلة في اللغة العربية⁽³⁶⁾، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرُونَ﴾⁽³⁷⁾ [طه: 63] برفع «هذان» مع أن القاعدة النحوية تقضي بنصبها لأنها اسم إن، وكقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْآلِيَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ عَلَيْهِمْ إِذَا عَلَّوْا وَالصَّادِقِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ﴾⁽³⁸⁾ [البقرة: 177] بنصب «الصابرين»، مع أن القاعدة النحوية تقضي برفعها لأنها معطوفة على المرفوع.

-
- (36) هذه قراءة نافع وابن عامر وحمزة والكسائي، ينظر: ابن مجاهد. السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، دت. ص 419.
- (37) حسان. اللغة العربية معناها ومعناها، مرجع سابق، ص 231 و[ما بعدها.
- (38) ينظر تخريج هذه القراءة في: العكبري، عبد الله بن الحسين. التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي البجاوي، بيروت: دار الجيل، 1987م، ج 1، ص 145.

وحاصل هذه النظرية هو أن اللغة في سبيل سعيها لتوضيح المعنى المقصود من الخطاب ولـ: «أمن اللبس» على السامع لا تكتفي باستثمار قرينة واحدة، كالعلامة الإعرابية التي ركّز عليها النحويون التقليديون، وجعلوها مطمّح نظرهم، بل باستثمار جملة من القرائن اللفظية والمعنوية التي يضافر بعضها بعضاً في سبيل بيان المعنى المقصود من الخطاب. وإذا حصل هذا المعنى وأمن اللبس تسمح اللغة حينئذ بالترخص في بعض هذه القرائن، كما هو الحال في مثالي «الشذوذ النحوي» اللذين ذكرناهما.

وليس من غرضنا هنا أن نناقش هذه النظرية، مع أنها حقيقة بالنقاش. ولكن ما يعيننا فيها هو الاستعمال الحسناني المرتبك والمختلط لمصطلح «القرينة».

فلنبن الآن مقصوده بـ: «القرينة» ثم نذكر، بعد ذلك، مآخذنا عليه:

القرائن النحوية عند حسان نوعان: معنوية ولفظية:

فالمعنوية تضم خمسة من «المعاني النحوية» هي: الإسناد، والتخصيص، والنسبة، والتبعية والمخالفة. واللفظية تضم ثمانية من المواد الملفوظة هي: العلامة الإعرابية، والرتبة، والصيغة، والمطابقة، والربط، والتضام، والأداة، والتنغيم. والقرائن المعنوية عند حسان هي عبارة عن «مجموعة من العلاقات التي تربط بين المعاني النحوية الخاصة حتى تكون صالحة عند تركيبها لبيان المراد منها. وذلك كعلاقة الإسناد، وتحتها فروع، والنسبة، وتحتها فروع، والتبعية، وتحتها فروع أيضاً، وهذه العلاقات في الحقيقة قرائن معنوية على معاني الأبواب الخاصة كالفاعلية والمفعولية»⁽³⁹⁾، والقرائن اللفظية عنده هي عبارة عن «ما يقدمه علما الصوت والصرف لعلم النحو من قرائن صوتية أو صرفية كالحركات والحروف ومباني التقسيم ومباني التصريف»⁽⁴⁰⁾.

وفي العبارة: «ضرب زيدٌ عمراً»، يرى حسان أن سبع قرائن دلت على أن «زيدٌ» هو الفاعل للضرب، وهي:

(39) حسان. اللغة العربية معناها ومبناها، مرجع سابق، ص178.

(40) المرجع السابق، ص178.

1. أنه ينتمي إلى مبنى الاسم (قرينة الصيغة).
2. أنه مرفوع (قرينة العلامة الإعرابية).
3. أن العلاقة بينه وبين الفعل الماضي هي علاقة الإسناد (قرينة التعليق [المعنوية]).
4. أنه ينتمي إلى رتبة التأخر (قرينة الرتبة).
5. أن تأخره عن الفعل رتبة محفوظة [إجبارية] (قرينة الرتبة).
6. أن الفعل معه مبني للمعلوم (قرينة الصيغة).
7. أن الفعل معه مسند إلى المفرد الغائب (قرينة المطابقة)⁽⁴¹⁾.

كما يرى أن خمس قرائن دلت على أن «عمرأ» هو المفعول به، وهي:

1. أنه ينتمي إلى مبنى الاسم (قرينة الصيغة).
 2. أنه منصوب (قرينة العلامة الإعرابية).
 3. أن العلاقة بينه وبين الفعل الماضي هي علاقة التعدية (قرينة التعليق [المعنوية]).
 4. أن رتبته من كل من الفعل والفاعل هي رتبة التأخر (قرينة الرتبة).
 5. أن هذه الرتبة غير محفوظة [اختيارية] (قرينة الرتبة)⁽⁴²⁾.
- ويرى حسان أن أهم القرائن المذكورة في المثال هي قرينة التعليق المعنوية، حيث «إن الكشف عن هذه القرينة هو الغاية الكبرى من التحليل الإعرابي. وما دام الناس يحسُّون ويعترفون بالإحساس بصعوبة الإعراب أحياناً، فإن معنى ذلك أن من الصعب عليهم أحياناً أن يكشفوا عن هذه القرينة المعنوية (قرينة التعليق) وهي أم القرائن النحوية جميعاً»⁽⁴³⁾.
- إلى هذا الحد نكتفي في عرض نظرية القرائن عند حسان، وعلى مريد

(41) المرجع السابق، ص 181.

(42) المرجع السابق، ص 181.

(43) المرجع السابق، ص 182.

الاستزادة، لا سيما في فهم المقصود بكل قرينة على حدة، أن يعود إلى الكتاب.

والذي نأخذه على حسان في هذا المقام هو، كما قلنا، استعماله المرتبك لمصطلح القرينة، حيث إنه جعل «القرينة المعنوية» دالا ومدلولا، أو كاشفا ومكشوفاً عنه، في الوقت نفسه، مع أن القرينة، كما هو استعمالها الاصطلاحي المتداول، دال لا مدلول، وكاشف لا مكشوف عنه. وقوله في العبارة «ضرب زيد عمراً» بأن الإسناد قرينة على كون «زيد» فاعلاً، والتعدية قرينة على كون «عمرو» مفعولاً ما هو إلا سفسطة كلامية وتعريف للشيء بنفسه ليس إلا؛ وذلك لأن الإسناد ليس هو، في حقيقته، شيئاً آخر غير أن «زيد» هو الفاعل، ولأن التعدية ليست هي، في حقيقتها، شيئاً آخر غير أن «عمراً» هو المفعول. ولذا فبالإمكان أن نسمي الإسناد، من النوع الذي في المثال، بالفاعلية، مثلاً، والتعدية بالمفعولية، ولن يغير ذلك في واقع الأمر شيئاً.

ولقد كان المفروض في حسان أن يدرك بأن ما أسماه بـ: «القرينة المعنوية» ليس هو إلا معنى نحوي، أو «نظمي» باصطلاحنا، يُراد الاستدلال عليه لا الاستدلال به. وما يدل على هذا المعنى هو المواد اللفظية في العبارة، والتي قسمناها فيما سبق إلى: مادة معجمية، وصرفية، وتركيبية. والقرائن اللفظية التي عدّها حسان في العبارة «ضرب زيد عمراً»، وهي تقابل، تقريباً، المواد اللفظية أو مواد المقال في اصطلاحنا، هي التي دلت على معنى «الإسناد» بين «ضرب» و«زيد»، وعلى معنى «التعدية» بين «ضرب» و«عمرو».

وهذه القرائن لما دلت على المعنى النحوي، أو على «القرينة المعنوية» باصطلاح حسان، دلت، في نفس الوقت لا في وقتين متغايرين، على أن «زيد» هو الفاعل و«عمراً» هو المفعول. فمثلاً، قرينة علامة النصب على «عمروا»، تدل دلالة واحدة، وفي الوقت نفسه، على معنى التعدية بين «عمروا» والفعل، وعلى كون «عمروا» هو المفعول. وإذن، فعلاقة التعدية بين «عمروا» والفعل لا تعني شيئاً آخر غير أن «عمروا» هو المفعول لهذا الفعل.

ولذا فلقد كان خطأ ما عمِد إليه حسان من زجّ معنى الإسناد ومعنى

التعدية في جملة القرائن الدالة على الفاعل وعلى المفعول في العبارة.

والحاصل هو أن حسان خلط بين القرينة المعنوية وبين المعنى النحوي فجعلهما واحداً، وجعل المعنى النحوي دالا على الموقع الإعرابي للكلمة، مع أن الموقع الإعرابي هو نفسه المعنى النحوي.

وما أسماه النحويون القدماء بـ: «القرينة المعنوية» هو شيء مغاير تماماً لـ: «القرينة المعنوية» عند حسان، إذ القرينة المعنوية عند القدماء هي المعنى المعجمي للكلمات في حال دلالة على المعنى النحوي أو النظمي بينها. كما سبق لنا توضيحه في المثال: «ابتلعت الكمثرى الأفعى»⁽⁴⁴⁾، فمعنى الكمثرى ومعنى الأفعى هو الذي جعلنا نميز بين الفاعل والمفعول في الجملة، أي إنه هو الذي أرشد إلى المعاني النحوية فيها. أما «القرينة المعنوية» عند حسان فهي المعنى النحوي نفسه.

والذي أراه السبب في تخليط حسان في مفهوم «القرينة المعنوية»، وتغييره الاصطلاح القديم والدارج من غير حاجة داعية، هو عمله على قطع العلاقة بين المعنى المعجمي للكلمات وبين المعاني النحوية التي تؤلف بينها، حتى زعم أنا نستطيع أن ندرك العلاقات النحوية بين الكلمات حتى لو لم نفقه معانيها المعجمية. وأورد مثالا على ذلك بيتا من الشعر معدوم المعنى المعجمي قال فيه:

قاصَ التَّجِينُ شِحالَه بتريسِه ال، فَاخي فلم يستعِف بطاسيةِ البرنُ
ثم أخذ في إعراب كل كلمة فيه⁽⁴⁵⁾.

والحق، أن إدراك العلاقات أو المعاني النحوية بين الكلمات في عبارة من العبارات من غير الوقوف على معناها المعجمي إذا استقام في بعض الأمثلة فإنه لا يستقيم في بعضها الآخر. ولناخذ بيت الشعر نفسه الذي ذكره حسان، والذي أعرب فيه الكلمة «قاص» على أنها فعل ماضٍ و«التجين» على أنها

(44) ينظر: ص229. من هذه الدراسة.

(45) حسان. اللغة العربية معناها ومبناها، مرجع سابق، ص183.

فاعل و«شحاله» على أنها مفعول به. فقد أغفل حسان، فيما ارتضاه من إعراب، أن «قاص» قد يكون فعلا ناقصا، وبالتالي يكون «التجيين» اسمه و«شحاله» خبره. كما أغفل أنه قد يكون هذا الفعل جزئا من اسم مركب ك: «تأبط شرا» ونحوه، وحينئذ، فلا يصح إعرابه بالفعل الماضي. كما أغفل أنه بالإمكان أن نعرب «شحاله» على أنها ظرف مكان ك: «إزاء». فمثل هذه الاحتمالات وغيرها لا يمكننا تعيين واحد منها إلا بالنظر في المعنى المعجمي للكلام، فكيف يقال، إذن، بأن المعاني النحوية تتميز من غير حاجة إلى المعنى المعجمي؟!

ثم إن المتلقي في إدراكه المعاني النحوية للخطاب يلتفت أول، وأكثر، ما يلتفت إلى المعنى المعجمي؛ لأنه أيسر وأسرع دلالةً على المعاني النحوية من المادة الوظيفية، حتى إنه بإمكان هذا المعنى أن يرشد المتلقي إلى المعاني النحوية في الخطاب وإن اضطربت المادة الوظيفية بأن تضمنت أخطاء أو شذوذات عن القواعد العامة الصوتية والصرفية والنحوية. فلو تصورنا أن أعجميا قال: «تفاهةً أكلت ولد» فإنه بإمكاننا، مع شيء من التروي، أن ندرك أن مراده من خطابه هو «الولد أكل التفاحة»، وذلك مع الأخطاء الصوتية والصرفية والنحوية في خطابه.

ولقد كان من التخليط بمكان ما قاله حسان في قول العرب الشاذ نحويا: «خرق الثوب المسمار» برفع «الثوب» ونصب «المسمار» من أن «القرينة المعنوية» باصطلاحه، وهي الإسناد، هي التي أغنت عن قرينة العلامة الإعرابية في الجملة فدلّت على أن «الثوب» هو المفعول و«المسمار» هو الفاعل⁽⁴⁶⁾. مع أنه من الواضح بمكان أن المعنى المعجمي، أو القرينة المعنوية باصطلاح القدماء، ل: «خرق» و«الثوب» و«المسمار» هو الذي أغنى عن قرينة العلامة الإعرابية، ودل على أن العلاقة بين «خرق» و«المسمار» هي الإسناد، وبين «خرق» و«الثوب» هي التعدية، وليس العكس كما هو مقتضى العلامة الإعرابية. ولو افترضنا عدم وجود هذا المعنى المعجمي، كأن نؤلف

(46) المرجع السابق، ص 234.

عبارة هوائية لا معنى لها على نفس الوزن كـ: «كَرَّكَ الكَوْلُ المِهْمَارَ» لما أمكننا إلا أن نجزم بأن «الكول» هو الفاعل وأن «المهمار» هو المفعول لقريئة العلامة الإعرابية.

خامساً: احتمالية معنى مقال الخطاب وقصوره

وسيكون حديثنا في هذا المقصد في نقطتين:

إحداهما: الجهات التي تتولد عنها الاحتمالية في معنى مقال الخطاب.

والثانية: احتمالية معنى مقال الخطاب في المثال «كَلَّمَ المعلم الطالب».

أولاً: الجهات التي تتولد عنها الاحتمالية في معنى مقال الخطاب:

قلنا: إن معنى مقال الخطاب يتكون من معنيين: أحدهما: المعنى الفردي لكل كلمة من كلمات الخطاب. وهو ذو شقين: صرفي ومعجمي. والآخر: المعنى النظمي الذي يؤلف بين هذه الكلمات. والذي يدل على هذين المعنيين هو مواد المقال الثلاث: الصرفية والمعجمية والتركيبة.

وقلنا، أيضاً: إن كل مادة من هذه المواد الثلاث لو جُرِّدَتْ وتُصَوِّرت معزولة عن الخطاب لاحتملت الدلالة على عدد كبير من المعاني الصرفية أو المعجمية أو النظمية، لكن بائتلاف هذه المواد معا مُشكِّلةً «معنى مقال الخطاب» ينفي بعضها عن بعض الكثير من هذه الاحتمالات.

لكن، ومع قلنا، فإن معنى مقال الخطاب المكوّن من المعنى المجموعي لهذه المواد الثلاث لا تنتفي عنه الاحتمالية مطلقاً. والذي نعنيه بالاحتمالية، ليس هو مجرد الاحتمال المرجوح الذي لا يؤثر في الخطاب إلا من حيث إنه يعكر على قطعته ويجوّز تأويله، بل الاحتمال القوي الذي يُصَيِّر اللفظ ذا قابلية للدلالة على غير معنى في الوقت نفسه، وبالقوة نفسها، فهو يشبه الاحتمال الذي في اللفظ المشترك.

وتتأى الاحتمالية في معنى مقال الخطاب من ثلاث جهات:

إحداها: عدم اكتمال مواده. فالخطاب المكتوب، مثلاً، يفتقد إلى جانب

هام من المادة التركيبية، وهي الملامح الصوتية من نبر وتنغيم ووقف وعلو صوت... ، وقد يفتقد إلى العلامة الإعرابية كما هو الحال في الخطابات المكتوبة غير المشكّلة. وهذا لا شك في أنه يؤدي إلى وجود الاحتمالية. والنص الشرعي، كتابا وسنة، كان في أول أمره منطوقا بشكل مباشر ثم تحول إلى منطوق عن طريق الرواة ثم تحول إلى نص مكتوب، وبهذه التحولات فقد جانبا عظيما من ملامحه الصوتية، بل فقد أحيانا علامته الإعرابية كما في بعض القراءات المختلفة للآيات والأحاديث التي تقتضي غير علامة في الموقع الواحد.

والجهة الثانية: عدم تمكن مواد المقال، حتى لو فُرض اكتمالها، في كثير من الأحيان من نفي الاحتمالية عن بعضها البعض تماما. ففي قوله ﷺ: «لا يمس القرآن إلا طاهر»⁽⁴⁷⁾ لم يمكن لمواد المقال الكشف عن المعنى المعجمي لـ: «طاهر» الذي هو في عرف الشارع مشترك بين عدة معان كما سبق بذلك القول⁽⁴⁸⁾.. وفي قول القائل: «لقد تقرر في شركتنا أن يكون المختار للوظيفة على درجة عالية من الخبرة»، لا يمكن لمواد المقال أن تحدد المعنى الصرفي للكلمة «المختار» هل هو اسم فاعل فيصدق على الشخص الذي يقوم بعملية الاختيار للوظيفة، أو هو اسم مفعول فيصدق على الشخص الذي يُراد اختياره للوظيفة. وفي قوله تعالى: ﴿وَقَنِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَنِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: 36] لم يمكن لمواد المقال الكشف عن طرف العلاقة النظامية المرتبط بالكلمة «كافة»، ومعناها: جميعا، هل هو: «واو الجماعة» في «قاتلوا» فيكون المعنى قاتلوا المشركين أيها المؤمنون جميعكم، أم هو: «المشركين» فيكون المعنى قاتلوا أيها المؤمنون المشركين جميعهم. وفي قوله تعالى عن يوسف ﷺ: ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنَسَهُ الشَّيْطَانُ ذَكَرَ رَبِّهِ فَلَيْتَ فِي السِّجْنِ بِضَعِ سِنِينَ﴾ [يوسف: 42] اجتمعت الاحتمالات الثلاثة، في المعنى المعجمي والمعنى الصرفي والمعنى النظمي، في قوله: «فأنساه الشيطان ذكر ربه»: فالنظمي: في الضمير في

(47) رواه مالك في الموطأ، مرجع سابق، ج 1، ص 199. وينظر: ص 152 من هذه الدراسة.

(48) ينظر: ص 227 من هذه الدراسة.

«أنساه» والضمير في «ربه»، هل يعودان إلى يوسف أم إلى رفيقه في السجن، والمعجمي: في الكلمة «ربه»، هل المراد بها السيد أو الخالق، والصرفي: في الكلمة «ذكر»، هل المقصود بها التذكُّر أو التذكير.

والجهة الثالثة: جهة قصد المتكلم من الخطاب جملة. فلو فرضنا بأن مواد المقال مكتملة ولا يكتنف أيا منها منفردة الاحتمال، فإن مقال الخطاب، مع ذلك، يظل قاصرا عن الإفصاح عن المعنى المقصود للمتكلم من المقال جملة، إذ الخطاب نتيجة لفعل الكلام، وكل فعل لا بد له من باعثٍ يبعث عليه وغرضٍ يستهدفه، وهذا الباعث أو الغرض هو شيء وراء المقال، وليس في المقال، مجردا، قوة الإفصاح عنه. ومن هنا يكثر في محاورات الناس أن يقول أحدهم لمحدثه: ماذا تقصد بكلامك هذا؟ وماذا تعني؟ وما هو قصدك؟ وما الذي تصبو إليه؟ وما الذي تريد؟ مع أن معنى المقال يكون واضحا. فقوله تعالى: ﴿وَكَايَنَ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران: 146] يدل على ثلاثة من المعاني: أحدها: كم من نبي قاتل معه رجال كُتِر فأصيبوا نتيجة القتال، لكن ذلك لم يفتت في عزيمتهم، أو يُضعف من معنويتهم. فهذا هو، تقريبا، معنى مقال الخطاب، والنص واضح، كلِّ الوضوح، في الدلالة عليه. والمعنى الثاني: هو إرادته، سبحانه وتعالى، تثبيت قلوب من أُصيبوا في أحد، وقد نزلت الآية عقبيها، وتصبيرهم، والشد على أيديهم، وتحذيرهم من التراخي والضعف، وذلك عن طريق ضرب المثل فيمن خلا من الأنبياء وأصحابهم. وهذا المعنى، كما تلاحظ، لا تقوى مواد المقال على الدلالة عليه، وإنما يصل إليه المتلقي بطريق الاستعانة بسبب النزول والسياق. والمعنى الثالث: هو أن على المؤمنين جميعا في كل زمان ومكان، لا الصحابة المشاركين في غزوة أحد فقط، أن لا تهزهم المصائب ولا تنال منهم المحن، كل المصائب، وكل المحن لا مصيبة أحد أو محنتها فحسب، فيضعفوا ويستكينوا، بل عليهم أن يصبروا ويحتسبوا. وهذا المعنى، أيضا، لا تقوى مواد المقال على الدلالة عليه، بل لا بد للمتلقي كي يصل إليه من الاستعانة بحال المتكلم ومقاصده، والسياق الواسع للخطاب وهو القرآن كله وعموم معانيه في الزمان والمكان... إلخ.

إذن، مهما كانت درجة الوضوح التي تدل بها مواد المقال على معنى مقال الخطاب فإنها تظل، في غالب الأحيان، قاصرة عن الإفصاح عن كل المعنى المقصود للمتكلم من الخطاب. وانظر، مثلا، قول القائل لآخر: «الطقس بارد». فهذا الخطاب، على وضوحه، يحتمل مقاصد متعددة لا نستطيع تبيينها بالاعتماد على مواد مقال الخطاب وحدها، بل لا بد من النظر في السياق أو الحال. فمثلا يمكن أن يكون المراد به مجرد الإخبار كما لو ورد على لسان المذيع في أثناء عرضه النشرة الجوية. ويمكن أن يكون المراد به مجرد المجاملة وفتح باب الكلام كما يحدث بين متخاطبين التقيا، ليس بينهما علاقة وكلامٌ مشترك، فتجد أن بادئة الكلام يمكن لها أن تكون تعليقا عن الطقس. ويمكن أن يكون المراد به حثَّ المخاطب على لبس المزيد من الثياب، كما لو تصورنا الخطاب ورد على لسان أم تخاطب به ابنها الذي أزمع الخروج من المنزل بملابس خفيفة. ويمكن أن يكون المراد به إعلان الزوج عن رفضه لاقتراح زوجته بالخروج في نزهة. ويمكن أن يكون المراد به تسويغ المتكلم للمخاطب لسبب ارتجافه المتكرر. ويمكن أن يكون المراد به دعوة المتكلم المخاطب إلى دخول المنزل كما لو قاله المتكلم لضيفه الذي اقترح عليه الجلوس في حديقة المنزل. وهكذا.

ثانيا: احتمالية معنى مقال الخطاب في المثال «كلم المعلم الطالب»:

توصلنا في مقصد سابق إلى أن معنى مقال العبارة: «كلم المعلم الطالب» هو: أن ثمة فعل تكليم، بمعنى تحديث، قد حصل من قِبَل فاعل، هو المعلم في المدرسة، لمفعول، هو الطالب في المدرسة⁽⁴⁹⁾.

ولنبداً الآن ببيان احتمالية هذا المعنى من الجهات الثلاث التي ذكرنا: جهة عدم اكتمال مواد المقال. وجهة عدم قدرتها على نفي الاحتمال تماما. وجهة عدم قدرتها على بيان المقصود من المقال. فأما من الجهة الأولى: وهي جهة عدم اكتمال مواد المقال. فالذي افترضناه في هذا الخطاب أنه

(49) ينظر: ص 152 من هذا الكتاب.

مكتوب، فهو خال من الملامح الصوتية، وأهمها التنغيم الذي يتوقف عليه الكشف عن كون الخطاب دالا على الإخبار أو على الاستفهام أو على التعجب أو على الاستنكار. وهذا يزيد في قصور مواد المقال عن بيان المقصود من المقال جملة.

وأما من الجهة الثانية: وهي جهة عدم قدرة مواد المقال على نفي الاحتمالية عن بعضها البعض تماما. فمثلا: إن مواد المقال في العبارة المذكورة لا تدلنا من جهة الفعل «كلم» إلا على الجوانب الآتية له، وهي: حدوث هذا الفعل، وزمنه وهو الماضي المطلق، وفاعله، ومفعوله. مع أن فعل التكليم في الواقع الحي لا بد له من لوازم وجوانب أخرى غير ما ذكر: كالمثير الخارجي والباعث النفسي والزمان المحدد والمكان والكيفية والوسيلة والوضع والموضوع، ولا يدلنا مقال العبارة على شيء من هذه اللوازم أو الجوانب الغامضة لفعل التكليم.

فمن جانب المثير الخارجي: قد يكون هذا المثير هو أن المعلم رأى طالبه قَصّر في دروسه فكلمه في هذا الشأن كي يجتهد، أو ربما يكون هو أن المعلم رأى الطالب قد تكلم مع زميله في أثناء الدرس فكلمه لينهاه عن هذا الفعل، أو ربما يكون أن المعلم رأى ملابس الطالب متسخة فكلمه لكي لا يأتي مرتديا إياها في اليوم التالي... وغير ذلك من المثيرات المحتملة والتي لا يمكن حصرها.

ومن جانب الباعث النفسي: قد يكون هذا الباعث هو رغبة المعلم في طالبه أن يجتهد، أو أن يكف عن سلوك ما غير سوي، أو أن يقوم بعمل ما، أو مجرد رغبة من المعلم وتعلق منه بهذا الطالب... وغير ذلك من البواعث النفسية التي تدفع إلى فعل الكلام والتي لا يمكن حصرها أيضا. ومن جانب الزمان المحدد: قد يكون هذا الكلام قد حصل في بداية الفصل الدراسي أو في آخره بعد الاطلاع على النتائج، أو قد يكون في أثناء الدوام الدراسي أو بعده، أو قد يكون في بداية الدوام أو في نهايته... إلى غير ذلك من الاحتمالات. ومن جانب المكان: قد يكون هذا الكلام قد حصل في حجرة الصف أو في ساحة المدرسة أو في مبنى الإدارة أو في الشارع أو في منزل

المعلم أو في منزل الطالب... إلى غير ذلك من الاحتمالات. ومن جانب الكيفية: قد يكون المعلم قد همس بكلامه همسا في أذن الطالب، أو صرخ به صراخا، وقد يكون المعلم قد أرفق كلامه هذا بشيء من بشاشة الوجه أو أنه أرفقه بشيء من العبوس وتقطيب الحاجبين... إلى غير ذلك من الاحتمالات. ومن جانب الوسيلة: قد يكون المعلم قد كلم الطالب مباشرة أو كلمة بواسطة الهاتف مثلا أو غيره من وسائل الاتصال. ومن جانب الوضع: قد يكون المعلم قد كلم تلميذه أمام طلاب الصف أو أمام طلاب المدرسة جميعا أو أمام بعض رفقاء التلميذ أو أمام مدير المدرسة أو أمام معلم آخر أو أمام والد الطفل... إلى غير ذلك من الاحتمالات. ومن جانب الموضوع: قد يكون المعلم قد كلم الطالب بشأن درس من الدروس أو بشأن قضية خاصة بالطالب أو بشأن مستوى الطالب الدراسي، أو بشأن أخذ رأي الطالب في طالب آخر... إلى غير ذلك من الاحتمالات.

وإذن، وفي ظل قصور مقال العبارة عن بيان هذه اللوازم لفعل التكليم ندرك كم هو عجز مقال الخطاب بمفرده، من غير السياق والحال، عن أن يصف الحدث كما هو في الواقع الحي. وندرك أيضا كم هو الفرق في درجة الإحاطة بالفعل بين من يشهد حصول هذا الفعل وبين من يُنقل إليه هذا الفعل نقلا عن بطريق الآخرين.

وأما من الجهة الثالثة: وهي جهة عدم قدرة مواد المقال على بيان المقصود من المقال. فقد يكون مقصود المتكلم بالعبارة «كلم المعلم الطالب» هو مجرد الإخبار، وقد يكون الإخبار بقصد الوشاية كأن يكون ثمّة خلاف بين المعلم والطالب فينهى المدير المعلم عن تكليم الطالب فيخالف المعلم فيأتي دور المتكلم في قول هذه العبارة للمدير بقصد الوشاية، أو بقصد الشهادة، وذلك عندما يستدعي المدير المعلم ليتحقق من الأمر فيقول المتكلم عبارته. أو قد يكون المقصود من العبارة هو مجرد التمثيل كما فعلنا نحن وكما يفعل النحوي إذ يقول: «ضرب زيد عمراً»، لمجرد التمثيل والتوضيح للقضية النحوية لا للإخبار عن شيء حدث.

سادساً: المباحث الأصولية التي تتعلق بالمقال وقرائنه

لاشك في أن البحث في مقال الخطاب ومواده الصرفية والمعجمية والتركيبية هو بحث لغوي في الأصل لا أصولي، ولذا فإن تفصيل القول في جميع قضاياها يوجد في كتب الصرف والنحو والبلاغة واللغة، لكن هذا لم يمنع من أن يتطرق الأصوليون إلى دراسات خاصة لبعض المواد الصرفية أو المعجمية أو التركيبية لبعض الألفاظ أو التراكيب، فالأصوليون، كما يقول الزركشي: «دققوا النظر في فهم أشياء من كلام العرب لم تصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب مُتَّسَع والنظر فيه متشعب، فكَتُبُ اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي باستقراء زائد على استقراء اللغوي. مثاله: دلالة صيغة «افعل» على الوجوب، و«لا تفعل» على التحريم، وكون «كل» وأخواتها للعموم، ونحوه مما قيل: إنه من اللغة، ولو فتشت عنه في كتب اللغة لم تجد فيها شيئاً من ذلك غالباً، وكذلك في كُتُب النحاة في الاستثناء من أن الإخراج قبل الحكم أو بعده، وغير ذلك من الدقائق التي تعرّض لها الأصوليون وأخذوها من كلام العرب باستقراء خاص، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو، وسيمر بك منه في هذا الكتاب العجب العجائب»⁽⁵⁰⁾.

فمن المباحث التي عني بها الأصوليون بـ: «المعنى الصرفي» للصيغ، مبحث صيغ العموم، أي الصيغ الدالة على استغراق جميع ما يصلح للدخول فيها كصيغ الجموع (مثل: المسلمين، الكفار، المطلقات... الخ). وقد أفرد الحافظ العلائي صيغ العموم بكتاب خاص أتى فيه على ذكر وتحقيق العشرات من هذه الصيغ سماه بـ: «تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم»، وهو مطبوع متداول. وكذا من المباحث التي عني بها الأصوليون بـ: «المعنى الصرفي» للصيغ مبحثا الأمر والنهي، والمعاني التي تدل عليها الصيغة الصرفية للأمر «افعل» والصيغة الصرفية للنهي «لا تفعل» و الأمر والنهي بآبان مستقلان في كتب الأصول يحظيان باعتماد خاص ودراسة ضافية من قبل الأصوليين تتناول

(50) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 1، ص 14، بتصرف يسير.

الكثير من المسائل الدقيقة التي تتعلق بهاتين الصيغتين، وحسبك مثالا على ذلك مسألة اقتضاء النهي لفساد المنهي عنه أو عدم فساده، وقد أفرد العلائي، أيضا، هذه المسألة بكتاب حافل سماه: «تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد».

ومن المباحث التي عني بها الأصوليون بـ: «المعنى النظمي» للمادة المقالية مبحث معاني الحروف، وهو باب مستقل في غالب كتب الأصول يتناولون فيه معاني ما يُطلق عليه عند النحويين حرف المعنى كحروف الجر وحروف العطف وأدوات الشرط وغير ذلك. ومن مباحث «المعنى النظمي» للمادة المقالية، أيضا، مبحث المخصصات المتصلة كالاستثناء، والشرط، والغاية، والصفة، وغير ذلك وهذا الفصل يشغل حيزا كبيرا في كتب الأصول لا سيما مبحث الاستثناء الذي خصه الأصوليون بدراسات مستقلة قديما وحديثا.

وأما المباحث الأصولية التي تتعلق بالمواد المقالية عندما تكون هذه المواد قرينة فيدخل فيها مباحث المخصصات المتصلة جميعها، وكذا مباحث التأويل وتفسير المجمل والمشارك والحقيقة والمجاز، وغير ذلك من المباحث التي تفضي فيها بعض المواد المعجمية أو الصرفية أو التركيبية التي تنتمي إلى مقال الخطاب نفسه إلى التأثير على مادة أخرى تنتمي إلى نفس مقال الخطاب بالتأكيد أو التأويل أو التفسير أو الترجيح. ولا تدخل في هذا الباب إلا القرائن المقالية الداخلية، أي التي تنتمي إلى الخطاب المتأثر نفسه، أما القرائن المقالية الخارجية التي يؤثر بموجبها نص منفصل في نص آخر كتخصيص عموم الكتاب بالسنة فهذه تدرج في «قرائن السياق الذي ورد فيه الخطاب»، وهو موضوع حديثنا في المسألة الآتية وهي:

المسألة الثانية: الأداة المعرفية الثانية لتدبر الخطاب

المعرفة بـ: «السياق الذي ورد فيه الخطاب»

«السياق مرشداً إلى تبين المجملات وترجيح المحتملات وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق المدح

كانت مدحا، وكل صفة وقعت في سياق الظم كانت ذما. فما كان مدحا بالوضع فَوَقَعَ في سياق الظم صار ذما واستهزاء وتهكما بعرف الاستعمال. مثاله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49] أي: الذليل المهان؛ لوقوع ذلك في سياق الظم⁽⁵¹⁾.

«السياق يرشد إلى تبين المجمع، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم. فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير» ابن القيم الجوزية⁽⁵²⁾.

«كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ والا صار ضحكة وهزة» أبو إسحاق الشاطبي⁽⁵³⁾.

«اتفق القدماء والمحدثون على أهمية السياق ودوره في رفع الغموض وتحديد المعنى» حلمي خليل⁽⁵⁴⁾.

أولاً: التعريف بالسياق الذي ورد فيه الخطاب ومتى يُوصف بكونه قرينة

قلنا سابقاً بأن «معنى مقال الخطاب» يتسم بالاحتمالية والقصور.

فيلجأ قاصد (التدبر) إلى أداة أخرى خارجة عن مقال الخطاب لكي يرفع شيئاً من هذه الاحتمالية يلجأ قاصد «التدبر» إلى أداة أخرى خارجة عن مواد مقال الخطاب يستعين بها في هذا الشأن، ألا وهي «السياق الذي ورد فيه

(51) العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. الإمام في أدلة الأحكام، تحقيق: رضوان مختار، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1987م، ص159.

(52) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي. بدائع الفوائد، تحقيق: أحمد عبد السلام، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م، ج4، ص222. نبه إليه، حمودة، طاهر سليمان. دراسة المعنى عند الأصوليين، الاسكندرية: الدار الجامعية، 1983م، ص231.

(53) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص153.

(54) خليل، حلمي. العربية والغموض، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988م، ص232.

الخطاب». فما هو السياق؟ وما هو المعنى الذي ينجم عنه؟ ومتى يُعد السياق قرينة؟ وغير ذلك من الأسئلة، هو ما سنجيب عنه في هذا المقصد.

1 - تعريف السياق

تعود كلمة السِّياق في أصل اشتقاقها اللغوي إلى الفعل «ساق» يَسُوقُ سَوْقًا وسِياقًا. والدلالة الأصلية لهذا الفعل هي: تسيير وتوجيه الحيوان، من الإبل والغنم ونحوها، من جهة الخلف. وبهذا يختلف «السائق» عن «القائد»: فالسائق يُسيّر الحيوان من الخلف بأن يكون وراءه، والقائد يُسيّره من الأمام بأن يأخذ بزمامه. ثم توسع المدلول اللغوي لهذا الفعل ومشتقاته: إلى «السِّياق» بمعنى المَهْر؛ لأن أصل المهر عند العرب الإبل، وهي التي تُساق، ثم استعمل ذلك في الدراهم والدنانير وغيرها. وإلى «السَّواق» بمعنى التتابع، يُقال: تساوقت الغنم، أي: تتابعت؛ لأن بعضها يسوق بعضها. وإلى «السِّياق» بمعنى النزع والاحتضار؛ لأن روح المحتضر تُساق لتخرج من سائر أجزاء بدنه. وإلى «السِّيِّق» وهو من السحاب ما طردته الريح وساقته، وإلى «ساقه الجيش» أي مؤخرته؛ لأنهم يسوقون الجيش ويكونون من ورائه يحفظونه، وإلى «السُّوقَة» وهم الرعية؛ لأن الملوك يسوقونهم فيستاقون بهم. وإلى «السُّوق» وهي موضع البيع والشراء؛ لأن السلع تُساق إليها، وإلى «السُّويق» وهو مطحون القمح والشعير، سُمي بذلك، كما قيل، لانسياقه في الحلق من غير مضغ... إلخ⁽⁵⁵⁾.

وأما السياق في الاصطلاح، فهو مأخوذٌ من ساق الكلام سوقا وسياقا، بمعنى سَرَدَهُ أو أوردته، شُبِّهَ الكلام بالحيوان الذي يُساق بجامع اشتراكهما في التوجيه من قِبَل شخص ما لوجهة أو مقصد معين. وعلى هذا، فالسياق مصدرٌ للفعل ساق. لكن الملاحظ في الاستخدام اللغوي والعلمي للفظ «سياق» أنه لا يُطلق، كما هو المعتاد في إطلاق المصادر، على عملية السوق نفسها؛ أي على الحَدَث، بل هو يُطلق على الكلام المسوق؛ أي على المُحدَث. وعليه،

(55) ابن منظور. لسان العرب، مرجع سابق، ج 10، ص 166. وينظر: الراغب الأصفهاني. المفردات، مرجع سابق، ص 249. والمعجم الوسيط، مرجع سابق، ج 1، ص 482.

كان إطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى من باب استعمال المصدر في الدلالة على اسم المفعول، تماما كما هو الحال في المصدر «قول» المشتق من الفعل: قال يقول قولاً، فاللفظ «قول» يُستعمل بمعنى اسم المفعول، أي بمعنى الكلام المقول. تقول: هذا قول فلان، أي: ما قاله من كلام.

وإذن، فالسياق هو الكلام المَسوق، أو هو، بعبارة أخرى، ما تم سَوِّقُه من الكلام. وإذا لم تعجبك الكلمة «سَوِّقُه» في التعريف؛ لأنها تجعله من باب تعريف الشيء بنفسه، فقل بأن السياق: هو ما تم سرده أو إيراده من الكلام.

ولأنَّ عملية السوق هي عملية هادفة في الأصل، وتتضمَّن معنى التوجيه لوجهة معينة، كان من الصواب أن نضيف إلى تعريف السياق عنصر القصد، فنقول بأن السياق: هو ما تم سرده أو إيراده من الكلام لمقصد ما.

ولعله من أجل أن الاستعمال العلمي للكلمة «سياق» لا يعدو الاستعمال اللغوي العام لها، فإننا لم نجد من عرّف «السياق» من العلماء المتقدمين.

إلا أن البركتي الحنفي ذكر للسياق في معجمه ثلاثة تعريفات تصف ثلاثة استعمالات للمصطلح في لغة العلماء، فقال: سياق الكلام: أسلوبه الذي يجري عليه، وقولهم: وقعت هذه العبارة في سياق الكلام، أي: مدرجة فيه، والسياق: ما قبل الشيء⁽⁵⁶⁾.

فأما التعريف الأول، وهو المذكور في المعجم الوسيط⁽⁵⁷⁾، فلا شك في أن البركتي لا يعني بـ: «الأسلوب» فيه نمط تأليف الكلام، ككونه شعراً أو رجزاً أو خطبة أو رسالة أو مقامة أو غير ذلك من أساليب تأليف الكلام؛ لأن هذه الأنماط الكلامية لا تُسمى في لغة العلماء بالسياق. وإنما يعني به، فيما نرى، الكيفية التي وقع عليها الكلام في نفسه، كالتقديم أو التأخير، والبسط أو الإيجاز، والانتظام أو الاضطراب، وغير ذلك. ولعله قد أراد بهذا التعريف أن يصف معنى السياق في مثل قولهم: روى الحديث فلان بسياق أطول من

(56) البركتي. قواعد الفقه، مرجع سابق، ص 330.

(57) «سياق الكلام»: تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه». المعجم الوسيط، مرجع سابق، ج 1،

ص 482.

هذا أو أحسن منه أو أبسط منه. ويقولون: هذه الرواية بسياق فلان من الرواة، ووافق فلان فلانا في سياق الحديث، وغير ذلك. والذي نراه أن تعريف السياق بالكلام المسوق لمقصد ما، كما اخترنا، أولى من هذا التعريف؛ لأن تعريفنا، فضلا عن كونه يصدق على معنى السياق في العبارات التي ذكرنا، فهو يتفق، أيضا، وبخلاف تعريف البركتي، مع الاستعمالات الأخرى للسياق، كقولهم: سياق الخبر، وسياق القصة، وسياق السورة، وسياق الآية، وسياق الخطاب، وسياق النص، وغير ذلك.

وأما التعريف الثاني، فليس هو تعريفا للسياق، وإنما هو تعريف لوقوع الكلمة أو العبارة فيه، ولقد اضطر البركتي إلى ذكر هذا التعريف؛ لأن استعمال مصطلح السياق في العبارة التي ذكرها لا يتفق مع تعريف السياق الذي أورده أولا، الذي هو الأسلوب. ولو اهتدى البركتي إلى التعريف الذي عرفنا به السياق فذكره بدلا من تعريفه الأول لما اضطر لمثل هذا الذكر؛ لأن هذا الذكر، حينئذٍ، سيكون تكرارا لا داعي له.

وأما التعريف الثالث، فقد وصّف به البركتي، فيما نرى، استعمال الفقهاء والأصوليين لمصطلح السياق في قولهم: النكرة في سياق النفي تعم، والنكرة في سياق الشرط تعم، والنكرة في سياق الإثبات لا تعم؛ فإن السياق في هذه العبارات لم يُصّف إلى الكلام نفسه، أو إلى ما يُمثّل حدا له كآية أو الحديث أو السورة... إلخ، بل أُضيف إلى خصيصة معينة في الكلام كالنفي أو الشرط أو الإثبات، وهذه الخصيصة للكلام تتحدد في بداية الكلام عن طريق وجود أداة النفي أو الشرط أو عدم وجودها. ومن هنا كان السياق هو: «ما قبل الشيء». فالشيء هو الكلمة المنظور في عمومها وعدمه، والسياق هو النفي أو الشرط أو الإثبات الذي يتحدد قبل ورود الشيء. وإذا لم يكن البركتي قد عنى بالسياق في هذا التعريف هذا الذي ذكرنا فلا أدري ما الذي عناه!

وهذا التعريف للسياق، إن صح تفسيرنا له، محل نظر أيضا، وذلك لأن النفي والشرط والإثبات، وإن كان سببه وجود الأداة أو عدمه في بداية الكلام إلا أنه، أي النفي وغيره، ينسحب على الكلام المذكور بعد الأداة جميعه.

فالنفي، مثلاً، هو صفة للكلام المنفي كله الذي قبل النكرة والذي بعدها لا للأداة النافية المتصدرة للكلام، فكيف يُقال، إذن، بأن السياق، الذي هو النفي، هو ما قبل الشيء؟! والذي نراه هو أن قولهم: النكرة في سياق النفي تعم، يتضمن حذفاً. وتقديرُ الكلام بعد ذكر المحذوف هو كآتي: النكرة الواردة ضمن سياق الكلام المنفي تعم، وبذا لا يخرج هذا الاستعمال للسياق عن التعريف الذي اخترناه.

ومن المعاني التي وجدنا بعض الأصوليين والفقهاء يستعملون السياق فيها هو الكلام اللاحق للكلمة أو العبارة محل النظر، أو على طريقة البركتي: ما بعد الشيء. وهذا لأنهم يقولون مثلاً: هذا المعنى دل عليه السُّباق، بالباء، والسياق⁽⁵⁸⁾، ويعنون بالسباق الكلام السابق على الكلمة أو العبارة محل النظر، وبالسياق الكلام اللاحق لهما.

2 - متى يُمكننا وصفُ كلامٍ ما بأنه سياقٌ؟

أو بعبارة أخرى، ما هو معيار السياق؟ من تعريفنا للسياق بأنه «الكلام الذي تم سرده لمقصد ما» يمكننا ملاحظة معيارين لا بد من تحققهما في الكلام حتى يُسمى سياقاً:

أحدهما: معيار التتابع. والتتابع نوعان: زمني، وموقعي. ففي الكلام المنطوق إذا تابعت زمنياً، بأن صدرت عن المتكلم في مدة زمنية متصلة، مجموعة من الكلمات أو مجموعة من الجمل أو مجموعة من الخطابات، يمكننا القول بأن كل مجموعة من هذه المجموعات هي أهلٌ لأن تُشكّل سياقاً. وفي الكلام المكتوب إذا تابعت موقعياً، ولو كُتبت في أزمنة متباعدة، مجموعة من الكلمات أو مجموعة من الجمل أو مجموعة من الخطابات، يمكننا القول بأن كل مجموعة من هذه المجموعات هي أهلٌ لأن تُشكّل سياقاً.

(58) ابن أمير حاج. التقرير والتحبير، مرجع سابق، ج1، ص125، 175. وينظر: المرادوي، أبو الحسن علي بن سليمان. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980م، ج1، ص167.

ومعيار التتابع هذا أخذناه من وصف الكلام في التعريف بأنه الذي تم سرده أو إيراده، فالسرود والإيراد للمادة الكلامية يقتضي تتابعها.

والمعيار الثاني: معيار الوحدة القصدية أو الموضوعية. ومعنى هذا المعيار أنه لا بد في مجموعة الكلمات أو مجموعة الجمل أو مجموعة الخطابات، المتتابعة زمنياً أو موقعياً، أن ينتظمها ويسري فيها مقصد واحد أو موضوع واحد حتى تُعد سياقاً.

وقد أخذنا هذا المعيار من وصف الكلام في تعريف السياق بأنه مسرود أو مورد لـ: «مقصد ما». فإن قيل: هذا الوصف دال على معيار الوحدة القصدية، فمن أين جاءت الوحدة الموضوعية؟ فالجواب هو أن الوحدة الموضوعية ما هي إلا مظهر من مظاهر الوحدة القصدية، وذلك لأن قصد المتكلم هو أمر باطني لا يمكن الاطلاع عليه إلا بالنظر في الكلام المسوق نفسه، فإذا وجدنا هذا الكلام يصب في موضوع واحد علمنا أن المتكلم كان يقصد في كلامه بيان هذا الموضوع، وإلا، بأن كان كلام المتكلم متعدد المواضيع بحيث لا يربط بين هذه المواضيع رابط معين، علمنا أن كلامه متعدد المقاصد. فموضوع الكلام، إذن، هو الوجه الآخر للمقصد، أو قل: هو الانعكاس الظاهر له.

بتتبعنا لاستعمالات مصطلح السياق في أقوال كثير من العلماء لم نجد عندهم ما ينفي ملاحظة معياري التتابع والوحدة القصدية أو الموضوعية في الكلام الذي يصفونه بالسياق. وهذا باستثناء قول واحد وجدناه لدى إمام الحرمين يوحى بعدم اشتراطه المعيار الثاني. فالكلام المتتابع سياقٌ واحد في وصفه، وإن لم ينتظمه مقصد واحد أو موضوع واحد. ففي الجمل المتتابعة الآتية: «أكرموا من يزورنا، وقد حبست على أقاربي داري هذه، وبعث عقاري الذي تعرفونه من فلان، وإذا مت فأعتقوا عبيدي إلا الفاسق» قال الإمام: إن مثل هذه «الجمل، وإن انتظمت تحت سياق واحد فليس لبعضها تعلق بالبعض»⁽⁵⁹⁾. فانظر كيف جعل هذه الجمل تنتظم تحت سياق واحد لمجرد

(59) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 1، ص 265.

تجاورها وتتابعها، مع إقراره بعدم تعلق بعضها ببعض، أي: من ناحية موضوعية. والذي نراه هو اشتراط المعيارين كما هو استعمال الجمهور لمصطلح السياق لا كما يوحي به كلام الإمام فيما نقلنا عنه.

وممن وقفنا له من المعاصرين على تعريفٍ للسياق وصفا له في لغة الأقدمين الأستاذ أبو صفية الحارثي في كتابه اللطيف: دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم. قال: «كلمة السياق في تعبير المفسرين [قلتُ: وكذا غيرهم] تُطلق على الكلام الذي خرج مخرجا واحدا، واشتمل على غرض واحد هو المقصود الأصلي للمتكلم، وانتظمت أجزاءه في نسق واحد، مع ملاحظة أن الغرض من الكلام، أو المعاني المقصودة بالذات هي العنصر الأساسي في مفهوم السياق، كما أننا قد نستخلص: أن السياق قد يُضاف إلى الآية، وإلى السورة، وإلى القرآن كله، من جهة أغراضه ومقاصده الأساسية، ومن جهة نظمه المعجز»⁽⁶⁰⁾.

ولقد أحسن أبو صفية في هذا الوصف للسياق أيما إحسان، إذ اشتمل تعريفه على معياري السياق كليهما التابع والوحدة القصديّة: فقوله: «الكلام الذي خرج مخرجا واحدا»، والذي «انتظمت أجزاءه في نسق واحد» يشيران إلى معيار التابع. وقوله: «واشتمل على غرض واحد» يشير إلى معيار الوحدة القصديّة والموضوعية. ولكنّ قوله بأن السياق قد يُضاف إلى القرآن كله، إن كان وصفا لاستعمال الكلمة عند المفسرين، فلا أخاله إلا استعمالا محدثا لا قديما، وإن كان استنتاجا وبناءً واقتراحا، فهو صواب بلا شك.

3 - ما يُضاف إليه السياق:

في الاستعمال العلمي لمصطلح السياق يضيفه العلماء إلى مسميات شتى. واستعراض هذه الإضافات يوقفنا بقدر ما على حقيقة السياق.

ولقد وجدناهم يضيفونه إلى ستة أنواع من المسميات: أولا: إلى الكلام،

(60) أبو صفية الحارثي، عبد الوهاب. دلالة السياق، منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم، المؤلف، عمان، 1989م، ص 85-86.

فيقولون: سياق الكلام، وهو أكثر الإضافات شيوعاً. وثانياً: إلى فاصل مقطعي في الكلام لا سيما في القرآن الكريم، كآية، والآيات، والسورة. وثالثاً: إلى مادة كلامية معينة غير محددة البداية والنهاية، كالخطاب، والنص. ورابعاً: إلى خصيصة في الكلام، كالنفي، والإثبات، والشرط. وخامساً: إلى موضوع الكلام. كقولهم: هذه الآية قد وردت في سياق أحكام المطلقات، وكقولهم: هذا الكلام قد ورد في سياق شهر رمضان. وكقولهم: هذا وارد في سياق الخبر عن اليهود مثلاً، وهذا وارد في سياق القصة الفلانية، وغير ذلك. وسادساً: إلى الغرض العام الذي من أجله سيق الكلام. كقولهم: هذه الكلمة أو الجملة أو الخطاب جاء في سياق المدح، أو في سياق الذم، أو في سياق التكريم، أو في سياق التوبيخ، أو في سياق التهديد... إلخ.

والذي نلاحظه في الإضافات الثلاث الأولى هو بروز معيار التابع فيها. أما الإضافات الثلاث الأخيرة فيبدو بارزاً فيها معيار الوحدة القصديّة والموضوعية. وتعريفنا للسياق بأنه «ما تم سرده من الكلام لمقصد ما» منطبق على استعمال السياق في هذه الإضافات جميعاً، ولا يشق على حصيل تطبيقه عليها... .

4 - السياق عبارة عن حلقات:

من الأفكار الفذة التي نادى بها العالم اللغوي الإنجليزي ج. ر. فيرث للوقوف على المعنى الدقيق للمادة الكلامية سواء أكانت كلمة، أو جملة، أو خطاب، هو ترتيبها «في سلسلة من السياقات: أي سياقات، كل واحد منها ينطوي تحت سياقٍ آخر، ولكل واحد منها وظيفة [أي مقصد] بنفسه. وهو عضو في سياق أكبر، وفي كل السياقات الأخرى»⁽⁶¹⁾.

ومفاد هذا الكلام أن المادة الكلامية لا تندرج في سياق واحد فحسب بل في مجموعة من السياقات كل واحد من هذه السياقات يندرج بدوره في بطن الذي يليه، والمُحدّد لكل سياق من هذه السياقات هو الوظيفة أو الغرض

(61) نقله عنه، أولمان، دور الكلمة في اللغة، مرجع سابق، ص73.

الذي يؤديه كل سياق منها. فإذا طبقنا هذه الفكرة على القرآن الكريم مثلا، قلنا بأن الكلمة القرآنية تقع في سياق جملة ما. والجملة تقع في سياق آية ما. والآية تقع في سياق مجموعة من الآيات. ومجموعة الآيات تقع في سياق سورة ما. والسورة: إما تقع في سياق المكي أو سياق المدني. والمكي أو المدني يقعان في سياق القرآن الكريم ككل. والقرآن الكريم يقع في سياق الوحي ككل بشقيه المتلو وغير المتلو؛ أي السنة. ولولا التحريف الذي لحق الكتب السماوية الأخرى، وأن الرسالة المحمدية ناسخة لها ومهيمنة عليها، لقلنا، أيضا، بأن الوحي ككل يقع في سياق أكبر منه هو الرسائل السماوية عامة.

إذن، فكل سياق مما ذكرنا يشكل حلقة تدرج في حلقة أكبر منها، وهكذا. والمعلم الذي يحدد لنا مكان الفصل بين كل سياق والذي يليه هو المقصد أو الغرض الذي يمكن أن ينطوي عليه كل سياق من هذه السياقات؛ إذ المقاصد، بموازاة السياقات، يمكن النظر إليها نظرة تصاعدية من المقصد الأخص إلى المقصد الخاص إلى المقصد العام إلى المقصد الأعم إلى المقصد الأكثر عموما... إلخ. فمثلا، قوله، تعالى، في سورة ق: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: 38] هو سياق آية سيق مخبرا عن خلق الله تعالى السماوات والأرض في ستة أيام، وهذا السياق يندرج تحت سياق أعم منه هو سياق السورة، والتي سيقت، بشكل أساس، لبيان قدرة الله عز وجل على البعث والإحياء. وسياق السورة يندرج بدوره في سياق القرآن المكي، الذي سيق، بشكل أساس، لتجلية مسائل الاعتقاد ومهاجمة التصورات الجاهلية وبيان عواقب الكفر والإيمان. وسياق القرآن المكي يندرج بدوره في سياق القرآن الكريم كله، الذي سيق إجمالا لهداية الخلق وتحقيق سعادتهم في الدارين. وسياق القرآن يندرج في سياق الوحي كله، والذي سيق أيضا، لهداية الخلق وتحقيق سعادتهم في الدارين، لكن على نحو تفصيلي أكثر من سياق القرآن وحده.

والفائدة المرجوة من النظر إلى المادة الكلامية موجودة في هذه السياقات المتعددة والمتتابعة هو أن كل سياق من السياقات هو خادم للسياق الأكبر

منه، ويصب فيه مَصَبَّ الأمر الخاص في الأمر العام، ولذا فلو فُرض وجود جانب من الغموض في السياق الأضيق فإن السياق الذي يليه اتساعا يتكفل بالقاء شيء من الضوء عليه لتجليته.

فقوله، تعالى، الذي ذكرناه آنفاً، وهو: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: 38] لم يكن لينجلي المراد الدقيق للباري منه لولا وقوفنا على سياق السورة التي ضمنته. إذ إن مقال هذه الآية أو سياقها لا يدل إلا على إخباره، سبحانه وتعالى، عن خلقه السماوات والأرض في المدة المذكورة، لكن لما عرفنا أن سياق السورة الذي ضم الآية يتحدث، بشكل أساس، عن موضوع قدرة الله عز وجل على البعث الذي كان يتشكك فيه المشركون، أدركنا أن إخباره، تعالى، عن خلقه السماوات والأرض في ستة أيام لم يُسق لمجرد الإخبار كما هو الظاهر، بل لضرب المثل في خلق شيء هو أعظم من بعث الإنسان وإحيائه، فكانت قدرته، تعالى، على البعث الذي هو أهون من خلق السماوات والأرض أكبر من باب أولى. وكان المقصود في الآية هو كما قال، تعالى، في آية أخرى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: 57] فانظر كيف دلنا السياق على المعنى المقصود أصلاً من سوق الآية مع أن الآية، معزولة عن السياق، لا تقوى على الكشف عنه.

وفي صدد تتالي السياقات وتحلُّقها ينبغي علينا أن نلاحظ أمرين:

أحدهما: أن تأثر السياق الأضيق بما هو فوقه من السياقات يخف باطراد كلما سرنا باتجاه السياقات الأكثر اتساعاً. فتأثر الكلمة بسياق الجملة التي وردت فيها تأثرٌ كبير، وتأثر الجملة بسياق مجموعة الجمل المحيطة بها هو تأثر أخف نوعاً ما من تأثر الكلمة بسياق الجملة. وتأثر مجموعة الجمل بسياق الفصل أو الباب من الكتاب الذي وردت فيه أخف بشكل أكبر من تأثر الجملة بمجموعة الجمل. وتأثر سياق الفصل بسياق الكتاب كله أخف بكثير جداً من تأثر مجموعة الجمل بسياق الفصل، وهكذا... وسبب هذه الظاهرة هو ضعف معيار التتابع في السياق كلما سرنا من السياق الأضيق إلى السياق الأوسع فالأكثر اتساعاً.

والأمر الآخر الذي نلاحظه هو: أن ثمة مواد كلامية، كلمة، أو جملة، أو مجموعة جمل، تنتمي إلى السياق الأوسع قد تنفرد عن باقي المواد التي يضمها هذا السياق بـ: «تأثير مباشر» على السياق الأضيق أو على جزء منه. فمثلا في قوله ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا؛ فإنه لا يدري أين باتت يده»⁽⁶²⁾ الكلمة «باتت» في الجملة الأخيرة انفردت من بين كلمات الجملة «فإنه لا يدري أين باتت يده»، التي تُعد سياقاً تالياً للجملة التي قبلها، بالتأثير المباشر على الكلمة «نومه» الواردة في الجملة الأولى، وذلك بأن خصصتها وجعلتها قاصرة على نوم الليل دون نوم النهار؛ لأن فعل البيات لا يُستعمل، لغة، إلا في نوم الليل⁽⁶³⁾.

مثال آخر: قوله، تعالى: ﴿عَلَى طَاعِمٍ يَبْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام: 145] وبالذات قوله: «أو دمًا مسفوحاً» انفرد من بين نصوص سياق القرآن المكي بالتأثير المباشر على قوله، تعالى، في سياق آية سورة النحل: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [النحل: 115] وبالذات على عموم كلمة «الدم»، ليجعله خاصاً بالدم المسفوح فقط دون المتبقي في العروق مثلاً. وقوله ﷺ: «أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ...»⁽⁶⁴⁾، انفرد، أيضاً، من بين نصوص سياق الوحي ككل بالتأثير المباشر على الآية نفسها، وبالذات على عموم كلمتي «الميتة» و«الدم»، وهكذا.

وسبب هذه الظاهرة، التي هي انفرد مواد كلامية معينة في السياق الأوسع

(62) رواه مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثا، حديث رقم: 278،

ص 121

(63) وهذا هو رأي الإمام أحمد في معنى الحديث، ابن قدامة. المغني، مرجع سابق، ج 1، ص 71.

(64) رواه ابن ماجه. السنن، مرجع سابق، كتاب: الأطعمة، باب: الكبد والطحال، حديث رقم: 3314، ص 738. وحكم عليه الشيخ الألباني بالصحة في: الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الأطعمة، باب: الكبد والطحال، حديث رقم: 2679-3314، ج 2، ص 232.

ب: «التأثير المباشر» على السياق الأضيق، هو قوة الارتباط الموضوعي بين هذه المواد الكلامية وبين السياق، أو جزء السياق، الذي أثرت فيه. والوحدة الموضوعية هي المعيار الثاني للسياق كما عرفت.

5 - السياق عند اللغويين المعاصرين:

السياق في معناه الشائع عند المعاصرين نوعان:

السياق اللغوي: وهو، كما يقول عدنان بن ذريل: «جوار الكلمات في التلاصق الركني الذي للجُمَل في الملفوظ، أي ما يسبقها، وما يلحقها من مفردات»⁽⁶⁵⁾ والسياق الحالي أو الواقفي: وهو: «مجموع العوامل والظروف الاجتماعية، وخاصة الثقافية، التي تحيط وأحاطت بالمتكلم والسامع»⁽⁶⁶⁾.

وقال ستيفن أولمان: «كلمة السياق قد استُعملت حديثاً في عدة معانٍ مختلفة. والمعنى الوحيد الذي يهم مشكلتنا في الحقيقة هو معناها التقليدي، أي: «النظم اللفظي للكلمة، وموقعها من ذلك النظم» بأوسع معنى هذه العبارة. إن السياق على هذا التفسير ينبغي أن يشمل، لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب، بل القطعة كلها، والكتاب كله. كما ينبغي أن يشمل، بوجه من الوجوه، كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات، والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذي تُنطق فيه الكلمة لها هي الأخرى أهميتها البالغة في هذا الشأن»⁽⁶⁷⁾.

وهذا الاستعمال الواسع للسياق لا شك في أنه يباين الاستعمال الاصطلاحي لدى علمائنا الأقدمين من أصوليين وغيرهم للكلمة «سياق». وأكثر مدى من الاتساع وجدنا السياق في استعمال الأقدمين هو سياق السورة⁽⁶⁸⁾. أما الأحوال والظروف المحيطة بالخطاب فلم نجد من وصفها

(65) ابن ذريل، عدنان. اللغة والدلالة، دمشق: منشورات اتحاد كتاب العرب، 1981م، ص160.

(66) المرجع السابق.

(67) أولمان. دور الكلمة في اللغة، مرجع سابق، ص68.

(68) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج1، ص189.

منهم بالسياق الا بشرط أن يرد ذكرها في الكلام السابق للخطاب أو اللاحق له، وحينئذ لا يخرج السياق عن كونه مادة كلامية لا حالية.

وقد جرينا نحن في تعريفنا للسياق واستعمالنا له على التوسط بين استعمال الأقدمين للسياق واستعمال المعاصرين له. فمن جهة، لم نوسّع السياق جداً ليشمل الحال التي ورد فيها الخطاب كما هو استعمال المعاصرين، ومن جهة أخرى، لم نضيّقه ليقصر على السورة أو على ما هو دونها كما هو استعمال الأقدمين، بل جعلناه بينَ بين، فقلنا بأن السياق هو ما سيق من الكلام، والكلام فقط، لمقصد ما، مجوزين في المقصد أن يكون عاما ينتظم القرآن كله أو الوحي كله. فهو على هذا أوسع مما قاله الأقدمون وأضيق مما قاله المعاصرون، ولكلّ وجهة هو مواليها.

6 - التعريف ب: «معنى السياق الذي ورد فيه الخطاب»:

بعد أن عرفنا السياق آن لنا أن نعرّف المعنى الذي ينجم عن هذا السياق. وقبل البدء بهذه المهمة ينبغي علينا، ابتداءً، أن نميز بين المقصود بقولنا: «سياق الخطاب» وبين المقصود بقولنا: «السياق الذي ورد فيه الخطاب».

وفي هذا الصدد نقول: سياق الخطاب: هو ما سيق من الخطاب نفسه، أي إنه هو نفسه «مقال الخطاب»⁽⁶⁹⁾ الذي سبق أن عرفناه بأنه: المعطيات اللغوية للخطاب، أو مجموعة حروف الخطاب وكلماته وتراكيبه.

أما السياق الذي ورد فيه الخطاب فهو المحيط الكلامي الذي وقع فيه الخطاب، أو هو الكلام السابق للخطاب واللاحق له، مع الأخذ بعين

(69) والذي نراه أن الترادف بين «سياق الخطاب» و«مقال الخطاب» ليس ترادفاً تاماً، بل من قبيل ما بين السيف والحسام، فالحسام وإن كان يرادف السيف إلا أنه يزيد عليه بكونه حاداً. وكذا «سياق الخطاب» يزيد على «مقال الخطاب» بلحاظ كون الخطاب مسروداً ومتتابعاً. والتتابع، أو بعبارة أخرى، التساوق، وإن كان موجوداً في «مقال الخطاب» هو الآخر إلا أن دلالة لفظ «المقال» عليه هي دلالة لزوم عقلي فحسب؛ أي أن اللفظ لا يوحى بمعنى التابع بمجرد التواضع بل بتوسط العقل. أما دلالة «سياق الخطاب» عليه فهي دلالة مباشرة، أي متواضع عليها. والله أعلم.

الاعتبار ما سبق لنا بيانه في شأن تعدد السياقات وتحلُّقها حول الخطاب.

فإذا تقرر هذا الذي قلنا، فالذي نقصده بـ: «معنى السياق الذي ورد فيه الخطاب»، أو قل «دلالة السياق...»، كأداة معرفية لازمة للكشف عن المعنى الكامل للخطاب، هو ذلك الأثر الذي يلقيه السياق، أيا كان اتساعه، على سياق الخطاب، أو قل: على مقال الخطاب، وسواء أثر فيه جملةً أو أثر في جزء معين منه. وبهذا نجد أن ثمة فرقا بين «معنى المقال»، وبين «معنى السياق»، كأداتين معرفيتين لازمتين لتدبر الخطاب. فمعنى المقال، كما سبق توضيحه، هو المعنى المجموعي للمواد المقالية التي يتكون منها المقال. وبالتحليل وجدنا أن هذا المعنى المجموعي ينقسم إلى «معاني فردية» تفيدها المواد المقالية في نفسها، وإلى «معاني نظامية» تفيدها المواد المقالية في غيرها. أما معنى السياق، أي السياق الذي ورد فيه الخطاب، فهو معنى نظمي فقط، طرفاه: السياق المؤثر، والخطاب المتأثر.

وهل للسياق معنى فردي قاصر عليه؟ الجواب: نعم. وهذا لا شك فيه، لكن في قولنا: إن السياق الذي ورد فيه الخطاب أداة معرفية لازمة لتدبر الخطاب، لا يعيننا المعنى الفردي للسياق وإنما المعنى النظمي له، والذي هو أثر السياق على الخطاب المندرج فيه.

7 - متى يُوصف السياق بكونه قرينة؟

عندما تحدثنا عن مواد المقال، وبالذات المادتين: المعجمية والصرفية، اشترطنا فيما يُوصف منها بكونه قرينة شرطين: أحدهما: أن تكون له دلالة نظامية. وهذا الشرط أخذناه من شرط القرينة الذي هو التأثير في الغير. والثاني: أن تكون هذه الدلالة في ثاني الحال لا في أوله. وهذا الشرط أخذناه من الاستعمال النحوي والأصولي لمصطلح القرينة.

أما السياق فإنه يجوز وصفه بالقرينة بشرط واحد فقط. وهو أن يكون لهذا السياق تأثير ما على معنى الخطاب بالتأكيد أو التكميل أو التأويل أو التفسير أو الترجيح. ويتحقق هذا الشرط يكون السياق قرينة بأمرين: انطباق تعريف القرينة عليه، ومن خلال الاستعمال الأصولي لمصطلح القرينة.

ووصفنا للسياق بجمعه بكونه قرينة لازمة لتدبر الخطاب إنما هو بقيد تأثير المعنى الكلي للسياق في الخطاب، كما هو الحال في مثال آية خلق السماوات والأرض في ستة أيام الذي ذكرناه آنفاً، التي أثار فيها الموضوع العام المنبث في أرجاء سياق السورة كافة التي وردت فيها الآية. أما إذا انفردت مواد كلامية معينة في السياق الأوسع بالتأثير على معنى الخطاب، كما هو الحال في تخصيص الكتاب بالدليل المنفصل من الكتاب نفسه أو السنة أو الإجماع أو القياس، فالذي يُوصف بكونه «قرينة» مؤثرة على الخطاب ليس هو السياق بجمعه الذي وردت فيه هذه المواد الكلامية بل هو هذه المواد الكلامية المؤثرة نفسها؛ لأن مفهوم القرينة بركنه وشروطه الثلاثة صادق عليها. والتعبير عن السياق المشتمل على هذه المواد المنفردة بالتأثير بـ: «القرينة»، إذا وقع في لغة بعض العلماء أحياناً، هو إطلاق دال بالتضمن لا بالمطابقة، أو بعبارة أخرى، هو استعمال مجازي من باب إطلاق اسم الكل على الجزء، أو إطلاق اسم المحل على الشيء الحال فيه.

وإذن، فالسياق قد يؤثر على معنى الخطاب بصورتين: إحداهما: التأثير الذي يُنسب إلى السياق بجمعه. وهو ناجم عن المقصد أو المقاصد الكلية التي ينطوي عليها هذا السياق. والصورة الأخرى: التأثير الذي يُنسب إلى مواد كلامية معينة في السياق.

ففي الحالة الأولى يمكننا وصف السياق بجمعه بأنه قرينة، وفي الحالة الأخرى نصف المواد الكلامية المؤثرة نفسها بأنها قرينة. أما السياق المشتمل عليها فلا يوصف بكونه قرينة إلا مجازاً.

ثانياً: المباحث الأصولية المتعلقة بالسياق

اهتم الأصوليون بالسياق اهتماماً بالغاً، ويمكن لنا أن نصنّف جهودهم في هذا الشأن في نوعين من المباحث السياقية: أحدهما: المباحث المتعلقة بتأثير السياق، بجمعه، على الخطاب أو على جزء منه. والنوع الثاني: المباحث المتعلقة بتأثير السياق، أجزاءً، على الخطاب أو على جزء منه.

والفرق بين النوعين، هو الفرق الذي ذكرناه آنفاً، بين طريقتي تأثير السياق

على الخطاب. فقد يكون تأثير السياق صادرا عنه بجمعه، وقد تنفرد منه أجزاء معينة: كلمات أو جمل أو خطابات، بالتأثير المباشر على الخطاب أو على جزء منه.

ولن نستطيع استقراء المباحث الأصولية المتعلقة بهذين النوعين جميعا، ولا تفصيل القول في كل مبحث مما سنتناوله؛ وذلك لأن عملا كهذا يحتاج إلى جهد خاص ودراسة مستقلة. لكننا، ومن باب ما لا يدرك كله لا يترك جله، سنكتفي بالإشارة إلى أهم هذه المباحث، وذلك في النقطتين الآتيتين:

1 - المباحث الأصولية المتعلقة بتأثير السياق بجمعه على دلالة الخطاب:

أ. مبحث «العلة البيانية»:

العلة البيانية هي: المعنى الذي قصد الشارع إلى بيانه من النص. أو هي: ما لأجل بيانه سيق النص. وقد عبّر عنها بعض الأصوليين بـ: «الغرض» من سوق النص⁽⁷⁰⁾. فمثلا: قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتَى وَتَلَّكَ وَرَبِّعٌ﴾ [النساء: 3] مع أنه دال على مشروعية النكاح إلا أنه ليس مسوقا لهذا الغرض ابتداء بل هو مسوق لبيان العدد المسموح بنكاحه من النساء. وقوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلَ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275] مع أنه دال على مشروعية البيع إلا أنه ليس مسوقا لهذا الغرض ابتداء بل هو مسوق للتفريق بين البيع وبين الربا، وقد تبين لنا هذا الأمر بالسياق وسبب النزول.

والمعاني التي يدل عليها أي نص تنقسم من حيث توجه القصد السياقي أو «العلة البيانية» إليها إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: المعنى المقصود أصلا من السوق. ويخصه الحنفية باسم: النص. والقسم الثاني: المعنى المقصود تبعا من السوق. ويخصه الحنفية باسم: الظاهر. والقسم الثالث: المعنى اللازم غير المقصود لا أصلا ولا تبعا.

(70) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج3، ص198.

ويُسَمَّى عند الحنفية والجمهور بـ: «المعنى المدلول عليه إشارة». ففي قوله ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً؛ فإنه لا يدري أين باتت يده»⁽⁷¹⁾. فالمعنى المقصود أصلاً من السوق: هو النهي عن غمس اليد في الإناء بعد الاستيقاظ إلا بعد غسلها. والمعنى المقصود تبعاً من السوق: هو بيان علة النهي السابق، وهو أن المرء لا يدري أين باتت يده، فلعلها لا بست نجاسة. وأما المعاني اللازمة غير المقصودة من السوق: فهي كثيرة. قال النووي، رحمه الله تعالى: «في هذا الحديث دلالة لمسائل كثيرة في مذهبنا ومذهب الجمهور: منها: أن الماء القليل إذا وردت عليه نجاسة، وإن قلت، ولم تغيّره، فإنها تنجّسه؛ لأن الذي تعلّق باليد ولا يُرى قليلاً جداً، وكانت عادتهم استعمال الأواني الصغيرة التي تقصر عن قلتين بل لا تقاربهما. ومنها: الفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه، وأنها إذا وردت عليه نجّسته، وإذا ورد عليها أزالها... ومنها: أن موضع الاستنجاء لا يطهّر بالأحجار بل يبقى نجسا معفوا عنه في حق الصلاة. ومنها: استحباب غسل النجاسة ثلاثاً؛ لأنه إذا أمر به في المتوهّمة ففي المحقّقة أولى... ومنها: استحباب الأخذ بالاحتياط في العبادات وغيرها ما لم يخرج عن حد الاحتياط إلى حد الوسوسة... ومنها: استعمال الفاظ الكنايات فيما يُتّحاشى من التصريح به؛ فإنه ﷺ قال: «لا يدري أين باتت يده»، ولم يقل: فلعلّ يده وقعت على دبره أو ذكره أو نجاسة أو نحو ذلك... هذه فوائد من الحديث غير الفائدة المقصودة هنا وهي النهي عن غمس اليد في الإناء قبل غسلها»⁽⁷²⁾.

وتحديد أيّ المعاني من الخطاب هو المقصود أصلاً أو تبعاً أو غير مقصود يتوقف، في الغالب، على السياق بجمعه لا على جزء معين من هذا السياق كلمة ما أو جملة معينة؛ ولذا أدرجنا هذا المبحث من المباحث السياقية ضمن النوع الأول من نوعي تأثير السياق على دلالة الخطاب، وهو

(71) سبق تخريجه.

(72) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ، ج3، ص179، 180.

الذي يؤثر فيه السياق بجمعه، لا أجزاءً محددة، على دلالة الخطاب.

هذا وقد ترتب على بحث الأصوليين لـ: «العلة البيانية»، التفريق بين المقصود أصلاً والمقصود تبعاً واللازم غير المقصود، عددٌ من النتائج التي تصب في تأثير «سياق الخطاب» على دلالة الخطاب أو على دلالة جزء منه.

ومن ذلك مسألة اللفظ العام الذي يرد في نصٍّ مسوق لغرض غير العموم هل يبقى على عمومته أو لا، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: 34] يشتمل على ذكر لفظ عام هو الذهب والفضة؛ لأنه اسم جنس، لكن النص لم يُسق ليبيان هذا العموم بل مسوقٌ للترهيب من كنز المال ومنع الزكاة. وعليه، فهل يبطل عموم لفظي الذهب والفضة في النص بحيث لا يصح الاستدلال بالآية على وجوب الزكاة في الحلي، مثلاً، أو لا؟ وقوله ﷺ: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً؛ العشر، وما سُقي بالنضح؛ نصف العشر»⁽⁷³⁾ يشتمل على لفظ عام هو: «ما» في قوله: «فيما سقت السماء» لكن النص لم يُسق ليبيان هذا العموم بل ليبيان قدر المخرج من زكاة الزروع. وعليه، فهل يبطل عموم اللفظ «ما» بحيث لا يصح الاستدلال بالنص على وجوب الزكاة في الخضروات مثلاً، أو لا؟

وقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة، فقال بعضهم بعدم بطلان العموم حتى لو كان النص المشتمل على العموم مسوقاً لغرض آخر. وقال بعضهم: بل يبطل. وحُكي عن الشافعي في المسألة قولان. وكذلك انقسم فيها أتباعه فريقين⁽⁷⁴⁾. وقال السرخسي من الحنفية: «إن من الناس من يقول: يختص الكلام بما يُعلم من غرض المتكلم؛ لأنه يظهر بكلامه غرضه، فيجب بناء كلامه، في العموم والخصوص، والحقيقة والمجاز، على ما يُعلم من غرضه، ويُجعل ذلك الغرض كالمذكور. وعلى هذا، قالوا: الكلام المذكور للمدح

(73) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري، حديث رقم: 1483، ص 276.

(74) ينظر: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 3، ص 195.

والذم والثناء والاستثناء لا يكون له عموم؛ لأننا نعلم أنه لم يكن غرض المتكلم به العموم. وعندنا هذا فاسد؛ لأنه تركَّ موجب الصيغة بمجرد التشهي، وعملٌ بالمسكوت؛ فإن الغرض مسكوتٌ عنه، فكيف يجوز العمل بالمسكوت وترك العمل بالمنصوص باعتباره؟ ولكن العام يُعرف بصيغته، فإذا وُجدت تلك الصيغة، وأمكن العمل بحقيقتها، يجب العمل. والإمكان قائمٌ، مع استعمال الصيغة للمدح والذم، فإن المدح العام والثناء العام من عادة أهل اللسان، وكذلك الاستثناء والذم. واعتبارُ الغرض اعتباراً نوع احتمال، ولأجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام»⁽⁷⁵⁾. وهذا الذي قاله السرخسي هو تقريباً الذي استقر عليه أهل الأصول من بعد إمام الحرمين⁽⁷⁶⁾.

أما إمام الحرمين، فلقد كان من أنصار تأثير «العلة البيانية» للنص على عموم الألفاظ التي يشتمل عليها. قال رحمه الله تعالى: «لو ظهر لنا خروجٌ معنيٌّ عن قصد المتكلم، وكان سياق الكلام يُفضي إلى تن، زيل غرض الشارع على قصد آخر، فلسْتُ أرى التعلق بالعموم الذي ظهر فيه خروجه عن قصد الشارع. وهو كقوله الْعَشْرُ: «فيما سقت السماء العشر وفيما سُقي بنضح أو دالية نصف العشر»، فالكلام مسوقٌ لتعيين العشر ونصف العشر، فلو تعلق الحنفِيُّ بقوله الْعَشْرُ: «فيما سقت السماء العشر» ورامَ تعليق العشر بغير الأقوات [كالخضروات مثلاً]، فلسنا نراه متعلقاً بظاهر... والدليل عليه: أن الشارع إذا كان مقصوده بيانَ العشر ونصف العشر، لو أخذ يُفصل الأجناس، وهو يبغى غيرها، يُعدُّ ذلك تطويلاً نازلاً عن الوجه المختار في اللغة العالية. فتقدير التعميم يُشير إلى أنه لو لم يُرد العموم لفصل الأجناس، ولو فصلها لكان مائلاً عن الوجه الأحسن في النظم»⁽⁷⁷⁾.

والذي نراه هو أنه من الإفراط القول بعدم تأثير «العلة البيانية» للنص على

(75) السرخسي. أصول السرخسي، مرجع سابق، ج 1، ص 273.

(76) الشيرازي. اللمع، مرجع سابق، ص 28. وينظر: الغزالي. المستصفى، مرجع سابق، ج 2، ص 88. والرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 453. والأمدي. الأحكام، مرجع سابق، ج 2، ص 298.

(77) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 2، ص 778.

عموم ألفاظه مطلقا كما قد يشي به كلام السرخسي، ومن التفريط القول، أيضا، بتأثيرها إلى درجة إبطال العموم كما هو رأي إمام الحرمين. وخير المذاهب وأوسطها في هذا الشأن هو مذهب الغزالي، إذ لم يبطل العموم، لكنه في المقابل، لم يجعله عموما عاديا، بل عموما ضعيفا يكفي في معارضته أدنى دليل من قياس أو غيره. قال رحمه الله تعالى، بعد أن قَسَمَ العموم إلى ثلاثة أقسام: قوي ومتوسط وضعيف: «أما مثال العموم الضعيف، فقولهُ ﷺ: «فيما سقت السماء العشر وفيما سُقي بنضح أو دالية نصف العشر» فقد ذهب بعض الفائلين بصيغ العموم إلى أن هذا لا يُحتجُّ به في إيجاب العشر ونصف العشر في جميع ما سقته السماء، ولا في جميع ما سُقي بنضح؛ لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر، لا بيان ما يجب فيه العشر، حتى يُتعلق بعمومه. وهذا فيه نظرٌ عندنا؛ إذ لا يبعد أن يكون كلُّ واحد مقصودا، وهو إيجاب العشر في جميع ما سقته السماء، وإيجاب نصفه في جميع ما سُقي بنضح، واللفظ عام في صيغته، فلا يزول ظهوره بمجرد الوهم، لكن يكفي في التخصيص أدنى دليل»⁽⁷⁸⁾. فكأنَّ الغزالي يرى بأن العموم في الأمثلة الآنفة، وإن لم يُسق النص لبيانه أصلا، فهو مقصود تبعا، وضعفه إنما كان من أجل تبعيته هذه.

ومن النتائج الأخرى التي ترتبت على «العلة البيانية»، وعلى التفريق بين المقصود أصلا وتبعا وغير المقصود، قولُ الأصوليين: إنه إذا ورد نصان متعارضان فيُرجح المعنى المقصود أصلا على المعنى المقصود تبعا، ويرجح الاثنان على اللازم غير المقصود.

ولعل إفاضة القول في هذه القاعدة تقريرا وتمثيلا قد وُجد لدى أصوليي الحنفية عند تفريقهم بين النص والظاهر، وتفريقهم بين المدلول عليه عبارة والمدلول عليه إشارة⁽⁷⁹⁾. لكن هذا لا يعني أن أصوليي الجمهور أهملوا هذه القاعدة، وإن لم يخوضوا فيها خوض الحنفية. قال إمام الحرمين: «إذا

(78) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج1، ص407.

(79) البخاري. كشف الأسرار، مرجع سابق، ج1، ص123، 171-184.

تعارض ظاهران، وفي أحدهما ما يقتضي التعليل في صيغة التعميم، فهو مرجح على العام الذي عارضه وليس فيه اقتضاء التعليل. والسبب فيه: أن التعليل في صيغة العموم من أقوى الدلالات على ظهور قصد التعميم حتى ذهب ذاهبون إلى أنه نصٌ ممتنعٌ تخصيصه. فإن قُدِّرَ نصًّا فلا شك في تقديمه على الظاهر المعرَّض للتأويل. وإن اعتُقِدَ ظاهرا فهو مرجح على معارضه لاختصاصه بما يُوجب تغليب الظن. وكشفتُ الغطاء في هذا عندنا، وهو مما أراه سرًّا هذه الأبواب، ولم نُسبق بإظهاره، فنقول: إذا صدر من الشارع كلامٌ غير مفيدٍ بسؤال ولا حكاية حال، ولاح قصدُ التعميم من إجراءات الحكم الذي فيه العموم مقصودا لكلامه، فما يقع كذلك فاللفظ في المتماثلات نصٌّ، وليس من الظواهر. والضابط فيه: أن ما لا يخلو عن ذُكْرِ المتكلم وعلمه وقت قوله، واللفظ في الوضع يتناوله، وقد لاح بانتفاء التقييدات وقرائن الأحوال قصدُ التعميم، فلو تخيَّل متخيَّلٌ قصرَ اللفظ على بعض المسميات المتماثلة لكان ذلك عندنا حُلفا وتليسا. وإنما يسوغ الخروج عن مقتضى اللفظ وضعا فيما يجوز تقدير ذهول المتكلم عنه. وهذا في حكم التعميم بناءً عظيم⁽⁸⁰⁾.

ومثال المسألة: حكم الجمع بين الأختين المملوكتين⁽⁸¹⁾. فإن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَفِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون: 5-6] دال على إباحة هذا الجمع؛ لأن الأختين المملوكتين تدخلان في عموم «ما ملكت أيمانهم». وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: 23] دال على التحريم؛ لأن الجمع بين الأختين المملوكتين يدخل في عموم تحريم الجمع بين الأختين. ومن هنا قال عثمان رضي الله عنه لما سُئِلَ عن الجمع بين الأختين المملوكتين: «أحلتها آية وحرمتها آية»⁽⁸²⁾. فلو أردنا تطبيق قاعدة «العلة البيانية» على هذين العمومين؛ لوجدنا بأن الآية الناصّة على التحريم أقوى في

(80) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 2، ص 777.

(81) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 3، ص 197.

(82) مالك. الموطأ، مرجع سابق، ج 2، ص 588. عن ابن شهاب عن قبيصة عن عثمان، وهذا إسناد صحيح.

العموم من آية الإباحة؛ وذلك لأن النص في آية التحريم سيق أصلاً لبيان المحرمات من النساء. أما الآية الدالة على إباحة وطء جميع المملوكات باليمين فعمومها ضعيف؛ لأن النص لم يُسق فيها لبيان ما يحل وما يحرم من النساء، بل سيق لبيان وصف المؤمنين من كونهم عفيفين حافظين لفروجهم إلا عما أحل لهم. ومن هنا كان ترجيح التحريم على الإباحة أولى، ولذا قال علي رضي الله عنه لما سُئل عن المسألة: «لو كان لي من الأمر شيء، ثم وجدت أحداً فعل ذلك [أي: جمع بين الأختين المملوكتين]، لجعلته نكالا»⁽⁸³⁾.

ب. مبحث الدلالات السياقية، إثباتاً أو نفياً:

والمقصود بهذا المبحث أن الأصوليين عَزَوْا بعض أنواع الدلالات التي تنتج عن النص إلى سياق النص أو إلى السياق الذي ورد فيه النص، ونخص بالذكر من هذه الدلالات: مفهوم الموافقة، ودلالة الإيماء. كما أنهم أبطلوا القول ببعض الدلالات، في بعض الأحيان، بسبب سياق النص أو السياق الذي ورد فيه النص كما في مفهوم المخالفة.

فأما فيما يتعلق بدلالة مفهوم الموافقة، فقد اختلف الأصوليون في مصدر هذه الدلالة:⁽⁸⁴⁾ فمن قائل بأنها قياسية؛ لأنها إلحاق مسكوت عنه بمنطوق بعلة، ورُدَّ بأن القياس واردٌ بعد الشرع، ولذا فهو تعبدى، أما مفهوم الموافقة فهو ثابت قبل الشرع. ومن قائل بأنها لغوية لفظية. وهذا حق إن كان المقصود به أن مفهوم الموافقة ثابت في اللغة قبل ورود الشرع، وغير صحيح إذا كان المقصود به أن مفهوم الموافقة متواضعٌ على أفرادهِ كتواضع العرب على الألفاظ المفردة. ومن قائل بأنها سياقية، وهو أدق الأقوال. قال الغزالي، رحمه الله، وهو يعدد أضرب الدلالة غير اللفظية: «الضرب الرابع: فهمٌ غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده. كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ وَلَا نَهْرَهُمَا﴾ [الإسراء: 23] وفهم تحريم مال اليتيم وإحراقه وإهلاكه من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ

(83) نفس الرواية السابقة.

(84) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 4، ص 10.

أَمْوَالِ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا ﴿النساء: 10﴾ وفهم ما وراء الذرة والدينار من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ خَالِدِينَ﴾ [الزلزلة: 7]، وقوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: 75] وكذلك قول القائل: «ما أكلت له برة، ولا شربت له شربة، ولا أخذت من ماله حبة» فإنه يدل على ما وراءه. فإن قيل: هذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى. قلنا: لا حَجْرَ في هذه التسمية، لكن يُشترط أن يُفهم أن مجرد ذكر الأدنى لا يحصل هذا التنبيه ما لم يُفهم الكلام وما سيق له. فلولا معرفتنا بأن الآية سقت لتعظيم الوالدين واحترامهما، لما فهمنا منع الضرب والقتل من منع التأفيف؛ إذ قد يقول السلطان إذا أمر بقتل مَلِك: لا تَقُلْ له أف، لكن اقتله. وقد يقول: والله ما أكلتُ مال فلان. ويكون قد أحرق ماله، فلا يحنث. فإن قيل: الضرب حرامٌ قياساً على التأفيف؛ لأن التأفيف إنما حُرِّم للإيذاء، وهذا الإيذاء فوقه. قلنا: إن أردت بكونه قياساً أنه محتاجٌ إلى تأمل واستنباط علة فهو خطأ، وإن أردت أنه مسكوتٌ فُهِمَ من منطوق فهو صحيح بشرط أن يُفهم أنه أسبق إلى الفهم من المنطوق أو هو معه وليس متأخراً عنه»⁽⁸⁵⁾.

وأما فيما يتعلق بدلالة الإيحاء: فالمقصود بها دلالة النص على علة الحكم دلالة غير صريحة، أو قل: دلالة غير متواضع عليها، أو قل: دلالة سياقية. قال الآمدي: «المسلك الثالث [من مسالك العلة]: ما يدل على العلية بالتنبيه والإيحاء. وذلك بأن يكون التعليل لازماً من مدلول اللفظ وضعا لا أن يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل»⁽⁸⁶⁾. وقال الزركشي في مسلك الإيحاء: «هو يدل على العلية بالالتزام؛ لأنه يُفهمها من جهة المعنى لا اللفظ، وإلا لكان صريحا، ووجه دلالته أن ذكره [أي: الوصف المومى إليه] مع الحكم يُمنع أن يكون لا لفائدة؛ لأنه عبث، فتعين أن يكون لفائدة، وهي إما: كونه علة أو جزء علة أو شرطا، والأظهر كونه علة؛ لأنه الأكثر في تصرف الشارع»⁽⁸⁷⁾.

(85) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج1، ص191، 190.

(86) الآمدي. الإحكام، مرجع سابق، ج3، ص279.

(87) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج5، ص197.

وقال ابن النجار في تعريف الإيماء: «هو اقتران الوصف بحكم، لو لم يكن الوصف أو نظيره للتعليل، لكان ذلك الاقتران بعيداً من فصاحة كلام الشارع، وكان إتيانه بالألفاظ في غير مواضعها، مع كون كلام الشارع من زُها عن الحشو الذي لا فائدة فيه»⁽⁸⁸⁾.

ومع من كون دلالة الإيماء هي دلالة سياقية غير تواضعية بأفرادها إلا أن هذا لم يمنع من ملاحظة أنواع عامة منها، يندرج تحت كل نوع منها ما لا ينحصر من الأمثلة.

ومن أهم هذه الأنواع: «ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب والتسبيب في كلام الشارع، كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38] ومنها: ما لو حدثت واقعة فرُفعت إلى النبي ﷺ، فحكم عقبيها بحكم، فإنه يدل على كون ما حدث علة لذلك الحكم، وذلك كما رُوي «أتى رجل النبي ﷺ فقال له: هلكت، وقعت على أهلي في رمضان، قال: «أعتق رقبة»⁽⁸⁹⁾ فإنه يدل على كون الوقاع علة للعتق. ومنها: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يُقدَّر التعليل به لما كان لذكره فائدة. ومنصب الشارع مما يُنزّه عنه. وذلك كما في حديث ابن مسعود ليلة الجن إذ توضعاً ﷺ، بماء كان قد بُذ فيه تميرات لاجتناب ملوحته، فقال: «تمر طيبة وماء طهور»⁽⁹⁰⁾ فإنه يدل على جواز الوضوء به وإلا كان ذكره ضائعا، لكون ما ذكر ظاهرا غير محتاج إلى بيان. ومنها: أن يُفرّق الشارع بين أمرين في

(88) ابن النجار. شرح الكوكب المنير، مرجع سابق، ج4، ص125.

(89) رواه البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: التبسم والضحك، حديث رقم: 6087، ص1118.

(90) رواه الترمذي، جامع الترمذي، مرجع سابق، كتاب: أبواب الطهارة، باب: ما جاء في الوضوء بالنبيد، حديث رقم: 88، ص47. قال الترمذي: «إنما رُوي هذا الحديث عن أبي زيد عن عبد الله عن النبي ﷺ. وأبو زيد رجل مجهولٌ عند أهل الحديث لا تُعرف له رواية غير هذا الحديث». ورواه ابن ماجه بنفس اللفظ في: السنن، مرجع سابق، كتاب: الطهارة وسننها، باب: الوضوء بالنبيد، حديث رقم: 384، ص108، وحكم عليه الشيخ الألباني بالضعف في: الألباني. ضعيف سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الطهارة وسننها، باب: الوضوء بالنبيد، حديث رقم: 84-384، ص32.

الحكم بذكر صفة؛ فإن ذلك يُشعر بأن تلك الصفة هي علة التفرقة في الحكم إذ خصصها بالذكر دون غيرها، فلو لم تكن علة لكان ذلك على خلاف ما أشعر به اللفظ وهو تلبيسُ يُصان منصب الشارع عنه. وذلك منقسم إلى: ما يكون حكم أحد الأمرين مذكوراً في ذلك الخطاب دون ذكر الآخر، كما في قوله ﷺ: «القاتل لا يرث»⁽⁹¹⁾ فإنه خصص القاتل بعدم الميراث بعد سابقة إرث من يرث. [وهذا قد ورد منصوصاً في آيات المواريث] وإلى ما لا يكون مذكوراً فيه. وهذا القسم: منه: ما تكون التفرقة فيه بلفظ الشرط والجزاء كقوله ﷺ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر... إلى قوله... فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد»⁽⁹²⁾. ومنه: ما يكون بالغاية، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهَنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرَ حَتَّىٰ يَظْهَرَ﴾ [البقرة: 222] ومنه: ما يكون بالاستثناء، كقوله تعالى: ﴿فَنَصِّفْ مَا قُضِّمَ إِلَّا أَنْ يَعْفُوكَ﴾ [البقرة: 237] ومنه: ما يكون بلفظ الاستدراك، كقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: 89] ومنه: أن يستأنف أحد الشئيين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر، كما ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قسم يوم خيبر للفرس سهمين وللراجل⁽⁹³⁾. ومنها: أن يكون الشارع قد أنشأ الكلام لبيان مقصود وتحقيق مطلوب، ثم يذكر في أثائه شيئاً آخر لو

(91) رواه الترمذي. جامع الترمذي، مرجع سابق، كتاب: الفرائض، باب: ما جاء في إبطال ميراث القاتل، حديث رقم: 2109، ص 591، قال الترمذي: «هذا حديث لا يصح لا يُعرف إلا من هذا الوجه. وإسحق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل الحديث منهم أحمد ابن حنبل. والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث كان القتل عمداً أو خطأ. وقال بعضهم: إذا كان القتل خطأ فإنه يرث وهو قول مالك». ورواه ابن ماجه بنفس اللفظ، السنن، مرجع سابق، كتاب: الفرائض، باب: ميراث القاتل، حديث رقم: 2735، ص 612، وحكم عليه الشيخ الألباني بالصحة في: الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الفرائض، باب: ميراث القاتل، حديث رقم: 2211-2735، ج 2، ص 117

(92) رواه مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: المساقاة، باب: الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، حديث رقم: 1587، ص 616.

(93) رواه البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: غزوة خيبر، حديث رقم: 4228، ص 764.

لم يُقدَّر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام، لا بأوله ولا بآخره، فإنه يُعدُّ خطبا في اللغة واضطرابا في الكلام، وذلك مما تبعد نسبته إلى الشارع، وذلك كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: 9] فالآية إنما سبقت لبيان أحكام الجمعة لا لبيان أحكام البيع فلو لم يُعتقد كون النهي عن البيع علة للمنع عن السعي الواجب إلى الجمعة، لما كان مرتبطبا بأحكام الجمعة وما سبق له الكلام ولا تعلق به، وذلك ممتنع لما سبق .

ومنها: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا، كقوله ﷺ: «لا يقضي حكم بين اثنين وهو غضبان»،⁽⁹⁴⁾ فإنه يُشعر بكون الغضب علة مانعة من القضاء لما فيه من تشويش الفكر واضطراب الحال»⁽⁹⁵⁾.

وفي هذه الأنواع من أنواع دلالة الإيماء نلاحظ مدى تأثير سياق الخطاب والسياق الذي ورد فيه الخطاب على الوقوف على علة الحكم الذي اشتمل عليه الخطاب.

وأما فيما يتعلق بإبطال دلالة مفهوم المخالفة: فقد ذكر الأصوليون بأن مفهوم المخالفة يبطل في بعض الأحوال⁽⁹⁶⁾: كأن يكون المنطوق قُصِدَ به زيادة الامتنان على المسكوت عنه، كقوله تعالى: ﴿لِنَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: 14] فَوَصَفَ اللحم بكونه طريا لا مفهوم له، أي أن النص لا يدل على المنع من أكل اللحم غير الطري، كالقديد مثلا. أو كأن يكون المنطوق قُصِدَ به التفخيم وتأكيد الحال، كقوله ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث»⁽⁹⁷⁾ فإن التقييد بالإيمان لا مفهوم له، وإنما ذكر

(94) المرجع السابق، كتاب: الأحكام، باب: هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان، حديث رقم: 7158، ص 1296.

(95) الأمدى. الإحكام، مرجع سابق، ج 3، ص 279-286 باختصار وتصرف.

(96) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 4، ص 22، 23. وينظر: ابن النجار. شرح الكوكب المنير، مرجع سابق، ج 3، ص 492-495.

(97) رواه البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الجنائز، باب: حد المرأة على غير زوجها، حديث رقم: 1280، ص 237-238.

لتفخيم الأمر لا للمخالفة. أو كأن لا يُذكَر الوصف مستقلاً، فلو ذُكر على جهة التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْشِرُوا بَعْضَكُمْ بِأَن يَكْفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ [البقرة: 187] فإن قوله: «في المساجد» لا مفهوم له بالنسبة لمنع المباشرة؛ فإن المعتكف يحرم عليه المباشرة مطلقاً. أو كأن يظهر من السياق قَصْدُ التعميم، فإن ظهر فلا مفهوم، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 284] فنحن نعلم أن الله قادر على المعدوم الممكن، وهو ليس ب: «شيء» وإذن، فالمقصود بقوله تعالى: «كل شيء» التعميم في كل ما أمكن حتى لو كان معدوماً لا قصر الحكم على الموجود الممكن.

والملاحظ أن هذه الأمور التي يبطل بها المفهوم المخالف إنما يتوصل إليها من خلال السياق، سواء سياق النص نفسه أو السياق الذي ورد فيه النص.

وبهذا نصل إلى ختام ما أردنا ذكره من المباحث الأصولية المتعلقة بالسياق، سياق الخطاب أو السياق الذي ورد فيه الخطاب، بجمعه، وحن الآن دور الحديث عن النوع الآخر من المباحث الأصولية وهي:

ثانياً: المباحث الأصولية المتعلقة بتأثير السياق، كأجزاء، على دلالة الخطاب:

نظَرَ الأصوليون إلى نصوص الوحي، قرآناً وسنة، نظرة متكاملة واعتبروها سياقاً واحداً. فالقرآن عندهم «من فاتحته إلى خاتمته كالكلمة الواحدة»⁽⁹⁸⁾، والقرآن والحديث «كلفظة واحدة وخبر واحد موصول بعضه ببعض، ومضاف بعضه إلى بعض، ومبني بعضه على بعض»⁽⁹⁹⁾.

ومساحة عريضة من البحث الأصولي شغلها الوفاء بمتطلبات هذه النظرة التكاملية لنصوص الوحي. فمباحث التأويل والتفسير والتقييد والتخصيص بالأدلة المتصلة والأدلة المنفصلة، ومباحث النسخ، ومباحث الترجيح كلها

(98) الشيرازي. اللمع، مرجع سابق، ص 44.

(99) ابن حزم. الأحكام، مرجع سابق، ج 2، ص 171.

تصب في خدمة الحفاظ على «تكامل النصوص» وتستلزم الاستنتاج بأن نصوص الوحي لم تكن، في نظر الأصوليين، إلا سياقاً واحداً.

وأكثر ما يتجلى الإبداع الأصولي في مجال بحث تأثير أجزاء محددة في السياق على دلالة النص هو عند خوضهم في مباحث مخصصات العام المتصلة والمنفصلة. فالمخصصات المتصلة عند الجمهور تضم مباحث متعددة: كمباحث التخصيص بالشرط وبالاستثناء وبالصفة وبالغاية وبالبدل وبالحال وبالظرف وبالجار والمجرور وبالتمييز وبالمفعول معه وله، وكتخصيص العام بذكر بعض أفرادها بعده، أو بعطف الخاص عليه، وكمسألة تخصيص عموم أول الكلام بخصوص آخره وبالعكس، وغير ذلك من المباحث الأصولية السياقية. والمخصصات المنفصلة تضم أيضاً مباحث متعددة: كتخصيص القرآن بالقرآن والسنة المتواترة بمثلها والقرآن بالسنة المتواترة، والقرآن والسنة بالإجماع، وكتخصيص القرآن بخبر الواحد، والقرآن والسنة المتواترة بالقراءة الشاذة، والقرآن والسنة المتواترة بالقياس، وكتخصيص خبر الواحد بالقرآن، والإجماع بخبر الواحد، والتخصيص بالمفهوم الموافق والمخالف، والتخصيص بفعل النبي ﷺ وتقريره، وحمل المطلق على المقيد، وغير ذلك مما قد يُدعى بالقرينة الخارجية. وكل هذه المباحث تخوض في تأثير جزء محدد من سياق الخطاب أو السياق الذي ورد فيه الخطاب على دلالة الخطاب، وربما يكون هذا الجزء عبارة عن كلمة، أو تركيب، أو جملة، أو خطاب آخر.

فالكلمة، كقوله ﷺ: «من جر ثوبه خِيَلًا لم ينظر الله إليه يوم القيامة»⁽¹⁰⁰⁾. فالكلمة «خِيَلًا» الواقعة في سياق النص أثرت في عموم النص لتجعل الذم خاصاً بمن جر ثوبه كبراً لا سوى ذلك، والتركيب كقوله تعالى: في الحيض: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: 222] فالتركيب «حتى يطهرن» الواقع في سياق النص خصَّ عموم النهي إلى غاية محددة هي الطهارة.

(100) رواه البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: فضائل الصحابة، باب: قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً»، حديث رقم: 3665، ص 667-668.

والجملة، كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ آتَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: 6] فجملة الشرط «إن آتستم منهم رشدا» الواقعة في سياق النص خصصت عموم وجوب دفع المال لليتامى بالراشدين منهم خاصة.

والخطاب الآخر، كقوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثَلُ مَا تُلَاقُوا﴾ [النساء: 3] خصصته آية ذكر المحرمات ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: 23] وكذا نهيه ﷺ عن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها⁽¹⁰¹⁾ الواقعين في السياق الواسع الذي ورد فيه النص.

وبما أن مباحث تأثير السياق كأجزاء على دلالة الخطاب متعددة ومتنوعة وسهل الرجوع إليها لأنها تشكّل عناوين كبيرة لكثير من المسائل الأصولية في كتب الأصول، وبعض هذه المباحث متسع ومتشعب جدا، فإننا لن نخوض في أي من هذه المباحث، مكتفين بما ذكرنا عنوانه منها، ونحيل مريد التوسع فيها على كتب الأصول.

المسألة الثالثة: الأداة المعرفية الثالثة لتدبر الخطاب

المعرفة بـ: «الحال التي ورد فيها الخطاب»

يجب على متدبر الخطاب في سبيل سعيه للوصول إلى المعنى الكامل للخطاب، لا سيما المقصود الدقيق للمتكلم أن ينظر في الأحوال التي تحتف بالخطاب، وذلك بعد نظره في السياق الذي جاء فيه هذا الخطاب، ويكون هذا النظر من حيث: حال المتكلم، وحال المخاطب، والظرف الزماني والمكاني الذي قيل فيه، والسبب الذي أثاره، والغرض الذي استهدفه، والأعراف الجارية في المجتمع الذي قيل فيه، وغير ذلك. والداعي لهذا الأمر هو أن الخطاب الواحد يتغير معناه، وربما إلى حدّ التعاكس أحيانا، بحسب متكلم متكلم، ومخاطب مخاطب، وسبب سبب، وظرف ظرف، وعرف عرف... إلخ. قال الشاطبي، رحمه الله تعالى: «إن علم المعاني والبيان

(101) رواه البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: لا تنكح المرأة على عمته، الأحاديث: 5108-5111، ص963.

الذي يُعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك: كالأستفهام لفظه واحد، ويدخله معانٍ آخر: من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهاها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال. وليس كلُّ حال يُنقل ولا كل قرينة تقترب بنفس الكلام المنقول. وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهمُ شيء منه»⁽¹⁰²⁾.

والسبب في تأثير الحال، بشتى أنواعها، على معنى الخطاب هو أن عملية الاتصال التفاهمية التي تحصل عن طريق اللغة ليست هي عملية لفظية محضة كما قد يبدو، بل إن المتكلمين، في سبيل إيصال مرادهم إلى الآخرين يعولون، في كثير من الأحيان، على مواد غير لفظية (حالية) يقرنونها بالكلام الملفوظ أو يصدر الكلام مقتربا بها تلقائيا. فالحال، على هذا، هي ركنٌ ركين من عملية الاتصال التفاهمية التي يُستخدم فيها الخطاب اللغوي، وذلك إلى الحد الذي جعلها بعضهم، كما أوضحنا في مناسبة سابقة⁽¹⁰³⁾، جزءا من الخطاب نفسه.

وتعويلا على دور الحال في التأثير في معنى الخطاب، فإنَّ «مُغرضاً» ما إذا أراد حمل خطاب معين على ما يريد، فإن أدهى وسائله إلى ذلك هي أن يلجأ إلى عزل هذا الخطاب عن الحال التي ورد فيها ثم وضعه في حال أخرى، فيتم له مراده بتحريف المقصود من الخطاب من غير أن يعبث بالصيغة اللفظية له». ويوضح هذا المعنى: ما روى أبو عبيد عن إبراهيم التيمي، قال: خلا عمر ذات يوم، فجعل يحدث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونيبها واحد، وقبلتها واحدة؟! فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين، إنا أنزل علينا

(102) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص347.

(103) ينظر: ص165 من هذا الكتاب.

القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل. وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن، ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي. فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا. فإذا اختلفوا اختلفوا. قال: فزجره عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال فعرفه فأرسل إليه، فقال: أعد علي ما قلت، فأعاده عليه، فعرف عمر قوله وأعجبه. وما قاله صحيح في الاعتبار ويتبين بما هو أقرب، فقد روى ابن وهب عن بكير أنه سال نافعاً: كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟⁽¹⁰⁴⁾ قال: يراهم شرار خلق الله؛ إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار، فجعلوها على المؤمنين. فهذا معنى الرأي الذي نبه ابن عباس عليه، وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن⁽¹⁰⁵⁾ أي الناشئ عن الجهل ببعض القرائن الحالية التي احتفت بالقرآن حين نزوله.

وتزداد قرائن الحال أهمية إذا سلمنا بما أشار إليه إمام الحرمين من أن الصيغ اللفظية، حتى ما يُدعى بالمطلق أو المجرد منها، لا يمكنها أن تتجرد، في واقع الأمر، عن أحوال تقترن بها فتؤثر في معناها، وذلك حين قال: «إن الصيغة التي تُسمى مطلقة لا تكون الا مقترنة بأحوال تدل [على الأقل] على أن مُطلقها ليس يبغى بإطلاقها حكايةً وليس هاذيا بها. فإذا لا تُلْفَى صيغةً على حقّ الإطلاق»⁽¹⁰⁶⁾ وقال ابن القيم أيضاً، مؤكداً ذلك: «تجرّد اللفظ عن جميع القرائن الدالة على مراد المتكلم ممتنع في الخارج، وإنما يقدره الذهن ويفرضه»⁽¹⁰⁷⁾.

ونصل بأهمية قرائن الحال إلى الذروة إذا شايعنا أصحاب «مدرسة السياق»، بشقّيه: اللغوي والحالي، من علماء الدلالة المعاصرين، في قولهم بأن الصيغ اللفظية لا يوجد لها معنى خارج السياق⁽¹⁰⁸⁾. ويصُبُّ في هذا

(104) «الحرورية: فرقة من الخوارج نسبت إلى حروراء بالمد قرية بقرب الكوفة كان أول اجتماعهم بها». المناوي. التوقيف، مرجع سابق، ص 277.

(105) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج 3، ص 348.

(106) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 1، ص 185.

(107) ابن القيم. بدائع الفوائد، مرجع سابق، ص 372.

(108) أولمان. دور الكلمة في اللغة، مرجع سابق، ص 68.

الإطار قولُ اللغوي بلومفيلد بأنا: «لكي نعرف المعنى معرفة دقيقة، لا بد أن نكون على علم دقيق بكل شيء في عالم المتكلم»⁽¹⁰⁹⁾. ويشبهه إلى حد ما قول الواحدي، صاحب كتاب «أسباب النزول»: «لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها»⁽¹¹⁰⁾.

ومما يدل على القوة الإيحائية والدلالية للحال أنها قد تتفرد بنفسها في عملية الدلالة فتوحي بالمعنى من غير لفظ تقترن به أو يقترن بها حتى لكأنها تسد مسد اللفظ. وبسبب هذه الظاهرة شاع في كلام الأقدمين إضافة اللسان إلى الحال كما يُضاف إلى المقال، فقالوا في كثير من الأقوال المنقولة: إنها مقولة بلسان الحال لا بلسان المقال، فكأنهم، لشدة دلالة الحال، تخيلوا أن لها لسانا ناطقا. وقال الكرخي في الأصل السابع من الأصول التي جعل عليها مدار مذهب أبي حنيفة: «الأصل: أن للحالة من الدلالة كما للمقالة»⁽¹¹¹⁾. وفي تعداده لطرق البيان قال الجاحظ: «جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص أو تزيد، أولها: اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد [الحساب]، ثم الخط، ثم الحال وتُسمى نُصبة. والنُصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدلالات»⁽¹¹²⁾. وقد جعل أصوليو الحنفية الحال نوعا من أنواع البيان، وذلك عند حديثهم عن ما أسموه بـ: «بيان الضرورة». قال السرخسي: «أما بيان الضرورة: فهو نوعٌ من البيان يحصل بغير ما وُضع له في الأصل. وهو على أربعة أوجه: منه ما ينزل من، زلة المنصوص عليه في البيان. ومنه ما يكون بيانا بدلالة حال المتكلم، ومنه ما يكون بيانا بضرورة دفع الغرور. ومنه ما يكون بيانا بدلالة الكلام...». قال: «وأما النوع الثاني [أي: حال

(109) نقله عنه، خليل. العربية وعلم اللغة النبوي، مرجع سابق، ص 125.

(110) السيوطي. الإتقان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 29.

(111) الكرخي، أبو الحسن عبيد الله بن الحسين. رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، بذيل تأسيس النظر للديبوسي، تحقيق: مصطفى القباني، بيروت: دار ابن زيدون، ص 163.

(112) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، بيروت: دار صعب، ص 55.

المتكلم، وهو الذي يعيننا هاهنا]: فنحو سكوت صاحب الشرع عند معاينة شيء عن تغييره يكون بيانا منه لحقيته باعتبار حاله، فإن البيان واجبٌ عند الحاجة إلى البيان، فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك لا محالة، ولو بيّنه لظهر... وعلى هذا قلنا: البكر إذا بلغها نكاحُ الولي فسكنت يُجعل ذلك إجازة منها باعتبار حالها، فإنها تستحي، فيُجعل سكوتها دليلا على جوابٍ يحول الحياء بينها وبين التكلّم به، وهو الإجازة التي يكون فيها إظهار الرغبة في الرجال، فإنها إنما تستحي من ذلك»⁽¹¹³⁾.

ومن النقول بالغة الدلالة على دور الحال في الكشف عن معنى المقال ما قاله العلامة ابن جني: «الحمّالون والحمّاميون والساسة والوقادون، ومن يليهم ويُعتدُّ منهم، يستوضحون من مشاهدة الأحوال ما لا يحصّله «أبو عمرو»⁽¹¹⁴⁾ من شعر «الفرزدق» إذا أُخبر به عنه، ولم يسمعه ينشده»⁽¹¹⁵⁾. فانظر إليه كيف جعل العوام وجهلة الناس، في حال مباشرتهم سماع اللفظ من قائله، أكثر قدرة على فهم معناه من أبي عمرو بن العلاء، أحد أبرز علماء اللغة في عصره، إذا نُقل إليه اللفظ نقلا ولم يباشره، وذلك لما يقفون عليه ويشاهدونه من القرائن الحالية التي تساعدهم في الكشف عن المراد منه.

وستتم كلامنا في هذه المسألة عن «الحال التي ورد فيها الخطاب»:

(113) السرخسي. أصول السرخسي، مرجع سابق، ج2، ص 51، 50.
(114) أبو عمرو: هو ابن العلاء ابن عمار بن العريان التميمي ثم المازني البصري، شيخ القراء والعربية. اختلف في اسمه على أقوال: أشهرها: زيان، وقيل: العريان. مولده في نحو سنة 70هـ. حدّث باليسير، وبرز في الحروف، وفي النحو، وتصدر للإفادة مدة. واشتهر بالفصاحة والصدق وسعة العلم. قال أبو عبيدة: كان أعلم الناس بالقراءات والعربية والشعر وأيام العرب، وكانت دفاثره ملاء بيت إلى السقف ثم تنسك فأحرقها. وكان من أشرف العرب مدحه الفرزدق وغيره. قال أبو عمرو الشيباني: ما رأيت مثل أبي عمرو. وذكر غير واحد أن وفاته كانت في سنة 154هـ. الذهبي. سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج6، ص 407-410.

(115) ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني. الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، بيروت: عالم الكتب، ج1، ص 246. ونَبّه إليه: ياقوت، أحمد سليمان. الدرس الدلالي في خصائص ابن جني، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1989م، ص 24.

أولاً: التعريف بـ: «الحال التي ورد فيها الخطاب»

1 - الحال: لغة، واصطلاحاً:

الحال: هي الصفة أو الكيف الذي يعرض للشيء. فحال الإنسان، مثلاً، هي «كَيْنَةُ الإنسان، أي: ما كان عليه من خير وشر، يُذَكَّرُ وَيؤنَّثُ، والجمع أحوال»⁽¹¹⁶⁾ وحال الإنسان، أيضاً، هي: «ما يختص به من أموره المتغيرة الحسّية والمعنوية»⁽¹¹⁷⁾ وقال الراغب: الحال: هي «ما يختص به الإنسان وغيره من أموره المتغيرة في نفسه وجسمه وقُيَّتِه»⁽¹¹⁸⁾ والحال، بما هي اسمٌ يدل على الأوصاف أو الكيفيات المتغيرة أو القابلة للتغير في الشيء الذي تُضاف إليه، تعود في أصل اشتقاقها إلى الفعل «حَالَ يَحْوُلُ حَوْلًا» بمعنى تغيّر. ومن هذا الفعل جاء لفظ «الحَوْل» بمعنى السَّنة؛ وذلك باعتبار تغير الفصول وتقلبها في العام الواحد. وقيل: قوسٌ «مُسْتَحَالَةٌ»، أي: مُعْوَجَّةٌ؛ لأنها بطول الأمد انقلبت عن حالها واستقامتها التي كانت عليها. وقالوا في المثل: هو «أَحْوَلُّ» من أبي براقش، وهو «أَحْوَلُّ» من أبي قلمون. وأبو براقش وأبو قلمون، على الترتيب، طيرٌ وثوبٌ يتلونان ألواناً، و«المُحَال» من الكلام هو ما عُدل به عن وجهه. و«حَالَتْ» الناقة إذا لم تحمل تلك السنة، وذلك لتغيير ما جرت به عادتها... إلخ⁽¹¹⁹⁾.

أما «الحال التي ورد فيها الخطاب»، أو قل: «المقام الذي ورد فيه الخطاب»، أو بعبارة ثالثة، «القرائن الحالية التي تحتف بالخطاب» فهي مجموعة الصفات والهيئات والعوارض والظروف والملابسات والبيئات، وغير ذلك من المتغيرات، التي تحتف بالخطاب في نفسه أو بقائله أو بالمخاطب به بحيث تؤثر في دلالاته. وهذا الذي قلناه هو تعريفٌ تقريبيٌّ توضيحيٌّ لـ: «الحال التي ورد فيها الخطاب»، والتعريف الذي نراه الصق بصناعة الحدود هو أن

(116) ابن منظور. لسان العرب، مرجع سابق، ج 11، ص 190.

(117) المعجم الوسيط، مرجع سابق، ج 1، ص 216.

(118) الراغب الأصفهاني. المفردات، مرجع سابق، ص 137.

(119) المرجع السابق.

نقول بأنها: كل ما احتف بالخطاب وأثر في دلالته من غير كونه سياقاً. فعلى هذا التعريف، تصدق «الحال التي ورد فيها الخطاب» على كل شيء، بكل ما في هذا التعبير من عموم، أمكنه أن يؤثر في دلالة الخطاب، باستثناء شيء واحد هو السياق الذي ورد فيه الخطاب. ومن خلال هذا التعريف نلاحظ مدى العموم والاتساع الذي تتسم به الحال التي ورد فيها الخطاب، أو قل: القرائن الحالية المحتفة بالخطاب. ولنا مزيد كلام على هذا التعريف في موضع لاحق.

2 - خروج القرائن الحالية عن الحدّ والعدّ عند البعض:

نتيجة لما قلناه من اتساع الأحوال التي تحتف بالخطاب وعمومها وكثرتها؛ أحال بعض الأصوليين الإحاطة بالقرائن الحالية حداً أو عداً، قال إمام الحرمين: «القرائن تنقسم إلى: قرائن مقال، وإلى قرائن أحوال: أما الأحوال فلا سبيل إلى ضبطها تجنيساً وتخصيصاً، ولكنها إذا ثبتت لاح للعاقل في حُكْم طُرْد العُرْف أمورٌ ضرورية»⁽¹²⁰⁾ وقال أيضاً: «العلومُ الحاصلة على حكم العادات وجدناها مرتبة على قرائن الأحوال. وهي لا تنضبط انضباط المحدودات بحدودها ولا سبيل إلى جحدها إذا وقعت. وهذا كالعلم بِخَجَلِ الخَجَلِ ووَجَلِ الوجَلِ ونشط الثَّمَلِ وغضب الغضبان ونحوها. فإذا ثبتت هذه القرائن ترتب عليها علومٌ بديهية لا يابأها إلا جاحد، ولو رام واجد العلوم ضبط القرائن ووصفها بما تتميز به عن غيرها لم يجد إلى ذلك سبيلاً. فكأنها تَدِقُّ عن العبارات وتَأبى على من يحاول ضبطها بها. وقد قال الشافعي، رحمه الله: من شاهد رضيعاً قد التقم ثدياً من مرضع، ورأى فيه آثار الامتصاص، وحركات الغلصمة، وجرجرة المتجرّع، لم يسترب في وصول اللبن إلى جوف الصبي، وحلّ له أن يشهد شهادة باتةً بالرضاع. ولو أنه لم يَبْتِّ شهادته في ثبوت الرضاع، ولكنه شَهِد على ما رأى من القرائن، وأطنب في وصفها، واستعان بالوصّافين المعرّفين، فبلغ ذكرُ القرائن مجلسَ القاضي، فلا يثبت الرضاع بذلك؛ لأن ما سمعه القاضي وصفٌ لا يبلغ مبلغ العيان، والذي يُفْضِي بالمعاین إلى دُرْك اليقین يدقُّ مدرُّكُه عن عبارة الوصّافين. ولو قيل

(120) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 1، ص 185-186.

لأذكى خلق الله قريحة، وأحدّهم ذهنًا: افصل بين حُمرة الخجل وحُمرة العَصَب وبين حُمرة المرعوب، لم تساعده عبارة في محاولة الفصل، فإن القرائن [أي: الحالية] لا تبلغها غايات العبارات... وكلُّ قرينة تتعلق بالعادة يستحيل أن تُحدِّد أو تُضبط بعدّ⁽¹²¹⁾. وقال الغزالي: في دلالة «صيغ العموم» على الاستغراق والشمول: «إنَّ قصد الاستغراق يُعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم وتغيرات في وجهه وأمور معلومة من عاداته ومقاصده وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف، بل هي كالقرائن التي يُعلم بها خجل الخجل ووجل الوجل وجبن الجبان، وكما يُعلم قصد المتكلم إذا قال: السلام عليكم، أنه يريد التحية، أو الاستهزاء واللّهو⁽¹²²⁾. وقال أيضا: «القرينة: إما لفظ مكشوف... وإما إحالة على دليل العقل... وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها⁽¹²³⁾. وقال التلمساني عندما قسّم القرائن إلى: لفظية وحالية وسياقية وخارجية: «[ثانيا:] القرائن الحالية: وهي قريبة من السياقية. وهي لا تنضبط⁽¹²⁴⁾».

3 - حديث الأصوليين والفقهاء عن القرائن الحالية:

وكانه تسليم بدعوى إمام الحرمين وغيره بأن القرائن الحالية لا تنضبط حدا أو عدا لم نجد الأكثرين من الأصوليين، وحتى الفقهاء، يعرفون القرينة الحالية، في أثناء تطرقهم للحديث عنها أو عن بعض أنواعها. بل الذي وجدناه لديهم أمران:

أحدهما: تعريفات قاصرة، أو قل: مجرد أوصاف، لهذه القرينة أو لبعض

(121) المرجع السابق، ج 1، ص 373-376.

(122) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج 2، ص 41. في أثناء عرضه لمذهب الواقفية في صيغ العموم.

(123) المرجع السابق، ج 1، ص 342.

(124) التلمساني. مفتاح الوصول، مرجع سابق، ص 53.

أنواعها. ومن ذلك قولهم فيها بأنها: «هيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على أن المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز»⁽¹²⁵⁾، أو هي: «الأحوال التي لها تعديل بالخطاب من معنى إلى معنى مع كونه مترددا بينهما»⁽¹²⁶⁾، أو: «هي هيئة صادرة من المتكلم عند كلامه»⁽¹²⁷⁾، وقال ابن نجيم: «المراد بدلالة الحال: الحالة الظاهرة المفيدة لمقصوده [يعني: المتكلم]»⁽¹²⁸⁾.

والأمر الآخر: تعداد لبعض أمثلة هذه القرينة أو بعض أنواعها. ومن ذلك: ما قاله الجصاص: «ومن الظواهر ما يقضي عليه دلالة الحال فينقل حكمه إلى ضد موجب لفظه في حقيقة اللغة، نحو قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: 40] ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، ﴿وَأَسْتَفْزِرُ مِنْ أَسْطَعَتَ مِنْهُمْ﴾ [الاسراء: 64] ونحو ذلك. فلو ورد هذا الخطاب مبتدئا عاريا عن دلالة الحال لكان ظاهره يقتضي إباحة جميع الأفعال، وهو في هذه الحال وعيدٌ وزجرٌ بخلاف ما يقتضيه حكم اللفظ المطلق العاري عن دلالة الحال. ومن نظائر ذلك قول النجاشي:

إذا لله عادى أهل لؤم ورقية فعداى بني العجلان رهط ابن مقبل
قُبيلة لا يغدرون بذمة ولا يظلمون الناس حبة خردل

ومعلوم أن الناس يتمدحون بنفي الغدر والظلم عن أنفسهم، وهو في هذا الموضع ذمٌ وهجاء، فخرج اللفظ مخرج الهجاء، فكان معناه: أنهم أقل من أن يوثق لهم بذمة يغدرون بها، وأعجز من أن يظلموا أحدا. فكانت دلالة الحال ناقلة لحكم اللفظ إلى ضد مقتضاه وموجبه لو كان ورودُه مطلقا. ومما اعتبر أصحابنا في هذا المعنى من مسائل الفقه، قولهم: من قامت امرأته لتخرج، فقال لها: إن خرجت فأنت طالق: أنها إن قعدت ثم خرجت بعد

(125) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 140.

(126) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج 2، ص 346.

(127) السبكي. الإبهاج، مرجع سابق، ج 1، ص 342. والظاهر أنه قد قال ذلك في وصف نوع من القرائن يقع، حسب ما جوزه، بين القرائن اللفظية والحالية. والأصح أنها داخلة في القرائن الحالية.

(128) ابن نجيم. البحر الرائق، مرجع سابق، ج 3، ص 322.

ذلك لم يحنث. وكذلك لو قال الرجل [لآخر]: تغدّ عندي اليوم، فقال: إن تغديتُ فعبدي حر: أن هذا على ذلك الغداء بعينه، فإن تغدى عنده بعد ذلك لم يحنث»⁽¹²⁹⁾.

ومما ورد عنهم، أيضا: ما قاله إمام الحرمين: بأن «القرائن تنقسم: إلى قرائن حالية، وإلى قرائن لفظية: فأما الحالية: فكقول القائل: رأيت الناس، وأخذت فتوى العلماء. ونحن نعلم أن حاله لا يحتمل رؤية الناس أجمعين، ومراجعة جميع العلماء»⁽¹³⁰⁾. وهذه هي قرينة حال المتكلم، ثم ألحق بها قرينة «إذا ورد خطاب الشارع، صلوات الله عليه وسلامه، على سبب مخصوص وسؤال واقع عن واقعة معينة»⁽¹³¹⁾. وبحثها بتفصيل. ومنه: ما قاله الفخر الرازي: بأن «القرينة [الصارفة للفظ عن حقيقته]: ... قد تكون حالية، وقد تكون مقالية: أما الحالية: فهي ما إذا عُلِمَ أو ظُنَّ أن المتكلم لا يتكلم بالكذب فيعلم أن المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز. ومنها: أن يقترب الكلام بهيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على أن المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز. ومنها: أن يُعلم بسبب خصوص الواقعة أنه لم يكن للمتكلم داع إلى ذكر الحقيقة فيعلم أن المراد هو المجاز»⁽¹³²⁾. ومنه: ما قاله ابن تيمية: بأن «اللفظ، وإن كان في نفسه مطلقا، فإنه إذا كان خطابا لمعين في مثل الجواب عن سؤال، أو عقب حكاية حال، ونحو ذلك، فإنه كثيرا ما يكون مقيدا بمثل حال المخاطب. كما لو قال المريض للطبيب أن به حرارة، فقال له: لا تأكل الدسم، فإنه يعلم أن النهي مقيد بتلك الحال، وذلك أن اللفظ المطلق إذا كان له مسمّى معهود، أو حال يقتضيه، انصرف إليه»⁽¹³³⁾. ومنه: ما قاله ابن قدامة: بأن «دلالة الحال تُغيّر حكم الأقوال والأفعال: فإنَّ من قال لرجل: يا عفيف ابن العفيف، حال تعظيمه، كان مدحا له. وإن قاله، في

(129) الجصاص. الفصول في الأصول، مرجع سابق، ج 1، ص 51-52.

(130) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 1، ص 253.

(131) المرجع السابق، ج 1، ص 253.

(132) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 140.

(133) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج 29، ص 111.

حال شتمه وتنقُصه، كان قذفاً وذماً. ولو قال: إنه لا يغدر بذمة، ولا يظلم حبة خردل، وما أحدٌ أوفى ذمَّةً منه، في حال المدح، كان مدحاً بليغاً، كما قال حسان:

فما حملت من ناقة فوق رحلها أبرَّ وأوفى ذمَّةً من محمد
ولو قاله في حال الذم كان هجاءً قبيحاً، كقول النجاشي:

قبيلة لا يغدرون بذمة ولا يظلمون الناس حبة خردل...
وهذا في هذا الموضوع هجاء قبيح وذم... ولولا القرينة ودلالة الحال كان من أحسن المدح وأبلغه. وفي الأفعال: لو أن رجلاً قصد رجلاً بسيف، والحال يدل على المزح واللعب، لم يجوز قتله. ولو دلت الحال على الجد، جاز دفعه بالقتل»⁽¹³⁴⁾.

هذا، تقريباً، حاصل ما تدور عليه أقوال الأصوليين والفقهاء عن القرينة الحالية من حيث حقيقتها وأنواعها، أو بعبارة أخرى، من حيث تعريفها وتعداد أقسامها. وهو يُظهر لنا أنهم لم يحاولوا حدها أو تقسيمها.

وإن هم أفاضوا القول، أحياناً، في بعض أنواعها، كإفاضتهم القول في السبب الذي ورد عليه اللفظ العام، فإن انبعاثهم في هذه الإفاضة لم يكن ناجماً عن رؤية كلية للقرائن الحالية بأنواعها المختلفة، وإنما هي مباحث متفرقة تحت هذا الباب أو ذاك.

4 - مناقشة القول بخروج القرائن الحالية عن الحد والعد:

لا شك في أنا نسلم بما قاله إمام الحرمين وأتباعه من أن القرائن الحالية لا تنضبط في نفسها بحيث يمكن تعداد جميع أفرادها، كما نسلم، بأن بعض القرائن الحالية المشاهدة تأبى على الوصف والنقل ولا تبلغها غايات العبارات، لكننا نخالفه في أمرين: أحدهما: إحالته حدّاً أو تعريف القرائن الحالية. وذلك لأن عدم انضباط القرائن الحالية عداً وحصراً لا يحول دون

(134) ابن قدامة. المغني، مرجع سابق، ج7، ص297-298.

عبارة جامعة تشمل جميع أفرادها. نعم لا يكون حدُّها في هذه الحالة حداً حقيقياً يسفر عن مكوناتها الذاتية، ولكنه حد رسمي، وهذا شأنُ مُعظم الحدود، يجمع ويمنع. وقد اخترنا نحن، كما تبين لك، أن نحدِّدَ بأنها: كلُّ ما احتف بالخطاب وأثر في دلالته ما عدا السياق. وقد توصلنا إلى هذا الحد بطريق «التقسيم»، إذ إننا قد وجدنا أن ما يُؤثِّر على دلالة الخطاب، أو على دلالة أجزاء منه، بالتأكيد أو التكميل أو التأويل أو التفسير أو الترجيح، ينحصر في ثلاثة أقسام: فإما أن يكون هذا المؤثر مكوناً من مكونات مقال الخطاب الثلاثة: وهي المواد: المعجمية والصرفية والتركيبية. وقد سبق لنا بيانها. وإما أن يكون السياق الذي ورد فيه الخطاب. وإما أن يكون شيئاً آخر. ولا رابع لهذه الأقسام.

وما دمنا قد عرّفنا مكونات مقال الخطاب، وعرّفنا السياق الذي ورد فيه الخطاب، فبناء على ذلك يمكننا القول بأن أيّ مؤثر يؤثر في دلالة الخطاب، أو على أجزاء منه، ما عدا هذين المؤثرين يدخل في مفهوم الحال التي ورد فيها الخطاب، أو بعبارة أخرى، هو قرينة حالية محتفة بالخطاب.

والى هنا فقد جاز لنا أن نقول بأن القرائن الحالية هي: كل شيء أثر في دلالة الخطاب، أو في دلالة جزء منه، من غير كونه مكوناً من مكونات الخطاب، ومن غير كونه سياقاً ورد فيه الخطاب. لكن، وبما أنا صرّحنا في بدء التعريف الذي اخترنا، بأن الحال التي ورد فيها الخطاب أو القرائن الحالية: «هي كل ما احتف بالخطاب»... فقد استغنينا بهذا التعبير (كل ما احتف بالخطاب) عن استثناء مكونات الخطاب نفسه من التعريف كما فعلنا في السياق؛ وذلك لأن ما يحتف بالخطاب هو بالضرورة شيءٌ مغايرٌ للخطاب نفسه، أو بعبارة أخرى، هو شيءٌ خارجٌ عن أن يكون مكوناً من مكونات الخطاب. وبهذا صَفَيْ لَدِينَا بأن الحال التي ورد فيها الخطاب أو القرائن الحالية هي: كل ما احتف بالخطاب وأثر في دلالته بالتأكيد أو التكميل أو التأويل أو التفسير أو الترجيح من غير كونه السياق الذي ورد فيه الخطاب. والأمر الثاني الذي نخالف فيه إمام الحرمين وأشياعه هو إحالته حصر القرائن الحالية تجنيساً. وذلك؛ لأن خروج مثل هذه القرائن عن العد والضبط بأفرادها

ليس من شأنه أن يُلغى إمكانية أن نلاحظ أجناساً عامة لهذه القرائن يندرج تحت كل جنس منها ما لا حصر له من الأفراد، وسنرى في المقصد القادم تقسيماً لهذه القرائن يُمثل محاولة من الباحث لحصر هذه القرائن في مجموعة من الأنواع العامة لها.

5 - استعمال «القرائن الحالية» عند الأصوليين والفقهاء:

يتبع استعمال المصطلح «دلالة الحال»، أو «شاهد الحال»، أو «القرينة الحالية»، في لغة الأصوليين والفقهاء، وجدناهم يستعملونها استعمالين:

أحدهما: مجردة عن التأثير في الخطاب. كقولهم، مثلاً، بأن بذل المرأة المختلعة لزوجها المال يحصل به الخلع ولا يُشترط التلفظ بلفظ المخالعة؛ وذلك لدلالة الحال، وقولهم: بأن دفع الثوب إلى القصار أو الخياط كافٍ في استحقاقه الأجرة المتعارف عليها لدلالة الحال⁽¹³⁵⁾. وكقولهم: من الأخذ بشواهد الأحوال إقامة حدّ الخمر بالرائحة والقيء، وإقامة حد الزنا بالحبل، وإقامة حد السرقة بوجودان المسروق عند السارق⁽¹³⁶⁾. ففي مثل هذا الاستعمال للقرينة الحالية ودلالاتها نجد أنه ليس ثمة خطاب تقترن به وتؤثر فيه هذه القرينة، بل هي تُقضي إلى الحكم مباشرة؛ ولذا نستطيع القول بأن القرينة الحالية في هذا الاستعمال هي «قرينة حالية فقهية» تحتف بالواقعة محلّ النظر، لترتيب حكم شرعي على هذه الواقعة⁽¹³⁷⁾.

والاستعمال الثاني للقرينة الحالية: مقترنة بالخطاب. والقرينة الحالية في هذا الاستعمال: إما أن تقترن بالخطاب البشري، كقولهم: الكناية يقع بها الطلاق بدلالة الحال⁽¹³⁸⁾. وقولهم: كلام الموكل للوكيل يتقيد بدلالة الحال⁽¹³⁹⁾.

(135) المرجع السابق، ج7، ص251.

(136) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج3، ص9.

(137) ينظر لبيان ما أسماه بالقرينة الفقهية، ص37 من هذا الكتاب.

(138) ابن نجيم. البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج3، ص326.

(139) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. الوسيط، تحقيق: أحمد إبراهيم ومحمد تامر،

القاهرة: دار السلام، 1997م، ج3، ص285.

والقرينة في هذا الاستعمال، وإن أثرت أحيانا في الكلام بالتأكيد أو التكميل أو التأويل أو التفسير أو الترجيح، فليست هي إلا «قرينة حالية فقهية»؛ وذلك لأن الخطاب البشري لا يعدو كونه واقعة ينظر الفقيه في دلالاته ليرتب عليه حكما شرعيا. وإما أن تقترن بالنص الشرعي، كقولهم: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ (ص: 32) يعني الشمس، وحذفها إنما هو لدلالة الحال عليها⁽¹⁴⁰⁾، وكقولهم: متى جاء عن الصحابي تخصيص عموم أو تقييد مطلق نأخذ به لأنهم أفعُدُّ في فهم القرائن الحالية⁽¹⁴¹⁾. والقرينة في هذا الاستعمال هي «قرينة حالية أصولية» يصدق عليها تعريفنا لقرينة الدلالة بأنها: ما اقترن بالنص فأثر في دلالاته. وإما أن تقترن بما هو عام يصدق على الخطاب البشري والنص الشرعي على حدٍّ سواء، كقولهم: مطلق الكلام يتقيد بدلالة الحال⁽¹⁴²⁾، وقولهم: للظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه وما يقترن به من القرائن الحالية⁽¹⁴³⁾. والقرينة في هذا الاستعمال يصح أن تكون أصولية وأن تكون فقهية.

6 - تعريف: «معنى الحال التي ورد فيها الخطاب»:

بتعريفنا لـ«الحال التي ورد فيها الخطاب» لا شك في أنك تدرك بأن المقصود بقولنا «معنى الحال التي ورد فيها الخطاب»، أو «معنى الحال» اختصارا، أو «دلالة الحال»، هو الأثر الذي تلقيه المعرفة بهذه الحال على المعنى المقالي للخطاب.

فمعنى المقال، كما قلنا، معنى يتسم بالاحتمال والقصور. والحال هي أداة من الأدوات التي يلجأ إليها المتلقي أو المتدبر ليحدّد من هذا الاحتمال بقدر الإمكان. وما هذا إلا لأن الحال تلقي أثرًا توضيحيا على معنى مقال

(140) الجصاص. أحكام القرآن، مرجع سابق، ج 5، ص 355.

(141) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج 3، ص 338.

(142) البركتي. قواعد الفقه، مرجع سابق، ص 123.

(143) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج 3، ص 107.

الخطاب. مثال ذلك: قوله ﷺ: «ليس من البر الصوم في السفر»⁽¹⁴⁴⁾، فعلى الرغم من عموم العبارة «الصيام في السفر» إذ تدل هذه الصيغة على حرمة أو كراهة كل صيام في كل سفر ولكل أحد، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن حكم الكراهة خاص فقط بمن شقَّ عليه الصوم في السفر، أما من لا يشق عليه الصوم، فهو في حقه مندوب. وقد اعتمدوا في هذا التخصيص على قرينة السبب الذي ورد بشأنه الحديث، وهو رؤيته ﷺ رجلاً مستلقياً يُظلل عليه من شدة الحر، فسأل: ما هذا؟ فقالوا: صائم. فقال: ليس من البر الصيام في السفر⁽¹⁴⁵⁾. فقريئة سبب ورود هذا الحديث إذن، وبحسب رأي جمهور الفقهاء، هي قرينة حالية أُلقت أثراً توضيحياً على مراد الشارع من النص، بطريق «التخصيص»، الذي يُعرَّف على أنه بيانٌ لمراد الشارع من اللفظ العام. ولولا هذه القرينة لم يكن لنا الوقوف على حقيقة هذا المراد.

7 - العلاقة بين الحال وبين المقال والسياق:

قلنا سابقاً بأن «المعنى الكامل للخطاب»، الذي هو غاية التدبر، هو حصيلة المعاني الثلاثة: معنى مقال الخطاب. ومعنى السياق الذي ورد فيه الخطاب. ومعنى الحال التي ورد فيها الخطاب⁽¹⁴⁶⁾.

ولئن كان بالإمكان الفصل الدقيق، إلى حد ما، بين مقال الخطاب، وبين السياق الذي ورد فيه الخطاب، وذلك بطريق القول بأن حد الخطاب هو حد

(144) رواه البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الصوم، باب: قول النبي ﷺ لمن ظَلَّل عليه واشتد الحر: ليس من البر الصيام في السفر، حديث رقم: 1946، ص 352.

(145) ابن حجر. فتح الباري، ج 4، ص 183.

(146) ومما قد يشير، نوعاً ما، إلى وقوف الأصوليين على هذا التشقيق الثلاثي للمعنى الكامل للخطاب قول العلامة مجد الدين أبو البركات ابن تيمية، رحمه الله: «جهات معرفة مراد المتكلم ثلاثة في كلام الشارع وكلام العباد من حالٍ وغيره:

أحدها: العلم بقصد من دليل منفصل: كتفسير السنة للكتاب، وتخصيص العموم، وقول الحالف أردت كذا. [وهذا هو السياق - الواسع - الذي ورد فيه الخطاب]. والثاني: سبب الكلام وحال المتكلم. [وهذان نموذجان لأهم قرائن الحال التي ورد فيها الخطاب]. والثالث: وضع اللفظ مفردة ومركبه، ويدخل فيه القرائن اللفظية. [وهذه هي مواد المقال ما يُعد منها قرينة وما لا]. آل تيمية. المسودة، مرجع سابق، ص 118.

الجملة التامة المقصودة، فإنه ليس من السهل أن نفصل، بالدقة نفسها، بين الحال التي ورد فيها الخطاب من جهة، وبين كل من: مقال الخطاب، والسياق الذي ورد فيه، من جهة أخرى. وذلك لأنه ثمة نقاط تداخل بين الحال، وبين كل من المقال والسياق. وهذا التداخل هو تداخل حقيقي في واقع الأمر، واصطلاحياً في لغة العلماء، ويدل على ذلك وصفهم القرينة أحيانا بأنها حالية أو مقالية أو سياقية، مع كونها قرينة واحدة في الحالات الثلاث.

أما التداخل بين الحال وبين المقال فيظهر أكثر ما يظهر بين ما سنسميه لاحقاً بـ: «حال المخبر عنه»، أو «محل الكلام»، وبين المادة المعجمية من مواد المقال عندما تكون هذه المادة قرينة على معنى ما في الخطاب. فمثلاً، في المثال الذي ضربناه سابقاً على كون المادة المعجمية للخطاب قرينة، وهو: ابتلعت الكمثرى الأفعى، قلنا بأن المادتين المعجميتين: لـ: «الكمثرى»، وهو كونها ثمرة تؤكل، ولـ: «الأفعى»، وهو كونها حيواناً آكلاً، دلنا على أن الفاعل في الجملة المذكورة هو الأفعى والمفعول هو الكمثرى لا العكس. وفي هذا المثال أيضاً، يمكننا القول، وعلى النسق نفسه، بأن «حال المخبر عنه»، وهو، أيضاً، الأفعى والكمثرى، هو الذي دلنا على أن الأفعى فاعل والكمثرى مفعول لا العكس. وإذن، فثمة ترادف بين القرينة المعنوية، والتي هي عبارة عن المواد المعجمية لمفردات الخطاب في حال تأثيرها في بعضها البعض، وبين قرينة «حال المخبر عنه» في الخطاب. وما هذا إلا لأن «المخبر عنه» لا يعدو كونه المدلول أو المعنى الخارجي لكلمات الخطاب، والمدلول أو المعنى الخارجي لكلمات الخطاب هو نفسه مدلول المادة المعجمية لتلك الكلمات.

ومما يدل على هذا التداخل أو الترادف بين قرينة المادة المعجمية للمقال، أو القرينة المعنوية، وبين قرينة «حال المخبر عنه»، في لغة أهل العلم، أن الجرجاني صاحب «التعريفات» خيّر في القرينة في مثل المثال: ابتلعت الكمثرى الأفعى، أن تُسمى بالقرينة المعنوية أو بالقرينة الحالية، فقال: «القرينة: إما حالية أو معنوية: أو لفظية، نحو ضرب موسى عيسى،

وضرب من في الدار من على السطح، فإن الإعراب والقرينة منتف فيها، بخلاف: ضربت موسى حُبلى، أكل موسى الكمثرى، فإن الأول: قرينة لفظية، [وهي تاء التأنيث في «ضربت»]، وفي الثاني: قرينة حالية [وهي المادة المعجمية لـ: «الكمثرى»] (147). وقال صاحباً «المعجم المفصل في علوم اللغة» في تعريف القرينة المعنوية: «هي الدليل الحالي، أي ما يفهم من الملابس المحيطة بالمتكلم من دون استعانة بكلام» (148)، فجعلوا القرينة المعنوية مرادفة للدليل الحالي. وقال الجصاص في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَلْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 34] «إن العهد كان مسئولا، معناه: مسئولا عنه للجزاء فحذف اكتفاءً بدلالة الحال» (149)، وقال في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَآتُونَ اللَّهَ بِحَبْلٍ كَثِيرٍ وَذَكَرُوا اللَّهَ تَذَكُّرًا بَلْكَافِرِينَ﴾ [الأحزاب: 35] بأن المراد «والذاكرات لله، ولكنه حذف لدلالة الحال عليه» (150). ومن الواضح في الآيتين أن الدال على الحذف هو المادة المعجمية للمفردات التي ضممتها كلا الآيتين.

وفي حالة ما إذا قلنا بأن مقال الخطاب غير جملة إحداها مقصودة أصالة من سوق الخطاب، والباقي مقصودة بالتبع، فإن التداخل بينه وبين الحال التي ورد فيها الخطاب ربما يظهر مجددا في كون بعض الجمل المقصودة بالتبع هي نفسها تدل على حال من الأحوال التي ورد فيها الخطاب. فقوله ﷺ: «إنما نهيتكم [عن ادخار لحوم الأضاحي] من أجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا» (151)، هو نص يتكون من أربع جمل: «إنما نهيتكم من

(147) الجرجاني. التعريفات، مرجع سابق، ص 224، 223.

(148) تونجي والأسمر. المعجم المفصل في علوم اللغة، مرجع سابق، ج 1، ص 466.

(149) الجصاص. أحكام القرآن، مرجع سابق، ج 5، ص 27.

(150) المرجع السابق، ج 5، ص 140.

(151) رواه مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي عن لحوم الأضاحي بعد ثلاث وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، حديث رقم: 1971، ص 783. قال النووي: قوله ﷺ: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، قال أهل اللغة: (الدافة) بتشديد الفاء: قوم يسرون جميعا سيرا خفيفا، ودفّ يذف بكسر الدال، ودافة الأعراب: من يرد منهم المصّر، والمراد هنا من ورد من ضعفاء الأعراب للمواساة...». النووي. المنهاج شرح صحيح مسلم، مرجع سابق، ج 13، ص 30-31.

أجل الدافاة التي دفت»، و«فكلوا»، و«وادخروا»، و«وتصدقوا». والجملة المقصودة بالدرجة الأولى من هذه الجمل الأربع هي الجملة: «وادخروا»؛ لأن مناسبة ورود هذا الحديث دلت على أنهم سالوه عن الادخار لا عن الأكل ولا عن الصدقة ولا عن سبب المنع. وأما الجملة الأولى فهي جملة تمهيدية تعليلية. وهذه الجملة على الرغم من أنها يمكن أن تشكّل جزءاً من مقال الخطاب، فإنها، في الوقت نفسه، تدل على قرينة حالية محتفة بالخطاب، وهي السبب الذي ورد بشأنه حكم منع الادخار وإباحته، وهو ديف الدافاة. وإذن، فمقال الخطاب هو الذي دل على السبب الذي ورد بشأنه الخطاب، أي إن المادة المقالية هي التي أرشدت إلى القرينة الحالية.

وبنفس الصورة يحدث التداخل بين الحال والسياق. فالسياق، في كثير من الأحيان، يكون هو الأداة الفاعلة، وربما الوحيدة، في الكشف عن الحال أو الأحوال التي ورد فيها الخطاب، كأن يكشف عن سبب الخطاب، أو عن حال المتكلم وأوصافه، أو عن حال المخاطب، وغير ذلك من الأحوال التي تؤثر معرفتها في معنى الخطاب. فانظر إلى قول الشاعر:

قبيلة لا يغدرون بذمة ولا يظلمون الناس حبة خردل
فإنه لم يتبين المقصود منه هل هو الذم أو المدح حتى نظرنا في البيت الذي قبله، أي في السياق الذي ورد فيه هذا البيت، وهو قوله:

إذا الله عادى أهل لؤمٍ ورقيةٍ فعادى بني العجلان رهط ابن مقبل
وها هنا يمكننا القول بأن السياق هو القرينة التي أرشدتنا إلى مقصود الشاعر في البيت السابق، كما يمكننا القول وعلى النسق نفسه، بأن الحال التي دل عليها السياق، وهي حال الهجاء، هي التي دلتنا على المقصود في البيت محل النظر. إذن: السياق دلنا على الحال، والحال دلتنا على المقصود. فإذا حذفنا الواسطة، وهي الحال، صح قولنا بأن السياق هو القرينة على المقصود، وإذا نظرنا إليها قلنا بأن الحال التي أرشد إليها السياق هي القرينة على المقصود.

ولأجل هذه العلاقة وهذا التداخل بين الحال والسياق فإنك تجد الأصوليين يراوحون بين ذكر السياق وذكر الحال عند تأثيرهما في الخطاب. فمثلا، قال العز وابن القيم في قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49] بأنه وارد في سياق الذم⁽¹⁵²⁾، بينما قال الجصاص وابن قدامة في قول الشاعر:

قبيلة لا يغدرون بذمة ولا يظلمون الناس حبة خردل
بأنه وارد في حال الذم⁽¹⁵³⁾. فانظر كيف أضاف بعضهم السياق إلى الذم بينما أضاف البعض الآخر الحال اليه. والقولان صحيحان ويدلان على قوة العلاقة بين الحال والسياق.

وقال الغزالي في وجه دلالة النص على «مفهوم الموافقة» أو «فحوى الخطاب»: «وأما فحوى الخطاب، وهو فهم تحريم الضرب من آية التأفيف: فقال قائلون: إنه قياس؛ لأنه ليس بمنصوص وهو ملحق بالنص، ولا معنى للقياس سواه. وقال القاضي ليس بقياس؛ لأنه مفهوم من فحوى فهم المنصوص من غير حاجة إلى تأمل وطلب جامع. والمختار: أنه من المفهوم، لا لما ذكره القاضي؛ إذ لا يبعد في العرف أن يقول الملك لخادمه: اقتل الملك الفلاني ولا تواجهه بكلمة سيئة، فليس فهم ذلك من اللفظ من صورته. ولكن لسياق الكلام، وقرينة الحال، فهم على القطع، إذ الغرض منه الاحترام، فلا يُعد قياسا. والخلاف آيلٌ إلى عبارة⁽¹⁵⁴⁾».

فانظر إليه كيف جمع بين قرينة السياق وقرينة الحال في المثال نفسه كمصدرٍ دال على المعنى المفهوم بالموافقة مما يشير، أيضا، إلى قوة العلاقة بينهما.

أما التلمساني فقد لاحظ قرب العلاقة بين السياق والحال، فقال: «...»

(152) ينظر قوليهما: ص 252-253 من هذا الكتاب.

(153) ينظر قوليهما: ص 290 من هذا الكتاب.

(154) الغزالي. المنخول، مرجع سابق، ص 334، 335.

القرائن الحالية: وهي قريبة من السياقية. وهي لا تنضبط»⁽¹⁵⁵⁾.

وخلاصة القول في العلاقة بين الحال وبين المقال والسياق هو أن الحال تتميز عن المقال والسياق في أنها ليست مادة لغوية لفظية صادرة عن المتكلم، لكنها، مع ذلك، لا تتبين ولا يقف المتلقي عليها، في كثير من الأحيان، إلا بمقال الخطاب أو السياق الذي ورد فيه. وفي حال تبينها بهذه الطريق يصح القولان: القول بأن السياق أو المادة المقالية هو القرينة المؤثرة في دلالة الخطاب، والقول بأن القرينة الحالية هي القرينة المؤثرة فيه.

ثانياً: أنواع «الحال التي ورد فيها الخطاب»

لقد وعدنا أننا بإيراد تقسيم جامع نحاول فيه حصر القرائن الحالية بالأنواع لا بالفرد. وقبل أن أبدأ بهذه المهمة لا بد لنا من التطرق إلى ما أشار إليه الأصوليون في هذا الصدد من أنواع القرائن الحالية، ثم التطرق إلى أقوال وتقسيمات المعاصرين من اللغويين.

1 - أنواع القرائن الحالية عند الأصوليين:

لم يَحْضِرِ الأصوليون، كما أشرنا من قبل، خوضاً مباشراً في تقسيم القرائن الحالية. ومع هذا فإنه لم يخلُ كلامهم من إشارات صريحة وغير صريحة إلى أهم أقسام أو أنواع هذه القرائن.

أشار إمام الحرمين في أثناء حديثه عن القرائن الحالية التي يتقيد بها اللفظ العام: حال المتكلم، والسبب الذي ورد عليه اللفظ العام. وذلك حينما قال: «القرائن تنقسم: إلى قرائن حالية، وإلى قرائن لفظية. فأما القرائن الحالية: فكقول القائل: رأيت الناس وأخذت فتوى العلماء. ونحن نعلم أن حاله لا يحتمل رؤية الناس أجمعين ومراجعة جميع العلماء. فهذه القرينة [وهي قرينة حال المتكلم] وما في معناها تتضمن تخصيص الصيغة. وستلونها مسائل حرية بالالتحاق بهذا القسم». وذكر منها: «مسألة: إذا ورد خطاب الشارع،

(155) التلمساني. مفتاح الوصول، مرجع سابق، ص 53.

صلوات الله عليه وسلامه، على سبب مخصوص وسؤال واقع عن واقعة معينة»⁽¹⁵⁶⁾.

وأشار الغزالي إلى قرينة حال المتكلم بشقيها: الحال المعهودة، والحال الطارئة، كما وأشار إلى قرينة الظرف الذي يُقال فيه الخطاب. وذلك بقوله في دلالة صيغ العموم على الاستغراق: «إنَّ قصد الاستغراق يُعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم وتغيرات في وجهه [وهذه هي قرائن حال المتكلم الطارئة] وأمور معلومة من عاداته ومقاصده [وهذه هي قرائن حال المتكلم المعهودة] وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف. . . ومن جملة القرائن فعلُ المتكلم، فإنه إذا قال على المائدة: هات الماء. فهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار الملح [والصواب أن تُسمى هذه القرينة: بالظرف الذي قيل فيه الكلام أو سبب الكلام، لا فعل المتكلم]»⁽¹⁵⁷⁾.

وأشار الفخر الرازي إلى ثلاثة أنواع من هذه القرائن: الحال المعهودة للمتكلم، والحال الطارئة عليه، وقرينة السبب. وذلك حين قال: بأن «القرينة [الصارفة للفظ عن حقيقته]: . . . قد تكون حالية، وقد تكون مقالية: أما الحالية: فهي ما إذا علم أو ظن أن المتكلم لا يتكلم بالكذب فيعلم أن المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز [وهذه قرينة الحال المعهودة في المتكلم]. ومنها: أن يقترن الكلام بهيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على أن المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز [وهذه قرينة الحال الطارئة على المتكلم وقت الخطاب]. ومنها: أن يعلم بسبب خصوص الواقعة أنه لم يكن للمتكلم داع إلى ذكر الحقيقة فيعلم أن المراد هو المجاز [وهذه هي قرينة سبب الخطاب]»⁽¹⁵⁸⁾.

أما الشاطبي فقد كان أوسع الأصوليين تعدادا لأقسام القرائن الحالية حيث أشار إلى: قرينة حال الخطاب في نفسه، وحال المتكلم، وحال المخاطب،

(156) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 1، ص 253.

(157) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج 2، ص 41.

(158) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 140.

وسبب النزول أو الورد، وأشار، أيضا، إلى قرينة الأعراف الجارية في بيئة الخطاب. قال، رحمه الله تعالى، وهو بصدد بيان أهمية معرفة علم أسباب النزول: «إن علم المعاني والبيان الذي يُعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك: كالاستفهام لفظه واحد، ويدخله معانٍ أخرى: من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال. وليس كل حال يُنقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول. وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة ففهم الكلام جملة أو فهم شيء منه. ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد. ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال... ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل وإن لم يكن ثم سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، والا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة»⁽¹⁵⁹⁾.

وأشار ابن تيمية إلى ثلاث قرائن: حال المتكلم وحال المخاطب وحال المتكلم فيه، أي: موضوع الكلام. وذلك حين قال: «اعلم أن من لم يُحكم دلالات اللفظ، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ: تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي: إما في الألفاظ المفردة وإما في المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغير به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعله مجازا، وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلم فيه... وإلا فقد يتخبط في هذه المواضع»⁽¹⁶⁰⁾. وأشار ابن تيمية، أيضا، إلى قرينتي حال المتكلم والمخاطب

(159) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص347-351.

(160) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج33، ص181.

عندما ذُكر جهتي حصول الخطأ والاختلاف في تفسير القرآن الكريم: وذلك بقوله: «الثانية: قومٌ فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظرٍ إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به... راعوا مجرد اللفظ وما يجوز عندهم أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به وسياق الكلام»⁽¹⁶¹⁾.

هذا ما أمكننا تتبعه من تعدادٍ لأنواع القرائن الحالية عند الأصوليين. أما لو أردنا تتبع ما خاضوا فيه من المباحث الأصولية التي ترتبط بالقرائن الحالية، لكن من غير أن يصرحوا أو يشيروا إلى كونها نوعاً من أنواعها، لطال بنا المقام. وسنشير إلى شيء من هذه المباحث، إن شاء الله تعالى، عندما نذكر قسمتنا للقرائن الحالية.

2 - أنواع القرائن الحالية عند المعاصرين:

لعله العالم البولندي مالينوفسكي هو أول المؤكدين، من مُحدثي العلماء الذين خاضوا في الدلالة، على الحال ودورها في التأثير على معنى الكلام، مستعملاً في التعبير عنها المصطلح الذي اشتهر عنه، وهو: «سياق الحال» (Context of Situation)⁽¹⁶²⁾. ثم تبعه، بعد ذلك، ومن منطلقات علم النفس السلوكي، العالم اللغوي الأمريكي بلومفيلد الذي رأى أن معنى الكلام ينبغي أن يُعرّف عن طريق «الأحداث العملية» المرتبطة به. وقد قسّم هذه الأحداث

(161) الجليند. دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، مرجع سابق، ص 105.
(162) السعران. علم اللغة، مرجع سابق، ص 310. وقال الدكتور تمام حسان: «حين قال البلاغيون [العرب]: «لكل مقام مقال»، و«لكل كلمة مع صاحبها مقام» وقعوا على عبارتين من جوامع الكلم تصدقان على دراسة المعنى في كل اللغات لا في العربية الفصحى فقط. وتصلحان للتطبيق في إطار كل الثقافات على حد سواء. ولم يكن مالينوفسكي، وهو يصوغ مصطلحه الشهير Context of Situation يعلم أنه مسبوق إلى مفهوم هذا المصطلح بالف سنة أو ما فوقها. إن الذين عرفوا هذا المفهوم قبله سجلوه في كتب لهم تحت اصطلاح «المقام»، ولكن كتبهم هذه لم تجد من الدعاية على المستوى العالمي ما وجده اصطلاح مالينوفسكي من تلك الدعاية بسبب انتشار نفوذ العالم الغربي في كل الاتجاهات، وبراعة الدعاية الغربية الدائية». اللغة العربية مبناهاً ومعناها، مرجع سابق، ص 372.

العملية إلى قسمين: الأحداث العملية السابقة على الحدث الكلامي، والأحداث العملية التالية للحدث الكلامي⁽¹⁶³⁾.

لكنّ العالم الإنجليزي ج.ر. فيرث هو بحق أول من قدّم دراسة منظمة لـ: «سياق الحال» جاعلاً إياه مستوى أساسياً من مستويات دراسة معنى الصيغة اللغوية وجزءاً لا ينفصل عنها بحال من الأحوال. وقد أشار فيرث إلى أن سياق الحال يتكون من عدة عناصر، ذكر منها: «شخصية المتكلم والسامع، وتكوينهما الثقافي، وشخصيات من يشهد الكلام غير المتكلم والسامع، إن وجدوا، وبيان ما لذلك من علاقة بالسلوك اللغوي، ودورهم: أيقنصر على الشهود، أما يشاركون من آن لآن بالكلام، والنصوص الكلامية التي تصدر عنهم. والعوامل والظواهر الاجتماعية ذات العلاقة باللغة وبالسلوك اللغوي لمن يشارك في الموقف الكلامي، كحالة الجو إن كان لها دخل، وكالوضع السياسي، وكمكان الكلام... إلخ. وكل ما يطرأ في أثناء الكلام من انفعال، أو أي ضرب من ضروب الاستجابة، وكل ما يتعلق بالموقف الكلامي أياً كانت درجة تعلقه، وأثر النص الكلامي في المشتركين، كالاقتناع، أو الألم، أو الإغراء، أو الضحك... إلخ»⁽¹⁶⁴⁾.

ومن التجارب الطريفة التي يذكرها دي بوجراند، صاحب كتاب «النص والخطاب والإجراء»، عن بعض اللغويين، والتي تدلل على القيمة الكبيرة لمعرفة «الحال» في الوقوف على معنى الخطاب والقدرة على فهمه وحفظه: أن خطاباً، يمثل أغنيةً غزليّةً لشاب يقف في أسفل بناية ويوجه أغنيته، عبر مكبّر للصوت لصديقه التي كانت تنظر إليه من الطابق السادس، أُعطي إلى فئتين من المشاركين في التجربة. فأما المشاركون في الفئة الأولى فقد أعطوا الخطاب مجرداً، وأما المشاركون في الفئة الثانية فقد أعطوا الخطاب، ومعه صورةٌ تُمثّل الموقف، فوجد في النتيجة أن المشاركين في الفئة الأولى لم يستطيعوا فهم الخطاب تماماً، ثم إنهم لم يستطيعوا تذكّر الكثير منه، أما

(163) السعران. علم اللغة، مرجع سابق، ص 305-306.

(164) المرجع السابق، ص 311.

المشاركون في الفئة الثانية، فإنهم، وبفضل الصورة التي تمثل الموقف، فهموا الخطاب في الحال، وتذكروا منه ما يزيد على ضعفين مما تذكره الأوائل⁽¹⁶⁵⁾.

قال د. نايف خرما في محاولته شرح موقف أصحاب ما أسماها بـ: «المدرسة اللغوية الاجتماعية» من معنى الكلام قال د. نايف خرما، في كتابه اللطيف: «أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة»، بعد أن شرح دور «السياق اللغوي» في تحديد معنى الكلام: «لكن هنالك، أيضا، قرينة أخرى هي الموقف أو المناسبة التي يُقال فيها الكلام، التي أطلق عليها اللغويون العرب عبارة «المقام» فقالوا: لكل مقام مقال، وهذا بالطبع يؤثر في معنى الجملة كلها تأثيرا كبيرا .

وعناصر هذا المقام عديدة: أولها المتكلم نفسه: هل هو ذكر أم أنثى؟ صغير السن أم كبير؟ واحد أم اثنان أم جماعة أم جمهور؟ وما هو جنسه ودينه وشكله الخارجي ونبرة صوته ومكانه الاجتماعي إلى آخر هذه الصفات التي تميزه عن غيره. وهذا ينطبق على المستمع أيضا، ويشمل إضافة إلى ذلك علاقته بالمتكلم من حيث القرابة أو الصداقة أو المعرفة السطحية أو عدم المعرفة أو اللامبالاة أو العداوة، أو المركز الاجتماعي أو المالي أو السياسي... إلخ. ومن عناصر المقام أيضا، موضوع الكلام، وفي أي جوِّ يُقال، وفي أي مكان، وأي زمان، وكيف يقال، وما الداعي لقوله، وغير ذلك من العناصر الكثيرة جدا التي يُؤثر كلُّ منها تأثيرا مباشرا على كيفية قول الكلام وعلى تركيبه وعلى معانيه وعلى الغرض من قوله. هذه هي أحدث مدرسة لغوية، أو لنقل: لغوية اجتماعية... وهي المدرسة التي يبدو أن أبحاثها ودراساتها ستكون هي السائدة فيما تبقى من القرن الحالي⁽¹⁶⁶⁾.

أما الدكتور تمام حسان فقد أفاض القول فيما أسماه بـ: «معنى المقام»

(165) روبرت دي. النص والخطاب والإجراء، ترجمة: تمام حسان، القاهرة: عالم الكتب، 1998م، ص 357-358.

(166) خرما، نايف. أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1979م، ص 123.

جاعلا إياه، تأثرا بأستاذه فيرث، الشَّق الثاني من معنى الخطاب اللغوي. أما الشق الأول فهو: «معنى المقال». ويتضافر الشقان في منح الخطاب معناه النهائي، والذي أسماه بـ: «المعنى الدلالي»⁽¹⁶⁷⁾. وفي شرحه لـ: «معنى المقام» قال حسان بأنه «يضم المتكلم والسامع أو السامعين والظروف والعلاقات الاجتماعية والأحداث الواردة في الماضي والحاضر والتراث والفلكلور والعادات والتقاليد والمعتقدات والخزعات»⁽¹⁶⁸⁾.

ويضرب حسان أمثلة كثيرة لتأثير «المقام» في «المقال» لمنح الخطاب معناه «الدلالي»، منها: العبارة الدارجة على الألسنة «يا سلام»: فـ: «كلنا قد نعلم أن «يا» من حروف النداء، وأن الكلمة «سلام» اسم من أسماء الله تعالى، وهي كذلك ضد الحرب. فإذا أخذنا بالمعنى الوظيفي لأداة النداء، والمعنى المعجمي لكلمة «سلام»، حين ننادي «يا سلام»، فإن المعنى الحرفي، أو المقالي، أو ظاهر النص، أننا ننادي الله، سبحانه وتعالى، لا أكثر ولا أقل. ولكن هذه العبارة صالحة لأن تدخل في مقامات اجتماعية كثيرة جدا، ومع كل مقام منها تختلف النغمة التي تصحب نطق العبارة. فمن الممكن أن تُقال هذه العبارة: في مقام التأثر، وفي مقام التشكيك، وفي مقام السخط، وفي مقام الطرب، وفي مقام التوبيخ، وفي مقام الإعجاب، وفي مقام التلذذ، وفي مقامات أخرى غير ذلك»⁽¹⁶⁹⁾.

وبسبب أن «المقامات الاجتماعية هي نسيج الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي الأعم لا بمعناها التربوي الأخص. أي أنها هي نسيج العادات والتقاليد والأعمال اليومية والفلكلور الشعبي ثم الإحساسات والعواطف الشعبية» يرى حسان بأنه «لا تخضع هذه المقامات للتقعيد والضبط كما يخضع تقعيد الأنظمة اللغوية. ولكن الباحث، مع ذلك، يستطيع أن يصل إلى أنواع منها، وأن يرصد ما يُستعمل من «مقال» في كل «مقام» بحسب العادة دون أن يدَّعي

(167) حسان. اللغة العربية مبنها ومعناها، مرجع سابق، ص339.

(168) المرجع السابق، ص352.

(169) المرجع السابق، ص345.

لارتباط هذا «المقال» بما نُسب إليه من «مقام» أي نوع من أنواع الحتمية. لأن المقامات والمقالات جميعا من عمل الإنسان. والإنسان أكثر شيء استعصاء على الضبط والتفعيد»⁽¹⁷⁰⁾.

وفي محاولة لضبط المقامات الموجودة داخل إطار الثقافة الشعبية يرُدُّ حسان هذه المقامات إلى أسسٍ ثلاثة:⁽¹⁷¹⁾ «دور الفرد في المجتمع. و دور الفرد في الأداء. وغاية الأداء».

فأما «دور الفرد في المجتمع» فيقصد به حسان، تقريبا، ما أسماه علماؤنا الأقدمون بـ: «حال المتكلم» الذي «قد يكون أبا أو أخا أو ابنا أو عضوا في ناد أو جماعة أو رئيسا أو مرؤوسا أو أعلى أو أدنى أو خادما أو مخدوما أو صديقا أو شريكا أو أستاذا أو طالبا أو مربية أو بائعا أو مشتريا أو موظفا أو أجيورا أو متطوعا. وقد يكون عسكريا أو مدنيا أو عاملا يدويا أو مفكرا أو صاحب مهنة أو عاطلا أو غنيا أو فقيرا أو مثقفا أو جاهلا أو جادا أو هازلا أو قائدا أو مقودا وهلم جرا».

وأما «دور الفرد في الأداء» فيقصد به حسان نوعا خاصا من «حال المتكلم» وهو الصلة أو العلاقة بينه وبين المقال محل الدرس. وعليه، فقد يكون هذا الفرد «متكلما أو كاتبا أو سامعا أو قارئا أو مناقشا أو محادثا أو لاغيا أو واعظا أو مخاطبا خطابا رسميا أو خطيبا أو محاضرا أو مساعدا على إنجاز عمل [كصيحات المشجعين للرياضيين] أو مخططا أو منظما أو ساحرا أو راقيا أو مصليا أو داعيا أو تاليا للقرآن أو مسبحا وهلم جرا».

وأما «غاية الأداء» فيقصد بها حسان الغرض الذي يستهدفه المتكلم من كلامه. ويحصر أكبر غايات الأداء اللغوي في غايتين كليتين: إحداهما: التعامل. ويقصد به: «استخدام اللغة بقصد التأثير في البيئة الطبيعية أو الاجتماعية المحيطة بالفرد، فيدخل في ذلك البيع والشراء والمخاصمة والتعليم والبحث العلمي والمناقشات الموصلة إلى قرارات والتأليف والخطابة

(170) المرجع السابق، ص 42.

(171) ينظر هذه الأسس وكل ما سيقال في شرحها، المرجع السابق، ص 356-364.

والمقالة السياسية والتعليق الإذاعي ونشرة الإخبار وهلم جرا». والغاية الأخرى: الإفصاح. ويقصد به: «استعمال اللغة بقصد التعبير عن موقف نفسي ذاتي دون إرادة التأثير في البيئة، ولا يتحتم في هذه الحالة أن يكون الإسماع مقصودا. ومن ذلك اللغو والغناء مع عدم قصد الإسماع والتعجب والمدح والذم والإنتاج الأدبي بصوره المختلفة وإنشاء الشعر الغنائي بصفة خاصة... ومن غايات الأداء: الاتفاق والتشجيع والمصادقة والتثبيط والشتم والتمني والترجي واللعن والفخر والتحدي والتحضيض والاستخفاف والتحقير والتعظيم والإغاظة والإيلام والمعادة والمداراة والتملق والنفاق والتحبب والغزل واللوم والدعابة والإغراء والاستقبال والتوديع والالزام والترحم والتحية والتعجب والتهنئة والنصيحة».

وأخيرا قال حسان: «ومع مراعاة التفاعل بين «دور الفرد في الأداء» و«غاية الأداء» في إطار «دور الفرد في المجتمع» يمكننا أن نصل إلى فهم «المقام» الذي يُقال فيه «المقال»».

ومن الشرعيين المعاصرين الذين حاولوا أن يتناولوا «مقام الخطاب الشرعي» خاصة بالتعريف والتقسيم الأستاذ إسماعيل الحسني، صاحب كتاب «نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور»، فعرفه بأن قال: «حاصل القول في تحديد مفهوم «مقام الخطاب الشرعي» أنه: جملة من العناصر اللغوية الصادرة عن الشارع، والشروط الخارجية المحددة لحالات استعمال الخطاب التي تساهم كلها في ضبط المعنى المقصود منه شرعا. أُميّز في هذا التعريف بين نوعين من المقام اصطاحت على تسمية الأول بـ: «مقام المقال» الذي يدل على العناصر اللغوية مُمثّلةً في قرائنه اللفظية. واصطلحت على الثاني بـ: «مقام الحال» الذي يدل على العناصر الخارجية ممثّلةً في قرائنه الحالية»⁽¹⁷²⁾.

ومن وجهة نظري، فإن الحسني لم يكن موفقا في هذا التعريف والتقسيم

(172) الحسني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 338.

لمعنى «المقام»، وذلك لأنه جعل المقام شاملا للمقال وللحال، مع أن المعروف والمتداول في اللغة العلمية قديما وحديثا هو أن المقال قسيم المقام وليس جزءه. وأن المقام هو نفسه الحال، إلا أن التعبير بالمقام يشيع في لغة البلاغيين والتعبير بالحال يشيع في لغة الأصوليين والفقهاء. و«تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين»⁽¹⁷³⁾.

3 - التقسيم الذي نراه مناسباً للقرائن الحالية:

نستطيع أن نميز في «العملية الكلامية» العناصر الآتية: الكلام أو الخطاب. والمتكلم. والمتكلم له (=المخاطب). والعلاقة بين المتكلم والمخاطب، والمتكلم فيه (بيئة الخطاب)، والمتكلم بسببه (سبب الخطاب)، والمتكلم لأجله (علة الخطاب).

وهذه العناصر، وإن كان بعضها لا ينفصل عن البعض الآخر تماما، إلا أن كل عنصر منها يتسم بطبيعة خاصة أو بحال معينة قد تترك أثرا ما على المعنى الكامل للخطاب.

ويمكننا أن نصنف مجموعة المعارف المنبثقة عن الأحوال التي تلازم هذه العناصر في رتبتين: إحداهما: معارف أولية: وتضم المعرفة بأحوال جميع العناصر الأساسية للعملية الكلامية، وهي أحوال العناصر التي لا يُستطاع، في العادة، الوقوف عليها بغيرها من العناصر. وهي: حال الخطاب وحال المتكلم وحال المخاطب وبيئة الخطاب وسبب الخطاب. والرتبة الثانية: معارف ثانوية: وتضم المعرفة بأحوال العناصر التي يُوقف عليها، في العادة، بغيرها من العناصر. وهما عنصران: أحدهما: العلاقة بين المتكلم والمخاطب. ويمكن أن يُتوصل على هذا العنصر بالنظر في حال المتكلم وحال المخاطب كلا على حدة. والعنصر الآخر: علة الخطاب، ويمكن أن يُتوصل على هذا العنصر بالنظر في العناصر الأخرى جميعا من حال الخطاب وحال المتكلم وحال المخاطب وبيئة الخطاب وسبب الخطاب.

(173) الأنصاري. فواتح الرحموت، مرجع سابق، ج 1، ص 407.

وبغض النظر عن الترتيب الأولي أو الثانوي لهذه العناصر من عناصر العملية الكلامية، فإن الأنواع العامة التي نقترحها للقرائن الحالية، والمتفرعة عن المعرفة بأحوال العناصر السالفة، هي على الترتيب: حال الخطاب، وحال المتكلم، وحال المخاطب، والعلاقة بينهما، وبيئة الخطاب، وسبب الخطاب، وعلّة الخطاب؛ وإليك شرح هذه الأنواع السبعة.

- حال الخطاب

عندما عدّد الشاطبي أنواع القرائن الحالية ذكر في أولها «حال الخطاب من جهة نفس الخطاب»⁽¹⁷⁴⁾. فمنه أخذنا تسمية هذا النوع من القرائن الحالية. والمقصود بحال الخطاب: موضوع الخطاب، أو قُل: حال ما يخبر عنه الخطاب، أو بعبارة أخرى، الحال التي تختص بالمدلول الخارجي لمفردات الخطاب. وقد سبق لنا التمثيل لمثل هذا النوع من القرائن بالعبارة: ابتلعت الكمثرى الأفعى⁽¹⁷⁵⁾. فمعرفتنا بحال الأفعى وحال الكمثرى في وجودهما الخارجي هو الذي جعلنا نميز الفاعل من المفعول به في الجملة. ويسمي الحنفيه هذا النوع من القرينة بـ: «بدلالة محل الكلام». قال البزدوي: «وأما الثابت بدلالة محل الكلام، فمثلُ قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ﴾ [فاطر: 19] سَقَطَ عمومُه، وذلك حقيقة؛ لأنَّ محلَّ الكلام، وهو المخبر عنه، لا يحتمله؛ لأنَّ وجوه الاستواء قائمة [أي بين الأعمى والبصير في كثير من الأمور، كالذكورة مثلا] فَوَجِبَ الاقتصار على ما دلت عليه صيغة الكلام، وهو التغيُّر في البصر»⁽¹⁷⁶⁾.

وقد سبق لنا القول: إن القرينة الحالية من هذا القبيل تلتقي وتترادف مع قرينة المادة المعجمية من مواد المقال أو ما يُسمى بالقرينة المعنوية⁽¹⁷⁷⁾. ولقد كان في ودنا أن ندرج هذا النوع من القرائن في مواد المقال أو السياق فقط

(174) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص347.

(175) ص296 من هذا الكتاب.

(176) البزدوي. أصول البزدوي، مرجع سابق، ج2، ص190-191.

(177) ص296 من هذا الكتاب.

ثم نكتفي بذلك ولا نعود لإدراجه وتكرار الكلام فيه هنا في القرائن الحالية. لكن منعنا من ذلك أمران: أحدهما: شيوع إطلاق مصطلح «القرينة الحالية» على مثل هذا النوع من القرائن في لغة العلماء. والأمر الآخر: أنه ثمة صور من «قرائن حال الخطاب» لا يمكننا أن ننسبها إلى أي من مواد المقال أو السياق. ولنضرب على ذلك مثلين: أحدهما: قرينة المعرفة بموضوع الخطاب جملة. إذ المعرفة بموضوع الخطاب بجمعه تضيف تأثيراً توضيحياً لا يخفى على الخطاب. ثم إنا لا نستطيع أن ننسب هذه المعرفة إلى مواد المقال أو السياق، بل هي معرفة مصدرها العالم الخارجي للخطاب. ونتيجة لهذه القرينة فإنه من الملاحظ أن المتخصصين في علم ما، أكثر قدرة من غيرهم على فهم كلام بعضهم بعضاً، لا من جهة كونهم يفهمون اصطلاحات العلم الذي اختصوا به فحسب، بل من جهة إحاطتهم بموضوع العلم الذي اشتركوا فيه أيضاً. ومن نتائج هذه القرينة أيضاً، أنه إذا أخذ متحدثٌ في وصف شيء ما ثم لم يفصح عن اسم هذا الشيء الموصوف، فإن المتلقي لا يشعر بوضوح كلامه بالدرجة نفسها فيما لو أفصح عن اسم الشيء الموصوف. وبسبب عدم توافر هذه القرينة قديماً لدى الناظرين في بعض النصوص الشرعية لم تتضح معاني بعض آيات الكتاب الكريم حق الاتضاح إلا في العصر الحالي، وذلك بعد توافر المعرفة العلمية بموضوعها، وتلك نحو قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ كَمَرٍ مَّرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي الَّذِي أَفْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [النمل: 88] الذي لم يتضح حق الاتضاح، كما هو رأي بعض أنصار التفسير العلمي، إلا بعد المعرفة بدوران الأرض حول نفسها وحول الشمس. وقوله، تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: 2] فقد قالوا قديماً بأن العلق هو الدم الجامد. والصواب أنه ما يعلق في الرحم من الخلايا المتكاثرة والمتكثلة على هيئة دودة «العلقة»⁽¹⁷⁸⁾، كما ثبت ذلك في علم الأجنة. والمثل الثاني: قرينة المعرفة بالأشياء أو الأشخاص، التي أو الذين، يشتمل عليهم الخطاب.

(178) قال في مختار الصحاح - المادة علق: «العَلَقُ: الدم الغليظ، والقطعة منه عَلَقَةٌ. والعَلَقَةُ، أيضاً: دودةٌ في الماء تمصُّ الدم، والجمع عَلَقٌ. وَعَلَقَتِ المرأةُ: حبلت. وَعَلَقَ الطَّيْرُ في الحباله. وعلقت الدابة: إذا شربت الماء فعلقت بها العَلَقَةَ».

فالخطاب ربما اشتمل على ألفاظٍ لا يوفر المعجم لها معنى، وإذا وفره فربما لا يكون دقيقاً أو تاماً، ويُطلق المتكلم هذه الألفاظ بناء على اعتقاده بمعرفة المخاطب بأوصاف المقصود فيها. وتلك كأسماء الأشخاص والقبائل، وأسماء البلاد والأماكن، وأسماء الأدوات. فقول أحدهم لآخر: «هذا هو زيد» يتوقف فهم المراد منه على المعرفة بحال زيد هذا. فربما يكون زيد هذا رجلاً شيرياً مؤذياً، معلوماً لدى المتخاطبين، فحينئذٍ يكون معنى العبارة: هذا هو زيد فيها نغرب عن وجهه من قبل أن نُصاب بأذى. وقد يكون زيد صديقاً للمتخاطبين، فحينئذٍ يكون المعنى: هذا هو زيد فتعال نسلم عليه، مثلاً. وقد يكون زيد هذا مجرمًا، والمتخاطبان هما من قوات الأمن، فحينئذٍ يكون المعنى: هذا هو زيد فتعال نقبض عليه. وهكذا.

وتطبيق عمليٍّ دقيقٍ لهذه القرينة على النص الشرعي هو ما أفتى به الإمام أحمد عندما سأل أحدهم قائلاً: إني أحب امرأتي، وأبي يأمرني بطلاقها، فماذا أعمل؟ فقال له العالم: أمسك عليك امرأتك. فقال السائل: وماذا تقول في الذي روي عن ابن عمر أنه قال: كانت تحتي امرأة كان عمر يكرهها، فقال: طلقها، فأبيت، فأتى عمر رسولَ الله ﷺ. فقال لي النبي ﷺ: «أطع أباك»⁽¹⁷⁹⁾. فقال: لو كان أبوك كعمر بن الخطاب لقلت لك كما قال رسول الله ﷺ. وفي هذا التلقي الواعي للنص من قبل الإمام نلاحظ كيف أثرت قرينة «حال المخبر عنه»، وهو عمر بن الخطاب ﷺ على كيفية فهم الحديث، فَجَعَلَتْهُ خَاصًّا بِعَمْرٍو ﷺ وبأمثاله من أهل التقوى والصلاح، مع أن مقتضى النص هو العموم في كل أب. وما هذا التخصيص بعمر ﷺ وأمثاله إلا لأن هؤلاء لا يأمرن بطلاق امرأة ما هكذا ظلماً وتعسفاً وهوى، وإنما إذا صدر

(179) الحديث رواه أحمد واللفظ له في: ابن حنبل، أحمد. الموسوعة الحديثية: مسند الإمام أحمد بن حنبل، المشرف العام على إصدار الموسوعة: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996م، حديث رقم: 477، ج8، ص332-333. ورواه الترمذي. جامع الترمذي، كتاب: الطلاق واللعان، باب: ما جاء في الرجل يسأله أبوه أن يطلق زوجته، حديث رقم: 1189، ص357، وقال عنه الترمذي: حسن صحيح.

منهم الأمر بذلك فهو لأسباب شرعية تقتضيه. والله أعلم بالصواب⁽¹⁸⁰⁾.

- حال المتكلم

ونستطيع أن نقسّم المعرفة بهذه الحال إلى نوعين: المعرفة بالحال المعهودة للمتكلم. والمعرفة بالحال الطارئة له وقت إنشاء الخطاب.

فأما المعرفة بالحال المعهودة: فهي المعرفة بتوجهات المتكلم وتصوراته وطبائعه وعاداته ومقاصده وصفاته القولية والفعلية والخلقية والجسمية. ويمكننا أن نختصر هذه المعرفة بعبارة واحدة هي «الخبرة بالمتكلم»، فبقدر ما تزيد هذه الخبرة تزداد القدرة على فهم كلامه على وجهه الصحيح. وقد أشار الغزالي إلى هذا النوع من قرينة حال المتكلم عندما قال: «إنَّ قصد الاستغراق يُعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال... من المتكلم... وأمور معلومة من عاداته ومقاصده»⁽¹⁸¹⁾. وقال أبو الحسين: «وأما حال المتكلم فهي حكمته. والحكمة: إما أن تثبت؛ لأن الحكيم عالمٌ غني، وإما؛ لأنه معصوم من الخطأ كالنبي والأمة. ويجب أن نعرف حكمة المتكلم ليصح أن نعلم ما يجوز أن يقوله ويريده وما لا يجوز أن يريده ويقوله. ولا يصح المعرفة بحكمة الله إلا مع المعرفة بذاته وصفاته. ولا يصح المعرفة بحكمة النبي إلا مع المعرفة بكونه نبيا. وإنما تُعلم عصمة الأمة إذا عُرِف أن الله ورسوله قد شهد بعصمتها»⁽¹⁸²⁾. وقال الشاطبي، موضّحا دور الخبرة بالشارع وبمقاصده وأحكامه في الوقوف على مقصده من نص ما: إنَّ «التفاوت في إدراكه [أي: المقصد الشرعي الذي يؤدّيه النص] حاصل؛ إذ ليس الطارئ الإسلام من العرب في فهمه كالقديم العهد، ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة، ولا المبتدئ فيه كالمنتهي ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا

(180) هناك دراسة اجتماعية وفقهية مستفيضة لهذا الموضوع في بحثنا: «تدخل الأهل في حياة الزوجين وأثر ذلك في حدوث الطلاق»، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات، جامعة الزرقاء، الزرقاء-الأردن، المجلد السادس، العدد2، 2004م.

(181) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج2، ص41.

(182) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج2، ص358. مع تصرف يسير وتقديم وتأخير اقتضاهما الترتيب والتوضيح.

الْعَلَمَ دَرَحَتْ ﴿ [المجادلة: 11] فلا مانع من توقُّف بعض الصحابة في بعض ما يشكل أمره ويغمض وجه القصد الشرعي فيه، حتى إذا تبخَّر في إدراك معاني الشريعة نظرُه، واتسع في ميدانها باعه، زال عنه ما وقف من الإشكال، واتضح له القصد الشرعي على الكمال»⁽¹⁸³⁾.

ومن أفضل ما قيل في حال المتكلم وأشملة ما بيَّنه ابن تيمية، رحمه الله تعالى، بقوله: «والحال حال المتكلم والمستمع لأبد من اعتباره في جميع الكلام، فإنَّه إذا عُرِفَ المتكَلِّمُ فُهِمَ من معنى كلامه ما لا يُفْهَمُ إذا لم يُعْرَفْ لأنَّه بذلك يُعْرَفُ عادته في خطابه. واللفظ إنما يدل إذا عُرِفَتْ لغة المتكَلِّمِ التي بها يتكَلَّمُ وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية، فالتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى فإذا اعتاد أن يعبِّرَ باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته، ولهذا كل من كان له عناية بالفاظ الرسول ومراده بها عَرَفَ عادته في خطابه وتبيَّن له من مراده ما لا يتبيَّن لغيره، ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ ماذا عنى بها الله ورسوله فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده وهي العادة المعروفة من كلامه ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره وكانت النظائر كثيرة عرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامَّة لا يختص بها هو بل هي لغة قومه ولا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه كما يفعله كثير من الناس وقد لا يعرفون انتفاء ذلك في زمانه»⁽¹⁸⁴⁾.

وإذا كانت جوانب الإحاطة والخبرة بحال المتكلم متعددة جدا، فإنَّ مما يلزم التركيز عليه منها شيئين: الشيء الأول: الخبرة بالفاظ المتكلم أو بالعادة التعبيرية له، فقد يكون له مصطلحه الخاص به شخصيا والذي يتميز به عن المعنى اللغوي أو العرفي، بكونه أعم منه، أو أخص، أو غيره. فقول الإمام أحمد في راو من الرواة: «منكر الحديث» يختلف «المعنى المقصود» منه عما

(183) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص275.

(184) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج7، ص115.

لو قال العبارة نفسها محدّث آخر؛ لأن الإمام أحمد، على خلاف غيره من المحدّثين، يُطلق هذه العبارة على من يتفرد بالروايات حتى لو كان ثقة. أما الآخرون فيطلقونها على الضعيف الذي يتفرد فقط⁽¹⁸⁵⁾. وقولُ ابنِ حِبَّان: «هذا راو ثقة»، يختلف معناه عما لو قال العبارة نفسها ابنُ معين؛ وذلك لأن ابن حِبَّان يوثِّق الراوي المجهول برواية الثقة عنه بينما لا يوثقه الآخرون⁽¹⁸⁶⁾، وهكذا. وكثيرا ما يُوقع الجهلُ بمصطلح المتكلم اللبسَ في فهم خطابه.

وبناء على هذا الأصل خاض الأصوليون فيما أسموه بـ: «الحقيقة الشرعية» أو «الوضع الشرعي». وهي الألفاظ التي كانت تُستعمل في اللغة في معاني معينة فاستعملها الشارع استعمالا خاصا به في معانٍ أخرى. وتلك كلفظ الصلاة والزكاة والحج والفسق والكفر والإيمان وغير ذلك، وقرر الأصوليون في هذا الصدد أن الحقيقة الشرعية مقدمة في الفهم على الحقيقة اللغوية والعرفية في خطاب الشارع، وأن العدول عنها تأويل يحتاج إلى دليل. ففي الحديث الذي سُئل فيه النبي ﷺ عن الوضوء من لحوم الإبل، فقال: «نعم». فتوضأ من لحوم الإبل⁽¹⁸⁷⁾، ليس لنا، كما يقول الحنابلة، أن نحمل الوضوء على تنظيف اليدين فقط كما هو المقتضى اللغوي بل نحمله على الوضوء المعروف شرعا⁽¹⁸⁸⁾. وإذا أردنا الحمل على المفهوم اللغوي احتجنا إلى دليل يدعم هذا الحمل. والشيء الثاني من الأشياء التي ينبغي أن نركِّز عليها في حال المتكلم: الخبرة بالطبيعة الذاتية له، وأعني بها: المعرفة بصفاته وطبائعه وميوله ورغباته واتجاهاته وأهدافه ومقاصده الكلية. فقول أحد المستشرقين الحاقدين على الإسلام: «إن محمدا قد تزوج من ثلاثة عشر امرأة»، لا يُفهم منه المعنى نفسه فيما لو وردت هذه العبارة نفسها على لسان مؤرخ إسلامي ملتزم، فالأول قد يعني الانتقاد، والآخر إنما يعني الإخبار ولا يُفهم منه

(185) السيوطي. تدريب الراوي، مرجع سابق، ج 1، ص 346، وحاشية المحقق ص 347.

(186) ابن حجر. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، مرجع سابق، حاشية ص 99.

(187) رواه مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الحيض، باب: الوضوء من لحوم الإبل، حديث رقم: 360، ص 143.

(188) ابن قدامة. المغني، مرجع سابق، ج 1، ص 122.

الانتقاد بتاتا. والذي دلنا على مثل هذا التفريق هو المعرفة بطبيعة كلا المتكلمين واتجاههما. وكذلك قول إحدى الأمهات الحانيات لابنها: «اذهب فاشتر لي علبة ثقاب» لا يفهم منه الالتزام أو «الوجوب» كما يفهم من قول الأب، المدخن، المتسلط، حاد المزاج، لابنه العبارة نفسها. وقول الرجل المعروف بالبخل لصديقه متحدثا عن نفسه: «لقد أنفقتُ الكثيرَ هذا اليوم»، لا يفهم منه قدرُ الإنفاقِ نفسه فيما لو قال العبارة رجلٌ لا يتصف بالبخل. كما لا يفهم منها مجال الإنفاقِ نفسه فيما لو صدر القول عن رجلٍ معروفٍ بالصدقة والإفضال على الناس، أو صدر عن آخرٍ مبذرٍ معروفٍ بالإسراف. قال ابن القيم: «كلما كان السامعُ أعرفَ بالمتكلمِ وصفاته وقصده وبيانه وعادته كان استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم»⁽¹⁸⁹⁾.

وانطلاقاً من هذا الأصل قال علي بن أبي طالب عليه السلام: «إذا حدثتم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً فظنُّوا به الذي هو أهياه وأهداه وأتقاه»⁽¹⁹⁰⁾ فانظر إليه كيف وجَّه متلقي الحديث النبوي إلى حملة على خير وجوهه. وليس هذا إلا لأن قائل الحديث، وهو النبي صلى الله عليه وسلم لا يصدر عنه إلا ما هو أهياً وما هو أهدي وما هو أتقى.

وانطلاقاً من هذا الأصل، أيضاً، قال أكثر الأصوليين: بأن «اللفظ قد يرد من الشرع وله محملان: أحدهما: أمر لغوي. والآخر: أمر شرعي. مثاله: «الطواف حول البيت مثل الصلاة»،⁽¹⁹¹⁾ فإنه يحتمل: أنه يُسمى صلاةً في اللغة [وهذا هو المحمل اللغوي]. وأنه كالصلاة في اشتراط الطهارة [وهذا

(189) ابن القيم، الصواعق المرسلّة، ج2، ص744.

(190) ابن حنبل. الموسوعة الحديثية: مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج2، ص305، وقال عنه المحقق: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(191) رواه الترمذي. جامع الترمذي، مرجع سابق، كتاب: الحج، باب: ما جاء في الكلام في الطواف، حديث رقم: 960، ص292، قال الترمذي: «قد رُوي هذا الحديث عن ابن طاوس وغيره عن طاوس عن ابن عباس موقوفاً، ولا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث عطاء بن السائب. والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم يستحبون أن لا يتكلم الرجل في الطواف إلا لحاجة أو يذكر الله تعالى أو من العلم».

هو المحمل الشرعي]. مثال آخر: «اثنان فما فوقهما جماعة»⁽¹⁹²⁾، فإنه يحتمل: أنه يُسمى جماعةً حقيقة. وأنه يحصل بهما فضيلة الجماعة. فمثل هذا اللفظ إذا صدر من الشارع لا يكون مجملاً بل يُحمل على المحمل الشرعي. لنا: أن عرف الشارع أن يعرّف الأحكام الشرعية، ولذلك بُعث، ولم يُبعث لتعريف الموضوعات اللغوية، فكان ذلك قرينة موضحة للدلالة»⁽¹⁹³⁾. وقال ابن السبكي: «إذا جاء في الشرع لفظُ تردد بين الشرع وغيره فإننا نحمله على الشرعي؛ لأن النبي ﷺ بُعث لبيان الشرعيات مثل ما روي من قوله ﷺ: «اثنان فما فوقهما جماعة» فإنه يُحمل على جماعة الصلاة لا على أقل الجمع؛ لأن الأول أمر شرعي وهذا لغوي، وقرائن حاله ﷺ يرجح الحمل على الشرعي لما ذكرناه من كونه مبعوثاً لبيان الشرعيات»⁽¹⁹⁴⁾.

وانطلاقاً من هذا الأصل، أيضاً، اشترط من الأصوليين في المتصدي للاجتهاد واستنباط الأحكام من النصوص الشرعية أن يكون على دراية تامة بـ: «مقاصد الشارع؛» لأنها ذات تأثير عميق في عملية استنباط الأحكام الشرعية من النصوص. قال الشاطبي، رحمه الله تعالى: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. أما الأول: فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح وأن المصالح إنما اعتُبرت من حيث وضعها الشارع كذلك لا من حيث إدراك المكلف؛ إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، واستقرّ بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده

(192) رواه ابن ماجه. سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: الاثنان جماعة، حديث رقم: 972، ص 224. وحكم عليه الشيخ الألباني بالضعف. في: الألباني. ضعيف سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: الاثنان جماعة، حديث رقم: 207-972، ص 74.

(193) عضد الدين الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي. شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م، ج 2، ص 161.

(194) السبكي. الإبهاج، مرجع سابق، ج 1، ص 385.

في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصفٌ هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله»⁽¹⁹⁵⁾.

وأما المعرفة بالحال الطارئة للمتكلم: فتضم هذه المعرفة أمرين يعرضان للمتكلم وقت إنشاء الخطاب بالذات، وهما: هيئته الطارئة. ودوره الاجتماعي الطارئ. وعليه، كانت المعرفة بالحال الطارئة للمتكلم قسمان: أحدهما: المعرفة بهيئة المتكلم العارضة له وقت إنشاء الخطاب. ومثل هذا النمط من المعارف أو القرائن الحالية هو ما عبر عنه الغزالي بقوله: «إنَّ قصد الاستغراق يُعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم وتغيرات في وجهه... وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف»⁽¹⁹⁶⁾. فمعنى الكلام، ولو كان المتكلم والكلام واحداً، يتغير حالة الغضب عنه حالة الرضا، وحالة النعس عنه حالة الصحو، وحالة الاستعجال عنه حالة وجود فسحة من الوقت، وحالة الشَّبَع عنه حالة الجوع، وحالة الإقامة عنه حالة السفر، وحالة التعب عنه حالة الراحة، وحالة الاضطجاع عنه حالة القيام أو الجلوس... إلخ. ولعل هذا هو ما دعا أبا بكر، رضي الله تعالى عنه، إلى أن ينتبه فينقل هيئة النبي ﷺ في حديثه عن الكبائر. فقال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَلَا أُنبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكِبَائِرِ قُلْنَا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَعَقُوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَكَانَ مُتَكَبِّئًا فَجَلَسَ، فَقَالَ: أَلَا وَقَوْلُ الزُّورِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ، فَمَا زَالَ يَقُولُهَا حَتَّى قُلْتُ لَا يَسْكُتُ»⁽¹⁹⁷⁾. وقد قال الحنفية فيمن وگل غيره بشراء لحم: إن الموكَّل إن كان مقيماً فيجب على الوكيل أن يحمل

(195) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج4، ص105-107. وينظر لمعرفة من أشار من الأصوليين إلى مثل هذا الشرط: الريسوني: أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م، ص287.

(196) الغزالي. المستصفى، مرجع سابق، ج2، ص41.

(197) رواه البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: عقوق الوالدين من الكبائر، حديث رقم: 5976، ص1102.

كلامه على اللحم النيئ. أما إن كان مسافرا فإنه يجب حمل كلامه على اللحم المشوي أو المطبوخ⁽¹⁹⁸⁾.

وها هنا قد يُقال بأن تأثير التغيُّر في هيئة المتكلم، عند الكلام، في معنى الكلام صادق على المتكلمين من البشر العاديين، أما النبي ﷺ فلا. ويُستدل لذلك بما روي عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: كُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ أَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أُرِيدُ حِفْظَهُ، فَهَثَّنِي قُرَيْشٌ، وَقَالُوا: أَتَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ تَسْمَعُهُ، وَرَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَشَرٌ، يَتَكَلَّمُ فِي الْغَضَبِ وَالرَّضَا، فَأَمَسَكْتُ عَنِ الْكِتَابِ. فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَوْمَأَ بِأَصْبُعِهِ إِلَى فِيهِ، فَقَالَ: «اَكْتُبْ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ إِلَّا حَقٌّ»⁽¹⁹⁹⁾. وهذا الاستدلال ليس بمتجِّه؛ لأن حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه لا ينفي التغير في دلالة النص قوة وضعفا نتيجة لتغير الهيئة عند الكلام. وإنما الذي ينفيه هو كون الكلام الصادر عن النبي ﷺ في حالة الغضب أو غيرها، لاغيا، أي: لا دلالة له على التشريع أصلا. وهذا باطل؛ إذ ليس شأنه ﷺ شأن سائر البشر الذين يقولون عند الغضب وغيره ما لا يعتقدون أو ما يعودون عنه إذا رجعوا إلى طبيعتهم. وبناء عليه، يمكن القول، مثلا، بأن النهي إذا اقترن بالغضب أفاد التحريم قطعا أو ظنا غالبا بخلاف غير المقرون به الذي قد يحتمل التحريم وقد يحتمل الكراهة. والقسم الآخر من قِسْمِي المعرفة بالحال الطارئة للمتكلم: المعرفة بالدور الاجتماعي الذي يمثله المتكلم وقت إنشاء الخطاب. فالمتكلم الواحد قد يتخذ عدة أدوار في المجتمع. وهو عند الكلام يمثّل دورا واحدا فقط من هذه الأدوار. فمثلا قد يصدر الكلام عن المتكلم بوصفه رب أسرة، أو بوصفه مدير شركة، أو بوصفه رئيس جمعية خيرية، أو بوصفه رئيس «جاهة» تسعى للإصلاح، أو بوصفه مواطنا عاديا، أو بوصفه صديقا، أو بوصفه زميلا، أو بوصفه واعظا في

(198) الشاشي. أصول الشاشي، مرجع سابق، ص 94.

(199) رواه أبو داود. السنن، مرجع سابق، كتاب: العلم، باب: في كتاب العلم، حديث رقم: 3646، ص 736، وقال عنه محقق الكتاب: صحيح.

المسجد، أو بوصفه معارضاً سياسياً... إلخ. وكل وصف من هذه الأوصاف يطبع كلام المتكلم بطابع خاص ويؤثر فيه تأثيراً ما. ولأن هذه الأدوار تتبدل وتتغير على الشخص الواحد في المناسبات المختلفة جعلناها تدخل ضمن ما أسميناه بالحال الطارئة للمتكلم. فقول أحد المرشحين للنيابة في البرلمان، وهو يخاطب الناس في بيانه الانتخابي: «إنّ صوتك أمانة فامنحه لمن يستحقه» لا يقصد به النصيحة للخلق، وإنما يقصد القول: امنح صوتك لي فإني ممن يستحقه. بينما لو وردت العبارة نفسها في كلامه كمحاضر أو كواعظ قبل أن ينوي الترشح، فلا يفهم منها إلا النصيحة للخلق.

واهتماماً بهذا النوع من حال المتكلم قسّم الإمامان العز والقرافي الأفعال والأقوال التي صدرت عن النبي ﷺ: إلى ما صدر عنه بحكم كونه مبلغاً مفتياً. وإلى ما صدر عنه بحكم كونه إماماً. وإلى ما صدر عنه بحكم كونه قاضياً. فكل هذه الأوصاف الخاصة بالنبي ﷺ هي عبارة عن أحوال تطرأ عليه ﷺ بحسب المناسبات المختلفة، تمثل دوراً من الأدوار التي قام بها في المجتمع.

قال القرافي في تصرفات النبي ﷺ: «منها: ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعاً. ومنها: ما يُجمع الناس على أنه بالقيضاء. ومنها: ما يُختلف فيه لترده بين رتبين فصاعداً، فمنهم من يغلب عليه رتبة، ومنهم من يغلب عليه أخرى. ثم تصرفاته بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة: فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة: فإن كان مأموراً به، أقدم عليه كل أحد بنفسه، وكذلك المباح. وإن كان منهيًا عنه، اجتنبه كل أحد بنفسه. وكل ما تصرف فيه بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام؛ لأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة يقتضي ذلك. وما تصرف فيه بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم؛ لأن السبب الذي لأجله تصرف فيه بوصف القضاء يقتضي ذلك. فهذه الفروق بين هذه القواعد الثلاث»⁽²⁰⁰⁾.

(200) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. أنوار البروق في أنواء الفروق، بيروت: عالم الكتب، ج1، ص205.

وقد أوصل الشيخ ابن عاشور الأحوال التي صدرت عنها أقوال النبي ﷺ وأفعاله إلى اثني عشر حالا: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد، ثم ذكر أمثلتها⁽²⁰¹⁾. وكل حال من هذه الأحوال ينفرد بالقاء أثر ما على فعله أو خطابه ﷺ يجعله يُفهم بطريق خاصة وكيفية معينة ومذاق ما، لكن «أشدُّ الأحوال... اختصاصا برسول الله ﷺ هي حالة التشريع؛ لأن التشريع هو المراد الأول لله تعالى من بعثته حتى حصر أحواله فيه في قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [آل عمران: 144] فلذلك يجب المصير إلى اعتبار ما صدر عن رسول الله ﷺ من الأقوال والأفعال فيما هو من عوارض أحوال الأمة صادرا مصدر التشريع ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك»⁽²⁰²⁾. وعليه، فحال التشريع هو من الأحوال الدائمة له ﷺ ولذا فهو يُدرج، فيما نراه، في القسم الأول من حالي المتكلم وهو الحال المعهودة لا الحال الطارئة.

ومما تنبّه إليه العلماء في هذا المقام، أيضا، تقريرهم بأن ما قاله النبي ﷺ أو فعله بحكم كونه بشرا فهذا لا حجة أو إلزام فيه. وكنتيجة لهذا اختار بعض الأصوليين أن أفعاله ﷺ بمقتضى الجبلة والعادة وما لا يقع في سياق القرب تدل على الإباحة ورفع الحرج لا على الندب ولا على الوجوب⁽²⁰³⁾. ونتيجة لهذا، أيضا، قال البعض في حكم أقواله ﷺ في الطب. فقد قال الذهبي: «هو خاصٌّ بطبايعهم وأرضهم إلا أن يدل دليلاً على التعميم؛ لأن تطيبه من باب المباح بخلاف أوامره الشرعية»⁽²⁰⁴⁾. وقال الخطابي: «الطب نوعان: طب اليونان وهو قياسي، وطب العرب والهند وهو تجاربي. وكان أكثر ما يصفه النبي ﷺ لمن يكون عليلا على طريقة طب العرب [أي بمقتضى العادة

(201) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، البصائر للإنتاج العلمي، 1998م، ص 140-154.
(202) ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 154.
(203) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 1، ص 321 وما بعدها.
(204) نقله عنه، الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 3، ص 191. وقال الزركشي معقبا: «وفيما قاله نظر...» قلت: بل فيما قاله الزركشي نظر.

والعرف]، ومنه ما يكون مما اطلع عليه بالوحي [وهو الأقل، ولذا فالقول به يحتاج إلى قرينة]»⁽²⁰⁵⁾. وقال ابن خلدون: «للبادية من أهل العمران طبٌّ بينونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص متوارثا عن مشايخ الحي وعجائزه، وربما يصح منه البعض إلا أنه ليس على قانون طبيعي، ولا على موافقة المزاج. وكان عند العرب من هذا الطب كثير، وكان فيهم أطباء معروفون كالحارث بن كلدة⁽²⁰⁶⁾ وغيره. والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء، وإنما هو أمرٌ كان عاديا للعرب ووقع في ذكر أحوال النبي ﷺ من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلة، لا من جهة أن ذلك النحو من العمل [التعبدي]؛ فإنه ﷺ إنما بُعث ليعلّمنا الشرائع، ولم يُبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات، وقد وقع له في شأن تأبير النخل ما وقع، فقال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»⁽²⁰⁷⁾. فلا ينبغي أن يُحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنه مشروع، فليس هناك ما يدل عليه. اللهم إلا إذا استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الإيماني، فيكون له أثرٌ عظيم في النفع. وليس ذلك في الطب المزاجي، وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية، كما وقع في مداواة المبطون بالعسل⁽²⁰⁸⁾. والله الهادي إلى الصواب لا رب سواه»⁽²⁰⁹⁾.

(205) نقله عنه، ابن حجر. فتح الباري، مرجع سابق، ج 10، ص 170.

(206) الحارث بن كلدة الثقفي، من الطائف، سافر في البلاد وتعلم الطب في فارس، وبقي أيام الرسول ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاوية ﷺ. ابن أبي أصيبعة، أبو العباس، أحمد بن القاسم. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ضبطه وصححه: محمد عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، ص 145 وما بعدها.

(207) رواه مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الفضائل، باب: وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأي، حديث رقم: 2363، ص 923.

(208) عن أبي سعيد الخدري ﷺ: «أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال: أخي يشتكي بطنه. فقال: اسقه عسلا. ثم أتى الثانية فقال: اسقه عسلا. ثم أتاه الثالثة فقال: اسقه عسلا. ثم أتاه فقال: فعلت، فقال: صدق الله وكذب بطن أخيك، اسقه عسلا، فسقاه فبرأ». البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب الطب، باب الدواء بالعسل، حديث رقم: 5684، ص 1059-1060.

(209) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1994م، ج 2، ص 191، 190.

- حال المخاطب

ونستطيع، كذلك، أن نقسّم المعرفة بهذه الحال إلى نوعين: المعرفة بالحال المعهودة للمخاطب أو «الخبرة به». والمعرفة بالحال الطارئة له عند الخطاب.

فأما المعرفة بالحال المعهودة له: فهي المعرفة بتوجهات المخاطب وتصوراتهِ وطبائعه وعاداته ومقاصده وصفاته القولية والفعلية والخلقية والجسمية. ومن ذلك معرفة كونه ذكراً أم أنثى، كبيراً أم صغيراً، واحداً أم جماعة، غنياً أم فقيراً، شريفاً أم ضيعاً، ذكياً أم بليداً، كريماً أم بخيلاً، شجاعاً أم جباناً، تقياً أم فاسقاً، قوياً أم ضعيفاً، عالماً أم جاهلاً... إلخ. فقول المعلم لأحد تلاميذه النجباء المهذبين بعد أن تكلم مع زميله في أثناء الدرس: «لا تتكلم مرة أخرى وإلا عاقبتك»، لا يُفهم منه العقوبة نفسها فيما لو كان المخاطب أحد التلاميذ الكسالى الموسوم بالمشاغبة. فمع الأول تُفهم العقوبة اليسيرة، وربما المعنوية، ومع المخاطب الثاني تُفهم العقوبة الشديدة، وربما البدنية، وهكذا.

وفي الخطاب الشرعي أو النص، فإن المخاطب به مباشرة يقع في رتب ثلاث: إحداهما: رتبة الخصوص. والمخاطب المباشر في هذه الرتبة هو شخص معين أو مجموعة محددة من الأشخاص. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى مخاطباً النبي ﷺ: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ الْبَغْيُ مِنْ بَعْدِ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ﴾ [الأحزاب: 52] وقوله: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِرَحْمَةٍ مِمَّا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَغْيَ مَرْضَاتِ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التحریم: 1] وقوله تعالى: ﴿يَنْسَاءَ الَّتِي لَسْتَنَ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ أَنْقَيْتَنَ﴾ [الأحزاب: 32]، وقوله تعالى لموسى ﷺ: ﴿أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ [طه: 24]، وقوله ﷺ: «للمجامع في نهار رمضان: «أعتق رقبة»⁽²¹⁰⁾، وقوله ﷺ للزبير: «اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر»⁽²¹¹⁾، وقوله ﷺ

(210) رواه البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: التبسم والضحك، حديث رقم: 6087، ص1118
(211) المرجع السابق، كتاب: المساقاة، باب: سكر الأنهار، حديث رقم: 2359، و2360، ص425.

لمن جئن يبائعنه من النساء: «إني لا أصافح النساء»⁽²¹²⁾، وقوله لمن قال له أوصني: «لا تغضب»⁽²¹³⁾، وقوله لأشج عبد قيس: «إن فيك خصلتين يحبهما الله: الحلم والأناة»⁽²¹⁴⁾، وغير ذلك كثير مما أطلق عليه العلماء مصطلح «قضايا الأعيان».

والرتبة الثانية: رتبة العموم. والمخاطب المباشر في هذه الرتبة هم جميع المكلفين منذ عهد النبي ﷺ وإلى يوم القيامة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَّيِبُهَا لِنَاسٍ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: 158] وقوله: ﴿يَتَّيِبُهَا النَّاسُ أَتَقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: 1] وقوله: ﴿يَمَعَشَرِ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ إِنْ أَسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ [الرحمن: 33] وقوله: ﴿يَتَّيِبُهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 21] وقوله تعالى: ﴿يَتَّيِبُهَا النَّاسُ إِنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا فَلَا تَعُرَّتْكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّتْكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ [فاطر: 5] ونستطيع أن نميز، في هذه الرتبة، نوعين من الخطاب: أحدهما: خطاب يُتَوَجَّه به إلى المؤمنين في كل زمان ومكان. ومثال ذلك أكثر الآيات التي تبدأ بالنداء: يا أيها الذين آمنوا. والنوع الآخر: خطاب يُتَوَجَّه به إلى الكافرين في كل زمان ومكان. ومثال ذلك كثير من النصوص التي يتصدرها فعل الأمر «قل» كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَّيِبُهَا الْكٰفِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [الكافرون: 1-2] وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا تَسْتَلُوبُوا عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا تُنَاقِزُوا عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [سبأ: 25] والرتبة الثالثة: رتبة وسط بين

(212) رواه ابن ماجه. السنن، مرجع سابق، كتاب الجهاد، باب: بيعة النساء، حديث رقم: 2874، ص 643. وحكم عليه الشيخ الألباني بالصححة. في: الألباني. صحيح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الجهاد، باب: بيعة النساء، حديث رقم: 2323-2874، ج 2، ص 145.

(213) رواه البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: الحذر من الغضب، حديث رقم: 6116، ص 1122.

(214) رواه الترمذي. جامع الترمذي، مرجع سابق، كتاب: البر والصلة، باب: ما جاء في التآني والعجلة، حديث رقم: 2011، ص 567، وقال الترمذي: حسن صحيح غريب. و رواه أبو داود، بنفس اللفظ في: السنن، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: في قبلة الرجل، حديث رقم: 5225، ص 1028، وقال عنه محقق الكتاب: صحيح.

العموم والخصوص. والمخاطب المباشر فيها هم العرب في وقت الرسالة، وهم نوعان أيضاً مؤمنون وكافرون. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا قُلْ لَمْ تُوْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: 14] وقوله: ﴿قُلْ ءَالذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نَبِيُّنِي يَعْلَمُ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأنعام: 143] وقوله: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: 66] وكثير من الخطاب المكي هو عبارة عن نصوص يُخاطب بها مباشرة كفار مكة خاصة ويُردُّ بها على افتراءاتهم. أما الخطاب المدني فكثير منه نصوص يُتوجَّه بها مباشرة إلى المؤمنين أو المنافقين أو اليهود في المجتمع الإسلامي الأول.

هذه هي رتب المخاطبين الثلاث. ومما هو مقرر في هذا الصدد أن النص الشرعي، أي كانت رتبة المخاطب المباشر فيه، فهو عام في الزمان والمكان؛ أي إنه يؤول في النهاية إلى رتبة العموم إلا أن يمنع من ذلك مانع. وحتى الخطاب الموجه إلى مخاطب معين، كقوله ﷺ للمجامع في نهار رمضان: «أعتق رقبة»، هو عام في الزمان والمكان إلا أن يدل دليل على أنه خاص بمكلف دون مكلف، كقوله ﷺ لأبي بردة بن نيار: «نعم، ولا تجزئ أحداً بعدك»⁽²¹⁵⁾. وعلى هذا جرى العلماء من لدن النبي ﷺ إلى اليوم. قال القاضي أبو يعلى الحنبلي: «إِذَا حَكَمَ ﷺ فِي حَادِثَةٍ بَيْنَ نَفْسَيْنِ، كَانَ وَاجِباً عَلَى كُلِّ أَحَدٍ أَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِمِثْلِ تِلْكَ الْحَادِثَةِ. وَهَذَا لَا أَعْلَمُ فِيهِ خِلَافاً»⁽²¹⁶⁾. وقال ابن الصباغ: «خطابه ﷺ لواحد خطابٌ للجماعة بالإجماع»⁽²¹⁷⁾ وقال الجصاص: «كُلُّ حُكْمٍ حَكَمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ بِهِ فِي شَخْصٍ أَوْ عَلَى شَخْصٍ، مِنْ عِبَادَةٍ أَوْ غَيْرِهَا، فَذَلِكَ الْحُكْمُ لَازِمٌ فِي سَائِرِ الْأَشْخَاصِ إِلَّا إِذَا قَامَ دَلِيلٌ التَّخْصِيسِ فِيهِ»⁽²¹⁸⁾. وقال الزركشي: «مما عُرف بالضرورة

(215) رواه البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الوكالة، باب: الوكالة في الحدود، حديث رقم: 2314، و2315، ص416.

(216) نقله عنه، الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج3، ص190.

(217) المرجع السابق، ج3، ص200.

(218) الجصاص. أحكام القرآن، مرجع سابق، ج4، ص355.

من دينه ﷺ: أن كلَّ حكمٍ تعلّق بأهل زمانه فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة» (219).

ويذكر الأصوليون في صدد الاحتجاج على هذا المبدأ الحديث: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، وليس له أصل، ويغني عنه قوله ﷺ: «إنما قلوي لمائة إمراة كقلوي لامرأة واحدة» (220). وحتى الظاهرية الذين أنكروا القياس لم ينكروا هذا النمط من القياس، إن جاز لنا وصفه بذلك، الذي يتم فيه قياس شخص على شخص آخر بجامع الاشتراك في نفس الواقعة. وآلة الأصوليين في تعميم أحكام وقائع الأعيان هي، كما سماها الغزالي، «تنقيح المناط» (221).

(219) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج3، ص184، وينظر: العلائي: صلاح الدين الكيكليدي. تنقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، تحقيق ونشر: د.عبد الله آل الشيخ، 1983م، ص339.

(220) رواه الترمذي. جامع الترمذي، مرجع سابق، كتاب: السير، باب: ما جاء في بيعة النساء، حديث رقم: 1597، ص472، وقال الترمذي: حسن صحيح. قال ابن أمير حاج: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة... مشتهر في كلام الفقهاء والأصوليين. قال شيخنا الحافظ، رحمه الله تعالى: ولم نره في كتب الحديث. قال ابن كثير: لم أر له سنداً قط، وسالت شيخنا الحافظ المزني وشيخنا الحافظ الذهبي فلم يعرفاه اه. وقد جاء ما يؤدي معناه فأخرج مالك والنسائي والترمذي وصححه وابن حبان في صحيحه عن أميمة بنت رقيقة: أثبت رسول الله ﷺ في نسوة نبايعه على الإسلام فقلت يا رسول الله هلم نبايعك فقال: إني لا أصافح النساء إنما قلوي لمائة إمراة كقلوي لامرأة واحدة». ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، مرجع سابق، ج1، ص239.

(221) قال الغزالي: «الاجتهاد الثاني [من الاجتهادات الحاصرة للعلل] تنقيح مناط الحكم. وهذا... يُقرُّ به أكثر منكري القياس. مثاله: أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به، وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم. مثاله: إيجاب العتق على الأعرابي حيث أظطر في رمضان بالوقوع مع أهله، فإننا نلحق به أعرابياً آخر بقوله ﷺ: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة، أو بالإجماع على أن التكليف يعم الأشخاص. ولكننا نلحق التركي والعجمي به؛ لأننا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكلف لا وقاع أعرابي. ونلحق به من أظطر في رمضان آخر؛ لأننا نعلم أن المناط هتك حرمة رمضان لا حرمة ذلك رمضان، بل نلحق به يوماً آخر من ذلك رمضان. ولو وطئ أمته أو جنبنا عليه الكفارة؛ لأننا نعلم أن كون الموطوءة منكوحه لا مدخل له في هذا الحكم، بل يلحق به الزنا؛ لأنه أشد في هتك الحرمة. إلا أن =

والذي نعنيه بـ: «حال المخاطب» عنواناً أطلقناه على نوع منفصل عن غيره من أنواع القرائن الحالية المؤثرة على معنى الخطاب، هو فقط الخطاب الذي يقع في الرتبة الأولى، وهي رتبة الخصوص، أي المخاطب المعين. أما ما يقع في رتبة العموم؛ فلاجل عمومته في المخاطبين في كل زمان ومكان لا مجال للقول بأن ثمة حالا معينة لمخاطب ما أو مجموعة مخاطبين تعود بالتأثير على النص. وأما الذي يقع بين الرتبتين، وهم العرب وقت الرسالة، فستناوله تحت نوع آخر من أنواع القرائن الحالية هو ما سنطلق عليه «بيئة الخطاب».

إذن، «حال المخاطب» في اصطلاحنا هو حال المخاطب المحدد، لا العام في الزمان والمكان، ولا العرب وقت الرسالة.

فإذا تقرر ما سبق فاعلم بأن لحال المخاطب تأثيرا لا يخفى على معنى الخطاب الموجّه إليه. وعدم الالتفات إلى هذه الحال قد يوقع في الخطأ أو يؤدي إلى اللبس في فهم الخطاب. وخذ مثلا على ذلك ما روى أنس بن مالك، رضي الله عنه: «أن رجلا من أهل البادية أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله: متى الساعة قائمة؟ قال: «ويلك، وما أعددت لها؟» . . . فمر غلام للمغيرة وكان من أقراني، فقال: «إن آخر هذا فلن يدركه الهرم حتى تقوم الساعة»⁽²²²⁾.

ظاهر هذا الحديث، أن الساعة لن تتأخر كثيرا، وأنها ستقوم قبل أن يهرم

= هذه الحقايق معلومة تنبئ على تنقيح مناط الحكم بحذف ما علم بعبادة الشرع في مواده ومصادره في أحكامه أنه لا مدخل له في التأثير. وقد يكون حذف بعض الأوصاف مظنوننا فينقدح الخلاف فيه: كإيجاب الكفارة بالأكل والشرب؛ إذ يمكن أن يُقال: مناط الكفارة كونه مفسدا للصوم المحترم والجماع آلة الإفساد، كما أن مناط القصاص في القتل بالسيف كونه مزهقا روحا محترمة والسيف آلة فيلحق به السكين والرمح والمثقل، فكذلك الطعام والشراب آلة. ويمكن أن يُقال: الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان شهوته لمجرد وازع الدين فيحتاج فيه إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل. وهذا محتمل. والمقصود أن هذا تنقيح المناط بعد أن عُرف المناط بالنص لا بالاستنباط؛ ولذلك أقر به أكثر منكري القياس، بل قال أبو حنيفة، رحمه الله: لا قياس في الكفارات. وأثبت هذا النمط من التصرف، وسماه استدلالا. فمن جحد هذا الجنس من منكري القياس وأصحاب الظاهر لم يخف فساد كلامه». الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج2، ص 231-233.

الغلام. فإذا أخذنا الحديث هذا المأخذ، وقعنا في ورطة التناقض مع الحس والواقع، وحينئذ إما أن نجزم بوضع الحديث. وفي هذا عنت في حديث رواه الشيخان. وإما أن نؤوّله، وأويلا غير متكلف، لا سيما إذا وُجدت قرائن تدعم هذا التأويل، وهذا بالفعل، ما قام به بعض شراح الحديث إذ جعلوا الحديث من قبيل مراعاة أحوال المخاطب، فقال الداودي⁽²²³⁾: «المحفوظ أنه ﷺ قال ذلك للذين خاطبهم بقوله: «تأتيكم ساعتكم»، يعني بذلك موتهم، لأنهم كانوا أعرابا فحشي أن يقول لهم: لا أدري متى الساعة، فيرتابوا، فكلمهم بالمعاريض»⁽²²⁴⁾. وقال في مناسبة أخرى: «هذا الجواب من معاريض الكلام، فإنه لو قال لهم: لا أدري، ابتداء، مع ما هم فيه من الجفاء، وقبل تمكّن الإيمان في قلوبهم لارتابوا، فعَدَلَ إلى إعلامهم بالوقت الذي ينقرضون هم فيه، ولو كان تَمَكَّنَ الإيمانُ في قلوبهم لأفصح لهم بالمراد»⁽²²⁵⁾.

ومما يُؤيّد تأويل الداودي المذكور ما روته عائشة رضي الله عنها قالت: «كان الأعراب إذا قدموا على النبي ﷺ سالوه عن الساعة: متى الساعة؟ فينظر إلى أحدث إنسانٍ منهم سِنًا، فيقول: إن يَعِشْ هذا حتى يدركه الهرم قامت عليكم ساعتكم»⁽²²⁶⁾. «قال عياض: حديث عائشة هذا يفسّر حديث أنس، وأن المراد ساعةً المخاطبين، وهو نظير قوله ﷺ: «أرأيتكم ليلتكم هذه؛ فإنّ على

(222) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: ما جاء في قول الرجل ويلك، حديث رقم: 6167، ص 1130-1131.

(223) هو: أحمد بن نصر الداودي الأسدي أبو جعفر، من أئمة المالكية بالمغرب، كان بطرابلس ثم انتقل إلى تلمسان. وكان فقيها فاضلا متقنا مؤلفا مجيدا، له حظٌّ من اللسان والحديث والنظر. من كتبه: النامي في شرح الموطأ، والواعي في الفقه، والنصيحة في شرح البخاري، والإيضاح في الرد على القدرية، وغير ذلك. توفّي بتلمسان سنة 402هـ. ينظر: ابن فرحون، إبراهيم بن علي. الديباج المذهب في علماء المذهب، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م، ص 35.

(224) نقله عنه، ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج 10، ص 556.

(225) المرجع السابق، ج 11، ص 363.

(226) مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الفتن وأشراط الساعة، باب: قرب الساعة، حديث رقم: 2952، ص 1131.

رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض أحد»⁽²²⁷⁾. وقد تقدّم بيانه في كتاب العلم، وأنّ المراد انقراض ذلك القرن، وأنّ من كان في زمن النبي ﷺ إذا مضت مائة سنة من وقت تلك المقالة، لا يبقى منهم أحد»⁽²²⁸⁾.

ومما يبرهن على مراعاة النص الشرعي أحوال المخاطبين به، وأنه ينبغي علينا عند تلقيه أن لا نغفل هذه الحقيقة فنلاحظ خصوصية المخاطب به، ما ذكره الشاطبي من الأخبار عند استدلاله على «تحقيق المناط» من طُرُق الاجتهاد⁽²²⁹⁾.

ومما قاله الشاطبي في هذا الصدد أيضا: «الشيعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخِل تحت كسب العبد من غير مشقةٍ عليه ولا انحلال، بل هو تكليفٌ جارٍ على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال. فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مَظَنَّة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين، كان التشريع راداً إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر، ليحصل الاعتدال فيه، فَعَلَ الطبيب الرفيق يَحْمِل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته وقوة مرضه وضعفه، حتى إذا استقلَّت صحته هيأ له طريقاً في التدبير وسطاً لائقاً به في جميع أحواله»⁽²³⁰⁾. . . ثم قال، بعد أن ذكر جملةً من الدلائل على ما قال: «وهكذا تجد الشريعة أبداً في مواردها ومصادرها. وعلى نحو من هذا الترتيب يجري الطبيب الماهر، يُعطي الغذاء ابتداءً على ما يقتضيه الاعتدال في توافق مزاج المغتذي مع مزاج الغذاء، ويُخبر من سأله عن بعض المأكولات التي يجهلها المغتذي أهو غذاء أم سم أم غير ذلك. فإذا أصابته علةٌ بانحراف بعض الأخلاط، قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في

(227) مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: فضائل الصحابة، باب: قوله: لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة، حديث رقم: 2537، ص 984.

(228) ابن حجر. فتح الباري، مرجع سابق، ج 11، ص 363.

(229) ينظر: الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج 4، ص 99-103.

(230) المرجع السابق، ج 2، ص 163.

الجانب الآخر؛ ليرجع إلى الاعتدال، وهو المزاج الأصلي والصحة المطلوبة... فإذا نظرت في كَلِيَّةٍ شرعيَّة [أي: إلى دليل شرعي عام] فتأملها تجدها حاملةً على التوسط، فإن رأيت ميلاً إلى جهةٍ طَرَفٍ من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقَّع في الطرف الآخر. فَطَرَفُ التشديد، وعامةُ ما يكونُ في التخويف والترهيب والزجر، يُؤتى به في مقابلة من غَلَبَ عليه الانحلال في الدين. وطَرَفُ التخفيف، وعامةُ ما يكونُ في الترجية والترغيب والترخيص، يُؤتى به في مقابلة من غَلَبَ عليه الحرجُ في التشديد... وعلى هذا إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدين من مال عن التوسط، فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرفٍ واقع أو متوقع في الجهة الأخرى، وعليه، يجري النظر في الورع والزهد وأشباههما، وما قابلها»⁽²³¹⁾.

وأما المعرفة بالحال الطارئة للمخاطب عند الخطاب: فهي المعرفة بحاله قبل توجه الخطاب إليه وبعده، وعليه فهي قسمان: أحدهما: المعرفة بالحال الطارئة له قبل توجه الخطاب إليه: والآخر: المعرفة بالحال الطارئة له بعد توجه الخطاب إليه فأما المعرفة بالحال الطارئة القبليّة فمثالها أن نعرف حال المخاطب قبل توجه الخطاب إليه: هل كان حزينا أو فرحا، مقبلا أو مدبرا، راضيا أو غاضبا، فارغا أو مشغولا، نظيفا أو متسخا... إلخ، فقد يُعلم المقصود من قول رجل لامرأته في ظرف ما: «ما هذا الجمال!» من خلال رؤية المرأة قبل توجه الخطاب إليها فإذا كانت متجملة كان مقصوده التغزل، وإذا كانت متبدلة كان مقصوده الانتقاد، أو تنبيهها على ما يكره من تبذلها حتى تجتنبه. وأما المعرفة بالحال الطارئة البعدية: فهي المعرفة بـ: «الاستجابة» التي أحدثها الكلام في المخاطب. ومثالها أن نعرف حال المخاطب بعد توجه الخطاب إليه: هل حزن أو فرح، عبس أو ضحك، رضي أو غضب، أقبل أو أدبر، تكلم أو سكت. وإذا تكلم فماذا قال؟ وإذا سكت فماذا فعل؟ وهكذا... وفي المثال الذي قال فيه الزوج لزوجته: «ما هذا الجمال!» يمكننا معرفة مقصود الزوج من هذه العبارة بالوقوف على طبيعة

(231) المرجع السابق، ج 2، ص 67-68.

الاستجابة التي قامت بها المرأة بعد توجه الخطاب إليها، فإذا رأيناها فرحت وانتشت علمنا أن مقصود زوجها كان التغزل والتلطف. أما إذا رأيناها حزنت وعبست؛ علمنا أنه أراد غير ذلك.

وأما بخصوص النص الشرعي، فلقد انتبه الفقهاء والأصوليون أيما انتباه إلى الاستجابة التي يولدها النص في المخاطبين به من الصحابة، رضوان الله تعالى عليهم، قرينة مؤثرة في معنى النص نفسه. ومن هنا قال كثير منهم بتحكيم «عمل الراوي» في مدلول النص تخصيصاً وتقييداً وتأويلاً وتفسيراً وترجيحاً. و«عمل الراوي»، بلا شك، يمثل نوعاً من الاستجابة التي يولدها الخطاب في المخاطب بعد تلقيه الخطاب.

ومن أمثلة ذلك تفسير الشافعية للفرق المذكور في قوله ﷺ: «إِنَّ الْمُتَبَايِعِينَ بِالْخِيَارِ فِي بَيْعِهِمَا مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا»⁽²³²⁾ بـتفرق الأبدان لا بتفرق الكلام، عملاً بقرينة عمل راوي الحديث، وهو عبد الله ابن عمر، إذ كان، كما قال نافع، «إِذَا اشْتَرَى شَيْئًا يُعْجِبُهُ فَارَقَ صَاحِبَهُ»⁽²³³⁾.

ومن أمثلة ذلك أيضاً، قول غير واحد من الفقهاء بتخصيص نهيه ﷺ عن الاحتكار بالقوت عند الحاجة إليه والغلاء، عملاً بقرينة عمل راوي الحديث، فعن يحيى بن سعيد قال: كان سعيد بن المسيب يحدث أن معمرأ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحتكر إلا خاطئ» فقيل لسعيد: فإنك تحتكر؟ قال سعيد: إن معمرأ الذي كان يحدث هذا الحديث كان يحتكر⁽²³⁴⁾. قال النووي، رحمه الله: «وأما ما ذكر في الكتاب عن سعيد بن المسيب ومعمر راوي الحديث أنهما كانا يحتكران، فقال ابن عبد البر: إنما كانا يحتكران الزيت، وحملنا

(232) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: كم يجوز الخيار، حديث رقم: 2107، ص380.

(233) المرجع السابق، كتاب: البيوع، باب: كم يجوز الخيار، حديث رقم: 2107، ص380.

(234) مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب المساقاة، باب: تحريم الاحتكار في الأقوات، حديث رقم: 1605، ص624.

الحديث على احتكار القوت عند الحاجة إليه والغلاء، وكذا حمله الشافعي وأبو حنيفة وآخرون وهو الصحيح»⁽²³⁵⁾.

والسبب في امتلاك «استجابة المخاطب» قدرةً على التأثير في معنى الخطاب هو أن هذه الاستجابة تعبر عن طبيعة فهم المخاطب للمعنى المقصود من الخطاب. والمخاطب هو، فيما يفترض، أكثر قدرة من غيره على فهم المراد بالخطاب الموجه إليه، وذلك لأنه يباشر الكلام فيقف على كل القرائن المشاهدة والمسموعة التي احتفت به. أما غير المخاطب به فلا يباشره بل يُنقل إليه الكلام نقلاً، وبالنقل يفقد الكلام قدراً لا بأس به من القرائن التي احتفت به، فيخسر شيئاً من دقة معناه؛ ولذا قال ابن جني، وقد ذكرنا كلامه آنفاً، «الحمّالون والحمّاميون والساسة والوقّادون، ومن يليهم ويُعتدُّ منهم، يستوضحون من مشاهدة الأحوال ما لا يحصّله أبو عمرو من شعر الفرزدق إذا أُخبر به عنه، ولم يسمعه يشده»⁽²³⁶⁾ وقد يفقد الخطاب معناه كاملاً عن طريق النقل، ولذا ينحصر فهم المقصود منه بالمباشر له فقط، كما في بيت الأعشى:

إذا كان هادي الفتى في الـ بلاد صدر القناة أطاع الأمير

قال القاضي الجرجاني: «إن هذا البيت كما تراه سليم النظم من التعقيد، بعيد اللفظ عن الاستكراه، لا تُشكّل كل كلمة بانفرادها على أدنى العامة، فإذا أردت الوقوف على مراد الشاعر فمن المحال عندنا والممتنع في رأيي أن تصل إليه، إلا من شاهد الأعشى يقوله فاستدل بشاهد الحال وفحوى الخطاب، أما أهل زماننا فلا أجزى أن يعرفوه»⁽²³⁷⁾.

وعليه، ف: «استجابة المخاطب» لا تؤثر على معنى الخطاب بذاتها، بل بواسطة ما انطوت عليه من القرائن التي وقف عليها المخاطب أثناء تلقيه الكلام، وبذا يمكننا القول بأن استجابة المخاطب ليست هي «قرينة الخطاب»

(235) النووي. المنهاج شرح صحيح مسلم، مرجع سابق، ج 11، ص 43.

(236) ابن جني. الخصائص، مرجع سابق، ج 1، ص 246.

(237) ينظر: خليل. العربية والغموض، مرجع سابق، ص 35.

مباشرة، بل هي «قرينة قرائن الخطاب». ولقد انتبه الأصوليون إلى هذه الآلية في تأثير «استجابة المخاطب» على معنى الخطاب، وذلك عندما بينوا سبب حجية العمل بأقوال الصحابة وأفعالهم، رضوان الله تعالى عليهم، سواء تلك التي تؤثر في النصوص الشرعية بالتخصيص والتقييد والتأويل والتفسير والترجيح، أو تلك التي تؤسس أحكاما جديدة. قال الشاطبي، رحمه الله تعالى: «بيان رسول الله ﷺ بيان صحيح لا إشكال في صحته... وأما بيان الصحابة: فإن أجمعوا على ما بينوه فلا إشكال في صحته أيضا... وإن لم يجمعوا عليه فهل يكون بيانهم حجة، أم لا؟ هذا فيه نظر وتفصيل، ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم في البيان من وجهين: أحدهما: معرفتهم باللسان العربي فإنهم عرب فصحاء لم تتغير سنتهم، ولم تنزل عن رتبها العليا فصاحتهم، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة. والثاني: مباشرتهم للوقائع والنوازل وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية وأعرف بأسباب التنزيل ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب. فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات أو تخصيص بعض العمومات فالعمل عليه صواب. وهذا إن لم يُنقل عن أحدٍ منهم خلاف في المسألة، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية. مثاله قوله، عليه الصلاة والسلام: «لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر»⁽²³⁸⁾. فهذا التعجيل يحتمل أن يُقصد به إيقاعه قبل الصلاة، ويحتمل أن لا، فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان يصليان المغرب قبل أن يفطرا، ثم يفطران بعد الصلاة، بيانا أن هذا التعجيل لا يلزم أن يكون قبل الصلاة، بل إذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل أيضا، وأن التأخير الذي يفعله أهل المشرق [لعله يقصد الشيعة] شيء آخر داخل في التعمق المنهي عنه، وكذلك ذكر عن اليهود أنهم يؤخرون الإفطار، فنُذِب المسلمون إلى التعجيل... وتأمل: فعادة مالك بن أنس في موطنه وغيره الإتيان بالآثار عن الصحابة مبينا بها السنن، وما يُعمل

(238) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الصوم، باب: تعجيل الإفطار، حديث رقم:

1957، ص 354.

به منها وما لا يُعمل به، وما يُقَيّد به مطلقاتها، وهو دأبه ومذهبه لما تقدم ذكره»⁽²³⁹⁾.

وقال ابن تيمية: بأنه يجب الرجوع في التفسير، بعد الكتاب والسنة، إلى «أقوال الصحابة» والسبب في ذلك هو: «أنهم أدري بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح، لا سيما علماؤهم وكبرائهم، كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين»⁽²⁴⁰⁾...

(239) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص337-339.

(240) الجليند. دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، مرجع سابق، ص111. هذا ولقد خالف وجازف عبد الوهاب أبو صفية عندما قال في كتابه: دلالة السياق، مرجع سابق، ص110-111: «إن مفسّر العصر الحاضر، ينبغي أن يكون أعلم ممن سبقوا، أي من آحادهم؛ لأن المفروض أنه ورث علومهم جميعها، وزاد عليهم ما أعطته العصور اللاحقة. فسبقه أت من جهتين: إحداهما: كون ما ورثه عن جميعهم أعظم بكثير مما لدى كل منهم، وثانيهما: بما أضيف إلى هذه العلوم نتيجة الدرس والبحث بالية مزدوجة وفهم يجمع بين تحفظ السلف وتوسع أصحاب الرأي. وشتان بين شخصين يريدان أن يفسرا آية: أحدهما يملك سلامة السليقة اللغوية (دون المام بعلوم اللغة)، وعرف سبب نزولها عن قرب، وعرف سائر القرائن الزمنية والمكانية والحالية الملابس لها، وآخر تكونت عنده ملكة اللغة بطول الممارسة، وزاد بأن ألم بعلوم اللغة، وعرف أسباب النزول بالتفصيل الممحص، وزاد أيضا: بأن عرف من طريق الدراسة وجوه الارتباط بين الآية وبين غيرها، كما عرف جميع القرائن بما درسه أيضا، فالثاني ولا شك يفكر ويفهم بآيتين: آية موروثية، وآية مدروسة. أقولُ هذا وأنا أضمر كامل التقدير لسلفنا الصالح، وأعترف بعظيم فضلهم علينا جميعا، وأنه لولا ما نقلوه بأمانة ووعي لما استطعنا أن نجرؤ على هذا القول، ولكن الحب والتقدير شيء، وتقدير الحقيقة شيء آخر». ومكمن الخطأ في مفاضلة أبي صفية هذه، في أمرين: أحدهما: أنه افترض في المتأخرين من المفسرين إمكانية الوقوف على المعنى اللغوي الدقيق لكلمات القرآن عن طريق الدراسة، مع أن تدوين اللغة ومعاني الفاظها وتراكيبها - الذي هو السبيل الأساس لدراسة اللغة - لم يكن ليُعنى بمعنى اللفظ في وقت الرسالة ومكانها خاصة، بل امتد على مدى أكثر من أربعة قرون وشمل غير مكان كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ومن هنا كثرت ظاهرة الاشتراك في العربية مع أن الأصل هو محدودية هذه الظاهرة جدا؛ لأنها تخل بالتفاهم. وهذه المشكلة الناجمة عن توسع اللغة وتعددتها وجمعها في فترات متباعدة وأماكن مختلفة لم يكن يعاني منها الصحابة، رضوان الله تعالى عليهم، لما اختصوا به من معاصرة الوحي زمانيا ومكانيا. فكيف يكون المتأخرون، مع ذلك، أعلم من الصحابة =

وقال السرخسي: «ولئن كان قوله [أي: الصحابي] صادرا عن الرأي، فرأيهم أقوى من رأي غيرهم؛ لأنهم شاهدوا طريق رسول الله ﷺ في بيان أحكام الحوادث، وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص، والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام، فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي من لم يشاهد شيئا من ذلك»⁽²⁴¹⁾.

- العلاقة بين المتكلم والمخاطب

والمقصود بالمعرفة بهذه الحال هو معرفة وجه الارتباط والنسبة بين مقام المتكلم أو منصبه، وبين مقام أو المخاطب أو منصبه. فقول السلطان لأحدهم: «أرغب منك أن تحضرني» يختلف فهمه بحسب الشخص الذي تَوَجَّه به إليه. فلو توجه به إلى وزيره فقد يُفهم منه الإلزام. وإذا توجه به نفسه إلى زوجته فكذلك، لكن ربما بدرجة أقل. وإذا توجه به إلى زعيم دولة مجاورة فهو التماس لا إلزام، وإذا توجه به إلى زعيم دولة عظمى متغترسة لم يُفهم منه إلا الرجاء أو الاستجداء. وهكذا.

فإن قيل: فإذا كانت العلاقة بين المتخاطبين، أمرا يتوقف على المعرفة بحالهما وبأوصافهما، وقد سبق لك أفراد كل واحد منهما بنوع خاص به، فما الداعي لأن تفرد العلاقة بينهما بنوع جديد؟

فأقول: لَمَّا كان النظر في أثر حال المتكلم على معنى الخطاب لا يُلتفت فيه إلى حال المخاطب، وكذلك لما كان النظر في حال المخاطب لا يُلتفت فيه إلى حال المتكلم، كان لا بد من حال ثالثة تجمع بين الحالين بحيث يُنظر

= بالمدلولات اللغوية للقرآن؟! والأمر الآخر: أنه افترض أن المتأخرين قد وقفوا على جميع أسباب النزول وجميع القرائن الحالية المحتفة بالنص القرآني عن طريق النقل، مع أنك لو بحثت في عدد الآيات التي نُقلت أسباب نزولها أو التي نُقل شيء من القرائن الحالية المحتفة بها لوجدته عددا ضئيلا بالنسبة إلى غيره، مما يعني أن عددا ليس بالهين من أسباب النزول قد لا يكون نُقل إلينا. أما القرائن الحالية فلا شك في أنها لم تنقل إلينا جميعها؛ إذ من القرائن الحالية - كما قال إمام الحرمين - ما لا تبلغه غايات العبارات ولا يستطيع أن يصفه الواصفون.

(241) السرخسي. أصول السرخسي، مرجع سابق، ج2، ص108.

فيها إلى حال المتكلم بالنسبة إلى حال المخاطب وبالعكس، وهي التي نخوض فيها.

والبحث في حال «العلاقة بين المتكلم والمخاطب» منحصراً، من وجهة نظرنا، في ناحيتين: ناحية الدرجة، وناحية النوع.

فأما ناحية الدرجة، أو «الرتبة» باصطلاح الأصوليين⁽²⁴²⁾، فهي، بحسب التقسيم العقلي، على ثلاث درجات لا غير، هي: درجة الأعلى إلى الأدنى. ودرجة الأدنى إلى الأعلى، ودرجة المساوي إلى المساوي. وبناء على هذا، أشار البلاغيون إلى أن صيغة الأمر «افعل» إذا كانت موجهة من الأعلى إلى الأدنى فهي للأمر، ومن الأدنى إلى الأعلى للدعاء، ومن المساوي للمساوي للالتماس⁽²⁴³⁾.

وأما ناحية النوع فهي لا تنحصر. فقد يكون نوع العلاقة من قبيل ما بين العبد والرب أو العكس، أو ما بين العبد والسيد أو العكس، أو ما بين المدير والموظف أو العكس، أو ما بين الرجل وزوجه أو العكس. أو ما بين الأب وابنه أو العكس، أو ما بين الأخ وأخيه الأصغر أو العكس. أو ما بين الصديق وصديقه، أو الزميل وزميله، أو الجار وجاره. وهكذا. وكل نوع من هذه العلاقات ينفرد بنمط خاص من التأثير في معنى الخطاب قد يقترب من باقي الأنواع الأخرى وقد يتعد.

وأما بخصوص النص الشرعي: فمما لا شك فيه أن «الرتبة» بين المتكلم والمخاطب هي ثابتة بالنسبة إليه، وتمثل درجة الأعلى إلى الأدنى، فالمتكلم هو الله، تعالى، أو النبي ﷺ⁽²⁴⁴⁾ والمخاطب هو عموم أو خصوص المكلفين. وأما نوع العلاقة فهو متغير نوعاً ما، فثمة خطاب من الله تعالى

(242) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج1، ص43. وينظر: البناي. حاشية البناي، مرجع سابق، ج1، ص580.

(243) القزويني، جلال الدين، أبو عبد الله محمد بن سعد. الإيضاح في علوم البلاغة، بيروت: دار إحياء العلوم، 1998م، ص142-143.

(244) لم نر من فرق من الأصوليين بين خطاب الله تعالى وخطاب النبي ﷺ من حيث الدرجة إلا بعض المالكية القائلين بأن الأصل أن تحمل أوامر الله، تعالى، على الوجوب، =

موجه للمؤمن، وآخر للكافر، وآخر لبني إسرائيل، وآخر لمشركي مكة، وآخر للأعراب، وآخر للنبي ﷺ وهكذا. لكن تأثير هذا التنوع في العلاقة في معنى الخطاب لا شك في أنه محدود؛ وذلك للأصل القاضي بعموم الخطاب في الزمان والمكان والأشخاص، أي إنه حتى الخطاب الموجه للنبي ﷺ هو خطاب للأمة إلا أن يدل دليل على الاختصاص. وما قلناه ينطبق بشكل أساس على القرآن، أما السنة، فإنها مع دخولها في أصل العموم آنف الذكر، إلا أنه يمكن القول بأن خطاب النبي ﷺ قد يتأثر معناه بحسب نوع العلاقة التي تربطه ﷺ بالمخاطب. فخطابه ﷺ أزواجه مثلا يختلف عن خطابه جماعة المسجد، ويختلف عن خطابه المشركين والمنافقين، وهكذا. ومن هنا رأى العلامة الطاهر بن عاشور أن ثمة أوامر نبوية حُوطب بها من ارتبط بالنبي ﷺ بعلاقة الصحبة خاصّة، وذلك حملا لنفوسهم على الأكمل من الأحوال. قال، رحمه الله تعالى: «وأما حال طلب حمل النفوس على الأكمل من الأحوال، فذلك كثيرٌ من أوامر رسول الله ﷺ الراجعة إلى تكميل نفوس أصحابه، وحملهم على ما يليق بجلال مرتبتهم في الدين، من الاتصاف بأكمل الأحوال مما لو حُمل عليه جميع الأمة لكان حرجا عليهم. وقد رأيت ذلك كثيرا في تصرفات رسول الله ﷺ ورأيت غفلة ببعض العلماء عن هذا الحال من تصرفاته وقوعا في أغلاط فقهية كثيرة، وفي حمل أدلة كثيرة من السنة على غير محاملها. وبالاhtداء إلى هذا اندفعت عني حيرة عظيمة في تلك المسائل. فقد كان رسول الله ﷺ لأصحابه مشرعا لهم بالخصوص، فكان يحملهم على أكمل الأحوال، من شد أواصر الأخوة الإسلامية بأجلى مظاهرها والإغضاء عن زخرف هذه الدنيا، وإلا يغالوا في الإقبال على الدين وفهمه؛ لأنهم أُعدوا ليكونوا حملة هذا الدين وناشري لوائه... ويشهد لهذا ما رواه مسلم عن علي بن أبي طالب أنه قال: «نهاني رسول

= وأوامر النبي ﷺ على الندب. وهذا القول منهم يدل على ملاحظتهم أن ثمة تفاوتاً في الرتبة بين الأمر القرآني والأمر النبوي انعكس على درجة الالتزام المستفاد من الأمر في الحاليتين. والله أعلم. الباجي، أحكام الفصول، مرجع سابق، ج 1، ص 204. وينظر: الزركشي، البحر المحيط، مرجع سابق، ج 2، ص 369.

الله ﷺ عن التختم بالذهب، وعن لباس القسي، وعن القراءة في الركوع، وعن لباس المعصفر⁽²⁴⁵⁾. يعني أن بعض هذه المنهيات لم يثبت عليها جميع الأمة بل خص بالنهي علياً... وعلى هذا النحو يُحمل حديث رافع بن خديج عن عمه ظهير بن رافع أنه قال: «لقد نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان بنا رافقا، قال رافع: قلت: ما قال رسول الله فهو حق، قال: دعاني رسول الله ﷺ فقال: ما تصنعون بمحاقلكم؟ قلت نؤاجرها على الربع، وعلى الأوسق من التمر والشعير. قال: لا تفعلوا. ازرعوها أو أزرعوها أو أمسكوها. قال رافع: قلت: سمعا وطاعة»⁽²⁴⁶⁾ فتأوله معظم العلماء على معنى أن رسول الله ﷺ أمر أصحابه أن يواصي بعضهم بعضا؛ ولذلك ترجم البخاري هذا الحديث بقوله: «باب ما كان أصحاب رسول الله ﷺ يواصي بعضهم بعضا في الزراعة والثمرة»⁽²⁴⁷⁾.

- بيئة الخطاب

وأعني بها ثلاثة أشياء: البيئة العامة، والبيئة الخاصة، والبيئة الأخص.

البيئة العامة التي قيل فيها الخطاب: وهي مجموعة العقائد والتصورات والقيم والأعراف والثقافات والعلوم والأفكار والاتجاهات السائدة في المجتمع الذي قيل فيه الخطاب، وهو ما اصطُح على تسميته أصوليا: بـ: «العرف العام». لكن لا بالمفهوم الضيق الذي قد يشي به تقسيمهم إياه إلى العرفين: القولي والعملية، وإنما يمتد ليشمل مجموعة العقائد والقيم والثقافات والعلوم والأفكار والاتجاهات السائدة وغير ذلك. فقول أحدهم لآخر في المجتمع الإسلامي: «إن فلانا يشرب البيرة»، يُفهم منه معنى الاستهجان أو الازدراء. بينما لا يُفهم منه، إذا قيل نفسه في مجتمع غربي

(245) مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: اللباس والزينة، باب: النهي عن لبس الرجل الثوب المعصفر، حديث رقم: 2078، ص 828.

(246) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الحرت والمزارعة، باب: ما كان أصحاب رسول الله ﷺ يواصي بعضهم بعضا في الزراعة والثمرة، حديث رقم: 2339، ص 421-422.

(247) ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 147-150.

منحل، إلا معنى الإخبار أو تحديد نوع المشروب. والسبب في تغيير معنى العبارة في المجتمعين هو تغير القيمة الاجتماعية بينهما فيما يتعلق بشرب الخمر.

البيئة الخاصة: وهي القيم والأعراف والثقافات والعلوم والأفكار والاتجاهات السائدة ضمن البيئة الخاصة التي قيل فيها الخطاب. كبيئة الصناع، أو التجار، أو الزراع، أو الصحفيين أو السياسيين أو السواقين أو أرباب السوابق وخريجي السجون، أو المعلمين، أو الطلاب، وهكذا. وهو ما اصطُح على تسميته بـ: «العرف الخاص». فعلى سبيل المثال كلمة «الجمهور» إذا استُخدمت في كلام الرياضيين فهي تدل على أولئك الذين يتابعون اللعبة، وفي كلام المخرجين المسرحيين تدل على الذين يواظبون على حضور المسرح، وفي كلام المذيعين تدل على جمهور المستمعين، وفي كلام الصحفيين تدل على جمهور القراء، وفي كلام السياسيين تدل على عموم الناس أو الشعب، وفي كلام الفقهاء تدل على جمهور العلماء، وهكذا. فهذا عُرفٌ قولي خاص بطبقة أو وسط معين من الناس. مثال آخر، فيما لو قال أحد السياسيين المقموعين لآخر: «إن صديقنا فلان قد اعتقلته السلطات» فإنه يُفهم منه أن السلطات هي المخابرات أو ما يوازيها من الجهات الأمنية، وأن سبب الاعتقال إنما هو الرأي المعارض. ولو قال العبارة نفسها أحد أرباب السوابق لمجرم آخر فإنه يُفهم منها أن السلطات هي قوات الشرطة، وأن سبب الاعتقال هو جريمة مادية.

البيئة الأخص: وهي الوسط المكاني والزمني والبيئي الأكثر قربا إلى الخطاب. فالخطاب ربما قيل في المنزل، أو في محل العمل، أو في المسجد، أو في الشارع، أو في البرلمان، أو على المسرح أو في استاد رياضي، أو في حديقة عامة، أو في مخيم كشفي... إلخ. ثم إنه ربما قيل صباحا أو ظهرا أو عشية أو بعد منتصف الليل... إلخ. وربما قيل قبل شهر من الزمان أو سنة أو عقد أو قرن أو عدة قرون. وربما قيل والجو صحو أو ممطر أو بارد أو حار أو معتدل أو غائم أو مشمس... إلخ. فكل هذه البيئات والظروف المكانية والزمانية قد تؤثر في معنى الخطاب بشكل أو بآخر. ونحن

لا نزعم بأنها تؤثر في معنى الخطاب حتما وفي كل حال، بل بحسب الخطاب وبحسب المتخاطبين. فرب خطاب يتأثر بها وآخر لا يتأثر. وللوقوف على تأثير «البيئة الأخص» على معنى الخطاب تأمل معي هذا الحوار الذي جرى بين الصديقين: زيد وعمرو، على الهاتف:

- زيد: أنا انتظرك منذ عشر دقائق فلم لم تأت.
- عمرو: لقد أخرنى شيء مهم جدا سأخبرك به عندما أراك، وعلى كل حال سأكون عندك بعد خمس دقائق.
- زيد: لا أستطيع انتظارك أكثر من هذا، فلا تأت.

إن الناظر في هذا الحوار مجردا قد يخرج لأول وهلة باستنتاج، والاستنتاج هو معنى لازم يدخل في المعنى الكامل للخطاب، هو أن زيدا ليس محقا فيما رد به على عمرو، وأنه لم يقدر الصحبة حين أعلن عن عدم انتظاره لعمرو لفترة محدودة جدا، لا سيما أن عمراً قد أخبره بأنه لم يتأخر تقصيرا وإنما لشيء مهم أعاقه عن الموعد. وبناء عليه، يمكنه الاستنتاج أيضا، أن زيدا هو رجل ضيق الخلق وسريع الغضب وقليل الإعذار.

لكن ماذا لو عرفنا بأن زيدا كان في انتظار عمرو ليأخذه معه في طريقه إلى العمل، وأنه كان يكلمه من هاتف عمومي على الشارع في المكان المتواعد عنده. وأن الطقس كان باردا جدا وممطرا بشكل كثيف. وأنه كان يكلم عمراً الساعة الثامنة إلا عشر دقائق، وأن بدء دوامه في وظيفته هو الساعة الثامنة. وأنه تستغرقه المسافة من مكان الانتظار إلى مكان وظيفته خمس عشرة دقيقة، وأنه على علاقة غير حميدة مع مديره في العمل بحيث إنه لا يرحمه إذا تأخر إذا عرفنا كل هذا لا شك في أننا لن نستنتج شيئا من المعاني التي استنتجها أنفا الناظر في الحوار مجردا. فما الذي أضفناه إلى خطاب زيد، بهذه المعلومات التي قلناها، حتى جعلنا ننفي عنه ضيق الخلق وسرعة الغضب وقلة الإعذار؟ إنه مكان الخطاب وزمانه والظرف المناخي الذي كان يكتنفه. أي إنه «البيئة الأخص» للخطاب.

وفي قوله ﷺ: «إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره.

شَرَّقُوا أو غَرَّبُوا»⁽²⁴⁸⁾. تتدخل البيئة المكانية التي قيل فيها هذا النص، وهي البيئة العربية الصحراوية في المدينة المنورة وما حولها، فتؤثر في دلالاته، وذلك من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة جعل النهي عن الاستقبال والاستدبار مختصا بقضاء الحاجة في الفضاء دون البنيان مع أن ظاهر النهي العموم. قال الإمام الشافعي، رحمه الله تعالى: «كان القوم عربا، إنما عامة مذاهبهم في الصحارى. وكثيرٌ من مذاهبهم لا حُشٌّ فيها يستريحون. فكان الذهاب لحاجته إذا استقبل القبلة أو استدبرها استقبل المصلِّي بفرجه أو استدبره. ولم يكن عليهم ضرورة في أن يشرِّقوا أو يغرِّبوا، فأمرُوا بذلك. وكانت البيوت مخالفة للصحراء، فإذا كان بين أظهرها، كان من فيه مستترا، لا يراه إلا مَنْ دخل أو أشرف عليه، وكانت المذاهب بين المنازل متضايقة لا يمكن من التحرف فيها ما يمكن في الصحراء»⁽²⁴⁹⁾ وقد تأيد هذا الذي قاله الشافعي بفعل النبي ﷺ إذ رآه ابن عمر رضي الله عنهما في البنيان قد قعد لحاجته مستقبلا بيت المقدس⁽²⁵⁰⁾.

والجهة الثانية: بجعل الأمر بالتشريق والتغريب عند قضاء الحاجة، المستفاد من قوله ﷺ: «شرِّقوا أو غربوا»، خاصة بأهل المدينة ومن في حكمهم ممن تكون القبلة في جهة الجنوب منه كأهل الشام. قال ابن دقيق العيد: «قوله: «شرِّقوا أو غربوا» محمول على محل يكون التشريق والتغريب فيه مخالفا لاستقبال القبلة واستدبارها، كالمدينة التي هي مسكن رسول الله ﷺ وما في معناها من البلاد، ولا يدخل تحته ما كانت القبلة فيه إلى المشرق أو المغرب»⁽²⁵¹⁾. وقال ابن حجر: «إن خطابه ﷺ قد يكون عاما، وهو الأكثر،

(248) البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الوضوء، باب: لا تستقبل القبلة ببول أو غائط إلا عن البناء جدار أو نحوه، حديث رقم: 144، ص 46.

(249) الشافعي. اختلاف الحديث، مرجع سابق، ص 227.

(250) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الوضوء، باب: من تبرز على لبنتين، حديث رقم: 145، ص 46.

(251) ابن دقيق العيد، أبو الفتح تقي الدين. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية، ج 1، ص 54.

وقد يكون خاصا، كما قال: «لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولكن شرقوا أو غربوا»، فقوله: «شرقوا أو غربوا» ليس عاما لجميع أهل الأرض، بل هو خاص لمن كان بالمدينة النبوية وعلى سمتها»⁽²⁵²⁾.

أثر البيئة التي قيل فيها النص عليه: النص، كما هو معلوم، ينزع نزعة عمومية في الأعيان والأزمان والأمكنة. لكنَّ هذه النزعة لا تقوى على منعه من أن يتأثر بالبيئة العربية التي تشكل فيها، بكل ما حوته هذه البيئة من عقائد وتصورات وقيم وعادات وثقافات وأنماط معيشة وسلوك ولباس ومناخ وصحراء وتجارة وإبل وأعراب وأمّية... إلخ. ولا نقصد بتأثر النص بهذه البيئة كونه يقف عند حدود جزيرة العرب مكانا وزمانا، ثم يفقد دلالاته فيما وراء ذلك، كما يدندن حول ذلك دعاة «تاريخية النص» من علمانيين هذا الزمان. وإنما يستمر بالسير قُدماً خارج حدود البيئة العربية الزمانية والمكانية، لكن لا بكامل دلالاته، كما يقول الظاهريون والحرفيون، وإنما بفقدان شيء منها هو فقط ما ارتبط منه بالبيئة العربية التي تشكل فيها. وهذا هو مذهب أهل الوسط من جماهير الأصوليين والفقهاء على تفاوت بينهم في درجة تجريد النص من خصوصياته البيئية. وأما المنكرون لـ: «تغير بعض الأحكام بتغير الأزمان» هكذا بإطلاق، فنقول لهم: هل تجادلون في أن قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: 60] وبالذات قوله: «ومن رباط الخيل» مرتهن بزمانه التاريخي الذي نزل فيه، وأنه فقد دلالاته الحرفية، التي كانت فعّالة في عصر نزول النص، في عصرنا الحالي؟ فإن قالوا: لا ننكر ذلك، فقد أقرروا بتغير بعض الأحكام بتغير الأزمان وبطل مطلق قولهم. وإن قالوا: بل ننكره فهو مكابرة للمنطق وللمعقول، وليس لنا حديث مع من يكابر.

فالنص، إذن، لا يفقد دلالاته العامة خارج بيئته الأولى كما يقول دعاة التاريخية، ولا يحافظ عليها كاملة كما يقول دعاة الحرفية، بل يفقد جزءا منها هو ما علق به من جراء البيئة العربية كما نقول نحن، وهو ما تدل عليه أبحاث

(252) ابن حجر. فتح الباري، مرجع سابق، ج 10، ص 177.

الأصوليين في تأثير كل من الأعراف والعلل والمصالح التي استهدفها النص على دلالاته بشكل أو بآخر.

ولعل أكثر الأصوليين تركيزاً على ضرورة تدبر النص الشرعي في ضوء البيئة التي قيل فيها هو الشاطبي، رحمه الله تعالى، حتى إنه ليتمكن عده من المغالين في تأثير البيئة على النص. ولقد تطرق الشاطبي لموضوع البيئة والنص في غير موضع من كتابه الموافقات: فمن ذلك قوله في بداية مقاصد الشريعة من حيث وضعها للإفهام: «المسألة الأولى: إن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن العجمية، . . . المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: 2] إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي ولسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم. فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة». (253) . . . ومنها قوله: «المسألة الثالثة: هذه الشريعة المباركة أمية؛ لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح. ويدل على ذلك أمور: أحدها: النصوص المتواترة اللفظ والمعنى: كقوله، تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ [الجمعة: 2]، وقوله: ﴿فَقَامُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ﴾ [الأعراف: 158] وفي الحديث . . .». إنا أمة أمية لا نحسب ولا نكتب. الشهر هكذا وهكذا وهكذا» (254) . . . وما أشبه هذا من الأدلة الماثورة في الكتاب والسنة الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك. والثاني: أن الشريعة التي بُعث بها النبي الأمي ﷺ إلى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً: إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية، أو لا. فإن كان كذلك، فهو معنى كونها أمية، أي منسوبة إلى الأميين. وإن لم تكن كذلك، لزم أن تكون على غير ما عهدوا فلم تكن لتنزل من أنفسهم منزلة ما تُعهد، وذلك خلاف ما وُضع عليه الأمر فيها، فلا بد أن

(253) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص64.

(254) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الصوم، باب: قول النبي لا نكتب ولا نحسب، حديث رقم: 1913، ص346.

تكون على ما يعهدون. والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية. فالشريعة إذاً أمية»⁽²⁵⁵⁾ . . .

ثم قال الشاطبي، وكأنه يريد أن يوضح كيف جاءت الشريعة أمية وعلى معهود العرب: «واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق واتصاف بمحاسن شيم، فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، وبينت منافع ما ينفع من ذلك ومضار ما يضر منه»⁽²⁵⁶⁾. وذكر من علوم العرب: علم النجوم، وعلم الأنواء، وعلم التاريخ والأخبار الماضية، وعلم الطب، وعلوم الفصاحة والبلاغة، وغير ذلك، وذكر شطرا من النصوص التي ارتبطت بكل علم من العلوم السالفة. ثم بين كيف أن الشريعة جاءت تحض على مكارم الأخلاق، التي كان قسم منها معهودا لدى العرب، ثم قال: «ألا ترى أنه كان للعرب أحكام عندهم في الجاهلية أقرها الإسلام كما قالوا في القراض، وتقدير الدية، وضربها على العاقلة، وإلحاق الولد بالقافة، والوقوف بالمشعر الحرام، والحكم في الخنثى، وتوريث الولد للذكر مثل حظ الأنثيين، والقسامة، وغير ذلك مما ذكره العلماء. ثم نقول: لم يُكتف بذلك، حتى خوطبوا بدلائل التوحيد فيما يعرفون من سماء وأرض وجبال وسحاب ونبات، وبدلائل الآخرة والنبوة كذلك. ولما كان الباقي عندهم من شرائع الأنبياء شيء من شريعة إبراهيم عليه السلام، أبيهم، خوطبوا من تلك الجهة، ودُعوا إليها، وأن ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هي تلك بعينها، كقوله، تعالى: ﴿مَلَأَ آيَاتِكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ [الحج: 78] وقوله: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا﴾ [آل عمران: 67] غير أنهم غيروا جملة منها، وزادوا، واختلفوا، فجاء تقويمها من جهة محمد صلى الله عليه وسلم. وأخبروا بما أنعم الله عليهم مما هو لديهم وبين أيديهم، وأخبروا عن نعيم الجنة وأصنافه بما هو معهود في تنعماتهم في الدنيا، لكن مبرأ من الغوائل والآفات التي تلازم التنعيم الدنيوي، كقوله: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ وظِلِّ مَمْدُودٍ﴾ [الواقعة: 27-30] إلى آخر

(255) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج2، ص69-70.

(256) المرجع السابق، ج2، ص71.

الآيات، ويبيّن من مأكولات الجنة ومشروباتها ما هو معلوم عندهم، كالماء واللبن والخمر والعسل والنخيل والأعنان، وسائر ما هو عندهم مالوف، دون الجوز واللوز والتفاح والكمثرى، وغير ذلك من فواكه الأرياف وبلاد العجم، بل أجمل ذلك في لفظ «الفاكهة» . . . وإذا ثبت هذا وُضح أن الشريعة أمية لم تخرج عما الفته العرب»⁽²⁵⁷⁾.

ثم رتب الشاطبي على «أمية الشريعة» جملة من القواعد: منها: أن كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهاها. وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح . . . ومنها: أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم . . . ومنها: أنه إنما يصح، في مسلك الأفهام والفهم، ما يكون عاما لجميع العرب، فلا يُتكلّف فيه فوق ما يقدرّون عليه بحسب الألفاظ والمعاني . . . ومنها: أن يكون الاعتناء بالمعاني المبرهنة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها»⁽²⁵⁸⁾ . . .

ومن أقوال الشاطبي في صدد تأثير البيئة العربية في النص، وهو من أصرح أقواله في ضرورة معرفة البيئة العربية لفقه النص لا سيما القرآن، قوله: «معرفة أسباب التن، زيل لازمة لمن أراد علم القرآن» . . ثم قال: «ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التن، زيل وإن لم يكن ثم سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلا وقع في الشُّبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة. ويكفيك ما تقدم بيانه في النوع الثاني من كتاب المقاصد [يقصد كلامه في عربية الشريعة وأميتها كما ذكرناه] فإن فيه ما يثلج الصدر ويورث اليقين في هذا المقام»⁽²⁵⁹⁾.

(257) المرجع السابق، ج 2، 78-79.

(258) المرجع السابق، ج 2، ص 81-87.

(259) المرجع السابق، ج 3، ص 351.

ومن الأمثلة الجريئة التي يذكرها الشاطبي على تأثير معهود العرب على معنى النص مسألة نسبة جهة الفوق اليه، سبحانه. قال، رحمه الله: «قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: 50] و﴿ءَأَمِنُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: 16] وأشباه ذلك إنما جرى على معتادهم [أي: العرب] في اتخاذ الالهة في الأرض، وإن كانوا مقرين بالهية الواحد الحق. فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه تنبيها على نفي ما ادعوه في الأرض، فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة البتة؛ ولذلك قال تعالى: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: 26]⁽²⁶⁰⁾ فتأمله واجر على هذا المجرى في سائر الآيات والأحاديث»⁽²⁶¹⁾.

وأما غير الشاطبي من الأصوليين فقد قال غير واحد منهم بتأثر النص بالعادات والأعراف التي كانت جارية في عصر الرسالة حتى إنهم اتفقوا على تخصيص اللفظ العام بمقتضى العادة القولية المقارنة له كتخصيص لفظ الدابة بذوات الأربع مع أن المقتضى اللغوي الوضعي للفظ يشمل كل ما يدب على الأرض من ذوات الأربع وغيرها. وأما العادة الفعلية المقارنة للفظ فقد اختلفوا فيها على ثلاثة مذاهب: الحنفية: وقد قالوا بالتخصيص؛ ولذا حملوا نهيه ﷺ عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل على البرّ خاصة؛ لأنه كان هو المعتاد في طعامهم. والشافعية: وقد قالوا بعدم التخصيص. والفخر الرازي وجماعة من تابعيه من الشافعية: وقد قالوا بالتفصيل، وهو أن «العادات: إما أن يُعلم من حالها أنها كانت حاصلة في زمان الرسول ﷺ وأنه ﷺ ما كان

(260) وفي وجه دلالة هذه الآية على المطلوب، قال الشيخ دراز في تعليقه عليها: «أي: فليست الفوقية لتخصيص الجهة؛ لأن السقف لا يكون الا فوق، إنما ذلك ذكر للمعهود فيه». الموافقات، مرجع سابق، ج3، حاشية ص351. والذي أظنه - وهو مجرد رأي - هو أن وجه الاستدلال فيها مستند إلى قوله تعالى: في بدء الآية، وإن سقط من كتاب الشاطبي: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: 26]. فلو فهم قوله تعالى: «فأتى الله بنيانهم من القواعد» على ظاهره لاقتضى ذلك إثبات جهة التحت؛ لأن إتيان القواعد لا يكون إلا من هذه الجهة، فلما لم يكن هذا مسلما ولم تُثبت هذه الآية جهة التحت، فكذلك لم تثبت الآيات السابقة جهة الفوق. والله أعلم.

(261) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص، 351-352.

يمنعهم منها. أو يُعلم أنها ما كانت حاصلة. أو [لا] يُعلم واحد من هذين الأمرين. فإن كان الأول: صح التخصيص بها، لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير الرسول ﷺ عليها. وإن كان الثاني: لم يجز التخصيص بها؛ لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع... وإن كان الثالث: كان محتملاً للقسمين الأولين، ومع احتمال كونه غير مخصص لا يجوز القطع بذلك»⁽²⁶²⁾.

وقال أبو البركات ابن تيمية: «تخصيص العموم بالعادة بمعنى قصره على العمل المعتاد كثير المنفعة. وكذا قصره على الأعيان التي كان الفعل معتاداً فيها زمن التَّكَلُّم. ومن هذا قصرُ أحمدٍ لنهيهِ ﷺ عن البول في الماء الدائم، على ما سوى المصانع المحدثه بعده. وكذلك قصرُ النهي عن المخابرة وكراء الأرض والمزارعة على ما كانوا يفعلونه»⁽²⁶³⁾...

وكذا تطرق الأصوليون لتأثير العادة على «المفهوم المخالف» فذكروا بأن الوصف إذا خرج على المعتاد الأعم الأغلب فإنه لا مفهوم له. قال الأمدي: «اتفق القائلون بالمفهوم على أن كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الأعم الأغلب لا مفهوم له. وذلك كقوله تعالى: ﴿وَرَبِّبِكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ [النساء: 23] وقوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [النساء: 35] وقوله ﷺ:

(262) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج1، ص452. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة: الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج3، ص391. أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج1، ص278. والأمدي. الأحكام، مرجع سابق، ج2، ص358. والقرافي، شرح تنقيح الفصول، مرجع سابق، ص165. وابن أمير حاج. محمد بن محمد، التقرير والتحبير شرح التحرير، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت: دار الفكر، 1996م، ج1، ص350. ولأستاذنا الفاضل محمود جابر، حفظه الله تعالى، بحث خاص في هذه المسألة أسماه تخصيص العام بالعرف عند الأصوليين استقصى فيه أقوال الأصوليين وأدلتهم في المسألة متقدميهم ومتأخريهم، ذاهبا في نهاية المطاف إلى رأي الجمهور القائل بعدم جواز التخصيص بالعادة الفعلية المقارنة للنص لأن النصوص هي الحاكمة على العادات لا العكس. وعلى من أراد التوسع في المسألة أن يعود إلى البحث فإنه شاف كاف، وقد نشرته، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 28، العدد1، أيار 2001.

(263) آل تيمية. المسودة، مرجع سابق، ص11، وص112.

«أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل،»⁽²⁶⁴⁾ وقوله ﷺ: «فليستنج بثلاثة أحجار،»⁽²⁶⁵⁾ فإن تخصيصه بالذكر لمحل النطق في جميع هذه الصور إنما كان لأنه الغالب: إذ الغالب أن الربيبة إنما تكون في الحجر، وأن الخلع لا يكون إلا مع الشقاق، وأن المرأة لا تزوج نفسها إلا عند عدم إذن الولي لها وإبائه من تزويجها، وأن الاستنجااء لا يكون إلا بالحجارة»⁽²⁶⁶⁾.

- سبب الخطاب وعلّة الخطاب

وإنما أوردناهما معا لشدة الارتباط بينهما، والذي نقصده بسبب الخطاب هو الأمر الخارجي الذي اقتضى صدور الخطاب عن المتكلم⁽²⁶⁷⁾. وهو ما يُعبر عنه لدى حملة الشريعة ب: «سبب النزول» فيما يتعلق بنصوص القرآن الكريم، وب: «سبب الورود» فيما يتعلق بالحديث الشريف. وعبر عنه المالكية، فيما يتعلق باليمين الصادرة عن سبب ب: «البساط»، وب: «المحرك»⁽²⁶⁸⁾. وعبر عنه

(264) الترمذي. جامع الترمذي، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: ما جاء لا نكاح الا بولي، حديث رقم: 1102، ص329، وقال الترمذي: حسن.

(265) الحديث بمعناه في: البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الوضوء، باب: لا يستنجى بروث، حديث رقم: 156، ص47

(266) الأمدى. الأحكام، مرجع سابق، ج3، ص109.

(267) قال الزركشي - البحر المحيط، مرجع سابق، ج3، ص215: «ليس المراد بالسبب هنا السبب الموجب للحكم، كزنى ما عَزَّ فُرْجَم، بل السبب في الجواب». ثم عزاه إلى ابن السمعاني، وهو موجود عنده بمعناه في القواطع، مرجع سابق، ج1، ص193. ثم نقل عن صاحب «المصادر» قوله: «ليس المراد بالسبب هنا ما يوَلِّد الفعل، بل المراد به الداعي إلى الخطاب بذلك القول، والباعث عليه». وقال أبو الحسين - المعتمد، مرجع سابق، ج1، ص280: «سبب الخطاب هو ما يدعو إلى الخطاب». وهذه التعريفات - فيما نرى - قاصرة وموهمة وتنطبق على سبب الخطاب انطباقها على علّة الخطاب، مع أنهما متغايران. وقد فات أصحاب هذه التعريفات ذكرُ وصفٍ لازم من أوصاف السبب، وهو كونه ظاهرا لا باطنا، أي أنه يحدث في الخارج لا في الذهن. وهذا هو الفيصل الأساس بينه وبين علّة الخطاب كما سترى.

(268) الخطاب: محمد بن عبد الرحمن المغربي. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، بيروت: دار الفكر، 1398هـ، ج3، ص286. وينظر: ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج4، ص107.

العالم اللغوي السلوكي الأميركي بلومفيلد بـ: «المثير»⁽²⁶⁹⁾.

وأما علة الخطاب، ولا أقول: علة الحكم، فهي الأمر الباطني الذي اقتضى صدور الخطاب عن المتكلم. أو قل: هي الباعث النفسي على التكلم بالخطاب⁽²⁷⁰⁾.

ولتوضيح المفهومين «سبب الخطاب» و«علة الخطاب» نسوق هذين المثالين:

المثال الأول: هو مثال «جاك، وجيل، والتفاحة» المشهور لدى علماء الدلالة⁽²⁷¹⁾. وحاصله أن فتاة اسمها جيل كانت تسير مع أخيها الكبير جاك فرأت تفاحة على الشجرة، ولم تكن لتصل إليها، فقالت له: «أحضر لي التفاحة» فاستجاب جاك لذلك وأحضرها إليها. هذا المثال اشتمل على فعلين أساسيين: أحدهما، وهو الذي يهمننا: فعل الكلام أو النطق. وهو ما صدر عن جيل من قولها لأخيها: أحضر لي التفاحة. والفعل الآخر: هو قيام جاك بإحضار التفاحة. فالفعل الأول، وهو الخطاب، لم يصدر عن جيل إلا بعد وجود أمرين: أحدهما: رؤية التفاحة على الشجرة، مع ملاحظتها عدم قدرتها على الوصول إليها، ووجود أخيها إلى جوارها. وهذا هو «المثير الخارجي» الذي دفعها لأن تنطق بما قالت، أي إنه هو سبب الخطاب. والأمر الثاني: إرادة جيل سد جوعتها، أو وجود الرغبة عندها في أكل التفاحة خاصة، أو مجرد رغبتها في أن تحوز التفاحة. وهذا هو «الحافز الداخلي» لها على النطق. أي إنه هو الباعث النفسي على الخطاب، أو: علة الخطاب. وأما الفعل

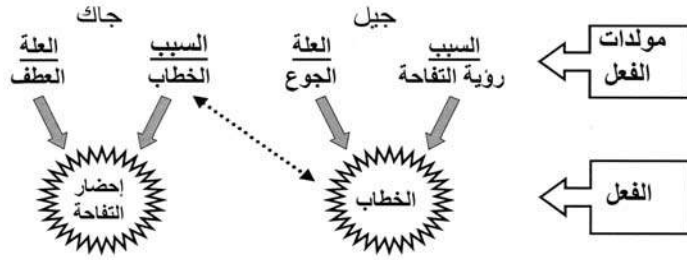
(269) السعران. علم اللغة، مرجع سابق، ص305.

(270) ينظر بحثاً مفصلاً في تعريف العلة عند، شلبي، محمد مصطفى. تحليل الأحكام، بيروت: دار النهضة العربية، 1981م، ص112.

(271) السعران. علم اللغة، مرجع سابق، ص305-306. وينظر: بالمر. علم الدلالة، مرجع سابق، ص81. وعلم الدلالة أو السيماتك هو علم لغوي حديث يهتم بدراسة اللغة والالفاظ من حيث دلالتها، وكونها أداة للتعبير عما يجول في خاطر، وقد أقبل العلماء على هذا العلم بعد نضوج العلوم اللغوية المختلفة، وهو يعد قمة العلوم اللغوية الأخرى وثمرتها. ينظر: عاصي ويعقوب. المعجم المفصل في اللغة والأدب، مرجع سابق، ج1، ص342. وبن ذريل. اللغة والدلالة، مرجع سابق، ص50.

الثاني الذي اشتمل عليه المثال، وهو إحضار جاك التفاحة لجيل، فهو، أيضاً، لم يصدر عن جاك إلا بعد وجود أمرين: أحدهما: الخطاب الذي وجهته جيل إليه. وقد شكّل هذا الخطاب «مثيراً خارجياً» لجاك لكي يقوم بفعله. والأمر الآخر: شفقتة وعطفه على أخته، وإرادته أن يرضيها ويلبي رغبتها. فهذا هو «الحافز الداخلي» له على القيام بفعله.

انظر الرسم الآتي:



المثال الثاني: هو حديث النهي عن ادخار لحوم الأضاحي. فعن عبد الله بن أبي بكر عن عبد الله بن واقد قال: «نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث. قال عبد الله بن أبي بكر: فذكرت ذلك لعمرة، فقالت: صدق. سمعت عائشة تقول: دفّ أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى، زمن رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: ادخروا ثلاثاً، ثم تصدقوا بما بقي. فلما كان بعد ذلك، قالوا: يا رسول الله إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم ويَجِملون منها الودك. فقال رسول الله ﷺ: وما ذاك؟ قالوا: نهيت أن تُؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث. فقال: إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا»⁽²⁷²⁾.

(272) مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي عن لحوم الأضاحي بعد ثلاث وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، حديث رقم: 1971، ص783. قال النووي: «قوله ﷺ: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت» قال أهل اللغة: (الدافة) بتشديد الفاء: قوم يسيرون جميعاً سيراً خفيفاً، ودَفَّ يَدِفُّ بكسر الدال، ودافة الأعراب: من يرد منهم المصّر، والمراد هنا من ورد من ضعفاء الأعراب للمواساة...» النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، مرجع سابق، ج13، ص30-31. وقوله: «إن الناس يتخذون =

في هذا الحديث يتضح لدينا أن نهيه ﷺ عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث ليال، قد توقف على سبب مثير، وعلى علة باعثة.

فأما السبب المثير، فهو ديف الدافة في العيد وحاجة هذه الدافة إلى الطعام. وأما العلة الباعثة، فهي إرادة النبي ﷺ أن يتصدق كل مسلم بما فضل من أضحيته على هؤلاء الدافة، مما ينجم عنه رفع حاجتهم.

وبهذين المثالين نجد أن سبب الخطاب وعلة الخطاب يشتركان في كونهما عاملين من العوامل التي ولدت الخطاب، لكن يفترق السبب عن العلة في كونه مثيرا خارجيا وظاهرا للنطق بالخطاب، أما العلة فهي حافز داخلي لذلك. كما أن السبب أسبق في الوجود من العلة؛ لأن السبب يُعد قضية تستدعي المعالجة. وهذه المعالجة تتم عن طريق الخطاب الموجّه نوعا وكيفا بطريق العلة. وعليه؛ فالسبب هو المثير للعلة وللخطاب، والمثير إلى الشيء يسبق الشيء بلا ريب.

لفهم سبب الخطاب وعلته وتأثيرهما على دلالته نضرب المثال الآتي: «اخرجي من البيت»، عبارة قالها زوج لزوجته مرتين: وبعد قولها في المرة الأولى: حملت المرأة متاعها وذهبت إلى بيت أبيها. وبعد مُضي أسبوع، وبتدخل من أهل الخير، رجعت إلى البيت. وبعد قولها في المرة الثانية:

= الأسمية من ضحاياهم، ويجمعون منها الودك»، قوله: (يُجْمَلُونَ) بفتح الياء مع كسر الميم وضمها، ويقال: بضم الياء مع كسر الميم، يقال: جملت الدهن أجمله بكسر الميم وأجمله بضمها جملا، وأجملته إجمالا: أي أذنته. قوله ﷺ: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا» هذا تصريح بزوال النهي عن ادخارها فوق ثلاث. وفيه الأمر بالصدقة منها، والأمر بالأكل، فأما الصدقة منها إذا كانت أضحية تطوع فواجبة على الصحيح عند أصحابنا بما يقع عليه الاسم منها، ويُستحب أن يكون بمعظمها. قالوا: وأدنى الكمال أن يأكل الثلث ويتصدق بالثلث ويهدي الثلث، وفيه قول أنه يأكل النصف، ويتصدق بالنصف، وهذا الخلاف في قدر أدنى الكمال في الاستحباب، فأما الإجزاء فيجزيه الصدقة بما يقع عليه الاسم كما ذكرنا، ولنا وجه أنه لا تجب الصدقة بشيء منها. وأما الأكل منها فيستحب ولا يجب، هذا مذهبنا ومذهب العلماء كافة، إلا ما حُكي عن بعض السلف أنه أوجب الأكل منها». النووي. المنهاج شرح صحيح مسلم، مرجع سابق، ج 13، ص 30-31.

خرجت المرأة مسرعة من البيت لم تأخذ شيئاً معها، ثم ذهبت إلى بيت صهرها، ولحق بها الزوج وعادا معا إلى البيت بعد مضي مدة.

أتدري لماذا اختلفت طريقة «الاستجابة» التي استجابت بها الزوجة للعبارة في كلا المرتين مع أن العبارة واحدة لم يُزد عليها ولم يُنقص منها؟ إنه بلا شك تغيّر معناها في المرتين، فكيف كان ذلك؟ في المرة الأولى ثار جدل بين الزوج وزوجه وارتفعت أصواتهما وتراشقا بالاتهامات، ثم بعد ما فاض الأمر بالزوج قال لها: «اخرجي من البيت»، ففعلت ما فعلت. وفي المرة الثانية: كان الزوج قد حمل مدفأة «الكيروسين» وهي مشتعلة، فعثر وانلدق «الكيروسين»، وشبّت النار في إحدى الغرف، فقال الزوج لزوجه، ولم يكن سواهما في البيت: «اخرجي من البيت»، ففعلت ما فعلت.

في المرة الأولى كان سبب الخطاب هو إغضاب المرأة لزوجها وكيلها الاتهامات له، وعلّة الخطاب هي إرادة الزوج أن يلحق زوجته درساً بإظهاره الرغبة في الاستغناء عنها. وفي المرة الثانية كان سبب الخطاب هو نشوب الحريق في المنزل، وعلّة الخطاب هي إرادة الزوج أن يحافظ على حياة زوجته، ولهذا اختلف المعنى المقصود من العبارة ما بين المرتين. لا شك في أنك أدركت بهذا المثال كيف يؤثر سبب الخطاب وعلته في معنى الخطاب ودلالته.

وهاك مثالا آخر يوقفك بشكل أكبر على هذا التأثير، وليس التمثيل هذه المرة بخطاب بشري بل بنص شرعي: روى البخاري عن عمرو بن سليم الأنصاري، قال: أشهد على أبي سعيد الخدري، قال: أشهد على رسول الله ﷺ قال: «الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم، وأن يستنّ [أي: يستاك] وأن يمس طيبا إن وجد». قال عمرو: «أما الغسل فأشهد أنه واجب، وأما الاستنّان والطيب فالله أعلم أوأجبّ هو أم لا، ولكن هكذا في الحديث»⁽²⁷³⁾.

(273) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الجمعة، باب: الطيب للجمعة، حديث رقم: 880، ص 166.

هذا النص النبوي دال بمقتضى ظاهره وصريحه على حكم وجوب الغسل يوم الجمعة على كل بالغ، وهذا هو ما فهمه الراوي من النص، إذ شهد على أن الغسل واجب. وهو مذهب طوائف من أهل العلم.

إلا أن ابن عباس رضي الله عنهما بما فقهه الله في الدين وعلمه التأويل، لم يذهب هذا المذهب، بل كان له رأيٌ تأويلي في هذا النص بناه على معرفته بالقرائن الحالية التي احتفت به وقت صدوره عن النبي صلى الله عليه وسلم. لا سيما قرينتي سبب النص وعلّة النص. واليك ما رُوي عنه في هذا الصدد:

روى أبو داود عن عكرمة قال: «إن أناسا من أهل العراق جاءوا فقالوا: يا ابن عباس أترى الغسل يوم الجمعة واجبا؟ قال: لا، ولكنه أطهر وخيرٌ لمن اغتسل، ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب. وسأخبركم كيف بدء الغسل: كان الناس مجهودين، يلبسون الصوف، ويعملون على ظهورهم، وكان مسجدهم ضيقا مقارب السقف إنما هو عريش، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم حار، وعرق الناس في ذلك الصوف حتى ثارت منهم رياحٌ آذى بذلك بعضهم بعضا، فلما وجد رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الرياح، قال: «أيها الناس إذا كان هذا اليوم فاغتسلوا، وليمس أحدكم أفضل ما يجد من دهنه وطيبه». قال ابن عباس: ثم جاء الله بالخير، ولبسوا غير الصوف، وكفوا العمل، ووُسِّع مسجدهم، وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضا من العرق»⁽²⁷⁴⁾.

في هذه الرواية عن ابن عباس رضي الله عنهما نرى كيف أنه استثمر معرفته بسبب ورود النص النبوي وعلته في تأويله ورفع حكمه، جريا مع القاعدة الأصولية الناصة على دوران الحكم مع علته وجودا وعدما. فسبب ورود النص هو حصول أذى المصلين بعضهم بعضا⁽²⁷⁵⁾، وعلّة النص هي إرادة رفع هذا الأذى بطريق الأمر بالغسل. ولما لم يعد هذا الأذى متحققا بفعل عوامل التغيير

(274) أبو داود. السنن، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: في الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة، حديث رقم: 353، ص 93، وقال عنه المحقق: حسن. وقال الحافظ ابن حجر. فتح الباري، مرجع سابق، ج 2، ص 362: إسناده حسن.

(275) وقد تأكد هذا السبب لورود الحديث، فضلا عن رواية ابن عباس رضي الله عنهما، برواية عائشة رضي الله عنها، إذ قالت: «كان الناس مهنة أنفسهم وكانوا إذا راحوا إلى الجمعة راحوا =

الزمني والبيئي ارتفع حكم الوجوب، وبقي حكم الندب تمشياً مع الأصل العام القاضي بمندوبية التنظيف في الجملة.

ولقد ابتعد فقهاء واقترب آخرون من مذهب ابن عباس رضي الله عنه في هذه المسألة: فأكثر الناس بعدا عنه ابن حزم الظاهري الذي قال بوجوب الغسل في أي وقت من يوم الجمعة، حتى لو اغتسل المسلم بعد صلاة الجمعة أجزاءه⁽²⁷⁶⁾. وهذا غلوٌ منه في اتباع ظاهر النص وإنكار التعليل. قال ابن دقيق العيد، رحمه الله تعالى: «ولقد أبعد الظاهري إبعادا مجزوما بطلانه، حيث لم يشترط تقدم الغسل على إقامة صلاة الجمعة حتى لو اغتسل قبل الغروب كفى عنده، تعلقا بإضافة الغسل إلى اليوم في بعض الروايات، وقد تبين من بعض الأحاديث أن الغسل لإزالة الروائح الكريهة، ويُفهم منه أن المقصود عدم تأذي الحاضرين، وذلك لا يتأتى بعد إقامة الجمعة، وكذلك أقول: لو قدّمه بحيث لا يحصل هذا المقصود لم يُعتد به. والمعنى إذا كان معلوما، كالنص قطعاً أو ظناً مقاربا للقطع، فاتباعه وتعليل الحكم به أولى من اتباع مجرد اللفظ»⁽²⁷⁷⁾.

وأكثر الفقهاء قربا إلى مذهب ابن عباس المالكية القائلون بأن الأصل هو ندب الغسل قبل صلاة الجمعة، لكن إذا كان ثمة رائحة فالغسل واجب اتفاقاً⁽²⁷⁸⁾. ولا يمتد وقت الغسل عندهم من الفجر وحتى قبيل الصلاة بل ينبغي أن يتصل الغسل بالرواح إلى المسجد.

وتوسط الجمهور من الشافعية والحنفية والحنابلة فقالوا بندب الغسل وبامتداد وقته من طلوع الفجر إلى قبيل الصلاة⁽²⁷⁹⁾.

= في هيئتهم؛ فليل لهم: لو اغتسلتم». البخاري، الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الجمعة، باب: وقت الجمعة إذا زالت الشمس، حديث رقم: 903، ص170.
(276) ابن حزم. علي بن أحمد. المحلى بالآثار، بيروت: دار الأفاق الجديدة، ج2، ص19.
(277) ابن دقيق العيد. الأحكام شرح عمدة الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص110.
(278) الدسوقي، محمد عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق: محمد عيش، بيروت: دار الفكر، دت، ج1، ص384.
(279) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. المجموع شرح المهذب، تحقيق: محمود =

وما من ريب في أن مذهب المالكية ألصق بحكمة التشريع من مذهب الجمهور، وذلك من حيث إنه لم يبلغ الوجوب مطلقا كما هو مقتضى مذهب الجمهور، ومن حيث إنه اشتمل على شرط في الغسل حتى يحقق غايته من دفع الأذى، وهو اتصاله بالرواح إلى المسجد. وإلا فما فائدة الغسل عند الفجر، مثلا، لرجل ذهب بعد ذلك إلى العمل فاتسخ وتعرّق ثم ذهب إلى الصلاة؟! أو يُقال بأنه حقق السنة، وأتى بالمطلوب؟!!

- بيئة الخطاب وسبب الخطاب وعلّة الخطاب والخطاب والعلاقة بينها جميعا:

العلاقة بين هذه الأحوال الثلاثة للخطاب والخطاب علاقة وثيقة جدا، ويمكننا أن نتناولها من جهتين:

إحدهما: جهة ما سنسميه بـ: «التسلسل الوجودي». والجهة الأخرى: جهة ما سنسميه بـ: «التسلسل الكشفي».

فأما الجهة الأولى، وهي التسلسل الوجودي، فالمقصود بها هو أن الأحوال الثلاثة: بيئة الخطاب، سبب الخطاب، وعلّة الخطاب، يؤدي وجود كل حال منها إلى إيجاد الحال الأخرى إلى أن تؤدي الحال الأخيرة منها إلى إيجاد الخطاب. ويتخذ هذا التسلسل الشكل الآتي:

ملاحظة: شكّل غير ظاهر في فايل الورد - ص 271

فبيئة الخطاب تؤدي، في الغالب، إلى وجود سبب الخطاب، وسبب الخطاب يؤدي إلى وجود علّة الخطاب، وعلّة الخطاب تؤدي في النهاية إلى إيجاد الخطاب نفسه.

وإذا أردنا التمثيل لهذا التسلسل بمثال الغسل يوم الجمعة، قلنا بأن بيئة

= مطرحي، بيروت: دار الفكر، 1996م، ج2، ص231. وينظر: ابن قدامة. المغني، مرجع سابق، ج2، ص98. وابن عابدين، محمد أمين. حاشية رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، 1386هـ، ج1، ص196.

النص، التي تكونت من المعطيات الآتية: حاجة الناس، عملهم قبل الصلاة، لبسهم الصوف، حرارة الجو، ضيق المسجد ودنو سقفه، تولد العرق والروائح الكريهة، أدت إلى إيجاد سبب النص، الذي تمثل في إيذاء الناس بعضهم بعضاً. ثم أدى هذا السبب، بدوره إلى وجود علة النص، التي تتمثل بإرادة النبي ﷺ رفع هذا الأذى، مما أدى، في النهاية، إلى إيجاد النص نفسه، وهو الأمر بالغسل، وسيلةً لتحقيق العلة في الخارج بالقضاء على الأذى.

وأما الجهة الثانية للعلاقة بين الأحوال الثلاثة والخطاب، وهي جهة التسلسل الكشفي، فالمقصود بها هو أن أحوال الخطاب والخطاب، بغض النظر عن تسلسل الوجود، يفضي بعضها إلى الكشف عن البعض الآخر، أو بعبارة أخرى، تفضي المعرفة ببعضها من متلقي الخطاب، إلى تعريفه بالبعض الآخر. فالعلاقة بينها من هذه الجهة هي مجرد علاقة كشف وبيان، بغض النظر عن وُجد أولاً في دنيا الواقع. أي أنه إذا كانت الحال في التسلسل السابق تتسبب في وجود الحال الأخرى، إلى أن يوجد الخطاب، فإن الحال أو الخطاب في هذا التسلسل لا يتسببان في إيجاد الأحوال الأخرى، وإنما في مجرد الكشف عنها. وفرق ما بين التسلسلين أن الكشف، في كثير من الأحيان، يتسلسل بطريقة مغايرة لتسلسل الوجود. فمثلاً يلجأ من يضل طريقه من أفراد «مجموعة كشفية» في غابة، مثلاً، إلى إشعال نار، والنار بدورها تعطي دخاناً كثيفاً، برؤية هذا الدخان يستدل باقي الرفقاء على مكان وجود صاحبهم التائه. فلو استعرضنا «التسلسل الوجودي» في هذه الحالة لوجدنا بأن الرفيق التائه هو الذي أوجد النار، والنار هي التي أوجدت الدخان، والدخان هو الذي جلب أنظار الآخرين. أما لو استعرضنا «التسلسل الكشفي» في الحالة نفسها لوجدناه معاكساً للتسلسل الوجودي، وذلك لأن أنظار الرفقاء هي التي رأَت الدخان، والذي بدوره كشف عن وجود النار، والنار كشفت عن مكان وجود الرفيق التائه.

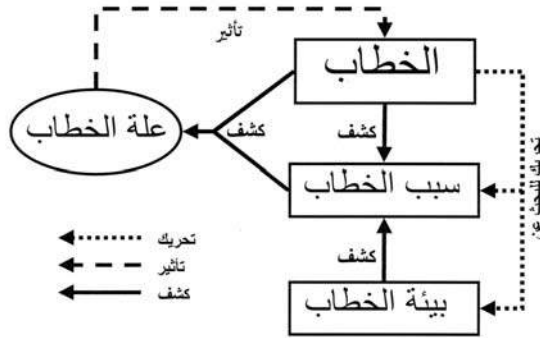
وهكذا هو التسلسل الكشفي بين الخطاب وأحواله الثلاثة: البيئة والسبب والعلة، لكن بطريقة أعقد من تسلسل الشخص والنار والدخان والأنظار. ولتوضيح كيفية ذلك نقول: إذا كان «التسلسل الوجودي» لأحوال الخطاب

ينتهي، كما أوضحنا في الجهة السابقة، بوجود الخطاب، فإن «التسلسل الكشفي» يبدأ من حيث انتهى التسلسل الوجودي. أي إنه يبدأ بالخطاب؛ وذلك لأن المتلقي لن يبحث عن بيئة الخطاب ولا عن سببه ولا عن علته ما دام أنه لم يقف على الخطاب بعد. فالخطاب إذن، هو المحرك الأول للبحث عن أحواله الثلاثة.

وبعد الوقوف على الخطاب وتلقيه من قبل المتلقي «تلقيا أوليا»، يبدأ بحث المتلقي، المتدبر، عن سبب الخطاب. فإذا وقف عليه، وإلا رجع إلى بيئة الخطاب ليقف بها عليه. فإذا وقف على سبب الخطاب، سواء بطريق مباشرة أو عن طريق النظر في بيئة الخطاب، فبمراوحة النظر وتردده بين الخطاب تارة والسبب تارة أخرى يتوصل المتلقي إلى الكشف عن علة الخطاب.

وعلة الخطاب بدورها تلقي بظلالها النهائية على الخطاب نفسه بالتأكيد أو التكميل أو التأويل أو غير ذلك من وجوه التأثير. وبهذا يصل المتلقي إلى «التلقي الكامل» للخطاب أو قل: يصل إلى «تدبر الخطاب».

وبالرسم فإن عملية التسلسل الكشفي برمتها تكون على الشكل الآتي:



ونريد بهذا الرسم أن نؤكد على أن عملية إفضاء الخطاب إلى السبب وإلى البيئة هي في الغالب عملية تحريك أو إثارة للمتلقي لكي يقوم بعملية البحث عنهما، وليست هي عملية كشف، ويترتب على هذا أنه في حالة إذا لم يُذكر

سبب الخطاب في سياق الخطاب، فليس بمقدور المتلقي استنتاج سبب الخطاب بمجرد النظر في الخطاب نفسه. ومن هنا قلنا، عند بدء الخوض في ذكر أنواع القرائن الحالية⁽²⁸⁰⁾، بأن بيئة الخطاب وسببه هي معارف أولية لا ثانوية؛ أي: أنه لا يُتَّحَصَّل عليها من خلال غيرها من المعارف.

والخطاب وبيئته يقومان معا، أحيانا، بعملية كشف عن سبب الخطاب. وهذا يعني أنه بإمكان المتلقي أن يستنتج سبب الخطاب بمجرد النظر في بيئة الخطاب مقرونة بالخطاب. وعليه يمكننا القول بأنه من الممكن، في ظروف معينة، أن يكون سبب الخطاب معرفة ثانوية، لا أولية. وهذا إنما يكون في حالة إمكانية استنتاج السبب بالخطاب والبيئة.

والخطاب والسبب يُسهمان بالكشف عن العلة، التي تنعطف بدورها بـ: «التأثير» على الخطاب نفسه بضرب من ضروب التأثير. ويترتب على هذا أن العلة، المستنبطة، هي معرفة ثانوية لا أولية.

ولكي يتضح لك ما قلناه كله تعال نطبقه على مثال الغسل يوم الجمعة في اجتهاد ابن عباس رضي الله عنه، فنقول:

- أمر النبي ﷺ بالغسل يوم الجمعة هو النص الذي حرك ذهن ابن عباس إلى البحث عن أحواله؛ وذلك لكي يقف على المعنى الدقيق له.

- بعد الوقوف على النص، وتلقيه «تلقياً أولياً»، لا تتحدد فيه دلالة النص النهائية، عاد ابن عباس بنظره إلى بيئة النص فاستذكر الحاجة والعمل والصوف والحرارة وضيق المسجد والعرق، ثم توصل بالنظر في هذه البيئة مقرونة بالنص الأمر بالغسل إلى أن سبب النص هو حصول الأذى.

- بكلٍ من السبب، وهو حصول الأذى، والنص، وهو الأمر بالغسل، توصل ابن عباس إلى علة النص، وهي إرادة رفع هذا الأذى بطريق الأمر بالغسل.

- وأخيراً: بمعرفة علة النص، وهي رفع الأذى، توصل ابن عباس إلى

(280) ص 309 من هذا الكتاب.

التأثير بهذه العلة في دلالة النص نفسه، وذلك عن طريق استثمار قاعدة دوران حكم النص مع علته وجودا وعدما. فما دام الأذى في الزمن المتأخر الذي صار فيه ابن عباس قد ارتفع بسبب عوامل التغير الزمني والبيئي، فقد ارتفع حكم النص وهو الإيجاب، وبقي حكم النذب؛ لأن التنظيف مشروع في الجملة. وعليه، كان الأثر الذي ألقاه تعليل ابن عباس على دلالة النص هو تخصيص هذه الدلالة بحالة معينة هي حالة وجود الأذى، مع أن ظاهر النص هو العموم في كل الأحوال.

وها هنا قد يُقال: إنه كان بالمقدور التعبير عن العلاقة بين الخطاب وأحواله الثلاثة: البيئية والسبب والعلة، بمثال ابن عباس رضي الله عنه، بصورة سهلة وميسورة، ثم يُكتفى بذلك. وليس ثمة داع إلى الخوض في تعقيدات التحليل للبهيات، والتشغيب بتوليد المصطلحات من قبيل التسلسل الكشفي والتسلسل الوجودي، وما إلى ذلك.

والجواب: هو أن التحليل الدقيق لطريقة الكشف عن أحوال الخطاب بالأسلوب الذي ذكرنا، يزودنا، فضلا عن مجرد الفائدة المعرفية، بفائدتين عمليتين: إحداهما: وصف خطوات التلقي الصحيح للنص في ضوء أحواله المذكورة، مما يصب في خانة تحقيق الهدف الأساسي من علم أصول الفقه، وهو تيسير السبل للمجتهد في عملية فقهه للنص. والفائدة الأخرى: هي الرد على من منع من الأصوليين من تأثير علة النص على دلالاته إذ جعلوا أساس استدلالهم لهذا المنع قاعدةً منطقية مفادها: أن معرفة العلة هي فرع عن معرفة دلالة النص، ولا يصح للفرع أن يعود على أصله بالإبطال؛ لأنه حينئذ يُبطل نفسه، وعليه لا يصح للعلة أن تعود على أصلها، وهو النص، بالتأثير.

ووجه الرد عليهم بتحليلنا آنف الذكر، هو، كما سبق لنا توضيح ذلك في دراستنا التي خصصناها لبحث تأثير علة النص على دلالاته⁽²⁸¹⁾، بإبطال المقدمة التي بنوا عليها قاعدتهم، وهي أن معرفة العلة هي فرع عن دلالة

(281) صالح، أيمن علي عبد الرؤوف. أثر تعليل النص على دلالاته، (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1997)، ص 118، 119.

النص، وذلك لأن دلالة النص، كما اتضح بتحليلنا آنفا، تُتلقى من قبل المجتهد بنوعين من التلقي: أحدهما: التلقي الأولي. وهو التلقي الذي يقتصر فيه المجتهد على أمرين: «تثبيت» أطراف محددة من دلالة النص والجزم بأنها مرادة لصاحب النص. و«تعليق» أطراف أخرى غير مجزوم بإثباتها أو نفيها.

ف: «الدلالة المثبتة» هي الدلالة القطعية للنص، وما يدنو منها من حيث ظهوره ظهورا قويا. و«الدلالة المعلقة» هي الدلالة الظنية للنص أو المجملة. وفي مثال الغسل يوم الجمعة ثبت ابن عباس فير «التلقي الأولي» طلب الغسل ويوم الجمعة، لكنه علق نوع الطلب هل هو وجوب أو ندب، وعلق، أيضا، عموم طلب الغسل في الأحوال. ودلالة النص على العموم في الأحوال هي دلالة ظنية ظاهرة.

وينظره في «الدلالة المثبتة» للنص دون «المعلقة» بالإضافة إلى النظر في بيئة النص وسببه وباقي القرائن، استنبط ابن عباس علة النص. وبهذا نجد أن علة النص هي فرع تولد عن جزء محدد من دلالة النص هو ما أسميناه ب: «الدلالة المثبتة»، وليست هي فرعا عن دلالة النص جميعها بجزأها المثبت والمعلق، وبهذا يبطل قولهم بأن العلة هي فرع عن دلالة النص هكذا بإطلاق.

والنوع الثاني من التلقي: هو التلقي النهائي أو الكامل، وهو التلقي الذي يحدد جميع ما يدل عليه النص بعد استفراغ الوسع في النظر في القرائن المحتفة به. وفي هذا التلقي يثبت المجتهد ما تؤكده القرائن من المعاني التي ضمتها «الدلالة المعلقة» للنص، وينفي ما عداه. فلما توصل ابن عباس رضي الله عنه لعلة النص، وهي إرادة رفع الأذى، انعطف منها إلى «الدلالة المعلقة» للنص، فثبت منها الإيجاب، وألغى عموم هذا الإيجاب في الأحوال بحيث جعله خاصا بحالة واحدة هي حالة وجود الأذى.

وبهذا نجد أن عود علة النص عليه بالتأثير لا يستلزم إبطال الفرع لأصله؛ لأن أصل العلة هو «الدلالة المثبتة» للنص، بالإضافة إلى القرائن الأخرى من البيئة والسبب. والعلة لم تعد على هذه الدلالة بأي نوع من أنواع التأثير. وإنما

عادت بالتأثير على «الدلالة المعلقة» للنص فقط، فثبتت منها ما ثبتت والغت ما الغت. والدلالة المعلقة للنص لا دخل لها في الكشف عن العلة، أي إنها ليست أصلاً للعلة ليقال بأن التأثير عليها يستلزم إبطال الفرع لأصله. وعليه، فقد كان أصل العلة شيئاً هو الدلالة المثبتة في التلقي الأولي، ومحلُّ تأثيرها شيئاً آخر هو الدلالة المعلقة في هذا التلقي⁽²⁸²⁾.

- تأثير كل من سبب الخطاب وعلته على دلالاته من الوجهة الأصولية:

وستتناول في البدء تأثير سبب الخطاب على دلالاته ثم نعقب بتناول تأثير علة الخطاب على دلالاته.

تأثير سبب الخطاب على دلالاته: لست أزعم أنني سأستطيع الوفاء هنا بكل ما يستحقه السبب وتأثيره في دلالة الخطاب من بحث. وهذا مسوّغٌ من حيث إنني لا أتناول هاهنا موضوعاً سهلاً ومقتضياً بل أتناول موضوعاً معقداً وواسعاً، هو حقيق بدراسة مستقلة، أتناوله في زاوية ضيقة من نظرية عامة تضم العديد من الجزئيات.

لكن، ومع هذا، فإنني لن أخلي بحثي في هذا المقام عن تأطير جديد للمسألة يتجاوز العرض السطحي لها، ويرسم خطة للبحث فيها، ويحدد ما هو من قبيل الثوابت فيها، وما هو من قبيل الظني الخاضع لاختلاف وجهات النظر.

وفي البدء لا بد لنا من تحليل مسألة البحث إلى عناصرها الأولية. وهذه العناصر ثلاثة هي: السبب، ودلالة الخطاب، والتأثير.

فأما فيما يتعلق بالسبب، الذي سبق لنا تعريفه بأنه المقتضي الخارجي للخطاب، فلا بد لنا من البحث في أنواعه. وهذا لا يكون إلا بطريق الاستقراء ثم التصنيف، ولسنا بصده الآن. وقد نكتفي هاهنا بالتقسيم الذي ذكره أبو البركات ابن تيمية للأسباب؛ إذ قال: «سبب الخطاب: إما سؤال

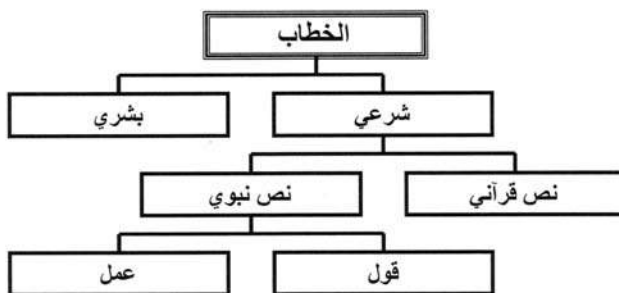
(282) لمزيد من البيان ارجع إلى المرجع السابق: صالح. أثر تعليل النص على دلالاته، مرجع سابق، ص 118، 119.

سائل، أو غيره. وغير السؤال: إما أمر حادث، أو أمر باق. وكلاهما يكون: عينا، وصفة، وعملا» (283).

ولم يمثل أبو البركات لهذه الأقسام بأمثلة توضح مراده بكل قسم منها. وأما فيما يتعلق بدلالة الخطاب، فلا يهمننا هنا الخوض في الدلالة وتقسيماتها المتعددة، فلهذا موطنه في كتب الأصول، وإنما يهمننا أن نؤكد الخطاب نفسه وأنه ينقسم قسمين: خطاب بشري، وخطاب شرعي. والخطاب الشرعي، أي النص، ينقسم أيضا، إلى قسمين: نص قرآني، ونص نبوي. والنص النبوي ينقسم إلى قسمين: قول، وعمل. والإقرار داخل ضمن العمل لأنه في حقيقته عملٌ سلمي.

وبهذه القسمة يتحصل لدينا الأنواع الأربعة الآتية من الخطاب: الخطاب البشري، والنص القرآني، والقول النبوي، والعمل النبوي.

وبالرسم تظهر هذه القسمة على النحو الآتي:



وكل نوع من هذه الخطابات: إما أن يكون مبتدأً، وإما أن يكون وارداً على سبب يقتضيه. أما الخطاب المبتدأ فهو كل خطاب وقفنا عليه، ولم نقف على سبب ما أثاره. وحتى لو كان ثمة سببٌ أثاره، لكننا لم نقف على هذا السبب، فهو مبتدأً عندنا.

وأما الخطاب الوارد على سبب، فتأثر دلالته بالسبب يتفاوت قلة وكثرة

(283) آل تيمية. المسودة، مرجع سابق، ص 118.

بحسب نوعه. ونستطيع أن نرتب الأنواع الأربعة من الخطابات التي وصلنا إليها من حيث قلة تأثرها بالسبب الذي ترد عليه، من الأقل تأثراً إلى الأكثر تأثراً، على النحو الآتي: النص القرآني، ثم القول النبوي، ثم الخطاب البشري، ثم الفعل النبوي.

أما النص القرآني فهو الأقل تأثراً بالسبب الذي يرد عليه. وبدهي أن قولي: الأقل تأثراً، لا ينفي التأثير من أصله. وسبب قلة التأثير هذه هي أن التأثير بالسبب إنما يصب، في الغالب، في صالح النزعة الخاصة المقتضية لَتَبَيُّة النص والحد من عمومه الزماني والمكاني والحالي. والقرآن الكريم في تناوله للقضايا، حتى ذوات السبب الخاص، ينزع نزعة عامة في الأزمان والأماكن والأحوال. ولذا فهو، في الغالب، ذو دلالة إجمالية وعامة، ولا يخوض في التفاصيل، وهذا يقوي من النزوع العام فيه. ومن مظاهر ذلك أنك لا تجده يصرح بأسماء الأشخاص أو الأقوام أو البلدان، مع أن نزوله يكون لأسباب تتعلق بهذه الأمور الخاصة، ومن هنا كثرت الآيات ذات الصيغة اللفظية العامة، التي قيل فيها، في الوقت نفسه، بأنها نزلت في فلان أو إعلان من الناس أو في قوم كذا أو في حادثة كذا. وخذ مثلاً على ذلك: ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «أن رجلاً أصاب من امرأة قبلة، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره فأنزل الله: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي الْأَثَارِ وَزَلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ أَسِيَّاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّكْرِينَ﴾ [هود: 114] فقال الرجل: يا رسول الله ألي هذا؟ قال: «لجميع أمتي كلهم»⁽²⁸⁴⁾.

ويؤكد هذا المعنى أيضاً، ما رواه ابن جرير الطبري عن أبي معشر قال: «سمعت سعيد المقبري يذاكر محمد بن كعب، فقال سعيد: إن في بعض الكُتُب: إنَّ لله عبادةً ألسنتهم أحلى من العسل، وقلوبهم أمر من الصَّبر، لبسوا للناس مسوك الضأن من اللين، يجترونها بالدنيا بالدين. قال الله، تبارك وتعالى: أعلِّيَّ يجترونها وبني يغترونها؟! وعزتي لأبعثن عليهم فتنة تترك الحليم منهم

(284) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: الصلاة كفارة، حديث رقم: 526، ص 111.

حيران. فقال محمد بن كعب: هذا في كتاب الله، جل ثناؤه، فقال سعيد: وأين هو من كتاب الله؟ قال: قول الله، عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعِجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: 204-205] فقال سعيد: قد عرفتُ فيمن أنزلت هذه الآية. فقال محمد بن كعب: إن الآية تنزل في الرجل ثم تكون عامةً بعد⁽²⁸⁵⁾. وقال ابن عباس رضي الله عنه: «لما سُئِلَ عن آية السرقة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: 38] أخاصَّ أم عام؟ قال: بل عام»⁽²⁸⁶⁾.

وأما القول النبوي فهو أكثر من القرآن تأثراً بأسباب الورود، وذلك لطبيعة السنة النبوية التي تعالج التطبيق والبيان والتفصيل لما جاء في القرآن مجملاً وعماماً، ولهذا قلَّ وجود تشريعات مبتدأة في السنة ليس لها أصل في القرآن. ومع أن السنة بهذا الوصف إلا أن طريقة نقلها لم تكن لتتجاوب مع طبيعتها. ومن هنا قلَّ نقل أسباب الورود في السنة، لا سيما إذا ما قورن ذلك بالقرآن الكريم، وجاءت الكثرة من الأحاديث مبتورة عن الأسباب وعن السياقات التي وردت فيها. ولذا كثر التعارض الظاهري بين الأحاديث، مما دعا الإمام الشافعي، رحمه الله تعالى، إلى تأليف كتابه الذي سماه: «اختلاف الحديث». وإنك لتجد الكثير من المسائل التي اختلف فيها الفقهاء، يؤيد كل فريقٍ منهم مذهبه فيها بجملة من الأحاديث ويعارضهم الآخرون بأحاديث مخالفة. وترتب على هذا شيوع التأويل وكثرة ادعاء النسخ في السنة النبوية عند الفقهاء محاولة منهم للتوفيق بين الأحاديث المتعارضة. وإنك لتجد التأويل عندهم يبلغ ذروته عندما يعتمد بعض الفقهاء إلى تقدير أو افتراض سبب معين ورد عليه الحديث من غير وقوفهم على هذا السبب عن طريق النقل. وخذ مثلاً على ذلك قولهم في حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه المبتور عن سبيه وسياقه:

(285) الطبري. تفسير الطبري، مرجع سابق، ج 2، ص 313.

(286) السيوطي. الإقتان في علوم القرآن، مرجع سابق، ج 1، ص 31.

(287) مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: المساقاة، باب: بيع الطعام مثلاً بمثل، حديث رقم: 1596، ص 619.

«الربا في النسب»⁽²⁸⁷⁾. فقد قال الغزالي، رحمه الله تعالى: «رُبَّ تَأْوِيلٍ لَا يَنْقَدِحُ إِلَّا بِتَقْدِيرِ قَرِينَةٍ، وَإِنْ لَمْ تُنْقَلِ الْقَرِينَةُ، كَقَوْلِهِ الرَّبَا: «إِنَّمَا الرَّبَا فِي النَّسَبِ»⁽²⁸⁸⁾؛ فَإِنَّهُ يُحْمَلُ عَلَى مُخْتَلَفِي الْجِنْسِ. وَلَا يَنْقَدِحُ هَذَا التَّخْصِيسُ إِلَّا بِتَقْدِيرِ وَاقِعَةٍ وَسُؤَالٍ عَنِ مُخْتَلَفِي الْجِنْسِ. وَلَكِنْ يَجُوزُ تَقْدِيرُ مِثْلِ هَذِهِ الْقَرِينَةِ إِذَا اعْتَضَدَ بِنَصِّ [قَاطِعٍ]. وَقَوْلُهُ الرَّبَا: «... الْبِرُّ بِالْبِرِّ... مِثْلًا بِمِثْلِ سِوَاءِ سِوَاءٍ يَدَا يَدَا»⁽²⁸⁹⁾ نَصٌّ فِي إِثْبَاتِ رَبَا الْفَضْلِ، وَقَوْلُهُ: «إِنَّمَا الرَّبَا فِي النَّسَبِ» حَصْرٌ لِلرَّبَا فِي النَّسَبِ وَنَفْيٌ لِرَبَا الْفَضْلِ، فَالْجَمْعُ بِالتَّوْوِيلِ الْبَعِيدِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ أَوْلَى مِنْ مَخَالَفَةِ النَّصِّ»⁽²⁹⁰⁾.

وأما القول البشري فتأثره بالأسباب المثيرة تأثرٌ بالغٌ جداً؛ لأنَّ البشر في مخاطباتهم اليومية من طلاق ونكاح وبيع وشراء ويمين ونذر وتوكيل... إلخ لا ينزعون نزعة عامة؛ لخصوصية أغراضهم من جهة، ولقصور إدراكهم جميع ما يندرج تحت عموم اللفظ من جهة أخرى. ومن هنا ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة، كما أوضح ذلك ابن القيم⁽²⁹¹⁾، إلى أنَّ العبرة في كلام الناس، لا سيما في الأيمان، إنما هي بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، فقالوا بأن: «من قامت امرأته لتخرج، فقال لها: إن خرجت فأنت طالق: أنها إن قعدت ثم خرجت بعد ذلك لم يحنث. وكذلك لو قال الرجل [لآخر]: تغدَّ عندي اليوم، فقال: إن تغديت فعبدي حر: أن هذا على ذلك الغداء بعينه، فإن تغدى عنده بعد ذلك لم يحنث»⁽²⁹²⁾ وكذلك إذا حلف: لا دخلت هذه الدار، وكان سببُ يمينه أنها تُعمل فيها المعاصي وتُشرب الخمر، فزال ذلك وعادت مجمعا للصالحين وقراءة القرآن والحديث، أو قال: لا أدخل هذا المكان؛ لأجل ما رأى فيه من المنكر، فصار بيتا من بيوت الله تُقام فيه الصلوات، لم يحنث بدخوله. وكذلك إذا حلف: لا يأكل لفلان

(288) المرجع السابق، ص 620.

(289) المرجع السابق، ص 616.

(290) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج 1، ص 388.

(291) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج 4، ص 104 وما بعدها.

(292) الجصاص. الفصول في الأصول، مرجع سابق، ج 1، ص 51-52.

طعاما، وكان سبب اليمين أنه يأكل الربا ويأكل أموال الناس بالباطل فتاب، وخرج من المظالم، وصار طعامه من كسب يده أو تجارة مباحة، لم يحنث بأكل طعامه، ويزول حكم منع اليمين»⁽²⁹³⁾.

والسبب في كون «السبب» محكِّمًا في معنى اليمين هو أنه يُعد من أهم الكواشف عن نية الحالف، أي: عن مقصوده من اللفظ. قال بعض المالكية: «المُقْتَضِيَاتُ للبر والحنث أمور: الأول: النية إذا كانت مما يصلح أن يُراد اللفظ بها، سواء كانت مطابقة له، أو زائدة فيه، أو ناقصة عنه، بتقييد مطلقه، وتخصيص عامه. والثاني: السبب المثير لليمين. يُتعرَّف منه، ويُعبر عنه بالبساط أيضا، وذلك أن القاصد لليمين لا بد من أن تكون له نية، وإنما يذكرها في بعض الأوقات وينساها في بعضها، فيكون المحرِّك على اليمين، وهو البساط، دليلا عليها. لكن قد يظهر مقتضى المحرِّك ظهورا لا إشكال فيه، وقد يخفى في بعض الحالات، وقد يكون ظهوره وخفاؤه بالإضافة»⁽²⁹⁴⁾.

وأما الفعل النبوي فهو نوعان: مبتدأ، ووارد على سبب. فالمبتدأ: كما روي أنه ﷺ جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر⁽²⁹⁵⁾. والوارد على سبب، كزنى ما عز فرُجم، وسها النبي ﷺ فسجد، وغير ذلك من الأفعال التي يُنقل فعلها عن النبي ﷺ لأسباب خارجية تقتضيها. والفعل، سواء المبتدأ، أو الوارد على سبب، ذو دلالة عامة في الزمان والمكان والحال، والمقصود بهذا العموم هو أن الأصل أنه يُشرع لنا، في كل زمان ومكان وحال، أن نقوم بما فعله النبي ﷺ إما وجوبا أو ندبا أو إباحة، على الخلاف في دلالة الفعل الأصلية بين الأصوليين.

فإذا ورد الفعل على سبب تقيدت مشروعية هذا الفعل بالسبب فحسب. ومن هنا جعلنا الفعل النبوي هو أكثر النصوص تأثرا بالسبب، وذلك لأن دلالته تنحصر بالسبب الذي ورد عليه قولاً واحداً، ولا يمكن تعميمها بمجرد

(293) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج4، ص106.

(294) المرجع السابق، ج4، ص107.

دلالة الفعل بل لا بد من دليل خارجي كالقياس مثلاً. فلو قلنا مثلاً بأن الرسول ﷺ جمع بين الظهر والعصر بسبب السفر. فإن مشروعية الجمع بين الظهر والعصر تظل مقصورة على السبب الذي وردت عليه، وهو السفر، ولا يمكننا تعميمها إلى أسباب أخرى كالمرض أو المطر بمجرد النص المبيح للجمع بسبب السفر، بل لا بد من دليل خارجي يقتضي التعميم، كالقياس، وحينئذ يُنسب التعميم إلى القياس لا إلى مجرد الفعل.

وعليه يمكننا القول بأنه: إذا كان جمهور الأصوليين على أن العبرة إنما هي بعموم اللفظ لا بخصوص السبب في مجال الأقوال، فإن المذهب ينعكس في مجال الأفعال، أي إن العبرة بخصوص السبب لا بعموم الفعل. وهالك هذا المثال الذي يوضح هذه القاعدة: عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «بينما رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره، فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قال: ما حملكم على القاء نعالكم. قالوا: رأيناك القيت نعليك فألقينا نعالنا. فقال رسول الله ﷺ إن جبريل ﷺ أتاني فأخبرني أن فيهما قدرا، أو قال أذى. وقال: إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر: فإن رأى في نعليه قدرا أو أذى فليمسحه وليصل فيهما»⁽²⁹⁶⁾.

في هذا الحديث عمل الصحابة بمقتضى عموم الفعل؛ أي بمقتضى قاعدة الإقتداء، فأرشدهم النبي ﷺ إلى أنه كان عليهم أن ينتبهوا إلى خصوص السبب الذي كان فعله ﷺ من أجله، وهو وجود القدر في النعل. فالفعل، إذن، يُقصر على سببه، إلا أن يدل دليل على التعميم.

ويجدر القول هاهنا أن سبب الفعل قد يكون خفياً، كما في مثال خلع النعل آنف الذكر، أو قد يكون ظاهراً لكنه مشروط بشرط خفي، ولا ينتبه إلى

(295) مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: الجمع بين الصلاتين في الحضر، حديث رقم: 705، ص256. وقد قدّر بعض الفقهاء لهذا الفعل النبوي سبباً هو المرض، وذلك للجمع بين الأدلة المختلفة في المسألة.
(296) أبو داود. السنن، مرجع سابق، كتاب: الصلاة، باب الصلاة في النعل، حديث: رقم: 650، ص151، وقال عنه المحقق: صحيح.

ذلك بعض الناقلين له أو الناظرين فيه، فيحملونه على العموم مع أن مقتضاه الخصوص. ومثال ذلك ما قالته عائشة، رضي الله عنها، في إرخاص النبي ﷺ لفاطمة بنت قيس بمغادرة بيت مطلقها. فعن عروة بن الزبير أنه قال لعائشة: «ألم ترين إلى فلانة بنت الحكم طلقها زوجها البتة فخرجت؟! فقالت: بئس ما صنعت! قال: ألم تسمعي في قول فاطمة؟ قالت: أما إنه ليس لها خيرٌ في ذكر هذا الحديث... وعابت عائشة أشدَّ العيب، وقالت: إن فاطمة كانت في مكانٍ وحشٍ فخيف على ناحيتها؛ فلذلك أرخص لها النبي ﷺ»⁽²⁹⁷⁾.

بهذا المثال، وهو لا يحتاج إلى تعليق، نكون قد أنهينا الكلام على العنصر الثاني من عناصر مسألة تأثير السبب في دلالة الخطاب وهو دلالة الخطاب أو الخطاب نفسه، وبقي العنصر الثالث وهو التأثير. فنقول: تناول التأثير ينبغي أن يكون في مقامين: أحدهما: مقام تعداد أنواعه وأمثلتها. وهي لا تخرج عما أوردناه في هذه الدراسة من أنواع تأثير القرائن على دلالة النص من التأكيد والتكميل والتأويل والتفسير والترجيح. والآخر: مقام مدى تأثير السبب الخاص في اللفظ العام. وهي مسألة حظيت بنقاش واسع عند الأصوليين وتباينت فيها مذاهبهم وكثر فيها الأخذ والرد⁽²⁹⁸⁾. وسنكتفي في رسالتنا هذه بتحرير محل النزاع في هذه المسألة، فنقول: العموم نوعان: لفظي، وشرعي. فأما اللفظي فهو ذو الصيغ اللفظية المعروفة كصيغ الجموع وأسماء الشرط والاستفهام وغير ذلك. وأما الشرعي فهو نوعان: شرعي محض، وشرعي عقلي. فأما الشرعي المحض، فهو عموم الأوامر والنواهي والأفعال في الأشخاص والأزمان والأماكن والأحوال، وهو ما يمكن تسميته بـ: «عموم الامتثال». وأما الشرعي العقلي، فهو عموم النص بطريق التعليل والقياس، أو كما سماه الأصوليون: «اطراد العلة»، أو قُل: «عموم

(297) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: قصة فاطمة بنت قيس، حديث رقم: 5325-5326، ص 1000-1001.

(298) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 3، ص 198-220. وينظر: ابن النجار. شرح الكوكب المنير، مرجع سابق، ج 3، ص 177-186. والآمدني. الأحكام، مرجع سابق، ج 2، ص 258.

العلة»⁽²⁹⁹⁾. فلو أردنا، للتمثيل، أن نطبق هذه الأنواع الثلاثة من العموم على قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيَّةُ﴾ [المائدة: 3] لوجدنا أن لفظ «الميتة» يتمتع بعموم لفظي؛ لأن المراد به جنس الميتة فيحرم بمقتضى هذا العموم أكل كل ميتة إلا أن يرد دليل مخصص كما حصل في حالة السمك والجراد؛ وأن صيغة التحريم تتمتع بعموم امثالي، بمعنى أنه يجب امثال تحريم الميتة على كل شخص وفي كل زمان وفي كل مكان وفي كل حال إلى يوم القيامة إلا أن يرد دليل مخصص كما حصل في حالة الاضطرار؛ ولوجدنا أيضاً تحريم الميتة لَمَّا كان لعلة النجاسة، كما هو رأي الشافعية⁽³⁰⁰⁾، فإنه يحرم بمقتضى عموم هذه العلة تناول كل نجس كالبول والغائط وغير ذلك من النجاسات التي لم يرد بتحريم تناولها نص خاص.

فإذا عقلت هذه الأنواع من العموم فاعلم بأن المقصود بقول الأصوليين بورود اللفظ العام على سبب خاص هو نوع واحد فقط من أنواع العموم هو العموم اللفظي. وذلك كأن يُسأل النبي ﷺ عن ماء بئر معينة، كبئر بُضاعة⁽³⁰¹⁾، فيقول: الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه. فهل يُحمل قوله: «الماء»، وهو عام في القليل والكثير، على كل ماء قليلاً كان أم كثيراً؟ أو يُحمل على الماء الكثير دون القليل؛ لأن سبب ورود اللفظ العام هو السؤال عن بئر بضاعة خاصة، وهي كانت ذات ماء كثير؟

(299) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 2، ص 648. وينظر: الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 355. وابن النجار. شرح الكوكب المنير، مرجع سابق، ج 2، ص 155. (300) الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي. المهذب، بيروت: دار الفكر، ج 1، ص 261. (301) قال ياقوت الحموي: «بُضاعة بالضم، وقد كسره بعضهم، والأول أكثر وهي دار بني ساعدة بالمدينة وبثراها معروفة فيها أفى النبي ﷺ بأن الماء طهور ما لم يتغير. وبها مال لأهل المدينة من أموالهم. وفي كتاب البخاري تفسير القعني لبضاعة نخل بالمدينة. وفي الخبر أن النبي ﷺ أتى بئر بضاعة فتوضأ من الدلو، وردها إلى البئر، وبصق فيها، وشرب من مائها. وكان إذا مرض المريض في أيامه يقول: اغسلوني من ماء بضاعة فيغسل فكأنما أنشط من عقال. وقالت أسماء بنت أبي بكر كنا نغسل المرضى من بئر بضاعة ثلاثة أيام فيعافون». الحموي، أبو عبد الله ياقوت. معجم البلدان، بيروت: دار صادر، د.ت، ج 1، ص 442-443

فإذا تقرر ما سبق ترتب عليه ما يأتي:

يخرج عن محل النزاع ما عمّ بحكم عموم الامتثال سواء أكان عاما في اللفظ أم لا، كآية السرقة التي نزلت في سلمة بن صخر أو غيره، وآية الظهار التي نزلت في أوس بن الصامت، وآية القذف التي نزلت في قذفة عائشة وغير ذلك. فهذه الألفاظ العامة لا تُخصص بالأشخاص الذين تسببوا في نزولها، وذلك لأنه يكتنفها نوعان من العموم: أحدهما: عموم لفظي وهو يقتضي عموم حكمها في جميع السارقين والمظاهرين والقاذفين. والنوع الآخر: عموم امتثالي، وهو أيضا يقتضي عمومها في جميع الأشخاص الذين تنطبق عليهم في كل زمان ومكان وحال. وإذا كان النوع الأول من العموم قابلا لأن يُخص بالسبب في رأي البعض، فالعموم الثاني غير قابل لذلك بالإجماع. ومن هنا قال ابن تيمية فيمن يخصّص مثل هذه الآيات بأسبابها من الأشخاص المعينين: «هذا لا يقوله مسلمٌ ولا عاقلٌ على الإطلاق»⁽³⁰²⁾.

يخرج عن محل النزاع ما عمّ بحكم العلة، سواء أكان عاما في اللفظ أم لا، كآية الإحصار، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: 196] وقد نزلت هذه الآية في إحصار العدو، وذلك حين منع المشركون المسلمين من أداء عمرة الحديبية فرخصت الآية لهم بالتحلل. فالآية عامة لفظا في جميع أنواع الإحصار، وعليه يجوز لمن حصره المرض مثلا أن يتحلل. وهي عامة أيضا بالعلة؛ لأن علة إباحة التحلل هي عدم إمكانية الوصول إلى البيت الحرام، وهي حاصلة في الحالين. فإذا قلنا بأن عمومها اللفظي مخصوص بالسبب، وهو إحصار العدو، كما هو رأي البعض، فإن هذا لا يمنع أن تكون عامة بالعلة. قال العز بن عبد السلام رحمه الله تعالى: ومن التشديد «ما ذكره الشافعي ومالك، رحمهما الله، في أن التحلل من الحج مختصٌ بحصر العدو، وقد خولفوا في ذلك؛ لأن الآية دالة على جواز الخروج من الحج بالأعدار؛ فإن «الإحصار» عند المعتمر من أهل اللغة موضوعٌ للأعدار، و«الحصر» موضوعٌ لحصر الأعداء... فإن قيل: إن قوله

(302) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج 13، ص 339.

﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾ الآية، نزلت بالحديبية، ولم يكن إحصار عذر، وإنما كان إحصار عدو. قلنا: إذن، دلت على إحصار العدو بمنطوقها، وعلى إحصار العذر بمفهومها، فتناولت الأمرين جميعاً، ونبهت على أن التحلل بحصر الأعداء أولى من التحلل بحصر الأعداء... والذي ذكره مالك والشافعي لا نظير له في الشريعة السمحة... فَإِنَّ مَنْ انكسرت رجله، وتعذر عليه أن يعود إلى الحج والعمرة، يبقى في بقية عمره حاسر الرأس، متجرداً من اللباس، محرماً عليه النكاح، وأكل الصيود، والتطيب، والأدهان، وقلم الأظفار، وحلق الشعر، وليس الخفاف والسراويلات. وهذا بعيدٌ من رحمة الشارع ورفقه ولطفه بعباده⁽³⁰³⁾.

وبهذا التحرير لمسألة عموم اللفظ وخصوص السبب نكون قد انتهينا مما أردنا بيانه من تأثير سبب الخطاب في دلالاته، فلنبحث الآن: تأثير علة الخطاب في دلالاته.

وقد تيسر في أثناء الماجستير بحث هذا الموضوع بتوسع في رسالتنا: أثر تعليل النص على دلالاته؛ معرفين بهذه المسألة وأطرافها أولاً، وذاكرين لأمثلتها في اجتهادات الصحابة الكائنة منهم في حياة النبي ﷺ وبعد وفاته ثانياً، ومستقصين لأقوال الفقهاء والأصوليين فيها: قداماً ومعاصرين ثالثاً، وذاكرين أدلتهم ومناقشين لها رابعاً، ومتعرضين، أخيراً، لبحث أشهر المسائل الفقهية المتخرجة عليها. ولذا، فنحن نحيل مرید التوسع في هذا الباب على الرسالة المذكورة، ونكتفي هنا بالتطرق إلى ما فاتنا التطرق إليه هناك، فنقول: فرقٌ بين علة الخطاب أو النص وبين علة الحكم. وليس بوسعنا الوقوف على هذا الفرق لنعرّف الفرق أصلاً بين النص والحكم. والفرق بينهما يتلخص في أن الحكم ليس هو إلا معنى خاصاً من المعاني التي يدل عليها النص⁽³⁰⁴⁾.

(303) العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين بن عبد العزيز السلمي. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت: دار الكتب العلمية، ج2، ص11-12. ونبه عليه الزركشي. البحر المحیط، مرجع سابق، ج3، ص218.

(304) وهذا المعنى، الذي هو الحكم، يمكن تحليله إلى معنيين جزئيين: أحدهما: اقتضاء أو تخيير. والآخر متعلق لهذا الاقتضاء أو التخيير، وهو فعل المكلف.

وعليه، فالنص هو محل الحكم، والحكم هو أثرٌ من آثار النص. وقد يكون النص محلاً لمجموعة من الأحكام في الوقت نفسه، كقوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةٌ أَصْيَاوُ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: 187] فقد أفاد إباحة الجماع ليلة الصيام عبارةً، وأفاد إباحة الإصباح جنبا في نهار رمضان إشارةً. وقد يكون النص خبرياً كالفقاص لا إنشائياً كالأوامر والنواهي. ويترتب على ذلك أن لا يكون محلاً لأي حكم تكليفي اللهم إلا وجوب التصديق بما أخبر به النص.

وبما أن الحكم هو معنى من معاني النص التكليفي، فعلة الحكم، إذن، هي جزء من علة النص المشتمل على الحكم، وليست هي علة النص جميعها. فهذا هو الفرق بين علة النص وعلة الحكم وحاصله أن علة النص أعم وأشمل من علة الحكم. والذي نراه هو أن أي نص تكليفي (اقتضائي أو تخييري) لا بد فيه من أن يشتمل، على الأقل، على نوعين من العلة: العلة التشريعية. والعلة البيانية.

وكل واحدة من العلتين تعود على النص نفسه بالتأثير. أما العلة البيانية فقد سبق لنا إدراجها في قرائن السياق⁽³⁰⁵⁾؛ لأنها تكاد تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً به، لكن هذا لا يمنع من كونها تقع، في الوقت نفسه، ضمن قرائن الحال؛ وذلك لأن السياق، كما سبق أن قلنا، هو معدن الكشف عن قرائن الحال في كثير من الأحيان. وأما العلة التشريعية فهذا أوان الحديث عنها، فنقول: العلة التشريعية هي علة الحكم، وتعريف علة الحكم ثار فيه جدل كبير بين الأصوليين، وليس من المناسب أن نعرض لهذا الجدل وجذوره ونتائجها في هذا المقام⁽³⁰⁶⁾.

وما نختاره في تعريف علة الحكم هو أنها: غرض الشارع من تشريع الحكم. وإذا لم يعجبك لفظ «الغرض» لإيحائه بالحاجة والنقص، وتحسُّس بعض المدارس الكلامية منه، فقل: هي قصد الشارع من تشريع الحكم.

(305) ص 268 من هذه الدراسة.

(306) ولم نقف إلى الآن على دراسة تشفي الغليل في تعريف العلة، وأبعاد التعليل وحقيقته، وإن كانت دراسة الأستاذ مصطفى شلبي: «تعليل الأحكام» قد غطت جانباً كبيراً من =

وَمِيْزَةُ هذا التعريف الذي اخترنا، فضلا عن سلاسته، أنه سالم من الطعون التي يُمكن توجيهها إلى غيره من التعريفات التي عُرِّفت بها العلة.

فمن قالوا بأن العلة هي المعرّف للحكم، يتوجه عليهم أن المعرف للحكم هو النص لا العلة، ويتوجه عليهم أيضا، أن هذا التعريف لا يمنع من دخول العلامة المحضة، كالأذان في دلالته على دخول الوقت، وفرق بين العلامة والعلة باتفاق. ويتوجه عليهم، ثالثا، دخول السبب في تعريف العلة. فالسبب هو معرف لوقت تطبيق الحكم، كالسفر المعرف لمشروعية القصر.

ومن قالوا بأن العلة هي الداعي إلى الحكم، أو الباعث على الحكم، أو الجالب للحكم، أو ما لأجله شرع الحكم، وما إلى هذه التعريفات المترادفة تقريبا، يتوجه عليهم دخول سبب الحكم في التعريف. وسبب الحكم، هو المقتضي الخارجي للحكم، كالزنا سبب لوجوب الجلد أو الرجم. والردة سبب لوجوب القتل، ودخول الوقت سبب لوجوب الصلاة، والرضاع سبب لتحريم النكاح... وهكذا. والأولى أن نفرق بين سبب الحكم وعقلته.

فإن قيل: يمكننا تعريف العلة بأنها الباعث النفسي على الحكم. وبهذا يتم الاحتراز عن السبب؛ لأنه باعث خارجي لا نفسي، فنقول: هذا معقول. ولكن لا تُستساغ نسبة البعث النفسي إلى الله جل وعلا.

إذن، العلة: هي القصد من تشريع الحكم. وبهذا التعريف نتقي الطعون التي ذكرنا. فإذا تقرر ما قلنا، فإن قصد الشارع من الحكم يخضع، كما سبق لنا الحديث عن ذلك في الفصل الأول، عند الحديث عن حقيقة الغاية، لما يُسمى عند المتكلمين بـ: «تسلسل العلل»: أي إنه ثمة علة أولية للحكم ثم علة للعلة ثم علة لعلة العلة، وهكذا... فمثلا، العلة من تحريم الخمر هي منع حدوث السكر المترتب على شربها. فهذه هي العلة الأولى لتحريم الخمر. وأما علة العلة فهي منع ما يترتب على حدوث السكر من العداوة والبغضاء

= هذه القضية إلا أن العلة والتعليل - من وجهة نظرنا - ما زالوا بحاجة إلى مزيد من البحث العميق. ولسداد هذه الثغرة قمنا بدراسة استقصائية شاملة لمعنى العلة بعنوان «تحقيق معنى العلة» وهي لما تنشر.

والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، كما هو مقتضى الآية الناصة على التحريم. وأما علة علة العلة فهي منع حدوث ما يترتب على العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله والصلاة من مفسد ومعاص جمة كالقتل والقذف والزنا... إلخ، ومن هنا سُميت الخمر، كما في الحديث، بـ: «أم الخبائث»⁽³⁰⁷⁾. ومن هنا، أيضاً، قال علي رضي الله عنه في عقوبة شارب الخمر: «إنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري»⁽³⁰⁸⁾. وعلى أية حال فيمكننا أن نميز في قصد الشارع من تشريع الحكم أمرين: أحدهما: العلة الأولى، وهي أول وصف مناسب يمكن لنا أن ننوط الحكم به، كعلة منع الإسكار في حكم تحريم الخمر. ولنسم هذه العلة بـ: «الوصف المناسب». والأمر الآخر: ما بعد العلة الأولى من العلل: وهي المصلحة، أو المصالح، المترتبة على نوط الحكم بالعلة الأولى، أي المصلحة المترتبة على نوط الحكم بالوصف المناسب، سواء أكانت هذه المصلحة تأتي في مرحلة تالية مباشرة لمرحلة الوصف المناسب، أو تأتي فيما بعد ذلك من مراحل، أي سواء أكانت هذه المصلحة هي علة الوصف المناسب، أو علة الوصف المناسب، أو علة ما يلي ذلك. وهذا مصلحة «منع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة» في تحريم الخمر، أو المصالح المترتبة على منع ما ذكر. ولنسم هذه العلة المتأخرة بـ: «المصلحة». وهي تُسمى، أحياناً، بـ: «الحكمة»، وبـ: «حكمة التشريع».

وعليه، فعلة الحكم، التي هي قصد الشارع من تشريع الحكم، قسمان: الوصف المناسب المتوخى حصوله من جراء تشريع الحكم. والمصلحة المتوخى حصولها من جراء تشريع الحكم. فمثلاً، تحريم بيع ثوبٍ من ثلاثة أثوابٍ أو شاةٍ من قطيعٍ إنما هو لإرادة رفع الجهالة عن السلعة المبيعة. فهذا

(307) النسائي. السنن، مرجع سابق، كتاب: الأشربة، باب: ذكر الآثام المتولدة عن شرب الخمر، حديث رقم: 5666، ص 571. وقال عنه الشيخ الألباني: صحيح موقوف، في: الألباني. صحيح سنن النسائي، مرجع سابق، كتاب: الأشربة، باب: ذكر الآثام المتولدة عن شرب الخمر، حديث رقم: 5236، ج 3، ص 1146-1147.

(308) مالك. الموطأ، مرجع سابق، ج 2، ص 842.

هو الوصف المناسب المتوخى حصوله من تشريع الحكم. أما المصلحة المترتبة على هذا الوصف فهي رفع التنازع والاختلاف الذي قد ينجم عن الجهالة لو كانت موجودة.

ومثلاً، إيجاب القصاص، إنما هو لإرادة الزجر عن القتل ومنعاً للثأر، فهذا هو الوصف المناسب المتوخى حصوله من تشريع الحكم، أما المصلحة المترتبة على هذا الوصف فهي تقليل القتل ما أمكن. ومن هنا قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179].

ومما لا يخفى أن: الوصف المناسب، والمصلحة، يصح تعليل الحكم بأيّهما. أي أنه يصح أن يُقال بأن الخمر:

حُرِّمَتْ لِأَجْلِ مَا يَتَرْتَبُ عَلَى شَرْبِهَا مِنْ حَدُوثِ السُّكْرِ ← وصف مناسب
كما يصح أن يُقال بأنها:

حُرِّمَتْ لِأَجْلِ مَا يَتَرْتَبُ عَلَى شَرْبِهَا مِنْ حَدُوثِ الْعَدَاوَةِ وَالصَّدِّ عَنْ ذِكْرِ
الله ← مصلحة

كما يصح أن يُقال بأنها:

حُرِّمَتْ لِأَجْلِ مَا يَتَرْتَبُ عَلَى شَرْبِهَا مِنْ الْخَبَائِثِ وَالْمَعَاصِي وَالْجَرَائِمِ ←
مصلحة

فإذا أدركت نوعي العلة التشريعية هذين: الوصف المناسب، والمصلحة، فاعلم بأن لكل منهما تأثيراً ما على النص.

ونستطيع أن نميز في تأثير العلة التشريعية، بنوعيتها، في النص نوعين من التأثير:

أحدهما: تأثير العلة التشريعية للنص في النص نفسه.

والنوع الثاني: تأثير العلة التشريعية للنص في نص آخر.

أما النوع الأول، الذي هو تأثير العلة التشريعية للنص في النص نفسه، فمثاله

ما سبق ذكره من اجتهاد ابن عباس رضي الله عنه في رفع وجوب الغسل يوم الجمعة⁽³⁰⁹⁾. ويُمثل له أيضاً، بتخصيص الشافعي للمحارم من عموم «النساء» في قوله، تعالى: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: 43] في كون لمسهن لا ينقض الوضوء، بناء على أن علة نقض النساء عموماً للوضوء إنما هي مَظَنَّة وجود الشهوة جرّاء لمسهن، والمحارم لسن مظنة للشهوة⁽³¹⁰⁾، فيخرجن من عموم اللفظ.

والمختار في جواز عود العلة على النص المنتج لها بالتخصيص، أو غيره من أنواع التأثير، هو ما رآه الإمام الغزالي، رحمه الله تعالى، حيث قال: «والذي يظهر لنا في ضبط هذا النوع من التخصيص، وما يجوز منه وما يمتنع، والعلم فيه عند الله تعالى، أن المعاني [أي: العلل] المفهومة من النصوص تنقسم إلى: ما يسبق مع اللفظ إلى الفهم سبقاً لا يتراخى عنه، وقد يكون المعنى أسبق إلى الفهم من اللفظ، وقد يكون مساوياً له، وقد يتراخى عنه قدر التأمل القليل من فهم البصير. وإلى: ما لا يسبق إلى الفهم، ولكنه يُستنبط بالسبر والنظر ويُستبان بدقيق الفكر. وهذا الانقسام في الأصل معلوم، وهو من قبيل الغضب الذي ذكرناه [في نهيه ﷺ عن قضاء القاضي وهو غضبان] إذ لا يسبق إلى الفهم منه الا اضطراب العقل إذا دُكر مقروناً بتحريم القضاء.

فما يجري هذا المجرى، فتحكيمة في النقصان والزيادة، وتغيير الحكم إلى الخصوص من العموم وإلى العموم من الخصوص، جائزٌ على نَسَقٍ واحد، من حيث إن من منع العلة التي تعكّر على الأصل بالتخصيص، منع من حيث إن القياس ليس تفسيراً للألفاظ، فيجب معرفة الحكم أولاً، ثم طلب علته.

وهذا فيما يتقدمُ الحكمُ في الفهم على العلة والمعنى، ولا يكون المعنى قرينة، فالمعنى في هذه الأمثلة ونظائرها سابق إلى الفهم، وهو قائم مقام

(309) ص 309 من هذا الكتاب.

(310) الشرييني: محمد الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت: دار الفكر، ج 1، ص 34.

القرينة المفسرة للفظ، المقررة لمعناه في الفهم، فلم يكن من ذلك القبيل.

فأما ما لا يسبق إلى الفهم، ويُستنبط بالتأمل والنظر فلا يُتجاسر به على كل تخصيص، ولا يُحسم أيضاً بابُ التخصيص به، بل يجوز أن يُعتمد عليه ويُخرج به عن اللفظ ما يقع موقع النادر البعيد عن الفكر، بالإضافة إلى المراد، وهو الذي لا يخطر بالبال إلا بالإخطار، ويقع نادراً في قبيل ذلك الحكم، وهذا كقوله ﷺ: «إذا دبغ الإهاب فقد طُهر»⁽³¹¹⁾، فقد ذكّر للطهارة سبباً، وهو الدباغ، واقتضى عمومُه طهارة جلد الكلب بالدباغ.

وقد استنبط الشافعي رحمه الله من الدباغ معنى، بالنظر الصحيح والفكر المستقيم، وهو أن الدباغ يبعد الجلد عن العفونات ويعصمه عن الفساد، ويؤثر فيه مثل تأثير الحياة، ويقوم مقامها في التأثير واقتضاء الطهارة. واقتضى مساقُ هذا الكلام إخراج جلد الكلب منه، بعد تناوله، بدليل أن الكلب نجس في حال الحياة.

فهذا نوع تخصيص بعلة مستنبطة من المخصوص، وليس أمثاله ممنوعاً؛ إذ العام يُطلق ويُراد به الخاص، وهو غالب في عادة العرب، واتباع المعنى أولى من الجمود على الصيغة»⁽³¹²⁾.

وفي هذا النوع من تأثير العلة التشريعية للنص في النص نفسه، لا يظهر لدينا فرق بين أن تكون العلة التشريعية من قبيل الوصف المناسب أو من قبيل المصلحة، وذلك لأن معارضة الوصف المناسب لأصله يقتضي بالضرورة معارضة المصلحة له، لأن المصلحة إنما تنبني أصلاً على الوصف المناسب. وكذا معارضة المصلحة لأصلها تستلزم بالضرورة سبق معارضة الوصف المناسب لذلك الأصل.

وأما النوع الثاني من نوعي تأثير العلة التشريعية في النص، وهو تأثير هذه العلة على نص آخر، ليس هو أصلها الذي انبثقت عنه، فيتخذ

(311) مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الحيض، باب: طهارة جلود الميتة، حديث رقم: 366، ص 144.

(312) الغزالي. شفاء الغليل، مرجع سابق، ص 83-87 مع حذف ما لا حاجة إليه.

شكلين: أحدهما: معارضة الوصف المناسب للنص. والشكل الثاني: معارضة المصلحة للنص. فأما الشكل الأول فخير ما يمثله مسألة تخصيص العموم بالقياس، أو قل: تخصيص عموم النص بعلّة نص آخر. ومثال ذلك ما قيل في عموم قوله ﷺ في البلد الحرام: «لا يعضد شوكة»⁽³¹³⁾، إنه يُخص منه الشوك الذي يعترض طريق الحجيج فيباح قطعه. والعمدة في هذا التخصيص القياس على إباحته ﷺ قتل الخمس الفواسق في الحرم، إذ العلة في إباحة قتل الفواسق وقطع الشوك المعترض واحد، وهي وجود الأذى من كل منهما⁽³¹⁴⁾.

وتخصيص العموم بالقياس مسألة مختلف فيها بين العلماء، والراجح فيها، والله أعلم، أن القول بالتخصيص وعدمه ليسا مطلقين وإنما يتوقفان على قوة العموم وقوة القياس. فالقياس القوي يخصص العموم الضعيف. والقياس الضعيف لا يخصص العموم القوي. أما القياس القوي والعموم القوي، وكذا القياس الضعيف والعموم الضعيف فيتعارضان ويُطلب لهما الترجيح.

وأما الشكل الثاني، وهو معارضة المصلحة للنص، فتمثله «مسألة الترس». وهي مسألة ما إذا تترس أو احتوى الكفار بمجموعة من أسرى المسلمين، ثم هجموا على المسلمين فهل يُباح رمي الكفار من قبل المسلمين حتى لو تضمن ذلك قتل هؤلاء الأسرى يقينا. ففي هذه الواقعة تتعارض مصلحة حفظ نفوس باقي الأمة، المأخوذة من عدة نصوص، منها مثلا النص الموجب للقصاص، تتعارض هذه المصلحة مع عمومات النصوص المحرمة لقتل النفس المسلمة، كقوله ﷺ: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه»⁽³¹⁵⁾. فهل نُقدّم عموم النص أو نقدم مصلحة حفظ نفوس الأمة؛ لاسيما أن الكفار سيقتلون، إذا تمكنوا من هزيمة المسلمين، عددا منهم أكبر

(313) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الحج، باب: فضل الحرم، حديث رقم: 1587، ص 293.

(314) ينظر مزيد توضيح لهذا المثال: صالح. أثر تعليل النص على دلالاته، مرجع سابق، ص 107.

(315) مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم ظلم المسلم وخذل واحتقاره ودمه وعرضه وماله، حديث رقم: 2564، ص 995.

من عدد الأسرى، وربما قتلوا الأسرى أيضا؟ تعال لنرى ما يقوله الإمام الغزالي في هذه المسألة ثم نذكر رأينا:

قال رحمه الله: «إن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين: فلو كففنا عنهم لصدومنا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا. وهذا لا عهد به في الشرع. ولو كففنا لسأطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضا. فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتولٌ بكل حال فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع؛ لأننا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصدُ حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قَدَرنا على التقليل، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحةٍ عُلِمَ بالضرورة كونها مقصودَ الشرع، لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر. لكنَّ تحصيلُ هذا المقصود بهذا الطريق، وهو قتل من لم يذنب، غريبٌ لم يشهد له أصلٌ معين [أي: لم يشهد له وصف مناسب منبثق عن نص ما، كما في تخصيص العموم بالقياس]. فهذا مثال مصلحةٍ غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين. وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنها: ضرورة، قطعية، كلية. وليس في معناها ما لو تترس الكفار في قلعةٍ بمسلم؛ إذ لا يحل رمي الترس إذ لا ضرورة، فَبِنَا غُنْيَةً عن القلعة فنعدل عنها إذ لم نقطع بظفرنا بها؛ لأنها ليست قطعية بل ظنية. وليس في معناها جماعةٌ في سفينة لو طرخوا واحدا منهم لنجوا، والا غرقوا بجملتهم، لأنها ليست كلية، إذ يحصل بها هلاكٌ عددٍ محصور، وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين، ولأنه ليس يتعين واحدٌ للإغراق إلا أن يتعين بالقرعة، ولا أصل لها.

وكذلك جماعةٌ في مخمصةٍ لو أكلوا واحدا بالقرعة لنجوا، فلا رخصة فيه؛ لأن المصلحة ليست كلية. وليس في معناها قطع اليد للأكله حفظاً للروح، فإنه تنفدح الرخصة فيه؛ لأنه إضرار به لمصلحته، وقد شهد الشرع للإضرار بشخص في قصد صلاحه، كالفصد والحجامة وغيرهما، وكذا قطع المضطر قطعةً من فخذة إلى أن يجد الطعام، فهو كقطع اليد، لكن ربّما يكون القطع سبباً ظاهراً في الهلاك فيُمنع منه؛ لأنه ليس فيه يقين الخلاص، فلا

تكون المصلحة قطعية... فإن قيل: فالزندق المتستر إذا تاب؟ فالمصلحة في قتله، وأن لا تُقبل توبته، وقد قال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله»⁽³¹⁶⁾ فماذا ترون؟ قلنا: هذه المسألة في محل الاجتهاد، ولا يبعد قتله؛ إذ وجب بالزندقته قتله، وإنما كلمة الشهادة تُسقط القتل في اليهود والنصارى؛ لأنهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة، والزندق يرى التقيّة عين الزندقة. فهذا لو قضينا به فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم، وذلك لا يُنكره أحد... فإن قيل: فإذا ترس الكفار بالمسلمين فلا نقطع بتسلطهم على استئصال الإسلام لو لم يُقصد الترس، بل يدرك ذلك بغلبة الظن. قلنا: لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسألة. وعللوا بأن ذلك مظنون. ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع. والظن القريب من القطع إذا صار كلياً، وعظم الخطر فيه فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه... فإن قيل: كيف يجوز المصير إلى هذا... وقد قدمتم أن المصلحة إذا خالفت النص لم تُتبع، كإيجاب صوم شهرين على الملوك إذا جامعوا في نهار رمضان، وهذا [القول بجواز قتل الترس] يُخالف قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا﴾ [النساء: 93] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: 151] وأيُّ ذنبٍ لمسلم يتترس به كافر؟ فإن زعمتم أنا نخصص العموم بصورة ليس فيها خطرٌ كليٌّ، فلنخصص العتق بصورة يحصل بها الانزجار عن الجنائية حتى يُخرج عنها الملوك. فإذا، غاية الأمر في مسألة الترس أن يُقطع باستئصال أهل الإسلام، فما بالنا نُقتل من لم يذنب قصداً، ونجعله فداءً للمسلمين، ونخالف النص في قتل النفس التي حرم الله تعالى .

قلنا: لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد، ولا يبعد المنع من ذلك، ويتأيد بمسألة السفينة، وأنه يلزم منه [القول بإباحة] قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها، ترجيحاً للكثرة؛ إذ لا خلاف في أن كافراً لو قصد قتل عدد محصور كعشرة، مثلاً، وتترس بمسلم، فلا يجوز لهم قتل الترس في الدفع، بل

(316) البخاري. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، حديث رقم: 25، ص 20.

حكّمهم كحكم عشرة أكرهوا على قتل، أو اضطروا في مخصّصة إلى أكل واحد. وإنما نشأ هذا من الكثرة، ومن كونه كلياً، لكن للكلي الذي لا يُحصَر حكمٌ آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد. وكذلك لو اشتبهت أخته بنساء بلدة حلّ له النكاح ولو اشتبهت بعشرة وعشرين لم يحل. ولا خلاف أنهم لو تترسوا بنسائهم وذرائعهم قاتلناهم، وإن كان التحريم عاماً، لكن تخصّصه بغير هذه الصورة، فكذلك هاهنا التخصيصُ ممكن. وقولُ القائل: هذا سفكُ دمٍ محرّمٍ معصوم. يعارضُهُ أن في الكف عنه إهلاكُ دماءٍ معصومة لا حصر لها. ونحن نعلم أن الشرع يُؤثر الكلي على الجزئي، فإنَّ حِفْظَ أهل الإسلام عن اصطلام الكفار أهمُّ في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد. فهذا مقطوع به من مقصود الشرع. والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل⁽³¹⁷⁾.

واضحٌ بكلام الغزالي هذا أنه يجيز قتل الترس، وعليه؛ يجيز تخصيص عموم النصوص العاصمة لدم المسلم بالمصلحة، بشروط، وهي: أن تكون المصلحة مما يقع في رتبة الضرورات كحفظ النفس، لا مما يقع في رتبة الحاجيات أو التحسينيات، وأن تكون المصلحة متحقّقة الوقوع لا متوهمة، أي أن تكون المصلحة قطعية أو قريية من القطع، وأن تكون المصلحة عامة أو كلية، أي إنها تنال عدداً كبيراً جداً من الناس لا عدداً محصوراً.

أما رأينا في هذه المسألة، فنرتبه في مقامين: أحدهما: مقام الحديث عن تخصيص العموم بالمصلحة بوجه عام. والآخر: مقام الحديث عن مسألة الترس بوجه خاص.

تخصيص العموم بالمصلحة: لا شك في أن كلا طرفي قصد الأمور ذميم، فإطلاق القول بتخصيص العموم بالمصلحة إفراط، وإطلاق القول بإهمال المصلحة إذا عارضت العموم تفريط. والقول الوسط في ذلك هو أن لكل مسألة يتعارض فيها العموم مع المصلحة مذاقاً خاصاً، فربما يترجح العموم أحياناً، وربما يترجح المصلحة أحياناً أخرى، وذلك بحسب «معايير القوة» التي يتمتع بها كلٌّ من العموم والمصلحة. فالعموم على درجات، كما ذكر

(317) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج 1، ص 294-303.

الأصوليون، فمنه القوي، ومنه الوسط، ومنه الضعيف⁽³¹⁸⁾.

أما المصلحة فهي أيضا على درجات. ومعايير القوة في المصلحة هي أربعة فيما أرى:

المعيار الأول: قوة الأصل. أي قوة الدليل أو الأدلة التي انبثقت عنها هذه المصلحة: فمن الأدلة ما يكون قطعيا، ومنها ما يكون ظنيا، والظن نفسه درجات. والمعيار الثاني: الرتبة، فما يقع من المصالح في رتبة الضروريات لا شك في أنه أقوى مما يقع في رتبة الحاجيات، وما يقع في رتبة الحاجيات أقوى مما يقع في رتبة التحسينيات. والمعيار الثالث: درجة التحقق. فمن المصالح ما يكون تحققه في رتبة القطع، ومنه ما يكون في رتبة الظن، والظن درجات، ومنه ما يكون في رتبة الوهم. فالمصلحة القطعية أقوى مما بعدها. والمعيار الرابع: درجة العموم. فالمصلحة قد تكون عامة بحيث تشمل جميع الأمة أو بحيث تشمل أهل مدينة ما، أو بحيث تشمل أهل حي ما. وهكذا حتى تكون خاصة بفرد أو مجموعة أفراد محدودين. فالمصلحة العامة أقوى من الخاصة بحسب درجة عمومها.

وإذا دققنا النظر في هذه المعايير الأربعة، فإنها، سوى المعيار الأول، هي نفسها الشروط التي اشترطها الغزالي في المصلحة المخصصة للعموم. لكنه اشترط في هذه المصلحة أن تحوز على الدرجة العليا في كل معيار من هذه المعايير، ولذا قال بالتخصيص بشرط أن تكون المصلحة ضرورية، قطعية، كلية (=عامة).

أما نحن فلا نرى ما رآه الغزالي: فأما في ضرورة المصلحة، فيجوز تخصيص العموم بالمصلحة الحاجية الرافعة للحرج، وهو ديدن العلماء في كثير من المسائل. وخذ مثلا على ذلك عفو الشافعية عن خرم الطيور، مع قولهم بنجاسته، إذا عم في المساجد وفي المطاف، فلا يكون مانعا من صحة الصلاة⁽³¹⁹⁾، مخصصين بذلك

(318) المرجع السابق، ج1، ص402-407.

(319) النووي. المجموع، مرجع سابق، ج2، 508. وينظر: السيوطي. الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص83.

عموم الأدلة الدالة على اجتناب النجاسة في الصلاة، مثل: ﴿وَيَأْتِكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: 4] وخذ مثالا على ذلك، هذه الأيام، إباحة الذهاب إلى الجامعات والأسواق، مع ما فيها من المناكر والتعري والاختلاط، رفعا للحرص عن الناس وجلبا لمصالحهم. قال الشاطبي، رحمه الله تعالى: «القواعد المشروعة بالأصل، إذا دخلتها المناكر، كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة؛ إذا كثر الفساد في الأرض واشتهرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملامسته، فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه إلى هذا. ولكن الحق يقتضي أن لا بدَّ له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبةً بالجزء أو بالكل، وهي: إما مطلوب بالأصل، وإما خادم للمطلوب بالأصل؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى إلى التضييق والحرص، أو تكليف ما لا يُطاق. وذلك مرفوع عن هذه الأمة. فلا بد للإنسان من ذلك، لكن مع الكف عما يُستطاع الكف عنه، وما سواه فمعموٌّ عنه؛ لأنه بحكم التبعية لا بحكم الأصل... وقد قال ابن العربي في مسألة دخول الحمَّام، بعدما ذكَّر جوازَه: فإن قيل: فالحمَّام دارٌ يغلب فيها المنكر فدخولها إلى أن يكون حراما أقرب منه إلى أن يكون مكروها، فكيف أن يكون جائزا؟ قلنا: الحمَّام موضع تداوٍ وتطهُّرٍ فصار بمنزلة النهر، فإنَّ المنكر قد غلب فيه بكشف العورات وتظاهر المنكرات، فإذا احتاج إليه المرء دخله، ودَفَعَ المنكر عن بصره وسمعته ما أمكنه. والمنكرُ اليوم في المساجد والبلدان، فالحمَّام كالبلد عموما، وكانهر خصوصا»⁽³²⁰⁾.

وأما بالنسبة لتحقق المصلحة، فلا يُشترط فيها القطع قولا واحدا؛ لأنه عسير الوجود، وإنما تكفي غلبة الظن. والظن على درجات. ويُتخفف من قوته بحسب قوة العموم المعارض، لكن لا تنزل به إلى درجة الوهم. والله أعلم.

وأما بالنسبة لعموم المصلحة، فلا شك في أن عمومها يمنحها قوة، لكنه، أيضا ليس بشرطٍ فيها، فقد تُقدِّم المصلحة على اللفظ العام أحيانا مع كونها مصلحة خاصة. وهذا كما في إباحة إجهاض الجنين إذا كانت ولادته ستؤدي

(320) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص232-233.

إلى موت أمه قطعاً أو ظناً غالباً. فمصلحة الأم في هذه الحالة هي مصلحة خاصة لكنها ضرورية، قطعية أو قربية من القطع، ومع هذا خصصنا بها عموم النصوص المحرمة للقتل.

مسألة الترس: إذا نظرنا إلى هذه المسألة من زاوية أن إباحة قتل الترس تحقق مصلحةً تتمثل في حفظ نفوس الأمة، فلا اعتراض على الغزالي فيما قرره في هذا الشأن من اشتراط الضرورة والقطع والكلية. لكنه لا يتعين علينا أن ننظر إلى المسألة من الزاوية نفسها؛ إذ في قتل الترس حفظ مصلحة هي أهم من مصلحة حفظ النفوس، ألا وهي حفظ الدين ونشره. فمن المقاصد الضرورية للشريعة أن لا يكون ثمّة سبيل للكافرين على المؤمنين وأن يبلغ الدين ما بلغ الليل والنهار بعز عزيز أو بذل ذليل. ولأجل هذه المصلحة يُضخّى بجميع المصالح الأخرى من حفظ النفس وحفظ المال وغيرها، ودليل ذلك: إيجاب الجهاد ولو ترتب عليه زهوق النفوس وفناء الأموال وخراب الديار، بل أجاز الشرع التسبب في قتل النفس يقينا إذا غلب على ظن من فعل ذلك أن ينكّل بالكفار ويوقع فيهم القتل والأذى.

وعليه، فلا نرى ما رآه الغزالي من أنه يجوز قتل الترس المسلم في حالة هجوم الأعداء علينا، وفي حالة إرادتهم استئصال المسلمين جميعاً فحسب، بل حتى في حالة إرادتنا غزوهم في عقر دارهم. وبهذا نجد أنه من غير الصواب ما قاله، رحمه الله، من أنه لا يُقاس على جواز قتل الترس في حالة هجوم الكفار على المسلمين حالة «ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم؛ إذ لا يحل رمي الترس، إذ لا ضرورة، فَبِنَا غُنْيَةً عن القلعة فنعدل عنها إذ لم نقطع بظفرنا بها»⁽³²¹⁾؛ وذلك لأن في هذه الفتوى تضييعاً لمصلحة حفظ الدين ونشره المترتبة على الجهاد والقتال. ومصلحة حفظ الدين ونشره أولى من حفظ نفوس نفر من المسلمين. ثم إن باستطاعة الأعداء، على هذه الفتوى، أن يحصّنوا قلاعهم ويأمنوا من غزو المسلمين، بمجرد وضعهم مجموعة من الأسرى في كل قلعة من هذه القلاع. وفي هذا ما فيه.

(321) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج 1، ص 296.

وأخيراً، وبعد هذا الاستعراض السريع لنوعي تأثير العلة التشريعية على النص، فإنه ينبغي علينا أن نشير إلى أن ما يدخل في عداد القرينة الحالية العامة التي أسميناها بـ: «علة الخطاب» هو فقط النوع الأول من نوعي التأثير، أي: تأثير العلة التشريعية للنص على النص نفسه. أما النوع الآخر، وهو تأثير العلة التشريعية لنص على نص آخر، فهذا النوع من التأثير يندرج تحت قرينة السياق الواسع أو تحت قرينة حال المتكلم ومقاصده. وإنما بحثناه هنا لا هناك لارتباطه الوثيق بالنوع الأول من أنواع تأثير العلة التشريعية على النص.

ثانياً: الأداة العقلية

قلنا في بدايات هذا الفصل: إن نوعين من الأدوات يلزمان المتدبر في سبيل حصوله على المعنى الكامل للخطاب:

النوع الأول: الأدوات المعرفية. وهي تضم معارف ثلاث هي: مقال الخطاب، والسياق الذي ورد فيه، والحال التي ورد فيها. وقد فصلنا القول في هذه المعارف.

والنوع الثاني: الأداة العقلية. وقد حان الآن دور الحديث عن هذه الأداة، وسيكون ذلك في النقاط الأربع الآتية:

أولاً: معنى العقل

العقل في أصله اللغوي الحسي مأخوذ من «عَقَلَ» البعير بمعنى قيَّده بأن جمع قوائمه أو ثنى يده إلى ركبته وشدها بالحبل، وقيل للدية «عَقْل»؛ لأنهم كانوا يأتون بالإبل فيعقلونها بفناء ولي المقتول ثم كُثِرَ ذلك حتى قيل لكل دية عقل وإن كانت دراهم ودنانير. ثم صار يُطلق العقل والاعتقال على الإمساك مطلقاً، ومنه جاء قولهم: «اعتقله» بمعنى حبسه، و«اعتقل» لسانه بمعنى حُبس عن الكلام، و«عَقَلَ» الدواء بطنه بمعنى أمسكه بعد أن كان مستطليقاً، و«اعتقل» الراكب رمحه: أمسكه تحت فخذيه وجرَّ آخره على الأرض وراءه، و«اعتقل» شاته: أمسكها ليحلبها بأن جعل رجلها بين فخذيه وساقه، و«عَقَلت»

المرأة شعرها: مشطته وربطته. ثم أطلق العقل وما يُشتق منه على الآلة التي يتم بها الإمساك والحبس، ومن ذلك إطلاقهم على الدواء المُمسِك للبطن «العُقُول»، وعلى الحبل الذي يُقيّد به البعير «العِقَال»، وسُمّيت الآلة التي تحبس الإنسان عن التورط في المهالك واتباع الهوى بـ: «العقل»، ولأن هذا العقل هو نفسه آلة التمييز والفهم لدى الإنسان اشتق منه الفعل «عَقَلَ» الشيء «يعقله» بمعنى فَهَمَهُ (322).

ولم يستخدم القرآن الكريم اللفظ «عقل» للدلالة على آلة التمييز والفهم لدى الإنسان، وإنما نسب عملية التعقّل وما إليها إلى القلب، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46] وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْفَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37] وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: 24] وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ [الكهف: 57].

ويستخدم القرآن مرادفات أخرى للعقل، كـ: «الفؤاد» في قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [النجم: 11] وكـ: «الشيء» في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى﴾ [طه: 54] وكـ: «اللب» في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [ال عمران: 190] وكـ: «الحجر» في قوله تعالى: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ﴾ [الفرج: 5].

ولقد اختلف العلماء من متكلميهم وفلاسفة وفقهاء وأصوليين وأطباء وغيرهم في تعريف العقل حتى قيل: إن فيه الفَ قول. قال ابن السمعاني: «قد أكثر الناس الخلاف فيه [أي: العقل] قبل الشرع وبعده. ومن كثرة اختلاف الناس فيه قال بعضهم: سل الناس إن كانوا لديك أفاضلا عن العقل وانظر هل جوابٌ مُحصَلٌ» (323).

وحَشْدٌ كبير من تعريفات العلماء للعقل ذكره الزركشي في البحر

(322) ابن منظور. لسان العرب، مرجع سابق، ج 11، ص 458.

(323) ابن السمعاني. قواطع الأدلة، مرجع سابق، ج 1، ص 27.

المحيط⁽³²⁴⁾، وكذا آل تيمية في المسودة⁽³²⁵⁾، ولا غرض بنا إلى استقصاء هذه التعريفات وذكرها؛ لأنها في نهاية المطاف تترد إلى أربعة تعريفات تمثل أربعة استعمالات لمفهوم العقل على السنة أهل العلم. قال الغزالي، رحمه الله تعالى: «اعلم أن الناس اختلفوا في حدّ العقل وحقيقته، وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقا على معان مختلفة، فصار ذلك سبب اختلافهم. والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يُطلق بالاشتراك على أربعة معان، كما يُطلق اسم العين على معان عدة. وما يجري هذا المجرى فلا ينبغي أن يُطلب لجميع أقسامه حدّ واحد بل يُفرد كل قسم بالكشف عنه. فالأول: الوصف الذي يفارق به الإنسان سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية. وهو الذي أرادته الحارث بن أسد المحاسبي حيث قال في حدّ العقل: إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور يُقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء... والثاني: العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميّز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من واحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد. وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حدّ العقل: إنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات... والثالث: علوم تُستفاد من التجارب بمجاري الأحوال. فإن من حنّكته التجارب وهذبته المذاهب يُقال: إنه عاقل في العادة. ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال: إنه غبي غمّر جاهل. فهذا نوع آخر من العلوم يُسمّى عقلا، والرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها. فإذا حصلت هذه القوة سُمّي صاحبها عاقلا من حيث إن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة. وهذه أيضا من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان.

(324) الزركشي. البحر المحيط، مرجع سابق، ج 1، ص 84-90.

(325) آل تيمية. المسودة، مرجع سابق، ص 496-500. وينظر للمزيد: إبراهيم: مصطفى إبراهيم. مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، بيروت: دار النهضة العربية، 1993م. =

فالأول: هو الأسّ والسُّنخ⁽³²⁶⁾ والمنبع. والثاني: هو الفرع الأقرب إليه. والثالث: فرع الأول والثاني؛ إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تُستفاد علوم التجارب. والرابع: هو الثمرة الأخيرة والغاية القصوى. فلاولان بالطبع، والأخيران بالاكْتساب⁽³²⁷⁾.

هذا، وبالإمكان أن نرد هذه الأنواع الأربعة للعقل إلى نوعين: أحدهما: العقل الغريزي: وهو ما فُطر عليه الإنسان في أصل الخلقة، ويصحبه منذ ولادته، وهو قسمان: أحدهما: آلة التمييز والإدراك، ومحلّه الدماغ⁽³²⁸⁾. والقسم الآخر: العلوم الأولية القابعة في هذه الآلة. كالعلم باستحالة اجتماع الضدين، وأن الشيء لا يكون موجودا ومعدوما في نفس الوقت، والعلم بأن لكل حادث سببا وعلّة، وأن الواحد أقل من الاثنين، وأن الجزء أقل من الكل، وغير ذلك مما يُستدل عليه بالبداهة.

ويمكننا تشبيه هذا العقل الغريزي بقسميه بالحاسب الآلي عند أول شرائه. فالمادة الصلبة من الحاسب المُشترى كالقطع والأسلاك والأجزاء المختلفة، تمثل القسم الأول من العقل الذي هو آلة التمييز. والمادة غير الصلبة من الحاسب، التي هي برنامج التشغيل الأساسي ونظامه، تمثل القسم الثاني من العقل الغريزي الذي هو العلوم الضرورية. فكما لا يستطيع الحاسب القيام

= ومعروف، نايف، الإنسان والعقل، بيروت: سبيل الرشاد، 1995م. وشلق، علي. العقل في مجرى التاريخ، بيروت: دار المدى، 1985م.
(326) السُّنخ - بكسر السين وسكون النون: الأصل من كل شيء، والجمع: أسنخ وسُنوخ. ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج3، ص26.
(327) الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، بيروت: دار الفكر، ج1، ص101، 102. وينظر: الغزالي. المستصفى، مرجع سابق، ج1، ص23.
(328) وقد اختلفوا قديما في محل العقل هل هو القلب أو الدماغ، ولا وجه الآن في رأيي لهذا الخلاف، بعدما ثبت علميا الآن وبالوجه القاطع أن عمليات التفكير وخزن المعلومات واسترجاعها وغير ذلك إنما يكون في الدماغ. وأما نسبتها، تعالى، عملية التعقل إلى القلب، لا سيما في قوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ ءَادَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46]، فقد كان جريا على معهود العرب في نسبتهم ذلك إلى القلب، لا أكثر، والله أعلم.

بمهامه من غير مادتيه الصلبة وغير الصلبة فكذلك العقل الغريزي لا يستطيع القيام بعملية الإدراك من غير الآلة والعلوم الأولية الكامنة في هذه الآلة. وعليه، فليس العقل الغريزي جوهرًا فحسب أو عرضًا فحسب، كما قد ظن البعض، بل هو قسمان: أحدهما جوهر، والآخر عرض قائم بذلك الجوهر. والنوع الثاني: العقل المكتسب، أو قل: العقل المستفاد: وهو العقل الغريزي نفسه بعد أن يستعمله صاحبه في إدراك علوم جديدة غير العلوم الأولية التي فُطِرَ عليها. فهذا العقل يزداد بتعدد الخبرات وتعدد المعلومات. فهو كالحاسب الآلي بعد أن استعمله مشترهه، وأخذ يُدخل اليه الكثير من البرامج والبيانات التي تلزمه لأداء ما يُراد منه.

ثانياً: العقل أداة لازمة لتدبير الخطاب

بعد إحصار المتدبر الأدوات المعرفية المتعلقة بالخطاب من مقال وسياق وحال في ذهنه يبدأ دور عقله، بقسميه الغريزي والمكتسب، في معالجة هذه المعارف للوصول بذلك إلى المعنى الكامل للخطاب.

فبإعمال عقله في مقال الخطاب، بمواده الثلاث المعجمية والصرفية والتركيبية، يتحصل المتدبر على «معنى مقال الخطاب».

وبإعماله في السياق والحال اللذين ورد فيهما الخطاب يتحصل المتدبر على كلٍّ من «معنى السياق الذي ورد فيه الخطاب»، و«معنى الحال التي ورد فيها الخطاب». ثم بالتوليف والتنسيق والجمع بين هذه المعاني الثلاثة: «معنى المقال» و«معنى السياق» و«معنى الحال»، يتحصل المتدبر على «المعنى الكامل للخطاب».

إذن، العقل، ومحله القلب في لغة الشارع، هو أسّ العملية التدبّرية، وهو حاضر في جميع خطواتها وأجزائها ومراحلها، ومن هنا لم يكن عجباً أن قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُتْرَاتِ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: 24] وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الكهف: 57] وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37] نلاحظ هنا دور القلب، وهو الذي يمثل الأداة العقلية، ودور السمع،

وهو الذي يمثل الأداة المعرفية، في حصول الذكرى والعظة والعبرة، والتي هي الغايات النهائية للتدبر. وتظهر، أيضا، هذه الثنائية بين الأداة العقلية، والأداة المعرفية، أي بين القلب والسمع، في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46] كما تظهر في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: 10]⁽³²⁹⁾.

وفضلا عما قلناه عن دور العقل في عملية التدبر نفسها، فإن له دورا آخر تاليا لهذه العملية، وهو حمل صاحبه على العمل والانتفاع بما تم تدبره. وهذا الدور يقوم به بالذات النوع الرابع من أنواع العقل التي ذكرها الغزالي، وهو العقل الذي «يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها»⁽³³⁰⁾. أو هو «ما به ينظر صاحبه في العواقب وبه تُقمع الشهوات الداعية إلى اللذات العاجلة المتعقبة للندامة»⁽³³¹⁾.

والحاصل لدينا، بعد هذا، أن للعقل ثلاثة أدوار تتعلق بعملية التدبر: أحدها: تحويل مجموعة المعارف المتعلقة بالخطاب من مجرد معارف محسوسة أو مخزونة في الدماغ إلى معاني، كلا على حدة. والدور الثاني: التوليف والتنسيق بين هذه المعاني وصولا إلى المعنى الكامل للخطاب. والدور

(329) ومن عجائب القرآن ومعجز نظمته أنه يقدم القلب/العقل على السمع في جميع الآيات؛ وذلك لأن المشركين والمنافقين، وهم المخاطبون بتلك الآيات بالدرجة الأولى، كانوا في الغالب، يسمعون القرآن لكنهم لم يكونوا يفقهونه؛ أي إن سمعهم كان عاملا لكن قلوبهم وعقولهم كانت معطلة، كما قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَعْبُونَ لَأَهِبَهُ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنبياء: 2] وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْمَعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [محمد: 16]. إلا أن قاعدة تقديم العقل على السمع انخرمت في الآية: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: 10] فقدم السمع فيها على العقل. وما هذا في نظري، والله هو العليم بأسرار كتابه، إلا لأن هذه الآية قيلت على لسان أهل النار، وقد باتوا يدركون، بعدما صاروا إلى ما صاروا إليه، أن دور السمع في حصول الهداية وتثبيتها أوثق وأقوى من دور العقل مع أهمية الدورين.

(330) الغزالي. إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج 1، ص 102.

(331) آل تيمية. المسودة، مرجع سابق، ص 499.

الثالث: الإفادة من المعنى الكامل للخطاب، بعد الحصول عليه، فائدة عملية.

ثالثا: القرينة العقلية عند الأصوليين

مفهوم القرينة العقلية عند الأصوليين مرتبط بمفهوم «الدليل العقلي». وهم يستخدمونه، في الغالب، مقابل الدليل السمعي أو الشرعي. فيقولون: هذا دل عليه الشرع وهذا دل عليه العقل⁽³³²⁾. وإذا استدلوا على مسألة ما فإنهم يوردون الأدلة السمعية أو الثقيلة أولا ثم يوردون الأدلة العقلية.

والدليل العقلي هو ما دل على الشيء بنفسه من غير حاجة إلى السمع أو الوضع، كدلالة حدوث الكون على وجود الباري، سبحانه وتعالى، وكدلالة إحكام الكون ونظامه على اتصافه، سبحانه وتعالى، بصفة العلم. فلو فرضنا عدم وجود أدلة سمعية على وجود الباري وعلمه، سبحانه وتعالى: كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: 62] وقوله: ﴿وَاللَّهُ يَكُلُّ شَيْءٍ عَليمٌ﴾ [الحجرات: 16] لاستطاع العقل بمجرد أنه يستدل على أن ثمة خالقا لهذا الكون وعلى أن هذا الخالق يتصف بصفة العلم، وذلك من خلال النظر في الكون نفسه.

قال إمام الحرمين: «الأدلة العقلية هي التي يقتضي النظر التام فيها العلم بالمدلولات. وهي تدل لأنفسها وما هي عليه من صفاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة، كالفعل الدال على القادر، والتخصيص الدال على المُريد، والإحكام الدال على العالم. فإذا وقعت هذه الأدلة دلت لأعيانها من غير حاجة إلى قصد قاصد إلى نصبها أدلة. وأما السمعيات فإنها تدل بنصب ناصب إياها أدلة، وهي ممثلة باللغات والعبارات الدالة على المعاني عن توقيف من الله تعالى فيها أو اصطلاح صدر عن الاختيار»⁽³³³⁾.

وما يثبت عقلا: إما أن يكون بدهيا، أو باللغة الأصولية، ضروريا. وإما

(332) كما هو الحال في القياس وخبر الواحد، إذ اختلفوا في مأخذ حجيتهما هل هو الشرع أو العقل.

(333) الجويني. البرهان، مرجع سابق، ج 1، ص 121.

أن يحتاج معه المرء إلى إعمال الفكر فيكون نظريا. وما يثبت بدهاة يثبت قطعاً، وأما ما يثبت نظريا فقد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً، وذلك بحسب المقدمات التي ينبنى عليها.

فالبدهي كحكما بأن الجزء أقل من الكل، وهذا حكم قطعي. والنظري القطعي كحكما بأن أ=ج، بعد علمنا بالمقدمتين الآتيتين: أ=ب، ب=ج. والنظري الظني كحكما بأن النبيذ حرام، بعد علمنا بالمقدمتين الآتيتين: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام. ومنشأ الظن في هذا المثال هو المقدمة الثانية، إذ كون كل مسكر حراماً لم يثبت بدليل قطعي بل بدليل ظني هو خبر واحد.

وإذا تساءلت عن علاقة القرينة العقلية بهذا كله فاعلم بأن القرينة العقلية في لسان الأصوليين هي نوع خاص أو حالة خاصة من حالات الدليل العقلي، وهي حالة ما إذا اقترن هذا الدليل بالنص فأثر في دلالاته بالتأكيد، أو التكميل، أو التأويل، أو الترجيح⁽³³⁴⁾. قال أبو الحسين البصري: «القرائن... ضربان: عقلية وشرعية: فالشرعية هي: بيان نسخ أو بيان تخصيص أو غيرهما من وجوه المجاز. والعقلية هي: الأدلة العقلية إذا دلت على خلاف ظاهر الكلام»⁽³³⁵⁾. وقال الرازي: «القرينة: قد تكون عقلية، وقد تكون سمعية. أما القرينة العقلية: فإنها تبين ما يجوز أن يُراد باللفظ مما لا يجوز»⁽³³⁶⁾.

فمثلاً، في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: 62] نعلم بقرينة العقل أن ذات الله، سبحانه وتعالى، خارجة عن عموم قوله: «كل شيء»؛ لأن الشيء لا يخلق ذاته، وهذا من بدهيات العقل. وعلى هذا فالدليل العقلي الذي اقترن بالآية خص هذه الآية بما دون الباري سبحانه وتعالى، والتخصيص كما تعلم هو نوع تأويل. هذا، ولقد أعمل المعتزلة عقلهم النظري

(334) لاحظ أننا استثنينا «التفسير» من بين الآثار، وذلك لأن تفسير «المجمل»، في اصطلاحنا، لا يكون إلا بدليل سمعي.

(335) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج2، ص358.

(336) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج2، ص497.

في هذه الآية فأخرجوا من عمومها أفعال العباد، قائلين: إن العباد هم الذي يخلقون أفعالهم بمعنى أنهم يوجدونها من العدم. وذلك لأن أفعال العباد منها ما هو معصية، ويقبح من الله تعالى أن يخلق المعصية، كما يقبح منه، سبحانه، أن يخلق المعصية ثم يحاسب صاحبها عليها.

بهذا المثال يظهر لدينا أن القرينة العقلية المؤثرة في النص نوعان: عقلية محضة. وهي التي تستخدم فيها العلوم البديهية التي فطر الإنسان عليها؛ للتأثير بالنص، أي التي يُستخدم فيها مجرد العقل الغريزي. والنوع الثاني: عقلية نظرية. وهي التي تستخدم فيها العلوم النظرية، قطعية كانت أو ظنية للتأثير في النص، أي التي يُستخدم فيها العقل المكتسب.

رابعاً: القرينة العقلية، وعلاقتها بغيرها من القرائن

القرينة العقلية في لغة الأصوليين لا تكافئ «الأداة العقلية» التي عرفنا بها وبدورها في عملية تدبر الخطاب آنفاً. وذلك لأن الأداة العقلية، عندنا، حاضرة وموجودة في جميع المستويات التي يُتدبر النص من خلالها: حاضرة عند تدبر النص في مستواه المقالي، وعند تدبره في مستواه السياقي، وعند تدبره في مستواه الحالي. وعليه فالقرائن جميعها مقالية وسياقية وحالية بحاجة إلى العقل أو الأداة العقلية. أما القرينة العقلية في لغة الأصوليين، فالذي يظهر لدينا أنها فقط تختص ببروز دور العقل، المقابل للسمع، في تكوينها. قال د. عبده زايد بعد أن قسّم القرائن إلى لفظية وعقلية وحالية: «ليس معنى هذا التقسيم أن القرائن غير العقلية لا تحتاج إلى العقل أو أن العقل يغيب عنها. إن سلطان العقل قائم في كل قرينة حتى القرائن اللفظية الواضحة، فالقرينة أيا كانت دليل، والدليل والاستدلال من عمل العقل، غير أن هذا الأمر قد يكون مستندا إلى العقل وحده. فيكون الدليل، أو القرينة، عقلياً، وقد يكون مستندا إلى العقل وإلى شيء آخر، لفظي أو حالي مثلاً، فيُنسب الدليل أو القرينة إلى هذا الآخر تمييزاً له عن الدليل العقلي الخالص»⁽³³⁷⁾.

(337) زايد. عكس الظاهر في ضوء أسلوب القرآن الكريم ولغة العرب، مرجع سابق، ص 125.

والذي يظهر لنا، عند التحقيق، أن القرينة العقلية، بشتى صورها، يمكن ردها إلى ضرب واحد من ضروب القرائن الحالية، وهي تلك القرائن التي أسميناها بحال الخطاب في نفسه، أو حال المخبر عنه في الخطاب، أو قرينة محل الكلام في لغة أصوليي الحنفية⁽³³⁸⁾.

تأمل معي الأمثلة الآتية التي وُصفت فيها القرينة أو الدلالة المؤثرة في النص بأنها عقلية:

قال أبو البركات ابن تيمية: في العبارة: «رأيت أسدا يكتب...» إنما يفهم [المراد المجازي بكلمة الأسد] بقرينة عقلية، وهو العلم بأن البهيمة لا تكتب⁽³³⁹⁾.

وقال الرازي: إن من أقسام «الخطاب المبيّن»: «أن يظهر في العقل تعذر إجراء الخطاب على ظاهره، ويكون هناك أمر يكون حمل الخطاب عليه أولى من حمله على غيره، كما في قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقُرَيْةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾» [يوسف: 82]⁽³⁴⁰⁾.

وقال الغزالي: «القرينة: إما لفظ مكشوف: ... وإما إحالة على دليل العقل: كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَعَلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾» [الزمر: 67]⁽³⁴¹⁾ وقوله عليه الصلاة والسلام: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن»⁽³⁴²⁾. وإما قرائن أحوال⁽³⁴³⁾...

وقال الجصاص: «ويجوز تخصيصه [أي اللفظ العام] بدلالة العقل، كقوله

(338) ينظر: ص 338 من هذه الدراسة.

(339) آل تيمية. المسودة، مرجع سابق، ص 90.

(340) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1، ص 473.

(341) بقرينة العقل يُؤوّل، على رأي الغزالي، ذكرُ اليد في الآية بالقدرة.

(342) مسلم. الصحيح، مرجع سابق، كتاب: القدر، باب: تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، حديث رقم: 2654، ص 1023. وبقرينة العقل يُؤوّل، على رأي الغزالي، ذكرُ

الإصبع في الحديث بالقهر والتصرف.

(343) الغزالي. المستصفي، مرجع سابق، ج 1، ص 339-340.

تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبُّكُمْ﴾ [الحج: 1] وفي عقولنا أن مخاطبة المجانين والأطفال بذلك سفه، فصارت الآية مخصوصة بالعقل؛ لأنه حجة لله تعالى، تُبين مراده بالآية، ولا فرق بينه وبين تخصيصه بقرآن أو سنة⁽³⁴⁴⁾.

وقال أبو الحسين البصري: «اعلم أن القرينة المخصصة: إما أن تستقل بنفسها في الدلالة أو لا تستقل بنفسها. فإن استقلت بنفسها فهي ضربان: عقلية ولفظية. أما العقلية فنحو الدلالة الدالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات. وأما اللفظية فنحو أن يقول المتكلم بالعام أردت به البعض الفلاني فقط⁽³⁴⁵⁾».

وبتفريغ هذه الأمثلة في جدول نُبين فيه الخطاب وأثر القرينة العقلية عليه يظهر لدينا ما يأتي:

(344) الجصاص. الفصول في الأصول، مرجع سابق، ج 1، ص 147.
(345) أبو الحسين البصري. المعتمد، مرجع سابق، ج 1، ص 262-263.

رقم	الخطاب	ظاهر الخطاب	القرينة العقلية	الأثر
1	رأيت أسدا يكتب	الأسد هو الحيوان المعروف	العلم بأن البهيمة لا تكتب	المراد بالأسد الرجل الشجاع
2	واسال القرية	القرية هي مجموعة المباني	العلم بأن المباني لا تُسال	المراد بالقرية أهلها
3	والسماوات مطويات بيمينه	الييمين هي الجارحة	العلم بأن الله منزه عن الجسمية والتجزؤ	اليد كناية عن القدرة
	بين إصبعين من أصابع الرحمن	الإصبع هو الجارحة	العلم بأن الله منزه عن الجسمية والتجزؤ	الإصبع كناية عن القدرة والقهر
4	يا أيها الناس اتقوا ربكم	العموم والاستغراق	قبح مخاطبة الأطفال والمجانين	خروج الأطفال والمجانين عن العموم
5	يا أيها الناس اعبدوا ربكم	العموم والاستغراق	قبح مخاطبة غير القادر	خروج غير القادرين عن العموم

في المثالين: (1)، (2) نجد أن القرينة العقلية كانت عبارة عن المعرفة بخصائص الأشياء التي يضمها الخطاب كما هي عليه في الواقع. فالمعرفة بأن الأسد، البهيمة، لا يكتب، وأن القرية، المباني، لا تُسال، هما اللذان دللنا على كون المراد بالأسد الرجل الشجاع وبالقرية أهلها. والقرينة العقلية في مثل هذه الأمثلة هي نفسها، قرينة حال المخبر عنه، أو قرينة محل الكلام التي تكلمنا عنها آنفاً. وفي مثالي الغزالي (3) نجد أن القرينة العقلية كانت عبارة عن أدلة كلامية توصل بها المتكلمون، لا سيما الأشاعرة، إلى استحالة اتصاف الباري، سبحانه وتعالى، بالجسمية والتبعض. ويمكننا هاهنا أيضاً أن نرد القرينة إلى العلم بحال المخبر عنه، وهو الله تعالى. وفي المثالين: (4)، (5) نجد أن القرينة العقلية هي مجرد الحسن والقبح العقليين اللذين قال بهما المعتزلة والحنفية. وهذه القرينة ترتد إلى العلم بحال المتكلم أو الأمر وهو

الله تعالى، وحال المخاطبين، وهم الناس عموماً. فبالمعرفة بحكمة الباري سبحانه، وبالمعرفة بأن من الناس من لا يعقل الخطاب، أو مَنْ لا يستطيع القيام بتنفيذه، نصل إلى أن الخطاب مخصوص بغير الصبيان والمجانين وغير القادرين من الناس.

والذي أراه: أن تسمية القرينة المؤثرة في المثالين: (1)، (2) ليست في محلها، وذلك نظراً لعدم بروز دور العقل كثيراً في الكشف عن حال المخبر عنه فيها. أما الأمثلة الباقية فنعم لبروز دور العقل في الكشف عن حال المخبر عنه أو حال المتكلم.

هذا، وبالإمكان أن نضيف قرائن أخرى يحق فيها أن تُدرج ضمن مسمّى القرائن العقلية وذلك لبروز دور العقل فيها، وهي التي أسميناها بقرائن التكميل بنوعها: قرائن التركيب، وقرائن التعليق: سواء التعليق بالتعليل أو التعليق باللزوم العقلي⁽³⁴⁶⁾. والله أعلم.

(346) ينظر: ص 124 من هذا الكتاب.

الخاتمة

وبعد،

فهذا هو آخر الشوط في هذا الكتاب، الذي أردنا به التمهيد لتأسيس نظرية عامّة في القرائن الأصولية المحتفة بالنص. وقد قُمنّا، بعون الله تعالى، باستيفاء متطلبات الدراسة الأفقية التنظيرية في موضوع القرائن، بحيث عرّفنا بالقرينة وبيّنا أركانها وشروطها وآثارها وأنواعها وتقسيماتها، ثم تعرّضنا لقرائن الدلالة جملةً في ما أسمينها بـ: «الأدوات اللازمة لتدبر الخطاب»، ورتبناها في تقسيم منطقي جمع بين متفرّقاتها، وألف بين مختلفها، ولم يدع منها شاذّة ولا فاذّة إلا أتى عليها أو فسح المجال لها لكي تلتحق بأخواتها. وبهذا نكون قد فتحنا آفاق البحث، وشرعنا أبواب النظر أمام أهل العلم من ذوي الهمم للبدء بالدراسة العمودية التخصّصية في كل قرينة من القرائن الأصولية على حدة. ويتمام الدراستين وتكاملهما: الأفقية والعمودية وتلاقحهما ينتهي البحث في القرائن، وينتهي معه، فيما يبدو لي، رسمُ معالم المنهج الصحيح، التراثي والمعاصر في الآن نفسه، في تلقي النص الشرعي مما يصب في النهاية في خدمة هذا النص وخدمة أهل هذا النص.

ولا ينفصل البحث في القرائن أفقياً وعمودياً عن البحث في النص نفسه. ومن وجهة نظري فإن نظرية القرائن، على اتساعها، ما هي إلا جانب من جوانب نظرية النص. ولأجل هذه اللّحمة بين النظريتين بدأنا هذه الدراسة بتحديد المراد بالنص، مع ما رافق ذلك من تخليصٍ وتشذيبٍ لهذا المصطلح في تراثنا الأصولي.

وإذا أردنا تلخيص أهم النتائج التي وصلنا إليها في هذه الدراسة فهي كما

يأتي:

- النص له معان متعددة عند الأصوليين والمراد بالإطلاق في هذه الدراسة: هو خطاب الشارع سواء أكان من الكتاب أو السنة، بغض النظر عن نوع الدلالة التي يتمتع بها.
- القرينة: هي دليل يقتدر (يُصاحِب أو يُضَم) بالنص، فيؤثر في دلالة أو ثبوته أو إحكامه أو ترجيحه. ولها ركن واحد هو الدليل، وشروط ثلاثة هي النص، والاقتران به، والتأثير فيه.
- القرائن من حيث مجال تأثيرها في النص أربعة أنواع: قرائن تؤثر في ثبوت النص وعدمه، وقرائن تؤثر في إحكام النص ونسخه، وقرائن تؤثر في رجحان النص ومرجوحيته، وقرائن تؤثر في دلالة النص.
- القرائن المؤثرة في دلالة النص: إما أن تؤثر فيها بالتأكيد أو التكميل أو التأويل أو التفسير أو الترجيح لأحد معانيها المشتركة.
- قرائن الدلالة، بحسب استعمال الأصوليين، لا يُشترط فيها الا تكون دالة بالتواضع، ولا أن لا تكون صريحة، مع أن أكثرها هو كذلك بالفعل.
- لقرائن الدلالة، عند الأصوليين، عدة تقسيمات. وما اخترناه هو النظر إلى أقسامها بـ: «الأدوات اللازمة لتدبر الخطاب». وهذه الأدوات نوعان: أحدهما: أدوات معرفية هي مقال الخطاب، والسياق الذي ورد فيه الخطاب، والحال التي ورد فيها الخطاب. والآخر: أداة عقلية تستثمر مجموعة المعارف السابقة.
- مقال الخطاب هو المعطيات اللغوية للخطاب، وهو يتكون من مواد لغوية تواضعية ثلاث: معجمية، وصرفية، وتركيبية. فالمادتان الصرفية والمعجمية لا تدخلان في مفهوم القرينة حتى تكون لهما دلالة مؤثرة في الخطاب في ثاني الحال. وأما المادّة التركيبية فهي قرينة دوما.
- السياق الذي ورد فيه الخطاب هو المحيط الكلامي الذي وقع ضمنه الخطاب، أو هو الكلام السابق للخطاب واللاحق له، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه ليس واحدا بل هو مجموعة من السياقات التي تلتف حول الخطاب على شكل حلقات.

- الحال التي ورد فيها الخطاب: هي مجموعة الصفات والهيئات والعوارض والظروف والملابسات والبيئات، وغير ذلك من المتغيرات، التي تحتف بالخطاب في نفسه أو بقائله أو بالمخاطب به بحيث تؤثر على دلالته. أو هي: كل ما احتف بالخطاب وأثر في دلالته، بالتأكيد أو التكميل أو التأويل أو التفسير أو الترجيح، من غير كونه سياقاً.
- الحال التي ورد فيه الخطاب أنواع: منها: حال الخطاب، وحال المتكلم، وحال المخاطب، والعلاقة بين المتكلم والمخاطب، وبيئة الخطاب، وسبب الخطاب، وعلّة الخطاب.
- الأداة العقلية لتدبر الخطاب: هي العقل نفسه، بشقيه الغريزي والمكتسب، والذي بإعماله في مقال الخطاب، والسياق والحال اللذين ورد فيهما، ثم بالتوليف والتنسيق والجمع بين ذلك كله يتحصل المتدبر على «المعنى الكامل للخطاب».

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

- آل تيمية، أبو البركات عبد السلام، وولده عبد الحليم، وحفيده أحمد ابن تيمية. **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، 1960م.
- الأمدي، سيف الدين علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1404هـ.
- إبراهيم، مصطفى إبراهيم. **مفهوم العقل في الفكر الفلسفي**، بيروت: دار النهضة العربية، 1993م.
- الأخطل، غياث بن غوث. **شعر الأخطل**، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، دمشق وبيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، 1996م.
- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم. **نهاية السؤل شرح منهاج الأصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ.
- أمير بادشاه، محمد أمين. **تيسير التحرير**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.
- ابن أمير حاج الحلبي، محمد بن محمد. **التقرير والتحبير شرح التحرير**، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت: دار الفكر، ط1، 1996م.
- الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين. **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2.
- أنيس، إبراهيم. **دلالة الألفاظ**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1984م.
- أولمان، ستيفن. **دور الكلمة في اللغة**، ترجمة وتقديم وتعليق: كمال بشر، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ط12، 1997م.
- الباجي، أبو الوليد، سليمان بن خلف. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، بيروت والدار البيضاء: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1415هـ-1995م.
- **الحدود في الأصول**، بيروت: مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973م.

- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب. **التقريب والإرشاد الصغير**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1413هـ-1993م.
- بالمر، ف.ر. **علم الدلالة إطار جديد**، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1995م.
- بحيري، سعيد حسن. **علم لغة النص**، المفاهيم والاتجاهات، بيروت: مكتبة لبنان، ط1، 1997م.
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1414هـ-1994م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **الصحيح**، تحقيق: محمد نصار، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م.
- ابن بدران، عبد القادر بن أحمد الدمشقي. **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401هـ-1981م.
- البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. **قواعد الفقه**، كراتشي: الصدف ببلشرز، ط1، 1407هـ-1986م.
- البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد بن الحسين. **أصول البزدوي**، مع كشف الأسرار، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1414هـ-1994م.
- البناني، عبد الرحمن بن جاد الله. **حاشية البناني على شرح الجلال لجمع الجوامع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ-1998م.
- بوجراند، روبرت دي. **النص والخطاب والإجراء**، ترجمة: تمام حسان، القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1418هـ-1998م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت ودمشق: مؤسسة الرسالة والدار المتحدة، ط6، 1412هـ-1992م.
- _____. **اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية**، دمشق: مكتبة الفارابي، ط2.
- البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. **منهاج الوصول في معرفة علم الأصول**، ومعه الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج، علق عليه: سمير المجذوب، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1405هـ-1985م.
- الترمذي، محمد بن عيسى. **جامع الترمذي**، تحقيق وتخريج: يوسف أحمد، دمشق: مكتبة ابن حجر، 2004.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **حاشية التفتازاني على شرح العضد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ-1983م.

التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ-1983م.

التهانوي، محمد علي. كشف اصطلاحات الفنون، بيروت: مكتبة لبنان، ط1، 1996م.

توامة، عبد الجبار. القرائن المعنوية في النحو العربي، رسالة دكتوراة، جامعة الجزائر، 1995م.

التونجي، محمد، والأسمر، راجي. المعجم المنفصل في علوم اللغة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ-1993م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. شمول النصوص لأحكام أفعال العباد، تحقيق: صالح جاسم المهدي، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1418هـ-1997م.

— . مجموع الفتاوى، جمع وتحقيق: عبد الرحمن العاصمي، مكتبة ابن تيمية.

جابر، محمود صالح. تخصيص العام بالعرف عند الأصوليين، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، الأردن، المجلد 28، العدد1، أيار 2001م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، بيروت: دار صعب.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاکر، القاهرة: دار الخانجي، 1984م.

— . علي بن محمد. التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ.

— . شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ، 1998م.

الخصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي. أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405هـ-1985م.

— . الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1405هـ.

الجليند، محمد السيد. دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، دمشق وبيروت: مؤسسة علوم القرآن، ط2، 1404هـ-1984م.

- جمال الدين، مصطفى. البحث النحوي عند الأصوليين، العراق: دار الرشيد، 1980م.
- الجنابي، أحمد نصيف. ملامح من تاريخ اللغة العربية، العراق: دار الرشيد للنشر، 1981م.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني. الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، بيروت: عالم الكتب.
- الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، المنصورة: دار الوفاء، ط3، 1412هـ-1992م.
- . غياث الأمم في التياث الظلم، الإسكندرية: دار الدعوة للنشر والتوزيع، ط3، 1411هـ-1990م.
- . التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله النيبالي وشبير العمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1417هـ-1996م.
- أبو جيب، سعدي. موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ط2، 1404هـ-1984م.
- ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمرو. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ-1985م.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- . نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق: نور الدين عتر، دمشق: مطبعة الصباح، ط1، 1413هـ-1992م.
- ابن حزم، علي بن أحمد. المحلى بالآثار، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- . الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة: دار الحديث، ط1، 1404هـ.
- حسّان، تَمَام. اللغة العربية معناها ومبناها، الدار البيضاء: دار الثقافة.
- . مناهج البحث في اللغة، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1407هـ-1986م.
- الحسني، إسماعيل. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1416هـ-1995م.
- حسين، محمد صالح. الكميت، حياته وشعره، دمشق: دار الأجيال، 1972م.
- أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب. المعتمد في أصول الفقه، تحقيق:

- خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ.
- الخطاب، محمد بن عبد الرحمن المغربي. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، بيروت: دار الفكر، ط2، 1398هـ.
- الحكيم، محمد تقي. الوضع، تحديده، تقسيماته، مصادر العلم به، ضمن سلسلة تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية، بغداد: مطبعة العاني، 1965م.
- حمودة، طاهر سليمان. دراسة المعنى عند الأصوليين، الإسكندرية: الدار الجامعية، 1403هـ-1983م.
- الحموي، أبو عبد الله ياقوت. معجم البلدان، بيروت: دار صادر، د.ت.
- ابن حنبل، أحمد. الموسوعة الحديثية، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المشرف العام على إصدار الموسوعة، د. عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996م.
- خرما، نايف، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط2، 1979م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1414هـ-1997م.
- خليل، إبراهيم. الأسلوبية ونظرية النص، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1997م.
- خليل، حلمي. العربية والغموض، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط1، 1988م.
- العربية وعلم اللغة البنيوي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود، تحقيق: يوسف أحمد، دمشق: مكتبة ابن حجر، 2004م.
- دبور، أنور محمود. القرائن ودورها في الإثبات في الفقه الجنائي الإسلامي، القاهرة: دار الثقافة العربية، 1405هـ-1985م.
- الدريني، محمد فتحي. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ط2، 1405هـ، 1985م.
- الدسوقي، محمد عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق: محمد عليش، بيروت: دار الفكر.
- ابن دقيق العيد، أبو الفتح تقي الدين. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية.
- دي سوسير، فردناند. فصول في علم اللغة العام، ترجمة: أحمد الكرايين،

- الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1982م.
- ابن ذريل، عدنان. **اللغة والدلالة**، دمشق: منشورات اتحاد كتاب العرب، 1981م.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 1413هـ، 1993م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ-1988م.
- الراغب الأصبهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: محمد كيلاني، بيروت: دار المعرفة.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الحفيد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: دار الفكر.
- **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي**، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م.
- روبي، ليونيل. **فن الإقناع، المرشد إلى التفكير المنطقي**، ترجمة د.محمد العريان، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1961م.
- أبو ريذة، محمد عبد الهادي. **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية**، القاهرة: دار النديم، ط2، 1981م.
- الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1412هـ-1992م.
- زايد، عبده، **عكس الظاهر في ضوء أسلوب القرآن الكريم ولغة العرب**، القاهرة: دار الصحوة، ط1، 1412هـ-1992م.
- الزرقاء، مصطفى أحمد. **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار الفكر، ط10، 1387هـ-1968م.
- الزركشي، محمد بن بهادر. **البحر المحيط**، تحرير: د. عبد القادر العاني، مراجعة، د. عمر الأشقر، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1988م.
- **المنثور في القواعد الفقهية**، تحقيق: تيسير فائق، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1405هـ-1982م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **المفصل في علم العربية**، بيروت: دار الجيل، ط2.

- الزناد، الأزهر. نسيج النص، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1993م.
- زيدان، عبد الكريم. الوجيز في أصول الفقه، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419هـ-1998م.
- أبو زيد، نصر حامد. النص، السلطة، الحقيقة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995م.
- . مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. جمع الجوامع، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ-1998م.
- . علي بن عبد الكافي، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي. الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1404هـ-1984م.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفعاني، بيروت: دار المعرفة، 1372هـ-1973م.
- سعد، محمود توفيق محمد. سبل الاستنباط من الكتاب والسنة، مصر: مطبعة الأمانة، 1413هـ-1992م.
- السرعان، محمود. اللغة والمجتمع، الإسكندرية: دار المعارف، ط2، 1963م.
- . علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، بيروت: دار النهضة العربية.
- أبو سليمان، عبد الوهاب. الفكر الأصولي، جدة: دار الشروق، ط1، 1403هـ-1983م.
- ابن السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. قواطع الأدلة في الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ-1997م.
- ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، الشفاء، المنطق، تحقيق: محمود الخضري، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين. الإتيقان في علوم القرآن، بيروت: دار الفكر.
- . الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ-1983م.
- . تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف،

- بيروت والرياض: دار الفكر، مكتبة الرياض الحديثة.
- الفارق بين المصنّف والسارق، تحقيق: علي حسن عبد الحميد، الدمام: دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط1، 1410هـ-1989م.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، بيروت: دار الفكر.
- الشاشي، أبو علي الشاشي. أصول الشاشي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1402هـ-1982م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي. الموافقات، تحقيق وشرح: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، 1994م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. أحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1400هـ.
- الأم، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1393هـ-1973م.
- اختلاف الحديث، تحقيق: عامر حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1405هـ-1985م.
- الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1358هـ.
- الشربيني، عبد الرحمن بن محمد. تقرير الشربيني على جمع الجوامع، المطبوع بذييل حاشية البناي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ-1998م.
- محمد الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة معاني الفاظ المنهاج، بيروت: دار الفكر.
- شلبي، محمد مصطفى. تعليل الأحكام، بيروت: دار النهضة العربية، 1401هـ-1981م.
- شلق، علي. العقل في مجرى التاريخ، بيروت: دار المدى، ط1، 1985م.
- الشوكاني، محمد بن علي. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، بيروت: دار الجيل، 1973م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق: محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، ط1، 1412هـ-1992م.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، بيروت: دار الفكر.
- الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي. اللمع في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ-1985م.

- المهدب، بيروت: دار الفكر.
- التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط1، 1403هـ.
- شرح اللمع، تحقيق: عبد المجيد التركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ-1988م.
- ابن حنبل، أحمد. الموسوعة الحديثية: مسند الإمام أحمد بن حنبل، المشرف العام على إصدار الموسوعة: د. عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996م.
- صالح، محمد أديب. تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ط1، 1384هـ-1964م.
- صالح، أيمن علي عبد الرؤوف. أثر تعليل النص على دلالاته، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1997م.
- صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود الحنفي. التوضيح لمتن التنقيح، بيروت: دار الكتب العلمية.
- أبو صفية الحارثي، عبد الوهاب. دلالة السياق، منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم، المؤلف، عمان، 1989م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري، بيروت: دار الفكر، 1405هـ.
- طحان، ريمون ودينيز. فنون التعميد وعلوم اللسان، بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط1، 1983م.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي. البلبل في أصول الفقه، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1420هـ-1999م.
- ابن عابدين، محمد أمين. حاشية رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، 1386هـ.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، البصائر للإنتاج العلمي، ط1، 1418هـ-1998م.
- عاصي، ميشال، ويعقوب، إميل بديع. المعجم المفصل في اللغة والأدب، بيروت: دار العلم للملايين، 1987م.
- عبد الرحمن، طه. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م.
- العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين بن عبد العزيز السلمي. الإمام في أدلة

- الأحكام، تحقيق رضوان مختار، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1407هـ-1987م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت: دار الكتب العلمية.
- العضد، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي. شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ-1983م.
- العكبري، أبو علي الحسن بن شهاب الحسن. رسالة في أصول الفقه، تحقيق: موفق بن عبد الله، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1413هـ-1992م.
- العلائي، صلاح الدين الكيكلدي. تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، تحقيق ونشر: د. عبد الله ال الشيخ، ط1، 1403هـ-1983م.
- عمارة، محمد. التفسير الماركسي للإسلام، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1417هـ-1996م.
- النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، دمشق: دار الفكر، ط1، 1419هـ-1999م.
- عميرة، خليل أحمد. في نحو اللغة وتراكيبها، منهج وتطبيق، جدة: عالم المعرفة، ط1، 1404هـ-1984م.
- العمري، نادية شريف. النسخ في دراسات الأصوليين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1405هـ-1985م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: أحمد الكبيسي، ط1، العراق: رئاسة ديوان الأوقاف، ط1، 1391هـ.
- إحياء علوم الدين، بيروت: دار الفكر، ط2، 1419هـ-1989م.
- المستصفي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2.
- المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، 1400هـ-1980م.
- الوسيط، تحقيق: أحمد إبراهيم ومحمد تامر، القاهرة: دار السلام، ط1، 1417هـ-1997م.
- غيرو، بيار. علم الدلالة، ترجمة: أنطوان أبو زيد، بيروت وباريس: منشورات عويدات، ط1، 1986م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة، تحقيق:

- عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، 1979م.
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد. معاني القرآن، تحقيق: محمد النجار، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1955م.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي. الديباج المذهب في علماء المذهب، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط6، 1419هـ-1998م.
- ابن قاضي شهبه، أبو بكر بن أحمد. طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1407هـ-1997م.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. عيون الأخبار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986م.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. المغني، بيروت: دار الفكر، ط1، 1405هـ-1984م.
- قدور، أحمد. مبادئ اللسانيات، بيروت: دار الفكر، ط1، 1416هـ-1996م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. أنوار البروق في أنواء الفروق، بيروت: عالم الكتب.
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، بيروت: دار الفكر، ط1، 1418هـ-1997م.
- نفائس الأصول في شرح المحصول، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط2، 1488هـ-1997م.
- القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد. الإيضاح في علوم البلاغة، بيروت: دار إحياء العلوم، ط4، 1998م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر الدمشقي. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه سعد، بيروت: دار الجيل، 1973م.
- بدائع الفوائد، تحقيق: أحمد عبد السلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ-1994م.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، القاهرة: مطبعة المدني.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار الكتاب العربي، 1982م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار الفكر، 1401هـ.

الكرخي، أبو الحسن عبيد الله بن الحسين. رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، بذيل تأسيس النظر للدبوسي، تحقيق: مصطفى القباني، بيروت: دار ابن زيدون.

الكرملي، أنستاس. نشوء اللغة العربية ونموها واکتھالها، مكتبة الثقافة الدينية. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. الكليات، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1412هـ-1992م.

الكنكوهي، محمد فيض الحسن. حاشية الكنكوهي على أصول الشاشي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1402هـ.

ابن ماجه، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه، تحقيق وتخریج: يوسف أحمد، ترقیم: محمد عبد الباقي، دمشق: مكتبة ابن حجر، 2004م.

مالك بن أنس. الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985م. وطبعة بيت الأفكار الدولية، اعتنى به: حسان عبد المنان، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 2003م.

مجاهد، عبد الكريم. الدلالة اللغوية عند العرب، عمان: دار الضياء، 1985م. مجموعة من الأساتذة في مجمع القاهرة. المعجم الوسيط، ط3، القاهرة: دار عمران. مجموعة من الأساتذة. الموسوعة الفقهية، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1416هـ-1995م.

المحلي، الجلال محمد بن أحمد. شرح المحلي على جمع الجوامع، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1 1418هـ-1998م.

المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980م.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. الصحيح، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م. معروف، نايف. الإنسان والعقل، بيروت: سبيل الرشاد، ط1، 1415هـ-1995م.

المنائوي، محمد عبد الرؤوف. فيض التقدير شرح الجامع الصغير، بيروت: دار الفكر، 1990م.

— . التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد الداية، بيروت ودمشق: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، ط1، 1410هـ.

- ابن منظور، جمال الدين بن مكرم. لسان العرب، بيروت: دار صادر، 1388هـ-1968م.
- الموسوي، عبد الحسين شرف الدين. النص والاجتهاد، تحقيق: أبو مجتبى، ط1، 1404هـ.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دمشق: دار القلم، ط4، 1414هـ-1993م.
- ابن النبيه المصري، علي بن محمد. ديوان ابن النبيه، القاهرة: المطبعة العلمية، 1313هـ.
- ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي. شرح الكوكب المنير، الرياض: مكتبة العبيكان، 1413هـ-1993م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. الأشباه والنظائر، تحقيق محمد الحافظ، دمشق: دار الفكر، تصوير عن ط1، 1986م.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار المعرفة.
- النسائي، أحمد بن شعيب. سنن النسائي، اعتنى به، بيت الأفكار الدولية، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1999م.
- النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد. الخلاف اللفظي عند الأصوليين، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1420هـ-1999م.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. المجموع شرح المذهب، تحقيق: محمود مطرحي، بيروت: دار الفكر، ط1، 1417هـ-1996م.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1405هـ.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الله بن هشام الأنصاري. شرح قطر الندى وبل الصدى، بعناية: محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ط11، 1383هـ.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، ومعه شرحه التقرير، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت: دار الفكر، ط1، 1996م.
- شرح فتح القدير، بيروت: دار الفكر.
- ياقوت، أحمد سليمان. الدرس الدلالي في خصائص ابن جني، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط1، 1981م.