❁ التعليل البياني عند الأصوليين
"دراسة تحليلية"

د/نجم الدين قادر كريم الزنكي
أستاذ مشارك
جامعة الشارقة-الإمارات العربية المتحدة

ملخص البحث

تسعى هذه الدراسة إلى بيان المراد بالتعليل البياني وآثاره عند الأصوليين، وذلك ببيان المعالم الأساسية للمباحث البيانية واختبار فكرة التعليل فيها. وتتخذ الدراسة منهجاً وصفياً استنباطياً وتحليلياً، محاولةً أن تجيب عن إشكال الصلة بين البيان والتعليل، وعن تكييف الصلة بين المفهومين عند المدارس الأصولية المختلفة. وقد توصلت الدراسة إلى أن المدرسة الظاهرية رفضت التعليل ولم تجعل له حظاً في نظرية البيان؛ ولكن مدرسة الجمهور أخذت بالتعليل واتخذت منه وسيلة من وسائل البيان والتفسير؛ لكن لوحظت دائرتان، تتردد مساحات التوظيف للتعليل البياني فيهما ما بين المدرستين الأصوليتين الرئيستين، فبينما تتوسع المدرسة الكلامية في توظيف التعليل عند تعدد النصوص

واختلافها، وتتقيد بالصيغة أكثر عند وحدة النص، فإن المدرسة الفقهية لاذت إلى التعليل أكثر عند اتحاد النص، بينما اقتصرت على قدر الضرورة ولم تتوسع في التعليل عند تعدد النصوص وتعارضها.

مقدمة:

إن الأثر المعرفي الذي تركه أصل القياس والتعليل في صياغة الفقه الإسلامي وبناء مباحث الأصول يتسم بالفعالية والانتشار والشمول، فليست مباحث الأصول عموماً في غنىً عنه وإن كانت عناوينها تعطي اعتباراً آخر، أو أخذت مضامينها الأساسية من جهة مختلفة. فالاجتهاد البيانيّ الذي يعتمد على النص ذاته لفهم الأحكام الشرعية واستنباطها غير خالصٍ من معنىٰ التعليل وفكرته؛ فلئن كان النص الشرعي يدل على ظاهر الحكم؛ فإن فكرة التعليل تساعد على ضبط موارده، وبيان تصاريفه، واعتبار مدارك تأثيره، مادام النص أو حكمه قابلاً لها غير رافض لطبيعة التعليل.

والمتأمل في مباحث الاجتهاد البياني يجد فكرة التعليل الشرعي متسللة فيها، حتى أحدثت أثراً خطيراً في استنباط الأحكام، وهذا ما جعل أصولياً، كالتفتازاني، ينقل في كتابه (التلويح على التوضيح) اختلاف الأصوليين في منطلق المعنى في النص، ويتساءل: (هل النص يدل بصيغته أو بعلته؟).[1]

تدور أسئلة هذه الدراسة حول فكرة "التعليل"، وتتساءل: هل اقتصر التعليل وأثره على مباحث الاجتهاد القياسي؟ وإذا كان أثره شائعاً في مباحث الأصول فما هو نصيب الاجتهاد البياني منه؟ وهل عرف التراث الأصولي ما يمكن أن يطلق عليه مصطلح

"التعليل البياني"؟ وهل يمكن أن تكون للمدارس الأصولية المتعددة نظريات علمية منسجمة ومتكاملة في إحكام الصلة بين التعليل والبيان؟.

-التعريف بالتعليل البياني:

يتكون مصطلح "التعليل البياني" من اصطلاحين هما: "التعليل"، و"البيان". ونحن نعرّف بهما اختصاراً، ثم نذكر ما يراد بهذا المصطلح المركب في دراستنا هذه.

أ-التعليل لغة واصطلاحاً:

التعليل مصدر علَّل يُعلل، يقال: علَّل الرجلُ إذا سقى سقياً بعد سقي، وعلل الثمرة: جناها، والمالَ: أحسن القيام عليه. والعِلَّة بالكسر المرضُ.[2] والعلة اصطلاحاً هي الوصف الظاهر المنضبط المشتمل على حكمة مناسبة للحكم[3]، أو هي الحِكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي[4]. والأول اصطلاح الجمهور، والثاني اصطلاح الشاطبي.[5]

والتعليل "بيانُ علة الشيء وإثباتُه. وفي الأصول: بيانُ علَّة الحُكم، وتقريرُ ثبوت المؤثّر، لإثبات الأثر".[6] ويعرفه الأستاذ شلبي بأنه:"بيان العلل وكيفية استخراجها، وهذا قد يكون لأجل القياس...وقد يكون لغير ذلك، بأن يبحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مناطاً لحكم شرعي يحكم به بناءً على ذلك المعنى، وهو المسمى عندهم بالاستصلاح أو المصالح المرسلة، أو بأن يبحث عن علة الحكم المنصوص، لا لتعديته، وهو ما سموه بالعلة القاصرة، أو بيان الحكمة".[7]

ب- البيان لغة واصطلاحاً:

وردت لفظة (البيان) في العربية للدلالة على الإظهار والظهور، والإيضاح والقطع.[8] وهو في اصطلاح الأصوليين "إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي"،[9] أو "الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه"،[10] وقيل: "ما يتضح به مراد المتكلم"، أو "العلم الذي يتبين به المعلوم".[11]

جـ- المراد بالتعليل البياني:

لم أجد هذا المصطلح التركيبي في استعمالات الأصوليين القدامى، ولذلك لا يُتصور أن يوجد له تعريف في أعمالهم؛ غير أنني وجدت الغزالي في (شفاء الغليل) إذ يُعبر عن الأثر الذي يتركه التعليل على النص، كأنه يعرّف هذا المصطلح ويقول:"حوالة النص على معنىً يتضمنه"،[12] أو يقول: "التصرف في النصوص بتغيير ظاهرها لمعانٍ مفهومةٍ منها".[13] وقد ذكر ضابط ذلك التصرف بقوله: "ولا يجوز مخالفة الصيغة في ظاهرها بزيادة ولا نقص، إلاَّ بظن غالبٍ أعلى من الجمود على الصيغة، ولا غلبة للظن إلا على معنىً مناسب".[14]

والشاطبي أشار إلى هذا المعنى بمصطلح أبدعه هو، وهو "المساقُ الحِكْمي"، وأراد به سوق المعنى في الخطاب صوب مقاصد الشرع وحكمة التشريع.[15] وذكر أنه لا يمكن اتخاذ الأوامر والنواهي وصيغ الخطاب الشرعي مسلكاً للكشف عن المقاصد الشرعية إلا بالجمع بين مساق اللفظ ومساق الحكمة،"فيقال باعتبار المباني والعلل والمعاني جميعاً، على وجه لا يُخِلُّ فيه المعنى بالنص ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض"،[16] وقد أكَّد أن هذاالاعتبار"أمَّه أكثر العلماء الراسخين".[17]



وقد وجدت أحد المحْدَثين يذكر العلة البيانية ويعرّفها بقوله:"المعنى الذي قصد الشارع إلى بيانه من النص، أو ما لأجل بيانه سيق النص".[18] وهذا المعنى وإن كان قريباً مما نريده إلا أنه تعريف يصدق على التعليل البياني بالنظر إلى قصد الشارع، وما نريد الاعتناء به هو التعليل البياني بالنظر إلى عمل المجتهد، إضافةً إلى كونه لا يصف شيئاً من وظائف هذه العلة، على أنه تعريف للعلة البيانية، لا للتعليل البياني، فالعلة هي ذات الوصف المراد، والتعليل هو إظهارها لغرض معين.

وهناك مصطلح قريب من"التعليل البياني" ظهر في الأدبيات الأصولية المعاصرة، وهو مصطلح "التفسير المصلحي"، فهما متشابهان، إلا أن ما كان نعتاً في أحد الإطلاقين صار منعوتاً في الثاني، وبالعكس. وقد عرِّف التفسير المصلحي بأنه: "النظرُ والبحثُ في مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة من أحكامها، ثم تفسيرُها واستخراج معانيها ومقتضياتها وفق ما لاح من مقاصد ومصالح"؛[19] إلاَّ أن هذا التعريف أخص مما نريده، من حيث إنه تفسير للنص بالمصالح والمقاصد، والعلة عند الأصوليين أعم من هذا؛ لشمولها للأوصاف الظاهرة المنضبطة المعرفة للأحكام.

ونحن نُعرّف التعليل البياني بتعريف يشير إلى كنه العلة وأبعادها والتكييف الضروري للمصطلح المركب ووظيفته، ونقول: "نقصد بالتعليل البياني إظهار علة النص وحكمة التشريع حتى تكون قرينةً مقرّرةً أو مفسرةً لخطاب الشارع ومقصوده".

وأريد بهذا التعريف التنبيه على النقاط الآتية:

أولاً: إن "العلة" في التعليل البياني أعم من إطلاقيها عند الأصوليين، فهي تشمل العلة بمعنى الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم، وتشمل الحكمة المتمثلة بالمصلحة التي تعلقت بالأوامر والمباحات، والمفسدة التي تعلقت بالنواهي.

ثانياً: إن تفسير النص ليس بالوظيفة الأساسية للتعليل، ولكن قد يرقى التعليل في الظهور والقوة إلى درجة يصبح فيها بمثابة القرينة المفسرة للنص في توضيح منحنيات المعنى.ولذلك سماه الغزالي "حوالةً على المعنى"، وسميناه "قرينةً" باعتبار أن القرينة غير مستقلة بالإفادة فيما هي قرينة له.

ثالثاً: إن القرينية في "التعليل" قائمة على أساسين، أفدناهما من كلام نفيس للإمام الجويني ذكر فيه فائدة التعليل، ومُفادُه أن من فاته حضور الوحي ومشاهدة صاحب الرسالة فقد فاتته قرائن أحوال كثيرة تتعلق بحال المخاطِب والمخاطبين، ولكي ينجبر ذلك ولا يختل فهم المعاني فإن الحوالة على العلل واختبار الأوصاف الشرعية التي نيطت بها التكاليف، من خلال ملاحظة المصالح الراتبة على الموافقة، والمفاسد الراتبة على المخالفة، تُولي الفقيه حظاً، وتولّد له نصيباً، من القرائن المتعلقة بحال الخطاب في الخارج، فيكون ذلك كالجابر لما فاته من قرائن أدركها معاصرو الوحي وعرفوها، وهي قرائن من الكثرة لا تنحصر، ونقلُها إلى الغائب كالمتعذر. فكانت القرينية في "تعليل النص" قائمةً على أمرين، أحدهما حقيقي، وهو القرائن التي تقدمها حال الخطاب المصلحية عند اختبار الأوصاف التي تصلح لإناطة الأحكام بها، والثاني مبني على التشبيه، أي تشبيه الفوائد التي تحصل للمعلل من تعليله، بالفوائد التي حصلت للمعاين المشاهد لصاحب الوحي من



حضوره ومعاينته وسماعه، فيمكن أن تسمى فوائدُ التعليل قرائنَ، تشبيهاً بفوائد القرائن الحالية المتعلقة بحال المتكلم والمخاطبين.وفي هذا يقول الجويني:"الملتحق بالمنصوص لكونه في معناه، يُضاهي ارتباط العلم بقرائن الأحوال".(20)

رابعاً: قسَّمنا وظيفةَ التعليل القرينيةَ إلى "التقرير" و"التفسير". والتفسير صادق على ما قاله الغزالي من التصرف في النصوص بتغيير ظواهرها تخصيصاً وتقييداً وتأويلاً. أما التقرير فهو تأكيدُ ظاهر النص، ومنعُ التأويل عنه. وقد أكَّد الإمام الجويني هذه الوظيفة التقريرية للتعليل وهو يتحدَّث عن فائدة العلة التي لا تتعدَّى، وهي العلة المصطلح عليها بـــ(الواقفة) أو (القاصرة)، فذكر أن من فوائد العلة القاصرة رفْعَ احتمالات التأويل التي تُخرج من مدلول اللفظ ما هو صالح له إلى أن يبقى ما هو نص فيه، وهو أقل مدلوله، إذ يمكن التمسك بالعلة القاصرة التي تُبقي للَّفظ كلًّا لمعنى أو أكثرَه الذي يظهر فيه، فيكون ذلك تقريراً لظاهر اللفظ، ويترتب عليه دفع التأويل، وهذه فائدة شبيهة بالتعدية؛ لأنها أبقت على ظاهر اللفظ ودفعت عنه وجوه التأويل المغيرة لمعناه. يقول الجويني: "إن الظاهر إذا كان يتعرَّض للتأويل، ولو أُوّل لخرج بعض المسميات، ولارتدّ الظاهر إلى ما هو نص فيه، فالعلة في محل الظاهر كأنها ثابتة في مقتضى النص، متعديةٌ إلى ما اللفظ ظاهرٌ فيه، حيث عصَمَتْه من التخصيص والتأويل، فكان ذلك إفادةً، وان لم يكن تعدياً حقيقياً".(21) لكن بما أن وظيفة التفسير هي المثلى في التعليل البياني؛ فإننا نشد تركيزنا إليها في هذه الدراسة، اكتفاء بما ذكرناه هنا،عن الوظيفة التقريرية، مختصراً.

-الأثر البياني للتعليل في مباحث تفسير النصوص:

إن أهم الجوانب التي يمكن التقاط فكرة التعليل فيها في هذه المباحث هي دلالات الألفاظ، من (أ) دلالات صيغ الخطاب على المسميات من عموم وخصوص واشتراك وما يتعلق بهذا الأخير من التأويل؛ (ب) مفهوم النص الموافق والمخالف؛ (جـــ) الدلالات غير الواضحة (د) تأويل الظواهر. لذا فإن الباحث يفرد كل فقرة منها بمطلب مستقل.

- التعليل البياني ودلالات الصيغ باعتبار المسميات:

اصطلح أصوليو الحنفية على أن صيغ الخطاب باعتبار دلالتها على المسميات أربعة: الخاص والعام والمشترك والمؤول. ونحن نؤثر اتباع طريقتهم؛ لأنها أشمل من طريقة المتكلمين، وذكر الأعم يغني عن الأخص. لذا، نفرد فقرة للعام وأخرى للخاص، وأخرى للمشترك والمؤول لما بينهما من ارتباط، وذلك فيما يأتي:

أولاً: دلالة العام

العام في اصطلاح الأصوليين: لفظ موضوع لمعنى واحد بحيث يشمل جميع ما من شأنه أن يندرج تحته من الأفراد دفعة واحدة.[22] ويقول السرخسي: كل لفظ انتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى. ومثل للفظ بـــ(زيدون) و للمعنى بمن وما وما أشبههما.[23] وهو عند الشنقيطي: "لفظ يستغرق جميع المعاني الصالحة له أو الصالح هو للدلالة عليها، دفعةً من غير حصر".[24] ويمكن تقسيم المسائل المتعلقة به مما يتصل بالتعليل في المسائل الآتية:



أ-تخصيص العام بالعلة المستنبطة:

اتفق الأصوليون قاطبةً على أنه لا يجوز تغيير معنى النص بالتعليل، فيقول الدبوسي في شروط التعليل:"أن يبقى حكم الأصل المعلول بعد التعليل على ما كان قبل التعليل".[25] ويقول الشوكاني:"إن كانت مستنبطةً فالشرط أن لا ترجع على الأصل بإبطاله أو إبطال بعضه".[26]

وقد اختلفوا في عود التعليل على النصّ بالتخصيص، وهو"قصر العام على بعض أفراده"،[27] هل ينطبق عليه ذلك؟ فالذي تدل عليه إطلاقات الحنفية أن ذلك غير جائز؛ لأن التعليل عندهم للتعدية فقط، فلا بدّ أن يبقى النصّ بعد التعليل على ما كان عليه. لكن انتقد أبو الليث السمرقندي هذا الشَّرط بهذا الإطلاق، وقال: إن ما ذُكر لا يصلح، والأخذ به على إطلاقه يمنع تصور وجود حكم القياس، إذ التعليل يغير ظاهر النص عادةً.[28]

وجزم المالكية بجواز العلة المخصّصة للعموم.[29]

أما الشافعية فكان اللازم لمذهبهم أن يجزموا بجوازها كالمالكية، وذلك لأن الحكم عندهم يثبت بعلة النص في الأصل والفرع جميعاً، أي: ينتقل عموم الحكم بعد التعدية والقياس من صيغة النص إلى علته، وهذا قول المالكية أيضاً، وذلك بخلاف الحنفية والحنابلة الذين أكدوا أن الحكم في الأصل المنصوص يثبت بالصيغة، وفي الفرع القياسي يثبت بالعلة،[30] ويقتضي هذا أن يكون عموم حكم النص المعلل بحسب العلة، لا بحسب الصيغة عند الشافعية. فلا معنى للكلام عن اشتراط بعض الشافعية أن لا تكر العلة على أصلها بالتخصيص ولا معنى للتردد فيه؛ لأن عموم النص المعلل عندهم بحسب علته، فلا

يستقر للصيغة، عند التعليل، عموم، حتى يتصور تخصيصه بالعلة. لكن يبدو أن هذا الشرط تسرب إلى كتب الشافعية محاكاةً لما في كتب الحنفية. لذا ينقل للشافعية قولان، فقد جزم الإسنويّ بجوازها، وقال:"المشهور من قول الأصوليين ومن قول الشافعي أيضاً أنه يجوز أن يستنبط من النصّ معنى يخصصه".[31] وقال الغزالي في (شفاء الغليل):"إذا كان اللفظ عاماً أو ظاهراً لم يبعُد أن يتغير بالتعليل ظهورُه وعمومه، فيتطرَّق إليه تخصيص وتأويل".[32] وقال في (المستصفى):"العلة إذا كرّت على الأصل بالتخصيص فلا تقبل".[33] وفصَّل في ذلك ابن السبكي، وبيَّن مناط القولين بقوله:"لا يخفى عليك أن الممتنع على أحد القولين إنما هو إسقاط معنى، من نص وغيره، يعود عليه بالتخصيص، لاعتقاد أنه مبطل. أما استنباط معنى،من نص وغيره، يعود عليه بالتخصيص فلا يمتنع".[34]

وأجود ما رأيت من تفصيل في ذلك هو محاولة الغزالي في (الشفاء)، إذ ذكر أن العلة إذا أصبحت قرينةً مفسِّرةً للنص خرجت من أن تكون علة مغيرة، وذلك عندما تكون العلة سابقةً إلى الفهم مع اللفظ سبقاً لا تتراخى عنه أو أسبقَ منه أو مساوياً له، ثمّ ألحق بذلك العلَّةَ التي تتراخى عنه قدر التأمل القليل لكن لا يتخصص بها إلا النادر الذي لا يبعد خروجه عن إرادة المتكلم، وذلك لوجود الخلاف في استيعاب العام للصورة النادرة،[35] فإذا أخرجت بالتعليل لم يكن في ذلك إبطال معنى داخل في العموم حتماً. ومثال ذلك تشويش الفكر علةً لمنع القضاء، فإنه علة سابقة إلى الفهم مع التلفظ بالنهي عن قضاء القاضي وهو غضبان، فهذه العلَّة تقتضي تخصيص الغضب نفسه بغير اليسير، أي: تصرِفُ الغضب نفسَه من إطلاقه إلى المشوِّش منه للفكر، غير أن هذا التصرف لا يُمنع، لأن العلة بمثابة القرينة المفسرة للنص. ومثال العلة المتراخية عن اللفظ المخصِّصةِ



للنادر القليل تعليلُ الإمام الشافعي حديثَ: "أيُّما إهابٍ دُبغ فقد طهُرَ"،[36] بإزالة ما طرأ على الميتة من العفونة والفساد، فأخرجت العلة الكلب؛ لأن نجاسته عينية لم تطرأ عليه بسبب الموت. فقد أخرج الشافعي بذلك ما هو نادر خارج عن عهدة الفكر والذكر، إذ الغالب أن المتكلم لا يريده من قوله، والسامع لا يُخطره على باله، فهذه العلة كانت أيضاً بمثابة القرينة المفسرة للنص، لأن التبادر علامة الحقيقة. وكتخصيص لمس المحارم من عموم لمس النساء الناقض للوضوء، في قوله تعالى: ﴿ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾ (النساء: 43)، لأن علة النقض ثوران الشهوة، وهذا المعنى مستبعد في المحارم، لأن المحرم ليست بمظنة الشهوة عادة، ودخولها في هذا العموم من قبيل دخول الصورة النادرة في اللفظ العام. فالتعليل الممنوع ما كان يعود على تخصيص ظاهر الصيغة مع كون العلة غير متسابقة إلى الفكر مع اللفظ، أو كونها مخرجةً لما شاع دخوله في اللفظ في عرف المتكلم. فحينئذ تكون العلة مسقطةً لمعنى من معاني النص، وهذا لا يجوز.هذا وقد أجاز الغزالي تخصيص النص بعلة نص آخر صريح أو قاعدة أخرى منفصلة عن مورد النص، كالقياس مثلاً، لأن العلة حينئذ لم تكرَّ على أصلها بالتخصيص، بل تكرّ به على غير الأصل الذي أُثبتتْ هي له.[37]

وللإمام ابن القيم، من الحنابلة، تنظير وتأصيل قوي في هذا الباب، إذ يؤكد ضرورة التنسيق بين عموم اللفظ وعموم العلة، حتى يتحقق الاستنباط الممدوح شرعاً. ومعلوم أن الاستنباط إنما هو فهم الألفاظ والمعاني والعلل معاً، ونسبة بعضها إلى بعض. فالواجب فيما علَّق عليه الشارع الأحكامَ من الألفاظ والمعاني أن لا يُتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يُقصر بها، ويُعطى اللفظ حقَّه والمعنى حقَّه، معللاً ذلك بأن العلم بمراد

المتكلم يعرف تارةً من عموم لفظه، وتارة من عموم علته. وقد أمر المجتهد بالاستنباط، وهو فهم لوازم المعنى ونظائره ومراد المتكلم بكلامه ومعرفة حدود كلامه، بحيث لا يدخل فيها غير المراد، ولا يخرج منها شيئاً من المراد، وهذا الفهم زائد على معرفة موضوع اللفظ.[38] وهذه الفكرة هي التي وقف عليها الشاطبي، وطوَّر في ضوئها نظرية المقاصد، وقد سماها "معرفة المساق الحِكْمي"[39].

ب- تخصيص العام بالقياس:

اختلف الأصوليون في تخصيص النص العام بالقياس، فمن أجاز ذلك فقد علَّل اللفظ العام أولاً ثم خصصه بالقياس، إذ لو لم يكن العام معللاً لما دخل القياس في تخصيصه. وقد ذهب الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد وطائفة من المعتزلة إلى التخصيص به، وحجتهم في ذلك ظنية دلالة العام كدلالة القياس، وأن في تخصيص العام بالقياس إعمالاً للقياس والنص معاً، وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.[40]

وذهب الجبائي وطائفة من المعتزلة والفقهاء إلى المنع، لأن ذلك يعني تقديم القياس على النص عند التعارض، والقياس بالنسبة إلى النص العام فرع، والفرع لا يقوى على معارضة الأصول.[41] بينما ذهب فريق من العلماء إلى التفصيل. وهؤلاء اختلفوا في كيفية التفصيل. فذهب الحنفية إلى أن العام إما أن يكون قطعي الدلالة أو ظنيها، والقطعي عندهم هو العام الذي لم يرد نص يساويه رتبةً فيخصصه، والظني هو العام الذي ورد تخصيصه بنص في رتبته ثبوتاً.فإن كان العام قطعي الدلالة لم يجز تخصيصه بالقياس، وإن كان ظنياً جاز تخصيصه بالقياس الظني أيضاً. وذهب الآمدي إلى التخصيص بالقياس المنصوص على علته في الكتاب أو السنة أو المجمع عليها.[42]

ويذهب أكثر الشافعية ومنهم ابن سريج إلى أن العام إنما يخصص بالقياس إذا كان القياس جلياً، وإذا كان القياس خفياً لم يجز تخصيص العام به، لأن دلالته احتمالية حينئذ.(43)

مثاله تخصيص المجرم من عموم (مَنْ) في قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ (آل عمران:97)، فالنص شامل لكل إنسان دخل الحرم، سواءً كان قد ارتكب جريمة خارج الحرم ثم التجأ إليه أو كان بريئاً، وعلة ذلك احترام الحصانة المقدسة للبيت الحرام. ومن هنا فقد اختلف الفقهاء في المجرم المهدر الدم، كمن يجب عليه القصاص، هل يخرج من الحرم جبراً ويعاقب، أوْ لا؟ فذهب الحنفية إلى أن المجرم المباح الدم إذا التجأ إلى الحرم لا يقتل ولا يؤذى ليخرج، ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يباع حتى يضطر للخروج، فيقتل خارج الحرم، ودليلهم أن الله أعلن الأمان لكل أحد، ولا يتحقق ذلك إلا بإزالة الخوف. وذهب الشافعي رحمه الله إلى قتله في الحرم، قياساً على قصاص الأطراف الذي يستوفى في الحرم، فلما لم يبطل أدون الحقين بالحرم، فأعلاهما أولى، وقياساً على ما إذا أنشأ القتل فيه، فإنه يقتل بالاتفاق، فهكذا إذا التجأ إليه.(44)

جـ-ورود العام على سبب خاص:

استشكل الأصوليون: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟. وقد أعاد ابن تيمية الحراني مناط الإشكال إلى أنه: هل يكون شمول حكم النص العام الوارد على سبب شمولاً بيانياً (بالصيغة)، فيعم النص كلَّ ما يتناوله اللفظ، أو يكون شموله قياسياً (بالعلة)، بمعنى أن ينظر المجتهد إلى خصوص السبب ويعرف من وجوه العلاقة الحِكميَّة بين

اللفظ والسبب المعنى الذي شرع من أجله الحكم، ثمَّ يكون تعدية الحكم إلى كلِّ ما تشمله العلَّة، سواءً كان داخلاً في اللفظ أم خارجاً عنه.(45) وبناءً على القول بشموله قياساً قد يدخل في الحكم ما هو خارج عن اللفظ من طريق التعدية والقياس، ويخرج منه ما هو داخل في اللفظ لعدم اندراجه تحت العلَّة. ثمَّ نقل إجماع العلماء على أنه لا يختص الحكم بالشخص الذي نزل فيه النص العام، وأنه يعم غيره من المكلفين.(46) يقول ابن تيمية: "والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب؛ هل يختصّ بسببه أم لا، فلم يقل أحد من علماء المسلمين: إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعيَّن، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فيعم ما يُشبهه ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ".(47) فمن قال: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب أراد أن الحكم يُستخرج من اللفظ مجرداً عن مراعاة ما اشتمل عليه خصوص السبب من علل ومعانٍ، وهذا هو مذهب الجمهور.(48)

لكن الشاطبي اختار خلافه، وهو اعتبار خصوص السبب، مميزاً بين الأسباب التي يظهر كونُها مقصودة للشارع من إيراد النص قريناً بها، لكونها تحتوي على معان صالحة لأن تكون مظنةً للحكم الشرعي ولظهور معنى العلل فيها، فيعدُّ هذا النوع مؤثراً في دلالة النص ولو عاد عليه بالتخصيص والتقييد والتأويل، وبين تلك الأسباب التي لا يظهر التفات الشارع إليها في مناط الأحكام، فيعدّ عموم اللفظ جارياً بحسب صيغته.(49)

ومثال إعطاء العبرة للسبب تخصيص الشافعي حديث النهي عن قتل النساء بالحربيات، لما لابس الخطاب من سبب يظهر كونه مقصوداً للشارع، وهو أنه ﷺ، مرَّ بامرأة مقتولة في بعض غزواته فقال:"لم قُتلت وهي لا تقاتل. ونهى عن قتل النساء

والصبيان"،[50] فعلم أنه أراد به الحربيات، وتَخَلَّصَ الشافعي بذلك عن استدلال أبي حنيفة على امتناع قتل المرتدة. يقول الزركشي معلقاً: "فلم يعمل الشافعي بعموم هذا الخبر وقصره على سببه، مع أن العبرة عنده بعموم اللفظ؛ لأن السبب من أمارات التخصيص".[51]

ثانياً: دلالة الخاص:

الخاص عند الأصوليين: اللفظ الموضوع لمعنى واحد معلوم على الانفراد أو لعدد محصور.[52] وبعبارة السرخسي:"كل لفظ موضوع لمعنىً على الانفراد".[53] ومن أنواع الخاص الأمر والنهي والمطلق والمقيد. ونحن نريد أن نتناول أثر فكرة التعليل في الخاص محاولين استقراء ذلك مما سجله العلماء بهذا الصدد مع تحليله بما يناسب المقام، وذلك من خلال المسائل الآتية:

أ-القياس في الأسماء اللغوية:

تساءل الأصوليون: هل تثبت الأسماء اللغوية قياساً[54] إذا كانت مستلزمة لمعانٍ في محالّها وجوداً وعدماً، وذلك كإطلاق اسم الخمر على النبيذ، فإن اسم (الخمر) خاص بمسمى واحد، لكن موضوعه يتغير، فيصبح خلاً أحياناً، فعلم أن إطلاقه على مسماه مرتبط بمعنى يوجد في محله، وهو الشدة المطربة المخامرة للعقل، وكاسم (السرقة) الخاص بمسمى معين، لكن إطلاقه على مسماه مرتبط بمعنى يوجد في محله، وهو أخذ المال خفية، وكذلك اسم (الزنى) الخاص بمسماه، لكن إطلاقه مقترن بمعنى في محله، وهو إيلاج الفرج المحرم، فمعنى (الخمر) الذي يدور معه مسمى الخمر يوجد في النبيذ، ومعنى (السرقة)

يوجد في النباش، ومعنى (الزنى) يوجد في اللواطة، فهل يصح إطلاق الاسم الأول (الخمر، السرقة، الزنى) في المسمى الثاني (النبيذ، النبش، اللواطة)؟اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

أحدهما: لا يجوز ذلك، وإليه ذهب الجمهور، كالآمدي والغزالي، وابن الحاجب وإمام الحرمين والقاضي الباقلاني.[55] واستدلوا بأن العرب إن عرَّفتنا بأنهم وضعوا اسم (الخمر) للمسكر المعتصر من العنب خاصة، فوضعه لغيره تقوّل عليهم، وإن عرَّفتنا بوضعه لما يخامر العقل مطلقاً، لم يكن ذلك قياساً؛ بل كان ذلك بتوقيفهم، وبأن إطلاق الاسم على المسمى وإن كان لمعنى يدور معه وجوداً وعدماً إلا أن ذلك لا يدل على أن (المحل) غير معتبر في الإطلاق، فقد عرف من العرب تسميتهم الفرس أدهم لسواده، نظراً لخصوصية المحل.[56] فثبت أن اللغة وضع كلها وتوقيف، وليس فيها قياس أصلاً.[57] فإن قيل: فما دور المعنى (العلة) الذي نيط به إطلاق الاسم على المسمى إذاً؟ فالجواب: أن التعليل حينئذ فائدته بيان مناط النص فقط، دون القياس.

ثانيهما: يجوز إطلاق الاسم قياساً، وهو رأي منسوب إلى ابن سريج وابن أبي هريرة ورأي الشيرازي والإمام الرازي، وابن السبكي، وكثير من الفقهاء وأهل العربية.[58] واحتج هؤلاء بأن دوران الاسم مع المعنى (العلة) يفيد غلبة الظن بأن كل شدة تحصل كشدة الخمر مقتضية لتسمية ما انطوى عليها خمراً حراماً، ألا يرى أن كتب اللغة مملوءة بالأقيسة، وبأن الأدلة المثبتة للقياس مطلقة، ولا مانع من إجرائه في اللغة متى وجدت شروطه، وانتفت موانعه، وتوافرت مظانه، عملا بالأدلة المطلقة.[59]



وثمرة الخلاف أن رأي القائلين بعدم جواز جريان القياس في الأسماء اللغوية،يقتضي أن لا يسمى اللائط زانياً، والنباش سارقاً، والنبيذ خمراً، وحينئذ إن كان الفقيه ممن يرى ذلك الرأي ويحكم على اللائط بحكم الزنى وعلى النباش بحكم السرقة وعلى النبيذ بحكم الخمر لم يكن مستنده في ذلك عبارة النص؛ بل دليلاً آخر أو طريقة أخرى. ومن يقول بجريان القياس في الأسماء اللغوية فقد أثبت حكمها بالنص. وينشأ عن هذه المسألة خلاف في مسائل لها شأنها وخطورتها، ومنها:إذا كان النبيذ حراماً بالنص قياساً لغوياً فهل يكون قليله ككثيره في الحرمة، إذا لم يصل إلى مرتبة الإسكار؟ فمن يقول بجريان القياس في الأسماء اللغوية يلزمه القول بتحريم قليله وكثيره على السواء، سواء أسكر أم لم يسكر؛ وأما من لا يقول بثبوت اللغة قياساً فإن المحرم عنده هو المقدار المسكر، لأن العلة في الأصل الإسكار، فحينئذ لا يحرم النبيذ ما لم توجد به كامل العلة. ومن هنا نقل عن أبي حنيفة إباحة القليل من الأنبذة مالم يصل إلى حد السكر، إذ الخمر عنده عصير العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد.[60].

ب- مقتضى الأمر والنهي:

الأمر: طلب أداء فعل أو امتناع على وجه الحتم والإلزام مالم يقم دليل على خلاف ذلك.[61] **والنهي**: طلب الكف عن الفعل على وجه الحتم والإلزام ما لم يقم دليل على خلاف ذلك.[62] والأمر والنهي مسلكان من المسالك التي يعرف بها مقصد الشارع عند الإمام الشاطبـــي رحمه الله، إذا كانا ابتدائيين صريحين. والمراد بالنهي والأمر الابتدائيين ما يكون المأمور به أو المنهي عنه مقصوداً بالقصد الأول، لا بالقصد الثاني،

أي: أن يكونا مقصودين ابتداءً وأصالة، لا توكيداً وتبعاً لمقتضى أمر ونهي آخر. فقوله تعالى:﴿ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ ﴾ (الجمعة: 9)، ليس أمراً ابتدائياً مقصوداً بالقصد الأول، لأنه تلا أمراً آخر وهو قوله (فاسعوا إلى ذكر الله)، فدل على أن الشارع قصد إلى حمل الناس على تحقيق المأمور به، فيكون ترك البيع من المقاصد الثانوية التبعية العاضدة للقصد الأول. وقد بيَّن الشاطبي أن لتنزيل الأوامر والنواهي على مقتضى العلل المعقولة والمعاني المناسبة أثراً كبيراً في تمييز القصود الأولى والثانية، وفي تمييز مقتضيات الأمر والنهي، والتعرف على مراتبهما وخطورتهما في ميزان الشريعة. يقول الشاطبي:"الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تُعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لايكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضاً. بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لابد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزأة".[63] ويمثل لذلك بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ ﴾ (المائدة: 2)، وقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾ (الجمعة: 10)، إذ أننا نقطع بأن مقصود الشارع من هذا ليس ملابسة الاصطياد عند الإحلال، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة، وإنما المقصود أن سبب المنع من ذلك قد زال، وهو انقضاء الصلاة، وزوال حكم الإحرام.[64]

ولعل أثر التعليل في تبيين مقتضيات النواهي وتفسيرها أجلى. ومن ذلك تفريق جمهور الأصوليين والفقهاء بين توجه النهي إلى أصل الشيء وتوجهه إلى وصفه، وتمييزهم بين الوصف اللازم والوصف العارض، وترتيبهم على هذه الاعتبارات أحكاماً مختلفة. فإذا علق الشارع النهي بوصف دل ذلك على أنه علة النهي. فإذا كان وصفاً لازماً أصبح حكم أصله مثل حكمه، لتلبسه بما يلزمه ولا يفارقه. وإذا كان وصفاً غير لازم أصبح لأصله حكم يستقل به، ولوصفه حكم يستقل به، من حيث الصحة والبطلان والفساد. وإذا أردنا أن نوضح ذلك أكثر نقول: ثمة أفعال حسية إذا تعلق بها النهي تعلق بأصلها و لم يلتفت إلى أوصافها في بيان أحكامها، كالزنى وشرب الخمر والكذب والظلم، وإنما يلتفت إلى أوصافها عند التعدية إلى غيرها كاللواطة وشرب النبيذ وما إليها. وهناك تصرفات شرعية لا يمكن أن يتوجه النهي إلى أصولها، فيتحتم أن يتوجه النهي الوارد إلى أوصافها، كالنهي عن الصوم يوم النحر، والصلاة في الأوقات المكروهة. وهناك تصرفات يمكن فيها توجه النهي إلى أصولها وإلى أوصافها، كالنهي عن التعامل بالميتة والدم ولحم الخنزير الذي توجه إلى أصلها، وكالنهي عن البيع وقت صلاة يوم الجمعة، فإن النهي متوجه إلى وصف الفعل. وفي هذا النوع من التصرفات يدور خلاف جوهري بين الفقهاء،في آحاد المسائل، فعلى حين يرى بعضهم أن النهي متوجه إلى الأصل، يظن آخرون أن النهي متوجه إلى الوصف.وقد يجري الخلاف في تحديد الوصف: هل هو وصف لازم، أو وصف غير لازم، فيترتب عليه اختلاف في الفروع الفقهية. وحيثما تعين لدى المجتهد أن النهي توجه إلى الأصل تبين له أن الفعل قبيح لذاته، وإذا تبين أن النهي متوجه إلى الوصف ظهر له أن الفعل قبيح لغيره.(65)

ويختلف تنزيل هذه الفكرة باعتبار المحل. فالعبادات لا يمكن أن يتوجه النهي إلى ذواتها؛ بل يتوجه إلى أوصافها اللازمة أحياناً، وغير اللازمة أخرى. فإذا توجه النهي عن العبادة إلى وصف لازم لها كصوم يوم العيد اعتبرت العبادة غير صحيحة، وتكون مجزئة ومسقطة للتكليف،نذراً وقضاءً، رغم فسادها عند الحنفية، ولا تكون مجزئة ولا مسقطة عند غيرهم. وإذا توجه النهي إلى وصف العبادة غير اللازم، كالصلاة في دار مغصوبة أو ثوب مغصوب، والوضوء بماء مغصوب، فإن جمهور الفقهاء قالوا بصحة العبادة، ولكن فاعلها يأثم، ولا تعارض بين الصحة والإثم؛ فإن الصحة حكم وضعي، والإثم حكم تكليفي. وذهب الحنابلة والظاهرية إلى أن العبادة باطلة للنهي عنها.(66)

أما المعاملات المالية فإذا توجه النهي إلى أصلها أو ركن من أركانها صار التصرف باطلاً بالاتفاق، كالنهي عن التعامل بالميتة والخنزير والدم والمسكرات، فلا يترتب على هذا التصرف أي أثر شرعي صحيح. أما إذا كان النهي عنها لوصفها اللازم فعند الجمهور لا فرق بين لازم الشيء وذاته، ويسمّى العقد الذي توجه النهي إلى ذاته بالعقد الباطل. ويرى الحنفية أن العقد الباطل ما كان غير مشروع بأصله ووصفه، والعقد الفاسد ما كان مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه، والعقد الصحيح ما كان مشروعاً بأصله ووصفه. فالعقد الربوي فاسد عند الحنفية وباطل عند الجمهور؛ لأن العقد الربوي بيع في أصله توافرت أركانه وعناصره، لكنه غير مشروع بوصفه، لاشتماله على زيادة (فائدة) لأحد المتعاقدين، فأصل ماهية العقد سالم عن النهي، فتثبت له الصحة، ويثبت للوصف (الزيادة) الوصف العارض وهو النهي، فيفسد الوصف دون الأصل.(67) ويظهر أثر

الخلاف أكثر فيما إذا ترك المتعاقدان الربا: هل تترتب آثار البيع أو لا بد من إنشاء عقد جديد؟ فعند الحنفية لا حاجة إلى إنشاء عقد جديد، بخلاف الجمهور.

وإذا توجه النهي إلى وصف المعاملات المالية غير اللازم، كالنهي عن البيع الذي يحول دون أداء صلاة الجمعة، فالجمهور يرون صحة التصرف العقدي، وأن فاعله آثم. وقال الظاهرية،[68] والزيدية:[69] البيع فاسد مطلقاً. بينما فرق المالكية والحنابلة بين الوصف غير اللازم المتعلق بحق الله أو المصلحة العامة وبين الوصف غير اللازم المتعلق بحق الفرد (الحق الخاص) والمصلحة الخاصة. ففي الحالة الأولى يكون العقد باطلاً، وفي الحالة الثانية يكون الفرد صاحب المصلحة مخيراً بين إمضاء العقد وبين فسخه خلال ثلاثة أيام.[70]

وإذا توجه النهي إلى المعاملات غير المالية كالزواج، فإن كان متعلقاً بأصل العقد أو ركنه، كان باطلاً غير صحيح بالاتفاق، كزواج المحرمات تحريماً مؤبداً بسبب الرضاع أو النسب أو المصاهرة. وإذا كان النهي لوصف لازم، كان فاسداً، كزواج الشعار والمتعة، فإذا حصل الدخول في الزواج الفاسد ترتبت عليه آثار شرعية كثبوت النسب، واستقرار المهر بالدخول، ووجوب العدة منعاً لاختلاط الأنساب،وثبوت المصاهرة، وسقوط الحد. لكن إذا توجه النهي إلى وصف غير لازم، فالتصرف صحيح عند الجمهور، والفاعل آثم، كالزواج بعد الخطبة على خطبة الغير. غير أن ابن حزم يرى أن العقد غير صحيح، بناء على أصله من منع التعليل وأن كل نهي يقتضي الفساد.[71] فالظاهرية الرافضون للتعليل لم يميزوا بين نهي وآخر، وقالوا: إن الكل يقتضي الفساد والبطلان، ولم يفرقوا بين نهي مقصود لذاته، ونهي مقصود بالتبع.[72]

جـــ- المطلق والمقيد:

المطلق: هو الدال على الماهية بلا قيد، والمقيد: هو الدال على الماهية بقيد، كلفظ رقبة، ولفظ رقبة مؤمنة، فالأول مطلق والثاني مقيد.(73)

ولفكرة التعليل أثر في حمل المطلق على المقيد. فالمنكرون للتعليل مطلقاً كالظاهرية عمدوا إلى العمل بالمطلق دائماً، وجعل المقيد كذكر فرد خاص من أفراد العام، كي لا يؤثر القيد شيئاً، لا في النص المطلق ولا في النص المقيد ذاته، حتى ولو كان السبب والحكم متّحدين، وهو موضع تواطأ فيه على اعتبار القيد في النصين جمهور العلماء. لذا، يرى ابن حزم الظاهري أن قيد (مسفوحاً) الوارد في تحريم الدم من قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ ﴾(الأنعام: 145) قيد لا يفيد أن غير الدم المسفوح حلال، ولا يُحمل عليه لفظ (الدم) الوارد بإطلاق في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ ﴾ (البقرة: 173)؛ بل الدم المسفوح فرد من أفراد الدم المطلق، فكما أن ذكر فرد من أفراد العام لا يخصصه، فكذلك لا يقيده. ولم يقتصر ابن حزم على عدم اعتبار القيد في النص المطلق؛ بل عكس الأمر وأوجب حمل المقيد على المطلق. يقول ابن حزم: "إذا كان ذكر المسفوح موجباً أن يكون غير المسفوح مباحاً، فوجب أن يكون ذكر لحم الخنزير في الآية نفسها موجباً إباحة جلده وشعره، وهم لا يقولون هذا... وبيّنٌ أن كل دم فهو حرام، ويدخل في ذلك المسفوح وغير

المسفوح".[74] وموقفه هذا نابع من إنكاره دليل الخطاب والقياس، إذ أورد هذا الكلام في معرض إنكاره دليل الخطاب ومناقشته للجمهور في ذلك.

والمتفق عليه بين الأصوليين أنه لا يحمل المطلق على المقيد عند عدم توفر الوحدة الموضوعية بينهما، بأن لا يجتمعا، لا في السبب، ولا في الحكم، فلا يحمل المطلق وهو لفظ (أيديكم) في قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ (المائدة: 38) على المقيد وهو لفظ (أيديكم إلى المرافق) في قوله تعالى: ﴿ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ (المائدة: 6)؛ لأن مجرد الاتفاق في اللفظ لا يعني توفر الوحدة الموضوعية.[75] وقد اختلف الجمهور فيما عدا هذه الحالة؛ متى يجب حمل المطلق على المقيد، ومجمل آرائهم كما يأتي:

(1) يحمل المطلق على المقيد بمجرد اتحادهما في الحكم، وذلك قول أكثر المتكلمين من الأصوليين، فيحملون المطلق على المقيد إذا اتحد الحكم سواء اختلفا في السبب أم اتفقا فيه، فحملوا المطلق في الآيتين السابقتين المتعلقتين بتحريم الدم على المقيد، وهو الدم المسفوح، لاتحادهما حكماً وسبباً، وحملوا المطلق في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ (المجادلة:3) على المقيد من قوله تعالى: ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ (النساء:92)، لاتحادهما في الحكم، فاشترطوا أن تكون الرقبة مؤمنة في كفارة الظهار ككفارة القتل.[76]

(2) لا يحمل المطلق على المقيد إلا عند اتحادهما في الحكم والسبب، وبشرط وقوع القيد في سياق الحكم، لا في سياق السبب، أي: أن يكون القيد وارداً على الحكم نفسه. وهذا قول الحنفية، فحملوا المطلق (الدم) على المقيد (الدم المسفوح) لتوفر هذه الشروط فيها. ولم يحملوا رواية المطلق في حديث ابْنِ عُمَرَ قَالَ: "فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ ، عَلَى كُلِّ عَبْدٍ أَوْ حُرٍّ صَغِيرٍ أَوْ كَبِيرٍ"[77] على رواية المقيد من حديث ابْنِ عُمَرَ أيضاً "أَنَّ رَسُولَ اللَّه ﷺ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعاً مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعاً مِنْ شَعِيرٍ عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ"،[78] لأن القيد (من المسلمين) وارد على السبب، وحمل المطلق على المقيد قياس، ولا قياس في الأسباب عندهم.[79]

وإذا أخذنا بالحسبان أصل الاتفاق على فكرة حمل المطلق على المقيد، فإننا نجدهم يبررون ذلك بوحدة المنطق التشريعي. وهم يرون تحكيم المقيد في المطلق؛ لأن المطلق جزء من المقيد، ولأن المطلق ساكت، والمقيد ناطق بالقيد، فكان في الحمل على المقيد جمع بين الدليلين وإعمال لهما من غير إهمال القيد.[80] ولكنهم اختلفوا هل للقياس والتعليل دخل في الحمل؟ فقال بعضهم: الحمل من جهة اللفظ فحسب، أي: مادام اللفظ في النصين متحداً اعتبر القيد فيهما . وذهب الشافعي، فيما نسب إليه، إلى أن الحمل قياسي، أي: مبناه العلة الجامعة بين النصين، لذا لا يحمل المطلق على المقيد إلا أن يدل القياس على تقييده، فيلحق بالمقيد قياساً، كما عبر الباجي وغيره .[81] وقد رجح هذا الإمام الجويني بكلام قوي نفى من خلاله أن يكون حمل المطلق على المقيد لتشابه اللفظ، إذ قال: "من ادعى من أصحاب الشافعي وجوب حمل المطلق على المقيد من طريق اللفظ



لم يذكر كلاماً به اكتراث. وأقرب طريق لهؤلاء أن كلام الله في حكم الخطاب الواحد، وحق الخطاب الواحد أن يترتب المطلق فيه على المقيد. وهذا من فنون الهذيان؛ فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة، لبعضها حكم التعلق والاختصاص، ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع، فمن ادعى تنـــزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب الله النفي والإثبات والأمر والزجر والأحكام المتغايرة، فقد ادعى أمراً عظيماً".[82]

ثالثاً: دلالة المشترك والمؤول:

المشترك: ما وضع لأكثر من معنى بأوضاع متعددة،[83] وقال السرخسي: "كل لفظ يشترك فيه معانٍ أو أسامٍ لا على سبيل الانتظام، بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد، وإذا تعيَّن الواحد مراداً به، انتفى الآخر"،[84] مثل لفظ (قرء) المتردد بين الطهر والحيض. ولفكرة التعليل أثر في التماس المعنى المراد، فمثلاً إذا أردنا أن نصل إلى المراد من القرء في قوله تعالى: ﴿ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾(البقرة: 228) أعملنا فكرة التعليل كقرينة لتعيين ذلك المعنى، فنقول: مادامت العبرة الشرعية للعدة هي استبراء الرحم من النطفة، والاستبراء يكون بالحيض لا بالطهر، كان المراد ثلاث حيضات، كما هو مذهب الحنفية.[85] وبذلك يتحول المشترك عند الحنفية إلى المؤول. والمؤول كما عرفه السرخسي هو "تبيُّن بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد"،[86] ولا شك أن التعليل من صور الرأي والاجتهاد المفيدة لغالب الظن.

– التعليل البياني ودلالات المفاهيم:

دلالة المفهوم هي دلالة اللفظ على حكم لم يذكر في الخطاب نطقاً، وبعبارة الشنقيطي: "المفهوم معنى دل عليه اللفظ، لا في محل النطق".[87] وينقسم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، لذا نريد صبّ الكلام على كل منهما في الفرعين الآتيين:

أولاً: مفهوم الموافقة:

مفهوم الموافقة كما عرفه الشنقيطي"هو إثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه".[88] ويتم في الغالب بأن يستنبط الحكم من روح النص ومقصوده ومن العلة الموجبة لتشريعه. فتحريم كتر الذهب والفضة في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ﴾ (التوبة: 34) مدلول عليه بمنطوق النص، وتحريم كتر كل عملة ورقية أو معدنية حلت محلها في التعامل والتداول هو مفهوم النص. وهكذا كل نص يكون حكمه معلولاً بعلة يدركها المجتهد من سياق الخطاب.

وبناء على تأثير وجود العلة في مفهوم النص اختلف أهل العلم بالأصول في تكييف دلالة مفهوم الموافقة، فذهب الشافعي وإمام الحرمين والرازي إلى أن دلالته قياسية، لأن العلة هي أساس إلحاق المفهوم بالمنطوق، ولا يعني القياس سوى ذلك، وعلى هذا الرأي يكون عموم المفهوم عقلياً.[89] وذهب الغزالي والآمدي وغيرهما إلى أن دلالته لفظية مجازية، من قبيل ذكر الأخص وإرادة الأعم، ويعتبر مجازاً لغوياً عاماً.[90] وذهبت جماعة

من الأصوليين إلى أن دلالته لفظية حقيقية عرفية، بمعنى أن أهل العرف نقلوا محل الحكم من معنى خاص إلى معنى عرفي عام.[91]

وثمرة الخلاف، إن كان حقيقياً، أن دلالة المفهوم إن كانت قياسية لا تثبت بها الجرائم والعقوبات وفقاً لمبدأ "لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص".[92]

وبناء على إنكار الظاهرية لفكرة التعليل فقد أنكر ابن حزم ومن حذا حذوه حجية المفهوم مطلقاً، موافقاً كان أم مخالفاً، وعقد ابن حزم فصلاً في الرد على القائلين بدليلي الخطاب نافياً عن المسكوت عنه أي حكم يتعلق بنص إثباتاً ونفياً، بل أدرج المسكوت عنه تحت دليل الاستصحاب، لاستنباط حكمه من الإباحة الأصلية أو البراءة الأصلية، أو من نصوص أخرى، قدر المستطاع.[93]

ثانياً: مفهوم المخالفة:

مفهوم المخالفة: حكم مخالف للمنطوق يستنبط من تخلف قيد وارد في النص معتبر في حكمه.[94] وهو بتعبير الشنقيطي:"إثبات نقيض المنطوق به للمسكوت عنه".[95] وأهم القيود المعتبرة الصفة والشرط والغاية والعدد. ويشترط في العمل به أن لا يكون القيد أولى بالحكم من المنطوق به، وإلا كان مفهوم موافقة، وأن لا يكون القيد بياناً للواقع، أو خرج مخرج الغالب، فقيد (أضعافاً مضاعفة) في قوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ﴾ (آل عمران: 130) غير معتبر لأنه لبيان الواقع، وقيد (اللاتي في حجوركم) في قوله تعالى: ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ

﴿ٱلَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾(النساء: 23) غير معتبر أيضاً، وأن لا يتعارض مع المنطوق الصريح لدليل آخر، لأن المنطوق أولى بالحكم من المفهوم. ولما كان مفهوم المخالفة عائداً إلى قيد وارد في النص وكان الوقوف على مناسبته التعليلية صعباً أحياناً، فقد حدث خلاف بين الأصوليين في حجية مفهوم المخالفة، فذهب الحنفية إلى عدم حجيته لأن النص ساكت عن بيانه، وأن الأساليب اللغوية قد تقيد الحكم بقيد من غير أن يدور معه الحكم، بينما ذهب الجمهور إلى حجيته نظراً إلى المتبادر إلى الذهن من وجود قيد الحكم، وحتى لا يلزم ورود عبث في النص الشرعي إذا لم يكن للقيد دخل في العلية ولم يكن مناسباً للحكم وجوداً وعدماً.[96] أما الظاهرية فقد منعوا من القول بمفهوم المخالفة، بل شنعوا على القائلين به،[97] ويرى المحققون أن الاختلاف بين الجمهور والحنفية شكلي مبني على الاختلاف في كون القيد معتبراً أو ليس بمعتبر، فقد يتفقون في مواضع على اعتبار القيد أو إلغائه، فمثلاً اتفقوا جميعاً على اعتبار القيد الوارد في تحريم زواج البنت بعد الدخول بأمها في قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ (النساء: 23)، والقيد هو الدخول بالأمهات، فلا تحرم الربيبة التي لم يدخل بأمها. وكذلك لا يوجد من يخالف في أن قيد (أضعافاً مضاعفة) في آية الربا لبيان الواقع وقيد غير معتبر. بينما اختلفوا في مثل اعتبار القيد (وإن كن أولات حمل) في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: 6)، فاختلفوا في نفقة المعتدة إذا كان الطلاق بائناً

والمطلقة غير حامل، فذهب الحنفية إلى عدم اعتبار مفهوم القيد المخالف، بناء على أن سبب النفقة هو حبسها وعدم تمكنها من الزواج، وهو سبب مستمر إلى انتهاء العدة في حق الكافة، وقالوا الآية أتت لتؤكد وجود نفقة الحامل مهما طال وقت الحمل. ويرى الجمهور اعتبار القيد في الحكم [98].

وقد حاول الأصوليون من المدرستين حسم الخلاف حول حجية مفهوم المخالفة بتحكيم اللغة وعرفها؛ لكن بيَّن المحققون أن تفسير نصوص الشارع لا يرتبط بمحض اللغة؛ بل لا بدَّ من تحكيم معيار الاعتبار والتعليل فيها،[99] فلغة العرب إنما يُحتجُّ بها فيما اختلف فيه إذا كان التنازع في شيء مما تستعمله العرب من سننها في حقيقة ومجاز أو ما أشبه ذلك. فأما الذي سبيله سبيل الاستنباط، فإن العرب وغيرهم فيه سواء.[100] فلا بدَّ لمتفهم دليل الخطاب في نصوص الشارع من معرفة فلسفة التقييد في التشريع فضلاً عن أساسه اللغوي، لأن المقام بيان تشريع،[101] وأن تقييد الحكم فيه ذو صلة وثيقة بمفهوم الحق في الإسلام، لأن الحكم منشؤه، فيشمل التقييد تفصيلاً لحالات تطبيق الحكم بما يُحقق العدل والمصلحة ويحمي القيم العليا للتشريع.[102]

وقد ألفت كل من الإمام الجويني والقرافي الأنظار إلى أهمية المناسبة المصلحية في معرفة القيد المعتبر في الخطاب من غيره. فالجويني ذكر أن تلك القيود لا تكون معتبرةً في الخطاب إلاَّ إذا كانت مناسبةً، يقول: "إذا كانت مناسبةً للأحكام المنوطة بالموصوف بها مناسبةَ العلل معلولاتِها فذكرها يتضمَّن انتفاء الأحكام عند انتفائها".[103]

ومثَّل للقيد المعتبر بحديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جدِّه ﷺ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: "فِي كُلِّ إِبِلٍ سَائِمَةٍ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ ابْنَةُ لَبُونٍ"،[104] فقيد (سائمة)

مناسب، لأن السوم يشعر بخفة مؤنها وتكاليفها على صاحبها، والرفق من الشارع بالمكلفين معهود في باب الزكاة، حيث لم يوجبها في كل مال، بل عيَّن له مقداراً، وحدَّد لإخراجها أجلاً، وكل هذا رفق وإرفاق، "فإذا لاحت المناسبة جرى ذلك على صيغة التعليل". (105)

ويقول القرافي في بيان الفرق بين حجية مفهوم الشرط والصفة والغاية وغيرها وعدم حجية مفهوم اللقب: "الفرق أن العَلَم نحو قولنا أكرم زيداً... لا إشعار فيه بالعلة لعدم المناسبة... ومفهوم الصفة ونحوه فيه رائحة التعليل". (106)

- التعليل البياني والدلالات غير الواضحة:

تنقسم الدلالات غير الواضحة عند الحنفية إلى الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه، وهو تقسيم جامع وينضوي تحته ما ذكره المتكلمون في أقسام المبهم. وقد يكون للتعليل بمستوياته المختلفة من تخريج المناط وتنقيحه وتحقيقه أثر بين في معالجة الغموض في النصوص. **فالخفي**، وهو ما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب، (107) يعود سبب الغموض فيه إلى أمر عارض غير الصيغة، فصيغته ظاهرة لا خفاء فيها، لكن يحدث الاشتباه في تناول حكمها لمسميات لها أسماؤها الخاصة تشارك ما دلت الصيغة عليه في المعنى والصورة. مثال ذلك لفظ (السارق) بالنسبة إلى الطرار، فلفظ السارق ظاهر في كل سارق لم يختص باسم آخر، بينما هو خفي في الطرار لعارض فيه، وهو اختصاصه باسم آخر يعرف به، فإن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الأصل، لذا خفيت الآية في حقه لاختصاصه باسم آخر يشتمل على نقصان في فعل السرقة أو زيادة فيه. (108) فيتأمل المجتهد في معنى السرقة في الشرع، وهو عبارة عن: أخذ مال الغير على

وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه، فقد يجد هذا المعنى في الطرار وزيادة، لأنه يسارق الأعين اليقظة، وأنه أمهر وأمعن في الجريمة، بينما السارق العادي يسارق الأعين الغافلة، فكان فعل الطرار أتم وحيلته أكمل، وهذه الزيادة في الفعل تقتضي قطعه بالطريق الأولى، كما هو مذهب جماعة من الفقهاء. وتذهب جماعة أخرى من الفقهاء إلى إبداء بعض وجوه الفرق المؤثرة بين السارق والطرار، ويرى أن السارق العادي يتحفظ لنفسه ويعرّض ضحيته للخطر أكثر، لكونه يختار الظرف الأنسب لنفسه أمنياً والأسوأ للضحية؛ على أن السارق العادي قد يرتكب جرائم وانتهاكات أخرى مثل كشف العورات وهتك الأسرار والتعدي على الأعراض والحرمات، والقتل والجرح عند التدافع مع صاحب المال، فكان لذلك كله أخطر من الطرار الذي يعرض نفسه للخطر، ولا يتصور في العادة أن تتسبب سرقته في ارتكاب الانتهاكات الأخرى المحتملة في السرقة العادية.[109] وهذا الاجتهاد وإن كان بيانياً في مظهره، إلا أنه محكوم بتفسير الحِكَم المقصودة للشارع، ومن هنا قال القرافي: "هذه كلها تعاليل من قواعد القياس".[110] وبعبارة أخرى: إنما سمت الحنفية هذه الدلالة خفية لكون الدليل اللفظي لا يُنبئ عن دلالته إلا بصورة خفيَّة، ولكن إذا أدخلنا قواعد القياس والتعليل اتضحت صورة الحكم ووصلت نهايتها في النضج، ولذلك يذكر مثال الطرار والنباش والغصب وتتم مقارنتها بالسرقة في باب الدلالات عند ذكر الخفي، ويسمون الملحق منها بالسرقة في باب القياس قياساً، وذلك إشارةً منهم إلى أن خفاء الحكم من دلالة الصيغة، وظهوره من التعليل والقياس، ولذلك كان إلحاق الطرار بالسارق قياساً وإن كان له في مباحث البيان دلالة؛ باعتبار أن أقل مراتب الاعتماد على الحكم هو الظهور، وهذا يتم في مرحلة القياس دون الدلالة، ولكن تفريقاً بين إجراء القياس في

الحدود بمحض التعليل، وبين القياس فيها عند اجتماع العلة والصيغة، فقد ذكر الحنفية قسم الخفي، ليعلم أن ظهور الحكم كان بالقياس؛ أما مبدؤه فهو الدلالة اللفظية الخفية، فلم يكن قياساً محضاً في العقوبات؛ وإنما هو قياس ذو جذر بياني.

أما **المشكل**،وهو الذي اشتبه المراد منه لدخوله في أشكاله وأمثاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من سائر الإشكال،[111] فإن الفرق بينه وبين الخفي أن الغموض في المشكل من ذات اللفظ ولا يفهم المراد ابتداءً إلا بدليل من الخارج؛ أما الخفي فمنشؤه من التطبيق، مع معرفة المراد منه ابتداءً. ودور التعليل هنا آت في إعانته على فهم المراد منه، وتمييز الأشكال، فمثلاً لفظ (أنى) في قوله تعالى: ﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ﴾(البقرة: 223) مشكل؛ لتردده بين معنى (كيف) و(أين)،فيستعان بالقرائن في الوصول إلى المراد، ومن ذلك التعليل، فيقال: إن تشبيه المرأة بالحرث إنما هو بجامع كونهما مكان الزرع والإنبات، فلا يمكن أن يكون (أنى) بمعنى (من أين) لأن مكان الزرع (النسل) متعين، وهو الفرج، على أن القياس يقتضي أن يكون بمعنى (كيف)، لأن النص قطع بحرمة إتيانهن في المحيض للأذى، وإذا حرم القربان في الأذى العارض (المحيض) فحرمته في الأذى اللازم (الدبر) أولى.[112]

وأما اللفظ **المجمل**،وهو ما ازدوجت فيه المعاني، واشتبه المراد منه اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب والتأمل،[113] فلا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمِل وبيانٍ من جهته يعرف به المراد،[114] ولا يتصور فيه للتعليل أثر يذكر.



وبما أن **المتشابه** "اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه"،[115] فلا وجود له في نطاق الأحكام الفقهية، والتعليل إنما يجري فيها.

– التعليل البياني والتأويل:

التأويل صرف النص عن معناه الظاهر إلى معنى غير ظاهر لدليل يقتضيه.[116] وبتعبير الشنقيطي:"هو حمل اللفظ الظاهر في معنىً، على معنى آخر مرجوحٍ لدليل".[117] وقد يكون هذا الدليل هو العلة أو المصلحة الشرعية التي دل عليها سياق الخطاب، أو استنبطت منه، فإذا تحقق ذلك كان التأويل مصلحياً. وقد يصطلح عليه في الأدبيات المعاصرة بالتفسير المصلحي للنصوص، وهو تفسير تستحضر فيه المعاني والحكم والمصالح التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها، استحضاراً يكون له أثره في فهم النص والاستنباط منه. فقد يصرف النص عن ظاهره، وقد يقيد أو يخصص، وقد يعمم وظاهره الخصوصية؛ نظراً للمصلحة التي يتغيَّاها المجتهد، ويظنها متوخاة من شرع الحكم.[118] فالتأويل عملية اجتهادية تقوم أساساً على مبدأ التعليل، ولذلك فإن من أنكر التعليل أنكر التأويل في الدين، كالظاهرية ومن وافقهم. وقد أكثر منه الحنفية، حتى امتلأت كتب الأصول بذكر أمثلة التأويل من اجتهاداتهم.[119]

يقول الدكتور فتحي الدريني في إفادة التعليل التأويل: "قد يكون التعليل مرحلة قبْلية، يعقبها التأويل، بمعنى أنه إذا تبيّن المجتهد علة النصّ أو حكمة تشريعه أمكنه أن يؤول النصّ على ضوء هذه الحكمة".[120]

وللتأويل أثر في درك معاني النص وتطبيقها، ومن ذلك تأويل الحنفية كفارة الظهار في قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ (المجادلة: 4) تأويلاً يوسع نطاق النص بتعدد طرق الوفاء بهذا الالتزام من دفع الطعام إلى المسكين عيناً كالحنطة وغيرها من القوت الذي يعيش به الإنسان، أو استضافة المسكين وتقديم الطعام له مما يأكله هو وأهله، أو إعطاء قيمة الطعام للمسكين، أو تخويل غيره بتنفيذ هذه الكفارة، سواء كانت من مال الأصيل أو من مال النائب، أو إطعام المسكين الواحد بإحدى الطرق المذكورة في ستين يوماً. والمسوغ لهذا التأويل أن الغاية من تشريع الكفارة سد حاجة الفقراء والمساكين، وكل هذه الصور تحقق الغرض ما لم تؤد إلى التساهل والإضرار بمصلحة المسكين، فتمنع.(121)

- تحليلٌ تنظيري للتعليل البياني:

المتأمل فيما سبق ذكره، المستقرئ لأوجه الوفاق والخلاف بين المذاهب الأصوليَّة في قضايا التعليل البياني، يستخلص نتائج ملموسة؛ ومنها: أن المدرسة الظاهرية الرافضة للقياس والتعليل ترفض كل دخْلٍ لفكرة المقايسة والتعليل، ولو كان جزئياً، في بناء فهم النصوص وتفسيرها تفسيراً تشريعياً. ومن هنا رفض أتباعها كل وجوه القياس الظاهرة وولّوا وجوههم شطر ظواهر النصوص دون تأويل حِكْميّ أو تعليلٍ فقهيٍّ؛ فلم يقبلوا تخصيص العام بالقياس والتعليل، وحملوا الأمر الوارد، ولو بعد الحظر، على حقيقته من الوجوب، دونما تمييزٍ بين نهيٍ وآخرَ في إيجاب التحريم. وعندما يتقابل نصان ويختلفان إطلاقاً وتقييداً، تسعى الظاهريَّةُ إلى التمسك بظاهر النص المطلق، ولو ترتب على ذلك إلغاء العمل بالقيد الوارد في النص المقيَّد، في كل الأحوال، مخالفين بذلك جمهور



الأصوليين الذين لم يتنازعوا في وجوب حمل المطلق على المقيَّد عند اتحاد النصين سبباً وحكماً؛ بل زادت الظاهرية على ذلك إنكار الاحتجاج بالمفاهيم مطلقاً، سواءً كان المفهوم موافقاً أم مخالفاً للحكم المنصوص، ورفضوا التأويل جملةً، معارضين الجمهور في معظم هذه الأحوال.

وإذا التفتنا يمنةً ويسرة، ألفينا جمهور العلماء القائلين بالتعليل الموجبين للقياس قد تتباين أنظارهم في تفاصيل الأخذ بالفكرة. ويمكننا تلمُّسُ مدرستين اثنتين برزتا في هذا الصدد: مدرسة الحنفيَّة، ومدرسة الجمهور المتكلمين، إذ نلْحَظُ أنَّ هناك دائرتين اثنتين تمثّلان مدّاً وجزراً بين حركة التوجهين وتوظيفهما للتعليل البيانيِّ.

أما **الدائرة الأولى** فتتمثل في الأدوات البيانيَّة التي يُلجأُ إليها في دفع التعارض بين الأدلة الشرعيَّة، من تخصيص العامّ وتقييد المطلق. والذي يستخلص في هذه الدائرة أنَّ الحنفيَّة أعملوا فكرة التعليل ووظفوها بقدر المساعدة على دفع التعارض، فلم يخصصوا العامَّ بالقياس، لأن دلالة العامِّ قطعيَّةٌ والقياس ظنيٌّ، ولا تعارض بين القطعي والظنّي، لعدم التكافؤ بين الدليلين. وفي تقييد المطلق بالمقيَّد لا يرى الحنفيَّة وجود التعارض بينهما إذا كان القيد وارداً على السبب، أو كان وارداً على الحكم وكان السبب في النصين مختلفاً؛ وذلك لانتفاء التعارض في هذه الحالات، لأن الاختلاف في السبب مانع من اتحاد جهة المعارضة بين الدليلين، ولا قياس في الأسباب عندهم، كما أن اتحاد الحكم في حالتي الإطلاق والتقييد كافٍ عندهم في إثبات عدم التعارض.

أما الجمهور فقد أعملوا فكرة التعليل في هذه المساحات البيانية على مدىً أوسع، باعتبار أن التعليل يؤدي وظيفتين متكاملتين، فهو يساعد على درء التعارض،

ويعمل على إحكام التناسق بين الأدلة في آنٍ واحدٍ. وهذا يعني أنهم عمدوا إلى تحقيق غايتين إحداهما مكملة للأخرى. أما الغاية الأولى فهي دفع التعارض بين الأدلة، وأما الغاية الثانية فهي خلق التناسق والانسجام بينها. وبذلك تميَّزت طريقتهم على طريقة الحنفيَّة الذين اكتفوا باعتماد التعليل بوصفه وسيلةً مساعدة لدرء التعارض حصراً وبقدر تحقيق هذه الحاجة فِعْلاً، بينما عمد الجمهور إلى تحقيق غاية أخرى وراء هذه الغاية تتمثل بخلق الانسجام والتنسيق بين الأدلة إضافةً إلى درء التعارض، ولذلك خصصوا العام بالقياس، وحملوا المطلق على المقيَّد وإن كان القيد وارداً على السبب أو وارداً على الحكم مع اختلاف السبب. فهذه المدرسة اتخذت من فكرة التعليل قاعدةً عامَّةً، لااستثنائيةً، تعمل على دوام استقرار القاعدة التشريعيَّة وعقد التوازن وصناعة الارتباط والانسجام بين الأدلَّة، و لم تجعلْها قاعدة استثنائيَّة يُلْجأ إليها عند الطوارئ، لدفع التعارض حصراً، كما هو صنيع الحنفيَّة.

أمَّا **الدائرة الثانية** فهي المساحة البيانيَّةُ التي خلَتْ من افتراض التعارض أو تقديره، كمبحث التأويل ومقتضى النهي. وهنا توسَّعت الحنفيَّةُ في إعمال فكرة التعليل وتوظيفها بيانيّاً، فأكثروا من التعليل ورتبوا عليه نتائج فقهيَّةً مهمَّةً. فعلى صعيد النهي ميَّزت الحنفية بين النهي المتوجه إلى أصل الشيء وسمَّوْا المنهيَّ عنه "باطلاً"، والنهي المتوجّه إلى الوصف اللازم وسمَّوْهُ "فاسداً"، والنهي المتوجِّه إلى الوصف غير اللازم للحقيقة، وجعلوه "صحيحاً" وإن ترتَّب الإثم على فعله. وهو عملٌ إن لم يكن قائماً على أساس تنقيح المناطات فهو شبيه بذلك. أمَّا الجمهورُ فلم يُكثروا من التأويل كالحنفيَّة، و لم يفرِّقوا



بين الباطل والفاسد اصطلاحاً، بل جعلوا النهي لإفادة بطلان التصرُّف سواءً كان متوجِّهاً إلى الأصل أو متوجهاً إلى الوصف اللازم.

وكأنّي بالحنفيَّة في اختلاف درجات توظيفهم للتعليل البياني بين الدائرتين، دائرة التعارض التي ضيقوا فيها اللجوء إلى الفكرة، ودائرة عدم التعارض التي وسعوا فيها توظيف الفكرة، أنَّهم يرون في توارد النصوص والأدلة على المعنى الواحد تضييقاً على فكرة التعليل، باعتبار أن المبنى يُغني عن التوسع في المعنى، وأن ركن التوقيف في هذه الحالة أوسع من ركن التعليل، فكأنَّ الحكم لما توارد عليه دليلان حدَّ ذلك من أفق التعليل فيه، فاقتصروا على مبنى الدليلين ولم يتجاوزوه إلى التعليل والمعنى، حذراً من أن يعود التعليل على المبنى أو جزء منه بالتخصيص أو التأويل أو الإسقاط أو التعطيل، ولذلك لم يزيدوا في هذه الحالة على قدر الحاجة ودفع الضرورة بدرء التعارض فحسبُ؛ ولكن لما لم يتوارد على التعليل في الدائرة الثانية، وهي الدائرة الخالية من تقدير التعارض، إلاَّ دليلٌ واحدٌ يحدُّه من جهة واحدة، فقد وجدوا هنا أن أفق التعليل والمعنى واسع متَّسعٌ وأن التعليل لا يحدُّه معارضٌ من الجهة الأخرى يقتضي بذل حظه من الإعمال والتوظيف. ولعلَّ هذا التبرير نفسه كان وراء تحوُّطهم وتحفُّظهم في الاحتجاج بمفهوم المخالفة مع إطلاقهم القول بحجية مفهوم الموافقة، إذ أنَّ في العمل بمفهوم الموافقة توسيعاً لدائرة النص في اتجاه أفقه الدلالي الموجب، وأنه جمع المثيل إلى المثيل، بينما يوسّع العمل بمفهوم المخالفة دائرة النص في غير أفقه الدلالي الموجب، بل يوسع دائرته في عكس اتجاهه الدلالي، وهو اتجاهه الدلالي السالب، وفيه حمل حكم النقيض على غير المثيل، على أنَّ مجرد القيود اللفظيَّة عندهم من

صفة وشرط وعدد وغاية لا يُعين على توسيع أفق النص في اتجاهه السالب وحمل حكم المسكوت عنه على غير مثيل منصوص.

وكأنَّ الجمهور يرون اتساع دائرة التعليل البياني رهيناً بوجود النصوص الشرعيَّة وأنَّ توارد النُّصوص يوسع من دائرته، بل يرون في مثل هذا التوارد تكأةً للتوسع في التعليل، لظهور آفاق الحكم عندهم، بتكاثر الأدلة واجتماعها وإحاطتها به. فلو كان يوجد في بيان الحكم نص واحد معيَّن لأوجب ذلك التحفُّظ في التعليل وعدمَ التوسع فيه، لاحتمال أن يكون أدنى توسع في المعنى وأدنى ابتعاد عن ظاهر المبنى مؤدّياً إلى إسقاط دلالة النص وتعطيله ومخالفة المقصود فيه. أمَّا إذا توارد على التعليل نصان كان مجال التصرف بالعلة أوسعَ، والتطواف باحتمالات الدليلين ومعانيهما ودلالتهما أيسر، لوضوح معالم الحكم وحدوده، فيكفي المجتهدَ أن لا يتجاوز الدليلين، ويمكنه أن يتوسع في التعليل كلما وجد في التعليل مساعدةً على دفع التعارض وعوناً على خلق التناسق والانسجام بينهما، وهذا يمنحه مكنة وقدرة على توسيع أبعاد النظر ويوليه في التعليل أبعاداً مرنةً ما كانت لتظهر عند وحدة الدليل وعدم تعدده أو اختلافه. فوقوف المجتهد مع الدليل الواحد الذي لم يحدَّ إلا حداً واحداً يجعله أكثر تحفظاً فيه وأشدَّ التصاقاً به وتعلقاً بمبناه، لعدم معرفته بالحد الثاني للنص الذي يمكنه التردد إليه، فهو هنا لا يعرف حدود توسعه المشروع في النص. ومن هنا احتج الجمهور بمفهوم المخالفة وإن كان فيه إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه؛ نظراً لانتفاء القيد، إذ كان وجود القيد كافياً عندهم للدفع باتجاه التوسيع التعليلي في تفسير النص، ولم يروه كالحنفيَّة مانعاً من التوسع وسبباً من أسباب الالتزام بالمبنى دون الاعتبار للمعنى، عملاً بفكرة "أن التعليل رهين بوجود النص" في مقابل

فكرة الحنفية التي مفادُها أن "التعليل تضيقُ دائرتُهُ عند تعدُّد النصوص، وتتَّسعُ عند اتحاد النص".

خاتمـــــة:

نخلص في الختام إلى أن للتعليل وظيفة بيانيةً تفسيريةً، إضافة إلى وظيفة التعدية والقياس. وتبرز أهمية المقايسة والتعليل على مراحل عديدة تتعلق بازدواج الفكرة من ركني الصيغة والمعنى، فهي تتعلق بالنص تعلقاً شديداً؛ بل العلة وليد النص ذاته، ولها قدرة الإنتاج والإثمار، لحكم شرعي غير داخل في مدلول الصيغة. ولذلك لا يمكن للقياس أن يكون جارياً في موضع تناولته صيغة النص ولا يمكن للتعليل أن ينفصم عن النص أو يستقل ما يتولد عنه من أفهامٍ، بمزية تعود على النص بالنقض والإبطال، مما يدل على أن شرعية هذا الدليل مستمدة من النص غير أنها مقيدة بوصف النيابة عنه، فلا يجوز أن يستقل بالتشريع فيتناول موضع النص، سواء بمباشرة حكمه، أو الإخلال بفهمه، أو بتجاوز حده تجاوزاً ينطلق من الجزئي المكشوف ليقضي على الجزئي المنصوص أو الكلي المنطوق؛ لكنَّ أهمية التعليل الذي هو منطلق القياس ومبدؤه لا تنحصر في نطاق الاجتهاد القياسي فحسبُ، بل تتعدى، لتشكل أدلة أخرى هي في جوهرها مأخوذة من معاني النصوص وعللها وغاياتها، كسد الذرائع، والاستحسان، والمصلحة المرسلة، كما أنها تتعدى إلى الطرق التي يستنبط بها الحكم الشرعي من النصوص، فتكون من مبادئها.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن السبكي، تاج الدين عبدالوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق محمود السيد، ط1، 1424هـ - 2004م.
2. ابن السبكي، تاج الدين عبدالوهاب، الأشباه والنظائر، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي عوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ-1991م.
3. ابن السبكي، تاج الدين عبدالوهاب، جمع الجوامع من شرح المحلي، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، 1356هـ-1937م.
4. ابن القيم، شمس الدين أبو عبدالله الزرعي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عصام الدين الصبابطي، القاهرة، دار الحديث، د.ط، 1427هـ -2006م.
5. ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، د.م، د.د، ط1، 1408هـ -1987م.
6. ابن بدران، عبد القادر الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، تصحيح عبد الله بن عبدالمحسن التركي، الرياض، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، د.ط، د.ت.
7. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، جمع عبد الرحمن بن محمد النجدي،د.م: د.د، د.ط، 1398هـ.
8. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق محمود نصار، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، د.ط، د.ت.
9. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ-1985م.
10. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري، المحلى بالآثار، تحقيق عبد الغفار البنداري، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408هـ-1988م.
11. ابن فارس، أبو الحسين أحمد ابن زكريا، الصاحبي، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ط، د.ت.
12. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، بيروت، مؤسسة الريان، ط1، 1419هـ -1998م.
13. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، المغني، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، د.ط، 1401هـ - 1981م.

14. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، د.ط. ت.

15. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دمشق، دار الفكر، د.ط، د.ت.

16. الإسنوي، جمال الدين ابن الحسين، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1404هـ – 1984م.

17. الأصفهاني،شمس الدين محمود بن عبدالرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد بقا، مكة المكرمة، مركز إحياء التراث الإسلامي، د.ط، د.ت.

18. الآمدي، سيف الدين علي، الإحكام في أصول الأحكام، الرياض، دار الصميعي، ط1، 2003م.

19. الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبدالمجيد تركي، تونس، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1429هـ – 2008م.

20. الباقلاني، أبو بكر، التقريب والإرشاد، تحقيق عبد الحميد أبو زيد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1413هـ–1992م.

21. البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ضبط وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1414هـ –1994م.

22. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ط3، 1987م.

23. بدران، أبو العينين بدران، بيان النصوص التشريعية: طرقه وأنواعه، الأسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1984م.

24. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي، سنن الترمذي أو الجامع الصحيح، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.

25. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، التلويح على التوضيح، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت.

26. التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، 1403هـ – 1983م.

27. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ – 1997م.

28. الخن، مصطفى، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف اللفقهاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط5، 1414ـ–1994م.

29. الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ -2001م.
30. الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصوليَّة في الاجتهاد بالرَّأي في التَّشريع الإسلاميِّ، دمشق، الشَّركة المتَّحدة للتَّوزيع، ط2، 1405هـ - 1985.
31. الدريني، محمد فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، بيروت، دار الشروق، ط1، 1991م.
32. الدواليبي، محمد معروف، المدخل إلى علم أصول الفقه، الرياض، دار الشواف للنشر، ط1، 1995.
33. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1412هـ-1992م.
34. الرصاص، أحمد بن محمد، جوهرة الأصول وتذكرة الفحول، تحقيق أحمد مطهر الماخذي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1430هـ -2009م.
35. الريسوني، أحمد، "النص والمصلحة بين التطابق والتعارض"، مجلة إسلامية المعرفة، مج4، ع13، صيف 1414هـ-1998م.
36. الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1415هـ -1995م.
37. الزركشي، بدر الدين بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عبدالقادر العاني، الكويت، وزارة الأوقاف، ط2، 1413هـ - 1992م.
38. الزركشي، بدر الدين بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، ط2، 1972م.
39. الزركشي، بدر الدين بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق أبي عمرو الحسيني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ - 2000م.
40. الزلمي، مصطفى إبراهيم، أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، صنعاء، مركز عبادي، ط1، 1417هـ - 1996م.
41. السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1426هـ -2005م.
42. سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً، بيروت، دار الصديق للعلوم، ط1، 2011م.
43. السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول (الصغرى)، تحقيق محمد زكي عبد البر، الدوحة، جامعة قطر، ط1، 1404هـ - 1984م .
44. السمعاني، أبو المظفر المروزي، القواطع في أصول الفقه، تحقيق أبو سهيل وصالح حمودة، عمان، دار الفاروق، ط1، 1432هـ -2011م.

45. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الشَّريعة مع تعليقات دراز، تحقيق إبراهيم رمضان، بيروت، دار المعرفة، ط3، 1417هـ -1997م.

46. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق محمد أحمد شاكر، القاهرة، دار التراث، ط1، 1399هـ-1979م.

47. شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام: عرض وتحليل، بيروت، دار النهضة العربية، ط1، 1401هـ - 1981م.

48. الشنقيطي، سيدي عبدالله العلوي، نشر البنود على مراقي السعود في أصول الفقه، تحقيق ناجي السويد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1433هـ -2012م.

49. الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق محمد صبحي حلاق، دمشق، دار ابن كثير، ط1، 1421هـ - 2000م.

50. صالح، أيمن، القرائن والنص: دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1431هـ - 2010م.

51. صالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط5، 1429هـ - 2008م.

52. الطوفي، نجم الدين سليمان، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبدالله التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 2011م.

53. العراقي، ولي الدين أبو زرعة أحمد الرازياني، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق مكتبة قرطبة، القاهرة، دار الفاروق الحديثة، ط1، 1420هـ - 2000م.

54. العكبري، أبو الحسن بن شهاب، رسالة في أصول الفقه، تحقيق موفق بن عبدالله، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1413هـ - 1992م.

55. الغزالي، أبو حامد محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق نجوى ضوّ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ/1997م.

56. الغزالي، أبو حامد محمد، شفاء الغليل في بيان الشَّبه والمُخيل ومسالك التَّعليل، وضع حواشيه زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2000م.

57. الفيروزآبادي، مجدالدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، إعداد محمد المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1424هـ -2003م.

58. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، بيروت، المكتبة العصرية، ط1، 1432هـ - 2011م.

59. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل عبدالموجود وعلي معوض، الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط2، 1418هـ - 1997م.
60. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس،الفـــروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، تصحيح خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ -1998م.
61. الكاكي، محمد بن محمد بن أحمد، جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي، تحقيق فضل الرحمن الأفغاني، الرياض، مكتبة نزار الباز، ط1، 1418هـ-1997م.
62. مالك، أبو عبد الله ابن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى، بيروت، دار صادر، د.ط، د.ت.
63. مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.
64. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، سنن النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1406هـ -1986م.
65. النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد، كشف الأسرار شرح المصنِّف على المنار مع نور الأنوار لملاجيون، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت.

الهوامش

1- انظر التفتازاني، التلويح على التوضيح، 64/2 وما بعدها.
2- انظر التفتازاني، التلويح على التوضيح، 64/2 وما بعدها.
3- انظر التلمساني، مفتاح الوصول، ص140؛ شلبي، تعليل الأحكام، ص113 وما بعدها.
4- الشاطبي، الموافقات، 236/1.
5- سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، ص325.
6- المصدر السابق، ص324.
7- شلبي، تعليل الأحكام، ص12.
8- انظر الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (البون)، ص1089.
9- العكبري، رسالة في أصول الفقه،ص78؛ الغزالي، المستصفى من علم الأصول، 238/1.
10- هذا تعريف أكثر الفقهاء والمتكلمين. انظر البخاري، كشف الأسرار، 214/3؛ الغزالي، المستصفى، 238/1.
11- انظر المصدرين السابقين.
12- الغزالي، شفاء الغليل، ص35.
13- المصدر السابق، ص49.
14- المصدر السابق ص39.
15- انظر الشاطبي، الموافقات، 244/3-245.

16- انظر الشاطبي، الموافقات، 667/2.

17- انظر الشاطبي، الموافقات، 136/1.

18- صالح، القرائن والنص، ص282.

19- الريسوني، "النص والمصلحة بين التطابق والتعارض"، ص62.

20- الجويني، البرهان في أصول الفقه، 66/2.

21- الجويني، البرهان، 149/2.

22- الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، 513/1.

23- السرخسي، أصول السرخسي، 125/1.

24- الشنقيطي، نشر البنود، 181/1 .

25- الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص.279

26- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص694.

27- الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود في أصول الفقه، 204/1 .

28- انظر السمرقندي، ميزان الأصول، ص643-.644

29- انظر الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، 763/2-764؛ الشنقيطي، نشر البنود، 102/2.

30- انظر السرخسي، أصول السرخسي، 160/2؛ النسفي، كشف الأسرار، 262/2-288؛ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 102/4-103؛ الرازي، المحصول، 318/5؛ السمعاني، القواطع، 920/3؛ التلمساني، مفتاح الوصول، ص144-145.

31- الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص373.

32- الغزالي، شفاء الغليل، ص300.

33- الغزالي، المستصفى، 150/2.

34- ابن السبكي، الأشباه والنظائر، 155/1.

35- يقول صاحب المراقي:هل نادرٌ في ذي العموم يدخلُومطلقٌ أوْ لا؟ خلافٌ يُنقل.

الشنقيطي، نشر البنود، 183./1

36- أخرجه الترمذي وابن ماجه والنسائي، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. الترمذي: سنن الترمذي، كتاب اللباس، حديث (1728)، 221/4؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب اللباس، حديث (3609)، 1193/2؛ النسائي، سنن النسائي، كتاب الفرع والعتيرة، حديث (4241)، 173/7.

37- انظر الغزالي، شفاء الغليل، 41-49.

38- انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، 176/1-180.

39- انظر الشاطبي، الموافقات، 667/3.

40- انظر الباجي، إحكام الفصول، 271/1-273؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 410/1-414؛ الغزالي، المستصفى، 54/2-58؛الدوالبـــي، المدخل إلى علم أصول الفقه، ص196.

41- الغزالي، المستصفى، 55/2؛ الآمدي، الإحكام، 410/1؛ السمعاني، القواطع في أصول الفقه، 301/1-302.

42- الآمدي، الإحكام، 410/1-413.

43- الغزالي، المستصفى، 57/2؛ الشنقيطي، نشر البنود، 226/1.

44- انظر النسفي، كشف الأسرار، 162/1-165؛ الزلمي، أصول الفقه الإسلامي، ص320-321.

45- انظر ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص60. وقارن مع: العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، 351/2-353؛ ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 141/2؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 2/ص501-508.

46- انظر المصادر السابقة.

47- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 339/13.

48- انظر السرخسي، أصول السرخسي، 271/1-272؛ السمعاني، القواطع، 305/1 وما بعدها؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 198/3 وما بعدها.

49- الشاطبي، الموافقات، 253/3.

50- الحديث أخرجه مالك والترمذي وابن ماجه. وقال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. مالك، الموطأ، كتاب الجهاد، حديث 857، 6/2؛ الترمذي، جامع الترمذي، كتاب السير، حديث 1617، 158/5-160؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الجهاد، حديث 2841 و2842، 947/2-948.

51- الزركشي، تشنيف المسامع، 3/ 398.

52- الزلمي،أصول الفقه الإسلامي، ص260.

53- السرخسي، أصول السرخسي، 124/1.

54- انظر الباقلاني، التقريب والإرشاد، 361/1-366؛ الإسنوي، التمهيد، ص468-469.

55- ابن السبكي، جمع الجوامع، 1/ 271؛ ابن السبكي، الأشباه والنظائر، 174/2-175.

56- تسمي العرب الزجاج (قارورة) لقرارة الماء فيه أخذاً من القرار، ولا يسمون الكوز والحوض قارورة.

57- انظر الغزالي، المستصفى، 225/1؛ الآمدي، الإحكام، 80/1-83؛ مصطفى الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص514-515.

58- انظر الآمدي، الإحكام، 80/1؛ ابن السبكي، جمع الجوامع، 271/1.

59- انظر ابن السبكي، الأشباه والنظائر، 174/2-175؛ الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص516.

60- انظر الشنقيطي، نشر البنود، 100/1-101؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص88-91؛ الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص516-517.

61- انظر الزلمي، أصول الفقه الإسلامي، ص.363

62- انظر المصدر السابق، ص.268

63- الشاطبي، الموافقات، 3/140-.141

64- انظر المصدر السابق، 3/138.

65- السرخسي، أصول السرخسي، 1/80؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 2/428 وما بعدها؛ الزلمي، أصول الفقه الإسلامي، ص270 وما بعدها؛ محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، 2/ ص314-346؛ الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص345.

66- انظر الشنقيطي، نشر البنود، 1/46؛ ابن حزم، الإحكام، 3/207؛ الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص350-.352

67- انظر المصادر السابقة.

68- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 3/207؛ ابن حزم، المحلى بالآثار، 8/453.

69- انظر الشوكاني، إرشاد الفحول، ص386-390؛ الرصاص، جوهرة الأصول وتذكرة الفحول، ص99-.102

70- انظر القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص158-161؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 2/429؛ ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 2/51-.53

71- انظر المصدر السابق؛ السرخسي، أصول السرخسي، 1/80؛ ابن السبكي، جمع الجوامع، 1/105 وما بعدها؛ الزلمي، أصول الفقه، ص276؛ الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص341-348، 359-.375

72- ابن حزم، الإحكام، 3/207؛ صالح، تفسير النصوص، 2/.337

73- انظر ابن السبكي، جمع الجوامع، 2/44 وما بعدها؛ الشنقيطي، نشر البنود، 1/.232

74- ابن حزم، الإحكام، 2/382-383.

75- انظر السمعاني، القواطع، 1/ 352 وما بعدها؛ السمرقندي، ميزان الأصول، ص409-415؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص238؛ الدريني، المناهج الأصولية، ص681-.682

76- انظر ابن قدامة، روضة الناظر، 2/103-108؛ الأصفهاني، بيان المختصر، 2/351-356؛ ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص266-269؛ الدريني، المناهج الأصولية، ص678-689.

77- أخرجه مسلم. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، حديث (984)، ج2، ص677.

78- أخرجه البخاري. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، حديث (1433)، ج2، ص547.

79- انظر السرخسي، أصول السرخسي، 2/160؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 3/416 وما بعدها؛ الدريني، المناهج الأصولية، ص678-689.

80- انظر السمرقندي، ميزان الأصول، ص409-415؛ الدريني، المناهج الأصولية، ص676-677.

81- انظر الباجي، إحكام الفصول، 1/ 287؛ الآمدي، الإحكام،8/2؛ ابن السبكي، جمع الجوامع، 51/2؛ الزركشي، البحر المحيط، 421/3؛ صالح، تفسير النصوص، 181/2.

82- الجويني، البرهـــــان، 160/1؛ وانظر مثل هذا الجواب عند: الباجي، إحكام الفصول، 289/1؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص.240

83- الزلمي، أصول الفقه، ص.327

84- السرخسي، أصول السرخسي، 126./1

85- ابن قدامة، المغني، 291./6

86- السرخسي، أصول السرخسي، 127./1

87- الشنقيطي، نشر البنود، 85/1.

89 - لمصدر السابق، 88/1.

90- ابن السبكي، جمع الجوامع، 232/1؛ الشافعي، الرسالة، ص513-.516

91- انظر الباقلاني، التقريب والإرشاد، 340/1 وما بعدها؛ ابن السبكي، جمع الجوامع، 243/1؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص589-591؛ الزلمي، أصول الفقه، ص.367

92- المصادر السابقة.

93- انظر الزلمي، أصول الفقه، ص.368

94- انظر ابن حزم، الإحكام، 335/7-377.

95- الزلمي، أصول الفقه، ص369.

96- الشنقيطي، نشر البنود، 88/1.

97- الآمدي، الإحكام، 215/2-220؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص591 وما بعدها.

98- انظر ابن حزم، الإحكام، 335/7 وما بعدها.

99- انظر الآمدي، الإحكام، 91/2 وما بعدها؛ الدوليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه، ص244-.245

100- انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 19./1

101- انظر ابن فارس، الصاحبي، ص49.

102- انظر الدريني، المناهج الأصولية، ص387.

103- انظر المصدر السابق، ص387-389.

104- الجويني، البرهان، 174/1.

105- أخرجه أبو داود. أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، حديث (1575)، 101/2.

106- الجويني، البرهان، 174/1.

107- القرافي، الفروق، 72/2.

108- الكاكي، جامع الأسرار، 329/2.

109- انظر السرخسي، أصول السرخسي، 167/1-168.

110- انظر الكاكي، جامع الأسرار، 329/2-330؛ بدران أبو العينين، بيان النصوص لتشريعية، ص106؛ ابن حزم، المحلى بالآثار، 314/12 وما بعدها.

111- القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، 3323./7

112- الكاكي، جامع الأسرار، 331./2

113- انظر الكاكي، جامع الأسرار، 321/2-322؛ بدران، بيان النصوص، ص110-112.

114- الكاكي، جامع الأسرار، 333./2

115- السرخسي، أصول السرخسي، 168./1

116- المصدر السابق، 169/1.

117- الزلمي، أصول الفقه، ص.393

118- الشنقيطي، نشر البنود، 236/1.

119- الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص280-281.

120- انظر مثلاً الشنقيطي، نشر البنود، 237/1-243.

121- الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، 149/1؛ وانظر الدريني، المناهج الأصولية، ص207-211.