



جامعة دمشق

كلية الشريعة

قسم الفقه الإسلامي وأصوله

رسالة الرِّشَاة

عند الأصوليين وفقهاء القانون الوضعي

وأثرها في الاستنباط

(دراسة تأصيلية تطبيقية في قانون العقوبات السوري)

رسالة معدة لنيل درجة الماجستير في الفقه الإسلامي وأصوله

إعداد الطالب

عبد الرحمن خوجة

إشراف الدكتورة

غيداء المصري

الأستاذ المساعد في قسم الفقه الإسلامي وأصوله

١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م

الإهداء

لقد حسبت حيناً أني أستطيع التعبير عما أريد كما أريد، فإذا بي أعجز عن أعظم ما أريد.

نعم.. لقد جئت ها هنا لأعلن عجزِي الكامل!

أفأذكر طفولتي يوم كنت أحوَج إليكما من رُوحِي التي بين جنبيّ، ومن نَفْسي الذي يتردد في

صدري؟!!

أم أذكر صبايَ وما حُطُّتْني به: من جعل كَفَّيْكما لي بساطاً، ومن عَيْنَيْكما فراشاً، ومن جَفْنَيْكما

غطاءً، ومن قَلْبَيْكما عطاءً؟! لقد كدت -بجهل الطفل وبراءته- أحسب حينها أنكما تعلمان

الغيب.. فلا أحتاج شيئاً إلا رأيْتِ ابتسامتكما لي تضعه بين يدي، ولا أكاد أعرّض إلا وتمتدُّ يداكما

تُقِيلُنِي وتُعِينُنِي، ولا أعتب عليكما بقلبي -عتب الصغير- إلا عرفتُما كيف تُبدِّلانه رضاً وفرحاً.

أم أذكر شبابي وأنا أشتعل حماساً وأتقدُّ حيوية، فكيف وجهتُماني إلى كل خير، فاندفعت

كالشهاب إلى غاية واحدة، إلى طلب علوم الشريعة الإسلامية.

ولا زلت أتوثّق بنصحكما لي، وأعتمد على توفيق الله تعالى المتضرّع به منكما لأجلي، وأجد في

صورة محيّاكما شمساً تضيء لي الطريق، وظلاً وارفاً يُتَفَيَّأ عند كل رَهَق ومشقة، وفي دعواتكما

ركني الشديد وحلي المديد الذي به أرجو هداية ربي سبحانه وتثبيته، وعفوه وعافيته عز وجل.

ثم جئت اليوم، وبكل سهولة، أقطف أنا ثمرة جهدكما، وأنال جائزة نَصَبِكُما، وتنسب إليّ!!

والمعضلة أني أسرق ذلك منكما، وأنتزعه عنكما -بعد تلك السنوات من تعبكما- وأنتما بسرقتي أشدُّ فرحاً مني بها!! بل تزداد سعادتكما بي كلما كان الذي أسرقه من ثمرة ذلك التعب منكما أكبر وأنفس!!

لقد علمت لم قيل لي: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤].

أيُّ جبلٍ أشمُّ أنتما؟! أيُّ سماء؟! أيُّ علياء؟!

حقُّ على من وقف أمامكما أن يقف ذليلاً، وأن يطأطئ رأسه خضوعاً، وأن يخفض صوته إجلالاً.

وهنا أعلنت عجزِي!!

لكني لن أعجز عن ابتهالي إلى ربي ضارعاً قائلاً: اللهم إني أسألك أن تكون لوالديَّ -أنت وحدك يا أرحم الراحمين- وليَّهما في الدنيا والآخرة، وأن تجمعني بهما في مستقر رحمتك، مع الذين أنعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً.

ولست أستطيع أن أترك القلم دون أن أهدي إليكما ثمرة ما بذلتما من جهد، وما أفضتما عليَّ من سخاء.

شكر وتقدير

اعترافاً بالفضل لذويه، وبالعطاء لباذليه، فإنني أقدم خالص امتناني لمشرفتي الفاضلة الأستاذة غيداء المصري، التي تفضلت أولاً بالموافقة على الإشراف على إعداد هذه الرسالة، والتي عايشني جميع مراحلها خطوة خطوة؛ تُوجّه وتُسدّد، وتنصح وترشد، وتُعلّق وتفيد، وتبذل من وقتها وجهدها ما لا يجازيها عليه إلا الله عز وجل، ولقد أفاضت عليّ من فضلها ما تعجز الكلمات عن التعبير عنه، فلم تدخر جهداً ولا وقتاً إلا وبذلته عن طيب نفس ورحابة صدر، ولقد كانت كلماتها لي نفحات دفعتني إلى إتمام هذا العمل على هذا النحو، فلا أستطيع في هذه الكلمة إلا أن أسجل خالص شكري وعميق تقديري لها على ما أسدت من نصح، وما بذلت من جهد في مراجعة الرسالة، وجزاها الله عني وعن هذا البحث خير الجزاء، وأوفى لها العطاء، وحقّق لها الرجاء.

عبد الرحمن ضوّة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله الذي فتح أبواب الوصول إليه، وجنّد صفوة الخلق للدلالة عليه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير خلق الله وأحبهم إليه، وعلى آله وصحبه، ومن دعا بدعوته واهتدى بشرعه وأتاب إليه.

وبعد:

يتبوأ النص الشرعي والقانوني منزلةً محوريةً في مسار تشكل الحضارة الإنسانية، ويمكن اعتبار الوقوف على طبيعة العلاقة التي تربط العقل الإنساني الجمعي بهذا النص مدخلاً أساسياً وبارزاً لفهم الحضارة في الماضي والحاضر، واستشراف مستقبلها، ويمكن اعتبار نوعية العلاقة التي يربطها العقل الإنساني بهذا النص مؤشراً لقياس مدى الازدهار والرقى الذي تعرفه الحضارة؛ فبقدر ما يؤمن الإنسان بالشرائع والقوانين، ويؤيئها مواقع الريادة، وسلطة الحكم والقيادة، بقدر ما تسمو حضارته، وتحقق له العدالة والحرية والمساواة، وتبسط له الحظوظ من الأمن والاستقرار، وعلى النقيض من ذلك تعصف به الملمات، وتشتد عليه الأزمات، كلما أعرض عن رشاد الشريعة ونظام القانون.

ومن منطلق هذه المحورية التي يحتلها النص بإمكاننا أن ندرك جيداً مغزى اهتمام علماء الإسلام خصوصاً علماء أصول الفقه بالمناهج الموصلة إلى تحديد المعنى وتوليد الدلالات، وسعيهم اللافت إلى تقعيد ضوابط يُحتكم إليها؛ من أجل ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى، أو إن شئنا قلنا: بين الكلام والدلالة، خاصة في المجالات التشريعية.

إن الأبحاث الدلالية تعدّ من الأبحاث التي تتميز بالتدقيق والتعمق في الدراسات الأصولية، وهي تمتد منذ الآماد المبكرة لنشأة علم أصول الفقه، وهذا التأريخ المبكر إنما يعني نضجاً أحرزه الأصوليون وأسسوه في الجوانب الدلالية.

ولقد حظيت الأبحاث الدلالية بمواضيع عديدة في الدراسات الحديثة، ونشطت الدراسات الدلالية على نحوٍ بارزٍ في هذا العصر، ليس في الدراسات العربية فقط؛ بل على مستوى الدراسات العالمية في العلوم الإنسانية، وتتجه هذه الدراسات إلى تحريك فاعلية الأصول وكسر جمود المادة فيها.

ومن منطلق المحورية التي يحتلها النص فإن اعتبار المكونات الإشارية للنصوص يشكل مدخلاً منهجياً رئيساً للوصول إلى دراسة المعاني وتحديدّها، واستخراج خبايا النصوص وأسرارها، بل إن اعتبار الدلالات الإشارية من أبرز وأهم محددات دلالات النصوص في المجالات التشريعية وغيرها.

نستطيع القول ها هنا: تلتقي في فصول هذه الدراسة المعالم الأصيلة لدلالة الإشارة، والحدود الأساسية لها، وذلك من خلال استثمار عطاءات السابقين، مع ترتيبها وبنائها في ضوء معارفنا الحديثة، وإضافة هي تطبيقاتنا في نصوص القانون.

أهمية البحث:

تكمن أهمية دراسة هذا الموضوع في نقاط متعددة، هي:

○ تعالج هذه الدراسة موضوعاً هاماً وشائكاً تتصل جذوره المتعددة المتشعبة بعدد من العلوم؛ ذلك لأن دراسة دلالات الألفاظ تتصل بالتفكير الإنساني، وتهتم بالمعنى الذي يمثل محتوى الألفاظ والنصوص؛ ومن أجل ذلك شغل موضوع الدلالات بال كثيرين من المفكرين، وفقهاء الشريعة، والقانون الوضعي، وعلماء الاجتماع، والسياسة، والاقتصاد، والنقاد والأدباء.

○ وتؤكد أهمية هذا البحث عندما نعلم أن استنباط مكونات النصوص واستثمار المعاني منها عن طريق دلالة الإشارة من أغمض المسالك الاستدلالية، حتى إن المعنى الإشاري قد لا يخطر بالبال إلا بالإخطار، وقد لا يتيسر تحصيله وحذقه إلا لمن خص ذلك بجهد كبير وزمن طويل، وكان صاحب قريحة جيدة؛ وذلك لأن المعنى الإشاري لا يقصد استقلالاً بالنص، ولا تتوجه إليه الألفاظ بالأصالة.

○ إن مباحث دلالة الإشارة التي نعالجها في هذه الدراسة تعدُّ أحد المفاتيح الضرورية للولوج إلى المسالك المتعلقة باستخلاص الأحكام من النصوص؛ وذلك أن معرفة طرق إثبات هذه الدلالة، ومرتبها، وخصائصها، وشروطها تعدُّ أرضية أساسية لأي استنطاق لبنية الخطاب، سواء كان شرعياً أو غير شرعي.

○ كما أن معرفة هذه الدلالة بكل عناصرها التفصيلية تعدُّ ضرورةً عمليةً في عملية الفهم؛ لأنها تشكل لبنةً من لبنات عملية الفهم، إذ بضبط ماهية هذه الدلالة، وبيان خصائصها وشروطها يكون المجتهد في عملية

الفهم يسير على بصيرة من أمره؛ إذ هو يتبع قواعد علمية موضوعية تضبط دلالة النصوص ضبطاً لا يحتمل تأويلاتٍ قد تفقد النص دلالته التي تقف وراءها مصالح أو ضرورات.

○ إن اعتماد دلالة الإشارة للبحث عن مكونات النصوص وأحكامها ليس ضرورةً عمليةً في الدراسات الشرعية الفقهية فحسب، بل هو ضرورة لرجال القانون كافة، وفي مقدمتهم القضاة؛ وذلك لأن دلالة الإشارة تعدُّ من الأدوات التي بها يتمكن القانوني من تحليل النص وسبر أغواره وتحديد اتجاهاته، وهذه الدلالة تبحث عند القانونيين تحت مباحث تفسير القانون، وهذا الموضوع -أعني: تفسير القانون- يعدُّ موضوعاً هاماً وشائكاً ومعقداً؛ لأن تفسير القوانين موضوع كان ولا يزال الوسيط الروحي والملجأ المادي لتقريب القانون إلى الواقع، ذلك أن النص القانوني وإن كان محدد الموضوع، مرتب الفصول والمواد، مستوفياً لكل شرائطه الموضوعية، وشكليات مناقشته وإصداره والرقابة عليه، إلا أنه في حقيقة نشأته وصياغته لا ينفك عن أحوال وظروف كثيرة، وأسباب عديدة مصاحبة لجميع مراحل إعدادة والعمل به؛ تجعل من قضية تفسيره وبيانها إشكالية حقيقية، لها من الآثار العظيمة مثل ما لغياب هذا القانون وانعدامه.

أسباب اختيار البحث:

هنالك مجموعة من الأسباب التي دعني لدراسة هذا الموضوع، فوق ما يتمتع به من أهمية، وهذه الأسباب تتمثل فيما يأتي:

○ صياغة مسائل دلالة الإشارة على هيئة علمية موضوعية متماسكة، من خلال استثمار الجهود العلمية التي بلورتها عطاءات الأصوليين السابقين، مع ترتيبها وبنائها في ضوء المعطيات المتوفرة لدينا، وبمنظرة تتطلع إلى استفادة العصر وتحرك فاعلية تلك الأصول، مما يساعد على إنجاز تطبيقات حديثة، وبذلك يسهل على المختصين والدارسين فهم وتناول هذه الدلالة.

○ أن أكشف لأهل القانون وفقهائه عن سمو المنهجية الأصولية، وعلو مبادئها، وغناها بالقواعد والضوابط الناظمة لعمليات الاستنباط واستثمار النصوص، وأنها تميزت بقدر كبير من الدراية والتعمق والرصانة، والقدرة على توليد الأحكام، وإنتاج الحلول على امتداد تاريخها الطويل؛ إذ كثير من أهل القانون قد لا تسنح لهم الفرص الدراسية للبحث العميق في مناهج الأصوليين وتفاصيل أبحاثهم، وتغلب عليهم الثقافة القانونية، فتنعدم أمامهم فرص النظر والمقارنة.

○ أن أمهد لفقهاء القانون وشرّاحه وطلّبه السبيل الأرشد للإفادة من المدرسة الأصولية في استنباط الأحكام من النصوص وبيانها، وأن أفتح لهم آفاق هذه المدرسة الرحبة، وأعرض أمامهم مداركها العالية حتى يرتقوا بمنهجهم وأصولهم الفقهية في التحليل والاستنباط والتعليل والترجيح.

○ أنّ القوانين الوضعية بالنسبة للأمة أصبحت اليوم واقعاً مفروضاً نتعامل معه، وقد أجمع عقلاء البشر اليوم على اختلاف مشاربهم الفكرية واتجاهاتهم الثقافية على أهمية القوانين والشرائع؛ لاستقامة المجتمع، وإقرار العدالة، ورعاية الحقوق، والمواءمة بين المصالح المتعارضة؛ وعليه لا بد من إيجاد آليات لحفظ حقوق الناس من أيّ تعسفٍ يلحق بفهم القوانين.

مشكلة البحث:

إن نظرةً سريعةً نلقيها على مباحث دلالات الألفاظ التي كتبها علماء الأصول المتكلمون قبل الإمام الغزالي كافيةً لنلاحظ فيها عدم ذكر لدلالة الإشارة في هذه المباحث.

والواقع أن هذه المباحث تذكر لنا باختصار أو بإفاضة ما يتعلق بالمنطوق والمفهوم:

أما المنطوق: فتبحث فيه في النص والظاهر، وتورد الأدلة على وجوب العمل بالنص غير المحتمل وبالظاهر المتبادر.

وأما المفهوم: فتبحث فيه في مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، ويدور النقاش حول صلاحية مفهوم المخالفة للاحتجاج به، وشروط العمل به، وحول صلاحية بعض أنواعه للاستدلال بها.

وحين تنتهي هذه المباحث من عرض هذه المسائل نجدها تنقلنا بغتةً إلى مسائل أخرى مغفلةً كل ما يمس بدلالة الإشارة.

أما الغزالي فيفرد بحثاً في كتابه "المستصفى" لبيان ما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها ووضعها بل من حيث فحواها وإشارتها، ويقسمه إلى خمسة أقسام هي: الاقتضاء، والإشارة، والإيماء، ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة.

ولكن ما هو جدير بالملاحظة أن بحث الإمام الغزالي لدلالة الإشارة جاء بصورة إجمالية؛ حيث اكتفى بتعريف إجماليّ لهذه الدلالة، وذكر أمثلة لها، دون أن يعقب هذا ببيان المبادئ والضوابط العامة التي تحكم دلالة الإشارة، مكتفياً بحصر المعاني التي تقتبس من الألفاظ لا من حيث الصيغة بل من حيث الفحوى والإشارة؛ بحيث تتمايز المفاهيم بالمقارنة فيما بينها.

أما من جاء بعد الإمام الغزالي من متكلمي الأصوليين كالرازي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم فلملاحظ أن بحثهم لدلالة الإشارة جاء ضمن بحثهم للدلالات وما يستفاد من الألفاظ؛ حيث قاموا بتقسيم الدلالات بصورة الحصر الدائرة بين الإثبات والنفي، فميزوا الدلالات بعضها عن بعض، وذكروا دلالة الإشارة وأمثلتها في ثنايا حديثهم عن هذه الدلالات، فانحصرت كل جهودهم في حصر الدلالات، واقتصروا في تناولهم لدلالة الإشارة على تمييزها بالرسم وتوضيحها بالمثل.

فلم تكن دلالة الإشارة إذن الموضوع الرئيس للدراسة لدى المتكلمين من الأصوليين.

أما حين ننتقل إلى ما كتبه علماء الأصول من الحنفية في مباحث دلالات الألفاظ فإننا نجد مزيداً من الوضوح في تحديد دلالة الإشارة وتمييزها عن غيرها من الدلالات؛ ذلك أن الحنفية ضبطوا الطرق التي تستفاد بها المعاني من نصوص الشارع في أربعة أقسام: العبارة، والإشارة، والدلالة، والاقتضاء، واعتمدوا في قسمتهم هذه على حصر وجوه الاستدلال وجهات الدلالة، وقاموا بتوضيح محترزات كلٍّ من هذه الدلالات من خلال الأمثلة التي أوردوها في كل موضوع.

غير أن هذه الجهود التي لا ينكر أحد قيمتها ظلت مبعثرة في بطون الكتب التي لم تقتصر على معالجة دلالة الإشارة، بل غلبت عليها أبحاث ومسائل أصولية أخرى، كما أن الأبحاث التي تتصل بدلالة الإشارة والتي أراد هؤلاء الأصوليون أن يبرزوها كانت تعبر عن اتجاه المدرسة الأصولية الحنفية التي ينتمي إليها هؤلاء الأصوليون، وهذه المدرسة - كما نعرف - جعلت أصول الفقه مرتبطة بالفروع الفقهية ارتباطاً وثيقاً، وأصبح النظر في الأصول لديها لا ينفك عن ملاحظة ومراعاة فتاوى الفروع ومسائلها، فأصلوا الأصول على ضوءها وفي حدود مفاهيمها ومدلولاتها، ولم تكن الاستعانة بالآيات القرآنية إلا من قبيل الاستشهاد بها في تأييد هذا الرأي أو ذاك، وهذا أدى إلى تبديد المعالم والضوابط العامة التي تحكم دلالة الإشارة.

أما إذا تحول النظر إلى فقهاء القانون الوضعي فلا يختلف الأمر عندهم عما عليه المتكلمون من الأصوليين؛ إذ إنهم قد اقتصروا في تناولهم لدلالة الإشارة على مجرد تمييزها بأنها أداة تفسيرية للقاعدة القانونية، وأنها طريق من طرق استثمار النصوص واستخلاص الأحكام منها، وعلى مجرد توضيحها بالمثل إبان بيانهم لطرق تفسير النصوص، مما يبيّن نقصاً واضحاً في تقرير هذا المسلك الاستدلالي المعرّف على معاني النصوص وأحكامها. وهكذا لم تُقدّم لنا دلالة الإشارة بمبادئها وقواعدها في صورة بناء متماسك مستقل عن كل ما يربطه بالمجالات القريبة منه، وتلك هي المهمة التي سيقوم بها هذا البحث بقدر المستطاع.

الدراسات السابقة:

لم يفرد العلماء المتقدمون لدلالة الإشارة كتاباً مستقلاً، ولكنهم تناولوها في أكثر من موضع في مصنفاتهم الأصولية.

وأما المعاصرون فلقد ظهرت عدة دراسات لديهم تعني بدلالة الإشارة، وتؤكد على أهميتها في الاستنباط وتوسيع العمل بالنصوص، وفيما يأتي عرضٌ لأهم الدراسات المعاصرة المرتبطة بدلالة الإشارة، وبيانٌ لما تناولته:

١- الإشارة ودلالاتها على الأحكام الشرعية-دراسة تأصيلية تطبيقية: للدكتور محمد بن سليمان العربي.

هذه الدراسة في أصلها عبارة عن أطروحة دكتوراه مقدمة إلى قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة (١٤٢٩ هـ).

والإشارة المراد معرفة دلالتها على الأحكام الشرعية في هذه الدراسة مبحوثة في ثلاثة أقسام:

أ- دلالة الإشارة التي هي إحدى الدلالات اللفظية.

ب- والبيان بالإشارة؛ أي: بيان الأحكام الشرعية بطريق الإشارة.

ج- والقواعد الفقهية المتعلقة بالإشارة.

وبناء على هذا قسّم الباحث دراسته إلى ثلاثة أبواب:

تناول في الباب الأول حقيقة الإشارة والدلالة، من خلال بيان معنى الإشارة اللغوي والاصطلاحي، وتعرّض للفرق بين الإشارة وما يشبهها، وعرض لأنواع الإشارة، ثم بعد ذلك بيّن معنى الدلالة وأنواعها، ومعنى دلالات الألفاظ والفرق بينها وبين الدلالة باللفظ، وتقسيم دلالات الألفاظ، ومن بعد ذلك بيّن منهج الجمهور ومنهج الحنفية في تقسيم طرق دلالة الألفاظ مع الموازنة بين المنهجين.

وفي الباب الثاني تكلم عن دلالة الإشارة اللفظية من خلال تعريف دلالة الإشارة وبيان أسمائها وأنواعها وفائدتها، ومن ثم بيّن أركان دلالة الإشارة وشروطها، ومن ثم فصلّ في أحكام دلالة الإشارة، ومن بعدها تناول أساليب دلالة الإشارة وجهة استفادتها، ثم علاقة دلالة الإشارة بالمسائل الأصولية ذات الصلة، وكذلك أثر دلالة الإشارة في الأحكام، وختم هذا الباب بالكلام عن التفسير الإشاري وعلاقته بدلالة الإشارة.

أما الباب الثالث فقد خصصه للحديث عن دلالة الإشارة غير اللفظية من خلال الكلام على البيان بالإشارة غير اللفظية، ثم بعد ذلك تحدّث عن القواعد الفقهية المتعلقة بالإشارة.

وكما هو ظاهر من خلال عرض مضمونات الدراسة، فإن الباب الأول لا يتصل بهذه الرسالة إلا في بعض الجوانب المتعلقة ببيان الحدود والتعريفات، وكذلك الباب الثالث لا علاقة له بهذه الرسالة، أما الباب الثاني الذي يتناول دلالة الإشارة اللفظية فهو محط النظر، ومن خلال قراءته وفحصه يتبيّن أن الباحث قد قام ببيان القضايا والأفكار المتعلقة بدلالة الإشارة عند الأصوليين، مع مناقشة ونقد وتقويم هذه الأفكار، ولكن على الرغم مما بذله الباحث من جهد وما يمتاز به طرحه من عرض لكافة وجهات النظر، لم يتوسع في تحليل المادة الأصولية لدلالة الإشارة، كما أن الأمثلة التي ذكرها الباحث لدلالة الإشارة لم تخرج عن أمثلة الأصوليين الدارجة في مصنفاتهم، وقد تكررت الأمثلة في أكثر من موضع في البحث.

٢- دلالة الإشارة وتطبيقاتها عند الأصوليين-دراسة مقارنة: للأستاذ محمد علي أحمد أبو شعلة.

وهذه الدراسة عبارة عن رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الدراسات الفقهية والقانونية في جامعة آل البيت عام (٢٠٠٥م).

وفيما يأتي عرض للموضوعات التي تناولها الباحث في هذه الدراسة.

قسّم الباحث دراسته إلى ثلاثة فصول، كما يأتي:

تناول في الفصل الأول تعريف الدلالة، وأقسامها، ومسالك الأصوليين في طرق دلالة الألفاظ على الأحكام بشيء من الإيجاز.

وتناول في الفصل الثاني تعريف دلالة الإشارة في اللغة والاصطلاح، ونوع الدلالة في دلالة الإشارة، ثم بعد ذلك بيّن اللزوم والقصد في دلالة الإشارة، ثم تناول أحكام دلالة الإشارة من حيث القطع والظن، والعموم والخصوص، والظهور والخفاء، واستقلالها بالأحكام، ثم ذكر موقع دلالة الإشارة من التعارض مع غيرها من الدلالات.

وتناول في الفصل الثالث بعض التطبيقات الفقهية لدلالة الإشارة في العبادات، والمعاملات، والأحوال الشخصية، والسياسة الشرعية.

وإذا كانت هذه الدراسة قد اعتنت ببيان دلالة الإشارة وما يتصل بها من المسائل، إلا أنها كسابقتها لم تتوسع في تحليل دلالة الإشارة، كما أن الأمثلة التي ذكرت لدلالة الإشارة لم تخرج عن أمثلة الأصوليين الدارجة في مصنفاتهم، فغاية الباحث بدلالة الإشارة لم تتعدّ الشرح المختصر وحكاية الفروع المسطورة في كتب الأصوليين.

٣- اللزوم العقلي في إشارة النص: للدكتور عبد الجليل ضمرة.

وهذه الدراسة عبارة عن بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، المجلد ٩٧، عام (٢٠١٤م).

وقد اهتم هذا البحث بإبراز المسلك الإجرائي العملي لدلالة الإشارة من خلال التركيز على اللزوم العقلي في إشارة النص، وقد تناول البحث طبيعة اللزوم العقلي في دلالة الإشارة، مع إبراز خصائصه الأصولية، وأثره في مدى قوة دلالة الإشارة مقارنةً بغيرها من الدلالات، مع التنويه بحقيقة العلاقة في اللزوم العقلي بين دلالة الإشارة ودلالة الإيماء، وبين دلالة الإشارة ومفهومي الغاية والاستثناء.

٤- مباحث الأصوليين في إشارة النص-الماهية والمشروعية: للدكتور عبد الجليل ضمرة.

وهذه الدراسة عبارة عن بحث منشور في مجلة الشريعة والقانون بجامعة الشارقة، المجلد ١١، العدد ٢، عام (٢٠١٤م).

ويعُدُّ هذا البحث متمماً للبحث السابق في الجوانب التي لم يتطرق إليها الباحث، ولذا هدف الباحث فيه إلى توضيح دلالة الإشارة، وبيان مدى مشروعية الاستدلال بها عند علماء الأصول، مع إبراز الحكم التشريعية للاستدلال بإشارة النص، وذلك من خلال إبراز المسالك المقتفة عند الأصوليين في تحديد مفهوم إشارة النص، مع بيان مدى مشروعية الاستدلال بإشارة النص في قضايا الأحكام من الناحية الأصولية، وبيان ما هي الحكمة التشريعية من الاستدلال بالإشارة عوضاً عن المنطوق اللفظي.

ويعتبر هذان البحثان المذكوران بحقِّ دراسةً جادةً تحاول لفت النظر إلى الحقيقة الأصولية لدلالة الإشارة، وبيان سبيل الاستدلال بهذا المسلك الأصولي، وهما بحثان يعبران عن النضج والرؤية الثابتة لدى صاحبهما في تناول الموضوع من جوانبه المتعددة.

وإذا كان هذان البحثان قد اعتنيا ببيان أسس فهم دلالة الإشارة وطبيعتها، إلا أنهما لم يتعرضا لبيان هذه الدلالة من الناحية القانونية، وأثرها في تفسير نصوص القوانين الوضعية، ومع أن الباحث قد أشار إشارة عابرة في ثنايا البحثين إلى أهمية دلالة الإشارة في تفسير القاعدة القانونية قضائياً، إلا أنه لم يخص أبداً الناحية القانونية بالدراسة.

٥- إشارة النص ومدى الاستدلال بها في النصوص الشرعية والقانونية: للدكتور محمد الرحيل غرايبة.

وهذه الدراسة عبارة عن بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٠، العدد الثاني عام (٢٠٠٤م).

وقد اشتمل البحث عدة نقاط؛ حيث عرض الباحث لتعريف إشارة النص لغة واصطلاحاً، وسبب تسميتها بإشارة النص، وحجية دلالة الإشارة، والفرق بين عبارة النص وإشارته، وتعارض إشارة النص مع عبارته، ورأي القوانين الحديثة في الأخذ بإشارة النص.

وإن الملاحظ على هذا البحث أن الباحث لم يحرر مفهوم دلالة الإشارة تحريراً دقيقاً بل اكتفى بما ذكر من تعاريف لها دون الوقوف على كنهها وماهيتها، وكما يلاحظ إغفال الباحث لمسائل تتصل بدلالة الإشارة،

وقد جاء البحث سريعاً وغير كافٍ في معالجة موضوع دلالة الإشارة عند الأصوليين والقانونيين؛ إذ إن عناية الباحث بدلالة الإشارة لم تتعدَّ الشرح المبسّر وحكاية الفروع المسطورة في كتب الأقدمين.

٦- إشارة النص عند الأصوليين ونماذج تطبيقية من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة: للدكتور عادل هاشم حمودي حسين نعيم.

وهذه الدراسة عبارة عن بحث منشور في مجلة دياي، العدد ٤٥، عام (٢٠١٠م).

وقد قسم الباحث دراسته إلى مبحثين: بيّن في المبحث الأول تعريف إشارة النص والفرق بينها وبين غيرها من الدلالات ومرتبها وحكمها، بينما خصص المبحث الثاني للجانب التطبيقي.

وهذه الدراسة قد اقتصرت على المشهور من المسائل المتعلقة بدلالة الإشارة مع إيراد الأمثلة الدارجة في مصنفات الأصوليين.

٧- دلالة الإشارة وآثارها الفقهية- نظرة أصولية تطبيقية: للأستاذ سعيد العيسوي.

وهذه الدراسة بحث منشور في مجلة المحجة البيضاء، العدد ٣، عام (١٤٣٣هـ).

وقد اشتمل هذا البحث سبعة مباحث: الأول في حقيقة دلالة الإشارة، والثاني في الفرق بين دلالة الإشارة والدلالات الأخرى، والثالث في أنواع دلالة الإشارة، والرابع في حكم دلالة الإشارة، والخامس في التعارض بين العبارة والإشارة، والسادس في أثر دلالة الإشارة في الفقه الإسلامي، والسابع في مسائل متممة.

ويحذو الباحث في هذا البحث حذو من سبقه في الاختصار على المسائل المشهورة، وحكاية الفروع المسطورة عند الأصوليين.

المجريد في البحث:

وبعد الاطلاع على كل ما سبق من الدراسات يمكن القول بأن هذه الدراسة تمتاز عما سبقها من الدراسات الأخرى بعدة أمور، هي:

- ينحو هذا البحث منحىً مختلفاً عن الدراسات السابقة؛ حيث يقوم بمقارنة المناهج التي سار عليها علماء الشريعة في بناء الأحكام والمناهج التي اتبعها القانونيون، وسيركز البحث على دلالة الإشارة وبيان أثر هذه الدلالة في استنباط الأحكام بغية الوصول إلى قواعد تضبطها وتعين على الإفادة منها.
- تحرير مفهوم دلالة الإشارة الاصطلاحي عند الأصوليين وفقهاء القانون، وبيان طبيعته، وتحديد خصائصه، من خلال تتبع المباحث المتعلقة بالموضوع، وجمعها من مظانها، ثم تصنيف هذا المجموع، وتمحيص مفرداته، حتى يتيسر إثبات ما يتصل بالموضوع، وتنحية ما لا يتصل به.
- إبراز أمثلة للاستدلال بدلالة الإشارة غير تلك الواردة في المصنفات الأصولية.

أهداف البحث:

- إن الهدف الرئيس من هذا البحث هو إبراز الطابع العام لدلالة الإشارة عند الأصوليين والقانونيين، وذلك من الناحيتين النظرية والعملية، من خلال استجلاء الأسس النظرية التي تضبط هذا المسلك الاستدلالي، واستخلاص الصيغ العامة التي تحدد رأي الأصوليين والقانونيين وتستوفي الناحية النظرية، إضافةً إلى التركيز على التطبيقات العملية التي تجلّي منحى هذه الدلالة.
- فالهدف الأساسي إذن هو الإجابة على هذا السؤال الجوهرى: كيف يصور الأصوليون والقانونيون عناصر دلالة الإشارة؟

- كما يهدف البحث أيضاً إلى تبصير المتخصص بالقانون بأهمية علم أصول الفقه بالنسبة له من خلال دراسة الأمثلة التطبيقية لدلالة الإشارة في القوانين الوضعية.
- كما يهدف البحث إلى استحضار تراثنا الإسلامى الزاخر، وعقد مقارنة بينه وبين البحوث القانونية التي توصل إليها العلماء اليوم، فيما يخص استثمار النصوص واستنباط المعاني والأحكام منها.

منهج البحث:

يعتمد البحث في تحقيق أهدافه المقصودة على المنهج الاستقرائي التحليلي؛ حيث كنت أستقري المادة العلمية من مظانها على وجه الاستيعاب المتيسر، فكنت أجمع كل ما يقع بين يدي من المعلومات المرتبطة بالموضوع، من كتب أصول الفقه الأمهات، وكتب المعاصرين، وكذلك كتب القانون، سواء أكان مما يتعلق

بالموضوع بشكل مباشر أو غير مباشر، أو من قريب أو من بعيد، ومن ثم أقوم بقراءتها قراءة متأنية وتحليل أفكارها، وتقسيمها إلى موضوعات متعددة، وتمحيص مفرداتها تمحيصاً دقيقاً حتى يتيسر نفي زيفها وإثبات جودها، ومن ثم كنت أقوم بترتيب المادة ترتيباً آخرى فيه لكل حقيقة موضوعها اللائق بها.

أما طريقة عرض الأفكار في البحث فتعتمد على المنهج التحليلي؛ بحيث أتناول جميع الأفكار والمعلومات والبيانات التي قمت بجمعها، فأحللها وأقارنها وأبين ما تدل عليه، وما تتفق عليه أو تختلف فيه، وأقوم بمناقشتها وأبين ما ترجح لدي من الآراء.

وتجدر الإشارة إلى أنني كنت دائماً أتوخى نقل المعلومة من مصدرها الأصلي الذي وردت فيه، مع الانتباه إلى أخذ كل موضوع من مصادره الأصيلة التي تدل عليه، بحسب العلم الذي يندرج تحته الموضوع، وهذا جارٍ في جميع مواضيع الدراسة، من تحرير المصطلحات، وتفسير الآيات، وتخريج الأحاديث والحكم عليها، وتأصيل الأفكار والمواضيع، والنقول، وغير ذلك.

أما منهج التوثيق والعزو فقد عزوت جميع الآيات القرآنية إلى مواضع ورودها في كتاب الله تعالى، مبيناً السورة ورقم الآية في متن الدراسة بين معقوفين: [...]، وحصرت الأقوال المنقولة بين قوسين: «...»، وعزوتها في الحاشية إلى الكتاب الذي وردت فيه بذكر: عنوان الكتاب ولمن هو، والجزء والصفحة.

أما حين أورد عبارة مستفادة فأعزو في الحاشية إلى ذلك الكتاب الذي تمت الاستفادة منه، مفتتحاً العزو بعبارة: (ينظر)، ومبيناً: عنوان الكتاب ولمن هو، والجزء والصفحة كذلك.

أما بالنسبة لعرض الأحاديث النبوية فقد أثبت في المتن رواية الحديث واضعاً نصه بين قوسين: «...»؛ لتمييزه عن غيره، وأما تخريجها فقد كنت أبدأ بصحيح البخاري ومسلم، فإن كان الحديث فيهما أو في أحدهما اقتصر على تخريجه دون الحكم عليه، ودون الرجوع إلى المصادر الحديثية الأخرى، فإذا لم يكن الحديث موجوداً في الصحيحين أبحث عنه في السنن الأربعة: سنن أبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، ثم أنتقل إلى الصحاح، فالمستدركات، والموطآت، والمسانيد، والمعاجم، وغيرها من كتب التخريج، ذاكراً في الحاشية عنوان الكتاب، واسم مؤلفه، والكتاب والباب الذي ورد فيهما الحديث، ورقم الحديث، والجزء والصفحة، كما أبين حكم العلماء على الحديث من الصحة والحسن والضعف.

أما الأعلام الوارد ذكرهم في متن الدراسة فقد ترجمت لهم ببيان اسم العلم ونسبه، وموطن ولادته، والعلم الذي اشتهر به، وأهم مصنفاته، وتاريخ وفاته، وقد وضعت التراجم في نهاية الرسالة، وأفردت لها ثبناً مستقلاً،

رتبت فيه أسماء الأعلام ترتيباً ألفبائياً، وقد خصصت الأعلام الإسلامية بقسم، وأعلام رجال القانون في قسم آخر، ولم أضع الترجمة في الحاشية خشية إثقالها وتشتيت المعلومة؛ لأنه لا يمكن الوفاء بالغاية عند ذكرها في الحاشية إلا بإيرادها في كل موضع يأتي فيه ذكر العلم، وفي ذلك تطويل وإثقال للحواشي، أما الاختصار على إيرادها في أول موضع يأتي فيه ذكر العلم ففيه من المشقة ما فيه، مما يدعو للرجوع إلى موطن إيراد الترجمة أول مرة؛ ولذا كان الأفضل جمعها في موضع مستقل.

خطة البحث:

في ضوء الأهداف التي يسعى البحث للوصول إليها تشمل خطة البحث مقدمة، وفصلاً تمهيدياً، وأربعة فصول، وخاتمة، وفهارس علمية، كما يأتي:

المقدمة: وتشمل الحديث عن أهمية البحث، وأسباب اختياره، ومشكلته، والدراسات السابقة، وأهدافه، ومنهجه، وخطته.

الفصل التمهيدي: نظرة الأصوليين والقانونيين إلى النصوص.

ويعدُّ هذا الفصل مفتاحاً معرفياً لما يليه من الفصول الأخرى، كما يعدُّ جزءاً مهماً من الرسالة، وقاعدةً للبحث، لما يحتويه من بيان نظرة الأصوليين والقانونيين إلى النصوص وكيفية استنباط الأحكام منها، مع المقارنة بين الاتجاهين الأصولي والقانوني، ولقد جاء هذا الفصل في ثلاثة مباحث: يتناول الأول منها بيان مناهج الأصوليين في استثمار النصوص واستقصاء أوجه دلالتها على الأحكام، فيما يتناول الثاني بيان مناهج القانونيين في استثمار النصوص واستقصاء أوجه دلالتها على الأحكام، بينما يخصّص المبحث الثالث لعقد مقارنة بين مناهج الأصوليين ومناهج القانونيين في استثمار النصوص.

الفصل الأول: مفهوم دلالة الإشارة، وآلية الاستدلال بها.

يقوم هذا الفصل بتوضيح المصطلحات الأساسية في هذه الدراسة بكل ما يتصل بها، فيبحث في وجوه القضايا المتصلة بمفهوم الدلالة والإشارة في الاصطلاحين الأصولي والقانوني، ثم يقوم هذا الفصل بعد ذلك بعرض الآلية الإجرائية المتبعة في دلالة الإشارة من الناحية العملية بكل ما يتصل بها من مسائل، ويتضمن هذا الفصل أيضاً ثلاثة مباحث: تناول المبحث الأول منها الحديث عن ماهية الدلالة وأقسامها، وتناول

المبحث الثاني أقوال الأصوليين وفقهاء القانون في مفهوم دلالة الإشارة، وركز المبحث الثالث على الآلية المعتمد عليها في الاستدلال بدلالة الإشارة.

الفصل الثاني: شروط دلالة الإشارة، ومنزلتها، وحجيتها.

يقوم هذا الفصل ببيان الشروط الضرورية والكافية لدلالة الإشارة التي تميزها عن غيرها من الدلالات حتى تؤدي وظيفتها في الاستدلال، كما يقوم بتوضيح رتبة دلالة الإشارة من بين الدلالات، كما يبحث في حجية هذا المسلك في استقاء الأحكام، ولقد جاء هذا الفصل في ثلاثة مباحث: تناول الأول شروط دلالة الإشارة، وتناول المبحث الثاني منزلة دلالة الإشارة مقارنةً بغيرها من الدلالات، فيما تناول المبحث الثالث حجية دلالة الإشارة.

الفصل الثالث: خصائص دلالة الإشارة، وعلاقتها بغيرها من الدلالات.

يقوم هذا الفصل ببيان الخصائص المميزة لدلالة الإشارة عن غيرها من الدلالات، كما يقوم ببحث القضايا المكملة لها ضمن رؤية متكاملة لدلالات الألفاظ، ولقد جاء هذا الفصل في مبحثين: أولهما تناول خصائص دلالة الإشارة، وتعرض المبحث الثاني لبيان علاقة دلالة الإشارة بغيرها من الدلالات.

الفصل الرابع: أثر دلالة الإشارة في قانون العقوبات السوري.

يقوم هذا الفصل بعرض جانب من الآثار التطبيقية التي تقدمها دلالة الإشارة، ويتجه هذا الفصل إلى الاستفادة من الفصول السابقة على أن تكون أدوات تعين على إنجاز تطبيقات حديثة بوضوح ووعي، وقد جاء هذا الفصل في أربعة مباحث: تناول المبحث الأول منها بيان تطبيقات دلالة الإشارة فيما يخص الشرعية الجزائية، وتناول المبحث الثاني تطبيقات دلالة الإشارة التي تتصل بالركن المادي للجريمة، فيما تناول المبحث الثالث تطبيقات دلالة الإشارة التي تتصل بالركن المعنوي للجريمة، بينما تناول المبحث الرابع تطبيقات دلالة الإشارة في أحكام عامة في قانون العقوبات.

الخاتمة: وتشمل النتائج التي تم التوصل إليها، إلى جانب التوصيات.

الفهارس العلمية: وهي: فهرس الآيات القرآنية، وفهرس الأحاديث النبوية، وثبت تراجم الأعلام، وثبت المصادر والمراجع، وفهرس المحتويات.

وبعد:

فإننا إذ نقدم هذا الجهد المتواضع على ما فيه، نقرع أبواب القبول، ونستفتح معارج الوصول، ونحن نتستّر بظل أولئك السادة الأبرار من علماء سلفنا الصالح؛ لنطوي الطريق إلى سليم قلوبهم، علّهم يكونون من جملة الشفعاء في يوم يفرّ الحبيب من حبيبه إلا المتقين.

راجين مَنْ غاية معرفته العجز عن معرفته ألا نحرم من ارتشاف حلاوة الإيمان وبرد شراب اليقين.

﴿رَبَّنَا قَبِّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾

حُرِّرَ في دمشق الشام

قبيل غروب شمس الأربعاء التاسع عشر من شهر ربيع الآخر (١٤٤٠هـ) تقضت بخير وعافية
الموافق للسادس والعشرين من كانون الأول (٢٠١٨م).

وكتبه

الفقير لعفو مولاه الغني

عبد الرحمن عبد الفتاح خوجة

الفصل التمهيدي

نظرة الأصوليين والقانونيين إلى النصوص

مدخل عام:

تعدُّ دلالة الإشارة من أبرز المسالك الاستدلالية المعرّفة على أدقّ المعاني والأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنة، كما تعدُّ في الوقت نفسه من أهم الأدوات التفسيرية للقاعدة القانونية، ولأهمية هذه الدلالة في مجال الأبحاث الفقهية والقانونية لا بدّ من إنبام النظر فيها تفهُماً وتدقيقاً.

لكن الموضوعية العلمية في الدراسة تملي بل تفرض على الباحث ضرورة تأطير بحثه تأطيراً علمياً دقيقاً، خصوصاً إذا كان البحث يتوخى تأصيل الدراسة، والتنقيب عن جذورها، سعياً إلى ربط الحقائق العلمية بأصولها.

ويعدُّ تأطير الدراسة في غاية الأهمية، لأنه يوقظ وعي الباحث، ويمكّنه من أدوات بحثه بكيفية تعينه على الغوص في مباحثه بمنهجية دقيقة، مما يتيح فرصة للتوصل إلى نتائج علمية تلقي أضواء على جوانب هامة من الدراسة، وبالتالي تفتح مجالات واسعة لتوسيع رحاب المعرفة.

وسعياً منا إلى تأطير هذه الدراسة وضعنا منهجية واضحة تمثل قاعدة هذا البحث، وهي تشمل فصلاً تمهيدياً يضم ثلاثة مباحث، تحدثنا فيها عن نظرة الأصوليين والقانونيين إلى النصوص وكيفية استنباط الأحكام منها، مع المقارنة بين الاتجاهين الأصولي والقانوني.

تمهيد وتقسيم:

ينطلق الأصوليون من النصوص الشرعية، ليس بحثاً عن تحديد الأحكام التفصيلية، بل غرضهم من ذلك معرفة كيفية اقتباس الأحكام من النصوص؛ من أجل وضع ضوابط ومعايير يرجع إليها من أراد الولوج إلى معاني النصوص وأسرارها، وغايتهم من ذلك هي رعاية نصوص الشريعة وصيانتها من عبث العابثين وتحريف الغالين وانتحال المبطلين.

ولا تختلف نظرة فقهاء القانون-والمهتمين بتفسير القانون على وجه الخصوص- لنصوص القانون عن نظرة الأصوليين لنصوص الشريعة، فكما أن الأصوليين يهدفون إلى رعاية النصوص من سوء التأويل وصيانتها من عبث الدخلاء الجاهلين، فكذلك المهتمون بتفسير القانون.

وعلة ذلك أن كلاً من الشريعة والقانون نصوص تشريعية ترد على محل مشترك هو تصرفات المكلفين ونشاطاتهم المختلفة، وهذه النصوص مصوغة بلغة يتداولها البشر.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الواجب العلمي يفرض التعرف على مناهج كلٍّ من الأصوليين والقانونيين في استثمار النصوص واستخلاص الأحكام منها، والمقارنة بين مناهج الاتجاهين الأصولي والقانوني بهدف الوقوف على وجوه الاتفاق، وكذلك رصد وجوه التمايز والاختلاف بينهما.

وفي السطور التالية سوف نهتم ببيان هذه المسائل وفق المباحث الآتية:

المبحث الأول: مناهج الأصوليين في استثمار النصوص واستقصاء أوجه دلالتها على المعاني والأحكام.

المبحث الثاني: مناهج القانونيين في استثمار النصوص واستقصاء أوجه دلالتها على المعاني والأحكام.

المبحث الثالث: مقارنة بين مناهج الأصوليين ومناهج القانونيين في استثمار النصوص.

ونبادر أولاً إلى القول بأن المقصود بالمنهج هنا هو الجهد الذي بذله الأصوليون والقانونيون في تحديد مقصد الشارع من النصوص، وجسدوه في شكل قواعد خاصة ترسم الطريق لمن يريد استقاء الأحكام من النصوص على منهج العلماء^(١).



(١) ينظر: الخطاب الشرعي وطرق استثماره لإدريس حمادي (ص ٢٠٩).

المبحث الأول

مناهج الأصوليين في استثمار النصوص واستقصاء أوجه دلالتها على المعاني والأحكام

بيّن أبو إسحاق الشاطبي الطرائق التي انتهجها الأصوليون في النظر إلى النصوص لاستقصاء المعاني والأحكام منها، وقسم هذه الطرائق إلى ثلاثة أقسام بحسب التقسيم العقلي، وذلك اعتماداً على استقراءه للمدارس الأصولية وتعمقه في التحليل العقلي المقترن بالنزعة الأصولية.

حدّد في هذا التقسيم قصد الشارع الغائب عنا ليكون محوراً رئيساً، وحدّد كذلك الأشياء المادية الحاضرة المعرفة على قصد الشارع وهي ألفاظ النصوص، ونلاحظ بعد ذلك انقسام المناهج في كيفية التعرف على مقصد الشارع من خلال هذه الألفاظ؛ فمن متمسك بحرفية الألفاظ طارح للمعاني التي تقتضيها، إلى طرف آخر متعمق في المعاني مقدم لها على الألفاظ، إلى فريق ثالث جمع بين الأمرين على وجه لا يُجَلّ بالمعاني.

يقول الشاطبي في "الموافقات": «للقائل أن يقول: إن ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب مبنيٌّ على المعرفة بمقصود الشارع، فبماذا يعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود له؟

والجواب أن النظر ها هنا ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يقال: إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجرداً عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي... وبيالغ في هذا حتى يُمنع القول بالقياس، ويؤكد ما جاء في ذم الرأي والقياس، وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص... فإن الأخذ به بإطلاق أخذ في طرف تشهد الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا.

والثاني: في الطرف الآخر من هذا، إلا أنه ضربان؛ الأول: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطرد هذا في جميع الشريعة، حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتبس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة، وهم الباطنية... والأولى ألا يلتفت إلى قول هؤلاء، فلننزل عنه إلى قسم آخر يقرب من موازنة الأول، وهو الضرب الثاني: بأن يقال:

إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري أطرح وقُدِّم المعنى النظري، وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب، لكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي المتعمقين في القياس المتقدمين له على النصوص، وهذا في طرف آخر من القسم الأول.

والثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يُجَلَّ فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمَّه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع»^(١).

والآن بعد هذا البيان من الشاطبي لننظر إلى هذه المناهج التي ذكرها.

المطلب الأول: الظاهرية:

أما الظاهرية فإن منهجهم في التعامل مع النصوص والألفاظ واستثمار معانيها وأحكامها ومدلولاتها، هو الأخذ بظواهر النصوص، وهذه خاصية جليلة من أهم خاصيات المنهج الظاهري، ولذلك يحمل جميع أتباع وأصحاب هذا المنهج اسم الظاهرية أو أهل الظاهر للدلالة على اتصافهم بصفة التعامل مع ظواهر النصوص والألفاظ^(٢).

وتظهر طريقتهم في الأخذ بظواهر النصوص عند استنباط الأحكام منها، فالأمر عندهم يقتضي دائماً الفور إلا إذا جاء نص يدل على التراخي، وهو يقتضي الوجوب إلا إذا ثبت بنص حكم آخر، واللفظ يحمل على عمومته لأنه الظاهر إلا إذا ثبت تخصيصه بنص آخر^(٣).

وقد أدى أخذهم بالظاهر إلى رفض التعليل والقياس رفضاً قطعياً؛ لأنهما ضرب من ضروب الرأي، والعمل بالرأي باطل وفاسد، ومن أفتى برأيه فحكمه لازم لنفسه فقط، ولا يجوز أن يُنسب إلى الله تعالى مهما قيل عن وجاهة ذلك الرأي وسلامته وحقيقته؛ إذ ليس لأحد أن يتحدث عن الله عز وجل إلا الرسول المعصوم.

(١) الموافقات للشاطبي (٢/٢٩٧-٢٩٨).

(٢) ينظر: الدليل عند الظاهرية لنور الدين الخادمي (ص ٤٠).

(٣) ينظر: المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب لأحمد بكير محمود (ص ٢١).

ومن أجل ذلك يعتبرون القول بالقياس والتعليل احتجاجاً على الله تعالى، واستجواباً لأعماله، واستنطاقاً لأحكامه، ومخالفة صريحة لقوله الحق: ﴿لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] ^(١).

وقد استندوا في هذا إلى مجرد العمل بالظاهر بحمل اللفظ على ظاهره وعمومه دون تأويل أو نظر أو تمحيص وفق عموم الأدلة، وأسرار التشريع، ومقاصد المشرع، وأحوال المكلف ^(٢).

وفهم النصوص على ظاهرها أمر طبيعي وهو الأصل؛ لأن تحميل اللغة من المعاني التي لا تحملها ضرب من الجور بالرأي، فالعربية لغة تلقائية، وكل كلمة إنما وضعت لمسمى لها، وإطلاقها على غير ما وضعت له يخرج المعنى من معلوم إلى مجهول، فقولهم بالظاهر وجيه لكن على شرط ألا يكون مطلقاً، وإلا وقعوا في التطرف، ولذلك قال الشاطبي: «إن الأخذ به بإطلاق أخذ في طرف تشهد الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا» ^(٣)؛ لأن الأخذ بالظاهر مطلقاً يكون ساذجاً غير موفٍ لحق الكلام، فالأولى أن يأخذ العاقل بالظاهر فيما هو ظاهر، وأن يبحث عن المعنى إذا أخفت اللغة منه جزءاً ^(٤).



المطلب الثاني: الباطنية والمتعمقون في القياس:

وأما الباطنية فمنهجهم أنهم يقولون بأن لظواهر النصوص بواطن تجري فيها مجرى اللب من القشر، وبأن النصوص بظواهرها توهم عند العوام معاني واضحة جلية، ولكنها في حقيقتها عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى معاني معينة، ولا يكتفون بهذا بل يمتدحون إلى أبعد من ذلك، فيقولون: من تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار، والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها مسارعاً إلى الاغترار، كان تحت الأواصر

(١) ينظر: الدليل عند الظاهرية لنور الدين الخادمي (ص ٤١-٤٢).

(٢) المصدر نفسه (ص ٤١).

(٣) الموافقات للشاطبي (٢/٢٩٧).

(٤) ينظر: المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب لأحمد بكير محمود (ص ٢١).

والأغلال مُعَنَّى بالأوزار، وأرادوا بـ(الأغلال) التكاليف الشرعية، فإن من ارتقى إلى علم الباطن انخط عنه التكليف، واستراح من أعبائه^(١).

وعلى الجملة: منهجهم يحصر مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم، ويعزل العقول عن أن تكون مدركة للحق، لما يعتريها من الشبهات، ويتطرق إليها من الاختلافات، وهو منهج يحكم بأن المعلم المعصوم هو المستبصر والمطلع من جهة الله على جميع أسرار الشرائع، فهو الذي يهدي إلى الحق ويكشف عن المشكلات^(٢).

ولا حاجة قط إلى بيان فساد هذا المنهج لأن مساقه يقود إلى الانسلاخ من الدين، ولذلك قال الشاطبي: «وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة... والأولى ألا يلتفت إلى قول هؤلاء»^(٣).

وهناك منهج آخر يرى أن مقاصد الشارع ليست في النصوص والظواهر، وإنما في المعاني النظرية أو معاني الألفاظ، فلذلك يجب الالتفات إليها؛ لأنها هي الحاكمة والمتحكمة التي توجه فهم النصوص والظواهر «بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بما على الإطلاق»^(٤)، فإن وقع بينهما تعارض أو خالف النص المعنى النظري، طُرح النص وقدم المعنى النظري، وخلاصة هذا المنهج أن القائلين به جردوا الأسرار والحكم والمصالح والمفاسد التي فهموها مقصداً للشارع من استقراءهم لمورد الشريعة، فنظروا في النصوص بما واطَّرحوا خصوصيات الألفاظ^(٥).

ويعزو أبو إسحاق الشاطبي هذا القول إلى المتعمقين في القياس المتقدمين له على النصوص دون تسمية أحد من الفرق أو المذاهب التي قالت به^(٦).

(١) ينظر: فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي (ص ١١-١٢).

(٢) ينظر: المصدر نفسه (ص ٣٧).

(٣) الموافقات للشاطبي (٢/٢٩٧).

(٤) المصدر نفسه.

(٥) ينظر: المصدر نفسه (٤/١٦٧).

(٦) ينظر: المصدر نفسه (٢/٢٩٨).

ولعل القاسم المشترك الذي يجمع الباطنية والمتعمقين في القياس والذي جعل الشاطبي يجمع بينهما في قسم واحد، هو أن كليهما رأى مقاصد الشارع كامنة في أمر خارج عن النص بل متحكم فيه، إما في فهم إمام معصوم كما هو الشأن عند الباطنية، أو في المعاني النظرية كما هو الأمر عند المتعمقين في القياس^(١).



المطلب الثالث: منهج التوسطين (الجمهور من الأصوليين):

قد رأينا المنهجين السابقين وكيفية نظرهما إلى النصوص، وما فيهما من ميل إلى جانب على حساب جانب آخر.

لا بد إذن من منهج لا يكون فيه ميل لصالح النص الظاهر على حساب معاني الألفاظ، ولا لهذه على حساب ذلك، «فالعامل بالظواهر على تتبع وتغالٍ بعيدٍ عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضاً»^(٢)، هذا المنهج المطلوب يجب أن يراعي كلا الجانبين في توازن ينتفي معه الاختلال والاختلاف والتناقض.

ونجد في كلمة الشاطبي دراية بهذا ووعياً بأهمية الألفاظ والمعاني على حد سواء لمعرفة مقصد الشارع، فالأمر أمر توفيق بين الألفاظ والمعاني على وجه لا يُخل فيه المعنى باللفظ، ولا بالعكس؛ ولذلك نجده قد ردّ المنهجين الأولين ولم يلتفت إليهما، في حين عدّ المنهج الثالث هو المنهج المعتمد في تبين قصد الشارع، وهو الذي توجه إليه الراسخون في العلم.

ومنهج هؤلاء الراسخين في العلم نجده متمثلاً في منهجين أصوليين عظيمين، هما: منهج المتكلمين، ومنهج الفقهاء:

أما منهج المتكلمين: فقوامه العناية بتقرير القواعد، والاحتجاج لها بالأدلة النقلية والعقلية المستقاة من المنطق العقلي والقواعد الشرعية الثابتة، من غير التفات أو اعتماد على فروع الفقه، بل الحكم لما أثبتته الدليل والبرهان وأيدته الأمارات والقرائن.

(١) ينظر: القراءة في الخطاب الأصولي-الاستراتيجية والإجراء ليحيى رمضان (ص ١٩١).

(٢) الموافقات للشاطبي (١١٦/٣).

وقد عكف أصحاب هذا المنهج على دراسة اللغة العربية ألفاظاً وأساليب مفردات وتركيبات، ووضعوا القواعد والأصول من منطوقها ومدلولاتها متخذين من القضايا العقلية رافداً آخر يعين على التوصل إلى حقائقها، وسمي هذا المنهج بمنهج المتكلمين لأن أكثر المنتسبين إليه كانوا من متكلمي الشافعية، وهذا المنهج يعرف كذلك بمنهج الجمهور؛ لأن المالكية والشافعية والحنابلة قد ارتضوا هذا المنهج في أصولهم^(١).

وإذا كان منهج المتكلمين من الأصوليين قد قام على تقرير القواعد الأصولية مع البرهنة المنطقية عليها دون التفات إلى الفروع الفقهية، فإن منهج الفقهاء من الأصوليين قد قام على العكس من ذلك؛ إذ يقوم هذا المنهج على ملاحظة الفروع الفقهية المتجانسة المتناثرة في أقوال المذهب واستخراج جوامعها ونواظمها الأصولية التي تأسست عليها، ومن ثم صياغتها في شكل قاعدة أصولية معتمدة في المذهب.

فالأصول في هذا المنهج قائمة على الفروع، وليس العكس كما عند المتكلمين، وسمي هذا المنهج بمنهج الفقهاء لأن تحرير القواعد فيه ينبنى على فروع الفقه، ويسمى هذا المنهج أيضاً بمنهج أصولي الحنفية؛ لأن أكثر من ألف فيه هم الحنفية^(٢).

وهذه السمة عند أصولي الحنفية - أعني ارتباط أصول الفقه بالفقه عندهم - قد نبه عليها ابن خلدون بقوله: «إن كتابة الفقهاء فيها (يقصد القواعد الأصولية) أمسُّ بالفقه وأليقُّ بالفروع؛ لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية. والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن؛ لأنه غالب فنوهم ومقتضى طريقتهم، فكان لفقهاء الحنفية فيها اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن»^(٣).

هذان المنهجان هما أبرز المناهج في أصول الفقه، ولقد استطاع الأصوليون في كلا المنهجين ابتكار الآراء وتفتيق المعاني، وقد كان ثمرة هذين المنهجين إنتاج فكري زاخر لا يزال المصدر والمورد للأجيال اللاحقة، يمدهم بثروة فكرية لاستنباط أحكام الشرع^(٤).

(١) ينظر: الفكر الأصولي - دراسة تحليلية نقدية لعبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان (ص ٤٤٦-٤٤٧).

(٢) ينظر: المصدر نفسه (ص ٤٥١-٤٥٥).

(٣) مقدمة ابن خلدون (١/٥٧٦).

(٤) ينظر: الفكر الأصولي - دراسة تحليلية نقدية لعبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان (ص ٤٦١).

وبهذا نترك مجال الأصوليين لنتقل إلى مجال القانونيين للتعرف على أبرز الاتجاهات القانونية في النظر إلى النصوص وتحديد مقصد المشرع منها.



المبحث الثاني

مناهج القانونيين في استثمار النصوص واستقضاء أوجه دلالتها على المعاني والأحكام

حين ننتقل من الناحية الأصولية إلى الناحية القانونية نجد أن المناهج القانونية التي استطاعت أن تبني لنفسها أسساً وقواعد خاصة بها في النظر إلى النصوص لاستقضاء المعاني والأحكام منها عديدة، وقد استطاع الباحثون من خلال عملية استقضاء وتتبع مختلف المناهج التي أفرزها الفكر القانوني منذ القدم التعرف على ثلاثة مناهج، هي الأبرز والأهم والأوسع انتشاراً، وهي أكثر المناهج تعرضاً للدراسة عند القانونيين، وهي: المنهج التقليدي، والمنهج التاريخي، ومنهج البحث العلمي الحر.

وفي السطور التالية سوف نختتم بتتبع هذه المناهج الثلاثة المتعاقبة، ونبين الأسس التي قامت عليها، وما فيها من مزايا أو عيوب، ونعقد مقارنة بينها وبين ما يقابلها من مناهج عند الأصوليين.

المطلب الأول: المنهج التقليدي (مدرسة التزام النص):

تكوّن هذا المنهج في بداية القرن التاسع عشر، وقد ظهر هذا المنهج أول ما ظهر في فرنسا، وذلك إبان هيمنة تقنيات نابليون على ميادين التشريع والقضاء، ويسمى هذا المنهج أيضاً بمدرسة (الشرح على المتن) أو (مدرسة التزام النص)، وقد عرف هذا المنهج بهذا الاسم لأن شراح التقنيات التي وضعها نابليون قد أحاطوا هذه التقنيات بقدر كبير من التقديس، وانصرفوا إلى شرح النصوص بشكل تعليقات عليها، بحيث يجعلون النص متناً يُبذل الجهد في شرحه وتوضيحه، يفعلون ذلك غير خارجين حتى عن الترتيب الشكلي للقانون، فهم يتقيدون في شرح القانون وعرض موضوعاته المختلفة بترتيب نصوص التقنيات وأرقام موادها.

كل هذا لاعتقادهم بأن التقنيات التي يشرحونها قد جمعت فأوعت، وتنبأت بكل ما قد يعرض في المستقبل من فروض، فهي كاملة ولم تفرط في شيء، وتشمل كل القواعد القانونية^(١).

(١) ينظر: أصول القانون لعبد الرزاق السنهوري وأحمد أبو ستيت (ص ٣٤)، والمدخل للعلوم القانونية لعبد المنعم البدر (ص ٣٩٣)، والمدخل للعلوم القانونية لسليمان مرقس (ص ٤٠٦)، والمدخل إلى القانون لحسن كيرة (ص ٤٠٣)، وأصول القانون لعبد المنعم الصدة (ص ٢٧٨).

وجملة القول: إن الذين يتبعون هذا المنهج يلتزمون بحدود النص ويتقيدون بحروفه ولا يتعدونه.

ولا ينسب هذا المنهج إلى فقيه قانوني معين، بل إن هذا المنهج قد انتظم فقهاء متعددين تعاقب بعضهم في إثر بعض، واشتركوا جميعاً في اتباع النهج نفسه والسير على الخطة ذاتها، وهؤلاء الفقهاء لم يضعوا مبادئ منهجهم وأساسه في مؤلف واحد، إلا أن المُحدّثين من الشراح استطاعوا أن يستخلصوا أسس هذا المنهج والأصول التي يقوم عليها من كتابات أولئك الشراح في تعليقاتهم على النصوص.

وكان السابقون إلى اتباع هذا المنهج ثلاثة من عمداء كليات الحقوق في فرنسا هم: برودون، وتولييه، ودلفينكور.

وتبعهم في نهجهم آخرون من أساتذة القانون في فرنسا وبلجيكا، الذين اشتهروا خلال القرن التاسع عشر، منهم: ديرانتون، وأوبري، ورو، وديمولومب، وماركادييه، وتروبلونج، ولوران البلجيكي، وبودري لاكتنري الذي يعد من أواخر المنتسبين إلى هذا المنهج^(١).

ومن أهم الأسس التي يقوم عليها هذا المنهج: تقديس نصوص التشريع، وتقديس إرادة المشرع.

أما عن تقديس نصوص التشريع، فإن العبارات التي استخدمها بعض فقهاء هذه المدرسة يفهم منها أنهم جعلوا النصوص التشريعية هي المصدر الوحيد للقانون، فقد قال أحدهم: إني لا أعرف القانون المدني، وإنما أدرس تقنين نابليون، وقال آخر: إن شعاري والعقيدة التي أؤمن بها هي أن النصوص قبل كل شيء.

وهكذا فإن تقنين نابليون في نظر هؤلاء الفقهاء قد حوى كل شيء، وواجب الفقيه التقيد بنصوص القانون وعدم تجاوزها أو الخروج عليها.

ونظرة التقديس هذه لنصوص القانون ظاهرة كثيرة الشيوخ في أعقاب وضع التقنيات؛ إذ عندئذ يسود الاعتقاد بأنها حوت كل القانون، فليس بدعاً أن تتصف نظرة أولئك الفقهاء إلى تلك النصوص بتلك الصفة، ولذلك يقول الفقيه البلجيكي لوران أحد زعماء هذه المدرسة:

(١) ينظر: أصول القانون للسنهوري وأبو ستيت (ص ٣٣-٣٤)، والمدخل للعلوم القانونية: للبدرابي (ص ٣٩٣-٣٩٤)، ولسليمان مرقس (ص ٤٠٦)، ولتوفيق حسن فرج (ص ٨٩-٩٠).

«إن التقنيات لم تدع مجالاً لتحكم الشارح، فليس من شأنه بعد الآن أن يضع القانون، إذ القانون قد وضع في نصوص تشريعية لا تحتل الشك، فيتعين - حتى تحقق التقنيات فائدتها - أن يقنع الفقهاء والقضاة بمركزهم الجديد»^(١).

وأما عن النقطة الثانية، وهي تقديس إرادة المشرع، فالواقع أن تقديس إرادة المشرع ترتب على تقديس النصوص، فهذه المدرسة لم تقدس النصوص إلا لأنها رأت فيها التعبير عن إرادة المشرع، ولذلك قررت أن مهمة المستثمر للنصوص تنحصر في الكشف عن قصد المشرع الحقيقي^(٢).

وهذا القصد الحقيقي يعرف عند وضوح النصوص وسلامتها من خلال دراسة الألفاظ والعبارات التي وردت في النص وبيان مدلولاتها ووجه إفادتها للأحكام، على أساس أن المشرع يحسن استخدام اللغة، وأنه يستخدم الألفاظ في معانيها الصحيحة^(٣).

وأما عند غموض النصوص وخفائها فإن الوقوف على قصد المشرع الحقيقي يكون عن طريق عناصر خارجية لا تستمد من ألفاظ النصوص، وذلك بالرجوع إلى مصادر النصوص التاريخية التي استقى المشرع منها نصوصه، وكذلك بالرجوع إلى الأعمال التحضيرية التي صاحبت وضع نصوص التشريعات، وقد تُعين حكمة التشريع على تبين قصد المشرع الحقيقي، كما يمكن أن يعرف القصد الحقيقي من خلال تقريب النصوص بعضها من بعض^(٤).

فإن لم تسعف عبارات النصوص وألفاظها ولا العناصر الخارجية في تبين القصد الحقيقي للمشرع تعين البحث عن قصد المشرع المفترض وقت سنه للقانون والالتزام به، وهذا ما يعبر عنه بالوقوف على إرادة المشرع المفترضة، ويراد بهذه الإرادة تلك التي يفترضها المستثمر للنص لدى الشارع لو أنه عرض لتلك المسألة.

(١) أصول القانون للسنيوري وأبو ستيت (ص ٣٤)، وينظر: المدخل للعلوم القانونية: للبدرابي (ص ٣٩٥)، ولسليمان مرقس (ص ٤٠٧)، ولتوفيق فرج (ص ٩٠).

(٢) ينظر: المدخل للعلوم القانونية: للبدرابي (ص ٣٩٥)، ولسليمان مرقس (ص ٤٠٧-٤٠٨).

(٣) ينظر: المدخل إلى القانون لحسن كيرة (ص ٤٠٣)، والمدخل للعلوم القانونية لتوفيق فرج (ص ٤٠١)، والنظرية العامة للقانون لسمير التناغو (ص ٧٥٠).

(٤) ينظر: المدخل إلى القانون لحسن كيرة (ص ٤٠٤)، والمدخل للعلوم القانونية: للبدرابي (ص ٣٩٦)، ولسليمان مرقس (ص ٤٠٨)، ولتوفيق فرج (ص ٩١).

وبعبارة أخرى: هي إرادة الشارع التي يُفترض أنه كان يقول بها وقت وضع التشريع لو أنه أراد وضع قاعدة للمسألة المعروضة.

ولا بد من القول هنا بأن طريقة البحث عن النية المفترضة للمشرع قد بدأت بالظهور في هذا المنهج لما بُعد العهد بالتقنين، وبدأت الحاجة إلى تكملة النصوص عقب مرور ربع قرن تقريباً على صدور التقنين، تبدلت خلاله كثير من العلاقات وتكونت حقوق جديدة لم تعد النصوص تستوعبها^(١).

ويستعان في الكشف عن إرادة الشارع المفترضة بطرق الاستنتاج المنطقي، وهذا الاستنتاج أقسام: فقد يكون الاستنتاج عن طريق القياس، وقد يكون عن طريق الاستنتاج من باب أولى، وقد يكون عن طريق الاستنتاج من مفهوم المخالفة.

فإذا لم تفلح كل طرق الاستنتاج المنطقي هذه في إيجاد حلول لما يستجد في العمل من فروض، يلجأ الفقيه المستنبط حينئذ إلى استخراج بعض المبادئ والنظريات العامة من نصوص التشريع المختلفة وذلك في ضوء مسلك الشارع في النصوص الموجودة سابقاً، وينسب هذه المبادئ والنظريات افتراضاً إلى إرادة المشرع وقت وضع التشريع.

ولا عبرة في منطق هذا المنهج للظروف المستجدة التي يشهدها العصر اللاحق، ولا للمتغيرات اللاحقة التي تطرأ على الواقع الاجتماعي، فالتكييف والتوسع في تفسير القانون -في هذا المنهج- تحت ضغط هذه النوازل هو عين التحريف والتغيير لقصد المشرع الصحيح الثابت^(٢).

وخلاصة القول: إن هذا المنهج القانوني يرى أن المستثمر للنصوص يستطيع عن طريق التفسير اللفظي والمنطقي أن يجد في التشريع الحل لكل ما يعرض عليه من مسائل.

هذه هي أهم الأسس التي قام عليها المنهج التقليدي في النظر إلى النصوص القانونية.

(١) ينظر: نظرية تفسير النصوص المدنية-دراسة مقارنة بين الفقهاء المدني والإسلامي لمحمد شريف أحمد (ص ١٧١).

(٢) ينظر: أصول القانون لعبد المنعم الصدة (ص ٢٧٨-٢٧٩)، والمدخل للعلوم القانونية: للبدر اوي (ص ٣٩٦)، ولتوفيق فرج (ص ٤٠١-٤٠٢)، والمدخل إلى القانون لحسن كيرة (ص ٤٠٤-٤٠٧).

ولكن.. هل يكون منهجاً قوياً أن ندعو إلى التثبيت بحرفية النصوص فنبداً بقطع صلتها بالواقع بحيث يُخضع المرء نفسه لقاعدة قد لا يدرك ملاءمتها لتطورات الحياة؟ من ذا الذي لا يرى أن فقهاء هذا المنهج قد تغالوا في اعتقادهم بعصمة المشرع الإنساني؟ إن هذا يعني أن التفكير سوف يرتد إلى نموذج وحيد متماثل مع نفسه دائماً، وسوف يُختصر الزمان إلى برهة، وسوف تتوقف حركة الفكر، لتحل محلها فكرة وحيدة، لا توجد إلا في تخيل واضع القانون! صحيح أن هذا المنهج يكفل استقرار النصوص وثباتها، ولكنه في الوقت نفسه يؤدي إلى دوران التفسير كله في فلك إرادة المشرع للوقوف ليس فقط على ما اتجهت إليه هذه الإرادة فعلاً، ولكن كذلك على ما يفترض أنها كانت تتجه إليه وقت وضع النصوص لو أنه عرض أمامها ما سوف يستجد في العمل من فروض، وكذلك فالعبودية للنصوص التي هي طابع هذه المدرسة أدى إلى الجمود بالقانون وعرقلة تطوره والوصول في بعض الأحيان إلى نتائج قد تكون غير مقبولة عقلاً.

من أجل ذلك اضطر فقهاء هذا المنهج نتيجة هذا النقد الموجه إليهم إلى تجاوز قيم هذه المدرسة وتبني طرائق جديدة تكون أقرب إلى المنطق ومقتضيات الواقع^(١).

وتبقى ملاحظة يجب ذكرها، وهي أن معظم طرق هذا المنهج لا زالت متبعة حتى اليوم في تفسير نصوص القانون، ولا يزال كثير من شراح القانون شراحاً للنصوص، مما يجعل من المتعذر الزعم بأن هذا المنهج قد انتهى وجوده تماماً؛ إذ لا يزال هذا المنهج في بعض جوانبه السليمة قائماً^(٢).

• المنهج التقليدي ومدرسة أهل الحديث وأهل الرأي:

إن التمسك بالنصوص ظاهرة تسود في أعقاب كل تشريع يراد الاحتفاظ بنصوصه وصيانتها من العبث، وإذا بدا ذلك في التشريعات الوضعية التي لا تلبث أن تُعدّل أو تلغى، فإنه يكون أمراً بديهياً في التشريعات السماوية المقدسة^(٣).

(١) ينظر: المدخل إلى القانون لحسن كيرة (ص ٤٠٨)، والمدخل للعلوم القانونية: للبدرابي (ص ٣٩٧)، ولسليمان مرقس (ص ٤٠٨ -

٤٠٩)، ولتوفيق فرج (ص ٤٠٢)، وأصول القانون لعبد المنعم الصدة (ص ٢٧٩).

(٢) ينظر: النظرية العامة للقانون لسمير التناغو (ص ٧٥٢-٧٥٣).

(٣) ينظر: المدخل للعلوم القانونية للبدرابي (ص ٣٩٥)، ونظرية تفسير النصوص المدنية لمحمد شريف أحمد (ص ١٨٢).

إن المناهج الأصولية الإسلامية كافة تلتقي عند كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وتستمد منهما منهجها وطريقها للتعرف على الأحكام الشرعية، ولذلك فإن التمسك بالنصوص الكريمة هو الاتجاه الرئيس لجميع الاتجاهات الأصولية، وذلك لأن الشريعة الإسلامية قوامها النصوص الشرعية.

إن المنهج التقليدي في البحث عن قصد المشرع بمرحليته - بغض النظر عن العبارات المستعملة - نجده واضحاً منذ الآماد المبكرة لنشأة علم أصول الفقه، وهذا المنهج في النظر إلى النصوص حين يوضع للمقارنة مع ما يقابله عند الأصوليين، فإن أفضل ما يصدق عليه هو ما ظهر بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم تحت اسم مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي^(١):

فمدرسة أهل الحديث كانت تقف في فهم النص وتفسيره وتطبيقه عند حدود ألفاظه المبينة فيه دون نظر في علته وبواعثه والظروف التي ورد فيها ومعرفة غرض الشارع فيها.

ومدرسة أهل الرأي كانت تعمل الرأي وتبحث عن علة النص وحكمته وغرض الشارع منه لتطبيقه بالصورة التي يتحقق فيها ذلك الغرض في ظل المقاصد العامة للشريعة^(٢).

وهنا نسجل تقارباً بين كلٍّ من الأصوليين والقانونيين، فأهل الحديث يتقيدون بالنصوص الشرعية ويتحاشون إعمال الرأي فيما لم يرد بشأنه نص، وهو نفس مسلك الشراح على المتون في المرحلة الأولى من عمر هذه المدرسة.

وأهل الرأي يجرون وراء المنطق ويخلقون الفروض والتقديرية كما فعل ذلك المعلقون على قانون نابليون، وهم زعماء هذه المدرسة في المرحلة الثانية من مراحل تطورها.

بيد أن أكثر الملاحظات أهمية في هذه المقارنة هي أن مراحل تطور مدرسة الشرح على المتون كانت متسلسلة متعاقبة دون تداخل فيما بينها، أما مراحل تطور مدرستي أهل الحديث والرأي فلم تخل من التداخل؛

(١) ينظر: نظرية تفسير النصوص المدنية لمحمد شريف أحمد (ص ١٨٣)، والفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية لمحمد مصطفى شلبي (ص ١٦١).

(٢) ينظر: المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا (١/١٨٦).

ذلك لأن مدرسة أهل الرأي وإن كانت قد نشأت بعد ظهور مدرسة الحديث بفترة إلا أنها لم تحل بديلاً عنها، بل ظلت المدرستان قائمتين جنباً إلى جنب^(١).



المطلب الثاني: المنهج التاريخي (الاجتماعي):

رأينا كيف أن نقطة البداية في المنهج التقليدي تركز على التشريع، فينحصر بذلك مصدر القانون في نصوص المشرع، ولذلك فإن مهمة الفقيه القانوني -حسب هذا المنهج- هي أن يبذل أقصى طاقاته في استنتاج هذه النصوص للوصول إلى الأحكام، وبذلك تدور مهمة المستثمر للأحكام أولاً وآخرها في فلك النصوص التشريعية حتى في مرحلة كهولة النص عندما يبعد الزمن بين ميلاد النص القانوني وبين تطبيقه على الوقائع القانونية.

فالقانون هنا قد صُوِّر لنا على أنه حكر على سلطة التشريع، وأنه لم يكن مطلقاً شخصية مستقلة قادرة على المقارنة والتقويم والاختيار.

ولكن يبدو أن نظرة التقديس لنصوص المشرع الوضعي ليست ملائمة في ظل التطورات التي يشهدها الواقع؛ إذ إن هذه التطورات قد أحدثت تنافراً واضحاً بين نصوص القانون والواقع.

إذن، فالناس محتاجون على وجه التحديد إلى قاعدة صالحة للتطبيق عليهم في كل زمان؛ أي: إن الشخص لا يحتاج إلى ذلك القانون الشكلي المجرد فحسب.

لا بد إذن من أن نتوجه وجهة أخرى، فأين نفتش عن ذلك المصدر القانوني الذي يجب أن نستقي منه الأحكام عندما لا نجد حيثما توجهنا نصاً صالحاً للتطبيق؟ وأين نجد ذلك المخلص؟

ليس لدى أصحاب المنهج التاريخي أمام هذه الأسئلة سوى إجابة واحدة تفرض نفسها؛ إذ لا مصدر يستطيع التوفيق بين نصوص القانون وتطورات الحياة خيرٌ من ضمير الشعب أو روح الأمة.

(١) ينظر: نظرية تفسير النصوص المدنية لمحمد شريف أحمد (ص ١٨٥-١٨٦).

فعلى نقيض ما يقول به المنهج التقليدي من الركون إلى المتون، يرى أنصار المنهج التاريخي وعلى رأسهم الفقيه الألماني سافيني أن القانون وليد المجتمع يتطور بتطوره ويعبر عن إرادته المتجددة، ولا يعبر عن إرادة واضعه، بل إن التشريع لا يعدو أن يكون تعبيراً عن روح الأمة وضمير الشعب، فالنص القانوني في نظر هذا المنهج بمجرد نشوئه وصدوره -ولو من واضع حاذق- ينفصل عن صاحبه ليتمتع بكيانه المستقل، ويصبح تحت تصرف المجتمع، ومن ثم فإنه لا بد أن يستوعب مطامح هذا المجتمع وآماله المتجددة التي لم يكن للواضع بها علم؛ أي: إن النص ينبغي أن ينظر إليه ككائن معزول عن مصدره المباشر، وأن ينظر إليه نظرة تطويرية؛ بحيث يخضع لقانون التطور وللمحيط الاجتماعي، وينفصل عن عقل المشرع بعد سنّه ليبدأ حياة مستقلة.

وقد كان ثمرة هذا القول أن استقاء الأحكام من النصوص لا يؤخذ من إرادة الشارع الحقيقية أو المفترضة - كما رأينا في مدرسة التزام النص - فاستخلاص الأحكام من النصوص - كما يقترح هذا المنهج - ينبغي أن يكون مسائراً لتطورات المجتمع الآنية وحاجاته الاقتصادية والسياسية والعلمية القائمة اليوم وغداً.

فما القانون إلا مرآة تعكس اتجاهات المجتمع وأولوياته المتقلبة، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا بتجاوز النظرة السابقة إلى الماضي، والدعوة إلى تمثل النظرة المستقبلية بكل أبعادها وقيمها المواكبة للمتغيرات والمسايرة للمستجدات^(١).

ومزية هذا المنهج في استثمار النصوص عن سابقه -المنهج التقليدي- أنه يكسب النصوص مرونة تهيئ لها السير مع ركب التطور المستمر في الحياة^(٢).

ولكننا إذا نحينا جانباً هذه المزية، فإن ما يتبقى من أسس هذا المنهج يعد منافياً للمنطق، وإنه ليكفي أن نلاحظ نقطة البداية التي ينطلق منها هذا المنهج لكي نتفق على أن فيها خروجاً بالمستنبط عن وظيفته؛ إذ إن هذا المنهج قد أفسح المجال واسعاً أمام المستنبط ومنحه الحق في تعديل النصوص أو إلغائها أو حتى خلق

(١) ينظر: المدخل للعلوم القانونية: للبدرابي (ص ٢١٢)، ولسليمان مرقس (ص ٤١١-٤١٣)، ولتوفيق فرج (ص ٤٠٢-٤٠٣)، والمدخل إلى القانون لحسن كيرة (ص ٤٠٩-٤١٠)، وأصول القانون لعبد المنعم الصدة (ص ٢٧٩-٢٨٠)، والنظرية العامة للقانون لسمير التناغو (ص ٧٥٣-٧٥٤).

(٢) ينظر: المدخل للعلوم القانونية: للبدرابي (ص ٢١٢)، ولتوفيق فرج (ص ٤٠٣)، والمدخل إلى القانون لحسن كيرة (ص ٤١٠)، وأصول القانون لعبد المنعم الصدة (ص ٢٨٠).

نصوص جديدة لم تكن من قبل، وكل ذلك تحت ستار ملائمة ظروف الحياة المتطورة، ولذلك تعرض هذا المنهج في أساسه لإدانة بالغة من لدن الأستاذ جيني الفرنسي الذي أوجز نقده بقوله: «إذا كان المرء مخلصاً لعناصر الكياسة والفتنة، فلا يمكن أن يجد أي أساس عقلي لمنهج تفسيري يبرر شيئاً مختلفاً تماماً مع إرادة المشرع من النص. صحيح أن النص حالماً يشرع ينفصل عن شخص المشرع، ولكننا نعلم أنه يتركه مشحوناً بفكره ونيته، ولا نعتبر النص إناءً فارغاً يستطيع أي شخص أن يملأه طبقاً لرغبته الشخصية. إن هذه الحرية تقضي على الدقة والثبات الذي يعتبر الفضيلة الكبرى والميزة البارزة للقانون المكتوب. إن الذين يضحون بالإرادة الشخصية التي صنعت النص يقتلون تماماً جوهر النص وسببه»^(١).

وخلاصة القول: إن استثمار النصوص بهذا المنهج لا يسلم من محاذير، أبرزها أنه بدافع التطور يستطيع المستنبط أن يغير في القوانين ويبدل، بل ويحرف تبعاً لهواه ومصالحه الشخصية، مما يفقد القواعد القانونية صبغتها التنظيمية للمجتمع ولعلاقات أفرادها، فتسقط بالتالي هيبتها من النفوس ويضيع المقصد منها.

• النهج التاريخي ومدى بروزه عند الأصوليين:

مما لا شك فيه أن فكرة فصل النصوص الشرعية عن إرادة الشارع وربطها بتطور المجتمع والعوامل المتغيرة والمتجددة فيه ليس لها محل في جميع الاتجاهات الأصولية، وهذا أمر تفرضه طبيعة النصوص الشرعية وخصائصها^(٢).

ولكن مع ذلك لم يُقصِ الأصوليون عوامل التطور التي تطرأ على المجتمعات من دراساتهم ولم يستبعدوها من بالهم، كيف وهم في دراساتهم وأبحاثهم لم تغب عنهم الخصيصة التي تنفرد بها النصوص الشرعية عن غيرها من الشرائع والقوانين الوضعية، وهي ثبات أحكامها إلى جانب مرونتها وصلاحياتها لكل زمان ومكان؟! فالنصوص الشرعية تجمع بين الأصالة والمعاصرة، والثبات والتطور.

وفي هذه النقطة يجب أن نميز بين نوعين من الأحكام التي نزلت بها النصوص الشرعية:

(١) نظرية تفسير النصوص المدنية لمحمد شريف أحمد (ص ١٩٤).

(٢) ينظر: المصدر نفسه (ص ١٩٦).

النوع الأول: أحكام لا تتأثر باختلاف الأزمنة والأمكنة والبيئات والعادات، ولذلك نزلت أحكامها محددة في القرآن وكُلف الرسول صلى الله عليه وسلم أن يفصل هذه الأحكام العامة.

وأما النوع الثاني: فهي أحكام من شأنها أن تتأثر بظروف الزمان والمكان وتختلف باختلاف البيئة والأوضاع، وقد اكتفت النصوص الشرعية في هذا النوع من الأحكام بوضع القواعد الكلية العامة المرنة تاركة أمر الأحكام الفرعية إلى الرأي واجتهاد العقل البشري^(١).

وفي هذا النوع الثاني من الأحكام فتح الأصوليون مجالاً رحباً بإزاء النصوص لاستيعاب مقتضيات التطور بوسائل شتى ضمن قواعد وضوابط، ومن هذه الوسائل مراعاة المصالح المرسلة التي لم تدعُ النصوص إلى اعتبارها أو عدم اعتبارها ويكون في اعتبارها جلب نفع أو دفع ضرر، وبما أن المصالح نسبية تختلف باختلاف العصور جاز القول إن النصوص الشرعية تراعي ضرورات التطور في تشريع الأحكام الجديدة، ومن هنا نشأت القاعدة الفقهية (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان)^(٢).

فهذه القاعدة تؤكد اعتراف الأصوليين بضرورة تطور الأحكام وفقاً لحاجات البيئة والجيل، وإن مما يؤكد اعتراف الأصوليين بهذه النقطة أيضاً إقرارهم بالعرف الصحيح الذي تعارف عليه الناس ولا يخالف دليلاً شرعياً، ولا يحل محرماً ولا يبطل واجباً.

وصفوة القول: إن الأصوليين احتضنوا فكرة التطور في استثمارهم لنصوص الشريعة، ولكن فكرتهم عن التطور تختلف عن المنهج التاريخي؛ إذ إن التطور عند الأصوليين مقصور على الأحكام الجزئية المبنية على العرف والعادة، وعلى الأحكام التي لا تصطدم بنص قطعي، وأما الأحكام الكلية المبنية على البرهان لا على العادة فإنها لا تتبدل مهما تبدلت الأزمان.

(١) المصدر نفسه (ص ١٩٦-١٩٧).

(٢) هذه القاعدة بصيغتها المذكورة غير موجودة في كتب القواعد الفقهية، لكنها جاءت في نص المادة (٣٩) من مجلة الأحكام العدلية التي أخذتها من خاتمة كتاب "مجامع الحقائق" لأبي سعيد الخادمي، ولكن هذا لا يعني أن هذه القاعدة لم تكن موجودة عند علماء السلف السابقين، بل كانت موجودة، وإن معناها قد تردد في كلام عدد من العلماء منهم القرافي في كتابه "الفروق" والشاطبي في "الموافقات". ينظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي (ص ٢١٨-٢١٩)، والموافقات للشاطبي (٢/٢١٥-٢١٧)، ودرر الحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر (٤٧/١)، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية لمحمد صدقي آل بورنو (ص ٣١٠).

ويختلف التطور عند الأصوليين أيضاً عن التطور في المنهج التاريخي من حيث تدخل الإرادة فيه، فالقاضي أو المفتي أو المشرع هو الذي يقرر تغير الأحكام في نصوص الشريعة بناء على تقديره للحاجات المستجدة، وليس هناك تطور لا شعوري وغير مقصود كما يذهب إليه أنصار المنهج التاريخي في دائرة قواعد القانون^(١).



(١) ينظر: نظرية تفسير النصوص المدنية لمحمد شريف أحمد (ص ٢٠٠-٢٠١).

المطلب الثالث: منبر البحث العلمي الحر:

قد رأينا المنهج التقليدي والمنهج التاريخي في النظر إلى النصوص واستقاء الأحكام منها، ورأينا ما فيها من العيوب.

على أن الفقيه القانوني الفرنسي فرانسوا جيني عرف كيف يتفادى الخطأ الحاصل في المناهج التي سبقتها، فقد مضى تبعاً لمنهجه في استثمار النصوص القانونية على فكرة تسمح له بأن يمسك بطرفي المنهجين السابقين وبأن يُكوّن بينهما نقطة مشتركة؛ إذ يقوم هذا المنهج على مبدئين اثنين:

أما المبدأ الأول: فقد وقف جيني بإجلال كبير أمام النص القانوني واعتبره مقدساً لا يجوز انتهاك حرمة أو المراوغة في فهمه أو تشويه معناه؛ وذلك لأن التشريع عمل إرادي هادف يشبه التصرف القانوني الذي تحمل عباراته كل مضمون الإرادة التي صدر عنها، ولذلك ينبغي أن يقتصر استخلاص الأحكام من النصوص -في رأيه- على محاولة التعرف على هذه الإرادة، وليس إصلاحها أو تعديلها أو إخضاعها لأية ظروف اجتماعية أو أفكار مسبقة.

يقول جيني في ذلك: «إن عبارات النص مثل اللغة مجرد وسيلة وضعية لبيان فكرة المتكلم وإثارتها بذاتها عند الأشخاص الذين وجهت إليهم، ولما كان النص التشريعي حصيلة فكر واعٍ لمؤلفه فيجب أن نفترض بأنه اختار النص بتعمد وأن كلماته تعبر بإخلاص عن فكره وإرادته، ومن ثم يجب أن نتجه أولاً إلى صيغة النص وأن نستخلص جميع معانيه ولا نتخطى حدوده»^(١).

فهو يقر بهذا للمنهج التقليدي بأحقية البحث عن إرادة المشرع وقت وضع القانون والالتزام بما متى كانت صريحة ثابتة، غير أن الإرادة التي ينبغي الوقوف عليها لاستقاء الأحكام من النص القانوني هي الإرادة الحقيقية للمشرع وحدها، دون ما يسميه المنهج التقليدي بالإرادة المفترضة له، وهذا لا ينطبق إلا على الحالات المنصوصة التي تنظم علاقاتٍ أو مرافق قائمة مشهودة.

(١) المصدر نفسه (ص ٢٠٣-٢٠٤).

وأما المبدأ الثاني: فهو أنه عندما يتعذر انكشاف الإرادة الحقيقية للمشرع، فهذا يلزم المستثمر للنصوص الاجتهاد والبحث عن الأحكام المناسبة لواقعه في المصادر الأخرى للقانون من تشريع وعرف ودين وغيرها.

فإن لم يفلح البحث في الوصول إلى المراد تعين آنذاك اللجوء إلى ما يدعوه هذا المنهج بالبحث العلمي الحر، وقد سمي هذا البحث علمياً لأن المستثمر للنص يتحاشى كلياً أفكاره الذاتية وتصورات الشخصية ويستوحي الحقائق من عوامل موضوعية يستقيها من العلم وحده، وسمي حراً لأن المستثمر يتحرر خلاله من الخضوع لأي سلطة وضعية يجب أن يستمد منها الحكم الذي يطبقه.

ويتجلى في هذا المبدأ أن جيني يعترف للمنهج التاريخي بعدم حصره لمصادر القانون في التشريع وحده، ولكنه مع ذلك لم يرتض إخضاع الاستنباط من نصوص القانون للظروف المتطورة المحيطة بالجماعة، بل حدد للاستنباط منهجاً علمياً^(١).

والبحث العلمي الحر في هذا المنهج يعني الرجوع إلى جوهر القانون ومصادره الحقيقية وما تشتمل عليه من عوامل مختلفة يؤدي تفاعلها إلى ظهور القاعدة القانونية اللازمة لتلك الحالة، وهذه العوامل قد حصرها جيني في أربعة هي: الحقائق الطبيعية، والتاريخية، والعقلية، والمثالية.

فالحقائق الطبيعية تعني: الظروف المادية التي يوجد فيها الإنسان، سواء تعلقت بتكوينه العضوي والنفسي والخلقي، أو تعلقت بالطبيعة نفسها كالمناخ وطبيعة التربة ونحو ذلك، أو كانت ظروفاً اقتصادية أو سياسية. والحقائق التاريخية: هي القواعد والمبادئ الذي تكونت على مر الزمن وانتقلت إلى الأمة كتراث ورثته عن الأجيال السابقة.

والحقائق العقلية: هي الحقائق التي يكشفها العقل من طبيعة الإنسان ومن علاقته بغيره في المجتمع.

(١) ينظر: المدخل للعلوم القانونية: للبدرابي (ص ٢١٣، ٤١٨-٤١٩)، ولسليمان مرقس (ص ٤٢٠-٤٢١)، ولتوفيق فرج (ص ٤٠٤)، والمدخل إلى القانون لحسن كيرة (ص ٤١٠-٤١١)، وأصول القانون لعبد المنعم الصدة (ص ٢٨٠-٢٨١)، والنظرية العامة للقانون لسمير التناغو (ص ٧٥٥-٧٥٦)، ونظرية تفسير النصوص المدنية لمحمد شريف أحمد (ص ٢٠٦-٢٠٧).

أما الحقائق المثالية: فهي المثل العليا التي يرتسمها الإنسان للنهوض بالقانون في مدارج الكمال، وهذه الحقائق يستلهمها من العاطفة لا من التفكير، ومن الإيمان لا من العقل^(١).

ويمتاز هذا المنهج في النظر إلى النصوص واستثمار الأحكام منها بالتوفيق والمصالحة بين وجهات النظر المختلفة السابقة؛ بحيث يبرأ من العيوب التي تؤخذ على المنهجين السابقين، فهو يعتد بقصد الشارع الحقيقي، ويتيح للمستنبط الرجوع إلى المصادر الرسمية غير التشريعية حيث لا يوجد نص في التشريع، وبذلك يوفر للقانون من الثبات ما ينأى به عن التحكم ويضمن الاستقرار الواجب للتعامل، فإذا لم يوجد حل في هذه المصادر جميعها كان لا مناص من استلهاً المادة الأولية للقانون من البحث العلمي.

وبعبارة أخرى: إنه حين يتخلف الشكل يرجع دائماً إلى الجوهر، فمنهج جيني يتلخص في وضع ضوابط دقيقة في حالة فقدان النص أو عدم وضوحه^(٢).

• منهج البحث العلمي الحر وجمهور الأصوليين:

إذا نظرنا إلى منهج البحث العلمي الحر الذي أرساه جيني نظرة ذاتية فلا شك أننا لن نجد له نظيراً عند الأصوليين؛ ذلك أن لكل عصر طريقة معينة في التفكير طبقاً للمستوى الحضاري القائم والقيم السائدة، ولذلك لا نجد أحداً من الأصوليين يتكلم عن الحقائق الطبيعية والمثالية والعقلية وغير ذلك؛ لأنها مصطلحات عبرت عن أفكار عصرها.

ولكننا إذا ما رددنا منهج جيني إلى أبسط تعبير عنه، وخلصناه من جميع مظاهر الشكلية، ونظرنا إليه نظرة موضوعية، وتتبعنا مراحلها في استثمار النصوص للتوصل إلى الحكم القانوني، وقارنا بينه وبين نهج الأصوليين في استثمار النصوص، أمكن القول بأن جيني يقر ما أقره جمهور الأصوليين من تقبل العرف والإجماع والاجتهاد بالرأي^(٣).

(١) ينظر: أصول القانون للسنهوري وأبو ستيت (ص ٦٨-٦٩)، والمدخل للعلوم القانونية: للبدر اوي (ص ٤١٩-٤٢١)، ولسليمان مرقس

(ص ٤٢٣-٤٢٤)، ولتوفيق فرج (ص ٤٠٤)، والمدخل إلى القانون لحسن كيرة (ص ١٤٣-١٤٧).

(٢) ينظر: أصول القانون لعبد المنعم الصدة (ص ٢٨١)، والمدخل إلى القانون لحسن كيرة (ص ٤١٢).

(٣) ينظر: نظرية تفسير النصوص المدنية لمحمد شريف أحمد (ص ٢١٨)، والفقهاء الإسلاميين بين المثالية والواقعية لمحمد مصطفى شلبي (ص ١٦٢-١٦٣).

وأفضل ما يدل على التقارب بين المنهجين هو عدم العبودية للنص مع عدم إطلاق العنان للعقل، ففي كلا المنهجين هناك توفيق بين طرفين متناقضين، بين التحرر والعبودية، بين العقلية البحتة والحرفية الجامدة، بين الواقعية والمثالية.

ولوضح هذا التقارب رأى البعض أن ما يشير به الفقيه الفرنسي جيني من وجوب استنباط الأحكام القانونية بطريق البحث العلمي الحر هو ما سار عليه أبو حنيفة فعلاً في استنباط الأحكام الشرعية^(١).

وأما وجه التقارب فيبدو في أن جيني أعطى حرية للمستنبط في حالة فقدان النص القاطع وخوله حق الاجتهاد والبحث في إطار موجّهات عامة تهيم على الإرادة البشرية في وضع أحكام القانون.

وواضح أن القرآن الكريم والسنة الشريفة لم يعالجا بصورة تفصيلية جميع الأمور المتعلقة بالعلاقات الاجتماعية، وإنما قدما الأسس العامة والخطوط العريضة التي يجب مراعاتها في كل قضية وفي كل زمان^(٢).



(١) ينظر: أصول القانون للسنهوري وأبو ستيت هامش (ص ١١٩).

(٢) ينظر: نظرية تفسير النصوص المدنية لمحمد شريف أحمد (ص ٢١٨).

المبحث الثالث

مقارنة بين مناهج الأصوليين ومناهج القانونيين في استثمار النصوص

لقد تناولنا حتى الآن مناهج الأصوليين في النظر إلى النصوص واستثمار الأحكام منها، وأتبعناها بمناهج القانونيين، وذكرنا ما يقابلها عند الأصوليين مما يصلح أن يكون مشتركاً بينهما.

والقصد الآن هو أن ننظر وجهاً آخر للعلاقة بين مناهج الأصوليين ومناهج القانونيين، فلنلقِ نظرة شاملة تبين وجوه الارتباط بين الاتجاهين: الأصولي والقانوني، وتوضح وجوه التباين والاختلاف بين الاتجاهين، وبذلك يكتمل بناء صرح مهم من صروح هذه الدراسة.

إذا أنعمنا النظر في مناهج الأصوليين والقانونيين في الجوانب التي بحثناها، وجدنا أن هناك ثلاث نقاط رئيسة متشابهة في كلا الاتجاهين: منها ما يخص المقاصد والغايات، ومنها ما يخص أسس ومقدمات الاستنباط، ومنها ما يخص الطرائق ومسالك النظر، فلنبحث على التوالي هذه النقاط الثلاث، ولنحاول أن نرى فيم تتمثل.

المطلب الأول: المقاصد والغايات في استثمار النصوص بين الأصوليين والقانونيين:

سبق أن أشرنا إلى أن غرض الأصوليين من النظر إلى النصوص معرفة كيفية اقتباس الأحكام من أجل وضع ضوابط ومعايير يُحتكم إليها عند الاستنباط.

فالباعث المحرك للأصوليين هو رعاية نصوص الشريعة وصيانتها، فما القواعد الموضوعية للاستنباط والاستثمار من النصوص إلا حارس لبنان الشريعة، ومنها تستمد مفاتيح الولوج إلى معانيها وأسرارها، وبها تعرف الأسس التي بنيت عليها أحكامها وتشريعاتها، والمقاصد التي ترمي إليها، والحكم التي تسعى إلى تحقيقها، فلا تحصيل لحكم من أحكام الشريعة، أو بيان لمعنى من معانيها إلا بآلات الاستنباط وقواعده، فلو أن الإنسان اختار أي قاعدة من القواعد الاستدلالية في أي مبحث كان، وتأمل دواعي تقريرها وتحريرها، لما عدا الأمر كونها صناعة مبهوكة لآلة لغوية أو عقلية أو شرعية يتوسل بها إلى بلوغ مراد شرعي.

وذلك هو ما ندعوه باستثمار النصوص واستنباط الأحكام منها، فالمقصد العام إذن مقصد منهجي بياني؛ أعني: منهجي في أصل وضعه، وبياني في حصيلته وثمرته^(١).

أما استنباط المعاني والأحكام من النصوص عند القانونيين، فإن مقصده وغايته لا تختلف عن مقاصد الأصوليين من حيث العمل الفني، فكما أنه عند الأصوليين قواعد ومدارس ومناهج، فهو عند القانونيين كذلك، وكما أنه عند الأصوليين رعاية للنصوص من سوء التأويل وصيانة لها من عبث الدخلاء الجاهلين، فهو عند القانونيين كذلك، والسبب في ذلك أن كلاً من الشريعة والقانون نصوص ترد على محل مشترك هو تصرفات المكلفين ونشاطاتهم المختلفة، وهذه النصوص مصوغة بلغة يتكلم بها الناس ويتواصلون من خلالها، وتعتبرها ظواهر كثيرة من العموم والإطلاق، والقطع والظن، والأمر والنهي، وغير ذلك، فافتضى هذا التشابه في النصوص تشابهاً آخر في منهج بيانها واستقاء الأحكام منها، وهذا هو وجه اتحادهما في هذا المقصد^(٢).

غير أن مناهج الأصوليين ومناهج القانونيين في الاستنباط تتمايز من وجهة أخرى، فالاستنباط القانوني للنصوص دافعه وضعي دنيوي، ويحتكم في أصوله لقيم وضعية بشرية تواطأت عليها الثقافات المدنية الحديثة، والغربية منها على وجه الخصوص، وذلك إبان الطفرة العمرانية التي شهدتها أوروبا في القرون القريبة الماضية، وهي قيم تنظر للإنسان نظرة السيد الإله الذي ينبغي أن يهيمن على مقدرات الكون وخيراته بعيداً عن أي سلطة دينية عليا.

وأما الاستنباط عند الأصوليين فإنه وإن بدا أنه ذو طابع فني، إلا أنه في أبعاده العميقة يتفرع عن بواعث شرعية ودينية، مفادها أن العمل الاستدلالي في التقعيد والتأصيل داخل في جملة العلوم الشرعية التي ينظر إليها الإسلام على أنها فريضة دينية وقربة تعبديّة يتنافس في تحصيلها السابقون من أهل الطاعات، وهي فضل عظيم يرجى فيه من الثواب ما لا يرجى في غيره من الطاعات والعبادات، قال الله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]، وقال: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

(١) ينظر: المستصفي من علم الأصول للغزالي (١٠/١)، وأثر القواعد الأصولية في تفسير النصوص القانونية لبلخير طاهري (ص ٥٥)، وتفسير النصوص بين الشريعة والقانون تكامل أم تعارض لإسماعيل الحفيان، مجلة الواضحة، العدد الثامن.

(٢) ينظر: تفسير النصوص بين الشريعة والقانون تكامل أم تعارض لإسماعيل الحفيان، وأثر القواعد الأصولية في تفسير النصوص القانونية لبلخير طاهري (ص ٥٠، ٥٥).

ومن ثم فمهمة استثمار النصوص واستنباط الأحكام والمعاني منها ليست وظيفة رسمية أو مسؤولية نظامية يكلف بها الأصولي، وليست من نوافل البحوث أو الدراسات التي يشارك بها في إثراء الفكر وإغناء الثقافة وحسب، وإنما هي كما أسلفنا اختيار علمي منهجي لصيانة نصوص الشريعة وتأسيس قواعدها البيانية والاستنباطية، فرضتها دواعي لغوية وبشرية وعرفية كثيرة، وهي كذلك عبادة وقربة دينية يرجى ثوابها وفضلها^(١).



المطلب الثاني: أسس ومقدمات الاستنباط بين الأصوليين والقانونيين:

يمكن القول بأن هناك أسساً ومقدمات تصلح أن تكون مشتركة بين الأصوليين والقانونيين فيما يخص جانب الاستنباط من النصوص، وأهمها: اللغة، والعقل:

أما اللغة: فطبيعي أن تكون قاسماً مشتركاً يسري في كل ما كان مرجع بيانه وتفسيره إليها في ألفاظها وعباراتها ودلالاتها، فكل ما يعتري النص الشرعي من الظواهر اللغوية الخفية والواضحة، البسيطة والمعقدة، يعتري بالضرورة كل نص كتب بنفس اللغة، ولذلك فالأساس في الاستنباط واستقاء الأحكام ها هنا هو قوانين اللغة وقواعدها التي وضعها العرب وضبطها أهل الاختصاص منهم.

ومن أهم المباحث اللغوية المشتركة بين الأصوليين والقانونيين في هذا الصدد: قواعد العموم والخصوص، وقواعد الإطلاق والتقييد، وقواعد دلالات الألفاظ على المعاني ظهوراً وخفاءً، منطوقاً ومفهوماً، حقيقة ومجازاً، صراحة وكناية... فكل القواعد التي تعرف في علم الأصول بطرق الاستنباط ودلالة الألفاظ على الأحكام هي قواعد مشتركة مع القانونيين إلا نزر يسير^(٢).

وأما العقل: فهو من أسس استمداد الأحكام عند كل من علماء الأصول وفقهاء القانون، فإن كثيراً من القضايا التي تحتاج إلى التفسير والاستنباط تتوقف على نشاط العقل ومقدرته على مقارنة الأشياء وتحليلها والاستنتاج منها، وأكثر ما يظهر ذلك في الأدلة العقلية التي يلجأ إليها المستنبط عندما لا تسعفه النصوص.

(١) ينظر: تفسير النصوص بين الشريعة والقانون تكامل أم تعارض لإسماعيل الحفيان، وأثر القواعد الأصولية في تفسير النصوص القانونية لبلخير طاهري (ص ٥٣).

(٢) ينظر: تفسير النصوص بين الشريعة والقانون تكامل أم تعارض لإسماعيل الحفيان، وعلم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف (ص ١٤١).

ومن ذلك دليل القياس: أي إلحاق واقعة غير منصوصة بالحكم بواقعة منصوصة لعللة جامعة بينهما، وهذا يجري في كل ما سكت عنه المشرع، فمثل هذا كثير في عمل المستنبطين في الشريعة والقانون^(١).

وخلاصة القول في هذا: إن اللغة هي وسيلة بيان النص وتفسيره، وإن العقل هو طريق المعنى وتعليله، وبه يرد غير المتناهي من الوقائع إلى المتناهي من النصوص، وهاتان المقدمتان في الاستنباط لهما أهمية كبيرة، إلا أنه على أهمية هاتين المقدمتين، تتقدم المقدمة اللغوية الترتيب؛ وذلك لأن لغة النص عربية فلا شك أن منطلق الاستدلال وبدايته يكون من النقطة اللغوية، ومن ثم تتضافر المقدمة الأخرى.

بيد أن الاشتراك بين الأصوليين والقانونيين في هذه الأسس والمقدمات لا يعني المطابقة والمماثلة التامة، فإن بينهما من الفروق والتمايز قدراً لا يمكن أن يخفى، ومرجع ذلك كله ينحصر في اختلاف مصادر التشريعات نفسها، فهي عند القانونيين وضعية، وعند الأصوليين شرعية، وهذا يفيد بأن لكل نظاماً خاصاً يرجع إليه وينطلق منه، وهذا النظام نفسه يحكم مضامينه وبحوثه ومقاصده بقواعد وضوابط يستقيها من داخل منظومته^(٢).

فمن ذلك مثلاً: استمداد القواعد الأصولية في الاستنباط من نصوص الشريعة من البحوث الكلامية والعقدية، ومن الفقه واللغة العربية لما كان بين هذه العلوم من ترابط بعد عهد التنزيل والتأسيس والتدوين.

يقول الإمام الزركشي في تقرير وجه ذلك: «إن أصول الفقه مستمد من ثلاثة علوم: الكلام، والفقه، والعربية؛ أما الكلام: فلتوقف الأدلة على معرفة الباري تعالى بقدر الممكن من ذاته وصفاته وأفعاله... وأما العربية: فلأن الأدلة جاءت بلسان العرب... وأما الفقه: فلأنه مدلول أصول الفقه، وأصول الفقه أدلته، ولا يعلم الدليل مجرداً من مدلوله»^(٣).

(١) ينظر: تفسير النصوص بين الشريعة والقانون تكامل أم تعارض لإسماعيل الحفيان، وأصول القانون للسنهوري وأبو ستيت (ص ٢٠٩)، والمدخل للعلوم القانونية: للبدرأوي (ص ٢٤٠)، ولسليمان مرقس (ص ٢٧٧-٢٧٨).

(٢) ينظر: تفسير النصوص بين الشريعة والقانون تكامل أم تعارض لإسماعيل الحفيان.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي (١/٢٨-٢٩).

ومن أهم الأسس التي تختلف بين الأصوليين والقانونيين: اعتماد علماء القانون على ما يسمى عندهم بالطرق الخارجية التي من أهمها: الأعمال التحضيرية، والحكمة التشريعية، والأصول التاريخية للنص، وتقريب النصوص، وغير ذلك^(١).

وهذه مصادر مستقلة خاصة بالقانون، وهي عند التدبر جزء من النظام العام للنص القانوني ذي الطبيعة الوضعية، ولا يعرف مثل هذا عند الأصوليين إلا ما كان من الالتفات إلى حكمة النص ومقاصد الشريعة؛ وذلك لأن النص الشرعي ذو طبيعة دينية، ويعتمد أساساً على الوحي؛ أي: إن صياغة نصوصه وإصدارها عمل منفصل تمام الانفصال عن الذات البشرية، خال عن نوازع الهوى الكامنة فيها، مجرد عن أي رغبة من رغباتها المصلحية أو حتى اتجاهاتها العلمية والمعرفية^(٢).



المطلب الثالث: الطرائق ومسالك النظر إلى النصوص بين الأصوليين والقانونيين:

إنه على الرغم من اختلاف طبيعة النصوص المدروسة بين كل من الأصوليين والقانونيين، وعلى الرغم من اختلاف مصادر هذه النصوص وأهدافها، حيث تستهدف النصوص الشرعية النفس الإنسانية بكل أبعادها الدينية والدنيوية، على حين لا تستهدف النصوص القانونية سوى النظام الاجتماعي، على الرغم من هذا كله، فإن بين مناهج الأصوليين ومناهج القانونيين حظاً مشتركاً في بعض المسالك والسبل المعتمدة في استنباط الأحكام، وأفضل ما يدل على صدق هذا القول هو سلوك كلا الفريقين للمسلك الاستدلالي الاستنباطي لاستفادة الأحكام من النصوص.

ويقصد بهذا المسلك ذلك المنهج العقلي المنطقي الذي ينتقل فيه الباحث من قضية أو عدة قضايا إلى قضية أخرى تستخلص منها مباشرة^(٣).

(١) ينظر: أصول القانون للسنهوري وأبو ستيت (ص ٢١٢)، والمدخل للعلوم القانونية لسليمان مرقس (ص ٢٦٥)، والمدخل إلى القانون لحسن كيرة (ص ٤٠٤).

(٢) ينظر: تفسير النصوص بين الشريعة والقانون تكامل أم تعارض لإسماعيل الحفيان.

(٣) ينظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة لعبد الرحمن حسن حبنكة (ص ١٤٩).

وبعبارة أخرى: في هذا المنهج يربط العقل بين المقدمات ونتائجها، والمعلولات وعللها، والمسببات وأسبابها، بناء على أساس المنطق العقلي، والتأمل الذهني.

وخاصية هذا المنهج أنه يبدأ بالحقائق الكلية، ويتدرج بالتحليل والمقارنة والاستنتاج، وذلك في تنظيم دقيق للعمليات العقلية بواسطة مبادئ وقوانين علمية ثابتة ليصل من ذلك إلى تقرير أحكام الفروع والجزئيات^(١).

وهذا المنهج كما قلنا يلتقي فيه كل من الأصوليين والقانونيين، فإن كثيراً من الأصول الاستنباطية، والطرائق الاستدلالية المتبعة في نصوص القانون والشرعة قائمة على هذا المنهج، ملتزمة بأصوله وقواعده في تقرير مسأله وتحرير بحوثه.

ومن أهم هذه الأصول والطرائق المتبعة:

○ العمل بالقياس عند غياب النص: فالقياس من حيث هو إلحاق فرع غير منصوص بأصل منصوص، ومن حيث هو نظر في العلل والمناطات وسبر لها، ودراسة لفعالها وأثرها في التكاليف والأحكام، لا يمكن أن يعتبر إلا وجهاً من وجوه الاستدلال العقلي والاستنباط المنطقي بين المقدمات الأصلية والنتائج الفرعية التابعة لها تبعية العلل لمعلولاتها والأسباب لمسبباتها، ويشمل ذلك أنواعاً كثيرة من القياس، كالقياس الجلي والقياس الخفي، وقياس الشبه، وقياس الطرد، وقياس الدوران، وغيرها، وأمثلة ذلك جارية باستفاضة كبيرة في الشريعة والقانون^(٢).

○ استفادة الأحكام والمعاني من دلالة الالتزام: وهي دلالة اللفظ على لازم خارج عن معناه^(٣)، ولا سبيل لتبين ذلك إلا بالاستنباط العقلي والاستنتاج الفكري من الأصل الثابت إلى فرعه المبحوث.

ودلالة الالتزام ثلاثة أنواع^(٤):

(١) ينظر: تفسير النصوص بين الشريعة والقانون تكامل أم تعارض لإسماعيل الحفيان.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، وأصول القانون للسنهوري وأبو ستيت (ص ٢٠٩)، والمدخل للعلوم القانونية: للبدرابي (ص ٢٤٠)، ولسليمان مرقس (ص ٢٧٧-٢٧٨).

(٣) ينظر: المستصفي للغزالي (٤٦/١)، والإحكام للآمدي (٤٣٢/١)، وشرح العضد على مختصر المنتهى مع حاشية التفتازاني والجرجاني (١٦٠/٣).

(٤) ينظر: شرح العضد على مختصر المنتهى مع حاشية التفتازاني والجرجاني (١٦٠/٣).

- دلالة الاقتضاء: وهي دلالة الكلام على مسكوت عنه، يتوقف عليه صدق الكلام. وهذا يعني أن صيغة النص ليس فيها لفظ يدل عليه، ولكن صحة هذه الصيغة واستقامة معناها تقتضي هذا اللفظ^(١).
 - دلالة الإيماء أو التنبيه: ويطلق الإيماء على كل نص يقتزن الحكم فيه بوصف تدل ظروف الحال على أن ذلك الوصف هو علة الحكم^(٢).
 - دلالة الإشارة: والمراد بها المعنى الذي لا يتبادر فهمه من ألفاظ النص ولا يقصد من سياقه ولكنه لازم للمعنى المتبادر من ألفاظه، فهو مدلول اللفظ بطريق اللزوم^(٣).
- وهذه الدلالة هي التي تواجهنا، وهي ما خصصنا أساس هذا البحث لدراستها بكل عناصرها وأجزائها وشروطها التفصيلية، وسوف تكون لدينا فرصة للتوسع في دراستها في الفصول التالية.
- وخلاصة القول: إن جميع هذه الدلالات تستفاد المعاني منها بواسطة عمل عقلي متدرج، واستنتاج فكري يغوص في عمق الألفاظ، ليستخرج مدلولاتها القريبة والبعيدة، المنطوقة وغير المنطوقة، اللازمة والملزومة، فهي إذن تشترك جميعاً في النسبة إلى المنهج الاستدلالي الاستنباطي.
- على أننا مهما تعمقنا في مختلف مناهج الأصوليين والقانونيين في استثمار النصوص، فإن حقيقة واحدة تظل ثابتة وواضحة أمام أعيننا، هي أن الغاية النهائية وراء كل جهود الأصوليين والقانونيين ليست إلا التوصل إلى تلك القواعد التي يجب أن يستقي منها -من قريب أو من بعيد- مَنْ يتصدى للاستنباط معاني النصوص.
- بيد أننا حين نستعرض مناهج الأصوليين والقانونيين في استثمار النصوص في هذه الدراسة المقارنة تبدو لنا ملاحظة تفرض نفسها علينا، وتتجلى ظاهرة أمام أعيننا، وهي أن مناهج وطرق الاستنباط عند كل فريق مستمدة ومأخوذة من منظومة معرفية خاصة به، أعني بذلك أصول الفقه، وتفسير القانون.

(١) ينظر: المدخل للعلوم القانونية للبدرابي (ص ٢١٩)، وأصول القانون لعبد المنعم الصدة (ص ٣٠٦).

(٢) نظرية تفسير النصوص المدنية لمحمد شريف أحمد (ص ٧١).

(٣) أصول القانون لعبد المنعم الصدة (ص ٢٩٩)، وينظر: المدخل للعلوم القانونية: للبدرابي (ص ٢١٧)، وسليمان مرقس (ص ٢٥٢).

وهنا يجب ألا نغفل عن حقيقة، وهي أن هناك نوعاً من التمايز بين كلا الاتجاهين، فنحن نقابل بين علم قائم بذاته فيه كل مقومات الثبات والاستقرار، جامع لشروط الاستقلال، واضح المعالم والمبادئ، غني بالمصادر والتأليف، هو علم أصول الفقه، وبين بحث لا زال يتلمس طريقه للاستقلال والتفرد، هو بحث تفسير القانون. إن بين الاتجاهين بوناً شاسعاً وفرقاً كبيراً، فعلم الأصول يبلغ من العمر حوالي أربعة عشر قرناً من الزمان، وهي مدة طويلة عالج فيها كثيراً من القضايا والمشكلات، وطحنت قواعده وبحوثه ثم غربلت في مراحل كثيرة من مراحل هذا العمر المديد، وفي كل مرة تستفيد هذه القواعد متانة وجدة، وقوة على الاستمرار والعطاء والتجدد، حتى غدا علماً رفيع المقام، محبوب الصنعة، مرجعاً للأحكام، وقانوناً للبيان^(١).

وليس كذلك تفسير القانون، فعمره قصير، والتأليف فيه يسير، فلذلك لم يثبت لقواعده من الرسوخ والتداول مثل ما ثبت لعلم الأصول، ولا زال موضوع تفسير القانون لم يتعد مقامه كبحت تابع للبحوث التي تدرس في علم أصول القانون ونظرياته العامة، وحتى علم أصول القانون لم ينضج بعد ولم تتضح معالمه، يقول الأستاذ عبد الرزاق السنهوري: «ليس هناك علم واضح المعالم، يبين الحدود، يسمى علم أصول القانون، ولكن توجد دراسات تبحث في القانون، وفي نشأته وتطوره، وفي طبيعته ومصادره وأقسامه»^(٢).

وعلى سبيل الإيجاز، ولكي نعطي لتفكيرنا شكلاً أكثر وضوحاً وتحديداً نقول: إن الاتجاهين الأصولي والقانوني في استثمار النصوص، وإن كانا يختلفان في المصادر، ويتميزان في المنظومة المعرفية، إلا أنهما يشتركان في جملة قضايا رئيسة:

وأولها: الاشتراك في **البواعث والمقاصد** التي يرمي إليها كلا الاتجاهين، وأعني بذلك القصد إلى بيان نصوص القانون والشرعية وتفسيرها وتطبيقها.

وثانيها: الاشتراك في **أسس ومقدمات الاستنباط**، التي من أبرزها اللغة والعقل.

(١) ينظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي لمحمد أديب الصالح (ص ١٢٧)، وتفسير النصوص بين الشريعة والقانون تكامل أم تعارض لإسماعيل الحفيان.

(٢) أصول القانون للسنهوري وأبو ستيت (ص ١).

وثالثها: الاشتراك في طرائق ومسالك النظر البحثية العلمية، وعلى رأس ذلك المنهج الاستدلالي الاستنباطي.

ولكن أهم ميزة يتفرد بها علم الأصول هي القدرة المنطقية الفائقة على توليد القواعد ورسم الحدود والضوابط اللغوية والشرعية المتكاثرة التي تضبط كل خطوات الاستنباط وتعصمه عن أي زلل أو انحراف. وهكذا تبدو مناهج الأصوليين متكاملة، يجد الباحث في ظلها أنس الطمأنينة، وروعة الدقة والضبط، وإمكان استخدامها والإفادة منها على مر الأزمنة والعصور، ما دامت العربية دمها الدافق وروحها الأصيل^(١). وإذا وصلنا إلى هذه النقطة، فقد بدا لنا عمق الفكر الأصولي، وأنه قد بلغ الذروة في أبحاثه؛ إذ إنه يتسم بدقة الاستقراء والرصانة والغنى بالقواعد والضوابط النازمة لعمليات استخراج الأحكام وتفسير النصوص. ولكي نثبت صدق هذا القول لننظر نظرة أكثر عمقاً وخصوصية فيما نحن بصدد من بيان عمق النظرة الأصولية في استقصاء أوجه دلالات ألفاظ النصوص على المعاني والأحكام.



المطلب الرابع: عس النظرة اللغوية عند الأصوليين في وضع طرق وأدلة خاصة في التعامل مع اللغة:

إن المتتبع لمنهجية الأصوليين في دراساتهم لعلاقات الألفاظ بالمعاني يجد أنهم قد بحثوا في هذا الصدد أموراً كثيرة، فلقد تقصوا كافة الأحوال والاعتبارات التي تعتري اللفظ وهو يؤدي المعنى الجاري على قانون الوضع من أول وضع الواضع إلى آخر فهم السامع، ويمكن رسم الخطوط العريضة البارزة لهذه الدراسات في أربعة رئيسة:

(١) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي لمحمد أديب الصالح (ص ١٢٩).

الأول: دراسة الألفاظ باعتبار ما وضعت له من المعاني: فقد تتبع الأصوليون الألفاظ من هذه الحيثية ووجدوا أنها على أربع صور: ألفاظ العموم، وألفاظ الخصوص، والجمع المنكر، والألفاظ المشتركة، ولكل واحد منها قواعد وضوابط تميزه عن غيره، وتبين دلالاته وأقسامه وصيغته، وما يستفاد منه من المعاني والأحكام^(١).

الثاني: دراسة الألفاظ باعتبار استعمالها في المعاني: وهي من هذه الحيثية إما أن تكون مستعملة على سبيل الحقيقة، أو تكون مستعملة على سبيل المجاز، وكل من الحقيقة والمجاز إما أن يرد صريحاً أو يرد كناية، ولكلٍ حكم يعرف بقواعد لغوية وأصولية قررها اللغويون والأصوليون^(٢).

الثالث: دراسة الألفاظ باعتبار مراتبها في الدلالة على المعاني: فقد لاحظ الأصوليون أن الألفاظ العربية تتفاوت في قوة الدلالة على معانيها، فمنها خفي الدلالة، كالمتشابه والمجمل والمشكل والخفي، ومنها واضح الدلالة، كالظاهر والنص والمفسر والمحكم، ولكلٍ من هذه الأقسام تحديد معروف، وأمثلة شارحة، وأحكام ثابتة يذكرها الأصوليون في محلها^(٣).

الرابع: دراسة الطرق التي تدل بها الألفاظ على مراد المشرع: وقد اختلفوا في عددها وترتيبها، فالحنفية يقسمون هذه الطرق إلى أربعة: دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة الدلالة، ودلالة الاقتضاء، والجمهور يقسمونها إلى قسمين: دلالة المنطوق ودلالة المفهوم، والمنطوق عندهم إما أن يكون صريحاً أو غير صريح، والمفهوم إما أن يكون موافقاً أو مخالف، وبين كلا التقسيمين تداخل وتكامل، ولكل دلالة من هذه الدلالات حقيقة تتميز بها، سواء من حيث قوة الإفادة، أو من حيث التقديم والترجيح على غيرها^(٤).

وحسب القارئ بعد هذا أن يتصفح المصنفات الأصولية التي أوردناها في الهامش ليدرك ما نرمي إليه من عمق الرؤية العلمية والتحقيقات المنهجية والتطبيقات اللغوية والشرعية التي يزخر بها علم الأصول.

(١) ينظر: التلويح على التوضيح لمثن التنقيح في أصول الفقه لسعد الدين التفتازاني (٥٥/١)، والتقريب والتجوير على تحرير الكمال بن الهمام لابن أمير الحاج الحلبي (٢٢٥/١)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه (١٨٥/١-١٨٦).

(٢) ينظر: التلويح على التوضيح للتفتازاني (١٢٧/١)، والتقريب والتجوير لابن أمير الحاج (٤٨، ٤-٣/٢)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه (٦٠، ٣-٢/٢).

(٣) ينظر: التلويح على التوضيح للتفتازاني (٢٣٦، ٢٣٢/١)، والتقريب والتجوير لابن أمير الحاج (١٨٩/١، ٢٠٤).

(٤) ينظر: التلويح على التوضيح للتفتازاني (٢٤٢/١)، والتقريب والتجوير لابن أمير الحاج (١٣٩/١، ١٤٥)، وبيان المختصر للأصفهاني (٤٣١/٢)، ورفع الحاجب للسبكي (٤٨٣/٣-٤٨٦).

هذه الأبحاث الأصولية كلها، هذا المد والجزر في القضايا الدلالية يتردد حول غاية وحيدة، هي استخراج مكونات النصوص الشرعية، وهذه الأبحاث تعبر أعمق تعبير عن فكر متقدم جداً لدى الأصوليين في تعاملهم مع النصوص، كما تدل في الوقت نفسه على تمام الاستقراء الذي أبدعه العقل الأصولي، من أجل اكتشاف المعالم الرئيسة والمعاني الكلية التي ينبغي أن تكون المنهج والإطار العلمي لكل فعل يروم الحكم على تصرفات المكلفين وفق نظر الشريعة.

والأمر الذي أضفى على أبحاث الأصوليين الدلالية طابع الدقة والشمول هو اتخاذهم القرآن الكريم منطلقاً لاستنباط الأحكام الفقهية، وذلك اعتماداً على الأحكام اللغوية والتي من أبرز خصائصها الدلالة، فقد كان الأصوليون يحملون وعياً أسمى عليهم أن يتعاملوا مع القرآن الكريم بالنظر إليه على أنه كتاب نزل بلغة محكمة، ويحمل معاني وأسراراً عميقة، وهذه المعاني والأسرار التي يحملها القرآن الكريم كان لها بالغ الأثر في ضبط الدلالة عند الأصوليين، ومن أجل ذلك كان تعامل الأصوليين مع القرآن تعاملًا حذرًا، فضبطوا الدلالات المعرفية على المعاني آخذين في سبيل ذلك كل الأدوات المناسبة وفي مقدمتها اللغة وطاقاتها التعبيرية، فأرسوا بذلك قواعد أضحت فيما بعد مبادئ للتشريع، فقواعد الدلالات وضعت أصلاً «لتطبق في فهم معاني النصوص الشرعية، ولكنها في الواقع تطبق أيضاً في معاني أي نص غير شرعي ما دام مصوغاً في لغة عربية»^(١).

وبهذا نكون قد وصلنا إلى خاتمة هذا الفصل، حيث قمنا من خلاله بربط دلالة الإشارة بحلقاتها الأولى عند الأصوليين والقانونيين باعتبارها طريقاً من طرق استنباط الأحكام، وقد اقتضى هذا الأمر عرض أبرز مناهج الاستنباط عند كل من الأصوليين والقانونيين، مع مقارنة بحثنا فيها أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين هذه المناهج، وبذلك نكون قد مهدنا لموضوع الدراسة.

أما الحديث عن دلالة الإشارة بكل عناصرها الضرورية والكافية لبنائها فهي المسألة التي تواجهنا الآن بإلحاح، وهي ما خصصنا لها الفصول التالية.



(١) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي لعبد القادر عودة (١/١٨٦).

الفصل الأول

مفهوم دلالة الإشارة

وآلية الاستدلال بها

تمهيد وتقسيم:

الحديث عن الدلالة يدعو إلى تحديد المفهوم اللغوي لهذا اللفظ ورسم إطار لماهيته انطلاقاً من القرآن الكريم؛ لكونه كتاباً ضبط اللغة العربية ونزل بلسان عربي مبين، وكان أول بيان عجز بلغاء العرب عن مجاراته. وبعد عرض مفهوم الدلالة في القرآن لا بد من العود إلى التراث اللغوي لتحديد المفهوم المعجمي للفظ الدلالة من قواميس اللغة، وهذا التحديد اللغوي له أهميته؛ لأن الوضع الأول للفظ يلقي بظلاله على المعنى الذي اصطلح عليه المختصون فيما بعد، فالاصطلاح العلمي التخصصي يستوحي معناه من الحالة الأولى التي يكون عليها اللفظ في المعاجم اللغوية.

وبعد العرض المعجمي للفظ الدلالة نلج إلى تعريفات الأصوليين لها، ثم نستكمل هذه القضية بتحليل الدلالة من الناحية القانونية، ثم نتبع هذه المسألة ببيان أقسام الدلالة لنخرج بصورة متكاملة عن ماهية الدلالة. ويعدُّ هذا منطلقاً لمعالجة المسائل الأخرى في البحث، وفي مضممار كدراستنا لدلالة الإشارة تُستكمل وجوه القضايا المتصلة بمفهوم هذه الدلالة بتناولها في الاصطلاحين الأصولي والقانوني، ثم نلجأ بعد ذلك إلى عرض الآلية الإجرائية المتبعة في هذه الدلالة من الناحية العملية بكل ما يتصل بها من مسائل. وعلى هذا الأساس تبنى الأحكام التالية في البحث، وفي السطور التالية بيان لهذه المسائل وفق المباحث الآتية:

المبحث الأول: ماهية الدلالة وأقسامها.

المبحث الثاني: مفهوم دلالة الإشارة.

المبحث الثالث: الآلية المعتمد عليها في الاستدلال بدلالة الإشارة.



المبحث الأول

ماهية الدلالة وأقسامها

المطلب الأول: الدلالة في القرآن:

يمثل القرآن الغاية القصوى من الفصاحة، ونهاية أسلوب البيان، لم يضارعه أسلوب قبله ولا بعده، أعجز فصحاء العرب عن مجاراته، وأعيا بلغاءهم عن مشاكلته، وهم فرسان الكلام وأرباب الفصاحة، لذلك فالعود إلى القرآن الكريم للتعرف على مفهوم الدلالة من خلاله يعدُّ منارةً يستضاء به ومنبعاً صافياً تُنهل من خلاله المعاني.

فإذا ما تتبعنا مادة (الدلالة) في القرآن الكريم فإننا واجدون جميع المواضع التي جاءت فيها تشترك في إبراز الإطار العام لمعنى هذا اللفظ.

ولقد أورد القرآن الكريم صيغة (دلّ) بمختلف مشتقاتها في سبعة نصوص نستعرضها فيما يأتي ونبين معنى الدلالة من خلالها:

- قال تعالى حكاية عن أخت موسى عليه السلام: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ﴾ [طه: ٤٠]. فهذه الآية تعطي فكرة عن معنى الدلالة اللغوي نجده في قول أخت موسى عليه السلام: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ﴾؛ أي: هل أهديكم إلى من يحرص على خدمة هذا الصبي.

- وإلى المعنى ذاته يشير قوله تعالى: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَصْحُونَ﴾ [القصص: ١٢]. أي: هل أرشدكم إلى من يضمه ويقوم بتربيته لأجلكم في شفقة ورحمة وحسن تربية^(١).

(١) ينظر: البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي (٦/٣٠١، ٧/١٤٢).

- ويتأكد هذا المعنى المذكور آنفاً ويُدعم في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَتَكَاذِبُونَ هَلْ أَتَاكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾ [طه: ١٢٠]. إذ الدلالة: «الإرشاد إلى شيء مطلوب غير ظاهر لطالبه، والدلالة على الشجرة لقصد الأكل من ثمرتها»^(١).

- وكذا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَتَاكُمْ عَلَىٰ بَحْرٍ مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الصف: ١٠]. إذ الدلالة على التجارة هي الإرشاد إليها.

- وثمة شاهد آخر في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُزِقْتُمْ كُلٌّ مُّزِقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلَقٍ جَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٧]. يؤكد ما سبق حيث يزداد وضوح معنى الدلالة في هذه الآية، فمعنى ﴿هَلْ نَدُلُّكُمْ﴾: «هل نرشدكم إلى رجل ينبئكم؛ أي: يقول لكم: إنكم تبعثون بعد البلى في القبور»^(٢).

- ويمكن أن نستخلص معنى الدلالة من قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٥]. إذ يلوح في هذه الآية قبس نجد فيه معنى الدلالة من خلال الدليل، فإن الله سبحانه وتعالى نصب الشمس دليلاً على وجود الظل، ومعنى كون الشمس دليلاً على الظل: أنها تبين وجوده وتكشفه؛ فبطولوع الشمس يبدو النقصان في الظل، وبغروبها تبدو الزيادة فيه، فجعل سبحانه وتعالى الظل أولاً ثم هدى العقول إلى وجوده بالشمس فكانت دليلاً ملازماً له كما يلزم المهتدي إلى الطريق الهادي ويتبعه^(٣).

- ونقف أيضاً على معنى الدلالة من خلال قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قُضِيَنا عَلَيْهِ الْمَوْتُ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ﴾ [سبأ: ١٤]. فلقد كانت الأرض التي قدرها الله سبحانه وتعالى لتأكل عصا سليمان عليه السلام علامة عرفت الجن على موته حين أراد الله إظهار الأمر لهم، فوقع وعلم حاله، فعن طريق الأرضة توصل الجن إلى معرفة موته عليه السلام^(٤).

(١) التحرير والتنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور (٣٢٦/١٦).

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٥٧/١٧).

(٣) ينظر: البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي (٦٠٧/٦-٦٠٩).

(٤) ينظر: تفسير الفخر الرازي (مفاتيح الغيب=التفسير الكبير) (٢٥١/٢٥)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٨٠/١٧).

وبعد هذا الاستعراض للآيات ننتهي إلى استخلاص الفكرة القرآنية عن الدلالة، فالقرآن يستخدم الدلالة بمعنى الإشارة والعلامة والهداية والإرشاد والتبيين والكشف.

وحين نقرب هذه المعاني من بعضها يتضح أن الدلالة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعنصرين رئيسين: الأول: وجود شيء مجهول أو خفي غائب عن الذهن، والثاني: وجود شيء آخر يتم بواسطته تبين المجهول وتعريفه، وكشف الخفي وإظهاره، وباجتماع هذين العنصرين تتكون الدلالة.



المطلب الثاني: الدلالة في اللغة:

إذا قلنا ما أوردته المعاجم في المادة اللغوية (دَلَّ) ألفينا لأئمة اللغة في هذا الجذر تصاريف كثيرة واستعمالات متعددة في سياقات مختلفة، وليس الغرض هنا ذكر تفصيلات هذه اللفظة وتقصي استعمالاتها ومجالاتها، بل ذكر ما يناسب المقام حتى ننتهي إلى استخلاص الفكرة العامة عن الدلالة في اللغة:

فابن فارس يحدد ما يرشد إليه قياس اللغة في هذه المادة بشكل عام فيعرض لها معنيين: «أحدهما إبانة الشيء بأمانة تتعلمها، والآخر اضطراب في الشيء»، ثم يخصص المادة بالكلمات فتقول في المعنى الأول: «دلت فلاناً على الطريق»، وفي المعنى الثاني تقول: «تدلّ الشيء، إذا اضطرب»، ويذكر واحداً من المشتقات فيقول: «والدليل: الأمانة في الشيء، وهو بين الدلالة والدلالة»^(١).

أما ابن منظور فيسرد في المادة معانيها بمختلف مشتقاتها وسياقاتها المخصصة لها ويورد: «أدَلَّ عليه: وثق بمحبته فأفرط عليه، وفي المثل: أدَلَّ فأمل... ودَلَّ: إذا افتخر... ودَلَّ يدلُّ: إذا مَنَّ بعهائه... ودَلَّهُ على الشيء يدلُّه دَلًّا ودَلالةً فاندَلَّ: سدده إليه... والدليل: ما يُستدل به، والدليل: الدال... والاسم الدلالة والدلالة بالكسر والفتح، ودلت بهذا الطريق: عرّفته»^(٢).

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢/٢٥٩-٢٦٠).

(٢) لسان العرب لابن منظور (ص ١٤١٣-١٤١٤).

وقد فرق أبو البقاء الكفوي بين الدلالة بفتح الدال والدلالة بكسرهما فقال: «وما كان للإنسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال، وما لم يكن له اختيار في ذلك فبكسرهما، مثاله: إذا قلت: (دلالة الخير لزيد) فهو بالفتح؛ أي: له اختيار في الدلالة على الخير، وإذا

وينحو الزبيدي المنحى ذاته محددًا الوضع اللغوي للفظ (دَلَّ) باستعمالاته المختلفة، فيذكر: «الدَّلُّ كالهدي، وهما من السكينة والوقار وحسن الهيئة والمنظر والشمائل وغير ذلك... ويقال: ما دَلَّك عليّ؛ أي: جرأك... ودَلَّ يَدُلُّ: إذا هدى، ودُلَّ فلان: إذا هُدي، ودَلَّه على الطريق: سدَّه إليه، والمراد بالتسديد: إراءة الطريق، والدليل: هو المرشد، وما به الإرشاد، والاستدلال: تقرير الدليل لإثبات المدلول»^(١).

وبعد هذا العرض اللغوي يمكن القول: بالرغم من تعدد المعاني في لفظة الدلالة فإنها تحتفظ بالطابع العام اللغوي المشترك بين كل هذه المعاني، وإن جوهر المادة اللغوية (دَلَّ) الذي يعدُّ نواة لهذا اللفظ هو: الهداية إلى المطلوب، والإبانة، والإرشاد، والتسديد، والعلم بالطريق الذي يدل الناس ويهديهم.

فحاصل الدلالة: الهداية الموصلة إلى المطلوب، وأما ما سواه من المعاني فلا يعدو أن يكون معنى اكتسبه هذا اللفظ نتيجة الاشتقاق أو نتيجةً لمجموع الاستعمالات في السياقات اللغوية المختلفة؛ وذلك حين يتشكل من مفردات أخرى تضم إلى المفردة الأصلية فينتج معنى آخر وقصد آخر يصرف اللفظة عن معناها الأصلي.



المطلب الثالث: الدلالة في اصطلاح الأصوليين:

قدم علماء الأصول للدلالة تعريفات منضبطة بيَّنوا من خلالها ماهيتها ووقفوا على دقائق أبعادها، وما أضفى على تعريفاتهم طابع الدقة والموضوعية هو أنهم كانوا يهدفون إلى وضع أصول نظرية تكون أدوات لهم للتعامل مع نصوص التشريع بغية فهمها واستنباط الأحكام الفقهية منها.

→ كسرتها فمعناه حينئذ صار الخير سحبة لزيد فيصدر منه كيفما كان». الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية لأبي البقاء

الكفوي (ص ٤٣٩).

(١) تاج العروس من جواهر القاموس لمحمد مرتضى الزبيدي (٢٨/٤٩٧-٥٠٢).

هذا؛ وإن تعريفات الأصوليين للدلالة وإن اختلفت في التعبير إلا أنها تلتقي حول مضمون واحد، فهم يتفقون على أنها: «كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول»^(١).

ويحتز الكفوي في تعريفه للدلالة فيشير إلى قيد يشترطه حتى تحصل الدلالة ويقول: «الدلالة: كون الشيء بحيث يفيد الغير علماً إذا لم يكن في الغير مانع، كمزاحمة الوهم والغفلة بسبب الشواغل الجسمانية»^(٢).

ويلحظ أن هذه التعريفات متوجهة إلى ماهية الدلالة لفظية كانت أو غير لفظية، ولكن لأهمية الدلالة اللفظية خصها العلماء بتعريفات لأنها «هي المخصوصة بالنظر في العلوم لانضباطها وشمولها لما يقصد إليه من المعاني»^(٣).

فقد عرفها شمس الدين الأصفهاني فقال: «دلالة اللفظ عبارة عن كونه بحيث إذا سُمع أو تُخِيل، لاحظت النفس معناه»^(٤).

ويدنو من هذا التعريف تعريف الزركشي إذ يقول بأنها: «كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بوضعه له»^(٥).

وإثر هذا العرض المجمل لتعريفات الدلالة يمكن أن يستخلص عدد من الأفكار المتصلة بها:

(١) معجم التعريفات للجرجاني (ص ٩١). وينظر في تعريف الدلالة على سبيل المثال: التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (١٣٠/١)، وفتح الغفار بشرح المنار المعروف ب(مشكاة الأنوار في أصول المنار) لابن نجيم الحنفي (٤٨/٢)، والإجماع في شرح المنهاج للسبكي (٥١٧/٣)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلي (١٢٥/١).

(٢) الكليات لأبي البقاء الكفوي (ص ٤٣٩).

(٣) التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (١٣١/١).

(٤) بيان المختصر للأصفهاني (١٥٤/١)، وينظر: مناهج العقول شرح منهاج الوصول لمحمد بن الحسن البدخشي (١٧٨/١).

وقد عرّف ابن سينا الدلالة اللفظية بنحو تفصيلي قريب من هذا التعريف ولكن من منظور علم النفس فقال: «ومعنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى، فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم؛ فكلمة أورده الحس على النفس التفتت إلى معناه». الشفاء (العبارة) لابن سينا (ص ٤).

(٥) البحر المحيط للزركشي (٣٦/٢)، وينظر: التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (١٣١/١).

أولها: يرتبط بفكرة الدلالة طرفان (شيئان) يستلزم أحدهما الآخر، هما: الدال والمدلول، وهذان الطرفان يكوّنان العناصر اللازمة للدلالة، ولا وجود منفصل لأي منهما عن الآخر في مفهوم الدلالة.

والمراد بالطرفين ما يعم اللفظ وغير اللفظ، فيمكن أن يتصور للدال والمدلول بناء على هذا أربع حالات:

١. أن يكون كل من الدال والمدلول لفظاً، كأسماء الأفعال الموضوعة لألفاظ الأفعال.

٢. أن يكون الدال لفظاً والمدلول غير لفظ، ك(زيد) الدال على الشخص الإنساني.

٣. أن يكون الدال غير لفظ والمدلول لفظاً، كدلالة الكلمات المكتوبة على الألفاظ.

٤. والحالة الرابعة كون كل منهما غير لفظ كعقود الأصابع الدال على كمية معينة من العدد^(١).

والفكرة الثانية: هي أن الدلالة اللفظية تقوم على ربط اللفظ بمعناه وإقامة علاقة بينهما، فما ينطق به اللسان يدل على ما في النفس، والذي في النفس يمثل الأعيان الخارجية؛ فاللفظ يمثل الصورة للمعنى، والمعنى يمثل المحتوى للفظ، والعلاقة بين هذا المحتوى وبين تلك الصورة هي الدلالة.

وهذا التحليل للدلالة قائم على مراتب وجود الأشياء، ووجود علاقات بين المعاني المحفوظة في النفس والألفاظ والكتابة والأشياء المادية الخارجية؛ فالشيء له وجودات أربعة: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود بالبنان؛ أي: بالكتابة.

وقد أبان الغزالي في "المستصفى" العلاقة بين هذه الوجودات الأربعة فقال: «الشيء له في الوجود أربع مراتب: الأولى: حقيقته في نفسه. الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن، وهو الذي يعبر عنه بـ(العلم). الثالثة: تأليف صوت بحروف تدل عليه وهو (العبرة) الدالة على المثال الذي في النفس. الرابعة: تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهو (الكتابة). فالكتابة تبع للفظ؛ إذ تدل عليه، واللفظ تبع للعلم؛ إذ يدل عليه، والعلم تبع للمعلوم؛ إذ يطابقه ويوافقه»^(٢).

(١) ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم لمحمد علي التهانوي (١/٧٨٧).

(٢) المستصفى للغزالي (١/٣٢-٣٣)، وينظر: معيار العلم في المنطق للغزالي (ص٤٧)، وروضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي (٢/٦٦١).

وأما الفكرة الثالثة المتصلة بهذه التعريفات: فهي أنه إذا ما تحددت العناصر اللازمة للدلالة ترتب على ذلك حركة ذهنية ينتقل فيها الذهن من الدال إلى المدلول، فينتج عن هذا الانتقال حضور المعنى في البال حين وجود ما يستدعيه.

فحقيقة الدلالة قائمة على استحضرٍ لمعاني الأشياء وصورها في النفس، هذا الاستحضار للمعاني هو الذي عُبر عنه بـ: «كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر».

والمراد بالعلم هنا مطلق الإدراك، فليس يلزم أن يكون العلم يقينياً بل مجرد العلم كافٍ سواء أكان جازماً أم غير جازم^(١).

وقد وقع خلاف بين العلماء في دلالة اللفظ: هل هي صفة للفظ؟ أم صفة للسامع؟ وهذا الخلاف مبني على خلافٍ في تفسير دلالة اللفظ: هل هي نفس الفهم؟ أم هي كون اللفظ متى أطلق فهم منه؟ فمن قال بأنها كون اللفظ بحيث إذا ذكر فهم معناه جعل الدلالة صفة للفظ؛ ذلك أن الدلالة صفة للشيء الدال؛ ولذلك يقال مثلاً: دلالة اللفظ ودلالة الصوت وهكذا... بينما الفهم هو صفة للسامع، وإذا كانت الدلالة غير الفهم فلا يجوز تفسيرها به.

ومن قال بأن الدلالة فهم المعنى من اللفظ جعلها صفة للسامع؛ ذلك أن اللفظ إذا دار بين المتخاطبين فإن فهم منه شيء قيل: دل عليه، وإن لم يفهم منه شيء قيل: لم يدل عليه، فدار إطلاق لفظ الدلالة مع الفهم وجوداً وعدمًا، فدل على أنه مسماه، كما دار لفظ الإنسان مع الحيوان الناطق وجميع المسميات مع أسمائها^(٢).

وعلى كلٍّ، فالصحيح في المسألة والذي عليه جلُّ الأصوليين هو أن الدلالة: كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالمًا بوضعه له، وأنها صفة للفظ^(٣).

(١) ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي (١/٧٨٧).

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول للقرافي (ص ٢٥-٢٦)، والإبهاج بشرح المنهاج للسبكي (٣/٥١٩-٥٢٠)، والبحر المحيط للزركشي (٢/٣٦)، ومروءة الأصول مع حاشية الأزميري (٢/٧٠-٧٣)، والضياء اللامع شرح جمع الجوامع في أصول الفقه لحلولى (٢/٧١).

(٣) ينظر: البحر المحيط للزركشي (٢/٣٦)، ومروءة الأصول مع حاشية الأزميري (٢/٧٠-٧٣).

ويمكن القول: إن مدار الأمر في الدلالة اللفظية قائم على الفهم والإفهام وإيضاح المعنى؛ ذلك أن المعاني قائمة في الصدور ومستورة عن الحضور، والألفاظ هي التي تكشفها وتظهرها، وعلى قدر وضوح اللفظ يكون إظهار المعنى، فمتى ظهر المعنى ووضح وأُفصح عنه حصلت الدلالة.

وإن هذا الإلماح إلى الخلاف في تعريف الدلالة هل هي الفهم أم الحيشية، وهل هي صفة للفظ أم صفة للسامع ليس مستقصى كغرض أساسي في هذا الموضوع من البحث؛ لأن المعتمد في الدلالة الحيشية وأنها صفة للفظ، وإنما الباعث على إثارة هذه المسألة هو تعلقها بمسائل تأتي فيما بعد؛ ولذلك أكتفي بهذا الإيجاز، وأترك للهامش الإحالة إلى تفصيل المسألة في كتب الأصول لأنقل إلى الدلالة من الناحية القانونية^(١).



المطلب الرابع : الدلالة من الناحية القانونية:

حين ننتقل من الناحية الأصولية إلى الناحية القانونية تكون الدلالة محتفظة بهويتها بكل عناصرها اللازمة لها؛ فمن الوجهة التحليلية للنص القانوني نجد أنه يمثل عملاً إرادياً هادفاً يُعنى بالبحث عن حلول مختارة لشتى العلاقات الاجتماعية وأهمّ الوقائع المتصورة في ضوء المعطيات المختلفة للظروف المحيطة به.

وهذا العمل يكون نتيجة قرار مبني على جهود فكرية ومتابعات علمية لحركة المجتمع وتقصى لمسيرة القانون وتطوراتها، ولكي يشكل هذا القرار قاعدة قانونية ملزمة يستدعي الأمر صياغته في قالب لفظي يعكس المعنى المطلوب.

ويقصد بالصياغة مجموع الأدوات والوسائل التي تخرج القاعدة القانونية إلى الوجود العملي إخراجاً يحقق الغاية التي يفصح عنها جوهر القاعدة، وبمعنى آخر: الصياغة هي التعبير بالألفاظ عن الصور الذهنية القائمة في النفس، هذه الصياغة يطلق عليها (النص القانوني)^(٢).

(١) ينظر: نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي (٥٤٣/٢-٥٤٥)، وشرح تنقيح الفصول للقرافي (ص ٢٥-٢٦)، والبحر المحييط للزركشي (٣٦/٢)، ومראה الأصول مع حاشية الأزميري (٧٠/٢-٧٣).

(٢) ينظر: المدخل إلى القانون لحسن كيرة (ص ١٨٢)، والنظرية العامة للقانون لسمير تناغو (ص ٣٦٢)، ونظرية تفسير النصوص المدنية لمحمد شريف أحمد (ص ٣٦).

وعناصر الدلالة يمكن أن تستخلص بوضوح أكثر عندما نتأمل بنظرة فاحصة عناصر النص القانوني.

وحين التأمل نجد أن مفردات النص القانوني المتمثلة بالألفاظ هي القالب المادي والمحسوس للنص، وهي تمثل الصورة التي يستقر فيها المعنى، في حين تكون المعاني الغائبة عن الحس هي الجوهر والمحتوى الذي يملأ القالب المادي للألفاظ، ولا شك أن للصورة التي يعكسها اللفظ أهمية كبيرة في تحديد معاني النص، وتحديد معاني النص يكون من خلال ربط هذين الطرفين ببعضهما، أعني: اللفظ والمعنى، وربط اللفظ بمعناه وإقامة علاقة بينهما هو جوهر الدلالة، وتتعاظم أهمية الدلالة في النصوص التي توضع لحكم العلاقات الاجتماعية لأنها هي التي تحدد مضمون هذه النصوص وترجم جوهرها^(١).

ومن هنا نجد العناصر الضرورية والكافية لبناء الدلالة -والمتمثلة أساساً في كشف الخفي المستور وإظهاره وتبيينه- قد توفرت في مفردات النص القانوني المعني بتبيين المبادئ التي يجب أن تحكم العلاقات بين الناس وضبط مسيرة المجتمع ومعالجة جوانبه المختلفة، وتحديد المسار الطبيعي لتحرك الفرد فيه.



المطلب الخامس: أقسام الدلالة:

لقد مرَّ فيما سبق أن الدلالة في جوهرها علاقة بين الدال والمدلول، فلا بد من الوقوف عند هذه العلاقة والتعرف عليها؛ ولذا سيخصص هذا الحيز من الدراسة للتعرف على القوانين التي تحكم علاقة الدال بمدلوله. لقد درس الأصوليون هذه العلاقة وقسموا الدلالة بالاعتماد على طبيعة العلاقة بين طرفيها، وهذا التقسيم لا يخرج عن ثلاث حيثيات: من حيث الوضع، ومن حيث الطبيعة، ومن حيث العقل. وعلى ذلك فالدلالة إما وضعية، أو طبيعية، أو عقلية، وكل من هذه الأقسام إما أن تكون دلالة لفظية؛ أي: تستند إلى وجود اللفظ، أو غير لفظية؛ أي: لا تستند إلى اللفظ بل إلى أمر آخر^(٢).

(١) ينظر: المدخل إلى القانون لحسن كيرة (ص ١٨٣)، والمدخل للعلوم القانونية لتوفيق فرج (ص ١٦٤)، ونظرية تفسير النصوص المدنية لمحمد شريف أحمد (ص ٣٦، ٣٩-٤٠).

(٢) ينظر: الإجماع في شرح المنهاج للسبكي (٥١٧/٣-٥١٨)، والبحر المحيط للزركشي (٣٧/٢)، والتقريب والتحبير لابن أمير الحاج (١٣٠/١-١٣١)، والتحبير شرح التحرير للمرداوي (٣١٧/١).

ووجه انقسام الدلالة لما ذكر أن «الدلالة إما أن يكون للوضع مدخل فيها، أو لا؛ فإن كان له مدخل فيها فهي الوضعية في اللفظ وغيره، وإن لم يكن للوضع مدخل فيها؛ فإن أمكن تغييرها في نفس الأمر فهي الطبيعية في اللفظ وغيره، وإن لم يمكن تغييرها فهي العقلية في اللفظ وغيره»^(١).

فأما **الدلالة العقلية**: فهي التي يكون للعقل فيها مدخل لتقرير العلاقة بين الدال والمدلول:

فغير اللفظية يمثل لها بدلالة الدخان على وجود النار، ومثل ذلك دلالة الحركة الإرادية على وجود الحياة، ودلالة مسير السفينة على تحرك ركبها وفق حركتها.

واللفظية يمثل لها بدلالة الصوت على وجود صاحبه^(٢).

فالذي يربط بين الأمرين في هذه الأمثلة هو العقل ولذلك نسبت الدلالة فيها إلى العقل.

وأما **الدلالة الطبيعية**: فهي التي يعتمد فيها على علاقة الطبع، وذلك بالعادة المتكررة للأحداث الطبيعية:

فغير اللفظية كدلالة ارتفاع حرارة الجسم على حالة من حالات المرض، وكدلالة حمرة الوجه على حالة الخجل ودلالة صفرة الوجه على حالة الوجل في النفس، وكدلالة السحاب على نزول المطر.

واللفظية كدلالة الكلام على حياة الإنسان الذي يصدر عنه هذا الكلام، وكدلالة اللفظ الخارج عند الألم "آه" على الوجع^(٣).

فهذه الأمثلة ونظائرها يتم الانتقال فيها من الدال إلى المدلول على أساس علاقة طبيعية نبهت إلى وجود هذا الترابط في الواقع.

وأما **الدلالة الوضعية**: فهي التي يتوابع الناس في اصطلاحهم على أن تدل على معنى معين، وذلك بجعل الشيء بإزاء غيره فمتى أطلق هذا الشيء فهم الغير منه؛ أي: إن هذه الدلالة دلالة اصطلاحية تقتضي

(١) التذهيب على تهذيب المنطق للخببيسي مع حاشيتي الدسوقي والعتار (ص ٨٤).

(٢) ينظر: البحر المحيط للزركشي (٣٧/٢)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه (١/٧٩-٨٠)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (١/١٢٥)، وضوابط المعرفة لعبد الرحمن حبنكة (ص ٢٦).

(٣) ينظر: التحرير شرح التحرير للمرداوي (١/٣١٧)، وشرح البدخشى على منهاج الوصول (١/١٧٩)، وضوابط المعرفة لعبد الرحمن حبنكة (ص ٢٦-٢٧).

العلم المسبق بطبيعة الارتباط بين الدال والمدلول ويكون للوضع فيها مدخل، وهذه الدلالة تقسم كسابقتها إلى لفظية وغير لفظية:

فغير اللفظية مثل دلالة الإشارات لمعرفة الطرق، ولون أضواء إشارات المرور على التوقف أو المسير، ودلالة الإيماء بالرأس على معنى نعم أو لا، فهذه وأمثالها دلالات وضعية غير لفظية.

وأما الدلالة الوضعية اللفظية فهي دلالة الألفاظ على المعاني بوساطة الوضع اللغوي، سواء كانت الدلالة على سبيل الحقيقة، أو على سبيل المجاز، كدلالة الأفعال على معانيها، وكدلالة لفظ البقرة على الحيوان المعروف، وكدلالة خفض الجناح على معنى التواضع^(١).

وهذه الدلالة الوضعية اللفظية كما يقول صاحب كشاف اصطلاحات الفنون هي «المبحوث عنها في العلوم... وهي عند أهل العربية والأصول كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم المعنى منه للعلم بالوضع»^(٢).

وتصنف الدلالة اللفظية الوضعية ثلاثة أصناف: دلالة مطابقة، ودلالة تضمن، ودلالة التزام، وهذا التصنيف بالاعتماد على معيار الانتماء والاحتواء والاستلزام:

فاللفظ إن تناول كل المعنى الموضوع له تكون دلالاته **مطابقة**، فالعلاقة بين اللفظ ومعناه علاقة مطابقة وسميت هذه الدلالة مطابقة؛ لأن اللفظ موافق لتمام ما وضع له، من قولهم: طابق النعل النعل: إذا توافقتا مثل دلالة لفظ "بيت" على المجموع المركب من السقف والجدار والأساس، ودلالة "إنسان" على الكائن الحي الناطق، ومثل دلالة الأعلام على مسمياتها والجمل الكلامية على تمام معانيها.

وإن تناول اللفظ جزء المعنى فدلالته تدعى دلالة **تضمن**، سميت بذلك لأن طرفي الدلالة تجمعهما علاقة التضمن، فاللفظ دال على المعنى وعلى جزء المعنى، فيكون دالاً على ما في ضمنه، مثل دلالة لفظ "بيت" على السقف وحده أو على الجدار وحده، وكدلالة لفظ "العشرة" على الخمسة التي هي جزء منها، وكدلالة لفظ "الإنسان" على الجسم، وكدلالة لفظ "كتاب" على الورق الذي يتضمنه... ونظائر هذا.

(١) ينظر: التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (١٣٠/١-١٣١)، وضوابط المعرفة لعبد الرحمن حبنكة (ص ٢٧).

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/٧٨٩-٧٩٠).

وأما إن دل اللفظ على معنى خارج عن الموضوع له مما هو ملاصق له، فالدلالة حينئذٍ دلالة التزام. وسميت بذلك لأن اللفظ لا يدل على كل معنى خارج عن اللفظ بل على الخارج اللازم له، فكأن المعنى لازم اللفظ ملازمة الرفيق، فالعلاقة التي تربط اللفظ بالمعنى هنا علاقة لزوم، مثل دلالة لفظ "السقف" على الحائط فإنه غير موضوع للحائط وضع لفظ "الحائط" للحائط حتى يكون مطابقاً ولا هو متضمن، لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه، وكدلالة لفظ "إنسان" على الضاحك وعلى قابلية العلم وصناعة الكتابة، وكدلالة لفظ "العشرة" على الزوجية، وكدلالة لفظ "كتاب" على كاتب له، وكدلالة الكرسي على الارتفاع... إلى غير هذا من الأمثلة^(١).

وثمة مسألة تتصل بتصنيف الدلالة اللفظية الوضعية إلى مطابقة وتضمن والتزام، وهي مسألة تحقق معنى "الوضعية" في هذه الأصناف الثلاثة، فقد التقت كلمة الأصوليين على أن دلالة المطابقة وضعية ولكن وقع خلاف في دلالتها التضمن والتزام، ويمكن إعادة الخلاف إلى ثلاثة أقوال:

الأول: ذهب إلى أن التضمن والتزام دلالتهم عقلية؛ لأن المعنى فيهما يستفاد بطريق العقل، ذلك أن اللفظ إذا وضع لمعنى انتقل الذهن من اللفظ إلى المعنى، وهذا المعنى إذا كان داخلياً في اللفظ فهو "التضمن" وإذا كان خارجاً عن اللفظ فهو "التزام"^(٢).

الثاني: ذهب إلى أن التضمن وضعية، والتزام عقلية؛ وتعليل سبب كون دلالة التضمن دلالة وضعية دون دلالة الالتزام مع اشتراكهما في الافتقار إلى نظر عقلي يُعرف به اللازم في "الالتزام" والجزء في "التضمن" هو أن الجزء في دلالة التضمن داخل في معنى اللفظ، في حين أن اللازم في دلالة الالتزام خارج عن معنى

(١) ينظر: المستصفى للغزالي (٤٦/١)، والإحكام للآمدي (٣٢/١)، ونفائس الأصول للقراقي (٥٤٦/٢)، وتقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزىء الكلبي (ص ١٠٦)، وشرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي (ص ٣٥)، والبحر المحيط للزركشي (٣٧/٢)، والتقريب والتجريب لابن أمير الحاج (١٣٢/١)، والتجريب شرح التحرير للمرداوي (٣١٨/١-٣١٩)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصاري (١٤٥-١٤٦)، وضوابط المعرفة لعبد الرحمن حبنكة (ص ٢٨-٣١).

(٢) ينظر: المحصول في علم أصول الفقه للرازي (٢١٩/١)، والفاثق في أصول الفقه لصفي الدين الهندي (٥٠/١)، وشرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي (ص ٣٥)، ونهاية السؤل في شرح منهاج الوصول للإسنوي ومعه سلم الوصول لشرح نهاية السؤل لمحمد بنجيت المطيعي (٣١/٢)، والبحر المحيط للزركشي (٤٣/٢)، وشرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار (٣١٣/١).

اللفظ؛ ذلك أنه في دلالة الالتزام ينتقل الذهن من اللفظ إلى معناه ابتداءً، ثم ينتقل انتقالاً آخر من معناه إلى معنى آخر، ولو قُدِّرَ عدم هذا الانتقال الذهني لما كان ذلك اللازم مفهوماً^(١).

وضَعِفَ هذا القول لأنه إن كانت دلالة التضمن وضعية لأن فهم الجزء منها يكون بواسطة اللفظ فدلالة الالتزام كذلك، وإن كانت لأجل أن الجزء داخل في المعنى واللازم خارج عنه فهو تحكم واصطلاح من غير مناسبة^(٢).

الثالث: ذهب إلى أنهما وضعيتان كالمطابقة، لأن اللفظ فيهما طريق إلى تعقل المعنى؛ أي: إن اللفظ واسطة لفهم المعنى فلذلك كانتا لفظيتين، وحكي هذا القول عن الأكثرين^(٣).

ومدرك خلاف العلماء في هذه القضية يعود إلى خلافهم في معنى الدلالة الوضعية: هل هي فهم المعنى بواسطة اللفظ؟ أو هي فهم المعنى كيفما اتفق بواسطة اللفظ أو بغير واسطته؟ فعلى القول الأول تختص بالمطابقة وعلى القول الثاني تمتد لتشمل التضمن والالتزام^(٤).

غير أنه إذا ما نظرنا إلى حقيقة الأمر في هذه المسألة وجدنا أن كل رأي يعبر عن جانب من الحقيقة؛ ذلك أننا إذا نظرنا إلى الدلالات الثلاث من زاوية توسط وضع اللفظ للمعنى كانت كلها وضعية، وإذا نظرنا إليها من زاوية توسط الانتقال العقلي من المعنى إلى لازمه - سواء كان داخلياً فيه أو خارجاً عنه - كانت المطابقة وضعية والأخريان عقليتين، فلا خلاف في المعنى، ومن أجل ذلك ضَعَّفَ العلماء قول من فرق بين التضمن فجعلها وضعية وبين الالتزام فجعلها عقلية وقالوا: إن كانت دلالة التضمن وضعية لأن فهم الجزء منها يكون مستنداً إلى اللفظ فدلالة الالتزام كذلك، وإن كان لأجل دخول الجزء في المسمى وخروج اللازم عنه فهو تحكم واصطلاح محض.

(١) ينظر: الإحكام للأمدى (٣٢/١)، وشرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي (ص ٣٥)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (١٢٧/١).

(٢) ينظر: الإجماع للسبكي (٥١٨/٣-٥١٩)، ونهاية السؤل للإسنوي (٣١/٢-٣٢)، والبحر المحيط للزركشي (٤٣/٢).

(٣) ينظر: البحر المحيط للزركشي (٤٣/٢)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (١٢٨/١).

(٤) ينظر: نفائس الأصول للقرافي (٥٦٤/٢)، وشرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي (ص ٣٥).

فهذا الكلام صريح في أن فهم كل من الجزء واللازم مستند إلى اللفظ المتواضع عليه، ومراد من جعل الدلالة عليهما عقلية أن تلك الدلالة إنما كانت بطريق الانتقال من المعنى الأصلي إلى جزئه أو لازمه وهو أمر عقلي لا وضعي، وهو لا ينكر أنهما وضعيتان بمعنى فهمهما بواسطة اللفظ ووضعه^(١).

وجملة القول: إن دلالة الالتزام دلالة عقلية وضعية تتصل أساساً بالقدرة على استحضار المعاني الإضافية عن طريق العقل بتوسل دلالة الوضع؛ ولذا يعد المسلك العقلي فيها هو الأظهر في حين أن مسلك الوضع وسيلتها.



(١) ينظر: حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع (٢٣٨/١-٢٣٩)، وحاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع (٣١٣/١-٣١٤)، وسلم الوصول لشرح نهاية السؤل على منهج الأصول لمحمد بن حيت المطيعي (٣١/٢-٣٢).

المبحث الثاني

مفهوم دلالة الإشارة

المطلب الأول: الإشارة في اللغة:

إن المتتبع لمادة (الإشارة) في المعاجم يجدها واوية العين فألفها منقلبة عن الواو (ش و ر).

ويقدم ابن فارس المعنى العام للمادة (شور) فهي تعني أولاً: «إبداء شيء وإظهاره وعرضه» وثانياً: «أخذ شيء»، ثم يلتفت إلى تخصيص الكلمة بالمفردات فيقول: «فالأول قولهم: شرت الدابة شوراً، إذا عرضتها... والباب الآخر: قولهم: شرت العسل أشوره... من هذا الباب شاورت فلاناً في أمري. قال: وهو مشتق من شور العسل فكأن المستشير يأخذ الرأي من غيره»^(١).

ويذكر الأزهري عن الأصمعي: «أشار الرجل يشير إشارة، إذا أومى بيديه، وأشار يشير، إذا ما وجه الرأي. ويقال: فلان جيد المشورة»^(٢).

ويزيد صاحب اللسان في الأمثلة فيسرد «وأشار إليه وشور: أوماً، يكون ذلك بالكف والعين والحاجب... وأشار عليه بأمر كذا: أمره به... وأشار الرجل يشير إشارة إذا أوماً بيديه. ويقال: شورت إليه يدي وأشرت إليه أي لوحته إليه وألحت أيضاً... وأشار عليه بالرأي. وأشار يشير إذا ما وجه الرأي. ويقال: فلان جيد المشورة والمشورة»^(٣).

ويذكر أبو البقاء الكفوي تعريفاً للإشارة فيقول: «الإشارة: التلويح بشيء يفهم منه النطق؛ فهي ترادف النطق في فهم المعنى»^(٤).

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢٢٦/٣-٢٢٧).

(٢) تهذيب اللغة للأزهري (٤٠٤/١١).

(٣) لسان العرب لابن منظور (ص ٢٣٥٨).

(٤) الكليات لأبي البقاء الكفوي (ص ١٢٠).

وفي هذا يقول صاحب البيان والتبيين^(١): «والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ، وما تغني عن الخط»^(٢).

ونستطيع القول بعد عرض هذه النقول: إن المعنى الرئيس للإشارة كما يمكن ملاحظته يتمحور حول الإيماء والإيجاء والرمز والتلويح، ولا تخرج هذه المعاني عن الأصلين الذين حددهما ابن فارس في إبداء الشيء وعرضه وأخذه؛ فالإيماء إلى الشيء فيه إظهار له وعرض، وكذا التلويح به، والإشارة بالرأي فيها إبداء للرأي وعرض له على الغير للأخذ به.

ويمكن القول: إنه لا يلزم من تحديد معنى الإشارة الرئيس تعطيل للمعاني الأخرى التي تتخصص وتتميز بالألفاظ المقيدة؛ لأن الألفاظ تكتسب معانيها ضمن استعمالاتها في سياقاتها.

وعلى كلٍّ، ينصرف لفظ الإشارة عند إطلاقه إلى الإشارة الحسية بمعنى الإيماء باليد ونحوها، ويتعدى الفعل حينئذ بـ "إلى" كما في قوله تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ﴾ [مريم: ٢٩]. ويستعمل مجازاً في الذهنية كالإشارة بضمير الغائب ونحوه، وإن عدي الفعل بـ "على" تكون الإشارة بمعنى الرأي، كما في قولهم: أشار عليه بكذا^(٣).

وبعد هذا التحديد والتحليل لمفهوم الدلالة ومفهوم الإشارة - الذي كان لا بد منه ليستقيم فهم الأحكام التالية، أو لأقل: إني أرتب القضايا والمسائل في هذا البحث وفق مفهومات محددة - أنتقل الآن إلى تحديد مفهوم دلالة الإشارة عند الأصوليين والقانونيين.



(١) المعروف المتداول في اسم هذا الكتاب هو «البيان والتبيين» بياءين، ولكن هذه التسمية - كما يرى محقق الكتاب الأستاذ عبد السلام هارون - لا تتماشى مع المنطق؛ فإن البيان هو التبيين بعينه، ومن المستبعد أن يقع الجاحظ في مثل هذا العيب في تسمية أشهر كتبه، وهناك ناحية أخرى تاريخية وثائقية تثبت هذا الأمر وتقطع بأن عنوان الكتاب هو «البيان والتبيين»؛ وهي أن النسخ المخطوطة من هذا الكتاب والتي أثبتت صورتها في تقديم الكتاب تظهر بوضوح عنوان الكتاب «البيان والتبيين»، وقد تنبه الأستاذ عبد السلام هارون لهذا السهو الذي وقع بعد طبع الكتاب، ووعد بإصلاح التسمية في طبعات الكتاب الأخرى، ينظر في هذا كتاب الأستاذ عبد السلام هارون قطوف أدبية (ص ٩٧-٩٨).

(٢) البيان والتبيين للجاحظ (١/٧٨).

(٣) ينظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي (ص ١٢٠).

المطلب الثاني: دلالة الإشارة في الاصطلاح الأصولي:

لا بد لتبيين ماهية دلالة الإشارة عند الأصوليين من الوقوف عند حدودها وأبعادها ومن ثم تحليلها، وبعد هذا التحليل يمكن ابتناء هيكل نظري ينظم المعلومات، ويعدُّ هذا منطلقاً لمعالجة المسائل التالية في البحث؛ لذا يغدو مهماً البحث بعمق في تعريفات الأصوليين لدلالة الإشارة بغية رسم الحدود والأبعاد لهذا المصطلح بأكبر قدر ممكن من التفصيل والتدقيق.

ولدى تعريف دلالة الإشارة نجد أن ثمة تقارباً في التعبير يجمع الأصوليين فقهاء ومتكلمين:

يعرف الدبوسي إشارة النص بقوله: «الثابت بالإشارة ما لا يوجبه سياق الكلام ولا يتناوله، ولكن يوجبه الظاهر نفسه بمعناه، من غير زيادة عليه، أو نقصان عنه»^(١).

ويذكر البزدوي أن: الاستدلال بإشارة النص «هو العمل بما ثبت بنظمه لغة، لكنه غير مقصود، ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه»^(٢).

ويؤكد السرخسي هذا المعنى فيقول: «والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله، لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ، من غير زيادة فيه ولا نقصان، وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجاز»^(٣).

وهناك سمة هامة في دلالة الإشارة ذكرها ابن أمير الحاج موضحاً فيها قول السابقين بقوله: «هي دلالة التزامية لمعنى اللفظ، لم تقصد بسوقه، ويحتاج الوقوف عليها إلى تأمل»^(٤).

وإذا يمنا قبلتنا قِبَل المتكلمين من الأصوليين فسنجد تحديداً واضحاً لدلالة الإشارة من بين الدلالات الأخرى يتضافر مع ما قرره الفقهاء من الأصوليين:

(١) تقويم الأدلة في أصول الفقه للدبوسي (١٦/٢).

(٢) أصول البزدوي مع كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (١٠٨/١).

(٣) أصول السرخسي (٢٣٦/١)، وينظر: المغني في أصول الفقه للخبازي (ص ١٤٩)، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار لحافظ الدين النسفي (٣٧٥/١).

(٤) التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (١٤١/١)، وينظر: مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصاري (٤٤١/١).

فالغزالي يوضح مفهوم إشارة اللفظ بأنه: «ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه»^(١).

وأما الآمدي في الإحكام فهو يقول عند حديثه عن دلالة غير المنظوم: «وأما إن كان مدلوله غير مقصود للمتكلم، فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الإشارة»^(٢).

ويعبر الأصفهاني عن مفهوم دلالة الإشارة بقوله: «إن لم يقصد المتكلم ما يلزم عما وضع له اللفظ، لكن يحصل بالتبعية، فدلالة اللفظ عليه دلالة إشارة»^(٣).



المطلب الثالث: دلالة الإشارة في الاصطلاح القانوني:

حين ننتقل من الناحية الأصولية إلى الناحية القانونية نجد أن الطابع العام لدلالة الإشارة يظل مشتركاً في كلا الناحيتين، وإننا نستعرض الآن عدداً من تعريفات فقهاء القانون لدلالة الإشارة مستهدفين غرضاً أساسياً لنا في بحثنا، وهو الوقوف على وجوه الاتفاق بين الأصوليين والقانونيين في هذه الدلالة، وكذلك رصد وجوه الاختلاف -إن وجدت- بين الفريقين:

يقول الأستاذ سليمان مرقس عند حديثه عن طرائق تفسير النص القانوني: «المراد بما يفهم من إشارة النص: المعنى الذي لا يتبادر فهمه من ألفاظه، ولكن يكون لازماً لمعنى متبادر من ألفاظه، فهو مدلول اللفظ بطريق الالتزام»^(٤).

(١) المستصفى للغزالي (٢/٤٩٦).

(٢) الإحكام للآمدي (٣/٨١).

(٣) بيان المختصر للأصفهاني (٢/٤٣٤)، وينظر: شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي (ص ٢٥٤)، وتشنيف المسامع بجمع الجوامع للزركشي (١/٣٤٠)، وشرح الجلال المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار (١/٣١٦)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (٣/٤٧٦).

(٤) المدخل للعلوم القانونية لسليمان مرقس (ص ٢٥٢).

وبنحو قريب يقول الأستاذ عبد المنعم البدرأوي: «المراد بما يفهم من إشارة النص: المعنى الذي لم يقصد الشارع من إيراد النص، ولكنه مع ذلك معني ملازم للنص لا ينفك عنه، فإشارة النص هي دلالة على معنى التزامي لم يقصد من الكلام قصداً أصلياً»^(١).

ويؤكد الأستاذ عبد المنعم فرج الصدة هذا المعنى فيقول: «المراد بما يفهم من إشارة النص: المعنى الذي لا يتبادر فهمه من ألفاظه ولا يقصد من سياقه، ولكنه لازم للمعنى المتبادر من ألفاظه، فهو مدلول اللفظ بطريق اللزوم؛ أي: إنه معني لا يستفاد من العبارة ذاتها، ولكنه يجيء نتيجة لازمة للمعنى المستفاد من العبارة»^(٢).

ويقول الأستاذ توفيق حسن فرج عن المعنى المستخلص من إشارة النص: «لا يقصد بذلك المعنى الذي يستفاد من ألفاظ النص وعبارته؛ بل إن المقصود في هذه الحالة: هو المعنى الذي يعد لازماً لما يستفاد من عبارة النص، فالنص لا يعبر عن المعنى في ألفاظه ذاتها؛ ولكنه يتضمنه على اعتبار أنه من لوازمه، فهو يشير إليه دون أن يصرح به»^(٣).

وإننا بعد هذا الاطلاع على تعريفات القانونيين لدلالة الإشارة ندرك الوشائج التي يتصل بعضها ببعض بين كلٍّ من تعريفات الأصوليين وتعريفات القانونيين؛ ذلك أننا إذا ما رددنا تعريفات القانونيين إلى أبسط تعبير عنها، وثخينا جانباً كل ما شابها من التكرار والزيادة، ونظرنا إلى جوهرها - فهي بعد هذا لا تعد مشتركة في جانب معين فحسب، بل إنها لتتفق تماماً مع تعريفات الأصوليين.



المطلب الرابع : التعريف المختار:

ويمكن أن يستخلص عدد من الأفكار المتصلة بهذه التعريفات:

(١) المدخل للعلوم القانونية للبدرأوي (ص ٢١٧-٢١٨).

(٢) أصول القانون لعبد المنعم الصدة (ص ٢٩٩).

(٣) المدخل للعلوم القانونية لتوفيق حسن فرج (ص ٤١٦).

أولها: أن دلالة الإشارة تستند إلى اللفظ ولا تستقل بذاتها، ويتعذر وجودها من غير لفظ منتظم منطوق به، فهي دلالة ناشئة من وضع اللفظ متولدة عنه، فتجري في محيط الدلالة الوضعية اللفظية، وتندرج في معنى المنظوم.

أما ثمانية الأفكار المستخلصة: فهي أن دلالة الإشارة دلالة التزامية إضافية تنشأ عن الترتيب الذهني الحاصل في العقل، بمعنى أن مدلول اللفظ استدعى مدلولاً آخر أو عدة مدلولات، فيتحصل في العقل نسبة بين بعض المعاني وبعضها الآخر.

فاللفظ ليس أساس الفهم في دلالة الإشارة وإنما يتعدى ذلك إلى اللزوم العقلي في المساق اللفظي، فدلالة الإشارة ترتبط بقدرة اللفظ على استحضار المعاني الإضافية عن طريق الذهن الملاحظ للمعاني الإشارية والضابط لحركتها، هذه المعاني هي في الحقيقة امتداد لمدلول اللفظ، وبذلك تتسع دائرة الألفاظ وتمتد لتضم معاني أرحب مطوية تحت الألفاظ.

والفكرة الثالثة المتصلة بالتعريفات: هي أن الأصوليين قيدوا دلالة الإشارة بكونها غير مقصودة؛ أي: إنها وراء المقاصد؛ إذ المعاني تناط بجهات مختلفة، منها ما يكون مقصوداً في الكلام ومباشراً لغرض المتكلم، ومنها ما يكون محتجباً وراء الكلام غير مقصود، ودلالة الإشارة هي من الدلالات التي تفيد معاني غير مقصودة لا علاقة لها بالسياق؛ ذلك أن القصد لا يكون مانعاً من ملاحظة المعاني الإضافية المطوية ضمن الألفاظ، وعلى هذا فلا تأثير لدلالة الإشارة في الدلالة المقصود إليها بالزيادة أو النقصان، وإنما تُنشئ دلالة أخرى بها تتزايد الفائدة وتُثري المعاني.

وبناء على هذه الأفكار لدلالة الإشارة يمكن ضبطها بالمعيار التالي:

دلالة لفظية تستند إلى الالتزام العقلي وتفيد معنى غير مقصود ابتداءً في الخطاب، وإنما يقصد تبعاً.

ويمكن شرح محترزات التعريف بما يأتي:

(دلالة لفظية): جنس في التعريف، يقصد به فهم معنى عن طريق اللفظ، وأن دلالة الإشارة من الدلالات اللفظية، وأن الثابت بها ثابت باللفظ دون القياس والرأي^(١).

(تستند إلى الالتزام العقلي): أي: إن اللزوم العقلي هو الآلية المعتمد عليها في الاستدلال بهذه الدلالة، ويقصد باللزوم العقلي حضور معنى في الذهن خارج عن اللفظ مما هو ملاصق له^(٢)، بمعنى أن مدلول اللفظ استدعى مدلولاً آخر في الذهن.

فحضور المدلول الآخر في الذهن وتتبعه يطلق عليه اللزوم العقلي، وبهذا القيد تخرج الدلالة التي تستفاد بنفس الوضع اللغوي.

(وتفيد معنى غير مقصود ابتداءً): قيد تخرج به الدلالة الالتزامية المقصودة، وهي دلالة الاقتضاء ودلالة الإيماء^(٣).

(وإنما يقصد تبعاً): أي: إنه في هذه الدلالة يتم الانتقال من المعنى المقصود إلى المعنى التابع، وهو قيد يخرج به المعنى اللازم المقصود أصالة من اللفظ، وهو المسمى عند الأصوليين من الحنفية بعبارة النص^(٤). وإذا تقرر هذا تبين أن الالتزام العقلي يشكل محوراً رئيساً في مسار دلالة الإشارة، ويمكن عدّ الوقوف على طبيعة هذا الالتزام مدخلاً أساسياً وبارزاً لفهم هذه الدلالة؛ ومن أجل ذلك لا بد من وقفة متفحصة لماهية هذا اللزوم وما يتعلق به من مسائل.



(١) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (١٥/٢)، وأصول السرخسي (٢٣٦/١)، والتقريب والتحبير لابن أمير الحاج (١٣٩/١).

(٢) ينظر: المستصفى للغزالي (٤٦/١)، والبحر المحيط للزركشي (٣٧/٢)، والتقريب والتحبير لابن أمير الحاج (١٤١/١).

(٣) ينظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للسبكي (٤٨٥/٣-٤٨٩)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (٤٧٤/٣-٤٧٦).

(٤) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري (١٠٦/١-١٠٧)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحوت لابن نظام الدين الأنصاري (٤٤١/١).

المبحث الثالث

الآلية المعتمدة عليها في الاستدلال بدلالة الإشارة

المطلب الأول: ماهية اللزوم وأقسامه:

يستند الاستدلال بالإشارة عند الأصوليين إلى دلالة الالتزام^(١)، وهي دلالة لفظية عقلية تتلخص في علاقة قائمة على الانتقال من الألفاظ إلى المعاني، ومن هذه المعاني ينتقل العقل إلى معاني أخرى لازمة لها^(٢).

فهي ضرب من التركيب؛ إذ يتعقل الإنسان معنى اللفظ حين سماعه، ثم ينتقل من المعنى إلى معنى آخر لازم للمعنى الوضعي فيربط العقل بين المعنيين ويقيم علاقة بينهما.

فدلالة الإشارة في حقيقتها تتشكل بإعمال العقل مع اللوازم المستندة إلى الدلالة الوضعية، ولذا يعد العقل فيها هو الأظهر في حين أن اللفظ وسيلتها، ويطلق على المعنى الذي استفيد من اللفظ اسم الملزوم، وعلى المعنى الذي انتقل إليه الذهن اسم اللازم، ويطلق على تصور المعاني في الذهن والانتقال منها إلى لوازمها وتبعتها اسم اللزوم العقلي^(٣).

ولا بد في هذا المقام من تحديد أقسام اللزوم وتبيين الفرق بينها حتى تكتمل الصورة عن ماهية اللزوم لكونه الآلية الاستدلالية المعتمد عليها في دلالة الإشارة، وإن أهمية هذا التحديد تكمن في أنه المنطلق الذي تنبني عليه المسألة التالية:

اللزوم على ضربين: لزوم ذهني، ولزوم خارجي:

أما اللزوم الذهني: فهو ارتباط شيئين في الذهن؛ بمعنى أن الذهن ينتقل من الملزوم إلى اللازم عند فهم المعنى، بحيث يلزم من تصور الشيء تصور لازمه، سواء أوجد ذلك اللازم في الخارج أم لا.

(١) ينظر: شرح العضد على مختصر المنتهى (ص ٢٥٤)، والتحجير شرح التحرير للمرداوي (٦/٢٨٦٨)، والتقريب والتحجير لابن أمير الحاج

(١٤١/١)، وفواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصاري (١/٤٤١).

(٢) ينظر: المستصفى للغزالي (١/٤٦)، والإحكام للآمدي (١/٣٢)، والبحر المحيط للزركشي (٢/٣٧).

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول للقراقي (ص ٢٧)، والكليات لأبي البقاء الكفوي (ص ٧٩٥-٧٩٦).

مثال الحالة الأولى: تصور السرير يلزم منه تصور الارتفاع من الأرض؛ إذ السرير مهما وجد في الخارج فهو مرتفع، ومهما تصور في الذهن فهو مرتفع.

مثال الحالة الثانية: تصور ماهية السواد إذا أخذ بقيد كونه ضدّاً للبياض، فإنّ تصويره من هذه الحيشة يلزم منه تصور البياض، فهما متلازمان في الذهن وليسا بمتلازمين في الخارج بل لا يوجدان في مكان واحد معاً.

وأما اللزوم الخارجي: فهو ارتباط شيئين في الخارج؛ أي: في الوجود المحسوس، فيحصل من تحقق الملزوم في الخارج تحقق اللازم في الخارج أيضاً، ولا يلزم من ذلك الانتقال للذهن.

مثاله: تصور السرير مع الإمكان، إذ الإمكان لا ينفك عن السرير في الخارج، فإنه مهما وجد السرير في الخارج فهو ممكن ضرورة، فالإمكان لازم للسرير في الخارج لا في الذهن؛ لأن الذهن قد يتصور السرير ويذهل عن إمكانه.

ومثله أيضاً: لزوم السواد للغراب فإنه لا يوجد في الخارج غراب إلا وهو متصف بالسواد، ولكن هذا لا يفهم من فهم معنى الغراب؛ لأن من لم ير الغراب قط ولم يخبره أحد بلونه قد يتصور أن الغراب طائر أبيض، فالسواد إنما يلزم الغراب في الخارج فقط لا في الذهن^(١).

وينقسم اللزوم سواء كان ذهنياً أو خارجياً إلى لزوم بيّن، ولزوم غير بيّن:

أما اللزوم البيّن: فهو الذي يكون الربط فيه بين الملزوم واللازم واقعاً في جميع الأحوال والأزمنة، وعلى جميع التقادير الممكنة؛ بحيث يمتنع انفكاك تعقل اللازم عن تعقل الملزوم، وهذا اللزوم البيّن ينقسم بدوره قسمين:

لزوم بيّن بالمعنى الأخص: وهو الذي يُحكّم باللزوم فيه بمجرد تصور الملزوم بحد ذاته، فلا يُفتقر فيه إلى تصور اللازم أيضاً، بل بمجرد حصول الملزوم في الذهن يحصل اللازم أيضاً.

(١) ينظر: الإجماع في شرح المنهاج للسبكي (٥٢١/٣)، وشرح تنقيح الفصول للقرافي (ص٢٦-٢٧)، والبحر المحيط للزركشي (٢/٤٠-٤١)، وآداب البحث والمناظرة لمحمد الأمين الشنقيطي (ص٢٢).

مثل: لزوم كون الاثنين ضعفاً للواحد، فإن من تصور الاثنين أدرك أنه ضعف الواحد، فما من حالة تعرض ولا تقدير يقدر من التقادير إلا والاثنان في ذلك كله ضعف الواحد.

ومثل: لزوم حركة يد الإنسان عند الكتابة، فإنه إذا فهم الإنسان معنى الكتابة لزم في ذهنه حركة اليد عند الكتابة، فما من حالة تعرض ولا زمان يشار إليه بالكتابة إلا والإنسان يحرك يده في تلك الحال.

ويمكن التمثيل أيضاً بالنار والحرارة: فإن النار هي الملزوم، والحرارة هي لازم النار، وتصور الحرارة والإذعان بكونها لازماً للنار لا يحتاج لأكثر من تصور معنى النار.

ولزوم يبين بالمعنى الأعم: وهو الذي يشترط في حصوله تصور الملزوم واللازم معاً، وتصور النسبة بينهما حتى يجزم العقل فيه باللزوم، سواء كان حصول اللازم في الذهن على الفور من حصول الملزوم فيه، أو بعد التأمل في القرائن.

مثل: لزوم الزوجية للأربعة، فإنه لا بد من إدراك معنى الأربعة وإدراك معنى الزوجية التي تعني الانقسام إلى متساويين حتى يحصل اللزوم في العقل بين الأربعة وبين الزوجية.

ومثل: لزوم قابلية العلم للإنسان، فلا يحكم العقل بلزوم قابلية الإنسان للعلم حتى يدرك معنى قابلية العلم بمفرده، ومعنى الإنسان بمفرده، ثم بعد ذلك يحصل الربط بينهما في العقل.

وأما اللزوم غير البين: فهو الذي يفتقر الذهن في جزم اللزوم بين طرفيه إلى أمر آخر؛ من دليل برهاني، أو تجربة، أو حدس، أو نحو ذلك.

مثل: لزوم الحدوث للعالم؛ فإن العقل لا يحكم بلزوم الحدوث للعالم بمجرد تصور طرفي هذا اللزوم، بل لا بد من إقامة برهان على هذا، مثل أن يقال على حد تعبير المنطقيين: كل متغير حادث، والعالم متغير، فالعالم حادث.

ومثال هذا اللزوم أيضاً: لزوم كون الزوايا الثلاث مساوية للقائمتين في المثلث، فإن مجرد تصور المثلث وتصور تساوي الزوايا للقائمتين لا يكفي في جزم الذهن بأن المثلث متساوي الزوايا للقائمتين، بل يحتاج إلى وسط، وهو البرهان الهندسي^(١).

فإذا تحددت أقسام اللزوم على هذا النحو فإنها سوف تقدم للبحث عدداً من التساؤلات التي تطلب
إجابة:

ما هو نوع اللزوم في دلالة الإشارة؟ وما هي طبيعته؟

وهل يعني ثبوت اللزوم العقلي في دلالة الإشارة امتناع الانفكاك بين اللفظ ولازمه، كامتناع انفكاك الماهية عن لوازمها الذاتية مثل الزوجية للأربعة، وبناء على هذا يغدو اللزوم العقلي في دلالة الإشارة يقتضي الجزم بارتباط اللفظ بلازمه في جميع الأحوال وبالنسبة إلى جميع الأذهان؟ أم إن اللزوم العقلي في هذه الدلالة يعني ارتباط اللفظ بلازمه برباط خارج عن اللفظ من نحو قرينة أو عرف أو عادة، كارتباط السبب بنتيجته العادية، والعلة بمعلولها، وبناء على هذا قد يكون اللزوم في هذه الدلالة ظاهراً وقد يكون خفياً، وقد يحصل بدون تأمل وقد يحصل بعد التأمل في القرائن^(٢)؟

هذه التساؤلات ستكون محور المسألة التالية.



(١) ينظر: الفروق للقرافي (٤٥٨/١)، والتقريب والتجوير لابن أمير الحاج (١٣٣/١)، وحاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع (٣١٣/١)، ومعجم التعريفات للجرجاني (ص ١٥٩) والكلبيات لأبي البقاء الكفوي (ص ٧٩٦)، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١٣٩٩-١٤٠٠)، والمعجم الأصولي لمحمد صنفور علي (٤٣٥/٢).

(٢) ينظر: الفروق للقرافي (٤٥٨/١)، والضياء اللامع شرح جمع الجوامع لحلولو (٧٣/٢)، وحاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع (٣١٣/١)، والتوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح لمحمد الطاهر ابن عاشور (٢٨/١).

المطلب الثاني: اللزوم في دلالة الإشارة بين الذهني والخارجي:

ثار خلاف بين الأصوليين حول طبيعة اللزوم المقتضي للربط بين الملزوم ولازمه في دلالة الالتزام، هل يشترط أن يكون اللزوم فيها ذهنياً صرفاً؟ بمعنى: أن يكون يتيماً ظاهراً ينتقل فيه الذهن من فهم المعنى إلى فهم اللزوم فلا ينفك عن المسمى في الذهن، بحيث يمتنع تعقل المسمى بدونه؛ أي: يكون لازماً يتيماً بالمعنى الأخص. أم لا يشترط ذلك، بل مطلق اللزوم كافٍ في هذه الدلالة؟ فيحتمل أن يكون ذهنياً كما يحتمل أن يكون خارجياً، بمعنى: أن الارتباط بين المعنى ولازمه قد يتقرر بقرائن خارجة عن اللفظ من عادة، أو عرف، أو غير ذلك، وبناء على ذلك قد يكون اللزوم يتيماً وقد يكون غير يتيماً يحتاج إلى التأمل في القرائن.

ذهب فريق من الأصوليين وعلى رأسهم فخر الدين الرازي والبيضاوي، إلى تقييد المدلول الالتزامي بالذهني؛ أي: إن الاعتبار في دلالة الالتزام هو اللزوم الذهني، ولا يعتبر فيها اللزوم الخارجي، وهذا هو المعتمد عند المنطقة^(١).

وحجتهم في ذلك: أن الدلالة في اللزوم العقلي ليست دلالة لفظية ظاهرة فيتنفق على معناها اللزوم؛ ولذا يشترط أن يكون اللزوم كلياً؛ أي: يكون واقعاً في كل الأذهان، وأن يكون على الفور؛ أي: ظاهراً لا يحتاج إلى تأمل، فإذا لم يكن اللزوم كلياً يتيماً لم ينشأ فهمه عن اللفظ، بل عن أمر زائد غير اللفظ؛ وعندئذ تضطرب اللوازم فلا تنحصر، فلا ينسب اللزوم إلى اللفظ، بل لذلك الزائد، والكلام إنما هو في دلالة اللفظ لا في دلالة غيره^(٢).

يقول القرافي: «وسر اشتراط اللزوم في الذهن: أن اللفظ إذا أفاد مسماه واستلزم مسماه لازمه في الذهن؛ كان حضور ذلك اللزوم في الذهن والشعور به منسوباً لذلك اللفظ، فقليل: اللفظ دل عليه بالالتزام، أما إذا لم يلزم حضوره في الذهن من مجرد النطق بذلك اللفظ وحضور مسماه في الذهن؛ كان حضوره في الذهن

(١) ينظر: المحصول للرازي (٢/٢٢٠)، والإبهاج للسبكي (٣/٥٢٢)، ونهاية السؤل للإسنوي (٢/٣٢-٣٥)، والبحر المحيط للزركشي (٢/٤١)، وتيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول لابن إمام الكاملية (٢/٢٠٨)، وضوابط المعرفة لعبد الرحمن حبنكة (ص ٣١).

(٢) ينظر: شرح المعالم في أصول الفقه لابن التلمساني (١/٤٦)، والفروق للقرافي (١/٤٥٨)، ونفائس الأصول للقرافي (٢/٥٥٨)، وتيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٢/٢٠٨-٢٠٩)، والضياء اللامع شرح جمع الجوامع لحلولو (٢/٧٣-٧٦).

منسوبةً لسبب آخر، إذ لا بد في حضوره من سبب، إفادته منسوبة لذلك السبب لا اللفظ، فلا يقال: إنه فهم من دلالة الألفاظ التي نطق بها»^(١).

وذهب عامة علماء الأصول وأرباب البيان إلى عدم اشتراط اللزوم الذهني في دلالة الالتزام، بل يطلقون اللفظ على لازم المسمى، سواء كان اللازم خارجياً أو ذهنياً، عقلياً أو غيره، بمعنى: أن اللزوم كما أمكن أن يكون ذهنياً يمكن أن يكون خارجياً أيضاً، ولهذا قد يكون اللزوم واضحاً في ذهن كل أحد، وقد يكون خفياً يحتاج إلى التأمل وإعمال الفكر^(٢).

وحجتهم في ذلك: أن تقييد اللزوم بالذهني، واشتراط الكلية والفورية في الفهم، يحاكي منطق اللغة العربية وأساليبها في المخاطبات والمحاورات المعهودة في كلام العرب؛ إذ لو اعتبر اللزوم الذهني فقط لأفضى ذلك إلى إلغاء المجازات والكنائيات التي ليس فيها للمعاني لوازم ذهنية، وبذلك يفضي هذا الاشتراط إلى تضيق أمر الدلالة لإخراجه المجازات والكنائيات عن الدلالات الثلاث: المطابقة، والتضمن، والالتزام^(٣).

وتبقى نقطة واحدة في هذين الرأيين ينبغي بيانها، ذلك أنه قد يقال: إن الارتباط في اللزوم الخارجي يعني عدم الانفكاك بين الملزوم واللازم ولو بالقرينة الخارجية، وهذا يؤدي إلى الارتباط الذهني في اللزوم الخارجي أيضاً؛ لأن للقرينة دخلاً في الدلالة حينئذ، وبالتالي تبقى علاقة اللزوم الخارجي مرتبطة بعلاقة اللزوم الذهني إذ يبقى محل اللزوم في نهاية المطاف هو الذهن، وبهذا يكون الفريق الثاني قد آل إلى ما ذهب إليه الفريق الأول من حيث النتيجة^(٤).

(١) شرح تنقيح الفصول للقراي (ص ٢٧)، وينظر: الإجماع للسبكي (٣/٥٢٣-٥٢٤).

(٢) ينظر: بيان المختصر للأصفهاني (١/١٥٥)، وشرح العضد على المختصر (ص ٣٥)، ورفع الحاجب للسبكي (١/٣٥٣-٣٥٤)، والبحر المحيط للزركشي (٢/٤١)، والتلويح على التوضيح للتفتازاني (١/٢٤٥)، والتقريب والتحجير لابن أمير الحاج (١/١٤٣)، والتحجير شرح التحرير للمرداوي (١/٣١٩)، وحاشية الأزميري على مرآة الأصول (٢/٧٣)، وحاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع (١/٣١٣)، وحاشية البناني (١/٢٣٨).

(٣) ينظر: شرح العضد على المختصر مع حاشية التفتازاني والجرجاني والهروي والجزاوي (١/٤٥٠-٤٥١، ٤٥٤-٤٥٥، ٤٥٩)، والتحرير مع التقرير والتحجير لابن أمير الحاج (١/١٣٣-١٣٤)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصاري (١/١٤٥-١٤٦)، وحاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع (١/٣١٣).

(٤) ينظر: التحجير شرح التحرير للمرداوي (١/٣١٩-٣٢٠)، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لابن نظام الدين الأنصاري (١/١٤٥-١٤٦).

وللإجابة على هذه المسألة المطروحة يجب أن نتذكر أولاً ما سبق أن ألمحنا إليه في معنى الدلالة لأن الخلاف في هذه المسألة فرع لتفسير معنى الدلالة.

فعلى حين يعلن الفريق الأول أن معنى دلالة اللفظ فهم المعنى من اللفظ متى أطلق بالنسبة إلى كل عالم بالوضع-يشترط كلية الفهم وفوريته، وإلا انتفت الإفادة بعلاقة اللزوم الذهني.

وأما الفريق الثاني فيفسر الدلالة بأنها مطلق الفهم؛ أي: فهم المعنى من اللفظ على الجملة، سواء أكان حصول المعنى على الفور أم بعد التأمل في القرائن، وسواء أحصل الفهم من قبل كل عالم بالوضع أم من البعض على الجملة، ولذا لم يشترطوا كلية الفهم ولا فوريته^(١).

يقول التفتازاني: «الجزم بأن الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة فاسد؛ لأن الثابت بإشارة النص قد يكون غامضاً بحيث لا يفهمه كثير من الأذكياء العالمين بالوضع... ولهذا خفي أقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع. وتحقيق ذلك: أن المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الأصول والبيان مطلق اللزوم عقلياً كان أو غيره بيناً كان أو غير بين، ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء. ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع، وعند المنطقيين متى أطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة إلى الكل»^(٢).

وأميل إلى عدم اشتراط الكلية ولا الفورية في اللزوم؛ وذلك لقوة ما استند إليه القائلون بهذا الرأي من منطق اللغة، ولأن تقييد اللزوم بالذهني يخرج كثيراً من المعاني المستنبطة من نصوص الشرع، فالأولى أن يكون هذا اللزوم رحيباً يجمع ما أمكن من العلاقات البيانية بين الألفاظ والمعاني المرادة والمفهومة من النصوص.

(١) ينظر: حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر المنتهى (٤٥١/١)، والبحر المحيط للزركشي (٤١/٢)، وتيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٢٠٩/٢)، والضياء اللامع لحلولو (٧٧/٢)، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لابن نظام الدين الأنصاري (١٤٦/١)، وحاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع (٣١٣/١).

(٢) التلويح على التوضيح للتفتازاني (٢٤٥/١).

يقول السنوسي: «وأما في فن الأصول أو في فن البيان فإنهم لا يشترطون في دلالة الالتزام أن يكون لزوم ذهنياً؛ بل مطلق اللزوم بأي وجه كان، وبذلك كثرت الفوائد التي يستنبطونها بدلالة الالتزام من ألفاظ القرآن والسنة وألفاظ أئمة المسلمين»^(١).

على أن المحذور المدعى من اضطراب الاستدلال عند إطلاق اللزوم بدون تقييد يمكن تلافيه إذا اشترطت غلبة الظن في إفادة المعنى؛ لأن غلبة الظن تجري مجرى اليقين.



المطلب الثالث: روابط اللزوم في دلالة الإشارة:

لقد بحث الأصوليون في علاقات اللزوم المعتمد عليها في دلالة الإشارة، ورسموا لها ضوابط لا بد من التقيد بحدودها أثناء استحضار جملة المعاني الإضافية التي هي امتداد لمدلول اللفظ، وذلك حين الانتقال من الملزوم إلى اللازم، واعتمد في سبيل ضبط هذه العلاقات على معايير تخضع لمقياس العقل، أو لمقياس الشرع، أو لمقياس العادة، فأحصوا بناء على ذلك أنواعاً ثلاثة من العلاقات: عقلية، وشرعية، وعادية^(٢).

العلاقة العقلية: وتعني ارتباط معنيين ببعضهما برباط عقلي مجرد، فتمتزج من خلال هذه العلاقة المعاني الوضعية للألفاظ بالمعاني اللازمة لها، فيغدو النطق باللفظ مستدعياً معناه اللازم، بحيث يقضي العقل بوجود علاقة بين الملزوم واللازم.

فهي تعني أن العقل البحت مميزاً عن غيره هو الذي يُحكم الرباط بين المعاني، وبعبارة أخرى: إن الأداة المتوسل بها إلى المعاني الإشارية في هذه العلاقة هي العقل، وذلك مثل لزوم الزوجية لكل عدد يقبل الانقسام إلى متساويين.

ويمكن تمثيل هذه العلاقة في دلالة الإشارة بالحديث التالي:

(١) شرح المختصر في فن المنطق للسنوسي مع حاشية الباجوري (ص ٣٧).

(٢) ينظر: نفائس الأصول للقراقي (٢/٥٦٠)، والتحبير شرح التحرير للمرداوي (١/٣٣٠)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (١/١٣٠).

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبي ما سأل، فإذا قال العبد: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ قال الله تعالى: حمدني عبدي، وإذا قال: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ قال الله تعالى: أثني عليّ عبدي، وإذا قال: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ قال: مجدني عبدي (وقال مرة: فوض إليّ عبدي)، فإذا قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قال: هذا بيني وبين عبدي ولعبي ما سأل، فإذا قال: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ قال: هذا لعبدي ولعبي ما سأل»^(١).

فهذا الحديث في منطوقه ما يدل على أهمية سورة الفاتحة حتى أطلق عليها اسم الصلاة، فالمراد بالصلاة الفاتحة لوقوعها في الصلاة وكونها جزءاً من أجزائها، وقد جعلها الله تعالى بينه وبين العبد نصفين، وحقيقة هذه القسمة منصرفة إلى المعنى لا إلى اللفظ؛ ذلك أن الفاتحة نصفها الأول تحميد وتمجيد وثناء، ونصفها الثاني مسألة ودعاء، وينتج من هذا المعنى إشارة بنيت عليه واستلزمته وهي أن البسملة ليست آية من الفاتحة؛ إذ لو كانت من الفاتحة لذكرت كما ذكر سائر الآي، ولو كانت جزءاً من الفاتحة لما تساوت القسمة التي ذكرها الله تعالى ولا ترفع معنى التعديل والتنصيف^(٢).

فلزوم هذا المعنى في الحديث قد استفيد بمقتضى العلاقة العقلية البحتة؛ فالذهن قد انتقل من الدلالة اللفظية (نصفين) إلى لازمها العقلي المقتضي امتناع تغليب الثناء على الدعاء حتى تصح القسمة وبالتالي عدم عدّ البسملة آية من الفاتحة، مع أن الكلام ليس في منطوقه ما يدل على ذلك، ولكن هذا استفيد بدلالة الإشارة.

العلاقة الشرعية: وهي التي يكون فيها ارتباط شرعي بين معنيين، بحيث يختص الشرع بالدلالة على المعنى، فيلزم من المعنى المستفاد من اللفظ معنى آخر مرتبط به لا ينفك عنه على مقتضى قوانين الشرع؛ أي: إن المعنى الإشاري في هذه العلاقة يكون ثمرة لحكم الشرع.

(١) صحيح مسلم: كتاب الصلاة (٤)، باب: وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة (١١) برقم (٣٩٥)، (١/١٨٤-١٨٥).

(٢) ينظر في هذه المسألة وآراء العلماء فيها: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي (٤/١٠٣-١٠٤)، وتنوير الحوالك شرح موطأ مالك لجلال الدين السيوطي (١/١٠٦-١٠٧)، وعون المعبود شرح سنن أبي داود لمحمد أشرف الصديقي العظيم آبادي (١/٤٠٦-٤٠٧).

ويمكن التمثيل على العلاقة الشرعية لدلالة الإشارة بالحديث التالي:

عن ابن عباس: «أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى يوم الفطر ركعتين لم يصل قبلها ولا بعدها، ثم أتى النساء ومعه بلال فأمرهن بالصدقة، فجعلن يلقين تلقي المرأة خُرُصها وسِخابها»^(١).

فهذا الحديث دل بعبارته على أن النبي صلى الله عليه وسلم حث النساء على الصدقة وأمرهن بها وخصصهن بذلك في مجلس منفرد فامتثلن أمره صلى الله عليه وسلم، ولكن مدلول هذه العبارة استدعى مدلولاً استلزمه وهو جواز صدقة المرأة من مالها من غير توقف على إذن زوجها.

ووجه الدلالة من القصة: ترك الاستفصال عن ذلك حيث أمرهن النبي صلى الله عليه وسلم بالصدقة من غير تقييد بإذن الزوج، فلو كان تصدق المرأة محتاجاً لإذن زوجها لبينه صلى الله عليه وسلم^(٢)، فيتحصل بذلك نسبة بين المعنى الوضعي للفظ وبين لازمه اقتضتها دلالة الإشارة بسبب العلاقة الشرعية.

ولنأخذ مثلاً آخر يمكن أن يندرج تحت هذه العلاقة في دلالة الإشارة:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته: كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته»^(٣).

هذا الحديث يدل بعبارته على عظم قدر أولياء الله تعالى، حتى إن من أبغضهم وخاصمهم فقد تعرض لإهلاك الله إياه، ويدل كذلك بعبارته على أن الله تعالى يهدي ويعين من يتقرب إليه ويبعث عن الطريق

(١) متفق عليه، واللفظ للبخاري: البخاري: كتاب العيدين (١٣)، باب: الخطبة بعد العيد (٨) برقم (٩٦٤)، (١٩/٢)، وصحيح مسلم:

كتاب صلاة العيدين (٨)، باب: ترك الصلاة قبل العيد وبعدها في المصلّى (٢) برقم (٨٨٤)، (٣٩٤/١).

والخُرُص: هو الحلقة من الذهب أو الفضة تعلق على الأذن، والسِخاب: هو القلادة من عنبر أو قرنفل أو غيره. ينظر: فتح الباري

بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (٥٢٦/٢).

(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر العسقلاني (٥٤٣/٢).

(٣) صحيح البخاري: كتاب الرقاق (٨١)، باب: التواضع (٣٨) برقم (٦٥٠٢)، (١٠٥/٨).

الصحيح^(١)، والجزء الأخير من الحديث يدل بعبارة على أن الله تعالى يعتريه ما يعتري البشر في أحوال الضعف فيتردد سبحانه وتعالى عند قبض روح عبده المؤمن!

والتردد على الله محال؛ لأنه نقيض العزائم، ولا يكون التردد إلا من المخلوقات الحادثة، لأنه ينشأ عن الجهل بالعواقب، فإذا ظهرت رجع عما عزم عليه أولاً.

فاعتماداً على ما هو متقرر شرعاً من وجوب تنزيه الله تعالى عما لا يليق به من النقص وإثبات جميع الكمالات له؛ تتشكل بهذا مقدمة عقلية تستدعي معنى لازماً لها مؤداه أن المؤمن عظيم القدر عند الله وليس هناك أعظم قدراً عند الله من المؤمن.

وبيان ذلك: أن التردد في المساءة في العادة إنما يكون في حق من عظم قدره عند المتردد، كما إذا أراد الإنسان أن يضرب ولده، فإنه يتردد في ذلك، هل يصادف وجه المصلحة أم لا؟ أما إذا أراد قتل عقرب أو حية أو ما ليس له عنده قدر، فإنه يبادر لذلك من غير تردد، فصار عظم القدر لازماً لمن يتردد في مساءته. فعبّر الله تعالى في الحديث بالتردد عن لازمه الذي هو عظم القدر، ولما كان هذا اللازم غير مقصود ابتداءً في سياق الحديث دل على أنه استدلال بإشارة النص^(٢).

العلاقة العادية: وتعني ارتباط معنيين بسبب عادة مطردة تقضي بذلك، وفي هذه الحالة لا يكون هناك ارتباط عقلي بين الملزوم واللازم، إلا أن العادة التي استقر عليها الناس قد أوجدت هذا الترابط، فالعقل الصرف لا يمكنه ملاحظة هذه العلاقة، إلا أن العادة المتكررة قد نبهت على وجود هذا الترابط في الواقع، فالمعنى الإشاري في هذه العلاقة يكون ثمرة العادة.

وذلك مثل لزوم الارتفاع للسريـر؛ إذ السرير كلما وجد في الأرض فهو مرتفع، ومهما تصور في الذهن فهو مرتفع.

(١) ينظر: فتح الباري لابن حجر العسقلاني (٣٥٠/١١-٣٥٣).

(٢) ينظر: نفائس الأصول للقراي (٦٣٤/٢).

ويمكن التمثيل لدلالة الإشارة المستفادة من اللزوم العادي بقوله تعالى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ ۗ أَنْظَرُ كَيْفَ بُنِيَ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظَرُ أَنِّي يُؤَفَّكُونَ﴾ [المائدة: ٧٥].

في هذه الآية ردُّ على ما ادعته النصارى من أن المسيح إله وأنه أحد آلهة ثلاثة، فبين عز وجل حقيقة أمر المسيح عيسى عليه السلام وأنه رسول بشر كالرسل المتقدمة قبله، ومثله في البشرية أمه مريم عليها السلام المصدقة للأنبياء المؤمنة بهم، والدليل على بشريتهما أنهما كانا يأكلان الطعام كسائر البشر لاحتياجهما إلى الغذاء، وفي هذا نفي للألوهية لأن الاحتياج نقص، وهذا المعنى هو صريح الآية بمنطوقها.

ولكن المتأمل والناظر في قوله تعالى: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ يدرك أن أكل الطعام يستتبعه تحلله في البدن واستحالته للانتفاع به، فيلزم من ذلك معنى آخر لازم للمعنى الوضعي لقوله تعالى: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ ومرتبطة به بمقتضى حكم العادة وهو أن المسيح عيسى وأمّه بحاجة إلى ما يحتاج إليه البشر بعد أكل الطعام وهضمه من الغائط والبول وغيره، وفي هذا دليل على سمة الحدوث وبطلان دعوى الربوبية لعيسى عليه السلام^(١).

فيكون انتقال الذهن من أكل الطعام إلى خروجه لزوماً عقلياً بمقتضى حكم العادة، ولما كان هذا المعنى اللازم غير مقصود أصالة من الآية كان الاستدلال به استدلالاً بإشارة النص.

هذه هي أبرز علاقات اللزوم المعتمد عليها في دلالة الإشارة، بيد أنه إذا كانت دلالة الإشارة تعتمد اللزوم في الاستدلال، فهي مع ذلك ليست خالية من الشروط، فما تكون إذن شروطها؟ هذا ما سوف تخصص له المسألة التالية.



(١) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية (٢/٢٢٢)، وتفسير الفخر الرازي (١٢/٦٥)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٨/١٠١-١٠٢)، وتفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي (٣/٧٣٢-٧٣٤).

الفصل الثاني

شروط دلالة الإشارة

ومنزلة لها، وعجبتها

تمهيد وتقسيم:

لقد درسنا فيما سبق فكرة الأصوليين والقانونيين عن دلالة الإشارة في جانبيها المفهومي والإجرائي، وقد اقتضى هذا الأمر رسم إطار لماهية هذه الدلالة، ولقد رأينا كيف أن اللزوم العقلي هو أداة ضرورية لدلالة الإشارة، وقد أطلنا الحديث قليلاً في هذا اللزوم، حتى نعطي القارئ بياناً واضحاً وكاملاً بقدر الإمكان عن الآلية المعنوية المعتمد عليها في الاستدلال بهذا المسلك الاستنباطي.

ولكن بحثنا حتى الآن قد انصب بصورة جوهرية على الجزء التحليلي من دلالة الإشارة، ويجب علينا الآن أن ندرسها في شكلها التركيبي.

وإذا كان الأمر كذلك فلا مناص من أن نبحث في الشروط الضرورية والكافية لدلالة الإشارة والتي تميزها عن غيرها من الدلالات حتى تؤدي وظيفتها في الاستدلال.

ثم بعد ذلك لتتقدم خطوة أخرى ولننظر إلى رتبة دلالة الإشارة من بين الدلالات المعتمد عليها في الاستنباط، وإلى مدى قوة هذه الدلالة مقارنة بغيرها من الدلالات.

وأخيراً نبحث في حجية هذا المسلك في استقاء الأحكام وإثباتها.

ومن أجل هذا سوف نخضع هذه النقاط لبحثنا وفق المباحث الآتية:

المبحث الأول: شروط دلالة الإشارة.

المبحث الثاني: منزلة دلالة الإشارة مقارنة بغيرها من الدلالات.

المبحث الثالث: حجية دلالة الإشارة.



المبحث الأول

شروط دلالة الإشارة

بالتدقيق في كلام الأصوليين والقانونيين في حقيقة دلالة الإشارة، وتحليل الأفكار العامة التي جاءت في مباحثها يمكن استخلاص عدد من الشروط التي لا بد أن تشتمل عليها هذه الدلالة حتى يصح الاستدلال بهذا المسلك الاستنباطي، وتتوافر هذه الشروط يمكن التحقق من اندراج المعنى المستفاد تحت مفهوم دلالة الإشارة.

المطلب الأول: في الشرط الأول:

أول ما يجب ذكره من الشروط هو أن يكون مستقًى هذه الدلالة هو النظم؛ أي: اللفظ، فهي دلالة نصية نظامية تعتمد اللفظ بطريق مباشر من دون أن يكون هناك وسائط معنوية، فما يثبت بها من معانٍ إنما هو معنى النظم وليس معنى المعنى.

وهذا الشرط ثابت في عبارات الأصوليين على اختلاف ألفاظها، وقد تضافر جماهير الأصوليين من الحنفية على تقرير هذا الشرط وعبروا عنه بـ(ما يكون ثابتاً بالنظم)^(١)، وعبر عنه السرخسي بأنه «يعلم بالتأمل في معنى اللفظ»^(٢).

ويعبر بعض المتأخرين عن هذا الشرط بالقول: إن المدلول اللازم الثابت بالإشارة يجب أن يكون ذاتياً بغير واسطة^(٣).

(١) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (١٦/٢)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (١٠٨/١، ٣١٤/٢)، والوافي في أصول الفقه شرح منتخب الأخسيكتي للسِّغناقي (٣١٥/١)، والمغني في أصول الفقه للخبازي (ص ١٤٩)، والتوضيح على متن التنقيح لصدر الشريعة (٢٤٣/١)، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لابن نظام الدين الأنصاري (٤٤١/١).

(٢) أصول السرخسي (٢٣٦/١).

(٣) ينظر: فصول البدائع في أصول الشرائع للفناري (١٠٤/١)، وحاشية الأزميري على مرآة الأصول (٧٥/٢)، ومنافع الدقائق في شرح مجامع الحقائق للخادمي (ص ١٢٥).

وأما جمهور المتكلمين من الأصوليين فيلاحظ أنهم نبهوا إلى شرط الذاتية في دلالة الإشارة من خلال استقواء هذه الدلالة لديهم من اللفظ المفرد دون سياق الكلام وتركيبه، ومن أجل ذلك قاموا بإدراج دلالة الإشارة في أقسام المنطوق غير الصريح، بمعنى: أنها ليست مستفادة من معنى وُضع له اللفظ، بل مع معنى وُضع له اللفظ لأنها دلالة التزامية^(١).

ويفهم من صنيع البيضاوي - بإدراج أمثلة دلالة الإشارة ضمن أقسام المفهوم وبأن اللازم فيها قد استفيد من تركيب الكلام - أنه يذهب إلى أن استفادة دلالة الإشارة هي من المفهوم؛ أي: من الدلالة المعنوية، وليس المنطوق اللفظي^(٢)؛ أي: إن هذه الدلالة مستقاة من معنى المعنى وليس من معنى اللفظ.

والأولى أن مستقوى دلالة الإشارة النظم نفسه مباشرة؛ لأن كلمة الأصوليين قد تضافرت على هذا المعنى حتى أفادت القطع، ولا ريب أن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، وهذا أشبه ما يكون بالتواتر المعنوي. وحين انتقالنا من المجال الأصولي إلى المجال القانوني نلاحظ أن هذا الشرط يظل وثيق الصلة بدلالة الإشارة، وذلك بتحديددها وقصرها على ما يترتب عن الدلالة الوضعية للفظ المشرع مباشرة، وقد حرص فقهاء القانون على تقرير هذا الشرط في تعريفهم لدلالة الإشارة؛ حيث عبر عامتهم عنه بالمعنى الذي يكون ملازماً لما يستفاد من عبارة النص ولا ينفك عنها^(٣).



(١) ينظر: المستصفى للغزالي (٢/٤٩٥-٤٩٦)، والإحكام للآمدي (٣/٨١)، وبيان المختصر للأصفهاني (٢/٤٣٣)، وشرح العضد على المختصر (٣/١٦٠)، ورفع الحاجب للسبكي (٣/٤٨٣-٤٨٦).

(٢) ينظر: الإيجاج في شرح المنهاج للسبكي (٣/٩٣٦-٩٣٩)، ونهاية السؤل للإسنوي (٢/٢٠٢-٢٠٥)، وتيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٣/٩٤-٩٨).

(٣) ينظر: المدخل للعلوم القانونية: لسليمان مرقس (ص٢٥٢)، وللبدراوي (ص٢١٧-٢١٨)، ولتوفيق فرج (ص٤١٦)، وأصول القانون لعبد المنعم الصدة (ص٢٩٩).

المطلب الثاني: في الشرط الثاني:

أن يكون فهم المعنى اللازم في دلالة الإشارة متأخراً عن فهم المعنى الوضعي للدلالة^(١)؛ لأن هذه الدلالة هي امتداد للمعاني اللغوية للنصوص، ولذا كان المتعين ألا يتعد الذهن عن محيط اللغة، فيفهم المعنى من ذات الألفاظ أولاً بأن تتحقق دلالة اللفظ على المعنى الوضعي بصورة كاملة، ثم بعد ذلك تنشأ الروابط المقتضية للزوم.

وعليه: فلا تؤثر دلالة الإشارة في الدلالة الأصلية المقصودة للألفاظ؛ إذ إن فهم العبارة غير متوقف على فهم اللازم؛ لأن العبارة قد تفهم مع الغفلة عن اللوازم التي تنشأ عنها، ومن أجل ذلك اشترط أن يكون اللازم متأخراً عن النص.

هذا الشرط في دلالة الإشارة غير مصرح به على هذا الوجه في كتب المتكلمين من الأصوليين، ولكن مع ذلك لا يفهم من هذا أنهم أغفلوا هذا الشرط، فإننا نستطيع أن نلمح هذا الاشتراط لديهم من خلال الخطوط البارزة التي اعتمدوها في حصر الدلالات التي تعتمد على دلالة الالتزام، وعددهم دلالة الإشارة دلالة لا يتوقف عليها صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية، وذلك في مقابلة دلالة الاقتضاء التي يتوقف عليها صدق الكلام أو صحته^(٢).

ويلاحظ أن فقهاء القانون لم يصرحوا بهذا الشرط لدلالة الإشارة أيضاً، ولكنهم قد ألحوا إليه بوضوح حين اعتمدوا في تعريفهم للمعنى الإشاري بأنه: المعنى الذي لا يتبادر فهمه من ألفاظ النص، ولكن يكون لازماً لمعنى متبادر من ألفاظه^(٣).

(١) ينظر: التوضيح على متن التنقيح لصدر الشريعة (٢٤٢/١)، والتقريب والتجريب لابن أمير الحاج (١٤٣/١)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه (٩٠/١).

(٢) ينظر: المحصول للرازي (٢٣٢-٢٣٤)، والإحكام للآمدي (٨١/٣-٨٢)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد وحاشية التفتازاني (١٦٠-١٦١)، ونهاية الوصول في دراية الأصول للصفى الهندي (٢٠٢٩-٢٠٣١)، والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (٩٣٧-٩٣٩)، وجمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني (٢٣٩/١).

(٣) ينظر: المدخل للعلوم القانونية: لسليمان مرقس (ص ٢٥٢)، ولتوفيق فرج (ص ٤١٦)، وأصول القانون لعبد المنعم الصدة (ص ٢٩٩).

وأما أصوليو الحنفية فالمتقدمون منهم لم يصرحوا بهذا القيد لدلالة الإشارة أيضاً، ولكنه مفهوم بين ثنايا عباراتهم عن ماهيتها، ويمكن أن يلمح هذا الشرط في قولهم: إن دلالة الإشارة لا تأثير لها في الدلالة المقصود إليها بالزيادة أو النقصان، وإنما تفيد دلالة أخرى تعلم بالتأمل في اللفظ^(١).

وتقييد اللازم في دلالة الإشارة بـ(المتأخر) احتراز عن اللازم المتقدم الذي تستوجبه الضرورة؛ أي: المعنى اللزومي الذي يشترط أن يتقدم على النص حتى تستقيم دلالاته الوضعية أو يتم معناها، فتكون صحة النص متوقفة على تقدير لازم، ولذلك عُددَ تقدير هذا اللازم شرطاً لصحة المعنى فيقدم على النص لا محالة، لأنه بدونها لا يمكن إعمال المنظوم؛ إذ لا يصبح ثمة معنى له، وهذا اللازم المتقدم هو ما يعرف بـ(دلالة الاقتضاء)^(٢).

وقد ثار خلاف بين متأخري أصوليي الحنفية حول التأخر في اللزوم في دلالة الإشارة لصحة الاستدلال بها، وانقسمت آراؤهم حول تحديد هذا الشرط إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: يرى عدم حصر اللازم في دلالة الإشارة بالمتأخر، بل يمكن أن يكون متأخر الفهم عن المعنى الوضعي للفظ، كما يمكن أن يكون متقدماً محتاجاً إليه من جهة اللفظ لصحة إطلاق بعض المفردات على معانيها، وإلى هذا ذهب سعد الدين التفتازاني^(٣)، والفناري^(٤)، وملاخسرو والأزميري^(٥)، والخادمي^(٦)، وابن نظام الدين الأنصاري^(٧).

(١) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (١٦/٢)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (٣١٤/٢)، وأصول السرخسي (٢٣٦/١)، وميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين السمرقندي (ص ٣٩٧)، ونهاية الوصول إلى علم الأصول (بديع النظام) لابن الساعاتي (ص ٥٥٢)، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار للنسفي (٣٧٥/١)، والوافي شرح منتخب الأخسيكتي للسِّنْغَانِي (٣١٥/١).

(٢) ينظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (١١٨/١-١١٩).

(٣) ينظر: التلويح على التوضيح للتفتازاني (٢٤٦/١-٢٤٧).

(٤) ينظر: فصول البدائع في أصول الشرائع للفناري (١٠٤/١).

(٥) ينظر: مرآة الأصول مع حاشية الأزميري (٧٥-٧٤/٢).

(٦) ينظر: منافع الدقائق في شرح مجامع الحقائق للخادمي (ص ١٢٥).

(٧) ينظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لابن نظام الدين الأنصاري (٤٤١/١-٤٤٢).

بيد أن هذا النظرة المزدوجة إلى اللزوم في دلالة الإشارة تؤدي في جزء منها إلى خلط مسلك دلالة الاقتضاء بمسلك الإشارة؛ وذلك عندما يكون اللازم متقدماً! فكيف إذن تتميز دلالة الاقتضاء عن دلالة الإشارة في هذه الحالة؟!

لم تغب هذه النقطة عن القائلين بهذا الرأي من الأصوليين، وميزوا الاقتضاء عن الإشارة في هذه الحالة: بأن اللازم المتقدم إن احتيج إليه لصحة الحكم المطلوب شرعاً، أو عقلاً، أو تعين تقديره لصدق الحكم المطلوب على أفرادهِ - كان هذا اللازم المتقدم اقتضاء، فالأقتضاء هو الدلالة على أمر يتوقف عليه صحة المعنى المفهوم.

أما اللازم المتقدم في دلالة الإشارة فإنه يتعين تقديره لصحة إطلاق اللفظ على المعنى ابتداءً، فيكون اللازم المتقدم في الإشارة محتاجاً إليه من جهة اللفظ لصحة إطلاق بعض المفردات على معانيها^(١).

الاتجاه الثاني: يرى أن اللازم في دلالة الإشارة يتعين أن يكون متأخر الفهم عن المعنى الموضوع له اللفظ، بمعنى: أن يكون متأخر التقرر عن الدلالة الوضعية، وإنما قيدوا اللازم بالمتأخر لأن ذلك أضبط لمسالك الاستدلال؛ لأن دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كدلالة العلة على المعلول، وهذا أقوى من دلالة على اللازم غير المتأخر، وذلك لأن اللازم المتأخر مطرد في النصوص، بخلاف اللازم المتقدم فإنه يحتمل تعينه في النصوص ويحتمل عدم تعينه، وإلى هذا ذهب صدر الشريعة المحبوبي^(٢)، والكمال ابن الهمام^(٣)، وابن عبد الشكور^(٤)، والرهاوي^(٥).

(١) ينظر: فصول البدائع للفناري (١٠٤/١-١٠٥)، ومراة الأصول مع حاشية الأزميري (٢٦٩/٢، ٧٠، ٧٥)، ومنافع الدقائق للخادمي

(ص ١٢٥)، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لابن نظام الدين الأنصاري (٤٤٢/١، ٤٤٧-٤٤٨).

(٢) ينظر: التوضيح لمقن التنقيح لصدر الشريعة (٢٤٢/١-٢٤٤).

(٣) ينظر: التحرير مع التقرير والتحجير لابن أمير الحاج (١٤٣/١).

(٤) ينظر: مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصاري (٤٤١/١-٤٤٢).

(٥) ينظر: حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار (ص ٥٢١).

ويمكن القول: إن منشأ النزاع بين المتأخرين من أصولي الحنفية في هذا الشرط لدلالة الإشارة يرجع إلى الخلاف في كيفية الاستدلال على زوال ملكية المسلم عن ماله باستيلاء الكافر عليه وظفره به في الحرب بدلالة الإشارة في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالُهُمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ [الحشر: ٨].

فقد ورد عند متقدمي الأصوليين من الحنفية أن الآية تدل بعبارتها على إيجاب نصيب من الفبيء للمهاجرين الذين تركوا مكة، فالآية سيقى لببان قسمة الفبيء، وتدلى الآية بالإشارة على زوال أملاك المهاجرين التي خلفوها بمكة بقهر الكفار، وهذا المعنى الإشاري استفيد من لفظ ﴿لِلْفُقَرَاءِ﴾ لأن الفقير من لا يملك شيئاً من المال، ففي التعبير عنهم بالفقراء إشارة إلى زوال أملاكهم وإلا صاروا أغنياء^(١).

وبناء على ما هو معروف من طريقة الحنفية في بناء القواعد الأصولية من إنعام النظر في كلام الأئمة المتقدمين للكشف عن الأصول التي انتهجوها، حاول المتأخرون من الحنفية استخلاص قاعدة ضابطة للزوم في دلالة الإشارة من المثل المتقدم، وهنا اختلفت الآراء: فذهب أصحاب الاتجاه الأول إلى أن المعنى الإشاري ﴿لِلْفُقَرَاءِ﴾ في الآية لا يتقرر إلا بتقدير لازم عقلي متقدم لا متأخر؛ لأن صحة إطلاق لفظ الفقراء على المهاجرين تحتاج إلى تقدير زوال ملك المهاجرين باستيلاء الكافرين على أموالهم^(٢).

بينما ذهب أصحاب الاتجاه الثاني إلى أن زوال ملك المهاجرين عما خلفوه في دار الحرب هو لازم متأخر وذلك احترازاً عن اللازم المتقدم الذي يثبت لتصحيح حكم اللفظ؛ لأن المتقدمين سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء، فوجب حمل اللازم في الإشارة على المتأخر^(٣).

(١) ينظر: الفصول في الأصول (أصول الجصاص) لأحمد بن علي الرازي الجصاص (٢١٧/٤-٢١٨)، وتقويم الأدلة للدبوسي (١٦/٢-١٧)، وأصول السرخسي (٢٣٦/١)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (١٠٩/١).

(٢) ينظر: التلويح على التوضيح للتفتازاني (٢٤٧/١)، وفصول البدائع للفناري (١٠٤/١)، ومراة الأصول مع حاشية الأزميزي (٧٥/٢-٧٧)، ومنافع الدقائق للخدامي (ص ١٢٥-١٢٦)، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لابن نظام الدين الأنصاري (٤٤٢/١) مع ملاحظة أن ابن نظام الدين الأنصاري قد مال إلى تخريج المعنى الإشاري من الآية على أنه من دلالة العبارة وليس من دلالة الإشارة.

(٣) ينظر: التوضيح لمتن التنقيح مع شرح التلويح للتفتازاني (٢٤٢/١-٢٤٥)، والتحرير مع التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (١٤٢/١-١٤٣) مع ملاحظة أن الكمال ابن الهمام عدّ المعنى الإشاري في الآية قد استفيد بدلالة الاقتضاء، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لابن نظام الدين الأنصاري (٤٤٢/١، ٤٤٧-٤٤٨).

وبالنظر في الآية السابقة -وفي كيفية تخريج معنى زوال ملك المسلم عن ماله باستيلاء الكافر عليه- التي كانت مثاراً للخلاف في شرط التقدم والتأخر في اللازم الإشاري يمكن القول: لا حاجة إلى التمسك بهذه الإشارة الضمنية في الآية، ولا حاجة مطلقاً إلى إكراه نص الآية لتفسيره على النحو المتقدم؛ إذ يكفي أن ننظر إلى مورد الآية وإلى سوابقها ولواحقها التي تُعدُّ من أبرز وأهم محددات معاني النص لنذكر أن الآية وصفت المهاجرين بالفقر وبأنهم أخرجوا من ديارهم وأموالهم للتنبيه على جبر خواطرهم عما نكبوا به من ضياع الأموال والديار بإعطائهم سهماً من الغنائم وبالإشفاق عليهم في قلوب إخوانهم الأنصار، لأنهم ما تركوا الديار والأموال إلا ابتغاء مرضات الله^(١)، وبالتالي لا ينسجم هذا السياق للآية مع دلالتها على زوال ملكيتهم عن أموالهم وحرمانهم منها بقهر الكفار لهم.

وهكذا يمكن القول: أيّاً كان المسلك الذي سوف يفسر به زوال الملكية بالاستيلاء في هذه الآية فهو غير موافق لها، وبهذا يظهر أن التمثيل بهذه الآية على دلالة الإشارة محل نظر^(٢).

وعلى كلّ، فالذي يترجح أن اللازم في دلالة الإشارة لا بد أن يكون متأخراً زمن فهمه عن فهم المعنى الوضعي للألفاظ، ذلك أن دلالة الإشارة كما سبق امتداد لمدلول الألفاظ بحيث تتسع لتشمل معاني إضافية، ولذلك احتاجت إلى تأمل، ولو كان اللازم فيها متقدماً لما احتاجت إلى تأمل، ثم إن التمييز بين الإشارة والاقتضاء الذي قال به أصحاب الاتجاه الأول غير دقيق؛ إذ ما الفرق بين أن يكون اللازم متعيناً لصحة معنى اللفظ، وبين أن يكون متعيناً لصحة إطلاق اللفظ؟!

إذن، لا بد لدلالة الإشارة أن تستند إلى النظم فتؤخذ من لفظه الدال على المعنى الالتزامي، وأن يكون المعنى الالتزامي متأخراً عن المعنى الموضوع له النظم، ومع ذلك فإن هذين الشرطين لا يمضيان دون شرط ثالث تستلزمه هذه الدلالة حتى يصح الاستدلال بها.



(١) ينظر في تفسير الآية: أحكام القرآن للقرطبي (٣٥٧/٢٠)، والبحر المحيط لأبي حيان (٣٤٤/٨-٣٤٥)، والتحرير والتنوير لابن عاشور (٨٩/٢٨). وينظر في حكم استيلاء الكفار على أموال المسلمين: بدائع الصنائع للكاساني (٥١٢/٩)، وبداية المجتهد لابن رشد (٣٩٨/١-٣٩٩)، والمهذب للشيرازي (٢٨٥/٥)، والمغني لابن قدامة (٢٩٦/٨).

(٢) ينظر: البحر المحيط للزركشي (٧/٢)، ونهاية الوصول في دراية الأصول للصفى الهندي (٢٠٣٣/٥).

المطلب الثالث: في الشرط الثالث:

أن يكون المعنى الالتزامي المدلول عليه بالإشارة غير مقصود من مساق الكلام، فلا يتوجه إليه القصد في أول الكلام على جهة الأصالة، وإنما يكون القصد على جهة التبع^(١).

وبذلك تكون دلالة الإشارة محتفية وراء القصد الأول من النظم لعدم سوق الكلام لها، وهي مع ذلك تابعة للقصد الأول لاستنادها إليه دون أن يكون لها تأثير فيه؛ إذ لا يحول المعنى المقصود الذي سيق له النص من رؤية المعنى التبعي الذي ما كان الكلام مسوقاً له.

وهذا الشرط يلتقي عليه جمهرة الأصوليين من الحنفية^(٢) والمتكلمين^(٣) وفقهاء القانون أيضاً^(٤) وتدور عباراتهم حول تقريره.

ففي الإشارة إذن -من حيث كونها دلالة- عنصر لفظي يتمثل في الدلالة الوضعية النظامية حين تلفظ المخاطب باللفظ في سياق الكلام، وعنصر آخر معنوي ينصرف إلى جهة المعنى ويتمثل في استحضار لازم غير مقصود يستدعيه اللفظ عن طريق العقل، ولكون هذا المعنى اللازم غير مقصود قد يغفل العقل عنه.

بيد أنه إذا ما نظر إلى هذا الشرط على أنه ضابط لمسلك من مسالك الاستنباط من خطاب التشريع فإن تحليله يحمل بعض الصعوبات وشيئاً من الإشكال بالنسبة إلى نصوص التشريع لا سيما القرآن الكريم؛ إذ إن هذا الشرط يجعل اللازم في دلالة الإشارة غير مقصود للمتكلم، وهنا يمكن أن نتساءل: كيف يُحكم على

(١) ينظر: بيان المختصر للأصفهاني (٤٣٤/٢)، وتشنيف المسامع للزركشي (٣٤٠/١)، ونشر البنود على مراقبي السعود للشنقيطي (٨٧/١).

(٢) ينظر: ميزان الأصول للسمرقندي (ص ٣٩٧)، ونهاية الوصول (بديع النظام) لابن الساعاتي (٥٥٢/٢)، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار للنسفي (٣٧٥/١)، والوافي شرح الأخسيكتي للبيغناقي (٣١٥/١)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (١٠٨/١)، ٣١٤/٢، والتوضيح مع شرح التلويح للفتازاني (٢٤٢/١-٢٤٣)، والتحرير مع التقرير والتحجير لابن أمير الحاج (١٤٠/١).

(٣) ينظر: المستصفى للغزالي (٤٩٦/٢)، والإحكام للآمدي (٨١/٣)، ونهاية الوصول للصفى الهندي (٢٠٣١/٥)، ومختصر المنتهى مع شرح العضد (١٦٠/٣)، ورفع الحاجب للسبكي (٤٨٨/٣-٤٨٩)، والتحجير شرح التحرير للمرداوي (٢٨٦٩/٦-٢٨٧٠)، والضياء اللامع لحلولو (٨٦، ٨٢/٢)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (٤٧٦/٣).

(٤) ينظر: المدخل للعلوم القانونية للبدرأوي (ص ٢١٧-٢١٨)، وأصول القانون لعبد المنعم الصدة (ص ٢٩٩).

شيء يؤخذ من كلام الله أنه لم يقصده تعالى وثبت به أحكام شرعية؟! ومن أين الاطلاع على مقاصد علام الغيوب؟! وبعبارة أخرى، كيف نتصور حكماً دون أن يكون قد قصده فائله؟! أليس هذا تناقضاً؟!

ومن ناحية أخرى، إن الأصوليين يعدون دلالة الإشارة من محاسن الكلام وبها تتم البلاغة ويظهر الإعجاز، وقد تقرر في كتب المعاني أن الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم وإلا فلا يعتد بها^(١)! فكيف يستقيم هذا الكلام مع دلالة الإشارة، والأساس الذي تبنى عليه هو عدم القصدية لها من سوق الكلام؟!

ومما يزيد في هذا الإشكال صعوبة أن بعض الأصوليين عبروا عن المعنى المستفاد من دلالة الإشارة بأنه لازم ذاتي غير مسوق أصلاً، ويدل على ما لم يقصد به أصلاً^(٢)، وقد فسر ابن نظام الدين الأنصاري عدم القصد أصلاً بأنه: «لا يقصد لا بالذات ولا بالتبع»^(٣).

وقد أثارت دعوى عدم القصد في دلالة الإشارة استشكل بعض المدققين من متأخري الحنفية كالملاخسرو^(٤)، والصنعاني^(٥)، مما جعل هذه النقطة المحددة محل نظر لديهم؛ إذ كيف تثبت الأحكام بخطاب لم يقصد تلك الأحكام، فإن أريد بعدم القصد أن المعنى لم يكن ملفوظاً به فكذلك اللوازم في دلالاتي الاقتضاء والإيماء، وإن أريد به أن المعنى اللازم لم يقم عليه دليل منفرد فكذلك اللازم في الاقتضاء والإيماء، فالحكم بكون اللوازم المستفادة بالإشارة غير مقصودة واللوازم المستفادة بالاقتضاء والإيماء مقصودة تحكم محض وفرق دون فارق^(٦).

لا بد للإجابة عن هذا الإشكال من العود إلى الأساس الذي بنى عليه الأصوليون تقسيمهم للدلالة وحصرهم لأنواعها في ما يتوقف عليه فهم اللفظ من لازمه العقلي وما لا يتوقف، ومن خلال إنعام النظر في

(١) ينظر: أصول السرخسي (٢٣٦/١)، وكشف الأسرار على أصول البزدوي للبخاري (١٠٨/١)، ومرآة الأصول مع حاشية الأزميري

(٢) (٧٤/٢)، وإجابة السائل شرح بغية الآمل للأمير الصنعاني (ص ٢٣٨)، ونسمات الأسحار شرح إفاضة الأنوار لابن عابدين (ص ١٤٤).

(٢) ينظر: التحرير مع التقرير والتحجير لابن أمير الحاج (١٤٠/١)، وفصول البدائع للفناري (١٠٤/١)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت للأنصاري (٤٤١/١).

(٣) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت للأنصاري (٤٤١/١).

(٤) ينظر: مرآة الأصول مع حاشية الأزميري (٧٤/٢).

(٥) ينظر: إجابة السائل شرح بغية الآمل للصنعاني (ص ٢٣٨).

(٦) ينظر: المصدر نفسه، هامش (ص ٢٣٨) الفواصل شرح بغية الآمل.

تقسيم المتكلمين يمكن أن تلوح الإجابة عن هذا الإشكال بأن تخصيص دلالة الإشارة بعدم القصد هو احتراز وتمييز لها عن غيرها من الدلالات التي تستند إلى اللوازم العقلية وتستفاد من اللفظ نفسه بلا واسطة كما في دلالة الاقتضاء ودلالة الإيماء أو التنبيه، فهما مقصودتان للمتكلم^(١).

وقد تنبه بعض المتأخرين من المتكلمين كابن قاسم العبادي^(٢)، والبناني^(٣)، والعتار^(٤) إلى هذا الإشكال مما دعاهم إلى التصريح بأن المعنى المستفاد بدلالة الإشارة مقصود على جهة التبعية، فلا بد أن يكون مقصوداً في نفسه وإن كان غير مقصود باللفظ، فاللائق أن كل ما دل عليه الخطاب الشرعي مما وافق الواقع مقصود سواء كان بالمنظوم الملفوظ أو بلوازمه العقلية، وأما ما لم يقصده الشارع بنص كلامه فلا يستدل به مطلقاً.

وأما تعبير بعض الأصوليين من الحنفية بأن اللازم في دلالة الإشارة غير مقصود أصلاً^(٥) وتفسيرهم معنى انتفاء القصد بعدم قصد المعنى الإشاري أصلاً لا بالذات ولا بالتبع^(٦) فلعله تعبير غير محرّر وفيه بعض التجاوز والتساهل؛ ذلك أنه إذا ما تأملنا تقسيم الحنفية للدلالة وكيفية استثمار الأحكام منها فسوف نجد أنهم يحددون دلالة الإشارة بما لم يقصد أصالة ولا تبعاً ولا سيق لها النص، وذلك تحرزاً في الاصطلاح عن عبارة النص، وتحديداً للآزم العقلي المقصود تبعاً لمخصوص بإشارة النص حتى لا يختلط المعنى الالتزامي في إشارة النص مع معنى القصد التبعية في عبارة النص^(٧)، ولعل عدم التنبيه إلى هذا أدى إلى التعبير بنفي القصدية أصلاً عن

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (٨١/٣)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد وحاشية التفتازاني (١٦٠/٣)، وبيان المختصر للأصفهاني

(٢/٤٣٢-٤٣٤) ونهاية الوصول في دراية الأصول للصفى الهندي (٥/٢٠٢٩-٢٠٣١).

(٢) ينظر: الآيات البينات على شرح جمع الجوامع لابن بن قاسم العبادي (١٨/٢).

(٣) ينظر: حاشية البناني على شرح جمع الجوامع (١/٢٣٩).

(٤) ينظر: حاشية العطار على شرح جمع الجوامع (١/٣١٦).

(٥) ينظر: التحرير مع التقرير والتجوير لابن أمير الحاج (١/١٤٠)، وفصول البدائع للفناري (١/١٠٤).

(٦) ينظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت للأنصاري (١/٤٤١).

(٧) ينظر: كشف الأسرار للبخاري مع أصول البزدوي (١/١٠٦-١٠٨)، وشرح ابن ملك على المنار (ص ٥٢٢)، وشرح نور الأنوار على

المنار مع كشف الأسرار للنسفي لملاحيون الميهوي (١/٣٧٥)، وفتح الغفار لابن نجيم (٢/٤٨)، ونسمات الأسرار لابن عابدين

(ص ١٤٤-١٤٥).

المعنى اللزومي العقلي في دلالة الإشارة، وهذا التعبير أدى إلى ارتياب البعض من هذا القيد في هذه الدلالة وقولهم ببطالانه لأنه يؤدي إلى تحميل النصوص ما لا تحتمله كما يقتضيه ظاهر هذا الاشتراط^(١).

وبناء على ذلك يمكن القول: إن هناك اتفاقاً على أن المعاني غير المقصودة أصلاً من النصوص ولا تحتملها اللغة ولا يمكن أن تدلي إلى النصوص بطريق علاقات اللزوم لا يصح الاستدلال بها.

هذا الشرط الذي تتبعناه على هذا الوجه في كتب الأصوليين لم نجد فيه لفقهاء القانون تفصيلاً يذكر، وكل ما في الأمر أنهم ذكروا في تحديدهم لدلالة الإشارة أن يكون المعنى فيها مما لم يقصده المشرع من إيراد النص، دون تعقيب أو تقييد أو تحفظ، مغفلين بذلك كل ما يمس هذا الشرط.

ثم إن الإشكال الذي قدمناه في عدم القصد إلى هذه الدلالة يجب أن نعيد تناوله هنا من الناحية القانونية، فمن هذه الناحية يبدو أن هذا الشرط لا يمثل صعوبة خطيرة، ذلك أنه من الممكن أن يقال دون أن يخشى المرء إغراباً: إن المعاني الإشارية لنصوص القانون الوضعي قد غفل المشرع عنها ولم يقصدها.

وللإجابة عن هذا السؤال نقول: لا شك أن الشارع الإلهي متصف بجميع الكمالات، ومنزه عن جميع النقائص، وأحد كمالاته هو العلم بكل شيء؛ إذ لا يخفى عليه شيء في الكون ولا في القول، فكما أنه يعلم كل ما كان وما هو كائن وما سيكون، فكذلك يعلم كل ما قيل وما هو مقول وما سيقال، وإذا تصورنا أنه يعلم قول جميع القائلين، فأولى بنا أن نتصور أنه عالم بأقواله هو أزلاً وأبدًا، ولا شك أنه لا علم إلا مع القصد، فكل معلوم مقصود، ولا شك كذلك أنه لا كمال في العلم بالشيء إلا مع الإحاطة به في مختلف أحواله ومنقلب مآلاته إحاطة مقصودة، ويترتب على هذا أن الشارع الإلهي لا يعزب عنه شيء مما يلزم عن أقواله؛ فإذا قال قولاً ولزم عن هذا القول قول غيره، فإن هذا القول الثاني معلوم له ومقصود حتماً، ولما كان الأصوليون ينظرون بالأساس في خطاب الشارع الإلهي، فلا يسعهم إلا التسليم بأن لوازم القول الإلهي محاط بها علماً وقصداً، عبارية كانت أو إشارية.

أما الشارع الإنساني، فصحيح أنه ليس كائناً كاملاً، لكنه ليس ناقصاً نقصاناً مطلقاً؛ بل إنه قد يتدارك ما نقص فيه وينشد ما هو كامل، ثم هو بعد ذلك ليس جامداً على حد لا يطلب بعده ازدياداً، وإذا ثبت

(١) ينظر: مرآة الأصول مع حاشية الأزميري (٧٤/٢)، وإجابة السائل شرح بغية الأمل للصنعاني (ص ٢٣٨).

هذا ظهر أن علم هذا الشارع بأقواله ليس محصوراً في لوازم مخصوصة، وإنما يتعداها إلى كل اللوازم الممكنة، باعتبار دائم طلبه للزيادة في هذا العلم اتساعاً وإيغالاً، فحينئذ يجوز أن يكون على بينة تامة ببعض اللوازم الإشارية لهذا القول أو ذاك من أقواله التشريعية، متمسكاً بالقصد إليها فيما يحمله من مضمون عباري، ولا يبعد أن يكون قد عمد إلى طيها في كلامه استناداً إلى قدرة المتلقي على تعقلها، كما يجوز أن يكون غير متبين تمام التبين لبعضها حتى يحضر في قلبه صريح القصد إليها، بل يجوز أن يكون غافلاً عن بعضها فلا يجد في نفسه أي قصد إليها، إلا أن هذه الغفلة ليست بالضرورة مستقرة لا خروج عنها، بل قد تضعف تدريجياً وتأخذ في الانجلاء حتى تحل محلها يقظة تبصره بما فاته من لوازم قوله، ولا أدل على ذلك من تعاطيه لمراجعة أقواله أحكاماً وعللاً.

وفوق هذا وذاك، لا يمتنع أن تتصور الشارع الإنساني قادراً على أن يحيط علمه بجملة مخصوصة من أقواله؛ بحيث لا لازم من لوازمها إلا وكان قصده متعلقاً به، كأنما لهذا الشارع علم بكل شيء في هذه المجموعة المعينة من الأقوال.

وعلى هذا فلا بد من الإقرار بوجود بضعة من اللوازم الإشارية التي يقصدها الشارع الإنساني في أقواله قصداً، غير أنه ليس لنا طريق واضح للفصل بصدد أي الأقوال تكون دلالاتها الإشارية مقصودة وأياها لا تكون^(١).

كيفية التحقّق من اندراج المعنى الإشاري ضمن القصد التبعي في نظم الكلام:

فإذا ما قيل: إذا كان لازماً على المعنى الإشاري المستند إلى علاقات اللزوم أن يكون تابعاً للمعنى الأصلي المستند إلى الوضع الأول للألفاظ، زائداً عليه ومندرجاً تحت القصد التبعي، فكيف يمكن التحقق من كون اللازم العقلي المفيد للمعنى الإشاري مقصوداً تبعاً من سياق الخطاب ونظمه؟

للتحقق من ذلك: يجب أن يثبت اللفظ عن الشارع بوجه من الوجوه أولاً، ثم بعد ذلك لا بد من النظر في الوجه الذي تستفاد منه المعاني بالدلالة الوضعية للألفاظ، فينظر إلى العلاقة التي تربط اللفظ بالمعنى ومدى دلالة هذه العلاقة على المعنى.

(١) ينظر: اللسان والميزان لطفه عبد الرحمن (ص ١٠٧-١٠٨).

وبعبارة أخرى: يجب أن تكون دلالة اللفظ على معناه الوضعي قوية لا يتطرق إليها احتمال، فإن كانت دلالةً جلية واضحة فعندئذٍ يمكن أن يندرج المعنى الإشاري ضمن القصد التبعية الذي سيق له الكلام، وأما إن كانت الدلالة محتملة لأكثر من معنى كما لو كان اللفظ يحتمل الحقيقة والمجاز فعندئذٍ يضعف اندراج المعنى الإشاري ضمن القصد التبعية^(١).

ويمكن التمثيل لما كان دلالة لفظه محتملة وغير ظاهرة ما يعزى إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قوله: «النساء ناقصات عقل ودين» قيل: وما نقصان دينهن؟ قال: «تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي»^(٢).

فهذا الحديث سيق لبيان نقصان دين النساء وهو المفهوم من لفظه، وهذا المعنى هو المقصود بالإفادة، ومع ذلك فهم منه بطريق الإشارة أن أكثر مدة الحيض وأقل الطهر للمرأة خمسة عشر يوماً أخذاً من قوله: «شطر دهرها لا تصلي» بناء على أن المراد بالشطر: النصف، فيكون المعنى: تقعد المرأة نصف عمرها لا تصلي ولا تصوم، والحديث كما هو ظاهر ليس المقصود منه بيان أكثر الحيض وأنه خمسة عشر يوماً وأقل الطهر وأنه خمسة عشر يوماً، ولكنه لزم منه بلفظ (الشطر) من حيث إنه قصد منه المبالغة في نقصان دينهن، والمبالغة تقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض، فحينئذ لو كان زمان ترك الصلاة وهو زمان الحيض أكثر من ذلك أو زمان الصلاة وهو زمان الطهر أقل من ذلك لذكره قضاء لحق المبالغة^(٣).

ولكن هذا الاستدلال بدلالة الإشارة على أكثر الحيض وأقل الطهر على الوجه المتقدم ضعيف ولا يقوى حجة، ذلك أن الحديث بلفظ (الشطر) لم يصح، وعلى فرض صحته وثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن حجة؛ لأن لفظ (الشطر) في اللغة يحتمل معنى النصف، ويحتمل معنى مطلق البعض؛ سواء كان أقل من النصف أو أكثر، واستعمال الشطر في بعض من الشيء شائع، مثل قوله تعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ

(١) ينظر: الموافقات للشاطبي (٧٢/٢)، ومروءة الأصول مع حاشية الأزميري (٧٧/٢-٧٨).

(٢) هذا الحديث بهذا اللفظ لا أصل له في كتب السنة، وقد تداولته كتب الفقه، ينظر: رفع الحاجب للسبكي (٤٨٩/٣-٤٩٠)، والمجموع شرح المذهب للنووي (٤٠٣/٢، ٤٠٥)، وتلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر العسقلاني (٢٨٧/١-٢٨٨)، والمقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة للسخاوي (ص ٢٦٧-٢٦٨).

(٣) ينظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي للبخاري (٣١٥/٢)، ورفع الحاجب للسبكي (٤٨٩/٣)، والتلويح على التوضيح للتفتازاني (٢٥٥/١)، والتحرير مع التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (١٤٦/١-١٤٧).

الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴿البقرة: ١٤٤، ١٤٩، ١٥٠﴾، ومثل قول القائل: مكثت شطراً من الدهر، فاحتمل أن يكون المراد بشطّر دهرها: بعض عمرها؛ فيكون ذكره توسعاً في الكلام واستكثاراً للقليل^(١).

فيكون اللفظ بذلك مجملاً؛ لأن لفظ (الشطّر) موضوع لمعنى النصف ومعنى البعض على السوية، والمراد من أحد المعنيين غير مقطوع به، فلا جرم كان مجملاً؛ وبناء على ذلك يكون الاحتمال في دلالة اللفظ مضعفاً من صحة الاستدلال بما ينشأ عنه من معانٍ إشارية.

وإذن، فلكي يصح كون اللازم الإشاري المترتب على اللفظ مقصوداً تبعاً من الكلام لا بد أن يكون اللفظ الوضعي دالاً على ما يحويه من معنى دلالة ظاهرة جلية غير محتملة؛ للتحقق من سلامة مسلك الاستدلال.

ومع ذلك فإن هذا لا يكفي، بل لا بد أن ينضم إلى قوة دلالة اللفظ على معناه أمر آخر يشد من أثره ويعضده وهو قوة العلاقة الرابطة بين المعنى الأصلي والمعنى التبعية المتقررة في علاقات اللزوم المعتمد عليها في دلالة الإشارة؛ بحيث تكون هذه العلاقة مستدعية للزوم إشاري قوي سواء كانت عقلية، أو شرعية، أو عادية؛ إذ علاقات اللزوم قد تكون قطعية يترتب عليها معانٍ لزومية قوية، وقد تكون ظنية يترتب عليها معانٍ لزومية ظنية ضعيفة جداً^(٢).

ومن هنا يمكن القول إذا كانت الملازمة بين المعنى الأصلي والمعنى التبعية ضعيفة لم يصح أن يكون اللازم في دلالة الإشارة من توابع المقصود الأصلي.

ويمكن التمثيل على ضعف العلاقة اللزومية المؤدي إلى ضعف المعنى الإشاري بقوله تعالى: ﴿سَلَّمَ هِيَ خَلَّتْ مَطْلَعُ الْفَجْرِ﴾ [القدر: ٥].

(١) ينظر: التحرير مع التقرير والتجوير لابن أمير الحاج (١٤٦/١-١٤٧)، وفصول البدائع للفناري (١٩٣/٢-١٩٤)، والضياء اللامع شرح جمع الجوامع لحلولو (٨٧/٢)، والتحرير مع تيسير التحرير لأمير بادشاه (٩٣/١-٩٤)، وحاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار (ص ٥٢٤-٥٢٥)، ومراة الأصول مع حاشية الأزيميري (٧٧/٢-٧٨)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت للأنصاري (١/٤٥٠)، ونسمات الأسحار لابن عابدين (ص ١٤٦).

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول للقراي (ص ٢٧)، ونفائس الأصول في شرح المحصول للقراي (٢/٥٦٠-٥٦١)، وتيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٢/٢٠٨-٢٠٩)، والضياء اللامع شرح جمع الجوامع لحلولو (٧٦/٢).

فآلية سيقت للدلالة على أن ليلة القدر فيها الخير والبركة والسلامة من كل أمر مُحَوِّف؛ إذ فيها تنزل الملائكة بالخيرات والسعادات، وقد أخفاها الله تعالى عن عباده ليجدوا في العمل ولا يتكلوا على فضلها، وحتى يجتهد المكلف في طلبها فيكتسب ثواب الاجتهاد، ومع ذلك لا بد أن يكون هناك تلويح من الشارع يعيّن هذه الليلة، ولذا نزع جماعة من العلماء إلى عدّ كلمات السورة فوجدوها ثلاثين كلمة كعدّة أيام شهر رمضان، ووجدوا أن الضمير المشير إلى ليلة القدر ب﴿هِيَ﴾ يقع في الكلمة السابعة والعشرين، وبناء على هذه الإشارة المعنوية حكموا بأن ليلة القدر هي ليلة السابع والعشرين من رمضان استناداً إلى هذا اللازم القائم على ربط الضمير المشير إلى ليلة القدر بعدده ضمن مجموع السورة، وفي هذا استدلال بمعنى خارج عن اللفظ ملازم له ومقصود تبعاً فيكون استدلالاً بإشارة النص^(١).

ويكمن الضعف في هذا الاستنباط في أنه يعتمد مسلكاً غير صالح للتدليل؛ ذلك أن اللزوم في هذا الاستدلال يعتمد على رباط قائم على حساب الكلمات والأعداد لتعيين ليلة القدر، وهذا المسلك غير لائق لإثبات الأحكام الشرعية به؛ ومن أجل ذلك لا يصح أن يكون هذا اللزوم من توابع المقصود الأصلي للنص. هذا؛ ولزيادة التأكد من صحة اندراج المعنى الإشاري ضمن المقصود التبعي من سياق الكلام لا بد من كون مدلول الإشارة التبعي متشعباً عن المقصود الأصلي للكلام ومؤكداً لمدلوله ومقوياً له وموضحاً لمعناه وواقعاً من الأسماع موقع القبول ومن العقول موقع الفهم؛ بحيث يكون موضوع المعنى الإشاري داخلاً تحت الموضوع الأصلي الذي سيق الكلام لأجله، أما إذا كان المعنى الإشاري المستفاد بالتبع منفرداً عن القصد الأصلي مستقلاً عنه لم يصح الاعتداد بكونه لازماً إشارياً؛ لأن المفروض أن يكون اللازم الإشاري خادماً للقصد الأول وتابعاً له لا متبوعاً^(٢).

ويمكن التمثيل على ضعف المعنى الإشاري لعدم اندراج موضوعه ضمن ما قصد الشارع أصالة بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦]. فالله عز وجل نزه نفسه في هذه الآية عما نسب إليه الكفار من الولد؛ حيث قالوا: إن الملائكة بناته -تعالى الله عن ذلك- وأثبت أنهم عباد

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٤/٤٣٠)، وزاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي (٩/١٨٧-١٨٨)، وتفسير الفخر الرازي (٣٢/٢٩-٣٠)، وتفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي (٨/٧٠١-٧٠٣).

(٢) ينظر: الموافقات للشاطبي (٢/٧٥-٧٦).

له سبحانه وتعالى، والعبودية تنافي الولادة، إلا أنهم مقربون ومكرمون ومفضلون على سائر العباد لما لهم من أحوال وصفات ليست لغيرهم^(١).

وهذا هو منطوق الآية والمقصود الذي سيقى من أجله، ولكن استدل بهذه الآية وأمثالها بطريق الإشارة على أن الرجل لا يجوز أن يملك ابنه بل يعتق ابنه عليه إذا ملكه.

ووجه الدليل: هو اللزوم العقلي المترتب على الآية؛ إذ إن الله تعالى جعل الولدية والعبودية في طريقي تقابل، فنفي إحدهما وأثبت الأخرى، ولو اجتمعتا لما كان لهذا القول فائدة يقع الاحتجاج بها، فلما كان الخروج عن أحد القسيمين المحصورين - وهما هنا العبودية والولدية - دخول في الآخر تحصّل لدينا بذلك لازم مؤداه أن البنوة بالولدية، والعبودية بالتملك هما حكمان متنافيان فدل ذلك على أن الولد لا يكون مملوكاً لأبيه، وهذا المعنى لزم من نفي الولادة^(٢).

فإذا ما مضى هذا الاستدلال إلى غايته يمكن أن يلاحظ أن هذا الحكم المستفاد بدلالة الإشارة من الآية قد ناء عن مقصود الآية الأصلي الذي جاء لتنزيه الله وتقديسه، وأخذ منحىً ابتعد فيه عن هذا المعنى؛ بحيث يصح أن يستقل عن صريح الآية ويؤخذ من غيرها، والذي فرضناه أن المعنى الإشاري ينبغي أن يكون خادماً للمعنى الأصلي تابعاً له، وبالتالي يجب أن تكون دلالاته مؤكدة له ومقوية؛ ومن أجل ذلك كله كان الاستدلال على عدم جواز ملك الرجل لولده بهذه الآية غير قويم^(٣).

وانطلاقاً من هذه الفكرة يمكن القول: بالإضافة إلى كون المقصود التبعية في دلالة الإشارة مؤكداً للمعنى الأصلي ومقوياً له حتى تصح نسبته للنص ويكون داخلاً تحت القصد الأصلي له، لا بد من قصر الاستدلال بطريق الإشارة على ما يكون لازماً لمعنى من معاني النص لزوماً لا انفكاك له، ولا بد من التحرز عن تحميل

(١) ينظر: تفسير الفخر الرازي (١٥٩/٢٢)، والبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي (٣٧٦/٦).

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٨٠/١-٨١)، ٤٧/٥-٤٨، وأحكام القرآن للكنيا الهراسي (١٤/١، ٢٧١/٤)، وأحكام القرآن لابن العربي (٢٥١/٣). مع ملاحظة أن الجصاص والكنيا الهراسي أوردوا هذا الاستدلال في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَيْنُونَ﴾ [البقرة: ١١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ (٣٣) ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا ءَاتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ [مریم: ٩٢-٩٣]، وأورده ابن العربي في آية مریم فقط، ولكن الشاطبي في الموافقات ذكر آية الأنبياء المثبتة في المتن وقال: «وأشبهه ذلك من الآيات» وتعقب المعنى الإشاري المستند إلى الآية بالاعتراض، ينظر: الموافقات للشاطبي (٧٤/٢).

(٣) ينظر: الموافقات للشاطبي (٧٧/٢-٧٨).

النصوص معاني بعيدة باسم الالتزام، قد لا يبدو لهذه المعاني نسب أصيل تدلي به إلى النص، وبناء على هذا إذا كان الاستدلال بالإشارة مثلاً بصورة لازم اللازم بحيث يكون اللزوم غير متصل بالنص اتصالاً مباشراً لاستناده إلى لزوم آخر مستفاد من المعنى الوضعي للنص - فإن هذا الاستدلال يكون قد ابتعد عن القصد الأصلي الذي سيق له النص فلا اعتداد به ولا يمكن أن يقال إنه مقصود تبعاً من سياق الكلام^(١).

ويمكن التمثيل على مثل هذا الاستدلال الذي يستند إلى لازم اللازم بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

فالآية تدل بمنطوقها على وجوب نفقة الوالدات من رزق وكسوة على الآباء الذين ولدن لهم، وهذا هو المعنى المفهوم من اللفظ، والسياق لأجله، وفي هذه الآية إشارة إلى أن الولد ينسب لأبيه لا لأمه، وإلى أن الأب لا يشاركه في نفقة ولده أحد كما لا يشاركه أحد في هذه النسبة، لأنه تعالى أضاف الولد إليه بحرف الاختصاص فقال: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ ولم يقل: وعلى الأب؛ فاختيار الإطناب منه سبحانه وتعالى مع حصول المقصود بدونه لا يكون إلا لحكمة وهي أن النسب إلى الآباء وذلك لأن اللام للاختصاص.

ويترتب على هذا اللازم الإشاري عند أصوليي الحنفية أحكام وفوائد تتعلق به ويعودونها لوازم إشارية للآية، منها:

- أن الولد يعدُّ قرشياً إذا كان أبوه قرشياً فيستتبعه الولد بأهلية الإمامة الكبرى حتى لو كانت أمه أعجمية.
- وأن للأب حق التملك والانتفاع بمال ولده عند الحاجة دون أن يرد له العوض.
- وأن الأب لو زنى بجارية ابنه لم يحدِّ، وإن قال: علمت أنها حرام عليّ، وكذا لو استولد جارية ابنه يثبت النسب منه بلا رد قيمة الولد إليه.

(١) ينظر: علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف (١٤٨)، وتفسير النصوص في الفقه الإسلامي لمحمد أديب الصالح (٤٩٢/١)، والمدخل للعلوم القانونية للبدرابي (ص ٢١٩)، وأصول القانون لعبد المنعم الصدة (ص ٣٠٠).

● وأن للأب تأويلاً في نفس ابنه فلا يحدُّ بقتل ابنه كما لا يحدُّ بقتل عبده^(١).

إلى غير ذلك من الأحكام التي قيل: إنها أخذت من الآية بدلالة الإشارة، وهي إنما أخذت من لازم الإشارة، والناظر فيها يجدها أنها ابتعدت عن مقصود الآية الأصلي فضعف فيها القصد التبعي للنص المشترك في مدلول الإشارة.

ولعل من نافلة القول التنبيه على أن المعنى المستفاد من دلالة الإشارة ينبغي ألا يستتبع تناقضاً مع المقصود الأصلي من نظم الكلام حتى يصح أن يقال إن المعنى الإشاري مقصودٌ تبعاً؛ وذلك لأن المعنى الإشاري تبع للقصد الأول، والتبعية تستلزم الموافقة لا المخالفة، وهذا يقتضي أن ما يؤديه المعنى الإشاري ينبغي أن يؤخذ من القصد الأصلي فلو جاز أخذه من غيره لكان خروجاً به عن وضعه، وذلك غير صحيح^(٢).

وعليه فإذا ظهر تعارض بين مدلول الإشارة ومدلول القصد الأصلي، تبين أن الإشارة ليست مقصودة تبعاً، وأنها غير صالحة للتدليل بها.

ويمكن أن يستشهد على فساد الاستدلال بدلالة الإشارة لأنها تعارض مقصود الشارع من نظم كلامه بما استدل به ابن عطية في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ ۚ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: ٤٩-٥٠].

فالآيتان دالتان بالعبرة على أن «مشيئته تبارك وتعالى نافذة في جميع خلقه وفي كل أمرهم، وهذا لا مدخل لصنم فيه، فإن الذي يخلق ما يشاء ويخترع، فإنما هو الله تبارك وتعالى، وهو الذي يقسم الخلق فيهب الإناث لمن يشاء؛ أي: يجعل بنيه نساءً، ويهب الذكور لمن يشاء على هذا الحد، أو ينوعهم مرة يهب ذكراً ويهب أنثى»^(٣).

(١) ينظر: أصول السرخسي (٢٣٧/١)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (١١٠/١-١١٢)، وشرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي (ص ٥٢٣-٥٢٤)، وفصول البدائع للفناري (١٩٤/٢-١٩٥)، وحاشية الأزميري على مرآة الأصول (٧٥/٢)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت للأنصاري (٤٤٢/١).

(٢) ينظر: الموافقات للشاطبي (٧٧/٢).

(٣) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية (٤٣/٥).

واعتماداً على حصر الآيتين للأصناف في الذكور أو الإناث أو المزاجية بينهما، استنتج إشارة ضمنية من هاتين الآيتين «تقضي بفساد وجود الخنثى المشكل»^(١).

ولكن هذا المعنى الإشاري المستنبط من الآيتين يعود على سياق الكلام ومقصوده الأصلي بالمعارضة، ولذا لم يرتض ابن العربي هذا الاستنباط لأنه قصور عن معرفة سعة القدرة المطلقة لله عز وجل، وظاهر القرآن «لا ينفي وجود الخنثى؛ لأن الله تعالى قال: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾» فهذا عموم فلا يجوز تخصيصه لأن القدرة تقتضيه.

وأما قوله: ﴿يَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنثًا وَيَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكَورَ﴾ أو ﴿يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ فهذا إخبار عن الغالب في الموجودات، وسكت عن ذكر النادر لدخوله تحت عموم الكلام الأول، والوجود يشهد له، والعيان يكذب منكروه»^(٢).

وهناك مثال آخر تقدم ذكره في استدلال أصوليي الحنفية على زوال ملكية المسلم عن ماله باستيلاء الكافر عليه وظفره به في الحرب بدلالة الإشارة في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ [الحشر: ٨].

وهذا الاستدلال يمكن أن ينطبق أيضاً على هذه الحالة، لأنه يعود بالمعارضة على المقصود الأصلي من نظم الآية وسياقها.

وبتقريب العناصر الأساسية المستخلصة أثناء هذا التحليل التي لا بد أن يشتمل عليها اللازم الإشاري حتى يصح أن يقال: إنه مقصود تبعاً من الكلام، يصبح من السهل بناء الفكرة بوضوح عن شرط عدم القصد في دلالة الإشارة، ويمكن إجمال هذه العناصر بما يأتي:

- قوة دلالة اللفظ على معناه بحيث لا يتطرق إليها احتمال.
- قوة علاقة اللزوم المعتمد عليها التي تربط المعنى الأصلي بالمعنى الإشاري.
- أن يكون المعنى الإشاري مؤكّداً للمعنى الأصلي ومقوياً له.

(١) المصدر نفسه، الموضع نفسه.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي (٩٩/٤).

● وألا يرجع المعنى الإشاري على القصد الأصلي للكلام بالمخالفة والتناقض.

وإذن؛ فالشروط الضرورية والكافية لدلالة الإشارة -والتي تميزها عن غيرها من الدلالات- حتى تؤدي وظيفتها في الاستدلال تتلخص في ثلاث أفكار:

الأولى: أن تكون مستندة إلى النظم فتؤخذ من لفظه الدال على المعنى الالتزامي.

والثانية: أن يكون المعنى الالتزامي متأخراً عن المعنى الموضوع له النظم.

والثالثة: أن يكون اللازم لدلالة الإشارة غير مقصود من مساق الكلام أصالة، وإنما يكون القصد على جهة التبع.

فهذه الشروط إذا وجدت في الدلالة صح القول إن المعنى فيها قد استفيد بالإشارة، وإذا اختفت كلها أو بعضها اختفت معها دلالة الإشارة ولا يصح عندئذ القول إن المعنى قد استفيد بدلالة الإشارة.



المبحث الثاني

منزلة دلالة الإشارة مقارنة بغيرها من الدلالات

إن دلالة الإشارة هي أحد مسالك الاستدلال المعتمد عليها في استخلاص الأحكام من النصوص من بين مجموعة من الدلالات، وبإزاء هذه الفكرة فإن المستنبط يكون أمام ملتقى مجموعة من طرق الاستنباط المتعين اقتفاؤها من أجل الوصول إلى إصدار الأحكام الصحيحة المستقاة من مصادرها.

ومن الطبيعي أن هذا الاستنباط لكي يكون حجة قوية يجب أن يعتمد أدوات قوية وألا يتطرق إليه الاحتمال أو المعارضة التي توهنه، وهنا يثور سؤال: ما هي رتبة دلالة الإشارة بين الدلالات المعتمد عليها في الاستنباط؟ وما مدى قوة هذه الدلالة مقارنة بغيرها من الدلالات؟ وما الذي يجب على المستنبط أمام التعارض الذي قد يظهر بين إشارة النص وغيرها من الدلالات؟ هل يجب أن يرجح إحدى الدلالات على الأخرى؟ وإذا تعين الترجيح فأى الدلالات يختار وعلى أي أساس؟

مع أن الفكرة العامة عن دلالة الإشارة وماهيتها وشروطها كانت موضع اتفاق بين جمهور الأصوليين من المتكلمين والفقهاء على الجملة، إلا أن مدى الاعتداد بقوة هذه الدلالة مقارنة بغيرها من الدلالات عند التعارض كانت موضع خلاف بينهم، وفيما يأتي بيان وإيضاح لوجهة كل فريق.

الطلب الأول: وجهة نظر أصوليي الحنفية:

يذهب أصوليو الحنفية إلى أن دلالة الإشارة تأتي بعد دلالة العبارة رتبةً، فإذا ما تعارضت عبارة النص مع إشارته قدمت العبارة على الإشارة؛ لأنها أقدم وضعاً من الإشارة، بمعنى أن اللفظ وضع للعبارة قبل أن يوضع للإشارة، هذا من جهة اللفظ الذي سيق الكلام لأجله.

ومن جهة أخرى: فإن تقديم العبارة على الإشارة أولى لأن الثابت بالعبارة يكون مقصوداً أصالةً بالكلام بخلاف الثابت بالإشارة الذي لا يكون مقصوداً قصداً أصلياً، فلا جرم أن الذي سيق الكلام لأجله له زيادة عناية للمتكلم في حقه لكونه مقصوداً له، والمقصود أولى بالرجحان من غير المقصود^(١).

ويمكن التمثيل لتعارض عبارة النص مع إشارته بما رواه عدي بن حاتم قال: بينا أنا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أتاه رجل فشكا إليه الفاقة، ثم أتاه آخر فشكا إليه قطع السبيل، فقال: «يا عدي؛ هل رأيت الحيرة؟» قلت: لم أرها، وقد أنبت عنها، قال «فإن طالت بك حياة، لترين الظعينة ترتحل من الحيرة، حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحداً إلا الله...»^(٢).

هذا الحديث سيق لبيان أن الإسلام سيظهر وترتفع منارته ويعم البلاد وينتشر الرخاء ويأمن الناس حتى إن المرأة تسافر من الحيرة إلى مكة دون أن تخشى أحداً، وهذا هو المعنى المقصود أصالةً من الحديث، واستدل بهذا الحديث بدلالة إشارته على جواز سفر المرأة بغير محرم، فمن تسافر من الحيرة حتى مكة من غير جوار تكون وحدها دون أن يكون معها محرم^(٣).

ولكن هذا المعنى الإشاري في الحديث يتعارض مع عبارة النص في حديث آخر رواه ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم...»^(٤).

فعبارة هذا الحديث صريحة في النهي عن سفرها بغير محرم، وبذلك تكون دلالة الإشارة في الحديث الأول معارضة بدلالة العبارة في الحديث الثاني، فتقدم العبارة على الإشارة.

(١) ينظر: الوافي شرح منتخب الأخسيكتي للسيغناقي (٣٢٤/١)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (٣١٤/٢)، والتلويح على التوضيح للتفتازاني (٢٥٥/١)، وشرح ابن ملك على المنار (ص ٥٢٤)، وفصول البدائع للفناري (١٩٣/٢-١٩٤)، ومراة الأصول مع حاشية الأزميري (٧٧/٢)، ومسلم الثبوت مع فوائح الرموت للأنصاري (٤٤٩/١).

(٢) صحيح البخاري: كتاب المناقب (٦١)، باب: علامات النبوة (٢٥) برقم (٣٥٩٥)، (١٩٧/٤).

(٣) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (٩٠-٩١، ٧١٠/٦).

(٤) صحيح البخاري: كتاب جزاء الصيد (٢٨)، باب: حج النساء (٢٦) برقم (١٨٦٢)، (١٩/٣).

وقد أجب عن المعنى المدلول عليه بالإشارة في الحديث الأول بأن الحديث يدل على وجود ذلك لا على جوازه، بمعنى: أنه لم يسق على نهج التشريع أو التقرير له، بل ورد إخباراً بما سيقع، ولذا أورده البخاري في علامات النبوة في الإسلام^(١).

إذن؛ فالمرتبة الأولى للدلالات عند أصولي الحنفية هي للعبارة وهي أقواها وتتقدم غيرها، ثم تأتي المرتبة الثانية وتكون أخفض من الأولى وهي دلالة الإشارة فتكون بذلك في الدرجة الثانية في سلم ترتيب الدلالات، فترجح على دلالة النص -أو ما يعرف بمفهوم الموافقة- عند التعارض، ذلك أن الإشارة قد استفيدت من لازم المعنى الوضعي للفظ، وهو وإن لم يكن مقصوداً أصالة إلا أنه لازم ذاتي متأخر عن اللفظ، بمعنى أنه استفيد من اللفظ بغير واسطة معنوية، وبذلك تكون الإشارة قد اشتملت على عنصرين مرجحين لها على دلالة النص وهما: النظم نفسه، والمعنى اللغوي، وأما الدلالة فهي ثابتة بمعنى النظم فقط؛ أي: إن هناك واسطة تدلي بها إلى النص، وهذه الواسطة هي المعنى، فإذا تعارضت الإشارة مع دلالة النص يتقابل المعنيان فيتساقطان، ويبقى النظم سالماً في الإشارة فيعمل به ويرجح؛ لأن ما هو ثابت بالإشارة ثابت بدلالة النص، وفضلت الإشارة بشيء خلت منه دلالة النص، وهو استفادتها من النظم؛ أي: فهمها بلا واسطة التعدية، فكانت الإشارة سالمةً بذلك عن معارضة دلالة النص فترجحت عليها^(٢).

ويمكن التمثيل لتعارض إشارة النص مع دلالاته بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]. فهذه الآية تدل بعبارتها على وجوب الكفارة في القتل الذي يقع خطأً، واستدل بهذه الآية بدلالة نصها على وجوب الكفارة في القتل العمد؛ لأن الكفارة إذا وجبت في القتل الخطأ مع قيام العذر فوجوبها في القتل العمد يكون من باب أولى.

لكن هذا المعنى المستفاد بدلالة النص في الآية يتعارض مع إشارة النص في آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعُضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾

(١) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (٩١/٤).

(٢) ينظر: الوافي شرح منتخب الأخسيكتي للسبغاني (٣٤٠/١-٣٤١)، وأصول البيهقي مع كشف الأسرار للبخاري (٣٢٩/٢-٣٣٠)، والتلويع على التوضيح للتفتازاني (٢٥٥/١)، وشرح ابن ملك على المنار (ص ٥٢٩)، وفصول البدائع للنفاري (١٩٩/٢)، ومراة الأصول مع حاشية الأزميري (٨٢/٢-٨٣)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت للأنصاري (٤٤٩/١).

[النساء: ٩٣]. وهذه الآية تدل بعبارتها ومنطوقها على الوعيد الشديد في الآخرة للقاتل المتعمد، وتدل بطريق الإشارة على عدم وجوب الكفارة على القاتل المتعمد، وقد فهم ذلك من الاختصار على العقاب الأخرى دون الدنيوي، وهو اختصار في مقام البيان، مما يفيد الحصر.

فتعارضت دلالة النص التي توجب الكفارة في الآية الأولى مع إشارة النص التي لا توجهها في الآية الثانية، فتقدم الأقوى وهي الإشارة، ويحكم بعدم وجوب الكفارة في القتل العمد^(١).

ثم تلي دلالة الإشارة في المرتبة دلالة النص، فتكون في الدرجة الثالثة في سلم الدلالات، فتأتي بعد الإشارة من حيث القوة، وتتقدم على ما هو أدنى منها درجة، فترجح على دلالة الاقتضاء، وترجح دلالة النص على اقتضائه كان لميزة انفردت بها دلالة النص عن دلالة الاقتضاء؛ لأنهما وإن اشتركتا في كون كلٍّ منهما يدلي إلى النص بواسطة المعنى، إلا أن الاقتضاء ثبت بناء على الحاجة والضرورة التي دعا النص إليها؛ أي: إن ثبوت دلالة الاقتضاء يكون ضرورياً لتصحيح الكلام عقلاً، أو شرعاً للحاجة إلى إثبات الحكم، فتكون بذلك ضرورية ثابتة من وجه دون وجه؛ إذ هي غير ثابتة فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام، أما دلالة النص فهي ثابتة بالمعنى اللغوي بلا حاجة ولا ضرورة، فتكون بذلك ثابتة من كل وجه، وبهذه الميزة يكتسب المعنى في دلالة النص قوة تجرّد عنها في دلالة الاقتضاء فرجح عليها^(٢).

وبهذا تترتب الدلالات عند الحنفية في سلم تدرجي، تكون الدرجة العليا فيه لأقوى الدلالات وهي العبارة، تليها الدلالات المستفادة من الألفاظ بنظمها أو بمعناها؛ فتأتي الإشارة في الدرجة الثانية، وبعدها الدلالة في الدرجة الثالثة، وفي الدرجة الأخيرة تأتي دلالة الاقتضاء.



(١) ينظر: التلويح على التوضيح للتفتازاني (٢٥٥/١-٢٥٦)، وشرح ابن ملك على المنار (ص ٥٢٩)، وشرح نور الأنوار على المنار للميهوي (٣٨٥/١).

(٢) ينظر: الوافي شرح منتخب الأخسيكتي للسبغناقي (٣٥١/١)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (٣٥٢/٢)، وشرح ابن ملك على المنار (ص ٥٤٠)، وفصول البدائع للفناري (٢٠٣/٢)، ومرآة الأصول مع حاشية الأزميري (٩٩/٢-١٠٠)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت لأنصاري (٤٤٩/١).

المطلب الثاني: وجهة نظر المتكلمين من الأصوليين:

وأما إذا تحول النظر إلى المتكلمين من الأصوليين فإن الترتيب بين الدلالات في هذا السلم يسير جنباً إلى جنب في الدرجة الأولى، بيد أنه يبدأ في الافتراق منذ الدرجة الثانية فما بعدها، فيتغير هذا الترتيب ويختل ويتخذ منحى آخر يترتب فيه، فتختلف بذلك رتبة دلالة الإشارة إذا ما قورنت بغيرها من الدلالات:

إذ يتفق جمهور المتكلمين مع أصوليي الحنفية على تقديم ما دلالة منطوقة صريحة بعبارة النص على ما دلالة غير صريحة أو غير منطوقة؛ ذلك أن الصريح أولى لظهور دلالة بين يدي المستنبط وبعده عن الالتباس، ولأن المنطوق الصريح قد قوي واعتضد من جهة كون دلالة على معناه قد استفيدت بالمطابقة، وهذه الدلالة أقوى الدلالات لأنها أضبط من غيرها فلا يتطرق إليها احتمال بل تكون قطعية، ولذا تقدم على دلالة التضمن ودلالة الالتزام، وتحتل المرتبة الأولى الرفيعة بين الدلالات^(١).

وتأتي بعد ذلك في الرتبة الثانية دلالة الاقتضاء فتقدم على الإيماء والإشارة، لأن المدلول عليه بالاقتضاء مقصود للمتكلم ويتوقف عليه صدقه أو صحة كلامه، فلا يتقرر المعنى المنطوق به في النص إلا بتقديره كي يصدق به المعنى أو يصح به عقلاً أو شرعاً، وما يتوقف عليه فهم المنطوق يكون أولى بالرجحان من غيره، ولذا فهم يعدون دلالة الاقتضاء من أقوى الدلالات على المعاني بعد دلالة المنطوق الصريح، لأن المعنى في هذه الدلالة لازم للدلالة الوضعية متقدم عليها مقصود للمخاطب.

وتأتي بعد ذلك دلالة الإيماء لتحل الدرجة الثالثة من حيث القوة بين الدلالات فتقدم على دلالة الإشارة لأن المدلول عليه بالإيماء مقصودٌ قصداً أصلياً من اللفظ بخلاف الإشارة فإنها لم تقصد بإيراد اللفظ أصالة.

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (٣١١/٤)، وشرح العضد على مختصر المنتهى مع حاشية التفتازاني (٦٥٦/٣، ٦٦١)، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للسبكي (٦٢٥/٤)، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج (٢٦/٣)، والتحبير شرح التحرير للمرداوي (٤١٧١/٨-٤١٧٢).

وإنما جاءت دلالة الإيماء بعد الاقتضاء في الترتيب لأنها وإن كانت مقصودة من اللفظ بيد أنها لا يتوقف عليها صدقه أو صحته، فتكون بذلك قد خلت عن عنصر مرجح قد توافر في دلالة الاقتضاء، ولذا رجحت دلالة الاقتضاء عليها^(١).

وبما أن جمهور الأصوليين من المتكلمين يزيدون على الحنفية في دلالات الألفاظ دلالة المفهوم بقسميه الموافق والمخالف فإن الأمر يقتضي بيان رتبة دلالة الإشارة من حيث القوة مقارنة بدلالة المفهوم، فهل تتقدم دلالة الإشارة دلالة المفهوم بقسميه في الرتبة فتزجج عليها أم العكس؟

لقد قوبلت هذه المسألة بآراء متعارضة من قبل المتكلمين من الأصوليين، ويمكن حصر هذه الآراء في ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: وعلى رأسه الآمدي وابن الحاجب، ويرى هذا المذهب أن دلالة المفهوم بقسميه أقوى من دلالة الإشارة؛ ذلك أن عدم القصد في الإشارة أضعف من دلالتها ولذلك يقدم المفهوم عليها، وهذا هو المفهوم من كلام الآمدي وابن الحاجب، فإنهما صرحا بأولوية دلالة الاقتضاء على المفهوم ثم قدما دلالة الإيماء على دلالة المفهوم، وسكتا عن دلالة الإشارة فلم يبيّنا ترجحها على دلالة المفهوم، وهذا يفيد عدم ترجحها عليه^(٢).

المذهب الثاني: وإليه ذهب تاج الدين السبكي في جمع الجوامع، ووافقه شراح كتابه على ذلك، حيث صرح بترجح الإشارة على المفهومين - الموافق والمخالف - لأن الإشارة من المنطوق فتكون دلالتها بمثابة اللفظ المنطوق به بخلاف المفهومين، فلذا ترجح عليهما لتقوّي دلالتها بهذا الاعتبار، جاء في جمع الجوامع:

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (٣١٠-٣١١/٤)، ونهاية الوصول للصفدي الهندي (٣٧١٤/٨)، وبيان المختصر للأصفهاني (٣٨٨/٣)، وشرح العضد على مختصر المنتهى مع حاشية التفتازاني (٦٥٧/٣)، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للسبكي (٦٢٥/٤)، والتحبير شرح التحرير للمرداوي (٤١٧٤/٨)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (٦٧٢-٦٧٣/٤)، وشرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناي (٣٦٧-٣٦٨/٢)، وحاشية العطار (٤١٢/٢)، والأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع لحسن السيواني (٧٥-٧٤/٣).

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (٣١٠-٣١١/٤)، وبيان المختصر للأصفهاني (٣٨٨/٣)، وشرح العضد على مختصر المنتهى مع حاشية التفتازاني (٦٥٧/٣)، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للسبكي (٦٢٥/٤)، والتحبير شرح التحرير للمرداوي (٤١٧٤/٨) - (٤١٧٥)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (٦٧٢-٦٧٣/٤).

«ويرجحان؛ أي: الإشارة والإيماء على المفهومين؛ أي: الموافقة والمخالفة؛ لأن دلالة الأولين في محل النطق بخلاف المفهومين»^(١).

المذهب الثالث: وهو ما ذهب إليه الصفي الهندي بشأن قوة دلالة الإشارة مقارنة بدلالة المفهوم، حيث ذهب إلى أن دلالة الإشارة أقوى من مفهوم المخالفة دون الموافقة^(٢)، وهذا الترجيح للإشارة على مفهوم المخالفة يرجع إلى أن الدلالة في المفهوم المخالف تقوم بإثبات حكم جديد خارج عن منطوق اللفظ، وأما الدلالة في الإشارة فهي تابعة للفظ ومؤكدة له، وأما ترجح المفهوم الموافق على الإشارة فلأن المعنى في المفهوم الموافق أظهر وأجلى بين يدي المستنبط من المعنى المستفاد بالإشارة، كما أن مقصود الشارع في مفهوم الموافقة أوضح من المقصود التبعي في دلالة الإشارة^(٣).

وعلى كل حال، فإن ترتيب الدلالات عند المتكلمين حسب سلم الدلالات يكون كالتالي: الدرجة العليا فيه لأقوى الدلالات وهي دلالة المنطوق الصريح، تليها دلالات المنطوق غير الصريح؛ فتأتي دلالة الاقتضاء في الدرجة الثانية، وبعدها دلالة الإيماء في الدرجة الثالثة، وفي الدرجة الأخيرة تأتي دلالة الإشارة.

ويجدر التنبيه إلى أن ابن عبد الشكور من متأخري الحنفية قد خالف أصولي الحنفية ونحنا منحى الجمهور في ترتيب الدلالات، فإنه بعد أن ذكر ترتيب الدلالات عند تعارضها قال: «كذا قالوا وفيه ما فيه» وقد فسر ابن نظام الدين الأنصاري هذه العبارة بقوله: «لأن رجحان ما لا يقصد أصلاً كما في الإشارة على ما يقصد كما في الدلالة، أو ما كان ضرورياً كما في الاقتضاء محل تأمل... وما قالوا إن المعنيين تعارضاً وبقي النظم سالماً ممنوع، بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيضمحل عنده غيره، فلم يتساقط ولم يبق النظم سالماً»^(٤).

وهكذا نخرج بأكثر الملاحظات أهمية في هذه المقارنة بين الفريقين وهي أن دلالة الإشارة عند جمهور المتكلمين من الأصوليين من أضعف الدلالات الوضعية إذا ما قورنت بغيرها لأن المعنى فيها قد خفي على

(١) شرح المحلى على جمع الجوامع مع حاشية ابن قاسم العبادي (٣٠٥/٤)، وينظر: حاشية البناني (٣٦٨/٢)، وحاشية العطار (٤١٢/٢)، والأصل الجامع للسيناوي (٧٥-٧٤/٣).

(٢) ينظر: نهاية الوصول في دراية الأصول للصفى الهندي (٣٧١٤/٨).

(٣) ينظر: الإحكام للآمدي (٣١٠/٤).

(٤) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت للأنصاري (٤٤٩/١).

المستنبط لعدم القصد إليها في سياق الكلام، في حين يخالف الحنفية هذا فيذهبون إلى أنها من أقوى الدلالات الوضعية بعد العبارة إذ يعدون الثابت بالإشارة كالثابت بالعبارة.

وعلة هذا التفاوت في موقف كل فريق إزاء دلالة الإشارة يسهل كشفها إذا ما وضعت نقطة الخلاف في مكانها بالنسبة لكل مذهب:

ويبدو أن نقطة الخلاف مرتبطة بالأساس الذي قام عليه تقسيم الدلالات عند كل فريق، وبإنعام النظر يمكن القول إن الجمهور من المتكلمين ينطلقون في تقسيمهم للدلالات من المعنى المدلول عليه باللفظ، ولذا فهم يقسمون المعنى المستفاد إلى منطوق متلقى من اللفظ المصرح بذكره، ومفهوم غير مصرح بذكره، ويقسمون المنطوق إلى صريح وغير صريح؛ فالمعاني هي أساس التقسيم للدلالات^(١).

وأما مستند الترجيح فيما بين هذه الدلالات كما يمكن استخلاصه مما سبق فإنه يعتمد على عنصرين رئيسيين:

- ظهور المعنى للمستنبط بجلاء وبعده عن الالتباس.
- وتقوي المعنى بدخوله تحت مقصود الخطاب.

ومن هنا جاء تقديمهم لدلالة الاقتضاء بعد دلالة المنطوق الصريح، لأنه لا بد من تقديرها حتى يصح المعنى عقلاً أو شرعاً، وهي دلالة التزامية مقصودة ومتقدمة على الدلالة الوضعية، وبذلك اجتمع فيها العنصران المرجحان فرجحت على دلالة الإيماء ودلالة الإشارة؛ لأن ما لا بد منه لصحة المعنى يكون أظهر للمستنبط وأكد لمقصود الخطاب.

ودلالة الإيماء رجحت على الإشارة لتقوي معناها بعنصر القصديّة، وأما الإشارة فلم يتوافر فيها هذان العنصران فكانت الأضعف^(٢).

(١) ينظر: شرح العضد على مختصر المنتهى مع حاشية التفتازاني والجزاوي (١٥٧/٣-١٥٨)، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع (٢٣٥/١)، وحاشية العطار (٣٠٧/١-٣٠٨)، والتقرير والتجوير لابن أمير الحاج (١٤٥/١).

(٢) ينظر: الإحكام للأمدّي (٣١٠-٣١١)، وبيان المختصر للأصفهاني (٣٨٨/٣)، وحاشية البناني على شرح جمع الجوامع (٣٦٨/٢)، والأصل الجامع للسيناوي (٧٤/٣).

أما أصوليو الحنفية فينطلقون في تقسيم الدلالات من الجهة التي استفيد منها المعنى، ومن ناحية هذه الاستفادة من حيث الأصالة أو التبعية دون التركيز على المعنى المستنبط، وعلى هذا الأساس يقسمون الدلالة إلى عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء، ويعتمدون في الترجيح فيما بينها على عنصرين:

- قوة الجهة التي استفيد منها المعنى من حيث النظم أو غيره.
 - وتقوي المعنى بدخوله تحت القصد من سوق الكلام.
- وانطلاقاً من هذا يقدمون دلالة العبارة على غيرها لأن المعنى فيها مستفاد بنظم الكلام وبالمعنى معاً وانضم إليه القصد من السياق، ثم تليها دلالة الإشارة وهي مثل العبارة إلا أنها مقصودة تبعاً، ثم تأتي الدلالة وهي دون العبارة والإشارة لأنها ثابتة بمعنى النظم فقط، فإذا تعارضت معها تساقط المعنيان وبقي النظم سالماً في العبارة والإشارة، ولذا كانت دونها، ثم تأتي دلالة الاقتضاء في آخر الدلالات لأنها ثبتت للضرورة، بينما دلالة الدلالة لم تثبت للضرورة، وما يثبت لغير ضرورة مقدم على ما ثبت للضرورة إذ الضرورة تقدر بقدرها^(١).
- فالخلاف في قوة دلالة الإشارة كله إذن راجع إلى أصل تقسيم الدلالات؛ فالجمهور يعتمدون في ذلك على المعاني، ويرجعون في الترجيح بين الدلالات إلى:

- ظهور المعنى وبعده عن الالتباس.
 - وتقوي المعنى بدخوله ضمن المقصود من الكلام.
- وأما الحنفية فيعتمدون في القسمة على الجهات التي استفيدت منها المعاني ونواحي هذه الاستفادة، ويرجعون في الترجيح إلى:
- قوة الجهة التي استفيد منها المعنى، مميزين بين جهة اللفظ بشكل ذاتي مباشر دون واسطة، وبين جهة المعنى التي تكون بشكل غير مباشر من اللفظ.
 - وتقوي المعنى بدخوله تحت القصد من سوق الكلام.
- هاتان هما الفكرتان التي بنى كل فريق من الأصوليين منهجه عليها في الترجيح بين دلالة الإشارة وغيرها من الدلالات حتى جعلها المتكلمون من أضعف الدلالات على المعنى وجعلها الحنفية من أقواها.

(١) ينظر: أصول البردوي مع كشف الأسرار للبخاري (٣١٤/٢، ٣٣٠، ٣٥٢)، والتلويح على التوضيح للفتازاني (٢٥٥/١)، وشرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي (ص ٥٢٢-٥٢٩)، ومرة الأصول لملاخسرو (٨٢/٢-٨٣، ٩٩-١٠٠)، وفواتح الرحموت للأنصاري (٤٤٩/١).

وإذا تعيّن الاختيار والترجيح لأحد المذهبين أيّاً كان، فهناك صعوبة تواجه الترجيح؛ ذلك أن الانحياز إلى أحد الجانبين ينبغي أن يبنى على أساس قواعد شاملة من خلال استقراء الدلالات في الأحكام وتبيّن مدى الاعتماد على هذه الأصول بشكل عملي، لا أن يقوم على أساس أمثلة خاصة ومحدودة مسطّورة في كتب الأصول؛ لأنه قد يظهر بالتتابع التفاوت في استخدام أدوات الترجيح، ولذلك فإن هذه الصعوبة تحول دون الترجيح.



المبحث الثالث

حجية دلالة الإشارة

قد ظهر فيما سبق أن الاستدلال بالإشارة يعتمد في مسلكه الإجرائي على علاقات اللزوم التي تتلخص في الانتقال من الألفاظ إلى المعاني المطلوبة المستقرة في الذهن، وبعد تعقّل المعاني يخطو الذهن خطوة أخرى ينتقل فيها من معاني الألفاظ إلى معاني أخرى مستندة إلى الدلالة الوضعية لازمة لها ومرتبطة بها. فالاستدلال بالإشارة في حقيقته عملية يتم فيها ترتيب معاني الكلمات وربطها -وفق قوانين وضوابط- بمعاني أخرى خارجة عن ألفاظ الكلمات.

وينبغي حيال هذه الفكرة السؤال عما إذا كان هذا المسلك غير المباشر في الاستدلال مقبولاً في استنباط المعاني من النصوص؟ ومعرفة ما إذا كان لهذا المسلك أثر في استقاء الأحكام؟ وهل يمكن لهذه الدلالة أن تستقل بإثبات الأحكام؟ وبعبارة أخرى: هل دلالة الإشارة حجة يصار إليها في استخراج الأحكام من خلال النظر في النصوص؟

الطلب الأول: وجهة نظر أصوليي الحنفية:

يقرر أصوليو الحنفية أن دلالة الإشارة حجة يعتمد عليها في استنباط الأحكام من النصوص، شأنها في ذلك شأن عبارة النص، وقد تظاهرت عباراتهم على ذلك، ومن عباراتهم في هذا الشأن «وهما -أي: العبارة والإشارة- سواء في إيجاب الحكم»^(١)؛ لأن كلتا هاتين الدالتين ثابت بصيغة الكلام من غير زيادة على معناه أو نقصان عنه، وقد عدّوا الأحكام الثابتة بهذه الدلالة ثابتة بظاهر النص دون القياس والرأي، لأن الاستدلال بهذه الدلالة في حقيقته يستند إلى تركيب الكلام^(٢).

(١) أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (٣١٤/٢)، والمنتخب للأخسيكي مع الوافي للسبغناقي (٣١٥/١)، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار للنسفي (٣٨١/١)، وشرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي (ص ٥٢٤)، وفتح الغفار بشرح المنار لابن نجيم (٤٩/٢)، وينظر: أصول السرخسي (٢٣٦/١)، والتلويح على التوضيح للفتازاني (٢٥٥/١)، وفصول البدائع للفتاوي (١٩٣/٢).

(٢) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (٢٢/٢)، وأصول السرخسي (٢٣٦/١)، والوافي شرح الأخسيكي للسبغناقي (٣٢٣/١)، وكشف الأسرار على أصول البزدوي للبخاري (٣١٤/٢).

ومعنى هذا أن ما يثبت بها من معانٍ إنما هو معنى اللفظ؛ أي: نشأ عن اللفظ نفسه وليس معنىً مستقياً من خارج اللفظ، ذلك أن «اللفظة متى كانت موضوعاً لمفهوم أمكن أن تدل عليه بحكم الوضع، ومتى كان لمفهومها تعلُّقٌ بمفهوم آخر أمكن أن تدل عليه بواسطة ذلك التعلُّق، سواء كان ذلك المفهوم الآخر داخلياً في مفهومها الأصلي أو خارجاً عنه»^(١).

وقد حكى عبد العزيز البخاري عدم الخلاف في حجيتها فقال: «فأما كونها حجة فلا خلاف فيه»^(٢). فالمعنى الإشاري حجة في إثبات الأحكام وإن لم يوضع اللفظ له لا مطابقة ولا تضمناً، وذلك للعلاقة القائمة بين المعنى الذي يدل عليه اللفظ بواسطة الوضع وبين المعنى المتعلق به الملازم له في الذهن؛ أي: بسبب العلاقة التي تربط الملزوم بلازمه.



المطلب الثاني: وجهة نظر المتكلمين من الأصوليين:

بيد أنه حين الرجوع إلى كتب المتكلمين من الأصوليين يلاحظ أن حجية دلالة الإشارة لم تكن مسألة مصرحاً بها كما عند أصوليي الحنفية الذين «يتميزون عند عرضهم لدلالة الإشارة بتناول مباحث لا يقف عندها المتكلمون كثيراً»^(٣)، ولكن مع ذلك هناك من الاعتبارات ما يدفع إلى القول بأن حجية هذه الدلالة كان أمراً مسلماً به لديهم، ومن ذلك:

- ذكرهم لدلالة الإشارة حين حصرهم لأقسام الدلالات وما يتوقف فهم اللفظ عليه وما لا يتوقف عليه من الدلالات التي تؤخذ منها الأحكام.

(١) تقارير الشربيني على شرح جمع الجوامع مع حاشية البناني (٢٣٨/١).

(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي للبخاري (١١٠/١).

(٣) مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام لخليفة بابكر الحسن (ص ١٢٠).

- وعدهم لها من أقسام المنطوق غير الصريح الذي يدل عليه الخطاب^(١).

فلو لم يكونوا محتجين بدلالة الإشارة وبإثبات الأحكام بها لنجم عن الحصر لأقسام المنطوق غير الصريح خلل ولبطل الانحصار.

ومن أجل ذلك لم يكن ثمة ما يدفع إلى حشد الأدلة على حجيتها لعدم الخلاف فيها كما هو الشأن في مفهوم المخالفة الذي لم يكن محل وفاق بين أصوليي الحنفية والمتكلمين.

وهكذا تكون حجية دلالة الإشارة فكرة ثابتة ومعتزلاً بها ضمناً عند المتكلمين.



الطلب الثالث: وجهة نظر الإمام الشاطبي:

ولكن الأمر الجدير حقاً بأن يشد الاهتمام هو أن أبا إسحاق الشاطبي له وجهة نظر أخرى بالنسبة إلى الأحكام المستفادة بدلالة الإشارة، فلقد جال هذا الإمام في تفاصيل مباحث الأصول أوسع مجال، واستطاع -من خلال استقراءه لموارد الشريعة واستقصائه لتفاريحها وتحليله العميق لقضية استنباط الأحكام منها- أن يكشف عن وجهتين تستفاد منهما الأحكام بدلالة الألفاظ، مميّزاً بين كلّ من هاتين الوجهتين؛ ذلك أن للألفاظ من حيث هي صور للمعاني دلالتين:

- دلالة أصلية يُنظر فيها إلى الألفاظ بوضعها الأصلي، وهي التي تحدد المعنى الأساسي للفظ بمقتضى الوضع الأول، وذلك عند خلوّه من القرائن الصارفة له عن مقتضى هذا الوضع، وهذه الدلالة تتصل بكل لغة، وهي قاسم مشترك عند البشر.
- ودلالة تبعية ليست هي المقصود الأصلي من اللفظ ولكنها من مكملاته ومتمماته.

فهذه دلالة تستقي معناها مما اقتضته الألفاظ بوضعها الأصلي الأول، ولذلك يتعين النظر فيها فيما يرجع على الوضع الأول بوجه من وجوه الخدمة فينظر فيها في التوابع والإضافات والقرائن

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (٨١/٣-٨٣)، ونهاية الوصول للصفى الهندي (٢٠٣١/٥)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب وحاشية التفتازاني (١٦٢-١٦٠/٣)، والمنهاج مع شرح الإجماع للسبكي (٩٣٦/٣-٩٣٩)، وتيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٩٤/٣-٩٨)، والتقريب والتجوير لابن أمير الحاج (١٤٧/١)، وشرح المحلى على جمع الجوامع مع حاشية البناني (٢٣٩/١).

والمساقات؛ ذلك أن هذه الدلالة إذا اعتبرت مع الدلالة الأصلية وجدت كوصف من أوصافها لأنها كالتكملة للعبارة.

وذلك مثل تقديم اللفظ الذي له مزيد عناية في القصد على غيره في الكلام، ومثل استعمال الكناية في اللفظ أو التصريح به بحسب ما يقصد من سياق الكلام وما يقتضيه الحال، وغير ذلك من الأمور.

وهذه الدلالة يتميز بها اللسان العربي وتعد خصيصة للغة العربية، وتكون خادمة للدلالة الأصلية^(١).

ولقد حدد الشاطبي العلاقة بين هاتين الدالتين بعلاقة التابع بالمتبوع.

فإذا تقرر أن للألفاظ من حيث دلالتها على المعاني اعتبارين: من حيث الدلالة الأصلية، ومن حيث الدلالة التبعية كان من الواجب النظر في جهة استفادة الأحكام، وهل تختص بجهة المعنى الأصلي؟ أم تعم المعنى الأصلي والمعنى التبعية؟

أما المعنى الأصلي فلا إشكال فيه ولا يمكن أن يحصل فيه خلاف، ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي والعمومات والخصوصات، وما أشبه ذلك مجرداً عن القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول.

وأما جهة المعنى التبعية، فهل يصح اعتبارها في الدلالة على الأحكام من حيث يفهم منها معان زائدة على المعنى الأصلي أم لا^(٢)؟

تردد الشاطبي في هذا، وانتهى إلى أن الدلالة التبعية لا يصح إفادتها لمعنى زائد بالكلية عما تناولته الدلالة الوضعية للفظ الشارع؛ وذلك لأن:

- المعنى المستفاد باللزوم العقلي التبعية يشترط فيه أن يكون متفرعاً عما قصده الشارع أصالة بنظم كلامه، عائداً عليه بالتقوية والتأكيد والتحقيق على الجملة، ولأجل هذا تعين أن يكون المعنى التبعية خادماً للمعنى الأصلي.

(١) ينظر: الموافقات للشاطبي (٥١/٢-٥٢).

(٢) المصدر نفسه (٧٢/٢).

- لو كان للدلالة التبعية خصوص حكم يقرر شرعاً دون الدلالة الأصلية الأولى لكانت هي الأولى؛ إذ يكون تقرير ذلك المعنى مقصود أصالة فتكون العبارة عنه من الجهة الأصلية لا التبعية، وقد فُرض أنه من التبعية، ومن أجل ذلك لا يصح إفراد الدلالة التبعية بمعنى غير التأكيد للدلالة الأصلية؛ لأن العرب ما وضعت كلامها على ذلك إلا بهذا القصد.

- القول بتبعية هذه الدلالة يقتضي ألا يؤخذ الحكم إلا من الجهة الأصلية، فلو جاز أخذه من غيرها لكان خروجاً بها عن وضعها، وذلك غير صحيح. ودلالاتها على حكم زائد على ما في الأولى خروج لها عن كونها تبعاً للأولى، فيكون استفادة الحكم من جهتها على غير فهم عربي، وذلك غير صحيح، فما أدى إليه مثله^(١).

فمن غير المقبول -من وجهة نظر الإمام الشاطبي- أن يضاف إلى النصوص ما لا تقتضيه من المعاني الزائدة عليها، كما أنه لا يصح أن ينكر منها ما تقتضيه من المعاني الأصلية، بل الأمر أمر توفيق مزدوج بين شقين: المعاني الأساسية للدلالة الوضعية للنصوص، والمعاني الثانوية المستنبطة اللازمة للوضع الأول، والملاحظة من الألفاظ.

ومن أجل الوصول إلى هذا التوافق ينبغي التوسل بمنطق اللغة العربية في الفهم والتفهم، والاستعانة بما عهد عن العرب في أساليب معانيها والتي منها أنها تتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة.

ولذا فإن من رام أن يستنبط الأحكام من مواردها، وأن يصل إلى ما أودع من إشارات في النصوص فعليه أن يعود إلى لسان العرب وما ألفتَه في خطاباتها في المعاني والألفاظ والأساليب، فبهذا يتم له مرامه، ومن طلب التعمق في رموز النصوص وإشاراتها بغير هذا فقد طلب الشيء بغير أدواته، ولهذا ليس من المستغرب أن يضل عن فهم النصوص، ويحملها ما لا حاجة إليه^(٢).

وعقب الشاطبي هذا بأن الجهة التابعة قد يستفاد منها معانٍ زائدة على المعنى الأصلي لا من جهة الوضع، بل من جهة التأسسي والتأدب بآداب القرآن، ومثّل لذلك بسبعة أمثلة، ظهر فيها أن الجهة التابعة

(١) ينظر: المصدر نفسه (٧٧-٧٥/٢).

(٢) ينظر: المصدر نفسه (٦٢/٢).

يستفاد منها أحكام شرعية وفوائد علمية ليست داخلية تحت الدلالة بالجهة الأولى، بل هي آداب وردت في القرآن أراها الله تعالى عباده ليتأدبوا بها، وهي مما يعضد الجهة الأولى:

المثال الأول: جاء القرآن بالنداء من الله تعالى للعباد ومن العباد لله تعالى، فحين أتى من قبل الله للعباد جاء بحرف النداء المقتضي للبعد؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ﴿يَعْبَادِي الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَسِعَةٌ﴾ [العنكبوت: ٥٦]، ﴿قُلْ يَعْبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الزمر: ٥٣]، ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١]، ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [البقرة: ١٠٤].

ولكن القرآن حين يأتي بالنداء من العباد لله تعالى نجده على العكس من ذلك يأتي بالنداء من غير حرف نداء ثابت كقوله ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨]، ﴿رَبَّنَا أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٨٩]، بناء على أن حرف النداء في الأصل للتنبيه، والله منزّه عن التنبيه، كما أن أكثر حروف النداء للبعد، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعي خصوصاً لقوله تعالى ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦]، ومن الخلق عموماً لقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، وقوله ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

فحصل من هذا التنبيه على أدين: أحدهما: ترك حرف النداء حين مناداة الله، والآخر: استشعار القرب، كما أن في إثبات حرف النداء حين مخاطبته تعالى الناس التنبيه على معنيين: أحدهما: إثبات التنبيه لمن شأنه الغفلة والإعراض والغيبة، وهو العبد، والثاني: الدلالة على ارتفاع شأن المنادى وأنه منزّه عن مدانة العباد؛ إذ هو في دنوه عالٍ، وفي علوه دانٍ سبحانه وتعالى^(١).

المثال الثاني: إن نداء العبد للرب نداء رغبة وطلب لما يصلح شأنه، فأتى في النداء القرآني بلفظ: (الرب) في عامة الأمر تنبيهاً وتعليماً لأن يأتي العبد في دعائه بالاسم المقتضي للحال المدعو بها، وذلك أن الرب في اللغة هو القائم بما يصلح المربوب، فقال تعالى في معرض بيان دعاء العباد: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا...﴾ [البقرة: ٢٨٦] إلى آخرها، ﴿رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨]، وإنما أتى في قوله تعالى:

(١) ينظر: المصدر نفسه (٧٩-٧٨/٢).

﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَتْ هَذِهِ حَقًّا مِّنْ عِنْدِكَ﴾ [الأنفال: ٣٢] من غير إتيان بلفظ (الرب)؛ لأنه لا مناسبة بينه وبين ما دعوا به، بل هو مما ينافيه^(١).

الثالث: جاء القرآن بالكناية في الأمور التي يُستحيا من التصريح بها، كما كني عن الجماع باللباس والمباشرة، وعن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط، تنبيهاً وتعليماً للعبد بأن يستخدم أسلوب الكناية في هذه الأمور وأمثالها.

الرابع: أتى القرآن بأسلوب الالتفات الذي ينبئ عن أدب الإقبال من الغيبة إلى الحضور بالنسبة إلى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه، كقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ ﴿مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٢ - ٤]، ثم قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، أو بالعكس إذا اقتضاه الحال أيضاً، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يونس: ٢٢].

الخامس: الأدب في ترك التنصيص على نسبة الشر إلى الله تعالى، وإن كان هو الخالق لكل شيء، كما قال بعد قوله: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ﴾ إلى قوله: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، ولم يقل: بيدك الخير والشر.

السادس: الأدب في المناظرة بأن لا يفاجئ بالرد كفاحاً دون التقاضي بالمجاملة والمسامحة، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن أَفْرَتَيْتُهُ، فَعَلَىٰ إِجْرَامِي﴾ [هود: ٣٥]، ﴿وَإِنَّا أَوْ لِيَاكُم لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبا: ٢٤]، وقوله: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَّا أَوَّلُ الْعَالَمِينَ﴾ [الزخرف: ٨١]، لأن ذلك أدعى إلى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصبية.

السابع: الأدب في إجراء الأمور على العادات في التسببات وتلقي الأسباب منها، وإن كان العلم قد أتى من وراء ما يكون، أخذاً من مساقات الترجيات العادية، كقوله تعالى: ﴿فَعَسَىٰ اللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ﴾ [المائدة: ٥٢]، ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]، ومن هذا الباب جاء نحو قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٢]، وما أشبه ذلك، فإن الترجي والإشفاق ونحوهما

(١) ينظر: المصدر نفسه (٢/٧٩-٨٠).

إنما تقع حقيقة ممن لا يعلم عواقب الأمور والله تعالى عليم بما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون، ولكن جاءت هذه الأمور على المجرى المعتاد في أمثالنا، فكذلك ينبغي لمن كان عالماً بعاقبة أمر بوجه من وجوه العلم الذي هو خارج عن معتاد الجمهور أن يحكم فيه عند العبارة عنه بحكم غير العالم، دخولاً في غمار العامة، وإن بان عنهم بخاصية يمتاز بها، وهذا من التنزلات الفائقة الحسن في محاسن العادات، فهذه الآداب تنبغي مراعاتها^(١).

وفي هذه الأمثلة توهين لما اختاره من منع الدلالة التبعية إفادة معنى زائد بالكلية عما تناولته الدلالة الوضعية مطلقاً، ولكنه رد ذلك بأن هذه الأمثلة وما جرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعاني وإنما استفيد من جهة أخرى وهي جهة الاقتداء بالأفعال^(٢).

وإن هذا الرأي -الذي يخالف ما عليه جمهرة الأصوليين- من هذا الإمام الأصولي ليشير الفضول العلمي للتطلع إلى الأسس والدعائم التي شُيِّد عليها هذا الرأي، وذلك حتى يتسنى لنا أن نسوّغه، ومن أجل تحقيق هذا الغرض سوف نلج الآن إلى معالم الفكر الأصولي عند الإمام الشاطبي حتى نعيد وضع الأفكار في تركيبها البدائي.

وطبيعي أن عملي هذا سيجتاز آفاقاً تحفها المزالق، وتحيط بها التساؤلات عن جدوى الإيغال في منهج وفكر الشاطبي، ولكني أرى أن عمق التحليل يعطي بياناً واضحاً وكاملاً عن وجهة نظر الإمام الشاطبي، فالغاية هي معرفة المعيار الذي استند إليه الشاطبي في وجهة نظره، لأنه لا يستقيم فهم هذه الوجهة ما لم نقف على أبعاد المنهج الأصولي الذي اتبعه هذا الإمام وخصوصاً في تعامله مع قضية الاستنباط الدلالي من الخطاب التشريعي، ورغم ذلك لا بد أن نوجز الحديث لئلا يبتعد الموضوع عن الغرض الذي أردناه له.

وأبدأ بفكرة أساسية برزت عند الشاطبي بشكل واضح واستفاضت بها نصوص مباحثه، وهي تأكيده على طابع الشمولية في نصوص الشريعة^(٣)، فنقطة الانطلاق في استنباط الأحكام تبدأ من نظرة شمولية إلى الشريعة الإسلامية، فالشريعة عامة لكل المكلفين وهم ملزمون بتطبيقها، حيث يتجلى الشمول في الشريعة

(١) ينظر: المصدر نفسه (٨٠/٢-٨١).

(٢) ينظر: المصدر نفسه (٨٢/٢).

(٣) ينظر: منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي لعبد الحميد العلمي (ص ٨٣).

بوضوح لا ريبه معه، إذ يجب على كل فرد أن يطبقها على نسق واحد، سواء أكان تطبيقه لها على نفسه أم على الآخرين^(١).

بيد أن شمول الشريعة لا يعني امتدادها إلى جميع الأفراد فحسب، ولكنه يستتبع كذلك نظر المجتهد في استثمار أحكامها، فالواقع أننا حين ننظر إلى الشريعة ندرك جيداً أن أحكامها يأخذ بعضها بحجز بعض ولا تقبل الانفصام، فكما أن الإنسان لا يكون إنساناً باليد وحدها ولا بالرجل وحدها ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملة ذلك كله؛ كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملةتها فيرتب العام على الخاص، ويحمل المطلق على المقيد، ويفسر المجهل بالمبين... إلى غير ذلك.

فالواجب نظر المجتهدين إلى الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها^(٢).

فالشاطبي لا يكتفي بالنصوص الجزئية، ولا يركن إلى الأدلة الفردية في سيره في المسالك الاستنباطية، بل يذهب إلى أنه لا بد من نظرة كلية إلى مصادر الشريعة ومواردها لمن أراد فهمها واستخراج أحكامها؛ إذ لا يكفي النظر في هذه النصوص الجزئية دون النظر إلى كليات الشريعة، وإلا لتضاربت بين يدي الناظر الجزئيات، وعارض بعضها بعضاً في ظاهر الأمر، ولتلافي هذا لا بد من وجود ميزان يُعرف به ما يؤخذ من النصوص وما يترك، هذا الميزان هو اعتبار الجزئيات بالكليات.

وبهذه الشمولية في النظر إلى الشريعة تكتسب الأحكام صفة القطعية، لأن هذه الأحكام قد استفيدت من معنى عام انتظم من استقراء أفراد كثيرة، حتى استقرت في العقل كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا متبدلة^(٣).

ويربط الشاطبي بجلاء بين ضرورة النظر الكلي إلى النصوص الشرعية، والحاجة إلى أن تقع هذه النصوص من حيث الفهم موقِعاً عاماً يشترك فيه العامة والخاصة، فها هنا لا يكتفى بعموم النظر في الشريعة بل يجب أن يضاف إلى ذلك في مسلك الإفهام والفهم أن تكون الأحكام المستنبطة قريبة من الفهم سهلة على العقل

(١) ينظر: الموافقات للشاطبي (١٨٦/٢، ١٨٩، ٢٠٩)، والاعتصام للشاطبي (٤٣٤/٣-٤٣٥).

(٢) ينظر: الموافقات للشاطبي (٣-٥، ٤/١٢٠-١٢١، ١٢٦)، والاعتصام للشاطبي (٥٢-٥٠/٢).

(٣) الموافقات للشاطبي (٥٤/١، ٧٠).

بحيث يشترك فيها الجمهور؛ لأنه لو كانت نصوص التشريع مما لا يدركه إلا الخواص لم تكن الشريعة عامة، ولأجل ذلك لا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ^(١).

هذا؛ ومن أجل الوصول إلى اتفاق مشترك بين جمهور الناس في فهم النصوص لا بد من اللجوء إلى معيار يُرجع إليه عند وجود أي اختلاف في الفهم، هذا المعيار هو **لسان العرب**، فالشريعة عربية في ألفاظها ومعانيها وعربية في أسلوبها وخطابها، وهذا مما لا حاجة إلى ذكر النصوص الدالة عليه لظهوره ووضوحه، ولذلك فإنه لا سبيل إلى استثمار المعاني من الشريعة دون النظر في مسالكها ولا مطمع في اقتناصها دون الالتفات إلى أدواتها، وأهم أدواتها العلم بمعهود العرب الأميين الذين نزل القرآن بلسانهم^(٢).

ومن هنا يمكن القول: إن كل عمل علمي يجعل قضية استنباط الأحكام من نصوص التشريع وكده لا بد له من مراعاة سمات اللغة وشروطها، فيقيّم الجهد المبذول بحسب ملاءمته لهذه السمات والشروط.

ولم تكن دعوة الشاطبي إلى حذق اللغة العربية لاستنباط أحكام الشريعة بدعاً من الدعوات التي خالف بها العلماء، فقد سبقه إلى ذلك متقدمو الأصوليين، إلا أنه أضفى على هذه الأداة الاستنباطية طابعاً دليلاً توخى فيه خدمة العملية الاجتهادية، فأفرد النوع الثاني من كتاب المقاصد للحديث عن قصد الشارع من وضع الشريعة للإفهام في خمس مسائل كان محورها عربية الشريعة وأمية مخاطبين بها، وأوجه استفادة الأحكام منها^(٣).

ونصل إلى مسألة هي من أكثر المسائل الدلالية وضوحاً لدى الإمام الشاطبي، وبها تتجلى خاصية كتابه "الموافقات" وهي **دعوته إلى الإمام بالمقاصد الشرعية**، فقد حدد زاد المجتهد وحصره في عنصرين: فهمه لمقاصد الشريعة على كمالها، وتمكنه من الاستنباط بناء على فهمه فيها^(٤).

ولقد عدَّ العلم بالمقاصد هو الركيزة الأصلية، أما العلوم المساعدة على الاستنباط فهي كالخادمة للأولى ومن هنا كان النظر إلى المقاصد عند الشاطبي ركناً ركيناً في دراسته الدلالية، وإذا ما أوغل الباحث في تفحص

(١) ينظر: المصدر نفسه (٦٥/٢، ٦٧).

(٢) ينظر: المصدر نفسه (٤٩/٢، ٥١-٥٣، ٥٤-٥٥، ٨٢-٨٣)، والاعتصام للشاطبي (١٣٣/٣).

(٣) ينظر: الموافقات للشاطبي (٤٩/٢) وما بعدها، ومنهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي لعبد الحميد العلمي (ص ٩٧).

(٤) ينظر: الموافقات للشاطبي (٧٦-٧٧)، ومنهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي لعبد الحميد العلمي (ص ٨٧).

مسائل "الموافقات" يجده يخصص جزءاً كبيراً منها لمقاصد التشريع، حتى إن المقاصد لتجري في مباحثه مجرى الدم من العروق، ولقد كان لها أثر واضح في تقرير مسائله ومعالجة قضاياها، فموضوع المقاصد يمثل الشق الأعظم في منهجه، ولقد عدّ قضية الاستنباط والنظر عند الأصوليين رهينة بمدى انضباطها بالمقاصد العامة في التشريع لأنه «لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك»^(١).

ولقد كان يلجأ في كثير من الأحيان إلى هذا المعيار المقاصدي فيجعله المعيار الأساسي، ويحيل إليه وإلى قيمته في رفع التناقضات التي تكون في مواقف الأصوليين من بعض الأدلة التي ترجع إلى رعاية المصالح.

وهو في كل ذلك يربط هذا العنصر بالدعوة إلى التمكن من اللغة العربية والإمام بمناحي خطابها، لأنه رغم ميله إلى المقاصد وتأكيد دوره في الأحكام لم تغب عنه الوشائج بين اللغة والمقاصد التي يتصل بعضها ببعض، وذلك أن علم لسان العرب وعلم أسرار الشريعة ومقاصدها يمثلان وحدة متكاملة في العملية الاستنباطية، ويمثلان كذلك مجالاً دلاليّاً يقوم على مجموعة من الأصول، سواء تعلق الأمر بالدلالة اللفظية أم بالدلالة المقاصدية.

وجملة القول: إن عمل الفقهاء الناظرين في النصوص لاستخراج الأحكام منها ينبغي أن يسبق بمعرفة للنص ولغته، ويكون موجهاً بموافقة المقاصد الشرعية، لأن مهمتهم تكمن في اجتهادهم في إصابة قصد الشارع^(٢).

بيد أن فهم مقاصد الشريعة على كمالها، ومعرفة مناحي العرب في خطابها، رغم كونهما عنصرين رئيسيين لمن أراد اقتباس أحكام الشريعة من نصوصها؛ لم يكونا العنصرين الوحيدين الذين التزمهما الشاطبي في عمله، فلقد اضطلع إلى جانب هذين العنصرين بأمر آخر له طابع منهجي، وهو التزامه بمبدأ **الأخذ بالأولويات**، ويقوم هذا المبدأ على تقديم ما هو أهم بإزاء مجموعة من المتقابلات، فمثلاً في الدلالة عموماً هناك تقابل بين ما هو أصلي وما هو تبعي، وفي الدلالة اللفظية هناك تقابل بين اللفظ والمعنى، وفي المعنى هناك تقابل بين المعنى الإفرادي والمعنى التركيبي، وفي اللفظ هناك تقابل بين المحكم والمتشابه، والنص والظاهر، والمبين والمجمل،

(١) الموافقات (٢٨/١)، وينظر: منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي (ص ٢٩٤).

(٢) ينظر: الموافقات (٨٢/٤-٨٥، ٩٢)، ومنهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي (ص ٨٩-٩٠، ١٠٧).

والمطلق والمقيد، وفي المقاصد هناك تقابل بين المقاصد الأصلية الأولية والمقاصد التابعة الثانوية، وفي المعاني هناك تقابل بين المعاني الأصلية والمعاني التبعية، ولقد تبلور هذا المبدأ في مختلف مباحثه ومسائله فميز بين كل من هذه المتقابلات وقدم ما هو أهم على غيره^(١).

هذه الفكرة عند الشاطبي -والتي ترمي إلى الترتيب واعتماد ما هو أولى من بين مجموعة من المعطيات الموجودة بين يدي المستدل- كانت عند الأصوليين قبله وكانوا يعتمدون عليها في الترجيح ويظهر ذلك في مباحثهم التي دارت حول مجموعة من المتقابلات كالنقل والعقل، والمتفق عليه والمختلف فيه، والعام والخاص، والأمر والنهي، والمنطوق والمفهوم، والأصل والفرع... حتى أننا إذا ما رددنا نظرة الشاطبي الدلالية -والتي هي جوهر موضوعنا- إلى ما اعتمده الأصوليون في درسمهم الدلالي لوجدنا أنها لم تتعد عما اعتمدوه، بل إنها لتتفق تماماً مع المعايير المعتمدة عند الأصوليين، حيث اعتمد الأصوليون على معيارين في ترتيب الأولويات الدلالية:

- الأول: معيار مرجعي له تعلق بالأصل الذي استندت إليه الدلالة، وعلى ذلك قدموا الأخذ بالمنطوق على المفهوم، لرجوع الأول إلى ما دل عليه اللفظ في محل النطق، ورجوع الثاني إلى ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق، مع التمييز بين المنطوق الصريح وغير الصريح.
- والثاني: معيار له تعلق بقوة البيان، أي هو معيار إجرائي يتمثل في القوة البيانية للدلالة، ولذلك قدموا ما تحققت القطعية في متنه وسنده على غيره، فهو أولى بالتقديم.
- هذان المعياران في ترتيب الأولويات على الرغم من كونهما واضحين عند الأصوليين؛ إلا أن الذي ميز الشاطبي عنهم أنه مع إقراره بهما يضيف قيدين يشترطهما حتى يستقيم استنباط الأحكام من النصوص:
- أحدهما: يتمثل في نشد القطعية، وهذا وإن قال به الجمهور إلا أنه يقيد الدلالة بالقطعية المستفادة من النظرة الشمولية للنصوص الشرعية، بناء على ما اعتمده في المقدمات من أن الأدلة المستعملة في أصول الفقه هي الأدلة الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم.

(١) ينظر: الموافقات (٥١/٢، ٦٦، ٣٠٠-٣٠١، ٦٣/٣-٦٤، ١٥٥)، ومنهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي (ص ١٠٧-١٠٨، ١٢٩-١٣١).

- والآخر: يتمثل في مبدأ الأخذ بالمقاصد الشرعية، ودلالة هذه المقاصد لا تكتمل إلا بالنظر في مقابلها وهو الدلالة اللفظية، ومن هنا كان العلم بالعربية من أكد العلوم المتصلة بالمقاصد الشرعية^(١).

والحاصل مما سبق أن الشاطبي أخذ بمبدأ ترتيب الأولويات الذي أخذ به الجمهور إلا أنه لم ينح فيه منحى الأصوليين بل جرى على ربطه بقانون التقابل وتعمق في الأخذ به وجعله فيصلاً لحل الغوامض والدقائق، ومن هنا تبوأ القصد الأول عنده مقعداً أساسياً أصلياً وكان مخدوماً للقصد الثاني وكان له الصدارة في الاستنباط وكان القصد الثاني تابعاً له.

وأضاف إلى مبدأ التقابل المقاصد لأنها قطعية لاستنادها إلى كليات استقرائية، وجعل هذه المقاصد حكماً في تحديد المراد، ويمكن القول إن تعمقه في مراتب المقاصد قد انعكس على بحثه في دلالات الألفاظ. وحين ندبّي مختلف العناصر والأفكار المستخلصة أثناء هذا التحليل يصبح من السهل أن نعيد بناء الأفكار التي بنى عليها الشاطبي وجهة نظره بالنسبة لدلالة الإشارة.

لقد انطلق الشاطبي بشكل جوهري من نظرة شمولية للنصوص الشرعية، وراح يقرر في هذا الصدد الأسس والشروط التي ينبغي أن تعتمد عليها هذه النظرة، وهذه النظرة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالاستقراء القائم على تتبع نصوص كثيرة للوصول إلى كليات شرعية عامة ومطردة.

وانطلاقاً من شمولية النظر إلى النصوص لا بد أن يكون فهمها عاماً يشترك فيه المختصون على قدم المساواة مع غير المختصين، وهذا ملحوظ ربما كان له تأثير على قوله بأن دلالة الإشارة لا يصح إفادتها لمعنى زائد عن المعنى الأصلي، وذلك أنه ليست كل إشارات النصوص واضحة يشترك فيها كل الناس.

فإذا ما تحدد هذان العنصران تعين بعد ذلك تحديد المبادئ التي يقوم عليها فهم النصوص، وفهم النصوص متوقف على العلم باللغة العربية والإلمام بالمقاصد الشرعية؛ «فإن القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما»^(٢).

(١) ينظر: منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي (ص ١٣٠-١٣١، ١٣٥-١٣٩، ١٧٧).

(٢) الموافقات (٢٢/٣).

وأخيراً، فإن هذه العناصر كلّها يحكمها مبدأ منهجي يتجسد في الالتزام بالأولويات، وهذا المبدأ يرتبط بقانون التقابل الذي يمكن عدّه ظاهرة مطردة في الأدلة الشرعية، وبحكم شمول هذا المبدأ فقد انعكس على منهج الشاطبي بشكل بارز، وراح يحكّمه في الكثير من المسائل، ومن بين هذه المسائل ما نحن بصددده وهو دلالة الإشارة؛ إذ إن هذه الدلالة لما كانت تابعة للدلالة الأصلية، كان الأولى حسب مبدأ الأولويات والتقابل أن تقدم الدلالة الأصلية عليها، ولذلك قدمها، واستبعد أن تفيد دلالة الإشارة أحكاماً جديدة زائدة على الأحكام الأصلية، وجعل دلالة الإشارة مسلكاً دلالياً يقوّي المعنى الأصلي ويعضده ويكون عوناً على إثباته وتقوية حكمه.

وهكذا نستطيع أن نستنتج من خلال هذه المعطيات، ونستخرج من تحت ركام هذه المقدمات الفكرة التي شيد عليها الشاطبي موقفه من دلالة الإشارة فنقول بكلمة موجزة: إن حديث الشاطبي عن دلالة الإشارة تعلق بنظم مباحثها في سلك منهجه العام القائم على رصد مجموعة من العلاقات، ورعي كثير من الاعتبارات التي تمثل نظاماً متكاملاً، ومن أجل ذلك جاء كلامه عن هذه الدلالة مستلهماً من طريقته في التمييز بين ما هو لفظي وما هو مقاصدي، وما هو أصلي فيهما وما هو تبعي، ولقد كان لميله إلى بحث مراتب المقاصد انعكاس على ضبط درجة الدلالة في الألفاظ، وهنا تبرز خاصية شمول النظر في منهج الشاطبي وهي أن منحاه في الاعتماد على الألفاظ دلالياً لا يتقوم إلا بربطها بالمقاصد العامة في التشريع.



الفصل الثالث

خصائص دلالة الإشارة

وعلاقتها بغيرها من الدلالات

تمهيد وتقسيم:

ها نحن أولاء قد قمنا بتحليل فكرة الأصوليين والقانونيين عن دلالة الإشارة، وميزنا فيها بين جانبين: مفهومي وآلي، وقد استدعى هذا الأمر تحليل الفكرة العامة للدلالة والإشارة، بالإضافة إلى بيان ماهية اللزوم وأقسامه وروابطه.

ثم إننا بحثنا شروط دلالة الإشارة، كل بدوره؛ حتى تؤدي وظيفتها في الاستدلال، وبيننا كذلك منزلتها أمام مجموع الدلالات الأخرى المتبعة في الاستنباط، وانتهينا إلى بيان مدى مشروعية الاستدلال بها عند علماء الأصول من خلال البحث في حجية هذا المسلك في استقاء الأحكام وإثباتها.

أما الآن فإن لنا شأنًا مع مسائل أخرى تتصل بدلالة الإشارة؛ ذلك أن الخصائص المميزة لهذه الدلالة لا يمكن تجاهلها في مضممار كدراستنا هذه، كما لا يمكن إفراد هذه الدلالة بالدراسة دون بحث القضايا المكملة لها ضمن رؤية متكاملة لدلالات الألفاظ.

إننا في دراستنا للمسائل السابقة في هذا البحث قد نحينا جانباً كل ما يشير إلى خصائص دلالة الإشارة أو يبين علاقتها بغيرها من الدلالات؛ كيما نحفظ به في هذا الفصل، ومن أجل ذلك سوف نبذل قصارى جهدنا لتقصي أكبر قدر من المعلومات التي تتاح لدينا ونعتمد إلى تحليلها، ولكننا لن نناقش كل المسائل التفصيلية التي نذكرها، بل يتم التعامل على أساس القضايا المتعلقة بدلالة الإشارة، ويحال إلى المصادر الأساسية في بابها.

وعلى هذا النحو نجد أن خطة هذا الفصل من الدراسة قد تحددت، وسوف نعرض مسائله في مبحثين:

المبحث الأول: خصائص دلالة الإشارة.

المبحث الثاني: علاقة دلالة الإشارة بغيرها من الدلالات.



المبحث الأول

خصائص دلالة الإشارة

الحقيقة أنه إزاء دلالة الإشارة هناك مجموعة من الأفكار التي ينبغي دراستها ومعالجتها على اختلافها، ومن ثم نظمها في إطار واحد مشترك، ومن بين هذه الأفكار المختلفة ما يتعلق بالخصائص التي تتصف بها دلالة الإشارة، فإنه إذا كانت هذه الدلالة مسلكاً استدلالياً يبنى عليه أحكام تؤخذ من النصوص؛ فلا بد لهذا المسلك أن يكون منضبطاً له سمات مشتركة تنطبق على الحالات التي تعرض له وتكون فيه.

ولما كانت الآلية المعنوية المعتمد عليها في الاستدلال بهذا المسلك أصولياً هي علاقات اللزوم التي تستند إلى الألفاظ، وقد مرَّ سابقاً أن اللزوم قد يكون بيناً وقد يكون غير بين؛ فإن هذا جعل لدلالة الإشارة خصيصتين لهما طابع مزدوج ذو شقين:

أولاهما: أن دلالة الإشارة بما أنها التزامية وغير مقصودة من سياق الكلام فإن المعنى الإشاري قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً.

وثانيتها: أن دلالة الإشارة قد تكون واضحة وقد تكون غامضة.

لذا فالحديث هنا يتركز على خصائص دلالة الإشارة، وستكون السطور التالية مضمراً تبين فيه ملامح كلٍّ من الخصيصتين، فنعرض لموقف الأصوليين من هذه الأفكار المتعلقة بدلالة الإشارة، وسيتجه الحديث أول ما يتجه نحو الخصيصة الأولى بشقيها، ثم يأتي الحديث بعد ذلك عن الخصيصة الثانية.

المطلب الأول: القطع والظن في دلالة الإشارة:

ولدى وصف دلالة الإشارة بالقطعية أو الظنية نجد أن تعبيرات أصوليي الحنفية تبين وجود تباين واختلاف في آرائهم حول هذه الخصيصة، مما جعل موقف الأصوليين من الحنفية بإزاء هذه الخصيصة لدلالة الإشارة يتراوح بين وصفين: القطعية والظنية، بسبب الآلية الاستدلالية المعنوية التي وصفناها - أعني علاقات اللزوم -

والمعتمد عليها في هذه الدلالة كما سلف، فهل القطعية أو الظنية خصيصة ذاتية ملازمة لدلالة الإشارة أم هي خصيصة عارضة قد توصف بها دلالة الإشارة وقد لا توصف؟

يرى أبو زيد الدبوسي، والسرخسي، والنسفي، وهو اختيار عبد العزيز البخاري وعليه حمل كلام البزدوي، ويرى كذلك البابرقي، وابن ملك، والرهاوي، وغيرهم من أصوليي الحنفية؛ أن القطعية خصيصة عارضة لإشارة النص، فيجوز أن توصف دلالة الإشارة بالقطعية، كما يجوز أن توصف بالظنية؛ ذلك أن دلالة الإشارة تجري في مقابلة دلالة العبارة مجرى التعريض والكناية من الصريح، والمحتمل من المحكم، أو المشكل من الواضح الذي لا يعرف معناه إلا بضرب من التأمل والتبيين، ومن أجل ذلك يختلف العلماء في المعنى الإشاري لاختلافهم في التأمل والتبصر، وعلى هذا فإن المعنى الإشاري قد يكون قطعياً كالثابت بالعبارة، وقد يكون ظنياً وذلك عند اشتراك الحقيقة والمجاز في الاحتمال مراداً بالكلام^(١).

وبعبارة أخرى: إن صفة القطعية أو الظنية في المعنى المدلول عليه بالإشارة ليست ملازمة له بالضرورة في كل الحالات والتقادير، فهي ليست سمة ناشئة من ذات الدلالة، بل ثمة أمر خارج عن ذات الدلالة هو الذي يقتضي ثبوت القطع أو الظن في المعنى الإشاري كقوة تفرع المعنى الالتزامي الذي يقتضي القطع في مدلول الإشارة، أو احتمال اللفظ الوضعي لأكثر من معنى مما يقتضي الظن في المدلول الإشاري كما لو كان اللفظ يحتمل الحقيقة والمجاز.

ويرى التفتازاني والفناري وملاخسرو والأزميري والخادمي وإليه ينسب أكثر أصوليي الحنفية المتأخرين؛ أن القطعية في المدلول الإشاري تمثل خصيصة ذاتية لا تتخلف عنه، فحيث وجدت دلالة الإشارة وجدت القطعية في المعنى الإشاري، وذلك أن المعنى الإشاري يستفاد عن طريق الدلالة الوضعية، وكذلك المعنى المدلول عليه بالعبارة يستفاد عن طريق الدلالة الوضعية، فلا وجه للتفريق - بناء على ذلك - بين العبارة والإشارة^(٢).

(١) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (٢١/٢-٢٢)، وأصول السرخسي (٢٣٦/١-٢٣٧)، وكشف الأسرار للنسفي مع شرح نور الأنوار للميهوي (٣٨١/١-٣٨٢)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (١١٠/١، ٣١٤/٢)، والتقرير على أصول البزدوي للبابرقي (٢٣٧/٢)، وشرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي (ص ٥٢٤-٥٢٥)، وفواتح الرحموت للأنصاري (٤٤٩/١)، وفتح الغفار لابن نجيم (٤٩/٢).

(٢) ينظر: التلويح على التوضيح للتفتازاني (٢٥٥/١)، وفصول البدائع للفناري (١٩٣/٢)، ومرآة الأصول مع حاشية الأزميري (٧٧/٢)، ومنافع الدقائق للخادمي (ص ١٢٦)، وبديع النظام لابن الساعاتي (ص ٥٥٢)، ونسمات الأسرار لابن عابدين (ص ١٤٧).

وأصحاب هذا الرأي لا يجدون بداً من الاعتراف بأن هناك بعض الأمثلة لدلالة الإشارة لا تتوفر فيها القطعية في المعنى الإشاري، ولكن هذا ليس منشؤه من الدلالة ذاتها بل بسبب أمر عارض، فلا يقدر هذا العارض في قطعية هذه الدلالة على الجملة^(١).

ونلجأ إلى نص متأخر يبين لنا ما مررنا به وما قررناه آنفاً، فملا خسرو يذكر في "مرآة الأصول" أن «الدال بالإشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالأول (يريد الدال بالعبارة) مطلقاً من غير تفرقة بين إشارة وإشارة في الأصح» ويعقب على ذلك بقوله: «ذهب الإمام أبو زيد إلى أن الإشارة قسمان: ما يكون موجباً للعلم قطعاً بمنزلة العبارة، وما لا يكون موجباً له، وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الإرادة بالكلام، وتبعه شمس الأئمة، واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الإسلام عليه. وذهب سائر المتأخرين إلى أن الإشارة من حيث هي هي كالعبارة لأن دلالة كل منهما لفظية وهي تفيد القطع، وما ذكره في بعض الصور فإنما هو بسبب العوارض فلا يقدر في قطعية الإشارة من حيث هي هي»^(٢).

ويمكن القول: إنه على الرغم من التباين الذي يفصل ما بين هذين الرأيين، إلا أنهما يلتقيان ويتوافقان في جانب واحد؛ ذلك أن كلاهما يعترف بقطعية المعنى المستفاد بدلالة الإشارة عند خلو هذا المعنى عن الاحتمال المؤثر فيه، بيد أن هذا التوافق يبدأ بالافتراق عند ظهور العوارض والاحتمالات على المعنى المستفاد من إشارة النص.

وهذا ما يدفع إلى القول بأن الخلاف في هذه النقطة قد يكون راجعاً إلى تحديد المراد بـ(القطع) في المعاني المستفادة بإشارات النصوص، ولا ريب أننا نتكلم عن (القطع) في اصطلاح أصولي الحنفية، على أننا لا ينبغي أن نخلط هنا معنيين متميزين لـ(القطع) في اصطلاحهم؛ إذ قد يحدث أن يستخدم هذا الاصطلاح بتوسيع دلالاته أو تضيقها، وذلك أن أصولي الحنفية يطلقون القطع بمعنى عام، وبمعنى خاص: أما القطع بالمعنى العام فيقصد به: عدم الاحتمال القائم على دليل معين.

(١) ينظر: مرآة الأصول مع حاشية الأزميري (٧٧/٢)، ومنافع الدقائق للخدامي (ص ١٢٦).

(٢) مرآة الأصول مع حاشية الأزميري (٧٧/٢).

أما القطع بالمعنى الخاص فيقصد به: قطع جنس الاحتمال مطلقاً؛ أي: ما لا يحتمل الخلاف أصلاً ولا يجوّزه العقل ولو مرجوحاً ضعيفاً، سواء كان هذا الاحتمال ناشئاً عن دليل أم لا^(١).

فعلى حين يعلن الفريق الأول أن القطعية خصيصة عارضة على المعنى الإشاري نجد أنهم يعنون بالقطعية المعنى الخاص، حيث يجوز لجنس الاحتمال -أي احتمال كان- أن يؤثر على المعنى الإشاري، وبذلك تتفاوت قوة المعنى الإشاري بين القطعية والظنية.

بينما يجعل الفريق الثاني القطعية في المدلول الإشاري خصيصة ذاتية لا تتخلف عنه، وهم يحملون القطعية في ذلك على المعنى العام؛ حيث إن ورود الاحتمال في بعض الصور لا يقدح في قطعية مدلول الإشارة، ما لم يكن الاحتمال ناشئاً عن دليل.

وأمام هذين الرأيين وما أبداه كل منهما، أذهب إلى موافقة الرأي الأول القائل بأن القطعية في دلالة الإشارة سمة عارضة عليها، حتى إنه يمكن تأكيد هذا الرأي بأنه لا تخلو إشارة لنص عن ورود احتمال فيها وهذا ما يجعل الاحتمال مطرداً، فيتأكد وجود الاحتمال على عدم وجوده.

على أن هناك ملاحظة لا بد من ذكرها قبل أن نترك الحديث عن القطع والظن في دلالة الإشارة وننتقل إلى الخصيصة الثانية، وهي أنه بالرجوع إلى مصنفات المتكلمين من الأصوليين نجد أن الاختلاف في هذه القضية لم يظهر لديهم، وذلك لأن دلالة الإشارة عندهم لا ترتقي عن درجة غلبة الظن في كثير من الأحيان؛ ولذلك لم يكن لدى أي منهم اهتمام بأن يخوض في هذه القضية، لا سيما وقد رأينا أنهم يصنفون دلالة الإشارة ضمن أضعف الدلالات اللفظية في إفادة المعنى^(٢).



(١) ينظر: أصول السرخسي (١٣٧/١)، وكشف الأسرار للبخاري (٤٤٥/١)، والتلويح على التوضيح للتفتازاني (٦٠/١-٦١، ٢٤٢)، وحاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار (ص ٥٢٤-٥٢٥)، وفواتح الرحموت لأنصاري (٢٥٢/١).

(٢) ينظر فيما سبق مبحث (منزلة دلالة الإشارة مقارنة بغيرها من الدلالات)، مطلب (وجهة نظر المتكلمين من الأصوليين).

المطلب الثاني: الوضع والغموض في دلالة الإشارة:

لقد أتاح لنا بحث ماهية اللزوم وأقسامه أن نثبت بأن اللزوم سواء كان ذهنياً أو خارجياً ينقسم إلى لزوم بيّن ولزوم غير بيّن:

فاللزوم البين: هو الذي يكون الربط فيه بين الملزوم ولازمه واقعاً في جميع الأحوال والأزمنة وعلى جميع التقادير، ويكتفى فيه بطرفي اللزوم.

واللزوم غير البين: هو الذي لا يكتفى فيه بطرفي اللزوم، ويكون الربط فيه بين الملزوم ولازمه مفتقراً إلى عنصر ثالث من دليل برهاني أو تجربة أو حدس أو نحو ذلك^(١).

ونحن هنا نركز على هذا التحديد للزوم في إثبات خصيصة لدلالة الإشارة، وهي الوضوح والغموض، ذلك أن المعاني المستفادة بدلالة الإشارة ليست بالوضوح والظهور اللذين تمتاز بهما المعاني المستفادة من عبارات النصوص نفسها؛ لأنه لما كان الكلام غير مسوق لهذه المعاني الإشارية كان لا بد من أن يكون فيها نوع غموض فتحتاج إلى ضرب من التأمل.

وهذا ما جعل أصوليي الحنفية يميزون بين نوعين من دلالة الإشارة؛ إشارة ظاهرة، وإشارة غامضة:

فالإشارة الظاهرة: هي التي يحكم العقل فيها بارتباط المعنى الإشاري باللفظ بأدنى تأمل فيه دون الحاجة إلى جهد أو زيادة فكر، وبمعنى آخر: يكون اللزوم في الإشارة الظاهرة لزوماً بيّناً.

وأما الإشارة الغامضة: فهي التي لا يحكم العقل فيها بالارتباط بين اللفظ والمعنى الإشاري بمجرد تصورهما بل لا بد من أمر آخر يسوغ هذا الارتباط من برهان أو حدس أو غيره، وذلك لأن الغموض في المعنى الإشاري قد استمكن فيه ولم يعد من السهل الوقوف عليه، فكان لا بد من زيادة فكر وتأمل حتى يتبدد هذا الغموض، وبعبارة أخرى: يكون اللزوم في الإشارة الغامضة لزوماً غير بيّن^(٢).

(١) ينظر فيما سبق مبحث (الآلية المعتمد عليها في الاستدلال بدلالة الإشارة)، مطلب (ماهية اللزوم وأقسامه).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (٢/٢٣٦)، وميزان الأصول للسمرقندي (ص ٣٩٧)، وكشف الأسرار للبخاري (١/١٠٨)، والتقدير للباقر (١/١٦١)، وفصول البدائع للفناري (١/١٠٤)، والتقدير والتجوير لابن أمير الحاج (١/١٤١)، وشرح ابن ملك على المنار (ص ٥٢٢)،

وإذا كان الأمر كذلك ألا يمكن أن نستخلص من هذا التمييز - بين الإشارة الظاهرة والإشارة الغامضة - المحددات العامة التي بموجبها يكون الظهور أو الغموض في المعنى الإشاري، حتى تكون الفكرة لدينا أكثر وضوحاً وتحديداً؟

وحسبنا في ذلك أن نصوغ عاملين يُعَدِّلُ تدخلهما الحكم على دلالة الإشارة بالظهور أو الغموض:

الأول: قوة الفكر، وحصافة الرأي، والتمرس في النصوص وأساليبها، وحسن إدراك الأفكار الأساسية والثانوية لدى من يتصدى لاستخراج معاني النصوص، وهذا مما يختلف باختلاف الأشخاص، ويتفاوت فيه الناس تفاوتاً بيّناً، حتى إن ما يكون إشارة ظاهرة عند النابحين وذوي الفطنة قد يكون إشارة غامضة تحتاج إلى إعمال العقل عند من لم تتوفر فيه سرعة الفهم^(١).

والعامل الثاني: هو مدى قوة علاقات اللزوم المعتمد عليها في دلالة الإشارة، فإن كانت هذه العلاقة واضحة جلية وهي من القوة بمكان؛ فعندئذٍ يكون المعنى الإشاري جلياً ظاهراً، وأما إن كانت العلاقة محتملة لأكثر من تفسير، وكانت ضعيفة وليس من السهل الوقوف عليها؛ فعندئذٍ يكون المعنى الإشاري خفياً غامضاً^(٢).

وعلى كل حال، فإن تفهم معاني الألفاظ تفهماً جيداً، والتفكير في الأمور التي تترتب عليها وتتفرع عنها وتنبني عليها ولا تحصل بدونها، والإكثار من هذا التفكير والمداومة عليه؛ يصقل الذهن ويوقد القريحة ويكسب ملكة جيدة في الغوص على المعاني الإشارية الدقيقة^(٣).

وتيسير التحرير لأمير بادشاه (٨٧/١)، وفواتح الرحموت للأنصاري (٤٤١/١-٤٤٢)، وينظر كذلك: المدخل للعلوم القانونية للبدرابي (ص ٢١٨)، ولسليمان مرقس (ص ٢٥٢).

(١) ينظر: شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني (٢٤٥/١).

(٢) ينظر فيما سبق (كيفية التحقق من اندراج المعنى الإشاري ضمن القصد التبعي في نظم الكلام) ضمن (الشرط الثالث من شروط دلالة الإشارة).

(٣) ينظر: القواعد الحسان لتفسير القرآن لعبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (ص ٣٢).

وثمة مسألة تتصل بخصائص دلالة الإشارة المدروسة ها هنا، وأعتقد أن الخوض فيها لا بد أن يكون تالياً لوعي بخصائص هذه الدلالة؛ لأنها مرتبطة بها وتابعة لها، وليست من جملة خصائصها، وهي إمكان إفادة المعنى الإشاري للعموم، ومدى صلاحية عمومه للتخصيص، وهذه المسألة سوف نخصص لها الفقرة التالية.



المطلب الثالث: دلالة الإشارة بين العموم والخصوص:

كل دلالة إشارة لا بد لها بالضرورة أن تستند إلى دلالة عبارة، ولا ينعكس هذا الأمر كلياً؛ أعني: ليس بالضرورة أن يكون لدلالة العبارة معنىً إشاري يؤخذ منها^(١).

فعبارة النص هي القاعدة الأساسية والمدار الذي يعوّل عليه في استنباط الأحكام، والذي يؤدي فقده إلى اختفاء هذه الأحكام ذاتها.

وبعبارة أخرى: كيف نتصور دلالة إشارة دون لفظ تؤخذ منه؟ أليس هذا تناقضاً في الحدود؟

ولكن.. إذا كان حقاً أن العموم من خواص الألفاظ^(٢) فمن البديهي أن يكون لدلالة العبارة عموم؛ لأنها في نهاية الأمر قائمة على الألفاظ، ولكن هل هذا ينطبق على دلالة الإشارة؟

وبمعنى أكثر عمقاً: هل يمكن لدلالة الإشارة أن تفيد العموم؟ وما مدى صلاحية عموم المعنى الإشاري للتخصيص؟

يرى أبو زيد الدبوسي أن دلالة الإشارة لا يسع فيها معنى العموم حتى يكون المعنى الإشاري محتملاً للتخصيص؛ وذلك لأن العموم يكون فيما سيق الكلام لأجله، أما ما تقع الإشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة معنى على معنى النص، والزائد على المعنى ينزل منزلة الضرورة، والضرورة تقدّر بقدرها، ولذا يقدر المدلول الإشاري للنص بقدره ولا يتجاوز إلى غيره^(٣).

(١) ينظر: التقرير للبابرتي (١٦٣/١).

(٢) ينظر: نهاية الوصول في دراية الأصول للصفى الهندي (١٢٢٨/٣).

(٣) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (٥١/٢).

ويرى شمس الأئمة السرخسي والبزدوي وسائر أصوليي الحنفية أن للمدلول الإشاري عموماً كما للمدلول العباري؛ فالثابت بالإشارة كالثابت بالعبرة من حيث إنه ثبت بصيغة الكلام ولفظه، والعموم من أوصاف اللفظ، فيكون المدلول الإشاري عاماً قابلاً للتخصيص؛ ذلك أن دلالات العموم لم تفرق بين العبارة والإشارة^(١).

والواقع أن المعنى الإشاري وإن لم يسق له الكلام، إلا أنه تابع للمعنى الأصلي للألفاظ ومستند إليه، فهو مستقّى مما اقتضته الألفاظ بوضعها الأصلي الأول، فالقصد الأصلي للنص قد يتقوى بإرادة العموم فيه، مما يستتبع عموم المعنى الإشاري، لأن المعنى الإشاري إذا وجد مع المعنى العباري وجد كوصف من أوصافه وكالتكملة له، ومن أجل ذلك يصبح عموم المعنى الإشاري عائداً على المعنى العباري بالتقوية والتأكيد والتحقيق.

وعلى العكس من ذلك لو قلنا بعدم عموم المعنى الإشاري؛ ألا يكون ذلك إقراراً بمخالفة منطوق النص للازمه العقلي المستفاد منه، وخروجاً عن كون المعنى الإشاري تابعاً للمعنى الأصلي^(٢)!

ولذا فالأولى الأخذ بما قرره عامة أصوليي الحنفية من عموم دلالة الإشارة وكونها قابلة للتخصيص.

ولنأخذ على ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرَضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَدِيرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ ﴿الْكَذِبُ خَفَافٌ عَلَيْكُمْ وَعَلَّمَ رَبِّيَ الْخَفِيَّ وَالْظَّاهِرَ﴾ ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ ﴿الْكَذِبُ خَفَافٌ عَلَيْكُمْ وَعَلَّمَ رَبِّيَ الْخَفِيَّ وَالْظَّاهِرَ﴾ ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ ﴿الْكَذِبُ خَفَافٌ عَلَيْكُمْ وَعَلَّمَ رَبِّيَ الْخَفِيَّ وَالْظَّاهِرَ﴾ [الأنفال: ٦٥-٦٦].

(١) ينظر: أصول السرخسي (٢٥٤/١)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (٣٧٢/٢)، والمغني في أصول الفقه للخبازي (ص ١٦٤)، وكشف الأسرار للنسفي (٣٨١/١-٣٨٢)، والوافي شرح الأخسيكي للسبغاني (٣٧٤/١)، والتقريب للبارقي (٢٩٩/٢)، والتلويح على التوضيح للتفتازاني (٢٥٥/١)، وفصول البدائع للفناري (٢٠٣/٢)، وشرح ابن ملك على المنار (ص ٥٢٥)، وفتح الغفار لابن نجيم (٤٩/٢)، ومروءة الأصول مع حاشية الأزميري (٧٨/٢).

بيد أن هناك ملاحظة لا بد من ذكرها وهي أن الكمال بن الهمام ذكر اتفاق الحنفية على عموم دلالة الإشارة، وبالرجوع إلى المصادر السابقة الذكر نرى أن أصوليي الحنفية يقولون بعموم دلالة الإشارة مثبتين في ذلك خلاف الدبوسي، فلعل ذكر الكمال بن الهمام الاتفاق في هذه المسألة سهو منه. ينظر: التحرير مع التقرير والتحجير لابن أمير الحاج (٢٨٥/١)، والمصادر السابقة.

(٢) ينظر: الموافقات للشاطبي (٧٧، ٧٥/٢).

فهذا النص بعبارة يطلب من النبي صلى الله عليه وسلم أن يحث المؤمنين على القتال حثاً شديداً حتى يبدلوا النفس والنفيس في سبيل الله طيبة نفوسهم بهذا، وهذا الأمر متوجه لعموم المؤمنين.

ويحدد النص النسبة العددية التي يجب بمقتضاها على المؤمنين أن يواجهوا عدوهم، وهي واحد إلى عشرة؛ أي: على المسلمين أن يثبتوا أمام عدوهم إذا لم يزد عدد العدو عن عشرة أضعاف عددهم، وهذا الحكم كان في ابتداء الأمر حين لم يكن في جيش المسلمين سوى بضع عشرات من الرجال.

ثم خفف هذا الحكم بنص الآية الثانية ﴿أَلَمْ يَكُنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا...﴾ وذلك حين أصبح جيش المسلمين أكثر وأعز نفراً، فأصبحت النسبة التي يجب بمقتضاها على المؤمنين الثبات أمام الكفار هي واحد إلى اثنين، فتجب مغالبة الكفار فيما إذا لم يزد عددهم عن ضعف عدد المسلمين^(١).

ويؤخذ بدلالة الإشارة من نص الآية حرمة الهزيمة على كل مسلم عند التحام جيش المسلمين بجيش المشركين، وهذا إذا لم يُفَقَّ عدد المشركين ضعف عدد المسلمين، وهذا العموم في المدلول الإشاري لا يخرج عن السياق المتوجه إلى التعميم والذي جاءت الآية لتقريره^(٢).

ولئن كان المدلول الإشاري المذكور آنفاً عاماً لم يذكر الظروف التي تحرم فيها الهزيمة ولم يستثن أحدًا من المسلمين، فإن نصاً آخر يخصصه ويقيده ويستثني منه حالة التحرف لأجل الحيلة الحربية والانحياز إلى فئة من الجيش للاستنجاد بها أو لإنجادها، وهذا النص هو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَ ذُبُرِهِ إِلَّا الْمُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَرِّفًا إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: ١٦].

وبهذه النص نفهم في أي حالة وتحت أي ظرف يمكن الفرار وقت مناجزة المشركين ومجالدتهم^(٣).

(١) ينظر: تفسير الزمخشري (الكشاف) (٥٩٧/٢-٥٩٨)، وتفسير الفخر الرازي (١٥/١٩٩-٢٠١)، وتفسير التحرير والتنوير لابن عاشور (٧٠-٦٩/١٠).

(٢) ينظر: تفسير الفخر الرازي (٢٠٢/١٥)، وتفسير البحر المحيط لأبي حيان (٦٥٥/٤).

(٣) ينظر: تفسير الفخر الرازي (١٥/١٩٩)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٩/٤٧١-٤٧٤)، وتفسير التحرير والتنوير لابن عاشور (٢٩٢-٢٨٨/٩).

وهكذا يكون لدلالة الإشارة عموم كما لدلالة العبارة على الأصح لأن كلاً منهما ثبت بنظم الكلام والعموم من أوصاف اللفظ^(١).



(١) ينظر: حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار (ص ٥٢٥).

المبحث الثاني

علاقة دلالة الإشارة بغيرها من الدلالات

لقد رأينا فيما سبق الآلية المعنوية المعتمد عليها في الاستدلال بدلالة الإشارة -أو لكن أكثر دقة وتحديدًا: وقفنا على طبيعة الالتزام عند الأصوليين وميزنا أقسامه- ونحن الآن أمام قضايا أساسية تطرحها دراسة الالتزام والمباحث الدلالية المتصلة به، ولا نريد أن نفرّد دلالة الإشارة بالدراسة دون الزوايا المتممة لها؛ فالحقيقة أن دراسة الأصوليين لدلالة الإشارة كانت ضمن رؤية متكاملة لدلالات الألفاظ، ولذا فإننا إزاء دلالة الإشارة أمام مجموعة من الدلالات المتصلة ببعضها اتصالاً وثيقاً يجعل من الصعب استخراج الأحكام ما لم نتطرق إلى عدد من المسائل.

ولقد كنا نقول: إن الالتزام العقلي هو المحور الأساسي في مسار دلالة الإشارة، فهل يكون الالتزام العقلي محتصاً بدلالة الإشارة وحدها؟ أم أنه يكون في غيرها من الدلالات؟ وإلى أي حد يمكن أن يتشابه الالتزام العقلي في دلالة الإشارة مع غيره إن وجد في غيرها من الدلالات؟ وما هي العلاقة التي تجمع بين دلالة الإشارة وغيرها من الدلالات؟ هذا ما سيخصص له هذا الحيز من الدراسة.

المطلب الأول: علاقة دلالة الإشارة بدلالة الإيماء:

يلاحظ المطالع لكتب المتكلمين من الأصوليين -وخصوصاً في باب دلالات الألفاظ، وفي كيفية ضبطهم للعلاقة بين اللفظ والمعنى- أنهم في تعريفهم للدلالة وتقسيمها وتحديد أدوات الاستدلال التي تكشف عن معاني النصوص؛ يجعلون دلالة الإيماء في مقابلة دلالة الإشارة، ويعدون هاتين الدلاتين تنضويان تحت نوع واحد من الدلالات، هو دلالة الالتزام؛ ذلك أن كلاً من هاتين الدلاتين قد استفيدتا من علاقة تتلخص في استدعاء اللفظ مدلولات تستفاد عن طريق الدلالة الوضعية، وهذه المدلولات الوضعية ترتبط مع مدلولاتٍ أخرى تستدعي استثارة العقل في استحضارها وتتبعها في الذهن، وبذلك ينتقل الذهن من المدلول الوضعي إلى لازمه العقلي.

وبعبارة أخرى تيسر وتذلل المقصود: هاتان الدالتان تستندان إلى دلالة الالتزام التي هي دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الحقيقي أو المجازي إلا أنه لازم له عقلاً^(١).

فمن الحق إذن أن نتساءل من خلال هذا التحديد والتقسيم: ما الذي يميز كلاً من الدالتين عن الأخرى حتى لا نخلط بينهما في المفهوم؟

وقبل الإجابة عن هذه المسألة يبقى أن نضيف ملاحظة نجدها عند بعض المتكلمين من الأصوليين، فالرازي من خلال حديثه عن تقسيم الألفاظ ودلالاتها لا يتسنى لنا أن نميز دلالة الإشارة مباشرة من خلال تقسيمه، وإنما نلمحها لمحا، ومع ذلك لم يجعل دلالة الإيماء في مقابلة دلالة الإشارة أثناء تقسيمه للدلالات^(٢). وأما البيضاوي فقد نحا منحى آخر؛ إذ جعل أمثلة دلالة الإشارة في أقسام مفهوم الموافقة، وهو بذلك يذهب إلى أن دلالة الإشارة من الدلالات المعنوية وليست من الدلالات اللفظية^(٣).

هذه على أية حال ملاحظة لا تتعلق بما نحن بصدد، ولنعد إلى النقطة التي تركنا الحديث عندها، وهي كيف نميز بين دلالة الإيماء ودلالة الإشارة؟

الفرع الأول: مذهب المتكلمين من الأصوليين:

الذي يظهر أن الأصوليين قد اعتمدوا في التمييز بينهما على عاملين: أحدهما يتعلق بالناحية العملية في الاستدلال، والآخر يتعلق بالناحية النظرية:

(١) ينظر: المستصفى للغزالي (٤٩٦/٢-٤٩٧)، والإحكام للآمدي (٨١/٣-٨٣)، ونهاية الوصول للصفى الهندي (٢٠٢٩/٥-٢٠٣١)، وبيان المختصر للأصفهاني (٤٣٢/٢-٤٣٤)، وشرح العضد على مختصر المنتهى (١٦٠/٣)، ورفع الحاجب للسبكي (٤٨٣/٣-٤٨٨)، وتحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل للرهوني (٣١٨/٣-٣١٩)، والردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب للباقر (٣٥٤-٣٥١/٢)، والبحر المحيط للزركشي (٦/٤)، والآيات البينات على شرح جمع الجوامع للعبادي (١٨/٢)، وحاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع (٣١٥/١)، وضوابط المعرفة لعبد الرحمن حبنكة (ص ٢٩).

(٢) ينظر: المحصول للرازي (٢٣٢/١-٢٣٤)، ونفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي (٦٢٩/٢-٦٣٢)، وشرح تنقيح الفصول (ص ٤٩).

(٣) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (٩٣٦/٣-٩٣٩)، وتيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٩٦/٣-٩٨)، والتقدير والتحرير لابن أمير الحاج (١٤٧/١)، والشرط الأول من شروط دلالة الإشارة من هذا البحث.

أما من الناحية العملية: فإن اللازم في دلالة الإيماء مقصود أصالة من سياق الكلام، والمتكلم قد عني هذا اللازم من جهة أن لفظه قد أوماً إليه ونبّه عليه، فيختص اللازم في دلالة الإيماء من هذه الحيثية بمعنى معين من اللفظ وهو فهم التعليل.

على حين أن اللازم في دلالة الإشارة غير مقصود من مساق الكلام، فلا يتوجه إليه القصد في أول الكلام على جهة الأصالة، وإنما يتوجه القصد إليه على جهة التبع، فيختص اللازم في دلالة الإشارة بكونه وراء القصد الأول من النظم لعدم سوق الكلام له، وهو مع ذلك تابع للقصد الأول لاستناده إليه دون أن يكون له تأثير فيه^(١).

وأما من الناحية النظرية: فالذي يفهم من كلام الأصوليين أن اللازم في دلالة الإيماء قد استفيد باقتزان اللفظ بوصف أثناء إثبات الحكم، لو لم يكن هذا الوصف لتعليل الحكم لعبه القطن بمقاصد الكلام، ولكان الإتيان به بعيداً من الشارع إذ لا يليق بالفصاحة^(٢).

ولعلمهم من هذه الحيثية قد ميزوا اللازم في دلالة الإيماء وجعلوه مختصاً بخطاب الوضع -الذي يراد به وضع الشروط والأسباب وبيان حال الصحة وعدمها- وذلك من خلال التنبيه على العلة، في حين خصوا اللازم في دلالة الإشارة بخطاب التكليف -الذي يقوم على فعل شيء أو تركه- من خلال التنبيه على الأحكام التكليفية.

ولكن الأمر الذي يلفت الانتباه أن الإمام أبا حامد الغزالي في حديثه عما يقتبس من دلالات الألفاظ قد جعل دلالة الإيماء في مقابلة دلالة الإشارة -كما مر- وجعلهما تحت ما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها ووضعها بل من حيث فحواها وإشارتها، وقد ميّز بين دلالة الإشارة والإيماء بأن الأولى تتبع اللفظ من

(١) ينظر: المستصفى للغزالي (٤٩٧/٢)، والإحكام للآمدي (٨١/٣، ٣٢٢)، ونهاية الوصول للصفى الهندي (٢٠٢٩/٥-٢٠٣١)، وبيان المختصر للأصفهاني (٤٣١/٢)، ونشر البنود على مراقبي السعود للشنقيطي (٩٣/١).

(٢) ينظر: المستصفى للغزالي (٤٩٧/٢)، وبيان المختصر للأصفهاني (٤٣٤/٢)، ورفع الحاجب للسبكي (٤٨٩/٣)، وفواتح الرحموت للأنصاري (٤٥٠/١)، وحاشية العطار على شرح المحلى على جمع الجوامع (٣١٥/١)، والأصل الجامع للسيناوي (٥٣/١).

غير تجريد قصد إليه، وأما الثانية فتفهم من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب، فيكون اللفظ المقترن بالوصف مومئاً ومنبهاً إلى علة الحكم^(١).

وهنا يوافق الغزالي ما عليه جمهور المتكلمين من الأصوليين، إلا أنه في موضع آخر وعند حديثه عن كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ وفي حصره لمجاري الاجتهاد في العلل صرح بأن: «العلة المستنبطة عندنا لا يجوز التحكم بها، بل قد تعلم بالإيماء وإشارة النص فتلحق بالمنصوص»^(٢).

ويبدو من هذه الكلمة الموجزة لأبي حامد أنه لا يفرق بين دلالة الإشارة ودلالة الإيماء، وأن التنبيه إلى العلة كما يكون بالإيماء يكون بالإشارة، وهذا هو الذي ذهب إليه بعض الأصوليين من الحنابلة حيث صرحوا بأن اللفظ الذي يفهم منه التعليل يسمى إيماءً وإشارة^(٣).

وهذا الذي يبدو من الإمام الغزالي هو الذي فهمه بدر الدين الزركشي حيث يقول: «أما فهم العلة من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾ [المائدة: ٣٨] ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢] فإنه كما فهم وجوب القطع والجلد من المنطوق به، فهم كون السرقة والزنى علة الحكم. وهو وإن كان غير منطوق به لكن سبق إلى الفهم من فحوى الكلام، فلم يجعله الغزالي من المفهوم وألحقه بدلالة الإشارة»^(٤).

وإننا إذا أخذنا كلام الإمام الغزالي بمجموعه في الموضوعين، لبدا لنا بادي الرأي التنافي بين القولين؛ إذ يقرر في موضع الفرق في بين دلالة الإشارة ودلالة الإيماء وفي موضع آخر يسوي بينهما! فهل إلى التوفيق بين هاتين الوجهتين المختلفتين من سبيل؟

يمكن القول: إنه لا بد -عند الاستدلال على العلة بالإيماء- أن نميز بين حالتين لا يستوي الأمر فيهما وقد تغيب الفروق عنا لأول وهلة:

(١) ينظر: المستصفى للغزالي (٢/٤٩٥-٤٩٧).

(٢) المستصفى للغزالي (٢/٥٣٠).

(٣) ينظر: أصول الفقه لابن مفلح (٣/١٠٥٩)، والتجبير شرح التحرير للمرداوي (٦/٢٩١٢).

(٤) البحر المحيط للزركشي (٤/٣٦).

الحالة الأولى: قد يكون اللفظ قوياً في التنبيه إلى العلية؛ أي: يكون اللفظ المومئ إلى العلة ظاهراً جلياً، بحيث يفهم منه أن اللفظ سيق لتعليل الحكم أصالة.

الحالة الثانية: وقد يكون اللفظ -على العكس- غير قوي في إشعار العلية، وذلك لأن الألفاظ متفاوتة الرتب في دلالاتها، ففي هذه الحالة يكون التنبيه إلى العلة خفياً، بحيث يكون التعليل تبعياً وغير مقصود أصالة من اللفظ، وهنا يكون الإيماء إلى العلة من مكملات اللفظ ومتمماته^(١).

ومن خلال هذا التمييز بين الحالتين يمكن القول: لعل مراد الإمام الغزالي بأن الإيماء إلى العلة قد يكون بإشارة النص هو حين يكون التنبيه إلى العلة خفياً وتبعياً غير مقصود أصالة، وأما حين يكون التنبيه إلى العلة ظاهراً ومقصوداً بالأصالة فعندئذ يكون بالإيماء.

وبهذا يمكن القول: إن الإمام الغزالي غير مخالف لما عليه جمهور المتكلمين من إثبات الفرق بين دلالة الإشارة ودلالة الإيماء.

الفرع الثاني: مذهب أصولي الحنفية:

هذا فيما يتعلق بعلاقة دلالة الإشارة بدلالة الإيماء عند المتكلمين من الأصوليين، وأما إذا اتجهنا إلى الطرف الآخر من علماء الأصول وهم أصوليو الحنفية، فهل تبقى هذه العلاقة نفسها بين هاتين الدالتين؟ هذا السؤال يدعونا إلى أن نتذكر المنهج الذي لجأ إليه أصوليو الحنفية في استخلاص الأحكام من النصوص وفي تقسيمهم لدلالات الألفاظ؛ ذلك أن أصولي الحنفية حصروا الدلالات التي تستفاد من النصوص في أربع: عبارة النص، وإشارته، ودلالته، واقتضائه^(٢).

فهم بذلك لم يعتدوا بالإيماء مسلكاً دلالياً ضمن الدلالات الأساسية التي تستقى منها الأحكام.

(١) ينظر: المحصول للرازي (١٤٧/٥)، والإحكام للآمدي (٣١٩/٣-٣٢٢)، ونهاية الوصول للصفى الهندي (٣٢٦٩/٨)، والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (٢٣٠١/٦-٢٣٠٤).

(٢) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (١٥/٢)، وأصول السرخسي (٢٣٦/٢)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري (٣١٤/٢)، والتلويع على التوضيح للتفتازاني (٢٤٢/١).

ولكن إذا كنا لا نستطيع أن نجد عند الحنفية هذا النسق من الدلالة لأول وهلة؛ ألا يمكن -مع ذلك- أن نستخلص من كلامهم عناصر هذه الدلالة ونبين علاقتها بدلالة الإشارة؟ فكيف يصور الحنفية دلالة الإيماء؟ وما هي علاقتها بدلالة الإشارة عندهم؟

الواقع أن الحنفية يصورون دلالة الإيماء على أنها دلالة تفيد عليّة الحكم بطريق الدلالة الالتزامية، وتفهم العلة في هذه الدلالة عندهم يكون من جهة اللفظ لا من جهة المعنى، وذلك لأن التعليل يكون لازماً من مدلول اللفظ، وهذا التعليل ليس مقصوداً أصالة بنظم الكلام ولم يسق الكلام لأجله، وإنما يكون القصد على جهة التبع؛ وذلك لأن المقصود أصالة من سياق الكلام هو إيجاب حكم تكليفي بأمر أو نهي، وأما إثبات الحكم الوضعي بالإيماء والتنبيه إلى العلة المؤثرة في هذا الحكم فيكون مقصوداً بالتبعية للفظ.

وبإنعام النظر في هذه الآلية الاستدلالية، وبالاعتماد على القواعد المقررة عند الحنفية نجد أن هذا المسلك الإجرائي المعتمد في الاستدلال لم يخرج في جوهره عن ماهية دلالة الإشارة، ومن أجل هذا لم يجد أصوليو الحنفية بداً من عدّ هذا المسلك الاستدلالي داخلياً تحت دلالة الإشارة، وبذلك تكون دلالة الإيماء عند الحنفية هي دلالة الإشارة ذاتها^(١).

ونستعرض الآن بعض نصوص أصوليي الحنفية مستهدفين غرضاً أساسياً وهو تقرير ما أثبتناه آنفاً:

يقول السّغناقي شارح أصول البزدوي في كتابه الكافي: «(وفيه إشارة إلى أن النفقة تستحق بغير الولاد)؛ أي: وفي آخر هذه الآية إشارة إلى هذا، وهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ وهي نفقة ذوي الأرحام. فإن قيل: هذا الحكم معلوم بعبارة النص، فإن النص سيق لإيجاب النفقة وهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ وبعد ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ معطوف عليه، فكان ذلك عبارة لا إشارة، فكيف سماه إشارة النص؟ قلنا: نعم؛ سيق الكلام لإيجاب النفقة على الوارث، لكن لم يسق الكلام على أن يؤخذ الاشتقاق علة

(١) ينظر: أصول السرخسي (١٨٧/٢)، وميزان الأصول للسمرقندي (ص ٥٩٣)، وبدائع الصنائع للكاساني (٣/٣٦٣-٣٦٤)، والكافي شرح البزدوي للسّغناقي (١٠٤٠-١٠٤١)، وبيان معاني البديع للأصفهاني (٢/٥٨٤-٥٨٥)، والتلويح على التوضيح للتفتازاني (٢٤٤/١-٢٤٥)، وفصول البدائع للفتاوي (١٩٥/٢، ٢٠٣)، وشرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي (ص ٧٥٧-٧٥٨)، وإفاضة الأنوار مع نسيمات الأسرار لابن عابدين (ص ٢١٣).

لإثبات النفقة... فإن الوارث مأخوذ من الإرث، فيجب أن يكون الإرث علة لوجوب النفقة، فلذلك وجب بناء الحكم على معناه»^(١).

ويقول عبد العزيز البخاري في الآية السابقة أيضاً: «لا نسلم أن سوقه لبيان أن مأخذ الاشتقاق علة لهذا الحكم فيكون (يقصد التنبيه إلى العلة) بهذه النسبة إشارة»^(٢).

ويقول في موضع آخر: «ثبت بإشارة النص أن علة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما هو بيانه في باب القياس»^(٣).

ويقول الباري: «الإشارة تفيد عِلَّةً مأخذ الاشتقاق، وهذا (يقصد التعليل) ليس بمسوق له»^(٤).

وثمة مسألتان تتصلان بهذه الفكرة المدروسة ها هنا عن علاقة دلالة الإشارة بدلالة الإيماء:

الأولى: هي أنه لما كانت دلالة الإيماء عند متكلمة الأصوليين هي دلالة اللفظ على لازم مقصود، بسبب ارتباط اللفظ بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة لمدلوله كان هذا الارتباط بعيداً - لما كان هذا ذهب أمير بادشاه إلى أن دلالة الإيماء تدخل من حيث المسلك الإجرائي تحت دلالة العبارة^(٥).

وهذه على أية حال وجهة في النظر، ولكن لا يمكن الموافقة عليها؛ ذلك أن الآلية الاستدلالية المتبعة في دلالة الإيماء - كما مر معنا - تجعل من المستبعد أن تندرج هذه الدلالة تحت عبارة النص، ونحن لم نقف في هذا الاستنتاج على مقدمات نظرية خالصة، وإنما وقفنا بالإضافة إلى هذه المقدمات على تطبيقات أدت إلى هذه النتيجة.

(١) الكافي شرح البزدوي للسَّيْنَقَانِي (٢/١٠٤٠-١٠٤١).

(٢) كشف الأسرار للبخاري (٢/٣١٨).

(٣) كشف الأسرار للبخاري (٣/٥٦٧، ٥٧١).

(٤) التقرير للباري (٢/٢٤٠).

(٥) ينظر: تيسير التحرير لأمر بادشاه (١/٩٢، ٩٤). وقد وافقه على هذا الرأي بعض المعاصرين. ينظر: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء لمصطفى الخن (ص ١٤٥)، وطرق دلالة الألفاظ على الأحكام المتفق عليها عند الأصوليين لحسين علي جفتجي (ص ٣٦٠)، والخطاب الشرعي وطرق استثماره لإدريس حمادي (ص ٢١٩)، وخالف في ذلك محمد أديب صالح فذهب إلى أن الإيماء يندرج تحت دلالة النص عند الحنفية. ينظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (١/٦١٩).

وأما المسألة الثانية: فهي أن الأمير الصنعاني يرى أن تمييز المتكلمين من الأصوليين دلالة الإيماء عن دلالة الإشارة بأن اللازم في دلالة الإيماء مقصود أصالة من سياق الكلام، وأما اللازم في دلالة الإشارة فغير مقصود من سياق الكلام فلا يتوجه إليه القصد على جهة الأصالة وإنما على جهة التبع؛ هذا التفريق يراه الأمير الصنعاني غير قويم وفاقاً من دون فارق، ويقول في هذا المعنى: «فإن أريد بكونه غير مقصود (يريد اللازم في دلالة الإشارة) كونه لم يكن ملفوظاً به، فكذلك اللوازم التي تقدمت في دلالة الاقتضاء والإيماء، وإن أريد أنه لم يقدّم عليه دليل منفرد، فكذلك تلك اللوازم، وإن أريد لم يعلم كونه مقصوداً، فالعلم المنفي إن كان بالمعنى الأخص (يريد اليقين القطعي) فمسلّم وهو كذلك في تلك اللوازم، وإن أريد انتفاؤه بالمعنى الأعم (يريد غلبة الظن) فممنوع، كيف ودلالة الإشارة بالالتزام؟! فالحكم بكون اللوازم المستفادة منها غير مقصودة واللوازم المستفادة من دلالة الاقتضاء والإيماء مقصودة؛ تحكم محض واضح وفرق من دون فارق»^(١).

ويبدو من هذا النص أن الأمير الصنعاني يتجه نحو الجانب العملي عند الاستدلال، ولذلك لا يرى الفرق الذي ذكره المتكلمون من الأصوليين بين الإشارة والإيماء.

وبجمع الخطوط البارزة التي رسمناها خلال هذا التحليل عن علاقة دلالة الإيماء بدلالة الإشارة يمكن القول بإيجاز: إن هناك ثلاثة مواقف عند الأصوليين تحدد العلاقة التي تربط دلالة الإشارة بدلالة الإيماء:

الأول: يذهب إلى أن هاتين الدالّتين متقابلتان من بين مجموعة الدلالات التي تنضوي تحت المنطوق غير الصريح، وإلى هذا يذهب جلُّ المتكلمين.

الثاني: يذهب إلى أن العلاقة بين هاتين الدالّتين هي علاقة عموم وخصوص وجهي^(٢)، وإلى هذا يذهب أبو حامد الغزالي.

الثالث: يذهب إلى أن دلالة الإيماء داخلة تحت دلالة الإشارة، وإلى هذا يذهب أصوليو الحنفية.

(١) إجابة السائل شرح بغية الأمل للصنعاني، هامش (ص ٢٣٨).

(٢) يقصد بالعموم والخصوص الوجهي نسبةً بين معنئ كلي ومعنئ كلي آخر من جهة انطباق كل منهما على بعض الأفراد التي ينطبق عليها الآخر، وانفراد كل منهما بانطباقه على أفراد لا ينطبق عليها الآخر. ضوابط المعرفة لعبد الرحمن حبنكة (ص ٤٩-٥٠).

ويمكن من خلال هذا التحليل أيضاً أن نستفيد نتيجة تُرجَّح على غيرها، وهي متابعة أصولي الحنفية في عدِّ دلالة الإيماء هي ذاتها دلالة الإشارة، فالتفريق بينهما بأن اللازم في دلالة الإيماء مقصود أصالة من سياق الكلام واللازم في دلالة الإشارة غير مقصود من سياق الكلام لا يعضده الجانب العملي عند الاستدلال، ذلك أن المسلك الإجرائي المعتمد في دلالة الإيماء لم يخرج في جوهره عن المسلك المعتمد في دلالة الإشارة، وبذلك نصل إلى أن اللزوم المستفاد بالإيماء يكون تبعياً وغير مقصود أصالة من سياق اللفظ.

ولا يغض من صدق هذا القول أن اللازم في دلالة الإيماء يكون ظاهراً جلياً يعلم دون أدنى تأمل في اللفظ حتى إن الناظر في اللفظ ليدرك أنه لم يسق إلا للتعليل^(١)؛ وذلك لأن علاقة اللزوم المعتمد عليها في دلالة الإيماء علاقة قوية لا ينفك ارتباطها عن بعضها، وتشبه ارتباط العلة بالمعلول، والشرط بمشروطه، والسبب بنتيجته.

ونسوق مثلاً يبين هذا ويوضح تطابق المسلكين الاستدلاليين المعتمدين في دلالتَي الإيماء والإشارة، وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يقضينَّ حَكَمَ بين اثنين وهو غضبان»^(٢).

فهذا الحديث سيق أصالة لإثبات حكم وهو نهي الحَكَم عن القضاء بين المتخاصمين حالة الغضب؛ وذلك لأن القاضي في حالة الغضب قد يتجاوز إلى غير الحق لما يحصل بسبب الغضب من التغير الذي يحتل به النظر، فلا يحصل استيفاء الحكم على الوجه المطلوب^(٣).

وهذا المعنى هو أول ما يحضر في الذهن عند سماع الحديث، وهو المقصود من سياقه.

ولكن النبي صلى الله عليه وسلم رتب النهي في الحديث على اسم مشتق (غضبان) وهو اسم فاعل مشتق من الغضب.

(١) ينظر: تيسير التحرير لأمير بادشاه (٩٢/١).

(٢) متفق عليه، واللفظ للبخاري: البخاري: كتاب الأحكام (٩٣)، باب: هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان (١٣) برقم (٧١٥٨)، (٦٥/٩)، وصحيح مسلم: كتاب الأقضية (٣٠)، باب: كراهة قضاء القاضي وهو غضبان (٧) برقم (١٧١٧)، (٨٢١/٢).

(٣) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (١٤٧/١٣).

واعتماداً على المتقرر في القواعد من أن الحكم المعلق بالاسم المشتق معلل بما منه الاشتقاق^(١)؛ يحصل في العقل مقدمة تستدعي معنى لازماً لها لا ينفك عنها، وهو أن الغضب علة النهي عن قضاء القاضي؛ إذ لو لم يعلل النهي عن القضاء بالغضب لكان ذكره لاغياً، وهذا الاسم المشتق قد نبه وأوماً إلى علة الحكم^(٢).

ولما كان هذا اللزوم المستفاد من الحديث غير مقصود ابتداءً في السياق عُذَّ استدلالاً بإشارة النص.

وبهذا يمكن القول -مع كل ما يستوجبه الحذر العلمي-: لا يمكن وضع خط دقيق للتمييز بين دلالة الإشارة ودلالة الإيماء، ومع أن متكلمة الأصوليين قد حددوا هذا الخط الفاصل وجعلوه القصد وعدم القصد من اللازم؛ إلا أن هذا الخط غير ثابت ويخضع للتعديل، وحتى لو اعتمدناه فإن الكلمة الأخيرة سوف تترك للجانب العملي الاستدلالي.



المطلب الثاني: علاقة دلالة الإشارة بمفهوم الاستثناء والغاية:

من المعروف على الصعيد الأصولي بين الدارسين أن الحنفية ينكرون العمل بمفهوم المخالفة بأقسامه^(٣) إنكاراً مطلقاً، ولا يعدونه طريقاً من طرق الدلالة على الأحكام، ولا يوافقون المتكلمين من الأصوليين عليه، بل يرون العمل به غير صالح، ويعدونه من التمسكات الفاسدة.

(١) ينظر: الإبهام في شرح المنهاج للسبكي (٢٣٨٨/٦)، والتنقيح مع شرح التلويح والتوضيح للتفتازاني (٢٤٤/١)، والبحر المحيط للزركشي (٢٠١/٥)، ونهاية الوصول للصفى الهندي (٣٢٧٧/٨).

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (٣٢٧/٣).

(٣) يقصد بمفهوم المخالفة دلالة اللفظ على حكم للمسكوت عنه مخالف لما دل عليه المنطوق، وهو أنواع أشهرها: مفهوم الصفة، والغاية، والشرط، والاستثناء، واللقب، والعدد. ينظر: الإحكام للآمدي (٨٨/٣-٨٩)، والبحر المحيط للزركشي (١٣/٤)، والتقريب والتحبير لابن أمير الحاج (١٥٣/١).

يقول أبو بكر الجصاص: «ومذهب أصحابنا في ذلك أن المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه ولا دلالة فيه على أن حكم ما عداه بخلافه سواء كان ذا وصفين فخص أحدهما بالذكر أو كان ذا أوصاف كثيرة فخص بعضها بالذكر ثم علق به حكم»^(١).

وثمة طائفة من المسائل الأصولية التي دار النقاش فيها حول صلاحية المفهوم المخالف لللفظ للاحتجاج به، وشروط العمل به، وحول صلاحية بعض أنواعه للاستدلال بها^(٢).

وأياً ما كان الأمر فلا ينبغي أن نوغل كثيراً في تفحص هذه المسائل لأنها تمضي بنا بعيداً، وما يهمنا من هذه المسائل هو ما يتصل منها بدلالة الإشارة، وفي هذا المقام تواجهنا مسألتان في مفهوم المخالفة لهما علاقة بدلالة الإشارة، وهما مفهوم الاستثناء ومفهوم الغاية.

نرى ما هي العلاقة التي تربط دلالة الإشارة بهذين المفهومين؟

الفرع الأول: علاقة دلالة الإشارة بمفهوم الاستثناء:

يعرف مفهوم الاستثناء بمعناه الأصولي بأنه: دلالة اللفظ بحرف (إلا) أو أخواتها على ثبوت حكم للمستثنى مخالف للمستثنى منه^(٣).

فيفيد هذا المفهوم أن حكم صدر الكلام مخالف للحكم الذي بعد (إلا)، وأن ما بعد (إلا) غير مراد بالقول الأول:

فإن كان القول الأول منفيّاً كان المستثنى مثبتاً؛ نحو: ما رأيت إلا زيداً.

وإن كان القول الأول مثبتاً كان المستثنى منفيّاً؛ نحو: جاءني القوم إلا زيداً^(٤).

(١) الفصول في الأصول (أصول الجصاص) (٢٩١/١-٢٩٢)، وينظر: أصول السرخسي (٢/٢٥٥)، وميزان الأصول للسمرقندي (ص ٤٠٥-٤٠٧)، وكشف الأسرار للبخاري (٢/٣٧٣)، والتقريب للبايزي (٢/٣٠١).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (٢/٢٥٥)، ويدعي النظام لابن الساعاتي (٢/٥٦٠)، وكشف الأسرار للبخاري (٢/٣٧٣)، والتقريب للبايزي (٢/٣٠١)، وشرح ابن ملك على المنار (ص ٥٤٦) وما بعدها، والإحكام للآمدي (٣/٩٠)، والبحر المحيط للزركشي (٤/١٥).

(٣) ينظر: المستصفى للغزالي (١/٤٨٤)، والإحكام للآمدي (٢/٣٥٠-٣٥١)، والبحر المحيط للزركشي (٤/٤٩)، والتقريب والتجسير لابن أمير الحاج (١/١٥٥).

(٤) ينظر: المصادر السابقة.

فحاصل دلالة مفهوم الاستثناء: إن كانت في حكم مثبت تكون دالة على النفي؛ بمعنى: أن المستثنى يكون منفيًا من الحكم، وأما إن كانت في حكم منفي فتكون هذه الدلالة دالة على الإثبات؛ بمعنى: أن المستثنى يكون مثبتاً ومقصوداً في الحكم.

ففي المثالين السابقين، يكون مفهوم الاستثناء في: ما رأيت إلا زيداً- دالاً على إثبات الرؤية لزيد، ويكون في: جاءني القوم إلا زيداً- دالاً على نفي مجيء زيد^(١).

وأول شيء لا بد من ذكره بداية بعد تحديد مفهوم الاستثناء هو أن حديثنا عن علاقة دلالة الإشارة بمفهوم الاستثناء سوف يتجه نحو أصولي الحنفية، فيتجه الحديث أول ما يتجه نحو تناول العام لدلالة الاستثناء عند الحنفية ومن ثم يخصص شيئاً فشيئاً لبيان علاقة مفهوم الاستثناء بدلالة الإشارة، وذلك تبسيطاً للمسائل.

وعلة هذا الصنيع في تخصيص أصولي الحنفية هو أن دلالة الإشارة عند المتكلمين من الأصوليين لا صلة لها بدلالة مفهوم الاستثناء، بل لكل من الدالتين طابع خاص بها، وذلك لأن متكلمي الأصوليين يعترفون بمفهوم الاستثناء ويعودونه من جملة المسالك المعتمدة في تقرير المعاني الشرعية، ولذلك فهم يقولون: إن الكلام إذا اتصل به الاستثناء يكون هذا الاستثناء دالاً على مفهوم مخالف، وهو ثبوت حكم للمستثنى مخالف للمستثنى منه، فمن قال: لا عالم في البلد إلا زيد، ولا فتى إلا علي، ولا سيف إلا ذو الفقار؛ كل ذلك قد فهم منه حكم للمستثنى مخالف للمستثنى منه، فالمنطوق في هذه الجمل نفي والمفهوم إثبات، فالقائل في هذه الأمثلة قد نفى وأثبت قطعاً^(٢).

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي (٤٩/٤).

(٢) ينظر: المستصفى للغزالي (٥١١/٢)، والإحكام للآمدي (٨٩/٣)، والبحر المحيط للزركشي (٤٩/٤)، وحاشية العطار على شرح المحلى على جمع الجوامع (٣٢٩/١).

وقد احتج المتكلمون في ذلك بجملة من الحجج من أهمها كلام أهل اللغة الذين قالوا: إن الاستثناء من النفي إثبات، والاستثناء من الإثبات نفي، وأهل اللغة في ذلك مجمعون على أن لنص الاستثناء حكماً يخالف حكم الجملة المستثنى منها^(١).

هذه النظرة من متكلمة الأصوليين إلى مفهوم دلالة الاستثناء لا تبقى مشتركة مع أصوليي الحنفية المنكرين للعمل بمفهوم المخالفة، فإنهم قد انتهجوا نهجاً آخر بينوا فيه عمل الاستثناء الدلالي في الكلام.

يبين أصوليو الحنفية مذهبهم في عمل الاستثناء الدلالي فينصون على أن الاستثناء يعد تكليماً بالباقي بعد المستثنى، فكأن الكلام لم ينعقد موجباً للحكم بقدر المستثنى؛ أي: إن قدر المستثنى من الجملة لا يثبت فيه حكم الجملة لعدم النص الموجب في حقه، فينعدم حكم الجملة في قدر المستثنى.

وبعبارة أخرى: يكون المستثنى كأنه منعدم في الكلام، وبالتالي ينعدم الحكم المترتب عليه.

يقول السرخسي رحمه الله: «إن الاستثناء يبين أن صدر الكلام لم يتناول المستثنى أصلاً، فإنه تصرف في الكلام، كما أن دليل الخصوص تصرف في حكم الكلام، ثم يتبين بدليل الخصوص أن العام لم يكن موجباً الحكم في موضع الخصوص، فكذا بالاستثناء يتبين أن أصل الكلام لم يكن متناولاً للمستثنى»^(٢).

فمثلاً قول القائل: لك عليّ عشرة إلا ثلاثة؛ صدر الكلام فيه إقرار بعشرة، والاستثناء قد أخرج منها ثلاثة، والباقي في صدر الكلام بعد إخراج المستثنى سبعة، فكأن القائل قد تكلم بالسبعة ابتداءً من غير تعرض للمستثنى، فيكون المستثنى غير محكوم عليه بنفي ولا إثبات، وهذا هو معنى قولهم: إن الاستثناء يكون تكليماً

(١) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (٩١/٢)، والمستصفى للغزالي (٥١١/٢-٥١٢)، والمحصول للرازي (٣٩/٣)، والإحكام للآمدي (٣٧٨/٢)، ونهاية الوصول للصفى الهندي (١٥٤٠/٤)، والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (١٤٠٣/٤)، والبحر المحيط للزركشي (٣٠١/٣-٣٠٣). وينظر في كلام أهل اللغة في الاستثناء: شرح الرضي على الكافية (٧٥/٢) وما بعدها.

(٢) أصول السرخسي (٣٩/٢)، وينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (٨٩/٢)، وكشف الأسرار للبخاري (١٨٥/٣-١٨٦)، والتلويح على التوضيح للتفتازاني (٤٦/٢).

بالباقى بعد المستثنى؛ أي: إن الكلام إذا اتصل به الاستثناء يكون المستثنى كأنه معدوم «لأن الاستثناء في اللغة استخراج، ولم يستخرج به بعض حكم الجملة، بل استخرج به بعض نص الجملة على سبيل البيان»^(١).

فهم قد عدّوا الجملة التي دخل عليها الاستثناء بمجموعها كالكلمة الواحدة، فكما أن الكلمة لا تكون مفهومة قبل انضمام بعض حروفها إلى البعض، فكذلك الجملة لا تكون مفهومة قبل انضمام بعض الكلمات إلى البعض، ففي الجملة الاستثنائية يتوقف أول الكلام على آخره ويكون الكل في حكم كلام واحد^(٢).

وأحسب أن من الواجب أن أضيف بعض الأمثلة زيادة في التوضيح:

يقول الله تعالى عن سيدنا نوح عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤].

وبيان كيفية عمل الاستثناء في هذه الآية أن الله تعالى ذكر مدة لبث سيدنا نوح في قومه أنها كانت ألف سنة، ثم استثنى منها خمسين عاماً، فيكون معنى الآية: لبث فيهم تسع مئة وخمسين عاماً.

واعتماداً على ما ذهب إليه الحنفية من أن الاستثناء يُعدُّ تكليماً بالباقي بعد المستثنى، تكون مدة تسع مئة وخمسين هي أصل الكلام، وأما الألف فلا يحكم عليها بنفي ولا إثبات، بل تكون في حكم المعدوم؛ وذلك لأن الألف اسم لعدد معلوم ليس فيه احتمال ما دونه، فلو لم يجعل أصل الكلام تسع مئة وخمسين لم يكن لتصحيح ذكر الألف وجه؛ لأن اسم الألف لا يطلق على تسع مئة وخمسين أصلاً.

وبعبارة أخرى: لو لم يكن الاستثناء تكليماً بالباقي لثبت حكم الألف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين، فيلزم من ذلك نفْيُ لحكم الخبر الصادق الذي أثبتته أولاً، وهذا تناقض ومحال^(٣).

(١) تقويم الأدلة للدبوسي (٩٦/٢)، وينظر: أصول السرخسي (٣٩/٢)، وكشف الأسرار للبخاري (١٨٥/٣-١٨٦)، والتلويح على التوضيح للتفتازاني (٤٦/٢).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (٤١/٢).

(٣) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (٩٧/٢)، وأصول السرخسي (٣٩/٢)، وكشف الأسرار للبخاري (١٩٢/٣-١٩٣)، والتقرير للبابري (٤٨/٣).

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، فإن الاستثناء في هذه الآية غير دلالة الإخبار بالشرب متصرفاً في الآية ليجب الحكم في الذين شربوا فقط دون تعرض للقليل الذين لم يشربوا بنفي ولا إثبات، وكأن الكلام لم ينعقد موجباً للحكم في قدر الذين لم يشربوا، فهم في حكم المعدوم^(١).

ولنأخذ مثلاً آخر من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث يقول مستهجنًا الميل الخطير لدى بعض الناس الذين يرتكبون الحرام خفية، ثم يعلنون وينشرون قصة فسادهم ومجونهم فرحين غير مباليين، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عنه أبو هريرة رضي الله عنه: «كل أمتي معافي إلا المجاهرين...»^(٢). في صدر هذا الحديث يخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن كل واحد من الأمة يعفى عن ذنبه ولا يؤخذ به^(٣).

ولكن هذا الكلام اتصل به استثناء أخرج بعض نص الجملة على سبيل البيان، وبناءً على ما تقرر عند الحنفية من أن الكلام إذا قرن به الاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى وينعدم ثبوت الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به^(٤)؛ يكون المجاهرون غير محكوم عليهم بنفي المعافاة ولا إثباتها، لانعدام التكلم في قدرهم ابتداءً؛ إذ انعدام الموجب -الكلام- يقتضي انعدام الموجب -الحكم-، ولذا لا يكون الفاسقون المجاهرون بمعاصيهم محكوماً عليهم بحكم مطلقاً.

وجملة القول: إن دلالة الاستثناء عند أصوليي الحنفية تبين أن المستثنى لم يدخل تحت خطاب المستثنى منه، ودلالة الاستثناء تنحصر في هذا العمل فقط لا أكثر ولا أقل دون تعرض للمستثنى بنفي أو إثبات، وليس للاستثناء في نفسه حكم غير حكم انعدام بعض ما نطق به الخطاب^(٥).

(١) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (٩٧/٢-٩٨)، وأصول السرخسي (٣٨/٢).

(٢) متفق عليه، واللفظ للبخاري: البخاري: كتاب الأدب (٧٨)، باب: ستر المؤمن على نفسه (٦٠) برقم (٦٠٦٩)، (٢٠/٨)، وصحيح مسلم: كتاب الزهد والرقائق (٥٣)، باب: النهي عن هتك الإنسان ستر نفسه (٨) برقم (٢٩٩٠)، (١٣٦٢/٢).

(٣) ينظر: فتح الباري لابن حجر العسقلاني (٥٠٢/١٠).

(٤) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (٩٥-٩٦)، وأصول السرخسي (٣٦/٢)، وكشف الأسرار للبخاري (١٨٥-١٨٦).

(٥) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (٩٩/٢).

ولسوف يكون من باب الإطالة والاستطراد أن نذكر جميع المسائل المتعلقة بالاستثناء، ولما كان الهدف الجوهرى هنا هو تناول العلاقة التي تربط دلالة الإشارة بمفهوم الاستثناء، فإني أحيل إلى المصنفات الأصولية بالنسبة إلى المسائل التفصيلية فيما يتعلق بالاستثناء^(١).

أما عن العلاقة التي تربط دلالة الإشارة بمفهوم الاستثناء فذلك هو السؤال الأول الذي طرحناه بدايةً وخصصنا للحديث عنه هذا الجزء من الدراسة.

الحقيقة أن المتأمل في مذهب أصولي الحنفية في تفسيرهم لعمل الاستثناء الدلالي بأنه تكلم بالباقي بعد الثُّنيا دون تعرض للمستثنى بنفي أو إثبات؛ يجد نفسه أمام ملتقى من التناقضات العملية، والتي ينبغي حيالها أن يتخذ موقفاً؛ إذ كيف نجمع في كلام واحد بين قاعدتين متباعدتين إحداها عن الأخرى، القاعدة التي تقول: إعمال الكلام أولى من إهماله، والأخرى التي قررها الحنفية في عمل الاستثناء ومضمونها إهمال المستثنى؟ وبعبارة أخرى: كيف تبقى صورة الكلام ولا يكون دالاً على حكم أصلاً بنفي أو إثبات؟ ألا يعني ذلك تعرية الكلمات من معانيها؟! ألا يناهز هذا ما قرره أهل اللغة الذين قالوا: إن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي؟!!

ثم إنه يكفي لتقوية هذا الإشكال المطروح أن نسوق مثلاً واحداً تمسك به جمهور المتكلمين في إبطال مذهب أصولي الحنفية في هذه المسألة، وهو كلمة التوحيد (لا إله إلا الله)، فهذه الجملة قد تضمنت كلاماً اتصل به الاستثناء، فلو لم يكن الاستثناء من النفي إثباتاً لما كانت كلمة التوحيد موجبة ثبوت الإلهية لله عز وجل، بل كان معناها نفي الإلهية عن غيره فقط، وأما ثبوت الإلهية له فلا، ولا شك أن هذا لا يكون توحيداً^(٢).

(١) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (١٠٩-٨٩/٢)، وأصول السرخسي (٤٩-٣٦/٢)، وكشف الأسرار للبخاري (٢٢٠-١٨٣/٣)، والتلويح على التوضيح للتفتازاني (٦٤-٤٤/٢)، والمستصفى للغزالي (٤٩٤-٤٨٤/١)، والإحكام للآمدي (٣٧٩-٣٥٠/٢)، والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (١٤٢٦-١٣٨٣/٤)، والبحر المحيط للزركشي (٣٢٦-٢٧٥/٣).

(٢) ينظر: المحصول للرازي (٣٩/٣)، والإحكام للآمدي (٣٧٨/٢)، ورفع الحاجب للسبكي (٢٨٩/٣)، والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (١٤٠٥/٤).

هذه الملاحظة لم تغب عن أصوليي الحنفية، ومن أجل ذلك لجؤوا إلى نفس الأداة التي لجأ إليها المتكلمون وهي اللغة، واستدلوا على صحة مذهبهم بإجماع آخر من أهل اللغة، فرجعوا إلى المفهوم اللغوي للاستثناء ونقلوا إجماعين عن أهل اللغة في معناه؛ فكما أن أهل اللغة قالوا: إن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس؛ كذلك قالوا: إن الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثُّنيا.

وظاهر هذين القولين متنافٍ، فإذا ثبت القولان وجب الجمع بينهما؛ لأنه هو الأصل، فقالوا في الجمع: إن الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بوضعه؛ أي: بحقيقته، وهو إثبات ونفي بإشارته؛ لأن الإثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى قصداً، لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك بالضرورة العقلية^(١).

ولقد ترك لنا الدبوسي نصاً يمثل هذا المذهب عند الحنفية ويشرح فيه كيف يفيد الاستثناء مفهومه المخالف فيقول: «فأما قول أهل اللغة: الاستثناء من النفي إثبات، فإطلاق على ظاهر الحال مجازاً لا حقيقة، لأنك إذا قلت: لفلانٍ ألف درهم إلا عشرة، لم تحب العشرة، كما لو نفيتها، ولكن عدم الوجوب على المقرِّ ليس بنافي للوجوب عليه (يقصد أنه ليس بنص نافٍ للوجوب)، بل لعدم دليل الوجوب. وكما قالوا ذلك، فقد قالوا: إنه تكلم بالباقي بعد الثُّنيا، فلا بد من الجمع بينهما، فيجعل الأول مجازاً، وهذا حقيقة»^(٢).

وبمثل هذا يقرر السرخسي شارحاً على نحو قريب كيف يتم الجمع بين قولي أهل اللغة إذ يقول: «فأما قول أهل اللغة: الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، فإطلاق ذلك باعتبار نوعٍ من المجاز، فإنهم كما قالوا هذا، فقد قالوا: إنه استخراج وإنه عبارة عما وراء المستثنى، ولا بد من الجمع بين الكلمتين، ولا طريق للجمع سوى ما بيننا، وهو أنه باعتبار حقيقته في أصل الوضع عبارة عما وراء المستثنى، وهو نفي من الإثبات

(١) ينظر: كشف الأسرار للنسفي (١٢٥/٢-١٢٧)، وكشف الأسرار للبخاري (١٩٣/٣)، والتلويح على التوضيح للتفتازاني (٥٠/٢)، وشرح ابن ملك على المنار مع حاشية الرهاوي (ص ٦٩٧)، ومرآة الأصول مع حاشية الأزميري (١٤٨/٢)، وفواتح الرحموت للأنصاري (٣٣٩/١).

(٢) تقويم الأدلة (١٠٠-٩٩/٢).

وإثبات من النفي باعتبار إشارته، على معنى أن حكم الإثبات يتوقت به كما يتوقت بالغاية، فإذا لم يبق بعده ظهر النفي لانعدام علة الإثبات فسمي نفيًا مجازاً^(١).

وهذه الإطالة في النقل حول رأي أصوليي الحنفية تنعكس على موضوعنا بإضاءة تكشف لنا صلة دلالة الإشارة بمفهوم الاستثناء، فالحنفية قد قالوا بأن المستثنى يكون مخالفاً في الحكم للمستثنى منه، ولكن ليس اعتماداً على مفهوم المخالفة في الاستثناء، بل بالاعتماد على دلالة الإشارة.

وقالوا في بيان ذلك: إن الاستثناء يكون بمنزلة الغاية للمستثنى منه، فالمستثنى منه ينتهي بالمستثنى، فالإثبات ينتهي بالعدم، والعدم ينتهي بالوجود؛ لأن كل واحد منهما منافٍ للآخر، فيلزم من تحقق أحدهما انتفاء الآخر ضرورة.

فمثلاً قول القائل: جاءني القوم إلا زيداً، صدر الجملة فيه إثبات للمجيء على وجه العموم، إلا أن آخرها: إلا زيداً، قد أنهى هذا الإثبات، وهذا يشبه عمل الغاية في إنهاؤها لأصل الكلام، فإذا انتهى موجب الكلام الأول بالاستثناء، لم يكن بدُّ من إثبات الغاية لينتهي الأول، فكان الاستثناء من النفي إثباتاً ومن الإثبات نفيًا لا محالة، لكن بحكم أنه غاية، لا لأنه موجب للنفي أو للإثبات قصداً، ومن أجل ذلك كان الاستثناء بمعنى الغاية.

وكون الاستثناء نفيًا أو إثباتاً بهذه الطريقة الاستدلالية ثابتٌ بدلالة اللغة، إلا أنه ليس بثابت قصداً من سياق الكلام، وإنما سيق تبعاً للمقصود الأول، فكان بهذا ثابتاً بإشارة الكلام^(٢).

وعلى سبيل الإيجاز: الاستثناء عند أصوليي الحنفية يدل على ثبوت حكم للمستثنى مخالف للمستثنى منه باللازم العقلي، وذلك لأن القاعدة العقلية تقول: الخروج من حكم أحد النقيضين يلزم منه الدخول في الحكم الآخر لضرورة عدم ارتفاع النقيضين، لذا لزم الحكم على المستثنى بنقيض حكم المستثنى منه.

(١) أصول السرخسي (٤١/٢)، وينظر: كشف الأسرار للبخاري (١٩٣/٣)، والتقريب للبايزي (٤٩/٣، ٥٣).

(٢) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (١٠١/٢-١٠٢)، وأصول السرخسي (٤١/٢-٤٢)، وكشف الأسرار للبخاري (١٩٦/٣-١٩٧)، والتقريب للبايزي (٥٣/٣).

وقد شرح القراني هذه العملية الدلالية الاستثنائية فقال: «إن "إلا" وضعت للإخراج من الحكم السابق، وهذا لا يقتضي دخوله في عدمه بالوضع اللغوي، بل بالعقل الدال على أنه لا واسطة بين النقيضين، وأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلما دل العقل على عدم ارتفاع النقيضين، وأن الخارج من أحدهما يتعين أن يكون داخلياً في الآخر؛ تعين النفي في المستثنى من الثبوت، والثبوت في المستثنى من النفي بواسطة دلالة العقل مع "إلا" المخرجة، ولم تستقل "إلا" بذلك لولا دلالة العقل الدال على أن الدخول في أحد النقيضين لازم للخروج من النقيض الآخر، فدلالة اللفظ عليه حينئذٍ من باب دلالة اللفظ على لازم مسماه لا من باب دلالة اللفظ على نفس مسماه، فهو حينئذٍ دلالة التزام»^(١).

وإننا بعد هذا التحليل لدلالة مفهوم الاستثناء ندرك العلاقة التي تربط دلالة الإشارة بمفهوم الاستثناء، وهي أن أصولي الحنفية يرتبون على انتفاء القيد المستفاد بالاستثناء لازماً عقلياً إشارياً غير مقصود بالأصالة من سياق الكلام، بل يقصد بالتبع، ويكون خادماً للقصد الأول.

ولكن.. أليس واضحاً من مذهب أصولي الحنفية في تفسيرهم لعمل الاستثناء الدلالي مع هذا التخرج للاستثناء - بأنه يفيد النفي من الإثبات والإثبات من النفي - على دلالة الإشارة، أليس واضحاً من هذا الصنيع التناقض؛ إذ إننا أمام هذا التابع: أولاً نقرر بأن دلالة الاستثناء تفيد أن المستثنى لم يدخل تحت خطاب المستثنى منه دون تعرض للمستثنى بنفي أو إثبات، ثم بعد ذلك نقول: الاستثناء يفيد النفي من الإثبات والإثبات من النفي وهو من قبيل دلالة الإشارة؟! لأنه إذا كان حقاً أن الاستثناء يعد تكليماً بالباقي بعد المستثنى دون تعرض للمستثنى؛ فلا يجب أن يفيد الإثبات من النفي ولا عكسه.

يشير أمير بادشاه إلى هذا التناقض فيقول: «فإن قلت: المفهوم من أنه تكلم بالباقي إلى آخره، الاقتصار على حكم الصدر وتعيين محله، وهو الباقي بعد إخراج ما بعد "إلا" من غير تعرض لحكم ما بعدها فكيف لا ينافيه»^(٢)؛ أي: كيف لا ينافي هذا ما قرره الحنفية ثانياً بإفادة الاستثناء النفي من الإثبات والإثبات من النفي؟! ثم بعد ذلك يكتفي بالإجابة بقوله: «الظاهر من العبارة ما ذكرت، لكن التوفيق بين النقلين (يقصد

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء للقراني (ص ٤٧٢-٤٧٣).

(٢) تيسير التحرير لأمير بادشاه (١/٢٩٥).

إجماعي أهل اللغة في تعريف الاستثناء) يقتضي صرفه عن الظاهر... وليس المراد أنه لم يتكلم إلا بها حقيقة حتى يلزم انتفاء الحكم فيما بعد "إلا"»^(١).

إلا أننا نجد في كلمة ملاخسرو وعياً بهذه الملاحظة، وحلاً لهذا الإشكال إذ يقول: «فالتوفيق بينهما (أي بين قولي أهل اللغة) أنه تكلم بالباقي بعد المستثنى بوضعه، ونفي وإثبات بإشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصداً، بل لازماً عن كونه كالغاية المُنْهية للوجود بالعدم وبالعكس، لكن في ذلك المقام لا مطلقاً، وبه يندفع أن الإشارة فوق المفهوم، فكيف يصح إنكاره ثم الاعتراف بها»^(٢).

أي: إن إفادة الاستثناء للنفي والإثبات بإشارة النص إنما هو بحسب المقام لا مطلقاً، كما في كلمة التوحيد، فإن مقام التوحيد يشير إلى الإثبات بعد النفي^(٣).

ولكن.. أليس واضحاً أن نظرية أصوليي الحنفية في تحريج مفهوم الاستثناء على دلالة الإشارة حتى مع هذا التقييد بخصوصية المقام- تظل غير مطردة دائماً، مهما تكن قوة الأدلة التي يمكن استخدامها لتسوية هذه الرأي ما دام الإثبات والنفي لا يقعان دوماً على نفس الحالة وعلى نفس الظروف؟ إذ قد يقصد المتكلم إسناد الحكم أصالة إلى المستثنى، فيكون حكم المستثنى مأخوذاً من عبارة النص لا من إشارته، وهذا هو ما حدا بالكمال ابن الهمام إلى التنبيه على أن المستثنى قد يستفاد حكمه من عبارة النص إن كان مقصوداً أصالة، وقد يستفاد حكمه من إشارة النص إن لم يكن مقصوداً أصالة، واستحسن هذا الرأي ابن نظام الدين الأنصاري^(٤).

لقد نظر الأزميري في كلام ملاخسرو في إفادة الاستثناء للنفي والإثبات بإشارة النص وتقييده لهذه الدلالة بحسب المقام، ثم أعلن أنه لا يستطيع أن يوافقه على رأيه، وعلل ذلك بأن الإجماع على أن الاستثناء إثبات

(١) المصدر نفسه.

(٢) مرآة الأصول مع حاشية الأزميري (١٤٨/٢).

(٣) ينظر: حاشية الأزميري على مرآة الأصول (١٤٩/٢).

(٤) ينظر: التقرير والتحرير لابن أمير الحاج (٣١٨/١)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه (٢٩٥/١)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت للأنصاري (٣٤٠/١).

بعد النفي وبالعكس-مطرّد في جميع الصور على ما هو محل النزاع، وأما ثبوته بطريق الإشارة في بعض المقام فلا يثبت الاطراد، فلا يصح حمل إجماعي أهل اللغة على ذلك^(١).

ثم إننا إذا نظرنا إلى عرض أصوليي الحنفية لكيفية عمل الاستثناء على أنه وصف وتحليل لمذهبهم بأن الاستثناء يعمل بطريق البيان لا المعارضة^(٢) أمكن القول بأن هذا متفق مع ما ذهبوا إليه، وأما إذا تناولناه من وجهة النظر إلى تخريج دلالة الاستثناء على دلالة الإشارة فإن تحليله يحمل شيئاً من الانحراف عما قرره في دلالة الإشارة.

ذلك أنهم قالوا بأن الاستثناء يعدّ تكليماً بالباقي بعد المستثنى، وأن قدر المستثنى من الجملة لا يثبت فيه حكم الجملة ويكون المستثنى كأنه منعدم في الكلام؛ أي: لم يقصد الكلام إليه لا أصالة ولا تبعاً^(٣).

ولكن الأمر في دلالة الإشارة ليس كذلك، فالمعنى الإشاري مقصود تبعاً من سياق الكلام، ولا يصح أن يؤخذ حكم من كلام لم يقصده الشارع، ولذا فإني أميل إلى مذهب المتكلمين من الأصوليين في هذه المسألة.

الفرع الثاني: علاقة دلالة الإشارة بمفهوم الغاية:

هذا فيما يتصل بعلاقة دلالة الإشارة بمفهوم الاستثناء، وأما فيما يتصل بعلاقتها بمفهوم الغاية:

فالمشهور في تفسير مفهوم الغاية أنه: دلالة اللفظ الذي قُيّد الحكم فيه بغاية على ثبوت نقيض الحكم فيما بعد الغاية، فالحكم بعد مضي الغاية غير الحكم قبل مضيها^(٤).

فيفيد هذا المفهوم أن حكم الكلام قبل الغاية مخالف للحكم الذي بعد الغاية، وأن ما بعد الغاية غير مراد بالحكم، لأن تقييد الحكم بغاية يدل على توقيته، فيفهم من هذا التوقيت أن الحكم مختلف فيما وراء هذا التوقيت.

(١) ينظر: حاشية الأزميري على مرآة الأصول (١٤٩/٢).

(٢) ينظر في بيان هذه المسألة: تقويم الأدلة للدبوسي (٨٩/٢)، وأصول السرخسي (٣٦/٢)، وكشف الأسرار للبخاري (١٨٤/٣)، والتقريب للبابري (٤٠/٣).

(٣) ينظر: البحر المحيط للزركشي (٢٩٨/٣-٢٩٩).

(٤) ينظر: المستصفى للغزالي (٥١٠-٥١١)، والمحصول للرازي (٦٦/٣)، والبحر المحيط للزركشي (٤٦/٤)، وفواتح الرحموت للأنصاري (٤٧٢/١).

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعِزِّلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وبيان كيفية عمل مفهوم الغاية في هذه الآية أن الله تعالى ذكر حكم إتيان النساء وهنَّ في حالة الحيض ونص على حرمة بالنهي عنه بقوله: ﴿فَأَعِزِّلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ﴾، ولكن الحرمة قد قيدت بغاية وهي انتهاء الحيض عندما عقب هذا الحكم بقوله: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ ففهم من ذلك حل إتيان النساء بعد انتهاء زمن الحيض^(١).

وقد ذهب جمهور المتكلمين من الأصوليين إلى عدِّ مفهوم الغاية من جملة المسالك المعتمدة في تقرير المعاني الشرعية احتجاجاً بأنه لو لم يكن الحكم فيما بعد الغاية مخالفاً لما قبلها لما كانت الغاية غاية، بل تكون وسطاً، لأن غاية كل شيء آخره، وفي عدم إعمال مفهوم الغاية خروج للشيء عن حقيقته وهو محال، وفي مقابل ذلك أنكر أصوليو الحنفية مفهوم الغاية تصميماً على إنكار مفهوم المخالفة^(٢).

وقد ذهب أصوليو الحنفية أن الكلام إذا اشتمل على حكم مغياً بغاية، فالمذكور بعد الغاية لا يدخل فيما قبلها حتى يشملها الحكم، ولا يخرج عنها حتى يأخذ نقيض الحكم، وذلك لأن الغاية إذا اتصلت بالكلام فإنها تفيد تقرير حكم المغيِّ دون تعرض للحكم في محل الغاية أو فيما بعدها بنفي أو إثبات، فالغاية لا تفيد سوى أن ما بعدها منتهى الحكم، وأما دخوله في الحكم أو عدم دخوله فهو غير مدلول لها.

وبمعنى آخر: ليس للغاية في نفسها دلالة غير إنهاء الحكم فيما بعدها من غير تعرض له بإيجاب أو نفي^(٣).

ومع ذلك، فإن هذا التقرير لهذا المبدأ عندهم لم يكن ليمنعهم من الاعتراف بأن اللفظ الذي قُيد الحكم فيه بغاية يدل على ثبوت نقيض الحكم فيما بعد الغاية، ولكن ليس استناداً إلى مفهوم الغاية، وإنما بالاعتماد

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (٨٨/٣)، والبحر المحيط للزركشي (٤٧/٤).

(٢) ينظر: المستصفى للغزالي (٥١٠/٢)، والمحصول للرازي (٦٥/٣)، والإحكام للآمدي (٨٨/٣) ونهاية الوصول للصفى الهندي (١٥٩٥/٤)، والبحر المحيط للزركشي (٤٧/٤)، والتقريب والتحرير لابن أمير الحاج (١٥٢/١)، ومروءة الأصول مع حاشية الأزميري (١٠٩/٢)، وفواتح الرحموت للأنصاري (٤٧٢/١).

(٣) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٢٦٦/٢)، والتقريب للبارقي (١٩١/٢)، والتلويح على التوضيح للفتنازاني (٢١٥/١)، والتقريب والتحرير لابن أمير الحاج (٨٣/٢)، ومروءة الأصول مع حاشية الأزميري (١٠٩/٢)، وفواتح الرحموت للأنصاري (٤١٨/١)، (٤٢٣).

على دلالة الإشارة، حيث يغدو التلفظ بالغاية مستدعياً لازماً لا يتخلف عنها، وهو نفي الحكم فيما بعدها؛ وذلك لأن الخروج من حكم أحد النقيضين يلزم منه الدخول في الحكم الآخر.

وبيان ذلك: أن مقصود المتكلم إفادة الحكم منتهياً إلى الغاية، ويلزمه انتفاء الحكم فيما بعدها، فيفهم انفهام اللوازم غير المقصودة^(١).

وهنا نجد المسلك العملي نفسه الذي تمسك به أصوليو الحنفية في تخريج مفهوم الاستثناء على دلالة الإشارة، نجده ما يزال قائماً متمسكاً به في مفهوم الغاية عندهم، ليس في تخريج مفهوم الغاية على دلالة الإشارة فحسب، بل كذلك في تفسيرهم لحكم المذكور بعد الغاية، فلا يختلف الأمر مطلقاً بالزيادة أو النقصان عما هو عليه في مفهوم الاستثناء، فالتشابه واضح.

وأفضل ما يدل على التطابق التام بين المسلكين هو أن نلاحظ أن أصوليي الحنفية حين يعرضون مذهبهم في عمل الاستثناء لا يكتفون بتسوية رأيهم بالأدلة، وإنما يقومون بتشبيه الاستثناء بالغاية ويعدونهما بمنزلة واحدة من حيث العمل الدلالي في كل منهما^(٢).

وقد مر الكلام عن مفهوم الاستثناء وعمله الدلالي وعلاقته بدلالة الإشارة، فلا داعي للإطالة في الحديث حول علاقة مفهوم الغاية بدلالة الإشارة، ولا داعي للإكثار من النصوص التي تقول بتخريج مفهوم الغاية على دلالة الإشارة عند أصوليي الحنفية.

وحسبنا هنا أن نذكر نصاً منها، معترفاً بصحة هذا القول، وهو غاية في الصراحة في هذا الصدد، يقول ابن الساعاتي رحمه الله: «ومنها (أي من أقسام مفهوم المخالفة) مفهوم الغاية، وقال به أكثر الفقهاء والمتكلمين، وعندنا هو من قبيل الإشارة لا المفهوم»^(٣).

(١) ينظر: بديع النظام لابن الساعاتي (٥٧١/٢)، والتقريب والتحبير لابن أمير الحاج (١٥٥/١)، ومرة الأصول مع حاشية الأزميري (١٠٩/٢)، وفواتح الرحموت للأنصاري (٤٧٢/١)، وأصول ابن مفلح (١٠٩٣/٣-١٠٩٤)، والتحبير شرح التحرير للمرداوي (٢٩٣٦/٦)، وحاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع (٣٣٧/١).

(٢) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (٩٨/٢، ١٠١-١٠٢)، وأصول السرخسي (٤١/٢)، وكشف الأسرار للبخاري (١٩٦/٣)، والتقريب للبابري (٥٣/٣).

(٣) بديع النظام لابن الساعاتي (٥٧١/٢)، وينظر: التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (١٥٥/١).

وإننا بعد هذا الاطلاع على الجوانب المتصلة بمفهومي الاستثناء والغاية ندرك الوشائج التي يتصل بعضها ببعض بين هذين المفهومين وبين دلالة الإشارة، وتتلخص في أن المتكلمين من الأصوليين يثبتون للمستثنى حكماً مخالفاً للمستثنى منه، ويثبتون لما بعد الغاية حكماً مخالفاً للمغيّ، وكل ذلك بالاستناد إلى مفهوم المخالفة، في حين يذهب أصوليو الحنفية إلى إثبات هذه الأحكام نفسها في المستثنى وفيما بعد الغاية ولكن ليس بالاستناد إلى مفهوم المخالفة وإنما بالاستناد إلى دلالة الإشارة.

ولكن الغريب في الأمر حقاً أنه على حين نجد أصوليي الحنفية ينكرون تحصيل المعاني عن طريق مفهوم المخالفة إنكاراً مطلقاً ولا يعدونه طريقاً من طرق الدلالة على الأحكام ويطبقون الأدلة في إبطال العمل به؛ إذ بهم يعترفون بمفهومي الغاية والاستثناء ويخرجونهما على دلالة الإشارة، فما علة هذا الانقلاب في الموقف؟ إن الإجابة عن هذا السؤال يمكن أن تلوح لنا من خلال فهمنا لخصائص علاقة اللزوم المعتمد عليها في مفهومي الاستثناء والغاية؛ ذلك أن اللازم المعتمد عليه في هذين المفهومين جلبيٌّ ظاهرٌ وهو من القوة بمكان، لأن المعنى في الغاية محصور بين طرفين: المغيّ وما بعد الغاية، وكذلك الأمر في الاستثناء: بين المستثنى منه والمستثنى، فالخارج من أحد هذين الطرفين يلزم بضرورة العقل أن يدخل في الآخر، ومن أجل ذلك اعترف أصوليو الحنفية بهذين المفهومين وعدّوهما مندرجين تحت دلالة الإشارة، لأن المنكر لهما يكون منكراً لقوانين العقل وجاهلاً بكلام العرب وما تدل عليه ألفاظها^(١).



(١) ينظر: حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع (٣٣٧/١)، والبحر المحيط للزركشي (٤٧/٤).

الفصل الرابع

أثر دلالة الإشارة

في قانون العقوبات السوري

تمهيد وتقسيم:

تحدثنا في كل ما سبق من الفصول عن دلالة الإشارة بكل عناصرها الضرورية عند الأصوليين والقانونيين، وقد استدعى هذا الأمر ربط هذه الدلالة بحلقاتها الأولى عند الأصوليين والقانونيين باعتبارها طريقاً من طرق استنباط الأحكام، فقمنا بعرض أبرز مناهج الاستنباط عند كل من الأصوليين والقانونيين، مع مقارنة بحثنا فيها أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين هذه المناهج، وبعد ذلك اتبعنا منهجاً في دراسة دلالة الإشارة يقوم على تفكيكها والاطلاع على أسسها العلمية، فبيناً مفهوم الدلالة اللغوي والاصطلاحي، وتحدثنا عن أقسامها، وبيناً كذلك مفهوم الإشارة في اللغة والاصطلاح، ثم ركزنا على المسلك الإجرائي المتعين اقتفاؤه إبان الاستدلال بدلالة الإشارة من خلال الحديث عن اللزوم وأقسامه وروابطه، وبعد ذلك فصلنا القول في شروط دلالة الإشارة، ومنزلتها مقارنة بغيرها من الدلالات، وحجيتها، وخصائصها، وعلاقتها بغيرها من الدلالات. هذه الأبحاث كلها، وهذا المد والجزر يتردد حول مبدأ وحيد يمكن أن يتلخص في وضع ضوابط ومعايير يرجع إليها من أراد الاستدلال بدلالة الإشارة؛ من أجل رعاية النصوص وصيانتها من عبث العابثين وتحريف الغالين وانتحال المبطلين.

وبعد أن كشفنا عن الأساس النظري وعن المبادئ العامة لدلالة الإشارة، نعرض جانباً من الآثار التطبيقية التي تقدمها لنا هذه الدلالة.

إننا نتجه في هذا الفصل إلى الاستفادة من المباحث التي قدمناها على أن تكون أدوات لنا تعين على إنجاز تطبيقات حديثة بوضوح ووعي لدى القانونيين، فهم يتأملون أمثلة وشواهد الأصوليين من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ويتابعون شواهد قانونية موصولة بمناهج الأصوليين، وهذا أمر له تأثيره في استيعاب المنهج الدلالي عند القانونيين وإغنائه بالمعارف الأصولية التي يحصّلها القانوني في مراحل دراسته.

ولدينا عدد من المجالات القانونية التي يمكن توظيفها في بحثنا، وقد تخيرنا جانباً منها، وقصدنا أن نعطي من خلاله نموذجاً للنصوص القانونية التي يمكن أن تطبق عليها معطيات دلالة الإشارة؛ وهو الجانب الجزائي، وعلى وجه التحديد قانون العقوبات السوري.

ولسنا ندعي - نظراً إلى كثرة مواد قانون العقوبات - أننا قد قمنا باستقراء كامل لمواد هذا القانون وتمحيصها من أجل استخراج معانيها الإشارية، ولكننا على الأقل قدمنا المحاور الرئيسة التي تدور حولها كتابات فقهاء القانون الجزائي؛ إذ الغرض من ذكر التطبيقات القانونية هو تبصير المتخصص بالقانون بأهمية علم أصول الفقه بالنسبة له من خلال دراسة الأمثلة التطبيقية لدلالة الإشارة في نصوص قانون العقوبات، فقد يعلق في أذهان كثير من المتخصصين بالقانون أن المصنفات الأصولية إنما تحوي مسائل شرعية بحتة تدور حولها الآراء والخلافات ولا تحوي غير ذلك، ولعلنا بذكر هذه التطبيقات نصل ما بين القانوني وعلم أصول الفقه.

هذا؛ وإن نصوص قانون العقوبات تستند من الناحية التأصيلية في التجريم والعقاب إلى مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات، وأول ما يحتويه النص القانوني هو الجريمة بافتراضها نموذجاً مجرداً وصفه المشرع وقدر عدم مشروعيتها، وهذه الجريمة تتكون من مظاهر مادية تبرز في العالم الخارجي يطلق عليها الركن المادي، كما تتكون من حالة معنوية مصدرها عقل فاعلها ونفسه يطلق عليها الركن المعنوي، وبالإضافة إلى الجانب المتعلق بالجريمة احتوت نصوص قانون العقوبات أحكاماً عامة في مواضيع مختلفة؛ ومن أجل ذلك سوف نقسم تطبيقات دلالة الإشارة في قانون العقوبات إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول: الشرعية الجزائية.

المبحث الثاني: الركن المادي للجريمة.

المبحث الثالث: الركن المعنوي للجريمة.

المبحث الرابع: أحكام عامة.



المبحث الأول

الشرعية الجزائية

المطلب الأول: الأساس القانوني للجرائم والعقوبات:

أول ما يجب ذكره هو أن قانون العقوبات يتصف بالشرعية الجزائية، وهذه الشرعية هي أهم ما يستند إليه قانون العقوبات، وهي مبدأ يسود القانون الجزائي ويضمن له استقرار العدالة الجزائية؛ ومن أجل ذلك تعدّ من المبادئ الأساسية في جميع التشريعات الحديثة^(١).

ويعبر عن الشرعية الجزائية بمبدأ (شرعية الجرائم والعقوبات) أو مبدأ (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص)، وهي مبدأ دستوري أعلنته المادة الحادية والخمسون (٥١) في فقرتها الأولى بقولها: «العقوبة شخصية، ولا جريمة ولا عقوبة إلا بقانون»^(٢).

وقد نصت على هذا المبدأ المادة الأولى (١) من قانون العقوبات السوري المتعلقة بقواعد قانونية الجرائم بقولها: «لا تفرض عقوبة ولا تدبير احترازي أو إصلاحي من أجل جرم لم يكن القانون قد نص عليه حين اقترافه»، كما نصت عليه المادة السادسة (٦) من القانون نفسه المتعلقة بقواعد قانونية العقوبات بقولها: «لا يقضى بأية عقوبة لم ينص عليها حين اقتراف الجرم»^(٣).

يستخرج من مجموع هذين النصين بدلالة عبارتيهما أن فعل الإنسان لا يعدّ جرماً جزائياً ولا يعاقب عليه إلا بنص قانوني يحدّد نوع الفعل المجرّم وأركانه وشروطه، ويبيّن العقوبة المستحقة على مرتكبه^(٤).

وبعبارة أخرى: كل فعل لم يذكره القانون الجزائي صراحة لا يمكن أن يعدّ جرماً، وكل جرم مذكور في القانون لا يمكن أن يعاقب عليه بغير العقوبة المذكورة صراحة في القانون أيضاً.

(١) شرح قانون العقوبات العام لعبود السراج (ص ١٣١).

(٢) دستور الجمهورية العربية السورية لعام ٢٠١٢ (ص ٥٩).

(٣) قانون العقوبات السوري الصادر بالمرسوم التشريعي رقم ١٤٨ تاريخ ٢٢ حزيران ١٩٤٩ م مع جميع تعديلاته (ص ١٤-١٥).

(٤) شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ١٣٢).

ولذلك يجب الالتزام بجميع عناصر التجريم وشروطه الواردة في النص القانوني؛ فلا يهمل عنصر أو شرط بحجة قلة أهميته، أو أنه غير مستساغ، أو أن عدم الأخذ به يحقق العدالة أو المصلحة العامة، أو غير ذلك، كما يجب الالتزام بالعقوبة المنصوص عليها في القانون؛ فلا تستبدل بغيرها^(١).

وهكذا تحتوي الشرعية الجزائية جزأين - أعني التجريم والعقاب - ثانيهما موجود ضمناً في الأول؛ إذ انتهاك الواجب يستتبع عقوبة تقاس بمقدار الضرر الذي يحدثه هذا الانتهاك.

إن المعنى المستفاد بدلالة العبارة في المادتين السابقتين - والذي يعدّ صفة شرعية أساساً جوهرياً في التجريم والعقاب - يستتبع معنىً إشارياً غير مقصود ابتداءً من سياق المادتين، وهو أن المشرع الجزائي لا يعترف بغير التشريع مصدراً للتجريم والعقاب؛ فهو لا يعترف بمصادر القانون الأخرى التي يُرجع إليها من أجل استمداد القاعدة القانونية واستخلاص مادتها ومضمونها؛ فلا يعدّ الدين ولا العرف ولا مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة مصدراً للتجريم والعقاب، فالتشريع هو المصدر الوحيد للتجريم والعقاب، وإليه فقط يجب أن ترجع الهيئات والأفراد والمؤسسات والمحاكم^(٢).

وعلة ذلك هي أن العودة إلى هذه المصادر تجاوز لنص القانون، وخروج على مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات، مما سيؤدي إلى إحداث جرائم وعقوبات جديدة لم يرد بشأنها نص تشريعي^(٣).

وهذا المعنى الإشاري قد نصت عليه محكمة النقض في قرار لها تقول فيه: «إن الجرم عبارة عن فعل ما نهى القانون عنه، أو الامتناع عن فعلٍ أمر به، ومؤدى ذلك أن رغبة الشارع في الأمر أو النهي يجب أن تكون صريحة وبموجب نصوص واضحة؛ ولذلك فقد جاء في المادة الأولى من قانون العقوبات أنه لا تفرض عقوبة من أجل جرم لم يكن القانون قد نص عليه حين اقترافه»^(٤).

(١) ينظر: الفصل في شرح قانون العقوبات - القسم العام لعبد الوهاب حومد (ص ٣١٢)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ١٣٥ - ١٣٦).

(٢) ينظر: شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ١٤٢).

(٣) المصدر نفسه.

(٤) نقض سوري، جنة ٧٠٩، قرار ٥٥٤، تاريخ ١٩٦٨/٣/٣١، ينظر: موسوعة قانون العقوبات السوري والقوانين المتممة له لمحمد أديب استانبولي (١/٧٣).

بيد أنه إذا كان المعنى الإشاري المذكور آنفاً عاماً، حيث تقرر العموم في المعنى الإشاري انسجاماً مع المقصود الأصلي في السياق المتجه إلى التعميم، فهو مع ذلك مخصوص ومستثنى منه حالات ثلاث:

الحالة الأولى: عندما يعود القاضي إلى قانون غير جزائي لحل قضية جزائية فإن له أن يعود أيضاً إلى مصادر هذا القانون:

ولنأخذ مثلاً على ذلك: في جريمة الزنا يعود القاضي إلى قانون الأحوال الشخصية للثبوت من صحة عقد الزواج، وفي هذه الحالة له أن يعود أيضاً إلى الشريعة الإسلامية أو العرف إذا احتاج الأمر إلى ذلك. ومثال آخر: في جريمة السرقة يعود القاضي إلى القانون المدني في مسألة تحديد ملكية الشيء المسروق، وله أن يعود أيضاً إلى مصادر القانون المدني^(١).

الحالة الثانية: عندما يحتاج القاضي إلى حل مسألة لا سبيل لحلها بغير العودة إلى العرف:

وهذا يحدث عندما تكون عبارة النص الجزائي غامضة أو مبهمّة تحتل أكثر من معنى، ولا سبيل لرجحان أحد المعاني على غيره وتبيّن قصد المشرع إلا بالرجوع إلى ما تعارف عليه الناس^(٢).

الحالة الثالثة: عندما يتدخل العرف ليبرر فعلاً جرّمه القانون:

ومن أمثلة ذلك: إعطاء مريض من غير طبيب أعشاباً ليتداوى بها، وختان الأولاد وثقب آذان البنات من غير طبيب مختص، وتوليد الأم الحامل من غير طبيب مختص أو قابلة فنية، والألعاب الرياضية التي يمارسها الصغار أو الكبار على النحو الذي يقره العرف.

فهذه الأفعال تشكل جرائم يعاقب عليها القانون، ولكن جاء العرف وبررها -أي أباحها- على الرغم من غياب أي نص قانوني يبرر هذه الأفعال^(٣).

(١) ينظر: شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ١٤٢-١٤٣).

(٢) ينظر: المصدر نفسه (ص ١٤٣).

(٣) المصدر نفسه (ص ١٤٤).

وهكذا نجد أن المعنى الإشاري المستفاد من المادتين المذكورتين قد خصص في حالات، وهذا التخصيص لم يكن إلا بسبب طبيعة الموضوع؛ إذ لما كانت طبيعة الموضوع لا تقبل حصر مصادر القانون في التشريع، كان لا بد من اللجوء إلى مصادر القانون الأخرى خشية التحكم والاعتساف.



المطلب الثاني: سلطان القانون الجزائري في المكان:

يعدُّ حق الدولة في العقاب وفي إصدار القوانين الجزائية من أجلى مظاهر سيادتها، ومن أبرز عناصر استقلالها، ولما كانت سيادة الدولة لا تتعدى إقليمها ظهر مبدأ إقليمية القانون الجزائري مبدأً عاماً يحكم مسألة تطبيق القانون الجزائري في المكان^(١).

والمقصود بهذا المبدأ أن القانون الجزائري لدولة ما يحكم جميع الجرائم التي ترتكب على أرضها أيّاً كان نوعها، كما يحكم جميع الأشخاص الذين يرتكبونها أيّاً كانت جنسيتهم.

وبعبارة أخرى: إن القانون الجزائري للدولة يطبق على جميع الناس الذين يوجدون على أرض تلك الدولة بغض النظر عن جنسيتهم^(٢).

ومبدأ إقليمية القانون الجزائري من المبادئ المتفق عليها في القانون الجزائري الحديث، وقد نصت عليه جميع قوانين العالم، وقد أخذ القانون السوري بهذا المبدأ كمبدأ عام يحكم تطبيق القانون الجزائري في المكان، فنصت الفقرة الأولى من المادة الخامسة عشرة (١٥) من قانون العقوبات على أنه: «يطبق القانون السوري على جميع الجرائم المقررة في الأرض السورية»^(٣).

(١) ينظر: المبادئ العامة في قانون العقوبات لعلي حسين الخلف وسلطان عبد القادر الشاوي (ص ٨٥).

(٢) ينظر: المدخل للعلوم القانونية للبدرابي (ص ٢٤٤)، والمدخل إلى القانون لحسن كيرة (ص ٣٢٥)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ١٧٦).

(٣) قانون العقوبات (ص ١٧)، وينظر: شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ١٧٧).

دلت هذه المادة بعبارتها على أن كافة الجرائم التي تقع على الأرض السورية تخضع لقانونها الجزائي، بغض النظر عن جنسية مرتكبيها أو صفتهم، وسواء كانوا يقيمون في إقليم الدولة أصلاً أو وجدوا فيه عرضاً، وهذا المعنى هو المتبادر فهمه من لفظ المادة وصيغتها، وهو المعنى المسوق له نص المادة أصالة^(١).

فإذا أخذت المادة بهذا المعنى تولد معنى لازم لها غير مقصود أصالة منها وهو أنه لا امتياز للأجانب في سورية من جهة الخضوع لقانون العقوبات السوري، فهم كالسوريين في الخضوع لأحكامه فيطبق عليهم كما يطبق على السوريين، ولما كان هذا اللازم مما لم يقصد ابتداء في سياق المادة تبين أنه استدلال بإشارة النص^(٢).

هذا المعنى الإشاري الذي استخرجناه من المادة السابقة قد ورد عليه تخصيص، فلا يطبق قانون العقوبات السوري على بعض الأشخاص الأجانب على الرغم من ارتكابهم جرائم على الأرض السورية، وهؤلاء الأشخاص هم موظفو السلك الدبلوماسي والقنصلي الأجانب، فلو ارتكب شخص من هؤلاء جريمة على الأرض السورية لا تجوز محاكمته؛ لعدم خضوعه للاختصاص القانوني والقضائي للدولة، فقد منحهم المشرع امتيازاً خاصاً وحصانة، ولم يخضعهم للقانون صراحة، حيث نصت المادة الثانية والعشرون (٢٢) من قانون العقوبات على أنه: «لا يطبق القانون السوري في الأرض السورية على الجرائم التي يقتربها موظفو السلك الخارجي والقناصل الأجانب ما تمتعوا بالحصانة التي يخولهم إياها القانون الدولي»^(٣).

بيد أننا حين نستعرض تخصيص المشرع للدبلوماسيين وإعفاءهم من الخضوع لقانون العقوبات تبدو لنا ملاحظة تفرض نفسها علينا، فنتساءل: ما الفكرة التي سيطرت على المشرع لاستثناء هؤلاء الأشخاص؟ ولماذا كان الاختيار لهم دون غيرهم؟ ولماذا يمنحهم الحصانة إزاء القضاء الجزائي؟

يجيب فقهاء القانون بأن هذا التخصيص هو مراعاة للقوانين والأعراف الدولية التي تعطي المعتمدين السياسيين الأجانب حصانة يطلق عليها الحصانة الدبلوماسية.

(١) ينظر: شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ١٧٧)، والمبادئ العامة في قانون العقوبات لخلف والشاوي (ص ٨٨).

(٢) ينظر: الوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان (ص ٣٦٠).

(٣) قانون العقوبات (ص ١٩)، وينظر: شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ١٨٤).

وذلك لكي يتمكنوا من ممارسة مهامهم بحرية تامة وبعيداً عن أي ضغط أو تهديد، فهم يمثلون دولا ذات سيادة ولا بد للدولة التي يعملون فيها من احترامهم وكفالة حريتهم واستقلالهم^(١).

وهكذا يبقى المعنى الإشاري السابق ذكره في المادة الخامسة عشرة (١٥) على عمومته فيما عدا ما خصته به المادة الثانية والعشرون (٢٢).

وإننا لتساءل: ألا يعني تخصيص موظفي السلك الدبلوماسي بالإعفاء من خضوعهم لقانون العقوبات، ألا يعني هذا إفلاتهم من العقاب؟!

استكمالاً لهذه النقطة ولأجل ألا يفلت مجرم من العقاب جرت أغلب الدول - ومنها سورية - تضامناً منها في مكافحة الإجرام على النص في قانون العقوبات على معاقبة موظف السلك الدبلوماسي الوطني عن الجرائم التي يرتكبها خارج وطنه ما تمتع بالحصانة الدبلوماسية^(٢).

وفي ذلك تقول المادة الحادية والعشرون (٢١) من قانون العقوبات في فقرتها الثانية: «يطبق القانون السوري خارج الأرض السورية على الجرائم التي يقترفها موظفو السلك الخارجي والقناصل السوريون ما تمتعوا بالحصانة التي يخولهم إياها القانون الدولي العام»^(٣).



(١) شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ١٨٥).

(٢) المبادئ العامة في قانون العقوبات لخلف والشاوي (ص ١١٨).

(٣) قانون العقوبات (ص ١٩).

المبحث الثاني

الركن المادي للجريمة

تستند أي جريمة إلى ركن مادي، فهو القاعدة الأساسية والمدار الذي تدور حوله كل جريمة، والذي يؤدي فقده إلى تخلف جوهر الجريمة ذاته وغياب ماهيتها، فلا يكفي في تحقق الجريمة محض النشاط النفسي الباطني الذي يتمثل في الأذهان ويدور في الضمائر؛ ذلك أن القانون لا يعرف جرائم بغير ركن مادي، إذ بغير ماديات ملموسة لا ينال المجتمع اضطراب، ولا يصيب الحقوق الجديدة بالحماية عدوان، بالإضافة إلى أن قيام الجريمة على ركن مادي يجعل إقامة الدليل عليها ميسوراً؛ إذ إن إثبات الماديات سهل^(١).

والركن المادي للجريمة بالمعنى الواسع للكلمة: هو كل ما يدخل في كيان الجريمة فيعبر عن حقيقتها، وتكون له طبيعة مادية تتخذ سبيلها إلى الحيز الخارجي بمظهر ملموس^(٢).

والركن المادي بما أنه يتصل بالحيز الخارجي الملموس ينبغي أن ينطوي على ثلاثة عناصر تكوينية، هي:

١- السلوك الإجرامي: ويراد به النشاط المادي الخارجي المكون للجريمة، ويتحقق عند قيام الجاني بعمل يجرمه القانون.

٢- النتيجة الضارة: ويراد بها التغيير الذي يحدث في العالم الخارجي كأثر ناجم عن السلوك الإجرامي، فيظهر بصورة عدوان ينال مصلحة أو حقاً قدّر المشرع جدارته بالحماية الجزائية.

٣- علاقة السببية: ويراد بها الصلة التي تربط ما بين السلوك الإجرامي والنتيجة الجرمية الضارة كرابطة العلة بالمعلول، بحيث تثبت أن السلوك الإجرامي الواقع هو الذي أدى إلى حدوث النتيجة الضارة^(٣). فهذه هي عناصر الركن المادي، وهي عناصر عامة تندرج تحت نطاقها جميع الجرائم دون استثناء.

(١) ينظر: شرح قانون العقوبات القسم العام لمحمود نجيب حسني (ص ٢٧١).

(٢) ينظر: المصدر نفسه، وشرح قانون العقوبات القسم العام للسراج (ص ٢٧٩)، والمبادئ العامة في قانون العقوبات لخلف والشاوي (ص ١٣٨-١٣٩).

(٣) ينظر: شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص ٢٧٢)، والمفصل في شرح قانون العقوبات لعبد الوهاب حومد (ص ٢٠٢-٢٠٣)، وشرح قانون العقوبات القسم العام للسراج (ص ٢٨١)، والمبادئ العامة في قانون العقوبات لخلف والشاوي (ص ١٣٩-١٤١).

وبعد هذه الكلمة الموجزة عن الركن المادي وعناصره والتي كان لا بد منها نستطيع الآن أن نأتي إلى نصوص قانون العقوبات حتى نستخرج منها معاني إشارية تتصل بالركن المادي.

المطلب الأول: النتيجة الضارة:

تنص المادة الرابعة عشرة وثلاث مئة (٣١٤) من قانون العقوبات السوري على أنه: «يعاقب بالحبس مدة لا تتجاوز ستة أشهر وبغرامة أقصاها ألفي ليرة من حمل أو حاز دون إجازة سلاحاً أو ذخائر ينيط القانون حملها أو حيازتها بإذن السلطة»^(١).

تدل هذه المادة بمنطوقها على عقوبة حيازة السلاح وحمله بغير رخصة السلطة المختصة، فلا يجوز قانوناً حيازة السلاح وحمله حتى يحصل الشخص على إجازة السلطة المخولة بهذه الصلاحيات، ومن دون هذه الإجازة يكون الشخص مداناً أمام القانون بجرم حيازة السلاح دون رخصة، وهذا هو مقصود المادة الذي سيقت من أجله.

وتنص المادة التاسعة والخمسون وخمس مئة (٥٥٩) من القانون ذاته على أن: «من هدد آخر بالسلاح عوقب بالحبس مدة لا تتجاوز الستة أشهر، وتتراوح العقوبة بين شهرين وسنة إذا كان السلاح نارياً واستعمله الفاعل»^(٢).

وهذه المادة دالة بعبارتها على عقوبة الذي يعتدي على غيره بتوجيه السلاح نحوه، ويتوعده بإنزال شر معين به سواء أكان على شخصه أو ماله... أو غير ذلك مما يمس حق الإنسان وبيث في نفسه الرعب والفرع، وهذا هو المقصود الأصلي من المادة بسياقها المتجه إلى تجريم التهديد وإدانة مرتكبه.

إن مدلول المادتين السابقتين يستدعي معنىً إشارياً لازماً عنهما وهو أنه لا يشترط تحقق النتيجة الضارة في جميع الجرائم لتمام الركن المادي فيها.

(١) قانون العقوبات (ص ١٠٦-١٠٧).

(٢) المصدر نفسه (ص ١٧٥).

فالجريمة قد لا تحمل في نفسها أي ضرر مادي لأحد، ولا تُحدث بطبيعتها نتيجة ملموسة ضارة لها وجودها المحدد في العالم الخارجي، ومع ذلك فإن مرتكبها يكون مسؤولاً عنها جزائياً^(١).

هذا المعنى الإشاري الذي قدمناه من وجهة نظر المسؤولية والجزاء يجب أن نعيد تناوله من وجهة نظر تحقق عناصر الركن المادي للجريمة، فمن هذه الزاوية الأخيرة يبدو أن ما وصلنا إليه من معنى إشاري يتعرض للنقض؛ حيث يظهر المشرع قانعاً بتجريم الأفعال حتى ولو كانت تفتقر إلى نتيجة مادية تحدث في العالم الخارجي.

ونبادر إلى القول بأن المعنى الإشاري الذي ذكرناه لا يمثل صعوبة، ولا هو بحيث يحير القانوني، إنما الحقيقة -في واقع الأمر- هي أن للنتيجة الضارة مدلولين: مدلول مادي باعتبارها مجرد ظاهرة مادية، ومدلول قانوني باعتبارها فكرة قانونية:

فالنتيجة كظاهرة مادية هي التغير الذي يحدث في العالم الخارجي كأثر للسلوك الإجرامي، بمعنى أن الأوضاع الخارجية كانت على نحو معين قبل أن يصدر هذا السلوك ثم صارت على نحو آخر بعد صدوره، هذا التغير من وضع إلى وضع هو النتيجة في مدلولها المادي.

ففي جريمة القتل مثلاً كان المجني عليه حياً قبل أن يرتكب الجاني فعله، ثم أصبح ميتاً بعد ارتكاب هذا الفعل، فالوفاة هي النتيجة في القتل.

أما النتيجة كفكرة قانونية فهي العدوان الذي ينال مصلحة أو حقاً قَدَّر الشارع جدارته بالحماية الجنائية. وفي هذا المدلول تكون النتيجة في جريمة القتل هي العدوان على الحق في الحياة.

يبد أن وجود هذين المدلولين للنتيجة الضارة لا يعني الاختلاف بينهما، بل إن هناك صلة وثيقة بينهما؛ فالمدلول القانوني للنتيجة هو في الحقيقة تكييف قانوني لمدلولها المادي.

(١) ينظر: المفصل في شرح قانون العقوبات لعبد الوهاب حومد (ص ٢٠٢-٢٠٣)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٢٨٤-٢٨٥).

وبعبارة أخرى: إن القول بوجود اعتداء على حق يحميه القانون هو تكييف قانوني للآثار المادية التي أنتجها السلوك الإجرامي، ويعني ذلك أن المدلول القانوني يقوم على أساس من المدلول المادي، ويعدُّ هذا الأخير الموضوع الذي ينصب عليه الأول^(١).

وبناء على هذين المدلولين للنتيجة الضارة يمكننا أن نقسم الجرائم من حيث نتيجتها إلى جرائم الضرر أو يمكن أن نسميها جرائم الحدث، وجرائم الخطر أو يمكن أن نسميها جرائم السلوك:

فجرائم الضرر هي التي يستلزم وجودها تغييراً معيناً في العالم المادي.

أما جرائم الخطر فهي التي يستلزم وجودها إتيان سلوك معين، دون أن يذكر كعنصر مكون لها أي تغيير في العالم الخارجي يترتب على السلوك ذاته^(٢).

وها نحن أولاء من خلال التفرقة التي ذكرناها بين المدلول المادي والمدلول القانوني للنتيجة الضارة قد أبرزنا سلامة المعنى الإشاري وخلوه عن التناقض الذي بدا لأول وهلة مخالفاً للمبادئ العامة التي استقر عليها القانون الجزائي، وجعلناه أكثر وضوحاً، وأشد بساطة.



المطلب الثاني: علاقة السببية:

الفرع الأول: الخطأ المادي:

تفترض المسؤولية الجزائية النية المضادة للقانون؛ أي: إنها تتطلب من جهة صاحبها تدخلاً إرادياً معيناً فيما يسبب من ضرر، فالحادثة التي تقع بواسطة الشخص ولكن مستقلة عن إرادته؛ كالشخص الذي يدهس إنساناً وهو لا يقصد قتله، أو الصياد الذي يصيب إنساناً بدلاً من إصابة طير وهو يقصد قتل الطير لا قتل الإنسان—مثل هذه الحادثة لا يمكن أن تنشئ ضد مرتكبها من حيث المبدأ أي إجراء جزائي، وحدث من هذا

(١) ينظر: شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص ٢٨٠-٢٨١).

(٢) ينظر: النظرية العامة للقانون الجنائي لرمسيس بهنام (ص ٥١٤)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٢٥١-٢٥٢).

النوع من المفترض أن يصبح هدرًا؛ لأن إرادة الفاعل لم تتجه إلى النتيجة الجرمية مطلقاً، ومثل هذه الحالة هي التي يطلق عليها حالة الخطأ؛ أي: حدثٌ يتم بنية غير جرمية، ولكنه يسبب جريمة.

ولكن الطبيعة المركبة للعمل الخاطئ تضعه وسطاً بين حالتين هما: العمل المقصود، والنتيجة الجرمية، فإذا كان يشبه كلاهما من جانب، فإنه يختلف عنه من جانب آخر، فهو لا يحمل على جانب واحد أو آخر، ولا يمكن أن يعامل بنفس الطريقة، ونتيجة لهذا لا يصح أن يظفر بلا مسؤولية كاملة، ولا أن يكون موضوع مسؤولية كلية، ونتيجة لهذا حرص المشرع على توجيه عقوبة للفاعل الذي يرتكب جريمة خطأً، تكون بمثابة إنذار له بأن يكون في المستقبل أكثر حذراً، ومرجع هذا الحرص إلى مصلحة المجتمع التي تأبى أن يكرر الجاني سلوكه^(١).

وقد بين المشرع السوري الأفعال التي يعاقب عليها فيما إذا ارتكبت في حالة الخطأ، وكشف عن حالات ثلاث يقع فيها الخطأ، فنصت المادة التاسعة والثمانون ومئة (١٨٩) على أنه: «يكون الخطأ إذا نجم الفعل الضار عن الإهمال أو قلة الاحتراز أو عدم مراعاة الشرائع والأنظمة»^(٢).

هذه المادة بمنطوقها تجمع الأفعال المعاقبة فيما إذا ارتكبت في حالة الخطأ، وتنص على وجود الخطأ في حالة ارتكاب الفاعل فعلاً ضاراً بسبب إهمال ونقص في الانتباه، أو غفلة وعدم حذر، أو عدم مراعاة للقوانين والشرائع^(٣).

هذا هو المعنى الذي تدل عليه المادة بعبارتها، ولكن بالاعتماد على نص المادة السابقة وعلى ما هو متقرر ومعروف في الأحكام الجزائية من أن أي فعل مادي يوصف بالجريمة ينبغي أن ينطوي على ثلاثة عناصر هي: السلوك، والنتيجة، وعلاقة السببية؛ يستخلص من هذه المادة لازم عقلي مفاده أن قيام علاقة السببية بين الفعل الذي يقع خطأً والنتيجة الجرمية الحاصلة شرط ضروري لتحقيق الخطأ الجزائي، وبالتالي فإن فقدان هذه

(١) ينظر: شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (هامش ص ٦٣٧-٦٣٨)، والمفصل في شرح قانون العقوبات لعبد الوهاب حومد (ص ٢٧٩)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٣٨٧-٣٨٨).

(٢) قانون العقوبات (ص ٦٨).

(٣) ينظر في هذه الصور: المفصل في شرح قانون العقوبات لعبد الوهاب حومد (ص ٢٨٣-٢٨٥)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٣٩٤-٣٩٧).

العلاقة وإمكان تصور النتيجة بدون الخطأ يفقد الفعل صفة الخطأ الجزائي، ويكون حينئذٍ فعلاً طبيعياً ولا مساءلة على صاحبه^(١).

وهنا يلاحظ أن الذهن قد انتقل من الدلالة الوضعية للفظ (نجم) إلى لازمها العقلي الذي يفترض وجود علاقة سببية، وهذا اللازم العقلي - الدال على ضرورة قيام علاقة سببية - غير مقصود أصالة في النص؛ إذ المادة وردت في سياق تحديد الأفعال المعاقب عليها إذا ارتكبت في حالة الخطأ، ومن أجل ذلك يكون هذا الاستدلال مستفاداً بدلالة الإشارة.

وهذا المعنى الإشاري للمادة قد أخذت به محكمة النقض في عدد من أحكامها، نذكر منها:

- «لا يكفي للإدانة في جرم القتل حدوث الموت ووقوع إهمال أو قلة احتراز أو مخالفة للقانون، بل لا بد من تأكد رابطة سببية منطقية تصل بينهما؛ وتأسيساً على ذلك فإن فقدان الرابطة المذكورة وإمكان تصور الموت ولو لم يقع هذا الخطأ، فإن الجريمة لا يبقى لها وجود لعدم توفر أركانها المكونة لها»^(٢).

- كما ورد في العلاقة السببية بين الخطأ والنتيجة: «إن العلاقة السببية عنصر خاص من عناصر الركن المادي للجريمة؛ فلا بد من إثباتها بشكل واضح، وإقامة الدليل على أن الفعل الجرمي هو السبب في وقوع الضرر؛ إذ يجب أن يكون الفعل متصلاً بنتيجته اتصال السبب بالمسبب والعلّة بالمعلول حتى يغدو من الثابت أنه لا يتصور وقوع تلك النتيجة بغير هذا السبب، فإذا أمكن تصور الحادث بدون الفعل الجرمي انعدمت الجريمة لفقدان عنصر من عناصرها المكونة لها»^(٣).

- كما ورد: «إمكان حدوث النتيجة ولو لم يقع الخطأ ينفي الجريمة لعدم توفر عناصرها»^(٤).

(١) ينظر: شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٣٩٨).

(٢) الغرفة الجنائية ٢٤١٨، قرار ١٩٢٤، تاريخ ١٩٦٤/٦/٢١، ينظر: مجموعة القواعد القانونية التي قررت محكمة النقض في القضايا الجزائية (ص ١١٢٨)، القاعدة ٢٠٣٢.

(٣) الغرفة الجنائية ٣١٠، قرار ١٣٢، تاريخ ١٩٦٨/٢/٣، ينظر: المصدر نفسه (ص ١١٤٢)، القاعدة ٢٠٥٠.

(٤) الغرفة الجنائية ١٨٤٦، قرار ١٨١٧، تاريخ ١٩٦٨/٧/٢٩، ينظر: المصدر نفسه (ص ١١٤٤)، القاعدة ٢٠٥٤.

الفرع الثاني: المساهمة التبعية في الجريمة:

المساهمة التبعية هي نشاط يرتبط بالفعل الإجرامي ونتيجته برابطة السببية، دون أن يتضمن تنفيذاً للجريمة أو قياماً بدور رئيس في ارتكابها.

وبعبارة أخرى: المساهمة التبعية في الجريمة هي القيام بدور ثانوي في تنفيذها دون ارتكاب فعل تنفيذي أو فعل مكون للركن المادي لها، وإنما تقتصر هذه المساهمة على ارتكاب فعل مساعد على اقتراف الجريمة، ويتحقق ذلك عند الدخول في ارتكاب جريمة عن طريق القيام بعمل ثانوي هو في الأصل وقبل دخوله في الجريمة من الأفعال المباحة، ولكنه يساعد ويعاون على ارتكابها ويساهم في تحققها^(١).

والمساهمة التبعية للجريمة تتخذ صوراً عديدة منها: التحريض، والتدخل والمساعدة وغيرها، وفي كل صور المساهمة التبعية يكون نشاط المساهم في الأصل مباحاً، وإنما يصبح غير مشروع تبعاً لاتصاف نشاط المساهم الأصلي بالصفة غير المشروعة؛ مما يترتب عليه أنه إذا ظهر سبب يجرد نشاط المساهم الأصلي من صفته غير المشروعة انعكس هذا السبب حتماً على نشاط المساهم التبعية فصار نشاطاً مشروعاً^(٢).

وقد بين المشرع السوري بعض صور المساهمة التبعية وحدد وسائلها وأحكامها، نذكر منها مما يتصل بغرضنا ما نصت عليه المادة الثامنة عشرة ومئتان (٢١٨) من قانون العقوبات من أنه: «يعد متدخلاً في جناية أو جنحة من أعطى إرشادات لاقترافها وإن لم تساعد هذه الإرشادات على الفعل»^(٣).

هذه المادة تبين وسائل التدخل التي يقدمها المتدخل إلى فاعل الجريمة الأصلي والتي من شأنها أن تسهل له ارتكاب فعله، أو تزيل عقبات كانت تعترض طريقه، ومن هذه الوسائل: تقديم الإرشادات أياً كان نوعها، سواء أكانت شفوية أو كتابية أو حركية أو تنبيهية... أو غير ذلك مما من شأنه مساعدة المجرم على ارتكاب الجريمة؛ كبيان كيفية فتح الخزائن أو فتح الأبواب أو الدلالة على مكان وجود المجني عليه أو غير ذلك، وكل

(١) ينظر: شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص٤٢٦)، والمبادئ العامة في قانون العقوبات لخلف والشاوي (ص٢٠٣)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص٤٥٥).

(٢) ينظر: المبادئ العامة في قانون العقوبات لخلف والشاوي (ص٢٠٣)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص٤٥٦).

(٣) قانون العقوبات (ص٧٧).

هذه الإرشادات تعد وسيلة من وسائل التدخل وإن لم تساعد في ارتكاب الجريمة^(١).

وبالاعتماد على ما هو متقرر في المبادئ العامة الجزائية من أن الركن المادي للجريمة يتكون من ثلاثة عناصر: السلوك، والنتيجة، وعلاقة السببية، تتشكل بالاستناد إلى هذه المادة مقدمة عقلية تستدعي معنى لازماً لها مفاده أن الركن المادي للتدخل لا يشترط فيه قيام علاقة سببية بين إرشادات التدخل والجريمة، فيعد المتدخل مسؤولاً عن تقديم الإرشادات إلى الجاني حتى لو لم تساعده هذه الإرشادات في ارتكاب الجريمة؛ أي: إذا انتفت صلة السببية بين إرشادات المتدخل والجريمة^(٢).

وبما أن هذا اللازم العقلي مما لم يقصد ابتداءً في سياق المادة، فهو إذن لازم بدلالة الإشارة، ويكون الذهن قد انتقل من عبارة (وإن لم تساعد هذه الإرشادات على الفعل) إلى لازمها العقلي المقتضي عدم اشتراط قيام علاقة سببية بين إرشادات المتدخل والجريمة في الركن المادي للتدخل.

وإننا بالاستناد إلى هذا المعنى الإشاري نتساءل: ألا يتضمن عدم اشتراط قيام علاقة سببية بين إرشادات المتدخل والجريمة لتحقيق الركن المادي للتدخل - أن يخرج المشرع على المبادئ العامة للتجريم والعقاب التي تفترض وجود علاقة سببية بين وسيلة التدخل والجريمة المرتكبة؟!

يجيب فقهاء القانون بأن الخروج على المبادئ المقررة في هذه الحالة إنما هو رغبة من المشرع بالضرب على صاحب النية الجرمية بمجرد وضعها موضع التنفيذ، فهذا الخروج إنما كان لخطورة الإرشادات وكونها وسيلة تشجع الفاعل على المضى قدماً في مشروعه الإجرامي^(٣).

وهكذا نجد أن المعنى الإشاري المستفاد من المادة المذكورة قد خرج على المبادئ العامة للتجريم والعقاب، وهذا الخروج لم يكن إلا بسبب خطورة الإرشادات؛ إذ لما كانت الإرشادات بطبيعتها وسيلة مشجعة، كان لا بد من الخروج على المبادئ العامة لتجريمها متى ما وضعت موضع التنفيذ.



(١) ينظر: شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص ٤٤١-٤٤٢)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٤٥٧-٤٥٨).

(٢) ينظر: شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٤٥٨).

(٣) ينظر: المفصل في شرح قانون العقوبات لعبد الوهاب حومد (ص ٥٣١)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٤٥٨).

المطلب الثالث: الشروع في الجريمة:

يتخذ الركن المادي للجريمة صورة عادية إذا توافرت له جميع عناصره؛ فإذا ما أتم الجاني جميع الأفعال المكونة للجريمة وحقق نتيجتها فإنه يرتكب ما يدعوه فقهاء القانون بـ(الجريمة التامة)، وهم يدعونها كذلك لأن جميع عناصرها موجودة: السلوك، والنتيجة، وعلاقة السببية بينهما.

وبالمقابل قد يتخذ الركن المادي صورة غير عادية تنشأ فيها أمور تقتضي تدخل الشارع لتنظيمها؛ فقد تتحقق بعض عناصر هذا الركن دون بعض، فإذا لم يتم الفاعل جميع الأفعال اللازمة لارتكاب جريمته وقام بتنفيذ بعض هذه الأفعال، أو نفذها بكاملها ولكن النتيجة الجرمية لم تقع، أو وقع جزء منها فإنه يكون في حالة يطلق عليها تعبير (الشروع) في ارتكاب جريمة^(١).

والشروع في حقيقته جريمة ناقصة؛ لأنه قد تخلفت بعض عناصرها، وموضع النقص هو النتيجة الإجرامية؛ فالجاني قد اقترف الفعل الذي أراد به تحقيق هذه النتيجة، ولكن فعله لم يفض إلى ذلك.

ولتخلف النتيجة صورتان: الأولى تفترض أن النتيجة لم تتحقق على الإطلاق، والثانية تفترض أن النتيجة التي أرادها الجاني قد تحققت ولكن بناء على سبب آخر غير فعله^(٢).

وإننا بعد هذا الاستعراض العام لمسألة الشروع في الجريمة نقف وقفة نبين فيها ما ورد في نصوص القانون من مدلولات إشارية تتصل بمسألة الشروع في الجريمة.

تنص المادة التاسعة والتسعون ومئة (١٩٩) من قانون العقوبات في فقرتها الثالثة على أن «من شرع في فعل ورجع عنه مختاراً لا يعاقب إلا للأفعال التي اقترفها وكانت تشكل بحد ذاتها جرائم»^(٣).

هذه المادة بسياقها تستدعي معنىً يستفاد عن طريق دلالة العبارة مفاده أن من يشرع في جريمة ثم قبل أن يصبح شروعه تاماً يعدل عن إتمام جريمته عدولاً طوعياً؛ فإنه لا عقاب عليه في هذه الحالة، ولكن شريطة أن

(١) ينظر: شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص ٣٤٤)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٣٠٦)، والمبادئ العامة في قانون العقوبات لخلف والشاوي (ص ١٥٣).

(٢) شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص ٣٤٥).

(٣) قانون العقوبات (ص ٧١).

يتم العدول قبل انتقاله إلى ارتكاب الأفعال المكونة للركن المادي للجريمة، أما بالنسبة للأفعال التي ارتكبتها وكانت تشكل بحد ذاتها جرائم فهذه يعاقب عليها؛ لأنها جرائم أصبحت تامة بمجرد ارتكابها^(١).

هذا المعنى الذي دلت عليه المادة بعبارتها يرتبط بعلاقة موضوعية وثيقة مع معنى آخر يستثير العقل في استحضاره وتتبعه؛ لينتقل الذهن من المعنى العباري إلى لازمه العقلي بواسطة العلاقة الموضوعية الجامعة بين المعنيين، وهو أن المشرع يشجع الجناة على التراجع والعدول عن مشروعهم الإجرامي أو إحباط نتيجته من تلقاء أنفسهم إذا شاؤوا لأنفسهم النجاة من عقوبة هذا السلوك^(٢).

ووجه هذا المعنى الزومى للمادة هو أن القانون يقدم للفاعل مكافأة على ذلك الإيقاف التلقائي للسلوك الإجرامي أو على ذلك الإحباط الاختياري لنتيجة هذا السلوك، بأن يقرر إعفائه من العقاب على السلوك ذاته، رغم أنه سلوك تحقق به -قبل الإيقاف أو قبل الإحباط- الركنان اللذان لا اعتباره شروعاً معاقباً عليه؛ الركن المادي: وهو كون وقوع الجريمة به قد صار قوياً الاحتمال، والركن المعنوي: وهو أن صاحبه كان يقصد به ارتكاب هذه الجريمة، وليست تلك المكافأة سوى سياسة تشريعية تهدف إلى تشجيع الجناة على أن يعدلوا عن إتمامها باختيارهم^(٣)، وبما أن هذا المعنى المستفاد بالزوم العقلي غير مقصود ابتداء في سياق المادة؛ فإنه بالتالي يكون استدلالاً بإشارة النص.

فليس يكفي إذن أن نقول بالاستناد إلى هذه المادة: إن القانون لا يعاقب الشخص إذا عدل عن إتمام جرمته عدولاً طوعياً، ولا يكفي كذلك أن نقول: إن القانون يعاقب للأفعال التي تشكل بذاتها جرائم فقط، بل ينبغي أن نضيف إلى ذلك: إنه يشجع الجناة على التراجع عن مشروعهم الإجرامي، ويفسح المجال أمامهم لمراجعة أنفسهم والعدول عما تورطوا فيه.



(١) ينظر: شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٣٢٤-٣٢٥).

(٢) ينظر: شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص ٣٧٧)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٣٢٤)، والمبادئ العامة في قانون العقوبات لخلف والشاوي (ص ١٧٠).

(٣) ينظر: النظرية العامة للقانون الجنائي، رمسيس بهنام (ص ٦٨٠).

المبحث الثالث

الركن المعنوي للجريمة

لقد تحدثنا عن الركن المادي للجريمة، وقد رأينا أن الجريمة لا يمكن أن تثبت في نظر القانون بغير طبيعة مادية تتخذ سبيلها إلى العالم الخارجي بصورة ملموسة، فلا يعرف القانون جرائم بغير ركن مادي.

ولكنَّ للجريمة -فضلاً عن ركنها المادي- ركناً آخر تقوم عليه، هو الركن المعنوي، فالأول يقوم على ماديات محسوسة، وهذا يقوم على علاقة إرادة، والجريمة الكاملة للفرد تحتوي هذه العلاقة المزدوجة بين الركنين في آن.

فإذا أردنا أن نصوغ الركن المعنوي للجريمة قلنا: الركن المعنوي إرادة إجرامية تستمد صفتها من اتجاهها إلى ماديات غير مشروعة، هي الماديات التي تقوم عليها الجريمة، ويحدد القانون صور هذا الاتجاه وكيفيته.

وقد تتخذ الإرادة الإجرامية صورة القصد الجنائي فتكون الجريمة عمدية، أو تتخذ صورة الخطأ الجنائي فتكون الجريمة غير عمدية^(١).

ويراد بالقصد الجنائي علم بعناصر الجريمة، وإرادة متجهة إلى تحقيق هذه العناصر أو إلى قبولها.

ويتضح من هذا التعريف أن قوام القصد الجنائي عنصران: العلم، والإرادة^(٢).

ويقصد بالعلم: حالة ذهنية يكون عليها الجاني ساعة ارتكاب الجريمة، وتمثل هذه الحالة في امتلاك الجاني القدر اللازم من المعلومات عن العناصر التي تكوّن الجريمة على الوجه الذي يحدده القانون^(٣).

أما الإرادة: فهي حالة ذهنية ونفسية يكون عليها الجاني ساعة إقدامه على ارتكاب الجريمة، ويمكن تصوير هذه الحالة بقوة دافعة أو محرّكة تتمثل في عزم الجاني وتصميمه على ارتكاب الجريمة أو اتخاذه قراراً بتنفيذها،

(١) ينظر: شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص ٥٧٥)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٣٣٨-٣٣٩).

(٢) شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص ٥٨٢).

(٣) شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٣٤٤).

ثم إصدار الأمر إلى أعضاء جسده للقيام بالأفعال المكونة لها، والسيطرة على هذه الأعضاء وقيادتها إلى أن تتحقق النتيجة المطلوبة^(١).

وأياً ما كان الأمر فلا ينبغي أن نتوسع كثيراً في هذا الموضوع الذي قد يحتاج إلى دراسة أكثر تفصيلاً، ولنعد إلى هدفنا الجوهرى الذي هو استخراج المعاني الإشارية من نصوص قانون العقوبات؛ لنرى ما يتصل منها بالركن المعنوي.

المطلب الأول: الغلط القانوني:

تنص المادة الثانية والعشرون ومئتان (٢٢٢) من قانون العقوبات السوري على أنه: «لا يمكن أحداً أن يحتج بجهله القانون الجزائي أو تأويله إياه تأويلاً مغلوطاً»^(٢).

هذه المادة بعبارتها تفترض العلم بالقانون الجزائي في حق جميع الأشخاص، فلا فرق بين وطني وأجنبي، ولا تمييز بين من اكتملت لديه الأهلية الجزائية ومن كانت أهليته ناقصة، ولا اعتداد بالجهل أو الغلط في القانون ولو كان شائعاً؛ أي: سائداً لدى أغلب أفراد المجتمع، أو لدى جميعهم فتأثر به المتهم وارتكب الفعل معتقداً أنه مشروع، فكل هذا لا اعتداد به في نظر القانون^(٣).

إن هذا المعنى الذي تدل عليه المادة بعبارتها يستدعي معنىً لازماً له حاصله أن العلم بالقانون شرط ضروري للمسؤولية الجزائية، فهذه المادة بإشارتها تخبرنا أن أحداً لن يحاسب على أفعاله دون أن يكون قد أعلم مسبقاً بأحكامها، ولما كان اللزوم العقلي المستفاد بهذه المادة غير مقصود ابتداء في السياق تبين أنه استدلال بإشارة النص.

(١) المصدر نفسه (ص ٣٤٩-٣٥٠).

(٢) قانون العقوبات (ص ٨٠).

(٣) ينظر: شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص ٦٠٣).

وبناء على هذا المعنى الإشاري لا بد في الركن المعنوي للجريمة حتى يكون عنصر العلم موجوداً في القصد الجنائي أن يكون الجاني على علم بعدم مشروعية الفعل الذي يقوم بارتكابه، وبعبارة أخرى: أن يكون الجاني عالماً بأن الفعل الذي يقتضيه يشكل جريمة يعاقب عليها القانون^(١).

ولكن هل يكفي أن يكون القانون منشوراً ومعلوماً في وسط معين لكي تثبت مسؤولية كل من يعيشون في هذا الوسط، على الرغم من جهل بعضهم بالقانون؟ فإن الأمر لن يخلو من أن نسأل: على أي مبدأ من المبادئ تقوم مسؤولية من يجهل فعلاً القانون في حالة معينة، حتى ولو عرفه كل الناس حوله؟

الواقع أن هذا المبدأ لا يعبر إلا عن نوع من أنواع الاستقرار القانوني، الذي يرى الناس من خارج، ويحكم عليهم موضوعياً، تبعاً لسلوك متوسطهم، ولا شك أن من المفيد واللازم لحفظ النظام في المجتمع أن ننظر إلى الأمور من هذه الزاوية، وإلا فإن الباب قد يتسع كثيراً بالنسبة إلى جميع مخالفات القانون، بحجة الجهل بالقانون^(٢).

وتبقى هناك ملاحظة تبدو لأعيننا حين نستعرض نص المادة السابقة، وهي أن صياغة المشرع للمادة جاءت معيبة؛ إذ إن نص القاعدة القانونية قد تضمن لفظاً لا يصح ولا يستقيم حسب قواعد اللغة العربية، وذلك أن المشرع قال: «لا يمكن أحداً أن يحتج بجهله...»، ولفظ «أحداً» ضمن هذا السياق لا يستقيم على قواعد اللغة العربية إلا إن استبدلناه بلفظ (الأحد) لأنه أسلم وأدق في تأدية المعنى، وعليه يكون نص المادة: (لا يمكن لأحد أن يحتج بجهله...)؛ ولذا نبادر بالدعوة إلى تصحيحه.



(١) ينظر: شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٣٤٨).

(٢) ينظر: شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص ٦٠١-٦٠٢)، والنظرية العامة للقانون الجنائي لرمسيس بهنام (ص ٢٠٥-٢٠٦)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٣٤٨-٣٤٩).

المطلب الثاني: النية الإجرامية:

إن جوهر الركن المعنوي للجريمة كما قدمنا هو الإرادة الإجرامية، وهذه الإرادة بما أنها تتصل بركن مادي تتمثل فيه تنطوي على: تصور المرء لما يعمل، وعلى إرادة إحداثه العمل، وعلى إرادة نتيجته بالتحديد^(١).

فهذه الفكرة إذن هي الشعور الذي يتحقق بالنشاط الإرادي المكوّن للركن المادي، سواء حين يكون هذا النشاط على وشك أن يظهر إلى العالم الخارجي، أو خلال ظهوره وممارسته، مع العلم بأن السعي الذي يتوجه إليه الفعل يشكل جريمة يعاقب عليها القانون.

إن الإرادة الإجرامية المتجهة على هذا النحو إلى الجريمة التي ترتكب أو هي بصدد أن ترتكب يمكن أن نطلق عليها اسم (النية)^(٢)، وهو لفظ مناسب للإرادة الإجرامية؛ لأن الإرادة الإجرامية في حقيقتها هي شعور نفسي يصحب الجريمة حين ارتكابها، أعني أنها موقف عقل يقظ حاضر فيما يؤديه.

هذا؛ ولا بد من القول بأن النية لا توصف بأنها إجرامية إلا إذا كانت ذات قيمة قانونية؛ أي: كانت جديرة بأن يعتد بها القانون، فيسبغ عليها الوصف القانوني السابق ويقيم بها الركن المعنوي للجريمة^(٣).

فإذا ما حددنا النية الإجرامية، وطرحناها على هذا الوجه وجب علينا الآن أن نأتي إلى نصوص قانون العقوبات بغية استخلاص المدلولات الإشارية للقواعد القانونية التي تتصل بالنية الإجرامية.

تنص المادة الرابعة والثلاثون ومئتان (٢٣٤) على أنه: «يعفى من العقوبة من كان حين اقتراف الفعل - بسبب حادث مفاجئ أو قوة قاهرة - في حالة تسمم ناتجة عن الكحول أو المخدرات أفقدته الوعي أو الإرادة»^(٤).

(١) ينظر: شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٣٤٩-٣٥١).

(٢) ينظر: المصدر نفسه (ص ٣٤١).

(٣) ينظر: شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص ٥٢١).

(٤) قانون العقوبات (ص ٨٣).

تدل هذه المادة بمنطوقها الصريح على أنه يعفى من العقاب من كان وقت ارتكاب الجريمة في حالة غيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة، أو ناشئة عن حالة سُكْر، بحيث يفقد فيها الفاعل الوعي والسيطرة على إرادته نتيجة لما أدخل في جسمه من مواد أثرت في خلايا دماغه.

وهذا الإعفاء من العقاب مشروط بأن يكون السُّكْر أو التناول للمادة المخدرة قهراً تحت تأثير إكراه مادي أو معنوي أو استجابة لضرورة كعلاج مرض أو التهيؤ لجراحة، أو جهلاً نتيجة الوقوع في غلط؛ كأن يتناول المادة المخدرة اعتقاداً بأنه ليس من شأنها التخدير، ففي كل هذا لا يسأل الفاعل عن الجريمة التي قام بارتكابها^(١).

وبالاعتماد على ما هو مستفاد من منطوق هذه المادة من ربط الإعفاء من العقوبة بحالة فقدان الوعي أو الإرادة -وبعبارة أخرى: فقدان النية- تتشكل بهذا مقدمة عقلية تستلزم نتيجة لا تنفك عنها بحكم العقل مفادها أن النية شرط ضروري لقيام المسؤولية الجزائية، وأن أفعال المرء لا تنسب إليه إلا بقدر النية التي يؤديها بها، فحين يقع الفعل على جانب مخالف للقانون وتكون النية على جانب آخر، فحينئذ على الرغم من كون الفعل من الناحية المادية مخالفاً للقانون، لا يمكن أن يكون كذلك من حيث الروح التي تم بها.

وهنا نجد أن الذهن انتقل من الجمع والربط بين انتفاء المسؤولية وبين غياب النية إلى لازم هذا في العقل، فحكم بأن النية شرط للمسؤولية.

وبيان ذلك: أنا رأينا في نص المادة كيف أن المشرع يضرب صفحاً عن أي عمل ينقصه أحد العنصرين المعنويين: الوعي، والإرادة؛ فالعمل اللاشعوري، أو الحدث المادي الصرف الذي يحدث عن طريق الإنسان دون أن تكون له فيه إرادة، هذا العمل لا يمكن أن يكون جريمة، ما دام لا يحاسب عليه، وبذلك تنتفي المسؤولية، ولما كان هذا المعنى المستفاد باللزوم العقلي غير مقصود ابتداء في سياق المادة تبين أنه استدلال بإشارة النص.

(١) ينظر: شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص ٥٤٦-٥٤٧)، والمفصل في شرح قانون العقوبات لعبد الوهاب حومد (ص ٦٩٩)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٥٠٢-٥٠٣).

ومما يؤيد هذا المعنى الإشاري ويدعمه الفقرة الرابعة من المادة السابقة نفسها حيث تقول: «وإذا أوجد نفسه في تلك الحالة قصداً بغية ارتكاب الجريمة شددت عقوبته»^(١).

ففي هذا النص يعلن المشرع أن من أوجد نفسه في حالة السكر أو التسمم بالمخدرات ليقوي عزمته، ويبعد حالة التردد والخوف عن نفسه، ويستمد الشجاعة اللازمة له للإقدام على الجريمة؛ فإنه يُسأل عن هذه الجريمة التي يرتكبها مسؤولية تامة، كما يعدُّ سكره فوق ذلك ظرفاً مشدداً للعقوبة^(٢).

وما ذلك إلا لأن النية قد توفرت بكاملها قبل السكر، فعبر الجاني بذلك عن خطورة كافية يعتد بها القانون، ثم شددت العقوبة لاستعمال المسكر وسيلة -وهو تعبير عن نية جازمة- لضمان الإقدام على الفعل وتحقيق النتيجة المطلوبة^(٣).

ولنأخذ مثلاً آخر يبين الأهمية التي تخص بها النية الإجرامية، وأنها ذات ارتباط وثيق بالمسؤولية الجزائية، وهو مثال قد يكون قليل الحدوث إذا ما قيس بغيره من الجرائم الأخرى، وهو المثال الذي لا يمكن أن يتحقق فيه الهدف الجرمي بحال من الأحوال؛ لأمر كان الفاعل يجهل وجوده.

تنص المادة الثانية ومئتان (٢٠٢) من قانون العقوبات على أنه: «يعاقب على الشروع وإن لم يكن في الإمكان بلوغ الهدف بسبب ظرف مادي يجهله الفاعل»^(٤).

هذه المادة تدل بعبارتها على فرض عقوبة على من شرع في جريمة يستحيل تنفيذها، ولا يمكن أن تتحقق مهما بذل من جهد في سبيلها؛ كمن يمسك ببندقية غير صالحة للاستعمال ويصوبها ويضغط على زنادها فإذا بها لا تطلق أي عيار بسبب تلفها وفسادها، وكمن يحاول الاستيلاء على مال يعتقد أنه مملوك لغيره فإذا به

(١) قانون العقوبات (ص ٨٣).

(٢) شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٥٠٧).

(٣) ينظر: المفصل في شرح قانون العقوبات لعبد الوهاب حومد (ص ٧٠١)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٥٠٧).

(٤) قانون العقوبات (ص ٧٢).

مملوك له، وكمن يحاول قتل غيره فيستعمل لذلك مادة معتقداً أنها سم زعاف فإذا بها سُكَّر... إلى غير ذلك^(١).

واعتماداً على ما هو مستفاد من عبارة هذه المادة من ربط العقوبة بحالة الشروع تتشكل مقدمة عقلية تستلزم نتيجة لا تنفك عنها بحكم العقل مفادها أن النية شرط ضروري لقيام المسؤولية الجزائية.

وبيان ذلك: أن النية الإجرامية هي التي اتجه القانون إليها بالعقاب في الشروع، سواء كانت نية متحققة أو نية مخففة، وتفترض كل حالات الإخفاق وجود هذه النية، والتعبير عنها بنشاط يصلح في تقدير صاحبه لتحقيق النتيجة الجرمية^(٢).

وبهذا يكون الذهن قد انتقل من الدلالة الوضعية للفظ (يعاقب على الشروع) إلى لازمها الذي يفترض وجود النية لكي يعاقب عليها، ولما كان هذا اللزوم العقلي غير مقصود ابتداءً في السياق عُدد استدلالاً بإشارة النص.

وجملة القول في المعاني الإشارية السابقة: إن النية عنصر جوهري للركن المعنوي في الجريمة، وهي على ذلك شرط للمسؤولية الجزائية، ومن دونها لا تعد الجريمة قائمة حتى ولو اكتملت عناصر ركنها المادي.



المطلب الثالث: القصد والعمد:

إن جوهر الركن المعنوي للجريمة هو النية الجرمية كما سبق وأوضحناه، وقد وجدنا تعبيراً آخر له الدلالة نفسها، وهو القصد الجنائي، وقد استعمل قانون العقوبات السوري هذين التعبيرين للدلالة على معنى واحد؛ وهو الركن المعنوي للجريمة، فهما تعبيران مترادفان.

(١) ينظر: شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٣٢٩)، والنظرية العامة للقانون الجنائي لرمسيس بھنام (ص ٦٩١-٦٩٢)، والمبادئ العامة في قانون العقوبات لخلف والشاوي (ص ١٧٤).

(٢) ينظر: شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص ٣٦٨).

والقصد بالمعنى الواسع للكلمة: حركة تنزع بها الإرادة نحو شيء معين لتحقيقه، وهو يعني في المفهوم الجزائي: توجيه الإرادة نحو فعل يعاقب عليه القانون^(١).

وبعبارة أخرى: القصد الجنائي هو توجيه إرادة الفاعل نحو ارتكاب فعل يدرك تماماً أنه ينتهك به حرمة النصوص القانونية^(٢).

والقصد الجنائي يشتمل عدة درجات: فقد يكون مباشراً، وقد يكون احتمالياً، وقد يكون عاماً، وقد يكون خاصاً، وقد يكون محدداً، وقد يكون غير محدد، وقد يكون بسيطاً وقد يكون عمداً.

وأما مسألة تحديد كل درجة من هذه الدرجات، وبيان ماهيتها وأنواعها فهي مسألة تفاصيل، ونحن لا يعيننا سوى أن نستخرج المعاني الإشارية من نصوص قانون العقوبات التي تتصل ببعض هذه الأنواع^(٣).

تنص المادة الثالثة والثلاثون وخمسة مئة (٥٣٣) على أن: «من قتل إنساناً قصداً عوقب بالأشغال الشاقة عشرين سنة»^(٤).

يلاحظ أن هذه المادة دالة بعبارة النص على أن الإنسان الذي يزهد روح إنسان آخر عن قصد؛ أي: عن نية إزهاق الروح، يعاقب بالأشغال الشاقة عشرين سنة حسب المادة، وهذا هو موضوع المادة؛ ولذا جاءت هذه المادة تحت عنوان (القتل قصداً).

واعتماداً على إطلاق لفظ القتل في نص المادة؛ حيث نصت على أن «من قتل» نصاً عاماً غير مقيد، ولكنها بالمقابل قيدت القتل بوصف القصد؛ فاعتماداً على هذا يتشكل في العقل مقدمة تستدعي معنى لازماً لها مفاده أن المشرع لا يعتد بوسيلة الاعتداء، ولا يقيم لها وزناً؛ بل يعتد بالنية التي يكشف عنها الفعل، فالمشرع يعتبر أن كل نشاط يقوم به الإنسان للقضاء على حياة إنسان آخر يصلح أن يكون جريمة قتل؛ فيستوي في نظره أن يتجلى فعل الاعتداء على الحياة بإطلاق النار من سلاح كالبنادق والمسدسات، أو غير

(١) ينظر: الفصل في شرح قانون العقوبات لعبد الوهاب حومد (ص ٢٤٣).

(٢) المصدر نفسه (ص ٢٤٦).

(٣) ينظر في بيان أنواع القصد وما يتصل بها من مسائل: شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص ٦١١) وما بعدها، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٣٦٨) وما بعدها.

(٤) قانون العقوبات (ص ١٦٦).

سلاح كاللكمة بقبضة اليد أو الضرب بعضاً خفيفة أو الخنق أو الحقن بجراثيم... أو غير ذلك مما يتفتق عنه عقل الإنسان المجرم وضميره الآثم، وهو ما لا يقع تحت الحصر^(١).

ولما كان اللزوم العقلي المستفاد بهذه المادة غير مقصود ابتداءً في السياق، تبين أنه استدلال بإشارة النص. ومجمل القول في المعنى الإشاري لهذه المادة: ليس هناك لنوع الوسيلة المستعملة أي أهمية أو وزن لا في التجريم ولا في العقاب.

وهذا المعنى الإشاري للمادة قد أخذت به محكمة النقض في عدد من أحكامها، نذكر منها:

- «ليس كل قتل بآلة قاتلة كافياً لإثبات نية القتل؛ لذلك يجب التحري عما إذا كان القاتل يقصد إزهاق الروح»^(٢).

- «إن النية عنصر خاص في جرائم القتل لا بد من إثباتها بصورة مستقلة، وليس كل جرح بآلة قاتلة يؤكد وجود هذه النية لدى الفاعل»^(٣).

- «إن نية القتل عنصر خاص في جريمة القتل والشروع فيه، ولذلك كان لا بد من التحدث عنها بصورة مستقلة عن بقية عناصر الجريمة وبشكل واضح، وإقامة الأدلة القاطعة على توفرها لدى الجاني، وعلى أنه كان ينبغي قتل المجني عليه عندما طعنه بسكين، وليس للمحكمة أن تستعين للدلالة على ذلك بنوع السلاح المستعمل»^(٤).

وبعد هذا، فلنتقدم الآن خطوة ولننظر إلى مادة أخرى تتصل بالقصد الجنائي؛ لنرى فيها دلالة الإشارة فيم تتمثل؟

تنص المادة الخامسة والثلاثون وخمسة مئة (٥٣٥) على أنه: «يعاقب بالإعدام على القتل قصداً إذا ارتكب عمداً»^(٥).

(١) ينظر: موسوعة قانون العقوبات السوري والقوانين المتممة له لأديب استانبولي (١٥٤/٢-١٥٥).

(٢) نقض سوري، جناية ٧٢، قرار ١٩١، تاريخ ١٩٦٧/٢/٢٥، ينظر: المصدر نفسه (٣٠٣/٢).

(٣) جناية، أساس ١٣١٥، قرار ١١٥٠، تاريخ ١٩٨٤/١٢/٢٦، ينظر: المصدر نفسه (٢٤١/٢).

(٤) نقض سوري، جناية ١٠١، قرار ٥١، تاريخ ١٩٦٨/٦/٢٤، ينظر: المصدر نفسه (٢٦١/٢-٢٦٢).

(٥) قانون العقوبات (ص ١٦٧).

وهذه المادة يلاحظ من عبارتها أنها أتت لإيجاب العقوبة على الإنسان الذي يزهد روح إنسان آخر عن قصد مع اقتران هذا القصد بالعمد، فتوجب عليه عقوبة الإعدام.

ولكننا في هذه المادة نشهد للمشرع موقفاً مغايراً لما كان عليه في المادة السابقة، فبعد أن كان القتل في المادة السابقة مقروناً بوصف القصد؛ إذ به هنا يضيف عنصراً آخر للقصد وهو العمد، وبعد أن كانت العقوبة في المادة السابقة هي الأشغال الشاقة، نجدها هنا قد زادت صرامة لترتقي إلى حد الإعدام.

وبالجمع والتأليف مما يستفاد من هذه المادة والمادة السابقة، واعتماداً على المقرر من أن العقوبة تكون على قدر جسامة الجريمة، تتشكل في العقل مقدمة تستدعي نتيجة لا تنفك عنها وهي: التفرقة بين القتل العمد والقتل القصد، ونفي المماثلة بينهما؛ إذ لو لم يكن القتل العمد مغايراً للقتل القصد لما شددت العقوبة على القتل العمد.

وهذا استدلال بلازم عقلي غير مقصود أصالة من السياق، وإنما هو مقصود تبعاً، فيكون استدلالاً بإشارة النص.

ولم يعرف قانون العقوبات السوري العمد، ولكنه عاقب على القتل قصداً بالأشغال الشاقة، وعاقب على القتل قصداً إذا وقع عمداً بالإعدام، وهذا ما يدعونا إلى التساؤل عن الفرق بين هذين النوعين من القصد، فلنلجأ إلى فقهاء القانون لنستخرج منهم الإجابة عن هذه المسألة.

يقول فقهاء القانون: إن المشرع السوري يفرق بين القصد أو القصد البسيط، وبين العمد أو القصد المشدد؛ فالقصد بمفهومه العام: هو العلم بالفعل والنتيجة وإرادة إحداثهما، أما العمد: فهو قصد من نوع خاص يتطلب التصميم في حالة من هدوء النفس وراحة البال.

والقصد حسب مفهوم قانون العقوبات: هو النية الجرمية التي يعقبها التنفيذ بعد تكونها مباشرة، أو بعد تكونها بفترة زمنية قصيرة، كحالة من يتشاجر مع آخر ثم يطلق النار عليه فيرديه قتيلاً من غير أن يكون لديه قبل المشاجرة تصميم على قتله.

أما العمد: فهو تصميم الفاعل على ارتكاب الجريمة بعد أن فكر فيها وأعد لها العدة، ولم يثنه عن قراره خوف أو رحمة؛ أي: إن العمد هو نية جرمية تتكون في حالة استقرار النفس، وراحة البال بعيداً عن الانفعال وثورة العواطف^(١).

وإن قرارات محكمة النقض لم تكف عن تأكيد هذه التفرقة في كثير من قراراتها وأحكامها، نذكر منها:

- «العمد عنصر خاص في جرائم القتل أو الشروع فيه، ولا بد من إثباته بصورة مستقلة، والتحدث عنه بشكل واضح، وإن العمد لا يتم إلا بتفكير وتدبير وتصميم على مقارفة القتل، وأن يكون ثمة وقت كاف لإزالة حالة التوتر والانفعال»^(٢).

- «إن عنصري العمد الأساسيين هما: التصميم، وهدوء البال؛ والتصميم السابق يعني أن الفاعل قد فكر في ارتكاب جرمته مسبقاً، وقلّب الأمر على شتى وجوهه، وتدبر عواقبه ونتائجه دون أن يعبأ بها... وأن كل هذا قد تم وحتى لحظة التنفيذ والجاني هادئ البال، وكان لديه المتسع من الوقت لإزالة حالة التوتر والانفعال»^(٣).

- وفي قرار آخر جاء فيه: «عنصر العمد يتطلب توفر عدة عناصر هي: نية القتل، وتحضير أداة الجريمة، وترصد المغدور ومعرفة خطواته، ومن ثم التنفيذ بشكل هادئ دون انفعال، ولا يجوز للمحكمة أن تستنتج العمد استنتاجاً دون أن تقيم الدليل عليه»^(٤).

- وفي قرار حديث للغرفة الجنائية العسكرية لمحكمة النقض قالت فيه: «إن لجرم القتل العمد شروطاً لا بد من توافرها؛ فهو يستلزم أن يكون الجاني قد أتم تفكيره وعزمه في هدوء يسمح بترديد الفكر بين الإقدام والإحجام، ويرجح أحدهما على الآخر، وأن تكون للجاني الفرصة التي تسمح له بالتروي

(١) ينظر: شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٣٧٣)، والمفصل في شرح قانون العقوبات لعبد الوهاب حومد (ص ٢٤٨-٢٤٩).

(٢) أساس ٧٦، رقم ١، تاريخ ٢٢/١/٢٠٠٠، ينظر: مجموعة أحكام النقض في قانون العقوبات والقوانين المتممة من عام ١٩٨٨م حتى ٢٠٠١م (٢/٤٣٠-٤٣٦) القاعدة ٧٧٣.

(٣) أساس ١٤٩٩، رقم ١٥٠٣، تاريخ ٣/١٢/٢٠٠٠، ينظر: المصدر نفسه (٢/٤٥٧-٤٦٠) القاعدة ٧٨٣.

(٤) أساس ١٤٥٣، رقم ٥٩، تاريخ ٤/٢/٢٠٠١، ينظر: المصدر نفسه (٢/٤٦٥-٤٦٩) القاعدة ٧٨٦.

والتفكير المطمئن فيما هو مقدم عليه، وأن يكون قد رتب ما عزم عليه، وهياً وسائله، وهو هادئ البال، فإذا خلا عنصر من هذه العناصر انتفى عنصر العمد وأصبح القتل قصداً^(١).
وخلاصة القول في المعنى الإشاري المستفاد من المادتين السابقتين هي التفرقة الواضحة بين نوعين من القتل، أو بعبارة أخرى: بين نوعين من النية الجرمية؛ هما: القصد، والعمد.



(١) أساس ١٧٧٨، قرار ١٨٥٦، تاريخ ٢٤/٨/٢٠٠٨، ينظر: مجلة القانون: وزارة العدل، العدد الأول، الجزء الثاني: ٢٠١٢، (ص ٢٧-٢٨).

المبحث الرابع

أحكام عامة

المطلب الأول: التدابير الاحترازية:

إن الغرض من الجزاء الجنائي هو منع وقوع الجرائم بشكل عام، وهذا الجزاء يستهدف في الوقت نفسه منع وقوع جريمة أخرى من ذات الشخص الذي أجرم، ولما كانت الوسيلة الكفيلة بتحقيق هذا الهدف لا يمكن أن تكون وحيدة، بل لا بد بطبيعة الحال من أن تكون متعددة متنوعة تنوع المجرمين؛ لم يكن بد من أن يكون الجزاء الواجب توقيعه على المجرمين مختلفاً باختلافهم.

من أجل ذلك تنوع الجزاء إلى نوعين؛ إيلام، وعلاج:

فإذا كانت وسيلة الجزاء إلى المنع من الإجرام هي الإيلام سمي هذا الجزاء عقوبة، أما إذا كانت وسيلة الجزاء إلى المنع من الإجرام هي العلاج سمي هذا الجزاء تدبيراً احترازياً أو وقائياً.

وليس بلازم أن تكون العقوبة إيلاماً بحتاً دون علاج؛ ذلك لأن العقوبة وإن كانت وسيلتها إلى المنع هي إيلام الجاني فإنها لا تخلو - بل لا ينبغي أن تخلو - عن علاج كذلك.

ومن جهة أخرى ليس بلازم في التدبير الاحترازي أن يكون علاجاً بحتاً، بل قد يصاحبه إيلام للجاني على الرغم من كونه تدبيراً احترازياً.

وكل ما ينبغي تقريره في تحديد طبيعة العقوبة من جهة، وطبيعة التدبير الاحترازي من جهة أخرى أنه حيث يكون الإيلام في الجزاء غالباً على العلاج كان الجزاء عقوبة، وحيث يكون العلاج في الجزاء غالباً على الإيلام كان الجزاء تدبيراً احترازياً^(١).

والتدبير الاحترازي هو الوسيلة الثانية للسياسة الجنائية في مكافحة الإجرام، ويستمد أهميته من قصور العقوبة في مواضع متعددة عن أداء وظيفتها الاجتماعية، ويقصد به مجموعة من الإجراءات التي تتخذها

(١) ينظر: النظرية العامة للقانون الجنائي لرمسيس بهنام (ص ٩٩٠-٩٩٢).

السلطات المختصة في مواجهة خطورة إجرامية كامنة في شخص مرتكب الجريمة بغية إزالتها أو التخفيف منها، وبغية درئها عن المجتمع؛ أي: إنه مجموعة من الإجراءات تقتضيها مصلحة المجتمع في مكافحة الإجرام^(١).

ولما كانت طبيعة الموضوع الذي نحن بصدده لا تقبل البحث في هذه المسائل، فإننا نقتصر على إبراز الشاهد الذي يهمننا منها، وهو التدبير الاحترازي الذي تبناه المشرع السوري وقيد به حرية المحكوم عليه، وهو منع ارتياد الخمارات، فقد نص قانون العقوبات في المادة الثمانين (٨٠) منه على أنه:

«إذا اقترفت جناية أو جنحة بتأثير المشروبات الكحولية فللقاضي أن يمنع المحكوم عليه من ارتياد الحانات التي تباع فيها هذه المشروبات مدة تتراوح بين سنة وثلاث سنوات تحت طائلة الحبس من عشرة أيام إلى ثلاثة أشهر، وينزل العقاب نفسه بالبائع ومستخدميه الذين يقدمون للمحكوم عليه المشروبات الروحية على علمهم بالمنع النازل به»^(٢).

يلاحظ أن هذه المادة دالة بعبارة النص على منع الأشخاص الذين يقتربون جناية أو جنحة تحت تأثير المشروبات الكحولية من ارتياد الأماكن التي تباع فيها المشروبات الكحولية، ومدة المنع تتراوح بين سنة وثلاث سنوات، وإذا ارتاد الممنوع خمارة أثناء مدة منعه عوقب بالحبس من عشرة أيام إلى ثلاثة أشهر، وتنزل هذه العقوبة بالبائع ومستخدميه الذين يقدمون للمحكوم عليه المشروبات الروحية على علمهم بالمنع النازل به.

وبالجمع والتأليف مما يستفاد من نص المادة نستنتج معنى لازماً لها حاصله قبح المشروبات الكحولية وضررها على النفس، وإيقاعها البغضاء والعداوة بين الناس، وجورها إلى الانحدار الذي يؤدي إلى ارتكاب الجرائم؛ إذ لو لم تكن المشروبات الكحولية سبباً في هذا لما أعطى القانون القاضي سلطة منع المجرم الذي ارتكب جريمته تحت تأثير هذه المشروبات من ارتياد الحانات التي تباع فيها، ولما عاقب الأشخاص الذين يساعدونه بتقديم هذه المشروبات له مع علمهم بحاله، وهذا المعنى غير مقصود ابتداءً في سياق المادة؛ ولذلك يكون مستفاداً بدلالة الإشارة.

(١) ينظر: شرح قانون العقوبات القسم العام لنجيب حسني (ص ٩٣٣-٩٣٤)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٦٥٤).

(٢) قانون العقوبات (ص ٣٨-٣٩).

وهذا النهج في هذه العقوبة الاختيارية ليس إلا نوعاً من العلاج يفرضه القانون على معاقري الخمر وهم في مرحلة التعافي والانتقال من تأثير الخمر إلى الوضع العادي، وهي طريقة لتحطيم قوة الشهوة الحسية في أنفسهم، وبذلك يتم التمهيد لسيطرة العقل؛ إذ كلنا يعرف التأثير المشؤوم الذي يحدثه في النفس تعوُّد التساهل وارتياح مثل هذه الأماكن وما يؤدي إليه من محظورات، فلكي يتم استئصال هذه الرذيلة من أنفس الجناة الذين يتعاطون المشروبات الكحولية يجب أن يتعاطوا أولاً دواءً على هذا النحو؛ حتى يعود الجاني بعد ذلك إلى الوضع الطبيعي، وهذه الطريقة في معالجة نفس المدمنين يتبعها الناس في كل عصر بنفس المنهج كلما أرادوا أن يحدثوا تغييراً ذا طابع عميق، كما تصنع الأم لتفطم ولدها، وكما يفعل المروض حتى تستأنس الوحوش، والمدرّب وهو يدرب جوارح الصيد.

ويبقى أن نضيف أن المعنى الإشاري السابق ذكره لا يحمل أي فحوى أخلاقي؛ إذ إن التدبير الاحترازي الذي نصت عليه المادة إنما هو إجراء يواجه خطورة إجرامية، فهو مجرد أسلوب دفاع اجتماعي لا يكافئ خطيئة ولا يعبر عن لوم، ولا أدل على ذلك من نص المادة نفسه؛ إذ إن المنع خاص بارتياح الخمارات، ولا يشمل معاقرة الخمرة نفسها إذا تم في مكان آخر^(١).



المطلب الثاني: إجازة القانون:

تتخذ صور السلوك الإنساني في بعض الحالات مظهر الاعتداء على الغير، ويكون وصف الجريمة في الأصل منطبقاً على هذا السلوك لولا احتوائه -فوق عناصر الجريمة- على عنصر إضافي هو الذي كان من شأنه إبطال مفعول هذه العناصر، وإزالة ذلك الوصف الناشئ عنها.

ففي مثل هذه الحالات من السلوك يتحقق من الجريمة ركنها المادي، ولكن هذا الركن المادي للسلوك يكون منسجماً مع طبيعة الحياة الاجتماعية، وبالتالي يكون متلائماً مع المجتمع، ولا يتعلق أصلاً بأية جريمة.

(١) ينظر: المفصل في شرح قانون العقوبات لعبد الوهاب حومد (ص ٨٦٤)، وشرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٧٥٩).

وهذا ما يعرف في القانون بالسبب المبرر أو المبيح، ويمكن بصفة عامة تعريفه بأنه: ظرف مادي واقعي اكتنف إتيان السلوك المشتمل على عناصر الجريمة، فجعل لهذا السلوك في حكم القانون وصف السلوك المباح، وبالتالي صار وصفه هذا محل إقرار من القانون.

والحكمة التي تثبت بسببها صفة الإباحة لسلوك مشتمل أصلاً على عناصر الجريمة هي أنه بالنظر إلى الظرف الذي أحاط بالسلوك فأباحه يكون إتيان السلوك في هذا الظرف بالذات محققاً مصلحة اجتماعية تعلق على تلك التي اقتضت مبدئياً اعتبار السلوك ذاته محلاً للحظر والتجريم، وتلك المصلحة الاجتماعية الأعلى هي التي يقررها ويكفلها القانون، ولا يكون على قانون العقوبات سوى أن يساير ذلك القانون فيما ذهب إليه، فيسلم معه بضرورة إعمال تلك المصلحة مع ما تستتبعه من جعل السلوك المحقق لها مجرداً - على خلاف الأصل - من وصف الجريمة^(١).

ومن هذا القبيل من السلوك ما يقوم به الآباء والمعلمون والأساتذة تجاه الأولاد في سبيل تربيتهم وتقويمهم من إجراءات تأديبية وعقابية بمختلف أشكالها.

فإذا ما أتينا إلى قانون العقوبات السوري وجدنا المادة الخامسة والثمانين ومئة (١٨٥) تنص في كلمات صريحة على إجازة هذا النوع من السلوك بقولها: «يخيز القانون ضروب التأديب التي ينزلها بالأولاد آباؤهم وأساتذتهم على نحو ما يبيحه العرف العام»^(٢).

وهذه المادة بعبارتها تجيز للآباء تأديب الأولاد الصغار، فيشمل لفظ (الآباء) الأب حال وجوده، أما في حال عدم وجود الأب فيحل محله الولي الشرعي على النفس من جدٍّ أو عمٍّ أو أمٍّ، أو المكلف قانوناً بالرقابة على الولد، وكذلك فإن التأديب مجازٌ به للأستاذ، والأستاذ يمكن أن يكون المعلم في المدرسة، كما يمكن أن يكون المعلم في الحرفة، ما دام يقع عليه واجب رقابة الصغير والإشراف عليه وتعليمه.

(١) ينظر: النظرية العامة للقانون الجنائي لرمسيس بهنام (ص ٣١٣-٣١٤).

(٢) قانون العقوبات (ص ٦٧).

والتأديب في هذه المادة مبرر شريطة أن يكون في حدود ما استقر عليه العرف العام، والذي استقر عليه العرف هو الضرب البسيط الذي لا يحدث كسراً أو جرحاً، ولا يترك أثراً، ولا ينشأ عنه مرض^(١).

هذا الذي تدل عليه المادة بعبارتها يستخلص منه معنى إشاري مفاده التنبيه إلى أن الأولاد الصغار ليسوا جزءاً مهماً أو يجوز إغفاله في المجتمع؛ ولذلك نجد المشرع متوجهاً إلى الأولياء، فإنه إذا كان قد أجاز ضرب التأديب التي ينزلها الآباء والأساتذة بالأولاد فما ذلك إلا لترتبط مسؤوليتهم تجاههم، فهم الذين على كاهلهم تقع مهمة التربية والتقويم، فيجب أن يعوّد الصغار منذ حداثتهم على ما يقرب من سلوك الرجل الناضج في سلوكه الشخصي، وفي علاقته بالآخرين، حتى يظفر المجتمع منهم بأقصى درجات التوافق مع القانون.

ولما كان هذا المعنى لازماً للمعنى الذي دلت عليه المادة بعبارتها، وغير مقصود ابتداءً من سياقها تبين أنه مستفاد بدلالة الإشارة.



(١) ينظر: شرح قانون العقوبات العام للسراج (ص ٥٧٣-٥٧٤)، والمبادئ العامة في قانون العقوبات لخلف والشاوي (ص ٢٦٢).

الخاتمة

إن استنطاق نصوص الشريعة باستنباط مكنوناتها الإشارية مهمة عظيمة، أكثر الفقهاء من الاعتماد عليها بشكل تطبيقي في مصنفاتهم.

بيد أن هذه المهمة وإن كانت ذا طابع عملي، فلقد اضطلع الأصوليون إلى جانب هذه المهمة العملية بمهمة أخرى ذات طابع نظري.

لقد قدموا لنا كل العناصر الضرورية، كيما تتكون لدينا فكرة دقيقة عن الطريقة التي ينبغي أن نتصور بها دلالة الإشارة، من أين تأتي دلالة الإشارة؟ وبأي الشروط تفرض نفسها؟ وما المبدأ الذي يجب أن يلهمنا المعنى الإشاري؟ وبأية وسيلة تنال هذه الدلالة؟

واللفظ الوضعي، واللزوم العقلي، وعدم قصد المعنى في المساق الكلامي، تلك هي العُمد الرئيسة لكل دلالة إشارة، ولقد خصصنا أساس هذا البحث في هذه الدلالة لدراسة الأجزاء التكوينية لها.

فلنلق الآن نظرة سريعة تضم في رؤية كلية مجموع النتائج التي انتهى إليها هذا البحث:

○ تختلف طبيعة النصوص المدروسة بين كلٍّ من الأصوليين والقانونيين؛ فالنصوص الشرعية تستهدف النفس الإنسانية بكل أبعادها الدينية والدينية، في حين تستهدف النصوص القانونية النظام الاجتماعي، وهذه النتيجة قد لمسناها عندما رأينا التباين بين الطريقة التي تقدّم بها النصوص الشرعية أحكامها، والطريقة التي تقدّم بها النصوص القانونية أحكامها؛ فهذه الأخيرة تقدم أحكامها في شكل قواعد عامة مجردة علمية، مقتصرة على مخاطبة العقل وحده، في حين لم تقتصر النصوص الشرعية على تقديم أحكامها في هذا الشكل الذي اقتصرت عليه النصوص القانونية، بل إنها تخاطب العقل والروح معاً، فهي لا تخاطب الملكات العقلية وحدها، بل إنها في الوقت نفسه توقظ أشرف المشاعر وأزكاها، فهي لا تريد أن يُتمسك بشكل حكمها فحسب، بل تريد أن يلتزم الإنسان بأحكامها بكليته، فيلتقي فيه العنصر العقلي بالروحي.

○ على الرغم من اختلاف طبيعة النصوص المدروسة بين الاتجاهين الأصولي والقانوني، إلا أن بينهما حظاً مشتركاً في جملة قضايا رئيسة:

وأول ذلك: الاشتراك في البواعث والمقاصد التي يرمي إليها كلا الاتجاهين من بيان نصوص القانون والشرعية وتفسيرها وتطبيقها.

وثانيه: الاشتراك في أسس ومقدمات الاستنباط، التي من أبرزها اللغة والعقل.

وثالثه: الاشتراك في مسالك ومناهج النظر إلى النصوص، ومن أبرزها المنهج الاستدلالي الاستنباطي؛ وذلك لأن دلالات النص سواء كان شرعياً أو قانونياً يتوقف إعمالها واستفادة المعاني بواسطتها على عمل عقلي متدرج من الأعلى إلى الأدنى، واستنتاج فكري يغوص في عمق اللفظ، ليستخرج مدلولاته القريبة والبعيدة، المنطوقة وغير المنطوقة، اللازمة والملزومة.

○ تعد دلالة الإشارة من أدق المسالك الاستدلالية المنبّهة إلى مكونات النصوص، المُعوّزة إلى إنعام النظر تفهُماً وتدقيقاً.

○ دلالة الإشارة هي دلالة لفظية تستند إلى اللازم العقلي الذاتي المتأخر وتفيد معنى غير مقصود ابتداءً في الخطاب، وإنما يقصد تبعاً.

○ لا بد أن يشتمل اللازم الإشاري على عناصر أساسية حتى يصح أن يقال: إنه مقصود تبعاً من الكلام، هذه العناصر تتمثل في:

- قوة دلالة اللفظ على معناه بحيث لا يتطرق إليها احتمال.

- قوة علاقة اللزوم المعتمد عليها التي تربط المعنى الأصلي بالمعنى الإشاري.

- أن يكون المعنى الإشاري مؤكّداً للمعنى الأصلي ومقوياً له.

- وألا يرجع المعنى الإشاري على القصد الأصلي للكلام بالمخالفة والتناقض.

○ إن مسلك دلالة الإشارة مسلك معتد به شرعاً، ومعتمد لدى جُلّ الأصوليين، كما أنه مسلك قانوني استدلالي معتد به في تفسير النصوص القانونية.

○ لدلالة الإشارة خصيصتان هما: القطعية والظنية، والوضوح والخفاء، كما أن دلالة الإشارة تفيد عموماً محتملاً للتخصيص.

○ إن اعتماد دلالة الإشارة منهجاً أصولياً وضابطاً مرجعياً يعين على توسيع فهم النصوص وبيان المراد منها، كما يعين على تلافي آفة التمحل في الفهم، والإيغال في الكلفة، وتحميل النصوص ما لا قبيل لها به.

○ كما أن هناك نتيجة لاحظناها من خلال تتبعنا ودراستنا للمسائل والقضايا في الساحة القانونية وهي العزوف الكبير عن العناية بالمنهج الأصولية والشرعية في التفسير والبيان؛ فكثير من المقالات التي تكتب في المجالات القانونية المتخصصة، والمذكرات والتعليقات والسجلات التي تحفظ في ملفات المحاكم تفتقد الأصالة في المنهجية، والقوة في استنطاق النصوص واستثمارها عند دفع أو إصدار الأحكام وتطبيقها على الوقائع.

من خلال هذه النتائج نستطيع أن نختم البحث قائلين:

إن الأمر يحتاج إلى جهود متضافرة، ومعالجات متكاثرة، تغطي الجوانب المختلفة للموضوع؛ المعرفية والمنهجية والثقافية وغيرها، فإن للموضوع أبعاده العلمية والمنهجية على مستوى التقعيد والتأصيل، وكذلك على مستوى التطبيقات الفروعية في استنباط الأحكام وتطبيق النصوص؛ وذلك للإسهام في تنمية الجهود المتراكمة التي ما فتئت تنهض بها جهات وأقلام متخصصة في هذا الشأن، أعني: التكامل المعرفي بين الشريعة والقانون.

كما أوصي بمزيد من البحث العلمي والضبط المنهجي لمسائل وقضايا تفسير القانون؛ إذ إن كثيراً من الأمثلة التطبيقية، والتمارين العملية التي عرضناها في ثنايا هذا البحث، والإشكالات الأصولية واللغوية والمنهجية الواقعة أو المفترضة التي درسناها قد أبرزت وكشفت عن فراغ كبير تعاني منه الدراسة التفسيرية القانونية، وهذا الفراغ يلزم بحته وسده بمزيد من الدراسات العلمية والضبط المنهجي على نحو ما تزخر به فنون الشريعة وعلومها الفذة من قدرة على البيان والتفسير.

كما أوصي بالتركيز عند تدريس الدلالات اللفظية على الأمثلة التطبيقية علاوة على تلك المتداولة في مصنفات المتقدمين من الأصوليين.

كما أوصي باعتماد المنهج التحليلي في الدراسات الأصولية، القائم على التوسع الفعلي في استقراءات النصوص الشرعية؛ بحيث يعاد تحرير القواعد الأصولية بصورة أكثر فاعلية في مسيرة الفقه الإسلامي المعاصر.



الفهارس العلمية

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

ثالثاً: ثبت تراجم الأعلام

رابعاً: ثبت المصادر والمراجع

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	رقم الآية	صفحة الورد
﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ...﴾	الفاتحة	٢	٩٠، ١٣٢
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	البقرة	٢١	١٣١، ١٣٢
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾	البقرة	١٠٤	١٣١
﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾	البقرة	١٤٤	١٠٨-١٠٩
﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾	البقرة	١٨٦	١٣١
﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذَى...﴾	البقرة	٢٢٢	١٧٣
﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ... وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾	البقرة	٢٣٣	١١٢، ١٥٧
﴿فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ﴾	البقرة	٢٤٩	١٦٦
﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾	البقرة	٢٨٦	١٣١
﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾	آل عمران	٨	١٣١
﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ... يَبْدِكَ الْخَيْرُ﴾	آل عمران	٢٦	١٣٢
﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾	النساء	٩٢	١١٨
﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ...﴾	النساء	٩٣	١١٨
﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾	المائدة	٣٨	١٥٥
﴿فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ﴾	المائدة	٥٢	١٣٢
﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ...﴾	المائدة	٧٥	٩٣
﴿ذَلِكَُمْ وَصَّيْنَكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾	الأنعام	١٥٢	١٣٢
﴿رَبَّنَا أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾	الأعراف	٨٩	١٣١
﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾	الأعراف	١٥٨	١٣١
﴿وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرُهُ إِلَّا مَنْتَحِرِفًا لِقُنَالٍ...﴾	الأنفال	١٦	١٥٠
﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَتْ هَذِهِ حَقًّا لَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُكْفَرُونَ﴾	الأنفال	٣٢	١٣٢

الآية	السورة	رقم الآية	صفحة الورد
﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرَضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ...﴾	الأنفال	٦٥	١٤٩
﴿الَّذِينَ خَفَفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا...﴾	الأنفال	٦٦	١٤٩، ١٥٠
﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفَلَكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَبَئَةٍ﴾	يونس	٢٢	١٣٢
﴿قُلْ إِنْ أَفَرَّقْتُمُوهُ، فَعَلَىٰ إِجْرَامِي﴾	هود	٣٥	١٣٢
﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾	الإسراء	٧٩	١٣٢
﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ﴾	مريم	٢٩	٧٦
﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ﴾	طه	٤٠	٦١
﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾	طه	١١٤	٤٩
﴿قَالَ يَتَدَأْمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾	طه	١٢٠	٦٢
﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾	الأنبياء	٢٣	٢٨
﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾	الأنبياء	٢٦	١١٠
﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾	النور	٢	١٥٥
﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَيْكَ كَيْفَ مَدَّ الْيَدَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا...﴾	الفرقان	٤٥	٦٢
﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَصْحُورٌ﴾	القصص	١٢	٦١
﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾	العنكبوت	١٤	١٦٥
﴿يَعِبَادِي الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَسِعَةٌ﴾	العنكبوت	٥٦	١٣١
﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ...﴾	سبأ	٧	٦٢
﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةٌ الْأَرْضِ...﴾	سبأ	١٤	٦٢
﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾	سبأ	٢٤	١٣٢
﴿قُلْ يَعِبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ﴾	الزمر	٥٣	١٣١
﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ...﴾	الشورى	٤٩	١١٣، ١١٤
﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِ﴾	الزخرف	٨١	١٣٢

الآية	السورة	رقم الآية	صفحة الورود
﴿وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾	ق	١٦	١٣١
﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ...﴾	المجادلة	٧	١٣١
﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١]	المجادلة	١١	٤٩
﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ...﴾	الحشر	٨	١١٤ ، ١٠١
﴿بَنَائِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَذُكُّكُمْ عَلَىٰ تَحْرِيقِ شَجِيحِكُمْ مِنْ عَذَابِ الْإِيمِ﴾ [الصف: ١٠]	الصف	١٠	٦٢
﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾	القدر	٥	١٠٩

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

صفحة الورود

طرف الحديث

- ٩١ إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب
- ٩١ أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى يوم الفطر ركعتين لم يصل قبلها ولا بعدها
- ١١٧ بينا أنا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أتاه رجل فشكا إليه الفاقة
- ٩٠ قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدى ما سأل
- ١٦٦ كل أمتي معافئ إلا المجاهرين
- ١١٧ لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم
- ١٦٠ لا يقضين حَكَمَ بين اثنين وهو غضبان
- ١٠٨ النساء ناقصات عقل ودين قيل: وما نقصان دينهن؟

ثالثاً: ثبت تراجم الأعلام

فيما يأتي بيان تراجم الأعلام الوارد ذكرهم في الرسالة، مرتبةً أسماؤهم ترتيباً ألفبائياً، مع إغفال (أل) التعريف، ولفظة (ابن)، و(أب)؛ حيث يذكر في عنوان كل ترجمة الاسم الذي اشتهر به صاحبها، وتاريخ وفاته، وقد خصصنا الأعلام الإسلامية بقسم، وأعلام رجال القانون في قسم آخر.

الأعلام الإسلامية

الأزهري (ت: ٣٧٠هـ):

هو محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة الهروي، أبو منصور الأزهري، كان إماماً في اللغة، بصيراً في الفقه، شافعي المذهب، عارفاً بالحديث، عالي الإسناد، له من التصانيف: «تهديب اللغة»، و«تفسير ألفاظ مختصر المزني»، و«شرح شعر أبي تمام»، وغير ذلك، توفي سنة سبعين وثلاث مئة (٣٧٠هـ).

ينظر: بغية الوعاة لجلال الدين السيوطي (١٩/١ - ٢٠)، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي (٢٣٢١/٥ - ٢٣٢٣).

الأزميري (ت: ١١٠٢هـ):

هو سليمان بن عبد الله، الكريدي الأصل ثم الأزميري، عالم من علماء الحنفية المشهود لهم بالبراعة والتفوق في العلوم العقلية والنقلية، له شرح «مرقاة الوصول إلى علم الأصول» لملاخسرو، توفي سنة اثنتين ومئة وألف (١١٠٢هـ).

ينظر: الفتح المبين في طبقات الأصوليين لعبد الله المراغي (١١٧/٣)، وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادى (٤٠٣/١).

الأصفهاني (ت: ٧٤٩هـ):

شمس الدين، أبو الثناء، محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الأصفهاني، برع في العقلية وكان عارفاً بالأصلين، فقيهاً شافعيّاً متكلماً منطقياً، له: «شرح المختصر» لابن الحاجب في أصول الفقه، و«شرح

المطالع» لسراج الدين الأرموي في المنطق، وصنف «ناظر العين» في المنطق أيضاً وشرحه، وله غيرها من الكتب، توفي بمصر سنة تسع وأربعين وسبع مئة (٧٤٩هـ) بالطاعون العام.

ينظر: الوافي بالوفيات لخليل بن أبيك الصفدي (٢٥/٢٠٢)، وطبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي (٣٨٣/١٠-٣٨٤)، والدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة لابن حجر العسقلاني (٤/٣٢٧).

الأصمعي (ت: ٢١٦هـ):

هو عبد الملك بن قُريب بن عبد الملك بن علي بن أصمع، أبو سعيد الأصمعي البصري، أحد أئمة اللغة والغريب والأخبار والملح والنوادر، قال فيه الإمام الشافعي: (ما عبر أحد عن العرب بمثل عبارة الأصمعي)، له من المصنفات: «كتاب الأضداد»، و«كتاب الألفاظ»، و«كتاب النوادر»، وغيرها، توفي سنة ست عشرة ومئتين (٢١٦هـ).

ينظر: بغية الوعاة لجلال الدين السيوطي (٢/١١٢-١١٣).

أمير بادشاه (ت: ٩٧٢هـ):

هو محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه، فقيه حنفي محقق، كان نزياً بمكة، له تصانيف منها: «تيسير التحرير» في شرح «التحرير» لابن الهمام في أصول الفقه الحنفي، حاشية على «أنوار التنزيل» للبيضاوي، و«شرح ألفية العراقي»، وغيرها، توفي سنة اثنتين وسبعين وتسع مئة (٩٧٢هـ)، وقيل سنة سبع وثمانين وتسع مئة (٩٨٧هـ).

ينظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي (٢/٢٤٩)، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة (٣/١٤٨).

ابن أمير الحاج (ت: ٨٧٩هـ):

هو محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علي، المعروف بابن أمير حاج ويقال له ابن الموقت، فقيه من علماء الحنفية من أهل حلب، من كتبه «التقرير والتحرير» في شرح «التحرير» لابن الهمام في أصول الفقه، و«ذخيرة القصر في تفسير سورة والعصر»، و«حلبة المجلي»، توفي سنة تسع وسبعين وثمان مئة (٨٧٩هـ).

ينظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لشمس الدين السخاوي (٢١٠/٩-٢١١).

الأمير الصنعاني (ت: ١١٨٢هـ):

هو محمد بن إسماعيل بن صلاح، الكحلاني ثم الصنعاني، المعروف بالأمير الصنعاني، محدث أصولي، متكلم شهير مجتهد، كان إماماً في الزهد والورع، أصيب بمحن كثيرة من الجهلاء والعوام، له مصنفات كثيرة، منها: «سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام»، و«المسائل المرضية في بيان اتفاق أهل السنة والزيدية»، و«إجابة السائل»، توفي سنة اثنتين وثمانين ومئة وألف (١١٨٢هـ).

ينظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني (١٣٣/٢)، وأبجد العلوم لصديق حسن القنوجي (١٩١/٣).

الأمدي (ت: ٦٣١هـ):

هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلي، أبو الحسن، سيف الدين الأمدي، ولد بآمد وقرأ القراءات بها، وتفنن في علم النظر وأحكم الأصولين والفلسفة وسائر العقليات وأكثر من ذلك، له: «الإحكام في أصول الأحكام»، و«منتهى السؤل في الأصول»، و«أبكار الأفكار»، وغيرها، توفي سنة إحدى وثلاثين وست مئة (٦٣١هـ) بدمشق.

ينظر: طبقات الشافعية للسبكي (٣٠٦-٣٠٧).

البابري (ت: ٧٨٦هـ):

هو أكمل الدين، محمد بن محمود بن أحمد البابري، إمام محقق مدقق متبحر، حافظ ضابط، كان حسن المعرفة بالفقه والعربية والأصول، له تصانيف منها: شرح الهداية المسمى بـ«العناية»، و«التقرير» في الأصول شرح فيه أصول البزدوي، و«شرح ألفية ابن معطي»، وغيرها، عرض عليه القضاء مراراً فامتنع، توفي سنة ست وثمانين وسبع مئة (٧٨٦هـ).

ينظر: الفوائد البهية لابن أبي الوفا القرشي (ص ١٩٥)، والدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني (٢٥٠/٤).

البخاري (ت: ٢٥٦هـ):

هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري الجعفي، أبو عبد الله، الإمام الشهير، محدث حافظ، فقيه، مؤرخ، رحل في طلب العلم إلى كثير من الأمصار، وحدث بالحجاز والعراق وخراسان وما وراء النهر، وكتب عنه المحدثون، من تصانيفه: «الجامع الصحيح» وهو أجل كتب الإسلام، و«خلق أفعال العباد»، و«الأدب المفرد»، وغيرها من المصنفات، توفي سنة ست وخمسين ومئتين (٢٥٦هـ).

ينظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي (١/٦٧)، وطبقات الشافعية للسبكي (٢/٢١٢).

البزدوي (ت: ٤٨٢هـ):

هو علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن، فخر الإسلام البزدوي، فقيه أصولي، من أكابر الحنفية، من سكان سمرقند، نسبته إلى (بзде) قلعة بقرب (نسف)، له تصانيف، منها: «المبسوط» في الفقه، و«كنز الوصول إلى معرفة الأصول» في أصول الفقه، يعرف بأصول البزدوي، و«تفسير القرآن»، توفي سنة اثنتين وثمانين وأربع مئة (٤٨٢هـ).

ينظر: الجواهر المضية لابن أبي الوفا القرشي (٢/٥٩٤-٥٩٥)، والفوائد البهية لمحمد عبد الحي اللكنوي (ص ١٢٤-١٢٥).

البناني (ت: ١١٩٨هـ):

هو عبد الرحمن بن جاد الله المغربي البناني نسبة إلى بنانة من قرى منستير بإفريقية، فقيه أصولي، قدم مصر وجاور بالأزهر، مهر في المعقول، ودرس فانتفع به الطلبة، من تصانيفه: «حاشية على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع»، توفي سنة ثمان وتسعين ومئة وألف (١١٩٨هـ).

ينظر: عجائب الآثار في التراجم والأخبار لعبد الرحمن الجبرتي (٢/١٢٢).

البيضاوي (٦٨٥هـ):

هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي، أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي نسبة إلى البيضاء من بلاد فارس، كان إماماً شافعيّاً مبرزاً نظاراً صالحاً متعبداً زاهداً، ولي قضاء القضاة بشيراز، له: «الغاية القصوى» في

الفقه، و«المنهاج» في أصول الفقه، و«مختصر الكشاف» في التفسير، توفي سنة خمس وثمانين وست مئة (٦٨٥هـ).

ينظر: طبقات الشافعية للسبكي (١٥٧/٨-١٥٨)، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (٦٨٥/٧-٦٨٦).

التفتازاني (ت: ٧٩١هـ):

هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، نسبته إلى تفتازان من بلاد خراسان، فقيه وأصولي، قيل هو حنفي وقيل شافعي، وكان مفسراً ومتكلماً ومحدثاً وأديباً، من تصانيفه: «التلويح في كشف حقائق التنقيح»، و«حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب» وكلاهما في الأصول، و«المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم» في البلاغة، توفي سنة إحدى وتسعين وسبع مئة (٧٩١هـ).

ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة لابن حجر العسقلاني (٣٥٠/٤)، والفتح المبين في طبقات الأصوليين لعبد الله المراغي (٢٠٦/٢).

الخصاص (ت: ٣٧٠هـ):

هو أحمد بن علي، أبو بكر الرازي الخصاص، كان إمام الحنفية في عصره، سكن بغداد واستقر التدريس له فيها، وإليه انتهت الرحلة، كان مشهوراً بالورع والزهد، خوطب في أن يلي القضاء فامتنع، وأعيد عليه الخطاب فلم يفعل، له من المصنفات: «أحكام القرآن»، و«شرح مختصر الطحاوي»، و«الفصول في الأصول»، توفي سنة سبعين وثلاث مئة (٣٧٠هـ).

ينظر: الجواهر المضية لابن أبي الوفا القرشي (٢٢٠/١-٢٢٤)، والفوائد البهية للكنوي (ص ٢٧-٢٨).

ابن الحاجب (ت: ٦٤٦هـ):

هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو، جمال الدين ابن الحاجب الكردي المالكي، فقيه أصولي، متكلم نظار، أديب شاعر، كان والده حاجب الأمير عز الدين موسك الصلاحي فعرف بابن الحاجب، كان متقناً لمذهب مالك بن أنس، مصنفًا، محباً للعلم وأهله، من تصانيفه: «الكافية» في النحو،

و«المقصد الجليل» في العروض، و«منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل»، و«مختصر منتهى السؤل والأمل»، وغيرها، توفي سنة ست وأربعين وست مئة (٦٤٦هـ).

ينظر: الديباج المذهب لابن فرحون (٨٦/٢).

الخادمي (ت: ١١٩٢هـ):

هو عبد الله بن محمد بن مصطفى الخادمي، الرومي الحنفي، فقيه أصولي، واعظ مشارك في بعض من العلوم، من تصانيفه: «منافع الدقائق في شرح مجامع الحقائق» في الأصول، و«حاشية على درر الحكام» لملاخسرو في فروع الفقه الحنفي، وغير ذلك، توفي سنة اثنتين وتسعين ومئة وألف (١١٩٢هـ).

ينظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي (٢٩٢/٢).

ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ):

هو عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، أبو زيد، الحضرمي الإشبيلي، عالم أديب، ومؤرخ اجتماعي، برع في العلوم، وتقدم في الفنون، ومهر في الأدب والكتابة، اشتهر بتاريخه الكبير المسمى «العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر» وأوله «المقدمة» وهي تعد من أصول علم الاجتماع، وقد ختم تاريخه بفصل عنوانه (التعريف بابن خلدون) ذكر فيه نسبه وسيرته وما يتصل به من أحداث زمنه، توفي سنة ثمان وثمان مئة (٨٠٨هـ).

ينظر: مقدمة ابن خلدون (٥٠٣/٧) وما بعدها، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي (١١٤/٩)، والضوء اللامع لأهل القرن التاسع لشمس الدين السخاوي (١٤٥/٤).

الدبوسي (ت: ٤٣٠هـ):

هو عبيد الله بن عمر بن عيسى، القاضي أبو زيد الدبوسي، أول من وضع علم الخلاف وأبرزه للوجود، كان من كبار الفقهاء الحنفية ممن يضرب به المثل، له: «الأسرار» في الفقه، و«تقويم الأدلة» في أصول الفقه، و«تأسيس النظر» في علم الخلاف، وغير ذلك من المصنفات، توفي ببخارى سنة ثلاثين وأربع مئة (٤٣٠هـ).

ينظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية لابن أبي الوفا القرشي (٢/٤٩٩-٥٠٠)، والفوائد البهية في تراجم الحنفية لمحمد عبد الحي اللكنوي (ص ١٠٩).

الرازي (ت: ٦٠٦هـ):

هو محمد بن عمر بن الحسين، فخر الدين الرازي، الطبرستاني الأصل، شافعي مفسر متكلم، أصولي نظار، كان شديد الحرص جداً في العلوم، له مؤلفات كثيرة، منها: «المحصل»، و«التفسير الكبير»، و«تأسيس التقديس»، وغيرها من المؤلفات، توفي سنة ست وست مئة (٦٠٦هـ).

ينظر: طبقات الشافعية للسبكي (٨/٨١)، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (٧/٤٠).

الرُّهاوي (ت: ٩٤٢هـ):

هو يحيى بن قراجا، شرف الدين الرُّهاوي، فقيه حنفي مصري، أصله من الرُّها (مدينة بين الموصل والشام) ومولده ومنشأه بمصر، أقام زمناً في دمشق، وعاد إلى مصر بعدها، له: «حاشية على شرح الوقاية» لصدر الشريعة، و«حاشية على شرح ابن ملك» لمتن المنار، توفي بعد سنة اثنتين وأربعين وتسع مئة (٩٤٢هـ).

ينظر: الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة لنجم الدين الغزي (٢/٢٥٦)، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (١٠/٤٠٠).

الزبيدي (ت: ١٢٠٥هـ):

هو محمد مرتضى بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، الإمام الفاضل والهمام الكامل، يكنى بأبي الفيض وأبي الوقت، أصله من واسط في العراق، ومولده بالهند في بلغرام، ومنشؤه وتعلمه في زبيد باليمن، ولقد أقام بها مدة طويلة حتى قيل له الزبيدي وبها اشتهر، كان نادرة الدنيا في عصره ومصره، علامة باللغة والنحو والحديث والرجال والأنساب، جاب في اللغة والحديث كل فجٍّ، وخاض من العلم كل لُجٍّ، من كتبه: «تاج العروس في شرح القاموس» شرح فيه «القاموس المحيط» للفيروزآبادي، و«إتحاف السادة المتقين في شرح إحياء علوم الدين»، و«الجواهر المنيفة في أصول أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة»، وغيرها كثير، توفي في مصر بالطاعون سنة خمس ومئتين وألف (١٢٠٥هـ).

ينظر: حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر لعبد الرزاق البيطار (ص ١٤٩٢)، وعجائب الآثار في التراجم والأخبار لعبد الرحمن الجبرتي (٣٠٣/٢)، وفهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات لعبد الحي الكتاني (٥٢٦/١).

الزركشي (ت: ٧٩٤هـ):

هو محمد بن بهادر بن عبد الله، بدر الدين الزركشي، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة، كان فقيهاً شافعيّاً أصولياً، أديباً فاضلاً، درّس وأفتى، وكان منقطعاً للاشتغال بالعلم لا يشتغل عنه بشيء، وكان له أقارب يكفونه أمر دنياه، له العديد من المؤلفات، منها: «البحر المحيط»، و«تشنيف المسامع»، و«لقطة العجلان وبلة الظمان» وكلها في أصول الفقه، وله غيرها من المؤلفات، توفي سنة أربع وتسعين وسبع مئة (٧٩٤هـ). ينظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شعبة (٢٢٧/٣)، والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني (٣٩٧/٣-٣٩٨)، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (٥٧٣-٥٧٢/٨).

ابن الساعاتي (ت: ٦٩٤هـ):

هو أحمد بن علي بن تغلب بن أبي الضياء، مظفر الدين، بعلبكي الأصل، بغدادي المنشأ، كان والده ساعاتياً فعرف بابن الساعاتي، فقيه حنفي أصولي، كان إماماً حافظاً متقناً في الفروع والأصول، كان يضرب به المثل في الذكاء والفصاحة والخط، تولى تدريس الحنفية في المدرسة المستنصرية ببغداد، من مصنفاته: «مجمع البحرين» في الفقه، و«بديع النظام» في أصول الفقه، توفي سنة أربع وتسعين وست مئة (٦٩٤هـ).

ينظر: الجواهر المضية لابن أبي الوفا القرشي (٢٠٨/١-٢١٢)، والفوائد البهية للكنوي (ص ٢٦-٢٧).

السبكي (ت: ٧٧١هـ):

هو أبو نصر، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، نسبة إلى سُبك من قرى محافظة المنوفية بمصر، فقيه شافعي أصولي، يلقب بقاضي القضاة تاج الدين، انتهت إليه رئاسة القضاء والمناصب بالشام، له مؤلفات كثيرة منها: «رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب»، و«الإبهاج شرح المنهاج»، و«جمع الجوامع»، و«طبقات الشافعية الكبرى»، وغيرها، توفي سنة إحدى وسبعين وسبع مئة (٧٧١هـ).

ينظر: الدرر الكامنة لابن حجر (٤٢٥/٢)، وحسن المحاضرة لجلال الدين السيوطي (٣٢٨/١).

السرخسي (ت: ٤٨٣هـ):

هو محمد بن أحمد بن أبي سهل، أبو بكر، شمس الأئمة السرخسي، من أهل سرخس في خراسان، أحد كبار الفقهاء الحنفية، كان إماماً علامة حجة، متكلماً فقيهاً أصولياً، له: «المبسوط»، و«أصول الفقه»، و«شرح السير الكبير»، وغير ذلك، توفي سنة ثلاث وثمانين وأربع مئة (٤٨٣هـ).

ينظر: الجواهر المضية لابن أبي الوفا القرشي (٧٨/٣-٨٢)، والفوائد البهية للكنوي (ص ١٥٨-١٥٩).

السَّغْنَاقي (ت: ٧١١هـ):

هو الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين السَّغْنَاقي، فقيه حنفي، نسبته إلى سَغْنَاق بلدة في تركستان، كان عالماً فقيهاً، نحويّاً جدليّاً، له: «النهاية في شرح الهداية»، و«شرح التمهيد في قواعد التوحيد»، و«الكافي» شرح أصول البزدوي، وغير ذلك، توفي سنة إحدى عشرة وسبع مئة (٧١١هـ).

ينظر: الفوائد البهية للكنوي (ص ٦٢)، وبغية الوعاة لجلال الدين السيوطي (٥٣٧/١).

السنوسي (ت: ٨٩٥هـ):

هو محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، أبو عبد الله، محدث، متكلم، منطقي، مقرئ، كان عالم تلمسان في عصره وصالحها، له في العلوم أوفر نصيب، جمع من فروعها وأصولها السهم والتعصيب، سيما التوحيد والمعقول، من تصانيفه: «مختصر في علم المنطق»، و«أم البراهين» في التوحيد، و«شرح الآجرومية» في النحو، وغيرها، توفي سنة خمس وتسعين وثمان مئة (٨٩٥هـ).

ينظر: دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر لمحمد ابن عسكر (ص ١٢١-

١٢٢)، ونيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكتي (٢٥١/٢-٢٦٠).

الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ):

هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، أبو إسحاق، الشهير بالشاطبي، فقيه أصولي، محدث مفسر، ومحقق نظار، كان له قدم راسخ في سائر العلوم والمعارف، وله استنباطات جليلة وفوائد لطيفة، له تأليف نفيسة اشتملت على تحريرات للقواعد وتحقيقات لمهمات الفوائد، منها: «الموافقات» و«الاعتصام» كلاهما في أصول الفقه، و«المجالس» شرح به كتاب البيوع من صحيح البخاري، وغيرها، توفي سنة تسعين وسبع مئة (٧٩٠هـ).

ينظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد مخلوف (٣٣٢/١-٣٣٣)، والفتح المبين في طبقات الأصوليين لعبد الله المراغي (٢٠٤/٢-٢٠٥).

صدر الشريعة المحبوبي (ت: ٧٤٧هـ):

هو عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد، المحبوبي البخاري الحنفي، صدر الشريعة الأصغر، فقيه أصولي جدلي، محدث مفسر نحوي، ولغوي أديب، سليل بيت العلم، أخذ العلم عن جده محمود وعن أبي جده أحمد، وعن شمس الأئمة الزرنجي وغيرهم، من تصانيفه: «شرح الوقاية»، و«النقاية مختصر الوقاية» في الفقه، و«التنقيح» وشرحه «التوضيح» في أصول الفقه، وغير ذلك، توفي سنة سبع وأربعين وسبع مئة (٧٤٧هـ).

ينظر: الفوائد البهية للكنوي (ص ١٠٩)، والفتح المبين في طبقات الأصوليين للمراغي (١٥٥/٢).

الصفى الهندي (ت: ٧١٥هـ):

هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي، أبو عبد الله، صفى الدين الهندي، فقيه أصولي، ولد بالهند، وخرج منها فزار اليمن، ودخل مصر والروم، واستوطن دمشق وتوفي بها، ووقف كتبه بدار الحديث الأشرفية، له مصنفات، منها: «نهاية الوصول في دراية الأصول»، و«الفائق» في أصول الدين، و«الزبدة» في علم الكلام، توفي سنة خمس عشرة وسبع مئة (٧١٥هـ).

ينظر: طبقات الشافعية للسبكي (١٦٢/٩)، والدرر الكامنة لابن حجر (١٤/٤).

ابن عبد الشكور (ت: ١١١٩هـ):

هو محب الله بن عبد الشكور، البهاري الهندي، فقيه حنفي أصولي، بَحَّاثَة محقق، وقاض من الأعيان، كان محباً للعلم وللعبادة، معروفاً بالتقوى والصلاح، له: «مسلم الثبوت» في أصول الفقه، و«الجواهر الفرد» و«سلم العلوم» في المنطق، وغير ذلك، توفي سنة تسع عشرة ومئة وألف (١١١٩هـ).

ينظر: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام لعبد الحي بن فخر الدين الحسني (٧٩٣/٦)، والفتح المبين في طبقات الأصوليين لعبد الله المراغي (١٢٢/٣).

عبد العزيز البخاري (ت: ٧٣٠هـ):

هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، فقيه حنفي من علماء الأصول، من أهل بخارى، له تصانيف، منها شرح أصول البزدوي، سماه «كشف الأسرار» وهو أعظم شروح الكتاب وأكثرها فائدة، كشف به عن دقائق الكتاب وأبان أسرارها، وتضمن تحقيقات وتفريعات لا توجد في سواه، وله أيضاً «شرح المنتخب الحسامي» للأخسيكي، توفي سنة ثلاثين وسبع مئة (٧٣٠هـ).

ينظر: الجواهر المضية لابن أبي الوفا القرشي (٤٢٨/٢)، والفوائد البهية للكنوي (ص ٩٤).

ابن العربي (ت: ٥٤٣هـ):

هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله، القاضي أبو بكر، المعروف بابن العربي، الأندلسي الإشبيلي، ختام علماء الأندلس وآخر أئمتها وحفاظها، كان أديباً شاعراً، كثير الخبر مليح المجلس، ويجمع إلى ذلك كله آداب الأخلاق مع حسن المعاشرة ولين الكنف، له: «العواصم من القواصم»، و«عارضة الأحوذى في شرح الترمذي»، و«أحكام القرآن»، وغيرها من المصنفات، توفي سنة ثلاث وأربعين وخمس مئة (٥٤٣هـ).

ينظر: الديباج المذهب لابن فرحون (٢٥٢/٢).

العطار (ت: ١٢٥٠هـ):

هو أبو السعادات، حسن بن محمد العطار، الأزهري الشافعي، مغربي الأصل، مصري المولد والوفاء، عالم أديب شاعر، مشارك في الأصول والنحو والمعاني والبيان والمنطق وغيرها من العلوم، تولى مشيخة الأزهر، له:

«حاشية على شرح الأزهري» في النحو، و«حاشية على شرح إيساغوجي» في المنطق، و«حاشية على شرح جمع الجوامع» في الأصول، توفي سنة خمسين ومئتين وألف (١٢٥٠هـ).

ينظر: حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر لعبد الزاق البيطار (٤٨٩/١)، ومعجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية لعمر رضا كحالة (٥٨٧/١).

ابن عطية (ت: ٥٤١هـ):

هو عبد الحق بن غالب ابن عطية، الإمام الكبير قدوة المفسرين أبو محمد الغرناطي القاضي، كان فقيهاً، عارفاً بالأحكام والحديث والتفسير، بارع الأدب، بصيراً بلسان العرب، له: تفسير مشهور سماه «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، توفي سنة إحدى وأربعين وخمس مئة (٥٤١هـ).

ينظر: الديباج المذهب لابن فرحون (٥٧/٢)، وبغية الوعاة للسيوطي (٧٣/٢).

الغزالي (ت: ٥٠٥هـ):

هو حجة الإسلام، زين الدين، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي الطابري الشافعي، يكنى بأبي حامد وبهذه الكنية اشتهر، ولد سنة خمسين وأربع مئة (٤٥٠) في طوس، لازم إمام الحرمين وتلمذ له، وكان فقيهاً أصولياً متكلماً، له العديد من المؤلفات، منها: «المستصفى»، و«الاقتصاد في الاعتقاد»، و«إحياء علوم الدين»، وغيرها، توفي سنة خمس وخمس مئة (٥٠٥هـ).

ينظر: طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي (١٩١/٦)، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (١٨/٦).

ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ):

هو أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب، أبو الحسين، اللغوي القزويني، كان نحويّاً على طريقة الكوفيين، وفقيهاً مالكيّاً، وكان كريماً جواداً، ربما سئل فيهب ثيابه وفرّش بيته، له: «المجمل في اللغة»، و«فقه اللغة»، وكتاب «حلية الفقهاء»، وغيرها من الكتب، توفي سنة خمس وتسعين وثلاث مئة (٣٩٥هـ) بالرّي.

ينظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطي (٣٥٣-٣٥٢/١).

الفناري (ت: ٨٣٤هـ):

هو محمد بن حمزة بن محمد، الرومي، شمس الدين الفناري أو الفَنَري، إمام كبير، كان عالماً بالعربية والمعاني والقراءات، وكان مجتهداً في الخلاف والمذهب، وله باع في العلوم العقلية والنقلية، له في أصول الفقه: «فصول البدائع في أصول الشرائع» جمع فيه بين «المنار» و«أصول البزدوي» وغيرهما، وشرح متن «إيساغوجي» في المنطق، وله غير هذا من المصنفات، توفي سنة أربع وثلاثين وثمان مئة (٨٣٤هـ).

ينظر: الفوائد البهية للكنوي (ص ١٦٦-١٦٧)، وإنباه الغمر بأنباء العمر لابن حجر العسقلاني (٤٦٤/٣-٤٦٥).

ابن قاسم العبّادي (ت: ٩٩٤هـ):

هو شهاب الدين، أحمد بن قاسم العبّادي، القاهري الشافعي، كان إماماً فقيهاً، بارعاً في العربية والبلاغة والتفسير والكلام، له: «حاشية الآيات البينات» على شرح جمع الجوامع، و«حاشية على شرح الورقات»، و«حاشية على شرح المنهج»، توفي سنة أربع وتسعين وتسع مئة (٩٩٤هـ).

ينظر: الكواكب السائرة للغزي (٣/١١١)، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (١٠/٦٣٦).

القراقي (ت: ٦٨٤هـ):

هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين القراقي، مصري المولد والمنشأ والوفاة، فقيه مالكي انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك، نسبته إلى القرافة وهي المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي بالقاهرة، من تصانيفه: «الفروق» في القواعد الفقهية، و«الذخيرة» في الفقه، و«شرح تنقيح الفصول في الأصول»، توفي سنة أربع وثمانين وست مئة (٦٨٤هـ).

ينظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون المالكي (١/٢٣٦).

ينظر: الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني (٣/٤٠٠).

الكفوي (ت: ١٠٩٤):

أبو البقاء، أيوب بن موسى، الحسيني الكفوي، ولد في (كفا) بالقرم، وفيها نشأ وأخذ العلم، وتفقه على مذهب الإمام أبي حنيفة، كان مفتياً مقام أبيه في ولايته، ثم عيّن قاضياً في الآستانة، ثم عاد إلى (كفا)، وبعدئذ عيّن قاضياً في القدس، من آثاره: «الكليات» معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، و«تحفة شاهان» في علم العقائد والفقه والأخلاق كتبه باللغة التركية، توفي سنة أربع وتسعين وألف (١٠٩٤هـ).

ينظر: معجم المطبوعات العربية والمعربة ليوسف سركيس (٢٩٣/١)، ومعجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية لعمر رضا كحالة (٤١٨/١).

الكمال ابن الهمام (ت: ٨٦١هـ):

هو كمال الدين، محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثم السكندري، فقيه حنفي أصولي، تفقه بالسراج قارئ «الهداية» وغيره، وتقدم على أقرانه في أنواع العلوم من الفقه والأصول والنحو والمعاني وغيرها، له تصانيف منها: «شرح الهداية» في الفقه، و«التحرير» في أصول الفقه، توفي سنة إحدى وستين وثمان مئة (٨٦١هـ).

ينظر: الفوائد البهية (ص ١٨٠).

ملاخسرو (ت: ٨٨٥هـ):

هو محمد بن فراموز بن علي الرومي الحنفي، المعروف بملاخسرو، فقيه أصولي، متكلم بياي مفسر، كان مدرساً في دولة السلطان مراد خان، ثم صار قاضياً للعسكر، ثم تولى قضاء القسطنطينية، وصار مفتياً بالتخت السلطاني وعظم أمره، وعمر عدة مساجد بالقسطنطينية، من تصانيفه: «مرقاة الوصول في علم الأصول» وشرحها «مرآة الأصول»، و«درر الحكام في شرح غرر الأحكام»، توفي سنة خمس وثمانين وثمان مئة (٨٨٥هـ).

ينظر: الفوائد البهية للكنوي (ص ١٨٤).

ابن ملك (ت: ٨٠١هـ):

هو عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين، المعروف بابن ملك، فقيه حنفي أصولي، محدث صوفي، له: شرح «مشارك الأنوار في صحاح الأخبار» للصغاني في الحديث، وشرح «المنار» للنسفي في أصول الفقه، وشرح «مجمع البحرين» لابن الساعاتي في فروع الفقه الحنفي، توفي سنة إحدى وثمان مئة (٨٠١هـ).

ينظر: الفوائد البهية للكنوي (ص ١٠٧)، ومعجم المؤلفين لعمر كحالة (٢/٢١٥).

ابن منظور (ت: ٧١١هـ):

هو محمد بن مكرم بن علي بن أحمد، ابن منظور، جمال الدين، الأنصاري الرويفعي الإفريقي المصري، من ذرية رويغ بن ثابت الصحابي، كان عارفاً بالنحو واللغة والتاريخ والكتابة، فاضلاً في الأدب مليح الإنشاء، وكان مُعزياً باختصار كتب الأدب المطوّلة، خدم في ديوان الإنشاء بمصر طول عمره، له: «لسان العرب»، و«نثار الأزهار في الليل والنهار»، و«مختصر مفردات ابن البيطار»، وغيرها من الكتب، مات في شعبان سنة إحدى عشرة وسبع مئة (٧١١هـ).

ينظر: الوافي بالوفيات لخليل بن أبيك الصفدي (٥/٣٧-٣٨)، والدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة لابن حجر العسقلاني (٤/٢٦٢-٢٦٤)، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطي (١/٢٤٨).

النسفي (ت: ٧١٠هـ):

هو حافظ الدين النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود، أبو البركات، فقيه أصولي حنفي، مفسر، كان إماماً كاملاً عديم النظير في زمانه، رأساً في الفقه والأصول، بارعاً في الحديث ومعانيه، له: «مدارك التنزيل» في تفسير القرآن، و«كنز الدقائق» في الفقه، و«المنار» في أصول الفقه، وغيرها من المصنفات، توفي سنة عشر وسبع مئة (٧١٠هـ).

ينظر: الجواهر المضوية لابن أبي الوفا القرشي (٢/٢٩٤)، والفوائد البهية للكنوي (ص ١٠١).

ابن نظام الدين الأنصاري (ت: ١٢٢٥هـ):

عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد بن قطب الدين بن عبد الحليم، الأنصاري اللكنوي السهالوي،
يلقب ببحر العلوم، فقيه حنفي أصولي، من نوابغ القرن الثاني عشر الهجري، كانت له قدم ثابتة في فقه الحنفية
وفي الأصول وفي المنطق، من مصنفاته: «فواتح الرحموت في شرح مسلّم الثبوت»، و«تنوير المنار شرح منار
الأصول» كلاهما في الأصول، و«الأركان الأربعة» في الفقه، توفي سنة خمس وعشرين ومئتين وألف
(١٢٢٥هـ).

ينظر: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام لعبد الحي بن فخر الدين الحسني (١٠٢١/٧-١٠٢٣)،
والفتح المبين في طبقات الأصوليين لعبد الله المراغي (١٣٢/٣).

أعلام رجال القانون

أوبري (ت: ١٨٨٣م):

تشارلز أوبري (Charles Aubry) فقيه فرنسي، ولد سنة (١٨٠٣م)، شغل عدة مناصب منها:
تدريس القانون في كلية الحقوق في ستراسبورغ، عميد كلية ستراسبورغ، قاض في محكمة النقض، مات سنة
(١٨٨٣م).

ينظر: الموسوعة الحرة.

برودون (ت: ١٨٦٥م):

بيير جوزيف برودون (Pierre-Joseph Proudhon) فقيه وسياسي فرنسي، كان اشتراكياً،
شجب الملكية الشخصية بوصفها وسيلة لاستغلال الطبقة الكادحة، داعياً إلى إضفاء الصفة الإنسانية عليها،
بحيث يتمكن العمال من خلالها من امتلاك وسائل الإنتاج التي يحتاجون إليها، مات سنة (١٨٦٥م).

ينظر: معجم أعلام المورد لمنير البعلبكي (ص ١٠٢).

تروبلونج (ت: ١٨٦٩م):

ريموند ثيودور تروبلونج (Raymond-Théodore Troplong) واحدٌ من رجال القانون البارزين في عصره، ولد سنة (١٧٩٥م)، كان محامياً وسياسياً فرنسياً، شغل عدة مناصب منها: مستشار لمحكمة النقض، عضو في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية الفرنسية، رئيس محكمة النقض، وغير ذلك من المناصب، مات سنة (١٨٦٩م).

ينظر: الموسوعة الحرة.

تولييه (ت: ١٨٣٥م):

تشارلز تولييه (Charles Toullier) محام فرنسي، كان أستاذ القانون العام في جامعة رين (Rennes)، ولد سنة (١٧٥٢م)، درس في جامعة رين إلى أن حصل على درجة الأستاذية، ثم أكمل دراسته في جامعتي أكسفورد (Oxford)، وكامبريدج (Cambridge) حيث رسم بعض الأفكار عن التشريعات المقارنة، توفي سنة (١٨٣٥م).

ينظر: الموسوعة الحرة.

جيني (ت: ١٩٥٩م):

فرانسوا جيني (François Géný) فقيه فرنسي، ولد عام (١٨٦١م)، يعد زعيم مدرسة البحث العلمي الحر، شغل عدة مناصب منها: أستاذ القانون المدني، عميد كلية القانون بجامعة نانس، عضو في الأكاديمية الفرنسية، له عدد من المؤلفات من أشهرها: «طرق التفسير» و«العلم والصياغة في القانون الخاص»، مات سنة (١٩٥٩م).

ينظر: نظرية تفسير النصوص المدنية لمحمد شريف أحمد، هامش (ص ٢٠٢).

دلفينكور (ت: ١٨٣١م):

كلود إتيان دلفينكور (Claude-Étienne Delvincourt) مستشار قانوني فرنسي، ولد في باريس سنة (١٧٦٢م) من عائلة قانونية ضمت العديد من المحامين والقضاة، شغل العديد من المناصب منها: عضو في برلمان باريس، عضو في مجلس التعليم العام، عميد كلية الحقوق، مات سنة (١٨٣١م).

ينظر: الموسوعة الحرة.

ديرانتون (ت: ١٨٦٦م):

ألكسندر ديرانتون (Alexandre Duranton) أستاذ التشريع الجنائي ثم المدني في كلية الحقوق في باريس، ولد سنة (١٧٨٣م)، علّق على القانون المدني الفرنسي في واحد وعشرين مجلداً، ودرّس لمدة ستة وثلاثين عاماً في كلية الحقوق في باريس، مات سنة (١٨٦٦م).

ينظر: الموسوعة الحرة.

ديمولومب (ت: ١٨٨٧م):

تشارلز ديمولومب (Charles Demolombe) محام وفقيه في القانون المدني الفرنسي، ولد سنة (١٨٠٤م)، شغل عدة مناصب منها: مستشار وأستاذ في جامعة سين (Caen)، عميد كلية الحقوق، رئيس نقابة المحامين، عضو في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية الفرنسية، مات سنة (١٨٨٧م).

ينظر: الموسوعة الحرة.

رو (ت: ١٨٧٧م):

فريدريك رو (Frédéric Rau) فقيه فرنسي، ولد سنة (١٨٠٣م)، كان أستاذاً في كلية الحقوق في ستراسبورغ، وكان مستشاراً في محكمة النقض، يرتبط اسمه باسم تشارلز أوبري، حيث نشر معاً كتاباً يعرف باسم «أوبري ورو» (Aubry et Rau)، مات سنة (١٨٧٧م).

ينظر: الموسوعة الحرة.

سافيني (ت: ١٨٦١م):

فريدريك كارل فون سافيني (Friedrich Carl von Savigny) فقيه ومؤرخ قانوني ألماني، ولد سنة (١٧٧٩م)، يعتبر مؤسس المدرسة التاريخية في القانون حيث قال: إن القانون في تطور مستمر، لأنه ثمرة

الظروف الاجتماعية والتطور، وليس ثمرة للعقل والتفكير، تعد كتاباته في القانون الروماني نموذجاً للدراسات التاريخية في علم القانون، مات سنة (١٨٦١م).

ينظر: الموسوعة الحرة.

السنهوري (ت: ١٩٧١م):

عبد الرزاق السنهوري، أحد أعلام الفقه والقانون في الوطن العربي ولد عام (١٨٩٥م) بالإسكندرية، حصل على إجازة في الحقوق من القاهرة، ثم سافر إلى فرنسا، وبعد أعوام عاد إلى القاهرة بعد حصوله على درجة الأستاذية ليعمل مدرساً للقانون المدني بالكلية ثم انتخب عميداً لها، يعدُّ السنهوري ومؤلفاته ثروة للمكتبة القانونية إذ كان عضواً في مجمع اللغة العربية منذ (١٩٤٦م) وأسهم في وضع كثير من المصطلحات القانونية إلى أن توفي عام (١٩٧١م).

ينظر: الموسوعة الحرة.

لاكانترى (ت: ١٩١٣م):

بودرى لاکانترى (Baudry-Lacantinerie) فقيه فرنسي، ولد سنة (١٨٣٧م)، كان أستاذ القانون وعميد كلية الحقوق في بوردو، يرجع إليه الفضل في إطالة عمر مدرسة التزام النص باتباع طريقته في الشرح على المتون، مات سنة (١٩١٣م).

ينظر: تفسير النصوص في القانون والشرعية الإسلامية لمحمد صبري السعدي (ص ١٤٣).

لوران (ت: ١٨٨٧م):

فرانسوا لوران (François Laurent) باحث قانوني بلجيكي، ولد سنة (١٨١٠م) في لوكسمبورغ، بعد حصوله على شهادته في القانون شغل منصب رئيس قسم في وزارة العدل البلجيكية، وعين أستاذاً للقانون المدني في جامعة غينت، هاجمت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية آراءه الليبرالية، لكن موقفه مع الحكومة سمح له بالاحتفاظ بكرسيه في الجامعة، مات سنة (١٨٨٧م).

ينظر: الموسوعة البريطانية.

ماركاديه (ت: ١٨٥٤م):

فكتور نابليون ماركاديه (Victor-Napoléon Marcadé) فقيه ومحام فرنسي، ولد سنة (١٨١٠م)، درس القانون في باريس، وكان محامياً في محكمة النقض، وكان أحد مؤسسي المراجعة النقدية للتشريع والفقه، مات سنة (١٨٥٤م).

ينظر: الموسوعة الحرة.

نابليون بونابرت (ت: ١٨٢١م):

نابليون الأول، نابليون بونابرت (Napoléon Bonaparte) إمبراطور فرنسا بين عامي (١٨٠٤ - ١٨١٥م)، يعد أحد أعظم القادة العسكريين في تاريخ الغرب، غزا مصر (١٧٩٨-١٧٩٩م)، ودوَّخ بفتوحاته القارة الأوروبية، حاول احتلال روسيا ولكنه ارتد عنها خائباً عام (١٨١٢م)، تنازل عن السلطة عام (١٨١٤م)، وضع مدونة في القانون، أصبحت فيما بعد نموذجاً أولياً لقوانين القانون المدني، مات سنة (١٨٢١م).

ينظر: معجم أعلام المورد لمنير البعلبكي (ص ٤٥٠).

ثبت المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

كتب التفسير وعلوم القرآن

- أحكام القرآن: الجصاص، أبو بكر، أحمد بن علي (ت: ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي: بيروت، د.ط، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- أحكام القرآن: ابن العربي، أبو بكر، محمد بن عبد الله بن محمد (ت: ٥٤٣هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ٣: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- أحكام القرآن: الكيا الهراسي، أبو الحسن، علي بن محمد بن علي (ت: ٥٠٤هـ)، تحقيق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ٢: ١٤٠٥هـ.
- البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، أثير الدين، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف ابن حيان الأندلسي الغرناطي (ت: ٧٤٥هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي: بيروت، ط ١: ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- التحرير والتنوير: محمد الطاهر ابن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية: تونس، د.ط، ١٩٨٤م.
- تفسير الفخر الرازي (مفاتيح الغيب=التفسير الكبير): فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر (ت: ٦٠٦هـ)، دار الفكر: بيروت، ط ١: ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت: ٦٧١هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط ١: ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- زاد المسير في علم التفسير: ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي: بيروت، ط ٣: ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- القواعد الحسان لتفسير القرآن: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (ت: ١٣٧٦هـ)، مكتبة الرشد: الرياض، ط ١: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: جار الله، أبو القاسم، محمود بن عمر الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان: الرياض، ط ١: ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير ابن عطية): أبو محمد، عبد الحق بن غالب ابن عطية الأندلسي (ت: ٥٤١هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

كتب الحديث الشريف وعلومه

- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) عناية: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، ط ١: ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

- تنوير الحوالك شرح موطأ مالك: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ)، دار إحياء الكتب العربية: مصر، د.ط، د.ت.

- صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري (ت: ٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة: بيروت، ط ١: ١٤٢٢هـ.

- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ)، عناية: نظر محمد الفاريابي، دار طيبة: الرياض، ط ١: ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

- عون المعبود شرح سنن أبي داود: أبو عبد الرحمن شرف الحق، محمد أشرف الصديقي العظيم آبادي (ت: قبل ١٣٢٢هـ)، تحقيق: أبو عبد الله النعماني الأثري، دار ابن حزم: بيروت، ط ١: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد القادر شيبه الحمد، طبع على نفقة الأمير سلطان بن عبد العزيز آل سعود: الرياض، ط ١: ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت: ٩٠٢هـ)، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي: بيروت، ط ١: ١٤٠٥-١٩٨٥م.

- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، المطبعة المصرية بالأزهر، ط ١: ١٣٤٧هـ-١٩٢٩م.

كتب أصول الفقه (المصادر)

- الإبهاج في شرح المنهاج (شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي): تقي الدين السبكي (ت: ٧٥٦هـ) وولده تاج الدين السبكي (ت: ٧٧١هـ)، تحقيق: أحمد جمال الزمزمي ونور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث: دبي، ط ١: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

- إجابة السائل شرح بغية الأمل: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت: ١١٨٢هـ)، تحقيق: حسين بن أحمد السياغي-حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط ٢: ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

- الإحكام في أصول الأحكام: علي بن محمد الآمدي (ت: ٦٣١)، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي الرياض، ط ١: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

- الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع: حسن بن عمر بن عبد الله السيناوي المالكي (ت: بعد ١٣٤٧هـ)، مطبعة النهضة: تونس، د.ط، ١٩٢٨م.

- أصول السرخسي: شمس الأئمة، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت: ٤٨٣هـ)، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن: الهند، ط ١: ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

- أصول الفقه: شمس الدين، محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي (ت: ٧٦٣هـ)، تحقيق: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان: الرياض، ط ١: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

- الآيات البينات على شرح جمع الجوامع: أحمد بن قاسم العبادي (ت: ٩٩٤هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ٢: ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

- الاستغناء في أحكام الاستثناء: شهاب الدين، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي (ت: ٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١: ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

- الاعتصام: أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ)، عناية: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، د.ط، د.ت.
- البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني ومراجعة: عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط ٢: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب: شمس الدين الأصفهاني، أبو الثناء، محمود بن عبد الرحمن، (ت: ٧٤٩هـ)، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني: جدة، ط ١: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- بيان معاني البديع: أبو الثناء، شمس الدين، محمود بن عبد الرحمن، الأصفهاني (ت: ٧٤٩هـ)، تحقيق: صبغة الله غلام بني غلام محمد قطب الدين، جامعة أم القرى، د.ط، ١٤١٠هـ.
- التحرير شرح التحرير: علي بن سليمان المرداوي (ت: ٨٨٥هـ)، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، مكتبة الرشد: الرياض، ط ١: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل: أبو زكريا، يحيى بن موسى الرهوني (ت: ٧٧٣هـ)، تحقيق: يوسف الأخضر القيم، دار البحوث للدراسات الإسلامية وتحقيق التراث: دبي، ط ١: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- تشنيف المسامع بجمع الجوامع: أبو عبد الله، بدر الدين، محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، تحقيق: سيد عبد العزيز - عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة، ط ١: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- تقريب الوصول إلى علم الأصول: أبو القاسم، محمد بن أحمد، ابن جزىء الكلبي (ت: ٧٤١هـ)، تحقيق: محمد المختار الشنقيطي، ط ٢: ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- التقرير والتحرير على تحرير الكمال بن الهمام: شمس الدين، محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج الحلبي (ت: ٨٧٩هـ)، ضبط: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١: ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- تقويم الأدلة في أصول الفقه (تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع): أبو زيد، عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي (ت: ٤٣٠هـ)، تحقيق: عبد الرحيم يعقوب، مكتبة الرشد: الرياض، ط ١: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

- التلويح على التوضيح لمثن التنقيح في أصول الفقه: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت: ٧٩٢هـ) ضبط: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١، د.ت.
- التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح: محمد الطاهر ابن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ)، مطبعة النهضة: تونس، ط ١: ١٣٤١هـ.
- تيسير التحرير على كتاب التحرير: محمد أمين المعروف بـ(أمير بادشاه) (ت: ٩٧٢هـ)، دار الباز: مكة المكرمة، د.ط، د.ت.
- تيسير الوصول إلى منهج الأصول من المنقول والمعقول: ابن إمام الكاملية، كمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن (ت: ٨٧٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح الدخيسي، دار الفاروق الحديثة: القاهرة، ط ١: ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- حاشية الأزميري على مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول: سليمان بن عبد الله، الكريدي الأصل ثم الأزميري (ت: ١١٠٢هـ)، مطبعة محمد البوسنوي، د.ط، ١٢٨٥هـ.
- حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: عبد الرحمن بن جاد الله المغربي البناني (ت: ١١٩٨هـ)، دار الفكر، د.ط، د.ت.
- حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على المنار: يحيى بن قراجا، شرف الدين الرهاوي (ت: ٩٤٢هـ)، المطبعة العثمانية، د.ط، ١٣١٥هـ.
- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (ت: ١٢٥٠هـ) دار الكتب العلمية: بيروت، د.ط، د.ت.
- الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب: محمد بن محمود بن أحمد البابرتي الحنفي (ت: ٧٨٦هـ)، تحقيق: ترحيب بن ربيعان الدوسري، مكتبة الرشد: الرياض، ط ١: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: تاج الدين السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت: ٧٧١هـ)، تحقيق: علي محمد معوض-عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب: بيروت، ط ١: ١٩٩٩م-١٤١٩هـ.

- روضة الناظر وجنة المناظر: موفق الدين ابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، تحقيق: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد: الرياض، ط ١: ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: أبو العباس شهاب الدين، أحمد بن إدريس القراني (ت: ٦٨٤هـ)، دار الفكر، د.ط، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
- شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي: عضد الملة والدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت: ٧٥٦هـ)، تحقيق: فادي نصيف وطارق يحيى، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١: ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- شرح العضد الإيجي على مختصر المنتهى الأصولي (ت: ٧٥٦هـ)، مع حاشية التفتازاني (ت: ٧٩١هـ) والجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، وعلى حاشية الجرجاني حاشية الهروي الفناري (ت: ٨٨٦هـ)، وعلى المختصر وشرحه وحاشية التفتازاني والجرجاني حاشية الجيزاوي (ت: ١٣٤٦هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
- شرح الكوكب المنير: محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي (ت: ٩٧٢هـ)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان: الرياض، د.ط، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- شرح المعالم في أصول الفقه: ابن التلمساني، عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين أبو محمد الفهري المصري (ت: ٦٤٤هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، عالم الكتب: بيروت، ط ١: ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
- الضياء اللامع شرح جمع الجوامع في أصول الفقه: حلولو، أحمد بن عبد الرحمن بن موسى الزليطني (ت: ٨٩٨هـ)، تحقيق: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد: الرياض، ط ١: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- الفائق في أصول الفقه: محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي، صفى الدين الهندي (ت: ٧١٥هـ)، تحقيق: محمود نصار، دار الكتب العلمية، ط ١: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- فتح الغفار بشرح المنار المعروف بـ(مشكاة الأنوار في أصول المنار): زين الدين بن إبراهيم، ابن نجيم الحنفي (ت: ٩٧٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي: مصر، ط ١: ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م.
- فصول البدائع في أصول الشرائع: شمس الدين، محمد بن حمزة الفناري (ت: ٨٣٤هـ)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.

- الفصول في الأصول (أصول الجصاص): أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت: ٣٧٠هـ)، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: الكويت، ط ٢: ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي (ت: ١٢٢٥هـ)، ضبط وتصحيح: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١: ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- الكافي شرح البزدوي: حسين بن علي بن حجاج السِّغْنَاقِي (ت: ٧١٤هـ)، تحقيق: فخر الدين محمد سيد قانت، مكتبة الرشد: الرياض، ط ١: ١٤٢٤هـ-٢٠٠١م.
- كشف الأسرار شرح المصنف على المنار: أبو البركات، حافظ الدين النسفي، عبد الله بن أحمد (ت: ٧١٠هـ)، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١: ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت: ٧٣٠هـ)، عناية: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- المستصفي من علم الأصول: أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، تحقيق: أحمد زكي حماد، دار الميمان: الرياض، ط ١: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- منافع الدقائق في شرح مجامع الحقائق: محمد الخادمي (ت: ١١٧٦هـ)، مطبعة سنده، د.ط، ١٣١٨هـ.
- مناهج العقول شرح منهاج الوصول: محمد بن الحسن البدخشي، مطبعة محمد علي صبيح بالأزهر، مصر، د.ط، د.ت.
- المحصول في علم أصول الفقه: فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، تحقيق: طه جابر فياض العلواني مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت.
- المغني في أصول الفقه: أبو محمد، عمر بن محمد بن عمر الخبازي (ت: ٦٩١هـ)، تحقيق: محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط ١: ١٤٠٣هـ.
- الموافقات في أصول الشريعة: أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ)، شرحه وخرّج أحاديثه: عبد الله دراز، ووضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، وخرج آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي محمد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد: المملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت.

- ميزان الأصول في نتائج العقول: علاء الدين السمرقندي، أبو بكر، محمد بن أحمد (ت: ٥٣٩هـ)، تحقيق: محمد زكي عبد البر، ط ١: ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- نسمات الأسحار شرح إفاضة الأنوار: محمد أمين بن عمر بن عابدين (ت: ١٢٥٢هـ)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية: كراتشي، ط ٣: ١٤١٨هـ.
- نشر البنود على مراقبي السعود: عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي المالكي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١: ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
- نفائس الأصول في شرح المحصول: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت: ٦٨٤هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز: مكة المكرمة، ط ١: ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
- نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول ومعه سلم الوصول لشرح نهاية السؤل: عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت: ٧٧٢هـ)، عالم الكتب، د.ط، د.ت.
- نهاية الوصول إلى علم الأصول (بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام): ابن الساعاتي (ت: ٦٩٤هـ)، تحقيق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بمكة، د.ط، ١٤١٨هـ.
- نهاية الوصول في دراية الأصول: محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي، صفى الدين الهندي (ت: ٧١٥هـ)، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف-سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية: مكة المكرمة، ط ١: ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
- الوافي في أصول الفقه شرح المنتخب للأخسيكي: الحسين بن علي بن حجاج السَّغْنَاقِي (ت: ٧١٤هـ)، تحقيق: أحمد محمد حمود اليماني، أطروحة دكتوراه: جامعة أم القرى، د.ط، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

كتب أصول الفقه المعاصرة (المراجع)

- أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: مصطفى الخن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٧: ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- أثر القواعد الأصولية في تفسير النصوص القانونية: بلخير طاهري، دار ابن حزم: بيروت، ط ١: ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: محمد أديب الصالح، المكتب الإسلامي: بيروت، ط ٤: ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- الخطاب الشرعي وطرق استثماره: إدريس حمادي، المركز الثقافي العربي: بيروت، ط ١: ١٩٩٤م.
- طرق دلالة الألفاظ على الأحكام المتفق عليها عند الأصوليين: حسين علي جفتجي، جامعة الملك عبد العزيز، د.ط، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- علم أصول الفقه: عبد الوهاب خلاف (ت: ١٣٧٥هـ)، مكتبة الدعوة: شباب الأزهر، دار القلم: ط ٨، د.ت.
- مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام: خليفة بابكر الحسن، جامعة الإمارات العربية المتحدة، ط ١: ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
- منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي: عبد الحميد العلمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: المغرب، د.ط، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- الوجيز في أصول الفقه: عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة: بيروت، د.ط، ١٩٨٧م.

كتب القواعد والنظريات الفقهية والفتاوى

- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت: ٦٨٤هـ)، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية: بيروت، ط ٢: ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
- درر الحكام شرح مجلة الأحكام: علي حيدر، تعريب: فهمي الحسيني، دار عالم الكتب: الرياض، د.ط، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

- الفروق: أبو العباس شهاب الدين، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت: ٦٨٤هـ)، تحقيق: عمر حسن القيّام، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط ١: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- المدخل الفقهي العام: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم: دمشق، ط ١: ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية: محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط ٤: ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

كتب الفقه الحنفي

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني (ت: ٥٨٧هـ)، تحقيق علي محمد معوض-عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط ٢: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٢م.

كتب الفقه المالكي

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد، محمد ابن أحمد ابن رشد الحفيد (ت: ٥٩٥هـ)، دار المعرفة، ط ٦: ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

كتب الفقه الشافعي

- المجموع شرح المذهب: النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت: ٦٧٦هـ)، تحقيق: محمد نجيب مطيعي، مكتبة الإرشاد: جدة، د.ط، د.ت.
- المذهب في فقه الإمام الشافعي: أبو إسحاق الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ)، تحقيق: محمد الزحيلي، دار القلم: دمشق، ط ١: ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

كتب الفقه الحنبلي

- المغني على مختصر الخرقي: أبو محمد، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، ضبط: عبد السلام محمد شاهين، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١: ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

كتب الفلسفة والمنطق وعلم الاجتماع

- آداب البحث والمناظرة: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ)، تحقيق: سعود بن عبد العزيز العريفي، دار عالم الفوائد: مكة، ط ١: ١٤٢٦هـ.
- التذهيب على تهذيب المنطق والكلام: عبيد الله بن فضل الله الخبيصي، مع حاشيتي الدسوقي والطار، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ط، ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م.
- شرح المختصر في فن المنطق: محمد بن يوسف السنوسي مع حاشية إبراهيم الباجوري، مطبعة التقدم العلمية: مصر، ط ١: ١٣٢١هـ.
- الشفاء (العبارة): ابن سينا، الحسين بن عبد الله، أبو علي، (ت: ٤٢٨هـ)، تحقيق: محمود الخضيرى، مكتبة آية الله العظمى، قم: إيران، ط ٢: ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم: دمشق، ط ٤: ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- اللسان والميزان: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، ط ١: ١٩٩٨م.
- معيار العلم في المنطق: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ٢: ٢٠١٣م.
- مقدمة ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر): عبد الرحمن ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ)، ضبط متنه ووضع حواشيه وفهارسه: خليل شحادة، دار الفكر: بيروت، د.ط، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

كتب اللغة والغريب والتعريفات

- البيان والتبيين: أبو عثمان، عمرو بن بحر، الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي: القاهرة، ط ٧: ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- تاج العروس من جواهر القاموس: السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت: ١٢٠٥هـ)، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، إصدار وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، د.ط، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م.

- تهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، (المتوفى: ٣٧٠هـ)، تحقيق: يعقوب عبد النبي ومحمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ط، د.ت.
- شرح الرضي على الكافية: رضى الدين محمد بن الحسن الأستراباذي النحوي (ت نحو: ٦٨٦هـ)، تحقيق: يوسف حسن عمر، جامعة قار يونس: بنغازي، ط ٢: ١٩٩٦م.
- الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية): أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت: ١٠٩٤هـ)، عناية: عدنان درويش-محمد المصري، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط ٢: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (ت: ٧١١هـ)، تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، د.ط، د.ت.
- المعجم الأصولي: محمد صنفور علي، منشورات الطيار، ط ٣: ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- معجم التعريفات: علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د.ط، د.ت.
- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د.ط، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون: بيروت، ط ١: ١٩٩٦م.

كتب الطبقات وتراجم الأعلام

- الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى ب(نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر): عبد الحي بن فخر الدين الحسيني (ت: ١٣٤١هـ)، دار ابن حزم: بيروت، ط ١: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- إنباه الغمر بأبناء العمر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق حسن حبشي، لجنة إحياء التراث في الجمهورية العربية المتحدة: القاهرة، د.ط، ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.
- أبجد العلوم (الرحيق المختوم من تراجم أئمة العلوم): صديق حسن القنوجي (ت: ١٣٠٧هـ)، دار الكتب العلمية: بيروت، د.ط، د.ت.

- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: محمد بن علي الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي: القاهرة، د.ط، د.ت.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة عيسى البابي الحلبي، ط ١: ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.
- تهذيب الأسماء واللغات: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، دار الكتب العلمية: بيروت، د.ط، د.ت.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية: عبد القادر بن محمد، ابن أبي الوفا القرشي، (ت: ٧٧٥هـ)، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، ط ٢: ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية: مصر، ط ١: ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.
- حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر: عبد الرزاق بن حسن بن إبراهيم البيطار الميداني الدمشقي (ت: ١٣٣٥هـ)، تحقيق: محمد بهجت البيطار، دار صادر: بيروت، ط ٢: ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: شهاب الدين، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، دار الجيل: بيروت، د.ط، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر: محمد بن علي ابن عسكر (ت: ٩٨٦هـ)، تحقيق: محمد حجي، دار المغرب: الرباط، د.ط، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ابن فرحون المالكي (ت: ٧٩٩هـ)، تحقيق: محمد الأحدي أبو النور، دار التراث، د.ط، د.ت.
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: محمد بن محمد بن عمر بن قاسم مخلوف (ت: ١٣٦٠هـ)، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد الحنبلي (ت: ١٠٨٩هـ)، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير: دمشق، ط ١: ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: شمس الدين، محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت: ٩٠٢هـ)، دار مكتبة الحياة: بيروت، ط ١: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- طبقات الشافعية: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر، تقي الدين ابن قاضي شعبة (ت: ٨٥١هـ)، تحقيق: عبد العليم خان، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن: الهند، ط ١: ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت: ٧٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية: مصر، ط ١: ١٣٨٣هـ-١٩٦٤م.
- عجائب الآثار في التراجم والأخبار: عبد الرحمن بن حسن الجبرتي (ت: ١٢٣٧هـ)، تحقيق: عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، دار الكتب المصرية: القاهرة، د.ط، ١٩٩٨م.
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين: عبد الله مصطفى المراغي، مطبعة أنصار السنة المحمدية، د.ط، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م.
- فهرس الفهارس والأثبتات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات: عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني (ت: ١٣٨٢هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي: بيروت، ط ٢: ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- الفوائد البهية في تراجم الحنفية: أبو الحسنات، محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (ت: ١٣٠٤هـ)، تحقيق: محمد بدر الدين النعساني، دار الكتاب الإسلامي: القاهرة، د.ط، د.ت.
- الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة: نجم الدين، محمد بن محمد الغزي (ت: ١٠٦١هـ)، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب): ياقوت الحموي الرومي، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي: بيروت، ط ١: ١٩٩٣م.
- معجم أعلام المورد: منير البعلبكي، دار العلم للملايين: بيروت، ط ١: ١٩٩٢م.
- معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية: عمر رضا كحالة (ت: ١٤٠٨هـ)، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط ١: ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- نيل الابتهاج بتطريز الديباج: أحمد بابا التنبكتي (ت: ١٠٣٦هـ)، تحقيق: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية: القاهرة، ط ١: ١٤٢٣هـ-٢٠٠٤م.

- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل باشا البغدادي (ت: ١٣٩٩هـ)، دار إحياء التراث العربي: بيروت، د.ط، ١٩٥١م.
- الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت: ٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث: بيروت، ط ١: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

كتب القانون

- أصول القانون: عبد الرزاق السنهوري وأحمد أبو ستيت، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ط، ١٩٤١م.
- أصول القانون: عبد المنعم فرج الصدة، دار النهضة العربية: بيروت، د.ط، ١٩٧٨م.
- دستور الجمهورية العربية السورية لعام ٢٠١٢، إعداد وتحرير وتوثيق: مازن يوسف صباغ، دار الشرق: دمشق، ط ١: ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- شرح قانون العقوبات العام: عبود السراج، منشورات جامعة دمشق: كلية الحقوق، ط ٥: ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.
- شرح قانون العقوبات القسم العام: محمود نجيب حسني، دار النهضة العربية: القاهرة، ط ٦: ١٩٨٩م.
- قانون العقوبات السوري الصادر بالمرسوم التشريعي رقم ١٤٨ تاريخ ٢٢ حزيران ١٩٤٩م مع جميع تعديلاته، إعداد وتعليق: محمد طارق الخن، مكتبة النوري: دمشق، ط ٣: ٢٠١٨.
- المبادئ العامة في قانون العقوبات: علي حسين الخلف وسلطان عبد القادر الشاوي، المكتبة القانونية: بغداد، د.ط، د.ت.
- مجموعة أحكام النقض في قانون العقوبات والقوانين المتمة من عام ١٩٨٨م حتى ٢٠٠١م: عبد القادر جبار الله، المكتبة القانونية: دمشق، ط ١: ٢٠٠١م.
- مجموعة القواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض في القضايا الجزائية منذ عام ١٩٤٩م حتى عام ١٩٦٨م، مطبوعات المكتب الفني بمحكمة النقض، ط ١: ١٩٦٩.
- المدخل إلى القانون: حسن كيرة، منشأة المعارف: الإسكندرية، ط ٦: ١٩٩٣م.
- المدخل للعلوم القانونية: توفيق حسن فرج، الدار الجامعية: بيروت، ط ١: ١٩٨٨م.
- المدخل للعلوم القانونية: سليمان مرقس، المطبعة العالمية: القاهرة، د.ط، ١٩٦٧م.
- المدخل للعلوم القانونية: عبد المنعم البدرأوي، دار النهضة العربية: بيروت، د.ط، ١٩٦٦م.

- المفصل في شرح قانون العقوبات-القسم العام: عبد الوهاب حومد، المطبعة الجديدة: دمشق، د.ط، ١٩٩٠م-١٤١٠هـ.
- موسوعة قانون العقوبات السوري والقوانين المتممة له معدلاً حتى نهاية عام (١٩٩٨م): محمد أديب استانبولي، الفكر القضائي للمعلوماتية: دمشق، ط ١: ١٩٩٩م.
- نظرية تفسير النصوص المدنية-دراسة مقارنة بين الفقهاء المدني والإسلامي: محمد شريف أحمد، مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية: العراق، د.ط، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- النظرية العامة للقانون: سمير عبد السيد تناغو، منشأة المعارف: الإسكندرية، د.ط، ١٩٨٥م.
- النظرية العامة للقانون الجنائي: رمسيس بهنام، منشأة المعارف: الإسكندرية، د.ط، ١٩٦٨م.

كتب متفرقة

- التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: عبد القادر عودة (ت: ١٣٧٣هـ)، دار الكاتب العربي: بيروت، د.ط، د.ت.
- الدليل عند الظاهرية: نور الدين الخادمي، دار ابن حزم: بيروت، ط ١: ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- فضائح الباطنية: أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية: القاهرة، د.ط، ١٣٨٣هـ-١٩٦٤م.
- الفكر الأصولي-دراسة تحليلية نقدية: عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، دار الشروق: جدة، ط ١: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية: محمد مصطفى شلبي، الدار الجامعية: بيروت، د.ط، ١٩٨٢م.
- القراءة في الخطاب الأصولي-الاستراتيجية والإجراء: يحيى رمضان، عالم الكتب الحديث: إربد، ط ١: ٢٠٠٧م.
- قطوف أدبية-دراسات نقدية في التراث العربي حول تحقيق التراث: عبد السلام محمد هارون، مكتبة السنة: القاهرة، ط ١: ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
- المدرسة الظاهرية بالشرق والمغرب: أحمد بكير محمود، دار قتيبة: بيروت، ط ١: ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
- معجم المطبوعات العربية والمعرية: يوسف بن إيلان بن موسى سركيس (ت: ١٣٥١هـ)، مطبعة سركيس: مصر، د.ط، ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م.

المجلات والندوات العلمية

- تفسير النصوص بين الشريعة والقانون تكامل أم تعارض: إسماعيل الحفيان، مجلة الواضحة، العدد الثامن.
- مجلة القانون، وزارة العدل: الجمهورية العربية السورية، العدد الأول، الجزء الثاني: ٢٠١٢.

المحتويات:

الإهداء	٣
شكر وتقدير	٥
المقدمة	٧
الفصل التمهيدي: نظرة الأصوليين والقانونيين إلى النصوص	٢٣
مدخل عام	٢٤
تمهيد وتقسيم	٢٤
المبحث الأول: مناهج الأصوليين في استثمار النصوص واستقصاء أوجه دلالتها على المعاني والأحكام... ٢٦	
المطلب الأول: الظاهرية	٢٧
المطلب الثاني: الباطنية والمتعمقون في القياس	٢٨
المطلب الثالث: منهج المتوسطين (الجمهور من الأصوليين)	٣٠
المبحث الثاني: مناهج القانونيين في استثمار النصوص واستقصاء أوجه دلالتها على المعاني والأحكام... ٣٣	
المطلب الأول: المنهج التقليدي (مدرسة التزام النص)	٣٣
المنهج التقليدي ومدرستا أهل الحديث وأهل الرأي	٣٧
المطلب الثاني: المنهج التاريخي (الاجتماعي)	٣٩
المنهج التاريخي ومدى بروزه عند الأصوليين	٤١
المطلب الثالث: منهج البحث العلمي الحر	٤٤
منهج البحث العلمي الحر وجمهور الأصوليين	٤٦
المبحث الثالث: مقارنة بين مناهج الأصوليين ومناهج القانونيين في استثمار النصوص	٤٨
المطلب الأول: المقاصد والغايات في استثمار النصوص بين الأصوليين والقانونيين	٤٨

المطلب الثاني: أسس ومقدمات الاستنباط بين الأصوليين والقانونيين	٥٠
المطلب الثالث: الطرائق ومسالك النظر إلى النصوص بين الأصوليين والقانونيين	٥٢
المطلب الرابع: عمق النظرة اللغوية عند الأصوليين في وضع طرق وأدلة خاصة في التعامل مع اللغة	٥٦
الفصل الأول: مفهوم دلالة الإشارة، وآلية الاستدلال بها	٥٩
تمهيد وتقسيم	٦٠
المبحث الأول: ماهية الدلالة وأقسامها	٦١
المطلب الأول: الدلالة في القرآن	٦١
المطلب الثاني: الدلالة في اللغة	٦٣
المطلب الثالث: الدلالة في اصطلاح الأصوليين	٦٤
المطلب الرابع: الدلالة من الناحية القانونية	٦٨
المطلب الخامس: أقسام الدلالة	٦٩
المبحث الثاني: مفهوم دلالة الإشارة	٧٥
المطلب الأول: الإشارة في اللغة	٧٥
المطلب الثاني: دلالة الإشارة في الاصطلاح الأصولي	٧٧
المطلب الثالث: دلالة الإشارة في الاصطلاح القانوني	٧٨
المطلب الرابع: التعريف المختار	٧٩
المبحث الثالث: الآلية المعتمد عليها في الاستدلال بدلالة الإشارة	٨٢
المطلب الأول: ماهية الزوم وأقسامه	٨٢
المطلب الثاني: اللازم في دلالة الإشارة بين الذهني والخارجي	٨٦
المطلب الثالث: روابط الزوم في دلالة الإشارة	٨٩

٩٤	الفصل الثاني: شروط دلالة الإشارة، ومنزلتها، وحجيتها
٩٥	تمهيد وتقسيم
٩٦	المبحث الأول: شروط دلالة الإشارة
٩٦	المطلب الأول: في الشرط الأول
٩٨	المطلب الثاني: في الشرط الثاني
١٠٣	المطلب الثالث: في الشرط الثالث
١٠٧	كيفية التحقق من اندراج المعنى الإشاري ضمن القصد التبعية في نظم الكلام
١١٦	المبحث الثاني: منزلة دلالة الإشارة مقارنة بغيرها من الدلالات
١١٦	المطلب الأول: وجهة نظر أصوليي الحنفية
١٢٠	المطلب الثاني: وجهة نظر المتكلمين من الأصوليين
١٢٦	المبحث الثالث: حجية دلالة الإشارة
١٢٦	المطلب الأول: وجهة نظر أصوليي الحنفية
١٢٧	المطلب الثاني: وجهة نظر المتكلمين من الأصوليين
١٢٨	المطلب الثالث: وجهة نظر الإمام الشاطبي
١٤٠	الفصل الثالث: خصائص دلالة الإشارة، وعلاقتها بغيرها من الدلالات
١٤١	تمهيد وتقسيم
١٤٢	المبحث الأول: خصائص دلالة الإشارة
١٤٢	المطلب الأول: القطع والظن في دلالة الإشارة
١٤٦	المطلب الثاني: الوضوح والغموض في دلالة الإشارة
١٤٨	المطلب الثالث: دلالة الإشارة بين العموم والخصوص

المبحث الثاني: علاقة دلالة الإشارة بغيرها من الدلالات	١٥٢
المطلب الأول: علاقة دلالة الإشارة بدلالة الإيماء	١٥٢
الفرع الأول: مذهب المتكلمين من الأصوليين	١٥٣
الفرع الثاني: مذهب أصوليي الحنفية	١٥٦
المطلب الثاني: علاقة دلالة الإشارة بمفهوم الاستثناء والغاية	١٦١
الفرع الأول: علاقة دلالة الإشارة بمفهوم الاستثناء	١٦٢
الفرع الثاني: علاقة دلالة الإشارة بمفهوم الغاية	١٧٢
الفصل الرابع: أثر دلالة الإشارة في قانون العقوبات السوري	١٧٦
تمهيد وتقسيم	١٧٧
المبحث الأول: الشرعية الجزائية	١٧٩
المطلب الأول: الأساس القانوني للجرائم والعقوبات	١٧٩
المطلب الثاني: سلطان القانون الجزائي في المكان	١٨٢
المبحث الثاني: الركن المادي للجريمة	١٨٥
المطلب الأول: النتيجة الضارة	١٨٦
المطلب الثاني: علاقة السببية	١٨٨
الفرع الأول: الخطأ المادي	١٨٨
الفرع الثاني: المساهمة التبعية في الجريمة	١٩١
المطلب الثالث: الشروع في الجريمة	١٩٣
المبحث الثالث: الركن المعنوي للجريمة	١٩٥
المطلب الأول: الغلط القانوني	١٩٦

المطلب الثاني: النية الإجرامية.....	١٩٨
المطلب الثالث: القصد والعمد	٢٠١
المبحث الرابع: أحكام عامة	٢٠٧
المطلب الأول: التدابير الاحترازية.....	٢٠٧
المطلب الثاني: إجازة القانون	٢٠٩
الخاتمة	٢١٢
الفهارس العلمية	٢١٥
أولاً: فهرس الآيات القرآنية.....	٢١٦
ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية	٢١٩
ثالثاً: ثبت تراجم الأعلام.....	٢٢٠
ثبت المصادر والمراجع.....	٢٤٠
المحتويات.....	٢٥٧