ملخص البحث

لقد كان لعلماء أصول الفقه اهتمام كبير وجهود مضنية تجاه تحديد معاني المصطلحات المتداولة في خطاباتهم وأدبياتهم الأصولية، بغية تأسيس معرفي رصين محكم الأصول واضح الأطر، ودفعاً للالتباس والسجال العريض والدوران في فلك المجهول. والبحث يدرس مصطلحاً من مصطلحاتهم، ألا وهو مصطلح الحكم الشرعي، ويتابع مسيرته وما طرأ عليه من تعديلات إضافةً وحذفاً وتبديلاً، وما انتهت إليه الرحلة عند المعاصرين، وينتهج الباحث المنهج التحليلي المقارن فالنقدي. ويتوصَّل إلى القول بأنَّ المسائل الأصولية المختلف فيها تظلُّ عرضة للمراجعة والتهذيب والتنقيح والتصويغ بما يتلاءم ومستوى المتلقِّي، وهذه المراجعة والتهذيب أو التجديد والتحديث ينبغي أن لا تكون على حساب محتوى هذا الفن الجليل ومضامينه وحقائقه المؤصلة تأصيلاً علمياً.

المقدمـة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبيَّ بعده.

لا جدال في أنَّ الغاية العظمى التي من أجلها أسِّس علم أصول الفقه بوصفه مادة قانونية في العلوم الشرعية تضبط قواعد الاستنباط من النصوص وتنظِّم أساليبه، وتقدم ضمانات لصحة الفهم والتحليل في الغالب الأعم وبأكبر قدر ممكن، كانت الغاية منه إصابة حكم الله سبحانه وتعالى، وكذلك تعريف من يريد الخوض في هذا المجال بالحكم الشرعي ومراتبه وقوته من حيث الإلزام وعدمه، ومنه جاء تركيز الأصوليين على هذا المبحث أعني مبحث الحكم الشرعي، وما من كتاب من كتب الأصول المعتمدة بخالٍ عنه، بل ترى الأصوليين في صناعتهم الأصولية قد جعلوا هذا المبحث عموداً من الأعمدة الأربعة التي يقوم عليها البنيان الأصولي وصرحه الشامخ.

وشرع هؤلاء العلماء في الحديث عن الحكم الشرعي تعريفاً وتقسيماً، وتحليلاً وتمثيلاً إلى أن وصل الأمر إلى المعاصرين، فتجدهم كذلك على آثار أولئك القدامى مهرعين، وقد تُلمس إضافات جديدة أو ملاحظات طفيفة سُجِّلت على القدامى في جنبات هذا المبحث. وهذه الورقات تدرس الخط التاريخي الذي مرَّ به مصطلح الحكم الشرعي من جهة تعريفه لا غير، ثم تحلِّل التغيرات التي طرأت على التعريف بمنظار أصوليّ، وتقوِّمها لتُثبت جدواها ومسيس الحاجة إليها، أو تُثبت سداها والاستغناء عنها، أو تقدم تعديلات على التعريف، زيادة على ذلك تطرح أسئلة ذات صلة بالموضوع ثمَّ تذكر ملاحظات عليها.

وفيما يأتي التفصيل:

أولاً: الحكم لغةً:

مادة (ح.ك.م) في لسان العرب وردت للدلالة على معانٍ عدَّةٍ، منها:

١ ـ **المنع**، يقال: حكمتُ السفيه وأحكمته، إذا أخذت على يديه[(١)].

٢ ـ **الترافع إلى القضاء**، ومنه: حاكمته إلى القاضي أي رافعته[(٢)].

٣ ـ **الإحكام والإتقان**، ومنه قوله تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١﴾ [هُود: ١].

٤ ـ **الحكمة**، وهي وضع الشيء في مكانه الصحيح والمناسب.

ويتفاوت تعريف الحكم **اصطلاحاً** حسب المصدر والجهة الصادر منها (حسب الإضافة)، فالحكم الذي يُصدره العقل هو حكم عقليٌّ، كالحكم على استحالة اجتماع لون الأبيض والأسود كلياً في شيء واحد، بأن يكون الشي كلُّه أسود وكلُّه أبيض في وقت واحد.

أما الحكم الذي تُصدره العادة فهو حكم عاديٌّ، كبرودة الثلج وحلو السُّكَّر والحكم بالمرض على اختلال توازن درجة حرارة الجسم. والحكم الذي تفرضه طبائع الأشياء ومكوِّناتها هو حكم طبيعيٌّ، كالحكم على المؤلَّف من ذرتي هيدروجين وذرة أوكسجين بأنه ماء.

أمَّا الحكم الذي يُصدره الشرع فهو حكم شرعيٌّ، كحرمة السرقة في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ۝٣٨﴾ [المَائدة: ٣٨]، ووجوب الإحسان إلى الوالدين في قوله تعالى: ﴿وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًا﴾ [النِّساء: ٣٦].

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٢/٢٩١).

(٢) أساس البلاغة، الزمخشري، ص ١٩١.

والحكم الذي يدرسه البحث هو النوع الأخير أي الحكم الشرعيّ، وقيد الشرعي جيء به للاحتراز عن غيره من الأحكام. والمعاني والدلالات اللغوية لكلمة الحكم والتي تمت الإشارة إليها تلقي بظلالها على المعنى الاصطلاحي، فالحكم الشرعيّ يمنع المكلَّف عن ارتكاب المحظورات والمحذورات، والمهلكات والمنكرات، وأنَّه محكم لما فيه من الإتقان والإحسان، وكلّ ما كان هذا شأنه فهو من الحكمة بل هو عينها، وعليه يتحتم الاحتكام إليه في المهمات والنزاعات، وحالات السرَّاء والضرَّاء، وشؤون الحياة صغيرها وكبيرها[1].

ثانياً: الحكم الشرعي اصطلاحاً:

لم يكن للأصوليين القدامى تعريف موحَّد للحكم الشرعي، ومن يستقرىء تعريفاتهم يتبيَّن له أنَّ تعريفه قد تعرَّض لتعديلات متتابعة حذفاً وإضافةً وتعديلاً وتبديلاً في أربع مراحل إلى أن استقرَّ نوعاً ما في نهاية المطاف:

المرحلة الأولى: عُرِّف الحكم الشرعي في هذه المرحلة بأنه: «خطاب الشارع إذا تعلَّق بأفعال المكلَّفين»[2]، فخصص بالحكم من خطابات الشارع الخطاب الذي يرتبط بأفعال المكلَّفين، فالمتعلَّق بأفعال المكلفين هو القيد الوحيد الوارد في التعريف، وكان هذا التعريف سائداً ومتداولاً إلى أن وُجّهت إليه سهام النقد والاعتراض، فوصف بأنه تعريف غير مانع للأغيار (الأفراد الأجانب)، يدخل فيه من الأفراد ما ليست منه، فيشمل أفعال المكلَّفين التي لا تتعلق بالأحكام الشرعية أصلاً، ولا يتعلَّق الحكم الشرعي بها أيضاً، كخَلقهم وتكوينهم وما يجري في الجهاز التنفُّسي أثناء الشهيق والزفير، وفي الجهاز العصبي أثناء استقبال النداء الخارجي أو الداخلي وأثناء

(١) التحسين والتقبيح عند الأصوليين، مثنى حارث الضاري، ص ٩.
(٢) المستصفى من علم الأصول، الغزالي، (٥٥/١).

الاستجابة والرد. وعليه بطل طرده، ومن شروط المعرَّف أن يكون مطرداً، ولم يتحقق ذلك الشرط هنا، بيد أنه ظلَّ محوراً وإطاراً عاماً للتعريفات اللاحقة.

المرحلة الثانية: عرَّف الحكم الشرعيّ في هذه المرحلة بأنه: «خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية»[1]، واعترض عليه أيضاً بأنَّ الخطابات المفيدة فائدة شرعية تدخل في التعريف وليست بحكم في الاصطلاح، مثل إخبار الله ﷻ عن أحوال الأمم السابقة في القرآن وعرض ما جرى لهم من عذاب وغيره.

المرحلة الثالثة: تلافياً للاعتراضات الواردة على التعريفين السابقين عُرِّف الحكم الشرعيّ هذه المرة بأنه: «خطاب الله تعالى المتعلِّق بأفعال المكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير»[2]. فأضيف إلى التعريف الأول قيدا الاقتضاء أو التخيير بهدف تخصيصه وإخراج ما دخل فيه من غير أفراده، وهذا التعريف أيضاً أورد عليه الاعتراض من جهة عدم جامعيته (شموله لأفراده كافَّة)، فقالوا: إنه تعريف غير جامع لكافة أفراده، فأين خطاب الوضع من التعريف؟ فبطل عكسه، والانعكاس شرط مهم ومعتبر في التعريف.

المرحلة الرابعة: استُدرك في هذه المرحلة على التعريفات السابقة وبات تعريفه كالآتي: «خطاب الله تعالى المتعلِّق بأفعال المكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع»[3]، وعند ذلك استقام عندهم التعريف لاطِّراده وانعكاسه.

ومن هنا يطرح سؤال نفسه، وهو: ما موقف العلماء المعاصرين من هذه التعريفات؟

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (١/١٣٦).
(٢) ينظر: مختصر المنتهى الأصولي بشرح العضد، ابن الحاجب، ص ٧٢.
(٣) المصدر السابق، ص ٧٢.

الناظر في موقف العلماء المعاصرين يشعر بأن موقفهم لا يعدو كونه ترديداً للتعريف الأخير كما هو من غير تعليق أو إضافة أو حذف، ومن إبداء بعض تحفظ أو تعديل طفيف أو استبدال لفظ بلفظ آخر، ويستطيع المرء أن يصف صنيعهم بأنه دوران في فلك التعريف ومحيطه، وبأنه إجراء فني أو شكليّ أكثر من أن يكون إجراء علمياً وعملياً ذا فائدة مرجوة واقعة أو متوقعة، إجراء في اختيار لفظ من بين عدة ألفاظ، وعليه فإن العمل هذا يكاد يلتقي مع سابقه.

فعلى سبيل المثال، منهم من استبدل العباد (أو الإنسان) بالمكلَّفين فقال: «خطاب الله تعالى المتعلِّق بأفعال العباد (الإنسان)... إلخ»، لِما رأى أنَّ كلمة المكلَّفين غير جامعة لقضايا ومسائل يتعلق بها الحكم الشرعيّ، مع أنَّ صاحب الحال ليس من أهل التكليف، كوجوب الزكاة في مال الصبيِّ، علماً أن الصبيَّ في هذا العمر لا يتوجَّه إليه الخطاب الشرعيّ؛ لأنه ليس أهلاً لتفهُّم ذلك الخطاب وامتثاله له[1].

وقد أجاب الفريق الأول المدافعون عن التعريف بأن تعريفهم يظلُّ سليماً دون أن يرد عليه ما ذكر من إيرادات واعتراضات، فإن الخطاب بالنسبة إلى الصبيِّ ليس بموجّه إليه نفسه، وإنما موجّه إلى ماله، فهذا محلٌّ (الصبيّ) وذاك محلٌّ آخر (المال)، وشتَّان بين المحلَّين، أو قالوا بأن الخطاب موجَّه إليه صورةً وشكلاً وموجَّه إلى وليِّ أمره حقيقة. ورأى الزركشي أنَّ الخطاب المتعلِّق بأفعال المكلَّفين إما أن يتعلَّق بأفعالهم تعلُّقاً مباشراً من غير واسطة أو يتعلَّق بها تعلُّقاً غير مباشر بواسطة، ومثَّل لهذا التعلُّق غير المباشر بإتلاف البهيمة.

والذي يبدو لي أن الطرفين لم يأتيا بشيء جديد، وكلّ ما هناك أنَّ

(١) ينظر: تشنيف المسامع على جمع الجوامع، الزركشي (٤٤/١)؛ وتغير الأحكام في الشريعة الإسلامية، إسماعيل كوكسال، ص ٣٥.

الفريق الأول جعل الخطاب من خطاب التكليف، بينما جعله الثاني من خطاب الوضع، والأخير عائد إلى الخطاب التكليفيّ، والقسمان يندرجان تحت تعريف الحكم.

أو استبدلوا: «خطاب الشرع» بـ «خطاب الله تعالى»، ليحتوي السنة النبوية وبقية الأدلة من الإجماع والقياس والمصلحة وغيرها.

وعرف من المعاصرين الأستاذ الزلمي الحكم الشرعيّ بقوله: «هو خطاب الله المتعلّق بتصرُّفات الإنسان والوقائع على وجه الاقتضاء أو التخيير أو الوضع»[1].

ويبدو أن هذا التعريف هو المرشح للاعتماد عليه من بين تلك التعريفات، وذلك لعدة أسباب، منها:

١ ـ **قلة افتقاره إلى التأويل**، فلفظ الإنسان شامل لكلٍّ من تأهَّل للتكليف، ولمن لم يتأهَّل له بعد، أو تأهَّل وزالت أهليَّته بعارض من العوارض السماوية أو المكتسبة، بينما لفظ المكلّف لم يكن وافياً بأداء هذا المعنى إلاَّ بارتكاب نوع من التأويل والتقدير كما سبق، وما لا يحتاج إلى تقدير أولى بالتقديم والترشيح مما يحتاج إليه.

٢ ـ **اكتنافه الجديد**، الجديد الذي يلاحظ في التعريف هو لفظ (الوقائع)، ومن يتصفح المراجع الأصولية ومصادرها ـ القديمة منها والمعاصرة ـ فلا يظفر بتعريف قد حوى الوقائع على الرغم مما يلعبه هذا اللفظ من دور بارز ومركزيٍّ في التعريف، فالوقائع تدخل في صميم الحكم الوضعي الشق الثاني من الحكم الشرعيّ، فإن خطاب الشرع كما له شأن ودخل في تحديد حكم تصرف إرادي فبمثله له دخل في تكييف ما ليس للإنسان فيه رغبة وإرادة أي الوقائع. وهذا الكلام ينبغي أن لا يفهم منه الطعن في صنيع العلماء القدامى والمعاصرين، واتّهامهم

(١) أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، مصطفى إبراهيم الزلمي، ص ١٧٧.

بأنهم أهملوا مساحات كبيرة من القضايا ولم يروا لها أحكاماً شرعيةً، وهي القضايا التي ليس للإنسان فيها أمر ويد، وغير خاضعة لإرادته، كحوادث الصدام بين وسائل المواصلات كغرق السفن بفعل الرياح وأمواج البحار أثناء مدّ البحر وجزره، وتحطُّم الطائرات المدنية في الجو، وما تخلّفه البراكين والزلازل وغيرها من قتل وتخريب وتدمير. فهؤلاء العلماء لم يهملوا المسألة أدنى إهمال، وإنما الأمر على خلاف ذلك تماماً، فقعَّدوا بادىء ذي بدء بأنه لا تخلو واقعة ولا تصرف من حكم الله، وأدرجوا الوقائع تحت أقسام الحكم الوضعي من السبب والشرط والمانع، وقرَّروا أنَّ كلَّ واحد من السبب والشرط والمانع حسب قبوله ودخوله تحت قدرة المكلَّف ينقسم تقسيماً ثنائياً إلى ما يدخل تحت مقدوره، وما لا يدخل تحت مقدوره واستطاعته[1]، فحديثهم عن الوقائع جاء خلال الحديث عن كيفيات تعلّق الحكم الشرعي بمحلّه، وليس أثناء الحديث عن محلّ الحكم الشرعيّ، وتلك الوقائع هي بذاتها من محلّ الحكم الشرعيّ، ولا علاقة لها مباشرة بتلك الكيفيات.

٣ ـ **دقّته في الصياغة**، يحمل التعريف بين دفّتيه ردّاً جميلاً غير مصرَّح به على كلٍّ من خلط بين الوقائع والتصرُّفات كثلة من فقهاء القانون[2]، حيث أدخلوا التصرف في الوقائع مرة، وأدخلوا الواقعة في التصرف أخرى، والحال أن بينهما تبايناً كلياً، إذ ليس كلّ تصرف ولا بعضه يعدُّ واقعة، وفي المقابل أيضاً ليس كلّ واقعة ولا بعضها تعدُّ تصرُّفاً.

---

(١) الأسباب الإرادية عبارة عن التصرفات القولية والفعلية كالعقود، فإنها أسباب لانتقال الأموال وكسبها، والعلم بهلال شهر رمضان سبب لا إرادي لوجوب الصيام. ومثال الشرط العمد العدوان فإنه شرط للقتل الذي هو سبب للقصاص، وموت المورث شرط لا إرادي لتوريث الورثة، وقتل الوارث مورثه مانع إرادي من الميراث، والحيض مانع غير إرادي من وجوب الصلاة.

(٢) ينظر: أصول الفقه، الزلمي، ص ١٧٩.

تحليل التعريف:

خطاب الله: تعني كلمة الخطاب توجيه الكلام إلى الغير، وهو المخاطب به من النصوص التشريعية كتاباً وسنةً. والخطاب في الحقيقة هو مصدر الحكم، وإنما يسمَّى حكماً لتضمّنه إياه.

دارت بين أهل الأصول القدامى مسألة جدلية في هذا المقام وهم بصدد تفسير لفظ (الخطاب)، هل المراد منه الخطاب المعنوي النفسي الأزلي، أو المراد منه الخطاب اللفظي المعبر عن الكلام النفسي الأزلي القديم، ومهما كان الجدال عميقاً بينهم فنحن لا نرى لخلافهم أثراً يعتدُّ به ويترتب عليه من الناحية التطبيقية والعملية تكليف شرعيّ، لأننا لسنا مكلَّفين بالتعرف على ما في اللوح المحفوظ، وليس أمام المكلَّف سبيل إليه، وإنما مكلَّفون بما جاء به النبيُّ محمد ﷺ وتناقلته الأجيال من الكتاب الذي بين أيدينا والسنة النبوية المطهرة الصحيحة. والعلم الذي يتولَّى الإجابة عن هذا الإشكال هو علم الكلام والتوحيد لا أصول الفقه، وبما أنَّ أهل الكلام كان لهم الحظوة والإسهام في التأليف الأصولي وانفردوا بمنهجهم الأصولي المستقل المسمَّى بمنهج الشافعية أو منهج المتكلِّمين، فغلب على منهجهم الطابع الكلامي الجدلي، ونقلوا بعض مفردات ما أولوه عناية من علم الكلام إلى هذا العلم ومزجوه مزجاً، وهذه النقلة النوعية في تناول مفردات هذا العلم وطريقة عرضها قد تمَّت على يد كبار علماء المعتزلة.

المتعلقُ: المرتبط بالمحكوم فيه من التصرفات والوقائع، وهذا الارتباط وإن كان قديماً بقدم خطاب الله تعالى لكنه تنجيزي حادث حسب كلِّ مكلَّف وحسب كلِّ واقعة، ويتكرر ويتجدَّد حسب ظهور التصرف أو الواقعة، كتجدُّد تعلُّق الخطاب الشرعي في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ٧٧]، كلما تجدد سبب الصلاة وهو دخول الوقت.

التصرفات: وهي توجيه الإرادة نحو إحداث أمر معتدٌّ به شرعاً، سواء أكان هذا الأمر مشروعاً أم غير مشروع، وسواء كان فعلاً أم قولاً، ومثال

المشروع من قبيل الفعل مد اليد لمساعدة الفقير، ومثال المشروع من القول كالجهر بكلمة الحق عند سلطان جائر وإقامة الشهادة، وغير المشروع من الأعمال كالقتل والتمثيل بالجثث وتهريب المواد التي تضرُّ باقتصاد البلاد، وغير المشروع من الأقوال كالتأفُّف بوجه الوالدين والقذف والتنابز.

والوقائع: وهي على خلاف التصرفات، فليس للإنسان دخل في تكوينها، وإنما تقع خارج سلطانه، سواء في ذلك أن ما حدث كان نتيجةً لفعله كحوادث المرور أو لم يكن كالموت الطبيعي، وسواء كانت مادية كإتلاف الصبي مال الآخر، أو معنوية كالجنون والقرابة.

على وجه: المقصود منه صور وأنواع الارتباط الحاصل بين الخطاب الشرعي والمحكوم فيه من التصرفات والوقائع.

الاقتضاء: وهو الطلب، سواء كان طلب فعل أم كان طلب ترك، وسواء كان الطلب وارداً على سبيل التحتم والإلزام أم وارداً على سبيل الترجيح والأولوية، وعليه فتنضوي تحت هذا اللفظ بناء على ما ذهب إليه جمهور الأصوليين أربعة أنواع من الحكم:

النوع الأول: طلب الفعل الواردُ على وجه الإلزام، فيتحتم الإتيان به ويتعين، ويستحقُّ فاعله الثناء الجميل، كما أنَّ تاركه يستحقُّ اللوم والعتاب[1]، وأطلق الأصوليون على هذا النوع من الخطاب بأنه خطاب إيجاب، وعبَّر عنه الفقهاء بالوجوب، أي الأثر المترتب على الخطاب ومدلوله.

---

(١) آثرنا في التعبير عن هذا النوع من الخطاب بأنَّ فاعله يستأهل الثناء والمدح وأنَّ تاركه يستحق اللوم والعتاب على التعبير بما توعد بالعقاب على تركه، أو بما يعاقب تاركه، ذلك لأن الأخير تشمّ منه رائحة الفكر الاعتزالي القائل بوجوب معاقبة تارك المأمور به أمراً جازماً، وهذا ما يمليه مبدأ العدل والإنصاف، فلا مكان بناء على ما ذهبوا إليه إلى العفو الإلهي، بينما التعبير الأول يفسح المجال للعفو الإلهي، فإن شاء عاقبه وإن شاء غفر له، فالعقوبة مشكوك فيها، أما اللوم فإنه أمر ناجز يترتب على الترك. ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة (١٠٢/١).

فقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البَقَرَة: ١٨٥]، هو نفسه الحكم عند جمهور الأصوليين؛ لأنه خطاب الله تعالى المبيِّن لصفة فعل صادر من المخاطب به، وهي الوجوب لفعل الصوم، أما ما أثبته الخطاب من وجوبٍ فهو الحكم عند الفقهاء.

فرَّع الحنفية على النظر في الطريق الذي ثبت به هذا الطلب جزماً: هل طريق قطعيّ الثبوت والدلالة معاً أم ظنيّ الثبوت بغضِّ الطرف بعد ذلك عن كون دلالته قطعيةً أو ظنيةً، فرعوا على ذلك القول فرضية المأمور به أو وجوبه، فإن كان الأول فالأول (ثبوت الأمر بطريق قطعي جزماً ففرض) وإن كان الثاني فالثاني (ثبوت الأمر بطريق ظني جزماً سواء كانت دلالة الخطاب قطعية أم ظنية فواجب)، بينما جمهور الأصوليين لم يولوا اهتماماً بالطريقة التي ثبت بها الأمر، وإنما أولوا اهتماماً بنوعية هذا الأمر وقوَّته الإلزامية من حيث كونه أمراً إلزامياً جازماً أو أمراً على سبيل الترجيح والتفضيل، فسمَّوا الأول واجباً (فرضاً)، وسمَّوا الثاني بالندب.

النوع الثاني: طلب الفعل الواردُ على سبيل الترجيح لا الإلزام، فالإتيان به أولى وأفضل من تركه، فيُمدح فاعلُه ولا يُلام تاركُه كما لا يمدح على تركه، لذلك أنَّ الإتيان به أفضل، وهذا ما أطلق عليه الندب أو المندوب، ويسمى أيضاً بالمُرغَّب فيه والمستحب والنفل والتطوع والإحسان والسُّنة.

النوع الثالث: طلب الكفّ والامتناع جزماً وإلزاماً، فيتحتم على المخاطب به اجتنابه والانتهاء عنه، ويُمدح الشخص على انتهائه عنه ويُلام على تلبّسه به واقترابه منه، وأطلق على ما كان على هذا الوصف مصطلح التحريم أو المحرم أو الحرمة.

ويسمى أيضاً بالمحظور والمعصية والذنب والمزجور عنه والمتوعد عليه والقبيح. وعلى وزان صنيعهم في الواجب والفرض ذهب الحنفية إلى تسمية ما ثبت من طلب الكفّ والامتناع جزماً وبطريق قطعيّ حراماً، وسمّوا ما ثبت منه بطريق ظنّي المكروه تحريماً، وكذلك الشأن بالنسبة إلى

الجمهور، فهم لم يلتفتوا إلى الطريق الذي ثبت من خلاله الكفّ، وإنما احتفلوا بنوع الطلب هل جاء محتماً وجازماً أم لا؟ فإن كان الأول سمّوه حراماً وإن كان الثاني سمّوه مكروهاً.

النوع الرابع: طلب الترك والكفّ على سبيل الترجيح من غير إلزام، فالمرجح فيه هو جانب الترك دون جانب الفعل، فيُمدح من كفّ وامتنع عن الفعل، ولا يُلام المقبل عليه، وهذا ما سمّي بالمكروه عند الجمهور وبالمكروه تنزيهاً عند الحنفية[1].

أو تخييراً: حرف (أو) الوارد في التعريف لا يحمل على الشك والترديد حتى يكون إيراده مخلاً بصحة التعريف؛ لأن مقام التعريف مقام كشف حقيقة الشيء المعرَّف وبيانها، فلا يتعرَّض فيه إلاَّ إلى العناصر والمكوِّنات الأساسية التي تساهم في تجلية المعرَّف وتحديده، وهذه المكوِّنات والمقوِّمات لا بدَّ أن يكون المعرِّف على بيِّنة من أمرها، والشكّ يعكِّر عليه بالخفاء والغموض، وإنما جيء بها هنا لبيان أقسام الخطاب بغية إطلاعٍ دقيقٍ شاملٍ على ماهية الحكم الشرعي.

والمقصود بالتخيير منح المكلَّف الخيرة بين أمرين: بين فعل ما تعلَّق به الخطابُ وبين تركه على حدّ سواء من غير فضل ومزية، فلا الإقدام عليه أولى وأفضل من الإحجام عنه، ولا العكس، وهذا النوع من الخطاب قد جُرِّد عنه الطلب وانتُزع، فلا اقتضاء فيه لا جازماً ولا غير جازم، وبعبارة أخرى: لا مدح ولا ذم في الحالتين، وهذا ما اصطلح عليه بالإباحة أو المباح[2]، ومثال ذلك الأكل والشرب والنوم وغير ذلك.

---

(١) لفظ المكروه يأتي في النص القرآني ويقصد به التحريم، ولا يراد به المكروه المساق في اصطلاح الأصوليين، وتصديق ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾ [الإسراء: ٣١ ـ ٣٨]، أي محرماً. ينظر: تعليق المحقق شعبان محمد على روضة الناظر (١/١٤٤).

(٢) ويسمى أيضاً بالحلال والجائز.

في حديثه عن أقسام الحكم الشرعيّ التكليفي وحصره له حصراً عقلياً قال الشوكاني: «فالأحكام التكليفية خمسةٌ؛ لأن الخطاب إمَّا أن يكون جازماً أو لا يكون جازماً، فإن كان جازماً فإمَّا أن يكون طلب الفعل وهو الإيجاب أو طلب الترك وهو التحريم، وإن كان غير جازم فالطرفان إما أن يكونا على السوية وهو الإباحة، أو يترجح جانب الوجوب وهو الندب، أو يترجح جانب الترك وهو الكراهة»(١).

أضاف ابن السبكي على خلاف الجمهور تأسياً بإمام الحرمين قسماً آخر على الحكم التكليفي وهو خلاف الأولى، المستفاد من الأمر بطريق الالتزام، بناء على أنَّ الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدِّه، وسمَّاه بالنهي غير المخصوص، وسمَّاه إمام الحرمين بالنهي غير المقصود، يقول ابن السبكي: «فإن اقتضى الخطاب اقتضاءً جازماً فإيجاب، أو غير جازم فندبٌ، أو الترك جازماً فتحريمٌ، أو غير جازم فنهيٌ مخصوصٌ فكراهة، أو غير مخصوص فخلاف الأولى، أو التخيير فإباحة»(٢).

الوضع: عبارة عن جعل الشارع أمراً ما سبباً للحكم أو شرطاً له أو مانعاً منه، فجعل وجوب القصاص (الحكم) مثلاً دائراً مع القتل (السبب) حيثما دار وجوداً وعدماً، فإذا أقدم المكلَّف على قتل امرىء معصوم الدم ظلماً وعدواناً فوجب عليه القصاص، وإن لم يصدر القتل منه فلن يحكم عليه بوجوب القصاص(٣).

كما جعل تحقّق الحكم مقيداً بتوافر الشرط، وتخلّفه بتخلّف الشرط،

---

(١) إرشاد الفحول، الشوكاني، ص ٢٣.

(٢) جمع الجوامع بشرح تشنيف المسامع، ابن السبكي (٥٨/١)؛ وينظر: تشنيف المسامع (٥٨/١).

(٣) عرَّف الأصوليون السبب بقولهم: ما يلزم من وجوده وجود الحكم ويلزم من عدمه عدم الحكم لذاته. ومنهم من عرَّفه بأنه ما يحصل الحكم عنده لا به. ينظر: روضة الناظر: (١٧٨/١)؛ والمحرر في أصول الفقه، السرخسي، (٢١٨/٢).

فطهارة المكان والملبس مثلاً شرط علّق عليه الشارع صحة الصلاة، فيُحكم عليها بالصحة كلّما وجدت، ويحكم عليها بالبطلان كلّما تأخّرت وتخلّفت[1].

وما عدَّ الشارع وجوده مؤثراً على الحكم بالإعدام فمانع، كالردة والقتل، فإنَّ كلَّ واحد منهما مانع من الميراث[2].

سؤال وارد:

عبَّر الأصوليون عن الحكم الشرعيّ من خلال تعاريفهم له بأنه خطاب الله تعالى، أو بأنه خطاب الشارع كما مرَّ بنا سابقاً، والسؤال الوارد: هل الحكم الشرعيّ منحصر في خطابات الشارع، في حين أنَّ بعضهم قد صرَّح به أيما تصريح فقال: «إنَّ الحكم خطاب الله، وحيث لا خطاب لا حكم»[3]، وما القول الفصل في المثمِر[4] للحكم الشرعي من الإجماع والقياس والمصالح المرسلة والاستحسان وغير ذلك من الأدلة، وليس واحد منها بخطاب الله تعالى ولا رسوله ﷺ، وعلى الرغم من هذا فإنها منتجة للحكم الشرعي؟ وما القول في اجتهادات العلماء المعتبرين، فهل ما توصَّلوا

---

(١) قال الأصوليون في تعريف الشرط بأنه: ما يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه لذاته. أو ما يضاف الحكم إليه وجوداً عنده لا وجوباً به. المحرر (٢/٢١٩).

(٢) عُرف المانع بأنه ما يلزم من وجوده عدم الحكم، ولا يلزم من عدمه وجود الحكم ولا عدمه لذاته، أو بأنه وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمةً تستلزم عدم الحكم أو عدم السبب. إرشاد الفحول، ص ٢٥.

(٣) تشنيف المسامع (١/٤٥)؛ والمستصفى (١/٥٩).

(٤) وزع الإمام الغزالي المفردات الأصولية على أربعة أبواب، وسمَّى كلَّ باب منها بقطب، وشبَّه الأصول بالشجرة، فخصَّص القطب الأول للحديث عن الحكم الشرعي وشبهه بالثمرة، وسمَّى القطب الثاني بالمُثمِر وخصصه للأدلة، وتناول في القطب الثالث طرق استنباط الحكم وأطلق عليها طرق الاستثمار، وتكلَّم في القطب الأخير الرابع على الاجتهاد ومواصفات أهله وأبان عنه بالمستثمِر. ينظر: المستصفى (١/١٧) وما بعدها.

إليه بعد تقليب النظر الثاقب وبذل الجهد الحثيث يعدُّ حكماً شرعياً، ولا سيما اجتهاداتهم فيما لا نصَّ فيه؟

أحسب أنه لمن الأفضل أن يمهد للجواب عن ذلك بما يأتي:

أولاً: كلام الأصوليين في تعريف الحكم بأنه خطاب الله كان منبثقاً من اعتبار أصل الأحكام ومصدرها الحقيقي الأول وإثبات الحاكمية، وتضمن حديثهم تعريضاً لا تصريحاً تقديحاً للمخالف، فإنَّ أهل السنة والجماعة يعتقدون أنه ليس ثمة حكم إلاَّ حكم الشرع، وليس للعقل حكم يستقلُّ به من غير حاجة إلى الوحي، وسواء في ذلك لو قلنا بأن للأشياء صفات حسن وقبح ذاتيين، والعقل الإنساني قادر على اكتشاف تلك الصفات كما قال الماتريدية وآخرون، أم قلنا ليس للأشياء حسن وقبح ذاتيان، لذلك لا يبلغ العقل كنهها، لأنَّ القولين يلتقيان في النهاية وينتجان نتيجة واحدة، وهي أنَّ الحكم لا يكون إلاَّ لله تصديقاً لقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، فجاء أدب خطابهم على مستوى من السموِّ والجدال الحسن فتصدَّعوا عن وجهتهم من غير مساومة واكتفوا بما يلزم من كلامهم للردِّ على المخالف، واللبيب تكفيه إشارة، وذهب المخالفون من المعتزلة ومن حذا حذوهم إلى القول بأنَّ للأشياء صفات حسن وقبح ذاتيين، وأنَّ هذه الصفات يدركها العقل، فإن أدرك حسن الشيء وأدرك معه أنَّ اجتنابه قبيح مطلقاً بحيث يحاسب على إحجامه فهو الواجب، وإن علم أنَّ اجتنابه قبيح من بعض الوجوه دون كلِّها بحيث لا يحاسب على تركه فمندوب، وهكذا قالوا في بقية الأحكام بناءً على مدى قبح الشيء وحسنه، فبوَّؤوا بذلك للعقل مقاماً رفيعاً، وأسَّسوا التكليف على المعرفة العقلية، ولم يروا بأساً بانفكاك التكليف عن الشرع، بناء على عدم وجود علاقة تلازمية بينهما طرداً وعكساً.

ثانياً: ما ذهب إليه بعض الأصوليين في تعريف الحكم بأنه خطاب الله تعالى إمَّا أن يدلَّ على حصر الحكم الشرعيّ عليه سبحانه وتعالى أو لا يدلّ على ذلك، ولا يتوقع احتمال ثالث بمعنى دلالته على الحصر وعدمه في

وقت واحد لاستحالة اجتماع الضدَّين؛ السلب والإيجاب، الحصر والانتشار، فتعيَّن بالضرورة صدق أحد الاحتمالين.

فإن كان مرادهم الاحتمال الأول (دلالته على الحصر) فيُخرّج لتعريفهم بأنهم نظروا في الحكم الشرعيّ من حيث الإلزام والإنشاء، لا الكشف والإخبار، فإنَّ خطاب الله تعالى هو وحده الملزم والمنشىء للحكم، وأنه عمدة الشريعة وغاية الغايات، وليس وراءه غاية لمستزيد. والرسول ﷺ هو المخبر الصادق الأمين عن الله سبحانه وتعالى، الواجبُ طاعته كطاعة الله، وهو المخوّل دونما شكٍّ لبيان كتاب الله ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، واستمدت السنة إلزاميتها من الكتاب، فغدت للسنة النبوية خصوصية لا يضارعها غيرها من الأدلة، وما أحسن تعبيراً وما أجمله حينما رسم ناصر السنة الإمام الشافعي رحمه الله معالم العلاقة التشريعية بين الكتاب والسُّنة قائلاً: «فَرَض الله في كتابه طاعةَ رسوله ﷺ والانتهاءَ إلى حُكمه، فمَن قَبِلَ عن رسول الله فبفرض الله قَبِلَ»[1]، وأكَّد هذا المعنى مرة أخرى قائلاً: «فكلُّ من قَبِلَ عن الله فرائضَه في كتابِه قَبِلَ عن رسول الله سُنَنَهُ، بفرض الله طاعة رسوله على خلقه، وأن ينتهوا إلى حُكمِهِ، ومن قَبِلَ عن رسول الله فعن الله قَبِلَ، لِما افترض الله من طاعته»[2]. وعليه فإن توسيع معنى «خطاب الله تعالى» حتى يشمل الخطاب النبوي توسيع له مسوغاته، وكيف لا، وأنَّ السنة هي راجعة إلى الكتاب، فوظيفتها بيان أحكامه بتفصيل مجمله وتخصيص عامّه وتقييد مطلقه وكشف غريبه وتأكيد مضمونه ومعانيه، ومن هذا المنظور فإنَّ شمول قولهم: «خطاب الله» السنة النبوية لا يتعارض والحصر المذكور ما دام كلاهما ينبعان من معين واحد ومشكاة واحدة.

أما الاحتمال الثاني وهو إفادة قولهم «خطاب الله» الانتشار والتوسُّع لا الحصر كأن يقصد به الإجماع والقياس والمصالح المرسلة وسائر الأدلة

(١) الرسالة، الشافعي، ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣.

الأخرى أيضاً كما صرَّح به بعضهم حيث قالوا ما حاصله: إنَّ لفظ الخطاب الوارد في التعريف أعمّ من أن يكون صريحاً أو غير صريح وغير مباشر أي خطابه ضمناً (من الإجماع وغيره من الأدلة)[1]، وعدم تقييد الخطاب بقيد الصريح أو الضمني مشعر بأن المقصود في التعريف نوعا الخطاب معاً وليس نوعاً واحداً، إذ ترك الاستفصال ـ طلب التفاصيل ـ في مقام البيان مع قيام الحاجة إلى ذلك التفصيل يُنزَّل منزلة العموم في المقال. فهذا القول لا يستقيم وذلك لأمور وأسباب:

١ ـ إضافة الخطاب إلى الله تعالى وحده تجعل إرادة بقية الأدلة من الإجماع والقياس والمصالح المرسلة وغيرها أمراً مستبعداً وبعيداً عن الحسبان حسب الظاهر وواقع الحال، فضلاً عن أنَّ هذا الحمل يحمل في طيَّاته نوعاً من المجاز المرسل القائم على إطلاق الجزء وإرادة الكل، أو إطلاق الخاص وإرادة العموم. ومن المعلوم لدى أهل الخبرة أهلِ الصنعة الأصولية والمنطقية أنَّ مقام التعريف مقام دقيق وحسَّاس، تُبيَّن فيه حقيقة المعرَّف بكاملها من غير حشوٍ مُمِلٍّ أو إيجازٍ مُخِلٍّ، ويتجنب فيه الاعتماد على القرائن لا سيما غير البارزة للعيان، وتأسيساً على هذا فإنَّ حمل الخطاب على المراد الحقيقي منه أولى بالاعتبار من حمله على المجاز، والأصل في الكلام الحقيقة، وأنَّ التعريف الشامل لكافة أفراده من غير افتقار إلى إجراء نوع من التأويل والتقدير مقدَّم على ما لم يكن كذلك، والعدول عن الظاهر إلى غيره إنما كان مستساغاً إذا رافقته مبرِّراته، كتعذُّر الحمل أو إفضائه إلى المحال من التضاد والتناقض أولاً، وأن توجد قرينة معتبرة مهما كان نوعها لفظية أم حالية أم عقلية تبرِّر هذا الصرف والعدول ثانياً، وريثما لا يوجد شيء من ذلك فلا عدول ولا صرف.

(١) ينظر: الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية، محمد أبو الفتح البيانوني، ص ٢٢؛ وزكريا البري، أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٦٥.

٢ ـ تواطأت كلمة الأصوليين على أنَّ المصادر المنشئة للحكم الشرعي ابتداءً عبارة عن خطاب الشارع، فهو المؤسِّس والمُوجِد والمُلزِم، وأنَّ الإجماع والقياس والمصالح المرسلة وغيرها أدلَّةٌ شرعية انتصبت سُبُلاً وطرائق قدداً يستعين بها المجتهد والمعنيّون للتوصُّل عبرها إلى الحكم الشرعيّ، وتقتصر وظيفة تلك الأدلة على كشف الحكم دون إيجاده وتأسيسه، فإنَّ الأحكام الشرعية الاجتهادية الظنية منها وغير المنصوص عليها شأنها في الوجود شأن الأحكام الشرعية الأخرى غير الاجتهادية، بيد أنَّ الأخيرة صرَّح بها الشارع في نصوصه التشريعية، وأنها ظاهرة وجليَّة، بينما الأحكام الشرعية الاجتهادية لم تحظَ بذلك التصريح والجلاء، بل اعترى على معانيها نوع خفاء وغموض، وربما لا يوجد دليل تفصيلي بصددها، فوكَّل أهل النظر والرأي فيها بكشف الستار عنها أو باستخراجها واستنباطها من الأدلة الكلية وتوخِّي مقاصد الشرع ونَفَساته. فالأدلة الشرعية الاجتهادية التي تمثِّل المنهج القويم والميزان المستقيم يتمُّ خلالها إمداد القضايا والمستجدَّات بالأحكام الشرعية، فإنها الطريقة الكاشفة للحكم الشرعي وليست هي الحكم الشرعيّ بالضرورة.

٣ ـ إنَّ تلك الأدلة ليست بخطاب الله تعالى، وإنما خطابه تعالى يدلُّ على الاعتداد بها في الجملة عموماً لا تفصيلاً، فلو قلنا بأنها خطاب الله تعالى أو خطاب الشارع ولو ضمناً فما حكم من ينكر بعض هذه الأدلة، ما الحكم على الإمام الشافعي الذي اشتهر برفضه الشديد للاستحسان وعدَّه تلذُّذاً وتقوُّلاً في الشريعة، وما الحكم على ابن حزم الظاهري الذي أقام حرباً لا هوادة فيها على القياس، وما الحكم على الغزالي الذي حكم على شرع من قبلنا وقول الصحابي والاستحسان والاستصلاح بأنها من الأصول الموهومة[1]؟

(١) المستصفى (١/٢٠٤).

٤ - سمَّى الأصوليون الإجماع والقياس.. إلخ دليلاً، ذلك لأنَّ الدليل في اللغة يأتي بمعنى المرشد والكاشف عن الشيء[(١)]، وفي اصطلاح محقِّقيهم أنه ما يمكن التوصُّل بصحيح النظر فيه أو في أحواله إلى مطلوب خبري[(٢)]، توصُّلاً يقينياً أو ظنِّياً، والمراد بالمطلوب الخبري هنا الحكم الشرعيّ. إذاً الدليل هو الهادي إلى المطلوب وليس هو بمطلوب لذاته وإنما لغيره، ويتحتَّم كونه غير مطلوب، إذ ليست الوسيلة هي الغاية وإن تعيَّنت سبيلاً إليها، ولم تكن تسمية تلك الأدلة عندهم بالمصادر مشاعاً بل معهوداً ومتعارفاً عليها كما آل إليه الأمر في العصر الحاضر، فمن اطَّلع على ما كتبه الأصوليون المعاصرون فإنه يلحظ ترديداً لهذا المصطلح، وأنهم لم يروا حرجاً في هذا الاستعمال، كما لم يبدِ أحد منهم أو من غيرهم تحفُّظاً عليه، وغدا يشكِّل مصطلحاً من مصطلحات علم أصول الفقه، بل قد ترى في الخط البياني أنَّ نسبة هذا الاستخدام تزداد وترتفع يوماً بعد يوم[(٣)]، كما استخدموا في حين آخر لفظ الأصل أو أصول الأحكام على التناوب، وكأنها ألفاظ مترادفة متفقة المعنى مختلفة الألفاظ.

ووقفة متأمِّلة في الصنيعين؛ صنيع القدامى وصنيع المعاصرين توحي بالدقة العلمية والمدى البعيد الذي قطعه أولئك القدامى في وضع الشيء

---

(١) ينظر: لسان العرب (٢٤٨/١١) وما بعدها؛ الصحاح، الجوهري (١٦٩٨/٤).

(٢) ينظر: جمع الجوامع وشرحه تشنيف المسامع (٨٥/١)؛ التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، عبداللطيف عبدالله البرزنجي (١١٣/١) وما بعدها.

(٣) ينظر على سبيل المثال: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء، علي الخفيف، ص ١٩؛ الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، محمد حسن هيتو، ص ٣٢٧؛ ومصادر التشريع، عمر سليمان الأشقر، ص ٥٢؛ والفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية، عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان، ص ١٦ - ١٧؛ المهذب في علم أصول الفقه المقارن، عبدالكريم بن علي بن محمد النملة (١٢٦/١)؛ تعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود على شرح ابن السبكي رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (١٥٩/١).

مكانه المناسب والألفاظ مواضعها، فالتعبير عن تلك الأدلة بالمصادر تعبير يعوزه البعد اللغوي[1] والظل المعنوي الذي يخلِّفه هذا اللفظ، حيث إنَّ وصف الشيء بأنه مصدر لغيره لا يدلُّ إلاَّ على أنه هو المنشيء وهو المُوجِد له، واتَّفقت كلمتهم على أنَّ تلك الأدلة هي كاشفة للحكم الشرعي وليست بمؤسسة وموجدة لها كما سبق بيانه.

نعم، قد يقال: لا ضير ولا مشاحة في الاختلاف في الأسامي والمصطلحات ما دام قد تجذرت في العقول الحقيقة وتبادر إلى الذهن المعنى المقصود، وتبادر المعنى إلى الذهن من علامات استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، هذا الكلام قد يكون صحيحاً من وجه من حيث إنَّ أيَّ خطاب وارد في أي علم من العلوم يحمل على المعاني المتوخاة لدى أهل ذلك الفن والعلم، فالكلمات الشرعية لا تحمل على المعاني المقصودة لتلك الكلمات أنفسها الواردة في قواميس المصطلحات الطبية أو العسكرية مثلاً، لكن أهل الاختصاص الشرعي تعارفوا على سوق المعاني اللغوية لأي مصطلح من المصطلحات قيد الدراسة قبل الشروع في المعاني العرفية الاصطلاحية لما لذلك المصطلح من صلة وعلاقة بينه وبين تلك المعاني اللغوية، وكلما كان التعريف به أقرب إلى اللغة كان أدعى إلى الفهم وأبعث على القبول، وناهيك في هذا المقام عن الأثر الذي يخلفه لفظ المصدر من العصمة والقدسية، فإن المصادر التشريعية الإسلامية (الكتاب والسنة) لا بدَّ وأن تظل محروسة ومعصومة وأن ينظر إليهما بنظر القداسة والعصمة، بينما سائر الأدلة من القياس والاستحسان وغيرها لم يقل أحد فيها بأنها أدلة معصومة، ليس هذا فقط، وإنما اختلفت رؤاهم في مشروعيتها وحجِّيتها اختلافاً قد يصل إلى التضادُّ الكامل في بعضها، لذا يستحسن التفريق بين الأمرين؛ بأن يُصطلح على ما يؤسس الحكم الشرعي منها ويوجده بالمصادر التشريعية، وأن يصطلح على البقية الكاشفة للحكم بالأدلة.

(١) ينظر: لسان العرب (٤/٤٤٨)؛ والصحاح (٢/٧١٠).

ولا أرى جدوى في تعميم إطلاق المصدرية على الجميع ثمَّ التفريق بين هذا وذاك بالأصلية والتبعية، أو بالنقلية أو غير ذلك من المصطلحات[1]، ما دامت حقيقتهما مختلفة أو أنَّ الثانية من صنع الكتاب والسنة، وقد يلتمس لهؤلاء المعاصرين عذر لما فعلوه حيث إنَّ أكثرهم درسوا القانون الوضعي ومنهم من درَّسه فتأثَّروا نوعاً ما بالمصطلحات القانونية شعروا بذلك أم لا، ومن ثمة تمَّ نقل جملة من تلك المصطلحات إلى علم الأصول بغية التوضيح والتسهيل أو التخلُّص من الألفاظ والعبارات والتراكيب المعقَّدة لفظاً ومعنى والتي حوَّلت علم الأصول بالنسبة إلى الجيل الصاعد إلى ألغاز يصعب فهمها إلاَّ بشقِّ الأنفس، كما حصل نظير هذا من قبل، فحبُّ الصناعة دفع بأهلها إلى إبراز قدراتهم ومؤهِّلاتهم العلمية فيما كتبوه، فمن غلب عليه حبُّ اللغة أدخل في هذا العلم (أصول الفقه) مباحث لغوية، ومن غلب على طبعه غوص القضايا العقلية أدرج فيه مباحث منطقية وكلامية وهي علاوة على هذا العلم الجليل، كما قال الإمام الغزالي في مقدمة كتابه «المستصفى»، ولا يستبعد انطباق هذا الكلام على ما نحن فيه.

أما بالنسبة إلى الجزء الثاني من السؤال وهو: هل تعدُّ اجتهادات العلماء بعد تفرُّغ الوسع في البحث عن الحكم حكماً شرعياً؟ فإن كان الجواب بـ «نعم»، فكيف إذاً تدرج تلك الاجتهادات تحت أو تحت عبارة (خطاب الشارع)؟ وإن كان الجواب بـ «لا»، فكيف يلزم المجتهد بنتائج ما توصَّل إليه، وكيف للآخرين من المقلِّدة أن يقلِّدوه فيما ليس بحكم شرعيٍّ؟

الجواب عن هذا الشقِّ من السؤال يكمن في الجواب عن سؤال آخر تناولته أقلام الأصوليين، واشتهر بقضية التخطئة والتصويب في اجتهادات

(١) ينظر: تراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء، صبحي محمصاني، ص ١١٧ ـ ١١٨؛ وتاريخ التشريع والقواعد القانونية والشرعية، مصطفى الرافعي، ص ٨٦؛ وأصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي (٢/٧٣٣)؛ وأثر الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي، مصطفى ديب البغا.

مجتهدي الأمة، وهذه القضية طرحت على هيئة السؤال الآتي: هل المجتهد مصيب فيما توصَّل إليه باجتهاده، أم مخطىء؟ أو هل المجتهدون المختلفون في الحكم كلّهم على صواب، أو كلهم على خطأ، أو المصيب منهم واحد والبقية على خطأ؟ وهل جميع ما توصَّلوا إليه من آراء متخالفة يتعامل معها على أساس أنها حكم الشرع، أو لا تنسب تلك الآراء إلى الشرع، أو بين بين؟

ولبيان ذلك أقول وباختصار شديد:

١ ـ الكلام في هذه المسألة إنما يتأتى بعد التسليم بأنَّ الاجتهاد كان واقعاً في محلّه، ونقصد بهذه النقطة أن يكون صادراً ممن تأهَّل بالفعل للاجتهاد وامتلك ناصيته، وأن يكون منصباً على ما يجري فيه الاجتهاد، وبناء على هذا لو أقدم على الاجتهاد من لم يبلغ درجة المجتهد، أو اجتهد فيما لا يجوز فيه الاجتهاد كأن اجتهد فيما ورد فيه نصٌّ قطعي من جانبي الثبوت والدلالة، أو لم يتحرَّ الأدلة تحرِّياً يغلب على الظن أنه ليس ثمة غيرها، ففي هذه الحالة لا يوصف ما توصَّل إليه بأنه حكم شرعي، ولا خلاف بين الأصوليين قاطبة حول هذا، ذلك لأنَّ من لم يتأهَّل للقول في الدين لا يؤتمن عليه، وأنَّ احتمال تطرُّق الخطأ إلى اجتهاده احتمال وارد وقويٌّ وغالب، ومن كان على هذه الحالة لا يمكن أن يتَّخذ مرجعاً في السؤال عن أحكام الشرع، كما أنَّ الاجتهاد في مورد نصٌّ قطعي ثبوتاً ودلالة هو الآخر تقوُّل على الله، وأنه اجتهاد على إرغام النص وإلغائه والخروج عليه، وما استقرَّ عليه رأي المجتهد فهو الخطأ وأنه المرفوض إجمالاً وتفصيلاً.

٢ ـ إذا كان الاجتهاد صادراً من مجتهدي هذه الأمة جميعهم، وهم اتَّفقوا في المسألة على قول واحد، فالمتفق عليه يعدُّ حكماً شرعياً بلا خلاف بين الأصوليين، ذلك لاستحالة تواطؤ خيار هذه الأمة المتمثِّل في مجتهديها على الخطأ استحالة شرعية وعقلية في آنٍ واحد، لما ثبت شرعاً أنَّ هذه الأمة لا تجتمع على الخطأ والضلالة في الدين،

ولا بدَّ أن يكون لهذا الإجماع سند شرعي معتبر، وعليه فإنَّ الشرع هو الرافد لهذا الإجماع وبالتالي فإليه يعود.

ومن الأصوليين من نظر إلى سند الإجماع ووجود الأدلة المتواترة تواتراً معنوياً على حجيته، فجعله بناء على هذه القوة والمزية التي يتمتع بها ضمن الأدلة النقلية أي من خطاب الشارع، وما جاء إجماعهم هنا إلاَّ للتأكيد على الحكم الشرعيّ ليزيده قطعاً ويقيناً إن كان السند دليلاً ظنياً، ويقيناً على يقين إن كان سنده قطعاً ابتداءً.

٣ ـ أما إذا اختلفت وجهات نظر المجتهدين في المسألة على آراء متضاربة فتجد كلمتهم مختلفة مرة أخرى في تقويم الخلاف الناشىء عن الاجتهاد والحكم عليه، وأهم الآراء الواردة هنا رأيان أساسيان:

أوَّلاً: رأي المصوِّبة، ذهب أنصار هذا الرأي إلى تصويب جميع المجتهدين المختلفين في قضية واحدة، وقالوا: ما دام هؤلاء المجتهدون قد بذلوا أقاصي جهدهم بحثاً عن الحكم الشرعي فهم مصيبون فيما توصَّلوا إليه، ذلك لأنهم سلكوا الطريق الصحيح وبنوا اجتهاداتهم على مقدمات صحيحة، ولا شكَّ أنَّ المقدمات الصحيحة تنتج نتائج صحيحة بالضرورة، على أنَّ الشارع قد وضع الوزر عن جميعهم من غير تفريق بين هذا وذاك، وليس هذا فقط، وإنما أثاب الجميع وأثنى عليهم.

وأسَّسوا نظرهم على فرضية أنه ليس لله تعالى في كلِّ المسائل والمستجدات حكم شرعي سابق، وإنما الحكم الشرعيّ يتبع تلك الاجتهادات، فإذا تعدَّدت الرؤى في القضية على ثلاثة آراء مثلاً، فإنَّ هذا التعدد يدلُّ على أنَّ حكم الله فيها متعدِّد أي ثلاثة. إذاً هؤلاء اعتقدوا أنهم مصيبون في الاجتهاد وفي الحكم الشرعيّ.

وأكثر الذين تبنَّوا هذا الرأي هم المتكلِّمون من أهل الأصول من أمثال الباقلاني والجويني والغزالي وآخرين.

ثانياً: رأي المخطئة، رأى أصحاب هذه الوجهة أنَّ المجتهدين المختلفين كلّهم ليسوا على الصواب، فمنهم المصيب ومنهم المخطىء، ولم يستبعدوا احتمال تطرُّق الخطأ إلى تلك الاجتهادات طالما هي اجتهادات يلعب عقل الإنسان فيها دوراً، وأنَّ الإنسان غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ليس بمعصوم، فيبقى احتمال الخطأ حائماً حول حماه، وهذا لا يعني بالضرورة أنه لا يوفَّق إلى الصواب، بل قد يرافقه الصواب في اجتهاداته في حين وقد يجانبه في حين آخر، وهم اعتقدوا أنه لا تخلو واقعة من حكم الله تعالى، فالحكم الشرعيّ سابق على الاجتهاد، لذلك يتصوَّر الخطأ والصواب فيه، فواحد من تلك الآراء هو الصواب، وهو حكم الشرع ولكن ليس على وجه التحديد بالضبط، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الرأي الخاطىء فإنه ليس معيناً، وعليه كلُّ مجتهد مأمور باتِّباع ما توصَّل إليه، فحكم الشرع له أن يتَّبع اجتهاده وإن لم يكن في الحقيقة هو حكم الشرع، ما دام لم يتبيَّن له وجه الخطأ، وغلب على ظنِّه صواب رأيه، إذاً فإنَّ هؤلاء عدُّوا الرأي الصائب منها هو حكم الله وأنَّ الخاطىء منها ليس بحكمه، وإن لم يجزموا بالصواب والخطأ فيها. أما كونه ليس بخطاب الله تعالى فكيف يكون حكمه؟ فبناء على أنَّ اجتهاده يدور في فلك الخطاب والنص الشرعي، ويستظلُّ بظلاله ويستقي من ينبوعه، بمعنى أنَّ خطاب الشارع توسَّعت دائرته حتى شمل الحالة قيد البحث.

والذي حمل لواء التخطئة جمهور الأصوليين وعلى رأسهم أئمة المذاهب الأربعة وابن حزم وآخرون.

والذي أميل إليه أنه لمن الصعب القول بأنَّ تلك الاجتهادات كلّها أو بعضها أو واحد منها هي حكم الله تعالى جزماً وقطعاً، كما يستبعد أن لا يكون واحد منها بحكم الله تعالى، علماً بما أنَّ الشارع نفسه جعل الاجتهاد المنضبط الصحيح هو الطريق الآخر للتعرُّف على أحكامه كما جعل النصوص طريقاً إليها.

الخاتمة

يستخلص مما سبق ذكره أنَّ المسائل الأصولية المختلف فيها تغدو عرضة للمراجعة بالحذف أو الإضافة أو التعديل أو التبديل، وأنها تتطلَّب إعادة صياغة بأسلوب يتلاءم ومستوى المتلقِّي، وهذه المراجعة وإعادة الصياغة أو التجديد والتحديث ينبغي أن لا تكون على حساب محتوى هذا العلم ومضامينه وحقائقه، فلا يقبل تحت تلك الذرائع التضحية بالمضامين الأصولية المؤصلة تأصيلاً علمياً.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

ثبت المصادر والمراجع

- **أثر الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي**؛ مصطفى ديب البغا، دار القلم: دمشق، ط٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- **الإحكام في أصول الأحكام**؛ سيف الدين بن علي الآمدي، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي: بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٨م.
- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**؛ محمد بن علي الشوكاني، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية: بيروت، ط٦، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- **أساس البلاغة**؛ جار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتب المصرية، ١٩٦٥م.
- **أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد**؛ مصطفى إبراهيم الزلمي، مركز عبادي: صنعاء، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- **أصول الفقه الإسلامي**؛ زكريا البري، دار النهضة العربية: القاهرة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- **أصول الفقه الإسلامي**؛ وهبة الزحيلي، دار الفكر: دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- **تاريخ التشريع والقواعد القانونية والشرعية**؛ مصطفى الرافعي، الشركة العالمية للكتاب: بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
- **التحسين والتقبيح عند الأصوليين وأثرهما في القيم والتشريعات**؛ مثنى حارث سليمان الضاري، رسالة ماجستير غير مطبوعة مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد، ١٩٩٥م.
- **تراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء**؛ صبحي محمصاني، دار العلم للملايين: بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
- **تشنيف المسامع على جمع الجوامع**؛ بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي؛ تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبدالرحيم، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

- **التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية**؛ عبداللطيف عبدالله البرزنجي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية**؛ كوكسال إسماعيل، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- **الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية**؛ محمد أبو الفتح البيانوني، دار القلم: دمشق، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.
- **الرسالة**؛ محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر.
- **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**؛ ابن السبكي تاج الدين عبدالوهاب، عالم الكتب: بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
- **روضة الناظر وجنة المناظر**؛ ابن قدامة موفق الدين عبدالله بن أحمد، تحقيق: الدكتور شعبان محمد إسماعيل، مؤسسة الريان: بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**؛ إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، القاهرة، ط٢، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- **الفكر الأصولي (دراسة تحليلية نقدية)**؛ عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان، دار الشروق: جدة، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٨٤م.
- **محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء**؛ علي الخفيف، مطبعة الرسالة، ١٩٥٦م.
- **المحرّر في أصول الفقه**؛ أبو بكر محمد بن أحمد أبو سهل السرخسي، تخريج وتعليق: أبي عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- **مختصر المنتهى الأصولي بشرح العضد**؛ ابن الحاجب أبو عمرو عثمان بن عمر، ضبطه ووضع حواشيه: فادي نصيف وطارق يحيى، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- **المستصفى من علم الأصول**، محمد بن محمد الغزالي، تصحيح: نجوى ضوّ، دار إحياء التراث العربي: بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- **مصادر التشريع**؛ عمر سليمان الأشقر، دار النفائس: عَمان، ط٣، ١٤١٣هـ/١٩٩١م.
- **معجم مقاييس اللغة**؛ ابن فارس أبو الحسين أحمد، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار إحياء الكتب العربية: القاهرة، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م.

- **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**؛ عبدالكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد: الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- **الوجيز في أصول التشريع الإسلامي**؛ محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.