نظرات أصولية في بناء المصطلح والمفهوم عند الأصوليين

د. عبدالوهاب أحمد محمد السعيدي

أستاذ العلوم الشرعية المشارك – كلية الشريعة والقانون – جامعة الحديدة

A773566445@gmail.com

الملخص

وُسم هذا البحث بـــ" نظرات أصولية في بناء المصطلح والمفهوم عند الأصوليين" وهو عبارة عن دراسة منهجية، وكان الدافع إليه بعد مطالعة مدوناتهم وملاحظة ذلك فيها، إظهار حالة الإحكام والاتقان في البناء التقعيدي لهذه العلم، واستشعار لهذه الجهود واستثمارا لها في حركة الحياة وفق قانون الشرع الحكيم، وكانت **إشكالية البحث** بادية في كثرة مدونات أصول الفقه وشيوع شعور لدى قطاعات من الباحثين والمثقفين بتضخمها اللامفيد، فكان السؤال عن صحة هذا الشعور، أعقبه هدف الإجابة عن هذا السؤال، و كان **المنهج المتبع** الوصف والتحليل والتتبع المحدود، ولم تكن هناك دراسات سابقة مشابهة بعد اطلاع وبحث، وجاءت هيكليته في ثلاثة مباحث هي: **المبحث الأول:** إضاءات دلالية. **المبحث الثاني:** بناء المصطلح. **المبحث الثالث:** بناء المفهوم. والخاتمة، وقد خلص البحث في أهم نتائجه إلى أن بناء المنهجية الأصولية كان محسوب المقدمات والنتائج، محدد المصطلحات والمفاهيم بأعلى ممكنات الدقة والتحقيق، وتحاشي التداخل المضطرب الذي قد يحصل في المصطلحات فيؤدي لتشويش الفهم لمدلولات نصوص الوحي الشرعية والآوامر الشرعية. وأن تصور بعض الباحثين خلو فائدة البحث في بعض المسائل والمفاهيم تصور غير سليم من كل الجهات، لوحظ في التقعيد الأصولي حضور الواقع لملاحظة التجارب والعوائد والأصول وبناء المفاهيم عليها، وأن المقصود بقطعية الأصول القطع العادي لا القطع العقلي، وأن القطع قد يكون في الدليل وقد يكون في الدلالة وقد يكون في وجوب العمل.

1

Jurisprudence Views on Jurists' Term & Concept Structure

Dr. Abdulwahab Essaidi
Assistant Professor of Jurisprudence,
Faculty of Sharia & Law, Hodeidah University

Summary Of Research

This research was called "fundamentalist theories in the construction of the term and the concept among the fundamentalists" and it is a systematic study, and the motivation for it after reading their blogs and noticing that in it, explains the state of judgment and perfection in the structural construction of this science, and sensing that and investing in it in the movement of life according to Sharia law The wise, and about the problem of research is evident in the many codes of jurisprudence and the prevalence of a feeling among sectors of researchers and intellectuals with its unhelpful inflation, the question was about the validity of this feeling, followed by the goal of answering this question, and the method followed was description, analysis and limited tracking, and there were no previous studies Achiness For counting and search, and came three sections in the structure are: First topic: Highlights Tag. The second topic: building the term. The third topic: Concept building. And raw materials, and the research concluded in its most important results that the building of the fundamentalist methodology was calculated in advance and results, determining terms and concepts with the highest possible accuracy and investigation, and avoiding the turbulent interference that may occur in the terms that leads to disturbing the understanding of the meanings of the texts of legal revelations and legal orders. And the perception of some researchers that the benefit of the research is not clear in some issues and concepts is an improper perception from all sides, it was observed in the fundamentalist assertion the presence of reality to observe experiments and returns and build concepts on them, and that what is meant by the categorization of the origins is the normal pieces and not the mental cut, and that the cut may be in the evidence and may be in Significance and may be in the necessity of work.

المقدمة:

يتميز علم أصول الفقه عن غيره من العلوم بشرف الاتصال بالاجتهاد الذي هو أساس التفويض النبوي في استنباط الأحكام وبيانها للناس دون كتمان ؛ ولهذه الوظيفة والاشتغال كان كل ما ورد فيه من قواعد ومصطلحات ومفاهيم من مهمات أهل العلم ومشاغلهم، ولم ترد عبثا فيه. فالتقعيد الأصولي المحكم لقضاياه التي يرتكز عليها الفقه مسلَّمة لا تكاد يختلف عليها اثنان، إذ عناية التركيب ودقة البناء ظاهرة لمن يطالع في مدوناتهم، ولقد أخذت نفَسا طويلا امتد لقرون في الزيادة والتمحيص والنقد والتنقيص عبر

آلية الحجاج والمساءلة والردود والنقود تأكيدا في طريق التأسيس الحكيم الضابط، فهو من مسماه أصل والأصل موضع يُرتكز عليه في فقه التدين فهماً وتنزيلاً .. هذا المقصد جعل من أصول الفقه قوة معرفية منهجية عميقة يستوحي منه السائرون في طريق الذكر والفكر وفقه الدين ما يعين على مشروعية ذلك المسار والسير، فكانت قواعده وقضايا في الأغلب علمية عملية، وحتى المسائل العواري عن الفائدة العملية اقتضتها لحظات التأسيس والانضاج العلمي من تراكم معرفي كثير اتُّخِذَت معه أداة الاستقراء والتمحيص والتحقيق، فكان بهذا السياق رصيدا لهم لا عليهم، ومحط إعلاء وإكبار لا هضم واستنكار، وفهم البناء المعرفي الأصولي في سياقاته الزمنية والعلمية الضرورية والحاجية يفك كثيرا من الإشكالات النقدية التي وُوجهت بها هذه الصنعة في بعض مسائلها.

وأصول الفقه في مجموعه يشكل بنية متماسكة متشابكة متعاضدة سواء في شكله المنطقي أو أثره العملي بحيث لا يؤتي كل عنصر ثمرته الحكمية الشرعية في معزل عن بقية العناصر الأخرى، ومن هنا يخفق الظانّ أن بإمكان مفهوم واحد منه أن يبنى نسقا حكميا سليما مالم تتضافر جميع عناصره، وهذا البناء المترابط الخالي من الاضطراب والجافي من الإبهام دليل إحكام وإتقان الصنع.

ومن مسلمة الإحكام والاتقان التي مُني بها أصول الفقه جاء كان الشروع في هذا البحث عن بعض النماذج المختارة للمصطلحات والمفاهيم التي بناها وتبنَّاها الأصوليون وصنعوها؛ لبيان مدى أهمية الحماية والسلامة المنهجية والصحة الشرعية الاجتهادية لاستنباط الأحكام من نصوص الوحي، إضافة لفت الأنظار إلى أن يد الصُنَّاع دقيقة التفكير والتعبير، دقيقة التنبيه والتحرير، دقيقة الاستدراك والتقرير، فكانت سبائك ذهبية ألمعتها الحرارة وأجملتها الغزارة.

ويأتي **هيكل هذا البحث** في ثلاث مباحث هي: **المبحث الأول:** إضاءات دلالية.

المبحث الثاني: بناء المصطلح.

المبحث الثالث: بناء المفهوم.

دوافع البحث:

حينما طالعت كتاب نفائس الأصول للقرافي في تنبيهاته وفوائده على محصول الرازي، وبعض شروح المحصول، خصوصا تنقيح التبريزي، والبدور اللوامع على جمع الجوامع للقاضي اليوسي المغربي، رأيت مدى التحقيق والتدقيق في بناء الصرح المعرفي الأصولي في كل جزئية من جزئياته خصوصا المصطلح والمفاهيم بما يوحي بقوة الاستشعار والاستثمار لأهمية هذا الحقل المعرفي، فبذرت لي فكرة لكتابة بحث عن كيفية البناء الأصولي وصنعته للمفاهيم والمصطلحات كنماذج على دقة الصنعة وإحكامها

وتأسيسها القاصد، لا أن هذا البناء انعكاسٌ للمؤثرات السياسية والتاريخية آنذاك كما يدعي بعض الكُّتاب والباحثين[1]، وإنما هو بناء محكم متقن محسوب العواقب ومحدد الغايات؛ كونه يتعلق بنصوص الوحي اجتهادا في مدلولها ومقاصد توجيهها. ومن خلال هذا الدافع **تظهر أهمية البحث** والحاجة إليه من وجهة نظر الباحث. وتبدو **إشكالية البحث** في حجم المؤلفات الأصولية الكبيرة والكثيرة ومسيرتها الطويلة من الشروح والتلخيصات والتدقيقات ألمجرد الاجترار والتكرار أم التدقيق والانضاج الإضافي المفيد فكان التساؤل المفاد الرئيس، هل رافق مسير الصنعة الأصولية ترف فكري وسجال علمي عديم الفائدة، أم أن السجال والحجاج فيه كان محسوب الهدف والوجهة بما يقوي مقولاته ويسدد مفعوله وفاعليته ؟ ويتفرع منه السؤال هل كان الخلاف في بناء المفاهيم والمصطلحات الأصولية خلافا عديم الأثر العلمي؟ أم أنه خلاف جوهري يترب على الجهل به خلط في المدلولات واضطراب في المقتضيات. ويأتي **هدف البحث** للإجابة عن تساؤلات الإشكالية، و**سيكون المنهج المتبع** في رصد وكشف عملية البناء الأصولي للمفاهيم والمصطلحات هو الوصف والتتبع النسبي لمقولات الأصوليين وتقريراتهم، ومن ثمّ التحليل بما يثبت عملية هذا البناء والإحكام.

وقبل الشروع في بيان هذه المفاهيم والمصطلحات نقدم مدخلا مفاهيميا نستجلي به مدلولات العنوان في مفرداته ككشاف على المقصود ، وهذا ما سيكون في هذا المبحث.

المبحث الأول: إضاءات دلالية .

تأتي هذه الإضاءة لبيان مدلولات مفردة البناء والمصطلح والمفهوم وهي على النحو الآتي:

البناء

البناء في أصله اللغوي ينصرف إلى الدلالة الحسية وتم استعماله في هذا العنوان متناسقا مع المفردات المشكلة لهذا العنوان وهو المصطلح والمفهوم الأصولي. فالْبَنْىُ نقيض الهدم، والبنية الهيئة التي يبنى عليها مثل المشية والركبة، والبنية الحائط وفلان صحيح البنية أي الفطرة[2]، وتشبه كينونة الإنسان بالبناء، وفي الحديث من هدم بناء ربه تبارك وتعالى فهو ملعون، يعني من قتل نفسا بغير حق، وبنى الرجل اصطنعه، والبنية الكعبة لشرفها والبواني عظام قوائم الناقة، وعظام الصدر والخير والنعمة والسعة فمن خلال هذه المعاني يمكن تحديد البناء بالمعاني التالية: نقيض الهدم ، ورفعة الشرف وعلوه، ودور المساكن وهيئة الشي والفطرة ، الثبات والاستقرار وعدم التغير والتبدل ، جسم الإنسان الكعبة المشرفة

[1] كعبدالمجيد الصغير الباحث المغربي في كتابه إشكالية السلطة العلمية. وتبعه لفيف من الكُّتاب.

[2] انظر: لسان العرب لابن منظور باب الباء مادة بنى.

تربية الرجال نمو الجسم قوائم الناقة عظام الصدر الخير والنعم[1]. وبالرجوع بهذه المعاني إلى مرادفاتها تكون المعاني المتناسقة مع مطلوب البحث، الرفعة المعنوية، هيئة الشيء سواء كانت مادية أم معنوية، والنمو والزيادة، فالدلالة الحسية تشمل دور السكن، وقوائم الناقة، وجسم الانسان، نمو اللحم وعظام الصدر والنعم والخيرات، ومعنوية وتشمل رفعة الشيء والفطرة والثبات الكعبة لشرفها لا لبنيتها، وصناعة الرجال[2]. والاستعمال هنا سيكون من جهة المعاني التي تنعكس على الحس في بناء الحياة إنسانا وحضارة وفق مرجعية الوحي فتكون الحياة الطيبة.

والمنهجية الأصولية المستمدة من الوحي قادرة على تحديد الصورة البنائية الرشيدة وهو ما توحي إليه آية البنيان المرصوص، وبناء الإسلام كما في الحديث على خمس وهو البناء المعنوي في ذاته والبناء الحسي في المكلف فهو يصور الصيغة الهيكلية لهذا الدين في بنائه وأسسه العقدية والتشريعية والحضارية. فهذا الدين أحكامه متباينة في مواقعها ومراتبها فمنها ما هو بمثابة الأساس والقاعدة ومنها ما هو بمثابة الأركان ومنها ما هو بمثابة الفروع لتلك الأسس والأركان

المصطلح:

بما أن المصطلحات مفاتيح العلوم، وأهمِّ مفاتيح فهم العقل البشري، فإن المصطلح والاصطلاح لم يردا في المعاجم القديمة وإنما زرد منها الفعل اصطلح بصيغة افتعل التي تدل على المشاركة، والمصطلح لغة: اسم مفعول، وهو في أصله اللغوي يَرجع إلى مادة (ص ل ح)، التي هي أصل يدل على خلاف

[1] انظر: منهج القرآن في بناء العقيدة، قاسمي السعيد، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية، الجزائر لعام 2013-2014م، نسخة بـــpdf ص 27.

[2] المرجع السابق ص 28.

الفساد، و تدل على الصُّلح1، والاتفاق، والسلم2، فالمعاني فيه نقيض الفساد، ووفاق الصلح والسلم الاتفاق، فهو اتِّفاقُ طائفةٍ مخصوصة على أمرٍ مخصوص3.

أما المصطلح في الاصطلاح: فتدور معانيه عند القدماء على مبدأ "الاتفاق" بين القوم على تسمية الشيء باسمٍ ما، ينقل عن موضعه الأول"4. ويعتبر بعض الباحثين المعاصرين أنه لا يشترط أن يكون المصطلح ناشئا عن اجتماع طائفة من العلماء واتفاقهم على دلالة لفظة على معنى معين بل من الراجح أن المصطلح ينشأ على يد عالم من العلماء ثم يأخذ طريقه إلى الشيوع، فإما أن يستقر ويثبت ويشيع بين العلماء وإما ان يترك ويستعاض بغيره عنه، كما أن نضج المصطلح لا بد منه كي يتحقق وجوده ويكون لفظه محدد الحمولة المفهومية المصطلحية[5]. والفرق بين الاصطلاح والمصطلح جوهري أم لا ؟ القدماء يساوون بين المصطلح والاصطلاح6، أما المعاجم العربية المعاصرة فرقت بينهما ،فاصطلح القوم تعارفوا عليه واتَّفقوا"7، أمَّا المصطلح فمجموع لفظ، أو رمز معيَّن يتَّفق عليه في العلوم والفنون على أداء معنى معيَّن"8. ولا يَظهر هنا بين الكلمتين كبيرُ فرق، سواء مِن جهة الدلالة – فكل منهما يدلُّ على على الوَحْدة، أو مِن جهة الاستعمال. أما الفرق بين الكلمة والمصطلح، فالكلمة تعني اللفظة المفردة

---

[1] انظر: العين، الفراهيدي الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، د. ت، مادة (صلح)، جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن ابن دريد، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، الطبعة الأولى، دار الملايين، بيروت، لبنان 1987م مادة (صلح)، وينظر: ديوان الأدب، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي، تحقيق: أحمد مختار عمر، مراجعة: د. إبراهيم أنيس، دون ذكر للطبعة، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، مصر 2003م، مادة (اصطلح)، والمخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن سيده ، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان،ط/1، 1996م (4/ 412)، كتاب الأفعال، علي بن جعفر بن علي ابن القطاع الصقيلي، عالم الكتب، ط1/ 1983م، (2/ 237) ، تهذيب اللغة محمد بن أحمد الأزهري الهروي دون تاريخ تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1/ د ت (4/ 142)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ،أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية ، ط د ت ، ص (207).

[2] الصحاح، (صلح) أساس البلاغة، أبو القاسم محمود، بن عمرو جار الله الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/1، ، 1998م، (صلح).

[3] تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: د. حسن نصار، مراجعة: د. جميل سعيد عبدالستار ، مطبعة حكومة الكويت، 1969م (صلح).

[4] التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/ 1983م ، (الاصطلاح).

[5] انظر: الدراسة المفهومية ، مقاربة تصورية منهجية ، سعاد كوريم، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة عشرة، عدد 60، 2010مص 40 وما بعدها.

[6] مثل ما جاء من قول الجاحظ (ت: 255 ه): "وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم"؛ البيان والتبين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: ، تحقيق: وشرح: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط6/ 1998م (1/ 139).

[7] القاموس المحيط، مجد الدين محمد الفيروزا بادي، تحقيق: محمد الشامي، وزكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، 2008م ،(صلح).

[8] مجمع اللُّغة العربية، المعجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم: مصر، 1994م، ص (13).

المفهمة بالوضع1، وتستعمل في القضيَّة، والحكم، والحجَّة، ومنه قول الله تعالى: ﴿ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ﴾ [التوبة: 40]، أي: كلامه". والكلمة يتحدَّد معناها في السياق وهي وحدة اللغة العامة، وتدوَّن في المعاجم العامة، بينما المصطلح يشكِّل وحدة اللُّغة الخاصَّة، ويسمَّى مفهومًا في مجال علميٍّ محدَّد، واللُّغة بصفة عامَّة اصطلاح عام بين عموم المتكلمين، أمَّا المصطلح فهو اصطلاح خاص عند فئة مخصوصة. والكلمة علاقة بين دالٍّ ومدلول، والمصطلح علاقةٌ بين مفهوم وتسمية، وليس بين معنى ولفظ؛ لذلك لا يصحُّ أن تقول: معنى المصطلح، لكن تقول: مفهوم المصطلح؛ مثلما لا يصحُّ أن تقول: مفهوم الكلمة، ولكن تقول: معنى الكلمة؛ لأنَّ للمصطلح مفهومًا وللكلمة معنى2، والكلمة تندرج ضمن حقل دلاليٍّ، أمَّا المصطلح فيندرج في حقلٍ مفهومي [3].

المفهوم:

فهم تعني المعرفة والعقل والعلم، والمفهوم[4] نتيجة حاصلة أي ما يصبح به الشيء معروفا لدي. والمفهوم والمفهوم قد يكون لفظا أو نصا أو حدثا، وهو في الاصطلاح الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها الألفاظ أولا، وهو عند المنطقيين ما حصل في العقل. لكن المعني به عند الأصوليين الصورة الذهنية من المعاني التي بناها الأصوليون لهذا المفهوم المركب، والمفاهيم تشكِّل الفكرَ، ولا يمكن الوصولُ إليها إلا عن طريق تسميتها والتوافق عليها من طرف المتكلمين، ويمكن تعريف المفهوم "الوحدة الفكرية"5. ويتحدد المفهوم من خلال علاقاته بباقي مفاهيم المجال المعرفي، ومن خلال بنائه اللساني هل هو مفرد أو مركب أو جملة.

---

[1] انظر: القاموس المحيط، حرف الكاف، ص (1431)، المرتجل في شرح الجمل، أبو محمد عبدالله بن الخشاب، تحقيق: علي حيدر، ط/2، 1978م، ص (4 و5)، الكليات، أيوب بن موسى، الحسيني الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، دون ذكر للطبعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط/1998م ص (742).

[2] المصطلح والكلمة من المفهوم إلى المعنى د. أحمد خلدي

[3] انظر: المصطلح العربي البنية والتمثيل، خالد الأشهب، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط2011/1م ص 68.

[4] العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق د. مهمدي المخزومي، د. ابراهيم السامرائي، دار الهلال، حرف الهاء، 61/4. ومقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الفكر، 1979م ، باب الفاء والهاء وما يثلثهما، 457/4. لسان العرب لابن منظور ، دار صادر بيروت ، ط3/ 1414هـ، كتاب الميم فصل الفاء مادة ف ه م، 459/12-460.

[5] آليات توليد المصطلح وبناء المعاجم اللسانية الثنائية والمتعددة اللغات، ص (29).

و" التعريف هو تصور وليس بحكم فلا حاجة به إلى الدليل لإثباته، ولا يتبين بالبرهان ولا يرد عليه منع أو اعتراض في حالة الجدل، ولا مانع للمصطلح أن يضع ألفاظاً بإزاء ما يريد إلا أنه ينبغي أن يكون مضطرداً جامعا في المواضع المستعملة في المعنى المراد من غير مناقضة ولا مخالفة مانعاً "[1].

وبعد بيان مدلولات ألفاظ العنوان ندلف إلى عرض المباحث المتعلق ببناء المصطلح والمفهوم كما صورها وقررها الأصوليون وهما مبحثان، المبحث الأول : بناء المصطلح، والمبحث الثاني: بناء المفهوم.

المبحث الأول بناء المصطلح عند الأصوليين

نعتزم في هذا المبحث استعراض ثلاثة مصطلحات استعملها الأصوليون في حقل أصول الفقه لتؤدي دورها الوظيفي لهذا العلم في سلامة الاجتهاد، ووضوح المدلولات ودقتها، وكان هذا الاستعمال بعد تدقيق وتحقيق في مدلول هذه المصطلحات لتتسق مواردها مع النسق الأصولي، وهذه المصطلحات هي : مصطلح العلم في تعريف الفقه، ومصطلح القبيح وإطلاقاته على الأفعال، ومصطلح العلو والاستعلاء في الأمر.

أولاً: مصطلح العلم في تعريف الفقه:

تدافع الأصوليون الحجاج والبراهين وهم يبنون مصطلح العلم في تعريف الفقه ليتسق مع النسق الوظيفي الذي يقوم به الفقه من منظور أصولي كلي، في بناء القواعد الحاكمة على أفعال المكلفين والناظمة لسلامة الاجتهاد وصحته. ويكاد يتفق الأصوليون على تعريف الفقه بأنه: العلم بالأحكام الشرعية، وهو ما يعني إفادة الفقه للعلم، والفقه من وظيفة الفقيه المستند إلى مداركه العقلية وعدته المعرفية اجتهادا في بيان الحكم الشرعي نصا أو دلالة، لكنْ وقع خلاف في الأحكام الشرعية الناتجة عن الاجتهاد من حيث القطع والظن؛ لذا جاءت تساؤلات الأصوليين عن مصطلح العلم ومدلوله في بيان ماهية الفقه وحقيقته، وأحاجيجهم المعتادة في التقعيد الأصولي تنقيحا للمصطلحات وبيان المحترزات لما لها من حمولات دلالية مركزية وثانوية أو أصلية وتبعية، ومطابقية وتضمُّنيَّة، ولزومية وظل، ومضمون هذا السؤال هو: كيف **يُجعل** الفقه علما وهو من باب الظنون؟ يجيب الرازي أن ذلك باعتبار غلبة ظن المجتهد في مشاركة صورة لصورةٍ في مناطٍ لحكم قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه، فيكون القطع عملي لا علمي، واعتباري إضافي لا حقيقي، فالحكم معلوم قطعًا، والظن واقع في طريقه[2]، مقرراً الإجماع في

[1] تجديد الموقف الإسلامي في الفقه والفكر والسياسة"، د. محمد شريف أحمد، دار الفكر بدمشق، ط/2004م، ص 161.

[2] المحصول للرازي ، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني 33/1، مؤسسة الرسالة بيروت ط2/ 1412هـ (78/1).

أن الراجح يجب الحكم به. ووافق القرافي هذا القول في نفائسه، منبها أن القول بمعلومية الأحكام الشرعية قول جمهور من تحدث في علم الأصول، وهم: شيخ الأصوليين القاضي أبو بكر الباقلانى[1]، كما حكاه المَازَرِىُّ عنه في شرح البرهان، ووافقه الجويني[2]، والغزالى[3]، وابن برهان [4]، وسيف الدين الآمدى[5]، والأبيارى[6]، وصاحب المعتمد[7] ،وصاحب الوافي[8]، وصاحب المنتخب[9] والحاصل[10] والحاصل[10] والتحصيل[11]، وحُكِيَ عن ابن برهان إطلاقه قطعية الحكم عندهم علما وعملاً، خلافًا لأبي حنيفة، فإنه عنده ظني، ومراده بقطعية الحكم كما بيّن هو: القطع في الأحوال كلها سواء أضيف إلى الدليل القطعي أو الظني؛ لأن الحكم قطعي ثابت عند الظن لا بالظن[12]، ومراد ابن برهان من هذا التقرير أن الظن في الشرعيات ينزل منزلة العلم القطعي في القطعيات، كما أن الحكم الذي هو مؤدى هذا العلم في عملية تفقه الحكم قطعي؛ لأن ثبوت الحكم عند وجود غلبات الظنون قطعي فلا ينصرف إليه الظن، مثاله: حكم القاضي بقول الشهود ظني، ولكن الحكم عند ظن الصدق واجب قطعي، وهو حاصل الجواب عن قولهم: الفقه من باب الظنون، بينما خالف حكاية ابن برهان في مقطوعية الأحكام بعض الأصوليين معتبرين القول الحق هو انقسام الحكم إلى قطعي وظني، وممن صرح بذلك الشيخ أبو إسحاق

---

(1) التقريب والإرشاد الصغير، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، تحقيق د. عبدالحميد بن علي أبوزنيد، مؤسسة الرسالة، ط2/ 1418هـ – 1998م (172/1-173).

(2) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني، تحقيق د. عبدالعظيم الديب ، طبع على نفقة أمير دولة قطر الشيخ خليفة بن حمد ىل ثاني، ط1399/1هـ (8/1).

(3) المستصفى (ص 5).

(4) الوصول إلى علم الأصول لابن برهان (50/1).

(5) الإحكام للآمدي دراسة وتحقيق من بداية الأمر إلى نهاية الظاهر، أحمد بن مشعل الغامدي، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى لعام 1424-1425هـ. (6/1).

(6) التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، علي بن إسماعيل الأبياري، تحقيق د.علي عبدالرحمن بسام الجزائري، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية قطر، ط1434/1هـ-2013م (264/1).

(7) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، تحقيق محمد حميد الله وآخرين، دمشق ، 1384هـ- 1964م. (5/1).

(8) الوافي في أصول الفقه، حسام الدين حسن بن علي بن حجاج بن علي السغناقي، تحقيق أحمد محمد حمود اليماني، رسالة مقدمة لجامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1417هـ - 1997م، ورفع النقاب في تنقيح الشهاب، أبي علي حسين بن علي الرجراجي الشوشاوي، رسالة ماجستير ، دراسة وتحقيق ، أحمد السراح، قدمت لقسم أصول الفقه، كلية الشريعة ، جامعة محمد بن سعود الرياض ، سنة 1407ه (286).

9 هو الإمام فخر الدين محمد الرازي، وقد طبع أخيرا في أسفار لنشر الكتب والرسائل العلمية دولة الكويت، تحقيق عدنان العُبيات.

10 الحاصل من المحصول، تاج الدين محمد بن الحسين الأرموي. تحقيق الدكتور عبدالسلام محمود أبو ناجي، منشورات جامعة قان يونس بنغازي، عام 1994م في جزئين.

(11) التحصيل من المحصول ، سراج الدين محمود الأرموي، دراسة وتحقيق الدكتور عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة ، ط1/ 1408هـ- 1988م. (167/1).

(12) انظر: البحر المحيط بدر الدين بن محمد بهادر الزركشي دار الكتبي سنة النشر: 1414هـ/1994م (164/1).

الشيرازي في كتاب " الحدود "، ومن المتأخرين ابن السمعاني في " القواطع "[1]، معتبرا ما كان في الأحكام من الظنيات فهي مستندة إلى العلميات، وقال ابن التلمساني: إنه الحق، واختار الشافعي أن المصيب واحد ووجوب اعتقاد أن هذا حكم الله، أو الفتوى به، أو القضاء غير نفس الحكم بأن هذا حلال أو حرام أو صحيح أو فاسد، لاختلاف المتعلقات فيها [2]. وابن دقيق العيد كما حكاه عنه الزركشي[3]: يعتبر أن الحكم الشرعي معلوم ومظنون، وبرهانه: أن القطع والظن من الصفات المتعلقة، فما استند إلى متواترات فهو مقطوع به، وما استند إلى غيره فهو مظنون[4]. وحكى التبريزى[5] أن الجزم الكلي بمعلومية الأحكام الشرعية لا يستقيم، وإنما الأسلم القول بانقسام الأحكام إلى ما يُعلم وما يُظن، وبهذا يسلم مصطلح العلم في الفقه من الاعتراض؛ لكن القرافي اعتبر خلاف القائلين بعدم معلومية الأحكام والقائلين بانقسامها إلى معلوم الحكم ومظنون وهمٌ وقع فيه التبريزي كما وقع فيه غيره[6]، والحجة في نظر ابن برهان أن الحكم عند ظن المجتهد الناشئ عن الأمارة معلوم مقطوع به بالإجماع، قياسا على حكم الحاكم الناشئ عن بيِّنة الشهود بعد غلبة ظنه بصدقهم، فيقطع بوجوب الحكم إجماعاً عند ذلك الظن، وإذا استحل القاضي عدم الحكم حينئذ كفر لتركه مقطوعا به، ويشبه بيِّنة الشهود ما إذا قال الله تعالى: إذا شككتم في يوم هل هو من رمضان في آخر أم لا؟ أوجبته عليكم، فنحن نقطع بوجوبه علينا عند الشك، ويصير الحكم متعلق الشك والقطع، من وجهين مختلفين، وقد استحسن القرافي هذا النظر واعتبره كلاما حسناً ونسبه لابن برهان في كتاب الأوسط[7]. وأضاف القرافي أن القول بظنية الأحكام الشرعية شبهةٌ، تحتاج إلى تبيين وإيضاح، وقد فعل ذلك من خلال مدْرَكين هما: الوجدان، والإجماع، أي لما يجده المجتهد من أمارات تستقر بها نفسه ويتحصل اعتقاده بالحكم، فيكون الحكم قطعا، والظن وقع في طريقه، وأما

---

[1] قواطع الأدلة في الأصول، أبي المظفر منصور بن السمعاني ، تحقيق محمد حسن محمد الشافعي، دار الكتب العلمية بيروت ، ط1997/1م ، 20/1.

[2] انظر: البحر المحيط بدر الدين بن محمد بهادر الزركشي دار الكتبي 1414هـ/1994م (165/1).

[3] هو أبو الفتح محمد بن علي بن وهب القشيري المنفلوطي المشهور بابن دقيق العيد من أعيان المذهب الشافعي ، من مصنفاته الإلمام في أحاديث الأحكام ، والاقتراح في علوم الحديث، توفي سنة 702هـ . انظر: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تحقيق محمد سعيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر. (210/4)، وطبقات الشافعية للسبكي (207/9).

[4] البحر المحيط (166/1).

[5] تنقيح محصول ابن الخطيب في أصول الفقه: لأمين الدين مظفر بن محمد التبريزي، تحقيق ودراسة حمزة زهير حافظ، رسالة دكتوراه تقدم بها إلى جامعة أم القرى.

[6] نفائس الأصول في شرح المحصول ، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي المصري المشهور بالقرافي، دراسة وتحقيق الشيخ الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ على محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1/ 1416هـ-1995م. (152/1).

[7] المصدر السابق (152/1). ولا أعرف أن لابن برهان كتابا في الأوسط حتى نرجع إليه.

الاجماع فهو أن الحكم عند الظن عن الأمارة معلوم مقطوع به إجماعا، فحصول المقدمتين القطعيتين تنتجان معلومية الحكم في حق المجتهد نفسه ومن يقلده، معتبرا أن كل مجتهد مصيب العلم بما ظهر على لسانه ، لا بما عند الله تعالى، وأن الأحكام ثابتة لما في النفوس، دون ما في نفس الأمر[1]، وهذا تخريج عميق من القرافي يجعل من الفقه عملية ذات قيمة موثوقية وقيميَّة، وعزز الطوفي[2] من الأجوبة على قولهم: أن الأحكام الفرعية مظنونة لا معلومة، أجوبةً من شأنها توضيح شرعية الظنون العلمية الحاصلة من طريق النظر والاجتهاد والتحري المشروع للنصوص لحكمة قدرها الله تعالى، وهي اليسر والسماحة، فقولهم: الحكم معلوم، والظن في طريقه يعني أن الفقيه إذا غلب على ظنه أن الحكم كذا، علم ذلك قطعا بحصول ذلك الظن، وهو دليل الوجدان الذي ذكره القرافي، وبوجوب العمل عليه بمقتضاه، إجماعا كما ذكر القرافي، بناء على ما ثبت نقلا وعقلا من أن الظن موجب للعمل[3]، ودليل العمل بالظن بالظن نقلاً: الإجماع المستند إلى ما ثبت عن النبي ﷺ من أحكامه المبنية على الظنون، ولذلك قال: ((إنكم تختصمون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، فأقضي له على نحو ما أسمع ...الحديث)) [4]. وقوله ﷺ: ((البينة على المدعي واليمين على من أنكر)) [5]، ونحو ذلك مما هو كثير، و و دليل العمل بالظن عقلاً: أن غالب أدلة الشرع أمارات لا تفيد إلا الظن، فلو لم يجب العمل بالظن، لبطلت أكثر أحكام الشرع، أو لزم المكلف أن لا يعمل إلا بالقطع، مع أن دليل الشرع لا يفيده، وهو تكليف ما لا يطاق، وهو وإن كان جائزا، لكنه غير واقع في الفروع [6]. ومن هنا انتقد من اعتبر الأحكام الأحكام مظنونة ومعلومة، فقال: فإن التسليم بكون الحكم معلوما يقتضي تقدير الكلام، أن الفقه هو: العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية ؛ لأن القصد العمل الذي هو ثمرة العلم، أما التسليم بكون الحكم مظنونا يقتضي تقدير الكلام، أن الفقه هو: العلم بحصول ظن الأحكام الشرعية، وهذا اقتضاء فيه تعسف لا يليق

---

(1) انظر: المصدر السابق (145/1- 151).

(2) هو: سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم بن سعيد الطوفي نجم الدين الحنبلي الفقيه الأصول، من مصنفاته مختصر روضة الناظر وشرحها، ومعراج الوصول إلى علم الأصول ، توفي سنة 716هـ . انظر: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تحقيق محمد سعيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر. (249/2)، شذرات الذهب ابن العماد الحنبلي ، مكتبة القدسي مصر ، ط، 1933م (39/6).

(3) انظر:شرح مختصر الروضة نجم الدين أبو الربيع سليمان بن سعيد الطوسي مؤسسة الرسالة سنة النشر: 1407هـ / 1987م (158/1).

(4) صحيح البخاري ، المكتبة العصرية – بيروت ، ط1997/1م كتاب الأحكام، باب موعظة الإمام للمعصوم ، برقم 7169.

(5) قال النووي في أربعينه حديث حسن رواه البيهقي وغيره هكذا ، وبعضه في الصحيحين ، وأخرجه الدارقطني بلفظ البينة على المدعي، واليمين على من أنكر إلا في القسامة، وفيه ضعف مع أنه مرسل، وفي رواية له المدعى عليه أولى باليمين إلا أن تقوم بينة ، وله عدة طرق متعددة لكنها ضعيفة. كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، اسماعيل بن محمد العجلوني، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان 289/1. وكل طرقه واهية من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، لكن للحديث شواهد صحيحة. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ، محمد الألباني ، المكتب الاسلامي – بيروت 416/8.

(6) انظر: شرح مختصر الروضة (159/1- 160).

بالتعريفات لكثرة التقدير الحاصل في الذهن حين استعراض هذا الاصطلاح، وكون الحذف يقتضي إبهام المعنى وخفاءه، والحد يقتضي كشفه وإظهاره، فيتنافيان، كما أن اعتبارهم العلم الوارد في تعريف الفقه هو الظن مجازًا، لا يليق في الحدود، بل هو محذور لفظي، إضافة لأن العلم له مدلول والظن له مدلول، ودقة الحد تقتضي عدم التعبير بأحدهما عن الآخر؛ ولأن الحدود يجب فيها: أ- اجتناب الإبهام ومظنته، كاللفظ المجمل والغريب والمجاز خصوصا إذا لم يكن المجاز واضحًا، وهو فيما نحن فيه، ب- أن تكون على درجة من البيان، بحيث لا يثير الارتياب والتساؤل وهو المراد. وعندما تبعث الحدود على جولان الفكر في المدلول فذلك مدعاة لعدم العلم بالمراد وخفاء الدلالة، والحدود كاشفة للمضامين.

وحين قابلتهم هذه الإشكالات عادوا إلى تقدير آخر لتخريج مدلول العلم الوارد في الفقه وحصول مقصوده، فقالوا: العلم بالأحكام أي ظن جملة من الأحكام الشرعية الفرعية باستنباطها من أدلة تفصيلية [1]؛ لكن الإشكال يظل بارزا عند استعراض مدلول العلم ومدلول الظن حيث العلم: هو الحكم الجازم المطابق، و الظن هو الاحتمال والتردد ولو مع ترجيح، والتقرير أن الفقه هو: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية، يخل بمدلول العلم إذ الأحكام الفرعية، أو غالبها مظنونة لا معلومة، والفرق بين المعلوم والمظنون، أن المعلوم لا يحتمل النقيض، كالبديهيات والتواتريات، والمظنون يحتمله، كقولنا: جلد الميتة لا يطهر بالدباغ، فإن هذا وإن اعتقدنا طهوره، فخلافه محتمل، وحينئذ لا يكون الحد المذكور جامعا، فتخرج غالب الأحكام الفرعية عن كونها فقها، وإذا فُسِّر العلم بالظن، وصيغة الحد بحالها، صار التقدير: الفقه، هو الظن بالأحكام، وهو عبارة قبيحة في التركيب البلاغي، لأن ظننت يتعدى بنفسه، نحو ظننت الأمر، ولا يقال ظننت بالأمر، بخلاف علمت، لأنه يتعدى بنفسه وبحرف الجر، نحو علمت الشيء وعلمت بالشيء، فلذلك جاز أن يقال: العلم بالأحكام، ولم يجز الظن بالأحكام، وإن غيرت صيغة الحد فقيل: الفقه، ظن الأحكام، أفضى إلى التجوز فيها وإسقاط بعض حروفها، وفيه خبط عظيم، ثم يخرج منه الأحكام المعلومة ؛ لأنها ليست مظنونة.

وأراد القرافي أن يجيب عن هذا الإشكال بما يقوي المصطلح في أثره الشرعي، لا بما يتجنب محذورات الحدود في شكلها المنطقي، فقرر أن الأحكام الشرعية معلومة، لكن ورد على تقريره ، ما حاصله: أن ما غلب على المجتهد من حكم هو حكم الله في حقه وحق من يقلده وهذا صحيح؛ لكن المقام هنا إنما هو في

[1] انظر: المصدر السابق (156/1).

تعريف الفقه من حيث هو فقه، لا من حيث هو فقه مجتهد خاص، إذ ذلك يصير إثباتاً للمطلوب العام بالتقرير الخاص، وارتكازاً على الدعوى العامة بالطريقة الخاصة[1]، وهو لا يصح.

ويمكن القول أن الحكم الفقهي معلوم العمل، وذلك لتكليف الشارع المجتهدين بالاجتهاد في تعيين أحكام الوقائع، من خلال النصوص الشرعية، وبالقواعد الأصولية والشروط المعتبرة في الاجتهاد، ويكون بهذا المجتهد قد عمل بالتكليف ووضح المقصود وأبرأ ذمته، وتحقق التكليف الشرعي في حق المكلفين.

وفي محاولة فك إشكال مصطلح العلم في تعريف الفقه واعتراضهم عليه ؛ كون الفقه من باب الظنون ، حمل بعضهم العلم على أنه مطلق إدراك الحكم سواء كان عن دليل قطعي، أو عن دليل ظني راجح، فالعلم ما علمناه بالشرع إما بيقين أو غالب الظن، فمن الأحكام الفقهية ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني فحمل الفقه على واحد منهما ليس بسديد، وظن المجتهد هو الذي توفرت فيه شروط الاجتهاد[2].

واعتراض الباقلاني المشهور على ذكر مصطلح العلم في تعريف الفقه، إنما جاء من تحكيم قاعدة منطقية مفادها أن المقدمتين فما فوقها تنتج النتائج كما هو في العقليات، فالظن ينتج ظنا وما دام كذلك فلا يتناسب مصطلح العلم مع هذا التركيب والبناء، لكنه بهذا الاعتراض وقع في نتيجة خاطئة لمقدمة صحيحة، إذ العاديات والشرعيات تختلف عن العقليات في كون غالب الأحكام الفقهية مبنية على الظن، والمقدمة المنطقية المضطردة تتناسب والعقليات بخلاف الشرعيات والعاديات، وبتفسير العلم بأنه مطلق الإدراك الشامل للقطع والظن، ينحل الموضوع من عقال الاعتراض والاستشكال، ويكون تعبير الأصوليين عن تعريف الفقه بالعلم تعبيرا دقيقا محكما من حيث مدلولاته الجامعة بين القطع والظن، ويكون تعبيرهم عن

---

(1) انظر: شرح مختصر الروضة.

(2) وإليك بيان كيف كان الفقه ظنيًا: الفقه من باب الظنون؛ لأنه مستفاد من الأدلة الظنية، وإليك بيان ذلك: الأدلة تنقسم إلى قسمين: ((أدلة متفق عليها))، ((وأدلة مختلف فيها)). والمتفق فيها من حيث الجملة: ((الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس)):أما القياس: فإنه لا يفيد إلا الظن وهو واضح. وأما الإجماع: فإنه يتنوع إلى نوعين: النوع الأول: الإجماع السكوتي، وهو لا يفيد إلا الظن، سواء نقل إلينا عن طريق التواتر، أو الآحاد. النوع الثاني: الإجماع الصريح فيه تفصيل: إن نقل إلينا بطريق الآحاد، فهو لا يفيد إلا الظن. وإن نقل إلينا بطريقة التواتر، فهو يفيد القطع، لكنه في غاية البعد. أما السنة ففيها تفصيل: إن نقلت الأحاديث عن طريق الآحاد، وهذا أكثر السنة، فلا يفيد إلا الظن، سواء كانت دلالته قطعية أو ظنية. وإن نقلت الأحاديث عن طريق التواتر –وهو قليل جدًا–ففيه تفصيل: إن كانت دلالة الحديث على المعنى قطعية، فيفيد القطع، وهو قليل، وإن كانت دلالة الحديث على المعنى ظنية، فلا يفيد إلا الظن. وأما الكتاب ففيه تفصيل: إن كانت دلالة الآية على الحكم دلالة ظنية، فلا تفيد إلا الظن. وإن كانت دلالة الآية على الحكم دلالة قطعية، فإنما تفيد القطع. وما هو مقطوع الدلالة من الكتب والسنة المتواترة، يكون من ضروريات الدين. أما الأدلة المختلف فيها كالمصالح، والاستصحاب، والعرف، وسد الذرائع، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، والاستحسان، فإنها لا تفيد إلا الظن عند القائلين بها، المهذب ، أبو اسحاق بن علي بن يوسف الشيرازي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة. (1/18-20).

الفقه بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظنا...؛ لأنه ظن المجتهد الذي هو لقوته قريب من العلم [1]، وقد أورد الأصوليون الخلاف في إطلاق العلم على الإدراك ، وأبدوا تساؤلات استفهامية، بكون العلم أيراد به المعنى الأعم الذي هو حصول المعنى في الذهن الصادق على الظن لا حصول العلم؟ أو المراد بالعلم هنا الصناعة كقولهم: علم النحو فيندرج الظن، وجعل القرافي العلم في حد الفقه على بابه، واعتبر بعضهم أن التعبير بالمعرفة دون العلم أولى لانطلاق العلم على المعنيين المتقدمين [2].

واعتبر بعضهم السؤال من أصله إنما ورد في لحظة ذهول عن التحقيق، فالفقه هو: إما أصول وقواعد مقررة وقع فيها البحث عن فعل المكلف من حيث تعلق الخطاب به، وإما ملكة حاصلة للنفس تكون مبدأ لإدراكات تلك الأصول والقواعد، بمعنى أن هذه الملكة كيفية راسخة ليس هي نفس العلم بالشيء بالفعل، حتى يعتبر فيها بيقين أو ظن، وإنما هو مبدأ للإدراكات التي يعتبر فيها ذلك، وهذه الملكة هي المعني بقولهم العلم بالأحكام إذ لا يسمى فيها فقيهًا إلا من حصلت له الملكة، وليس الفقيه هو من يدرك مسألة أو ألف مسألة، وإذا اعْتُبرت الملكة لم يكن علم أو ظن، وإنما هي قوة يكون معها إدراك الشيء عند التوجه إليه، أعم من أن يكون بيقين أو ظن فليتأمل [3]، وهذه الملكة يقتدر بها على إدراك الجزئيات. ولعل القول بأن العلم الذي في تعريف الفقه ينطبق على الملكة هو ما يجيب على اعتراض العلماء الذين أوردوه على القرافي في اعتباره بمعلومية الأحكام، وأن هذا الانطباق منجسم مع تعريف الفقه من حيث هو فقه لا من حيث هو فقه مجتهد خاص. والتوفيق بين الرأيين يكمن من وجهة نظر الباحث أن الملكة تنطبق على اعتبار الفقه من حيث هو فقه، فيكون الفقه علما أي ملكة، ومن حيث هو فقه مجتهد خاص فهو إدراك الأحكام بشروط النظر الاجتهادي الوجوب توفرها فيه، وهنا يكون للظن والقطع موقع في نفس الدليل أو في نفس المستدل. وقد يعترض قائل أن تقدير العلم بالملكة يؤدي للإبهام ويمنع الانسجام المذكور سابقا، وهذا من الالتباس غير المحمود في التعريفات، وعيب دلالي واضح، والجواب أن هذا التقسيم منسحب على الفقه المجرد من حيث هو هو، وعلى فقه المجتهد الخاص، فالأول من حيث التهيوء النفسي والعقلي والعلمي والروحي، والثاني من حيث الإجراء والتنزيل والتشغيل المشخص على القضايا والمسائل،

---

[1] البدر الطالع في حل جمع الجوامع، جلال الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد المحلي الشافعي، تحقيق مرتضى علي بن محمد المحمدي الداغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون- بيروت ، ط1/ 1426هـ- 2005م (84/1).

[2] انظر: الضياء اللامع شرح جمع الجوامع، احمد بن عبدالرحمن الزليطيني القروي المالكي، تحقيق د. عبدالكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد الرياض، ط2/1420ه-1999م (137/1-138).

[3] انظر: البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع للحسن بن مسعود اليوسي تحقيق حميد حماني اليوسي جامعة الحسن الثاني ، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء، ط2/ 2002م. (171/1-172).

وبهذا الثاني تكون السبل الدلائلية قطعية وظنية، ولا تليق بالأول ؛ كونه تهيوء واستعداد لم يتمكن من التشغيل والتسيير في حركة المكلفين وقضايا الواقع .

وقد أوردوا سؤالا على من اعتبر العلم في تعريف الفقه هو الملكة، هل هي ملكة استحضار أو ملكة استحصال؟؛ إذ الاستحصال تهيؤ قريب لجميع المسائل ، والاستحضار قوة حاصلة من تكرار إدراك قواعد يقتدر بها على استحضارها بلا كسب وتسمى العقل بالفعل، وعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة، فيكون مبلغ العلم فيها التهيؤ التام لها[1]، والشائع الذائع في الملكة التي إطلاق العلم عليها هي ملكة الاستحضار لا ملكة الاستحصال أي التهيؤ والفرق ظاهر[2].

واعتبر بعضهم أن الأسلم عن التعبير بالعلم التعبير بـــ" إدراك الأحكام "[3]، كما اعتبر بعض الأصوليين أن تسمية الفقه علمًا، إنما هو بسبب القطع بوجوب العمل به لا أن نفس العلم بوجوب العمل بالأحكام هو الفقه [4]. وعلق محقق السراج الوهاج على هذه المسألة بقوله: " أن الحق في المسألة هو أن الفقه في دين الله من باب العلم وليس من باب الظن لأن دين الله حق وقد قال تعالى:{ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا}[5]، وذَمُّ الظن في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ معلوم وأمر الله عباده باتباع دينه والعمل بأحكامه وقد قال تعالى: (ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ) [6]، فكيف يأمر الله ما ليس بعلم وهو الذي ينهى عنه وأدلته وأحكامه قطيعة وفهم الأحكام منها كعلوم مطابق للواقع لا يتعبد الله عباده بالظنون، إلا أن العلم بالأحكام قسمان: عام لا يسع أحدًا جهله ، وخاص لا يبلغه إلا العلماء أصحاب الشأن، وكل حكم لا يكون معلوما من أدلة الدين فهو ليس من الفقه الذي أمر الله عباده، فالأدلة قطعية في نفسها إلا أنها قد

---

[1] انظر: الآيات البينات 64/1، أثر الخلاف الكلامي في اعتراضات الإسنوي على البيضاوي في متاب نهاية السول على منهاج الأصول، سمية طارق خضر الأحيدب ، دار الكتاب الثقافي الأردن إربد ص 137.

2 انظر: فصول البدائع في أصول الشرائع، شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري الرومي، تحقيق محمد حسن محمد حسن، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1/1427ه- 2006م.

1/ 8، وحاشية التفتازاني على التلويح 102/1.

[3] اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق محي الدين ديب مستو، يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، دمشق بيروت، ط1/ 1416هـــ-1995م. (159/1).

[4] السراج الوهاج في شرح المنهاج ، أحمد بن حسن الجاربردي، تحقيق د. أكرم بن محمد بن حسين أوزيقان، دار المعارج الدولية للنشر، ط1418/2هـــ -1998م (86/1).

[5] النجم آية : 28.

[6] من الآية (26) من سورة (الإسراء).

تختلف باختلاف المجتهدين فمنهم من ينظر فيها ويحصل له العلم بحكمها وهو المصيب، ومن يقف دون ذلك فيتبع ظنه فيخطئ وهو معذور" [1].

بينما اعتبر صاحب قواطع الأدلة بأن ما كان من الظنيات فهي مستندة إلى العلميات ولأن الظن معنى يسمى علمًا؛ لأنه يؤدي إليه قال تعالى: {الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ }(2) أي يعلمون [3]. وفسر صاحب نهاية الوصول الفقه بالعلم بقوله: " وإنما فسرنا الفقه بالعلم مع أنه من باب الظنون؛ لأن الأحكام معلومة بعد ظن طرائقها فهو علم بهذا الاعتبار وظن باعتبار الطريق" [4].

والقطع والظن من الأمور النسبية فكون الشيء ظنيا أو قطعيا أمر إضافي، فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها ضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعا ولا ظنا، وقد يحصل القطع لإنسان ولا يحصل لغيره سوى الظن، وإنما اختلف الناس بسبب اختلافهم في الاطلاع على الأدلة والقدرة على الاستدلال وتفاوتهم في الذكاء وقوة الذهن وسرعة الإدراك[5]. وبهذا التداول يظهر مدى الدقة التي تحلى بها الأصوليون في بناء المصطلح وتركيبه ومدى أهمية ذلك في هوية العلم ووظيفته الاجتهادية.

ثانياً: مصطلح القبيح وإطلاقاته المتعلق بالأفعال:

جاء ذكر مصطلح القبيح عند الأصوليين في معرض استعراضهم لمسألة التحسين والتقبيح العقليين، فتساءلوا عن إمكان إطلاق القبيح على المحرم والمكروه وخلاف الأولى، ومالا بأس به، وهل هو إطلاق متعارف عليه بينهم؟ أم أنه عند بعضهم دون بعض؟ ومدخل هذا التساؤل إنما نتج من تعريف القبيح، فالذين عرفوه بأنه: المنهي عنه مطلقا، فإنه يستوعب كثيرا من الأفعال كالحرام والمكروه، وضابط هذا الاستيعاب التحتم والجزم، أو عدمهما، فإن كان النهي متحتم الجزم فهو الحرام، وإن كان غير متحتم الجزم فهو المكروه، وأما إطلاقه على ما لا بأس بفعله فهو من صنيع أهل العراق كما ذكر أبو الحسين

---

[1] حاشية السراج الوهاج (1/86-87). وقد أحال بدوره النظر على: الرسالة للشافعي(ص357، 461، 478)، • المسودة في أصول الفقه لآل تيمية، تحقيق د. أحمد بن إبراهيم بن عباس الذروي، دار الفضيلة ، ط1/ 1422هـ - 2001م (ص245-246)، وتنقيح المحصول للتبريزي وشرح العيدي على المنهاج (1/33-40).

[2] من الآية (46) من سورة (البقرة).

[3] انظر: قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية – بيروت لبنان، ط1/ 1418هـ -1997م. (1/20).

[4] نهاية الوصول في دراية الأصول صفي الدين محمد بن عبدالرحمن الأرموي الهندي، تحقيق د. صالح سليمان اليوسف، د. سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، بدون تأريخ الطبعة. (1/18).

[5] انظر: المنحة الرضية شرح التحفة المرضية في نظم المسائل الأصولية الشيخ محمد بن علي بن آدم موسى الأثيوبي.

البصري أنهم يطلقون القبيح على المحرم والمكروه، وما لا بأس بفعله، وما لا بأس به يقصدون به ما فيه شبهة قليلة، وإن كان مباحا كسؤر كثير من الحيوان [1]، وأما إطلاق القبيح على خلاف الأولى فهو من صنيع بعض الأصوليين؛ كون خلاف الأولى قسم من المكروه، من جهة النهي بالعموم، أي بعموم النهي المستفاد من أوامر الندب، وهو ما يعبر عنه بالنهي غير المخصوص، كالنهي عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها بواسطة أن الأمر بالشيء نهي عن ضده مطلقًا، مثل ترك الضحى، ووجه الاستفادة القاعدة النّاصة على: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وهي لا تختص بهذا الحكم بعينه بل هي عامة [2]، وبهذا التقرير يكون ترك المندوب خلاف الأولى، وهو قبيح في المنظور الأصولي، بخلاف المنظور الفقهي العيني، فالأمر يختلف؛ لأن المنظور الفقهي منظور محدد ، والمنظور الأصولي مجرد، والمحدد ينتمي لفقه التنزيل المراعي لحال وأحوال الإنسان والزمان والمكان، والمجرد ينتمي لفقه التأصيل.

ولم يسلم الإمام الجويني لمن اعتبر المكروه قسمًا من القبيح ولا من الحسن، واعترض على ذلك بناءً على أن تعريف القبيح عنده ليس هو المنهي عنه، وإنما هو : ما يُذَّم فاعله، والحسن بما يسوغ الثناء على فاعله، ولا شك أن المكروه لا يذم فاعله ولا يمدح فاعله فقال ما نصه : " وأما المكروه إنه ليس بحسن ولا قبيح، فإن القبيح ما يذم عليه وهو لا يذم عليه، والحسن ما يسوغ الثناء عليه، وهو مما لا يسوغ الثناء عليه" [3]. ويمكن إلحاق خلاف الأولى بما نص عليه عليه الجويني في عدم دخوله في قسم الحسن، أما القبيح فيصعب عدم دخوله؛ كون المداومة على ترك الأولى مذمومة بالجملة في حال دون حال، زمنا ومكانا وإنسانا. وقد لخص القاضي اليوسي في كتابه البدور اللوامع أقوال الأصوليين في المكروه، فكانت أقوالاً ثلاثة هي: 1- المكروه قبيح، 2- المكروه حسن، 3- المكروه واسطة بينهما، فمن قال القبيح: ما نُهي عنه يكون المكروه قبيحا، وفي معناه خلاف الأولى، ومن قال القبيح: ما فيه الحرج، والحسن ما لا حرج فيه، يكون عنده حسنًا؛ إذ لا حرج فيه، ومن قال القبيح: ما يُذم فاعله يكون عنده واسطة [4].

---

[1] النفائس (290/1).

[2] انظر: البدور اللوامع للقاضي اليوسي (92/2).

[3] الإبهاج (61/1).

[4] البدور اللوامع شرح جمع الجوامع (97/1).

وإذا كان القبيح قد عُرِّف بأنه المنهي عنه في رأي، وبأنه ما يذم فاعله في رأي آخر، فإن القاضي الباقلاني عرّفه بأنه: "ما ليس للمكلف فعله، أو ما ليس لفاعله أن يفعله "[1]، وحسب هذا التعريف فإن المكروه يدخل في قسم القبيح، غير أن الباقلاني ناقض هذا التقرير بتخصيصه القبيح بالمحرم حين قال: "والذي ليس له فعله هو القبيح المحرم [2]، وهذا التعريف يشمل المكروه، ويبعد من الشرع تسمية المكروه قبيحا [3]، وإذا عُرّف القبيح بأنه: المنهي عنه، وهو تعريف مجموعة من الأصوليين [4]، فإنه يشمل كل ما نهى الله عنه، فيعم القدر المشترك بين المحرم والمكروه [5].

وهذا القدر المشترك يجعل من المكروه قبيحا في تقديرنا في الجملة في حال الاقدام عليه دوما على حال، فكانت نسبة الجزء والكل في أقسام الأحكام التي ذكرها الشاطبي[6] هي الحل الأمثل للخروج من إشكال تضارب المصطلحات واضطراب مسمياتها فيكون لكل مصطلح مفهومه الخاص بالجزء، ويشترك مع غيره بالكل، كما يسري الحكم به على الجزء والكل كلا بحسبه فما يكون مكروها فعله ينطبق عليه حق الاختيار بين الفعل والترك فهو الجزء أما الكل فربما انحسم الأمر بالترك دون الفعل ترجيحا لضابط الكل على الجزء، وهذا ملحظ دقيق وتحقيق عميق من الإمام الأصولي الشاطبي، لجعل المصطلح الأصولي دون بُعدٍ تداولي إنجازي قصدي، لا فلسفي كلامي عدمي، فالمكروه بالنظر المقاصدي: طلب ترك غير محتم لدرء مفسدة فيه دون مفسدة الحرام ، أو هو ترك ما مصلحته راجحة، والمائز بينهما القرينة[7]. "وقد قصد الشارع الحكيم بأحكام المكروهات تحقيق ذات مصالح تكميلية ، من إصلاح أحوال

---

[1] انظر: التقريب والإرشاد الصغير (276/1-278)، العدة في أصول الفقه، أبو يعلى محمد بن الحسين بن خلف بن الفراء، تحقيق أحمد بن علي بن سير المباركي، بدون دار ، المملكة العربي السعودية – الرياض، ط2/ 1410هـ-1990م. (167/1)، وشرح الكوكب المنير (307/1)، ونفائس الأصول (290/1).

[2] التقريب والإرشاد الصغير (276/1)

[3] انظر: النفائس (290/1).

[4] انظر: المحصول (67/1)، وشرح تنقيح الفصول (ص88)، والمنهاج مع نهاية السول (67/1)، وشرح الأصفهاني للمنهاج (63/1)، ونفائس الأصول (285/1).

[5] انظر: نهاية الوصول (699/2)، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع (298/1)، و التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، د. عايض عبدالله بن عبدالعزيز الشهرين، كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط1/ 1429هـ 2008م. (193/1).

6 انظر: الموافقات ، 133/1.

7 انظر: قواعد الأحكام ، العز بن عبدالسلام، 43/1، و طرق الكشف عن مقاصد الشريعة واستثمارها، بوعبدالله بن عطية، بحث تقدم به لشهادة الدكتوراه من جامعة وهران الجزائر، لعام 2012، نسخة بـ pdf،ص103.

المكلفين وإبعادهم عما لا يليق بهم حتى يسيروا في عبادتهم على أحسن الهيآت والسنن ومعاملتهم على أسلم المناهج والطرق وفي عبادتهم على أفضل المروءات والخصال"[1].

ثالثاً: مصطلح العلو والاستعلاء في حد الأمر:

يقرر فلاسفة اللسانيات المعاصرة وخصوصا نظرية أفعال الكلام حقيقة مفادها أن الأفعال المنجزة ليست وليدة كل تلفظ بأي لفظ من الألفاظ، وإنما هي الألفاظ الخاصة المحاطة بمجموعة من الشروط الملائمة معه والمقوِّمة له مقالا ومقاما؛ ليؤدي وظيفته الهادفة القاصدة، وهذه حقيقة أدركها الأصوليون قديما وهو يؤسسون قواعد علم الأصول ومرتكزاته كما هو ظاهر في نقاشاتهم ومدوناتهم العامة لقواعد هذا العلم، ومنها شروط فعل الأمر التي بها يمكن لفعل الأمر أن يكون منجزا قابلا للفعل والاشتغال، فمجرد النطق بلفظ الأمر والطلب من المخاطب لا يسمى أمرا مما يتطلب توافر شرط حالي أو مقامي في الأمر[2].

ونقتصر من وسط هذا الزخم المعرفي المحكم الدقة والتحقيق لتبدو صورة البناء الأصولي للمصطلحات وذلك من خلال عرض مصطلحي العلو والاستعلاء في الأمر وجوداً ومدلولاً، وبأي واحد من هذه الشروط يتقوَّم معنى الأمر وحقيقته؟.

جرت خلافات ومناقشات قديما بين الأصوليين والكلاميين إمامية ومعتزلة وأشاعرة حول حقيقة الأمر وشروطه، تجلى في هذا الخلاف بعدٌ تداولي مميز، فحصوا من خلاله شروط الإنجازيات أو الشرط التحضيري أو التمهيدي كما يسميه سيرل عند تحليله فعل الأمر، وهي شروط تضمن له الانجاز الموفق، وهو:" أن يكون المتكلم في موقع أو مقام له السلطة على التخاطب"[3]، وعكس هذا الخلاف وعي الأصوليين النبيه بأهداف هذا العلم وغايته التطبيقية باستعراض شروط النجاح أو شروط الموفقية حسب ما أسماه أوستن، فالإخلال بشروط النجاح يؤدي إلى عدم تحقق الفعل الإنجازي أصلاً ، والإخلال بشروط الموفقية يؤدي إلى إساءة استخدام الفعل الإنجازي مع تحققه[4]. وقبل استعراض نقاش الأصوليين حول اشتراط العلو والاستعلاء في حد الأمر، فإن تعريف المصطلحين وتوضيح المراد بهما يجلي المسألة ليكون وضع اللفظ في موضعه بحسب مدلوله ومقتضى النص، فقالوا في تعريف العلو هو: "

---

1 طرق الكشف عن مقاصد الشريعة، ص 104.

2 انظر: الأبعاد التداولية عند الأصوليين مدرسة النجف الحديثة أنموذجاً، فضاء ذياب غليم الحسناوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط/ 2016، ص 115 -116.

3 نظرية الفعل الكلامي ، هشام عبدالله خليفة ص117.

4 انظر: الأبعاد التداولية عند الأصوليين مدرسة النجف الحديثة أنموذجاً، فضاء ذياب غليم الحسناوي، ص 115 -116.

كون الآمر في نفسه أعلا درجة، والاستعلاء هو: أن يجعل نفسه عالياً بكبرياء أو غيره وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك، فالعلو من الصفات العارضة للناطق، والاستعلاء من صفات كلامه"[1].

وقالوا : "معنى العلو أن يكون الآمر أعلى رتبة من المأمور كأمر الله عزوجل لعباده، أو أمر النبي صلى الله عليه وسلم لأمته، أو أمر الملك لرعيته... ومعنى الاستعلاء أن يكون في لفظ الآمر ما يدل على الغلبة والقهر، لا لأن الاستعلاء معناه الغلبة والقهر ومنه قوله تعالى:{ وقد أفلح اليوم من استعلا}[طه:64]، أي من غلب وقهر"[2]. فالاستعلاء هيئة في الآمر من الترفع وإظهار القهر، والعلو يرجع إلى هيئة الآمر من شرفة وعلو منزلته بالنسبة إلى المأمور. والمعنى المعهود للاستعلاء هو أن يظهر من هو أدنى رتبة واقعاً العلو ادعاءً، ويوجه الأمر إلى الأعلى أو المساوي له، وقال علماء النجف: الاستعلاء أن يظهر الآمر الأعلى رتبة، واقعاً علوّه عند إصدار الأمر إلى من هو أدنى[3]. وهذا تفسير منهم للمصطلح دون استحضار خصوصية الآمر فكان التفسير عاما للافظ الأمر أياً كان ، بينما القرافي استحضر سياق الأمر والآمر للنص الشرعي فجاء تفسيره منسجما مع هذا الاستحضار؛ كون التقعيد الأصولي لفهم النص الشرعي فيتسق التفسير مع هه الوظيفة وليس لمطلق التخاطب فقال: "الاستعلاء هيئة للأمر نحو رفع الصوت وإظهار الترفع وغير ذلك مما سلكه أرباب الحماقات. والعلو هيئة للآمر كالأب مع ابنه والسلطان مع رعيته، وهذا يظهر لك أن الاستعلاء ليس معتبراً لأن أوامر الله تعالى في مواطن كثيرة في غاية اللطف وتذكير النعم، كقوله تعالى :{اتقوا ربكم الذي خلقكم}[البقرة : 21، وفي موضع آخر {الذي جعل لكم الأرض فراشا}[البقرة:22]، إلى غير ذلك من أنواع تآلف القلوب والإحسان منه سبحانه لعباده ، وأجمع الناس على أنها أوامر عباده"[4].

فنقاش الأصوليين يظهر اعتمادهم في التنظير والتقعيد على عناصر خارج اللغة لإثبات دلالات الألفاظ من قبيل حال المتكلم وظروف إنتاج الخطاب، فاعتمدوا في تحديد مدلول الأمر وحقيقته على هوية المتكلم ورتبته شرط العلو وعلى المقام وحال المتكلم شرط الاستعلاء[5]. فالقائلون بشرط علو مرتبة الآمر يرونه شرط نجاح، وبدونه لا يصدق معنى الأمر، والقائلون بكفاية الاستعلاء مع عدم العلو الواقعي يرونه شرط

---

[1] الابهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، علي بن عبدالكافي السبكي، وعبدالوهاب بن علي السبكي،دار البحوث والدراسات الإسلامية، دبي ، دولة الإمارات العربية، ط2004/1م،994/4.

[2] رفع النقاب عن تنقيح الشهاب ص130.

[3] الأبعاد التداولية عند الأصوليين ص116.

[4] نفائس الأصول للقرافي ، 1124/3.

[5] الأبعاد التداولية ص 117.

موفقية فيصدق على طلب المستعلى أنه أمر؛ لكنه يُذم[1]. وقد تساءل الأصوليون أيكفي العلو الواقعي للآمر أم لا بد مع كونه عاليا في الواقع مظهراً لذلك العلو من أن يكون مستعليا؟ أم أن حقيقة الآمر تتقوَّم بالاستعلاء لا بالعلو الواقعي، فلا يصدق والحال هذه على طلب الملتمس أو الراجي أنه أمر، أم أن المدار على أحد أمرين على سبيل منع الخلو، أي أن صدق الأمر منوط بأحد أمرين ، إما العلو الواقعي فما يصدر عنه من طلب هو أمر وإن كان خافظا لجناحه، وإما استعلاء الطالب فيصدق على طلب الراجي، والملتمس الآمر إذا كانا مستعليين[2].

وهنا نستعرض تعريفات الأصوليين للأمر على النحو الآتي:

فقيل فيه الأمر هو: 1- " قول القائل الاستعلاء افعل"[3]، 2- وقيل الأمر هو:" اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء"[4]، 3- وقيل الأمر هو:" طلب الفعل على سبيل الاستعلا"[5]، 4- وقيل هو: "استدعاء القول القول بالفعل على جهة الاستعلاء"[6]. وقد رفع تزعم شرط العلو المعتزلة؛ وذلك للتفريق بين مقامات الأمر الأمر المتعدد الدلالات، أو ليخرج الطلب من المساوي أو السافل عن الأمر حقيقة، ويكون أمرا مجازا باعتبار المشابهة الصورية[7]، ومن اشترط الاستعلاء دون العلو، جعل إطلاق الأمر على المساوي أو السافل من باب العناية لا الحقيقة، ومن لم يشترط الأمرين معا وهم الأشاعرة استندوا إلى نص القرآن وخطاب العرب[8] في إطلاق الأمر دون رتبة، وهو ما رجحه بعض الباحثين[9]. وقد رأى بعض أصوليي الشيعة أن العلو شرط تحضيري ضروري ودخيل في صدق حقيقة الأمر ، واستدلوا على ذلك بالتبادر من لفظ الأمر الذي هو خصوص الطلب الصادر من العالي دون مطلق الطلب، فالأدنى والمساوي لا

---

[1] المرجع السابق ص 116.

[2] حيدر اليعقوبي شرح الحلقة الثالثة تقرير دروس كمال الحيدري، دار فراقد قم، ط2011/1م، 87/3. نقلا عن الأبعاد التداولية .

[3] كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين البخاري، دار الكتاب العربي- بيروت ، ط/1974م ، 101/1.

[4] المرجع السابق.

[5] المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر الرازي، دار الكتب العلمية بيروت ، ط/1988م، 190/1، والإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي، تحقيق الشيخ ابراهيم العجوزة، دار الكتب العلمية بيروت، ط1985/1، 2/ 365.

[6] التمهيد في أصول الفقه محفوظ بن أحمد بن الخطاب الكلوذاني، تحقيق مفيد محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث – مكة المكرمة، 24/1، وروضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي، دار الكتاب العربي بيروت، ط1/ 1981م، ص167.

[7] انظر: هداية العقول شرح كفاية الأصول، محمد علي الموسوي الحمامي، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، ط/1974م، 267/1.

[8] كقولهم تعالى حكاية عن فرعون :{ فماذا تأمرون}[الشعراء:35]، وقوله تعالى:{ ليقض علينا ربك}[الزخرف : 77]، وقول عمر بن العاص لمعاوية بن أبي سفيان : أمرتك أمرا جازما فعصيتني. انظر: شرح جمع الجوامع، 369/1.

[9] انظر: الأمر عند الأصوليين ، د. رافع بن طه الرفاعي، دار المحبة دمشق، ودار آية بيروت، ط1/ 2006-2007م ص75.

يسمى أمرا بل استدعاءً والتماساً، وإن ظهر العلو، ودليله صحة السلب، فيقال إن طلبه ليس بأمر، وإطلاق الأمر عليه بالعناية أي مجازاً، فيكون العلو عندهم شرط نجاح وليس شرط موفقية، أي عند الإطلاق سيخفق الأمر ولا يتحقق أصلاً[1].

المبحث الثالث: بناء المفهوم

في هذا المبحث نستعرض ثلاثة مفاهيم لاستجلاء عملية البناء والإحكام لهذه المفاهيم المتسقة مع البصيرة المنهجية الأصولية، ونظرا لضيق مساحة البحث سيقتصر على ثلاثة مفاهيم كنماذج دالة على الاهتمام والالتزام المترتب عليه عمل وتطبيق في سياق قواعد التأصيل لفقه التنزيل على واقع المكلفين وحركة الحياة، وهذه المفاهيم هي: مفهوم المصلحة الخالصة، ومفهوم دليل العقل عند المعتزلة، ومفهوم قطعية الأصول.

أولا: مفهوم المصلحة الخالصةمن المفاهيم التي خاض فيها الأصوليون لإدراك مقتضياته وتقعيده بما يفيد في تكييف أفعال المكلفين إقداماً أو إحجاماً بالتغليب أو التقريب مفهوم المصلحة الخالصة، والمعنى هل يوجد في الحياة الدنيا مصلحة خالصة من منظور الشرع الحكيم؟ وبتداول الإجابة على هذا السؤال انقسم الأصوليون في تصور هذا المفهوم تدقيقا فيه وتحقيقا لمعانيه، فالعز بن عبدالسلام بعد تنظيره للمصالح عامة يرى عزة وجود المصالح الخالصة (المحضة) بينما أغلب المصالح ممزوجة أي مختلطة الصلاح والفساد، اللذة والتعب، :ط؟ وأيدّ هذا الرأي بما يلحظه المتابع ويدركه من عوائد الناس في حياتهم ومعاشهم كالمآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن، فهذه مصالح ومطلوبات لا تحصل إلا بمشاق وكبد وتعب ونصب مقترن بها، أو سابق لها، أو لاحق لها [(2)]. كما دعَّم مسلكه التقعيدي هذا بحديث :" حفت الجنة بالمكاره والنار بالشهوات"[3]. كما أيّد العز على رأيه هذا موافقاً له القرافي، مبيناً أن المصالح الخالصة التي لا مفسدة فيه البتة عزيز في الواقع، و نادرة [(4)]، وملحظه في هذه الموافقة استقراء مسلك الشريعة القاضي بأن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة، والشرائع مقصدها جلب المصالح ودرء المفاسد، سواء كانت مصالح خالصة على فرض وجودها أو مصالح راجحة كما هو الواقع، فالقدر المتفق عليه والمشترك في المسألة وجود المصالح لمقصد الجلب والمفاسد لمقصد الدرء،

---

[1] انظر: الأبعاد التداولية ص117.

[(2)] انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (5/1-6).

(3) صحيح مسلم ، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الاقتصاد في الموعظة، حديث رقم 5178.

[(4)] النفائس (353/1).

فأوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة [1]، وبمثل ما أكد عليه العز بن عبدالسلام والقرافي أكد الشاطبي في موافقاته، أن المصالح المثبوتة في هذه الدار من حيث مواقع الوجود لا يكاد يتخلص تمحضها، وكذا المفاسد، فهما مشوبتان في اعتياد مطالب الإنسان، وتقريره هذا نتج من تقسيمه النظر إلى المصالح والمفاسد من جهتين ليسهل بناء المفهوم وتفكيك التشابه الحال فيه، وهاتان الجهتان هما: جهة مواقع الوجود، وجهة تعلق الخطاب الشرعي بها، فمصالح الانسان الدنيوية الاعتيادية في قيام حياته وتمام عيشه من جهة مواقع الوجود لا تتمحض، بل هي مشوبة بتكاليف ومشاق، قليلة أو كثيرة، تقترن بها، أو تسبقها، أو تلحق بها، وما هو جارٍ في المصالح يجري في المفاسد الدنيوية ،فلا تكاد تتمحض من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير، ودليل هذا النظر الشاطبي الأصل والتجربة، وذلك أن الأصل سواء الخبر بوضع الحياة على الابتلاء والاختبار والتمحيص[2]، أو النظر الذي هو ملاحظة امتزاج الدار الدنيوية بين الطرفين والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك، وبرهان هذا الأصل التجربة التامة من جميع الخلائق[3]، وهذا يعني أن مصالح الدارين ومفاسدهما إنما تُفهم من جهة الغلبة الراجحة، فما غلب ورجح من المصالح فهو المطلوب المرغوب فيه عرفا، المقصود شرعا، ومن غلب ورجح من جهة المفاسد فهو المجتنب والمهروب عنه عرفا، المقصود شرعا، فلهذا لم يخلص في الدنيا لأحد جهة خالية من شركة الجهة الأخرى [4].

وقد نظّر لهذا المسألة ابن تيمية كذلك، وهي ما تُعرف عنده بمسألة اختلاط المصالح بالمفاسد[5]، أو بالموازنة بين المصالح والمفاسد، فنسبة المصلحة والمفسدة ليست مطردة في الفعل بل مختلفة ومتغيرة بحسب الأفعال، كما أن لاختلاف الزمان والمكان والشخص واعتباره دوراً بارزاً في الموازنة بين النفع والضرر [6]، فيكون الإحسان راجعا إلى جلب المصالح الخالصة أو الراجحة ودرء المفاسد الخالصة أو

---

[1] انظر: الفروق مع هوامشه (226/2).

[2] لمزيد من الاطلاع على هذه الأدلة انظر: الموافقات (44/2-45).

[3] انظر: الموافقات (44/2-45).

[4] انظر: المرجع السابق.

[5] انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (48/20-61).

[6] انظر هذا المعنى: الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، شهاب الدين القرافي تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د. ت) (ص23).

الراجحة، وتكون الإساءة راجعة إلى درء المصالح الخالصة أو الراجحة، وجلب المفاسد الخالصة أو الراجحة، وإنما يطول العناء في ترجيح بعض الخيور على بعض الشرور وترجيح بعض الشرور على بعض الخيور وفي ترجيح بعض الخيور على بعض وترجيح بعض الشرور على بعض فإن الوقف على ذلك عسير ولأجله عظم الخلاف وطال النزاع بين العلماء ولا سيما فيما رجح من الخيور أو الشرور بمثقال ذرة [1]، و" لا ريب عند كل عاقل أن كمال الراحة بحسب التعب وكمال النعيم بحسب تحمل المشاق في طريقه، وإنما تخلص الراحة واللذة والنعيم في دار السلام فأما في هذه الدار فكلاّ ولمّا" [2]. وتحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وإن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وإن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وإن تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمود حسن، وإن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع [3].

وقد وجّه ابن القيم معنى الخلوص والمراد منه بتوجيه اعتباري بأنه: إذا أريد بالمصلحة الخالصة أنها في نفسها خالصة من المفسدة لا يشوبها مفسدة فلا ريب في وجودها، وإن أريد الخالصة التي لا يشوبها مشقة ولا أذى لا في طريق الوسيلة إليها ولا في ذاتها فليست موجودة بهذا الاعتبار[4]. وحكى الطاهر بن بن عاشور بأن النفع الخالص والضر الخالص وإن كانا موجودين إلا أنهما بالنسبة للنفع والضر المشوبين يعتبران عزيزين[5]؛ لاعتبار أن ماهية الضر والنفع نسبية لا انضباط فيها غالباً، ثم إن الصلاح المحض يختلف عند المحكوم عليهم بالفرد والجماعة.

ولأن الشاطبي بحق المؤسس الحقيق لنظرية المقاصد في صورة قواعد مقررة مدونة[6]، فقد نبه إلى معنى معنى بديع في التوجيه الشرعي لدرك المصالح، ولمعنى خلوص المصالح ومحضيتها، وهذا المعنى هو:

---

(1) انظر: الفوائد في اختصار المقاصد، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دار الفكر – دمشق، ط1/ 1416ه. (133/1).

(2) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية- بيروت، بدون تأريخ (16/2).

(3) انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (4/1).

4 انظر: مفتاح دار السعادة ، 2/15-16.

5 مقاصد الشريعة الإسلامية ص 204.

(6) مما لا شك فيه أن معاني كثيرة من المباحث المقاصدية التي قررها الشاطبي كانت مراعاة ومعتبرة في التفكير والاستنباط الفقهي لدى كثير من الفقهاء الذين سبقوه منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم ، ولكن فيما يخص مجال التأليف المنهجي المدون في قواعد منظمة. للمزيد انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشريعة واستثمارها، بوعبدالله بن عطية، بحث تقدم به لشهادة الدكتوراه من جامعة وهران الجزائر، لعام 2012، نسخة بـــ pdf،ص44 وما بعدها.

أن الخلوص الحقيقي الواقعي غير موجود، بينما الخلوص المعنوي الشرعي هو المقصود بالنظر إلى الأغلب، فالمصلحة غير مشوبة بمفسدة إذا كانت موافقة لمقصد الجلب الشرعي، والمفسدة غير مشوبة بمصلحة إذا كانت موافقة لمقصد الدرء الشرعي، فميزان الشرع هو المحدد للخلوص المطلوب وليس اعتياد الناس وعرف الحياة ، فيكون التقرير أن هناك خلوص معنوي شرعي وليس واقعيا اعتيادي، فالمصالح المعتبرة شرعًا أو المفاسد المعتبرة شرعًا هي خالصة غير مشوبة بشيء، لا قليلًا ولا كثيرًا، وإن توهم متوهم بذلك [1]،

وقد اعتبر بعض الباحثين المعاصرين[2] أن بحث مسألة خلوصية المصلحة والمفسدة لا حاجة للبحث فيها لعدم فائدتها العملية؛ لأن الجميع متفق على أن أفعال المكلفين تكتسي مصالح ومفاسد ممتزجة كواقع لا دافع له، فيكون الخلاف هنا صوري تجريدي لا أساس فقهي له ولا مدخل للاجتهاد فيها. ويبدو لي أن هذا الرأي غفل عنه البعد البعد الزمني التاريخي لمراحل التأسيس في محاولة بناء المفاهيم من كل جوانبها وتقليب النظر فيها بعمق ودقة لاستخراج ما يمكن اتساقه مع نظر الشرع وتوجيهه، وهذا منهم غور وسبر وحفر في مفردات العلم ومفاهيمها لتحديد موطن الشرع منها، ولعل ما خلصوا له من معنى الخلوص الشرعي المعنوي يحتاج إلى فقه متأني لا عجلة فيه وطيش لتحديد موطن المصلحة من هذا الشوب، فتصفوا في نظر الشرع ويكون الإجزاء والثواب، وادعاء أن العقلاء يعرفون ومتفقون على هذا الاختلاط تقرير اعتباطي ذوقي غير مسلم به، مالم يخضع لميزان التأصيل والبرهنة والحجاج، فهذه المسألة فائدة نظرية استدعتها مرحلة التأسيس التنظيري التقعيدي لاستقصاء جوانب التدقيق المصلحي، غير أن المعيب استمرار اجترارها إلى دائرة البرهنة والحجاج وصيرورة الوفاق والشقاق في جميع المراحل التاريخية ؛ إلا إذا كان الحال يقتصر على قاعات الدرس لبيان قمة التدقيق والتحقيق الذي تحلى به العقل الأصولي العلمي والعملي.

ثالثا: مفهوم: دليل العقل عند المعتزلة:

العقل في جوهره آلة الإدراك ومناط التكليف تعبدا، يسرح في النقل اجتهاداً بحدود ما يسمح به النقل فهماً وتنزيلاً ، و قد تفاوت حدود استعماله في فهم النصوص من طائفة لأخرى، حتى ذاع وشاع عن المعتزلة أنهم يجعلون للعقل وظيفة الإيجاب أو التحريم المترتب عليه الثواب أو التجريم، وظلت هذه الشائعة الذائعة محط تسليم وقبول من قِبَل بعض الأصوليين والباحثين، ومن ثمّ رفض واستنكار؛ غير أن تدقيقات

[1] انظر: المرجع السابق (46/2).

[2] المصالح والمفاسد المحضة بين الوجود والعدم دراسة نقدية للمفهوم والنتائج ، د. هشام ثمتاه ، مجلة الإحياء الصادرة عن الرابطة المحمدية لعلماء المغرب.

بعض الأصوليين وتحقيقاتهم طالت هذا المفهوم للوقوف على حقيقته دون تحيز أو تجنٍ، تناولوها في ثنايا الحديث عن مسألة التحسين والتقبيح العقليين حيث تعد هذه المسألة من مهمات المسائل الداخلة في كثير من مسائل الأصول، وقد خاض فيها علماء الأصول لبيان مضمونها ووجه الخلاف فيها بين أهل الاعتزال وغيرهم، ولم يكن هؤلاء العلماء على وزان واحد في إحكام عبارتها، وتحرير النزاع فيها، وبيان المقصود الحقيق منها لدى كل طرف من أطراف القائلين بها، فقد تساهل بعض الأصوليين في إطلاق العبارات فيها دون تمحيص وتدقيق لموضع النزاع، كالسبكي قال :" وحكَّمت المعتزلة العقل"[1]، وقال البيضاوي والعضد في إشارة منهما للمعتزلة المفهوم من سياق المسألة المعروضة منهما : " الحاكم الشرع دون العقل"[2]، وحكى كمال الدين ابن الهمام في تيسير التحرير أنه:" نُقل عن بعض الحنفية أن المعتزلة يقولون بأن العقل يحكم بأن الله يجب عليه أن يحكم في ذلك الفعل على حسب ما فهمه العقل"[3]، ولكنه لم يرتض هذا النقل منهم بل قال جازما أن :" هذا ليس مذهب المعتزلة"[4].

وقد ذكر جمع كبير من العلماء الاتفاق على أن الحسن والقبح باعتبار ملائمة الطبع ومنافرته، وصفة الكمال وصفة النقص عقليان، أي يستقل العقل بإدراكهما، من غير توقف على الشرع ومن غير خلاف عند أحد من العقلاء[5]، ورجح بعض المحققين أنهما عرفيان لا عقليان، ويختلفان باختلاف الأمم والأعصار[6]، والقول بأنهما عقليان محل نظر وتجوز عند الطوفي؛ لأنهما بالمعنى الأول يعرفان بالطبع والحس والوجدان[7]، فالملائمة والمنافرة علمية فطرية في أحيان كثيرة وليست علمية عقلية صرفة[8].

وقال بعض الباحثين[9] أن المعتزلة أرادوا تأسيس الدين على العقل، أي جعلوه حكما ومرجعا في أمور الدين والعقيدة ، رافضين بذلك الاتجاه الذي يؤسس سلطان الدين على النص والنقل لا غير، وتصويرهم

---

(1) انظر: شرحه جمع الجوامع (64/1).

(2) انظر: نهاية السول (258/1)، انظر: المواقف (ص529)، ولمعرفة أراء المعتزلة انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (288/2). .

3تيسير التحرير لابن الهمام ، 153/2.

4تيسير التحرير لابن الهمام ، 153/2.

(5) انظر: المنهاج للبيضاوي مع نهاية السول (254/1)، الحاصل (252/1)، التحصيل (180/1)، نفائس الأصول (351/1)، والفائق للهندي (450/1)، ونهاية الوصول (704/2)، شرح الكوكب المنير (300/1)، المصول (123/1).

(6) انظر: شرح المعالم لابن التلمساني (119/2)، وحلولو في الضياء اللامع (151/1).

(7) انظر: درء القول القبيح ل 5ب، نقلا عن التحسين والتقبيح العقليان (286/1).

(8) انظر: مفتاح دار السعادة لابن قيم الجوزية (44/2).

(9)د. ياسر أحمد عبدالله ، د. صفوان تاج الدين علي في بحثهما باشتراك ، العقل عند الأصوليين، مجلة كلية العلوم الإسلامية ، جامعة الموصل ، مجلد 7، عدد 2/14 / 2013.

العقل كاشفا عن جوهر الدين فإنما قاموا بتدبينه وتنصيبه مرجعا لا يختلف عن مقام ومكانة كتاب الله، و هذا توصيف بعيد الغور عن مشرع المعتزلة لحدود العقل ووظيفته، والتباس وتلبيس كبير في المسألة،وهم بهذا الاطلاق يحجبون موطن التحرير للمسألة، وتعيين النزاع فيها، الذي هو من أهم المهمات كما قال الإمام الرازي[1].

وهنا يأتي التساؤل الكاشف عن موطن النزاع في المسألة لدرك الإجابة والإصابة : هل لا يعلم استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب على الفعل إلا من جهة الشرع على ألسنة الرسل؟ أو يمكن أن يستقل العقل بإدراك ذلك دون الشرع وقبله؟[2]، فالقرافي أدرك موطن النزاع وبيّن بدقة مراد القائلين بتحكيم العقل في الشرع، حاكيا عدم الخلاف بين أهل السنة وأهل الاعتزال في أن الحاكم هو الله ولا حاكم سواه، وأن العقل لا حكم له في شيء بالكلية، وهنا تنحل عقدة الاشكال من عُقل الاضطراب والخلط لتستقر على قرار البيان الواضح الحقيق، فترتيب الذم والعقاب والمدح والثواب على الفعل ليس هو محل النزاع إذا في هذه المسألة كما يرى الرازي؛ لأنه لا يجوز عند الجميع معتزلة أو أشاعرة أو غيرهم، أن يحرم الله ويوجب ولا يعجل ذما أصلًا، بل يحصل المقصود بالوعيد من غير ذم، فلا يصح بعد ذلك أن يقال: إن تعجيل الذم متنازع عليه، وكذلك يجوز أن يكلف الله تعالى بشيء ولا يعاقب عليه آجلا، بل يعجل العقوبة عقيب الذنب، فلم يقل أحد أن في العقل ما يقتضي تأخير العقاب عن الجاني، فيكون تحديد النزاع في حكم العقل إنما هو في كون الفعل متعلق المؤاخذة الشرعية كيف كانت، هل يستقل العقل بذلك أم لا؟ سواء أكانت هذه المؤاخذة ذما، أم غيره، معجلة أم مؤجلة[3]، وجاء نص التنبيه من القرافي في التوضيح الشافي الشافي الوافي عن قصد المعتزلة من تحكيم العقل فقال: "ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب والمحرم، بل معناه أن العقل عندهم أدرك أن الله تعالى لحكمته البالغة يكلف بترك المفاسد وتحصيل المصالح، فالعقل أدرك أن الله تعالى أوجب وحرم، لا أن العقل أوجب وحرم، ويكون النزاع معهم في أن العقل أدرك أم لا؟ فنحن نقول: الذي أدركه العقل أن ذلك جائز على الله تعالى، ولا يلزم من الجواز الوقوع، وهم يقولون بل هو عند العقل من قبيل الواجبات، لا من قبيل الجائزات، فكما يوجب العقل أن الله تعالى يجب أن يكون عليمًا قديرًا متصفا بصفات الكمال،

(1) انظر: الأربعين في أصول الدين (ص246)، نقلا عن التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه (282/1).

(2) انظر: التحسين والتقبيح العقليان (288/1).

(3) انظر: نفائس الأصول (351/1)، ونقله عنه الطوفي في درء القول القبيح ل5ب، والزركشي في البحر المحيط (143/1)، وحلولو في الضياء اللوامع اللوامع (152/1-154).

فكذلك أدرك وجوب مراعاة الله للمصالح والمفاسد، فهذا موطن النزاع بين الفريقين فاعلمه، فأكثر الفقهاء ما يفهم إلا أن العقل عند المعتزلة هو الموجب، وليس كذلك"[1]وقد استحسن الطوفي كلام القرافي فقال: " هذا كلام جيد لا غبار عليه"[2]. وقال ابن الكمال الهمام عن أهل الاعتزال أن:" حقيقة مذهبهم أن العقل يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح أولا ثم يدرك أن لله حكماً في ذلك الفعل على حسب ما أدركه العقل، ثم يرتب عليه ثوابا أو عقابا على حسب ذلك الفعل، ولم يقولوا إن العقل يحكم على الله، ومنشأ هذا الغلط أنهم بنوا قولهم بالحسن والقبح على قولهم بوجوب الأصلح فوقعوا فيما قالوا والحق عكس البناء في المسألة"[3]. وقد اقترح باحث تعديل العبارة في دقة التصوير بقوله: " ولو قلنا أن محل النزاع على ما أرادوا هو كون الفعل متعلق الجزاء الشرعي كيف كان، سواء أكان ذما أم مدحا، عقابا أم ثوابا، معجلا أم مؤجلا؛ لكان أولى لشموله لجانبي الإحسان والإساءة"[4]. وتتابع تدقيق الأصوليين في فحص هذه المسألة بالنفاذ إلى التأكد من وظيفة الأدلة السمعية عند الفِرَق باعتبار المرجعية (الحاكم)، بعد أن قرروا أن الأحكام العقلية في منطق المعتزلة ليس هو الإيجاب والتحريم[5]من ذاتها، وإنما النزاع في إدراك العقل الحكم أم لا؟ فالقرافي يعتبر ما أدركه العقل جائزاً على الله تعالى، ولا يلزم من الجواز الوقوع، بينما يعتبر المعتزلة أن ما أدركه العقل من قبيل الواجبات، لا من قبيل الجائزات، وهذا موطن التبس على أكثر الفقهاء أن العقل هو الموجب، وليس كذلك"[6]؛ إذ هو في نظرهم وجوب تلطف وتعرُّف، وذلك بالاستناد لألطاف الله ونعمه ورحمته وخيره لخلقه ، لا وجوب تكليف وتكلف على الله تعالى وإلزام من ليس حقه وقَدْره الإلزام، وهذا ما يلبق فهمه في حق العلماء العظام فما أدركه العقل ضرورة أو نظرًا قبل الشرع، يأتي الشرع مؤكدا ومظهرا للحكم، وما حكاه القرافي عن موطن النزاع بين الفريقين، حكاه الحلي[7] وابن برهان[8]، وابن تيمية[9]، وابن القيم[10] و ابن قاضي الجبل الذي قال:" ليس مراد المعتزلة بأن

(1) النفائس (1/353-354).

(2) درء القول القبيح ل5ب، نقلا عن التحسين والتقبيح العقليان (1/289).

3تيسير التحرير لابن الهمام ، 2/153.

(4) انظر: التحسين والتقبيح العقليان د. عائض عبدالله الشهراني (1/290).

(5) انظر: انظر: نهاية السول (1/145)، شرح تنقيح الفصول (ص90).

(6) انظر: النفائس (1/353-354)، وحاشية البناني (1/56)، المستصفى (1/57)، شرح تنقيح الفصول (ص90).

7 انظر: حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد المحلي على متن جمع الجوامع، للإمام عبدالوهاب السبكي، دار الفكر ط1402هـ، 1/56.

8 انظر: الوصول إلى الأصول ، أحمد بن علي بن برهان البغدادي، تحيقي د. عبدالحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف الرياض ،ط1403هـ، 1/58.

9 انظر: مجموع الفتاوى، 8/90، 428، 431، 434.

10 انظر: مفتاح دار السعادة ، ابن قيم الجوزية، دار نجد للتوزيع، ط1402هـ، 2/427، 435.

بأن الأحكام عقلية أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب أوالمحرم،بل معناه عندهم أن العقل أدرك أن الله تعالى بحكمته البالغة كلف بترك المفاسد وتحصيل المنافع، فالعقل أدرك الإيجاب والتحريم لا أنه أوجب أوحرم"[1]، و الحسن والقبح ثابتان عندهم ، غير أن الخلاف بينهم عن الحسن والقبح هل هو ناشئ عن الفعل ذاته ، أو لصفة من صفاته، أو باعتبار المقصد الذي يؤدي إليه، فيكون أساس المسألة في الأصول هي: إذا أمر الله بفعل فهو حسن بالاتفاق، وإذا نهى عن فعل فقبيح بالاتفاق، لكن حسنه وقبحه إما أن ينشأ عن نفس الفعل أي عن ذاته، أوالأمر والنهي كما يقال، أو ينشأ عن تعلق الأمر والنهي، أو من المجموع. فالأول قول المعتزلة، ولهذا لا يجوزون نسخ العبادة قبل دخول وقتها. والثاني: قول الأشعري ومن وافقه من الطوائف. والثالث: أن ذلك قد ينشأ عن الأمرين، فتارة يأمر بالفعل لحكمة تنشأ من نفس الأمر دون المأمور به، وهذا الذي يجوز نسخه قبل التمكن من الفعل، كنسخ الصلاة ليلة المعراج إلى خمس، وكما نسخ أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، وتارة لحكمة تنشأ من الفعل نفسه، وتارة لحكمة من الفعل حصلت بالأمر[2].

والثابت الأساس أن الحاكم هو الشرع اتفاقا بين المعتزلة وغيرهم من الطوائف، كما قاله الحسين بن القاسم الزيدي [3]، وهو ما قرره عبد العلي الأنصاري الحنفي[4]، إذ قال: لا حكم إلا لله تعالى بإجماع الأمة، لا كما كما في كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا، وعند المعتزلة الحاكم العقل، فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الإسلام، بل يقولون: أن العقل مُعَرِّفٌ لبعض الأحكام الإلهية، سواء ورد به الشرع أم لا، وهذا مأثور عن أكابر مشايخنا [5]. فأهل السنة أنه لا حكم قبل ورود الشرع؛ لأن الحكم عندهم عبارة عن خطاب، خطاب، وحيث لا خطاب لا حكم[6]، فتلخص من هذا كما قال الإسنوي: الحاكم حقيقة هو الشرع إجمالًا كما هو الحال عند سائر الأصوليين[7].

---

1 انظر: ابن قاضي الجبل وأراؤه الأصولية جمعا وتوثيقا وموازنة، عبدالله بن زاهر الشهري، رسالة ماجستير تقدم بها لجامعة أم القرى لعام 1420هـ،نسخة بـpdf ص 110-111. ورأي قاضي الجبل نقله الفتوحي في شرح الكوكب المنير للفتوحي.

(2) انظر: التحبير شرح التحرير (721/2- 722)، شرح الكوكب المنير (303/1).

(3) انظر: هداية العقول إلى غاية السول من علم الأصول، الحسين بن القاسم بن محمد، صنعاء المكتبة الإسلامية، ط 1401هـ (308/1).

(4) هو: محمد عبد العلي بن محمد نظام الدين أبو العياش،السهالوي الأنصاري اللكنوي الهندي، عالم بالحكمة والمنطق حنفي. له كتب منها: تنوير المنار، المنار، وشرح السلم ، وفواتح الرحموت، توفي بمدارس سنة 1214هـ. انظر: الأعلام للزركلي (71/7).

(5) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، عبدالعلي بن محمد بن نظام الأنصاري، تحقيق عبدالله محمود عمر، بيروت دار الكتب العلمية ط 2002م (32/1).

(6) انظر: الإبهاج شرح المنهاج (217/1).

(7) انظر: نهاية السول (258/1)، شرح التلويح على التوضيح التفتازاني (122/2)، الإبهاج شرح المنهاج ابن السبكي (135/1).

وعليه فمذهب الأشاعرة ومن وافقهم أن الحسن والقبح شرعيان[1]، ومنعوا أن يكون للعقل القدرة على الاستقلال بإدراك أن الفعل يكون مناط الثواب والعقاب فقالوا: العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه، في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع[2]. أما المعتزلة فالشرع يؤكد لحكم العقل فيما يعلمه من حكم الله[3]، فالنهي الوارد عن الله يكشف عن قبح القبيح، لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه، والفرق كما يقول القاضي عبدالجبار بينهم وبين المخالفين أنهم جعلوه موجبا، ومنعناه من ذلك[4] فهي مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه من حكم الله[5]، والذي يجلي المسألة المسألة أكثر هو بيان منشأ الفساد الذي دخل على فكر الاعتزال في قاعدة الحسن والقبح، بعد المساحة التي حكمت فيها العقول في الأمور العادية التي يجري العرف باستعانة الناس بعضهم ببعض فيها، كالمهن والحرف والزراعة والتجارة واللباس وأنواعه والأكلات وأنوعها والشراب كذلك، فنظرت للمصالح المتعلقة من هذه الأفعال التي تعود على الناس، والمفاسد التي تنشأ من حالتي الإقدام عليها أو الاحجام عنها، وتداخل الحالات بين الناس، هذه المصالح والمفاسد المتحصلة من الأمور العادية استدعت لها المعتزلة الأحكام الإلهية، واعتبرت مشروعيتها مناطة بالشرع بعد العقل ليكون العقل مؤسسا والشرع مؤكداً، وحين تعذر على العقل اكتشاف منفعة شيء عادي أو مضرته، سلكت سبل الأقيسة العادية، على خلاف قاعدة الحسن والقبح، وإنما المماثلة والمشابهة فقط، وبهذا الفعل جعلت الأحكام العادية أحكاما إلهية، مع أن القياس في الأمور العادية من حيث هو، مختلف فيه بين الأصوليين، [6]، وقد تنبه ونبه عن

(1) انظر: التحصيل سراج الدين الأرموي (180/1)، الأحكام في أصول الأحكام الآمدي (72/1-73)، نهاية السول للأسنوي (258/1).

(2) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة الجويني (ص259)، نقلا عن دور العقل في إدراك الحكم الشرعي قبل ورود الشرع، ماهر حامد محمد الحولي، مجلة الجامعة الإسلامية غزة، مجلد 12، عدد 2 (ص119-166).

(3) انظر: نهاية السول (258/1)، شرح التلويح على التوضيح التفتازاني (122/2)، الإبهاج شرح المنهاج ابن السبكي (135/1).

(4) انظر: المحيط بالتكليف القاضي عبدالجبار (ص254) نقلا عن دور العقل في إدراك الحكم الشرعي قبل ورود الشرع، ماهر حامد محمد الحولي.

(5) انظر: نهاية السول (259/1-260).

(6) القياس في الأمور العادية والخلقية كأقل الحيض وأكثره وكذا الحمل والنفاس، فقال المصنف: لا يجري فيه القياس ونقله الإمام عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، والذي قاله الشيخ في شرح اللمع أن ما طريقه العادة إن كانت علته أمارة جاز إثباته بالقياس، قال وذلك كالشَّعْر هل يحل فيه الروح؟ والحامل هل تحيض؟ فإنا نستدل في مسألة الشعر والعظم بالنماء والاتصال ونقيس على سائر الأعضاء والخصم يقيس على أغصان الشجرة من حيث أنه لا يحس ولا يتألم، وفي مسألة الحامل بأن الحمل لو منع دم الحيض لمنع دم الاستحاضة ألا ترى أن الصغر لما منع أحدهما منع الآخر فكذا الكبر والخصم يقول لو كان دم الحيض لانقضت به العدة وحرم الطلاق، وإن لم يكن عليه أمارة كأقل الحيض وأكثره فلا يجوز إثباته بالقياس كما نقله. انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (63/5)، قال ابن العراقي: (لا يجري القياس في الأمور العادية والخلقية حكاه في ' المحصول ' عن الشيخ أبي إسحاق. لكن فصل في ' شرح اللمع ' بين ما لا يكون عليه أمارة كأقل الحيض وأكثره فلا يجري فيه القياس، لأن أشباهها غير معلومة لا قطعا ولا ظنا، وبين ما عليه أمارة فيجوز إثباته بالقياس كالخلاف في الشعر هل تحله الروح أم لا ؟. انظر: التحبير شرح التحرير (3526/7).

عن هذا الفساد القرافي رحمه الله تعالى، **في قوله:** "ينبغي أن تعلم أن المعتزلة حكمت عقولها بحسب الإمكان، فلما وجدت المصالح والمفاسد ربطت بها الأحكام الربانية، ولما فقدتها فيما لم يطلع العقل عليه بمفسدة ولا مصلحة، اعتمدت على أقيسة عادية غير المفاسد والمصالح، وهذا دأبهم أبدًا في جعل الأمور العادية، أحكاما إلهية، ومنه نشأ الفساد في قاعدة الحسن والقبح في جميع الفروع المتفرعة منها، ومن خلق الأفعال، وإرادة الكائنات، فهم في هذه المسألة جروا على ذلك، وعدلوا إلى علة أخرى، ومدرك آخر، لما تعذر الأول، فلا تعتقد أن المدرك واحد"[1]، وقال: " واعلم بأنه لا فائدة من عقد هذه المسألة إذ مجيء الشرع كافٍ في معرفة حكم هذه الأشياء، كما أن الأرض لم تخْلُ من نبي مرسل قال الله تعالى: (ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ)[2] وقد تظهر فائدتها عند من نشأ في جزيرة أو بَرِّيّة مقطوعة ولم يَعرفْ شرعًا"[3]، ولهذا يمكن استعمالها في كثير من البقاع المعاصرة التي لم تسمع بالإسلام أصلا أو سمعت به على غير حقيقته تشويها أوجهلا.

ثالثا: مفهوم قطعية الأصول:

أصول الفقه يراد به عند الإطلاق أدلة الفقه الإجمالية[4]، وعلم أصول الفقه[5]، الأدلة الكلية الإجمالية المؤسسة للتشريع والفقه وهي الجارية مجرى القواطع العادية[6]. وهذه القواطع الكلية الأصولية ناقشها الأصوليون نظرا لأهميتها المرجعية التي يستند عليها المجتهدون في استنباطهم للأحكام من القرآن الكريم والسنة النبوية، بما يكشف بجلاء مدى دقة نظرتهم ونباهة مدركهم وعمق هذا البناء التنظيري لهذا الحقل

---

(1) النفائس (417/1).

(2) منالآية (24) من سورة (فاطر).

(3) انظر بحث المصنف لهذه المسألة في كتابه هذا شرح التنقيح (ص88، 92)، وانظر: كشف الأسرار للبخاري (193/3)، الإبهاج للسبكي وابنه (142/1)، شرح الكوكب المنير (323/1).

4 انظر: منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول، أحمد بن يحي المرتضى ، دار الحكمة اليمانية –صنعاء، ط1992/1م ص212، حيث يقول: أصول الفقه هي طرقه على جهة الإجمال، وكيفية الاستدلال بها ، وما يتبع الكيفية.

5 انظر: شرح الأنوار على المنار مع كشف الأسرار للنسفي، أحمد بن أبي سعيد ملاجيون المهيوي، دار الكتب العلمية بيروت، د.ت، 11/1. يقول : أصول الفقه علم يبحث فيه عن إثبات الأدلة للفقه. ويقول تاج الدين السبكي: أصول الفقه: دلائل الفقه الإجمالية، قال المحلي: ...؛ إذ الأصول لغة: الأدلة. شرح المحلي على جمع الجوامع ، ط. دار الكتب العلمية، ومعه حاشية الشيخ حسن العطار، 47/1.

6 القطع في مناهج الأصوليين عقلي وعادي ، فالعقلي لا يختلف ولا يحتمل النقيض في نفس الأمر كالواحد نصف الاثنين، والعادي ما يحتمل الخلاف نادراً نادراً كالقطع بأن السيف الجاد إذا ضُرب على العنق قطعه وقتل المضروب، والفقه من أجل إنتاج فقه العمل فكان جاريا مجرى العادات. انظر: شرح مختصر الروضة، نجم الدين سليمان بن عبدالقوي الطوفي، تحقيق د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة بيروت ، ط1990/1م، 3/ 30، 142، والموافقات في أصول الشريعة، ابراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، ط1997/3م ، مج1، ج2/ص567.

العلمي، غير أنهم وبالخصوص المتأخرين منهم لم يكونوا عل وزان واحد في فهمها والقول بها، بل اضطرب قولهم وساء فهمهم[1]، فالقاضي أبوبكر الباقلاني(ت403هـ)، وإمام الحرمين الجويني(478هـ) ذهبا إلى أن أصول الفقه قطعية[2]، التي هي الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع، وما داخلها مما لا يكون قطعيا كأخبار الآحاد والأقيسة فحظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها بما يجب به العلم بالعمل، وهذا يعني أن لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن كما نقله الشاطبي عن الباقلاني[3]، وهي كذلك دعوة عامة مشايخ العراق من الحنفية[4] والمتأخرين منهم والشاطبي والغزالي وابن الحاجب، ومستندهم رجوعها إلى الأصول العقلية وهي قطعية، وإلى الاستقراء الكلي وهو قطعي، والمؤلف من القطعي قطعي، كما أن الظن لا يلحق العقليات ولا الكليات والظن خليق بالفروعيات، وكما أصول الدين قطعية ولا قبول بغير هذه المرتبة فكذا أصول الفقه قطعية. ولم يرتض تقرير الشاطبي هذا بعض الباحثين[5]، إذ قال: هذه دعوى معارضة وليست محل اتفاق بل فيها خلاف كثير بينهم، فقياس أصول الفقه على أصول الدين قياس مع الفارق، كما أن قواعد أصول الفقه المدونة في كتب العلماء منها ما هو قطعي متفق عليه، كحجية القرآن الكريم والسنة المتواترة، ومنها ما هو ظني مختلف فيه بين العلماء كحجية عمل أهل المدينة والمصالح المرسلة وسد الذرائع وشرع من قبلنا، وهذا يعني أن قواعد أصول الفقه بعضها قطعي وبعضها ظني، وهذا بتقديرنا نظرٌ أحادي الجانب لا يمكن أن يجليّ المسألة بينما النظر من حيثية أخرى سيجلي الأمر أكثر وهو أنه: وردت عبارات عن بعض العلماء تؤيد القول بقطعية جميع أصول الفقه في ذاتها، حتى وإن اختلف في بعض قواعده العلماء؛ لأن هذا الخلاف من تفاوت إدراكهم لحقيقة ثابتة في نفس الأمر، فبعضهم يدركها من طريق قوي فيقطع بها، وبعضهم يدركها من طريق ضعيف فلا تتجاوز عنده مرتبة الظن، ومن سلك هذا المسلك من العلماء قصد أن القواعد الأصولية في حقيقة الأمر قطعية،

---

[1] انظر: الصناعة الأصولية بين ثوابت التأسيس وآفاق التجديد، د. نجم الدين قادر كريم الزنكي، الموطأ للنشر– أبوظبي، ط1//2016، ص23.

[2] انظر: التقريب والإرشاد ، أبو بكر محمد الباقلاني، تحقيق عبدالحميد أبوزنيد، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1993/1م، 172/1–173. والبرهان في أصول الفقه عبدالملك بن عبدالله الجويني، تعليق صلاح عويضة ، دار الكتب العلمية بيروت، ط1/ 1997م ،8/1، والتلخيص في أصول الفقه ، عبدالملك بن عبدالله الجويني، تحقيق د. عبدالله النيبالي وشبير العمري، دار البشائر الإسلامية بيروت، ط1996/1م، 106/1–107.

[3] انظر: الموافقات للشاطبي ، مج1،ج31/1

[4] أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري304/1، وتفسير النصوص د. محمد أديب صالح 108/2.

[5] شعبان محمد إسماعيل. انظر: أصول الفقه بين القطعية والظنية، د. شعبان محمد إسماعيل، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، جامعة قطر، عدد7، 1989م، ص235.

أما علمنا بها فقد يتفاوت لقصور البحث ونقص الاستقراء، فمن واصل البحث وأتم الاستقراء توصل إلى القطع بقواعد الأصول.

ومكمن التدقيق والتحقيق والتقرير في بناء هذه المسألة هو: الفهم لمقصود القطع عند القائلين به حيث حصل خلط بين موطن القطع التي هي الأدلة الكلية الإجمالية المقصودة بالقطع، وبين مسائل أصول الفقه وتفاصيله التي لم تكن مقطوعة العلم، فتفاصيل العلل مثلا وأخبار الآحاد ليست بقطعية[1]، فالمازري نقل المراد من أصول الفقه الذي هو الأدلة الإجمالية إلى المسائل والتفاصيل وإن كانت ظنية ما دامت صالحة لعرض الجزئيات عليها فلا وجه للتحاشي عن عدّها من فن الأصول[2]، وكذا الأبياري حسب ما نقل عنه القرافي أن مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن، معتبرا أن القطع أتى من كثرة الاستقراء والاطلاع على أقضية الصحابة ومناظراتهم وفتاويهم وموارد النصوص الشرعية ومصادرها[3]، كما حكاها القرافي عن التبريزي أن مسائل الأصول قطعية[4]، وكذا الجمهور وأيّد هذا الرأي بقوله :" ونحن نستدل عليها بظواهر النصوص .. بقيد إضافته لما معه من الأمور الحاصلة بالاستقراء التام من النصوص وأقضية الصحابة ومناظراتهم وفتاويهم وتصرفات أحوالهم في الأحكام الشرعية فإن الاستقراء التام في هذه الأمور من الكتاب والسنة وأحوال السلف يفيد القطع... فيكون كل ظاهر مفيدا للقطع حينئذٍ، فالمسائل قطعية والمدرك كذلك ... فلا تنافي بين كون الظاهر تفيد الظن وكون المطلوبات قطعية وهذا البحث محتاج إليه في هذا العلم، لأن الجمهور مجمعون على أن المسائل الأصولية قطعية ولا يتقرر إلا بهذا الطريق فليُضبط[5]. فالأصول عند الجويني والباقلاني هي الأدلة القطعية بينما هي عند المازري قواعده وقوانينه وكلياته التي تعالج القضايا والمسائل المختلفة، بينما هما الأمران عند الشاطبي. ونقل ابن تيمية أن قول القائل مسائل الأصول قطعية قيل له: كثير من مسائل العلم ليست قطعية وكون المسألة قطعية أو ظنية هو من الأمور الإضافية[6].

---

[1] الموافقات ، مج1،ج1، ص31.

[2] المرجع السابق مج1/ج1/ص31، إيضاح المحصول من برهان الأصول، محمد بن علي المازري، تحقيق عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي بيروت ، ط1/2001م ص63، و147.

[3] انظر: نفائس الأصول ، 3/ 1247-1248.

[4] انظر: التنقيح ص10/أ.

[5] نفائس الأصول 7/ 3107.

[6] مجموع الفتاوى، أحمد بن تيمية الحراني، اعتنى بها عامر الجزار وأنور الباز، مكتبة العبيكان، ط1/1998م، 196/12.

ومدرك الأبياري والتبريزي والقرافي يتناسب مع قطعية الأدلة الإجمالية لا مع المسائل والتفاصيل، وهو استدلال عميق بكون دلائل القطعية لم تحتوها مدونات الأصول والكتب التي هي أحوال السلف واستقراءات نصوص الكتاب والسنة المتواترة، لعدم إمكان وضعها فتعينت الإشارة إليها فقط[1]. وهذا الخلط بين الإجمال والتفاصيل اشتبه على ابن عاشور دون تفرقةٍ، فطفق يقول دون تحرٍّ لِلُباب المسألة ببطلان هذا الاستدلال بحجة أننا " بصدد الحكم على مسائل الأصول"[2]. وبفك الارتباط بين الأدلة الكلية الإجمالية وبين القوانين والتفاصيل الجزئية ينحل الإشكال وينجلي الإبهام ؛ إذ الأدلة الإجمالية قطعية بينما الدليل التفصيلي محتمل للقطع والظن، وهذا لا يقدح في قطعية الإجمال، فالقرآن دليل إجمالي بكله، وأما بتفاصيله ففيه القطع والظن وكذا السنة النبوية في جملتها أصل مقطوع به لا في تفاصيلها[3]، كما أن قطعية الدليل الإجمالي لا تفيد القطعية في الفروع والجزئيات، بما يعني أن المنظور الأصولي التأصيلي المجرد يختلف عن المنظور الفقهي التنزيلي المحدد، فيكون القول بقطعية الأدلة إجمالا، لكنها لا تكون بهذا المستوى تنزيلا فقيها على الوقائع المحددة، فقطعية الأدلة الإجمالية في مستوى المرجعية والمطلق متعالية عن الزمان والمكان والإنسان والطوارئ والعوارض وهذه ما يقصدها النظر والفكر الأصولي، وحين تتحدد التكاليف في صورتها الواقعية وترتبط بالزمان والمكان والإنسان والعوارض يحل الاحتمال لارتباطه بهذه العوارض والطوارئ وهذه ما يقصدها النظر الفقهي الفروعي. فالفرق واضح بين القول بقطعيتها في الثبوت والحجية والقول بإفادتها القطع[4]،قال الجويني:" إنما يتعلق بالأصول تثبيتها أدلة على وجوب الأعمال، وذلك مما يدرك بالأدلة القاطعة، فأما العمل المتلقى منها فمتصل بالفقه دون أصول الفقه"[5]، وبمثل تقرير الجويني قرر الشاطبي[6].

والقرافي يعتبر أن قواعد أصول الفقه كلها قطعية باستقراء موارد الأدلة من الكتاب والسنة وكثرت مطالعة أقضية الصحابة رضوان الله عليهم، فيحصل له من جميع ذلك ومن القرائن الحالية والسياقات اللفظية القطع بهذه القواعد، والغفلة عن هذا المدرك هو الموجب لقول من قال: الإجماع ظني؛ لأن نظره انصب على الجانب الفقهي المشخص ولم يكن إلى الجانب الأصولي الكلي، ولأنه لم يطلع إلا على

---

[1] نفس المرجع والصفحة.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية ، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار البصائر، ط1/1996م، ص110.

[3] انظر: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الشرعية ، د. أحمد الريسوني، دار الكلمة المنصورة، ط1/1997م ، ص232-233.

[4] الصناعة الأصولية ، د. نجم الدين قادر كريم، ص26.

[5] التلخيص ، الجويني ، 1/106-107.

[6] الموافقات ، مج1/ 2/570.

نصوص يسيرة في بعض الكتب، فلا يجد في نفسه غير الظن، وهذه قاعدة جليلة شريفة ينبغي أن يتفطن لها، فإنها أصل كبير من أصول الإسلام وهي سر قول العلماء: إن قواعد الدين قطعية، وعدم العلم بها هو سبب المخالفة في ذلك [1]، لكن في موضع آخر يستدرك القرافي على قول أبي الحسين البصري بأن المخطئ في أصول الفقه غير معذور، وأنه لا يجوز فيها التقليد، وأن المصيب في الأصول واحد كأصول الدين، لتنبيه الفرق بين الأدلة الكلية والمسائل الجزئية، فيقول: " ينبغي أن تعلم أن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك كالإجماع السكوتي والإجماع على الحروب ونحو ذلك، فإن الخلاف فيها قوي، والمخالف فيها لم يخالف قاطعا بل ظنا، فلا ينبغي تأثيمه، كما أنا في أصول الدين لا نؤثم من يقول: العرض يبقى زمنين، أو ينفي الخلاء وإثبات الملاء، وغير ذلك من المسائل التي ليس مقصودها من قواعد الدين الأصلية، وإنما هي من المسميات في ذلك العلم"2. وعلى هذا فهناك جملة كثيرة من مسائل أصول الفقه مظنونة وضعيفة المدرك، لكن بعض القائلين بقطعية جميع أصول الفقه لم يعدها من الأصول بل عدها من المسائل الملحقة بالأصول؛ لأجل بيان حقيقتها ومدى حجيتها ومرتبتها عند التعارض والترجيح، كما أنها قد تكون موجبة للعمل والفتوى لمن غلب على ظنه صحتها من المجتهدين.

يقول الإمام الغزالي: "ومقصوده –أي علم أصول الفقه– معرفة الأدلة القطعية المنصوبة على الأحكام التكليفية. وأخبار الآحاد ومسالك العبر والمقاييس المستثارة بطرق الاجتهاد ليس من الأصول، فإنها مظنونات بجانب أخذها مأخذ القطعيات، ولكن افتقر الأصولي إلى ذكرها لتبيين الصحيح من الفاسد، والمستند من الحائد، ولأن الترجيحات من مغمضات علم الأصول، ولا سبيل إليها إلا ببيان المراتب والدرجات"[3]. ويقول الإسنوي:" واعلم أن التعبير بالأدلة مُخرج لكثير من أصول الفقه، كالعمومات وأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك، فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له، فإن الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به، ولهذا قال في المحصول:" أصول الفقه مجموع طرق الفقه. ثم قال: وقولنا: طرق الفقه يتناول الأدلة والأمارات"[4].

وإذا كان قول ببعض الأصوليين أن القطعية منصبة على الأدلة في بُعدها الكلي الإجمالي، فإن بعض الأصوليين أراد تخريجا آخر لحل الإشكال فقالوا: وقد يراد بقطعية أصول الفقه أنها قاطعة في الإلزام

---

[1] نفائس الأصول في شرح المحصول ، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، 1/38-39.

[2] المصدر نفسه، 1/47.

[3] المنخول في تعليقات الأصول، أبو حامد محمد الغزالي، تحقيق محمد حسين هيتو، دار الفكر دمشق ، ط2/1991م ، ص4-5.

[4] نهاية السول شرح منهاج الوصول ، جمال الدين عبدالرحيم الإسنوي، تحقيق محمد حسن محمد حسن ، وأحمد فريد، دار الكتب العلمية،1/19-20.

بالأحكام الشرعية عند حصول غلبة الظن بها للمجتهد، سواء استفيدت تلك الأحكام من الأدلة المتفق عليها أم من الأدلة المختلف فيها، فالمجتهد الذي بحث ونظر حتى غلب على ظنه حجية الاستصلاح مثلًا، ثم نزلت نازلة فتوصل إلى حكمها بالاستصلاح بعد استفراغ وسعه، يجب عليه –قطعًا– العمل والإفتاء بما دل عليه الاستصلاح حينئذ، وإن كانت حجيته غير مقطوع بها لدى الأصوليين، ولذا قال الإمام البيضاوي: "المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به؛ للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به والظن في طريقه". وقال الإسنوي عند الكلام على دلالة (افعل) من حيث أن الدليل الظني لا يعتبر قال: "وأمّا بالآحاد فهو باطل لأن رواية الآحاد إن أفادت فإنّما تفيد الظن، والشارع إنّما أجاز الظن في المسائل العملية وهي الفروع، دون العلمية كقواعد أصول الدين وكذلك قواعد أصول الفقه، كما نقله الأنباري شارح البرهان عن علماء قرطبة"[1]., وهذا التخريج من بعض الأصوليين لمفهوم قطعية الأدلة الأصولية في كونه منسحب على الالزام والالتزام من المجتهد بما توصل إليه في تقديرنا محمل جيد غير أن القصد هو المنصب على الحجية ومصدرية التلقي والاستدلال، وأما الالزام من المجتهد والمكلف فهو محكوم بالتدين والامتثال للتكاليف بحكم الإسلام والتسليم والتوحيد لله تعالى، فيكون السياق هو مصدرية ومرجعية التلقي والاستدلال، خصوصا مع واقعنا الذي تزاحمت عليه المرجعيات والمنهجيات للتلقي في الفكر والحركة والسلوك والنظام. على أن آيات القرآن صريحة في النهي عن الظن في الأصول والنعي على من يتبع الظن، وهي نص في أن أصول الشريعة مطلقاً، سواء أكانت أصول الدين أم أصول الأحكام يجب أن تكون قطعية ولا يصح أن تكون ظنية، ولهذا لا يوجد في أصول الفقه ما ليس بقطعي مطلقاً للنهي الصريح عن ذلك، بل جميع أصول الفقه قطعية. وعلى هذا فإن الدليل الشرعي حتى يعتبر حُجة لا بد أن يقوم الدليل القطعي على حُجّيّته، وما لم يقم الدليل القطعي على ذلك لا يعتبر دليلاً شرعياً. والأدلة التي قام الدليل القطعي على حُجّيّتها أربعة أدلة ليس غير وهي: الكتاب والسنّة وإجماع الصحابة والقياس الذي له علّة دل عليها نص شرعي، وما عدا هذه الأربعة لا يعتبر دليلاً شرعياً لأنه لم يقم الدليل القطعي عليه. وعليه تُحصر أصول الأحكام الشرعية، أي الأدلة الشرعية، بهذه الأربعة، وما يتبعها فخطط منهجية استدلالية كلية قطعية كما سيأتي تقرير ذلك لاحقاً. يقول الجويني :" ولسنا على قطع في ذلك فإنا لا نثبت أصول الشريعة إلا بمستند قطعي، فما قطعنا به أثبتناه، وما غلب على ظنِّنا ترددنا فيه وألحقناه بالمظنونات"[2]. وقد تقرر أن الظواهر لا يسوغ التمسك بها في محاولة

[1] المصدر السابق 2/ 271-272

[2] البرهان في أصول الفقه ، أبو المعالي الجويني، تعليق صلاح محمد عويضة،دار الكتب العلمية بيروت، 186/1.

القطعيات..." [1]. ويقول الشيخ حلولو: " لا خفاء في صحة الاستناد إلى العلم في العقائد وغيرها، ويتمسك بالاعتقاد في العلميات، وفي الاكتفاء بذلك في العقائد الإيمانية خلافاً، وأما الظن فلا يعتمد عليه في العقائد الإيمانية اتفاقاً، ولا في القواعد الكلية كحلية النكاح والبيع، وكذا في أصول الفقه على خلاف في ذلك ، وغالب الظن مما يجب التمسك به في الجزئيات العمليات، إلا في النادر، كالحلف على غلبة الظن على المختار"2.

وأما رأي الإمام الغزالي فهو يذهب إلى أن أصول الفقه من باب القطعيات، وليس من باب المظنونات. وبناء عليه فإنه لا يصلح الاحتجاج في الأصول إلا بالأدلة القطعية، كسميها "أصول الدين"، والقطعيات ثلاثة أقسام: كلامية، وأصولية، وفقهية ... أما الأصولية فنعني بها كون الإجماع حجة، وكون القياس حجة، وكون خبر الواحد حجة.. فإن هذه المسائل أدلتها قطعية، والمخالف فيها آثم مخطيء، وقد نبهنا على القطعيات والظنيات في أدراج الكلام في جملة الأصول" 3، وقال: " فإن هذه أصول الأحكام، فلا ينبغي أن تثبت إلا بقاطع"4 .

ومقصود الشاطبي بالقطعي ثلاثة أمور هي : كليات الشريعة الثلاث[5]، والأدلة الإجمالية الكلية، والقواعد الكلية في أصول الفقه التي بمثابة قوانين تعرض عليها جزئيات لا حصر لها، ويرد على المازري تعقيبا على قوله" بوجود ظنيات في قوانين الأصول لا تقريرا[6] أن وهذه القوانين إن جرى فيها ما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعا عليه بالتبع لا بالقصد الأول[7]. وهنا الشاطبي لا يدافع عن القوانين الموجودة في كتب أصول الفقه ويثبت قطعيتها، بل ينفي أن تكون أصولا إلا المقطوع بها وغيرها مطرح، وذكرها في الأصول من قبيل المسائل الثانوية التبعية لا الأصلية[8].

---

[1] البرهان في أصول الفقه ، أبو المعالي الجويني، تعليق صلاح محمد عويضة،دار الكتب العلمية بيروت، 186/1.

[2] الضياء اللامع شرح جمع الجوامع ، للشيخ حلوحلو أحمد بن عبدالرحمن بن موسى الزليطي، تحقيق عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد الرياض، ط2/ 1999م، 1/ 281

[3] المستصفى من علم الأصول ، أبو حامد الغزالي، عناية عبدالله محمود ، دار الكتب العلمية ، ص535-536.

[4] المصدر السابق ص451.

[5] المصدر السابق ، مج1، 1/ 30.

[6] كما فسر هذا التقرير من الشاطبي الباحث الدكتور الحسان شهيد في كتابه الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1/ 2012م ص 180.

[7] المصدر السابق، مج1، 1/31-33.

[8] الصناعة الأصولية ، ص27.

والحجج التي استند عليها القائلون بقطعية أصول الفقه هي: الاستقراء المعنوي ثم دلالة كليات الشريعة الراجع إليها أصول الفقه وهي قطعي، فهذا من دوران الأدلة الأصولية على حفظ كليات الشريعة[1]، إضافة إلى شهادة تصرفات الصحابة وفتاويهم ومناظراتهم، فمن استقراها وجدها شاهدة لأصول الفقه شهادة مفضية إلى القطع العادي[2].

ولعل أسباب اختلاف الأصوليين في إقرار بعض الأدلة تعود إلى تكييف المقدمات وموقعها من خلق النتيجة النهائية لاسيما المقدمات الواقعة منها ، فقد تمسك طائفة منهم بجملة مقدمات قاطعة الوقوع تثبت حجية الدليل ، وتتمسك الطائفة بمقدمات قاطعة الوقع تنقض عرى الحجية، وكلتاهما تتمسك بالقطعي في ذاته، فالخلاف آت من تكييف هذه المقدمات وتوليد النتيجة بناء على أن دلالة تلك المقدمات على تلك النتيجة النهائية مشوبة بالاحتمال، فمثلا حجية قول الصحابي دائر بين الثبوت والعدم وكل فريق استند على القطع في المقدمة، ويكون الحال في دوران المسألة على التغليب في نتيجتها. وخلاصة قطعية الأصول عند القائلين به يراد بها: الأدلة الإجمالية والكليات الضرورية فمقطوع بها من حيث هي أي قطعية في ثبوتها لا في إفادتها، وأن القواعد التي ثبتت بالظن يجب اطراحها أو جعلها من المسائل التبعية الثانوية، وأن المقصود بقطعية الأصول القطع العادي لا القطع العقلي، وأن القطع قد يكون في الدليل وقد يكون في الدلالة وقد يكون في وجوب العمل، والقاعدة القطعية بأي وجه من هذه الوجوه يصح دخولها في الأصول واعتبارها من قطعياته. وأما من نفى قطعية الأصول فإنما حملها على: اطراد قطعيتها الإفادية في الجزئيات والتفاصيل، وقطعية جميع المسائل والقضايا المذكورة في هذا الفن، والقطع العقلي بحجية تلك الأدلة ومقدماتها[3]. فيكون القول هنا قطعية الحجية الثبوتية لا قطعية الإفادية الجزئية.

وهنا ملحظ مهم يتولد من خلال هذا المفهوم الدقيق في كون أصول الفقه قطعية سواء الأصلية أو التبعية، يجعل حجيتها متينة رصينة لا تقبل التخلي والتولي عنها، فقد وصلت تشريعات القرآن والسنة، و تناقلها الأجيال، سماعا ومشاهدة، والاحتكّاك والرفقة والحضور لصاحب الشرع قدح في وعيهم شعور متأصل بمقاصد التشريع ومبادئه وطبيعة تصرف الشارع في الأحكام، من هذا الشعور والقناعة نشأ الإجماع حول بعض القضايا من خلال نقاش حجية فتوى الصحابة إذا لم يكن لها مخالف، وكان اشتقاق القياس والمصالح وسد الذرائع، وترك كل فساد وجلب كل صلاح، وتتابع من الأصوليين الاستدلال على هذه

[1] الموافقات ، مج1، 29/1، 30، مج1/ 362/2.

[2] المصدر السابق مج1، 35/1-36.

[3] الصناعة الأصولية، ص31-37.

الحجج الشرعية والخطط المنهجية حتى كونت هذا الجسم القوي، ولقد نبه الشاطبي إلى خطأ من يظن أن بعض الأصول ثبتت بأدلة ظنية من خلال آحاد الأدلة التي نظر فيها دون التفات إلى الأصل الكلي المستقرأ[1]، معتبرا أن مدار حجية هذه الأصول في وقوعها موقع الحجة لا بفرض خارجي[2]، ونعرف من خلال هذه اللفتة الشاطبية أن أن الكتاب والسنة حجتان منقولتان، والسنة كانت حجة مشاهدة ومسموعة، وترجمت إلى نقل بملاحظة قرائن الأحوال، فهذه الطبيعة النقلية للكتاب والسنة جذبت إلى واقع التشريع أدلة تبعية كالإجماع ومذهب الصحابي وعمل أهل المدينة بوصفها قنوات للاتصال بأصل الحجية للكتاب والسنة ووسائل مهمة للاحتفاظ بالمعاني المباشرة لنصوصهما ولأفعال الشارع وتقريراته ومقاصده[3].

وهكذا يدخل كل دليل فسر واقع التشريع، بتكاثر الأدلة والقرائن والأمارات والشواهد تحت سقف الأصول وصار حجة ودليلا، فإذا ما حاول البعض دراسة ميلاد الأدلة التبعية من الناحية التأريخية بوصفها حجة بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم تمهيدا للبحث عن الأسباب والدوافع التي ظهرت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم والتي حدت بالمسلمين في رأي هؤلاء إلى اتخاذها أدلة، فهي كالنزعة الاستشراقية التي تدرس أصول الفقه الإسلامي بالطريقة العمودية التاريخية لإضفاء مفهوم [4]الظرفية والتطور الاجتماعي الآيل للتغير والتبدل، بينما علماء الأصول يدرسونها أفقية وصفية تعريفا وتصورا وتحقيقا وحجة، أما قضايا النقد التاريخي فلم تحظ باهتمامهم ما داموا متأكدين من أن ركيزة الانطلاق في الحجية هي الكتاب والسنة.

الخاتمة

بعد هذا العرض الموجز لبناء المصطلح والمفهوم عند الأصوليين، ومختلف الحجاج والردود والنقود والوصول إلى تمامه النسبي – ولله الحمد والمنة– يمكننا الآن ذكر خلاصة جامعة لأهم النتائج المتوصل إليها في النقاط الآتية:

1- أن بناء المنهجية الأصولية كان محسوب المقدمات والنتائج، محدد المصطلحات والمفاهيم بأعلى ممكنات الدقة والتحقيق وذلك لما لهذه المنهجية من وظيفة عظيمة في كشف مدلولات

[1] الموافقات مج1، ج37/1، 39.

[2] المصدر السابق، مج1، ج33/1.

[3] الصناعة الأصولية ، 16-19.

[4] انظر: مقدمة تحقيق عبدالمجيد تركي لكتاب إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي، 45/1، 70، نقلا عن الصناعة الأصولية ، نجم الدين قادر كريم ص19.

النصوص الشرعية ومقاصدها، فهي العاصمة للمجتهدين من سوء الفهم، والقاصمة للمنتحلين من تسور حمى النصوص، كما يريد أصحاب القراءات المعاصرة للنصوص.

2- أن مداولات الأصوليين في مدوناتهم الأصولية لم تكن في إطار الترف العلمي وما لا يفيد من المسائل والقضايا المعرفية، أو مجرد اجترار وتكرار لمن سبق، بل كانت تحقيقات وتنقيحات وتنبيهات وفوائد وإضافات في سبيل تجويد هذه الصنعة المنهجية، وتجديد حيويتها في مجالي التأصيل والتنزيل.

3- ظهور الدقة التي تحلى بها الأصوليون في بناء مصطلح العلم في تعريف الفقه اصطلاحا وتركيبه، ومدى أهمية ذلك في هوية العلم ووظيفته الاجتهادية.

4- بناء مصطلح العلو والاستعلاء في حد الأمر لتحاشي التداخل المضطرب الذي قد يحصل في المصطلحات سواء في خطابات الشارع للمكلفين أو خطاب المكلفين بعضهم بعض فيؤدي لتشويش الفهم لمدلولات نصوص الوحي الشرعية والآوامر الشرعية.

5- أن تصور بعض الباحثين خلو فائدة البحث في بعض المسائل والمفاهيم كمفهوم المصلحة الخالصة، ومفهوم دليل العقل عند المعتزلة، تصور غير سليم من كل الجهات، بل الفوائد تبدو من جهة دون أخرى فلا تخلو بعض النقاشات من فوائد نظرية تستدعيها مراحل التأسيس التنظيري التقعيدي لاستقصاء جوانب التدقيق المفاهيمي، كما تتطلبها قاعات الدرس التعليمي لبيان قمة التدقيق والتحقيق الذي تحلى به العقل الأصولي العلمي والعملي.

6- لوحظ في التقعيد الأصولي حضور الواقع لملاحظة التجارب والعوائد والأصول وبناء المفاهيم عليها وعدم الركون للتجريد العقلي والمثالية أو الخيالية في ذلك، كما أنها لم تكن مجرد نظرات عقلية تحت تأثير الذوق الذاتي والذود السياسي كما يلوكه بعض الباحثين أو الناقمين على هذه الأصول والمفاهيم الحصينة.

7- أن المقصود بقطعية الأصول القطع العادي لا القطع العقلي، وأن القطع قد يكون في الدليل وقد يكون في الدلالة وقد يكون في وجوب العمل، والقاعدة القطعية بأي وجه من هذه الوجوه يصح دخولها في الأصول واعتبارها من قطعياته.

قائمة المصادر والمراجع

- لسان العرب لابن منظور ، دار صادر بيروت ، ط3/ 1414هـ.
- العين، الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، د. ت.
- جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن ابن دريد، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، الطبعة الأولى، دار الملايين، بيروت، لبنان 1987م.
- ديوان الأدب، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي، تحقيق: أحمد مختار عمر، مراجعة: د. إبراهيم أنيس، دون ذكر للطبعة، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، مصر 2003م.
- المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن سيده ، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان،ط/1، 1996م.
- كتاب الأفعال، علي بن جعفر بن علي ابن القطاع الصقيلي، عالم الكتب، ط1/ 1983م.
- تهذيب اللغة محمد بن أحمد الأزهري الهروي دون تاريخ تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1/ د ت.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ،أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية ، ط د ت.
- أساس البلاغة، أبو القاسم محمود، بن عمرو جار الله الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/1، ، 1998م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: د. حسن نصار، مراجعة: د. جميل سعيد عبدالستار ، مطبعة حكومة الكويت، 1969م.
- التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1/ 1983م.
- الدراسة المفهومية ، مقاربة تصورية منهجية ، سعاد كوريم، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة عشرة، عدد 60، 2010م.
- البيان والتبين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: ، تحقيق: وشرح: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط6/ 1998م.

- القاموس المحيط، مجد الدين محمد الفيروزا بادي، تحقيق: محمد الشامي، وزكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، 2008م.
- مجمع اللُّغة العربية، المعجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم: مصر، 1994م.
- المرتجل في شرح الجمل، أبو محمد عبدالله بن الخشاب، تحقيق: علي حيدر، ط/2، 1978م.
- الكليات، أيوب بن موسى، الحسيني الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، دون ذكر للطبعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط/1998م.
- صحيح البخاري ، المكتبة العصرية – بيروت ، ط1/1997م.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ، محمد الألباني ، المكتب الاسلامي – بيروت 416/8.
- المصطلح العربي البنية والتمثيل، خالد الأشهب، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط1/2011م.
- تجديد الموقف الإسلامي في الفقه والفكر والسياسة"، د. محمد شريف أحمد، دار الفكر بدمشق، ط/2004م.
- منهج القرآن في بناء العقيدة، قاسمي السعيد، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية، الجزائر لعام 2013–2014م، نسخة بـــpdf.
- المحصول للرازي ، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني 33/1، مؤسسة الرسالة بيروت ط2/ 1412هـــ.
- التقريب والإرشاد الصغير، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، تحقيق د. عبدالحميد بن علي أبوزنيد، مؤسسة الرسالة، ط2/ 1418هـــ – 1998م.
- البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني، تحقيق د. عبدالعظيم الديب ، طبع على نفقة أمير دولة قطر الشيخ خليفة بن حمد ىل ثاني، ط1/1399هـــ.
- الإحكام للآمدي دراسة وتحقيق من بداية الأمر إلى نهاية الظاهر، أحمد بن مشعل الغامدي، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى لعام 1424–1425هـــ.
- التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، علي بن إسماعيل الأبياري، تحقيق د.علي عبدالرحمن بسام الجزائري، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية قطر، ط1/1434هـــ–2013م.

- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، تحقيق محمد حميد الله وآخرين، دمشق ، 1384هـ- 1964م.
- الوافي في أصول الفقه، حسام الدين حسن بن علي بن حجاج بن علي السغناقي، تحقيق أحمد محمد حمود اليماني، رسالة مقدمة لجامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1417هـ - 1997م.
- ورفع النقاب في تنقيح الشهاب، أبي علي حسين بن علي الرجراجي الشوشاوي، رسالة ماجستير ، دراسة وتحقيق ، أحمد السراح، قدمت لقسم أصول الفقه، كلية الشريعة ، جامعة محمد بن سعود الرياض ، سنة 1407ه.
- الحاصل من المحصول، تاج الدين محمد بن الحسين الأرموي. تحقيق الدكتور عبدالسلام محمود أبو ناجي، منشورات جامعة قان يونس بنغازي، عام 1994م في جزئين.
- التحصيل من المحصول ، سراج الدين محمود الأرموي، دراسة وتحقيق الدكتور عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة ، ط1/ 1408هـ- 1988م.
- البحر المحيط بدر الدين بن محمد بهادر الزركشي دار الكتبي سنة النشر: 1414هـ/1994م.
- قواطع الأدلة في الأصول، أبي المظفر منصور بن السمعاني ، تحقيق محمد حسن محمد الشافعي، دار الكتب العلمية بيروت ، ط1/1997م.
- تنقيح محصول ابن الخطيب في أصول الفقه: لأمين الدين مظفر بن محمد التبريزي، تحقيق ودراسة حمزة زهير حافظ، رسالة دكتوراه تقدم بها إلى جامعة أم القرى.
- نفائس الأصول في شرح المحصول ، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي المصري المشهور بالقرافي، دراسة وتحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ على محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1/ 1416هـ-1995م.
- شرح مختصر الروضة نجم الدين أبو الربيع سليمان بن سعيد الطوفي مؤسسة الرسالة سنة النشر: 1407هـ / 1987م.
- كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، اسماعيل بن محمد العجلواني، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان 289/1.
- المهذب ، أبو اسحاق بن علي بن يوسف الشيرازي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

- البدر الطالع في حل جمع الجوامع، جلال الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد المحلي الشافعي، تحقيق مرتضى علي بن محمد المحمدي الداغستاني، مؤسسة الرسالة ناشرون- بيروت ، ط1/ 1426هـ- 2005م.
- الضياء اللامع شرح جمع الجوامع، احمد بن عبدالرحمن الزليطيني القروي المالكي، تحقيق د. عبدالكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد الرياض، ط2/1420ه-1999م.
- البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع للحسن بن مسعود اليوسي تحقيق حميد حماني اليوسي جامعة الحسن الثاني ، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء، ط2/ 2002م.
- أثر الخلاف الكلامي في اعتراضات الإسنوي على البيضاوي في متاب نهاية السول على منهاج الأصول، سمية طارق خضر الأحيدب ، دار الكتاب الثقافي الأردن إربد.
- فصول البدائع في أصول الشرائع، شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري الرومي، تحقيق محمد حسن محمد حسن، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1/1427ه.
- اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق محي الدين ديب مستو، يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، دمشق بيروت، ط1/ 1416هـ-1995م.
- السراج الوهاج في شرح المنهاج ، أحمد بن حسن الجاربردي، تحقيق د. أكرم بن محمد بن حسين أوزيقان، دار المعارج الدولية للنشر، ط2/1418هـ -1998م.
- المسودة في أصول الفقه لآل تيمية، تحقيق د. أحمد بن إبراهيم بن عباس الذروي، دار الفضيلة ، ط1/ 1422هـ - 2001م.
- قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية – بيروت لبنان، ط1/ 1418هـ - 1997م.
- نهاية الوصول في دراية الأصول صفي الدين محمد بن عبدالرحمن الأرموي الهندي، تحقيق د. صالح سليمان اليوسف، د. سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، بدون تأريخ الطبعة.
- العدة في أصول الفقه، أبو يعلى محمد بن الحسين بن خلف بن الفراء، تحقيق أحمد بن علي بن سير المباركي، بدون دار ، المملكة العربي السعودية – الرياض، ط2/ 1410هـ-1990م.

- التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، د. عايض عبدالله بن عبدالعزيز الشهرين، كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط1/ 1429هـ 2008م.
- طرق الكشف عن مقاصد الشريعة واستثمارها، بوعبدالله بن عطية، بحث تقدم به لشهادة الدكتوراه من جامعة وهران الجزائر، لعام 2012، نسخة بـ pdf.
- الأبعاد التداولية عند الأصوليين مدرسة النجف الحديثة أنموذجاً، فضاء ذياب غليم الحسناوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط/ 2016.
- الابهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، علي بن عبدالكافي السبكي، وعبدالوهاب بن علي السبكي،دار البحوث والدراسات الإسلامية، دبي ، دولة الإمارات العربية، ط2004/1م.
- حيدر اليعقوبي شرح الحلقة الثالثة تقرير دروس كمال الحيدري، دار فراقد قم، ط2011/1م.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين البخاري، دار الكتاب العربي- بيروت ، ط/1974م.
- المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر الرازي، دار الكتب العلمية بيروت ، ط/1988م، 190/1،
- الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي، تحقيق الشيخ ابراهيم العجوزة، دار الكتب العلمية بيروت، ط1985/1.
- التمهيد في أصول الفقه محفوظ بن أحمد بن الخطاب الكلوذاني، تحقيق مفيد محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث – مكة المكرمة.
- وروضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي، دار الكتاب العربي بيروت، ط1/ 1981م.
- هداية العقول شرح كفاية الأصول، محمد علي الموسوي الحمامي، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، ط/1974م.
- الأمر عند الأصوليين ، د. رافع بن طه الرفاعي، دار المحبة دمشق، ودار آية بيروت، ط1/ 2006-2007م.
- الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، شهاب الدين القرافي تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د. ت).

- الفوائد في اختصار المقاصد، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، تحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دار الفكر – دمشق، ط1/ 1416ه.
- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية– بيروت، بدون تأريخ.
- المصالح والمفاسد المحضة بين الوجود والعدم دراسة نقدية للمفهوم والنتائج ، د. هشام تهتاه ، مجلة الإحياء الصادرة عن الرابطة المحمدية لعلماء المغرب.
- العقل عند الأصوليين، د. ياسر أحمد عبدالله ، د. صفوان تاج الدين علي باشتراك ،مجلة كلية العلوم الإسلامية ، جامعة الموصل ، مجلد 7، عدد 2/14 / 2013.
- حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد المحلي على متن جمع الجوامع، للإمام عبدالوهاب السبكي، دار الفكر ط1402هـ.
- الوصول إلى الأصول ، أحمد بن علي بن برهان البغدادي، تحيقي د. عبدالحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف الرياض ،ط1403هـ، 58/1.
- مفتاح دار السعادة ، ابن قيم الجوزية، دار نجد للتوزيع، ط1402ه.
- ابن قاضي الجبل وأراؤه الأصولية جمعا وتوثيقا وموازنة، عبدالله بن زاهر الشهري، رسالة ماجستير تقدم بها لجامعة أم القرى لعام 1420هـ،نسخة بـpdf.
- هداية العقول إلى غاية السول من علم الأصول، الحسين بن القاسم بن محمد، صنعاء المكتبة الإسلامية، ط 1401هـ.
- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، عبدالعلي بن محمد بن نظام الأنصاري، تحقيق عبدالله محمود عمر، بيروت دار الكتب العلمية ط 2002م.
- دور العقل في إدراك الحكم الشرعي قبل ورود الشرع، ماهر حامد محمد الحولي، مجلة الجامعة الإسلامية غزة، مجلد 12، عدد 2.
- منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول، أحمد بن يحي المرتضى ، دار الحكمة اليمانية –صنعاء، ط1992/1م.
- شرح الأنوار على المنار مع كشف الأسرار للنسفي، أحمد بن أبي سعيد ملاجيون المهيوي، دار الكتب العلمية بيروت، د.ت.

- شرح المحلي على جمع الجوامع ، ط. دار الكتب العلمية، ومعه حاشية الشيخ حسن العطار.
- شرح مختصر الروضة، نجم الدين سليمان بن عبدالقوي الطوفي، تحقيق د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة بيروت ، ط1/1990م.
- الموافقات في أصول الشريعة، ابراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، ط3/1997م.
- الصناعة الأصولية بين ثوابت التأسيس وآفاق التجديد، د. نجم الدين قادر كريم الزنكي، الموطأ للنشر – أبوظبي، ط1/2016، ص23.
- البرهان في أصول الفقه عبدالملك بن عبدالله الجويني، تعليق صلاح عويضة ، دار الكتب العلمية بيروت، ط1/ 1997م.
- التلخيص في أصول الفقه ، عبدالملك بن عبدالله الجويني، تحقيق د. عبدالله النيبالي وشبير العمري، دار البشائر الإسلامية بيروت، ط1/1996م.
- أصول الفقه بين القطعية والظنية، د. شعبان محمد إسماعيل، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، جامعة قطر، عدد7، 1989م.
- إيضاح المحصول من برهان الأصول، محمد بن علي المازري، تحقيق عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي بيروت ، ط1/2001م.
- مجموع الفتاوى، أحمد بن تيمية الحراني، اعتنى بها عامر الجزار وأنور البار، مكتبة العبيكان، ط1/1998م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية ، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار البصائر، ط1/1996م.
- نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الشرعية ، د. أحمد الريسوني، دار الكلمة المنصورة، ط1/1997م.
- نفائس الأصول في شرح المحصول ، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت.
- المنخول في تعليقات الأصول، أبو حامد محمد الغزالي، تحقيق محمد حسين هيتو، دار الفكر دمشق ، ط2/1991م.

- نهاية السول شرح منهاج الوصول ، جمال الدين عبدالرحيم الإسنوي، نحقبق محمد حسن محمد حسن ، وأحمد فريد، دار الكتب العلمية.
- البرهان في أصول الفقه ، أبو المعالي الجويني، تعليق صلاح محمد عويضة،دار الكتب العلمية بيروت.
- الضياء اللامع شرح جمع الجوامع ، للشيخ حلوحلو أحمد بن عبدالرحمن بن موسى الزليطي، تحقيق عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد الرياض، ط2/ 1999م.
- المستصفى من علم الأصول ، أبو حامد الغزالي، عناية عبدالله محمود ، دار الكتب العلمية.
- الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، د. الحسان شهيد المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1/ 2012م.