بجامعة قطر
كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية

مَوَارِدُ النَّقدِ والتَّجْدِيدِ في "أُصُولِ الْفِقهِ"
"مباحث الظاهر والنص نموذجًا"
دراسة تأصيلية تقويمية

إعداد

محمد عبد الرؤوف سليم القفاش

قُدّمت هذه الرسالة استكمالًا لمتطلّبات
كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية
للحصول على درجة الماجستير في

الفقه وأصوله

يناير 2019م

©2019م. محمد عبد الرؤوف القفاش. جميع الحقوق محفوظة.

لجنة المناقشة

استُعرضت الرسالة المقدّمة من الطالب/ محمد عبد الرؤوف سليم القفاش بتاريخ الأربعاء، 21 نوفمبر 2018م، وَوُوفِق عليها كما هو آتٍ:

نحن أعضاء اللجنة المذكورة أدناه، وافقنا على قبول رسالة الطالب المذكور اسمه أعلاه .وحسب معلومات اللجنة فإن هذه الرسالة تتوافق مع متطلبات جامعة قطر، ونحن نوافق على أن تكون جزءًا من امتحان الطالب.

د. نايف بن نهار الشمريّ

المشرف على الرسالة

أ. د. صالح الزنكي

مناقش داخليّ

د. سعد الدين دداش

مناقش داخليّ

الاسم

مناقش

تمّت الموافقة:

الأستاذ الدكتور إبراهيم الأنصاري، عميد كلّيّة الشريعة والدراسات الإسلامية

المُلخَّص

تهدف هذه الرسالة إلى دراسة مصطلحي "الظاهر" و"النص" من خلال منهج جمهور الأصوليين، دراسة تأصيلية تقويمية، من أجل التعرف على موارد النقد، وآفاق التجديد وممكناته في قضيتي الظاهر والنص، وقد حدد البحث المقصود من مفهوم النقد وأهم ضوابطه، وكذلك عرف بمفهوم التجديد، ودواعيه وآفاقه، وانطلق البحث لدراسة مصطلحي الظاهر والنص من تفكيك النظرية اللغوية عند الأصوليين، واستخرج منها الدواعي والمقتضيات المنهجية لظهور مصطلحي الظاهر والنص، ورصد كيفية استجابة العقل الأصولي لهذه الدواعي، كما قام البحث بتتبع دقيق لمراحل تطور مصطلحي الظاهر والنص من خلال كتب الأصوليين منذ نشأة العلم وحتى القرن الثامن، حيث استقرت تعريفات الظاهر والنص، واستطاع أنْ ينفذ إلى العقل الأصولي، يتتبع خطواته في بناء المصطلح الأصولي الجامع المانع، للوقوف على مساحة الثابت والمتغير في المعرفة الأصولية المتعلقة بهذين المصطلحين، واستطاع البحث أنْ يُلَخص من خلال الجهود المتعددة للأصوليين معالم مصطلح الظاهر، ومعالم مصطلح النص، وذلك بغية ضبط المصطلحين، كما تطرق لتحقيق موقف الإمام الشافعي من هذين المصطلحين، ثم تعرض لأهم مسائل الظاهر والنص.

وقد جاءت الرسالة في ثلاثة فصول وفصل تمهيدي، وخاتمة لأهم النتائج والتوصيات، تناول الفصل التمهيدي تفكيك عنوان البحث، والتعريف بمفرداته، وتناول الفصل الأول: دراسة مصطلح الظاهر، وخُصص الفصل الثاني: لدراسة مصطلح النص، وتناول الفصل الثالث: دراسة مسائل الظاهر والنص دراسة تأصيلية، وسجلت الخاتمة أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها البحث.

شكر وتقدير

الحمد لله، والشكر له وحدَه، وقد علمنا الرسول الكريم ﷺ أنَّ من تمام شكر الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى شكر الناس، فقال ﷺ: «مَنْ لَا يَشْكُرْ النَّاسَ لَا يَشْكُرْ اللهَ» (حديث صحيح)، وانطلاقًا من هذا التوجيه النبوي:

أتقدم بالشكر لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بجامعة قطر، التي أتاحتْ لطلاب العلم هذه الفرصة الكريمة لاستكمال طلب العلم الشريف على يد أساتذة أجلاء وعلماء أفاضل، والشكر موصول لقسم الفقه والأصول بالكلية، رئيسًا وهيئة تدريس وإداريين، لما قدموه لي ولزملائي الطلاب من عون ومساعدة، ولما بذلوه من جهد ونصح من أجل إرشادنا وتسديد خطانا، فلهم مني الشكر الجزيل.

وأخص بالشكر منتسبي الدراسات العليا بالكلية: سعادة العميد، وسعادة العميد المساعد للبحث والدراسات العليا، وسعادة الدكتور: المشرف على برامج الدراسات العليا، وسعاة الأخ المشرف الأكاديميّ.

وخالص الشكر والامتنان لفضيلة الدكتور: نايف بن نهار الشمري، الذي تقبل – بصدر رحب – مهام الإشراف على هذه الرسالة، – على ما كثرة مشاغله، وعظم مهامه – فراعاها أحسن رعاية، منذ كانتْ فكرة، ثم تولاها بالنصح والتقييم والتسديد خلال مراحل البحث، فله مني الشكر، والدعاء: أنْ يوفقه الله لما يُحب ويرضى، ويسدد خطاه، وينفع به، ويجزيه عني خير الجزاء.

فلكل هؤلاء الأفاضل أتقدم بالشكر، وأدعو الله العليّ العظيم أنْ يقابل إحسانهم بالإحسان، وأنْ يجزيهم عني خير الجزاء.

الإهداء

إلى روح أبي الحبيب: وأسأل الله تعالى أنْ يتجاوز عنه، ويُعلي درجته، وأمي الحبيبة: أعظم الناس حقًا عليَّ، والله تعالى يُحسن عاقبتها ويمتعها بالصحة ويوفقها للعمل الصالح.

إلى زوجي وصاحبتي وسكني، التي تكبدتْ معي الجهد، وتحملتْ عني العبء من أجل هذه الرسالة، فلا وفاء لحقها، إلا أنْ يجزيها الله عني خير الجزاء، والله يُمتعها بالصحة، ويوفقها للعمل الصالح.

إلى أولادي وإخوتي: حفظهم الله وبارك فيهم، وجزاهم الله عني خيرًا.

إلى أستاذي ومعلمي وشيخي، ومنْ له عليّ أيادٍ لا أُحصيها، فضيلة الدكتور: **محمد إسماعيل المقدم**، حفظه الله ورعاه، ومتعه بالصحة، وأسبغ عليه نعمه الظاهرة والباطنة، وإلى أهله – وأمي من بعد أمي – حفظها الله ورعاها، ومتعها بالصحة، جزاها الله عني خير الجزاء.

إلى أخي وصديقي وخليلي: د. م. **خالد محمد الخوري**، الذي له عليّ أيادٍ لا أستطيع أنْ أُجازيه عنها، فالله أسأل أنْ يمتعه بالصحة، ويوفقه لما يحب ويرضى، ويجازيه عني خير الجزاء.

فهرس المحتويات

شكر وتقدير ..... د

الإهداء ..... ه

المقدمة 1

إشكالية البحث وأسئلته: 2

أهمية البحث: 2

أهداف البحث: 3

فرضيات البحث: 3

حدود البحث: 4

الدراسات السابقة: 4

إضافة البحث على الدراسات السابقة: 7

منهج البحث: 8

هيكل البحث: 10

فصلٌ تمهيديٌّ 12

المبحث الأول: مفهوم "النقد"، وضوابطه 13

المطلب الأول: مفهوم النقد في اللغة والاصطلاح 13

المطلب الثاني: ضوابط النقد 17

المبحث الثاني: مفهوم "التجديد" في "أصول الفقه"، ودواعيه، وآفاق التجديد 22

المطلب الأول: مفهوم "تجديد الدين" 22

المطلب الثاني: تجديد أصول الفقه، المفهوم، والدواعيّ، وآفاق التجديد 29

الفصل الأول: دراسة تأصيليّة لمصطلح "الظاهر" 41

تمهيد: 41

المبحث الأول: الأسس المعرفية المسوغة لنشأة مصطلح "واضح الدلالة" 43

المطلب الأول: المفاهيم اللغوية الأساس في المنظور الأصوليّ 43

المطلب الثاني: دواعي نشأة مصطلح "واضح الدلالة" 48

المبحث الثاني: تطور مصطلح "الظاهر" مع الإسهامات الأصوليّة 57

المطلب الأول: مفهوم مصطلح "الظاهر" في الدرس الأصوليّ 58

المطلب الثاني: دواعيّ نشأة مصطلح "الظاهر" ومسوغاته 90

الفصل الثاني: دراسة تأصيليّة لمصطلح "النّص" 105

المبحث الأول: تطور مصطلح "النص" مع الإسهامات الأصوليّة 106
المطلب الأول: مفهوم "النص" في اللغة وخطاب الشرع 106
المطلب الثاني: مفهوم مصطلح "النص" في الدرس الأصوليّ 111
المبحث الثاني: الأسس المعرفية المسوغة لنشأة مصطلح "النص" 156
المطلب الأول: موقف الإمام الشافعي من مصطلح النص 156
المطلب الثاني: دواعي نشأة مصطلح النص في الفكر الأصولي 162
الفصل الثالث: دراسة تأصيليّة لمسائل "النّص" و"الظاهر" **174**
المبحث الأول: معالم مفهوم "الظاهر" و"النص" 175
المطلب الأول: معالم مفهوم "الظاهر" 175
المطلب الثاني: معالم مفهوم "النص" 178
المبحث الثاني: أهم المسائل الأصولية المتعلقة بمصطلحيْ "الظاهر" و"النص" 181
الخاتمة **189**
أهم نتائج البحث وتوصياته 189
قائمة المصادر والمراجع **195**
المراجع باللغة العربية: 195
المراجع باللغات الأجنبية: 213
مراجع شبكة الإنترنت: 213

المقدمة

لما كان "لأصول الفقه" تلك المنزلة العالية بين علوم الأمة الإسلامية بصفة عامة، وعلوم الشريعة بصفة خاصة، إذ هو العلم الذي مهد للفقيه طرق فهم نصوص الكتاب العزيز والسنة النبوية الشريفة، وأسس طرق الاستنباط الصحيح منهما، بل قد أنارتْ قواعده طريق الفكر الصحيح أمام العقل المسلم، وحددتْ له مصادر المعرفة الموثوق بها وكيفية الاستفادة منها، فساعدته على تأسيس المنهج العلميّ الذي شُيدتْ على أساسه الحضارة الإسلامية، فقد مستْ الحاجة إلى تجديد "أصول الفقه" على مستوياته النظرية العلمية، والتطبيقية العملية، كخطوة أساس من أجل تجديد علوم الشريعة التي هي مصدر عزة الأمة وتميزها.

وقد التبستْ دعوات التجديد الأصوليّ بالحق تارة وبالباطل تارات، إذ دعا إليها منْ لا ينتسبون إلى هذا العلم الجليل أصلًا، وأكثرهم غير مدركين مقتضيات التجديد المنهجية، فلزم أنْ يقوم المخلصون لثقافة هذه الأمة وحضارتها، ولهذا الصرح الشامخ بدرس هذا العِلم العظيم درسًا ذاتيًّا داخليًّا، يتتبع مسائله ومباحثه في تأنٍ وروية، تتبعًا دقيقًا منذ البوادر الأُول لهذا العلم بدءًا بالنشأة، ومرورًا بعصر التدوين حتى مرحلة الاستقرار، يُعَمِقُ الفهم الصحيح لمسائل هذا العلم باعتباره أول مقامات التجديد وأهمها، ويسبر موارد النقد وإمكانات التجديد، ثمّ يحدد مواطن النقص – إنْ وجدتْ – ويقترح ما تحتاجه من تكميل، أو تفعيل، أو تحسين، أو ترفيل، ومواطن القوة وما يلزمها من عمليات الحفظ والتنمية، إلى غير ذلك من مجالات التجديد الأصوليّ المنشود.

وهي خطوة رئيسة في سُلم التجديد الأصوليّ، لا يتم التجديد الحقيقي إلا بها، وأي محاولة تتخطى هذه الخطوة تكون قد تسورتْ الصرح بلا سلم، وأتتْ البيت من غير بابه.

ولما كانت هذه المهمة لا توكل إلى شخص واحد إذ دونها تفنى الأعمار، فقد كان الرأي أنْ تُقسم مباحث الأصول إلى أجزاء لإنجاز هذا الغرض الشريف، وقد اختص هذا البحث بمباحث "الظاهر" و"النص".

إشكالية البحث وأسئلته:

تتلخص إشكالية البحث في محاولة تتبع تطور مصطلح ومباحث: "الظاهر" و"النص"، من خلال منهج جمهور الأصوليين (المتكلمين)، دراسة داخليّة ذاتيّة لرصد موارد النقد والتجديد، وتتمثل أسئلة البحث فيما يأتي:

1. ما المسوغات المعرفية لنشوء مصطلحيّ "الظاهر"، و"النص"؟
2. كيف تطور وتفاعل مصطلحا "الظاهر" و"النص"، مع الإسهامات الأصوليّة الموافقة والمخالفة؟
3. ما موارد النقد في مباحث "الظاهر" و"النص"؟
4. ما آفاق التجديد في مباحث "الظاهر" و"النص"؟

أهمية البحث:

تتجلى أهمية هذا الموضوع في النقاط التالية:

1. أهمية الموضوع ذاته، فموضوع واضح الدلالة" بقسميه "النص" و"الظاهر" من موضوعات أصول الفقه العامة، والتي تستحق عناية الباحثين بها، فهما – أي: النص والظاهر – ذو صلة وثيقة بمصدريّ التشريع الأساس: الكتاب والسنة، حيث يتوقف الفهم الصحيح لمعاني ألفاظ الكتاب والسنة على إدراك سليم لدلالة الألفاظ من حيث الوضوح.
2. لا تزال مشكلة وضوح الألفاظ، ومشكلة تحديد دلالة اللفظ على المعنى المراد بصورة قاطعة لا تقبل الخلاف أمرًا بالغَ الصعوبة، فكثيرًا ما وقع بسبب عدم وضوح دلالة الألفاظ خلافٌ في الفهم؛ في مجال السياسية والقانون والتاريخ والأدب وغيرها من المجالات التي تعتمد اللفظ للدلالة على أغراضها، فلذلك اُعتبر هذا المبحث الأصولي في النص والظاهر، مبحثًا مهمًا، ليس لفهم ألفاظ الشرع، بل لفهم ألفاظ القانون والمعاهدات الدولية والعقود وغيرها.

3. تعلق هذا المبحث من مباحث أصول الفقه بالفقه تعلقًا مباشرًا، فالأيمان وأحكامها يقوم على الظاهر والنص من الألفاظ، وكذلك اليمين في الشهادات إثباتًا ونفيًا، تقوم على أحكام هذا المبحث، وغيرها من أبواب الفقه الإسلاميّ.

أهداف البحث:

يسعى البحث لتحقيق الأهداف التالية:

1- معرفة الدواعي والمقتضيات المنهجية لظهور مصطلحي الظاهر والنص لتعزيز شرعية الجهود الأصولية في هذا السياق.

2- معرفة مراحل تطور مصطلحي الظاهر والنص للوقوف على مساحة الثابت والمتغير في المعرفة الأصولية المتعلقة بهذين المصطلحين.

3- الوقوف على جهود الأصوليين في ضبط مصطلحي الظاهر والنص لإبرازها وتعزيز شأنها في الدراسات المعاصرة.

4- التعرف على آفاق التجديد وممكناته في قضيتي الظاهر والنص.

فرضيات البحث:

ينطلق البحث من الفرضيات التالية:

1- ظهور مصطلحي "الظاهر"، و"النص" كان لضرورات معرفيّة.

2- تطور مصطلحي "الظاهر" و"النص" استجابة للإسهامات الأصوليّة الناقدة.

3- ساعدتْ إسهامات الأصوليين الموافقة والمخالفة في ضبط مصطلحيّ "الظاهر"، و"النص".

4- لاتزال آفاق التجديد لائحة في مسائل "الظاهر" و"النص".

حدود البحث:

لما كان لأصول الفقه منهجان، منهج الحنفية، ومنهج الجمهور (المتكلمين)، وكان لكل منهما طريقٌ مختلف في تناول مسائل ومباحث "الظاهر" و"النص"، فقد التزم البحث تناول موارد النقد والتجديد في مباحث "الظاهر" و"النص"، من خلال طريقة الجمهور (المتكلمين).

الدراسات السابقة:

يمكن تقسيم الدراسات السابقة إلى نوعين رئيسين:

النوع الأول: كتب أصول الفقه القديمة والحديثة

تناولتْ كل كتب الأصول مباحث ومسائل "الظاهر" و"النص"، وإنْ اختلفتْ في تناولها حسب المنهج الأصوليّ الذي التزمته، واختلفتْ كذلك تفصيلًا وإجمالًا حسب منهج المؤلف، في التفصيل أو الاختصار، ولقد اعتمد البحث على هذا النوع من الكتب الأصوليّة الأصيلة اعتمادًا كليًّا، وذلك من أجل تتبع التطور التاريخيّ للمصطلح والمسائل والمباحث، غير أنّ منهج الدراسة لا يشابه منهج هذه الكتب، حيث يفترق عنها في خطته التأصيلية التقويمية للمصطلح والمسائل والمباحث، كما سيأتي في منهج البحث[1].

النوع الثاني: كتب أصولية حديثة تناولت مباحث ومسائل "الظاهر" و"النص"

ظهر في المائة السنة السابقة كثير من الدراسات والأبحاث والرسائل الأصولية، وقد تناولتْ غالب أبواب علم الأصول، وتنوعت مشارب هذه الدراسات، بحسب ما تناولته من مسائل وأبواب، وقد عنيت دراسات ورسائل كثيرة بدلائل الألفاظ، ومن بينها "الظاهر"، و"النص"، ومن أهم هذه الدراسات ما يأتي:

1. "**تفسير النصوص في الفقه الإسلاميّ**"، للأستاذ الدكتور: محمد أديب صالح رحمه الله، وهي دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب

(1) ينظر: ص8.

والسنة، نال بها المؤلف درجة "الدكتوراه" من كلية الحقوق، جامعة القاهرة، وقد نالتْ الرسالة مرتبة الشرف الأولى، مع التوصية بالطبع، والتبادل مع الجامعات الأجنبية.

والكتاب مشتملٌ على: باب تمهيدي، وقسميْن، وأربعة أبواب، وخاتمة، تناول المؤلف في الباب التمهيدي: نظرة الشريعة والقانون إلى التفسير، وبيّن معنى البيان عند الأصوليين، وماهية تفسير النصوص، ثم نظرة عامة حول التفسير ومدارسه في القانون، ثم تناول في القسم الأول: "قواعد التفسير في حالات وضوح الألفاظ وإبهامها ودلالتها على الأحكام"، "الوضوح والإبهام في الألفاظ"، على منهج الحنفية، والجمهور، وخصص الباب الثاني: "طرق دلالات الألفاظ على الأحكام"، لبيان منهج الحنفية في طرق الدلالات، ثم "منهج المتكلمين في طرق الدلالات".

وتناول في القسم الثاني: "قواعد التفسير في حالات شمول الألفاظ في دلالتها على الأحكام وعدم شمولها"، "دلالة الألفاظ على الأحكام في حالتي العموم والاشتراك"، و"دلالة الألفاظ على الأحكام في حالة الخصوص".

والكتاب من أهم الدراسات الأصولية الحديثة التي عُنيت بدلائل الألفاظ وأوسعها، ويُعدُّ بحق جمهرة لمسائل هذا الباب الأصوليّ عظيم القدر، تناول المؤلف مسائله ومباحثه باستيعاب للأقوال الأصولية، مع دقة في العزو، وتحرير المسائل، والدلائل، هذا مع شدة التحري في المناقشة والترجيح، بأسلوب علميّ رصين، جمع بين الأصالة والمعاصرة، حتى أصبح كتابًا لا يَستغني عنه طالب علم الأصول، واستحق مكانة عالية بين الأبحاث الأصوليّة الحديثة، ولسعة كتاب المؤلف واشتماله على جل مباحث دلائل الألفاظ، فقد اقتصر غالبًا على عرض المسائل الفقهية التقليدية التي اشتهرت في كتب الأصول، ولم يُعنَ بالتمثيل بمسائل جديدة.

وقد تناول المؤلف "الظاهر"، و"النص" عند الجمهور (المتكلمين) خلال المبحث الثاني: "الواضح عند المتكلمين: الظاهر والنص"، من الباب الأول: "الوضوح والإبهام في الألفاظ"، ومع استيفاء المؤلف لأكثر مسائل "الظاهر"، و"النص"، إلا أنه لم يُعنَ بتتبع تطور المصطلح، والمسائل، وموارد النقد، والتجديد فيها، وإنْ لم يخل من لفتات في هذا المضمار.

2. "**الوضوح والإبهام في الألفاظ عند الأصوليين**"، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة "الدكتوراه" في الفقه وأصوله، من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة، من الطالب: حسين عليّ جفتجي، بإشراف الأستاذ الدكتور: محمد محمد إبراهيم الخضراوي، عام 1407، 1986م.

جاءتْ الرسالة في تمهيد، وثلاثة أبواب، وخاتمة، تناول في التمهيد: "دلالة اللفظ على المعنى، وتفاوت درجاته بحسب الوضوح والإبهام في الألفاظ، ومناهج الأصوليين فيهما"، وفي الباب الأول: "الوضوح في الألفاظ، أقسامه، وأحكامها عند الأصوليين (الحنفية والجمهور)"، وبيّن في الباب الثاني: "الإبهام في الألفاظ، أقسامه، وأحكامها عند الأصوليين (الحنفية والجمهور)"، وخصص الباب الثالث: لدراسة "التأويل".

ويظهر أثر رسالة "تفسير النصوص" على هذه الرسالة، إذ تُعد هذه الرسالة شرحًا موسعًا للباب الأول: "الوضوح والإبهام في الألفاظ"، من القسم الأول من رسالة "تفسير النصوص"، ومن ذلك التزام الباحث ترتيب الأبواب والفصول، وأسمائها، التي التزمتها رسالة "تفسير النصوص" في الغالب، وقد ساعده ذلك على جمع شتات مسائل "واضح الدلالة" بأنواعه، و"المبهم" بأنواعه، من خلال منهجيّ الجمهور والحنفية، واستوعب أدلة كل فريق، كما قارن المؤلف بين مذهب الجمهور والحنفية مقارنة دقيقة شملت كل مسائل الكتاب، وامتازت رسالته بكثرة المسائل الفقهية التي مثّل بها مع الشرح الوافي لها، وعُني أيضًا بإيراد أمثلة فقهية جديدة غير تلك المسائل الفقهية التقليدية التي اشتهرت في كتب الأصول، فكانت دقته في التناول، وجدة التمثيل أهم ما امتازت به هذه الرسالة الجيدة.

وقد تناول المؤلف مباحث "الظاهر" و"النص" عند الجمهور في الفصل الثاني: "منهج المتكلمين في الوضوح"، من الباب الأول: "الوضوح في الألفاظ: أقسامه، وأحكامها عند الأصوليين.

3. "**دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والإجمال، أو الظهور والخفاء**"، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة "الدكتوراه" في أصول الفقه، من كلية الشريعة، بجامعة الأزهر، بالقاهرة، مقدمة من الطالب: عبد الله عزام رَحِمَهُ اللَّهُ، تحت إشراف: فضيلة الشيخ: عبد الغنيّ عبد الخالق رَحِمَهُ اللَّهُ، في شهر: شوال 1392، الموافق: نوفمبر 1972م.

والرسالة طبعتْ فيما يقارب الألف صفحة، وهي تُعد جمهرة شاملة لمباحث الظهور والخفاء في أصول الفقه الإسلاميّ، وقد اتسمتْ الرسالة بمناقشة الآراء الأصولية بموضوعيّة، وإنصاف، وامتازتْ باطلاع صاحبها على أكثر كتب أصول الفقه المخطوطة آنذاك، وحسن التأليف والتنسيق، وإنْ شابها تطويل لبعض البحوث التمهيديّة التي ليست من صلب البحث.

والفرق واضح بين منهج رسالة "الوضوح والإبهام"، ورسالة "دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والإجمال، أو الظهور والخفاء"، وبين هذه الرسالة التي تُعنى بالدراسة التأصيلية التقويمية لمسائل "الظاهر"، و"النص" عند الجمهور، وهي الجهة التي خلتْ منها الرسالتاْن المذكورتان.

4. "**قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي**"، وهو بحث مقدم من أستاذنا الدكتور: أيمن صالح – حفظه الله –، ومنشور في مجلة "**إسلاميّة المعرفة**"، العدد34/33، صيف وخريف 2003/1424م.

وهو بحث متين، وفيه جدة، وامتاز بدقته، واشتماله على نظرات نقدية دقيقة، وقد بذل فيه صاحبه جهداً مشكوراً في تتبع مصطلح النص، بالسبر، والتحليل، والنقد، والمناقشة، بغية بناء لغة أصوليّة منضبطة، وقد استفادتْ هذه الرسالة بما جاء في بحث "قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي"، حيث أثراها بما اشتمل عليه من قراءة نقدية، ومن آراء أصولية، ومناقشات علمية، وإنْ اختلف منهج البحث في مصطلح النص بين هذه القراءة وبين هذه الرسالة، حيث كان بناء بحث "قراءة نقدية" على تقسيم المصطلحات في مجموعات متقاربة، وهو ما لم تفعله هذه الرسالة، التي رأتْ أهمية القراءة التاريخية، وتتبع بناء المصطلح تتبعاً زمنيًّا بغية تتبع العقل الأصوليّ في تفاعله مع الإشكالات، كما كان لهذه الرسالة بعض الآراء التي خالفتْ بها ما جاء في بحث "قراءة نقدية" المذكور.

إضافة البحث على الدراسات السابقة:

لم يخل كتاب من كتب علم "أصول الفقه" مهما بلغ حجمه، أو كان مشربه وطريقته، من دراسة مباحث "الظاهر" و"النّص"، متبعة في ذلك إحدى الطريقتين: طريقة المتكلمين (الجمهور)، أو طريقة الحنفية، أو الجمع بينهما، وليس هذا هو غرض البحث

الأساس – وإنْ اتخذ طريقة المتكلمين (الجمهور) كمنطلق للدرس – إذ غرضه هو تتبع موارد النقد ومواطن التجديد في هذه المباحث.

كما قد أُفردتْ كتب في مباحث "دلائل الألفاظ" و"تفسير النصوص"، أو بعض مباحثها، غير أنّ هذه الدراسات لم تُعن بمنهج النقد الذاتيّ الداخليّ لمباحث الظاهر والنص من خلال تتبع المصطلح والمسائل تاريخيًا منذ النشأة حتى الاستقرار؛ من أجل تعيين موارد النقد وإمكانات التجديد في هذه المسائل، وهو الأمر الذي يُرجى من الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ التوفيق والسداد أن يكون إضافة هذه الرسالة، حيث سعى البحث إلى استقراء مفهوم الظاهر والنص من مظانه، مع رصد اختلافات الصيغ المصطلحية، والتمييز بين الخلاف اللفظي والخلاف المعنوي منها، وبذل الجهد لفهم الأسباب الداعية لتلك الاختلافات، وذلك كله من أجل الوصول إلى الصورة الشاملة للمفهوم، التي يُبنى عليها التعريف الصحيح.

منهج البحث:

وظَّف البحثُ آلياتٍ كثيرة من مناهج البحث العلميّ من أجل تحقيق أهدافه السابقة، فوظَّف المنهج التاريخي (الاستردادي) من أجل رصد تطور مصطلحيّ "الظاهر" و"النص" ومسائلهما، وذلك من خلال دراسة هذه المسائل في المصنفات الأصولية مرتبة ترتيبًا تاريخيًّا منذ مرحلة تدوين العلم حتى مرحلة الاستقرار، وكذلك محاولة رصد هذه المسائل قبل مرحلة التدوين.

كما وظَّف المنهج الوصفيّ لعرض هذه المباحث والمسائل في أطوارها المختلفة، والمقارنة بينها في مراحل التطور، ورصد التحدي والاستجابة، أو العلل والأسباب التي أدتْ إلى هذا التطور، وكيفية الاستجابة للأسباب الداعية للتطور.

كما استخدم المنهج التحليليّ لتفكيك النسقِ الفكريّ إلى مكوناته الأصلية، والمسائلِ موضوع الدراسة إلى أصولها، وأدلتها، وللكشف عن كيفية قيام هذا النسق بتوظيف مكوناته ومسائله، ومدى ما أضافه إليها، ومدى قصوره عنها.

ووَظَّف المنهج النقدي الذي يتفحص بناء النتائج على المقدمات والأدلة، للتأكد من سلامتها المنطقية، ونقدها نقدًا ذاتيًّا موضوعيًّا، لرصد مواطن القوة، وما تستلزمه من عمليات الحفظ، ومواطن النقص أو الخلل، وإمكانات التكميل والتجديد.

هذا وقد التزم البحث مناهج التوثيق، والتخريج، والعزو التي تتطلبها الأبحاث العلمية، فالتزم تخريج الآيات القرآنية، وكتابتها بالرسم العثمانيّ، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة، مع بيان درجتها من الصحة والضعف، وصلاحيتها للاحتجاج من عدمه، وعزو الأقوال إلى قائليها، ونسبتها إلى مصادرها الرئيسة، والأساسية.

هيكل البحث:

اقتضت خطة البحث أن يُقسم إلى فصلٍ تمهيديٍّ؛ وثلاثةِ فصولٍ، وخاتمةٍ.

فصل تمهيديّ:

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مفهوم "النقد"، وضوابطه

المبحث الثاني: مفهوم "التجديد" في "أصول الفقه"، ودواعيه، وآفاق التجديد

الفصل الأول: دراسة تأصيليّة لمصطلح "الظاهر"

وفيه تمهيد ومبحثان:

المبحث الأول: الأسس المعرفية المسوغة لنشأة المصطلح

المبحث الثاني: تطور مصطلح "الظاهر" مع الإسهامات الأصوليّة

الفصل الثاني: دراسة تأصيليّة لمصطلح "النص"

وفيه مبحثان:

المبحث الأول : تطور مصطلح "النص" مع الإسهامات الأصوليّة

المبحث الثاني: الأسس المعرفية المسوغة لنشأة مصطلح "النص"

الفصل الثالث: دراسة تأصيليّة لمسائل "النّص" و"الظاهر"

وفيه مبحثان:

المبحث الأول : معالم مفهوم "الظاهر" و"النص"

المبحث الثاني: أهم المسائل الأصولية المتعلقة بمصطلحيْ "الظاهر" و"النص"

الخاتمة

واشتملت على نتائج البحث، والتوصيات، والمقترحات، وفهرست.

فصلٌ تمهيديٌّ

وفيه مبحثان:

المبحث الأول : مفهوم "النقد"، وضوابطه

المبحث الثاني : مفهوم "التجديد" في "أصول الفقه"، ودواعيه، وآفاق التجديد

فصلٌ تمهيديٌّ

لما كان تحرير المصطلحات والمفاهيم أمرًا ضروريًا في بناء البحث العلميّ، فقد خُصص هذا الفصل التمهيديّ لتحليل وتعريف مفردات عنوان البحث: "موارد النقد والتجديد في "أصول الفقه"، مباحث الظاهر والنص نموذجًا، دراسة تأصيلية تقويمية".

ولما كان لبُّ هذه الدراسة منصبًّا على دراسة مصطلحيّ "الظاهر"، و"النص"، بحيث تمخضتْ الفصول الآتية لدراستهما؛ فقد اختص هذا الفصل التمهيديّ بتحديد المقصود من مصطلحيّ: "النقد"، و"التجديد"، كما تعرض لتحديد مفهوم لفظ: "الموارد"، ومن ثمَّ تحديد المقصود بـــ "موارد النقد والتجديد"، وأما مصطلح "أصول الفقه" فقد أغنتْ شهرته عن التعريف به ههنا.

وقد انقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: مفهوم "النقد"، وضوابطه

المبحث الثاني: مفهوم "التجديد" في "أصول الفقه"، ودواعيه، وآفاق التجديد

المبحث الأول: مفهوم "النقد"، وضوابطه

يعمد هذا المبحث إلى تحديد مفهوم "النقد"، وضوابطه عند علماء الأمة، باعتبارها عملية عقلية لها إجراءاتها وممارساتها المحددة عند القائمين بها، ولها ضوابطها التي تحدد صحيحها من فاسدها، ولذلك سيتناول هذا المبحث لفظ "النقد" في اللغة، والاصطلاح، وضوابطه، ومن ثم انقسم إلى مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم النقد في اللغة والاصطلاح

المطلب الثاني: ضوابط النقد

المطلب الأول: مفهوم النقد في اللغة والاصطلاح

النقد مفهوم قديم جدًا، مارسه العرب في أسواقهم العامة التي تداولوا فيها الشعر، كما مارسه علماء المسلمين منذ العصور الأولى، وقد نضجت عملية النقد عند علماء الحديث واللغة خاصة منذ البواكير الأولى لتدوين العلوم الإسلامية، ولذلك لزم التعريف بلفظ "النقد" في اللغة، ثم تتبع مفهومه عند علماء الحديث وعند علماء اللغة والشعر، وذلك من أجل الوصول لمفهوم عام له يشمل العلوم الإسلامية.

النقد لغةً:

"النُّونُ وَالْقَافُ وَالدَّالُ: أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى إِبْرَازِ شَيْءٍ وَبُرُوزِهِ"[1]، وكذلك تصرف فيه العرب للدلالة على تمييز حالة الشيء من حيث الجودة أو ضدها، فمن ذلك:

- "نَقْدُ الدراهمِ: وتمييزها، وإخراج الزَّيْف منها.
- وَدِرْهَمٌ نَقْدٌ: وَازِنٌ جَيِّدٌ، كَأَنَّهُ قَدْ كُشِفَ عَنْ حَالِهِ فَعُلِمَ.
- وتقول العرب: "مَا زَالَ فُلَانٌ يَنْقُدُ الشَّيْءَ، إِذَا لَمْ يَزَلْ يَنْظُرُ إِلَيْهِ"[2].

---

(1) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج5، ص467.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج4، ص520، وينظر: الزبيديّ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج9، ص230.

فنقد مسائل العلم إذن هو إعمال الفكر، وإدامة النظر فيها، للكشف عن حالها من حيث الجودة أو ضدها، وغرضه الأساس تمييز وإبراز الجودة، ويقتضي بالتبعية إخراج الزَّيْف.

النقد اصطلاحًا:

استخدم علماء المسلمين لفظ "النقد" منذ زمن بعيد، وأكثر استخداماته وأقدمها كانت عند علماء الحديث والرجال، وعلماء اللغة ونقد الشعر، وكان استخدامهم له بمعناه اللغوي العام، للدلالة على عملية عقليّة مركبة؛ من النظر والتأمل والفحص للوصول إلى تمييز الجيد من الرديء، والصحيح من الزيف، وإنْ لم يحددوا للفظ "النقد" معنىً اصطلاحيًا معينًا، ولمزيد من البيان سنتناول هذا اللفظ عند علماء الحديث والرجال، وعلماء اللغة ونقد الشعر في محاولة استخراج مفهومٍ عامٍّ لعملية "النقد"، وتلمس ضوابطه عند علماء الأمة.

"النقد" عند علماء الحديث والرجال

مارس علماء الحديث والرجال عملية نقد الأخبار، ونقد الرجال منذ عهد الصحابة رضي الله عنهم ومنْ بعدهم[1] ، ولكن المقصود ههنا تتبع تناولهم للفظ "النقد" ذاته.

ومن أقدم ما وصل إلينا في هذا الباب قول الإمام أحمد رحمه الله (ت: 241) لعمرو النّاقد[2] رحمه الله (ت: 232) لما قدم سليمانُ الشَّاذَكُونِي[3] رحمه الله (ت: 234) بغدادَ: "اذْهَب بنا إلى سليمانَ نتعلَّم منه نقْدَ الرجال"[4].

---

(1) يطول بنا ذكر الأدلة على ذلك، وبيان منهج الصحابة رضي الله عنهم، وعلماء الحديث من بعدهم في نقد الحديث والرجال، ويحسن مراجعة: الأعظمي، محمد مصطفى، **منهج النقد عند المحدثين**، ص1-22.

(2) هو: عمرو بن محمد بن بُكَير الناقد، أبو عثمان البغداديّ، الحافظ، ثقة ثبت، وكان فقيهًا، روى له البخاريّ، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، توفي سنة231، تنظر ترجمته في: المزيّ، **تهذيب الكمال**، ج22، ص213.

(3) هو: سُلَيْمَانُ بنُ دَاوُدَ بنِ بِشْرٍ المِنْقَرِيُّ، أَبُو أَيُّوْبَ البَصْرِيُّ، الشَّاذَكُوْنِيُّ، العَالِمُ، الحَافِظُ، البَارِعُ، كان رأسًا في نقد الرجال، ولكنه كان ضعيفًا في الحديث مع حفظه، توفي سنة234، تنظر ترجمته في: الذهبيّ، **سير أعلام النبلاء**، ج10، ص679.

(4) الخطيب البغداديّ، **تاريخ بغداد**، ج10، ص55، وقد علق الإمام الذهبيّ رحمه الله على هذا الأثر بقوله: "كَفَى بِهَا مُصِيْبَةً أَنْ يَكُوْنَ رَأْساً فِي نَقْدِ الرِّجَالِ، وَلاَ يَنْقُدُ نَفْسَهُ"، الذهبيّ، **سير أعلام النبلاء**، ج10، ص679.

فالإمام أحمد رحمه الله جعل عملية "نقد الرجال" علمًا يُتعلم، وهي عملية إجرائية طويلة، تشتمل على عدة إجراءات؛ تبدأ بالنظر في أحوال الراوي العامة منذ ولادته، وطلبه للعلم، ورحلاته العلمية، وشيوخه ومسموعاته، وتلاميذه، وسنة وفاته، وذلك قبل إمعان النظر في مروياته بنظرةٍ نقديّةٍ داخليةٍ فاحصةٍ، من أجل تبيّن إتقانه وحفظه، ودفع الاضطراب عنه، ثمّ تليها عملية فحص خارجيّ؛ بمقارنة مروياته بمرويات الرواة المشاركين له في شيوخه، من أجل تبيّن مدى ضبطه، ونفي الشذوذ عنه، ثم النظر إلى مروياته كلها ومقارنتها مع ما استقرّ من أحكام الإسلام، والفقه، والسيرة، والتاريخ، وذلك من أجل تبيّن مواقع العلل في تلك المرويات، ثمّ أخيرًا الحكم على روايته من حيث القبول أو الرد، وتمييز رواياته بقبول ما صح منها، ورد ما لم يصح.

فليس عملية "النقد" هذه عملية قبول تام، ولا رفض تام لمرويات الراوي، بل هي عملية لتمييز الجيد من الزيف.

"النقد" عند علماء العربية ونقد الشعر

كما مارس علماء الحديث نقد الرجال والأخبار، فقد مارس علماء اللغة نقد الشعر منذ الجاهليّة، واستمر هذا العلم ينمو حتى استوى علمًا مستقلًا من علوم اللغة[1]، وقد استعمل علماء اللغة ونقد الشعر لفظ "النقد" بمعناه اللغوي العام، فألفَّ قدامة بن جعفر[2] رحمه الله (ت:310) كتاب "نقد الشعر"، وكذلك ألفَّ ابن رشيق القيروانيّ[3] رحمه الله (ت:463) كتاب "العمدة في صناعة الشعر ونقده"، ثم تتابع غيرهما في استعمال لفظ "النقد" بمعناه اللغوي العام.

---

(1) لمزيد في هذا الموضوع، يراجع: إبراهيم، طه أحمد، **تاريخ النقد الأدبيّ عند العرب**.

(2) هو: قُدَامة بْن جعفر بْن قُدَامة البغداديّ، أبو الفَرَج الكاتب الإخباريّ، أحد البلغاء، ذكيًا علّامة، برع في فنون الأدب، وفي الحساب، وغير فنٍ، وكَانَ قُدَامة فيلسوفًا نصرانيًا، فأسلم عَلَى يد المكتفي باللّه، وله كتاب "الخراج"، و"نقْد الشِّعْر"، و"الرّدّ عَلَى ابن المعتزّ"، توفي سنة310، تنظر ترجمته في: الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج23، ص213.

(3) هو: الحسن بن رشيق، أبو عليّ القيرواني؛ أحد الأفاضل البلغاء، له التصانيف المليحة منها: "العمدة في معرفة صناعة الشعر ونقده وعيوبه"، توفي سنة463، تنظر ترجمته في: ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج2، ص85.

وقد عُرف النقد الأدبي بأنه: "فن دراسة النصوص الأدبية لمعرفة اتجاهها الأدبيّ، وتحديد مكانتها في مسيرة الأدب، والتعرف على مواطن الحسن والقبح، مع التفسير والتعليل"[1].

فالنقد الأدبيّ في مفهومه لا يخرج عن معناه اللغويّ، ومن الواضح أنه عملية إجرائية تُسلط على النصوص الأدبية، وتشمل إجراءَيْن: الأول: التحليل، والثاني: التقويم، لتصل إلى نتيجة مفادها التمييز بين مواطن الحسن ومواطن القبح في النص الأدبيّ.

ويُقصد بالتحليل: تفسير النص على المستوى المعجميّ لألفاظه، وكشف حيويته وجمالياته على المستوى البلاغيّ، ولابد من الأخذ في الاعتبار منشئ النص، وبيئته، وصلة النص بما قبله من ميراث أدبيّ، وأثره فيما بعده سواء في حياة الناس أو في الحياة الأدبية.

ويُقصد بالتقويم: إظهار قيمة النص، ووضعه في المنزلة الفنية التي يستحقها، وذلك كله بُغية تمييز مواطن الجودة أو الرداءة، والحسن أو القبح.

ولابد في كل ما سبق أنْ يكون مؤيدًا بالبرهان والدليل، معللًا بالعلل الصحيحة بعيدًا عن الهوى[2].

مفهوم "النقد"

مما سبق نرى أن علماء الأمة تناولوا لفظ "النقد" بمفهومه اللغويّ العام، ليشمل مسائل أي علم من العلوم، فشمل علوم الشريعة والعربية كلها.

ويمكن أنْ نحدد مفهوم "النقد" بأنّه: عملية إجرائية مركبة، تبدأ بالنظر المدقق لمسائل العلم، من أجل تمحيصها وتفكيكها إلى مفرداتها، وفهمها فهمًا صحيحًا دقيقًا، ببيان محترزاتها، ومقيداتها، وأحوالها، وأشباهها ونظائرها، ثم النظر في موضعها من العلم، وصلتها بما قبلها وما بعدها من المسائل، والحاجة المستدعية لوجودها في هذا العلم، وعلاقتها بمسائل

(1) إبراهيم، مصطفى عبد الرحمن، **في النقد الأدبيّ القديم عند العرب**، ص4.

(2) ينظر: فرهود، محمد السعديّ، **قضايا النقد الأدبيّ الحديث**، ص5.

العلوم الأخرى، أخذًا وإعطاءً، ثم النظر في أدلة ذلك كله، وتقويم هذه الأدلة من حيث الصحة أو الضعف.

وليكون نتاج هذه العملية هو التمييز بين الجيد والزيف، في مسائل العلم، وبيان مواطن القوة أو الضعف، ثم اقتراح ما يلزم من حياطة لمواطن القوى، وتقوية لمواطن الضعف، وقد يكون ذلك بتصحيح فهم خاطئ لمسألة من مسائل العلم، أو مزيد إيضاح، أو زيادة محترز، أو قيد، أو نفيهما، أو نفي صلتها بمسائل العلم أصلًا بإثبات عدم الحاجة إليها، وأنَّ وجودها في العلم عارية لا جدوى له.

ويتضح من ذلك أنَّ مُخْرَجَ عملية النقد تمييزٌ بين الجيد والزيف، والصواب والخطأ، والاقتصار على بيان أحدهما خلل في العملية النقدية ذاتها، ولذلك احتاجت عملية "النقد" إلى ضوابط تضمن سلامتها، من خلال إجراءاتها العملية، وكذلك لتضمن صحة النتيجة ومخرجها.

المطلب الثاني: ضوابط النقد

اشترط العلماء لضبط العملية النقدية شروطًا أخلاقية[1] وأخرى عملية، لضمان سلامة العملية النقدية، والذي يعنينا ههنا هو الضوابط العملية للنقد، إذ الأصل الأخلاقيّ أصل عام يشمل العلوم كلها، وهذه الشروط تشمل كلًا من الناقد والعملية النقدية، وأهمها ما يأتي:

---

(1) عُنِيّ العلماء المسلمون عناية فائقة بوضع الضوابط والشروط الأخلاقية اللازمة للعلم وطلبه، من إخلاص النية لله عَزَّوَجَلَّ، وصدقها، والأمانة، وغيرها من الأخلاق الحميدة التي ينبغي أنْ يتحلى بها طالب العلم، وهي "الأصل الأخلاقيّ"، ويرى الأستاذ: محمود محمد شاكر رَحِمَهُ اللَّهُ (ت:1418-1997م): أنَّ العناية بالأصل الأخلاقي هي التي حفظتْ على الثقافة الإسلامية تماسكها وترابطها، مع كل ما مرَّ عليها من النكبات، ومع كل ما انتابها من الضعف، ومع كل ما دخل عليها من التقصير والخلل، وأنَّ بقاء هذا التماسك على طول القرون، هو وحده إحدى عجائب الحضارات والثقافات التي عرفها البشر، ولقد أُفردتْ لهذا الأصل مصنفات كُثُر، منها ما أُلِّف بيان في أخلاق العلماء، وآداب العالم والمتعلم، وعلم النظر والمناظرة، وعلم الجدل، "إلى غير ذلك مما هو اليوم مجهول أو كالمجهول لانصراف الناس عنه وتركهم جمع شتاته وإعادة النظر فيه"، ينظر: شاكر، محمود محمد، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، ص33.

الاستعداد الفطريّ

ويُقصد به التهيؤ الفطريّ في الناقد، واستعداده لطلب مسائل العلم، والشغف في تحصيلها، وبذل الغالي والنفيس من أجل فهم دقيقها، والتبحر في معانيها، والصبر على شدة ما يلاقيه في ذلك كله، حتى تحصل له ملكة التمييز بين الخطأ والصواب، وبين الجيد والرديء، مع القدرة على استكمال النقص واستدراك الخطأ إنْ وُجد، ويعبر عن هذا الاستعداد الفطريّ؛ بالذوق في علم الأدب والشعر، والملكة الفقهية في علم الفقه، أو الموهبة في سائر العلوم.

وينبغي صقل هذا الاستعداد (الموهبة) وتربيته ورعايته، إذ أنه شرط ضروريٌّ – غيرُ كافٍ – وأهمُّ ما تُصقل به المواهب وتتربى عليه مخالطةُ أهل العلم المتخصصين، ومطالعة كتبهم وأبحاثهم، من أجل الوقوف على أهم ما استجد في العلم من مسائل، أو أدلة، أو طرق عرض، أو مناهج بحث، وكذلك إدمان مطالعة كتب أهل العلم والأئمة، وخاصة تلك التي أسستْ للمعرفة، ككتاب "الكتاب" لسيبويه (ت:180) الذي أسس به لعلم النحو، وكتاب "الرسالة" للإمام الشافعي (ت:204) التي أسست لعلم الأصول، وغيرها من الكتب الأصول.

الثقافة

الثقافة سرٌّ من الأسرار الملثمة في كل أمة من الأمم، وهي معارفُ كثيرة لا تُحصى، متنوعة أبلغ التنوع لا يكاد يُحاط بها.

وقوام أي ثقافة: الإيمان بها عن طريق العقل والقلب = ثمَّ العمل بما تقتضيه حتى تذوب في بُنْيان الإنسان، وتجري منه مجرى الدَّم لا يكاد يحسُّ به، ثم الانتماء إليها انتماء يحفظه ويحفظها من التفكك والانهيار[1].

(1) ينظر: شاكر، محمود محمد، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، ص28، و65.

ولذلك يُشترط فيمنْ يقوم بنقد أي علم من العلوم الإسلامية أو العربية أنْ يكون متضلعًا من هذه الثقافة العربية الإسلامية، مؤمنًا بها، عاملًا بمقتضاها، مُنتميًّا إليها، يقصد بكل ما يقوم به من نقد أن يحفظها ويحوطها مما يفككها أو يضعفها.

ومن شرط هذه الثقافة أنْ يكون الناقد ملمًّا بأكثر جوانبها، فيقبح مِن الذي يفتي الناس في أمر دينهم ألا يحسن الكلام بالعربية، أو لا يدري ما الحديث الصحيح من الضعيف، فالثقافة الإسلاميّة العربية ثقافة متكاملة يشد بعضها بعضًا، وبقدر إدراك الناقد لأسرار الثقافة، يعلو ما يكتبه، وبقدر قصور إدراكه، تنحط مخرجاته إلى حضيض الإهمال.

العلم والدُّرْبَة

من البدهيّ أنْ يكون الناقد عالمًا ملمًّا بموضوع نقده، قد استفرغ وسعه في طلب العلم، ودرسه والنظر في جميع جوانبه، حتى يغلب على ظنه أنه لا يستطيع أنْ يبذل فوق جهده شيئًا، فإنْ شكَّ في ذلك توقف عن نقده حتى يتيسر له بذل المزيد من الجهد، فالقاعدة المستقرة: "الحكم على الشيء فرع عن تصوره" قاضية بوجوب ذلك على كل ناقد وحَكَمٍ يميّز بين الحسن والرديء.

ومن شروط العلم أنْ يكون الناقد قد أحكم فهم الصلات بين مسائل وأبواب العلم الواحد، وكذلك صلة العلم بغيره من العلوم، بحيث يكون في نقده على بصيرة، يدرك بها أثر نقد مسألة من مسائل العلم على غيرها من مسائل العلم الأخرى، ثم أثر ذلك على غيره من العلوم إنْ وُجد، فلا يكون كمنْ يبني في ناحيةٍ ويهدم في أخرى.

ومن شروطه أيضًا تقوية ملكة النقد بالدربة والممارسة، ومن أهم ما يُعين طالب العلم على تقوية هذه الملكة الصبر على فهم مناقشات العلماء السابقين لمسائل العلم من اعتراضات والرد عليها، إذ لم يخلُّ علم من العلوم الإسلاميّة والعربية من النقود والردود لمسائله وموضوعاته، وربما لا يكون لتلك المناقشات أهميتها الكبيرة في نسق العلم نفسه، إلا أنها تُعلم طالب العلم كيف يفكر وكيف يناقش وكيف ينغلُّ عقله في مسائل العلم، وكيف يصل إلى المستكن فيها.

الإنصاف ومجانبة الأهواء

المسلم مأمور بالعدل في كل حالاته، يقول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ [النساء:58]، وهذا أمر من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لولاة الأمر والحكام بأنْ يحكموا بالعدل، ويدخل فيه جميع الخلق، وهي صريحة في الأمر والوجوب[1]، ويقول عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل:90]، فالله عَزَّوَجَلَّ يأمر في هذا الكتاب الذي أنزله بالعدل، وهو الإنصاف[2]، فالعدل والإنصاف توأمان، وقال تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [المائدة:8]، وفي الآية تنبيه على تأكد وجوب العدل مع الكفار الذين هم أعداء الله، فما الظن بوجوبه مع المؤمنين الذين هم أولياؤه وأحباؤه؟[3].

وشأن الناقد حين يتحرى العدل والإنصاف في عمله أنْ يتجنب الأهواء التي كان يتعوذ منها النبي ﷺ[4]، إذ الهوى هو "الداء المُبيرُ، والشرُّ المستطيرُ، والفساد الأكبر، إنْ هو ألَمَّ بأيِّ عمل إلمامة خفيَّة الدبيب بَلْهَ الوَطْءَ المتثاقل، أحاله إلى عمل مُسْتَقْذَرٍ منبوذٍ كريهٍ، حتى ولو جاءك هذا العمل في أحسن ثيابه وحُلِيِّهِ وعطوره وأتمِّها زينة، من دقة واستيعاب وتمحيص ومهارة وحذق وذكاء، ثم يزداد بشاعةً إذا كان الكاتب مُلِمًّا تمام

---

(1) هذه الآية الكريمة من أمهات الأحكام، تضمنت جميع الدين والشرع، وقد اختلف المفسرون في مَنْ المُخاطَب بهذه الآية؟ وهل هي خطاب للخاص أم للعام؟، ومهما يكن من أمر؛ فالعبرة فيها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ينظر: الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج8، ص490، والقرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، ج6، ص427، ورضا، محمد رشيد، **تفسير القرآن الحكيم**، ج5، ص136، وابن عاشور، الطاهر محمد، **التحرير والتنوير**، ج5، ص91.

(2) ينظر: الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط. الدار الثقافية العربية)، ج14، ص162.

(3) ينظر: الزمخشريّ، **الكشاف عن حقائق التنزيل**، ج1، ص367.

(4) كان النبي ﷺ يقول في دعائه: «اللهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ مُنْكَرَاتِ الأَخْلاَقِ، وَالأَعْمَالِ وَالأَهْوَاءِ»، أخرجه الترمذيّ، في الجامع الكبير (**السنن**)، أبواب الدعوات، باب دعاء أمّ سلمة، ج6، ص185، رقم(3908)، وقال: "حديث حسن غريب".

الإلمام بأسرار "اللغة"، وأسرار "الثقافة" لأنه حينئذ منافقٌ خبيثُ النفاق، وخائنٌ لئيمُ الخيانة"[1]، ويكون النقد حينئذٍ هدمًا للثقافة وتفكيكًا للحضارة، وليس إعمارًا أو إصلاحًا للعلوم.

ومن شأن هذه الصفات الحميدة أنْ تحمل صاحبها على أن يكون نقده موضوعيًّا بعيدًا عن الذاتيّة والأشخاص، بعيدًا عن التشهير، معتبرًا لتغيّرات المكان والزمان والعادات والتقاليد، فلا يتسرع في حكمه إلا بعد التريث والتمحيص والتدقيق، حتى يكون النقد مؤيدًا بالدليل والبرهان، ساطعًا في وضوحه وقوته.

(1) ينظر: شاكر، محمود محمد، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، ص95.

المبحث الثاني: مفهوم "التجديد" في "أصول الفقه"، ودواعيه، وآفاق التجديد

يهدف هذا المبحث إلى تحديد مفهوم "التجديد" في "أصول الفقه" وضوابطه، وللوصول إلى هذا الهدف؛ خُصص المطلب الأول لبيان مفهوم "التجديد"، وذلك بتتبع مفهوم التجديد في اللغة والشرع للوصول إلى تحديد المراد من تجديد الدين، وقد خُصص المطلب الثاني، لبيان المراد من التجديد الأصولي، ودواعيه، وآفاقه، ولذلك انقسم هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم "تجديد الدين"

المطلب الثاني: تجديد أصول الفقه، المفهوم، والدواعيّ، وآفاق التجديد

المطلب الأول: مفهوم "تجديد الدين"

لبيان مفهوم التجديد في أصول الفقه، يجدر بنا تتبع مفهوم التجديد في اللغة والشرع، وذلك من خلال التحليل اللغوي للفظ "التجديد"، واستعمالاته في الوحي المنزل، وذلك كخطوة أساس لتحديد مفهوم "تجديد الدين".

أولًا: التجديد في اللغة

الجديد: نَقِيضُ الْخَلَقِ، وأصله من جَدَّ: مأخوذ من الْقَطْعُ، يُقَالُ جَدَدْتُ الشَّيْءَ جَدًّا: قطعته، وَهُوَ مَجْدُودٌ وَجَدِيدٌ، أَيْ مَقْطُوعٌ، والجَديد من الْأَشْيَاء: كل مَا لم يَكُن بعدُ فوقَع حَدِيثًا، يقُولون: مَوْتٌ جَدِيدٌ، قال الشاعر[1]:

أَبى حُبِّـــي سُـــلَيْمى أَنْ يبيـــدا وأَمْســـى حَبْلُهـــا خَلَقـــاً جديـــدا

أي: أمسى حبل وصلها قديمًا مقطوعًا، والمعنى: لم تزل محبتي لسليمى لم تذهب، ولكن وصلها قد ذهب.

(1) البيت منسوب إلى الوليد بن يزيد، ينظر: الأنباري، **الأضداد**، ص352.

وَمِنْ هَذَا قَوْلُهُمْ: ثَوْبٌ مُجَدَّدٌ وجَدِيدٌ، وَهُوَ فِي مَعْنَى "مَجْدُود"، أَيّ: كَأَنَّ نَاسِجَهُ قَطَعَهُ الْآنَ، ويستَوِيَ فيه الذكرُ والأنثى لأنه مفعُول بمعنى مُجَدَّد، وأصله: مجدود.

هَذَا هُوَ الْأَصْلُ فِي كُلِّ مَا يَقْبَلُ الْقَطْعُ، "فأَمَّا مَا جاءَ منْهُ فِي غير مَا يَقْبَل القَطْعَ فعلَى المَثَل بذلك"[1]، أي: تمثيلًا له وتشبيهًا بالمقطوع؛ وَلِذَلِكَ يُسَمَّى اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ الْجَدِيدَيْنِ وَالْأَجَدَّيْنِ، لأنهما لا يبليانِ أبدًا، ولِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِذَا جَاءَ فَهُوَ جَدِيدٌ، قال الشاعر[2]:

يَــزدادُ حتّــى إذا مــا تَــمَّ أعقَبَــه كَــرُّ الجَديــدَيْن نَقْصًــا ثمَّ يَنْمَحــقُ

ومن ذلك التجديد ضدّ التعتيق، تفعيل من "جدّد"، وجَدَّدته: أعَدْته جَدِيدًا، وتجدد الشيء: صار جَديدًا، والمستفاد من صيغة "التفعيل" في كلمة "التجديد" هو تصيير الشيءِ جديدًا.

فالتجديد إذن يستلزم وجود شيءٍ قائمٍ وللناس به عهد، ثم أصابه البلى على إثر مرِّ الأيام، فصار قديمًا، ثم تأتي عملية التجديد لإعادته إلى الأمر الأول وما كان عليه قبل البلى، فعلى ذلك لا يكون "التجديد" إلا بمعنى الإعادة.

وتجديد كل شيء إنما يكون بحسبه، يقول زهير بن أبي سُلمى[3]:

هــمُ جــددوا أحكــامَ كــلِّ مُضِــلَّةٍ مــنَ العُقْــمِ لا يُلْفــى لأمثالِهــا فَصْــلُ[4]

بعزمــة مــأمور، مطيــع، وآمــر مطــاع فــلا يُلفَــى لحــزمهمُ مثــلُ

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج3، ص107، و**تاج العروس من جواهر القاموس**، ج7، ص478.

(2) البيت يُنسب إلى أبي عبد الله محمد بن يزداد الكاتب، وزير المأمون، ينظر: الْمَرْزُبانيّ، **معجم الشعراء**، ص363.

(3) البيتان من قصيدة لزهير يمدح هَرِم بن سنان بن حارثة، والحارث بن عوف بن أبي حارثة المُرِّيّ، مطلعها:

صَحا القلبُ عن سَلمَى وقدْ كاد لا يَسلُو

وفيها يصف زهير قوة ممدوحيْه وقومهما، ومنعتهم في الحروب وقوتهم، وكرم أصلهم، وما كانوا عليه من سرعة إغاثة مَنْ يفزع إليهم، مهما كلفهم ذلك من غالٍ ونفيس، وسياستهم للحروب والأمور المهمة، ببذل المال، والرأي الصحيح العدل، الذي يرضاه الناس كلهم، ثم ذكر حزمهم آمرين ومأمورين، وبهذا الحزم الذي لا مثيل له جددوا أحكام الحروب المُهلِكة التي لا يوجد منْ يفصل فيها، ينظر: الأعلم، الشنتمريّ، **شعر زهير ابن أبي سَلمى**، ص38، وثعلب، **شرح شعر زهير بن أبي سلمى**، ص90.

(4) "المُضِلة" هي الحرب التي تُضلّ الناس، وقوله "من العقم" أي: لا يُدرى كيف يُخرج منها، وقوله: "لا يُلفى لأمثالها فصل"، أي: لا يوجد من يفصل أمر هذه الحرب.

فالتجديد لأحكام الحرب عند زهير بالحزم، من الآمر المُطَاع، والمأمور المُطِيع، وواضح أنَّ هذه الصفة من أصول النصر في الحروب.

ولذلك قيل: "تجديد الوضوء"، وهو إعادته، و"تجديد العهد": إعادته، و"تجديد البناء": إعادته جديداً.

ولا يستخدم الفعل "جدَّد"، و"يُجدِّد"، ولفظ "التجديد" إلا في "غير مَا يَقْبَل القَطْعَ"، وبمعنى إعادته إلى أمره الأول، أما إذا أبدل بثوبه القديم ثوبًا جديداً، فيقولون: "بلى ثوبه، وأجدَّ ثوبًا"[1].

ثانيًا: التجديد ومشتقاته في استعمال الشرع

كلمة "التجديد" حديثة في بنائها الاستعماليّ، ولم يرد لفظ "التجديد" في الكتاب العزيز، وورد فيه ألفاظ مشتقة من الفعل "جدَّ"، وفيما يأتي بيان لمعاني أهم هذه المشتقات، واستعمالاتها في الكتاب والسنة، وهو ما سيفيد في استجلاء مفهوم "التجديد".

لفظ "الجديد" في استعمال القرآن الكريم

ووردتْ كلمة "الجديد" في القرآن الكريم عدة مرات، وقد استعملتْ في معناها اللغوي، وهو "نقيض القديم"، ولكن لُوحِظ في استعمالها دقيقتان، هما:

1. مجيء لفظ "الجديد" = نقيض القديم؛ مستعمل فِي غير مَا يَقْبَل القَطْعَ، ومعناه مُعادٌّ إلى أمره الأول بعد الخَلَق والبلى، ومنه قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سورة الرعد: 5]، وقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ﴾ [سورة السجدة: 10]، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سورة سبأ: 7]، وقوله

(1) ينظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج1، ص409، والأنباري، **الزاهر في معاني كلمات الناس**، ج1، ص21، وابن سيدة، **المخصص**، ج1، ص476، والجوهري، **الصحاح**، ج2، ص454، والرازيّ، **مختار الصحاح**، ص54، وابن منظور، **لسان العرب**، ج3، ص107، والزبيديّ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج7، ص478.

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ۚ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سورة ق: 15]، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٤٩﴾ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ ۚ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ ۖ قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَرِيبًا﴾ [الإسراء: 49 - 51]، ومن هذه الآيات الكريمات "يتضح بجلاء لا لبس فيه: أنّ تجديد الخلق هو بعثه وإحياؤه وإعادته"[1] بعد الخلق والبلى.

2. مجيء لفظ "الجديد" = نقيض القديم؛ مستعمل فِي مَا يَقْبَل القَطْعَ، ومنه قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، [فاطر: 15- 17]، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾، [إبراهيم: 19]، ومعنى الْإِتْيَانُ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ، أي: "يعدمكم، ويخلق خلقًا آخر مكانكم"[2]، وَهَذَا فِي مَعْنَى قَوْلِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ ۚ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم﴾ [محمد: 38].

مشتقات الفعل "جدَّ" في استعمال السنة المطهرة

وكما لم يرد لفظ "التجديد" في الكتاب، كذلك لم يرد في السنة الشريفة، ووردتْ كلمة "الجديد" في السنة الشريفة بمعناها اللغوي، الذي هو: نقيض القديم.

منها ما روى ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: رَأَى النَّبِيُّ ﷺ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثَوْبًا أَبْيَضَ فَقَالَ: «أَجَدِيدٌ ثَوْبُكَ أَمْ غَسِيلٌ؟»، قَالَ: فَلَا أَدْرِي مَا رَدَّ عَلَيْهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الْبَسْ جَدِيدًا، وَعِشْ حَمِيدًا، وَمُتْ شَهِيدًا»، أَظُنُّهُ قَالَ: «وَيَرْزُقُكَ اللَّهُ قُرَّةَ عَيْنٍ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» [3]، والجديد هنا = نقيض القديم؛ مستعمل فِي مَا يَقْبَل القَطْعَ، ومعناه مجدود ومقطوع الآن.

---

(1) سعيد، بسطامي محمد، **مفهوم تجديد الدين**، ص15.

(2) البيضاوي، **أنوار التنزيل، وأسرار التأويل**، ج1، ص518.

(3) أخرجه أحمد، في **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ج9، ص441، والنسائي، في **السنن الكبرى**، ج9، ص124، وابن حبان، ينظر: **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، كِتَابُ: إِخْبَارِهِ ﷺ عَنْ مَنَاقِبِ الصَّحَابَةِ، رِجَالِهِمْ وَنِسَائِهِمْ بِذِكْرِ أَسْمَائِهِمْ رَضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ، باب: ذِكْرُ دُعَاءِ الْمُصْطَفَى ﷺ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ

وقوله ﷺ: «وَلَوْ لَمْ تُذْنِبُوا لَجَاءَ اللهُ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ كَيْ يُذْنِبُوا فَيَغْفِرَ لَهُمْ»[1]، ومعنى جديد نقيض القديم؛ مستعمل فِي مَا يَقْبَل القَطْعَ أيضًا.

وورد في السنة المشرفة الفعل المضارع "يجدد"، وفعل الأمر "جددوا" المشتق من "التجديد" في أحاديث شريفة، منها:

1. عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال رسول الله ﷺ: «جددوا إيمانكم»، قيل: يا رسول الله وكيف نجدد إيماننا؟ قال: «أكثروا من قول: لا إله إلا الله»[2].

2. وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: «إِنَّ الْإِيمَانَ لَيَخْلَقُ فِي جَوْفِ أَحَدِكُمْ كَمَا يَخْلَقُ الثَّوْبُ الْخَلِقُ، فَاسْأَلُوا اللَّهَ أَنْ يُجَدِّدَ الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِكُمْ»"[3].

والحديثان يدلان على أنّ الذكر وقول "لا إله إلا الله" خاصةً يجدد ما درس من الإيمان والتصديق في القلب، فالتجديد في الحديثيْن معناه إعادة القديم إلى أمره الأول بعد الخَلَق والبلى، «إِنَّ الْإِيمَانَ لَيَخْلَقُ فِي جَوْفِ أَحَدِكُمْ .. الحديث».

رضي الله عنه بالشَّهَادة، ج15، ص320، وغيرهما، والحديث اُختلف في صحته، فصححه ابن حبان، وحسنه الحافظ ابن حجر، وأحمد محمد شاكر، وغيرهم، وقال النسائي: "وَهَذَا حَدِيثٌ مُنْكَرٌ"، ولينظر كلام محقق موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، ج5، ص95.

(1) أخرجه: الترمذي، في **الجامع الكبير** (**السنن**)، أبواب صفة الجنة، بَابُ مَا جَاءَ فِي صِفَةِ الْجَنَّةِ وَنَعِيمِهَا، ج4، ص253، وقال الترمذي: "هذا حديث ليس إسناده بذاك القوي وليس هو عندي بمتصل"، ولكن الحديث أخرجه مسلم، في **الصحيح**، بلفظ: «لَوْلَا أَنَّكُمْ تُذْنِبُونَ لَخَلَقَ اللهُ خَلْقًا يُذْنِبُونَ يَغْفِرُ لَهُمْ»، كتاب التوبة، بَابُ سُقُوطِ الذُّنُوبِ بِالِاسْتِغْفَارِ تَوْبَةً، ج8، ص94، رقم2748.

(2) أخرجه: أحمد، في **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ح14، ص328، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط رحمه الله: "إسناده ضعيف"، وصححه الحاكم، وجود الهيثميّ إسناده، ورمز له السيوطيّ بالصحة، ينظر: الصنعانيّ، **التَّنوير شَرْحُ الجَامِعِ الصَّغِيرِ**، ج5، ص261.

(3) أخرجه: الحاكم، في **المستدرك على الصحيحين**، كتاب الإيمان، 45/1، وقال الحاكم: "هَذَا حَدِيثٌ لَمْ يُخَرَّجْ فِي الصَّحِيحَيْنِ وَرُوَاتُهُ مِصْرِيُّونَ ثِقَاتٌ".

3. وعن أبي هريرةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عن رسول الله ﷺ، قال: «إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لهذه الأمة عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»[1].

والحديث دالٌّ على أنّ الله عَزَّوَجَلَّ يقيضُ لهذه الأمة عند دروس معالم الدين، وعلى رأس قرن من الزمان منْ يعلِّمُها دينها، ويبيِّن السنةَ من البدعة، وغايته تجديد "ما اندرس من أحكام الشريعة، وما ذهب من معالم السنن، وخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة"[2]، إذ التَّجْدِيدُ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ الدُّرُوسِ[3]، وعلى هذا المعنى شُرَّاح الحديث[4].

ثالثًا: مفهوم تجديد الدين في الاصطلاح

من خلال ما سبق من تحليل لفظ الجديد في اللغة، وبيان استعمالاته في الشرع، كتابًا وسنة، يمكن تحديد معنيّيْن رئيسين للفظ الجديد:

المعنى الأول: الجديد نقيض القديم، مستعمل فيما يقبل القطع، ومعناه الشيء المُجدَّد المقطوع، سواء أكان مُبَدَّلًا بالقديم، أم لا.

المعنى الثاني: الجديد نقيض القديم، مستعمل في غير ما يقبل القطع، ومعناه إعادة القديم إلى أمره الأول بعد الخَلَق والبلى.

وأما لفظ "التجديد" وما يشتق منها، كالفعل المضارع "يُجدِّد"، وفعل الأمر "جددوا"، وغيرهما، فلا تفيد إلا صيرورة الشيء القديم جديدًا، ولا تكون إلا للقديم العتيق،

---

(1) أخرجه: أبوداود، في **السنن**، كتاب الملاحم، باب ما يُذكَرُ في قرن المئة، ج6، ص439، رقم: 4219، والحاكم، في **المستدرك**، كتاب الفتن والملاحم، ج4، ص567، رقم: 8592، وقال محقق السنن: "إسناده صحيح، وقد احتج بهذا الحديث أحمد بن حنبل"، وقال السيوطيّ: "اتفق العلماء على تصحيحه، منهم الحاكم في المستدرك، والبيهقي في المدخل، وممنْ نص على صحته من المتأخرين الحافظ أبو الفضل ابن حجر"، السيوطيّ، **مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود**، ج3، ص1057.

(2) المناويّ، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ج1، ص9.

(3) ينظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج18، ص297.

(4) ينظر المراجع السابقة في شرح الحديث، وابن الأثير، المبارك، **جامع الأصول في أحاديث الرسول** ﷺ، ج8، ص229، رقم:8881، والقاري، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، ج1، ص321، والمباركفوري، **مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، ج1، ص340، والمُظْهِري، **المفاتيح في شرح المصابيح**، ج1، ص341.

بإعادته إلى أمره الأول، ولا يستعمل لفظ "التجديد" في إبدال الجديد بالقديم، بل يقال أبدل أو أجَدَّ ثوبه الجديد بثوبه القديم.

ويظهر بذلك خطأ منْ جعل كلمة التجديد تفيد استبدال الشيء "بما هو أحسن منه يحلُّ محله في إنجاز المقصود"[1]، فإنّ لفظ "التجديد" مستعمل لغةً في "غير ما يقبل القطع" دون ما يقبل القطع، وحينئذٍ فيتمحض معناه لإعادة القديم إلى أمره الأول بعد الخلق والبلى، ولا يشمل معنى الاستبدال والإبدال.

"فالتجديد لشيء ما هو محاولة العودة به على ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديدٌ، وذلك بتقوية ما وَهِيَ منه، وترميم ما بلي، ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى.

فالتجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم، أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر، فهذا ليس من التجديد في شيء"[2].

وقد استعْمَل علماء السلف لفظ "التجديد" بمعناه اللغويّ، و لم يَرد له عندهم تعريف اصطلاحيٌّ، وذلك لكفاية دلالته اللغوية على مقصدهم، مع الاعتبار بأنّ تجديد كل شيء بحسبه.

وقد حاول بعض العلماء المعاصرين وضع تعريفٍ اصطلاحيٍّ لمفهوم "التجديد" في الإسلام وعلومه، يحدد ماهيته وحقيقته[3]، ويرى البحث كفاية الدلالة اللغوية للفظ

---

(1) شهيد، الحسان، **نظرية التجديد الأصوليّ؛ من الإشكال إلى التحرير**، ص32.

(2) القرضاوي، يوسف، "تجديد الدين في ضوء السنة"، **مجلة مركز بحوث السنة والسيرة**، ع2، ص29.

(3) ينظر في بيان هذه التعريفات: سعيد، بسطامي محمد، **مفهوم تجديد الدين**، ص28، وبوخاتم، جميلة، **التجديد في أصول الفقه**، ص26، وإبراهيم، عبد العزيز مختار، **العصرانيون ومفهوم تجديد الدين عرض ونقد**، ص14، الندوة العالمية للشباب الإسلاميّ، **الموسوعة الميسرة في الأديان**، ج2، ص1002، وقد حاولتْ هذه التعريفات في جملتها: الاحتراز من عملية إبدال مفاهيم جديدة غربيّة بمفاهيم الدين الصحيح، أو عملية الذوبان في الغرب، بدعوى التجديد، ومثل هذه الاحترازات غير واردة على معنى عملية التجديد، إذ أنّ المعنى الصحيح للتجديد لا يشمل الإبدال على أي وجه، فضلًا عن الذوبان في الآخر، كما اشترطتْ المحافظة على الثوابت الأساس للقديم وعدم التخلص منها، وإضافة ما يحتاجه القديم ليواكب المستحدثات، وبذل الجهد واستفراغ الوسع، وهذه الشروط

"التجديد" وعدم الحاجة إلى وضع تعريفٍ اصطلاحيٍّ لمفهوم التجديد في الدين وعلومه، إذ أنَّ "التجديد" في حقيقته عملية طبيعيّة ضرورية لحياة الأمة ودينها ولغتها وثقافتها وجملة علومها.

وتجديد الدين يشمل كل مناحيه، كما يشمل جميع أوجه البر، فإنَّ اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوع من الخير، وهي تشمل علوم الإسلام، من الفقه والحديث والعربية وغيرها، وتشمل أعمال الإسلام من جهاد وقضاء وحسبة وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، كما تشمل الدلالة على الكتاب والسنة والتحذير من البدعة والضلالات[1].

فتجديد الدين المنشود في حديث الرسول ﷺ، هو "ارتقاء وتقدم بالأمة لتسلك طريقها مرة أخرى كلما بعدتْ عن الصحيح الأصيل المتوارث"[2]، وأصل ذلك كله تجديد الفهم الصحيح للكتاب والسنة، إذا بعدتْ الأمة عنه، فهمًا يبعث الناس على حسن التدين بهما[3].

المطلب الثاني: تجديد أصول الفقه، المفهوم، والدواعيّ، وآفاق التجديد

يتناول هذا المطلب مفهوم تجديد أصول الفقه، وذلك من خلال تتبع مصطلحاته، وتعريفاته عند المتأخرين، ثم أهم دواعي التجديد الأصولي، وآفاق التجديد.

أولًا: مفهوم تجديد أصول الفقه

كما لم يكن للسلف تعريف اصطلاحيٌّ لتجديد الدين، لم يكن لهم تعريف اصطلاحيّ لتجديد أصول الفقه، ولذلك اكتفى أكثر الباحثين بذكر المعنى اللغوي للتجديد، والذي يشمل تبعًا معنى تجديد أصول الفقه في اللغة، مع الأخذ في الاعتبار أنّ تجديد كل

وغيرها، لا يُحتاج إلى اشتراطها في المعنى اللغوي للتجديد، وإنما دعا إلى هذه الاحترازات والشروط الدعاوى الباطلة، والمحاولات الفاسدة التي ادعت التجديد.

(1) ينظر: العسقلاني، **فتح الباري**، ج13، ص308.

(2) المقدم، محمد أحمد إسماعيل، **عودة الحجاب**، ص260.

(3) ينظر: سعد، محمود توفيق، **الإمام البقاعي ومنهاجه في تأويل بلاغة القرآن**، ص4.

شيء بحسبه، فتجديد أصول الفقه يشمل في اللغة أموراً إضافية خاصة بالعلم نفسه، وكذلك بقية العلوم الشرعية، وتجديدها.

فتجديد أصول الفقه؛ إعادته جديداً، كما كان في الأمر الأول، بعد إزالة عوامل البلى وآثاره، ثم عمل ما يلزم من متطلبات التجديد، وذلك بغية قيامه مجدداً وعلى الوجه الأكمل بوظيفته الأصيلة في منظومة علوم الدين الإسلامي، وحضارته، وكل هذه المعاني وغيرها ينطوي عليها المعنى اللغويّ.

وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين وضع تعريفات اصطلاحيّة لتجديد أصول الفقه؛ منها:

1. "إعادة أصول الفقه إلى حالته المنهجية الطبيعية التي يستطيع معها الاستجابة لمقتضيات العصر، ومتطلباته، من حيث سلامة موازينه، ومرونة رؤيته؛ مع احتفاظه بأصالته وانضباطه"[1].

وقوله في التعريف "إعادة أصول الفقه إلى حالته المنهجية الطبيعية" هو عين المعنى اللغوي لتجديد أصول الفقه، أما قوله: "التي يستطيع معها الاستجابة لمقتضيات العصر، ومتطلباته، من حيث سلامة موازينه، ومرونة رؤيته"، فهي إبراز لمعانٍ متضمنة في معنى تجديد أصول الفقه لغةً، فلا يكون بذلك إلا شرحًا للمعنى اللغوي، كما يلاحظ المقصد الكامن في هذا التعريف للرد على تلك المحاولات البائسة التي اتخذت من مصطلح التجديد الأصوليّ ذريعة لهدم الشريعة، وذلك بقوله: "مع احتفاظه بأصالته وانضباطه"، ولا معنى للتجديد إلا صيرورة القديم جديداً، فشرط الاحتفاظ بأصالته حشو، أما شرط الاحتفاظ بانضباطه، فهو شرط غريب جدًا، إذ كيف يستحق علمًا غير منضبط مسمى "العلم" حقيقة، فكل علم غير منضبط لا يستحق اسم العلم عليه، سواء أكان قديمًا أو حديثًا.

2. "إعادة إحياء مباحث علم أصول الفقه من الناحية الشكليّة والموضوعية، تحقيقًا لمقاصد هذا العلم في تسهيل عمل المجتهد في الاستنباط الشرعيّ على نحو متكامل يحقق

---

(1) الحسن، خليفة بابكر، "التجديد في أصول الفقه، مشروعيته، وتاريخه، وإرهاصاته المعاصرة"، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة32، ع126/125، ص92.

جانبي النظرية والتطبيق، ويربط بين منهج المتقدمين والمتأخرين تلبيةً لواقع الاجتهاد المعاصر"[1].

وهذا التعريف شرح وإبراز للمعنى اللغوي لتجديد أصول الفقه كسابقه، وقد قصد فيه الباحث إلى إبراز ناحيتيْ التجديد في أصول الفقه (الشكل والمضمون).

3. "إعادة النظر في علم أصول الفقه، ابتداءً من تأصيل الأصول حتى تكون قطعية، ومروراً بتنخيلها كي تخلص علميةً، وتعليل النظر بها حتى تظهر مقاصده، وتكميل نقصها لتصبح وافية، وانتهاءً بتشغيلها حتى تصير مفيدة، وتنزيل أحكامها لتبدو عملية"[2].

وهذا التعريف أبعد من سابقيْه، حيث جعل تجديد أصول الفقه إعادة النظر فيه نفسه، والتجديد هو إعادة العلم نفسه إلى ما كان عليه في الأمر الأول، أما إعادة النظر وغيره مما ذُكِر في التعريف فهو أقرب إلى الإجراءات اللازمة لعملية التجديد، كما يلاحظ على التعريف محاولة المنحى بعملية تجديد أصول الفقه إلى مسائل معينة، مثل ضرورة أنْ تكون الأصول قطعية، وحصر التعليل على النظرة المقاصدية.

وبالجملة فلا تصلح هذه التعريفات لأنْ تكون تعريفًا اصطلاحيًّا لمفهوم تجديد أصول الفقه، بل هي في أغلبها إبرازات وتوضيحات لمعنى تجديد أصول الفقه في اللغة، وبذلك يظهر إمكانية الاستغناء عن إيجاد تعريف اصطلاحيّ لمفهوم تجديد أصول الفقه، وذلك لكفاية المعنى اللغويّ، وقد اكتفى كثير من الباحثين بالنظر في إشكاليات تجديد أصول الفقه من دون الولوج إلى تعريفه اصطلاحيّا[3].

---

(1) منصور، محمد خالد، **تجديد أصول الفقه ومعالمه، عند شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص29.

(2) شهيد، الحسان، **نظرية التجديد الأصوليّ؛ من الإشكال إلى التحرير**، ص39.

(3) ينظر: حمزة، أسامة عبد العظيم، "السبيل إلى تصفية علم أصول الفقه من الدخيل"، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة32، ع126/125، ص219، وبوخاتم، جميلة، **التجديد في أصول الفقه**.

ثانيًا: دواعي التجديد

أصبح من الواضح الجليّ الحاجة الماسة إلى تجديد أصول الفقه، ويُعرف ذلك باختبار مدى وفاء مصنفات العلم بحاجات المكلفين في واقعهم المعاصر، ويمكن إرجاع هذه الدواعي إلى الأسباب الآتية[1]:

أ. واقع التدريس

يمثل واقع تدريس مادة أصول الفقه في المعاهد التعليمية، والكليات الشرعية إشكالية كبيرة لدى الباحثين في أصول الفقه، خاصة القائمين على تدريس هذه المادة الشريفة، وقد رصد الباحثون صعوبات عديدة يعاني منها الدرس الأصوليّ في معاهد العلم، منها: الافتقار إلى كتاب أصوليّ مناسب، وغياب التدريب الذي ينمي الملكة الاستنباطية، واختزال بعض المسائل المهمة، وعدم تحري أهدافه المقصودة، والقصور في منهجية التعامل مع كتب الفن القديمة[2].

ولقد صدق على أكثر الدارسين لهذا العلم أنّ حظهم من هذا العلم: "صدود عن تحصيل مسائله، وعزوف عن استيعاب دلائله، قصرتْ دون فك أقفاله الهمم العاليات، واندحرتْ مع تعقيداته اللذات، وانطفأتْ مع ما فيه من المصاعب الأشواق، وهان – مع تعذر الارتواء منه – الفراق.

يتعجب أحدهم – إذا دار بخلده ذكر هذا الدرس – بأي لطف – من الله تعالى – نجا، وميراث نفسه منه: عناء الأستاذ في فك طلسمه، وسآمة عامة تصحب الدرس تطوف بالعقل بين أنواع معاذير بها يتسلى عما يفقد"[3].

ب. واقع الكتب المؤلفة

---

(1) ينظر الأبحاث الآتية: حمزة، أسامة عبد العظيم، "السبيل إلى تصفية علم أصول الفقه من الدخيل"، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة32، ع126/125، ص220، وبوخاتم، جميلة، **التجديد في أصول الفقه**، ص73.

(2) ينظر: بوخاتم، جميلة، **التجديد في أصول الفقه**، ص73.

(3) حمزة، أسامة عبد العظيم، "السبيل إلى تصفية علم أصول الفقه من الدخيل"، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة32، ع126/125، ص221.

المتتبع للمؤلفات الأصولية – خاصة كتب الحواشي والشروح – يجد عدم وفائها بحاجة المكلفين وخاصة طلاب علم أصول الفقه، فلغتها التي كانت من لوازم عصر التأليف، لم تعد تفيدهم، وافتقار أكثرها إلى الرابط بين قضايا الأصول ونصوص الوحي يمنع من تدريب الطالب على الاجتهاد، والمكلفِ من فهم مناط الأحكام.

وكثرة المسائل المنطقية الصورية، وعرض المسائل الأصولية بصورتها الخلافية، أكسب العلم نزعة جدلية، هذا مع توقف نمو العلم والاقتصار على الحواشي والتقريرات، والتي وإن أفادت العقل رياضة إلا أنها لا تفيد العلم نفسه[1]، وتُعدُّ تجربة الشيخ محمد الخضريّ[2] رحمه الله، وكتابه "أصول الفقه"، من أقدم التجارب التي حاولتْ تقديم حلٍّ مناسب لهذه الإشكالية، ويحدث السيد الأديب: مصطفى صادق الرافعيّ[3] رحمه الله بقصة هذا الكتاب والدافع إليه، بقوله: "وانتهى الخضريّ إلى مدرسة القضاء الشرعي، فألف كتابه في الأصول، اختصر فيه وهذَّب وقارب، فهو كتاب في هذا العلم لا كتاب هذا العلم، .. وقد بعث الخضريَّ على ذلك أنَّ جماعةً يومئذٍ كان منها صديقنا المرحوم حفني ناصف،

---

(1) ينظر: حمزة، أسامة عبد العظيم، "السبيل إلى تصفية علم أصول الفقه من الدخيل"، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة32، ع126/125، ص222، وبوخاتم، جميلة، **التجديد في أصول الفقه**، ص63.

(2) هو: محمد بن عفيفي الباجوريّ، المعروف بالشيخ الخضري: عالم، وخطيب، من العلماء بالشريعة والأدب وتاريخ الإسلام، مصريٌّ، تخرج بمدرسة دار العلوم، وعُيّن قاضيًا شرعيًا في الخرطوم، ثم مدرسًا في مدرسة القضاء الشرعيّ بالقاهرة، وأستاذًا للتاريخ الإسلامي في الجامعة المصرية، من كتبه: "أصول الفقه" ألفه في حدود سنة 1905، و"تاريخ التشريع الإسلاميّ"، و"إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء"، و"نور اليقين في سيرة سيد المرسلين"، وغيرها، وُلد سنة 1872/1289م، وتُوفي بالقاهرة سنة 1927/1345م، ينظر: الزركليّ، خير الدين بن محمود، **الأعلام**، ج6، ص296 ، .

(3) هو: مصطفى بن عبد الرازق الرافعي، الأديب المشهور وُلد بمصر سنة 1880م، ومات سنة 1937م، أصله من طرابلس الشام، عاش مدافعًا عن الإسلام والعربية بقلمه الفذ وأسلوبه العالي، أُصيب بمرض في صباه فلم يُكمل تعليمه، وأورثه ضعفًا في السمع والكلام، حتى أصم في الثلاثين من عمره، قال عنه الشيخ أحمد محمد شاكر رحمه الله: "إمام الكتاب في هذا العصر، وحجة العرب"، له: ديوان شعر، وكتاب "تحت راية القرآن"، و"تاريخ آداب العرب"، و"وحي القلم"، وغيرها، ينظر: العريان، محمد سعيد، **حياة الرافعيّ**، والترمذي، **مقدمة الجامع الكبير**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ج1، ص73.

والشيخ المهدي، وغيرهما، اجتمعوا على إبداع نهضة في التأليف، فذهب ثلاثة منهم بحصة الأدب، وفرغ الخضريُّ للأصول"[1].

ت. حال الأمة، وواقعها

يمثل حال الأمة وواقعها الذي تعيشه، والذي لم يكن له شبيه في العصور السابقة، داعيٌّ صدق لحاجة الأمة لاستخراج حكم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ من النصوص في كل ما استجد من وقائع، وهي وظيفة المجتهدين، البالغين الذروة في تحصيل آلات الاجتهاد، الآخذين الأحكام من الكتاب والسنة من غير واسطة، والرجاء في الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ألا يُفقد من الأرض قائم لله بحججه، مطرح لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ راحته: يسير في دروب السابقين[2]، وليكون في الأمة هذا القائم بأمر الله عَزَّوَجَلَّ يجب تجديد علوم الأمة كلها – وخاصة تجديد علوم الآلة – التي بها يتم الاجتهاد.

ثالثًا: آفاق التجديد

1. تجديد علم أصول الفقه لا تجديد أصول الفقه

أصول الفقه هي أدلة الفقه التي انبنى عليها، واستمد وجوده منها، فهي إذنْ أصول الأحكام الشرعية، وقد دلتْ على حجيتها دلائل الكتاب والسنة، وشهدتْ بصحتها أدلة العقول الصحيحة، فأضحتْ هي مصادر الشريعة الإسلامية، واستمدت حيويتها من الوحي «الَّذِي لَا تَزِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ، وَلَا تَلْتَبِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ ، وَلَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ ، وَلَا يَخْلَقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ»[3]، وما كانتْ بهذا الوصف لم تزدها الأيام إلا نضارةً وجدة، «نَضَرَ اللهُ امْرَأً

---

(1) الرافعيّ، مصطفى صادق، **وحي القلم**، ج 3، ص 344.

(2) ينظر: حمزة، أسامة عبد العظيم، "السبيل إلى تصفية علم أصول الفقه من الدخيل"، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة32، ع126/125، ص221، و222.

(3) جزء من حديث طويل عن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أخرجه: الترمذي، في **الجامع الكبير (السنن)**، أبواب فضائل القرآن عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باب ما جاء في فضل القرآن، ج2، ص29، رقم(2906)، وقال الترمذي: "هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ"، والحديث تكلم في إسناده بعض أهل العلم بالحديث، وقال الإمام محمد بن الوزير: "ولم يزل العلماء يتداولونه، فهو مع شهرته في شرط أهل الحديث متلقى بالقبول عند علماء الأصول، فصار صحيح المعنى في مقتضى الإجماع والمنقول والمعقول"، وقال الحافظ ابن كثير: "وَقُصَارَى هَذَا الْحَدِيثِ أَنْ يَكُونَ مِنْ كَلَامِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ

سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَ»[1]، فهذا حال المُبلِّغ، فكيف تكون نضارة الكلام المُبلَّغ الذي نضارة المُبلِّغ أثر عنه .

فلذلك كان القصد من تجديد أصول الفقه هو تجديد العلم الذي هو علم صناعيّ، وتخصص دراسيّ، "يشمل مجمل القضايا والمسائل والتعريفات، والنظريات والآراء والقواعد المنهجية"[2] لعلم أصول الفقه.

2. تجديد الفهم للدين

لما كانتْ نصوص الوحي غضة طرية محفوظة بحفظ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لها، كما قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر:9]، «لَا تَنْقَضِي عِبَرُهُ، وَلَا تَفْنَى عَجَائِبُهُ»[3]، كان تجديدها بتجديد الفهم لها فهمًا يؤتيه الله عَزَّوَجَلَّ لمن يشاء لعباده، كما قال عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لمن سأله: «هَلْ عِنْدَكُمْ كِتَابٌ؟ قَالَ: لَا، إِلَّا كِتَابُ اللهِ، أَوْ فَهْمٌ أُعْطِيَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ .. الحديث»[4]، "فماذا يعني (تجديد الدين) غير تجديد الفهم له، والعمل به؟،

عَلِيٍّ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَقَدْ وَهِم بَعْضُهُمْ فِي رَفْعِهِ، وَهُوَ كَلَامٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ"، ينظر: الصنعانيّ، **ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**، ص17، وابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، ج1، ص21.

(1) حديث صحيح متواتر، عن عدد من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، منهم زيد بن ثابتٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أخرجه أبوداود، في **السنن**، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، ج3، ص360، رقم:3660، والترمذي، في **الجامع الكبير** (**السنن**)، أبواب العلم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، ج4، ص394، رقم(2657)، وغيرهما، وقال الترمذي: "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ". و"نضر"، قال الخطابيّ: "يقال بتخفيف الضاد ("نَضَر")، وتثقيلها ("نَضَّر")، وأجودهما التخفيف"، وهو خبر قُصِد به الدعاء، ومعناه: ألبسه الله النضرة، هي: الحسن خلوص اللون، فيكون تقديره جمله الله وزينه بما يظهر على وجهه من البهاء والحسن، وإنما دعا ﷺ لسامع السنة، ومبلغها بالنضارة جزاءً وفاقًا لما قام به من بثها ونشرها، وجعلها بذلك غضة طرية، ينظر: الكتاني، **نظم المتناثر في الحديث المتواتر**، ص33، والعباد، **دراسة حديث "نضر الله امْرءًا سمع مقالتي.."، روايةً ودرايةً**، ص182-186، والخطابيّ، **معالم السنن**، ج5، ص253.

(2) الريسونيّ، أحمد، **التجديد الأصوليّ**، ص13.

(3) جزء من حديث طويل عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، سبق تخريجه آنفًا ص34.

(4) أخرجه: البخاريّ، في **الصحيح**، كتاب العلم، باب كتابة العلم، ج1، ص33، رقم(111).

فموضوع التجديد بهذا المعنى هو ذواتنا، لا ذات الدين، ولذلك كانتْ سنة الله في خلقه ألا يغيّر ما بهم ﴿حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الأنفال:53]"[1].

"إنَّ كثيرًا من علوم التراث جملة ليست في حاجة إلى تجديد ذاتها، بقدر ما هي في حاجة إلى تجديد الفهم لها، إما لجدتها في نفسها أبدًا، أو لأنّ عملنا لم يستعمل من مساحة مفاهيمها إلا قليلًا، فلم تستنفد بعد أغراضها وطاقتها"[2]، وربما كان علم أصول الفقه من أشدِّ علوم الأمة حاجةً لتجديد الفهم، فما زالتْ مفاهيمه ومصطلحاته ثريّة تستطيع الوفاء بكثير من متطلبات العصر، ومسائله تمثل منهجًا متكاملًا، تهتدي به العلوم جميعًا، والله الغنيّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ المسئول أنْ تساهم هذه الرسالة بحظها من التجديد بمعنى تعميق الفهم لمسائل "الظاهر والنص" في أصول الفقه.

3. التجديد لا التبديل ولا التغيير

يستفاد مما سبق من البحث أنّ عملية التجديد الأصوليّ هي عملية إعادته لما كان عليه في عهده الأول، وأنّ هذه العملية لا تشمل التبديل أو التغيير، ودليل ذلك اللغة العربية، فالتجديد لا يطلق على استبدال القديم بغيره، ولا تغييره، وإنما يكون التجديد بإعادته ليصير جديدًا[3].

وقد وفَّى علم أصول الفقه في عهده الأول باحتياجات المجتمع المسلم، فساعد المجتهدين في استنباط الأحكام من أدلتها، وأمكن المتعلمين من فهم مدارك استنباط المجتهدين، ومن ثمّ الترجيح بينها عند الحاجة، ولم يضق بمتطلبات الأمة، بل امتد ليصحح مسالك النظر في العلوم العقلية، والتجريبية، فعلم هذا شأنه جدير بأنّ يفي بمقتضيات عصرنا إذا صلحتْ النوايا وصدقت في تجديده، وتصبح الدعوة إلى تبديله أو تغييره محل توجس وريبة واتهام[4].

---

(1) الأنصاريّ، فريد، **المصطلح الأصوليّ عند الشاطبيّ**، ص32.

(2) الأنصاريّ، فريد، **المصطلح الأصوليّ عند الشاطبيّ**، ص32.

(3) ينظر: ص27.

(4) ينظر: الحسن، خليفة بابكر، "التجديد في أصول الفقه، مشروعيته، وتاريخه، وإرهاصاته المعاصرة"، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة32، ع126/125، ص92، وشهيد، حسان، **نظرية التجديد الأصوليّ**، ص37.

4. طبيعة التجديد في أصول الفقه

ارتبط الأصول بالفقه منذ النشأة الأولى، وقد غلب المنهج الفقهي عليه، كما غلب على علوم المسلمين الشرعية والدنيوية، "وهو منهج يجب فيه أمران:

الأمر الأول: التجديد الدائم؛ لأنَّ الأقضية تتجدد، وتتنوع، وتختلف، ولا محيد لعلم الأصول عن مواكبتها، وتحليلها، أعني الأقضية المتجددة، ثمّ توصيفها وتحديد موقفها من الحلِّ والحرمة، ثمّ هو مطالب في هذه المواكبة السريعة بالحذر الشديد، وهذا هو؛

الأمر الثاني؛ لأنّ الحلال والحرام ليس لهما مصدر إلا الكتاب والسنة، وهذا المنهج المنطوي على التجديد الدائم، والحذر الشديد المغري بالتوقف، هو الذي تأسست عليه علومنا، وحضارتنا، التي ملأت الدنيا خيرًا، وبرًا"[1]، ولا يدرك جوهر هذا المنهج إلا منْ كابد "مشقة متابعة كلام الفقهاء، واللغويين، وكيف كان كلامهم منطويًا على هاتين القوتين، المتدافعتين، ضرورة وجود الفقه الجديد المواكب لحركة الحياة المتسارعة، وضرورة الحذر الشديد، حتى لا يخرج هذا الفقه من ضوابط الكتاب والسنة"[2].

والتجديد الأصوليّ أيضًا عملية حيويّة طبيعية لا تأتي قسرًا، وذلك ضرورة كونها من صفات الحياة، وإنما تحتاج إلى نفوس مستوية بلا آفة، وعقول مضيئة بلا عاهة، استكملت شروط التجديد، ثم تأتي ساعة الميلاد على غير استكراهٍ، فعندئذٍ ينبثق النور الساطع من ألسنة متوهجة، تتحدى السدود والظلمات[3].

ولما كانتْ عملية التعتيق هي من عمل الزمن في الشيء بتعتيقه، وإبلائه، فحقٌّ عملية التجديد أنْ يكون الزمن عنصرًا معادلًا فيها، فمن رمى تجديدًا لأوانه، من غير صبر ولا أناة ولا تعب، فقد حاول غير التجديد، وطلب الزوال والفناء، إذ ما كان الزمن سببًا في إتلافه وجب أنْ يكون الزمن عاملًا في شفائه.

---

(1) أبو موسى، محمد محمد، **مدخل إلى كتابيّ عبد القاهر الجرجانيّ**، ص:5.

(2) أبو موسى، محمد محمد، **مدخل إلى كتابيّ عبد القاهر الجرجانيّ**، مرجع سابق، ص:5.

(3) ينظر: شاكر، محمود محمد، **نمط صعب، نمط مخيف**، ص: 110.

رابعًا: مَوَارِد النقد والتجديد

المَوَارِد لغةً: "الواو والراء والدال"؛ أصلان: أحدهما: لون من الألوان، والثاني: يدل على الموافاة إلى الشيء، ومنه "الوِرْدُ": خلاف "الصَّدَر"، وهو: الإشراف على الماء وغيره، دخله أو لم يدخله، وكلُّ من أَتَى مكانًا منهلًا أو غيره فقد ورده.

و"المَوَارِد" هي المناهل، أي المياه المَوْرُودَة، جمع "المَوْرِد والمَوْرِدَة"، وهو: "مَفْعِلٌ" من "الوُرُود"، و"المَوَارِد" أيضًا الطرق[1].

وقد استُعملت "المَوَارِد" في الطرق الحسية والمعنوية، فمن استعمالها في الطرق الحسية؛ قول طَرَفَة بن العبد:

كَـــأَنَّ عُلُـــوبَ النِّســـعِ في دَأَيَاتِهـــا مَوَارِدُ مِن خَلْقَـــاءَ في ظَهْـــرِ قَـــرْدَدِ[2]

ومنها قول النبي ﷺ: «اتَّقُوا الْمَلَاعِنَ الثَّلَاثَةَ: الْبَرَازَ فِي الْمَوَارِدِ، وَقَارِعَةِ الطَّرِيقِ، وَالظِّلِّ»[3]، و"المَوَارِد": "المجاريّ، والطرق إلى الماء"[4].

أما استعمالها في الطرق المعنويّة، فمنه قول جرير يمدح هشام بن عبد الملك أمير المؤمنين:

---

(1) ينظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج6، ص105، وابن الأثير، المبارك، **النهاية في غريب الحديث**، ج9، ص4388، وابن منظور، **لسان العرب**، ج3، ص456، والزبيديّ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج9، ص290.

(2) هذا البيت من معلقته، يصف فيه ناقته، و"العُلُوب": الآثار، و"النِّسع": حبل مضفور من جلد، و"دَأَيَاتها": منتهى الأضلاع من الناقة، و"المَوَارِد": طرق الوُرَّاد، أي: الوَارِدين، و"الخَلْقاء": الصخرة الملساء، و"القَرْدَد"،: ما استوى من الأرض وصلب، والشاعر يصف أثر النسع في ظهر ناقته فيقول: إنَّ آثار الحبل في ظهر الناقة وجبينها تشبه طرق المياه في صخرة ملساء، في أرض غليظة صلبة، فيها وهاد ونجاد، فهو يريد أنَّ النسوع لا تؤثر في هذه الناقة إلا كما تؤثر الموارد في الصخرة الملساء، ينظر: الشنتمريّ، الأعلم، **شرح ديوان طرفة بن العبد البكريّ**، ص34، والدرة، محمد علي طه، **فتح الكبير المتعال إعراب المعلقات العشر الطوال**، ج1، ص206.

(3) الحديث رواه معاذ بن جبل رضي الله عنه، أخرجه: أبو داود في **السنن**، كتاب الطهارة ، باب المواضع التي نهى النبي عن البول فيها، رقم: 26، ج1، ص7، والحديث اُختُلف في وقفه ورفعه، وصححه الحاكم في: **المستدرك على الصحيحين**، ج1، ص167، وسكت عنه المنذريّ، ينظر: المنذريّ، **مختصر سنن أبي داود**، ج1، ص31.

(4) ابن الأثير، المبارك، **النهاية في غريب الحديث**، ج9، ص4388.

أمِـــيرُ الْمُـــؤمِنِينَ عَلَـــى صِـــرَاطٍ إذا اعـــوجَّ المـــواردُ مســـتقيمِ[1]

وعلى ذلك فالمقصود بمَوَارِد النقد والتجديد، هي المسائل المُتَعَلَّق بها النقد أو التجديد في مباحث "الظاهر"، و"النص"، وطرق النقد أو التجديد لها.

(1) هذا البيت من قصيدة له، مطلعها:

أُلُمْـــتِ، وَمَـــا رَفُقْـــتِ بِـــأنْ تَلُـــومي وَقُلْـــتِ مَقالَـــةَ الخَطـــلِ الظَّلُـــومِ

ينظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج6، ص105، وجرير، **ديوان جرير**، ج1، ص216.

الفصل الأول: دراسة تأصيليّة لمصطلح "الظاهر"

وفيه تمهيد، ومبحثان:

المبحث الأول : الأسس المعرفية المسوغة لنشأة مصطلح "واضح الدلالة"

المبحث الثاني : تطور مصطلح "الظاهر" مع الإسهامات الأصوليّة

الفصل الأول: دراسة تأصيليّة لمصطلح "الظاهر"

تمهيد:

اعتنى الأصوليون بدرس دلالات ألفاظ الكتاب العزيز والسنة الشريفة عناية بالغة، باعتبارها الطرق الموصلة لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وهي الغاية من الدرس الأصوليّ والفقهيّ، وقد بلغوا في أبحاثهم من الأصالة، وحسن الملاحظة، ودقة النتائج وصحتها، شأوًا عاليًا، فقعَّدوا القواعد، ووضعوا الضوابط التي يضمن تطبيقها فهم ألفاظ الكتاب والسنة "فهمًا صحيحًا يطابق ما يمكن أنْ يفهمه العربيّ الذي خوطب بهذه النصوص، وكانتْ العربية لغته سليقةً"[1]، وقد سجلتْ نظرياتهم اللغويّة في فهم المعنى، وتحليل الخطاب اللغويّ الشرعيّ تقدمهم بمئات السنين على أبحاث اللغوين المحدثين[2]، وتكوّن لديهم نظرية متكاملة الأركان لتحليل خطاب الشرع، فوضعوا الأسس النظرية العلمية، والإجراءات العملية لفهم الخطاب الشرعيّ على مستوياته المتعددة: مستوى الكلمة المفردة، – معجميًّا، وصرفيًّا – ومستوى الجملة المركبة – من خلال النحو وخصائص التراكيب – ولم يكتفوا بضبط قواعد استعمال اللغة، حتى وضعوا قواعد ترشد إلى فهم قصد المتكلم من خطابه – حيث لا يكون الفهم صحيحًا حتى يوافق قصد المتكلم، وإرادته[3] –، ولما كان خطاب الشرع هو كلام الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وكلام رسوله الكريم ﷺ، فقد اتسمتْ أسس فهم الألفاظ وتفسير الخطاب الشرعيّ بالدقة والحذر الشديد، إذ إنّه مقام التبليغ عن الشرع، والتوقيع عن رب العالمين عَزَّوَجَلَّ، ووراثة الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ.

---

(1) حمودة، طاهر سليمان، **دراسة المعنى عند الأصوليين**، ص11.

(2) ينظر: حمودة، طاهر سليمان، **دراسة المعنى عند الأصوليين**، ص1.

(3) تكاملت نظرية تفسير النصوص الشرعية عند الأصوليين، وقد سبقت أحدث النظريات الغربية في اللسانيات الحديثة (النظرية التداوليّة)، – التي ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين –، ولقد حاول كثير من الباحثين تسجيل الخصائص التخاطبيّة/التداوليّة في منهج علماء الأصول، مع مقارنتها بأحدث نظريات الغرب اللسانية (علم التخاطب/علم التداول)، ومنها على سبيل المثال: يونس، محمد محمد، **علم التخاطب الإسلامي**، وطلحة، محمود، **مبادئ تداولية في تحليل الخطاب الشرعي عند الأصوليين**، ومختار، درقاويّ، **من المعنى إلى العلامة، دراسة لسانية ودلاليّة لدى علماء الأصول**. .

وقد كان من أثر عناية الأصوليين بدلالة الألفاظ على معانيها، أنْ قسموا الألفاظ من حيث وضوح الدلالة، وإبهامها/خفائها، إلى "واضح الدلالة على معناه، لا يحتاج فهم المعنى المراد منه، أو تطبيقه على الوقائع إلى أمرٍ خارجٍ عنه، ومبهم الدلالة على معناه، يحتاج فهم المعنى المراد، أو تطبيقه على الوقائع، إلى أمرٍ خارجٍ عنه"[1]، ثم قسم جمهور الأصوليين اللفظ واضح الدلالة إلى قسميْن: "الظاهر"، و"النص"، وذلك باعتبار دلالة اللفظ على معنى واحد، أو احتماله لأكثر من معنى، فـــ"النّص": ما يدلُّ على معنى واحد، ولا يقبل الاحتمال، و"الظاهر": ما يدلُّ على معنى، ويحتمل غيره[2]، ولما كان مجال دراسة هذا البحث هو: "الظاهر"، و"النص"، فقد اتجه البحث في درسهما اتجاهًا تفكيكيًّا، يُعنى بالدراسة العميقة في بنية المصطلح، بغية تحديد اتجاهات المصطلح وحقيقته، والوصول إلى الأصول المعرفية التي أدتْ إلى ظهورهما في أصول الفقه، والأسباب الداعية لوجودهما، وذلك بتتبع التطور الفكريّ لعلماء الأصول، وفهم كيفية استجابة العقل الأصوليّ للتحديات التي واجهته، أي كيف اجتهد؟، وكيف تطور علمه حتى تكامل؟، وفائدة ذلك إنارة الطريق للسير على منوالهم، وسلوك لاحب نهجهم، ليتواصل الخلف بأصول السلف في طرائق التفكير والبناء، فيبنون كما بنوا على أسسهم الفكرية والعلميّة، ولذلك تناول هذا الفصل في مبحثه الأول دواعي نشأة مصطلح واضح الدلالة وخفيها، وبيان الأسس المعرفية التي أدت إلى نشأته، وخُصص المبحث الثاني لدراسة تطور مصطلح "الظاهر" عند الأصوليين، دراسة نقدية في ضوء ما سجله المبحث الأول من أسس النشأة ودواعيها، ومنْ ثمّ انقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: الأسس المعرفية المسوغة لنشأة مصطلح "واضح الدلالة"

المبحث الثاني: تطور مصطلح "الظاهر" مع الإسهامات الأصوليّة

---

(1) صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص**، ج1، ص139.

(2) ينظر: صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص**، ج1، ص203.

المبحث الأول: الأسس المعرفية المسوغة لنشأة مصطلح "واضح الدلالة"

قسم الأصوليون دلالات الألفاظ باعتبارات مختلفة، بغية وضع الأسس العملية لضبط عملية فهم النصوص الشرعية، ومن أهم هذه التقسيمات: تقسيمهم دلالة الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء إلى: ألفاظ واضحة الدلالة (= "الظاهر"، و"النص") على معانيها، وألفاظ خفية الدلالة على معانيها، وقد استمدتْ هذه التقسيمات وجودها من نظريتهم اللغويّة، التي نمتْ من خلال التأمل الدقيق في نصوص الكتاب والسنة، وبليغ كلام العرب، وعاداتهم في استعمال لغتهم، وألفاظهم، والإدراك للوظيفة الاجتماعية والتواصلية للغة، ولذلك سنتناول هذا الفصل من خلال مطلبين: مطلب أول لبيان أهم معالم النظرية اللغوية عند الأصوليين، وقد تناولها هذا المطلب من خلال التعريف بالمفاهيم الأساسيّة لهذه النظرية، من أجل تكوين صورة إجمالية لها، ولم يكن من غرضه تتبع التفاصيل الدقيقة لهذه النظرية، ومناقشة آراء الأصوليين فيها، ثم جاء المطلب الثاني لمناقشة الأسس المعرفية لنشأة هذا التقسيم؛ ولذلك انقسم المبحث إلى مطلبين هما:

المطلب الأول: المفاهيم اللغوية الأساس في المنظور الأصوليّ

المطلب الثاني: دواعي نشأة مصطلح "واضح الدلالة"

المطلب الأول: المفاهيم اللغوية الأساس في المنظور الأصوليّ

يرى الأصوليون أن اللغة العربية هي مكونٌ من مكونات أصول الفقه[1]، وذلك لأنّ الكتاب والسنة عربيان – بل هما أفصح الكلام العربيّ – والاستنباط منهما محتاجٌ إلى معرفة اللغة، حيث لا تُعرف دلالتهما إلا بمعرفتها[2].

(1) يقول الإمام الآمديّ رحمه الله (ت: 631): "وأما ما منه استمداده، – أي: أصول الفقه –، فعلم الكلام، والعربية، والأحكام الشرعيّة"، الآمديّ، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج1، ص7.

(2) ينظر: المرداويّ، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، ج1، ص280.

واللغة عند الأصوليّين "**ألفاظ** وُضِعتْ لمعانٍ"[1]، وهي لحاجة الناس، وليعرف بعضهم مراد بعض، للتساعد والتعاضد فيما بينهم[2]، فاللغة إذن وسيلة تواصل جنس الإنسان بعضه مع بعض، وبها يستطيع الإنسان إيصال المعاني الحسيّة، والنفسيّة، والذهنيّة، وغيرها إلى بني جنسه، عن طريق المواضعة فيما بينهم والاتفاق، أي عن طريق دلالة الألفاظ على معانيها **بالوضع**، ومن ثمّ احتاج الأصوليّون إلى تعريف وتحديد هذه العناصر الأساسية من عناصر الخطاب، (**الألفاظ**، و**الوضع**، و**الدلالة**)، حيث يتم بها عملية التواصل، غير أنّ الأصوليين لاحظوا أنّ فهم المخاطَب للخطاب لا يتوقف بالضرورة على دلالة الألفاظ على معانيها بالوضع وحده، حتى ينضم إلى هذه الدلالة طريقة توظيف المخاطِب للألفاظ في عملية التواصل، أي كيفية **استعمال** المتكلم للفظ، تبعًا لقصده ومراده في إفهام المخاطَب، وكذلك لاحظوا أهمية دلالة القرائن السباقية (وهي الأمور التي تسبق الخطاب من أحداث، وأحوال معيشية، واجتماعية، ونفسية، وغير ذلك من العوامل التي تتضافر، – كلها أو بعضها –، لإنتاج الخطاب)، والقرائن **السياقية**، – الحالية واللفظية والموضوعيّة –، في مقام الخطاب والتخاطب، ثم أخيرًا فإنّ فهم المخاطَب للخطاب يخضع أيضًا لعوامل خاصة بالمخاطَب، – ينشأ عنها تعددٌ في الفهوم –، من جودة الذهن وصفائه وغير ذلك، أي كيفية **حمله** الألفاظ على المعاني، فلذلك عرّفوا بكل من "**الاستعمال**"، و"**السياق**"، و"**القرينة**"، وفيما يأتي عرض لبيان هذه التعريفات والمراد منها عند الأصوليين:

الألفاظ:

الألفاظ لغةً: جمع لفظ، وأصل هذا الحرف في اللغة يدل على "طرح الشيء: وغالب ذلك أنْ يكون من الفمِ، تقول: لفظ بالكلام يلفظ لفظًا"[3]، وتسمية الكلام الذي يُلفظ باللفظ من باب تسمية المفعول باسم المصدر.

---

(1) المرداويّ، **تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول**، ص69.

(2) ينظر: المرداويّ، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، ج1، ص282.

(3) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج5، ص259.

واللفظ عند الأصوليين نوع مخصوص من الصوت يعتمد على بعض حروف المخارج[1].

وهم يُعْنَوْن بالألفاظ التي تدلُّ على المعاني، سواء أكانتْ مفردة أم مركبة، ولذلك فدلالات الألفاظ عندهم تشمل دلالات المفرد، والمركب[2].

الوضع والاستعمال والحمل:

ينظر الأصوليون إلى معاني الألفاظ من جهات ثلاث، أولها؛ جهة "**الوضع**"، أي: باعتبار ما أراد "الواضع" الدلالة عليه بهذه الألفاظ، وثانيها؛ جهة "**الاستعمال**"، أي: باعتبار ما أراد "المتكلم" تضمينها من معانٍ، وثالثها: جهة "**الحمل**"، أي: باعتبار ما انتهى إليه "السامع" من فهم للخطاب[3]، ويشير الإمام المرداويّ رحمه الله (ت: 885) إلى أهمية بيان هذه المصطلحات الثلاثة، والفرق بينها بقوله: "ذكرنا ثلاثة أشياء تشتبه على السامع، وهي: الوضع، والاستعمال، والحمل، فمن المهم معرفة الفرق بينها"[4].

فالوضع في اللغة: "يدل على الخفض للشيء وحطه"[5].

وأما الوضع في الاصطلاح فقد قسمه الأصوليون إلى قسميْن، وضع عام، ووضع خاص.

الوضع العام، وهو: "تخصيصُ شيءٍ بشيءٍ"، بحيث إذا عُلِم الأول عُلِم الثاني، كجعل المقادير دالة على مقدراتها من مكيل وموزون ومعدود وغيرها، وجعل مركبات الأدوية والأغذية بإزاء ما وُضعتْ له.

---

(1) ينظر: المرداويّ، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، ج1، ص286، والطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص538.

(2) **المفرد** هو: اللفظ الموضوع لمعنى، ولا جزء له يدل على جزء المعنى الموضوع له، كزيد مثلًا، وكعبد الله علمٌ على شخصٍ، وأما **المركب** فهو: ما دلّ جزؤه على جزء معناه، كقام زيد، ينظر: المرداويّ، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، ج1، ص293.

(3) ينظر: بن دودو، محمد سالم، **نظرية السياق في التراث الإسلاميّ**، ص52.

(4) المرداويّ، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، ج1، ص289.

(5) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج5، ص259.

و**الوضع الخاص**، وهو أنواعٌ: منه: "جعل اللفظ دليلًا على المعنى"، وهو **الوضع اللغويّ**، وطرِيقُ فَهْمِ الْمُرَادِ من الخطاب تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة[1]، وهناك أنواع أخرى من الوضع الخاص، كـ **الوضع الشرعيّ**، مثل: وضع الشارع لفظ "الصلاة" بإزاء الأفعال المخصوصة، ولفظ "الصوم" على الإمساك المخصوص، وغير ذلك، و**الوضع العرفيّ العام**، وهو غلبة استعمال اللفظ في معنى معين حتى يصير أشهر فيه من غيره، نحو لفظ "الدابة"، ومعناه كل ما يدبُّ على الأرض، ثم صار بعرف الاستعمال مختصًا بذوات الأربع، و**الوضع العرفيّ الخاص**، كأسماء الآلات الخاصة بمهنة معينة، وكمصطلحات علم معين، وواضح في أقسام الوضع كلها أنّ الوضع أمر متعلق بالواضع.

لما كان الوضع أمرًا متعلقًا بالواضع، بحيث إذا أُطلق اللفظ فُهِم معناه، فإنّ "**الاستعمال**" أمر مختص بالمتكلم (المخاطِب)، حيث يُعرَّف "**الاستعمال**" بأنّه: "إطلاق اللفظ، وإرادة المعنى"، أي كيفية إبانة المتكلم للمعنى الذي يريده من خلال الألفاظ، فهو إذن من صفات المتكلم (المخاطِب)، إذ إنّه تابع لقصد المتكلم وإرادته، وطريقة استخدامه للمعاني الموضوعة للألفاظ، أي: طريقة توظيف المتكلم للمعنى الوضعي للفظ.

و"**الحمل**"، هو: "اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه"، كاعتقاد الحنفيّ والحنبليّ: أنّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أراد بلفظ القرء في قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [سورة البقرة:228]: الحيض، واعتقاد المالكيّ والشافعيّ أنّ مراد الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ به الطُهر، فهو صفة المخاطَب (السامع)، وحمل كلام الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على مراد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ حقيقةً هو غرض الأصوليّ والفقيه، وهو مدار اجتهاده وعمل عقله، ولذلك عُنِيّ الأصوليون بوضع المعايير والضوابط والإجراءات التي يجب اتباعها لضمان فهم خطاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على مراده عَزَّوَجَلَّ، "فالوضع سابق، والحمل لاحق، والاستعمال متوسط"[2].

---

(1) الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص602.

(2) ينظر: المرداويّ، **التحبير شرح التحرير**، ج1، ص293، والقرافيّ، **شرح تنقيح الفصول**، ص20، والبرماويّ، **الفوائد السنية في شرح الألفية**، ج2، ص773، ويونس، محمد محمد، **علم التخاطب الإسلاميّ**، ص45-60.

القرينة والسياق

تدل مادة "قرن" على أصلين صحيحيْن، الأول: يدل على جمعِ شيءٍ إلى شيءٍ، والثاني: شيءٌ ينتأُ بقوةٍ وشدة، فمن المعنى الأول: قَارَنتُ بين الشيئين، وَالْقَرِينَةُ: نَفْسُ الْإِنْسَانِ، كَأَنَّهُمَا قَدْ تَقَارَنَا، وَقَرِينَةُ الرَّجُلِ: امْرَأَتُهُ، ومن المعنى الثاني: الْقَرْنُ لِلشَّاةِ وَغَيْرِهَا، وَهُوَ نَاتِئٌ قَوِيٌّ، وَبِهِ يُسَمَّى عَلَى مَعْنَى التَّشْبِيهِ الذَّوَائِبُ قُرُونًا[1].

ومن المعنى الأول أُخذ معنى القرينة في أصول الفقه، فقرينة فَعيلة، ويصح أنْ تكون بمعنى الفاعل، أي القرين، أو المفعول بمعنى المقرون، وذلك لمصاحبتها للكلام واقترانها به[2].

وربما كان وضوح معنى القرينة في اللغة، ثم تعدد أنواع **القرائن** وتنوعها، سببًا لعدم اهتمام الأصوليين بتعريف القرينة تعريفًا اصطلاحيًّا، واكتفائهم بالتعريف بأقسامها وأنواعها والتمثيل لها[3].

وعلى ذلك فالقرائن الأصولية هي: الأحوال المقترنة والمصاحبة للفظ في مقام الخطاب، والمؤثرة في تحديد المعنى، وهي أنواع كثيرة، منها القرينة المقالية/اللفظية، والقرينة الحالية، والقرينة العقلية، والقرينة السمعيّة/الشرعية، والقرينة الخارجية، كما أنّ لها مع الخطاب والكلام أحوالًا ووظائف كثيرة متعددة[4].

أما **السياق** فلغةً: مصدر ساقَ الإبلَ وغيرَها، يَسُوقها سَوْقًا وسِياقًا، والسَّوق: مَعْرُوفٌ، وهو قياد الإبل، ومنه يسوق الحديث أحسن سياق، و"إليك يُساق الحديث"، و"هذا الكلام مساقة إلى كذا"، و"جئتك بالحديث على سوقه، أي: على سرده، وعليه فسياق الكلام والحديث: سرده، وطريقة تتابعه وسوقه إلى المستمع[5].

---

(1) ينظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج5، ص76.

(2) ينظر: صالح، أيمن، **القرائن والنص**، ص34.

(3) ينظر: المبارك، محمد بن عبد العزيز، **القرائن عند الأصوليين**، ج1، ص54، وصالح، أيمن، **القرائن والنص**، ص36.

(4) ينظر: المبارك، محمد بن عبد العزيز، **القرائن عند الأصوليين**، ج1، ص103، وصالح، أيمن، **القرائن والنص**، ص37، وهما دراستان وافيتان في موضوعهما.

(5) ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج10، ص166، والزمخشريّ، **أساس البلاغة**، ج1، ص468.

وكذلك لم يزد الأصوليون في مصطلح السياق عن معناه اللغويّ، لوضوحه وجلائه، وربما أطلقوا عليه المساق والسياق بمعنى واحد.

ولقد أدرك الأصوليون أهمية عناصر السياق اللفظية، والاجتماعية، وأثرها في تحديد المعنى، كما نبهوا إلى أنّ الألفاظ المفردة والمركبة تتعرض بسبب السياقات اللفظية والمقامية المختلفة لألوان من التغير الدلاليّ، وبسبب عنايتهم بالقرائن والسياقات التي ورد بها الخطاب اتجه الأصوليون إلى دراسة أسباب نزول النص القرآني العظيم، وأسباب الورود لأحاديث النبي الكريم ﷺ لما في ذلك من أثر في إلقاء الإضاءات على معاني النصوص[1].

ويلخص الإمام المحقق ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ (ت:751) أهمية السياق في جملة جامعة؛ بقوله: "السياق يرشد إلى تبيين المجمل[2]، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته فانظر إلى قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾ [الدخان: ٤٩] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير"[3].

المطلب الثاني: دواعي نشأة مصطلح "واضح الدلالة"

كان من أثر نظرية الأصوليين اللغوية، وسعيهم الحثيث من أجل ضبط أسس فهم نصوص الكتاب والسنة، وقواعد الاستنباط منهما، أنْ قسموا دلالات الألفاظ[4] إلى أنواع مختلفة بحسب جهات التقسيم واعتباراتها، ومن التقسيمات المهمة تقسيم الألفاظ من حيث وضوح دلالاتها على المعاني وخفائها، فقسموها إلى ألفاظ واضحة الدلالة على معانيها، – لا يحتاج فهم المعنى المراد منها، أو تطبيقها على الوقائع إلى أمر خارج عنها –، وألفاظ

---

(1) ينظر: حمودة، طاهر سليمان، **دراسة المعنى عند الأصوليين**، ص225-231.

(2) المجمل؛ هو: "**اللفظ الذي لا يُفهم منه عند الإطلاق معنى**"، يُنظر: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج2، ص647.

(3) ابن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، ج4، ص1314.

(4) مما يجدر استدعاؤه ههنا، أنّ المقصود من الألفاظ: المفرد كلفظ القرء، والمركب؛ ومنها الجمل، كقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام:141].

خفية أو مبهمة الدلالة على معانيها، – بحيث يحتاج فهم المعنى المراد منها، أو تطبيقها على الوقائع إلى أمر خارج عنها –، والواضح الدلالة ليس على درجة واحدة من الوضوح، بل بعضه أوضح دلالة من بعض، كما أنّ الخفي ليس على درجة واحدة في الخفاء، بل بعضه أخفى دلالة من بعض[1]، وقسم جمهور الأصوليين الألفاظ واضحة الدلالة إلى قسمين؛ هما "الظاهر"، و"النص"، حيث يبدأ اللفظ الواضح بالظاهر وينتهي بالنص.

وينبني هذا التقسيم لجمهور الأصوليين على الفرضيات الآتية:

1. اشتمال اللغة على ألفاظ واضحة الدلالة على معانيها، وأخرى خفية الدلالة على معانيها.
2. وقوع الألفاظ الخفية في اللغة وخطاب الشرع بالفعل.
3. تفاوت درجات وضوح الألفاظ على معانيها، بحيث يكون هناك معنىً أظهر من آخر، لتوارده على الذهن.

وثمة أسباب ودواعٍ أدتْ بجمهور الأصوليين إلى هذا التقسيم، والغرض في هذا المطلب دراسة هذه الدواعي والأسباب، من أجل استخراج المنهج الأصوليّ في التفكير، من خلال تتبع العقلية الأصولية في طرق تقعيدها للعلوم، وفيما يأتي مناقشة لأهم هذه الدواعي والأسباب:

اللغة

إنّ الأصل في الخطاب أنْ يكون واضحًا، إذْ أنَّ اللغة هي ألفاظ متواضَع عليها، من أجل حاجة الناس، ولتمكنهم من التساعد والتعاضد، فكان بدهيًّا أنْ تكون ألفاظها واضحة الدلالة على معانيها، ولكن هل تشتمل اللغة على ألفاظ مبهمة أو خفية الدلالة على معانيها؟

غير أنَّ تدقيق الأصوليين النظر في اللغة؛ دلّهم على وجود خفي الدلالة، وأرشدهم إلى هذا التقسيم، حيث يوجد في "كلامِ العرب الإيجازُ والاختصارُ، والاجتزاءُ بالإخفاء من

(1) ينظر: صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص**، ج1، ص139، وشعبان، زكي الدين، **أصول الفقه الإسلاميّ**، ص345.

الإظهار، وبالقلة من الإكثار في بعض الأحوال، واستعمالُ الإطالة والإكثار، والترداد والتكرار، وإظهارُ المعاني بالأسماء دون الكناية عنها، والإسرار في بعض الأوقات، والخبرُ عن الخاصّ في المراد بالعامّ الظاهر، وعن العامّ في المراد بالخاصّ الظاهر، وعن الكناية والمرادُ منه المصرَّح، وعن الصفة والمرادُ الموصوف، وعن الموصوف والمرادُ الصفة، وتقديمُ ما هو في المعنى مؤخر، وتأخيرُ ما هو في المعنى مقدّم، والاكتفاءُ ببعض من بعض، وبما يظهر عما يحذف، وإظهارُ ما حظه الحذف"[1]، ولما كان القرآن الكريم بلسان عربيّ مبين، بل هو في المترلة العليا من الإبانة، كما شهد بذلك التنزيل؛ كقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٢﴾ [يوسف:2]، وقوله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾ [الشعراء:192-195]، وكذلك حديث رسول الله ﷺ أفصح العرب، وجب أنْ يكونَ في الكتاب والسنة مما في العربية من أساليب الخطاب، وإنْ باينَ كتابُ الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ كلامَ غيره بالفضيلة التي فَضَلَ بها سائرَ الكلام والبيان[2].

والذي يهتم به البحث هنا مما ذكره الإمام الطبريُّ (ت: 310) رَحِمَهُ ٱللَّهُ آنفًا قوله: "اجتزاءُ العرب في كلامهم بالإخفاء من الإظهار"، ولا ينافي خفاء بعض الكلام العربيّ وصفَه بالبلاغة والإبانة، فقد وُجِد في أشعار العرب الذين بلغوا الغاية الإنسانية في البيان، أبياتًا يكتنفها الخفاء والغموض، ولم يَنفِ هذا الغموضُ عنها وصفَ الإبانة والبلاغة، بل جعل الإمام عبد القاهر الجرجانيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت: 474) في هذا الخفاء مزيةً وفضلًا للكلام، يقول: "واعلمْ أنّه إذا كان بيِّنًا، - في الشيء أنه لا يَحتمِلُ إلاّ الوجْهَ الذي هو عليه حتى لا يُشْكِلَ، وحتى لا يُحْتاج في العلم بأنَّ ذلك حقُّه وأنه الصوابُ، إلى فكْرٍ وروية -، فلا مَزِيَّةَ، وإنما تكونُ المزيةُ ويجبُ الفضلُ إذا احتمَلَ في ظاهرِ الحالِ غيرَ الوجه الذي جاءَ عليه وجهاً آخرَ، ثمَّ رأيتَ النفسَ تَنْبو عن ذلكَ الوجهِ الآخرِ، ورأيتَ للذي جاء عليه حُسْناً وقبولًا تعدمهما إذا أنتَ تركْتَه إلى الثاني"[3]، فجعل غرض هذا الغموض والإشكال إعمال

(1) الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج1، ص12.

(2) ينظر: الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج1، ص12.

(3) الجرجانيّ، **دلائل الإعجاز**، ص286.

العقل ونهنهتُه، ليدرك بذلك مزية الكلام، ولولا هذا الغموض والإشكال، – الذي يدعو إلى الفكر والروية –، لم يكنْ للكلام مزية وفضل.

ويقول مؤكدًا هذا المعنى: "وليس إذا كان الكلام في غاية البيان، وعلى أبلغ ما يكون من الوضوح، أغناك ذاك عن الفكرة، إذا كان المعنى لطيفًا، فإن المعاني الشريفة اللطيفة لابد فيها من بناء ثانٍ على أول، ورد تالٍ إلى سابق"[1]، وسيعرض البحث فيما يأتي لأهم أسباب الغموض في اللغة ونظيرها ومثلها في خطاب الشرع.

أسباب الخفاء والغموض في اللغة وأثره في خطاب الشرع

وجد الأصوليون أنَّ أكثر حالات الغموض سببها لغويٌّ محض، وفيما يأتي ذكر أهم أسباب الغموض اللغويّ، مع بيان أثرها في اللغة وخطاب الشرع:

أ. الصيغة الصرفية أو الاشتقاق ب. العلاقات النحوية

ت. الاشتراك اللفظي

الصيغة الصرفية أو الاشتقاق

وهذا النوع من الغموض يحدث للمفرد، بسبب الإشكال في صيغته الصرفية، إذْ الأصل أنّ كل صيغة صرفيّة تختص بدلالتها المنفردة عن غيرها من الصيغ الأخرى، فدلالة الفاعل غير دلالة المفعول، وهكذا تتمايز دلالات البنية الصرفية للكلمة بتمايز أوزانها الصرفية، ولكن ربما وقع اشتراك ظاهر في الصيغ الصرفية فتتردد بين دلالتين، نحو: مُخْتَارٌ فإنه صالحٌ للفاعل، والمفعول، وقد جاء مثله في الشعر العربيّ في قول الحُطَيئَة

دَعْ المكـــارمَ لا تَرْحَـــلْ لبُغْيَتِهـــا واقْعُدْ فإنّكَ أَنـــتَ الطَـــاعِمُ الكَاســـي[2]

(1) الجرجانيّ، **أسرار البلاغة**، ص144.

(2) هذا البيت من قصيدة له، مطلعها:

وَاللَـــهِ مـــا مَعشَـــرٌ لامـــوا اِمـــرَأً جُنُبـــاً في آلِ لَـــأيِ بـــنِ شَـــمّاسٍ بِأَكيـــاسِ

"وقول الحطيئة هذا يحتمل معنييْ المدح والذم، بسبب الازدواجية الدلالية (في لفظيّ الطاعم الكاسي)، فإذا أريد بهما اسم الفاعل، كانت دلالة البيت المدح، وكذلك فهمه عمر بن الخطاب ﵁ عندما سمعه[1]، وإذا أُريد بهما اسم المفعول كانتْ دلالة البيت على الذمِّ، وكذلك فهمه الزبرقان، وحسان بن ثابت ﵄"[2]، فالمعنى إذن: "أنّك ترضى بأنْ تشبع وتلبس"[3].

وقد جاء في الكتاب العزيز مثل هذا الأسلوب، كقوله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿لَا تُضَآرَّ وَالِدَةُۢ بِوَلَدِهَا﴾ [البقرة: 233]، وقوله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿لَا تُضَآرَّ﴾، له احتمالان بسبب التردد في الصيغة:

الأول: أنّ ﴿لَا تُضَآرَّ﴾، بمعنى "لا تُضارِر" (بالبناء للفاعل)، وتكون المرأة هي الفاعلة للضِرار، والمفعول محذوف والمراد به الوالد، والباء للسببية، وتقدير المعنى: لا تُضارِر والدة بولدها أباه، وله صور؛ منها: أن تأبى إرضاعه إضراراً بأبيه، أو أنْ تطلب أكثر من أجرها، أو أن تطلب من الوالد ما لا يقدر عليه من الكسوة والرزق، أو أنْ تلقي إليه ولده مضارة لوالده.

وقصته أنّ الشاعر الحطيئة هجا الصحابيّ الجليل الزّبرقان بن بدر ﵁، فاستعدى عليه الزبرقانُ ﵁ عمرَ بن الخطاب ﵁ وأنشده البيت، فقال له عمر ﵁: "ما أعلمه هجاك، أما ترضى أنْ تكون طاعماً كاسيًّا؟!"، فقال الزبرقانُ ﵁: "والله يا أمير المؤمنين، ما هُجيتُ ببيتٍ قطْ أشدّ عليّ منه!"، فبعث عمر ﵁ إلى حسان بن ثابت ﵁، وقال: "انظر إنْ كان هجاه"، فقال حسان ﵁: "ما هجاه، ولكن سلح عليه!"، "والسلح": "النَّحْو"، ينظر: الحطيئة، **ديوان الحطيئة**، ص50، وابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ج1، ص328، وابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج5، ص316، وابن منظور، **لسان العرب**، ج2، ص487.

(1) يرى ابن عبد ربه ﵀ أنّ عمر ﵁ لم يكن يجهل موضع الهجاء في هذا البيت، ولكنه كره أن يتعرّض لشأنه بشهادة نفسه، فبعث إلى شاعر مثل الحطيئة ليكون هو الحَكَم، ولعل هذا هو الأصوب، ينظر: ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج5، ص317.

(2) ينظر: العبيدان، موسى بن مصطفى، **دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين**، ص228.

(3) العبيدان، موسى بن مصطفى، **دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين**، ص228.

الثاني: أنّ ﴿لَا تُضَآرَّ﴾، بمعنى "لا تُضارَر" (بالبناء للمفعول)، وتكون المرأة هي المفعول به الضِرار، وتقدير المعنى: لا تُضارر الوالدة من زوجها بسبب ولدها، وله صور؛ منها: أنْ ينتزع منها ولدها بلا سبب، أو أنْ يقصر عليها في شيء مما يجب عليه[1].

ولهذا التردد في احتمال بناء الصيغة أثره البيانيّ، يوضحه العلامة محمد رشيد رضا رَحِمَهُ اللَّهُ (ت: 1935/1354م) بقوله: "وكلمة ﴿تُضَآرَّ﴾ تحتمل البناء للفاعل، والبناء للمفعول، وهي للمشاركة، وإنما أُسندت إلى كل واحد من الوالدين للإيذان بأن إضراره بالآخر بسبب الولد إضرار بنفسه، ومنه أنه يتضمن ضر الولد أو يستلزمه، وكيف تحسن تربية ولد بين أبوين هم كل واحد منهما إيذاء الآخر وضرره به؟"[2].

العلاقات النحوية

يُراعى في الكلام العربيّ العلاقات النحوية بين الألفاظ المفردة، من حيث الإعراب، (موقع اللفظ في الجملة، والحالة الإعرابية، والعلامة الإعرابية)، ومن حيث الرتبة، ويقصد بها الموضع الأصلي للكلمة في السياق اللغوي، ككون الكلمة تقع مبتدأً أو خبرًا، ومن حيث الرابطة التي تربط عناصر التركيب، كإسناد الخبر إلى المبتدأ، والفعل إلى الفاعل، والرابطة بين الفعل ومتعلقاته، ولابد أنْ تصح هذه العلاقات النحوية في الجملة المركبة حتى تؤدي إلى وضوح المعنى، وتمنع اللبس فيه، وأي انحراف في العلاقات النحوية يؤدي إلى غموض المعنى.

ومما وقع في الشعر العربي من الغموض بسبب اللبس في هذه العلاقات النحوية؛ قول الفرزدق يمدح الوليد بن عبد الملك الخليفة الأمويّ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت:86)، ويهجو جريراً الشاعر، ويعرض به:

إِلى مَلِكٍ ما أُمُّــهُ مِــن مُحــارِبٍ أَبوهــــــا وَلا كانَت كُلَيبٌ تُصــاهِرُه[3]

(1) حمزة، أسامة عبد العظيم، **الاشتراك وأثره في استنباط الأحكام**، ص181.

(2) رضا، محمد رشيد، **تفسير القرآن الحكيم**، ج2، ص328.

(3) هذا البيت من قصيدة له، مطلعها:

ومثل هذا المعنى لا يكون إلا متكلفًا، كأنّ الشاعرَ "كان يقصد ذلك ويتعمده؛ لأن مثله لا يجيء ألا متكلّفا مقصودًا، وإلا فإذا ترك مؤلف الكلام نفسه تجري على سجيتها وطبعها في الاسترسال لم يعرض له شيء من هذا التعقيد، ألا ترى أنّ المقصود من الكلام معدوم في هذا الضرب المشار إليه؛ إذ المقصود من الكلام إنما هو الإيضاح والإبانة وإفهام المعنى، فإذا ذهب هذا الوصف المقصود من الكلام ذهب المراد به، ولا فرق عند ذلك بينه وبين غيره من اللغات كالفارسية والرومية وغيرهما"[1]، ولا يوجد مثل هذا الضرب في كلام الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ولا سنة رسوله ﷺ.

وأما الذي في الكتاب والسنة هو الخفاء الحاصل بسبب التردد في عود الضمير، أو التردد في مرجع الصفة، وفيما يأتي أمثلة عليه.

1. التردد في عود الضمير

ومثاله قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [البقرة: 233]، والضمير الظاهر (الهاء) في قوله عَزَّوَجَلَّ ﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ له ثلاثة مراجع:

الأول: أنّ الفاعل ضمير يعود على الله عَزَّوَجَلَّ، والهاء تعود على العمل الصالح، والمعنى: والعمل الصالح يرفعه الله عَزَّوَجَلَّ إليه ويقبله.

الثاني: أنْ يكون الفاعل ضميرًا مستترًا عائدًا على الكَلِم، والضمير الظاهر (الهاء) ضمير مفعول عائد على العمل، والمعنى: أنّ الكلم الطيب - وهو التوحيد - يرفعُ العملَ الصالح، لأنّه لا يصح عمل إلا مع الإيمان، وفائدة هذا القول بيان أنه لا يُقبل عمل صالح إلا من موحد.

كم من منادٍّ، والشّريفانِ دونه، على الله تُشْكَى والوَليد مَفَاقِرُهْ

الفرزدق، همام بن غالب، **ديوان الفرزدق**، ج1، ص417، "والتقدير: إلى ملك أبوه ليست أمه من محارب، وأما علماء البلاغة فيذكرونه شاهدًا على التعقيد اللفظي الذي سببه التقديم والتأخير"، عبد الحميد، محمد محي الدين، **منحة الجليل: بتحقيق شرح ابن عقيل**، ج1، ص230.

(1) ابن الأثير، محمد، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، ج2، ص181.

الثالث: أنْ يكون الفاعل ضميرًا مستترًا عائدًا على العمل، ويكون الهاء ضمير مفعول، ولها احتمالان:

أ. أن تعود الهاء على الكَلِم، ومعناه: أنّ العمل الصالح هو الذي يرفع الكلمَ الطيب، وكان الحسن البصريّ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت: 110)، يقول: "العملُ الصالحُ يرفع الكلامَ الطيبَ إلى الله، يُعرضُ القولُ على الفعل، فإنْ وافق القولُ الفعلَ قُبِل، وإنْ خالف رُدَّ"[1].

ب. أن تعود الهاء على العامل، والكلام على تقدير مضاف، والتقدير: "والعمل الصالح يرفع عامله ويشرفه"[2].

2. التردد في مرجع الصفة

كقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾ [البروج:15]، والوصف في قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ٱلْمَجِيدُ﴾ له مرجعان:

الأول: أنْ يكون لفظ "المجيد" مرفوعًا على أنه خبر رابع عن ضمير الجلالة في قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾﴾ [البروج:14]، ومعنى المجيد: العظيم، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو العظيم في ذاته وصفاته.

الثاني: أنْ يكون وصف "المجيد" مجرورًا، صفة للعرش، ومجده: علوه وعظمته[3].

الاشتراك اللفظي

المشترك اللفظي؛ هو: "ما اتحد لفظه وتعدد معناه"[4]، وقد أشار الإمام الشافعيّ رَحِمَهُ اللَّهُ إلى وجوده في اللغة عند وصفه لسعة لسان العرب بقوله: "وتسمي – أي العرب

---

(1) الواحديّ، **التفسير الوسيط**، ج18، ص407.

(2) ينظر: حمزة، أسامة عبد العظيم، **أسباب الإجمال في الكتاب والسنة**، ص31.

(3) ينظر: حمزة، أسامة عبد العظيم، **أسباب الإجمال في الكتاب والسنة**، ص49، والقاسميّ، **محاسن التأويل**، ج17، ص6118.

(4) المرداويّ، **التحبير شرح التحرير**، ج1، ص348، وقوله في التعريف: "ما" أي: اللفظ، و"اتحد لفظه"، أي: كان لفظه واحدًا، كالعين للباصرة، والشمس، والذهب، والماء، و"تعدد معناه" أي: بالوضع.

– الشيءَ الواحدَ بالأسماءِ الكثيرةِ، وتسمي بالاسمِ الواحدِ المعانيَ الكثيرةَ"[1]، وإطلاق الاسم الواحد على المعاني الكثيرة هو الاشتراك.

وأشهر الألفاظ التي تناولها الأصوليون والفقهاء؛ لفظ "القرء" في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: 228]، وهو من المشترك اللفظي، وله معنيان؛ المعنى الأول: الطهر، وعليه فالمطلقات ينتظرن ثلاثة أطهار، والمعنى الثاني: الحيض، وعليه فالمطلقات ينتظرن ثلاث حيضات[2].

ولهذه الأسباب اللغوية قسم الأصوليون الألفاظ من حيث وضوح الدلالة إلى ألفاظ واضحة الدلالة على معانيها، وأخرى غير واضحة الدلالة على معانيها = يعني مبهمة.

ثم لاحظ جمهور الأصوليين أنَّ الألفاظ واضحة الدلالة تتفاوت في وضوح دلالاتها على معانيها على قسمين: "الظاهر"، وهو أول درجات الوضوح، و"النص"، وهو أعلى درجات الوضوح، ولما كان "الظاهر" هو أول درجات الوضوح فقد بدأ البحث بدرس تطور مفهوم الظاهر، ثم درس تطور مفهوم النص، ومعه البحث عن الأسس المعرفية لتقسيم "واضح الدلالة" إلى قسميْن: "الظاهر"، و"النص".

---

(1) الشافعيّ، **الرسالة**، ص52.

(2) ينظر: الشافعيّ، الرسالة، ص561، والجصاص، **الفصول في الأصول**، ج1، ص200، وابن رشيق، الحسين، **لباب المحصول في علم الأصول**، ج2، ص473، وابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج1، ص61.

المبحث الثاني: تطور مصطلح "الظاهر" مع الإسهامات الأصوليّة

ومما سبق في المبحث الأول، يتبيّن صواب ودقة تقسيم الأصوليين الألفاظ من حيث الوضوح والإبهام؛ إلى ألفاظ واضحة الدلالة على المعاني – وهي الأصل في الخطاب، حيث يتم بها الإفهام –، وألفاظ خفية/غامضة الدلالة على المعاني، – ولها أغراض بلاغية وبيانية متعددة –، وقد أدى إلى هذا التقسيم نظريتهم اللغوية، وتتبعهم الواعي لأساليب العربية، في بيان الخالق جلّ وعلا، وفي بيانها الإنسانيّ العالي.

وقد قسّم جمهور الأصوليين الألفاظ واضحة الدلالة إلى قسميْن: "الظاهر"، و"النص"، وجعلوا الظاهر هو: "اللفظ الذي يدلّ بنفسه على معنى معين، ويحتمل غيره"، وهو أول درجات واضح الدلالة، وجعلوا النّص هو أشد درجات واضح الدلالة، وهو: "اللفظ الذي يدلُّ بنفسه على معنى لا يحتمل غيره"، ولما كان البحث يدرس مصطلح "الظاهر"، و"النص"، دراسة تأصيلية تقويمية، وقد اتخذ منهجًا تحليليًّا، كان لابد من تعميق دراسة مفهوم مصطلح "الظاهر"، و"النص"، ومناقشة الدواعي التي أدت إلى نشأة هذين المصطلحيْن في الدرس الأصوليّ، وقد قدّم البحث دراسة مصطلح "الظاهر" على دراسة مصطلح "النص"، لأسباب أهمها: أنّ الظاهر هو الأكثر ورودًا في خطاب الشرع، وهو أول درجة في قسم واضح الدلالة، فثبوته ثبوت لما بعده، والنص مبنيٌ على الظاهر – إذ هو ظاهر وزيادة –، وأنّ الخلاف فيه أقل أثرًا من الخلاف في النص، كما أنّ أكثر الخلاف الحاصل في مفهوم النص يعود إلى الخلاف في مفهوم الظاهر، بحيث يستطيع الباحث أنْ يُرجع الخلاف في مفهوم "النص" إلى أصوله من الخلاف في مفهوم "الظاهر"، كما سيوضحه البحث إنْ شاء الله تعالى، ولهذه الأسباب توجه البحث لدراسة "الظاهر" أولًا.

وانقسم المبحث إلى مطلبين، خُصص المطلب الأول: لمناقشة مفهوم مصطلح "الظاهر" في الدرس الأصولي، بينما يناقش المطلب الثاني: دواعيّ نشأة مصطلح "الظاهر"، ولذلك انقسم هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم مصطلح "الظاهر" في الدرس الأصوليّ

المطلب الثاني: دواعيّ نشأة مصطلح "الظاهر"

المطلب الأول: مفهوم مصطلح "الظاهر" في الدرس الأصوليّ

"الظاهر" لغةً

"الظاهر"، فاعل من "ظَهَر"، وهو "يَدُلُّ عَلَى قُوَّةٍ وَبُرُوزٍ، مِنْ ذَلِكَ: ظَهَرَ الشَّيْءُ يَظْهَرُ ظُهُورًا فَهُوَ ظَاهِرٌ، إِذَا انْكَشَفَ وَبَرَزَ، وَلِذَلِكَ سُمِّيَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَالظَّهِيرَةِ، وَهُوَ أَظْهَرُ أَوْقَاتِ النَّهَارِ وَأَضْوَؤُهَا"، وظَهَرَ الشيْءُ، ظُهُورًا: تَبَيَّنَ، والظُّهُورُ: بُدُوُّ الشيْءِ المَخْفِيّ، فَهُوَ ظَهِيرٌ وظاهِرٌ، و"الظاهر" خلاف الباطن، ظَهَرَ الأَمْرُ يَظْهَرُ ظُهُوراً، فَهُوَ ظاهِرٌ، وظَهِيرٌ، وأصله من ظهر الإنسان حيث يجمع البروز والقوة، والظَّهْرُ من الأرض: مَا غَلُظَ وارْتَفَعَ، والبَطْنُ من الأرض: مَا لاَنَ مِنْهَا وسَهُلَ ورَقَّ واطْمَأَنَّ، وظِهارَة الثَّوْبِ وبطانَتُه، فالبطانَةُ مَا وَلِيَ مِنْهُ الجسدَ وَكَانَ دَاخِلًا، والظِّهارَةُ مَا عَلَا وظَهَرَ وَلَمْ يَلِ الجسدَ، والظَّهْر: الإِبل الَّتِي يُحْمَلُ عَلَيْهَا وَيُرْكَبُ[1].

"الظاهر" في خطاب الشرع

و"الظاهر، والباطن" من أسماء الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد:3]، وقد فسره النبي ﷺ بقوله: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ»[2]، "﴿وَٱلظَّٰهِرُ﴾ يقول: وهو الظاهر على كل شيء دونه، وهو العالي فوق كل شيء، فلا شيء أعلى منه، ﴿وَٱلْبَاطِنُ﴾ يقول: وهو الباطن جميع الأشياء، فلا شيء أقرب إلى شيء منه، كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق:16]"[3].

---

(1) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج3، ص471، وابن منظور، **لسان العرب**، ج4، ص520، والزبيديّ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج12، ص479.

(2) أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: مسلم: في **الصحيح**، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، ج8، ص78.

(3) الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط. الدار الثقافية العربية)، ج27، ص215.

قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَذَرُوا۟ ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ وَبَاطِنَهُۥٓ﴾ [الأنعام:120]، "يقول تعالى ذكره: ودعوا، أيها الناس، علانية الإثم، وذلك ظاهره، وسرّه، وذلك باطنه"[1].

وأما قَوْله ﷺ: «أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَلِكُلِّ حَدٍّ مطلعٌ»[2].

أما المقصود من ظهر الآي وباطنها، فقد اختلف أهل العلم في تفسيرها على أقوال:

- أنّ الظهر هو الألفاظ والتلاوة، والبطن هو التفسير، قال الإمام الطبريّ رحمه الله: "فظهره: الظاهر في التلاوة، وبطنه: ما بطن من تأويله"[3].

- الظهر ما حَدَّثّ عنْ أقوامٍ أنّهم عصوا فعُوقبوا، فهو في الظاهرِ خبرٌ، وفي الباطن عظةٌ وتحذيرٌ أنْ يفعل أحدٌ مثلَّ ما فعلوا؛ فيحلُّ به ما حلَّ بهم.

- معنى الظهر التلاوة، ومعنى البطن الفهم، "يقول: لكل آية ظاهرٌ، وهو: أنْ يقرأها كما أنزلتْ، قال الله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل 4]، وباطنٌ، وهو: التدبر والتفكر، قال الله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص 29]، ثمّ

---

(1) الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج12، ص72.

(2) أخرجه من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ابن حبان، ينظر: **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، كتاب العلم، ذِكْرُ الْعِلَّةِ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «وَمَا جَهِلْتُمْ مِنْهُ، فَرُدُّوهُ إِلَى عَالِمِهِ»، ج1، ص276، والحديث اُختلف في صحته، وأكثر أهل العلم على تحسينه أو تصحيحه، ينظر: الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج1، ص22، وأبو يعلى، **المسند**، ج9، ص80، والطحاويّ، **شرح مشكل الآثار**، ج8، ص109، والألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة**، ج6، ص560، رقم(2989)، وفي رواية: «ولكل حرف حدٍّ»، أراد حده في التلاوة والتفسير، لا يجاوز ففي التلاوة لا يجاوز المصحف، وفي التفسير لا يجاوز المسموع، وقوله ﷺ: «ولكلّ حدٍّ مُطَّلَعٌ»، "يعني أنّ لكل حدٍّ من حدود الله التي حدَّها فيه – من حلالٍ وحرامٍ، وسائر شرائعه– مقداراً من ثواب الله وعقابه، يُعاينه في الآخرة، ويَطَّلع عليه ويلاقيه في القيامة، كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لو أنّ لي ما في الأرض من صفراءَ وبيضاءَ لافتديتُ به من هَوْلِ المطَّلَع"، يعني بذلك ما يطَّلع عليه ويهجُم عليه من أمر الله بعد وفاته"، أو «ولكلّ حدٍّ مَطْلَعٌ»، أي مصعدٌ يصعد إليه من معرفة علمه، ويقال: المَطْلَع: الفهم، ينظر: الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج1، ص72، وابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلاميّة**، ج8، ص276.

(3) الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج12، ص72.

التلاوة تكون بالعلم والحفظ والدرس، والفهم يكون بصدق النية وتعظيم الحرمة، وطيب الطعمة"[1].

- معنى الظاهر: "هو ما تعرفه العرب من كلامها، وما لا يعذر أحد بجهالته من حلال وحرام، والباطن: هو التفسير الذي يعلمه العلماء بالاستنباط والفقه"[2]، وهو معنى قول الإمام الطحاويّ رحمه الله: "فتأملنا هذا الحديث، فكان أحسن ما جاء فيه من التأويل الذي يحتمله أن يكون الظهر منها: هو ما يظهر من معناها، والبطن منها: هو ما يبطن من معناها – يعني ما كان باجتهاد –، ودلّ ذلك على أنّ على الناس طلب باطنها، كما عليهم طلب ظاهرها ليقفوا على ما في كل واحد منهما مما تعبدهم الله به، وما فيه من حلال ومن حرام، والله نسأله التوفيق"[3].

وعليه فالظاهر من الألفاظ ما انكشف وبرز وبان.

مصطلح "الظاهر" في بواكيره الأولى

أطلق الأئمة في العصور الأولى لفظ الظاهر على الألفاظ منكشفة المعاني، واستعملوها بحسب المعنى اللغويّ، ومع هذا يجد الباحث أدلة متعددة على وعيهم باحتمال اللفظ الظاهر لمعنى غير ظاهره – لا يُحمَل عليه اللفظ إلا بدليل يوجب ذلك – فليس الظاهر عندهم هو ما احتمل معنى واحدًا، بل هو ما وضح معناه وإنْ احتمل غيره، فالإمام الشافعيّ رحمه الله يصرح في "الرسالة": بأنّه قد يُذكر اللفظ ويراد معناه الظاهر تارةً، وتارةً أخرى يُذكر ويُراد به غير الظاهر، وذلك أسلوب معروف من أساليب العرب في خطابها، يقول: "فإنّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرفُ من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتّسَاعُ لسانها، وأنَّ فطرته أنْ يُخَاطِب بالشيء منه عامًّا ظاهرًا يُرادُ به العامُ

---

(1) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلاميّة**، ج8، ص276.

(2) وهو اختيار الشيخ محمود محمد شاكر رحمه الله: ويقول بعد هذا الكلام: "و لم يرد الطبري ما تفعله طائفة الصوفية وأشباههم في التلاعب بكتاب الله وسنة رسوله، والعبث بدلالات ألفاظ القرآن، وادعائهم أن لألفاظه "ظاهرًا" هو الذي يعلمه علماء المسلمين، و"باطنًا" يعلمه أهل الحقيقة، فيما يزعمون"، الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج1، ص، 72، هامش2.

(3) الطحاويّ، **شرح مشكل الآثار**، ج8، ص87.

الظاهرُ، ويُسْتَغْنَى بأول هذا منه عن آخره، وعامًّا ظاهرًا يُرادُ به العامُ ويَدْخُلُهُ الخاصُّ، فَيُسْتَدَلُّ على هذا ببعض ما خُوطِبُ به فيه؛ وعامًّا ظاهرًا يُرادُ به الخاصُّ، **وظاهرًا يُعْرَفُ في سياقه أنه يُرادُ به غيرُ ظاهره**، فكلُّ هذا موجودٌ علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره"[1]، فمن أساليب العرب ما يكون عامًا على ظاهره ويُراد به العموم، أو يكون عامًا يُراد به الخاص، فهذا على غير ظاهره، أو يكون عامًا مرادًا، ولكن يُستثنى منه بعض أفراده = "عامًّا ظاهرًا يُرادُ به العامُ ويَدْخُلُهُ الخاصُّ"، وهو مترلة وسط بين المترلتين، فهو يجعل للعموم معنىً ظاهرًا، وآخرَ محتملًا، ولذلك ينبه رَحِمَهُ اللَّهُ على أنّ السياق هو الدال على هذه المعاني والمحدد للمراد، حيث يكون علم مراد المتكلم موجودًا في "أول الكلام، أو أوسطه، أو آخره".

وفي شرحه لمعنى أحاديث النهي عن الصلاة في بعض الأوقات[2]، يذكر لهذا النهي احتماليْن، الأول: العموم ليشمل النهي عن كل صلاة، والثاني: أنْ يشمل بعض الصلاة دون بعض، ويضع قاعدة عامة لوجوب حمل عموم الكتاب والسنة على ظاهره، ولا يُعدل به عن ذلك إلا بدليل، حيث يقول: "فلما احتمل المعنيين - أي الحمل على الظاهر من العموم، أو تخصيص العموم ببعض أفراده -، **وجب على أهل العلم أنْ لا يحملوها على خاص دون عام إلا بدلالة**، من سنة رسول الله ﷺ، أو إجماع علماء المسلمين، الذين لا يمكن أنْ يجمعوا على خلاف سنة له.

---

(1) الشافعيّ، **الرسالة**، ص51-52.

(2) روى الشافعيّ ثلاثة أحاديث؛ هي: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أنّ رسول الله نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس»، وحديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أن رسول الله قال: «لا يتحرى أحدكم بصلاته عند طلوع الشمس ولا عند غروبها»، وحديث عبد الله الصنابحيّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أنّ رسول الله ﷺ، قال: «إنّ الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعتْ فارقها، ثم إذا استوتْ قارنها، فإذا زالتْ فارقها، ثم إذا دنتْ للغروب قارنها، فإذا غربتْ فارقها، ونهى رسول الله عن الصلاة في تلك الساعات»، ينظر: الشافعيّ، **الرسالة**، ص316-320.

قال: وهكذا غير هذا من حديث رسول الله، هو على الظاهر من العام حتى تأتي الدلالة عنه كما وصفتُ، أو بإجماع المسلمين: أنّه على باطن دون ظاهر، وخاص دون عام، فيجعلونه بما جاءتْ عليه الدلالة عليه، ويطيعونه في الأمرين جميعا"[1].

والعام صنو الظاهر، وحمل العام على العموم هو الظاهر المتبادر فيه[2].

وكذلك عند استدلاله على اختياره مذهبه مِنْ أنَّ المُولِيَ لا يلزمه طلاقٌ، وأنّ امرأته إذا طلبتْ حقها منه لم يُعرض له حتى تمضيَ أربعةُ أشهر، فإذا مضتْ أربعة أشهر، قيل له: فِئْ، أو طَلِّق، وهذا الذي اختاره هو الظاهر في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ﴾ [البقرة:226]، فظاهر الآية: "أنّ من أنظَرَه الله أربعة أشهر في شيء، لم يكنْ له عليه سبيل حتى تمضي أربعةُ أشهر"، ثم يعزز الإمامُ الظاهرَ بالسياق، في آخر الآية: ﴿فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة:226-227]، ووجه تأييد آخر الآية لظاهرها: أنّ الله عَزَّوَجَلَّ ذكر الحكمَيْن معًا، بلا فصلٍ بينهما، وأنهما يقعانِ بعد الأربعة أشهر، لأنّه إنّما جعل عليه الفيئة أو الطلاق، وجعل له الخيار فيهما في وقتٍ واحد، فلا يتقدم واحدٌ منهما صاحبَه وقد ذُكرا في وقتٍ واحد، فهذا من المعقول الذي تأيّد به ظاهر القرآن، ثم يقول: "والقُرآن على ظاهره، حتى تأتي دلالة منه أو سنة أو إجماع بأنه على باطن دون ظاهر"[3].

وواضح من كلام الشافعيّ رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ حمل اللفظ على غير معناه الظاهر، لابد له من دليل، ثم سمى المعنى غير الظاهر "باطنًا"، وليس هذا إلا معنى التأويل الصحيح، لاشتراطه أنْ يكون هذا بدليل من كتاب أو سنة أو إجماع.

وكذلك يجد الباحث مثلَ هذا الكلام عند الإمام الطبريّ رَحِمَهُ اللَّهُ بل ربما كان بينهما تطابق في بعض المعاني، فهو يذكر أنّ كلام العرب يشتمل على "الخبر عن الخاصّ في المراد

---

(1) الشافعيّ، **الرسالة**، ص320.

(2) سيأتي في الرسالة الفرق بين العام والظاهر، إنْ شاء الله تعالى، ينظر: ص72.

(3) ينظر: الشافعيّ، **الرسالة**، ص576-586.

بالعامّ الظاهر، وعن العامّ في المراد بالخاصّ الظاهر"[1]، فالكلام قد يكون خاصًا بحادثة معينة، ولكن يظهر له العموم، وقد يكون عامًّا ولكنه يُراد به الخصوص، وهو يستدلّ بوجود هذه الأساليب في كلام العرب على وجودها في البيان القرآنيّ، كما قال الشافعيّ رَحِمَهُ اللَّهُ.

بل يسمي الإمام الطبريّ رَحِمَهُ اللَّهُ المعنى غير الظاهر بـــ"الباطن"، فعند تفسير قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾ [البقرة:45]، حيث جعل معنى قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَإِنَّهَا﴾، "وإنّ الصلاة"، فـــ"الهاء والألف" في "وإنها" عائدتان على"الصلاة"، ثمّ يرد على منْ زعم أنّ ﴿وَإِنَّهَا﴾ بمعنى: "وإنّ إجابة محمد ﷺ – أي لكبيرة –"، فجعل "الهاء والألف" في ﴿وَإِنَّهَا﴾ عائدتان إلى "إجابة محمد ﷺ"، ثمّ يقول: "وغير جائز ترك **الظاهر** المفهوم من الكلام إلى **باطن** لا دلالة على صحته"، ويستدل على أنّ ما قاله هو الظاهر بأنّه: لم يجر بلفظ الإجابة ذكر حتى يصح أنْ تُجعَل "الهاء والألف" كناية عنه[2]، فالطبريّ رَحِمَهُ اللَّهُ لا يجيز الخروج عن المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن إلا بدليل.

ويقول في موضع آخر: "فليس لأحد إحالة **ظاهر خبره** – أي خبر الكتاب – إلى باطن، بغير برهان دال على صحته"[3]، وفي موضع آخر: "فغير جائز أن يترك المفهوم من **ظاهر الكتاب** – والمعقول به ظاهر في الخطاب والتنزيل – إلى **باطن** لا دلالة عليه من ظاهر التنزيل، ولا خبر عن الرسول ﷺ منقول، ولا فيه من الحجة إجماع مستفيض"[4]، وهو هنا يتطابق مع الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في تحديد الأدلة التي يمكنْ أنْ تصرف اللفظ عن ظاهره، وهي: الكتاب أو السنة أو الإجماع.

وكذلك عند تفسيره لقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ﴿وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِي ٱلْأَخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْۚ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾، ونجده يَردُّ على من جمع بين قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْۚ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾، حيث نفى

---

(1) الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج1، ص12.

(2) الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج2، ص15.

(3) الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج2، ص51.

(4) الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج2، ص51.

عنهم العلم، وقد أثبته لهم قبل ذلك بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾، أنّ ذلك "من أجل أنّهم لم يعملوا بما علموا، وإنّما العالم العامل بعلمه، وأما إذا خالف عملُه علمَه، فهو في معاني الجهال"، قال تعقيبًا على هذا الرأي: "**وهذا تأويل وإنْ كان له مخرجٌ ووَجْهٌ**، فإنّه خلافُ الظاهر المفهوم بنفس الخطاب، أعني بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُواْ﴾، وقوله: ﴿لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾، وإنما هو استخراج، و**تأويل القرآن على المفهوم الظاهر الخطاب** = دون الخفي الباطن منه، حتى تأتي دلالة – من الوجه الذي يجب التسليم له – بمعنىً خلافَ دليله الظاهر **المتعارف في أهل اللسان** الذين بلسانهم نزل القرآن = **أَوْلَى**"[1].

وهذا نص صريح في أنّ المعنى الباطن المستخرج قد يكون "له مخرجٌ ووجهٌ"، إلا أنّ الحمل على المعنى الظاهر المتعارف عليه عند أهل اللسان أَوْلَى، ولابد للخروج عنه من دلالة يجب التسليم لها.

مصطلح "الظاهر" عند الأصوليين

يعتبر الجمهور/المتكلمون من الأصوليين "الظاهر" هو اللفظ الواضح الدلالة على معناه، ولكنهم يختلفون في تعريفه، فبعضهم يجعله اللفظ الواضح الدلالة، ويساوي بينه وبين "النص" في وضوح الدلالة، ولهم في ذلك تعريفات تساوي بين "النص" و"الظاهر".

ولكنَّ أكثر الأصوليين على أنَّ الألفاظ واضحة الدلالة تنقسم إلى قسميْن: "النص"، و"الظاهر"، فاللفظ "الظاهر" هو أحد قسميّ الألفاظ واضحة الدلالة على معانيها، وهو عندهم: "اللفظ الذي يدلّ بنفسه على معنى معين، ويحتمل غيره"، فهو يدل بنفسه دلالة واضحة – بسبب الوضع والاستعمال – على معنى معين محدد، ولكنه يحتمل أيضًا – بسبب الوضع أو الاستعمال أو كليهما – معانٍ أخرى، ويفرقون بينه وبين "النص"، من حيث وضوح الدلالة، وعدم احتمال "النص" إلا على معنى واحد – الذي هو نصٌ فيه –.

---

(1) الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج2، ص456، والمعنى: "وتأويل القرآن على المفهوم الظاهر الخطاب .... أولى"، وثمة نقول أخرى ظاهرة في مثل هذا المعنى في تفسير الطبريّ، ينظر: الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط. الدار الثقافية العربية)، ج10، ص153، ج25، ص38.

وعلى هذا المذهب فنحن بإزاء لفظ "ظاهر" = دال، و"معنى ظاهر" واضح متبادر من اللفظ "الظاهر" = "مدلول اللفظ الظاهر"، و"معانٍ محتملة" = "مدلولات محتملة للفظ الظاهر".

ويطلق الأصوليون على اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنى اسم "الظاهر"، وعلى المعنى الذي يظهر منه؛ وهو فيه أوضح (مدلول اللفظ الظاهر) اسم "الظاهر" أيضًا، بطريق الاصطلاح، ولذلك قد ينشأ بعض الاشتباه بسبب هذا الإطلاق.

وقدْ عُنِيَّ الأصوليون في تعريفهم للفظ "الظاهر"، بتحديد اللفظ "الظاهر" نفسه وتعريفه، وذلك بذكر أوصافه، والإجراءات التي تميزه عن غيره، كما عُنوا بتحديد المعنى الأظهر أو الأوضح من معاني اللفظ "الظاهر" (مدلول اللفظ الظاهر)، وكذلك تحديد المعاني المحتملة للفظ "الظاهر"، وقد اختلفتْ عباراتهم وتعريفاتهم بحسب ذلك، فمنهم منْ عُنِيَّ بتعريف كلٍّ من اللفظ "الظاهر"، ومعناه الأظهر والأوضح (مدلوله)، على السواء، ومنهم منْ أبرز في تعريفه مدلول اللفظ "الظاهر" (معناه الأظهر والأوضح)، ومنهم منْ أدخل في تعريفه ضوابط المعاني المحتملة، وسيحاول البحث رصد تطور تعريف "الظاهر" عند جمهور الأصوليين من خلال تتبع دقيق لاتجاهاتهم في الفرق أو التسوية بين الظاهر والنص، ومن خلال تعريفاتهم، ببيان معانيها ومحترزاتها، مع الاستدلال والمناقشة.

وأول ما يرصده البحث اشتهار القول بين الأصوليين بتسوية الإمام الشافعيّ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت204) بين "النص" و"الظاهر"، فيذكر الإمام الغزاليّ أنَّ الإمام الشافعيّ "سمى الظاهر نصًا"[1]، ويذكر هذا الرأي عن الإمام الشافعي أكثر الأصوليين المتقدمين والمحدثين، وسيناقش البحث – إنْ شاء الله تعالى – هذا الرأي واستدلالاته عند الحديث عن "النص" إذْ إنَّه به ألصق[2].

(1) الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص633.

(2) ينظر: ص111، وص155.

كما يُنسب هذا الرأي للإمام الباقلانيّ رحمه الله (ت403)، حيث يقول الإمام الجوينيّ: "فأما الشافعيُّ، فإنَّه يسمي الظواهر نصوصًا في مجاري كلامه، وكذلك القاضي أبو بكر – يعني الباقلانيّ–"[1].

والذي يظهر من مقصود الإمام الجوينيّ أنَّ القاضي الباقلانيّ يسمي الظواهر نصوصًا في مجرى الكلام وعند استرساله، ولكنه يُفَرِّق بينه وبين "الظاهر" من حيث الاصطلاح، وذلك لأنَّ الجويني نفسه بعد هذا الكلام مباشرةً ينقل تعريف الإمام الباقلانيّ للفظ "الظاهر"، بأنه: "**لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإنْ أُجريتْ على حقيقتها كانتْ ظاهرًا، وإذا عدلتْ إلى جهة المجاز كانت مؤولةً**"[2]، وهو أقدم تعريف منقول عن الأصوليين للفظ "الظاهر".

والإمام الباقلانيّ هنا يُعرّف بالظاهر بتقسيم الألفاظ معقولة المعنى، إلى ما له حقيقة – وهو المعنى الظاهر من اللفظ – وله مجازات وهي المعاني المحتملة المؤولة، والتعريف بذلك يُقصر الظاهر على ما له حقيقة ومجاز، ووجه الظهور عنده هو الجريان على الحقيقة، "وهذا الذي ذكره القاضي أحد أنواع الظواهر، وتبقى منه أقسام غير ما ذكره (كظاهر الأمر: الوجوب، وظاهر النهي: التحريم، وغيرهما)، وربما كان الأمر بالعكس فتكون المجازات الشائعة الغالبة على الحقائق في التخاطب هي الظاهر السابق إلى الفهم، والحقيقة هي المؤولة، كقولهم: دابة، فإنَّ حملها على حقيقتها وهو الدبيب المحض، خلاف الظاهر، وحملها على

---

(1) الجوينيّ، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص279.

(2) عرّف الإمام الباقلاني في كتابه "**التقريب والإرشاد الصغير**" "النَّص بأنه من قبيل "**النصوص الظاهرة التي لا إشكال ولا احتمال في المراد بها**"، و"معنى وصفه بذلك ظهور معناه من غير احتمال"، ولا يوجد في الكتاب تعريف للظاهر تعريفًا اصطلاحيًا، والتعريف المذكور في البحث للظاهر نقله الإمام الجويني عنه، ولا يُعرف في أي كتب الإمام ذُكِر هذا التعريف، حيث لا يوجد هذا التعريف في الجزء المطبوع من كتاب "**التقريب والإرشاد الصغير**"، والأرجح أنّ الإمام الباقلانيّ لم يعرف الظاهر في هذا الكتاب، ويؤيد ذلك تسويته بين النص والظاهر في هذا الكتاب، وكذلك لا يوجد تعريف للظاهر عند الإمام الجوينيّ في كتابه "**التلخيص في أصول الفقه**" الذي هو في حقيقته تلخيص لكتاب الإمام الباقلانيّ "**التقريب والإرشاد الصغير**"، فربما نقله الإمام الجوينيّ من كتاب آخر للإمام الباقلانيّ، ينظر: الباقلانيّ، **التقريب والإرشاد (الصغير)**، ج1، ص340، والجوينيّ، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص279، والزركشيّ، **البحر المحيط**، ج1، ص465.

نوع من الحيوان يدب هو الظاهر، فكأنّه ظاهر في جهة المجاز،"[1]، فالتعريف – إذن – غير جامع لخروج بعض أفراد المُعَرَّف من التعريف[2].

وخلاصة تعريف الإمام الباقلانيّ: أنَّه يجعل الحقيقة والمجاز، هو المعيار الوحيد لتعيين اللفظ الظاهر، والإجراء على الحقيقة، هو معيار المعنى الظاهر منه (مدلول الظاهر)، واقتصار الإمام الباقلاني على الحقيقة والمجاز في تعريف "الظاهر" متسق مع مذهبه في بقية الظواهر الأخرى؛ حيث يرى الإمام الباقلانيّ الوقف في حقيقة الأمر المطلق- أي الظاهر منه –، وكذلك الوقف في حقيقة النهي المطلق، فلا يجعل للأمر والنهي المطلقيْن ظاهرًا، وكذلك الوقف في اعتقاد عموم العام حال سماعه، بل يعتقد عمومه بعد القطع بعدم وجود مخصص، حيث يقول: "اعلموا – وفقكم الله – أنَّ الذي نذهب إليه وجوب القول بالوقف في الأوامر والنواهي والأخبار جميعًا (يعني الأخبار العموم)، لأنَّ ما دلَّ على إبطال القول بالعموم في الأخبار يقتضي ذلك في الأوامر"[3]، فلا يبقي في باب الظاهر عنده إلا الحقيقة والمجاز، وعليه فالاعتراض السابق إنما يتوجه على الإمام الباقلانيّ من حيث المذهب الصحيح في اعتبار هذه الظواهر، ولا يتوجه عليه من حيث مذهبه هو[4].

ويتخذ تعريف "الظاهر" عند الإمام ابن فورك الشافعيّ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت406) منحىً أكثر تقعيدًا وتأصيلًا مما كان عند القاضي الباقلانيّ، فيُعَرِّف ابن فورك "الظاهر" في كتابه "مقدمة في نكتٍ من أصول الفقه"، بأنه: "**كل لفظ احتمل أمريْن، وهو في أحدهما أظهر**"[5]، ويختصره في كتابه "الحدود" بأنه: "**ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر**"[6]، أي أنّ "الظاهر" هو اللفظ الذي يحتمل معنيين: أحدهما أظهر من الآخر، والمعنى الثاني محتمل غير ظاهر، فهو إذن يعتمد معيارًا لتحديد اللفظ "الظاهر" هو احتماله لمعنييْن، ومعيارًا

---

(1) المازريّ، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص307.

(2) ينظر: الجوينيّ، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص280.

(3) الباقلانيّ، **التقريب والإرشاد**، ج3، ص50، والجويني، **التلخيص في أصول الفقه**، ج2، ص35.

(4) يُنظر: الباقلانيّ، **التقريب والإرشاد**، ج2، ص26، والصفيّ الهندي، **نهاية الوصول**، ج5، ص857.

(5) ابن فورك، "مقدمة في نكتٍ من أصول الفقه"، تحقيق: محمد السليماني، **مجلة الموافقات**، ع1، ص425، نقلًا من كتاب: ابن فورك، **الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)**، ص142، هامش3.

(6) ينظر: ابن فورك، **الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)**، ص142.

لتحديد المعنى المراد منه؛ وهو كونه المعنى الأظهر من بين المعنيْن المحتملْين، وهذا تعريف واضح وعمليٌّ، ولذلك كان له أثر في تعريفات الأصوليين بعد الإمام ابن فورك.

و لم يسلم هذا التعريف من الاعتراض لاشتماله على "الدور"؛ حيث اشتمل التعريف على لفظ مشتق من المُعَرَّف[1]، إذ اشتمل على لفظة "أظهر" وهي صيغة "أفعل" التفضيل من "ظَهَر"، ومن أجل ذلك استبدل الإمام الشيرازيّ الشافعيّ بهذه اللفظة لفظة "أقوى" كما سيأتي تفصيله إنْ شاء الله تعالى[2].

وقد يجاب عن هذا الاعتراض بأنّ المراد من الظهور في التعريف المعنى اللغوي لا الاصطلاحيّ؛ فيسلم التعريف من الدور.

كما أنّ التعريف اقتصر على تحديد المعاني المحتملة للفظ "الظاهر" بكونها معنيَيْن اثنين، وهو بذلك يُخرج من التعريف ما يحتمل أكثر من معنيَيْن، وثمة ألفاظ تحتمل أكثر من معنى، كالأمر الذي هو ظاهر في الوجوب، ويحتمل الدعاء أو الندب أو الإباحة وغيرها.

كما كان لتعريف ابن فورك أثر واضح في الكتب التي عُنيتْ بالتعريفات والحدود، فاعتمده الإمام الباجيّ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت:474) في كتاب "الحدود" كما سيأتي إن شاء الله تعالى[3]، والإمام أبو بكر الصقليّ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت493) في كتاب "الحدود الكلامية والفقهية"[4]، وغيرهما.

أما الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني رَحِمَهُ اللَّهُ (ت418)، فمع اعتماده معيار الحقيقة والمجاز كمحدد لاحتمالات مدلول اللفظ "الظاهر" كما عند الإمام الباقلاني، إلا أنّه يقدم في تعريفه معياراً موضوعيًّا يصلح لتحديد مدلول اللفظ "الظاهر" من جملة المدلولات المحتملة، فيقول: "**الظاهر لفظ معقول، يبتدر إلى فهم البصير بجهة الفهم منه معنىً، وله**

---

(1) اشتمال التعريف على لفظ مشتق من المُعَرَّف يُعَدُّ عيبًا من عيوب التعريف، ويسمى "الدور"، وهو: "توقف كل واحد من الشيئين على الآخر"، الكفويّ، **الكليات**، ص447.

(2) ينظر: ص74.

(3) ينظر: ص73.

(4) حيث قال: "وحدُّ "**الظاهر**": "**ما احتمل معنيْن، هو في أحدهما أظهر**، كتردد الأسماء بين اللغة والشرع، وتردد الأمر بين الوجوب والنّدب"، الصقليّ، **الحدود الكلاميّة والفقهيّة**، ص165.

عنده وجه في التأويل[1] **مسوّغ لا يبتدره الظنُّ والفهمُ، ويخرج على هذا ما يظهر في جهة الحقيقة، ويؤول في جهة المجاز، وما يجري على الضد منه**"[2]، فالمعيار المحدِّد لمدلول اللفظ "الظاهر" هو: تبادر هذا المعنى إلى فهم البصير، مع بقاء معنى آخر للفظ – على جهة التأويل – لا يبتدر إلى الفهم، ويرى الإمام الطوفيّ أنَّ هذا المعيار مأخوذ من الحقيقة اللغوية لمعنى "الظاهر" في اللغة، فـــ "كما أنَّ المرتفع من الأشخاص هو الظاهر، الذي تُبادر إليه الأبصار، فكذلك المعنى المتبادر من اللفظ، هو الظاهر الذي تُبادر إليه البصائر والأفهام"[3]، ولعل الذي ألجأ الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني إلى وضع هذا المعيار هو عدم كفاية معيار الإمام الباقلاني السابق، – وهو الإجراء على الحقيقة كمعيار لتحديد مدلول اللفظ "الظاهر"–، وبُعده عن حقيقة "الظاهر"، وعلى الرغم من كون هذا المعيار مأخوذ من الحقيقة اللغوية إلا أنَّ لذكره في التعريف أهميةً كبيرةً، وسيكون لهذا المعيار امتدادٌ في تعاريف الأصوليين للفظ "الظاهر"، فيختصره الإمام السمعانيّ رحمه الله (ت489)، ويضمنه أهم معانيه، فيقول: "حدّ الظواهر؛ هو: **لفظ معقول، يبتدر إلى الفهم منه معنىً، مع احتمال اللفظ غيره**"[4]، ويطرح الإمام السمعانيّ من تعريفه معيار الحقيقة والمجاز كمعيار وضابط لتحديد اللفظ "الظاهر"، ويجعل معيار "الظاهر" احتماله لعدة معانٍ، كما يُبقي على معيار التبادر إلى الفهم كمعيار يصلح لتحديد مدلول اللفظ "الظاهر"، ويتخلى عن التعرض لذكر المعاني الأخرى للظاهر التي لا يبتدرها الظنّ والفهم.

واعتُمد هذا التعريف أيضًا في "المسودة" لآل تيمية من الحنابلة، حيث جاء فيها: "والظاهر هو: **لفظ معقول يبتدر إلى فهم البصير – بجهة الفهم منه – معنى مع تجويز**

---

(1) التأويل عند الأصوليين؛ هو: "حمل الظاهر على المحتمل المرجوح"، والصحيح منه: "بدليل يصيره راجحًا"، ينظر: ابن الحاجب، **مختصر منتهى الوصول والأمل**، ص149، وفي اللغة له معانٍ عدة، منها: التأويل: التفسير، قال الزبيديّ في تاج العروس: "وظاهر المُصَنِّف (أي الفيروزآباديّ) أنّ التأويل والتفسير واحد، ومنها التأويل: ردُّ الشيء إلى الغاية المرادة منها، قولًا كان أو فعلًا، ومنها، تأويل الكلام والرؤيا: عاقبته وما يؤول إليه، يُنظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج1، ص162، والزبيديّ، **تاج العروس**، ج38، ص32.

(2) ينظر: الجوينيّ، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص280، وآل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، ص513.

(3) ينظر: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص558.

(4) السمعانيّ، **القواطع في أصول الفقه**، ج1، ص400.

غيره مما لا يبتدره الظنُّ والفهمُ، هذا حد الإسفراييّنّ وصوبه الجوينيّ وزيَّف ما سواه"[1]، وكذلك يعتمده الإمام ابن القشيريّ رحمه الله (ت439) بقوله: "وهذا أمثل"[2].

والمقصود في التعريف من قولهم: "لفظ معقول"، أي "لفظة معقولة المعنى" بنفسها، فيشمل النّص، والظاهر، ويخرج به "المجمل"، حيث إنّه غير معقول المعنى بنفسه، فيحتاج إلى بيان، وقوله "مع احتمال اللفظ غيره"، يخرج به النص الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً.

ويأتي القاضي أبو الحسين المعتزليّ رحمه الله (ت436) فيُعَرِّف "الظاهر" بأنّه: "**مَا** (أي: كلامٌ) **لَا يفْتَقر فِي إِفَادَة مَا هُوَ ظَاهر فِيهِ إِلَى غَيره**"، ويشترط كونه كلامًا مفيداً كاشفًا عن معناه بنفسه، غيرَ محتاجٍ إلى غيره في فهم معناه، وهذا شرطٌ مُضَمَّنٌ في التعريفات التي قبله، حيث اشترطتْ كونه لفظًا معقولَ المعنى[3].

غير أنّ أبا الحسين يجعل اللفظ ظاهرًا؛ طالما أفاد بنفسه، سواء أكان محتملًا لمعنى آخر أم لا، لذلك فهو يُخطِّأ منْ يُعرِّف "الظاهر" بأنّه: "**مَا ظهر الْمُرَاد بِهِ، وَظهر فِيهِ غير الْمُرَاد، إِلَّا أَن الْمُرَاد أظهر**"، ويعلل خطأ هذا التعريف؛ بقوله: "لِأَن الْكَلَام مَتى وضح الْمُرَاد بِهِ فقد ظهر سَوَاء كَانَ مُحْتملًا لغيره، أو لم يكنْ مُحْتملًا لغيره"[4]، والقاضي أبو الحسين يربط تعريفه للظاهر، بتعريفه للنص، حيث جعل "النص": "**كلام تظهر إفادته لمعناه، ولا**

---

(1) آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، ص513.

(2) ينظر: الزركشي، **البحر المحيط**، ج1، ص465.

(3) وينبغي التنبه إلى أنَّ مقصود القاضي أبي الحسين بالكلام هو مقصود غيره باللفظ، حيث يشمل الكلام عنده المفرد والمركب، فلا يلزم عنده أنْ يكون الكلام مركبًا حيث يعرف القاضي أبو الحسين الكلام بأنه: "**ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع على استعمالها في المعاني**"، فيدخل في ذلك كل ما هو كلام كالحرفين فصاعدًا؛ لأنَّ الحرفيْن موصوفان بأنهما من الحروف، ويخرج من الكلام أصوات الحيوانات لأنّها غير متواضع عليها، والإشارة والكتابة، لأنَّهما غير مسموعين، ينظر: البصريّ، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص15.

(4) ينظر: البصريّ، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص320، ولا يُعرف على وجه التحديد صاحب هذا التعريف الذي ينتقده أبو الحسين، وقد أبهم قائله؛ حيث قال: "وقال قوم"، وقد وُجِد معنى هذا التعريف عند ابن فورك، والقاضي أبي يعلى الحنبليّ، وهما معاصران للقاضي أبي الحسين، ولكنه مختلف الصياغة عندهما، فهل نقله القاضي أبو الحسين من ابن فورك، أو القاضي أبي يعلى – أو من المدرسة الحنبيلة المعاصرة له – بالمعنى، وتصرف في صياغته، وأبهم قائله، لما كان بين بين الأشاعرة والمعتزلة، وبين المدرسة الحنبيلة والمدرسة الاعتزالية من صراع في ذلك الوقت؟، الله أعلم بذلك كله.

يتناول أكثر مما قيل: "أنّه نصٌّ فيه""[1]، وهو يشترط للنص شروطًا ثلاثة: كونه كلامًا، وظهور دلالته، فلا تكون دلالته مجملة (وهما شرطان مشتركان بين الظاهر والنص عنده)، وعنده لا يكون النص إلا خطابًا واحدًا[2]، والشرط الثالث: إفادة النص لما هو نصٌّ في معناه فقط، وهذا الشرط هو الفارق عنده بين "النّص" و"الظاهر"، حيث الظاهر ما يفيد معناه سواء أفاد ما هو ظاهر فيه أم أفاده مع غيره، يقول: "وأما "الظاهر": فهو: "**ما لا يفتقر في إفادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره**"، **وهو مفارق للنص من هذه الجهة**، – (يقصد جهة اختصاص النص بألا يتناول إلا ما هو نصٌّ فيه)، ويشاركه (أي: ويشارك الظاهرُ النَّصَ) في وجوبِ كونه (أي: النص) كلامًا، واختصاصِه (أي: النص) بالكشف ونفي العموم"[3]، وقوله: "واختصاصه بالكشف"، قد فسره عند الكلام عن شروط النص بـــ"ظهور دلالته"، وأما اختصاصه بـــ"نفي العموم"، فالمقصود "نفي الإجمال"، بأنْ لا يكون اللفظ مجملًا، حيث أنّ اللفظ المجمل عنده لا يعتبر نصًّا أو ظاهرًا.

والحقيقة أنّ قوله "ونفي العموم" مُشكلٌ، إذْ كيف ينفي أنْ يكون العموم من "الظاهر"؟، واللفظ العام من الظواهر عند أبي الحسين وغيره، حيث يقول في "باب: قسمة أصول الفقه"، وفي بيان طريقته لترتيب الكتاب: "ثم نقدم الخصوص والعموم على المجمل والمبين لأنَّ الكلام في الظاهر أولى بالتقديم من الخفي"[4]، فالعموم عنده من ألفاظ "الظاهر"، فكيف يصح أنْ يُنفى "الظاهر" عن العموم؟، والذي خلُص إليه البحث أنّ مقصوده من "نفي العموم"، "نفي الإجمال الذي في العموم، وهو تناول العام لأفراده تناولًا واحدًا"، وليس نفي أنْ يكون العام من ألفاظ "الظاهر"، والذي يعضد هذا الفهم قوله: "أما قولنا "المجمل"، فقد يراد به ما أفاد جملة من الأشياء، ومن ذلك قولهم: "أجملتُ الحسابَ"،

---

(1) ينظر: البصريّ، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص319، وسيأتي شرح مفهوم النص عند أبي الحسين في الكلام عن النص، إنْ شاء الله تعالى، ينظر: ص115.

(2) يقول أبو الحسين: "قولنا نص عبارة عن خطاب واحد"، فلا يجوز عنده تسمية المجمل مع البيان نصًّا، ينظر: البصريّ، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص320.

(3) ينظر: البصريّ، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص320.

(4) ينظر: البصريّ، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص11.

وعلى هذا يوصف "العموم"، بأنه "مجملٌ"، بمعنى أنّ المسميّات أُجملت تحته، وقد يراد به ما لا يمكن معرفة المراد به"[1].

وعلى أية حال؛ فظاهر كلام أبي الحسين أنّه يجعل "النص" قسمًا أو نوعًا من أنواع "الظاهر"، فبينهما عموم وخصوص مطلق، حيث الظاهر مفيد بنفسه لما هو واضح فيه، سواء احتمل معنىً واحدًا ظاهرًا أو احتمل مع المعنى الظاهر معانٍ متعددة، بينما يقتصر النص على إفادة ما هو نص فيه، ويوضح الشكل 1 النسبة بين "النص" و"الظاهر" عند أبي الحسين، حيث تمثل الدائرة الكبرى "الظاهر"، وتمثل الدائرة الصغرى "النص".

الشكل 1 النسبة بين "النص" و"الظاهر" عند "أبي الحسين"

(1) ينظر: البصريّ، **المعتمد في أصول الفقه**، "باب: في ذكر ألفاظ تستعمل في المجمل والبيان"، ج1، ص319.

ولا يخفى ما في تعريف أبي الحسين، والتعريف الذي انتقده من الدور لاشتمال كل منهما على لفظ مشتق من المُعَرَّف، كلفظ "ظاهر" في تعريف أبي الحسين، ولفظ "ظهر" في التعريف الآخر الذي لم يرتضه، وقد يُجاب على ذلك: بأنَّ ورودهما في التعريف بالمعنى اللغويّ وليس الاصطلاحيّ، فيصح التعريف ويسلم من الدور.

ثمَّ يتخذ التعريف عند القاضي أبي يعلى الحنبليّ رحمه الله (ت458) منحى ابن فورك العمليّ، حيث يُعرِّف "الظاهر" بأنّه: "**ما احتمل معنيين أحدهما أظهر من الآخر**"، أي أنّ اللفظ "الظاهر" هو الذي يحتمل معنيين: أحدهما ظاهر، والثاني محتمل غير ظاهر، والقاضي هنا يجعل معيار وضابط اللفظ "الظاهر" هو احتماله معنيين، وهو المعيار الذي رفضه القاضي أبو الحسين كما سبق[1].

فالقاضي أبو يعلى يقرر بوضوح تفاوت ظهور البيان؛ فـ"الله تعالى ورسوله ﷺ، خاطبنا بالنص والعموم والظاهر ودليل الخطاب وفحواه، وجميع ذلك بيان، وإنْ اختلفتْ مراتبها فيه"، "فبعض البيان أبلغ من بعض"[2].

وقد اعتمدت المدرسة الأصولية الحنبلية المتقدمة هذا التعريف.

ويربط القاضي أبو يعلى بين "الظاهر" و"العام"، ويفرق بينهما بكون تناول العام لأفراده تناول واحد، فيجب حمله على عمومه، إلا أنْ يخصه دليل أقوى منه، بينما تناول الظاهر لمعنييْه متفاوتة الظهور والقوة، فدلالته في أحدهما أظهر، فيجب حمله على أظهرهما، ولا يجوز صرفه عنه إلا بما هو أقوى منه، ولذلك فكل عموم ظاهر، وليس كل ظاهر عمومًا، وهو تفريق دقيق جيد من حيث معنى شمول العام لأفراده، إلا إنَّه في غير محل البحث، فالمعنى الظاهر من اللفظ العام هو عمومه اللفظ وشموله لجميع أفراده، والمعنى المحتمل فيه هو: تخصيصه ببعض أفراده دون بعضها، فالعام إذن متردد بين العموم واحتمال التخصيص، فلا فرق بين العام والظاهر من هذا الوجه = دلالتهما على معنى ظاهر مع احتمال معنى آخر، إلا إنَّ العام ينحصر في معنييْن أحدهما ظاهر وهو الدلالة على العموم،

---

(1) ينظر: ص69.

(2) ينظر: الفراء، **العدة في أصول الفقه**، ج1، ص104، 140.

والآخر محتمل وهو احتمال التخصيص، بخلاف الظاهر فقد يدل على أكثر من معنيين، وهو ظاهر وراجح في أحدها[1].

ويُعرّفه الخطيب البغداديّ رحمه الله (ت463) متابعًا منهج أبي يعلى وابن فورك[2] بأنه: ""**كُلُّ لَفْظٍ احْتَمَلَ أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا أَظْهَرُ مِنَ الْآخَرِ**"، كالأمر والنهي وغيرهما من أنواع الخطاب الموضوعة للمعاني المخصوصة المحتملة لغيرها"[3]، وبمثله عرفه الإمام الجويني رحمه الله (ت:478) في "الورقات" فقال: "**الظاهر: ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر**"[4].

ويأتي الإمام أبو الوليد الباجيّ المالكيّ رحمه الله (ت:474)، فيجعل الظاهر قسمًا من اللفظ المفصل[5] الذي ينقسم إلى محتَمِل (ومنه الظاهر) وغير محتَمِل (وهو النص)، فيُعَرِّف اللفظ "الظاهر"، مبرزًا معناه أو مدلوله الذي يظهر منه، ويترجح فيه، ويعتمد معيار احتمالية اللفظ لعدة معانٍ معيارًا لتحديد اللفظ "الظاهر"، ويزيد في التعريف معيارًا دقيقًا لتحديد مدلول اللفظ "الظاهر" (المعنى الأظهر والأرجح)، فيقول: "**الظاهر في الأقوال: هو المعنى الذي يسبق إلى فهم السامع من المعاني التي يحتملها اللفظ**"[6]، "ومعنى ذلك أنْ يكون اللفظ يحتمل معنيين فزائدًا، إلا أنه يكون في بعضها أظهر منه في سائرها، إما لعرف استعمال في لغة أو شرع أو صناعة، ولأن اللفظ موضوع له، وقد يستعمل في غيره، **فإذا ورد على السامع سبق إلى فهمه أنّ المراد به ما هو أظهر فيه**"[7].

---

(1) ينظر: الفراء، **العدة في أصول الفقه**، ج1، ص141، وينظر: الخطيب، **الفقيه والمتفقه**، ج1، ص232.

(2) بل نجد الخطيب ينقل الفرق بين العموم والظاهر من أبي يعلى الحنبلي بنصه، ينظر: الخطيب، **الفقيه والمتفقه**، ج1، ص232.

(3) الخطيب البغداديّ، **الفقيه والمتفقه**، ج1، ص232.

(4) الجوينيّ، **الورقات**، ص12.

(5) وهو: "ما فُهِم المراد به من لفظه، و لم يفتقر في بيانه إلى غيره"، الباجي، **الإشارات في أصول الفقه**، ص48.

(6) ينظر: الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، ج1، ص176، و**الإشارات في أصول الفقه**، ص50.

(7) الباجي، **الحدود**، ص43.

ويلاحظ أنّ تعريف الإمام الباجي هنا يبرز مدلول اللفظ "الظاهر" (وهو: المعنى الأظهر)، ومعياره عنده هو "**السبق إلى فهم السامع**"، وهو يقترب من معيار "التبادر إلى الفهم" عند الأستاذ أبي إسحق الأسفراييني.

كما يخطو الباجيّ بالتعريف خطوة أوسع، فيوسع مجال احتمال اللفظ "الظاهر" لأكثر من معنى بعد أنْ كان يُعرَّف بكونه محتملًا لمعنَيْن اثنين فقط، فقد يكون اللفظ "الظاهر" محتملًا لأكثر من معنَيْن، كاحتمال الأمر للوجوب، أو الندب، أو التخيير، يقول الإمام الباجيّ: "فالظاهر كالأوامر والنواهيّ، وغير ذلك مما يحتمل معنَيْن فزائدًا، هو في أحدها أظهر"[1]، وهو نظر دقيق جيد يخلص به من الاعتراض الذي توجه للتعريفات السابقة.

ويُعَرِّف الإمام أبو إسحق الشيرازيّ الشافعيّ رحمه الله (ت:476) اللفظ "الظاهر" بتعريفيْن؛ أولهما في كتابيه "اللمع" و"شرح اللمع" بأنّه: "**ما احتمل أمرين، وهو في أحدهما أظهر من الآخر**، كالأمر والنهي، وغير ذلك من أنواع الخطاب الموضوعة للمعاني المخصوصة المحتملة لغيرها"[2].

وثانيهما في كتاب "**الملخص في الجدل**" وهو قريب من الأول ولكنه يبدل بلفظة "أظهر" في التعريف الأول لفظة "أقوى"، فيقول: "و"**الظاهر**": **ما احتمل أمرين، وأحدهما أقوى من الآخر**"[3]، وبذلك يسلم تعريفه من الدور تمامًا، وإنْ بقي حصره معاني الظاهر في احتماليْن فقط مما يُنتقد في التعريف، وقد اعتمد هذا التعريف الإمام التفتازانيّ رحمه الله (ت792) في كتاب "حدود أصول الفقه"[4].

---

(1) ينظر: الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، ج1، ص196، و**الإشارات في أصول الفقه**، ص50

(2) الشيرازيّ، **شرح اللمع**، ج1، ص449، و**اللمع**، ص27.

(3) الشيرازيّ، **الملخص في الجدل في أصول الفقه**، ج1، ص9.

(4) يقول: "**الظاهر: ما يحتمل معنيّين، أحدهما أقوى من الآخر**"، التفتازانيّ، "كتاب حدود أصول الفقه"، **حوليّة مركز البحوث الدراسات الإسلاميّة**، م5، ع10، ص317.

أما الإمام الجويني رحمه الله (ت:478) فيقف من تعريف اللفظ "الظاهر" مواقف مختلفة، ففي كتاب "**التلخيص في أصول الفقه**" يتابع الإمام الباقلاني في كتابه "**التقريب والإرشاد**"، فيسوي بين النص والظاهر[1].

وفي رسالته الصغيرة "**الورقات**" يورد الإمام الجوينيّ تعريفًا للظاهر فيقول: "**الظاهر: ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر**"[2]، وهو قريب من تعريف الإمام ابن فورك وبمعناه كما مرّ آنفًا.

بينما يذكر في كتاب "**البرهان في أصول الفقه**" ترتيب بعض الأصوليين البيان مراتبًا ثلاثة، "الرتبة الأولى: النص (الذي يجعله في موضع آخر "المتناهي في الوضوح"[3])، والثانية: **الظاهر المحتمل التأويل**، والثالثة: اللفظ المتردد بين احتماليْن، من غير ترجيح وظهور في أحدهما، كالقُرْء ونحوه"[4]، ولكنه لا يرتضي هذا الترتيب للبيان، ولا يرضى إدخال الظاهر والمجمل في أنواع البيان، فيقول: "وهذا ساقط، فإنَّ ما ذكره هذا القائل آخرًا من المجملات، وهو نقيض البيان، والظاهر ليس بيانًا أيضًا مع تطرق الاحتمال إليه"[5]، ومع هذا الاعتراض على إدخال الظاهر في أنواع البيان، فالظاهر أنَّ الإمام الجويني يرضى التفريق بين "النص" و"الظاهر"، ويجعل الظاهر هو المحتمل للتأويل.

ثم يعقد فصلًا مستقلًا في حقيقة "النص" و"الظاهر" و"المجمل" و"المتشابه" و"المحكم"، يبيّن في آخر كلامه عن النص أنَّ "الشافعي يُسمي الظواهر نصوصًا في مجاري كلامه، وكذلك القاضي أبو بكر"[6]، ويصحح هذا الإطلاق من حيث اللغة، ثم يبدأ كلامه عن الظاهر، فينقل تعريف القاضي الباقلانيّ والأستاذ أبي إسحق الإسفراييني للظاهر

---

(1) الجوينيّ، **التلخيص في أصول الفقه**، ج1، ص182.

(2) الجوينيّ، **الورقات**، ص12، وهذا تعريف الإمام الجوينيّ للظاهر في متن "**الورقات**"، ولم يذكره في كتاب **التلخيص**، ولا كتاب **البرهان في أصول الفقه**!.

(3) الجوينيّ، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص226.

(4) الجوينيّ، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص126.

(5) الجوينيّ، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص126.

(6) الجوينيّ، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص279.

السابقيْن[1]، فينتقد تعريف الباقلانيّ بالانتقادات التي سلفتْ عند الكلام على تعريفه، ويسكتْ عن تعريف الأستاذ الإسفراييني، وكأنّه ارتضاه، ولذلك قالوا في "**المسودة في أصول الفقه**": "وصوبه الجوينيّ وزيَّف ما سواه"[2]، وبذلك يكون قد مال في تعريفه هنا إلى معيار احتمال التأويل كمحدد للفظ الظاهر، وفي "**الورقات**" يجعل محدد اللفظ الظاهر ظهوره ووضوحه في أحد معنَيْه المحتملة.

ويعرف الإمام أبو الخطاب الكلوذانيّ الحنبليّ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت:510) "الظاهر" بأنه: "**ما احتمل أمرين، هو في أحدهما أظهر من الآخر**"[3]، وقد جعل أبو الخطاب "الظاهر" ضربيْن: الضرب الأول: ظاهر بالوضع، وينقسم إلى ظاهر بوضع اللغة، كالأمر: يَحتمل النَّدب والإيجاب، لكنه في الإيجاب أظهر، وظاهر بوضع الشرع، كالأسماء المنقولة من اللُّغة إلى الشرع: كالصلاةِ في الأصل اسم للدعاء، ونُقلتْ في الشرع إلى هذه الأفعال المخصوصة، وغيرها، والضرب الثاني: ظاهر بالدليل، فهو مثل قوله تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ [البقرة:233]، فظاهره ظاهر الخبر، غير أنّه يُحمل على الأمر بدليل: أنَّه لو حُمِل على الخبر لأدى أنْ يكون خبرُ الله تعالى خلاف مُخبره، فاللفظ المحتمل "مع الدليل العاضد له صار كالظاهر"[4]، ففي هذه الآية الكريمة قد يوجد بعض الوالدات يُرضعنَ أولادهنَ أكثر من حولين وأقل من حولين، فتُحمل الآية على الأمر، أي: يجب على الوالدة أن تُرضع الولد، ومثله قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾ [الواقعة:79]، فقد يمس المصحف الطاهر وغير الطاهر، فتُحمل الآية على أنَّه لا يجوز أن يمسه إلا المطهرون[5].

---

(1) تعريف الباقلانيّ، هو: "**لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإنْ أُجريتْ على حقيقتها كانتْ ظاهرًا، وإذا عدلتْ إلى جهة المجاز كانت مؤولةً**"، وتعريف الأستاذ أبي إسحق الإسفراييني، هو: "**الظاهر لفظ معقول، يبتدر إلى فهم البصير بجهة الفهم منه معنى، وله عنده وجه في التأويل مسوّغ لا يبتدره الظنُّ والفهمُ، ويخرج على هذا ما يظهر في جهة الحقيقة، ويؤول في جهة المجاز، وما يجري على الضد منه**".

(2) آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، ص513.

(3) الكلوذانيّ، **التمهيد في أصول الفقه**، ج1، ص7.

(4) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص555، وابن بدران، عبد القادر، **نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر**، ج2، ص28.

(5) ينظر: الكلوذانيّ، **التمهيد في أصول الفقه**، ج1، ص8.

ولم يسلم هذا التعريف من الاعتراض لاشتماله على الدور؛ ولذلك يقترح الإمام الطوفي رحمه الله استبدال لفظ "أظهر" في التعريف بلفظ "أرجح"، يقول: "وينبغي أنْ يقال: هو في أحدها أرجح دلالة، لئلا يصير تعريفًا للظاهر بنفسه"[1].

ويمكن أنْ يجاب عن هذا الاعتراض بأنّ المراد من الظهور في التعريف المعنى اللغوي لا الاصطلاحيّ؛ كما سبق بيانه[2]، فيسلم التعريف من الدور.

كما أنّ هذا التعريف اقتصر على تحديد المعاني المحتملة للفظ "الظاهر" بكونها معنيين اثنين، وقد سبق بيان هذا الاعتراض عند تعريف ابن فورك[3].

ومع هذا التطور في التعريف بذكر ضابط علامة اللفظ "الظاهر"، إلا أنه يبقى التعريف محتاجًا لمعيار ضبط المعنى الأظهر، أو ظاهر اللفظ (مدلول اللفظ "الظاهر")، لبيان حقيقة كونه هو المعنى الأظهر أو الأرجح أو الأقوى للفظ، وهو ما قد أشار إليه الأستاذ الإسفراييني في تعريفه السابق، كما نلحظ أنَّ الإمام أبا الخطاب قد جعل: حمل الخطاب على غير ظاهره بالدليل إلى معنى آخر يكون هذا المعنى ظاهرًا، أي أنَّ تأويل المعنى لدليل صحيح يصير المعنى المصروف إليه اللفظ ظاهرًا.

ويذكر الإمام المازريّ رحمه الله (ت536) في كتابه "**إيضاح المحصول من برهان الأصول**" – الذي يُعدُ شرحًا للبرهان – تسمية الشافعيّ والباقلانيّ النص ظاهرًا، ثم يذكر عدة تعاريف مختلفة للظاهر[4]:

الأول: "**إنّه ما لا يحجر السامع عن فهمه شيءٌ**"، ويعترض عليه بكونه يدخل في التعريف النصوص.

الثاني: "**ما احتمل معنييْن، وهو في أحدهما أظهر**"، وهو بمعنى تعريف ابن فورك، والجوينيّ في "**الورقات**".

---

(1) الطوفيّ، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص558.

(2) ينظر: ص71.

(3) ينظر: ص67.

(4) المازريّ، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص307.

الثالث: "**ما احتمل معنيَيْن أو معاني، غلب عرف الاستعمال على أحدها**"، وهو بذلك يجعل احتمال المعاني هو محدد اللفظ الظاهر، وغلبة الاستعمال هو محدد المعنى الظاهر، ليشمل المجازات المشهورة كالدابة، والأسماء الشرعية التي اُشتهرتْ في معانيها الشرعية دون المعنى اللغويّ، والأسماء العرفيّة العامة والخاصة، وهو قريب من التعريفات السابقة، حيث يفسر ظهور المعنى وقوته بغلبة الاستعمال فيه.

الرابع: "**ما سبق إلى الوهم معناه على وجه فيه احتمال**"، ولا يُدرى قائل هذا التعريف، حيث أبهم الإمام المازريّ قائله، بقوله: "وقال بعضهم"، وإدخال الوهم في تعريف الظاهر غريب جدًا لم يُسبق إليه، فالوهم في اللغة، من خطرات القلب، يقال: "وَهَم إلى الشيءِ، يَهِمُ وَهْمًا: إذا ذهب وَهْمُه – أي خاطره – إليه"، ويقال أيضًا: "وَهِمَ يَوْهَمُ وَهَمًا: إذا غلط"، و"أوْهَمْتَ الشيءَ: إذا تركتَه، وأوْهَمْتَ في الكلام والكتاب: إذا أسقطتَ منه شيئًا"[1]، فاستخدامه بمعناه اللغوي في تعريف الظاهر غير دقيق ولا يصح.

وكذلك الوهم في الاصطلاح خلاف الظن، وهو أضعف منه بل أضعف من الشك[2]، فاستخدامه بمعناه الاصطلاحيّ خطأ، وأخشى أنْ يكون قد تصحف لفظ الوهم عن الفهم، وأنَّ أصل التعريف: "**ما سبق إلى الفهم معناه على وجه فيه احتمال**"، فيكون

---

(1) يُنظر: ابن الأثير، المبارك، **النهاية في غريب الحديث**، ج10، ص4511، والزبيديّ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج34، ص62.

(2) يعرف الأصوليون الظن، والشك، والوهم بما يأتي: **الظن**: ما عَنْه ذكر حكميّ واحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره أو بتشكيك مشكك، مع كونه راجحًا، و**الشك**: ما عَنْه ذكر حكميّ واحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره أو بتشكيك مشكك، مع تساوي طرفيه، و**الوهم**: ما عَنْه ذكر حكميّ واحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره أو بتشكيك مشكك، مع كونه مرجوحًا، و"**الذكر الحكميّ**" هو: الكلام الخبريّ الدال على معنى الخبر، تخيله أو تلفظ به، و"**ما عَنْه الذكر الحكميّ**" هو: مفهوم الكلام الخبريّ، وقد يُطلق عليه الحكم تجوزًا، و"**متعلقه**" أي: متعلق ما عَنْه الذكر الحكميّ، هو: النسبة بَيْن طَرَفَيِ الْخَبَرِ فِي الذِّهْنِ، ، فعليه فالظن هو أنْ يكون إثبات النسبة بين طرفي الخبر راجحًا، والشك أنْ يستوي إثبات ونفي النسبة بين طرفي الخبر، والوهم أنْ يكون إثبات النسبة بين طرفي الخبر مرجوحًا، ينظر: الأصبهانيّ، **بيان المختصر**، ج1، ص73، والبابرتيّ، **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب**، ج1، ص134، والرهونيّ، **تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول**، ج1، ص189.

بمعنى تعريف الإمام الباجيّ المالكيّ، وهو: "**المعنى الذي يسبق إلى فهم السامع من المعاني التي يحتملها اللفظ**".

ثم يذكر تعريف الأستاذ الإسفراييني، ويقول: "هذه معاني حدود من ذكرنا حدودهم فيه، والغرض قد قدمناه، وكلُّ هؤلاء الحادِّين عليه حوموا"، ثم ذكر تعريف الباقلانيّ وناقشه كما سبق[1].

أما الإمام أبو حامد الغزاليّ رحمه الله (ت505)، فنراه في كتابيه "**المستصفى في أصول الفقه**"، و"**المنخول**"، يُعرف اللفظ "الظاهر" بعدة تعريفات؛ هي:

"**اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع**"[2]، وكأنّ هذا هو التعريف الذي ارتضاه، إذ كرره في الكتابيْن، وقال في "المنخول": "فالوجه، أنْ يُقال: الظاهر ...وذكره".

ويُعَرِّفه في "المنخول" أيضًا بأنّه: "**ما يظهر معناه مع احتمال**"[3]،

ويُعرِّفه في "المستصفى" أيضًا بأنّه: **اللفظ الذي يتردد بين معنيين فصاعدًا، ويظهر في أحدهما، ولا يظهر في الثاني**"[4]،

وبأنه: "**اللفظ الذي يحتمل التأويل**"، يقول: "النص هو الذي لا يحتمل التأويل، و**الظاهر هو الذي يحتمله**"[5].

وكأنّ أبا حامد أراد أنْ يجمع كل ما قيل في تعريف اللفظ الظاهر، وضبط معناه الظاهر (مدلول اللفظ الظاهر)، ولذلك كانتْ تعاريفه متباينة المعاني والدلالات والفائدة، فتعريفه في "المنخول" بأنه: "**ما يظهر معناه مع احتمال**"، لا يأتي بجديد ولا يزيد شيئًا عما سبقه من تعاريف، بل ربما كان هذا التعريف موهمًا للإبهام في كلمة "احتمال"، وكذلك

---

(1) ينظر: ص66.

(2) الغزاليّ، **المستصفى**، ج2، ص633، و**المنخول من تعليقات الأصول**، ص167.

(3) الغزاليّ، **المنخول من تعليقات الأصول**، ص164.

(4) ينظر: الغزاليّ، **المستصفى**، ج2، ص606.

(5) الغزاليّ، **المستصفى**، ج2، ص633.

تعريفه بأنّه: "**اللفظ الذي يتردد بين معنيين فصاعدًا، ويظهر في أحدهما، ولا يظهر في الثاني**".

بينما يعتمد في "المستصفى" احتمال التأويل كمعيار لتحديد اللفظ "الظاهر"، وهو في ذلك متأثر بالإمام الجوينيّ والإسفراييني كما سبق[1]، فيعرفه بأنه: "**اللفظ الذي يحتمل التأويل**"، فاللفظ "الظاهر" هو المحتمل التأويل، وهذا المعيار لضبط اللفظ "الظاهر" لا طائل تحته، إذ لا فرق بين احتمال اللفظ "الظاهر" لعدة معانٍ، وبين تطرق التأويل إليه، لأنّ تطرق التأويل للفظ "الظاهر" يكفي فيه الاحتمال، وإنْ استلزم التأويل الصحيح وجود دليل قوي يرجح المعنى المحتمل على المعنى الظاهر، ولذلك لا نجد أثرًا لضابط التأويل في تعريف اللفظ "الظاهر" عند الأصوليين بعد الغزالي، هذا بخلاف ضابط التأويل في تعريف "النص" كما سيأتي إن شاء الله تعالى[2].

وأما التعريف الذي ارتضاه في "المستصفى" و"المنخول" بأنه: "**اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه في غير قطع**"[3]، فهو تعريف غير جامع، "لأنه يخرج منه ما فيه أصل الظن دون غلبة الظن مع كونه ظاهرًا، ولهذا يُفرق بين قول القائل: ظَنَّ، وغلبة ظن، ولأنَّ غلبة الظن ما فيه أصل الظن وزيادة"، وفيه أيضًا زيادة مستغنى عنها وهي قوله "من غير قطع"[4]،

ويجعل الغزالي معيار المعنى المراد من اللفظ "الظاهر" (مدلول اللفظ الظاهر)؛ هو غلبة الظن عليه من دون قطع، و لم يجعله التبادر إلى الفهم أو الذهن كما فعل الإمام الباجيّ، وهو في إدخاله للتأويل كمعيار لتعريف اللفظ "الظاهر"، وغلبة الظن كمعيار لتحديد مدلوله (المعنى الظاهر) متأثر بتعريف الأستاذ أبي إسحق الإسفراييني[5] في جعله التأويل معياراً للفظ

---

(1) ينظر: ص74، و67.

(2) ينظر: ص109.

(3) الغزاليّ، **المستصفى**، ج2، ص633، و**المنخول من تعليقات الأصول**، ص167.

(4) ينظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج3، ص52.

(5) تعريف الأستاذ الأسفراييني: "**الظاهر لفظ معقول، يبتدر إلى فهم البصير بجهة الفهم منه معنى، وله عنده وجه في التأويل مسوّغ لا يبتدره الظنُّ والفهمُ، ويخرج على هذا ما يظهر في جهة الحقيقة، ويؤول في جهة المجاز، وما يجري على الضد منه**".

"الظاهر"، وغلبة الظن معياراً لمدلول اللفظ الظاهر، وسيكون لمعيار غلبة الظن أثر في تعريفات الأصوليين للظاهر، دون معيار احتمالية التأويل كما سيأتي في تعريف الإمام ابن عقيل الحنبليّ وغيره، إن شاء الله عَزَّوَجَلَّ.

ويُعَرِّف الإمام أبو الوفاء ابن عقيل رَحِمَهُ اللَّهُ (ت513)، الظاهرَ بأنّه: "**كل لَفظٍ تَردَّدَ بين أمرين، هو في أحدهما أظهر**"، وهو يقترب جدًا من تعريف الإمام أبي الخطاب الكلوذانيّ[1]، حيث "ما" المبهمة عند أبي الخطاب مفسرة بـــ "كل لفظ" عند ابن عقيل، غير أنّ الإمام ابن عقيل أدخل **التردد** في التعريف بدلًا من **الاحتمال**، ثم فسره بأنّ الظاهر في الألفاظ: "بمنزلة الظنِّ المترددِ في النَّفس بين أمرين، وهو في أحدهما أظهر"[2].

وهذا تغيّر جوهريّ في التعريف[3]، وانحراف به عما كان يبحث عنه الأصوليون الأوائل من دلائل لتحديد المعنى المراد بالظاهر، فاحتمال اللفظ لأمرين أو معنيين أو أكثر، وظهوره في معنى من هذه المعاني المحتملة؛ هو أمر وجوديٌّ، بحسب الواقع ونفس الأمر، أي: بحسب وضع اللغة، وإرادة المتكلم ومقصده من كلامه، وبحسب استعماله للألفاظ، بينما يجعل ابن عقيل تردد الظاهر بين أمرين أو معنيين أو أكثر، بمثابة تردد الظن في النَّفس، وهو أمر نفسيّ وجدانيٌّ بالنسبة للمستمع والمخاطَب، وليس بحسب الواقع، ونفس الأمر، فبدلًا من أنْ يبحث الأصوليّ في الكلام عن المعنى المراد للمتكلم من معاني اللفظ الظاهر، سواء بحمل اللفظ على ظاهره أو بحمله على غير الظاهر بحسب أدلة السياق، – والمعنى المراد للمتكلم معنى موجود بالفعل، منصوب عليه أدلة في الكلام تبيّن المراد منه –، أصبح المخَاطَب يبحث عن معنى في نفسه هو؛ يزيل به الظن والتردد – (وهذا المعنى هو: القطع المقابل للظن) – ليحمل به الظاهر على أحد معانيه، سواء وافق المعنى المراد للمتكلم أم لم يوافقه، فليس للواقع ونفس الأمر (مراد المتكلم نفسه) — إذنْ – دَخْلٌ في تحديد معنى اللفظ الظاهر، وبسبب استبدال الإمام ابن عقيل بلفظ الاحتمال لفظَ التردد، وتشبيهه له بـــ"الظن

---

(1) تعريف أبي الخطاب: "**ما احتمل أمرين، هو في أحدهما أظهر من الآخر**"

(2) ينظر: ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج1، ص16، والكلوذانيّ، **التمهيد في أصول الفقه**، ج1، ص7،

(3) وإنْ كان الإمامان أبو إسحق الإسفراييني والغزالي قد أشارا إلى معنى الظن في تعريف الظاهر، إلا إنّ تعريف ابن عقيل وتفسيره لمعنى التردد ألصق بهذا التغيير من تعريفيهما.

المتردد في النفس" يرسخ في الدرس الأصوليّ ثنائيّة الظن والقطع، التي كان لها أثرٌ كبيرٌ في تطور مفهوم "الظاهر" و"النص"، وأثر أكبر في التحكم في مسائل أصول الفقه عامة.

ويُعرف الإمام ابن قدامة المقدسيّ رحمه الله (ت543)؛ الظاهر بأنه: "**ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى، مع تجويز غيره**"(1)، ثم قال: "وإنْ شئتَ قلتَ: **ما احتمل معنيَيْن هو في أحدهما أظهر**"(2)، وهو بذلك لا يخرج عن تعريف الإمام أبي يعلى واختياره، ولكنه أراد بتعريفه الأول أنْ يضيف معياراً للمعنى الأظهر، وهو "سبق الفهم"، ويلحظ الباحث عدم تأثره بتعريف الإمام الغزالي، وكأنّه لم يرتضه.

أما الإمام الطوفيّ رحمه الله مختصِر الروضة وشارحه، فيبيّن أنّ حقيقة "الظاهر" هو المعنى المحتمل المتبادر، أي أنّ "الظاهر" حقيقة هو مدلول اللفظ المتبادر، لا اللفظ نفسه، يقول: "والظاهر حقيقة؛ أي: في نفس الأمر، هو الشاخص المرتفع، ... وكما أنّ المرتفع من الأشخاص هو الظاهر الذي يتبادر إليه الأبصار، فكذلك المعنى المتبادر من اللفظ، هو الظاهر الذي تبادر إليه البصائر والأفهام، أما إطلاق "الظاهر" على اللفظ المحتمل أموراً، وهو في أحدها أرجح، فهذا اصطلاح لا حقيقة"(3).

ثمَّ يُعَرِّف "الظاهر" بتعريفين على سبيل الاختيار، لأنهما عنده سواء، وهما تعريفا الإمام ابن قدامة في الروضة مع تعديلات طفيفة، كما أنه غيّر في ترتيبهما عن ترتيب الروضة.

فأولهما: "**اللفظ المحتَمِل معنيين فأكثر هو في أحدها أظهر**"، ثم يقول: "وينبغي أنْ يقال: هو في أحدها أرجحُ دلالةً، لئلا يصير تعريفًا للظاهر بنفسه"(4)، واللفظ المحتَمِل لمعنيين احتراز عن اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً كالنصِّ، كما زاد في تعريفه كلمة

---

(1) ابن قدامة المقدسيّ، **روضة الناظر وجنة المناظر**، ج2، ص29.

(2) ابن قدامة المقدسيّ، **روضة الناظر وجنة المناظر**، ج2، ص29.

(3) ينظر: الطوفيّ، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص558.

(4) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص558.

"فأكثر"، يقول: "وقولنا: فأكثر. لأنَّ اللفظ قد يحتمل معنيين ومعاني ... فكان ذلك أجود من قول الشيخ أبي محمد – يعني ابن قدامة –: "ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر"[1].

أما التعريف الثاني؛ فهو: "**ما بادر عند إطلاقه معنى، مع تجويز غيره**"[2]، أي اللفظ المتبادر منه معنى، مع جواز معنى غيره، وقوله "ما بادر عند إطلاقه"؛ احترازٌ مما لا يتبادر منه عند إطلاقه معنى كالمجمل، كلفظ "القُرْء" عند إطلاقه، لا يتبادر منه حيض ولا طهر، وقوله "عند إطلاقه" لأنّ المراد في التعريف الظاهر بذاته أي بالوضع، وهو احتراز عن المجاز الذي يظهر المراد منه بالقرينة والدليل الخارج، لا عند الإطلاق[3].

ونجد الإمام أبا بكر بن العربيّ رحمه الله (ت543) يعود بمعيار الظاهر إلى الاحتمال؛ يقول: "اللفظ الصريح إذا احتمل الشيء وغيره، فلا يخلو أنْ يكون احتمالهما سواءً، أو يكون في أحد الاحتماليْن أظهر، **فإن كان في أحد الاحتماليْن أظهر فهو الظاهر**"[4].

بينما نجد الإمام الرازيّ رحمه الله (ت606) يعرفه في "المحصول" بثلاثة تعريفات:

1. بعد أنْ عرّف المجمل بأنّه اللفظ الموضوع لمعنيَيْن جميعًا على السويّة، قال: "**وأما إنْ كانتْ دلالة اللفظ على أحد مفهوميْه أقوى؛ سُمِّيَ اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرًا، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولًا**". ثمّ قال: "فالنص والظاهر يشتركان في الرجحان، إلا أنّ النص راجحٌ مانعٌ من النقيض، والظاهر راجحٌ غير مانعٍ من النقيض"[5]، وقد اقتصر تاج الدين الأُرمويّ رحمه الله (ت653) في "**الحاصل من المحصول**" على هذا التعريف[6]، وكذلك ناصر الدين البيضاويّ رحمه الله (ت685)، في "**منهاج الوصول**"[7].

---

(1) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص558.

(2) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص559.

(3) يُنظر: الطوفيّ، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص559.

(4) ابن العربيّ، **المحصول في الأصول**، ص77.

(5) الرازيّ، **المحصول في علم أصول الفقه**، ج1، ص315، 316.

(6) ينظر: الأرمويّ، **الحاصل من المحصول**، ج2، ص95.

(7) ينظر: البيضاويّ، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، ص80.

2. ويُعَرفه أيضًا بأنه: "**الذي** – أي اللفظ – **يحتمل غيره احتمالًا مرجوحًا**"[1].

3. ويعرفه أيضًا بأنّه: "**ما لا يفتقر في إفادته لمعناه الى غيره سواء أفاده وحده أو أفاده مع غيره**"[2]، وقد اكتفى بهذا التعريف سراج الدين الأرموي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت: 682) في "**التحصيل من المحصول**"[3].

ثم قال الرازيّ: "ولا منافاة بين التعريفين (يعني التعريفين الآخرين)"[4]، وفي هذا نظر، فالتعريف الأخير أعمُّ من الأولَيْن، وهو على معنى ترادف النص والظاهر، وهو قريب من تعريف أبي الحسين البصريّ للنص، وهذا التعريف يجعل النص (بمعناه الاصطلاحيّ: الراجح المانع من النقيض) قسمًا من الظاهر[5]، ولعلَّ الإمام فخر الدين أراد أنْ يجمع كل ما قيل في مفهوم الظاهر قبله، فعدَّد تعاريفه في مواضع مختلفة من كتابه، فأُشكِل ذلك على الشراح والمختصرين لكتابه والدارسين.

أما الإمام الآمديّ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت631)، فيعتبر ثبوت دلالة اللفظ على معنى مع احتماله لأكثر من معنى غيره؛ معيارَ الظاهر، يقول: "والحق في ذلك أن يقال: اللفظ الظاهر: "**ما دلَّ على معنى بالوضع الأصليّ، أو العرفيّ، ويحتمل غيره احتمالًا مرجوحًا**"[6]، فقوله "ما دلَّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي"، ليدخل في الظاهر ما دلّ على المعنى المشهور المستعمل، سواء كان حقيقيًّا أو عرفيًّا، وقوله: "ويحتمل غيره"، احترازٌ عن القاطع الذي لا يحتمل التأويل، وهو "النص"، وقوله: "احتمالًا مرجوحًا"، احترازٌ عن الألفاظ المشتركة، فالمشترك دلالته على معانيه متساوية لا رجحان فيها، ثم يقسم "الظاهر" إلى "ما هو ظاهر

---

(1) الرازيّ، **المحصول في علم أصول الفقه**، ج3، ص230.

(2) الرازيّ، **المحصول في علم أصول الفقه**، ج3، ص229.

(3) ينظر: الأُرْمَويّ، **التحصيل من المحصول**، ج1، ص411.

(4) الرازيّ، **المحصول في علم أصول الفقه**، ج3، ص230.

(5) الأرموي، **التحصيل من المحصول**، ج1، ص412، والقِرَافيّ، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج5، ص2277.

(6) الآمديّ، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج3، ص52.

بحكم الوضع الأصليّ، كإطلاق لفظ الأسد بإزاء الحيوان المخصوص، وإلى ما هو ظاهر بحكم عرف الاستعمال، كإطلاق لفظ الغائط بإزاء الخارج المخصوص من الإنسان"[1].

غير أنّ تعريف "الظاهر" يتخذ عند الإمام ابن الحاجب رحمه الله (ت646) شكلًا جديدًا، هو في حقيقته ترجمة للإرهاصات السابقة التي أدخلتْ معنى الظن في دلالة الظاهر، فيعرف الظاهر بأنه: "**ما دلّ دلالة ظنية، إما بالوضع** كالأسد، **وإما بالعرف** كالغائط"[2]، فقوله: "**ما دلّ**"، كالجنس في التعريف، يشمل "الظاهر" و"النص" و"المجمل" و"المُؤول"، وقوله: " **دلالة ظنيّة**"، الظنية هي الراجحة، وهو قيد خرج به "النص" لأنّ دلالته قطعيه، و"المجمل" لأنّ دلالته ليستْ براجحة ولا مرجوحة، و"المُؤول" لأنّ دلالته موهومة مرجوحة، وقوله: "**إما بالوضع، وإما بالعرف**"، احترازٌ عن المجاز عند وجود القرينة الصارفة عن الظاهر، فلأنَّ دلالته على المعنى المجازيّ – وإنْ كانتْ أرجح بالنسبة إلى دلالته على المفهوم الحقيقيّ – لكنه ليس بظاهر (أي: بذاته) لأنها ليستْ بوضعية ولا عرفية[3].

وقد اعترض عليه بأنّ التعريف أعم من المحدود، لأنّه أدخل فيه "ما يفيد معنى، سواء أفاده مع معنى آخر إفادة مرجوحة أو لم يفده"[4]، أي أنَّ التعريف يشمل كلَّ ما له دلالة ظنية سواء احتمل عدة معانٍ أو احتمل معنى واحدًا، فالاعتراض مبنيٌّ على وجود ألفاظ لها دلالة واحدة ظنيّة، فتدخل حينئذٍ في تعريف "الظاهر" وليستْ منه، كحوشيّ الألفاظ الغريبة المُختلف في معناها، إذْ دلالتها على معناها ظنية.

وأُجيب عن هذا الاعتراض بأنّه "لو لم يدل على معنى آخر دلالة مرجوحة لكان نصًّا، فإنّه إذا لم يحتمل معنى آخر كانتْ دلالته قطعيّة"[5]، فالجواب من وجهيْن: الأول:

---

(1) ينظر: الآمديّ، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج3، ص52.

(2) ابن الحاجب، **مختصر منتهى الوصول والأمل**، ص149.

(3) ينظر: الأصبهاني، **بيان المختصر**، ج2، ص617، والإيجيّ، **حاشية العضد على مختصر ابن الحاجب**، ج2، ص168.

(4) الزركشيّ، **تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع**، ج2، ص820.

(5) العراقيّ، **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**، ج2، ص412.

بمنع وجود ألفاظ تدل دلالة ظنية على معنٍ واحدٍ، فإنّها لو دلتْ على معنى واحد كانتْ دلالتها قطعيّة، والثاني: إثبات الترابط بين الدلالة الظنيّة وتعدد الاحتمالات.

وبذلك خطى الإمام ابن الحاجب خطوة أوسع في تقرير ظنية دلالة "الظاهر"، وربما ألجأه ذلك ولعُه بالاختصار، فكأنه أراد اختصار كل ما قيل في معنى الظاهر من قبله، وإيجاد عاملًا مشتركًا بين التعريفات، فوجد ضالته في "**ظنية الدلالة**"، ولكنه أبعد كل البعد عن تحديد حقيقة اللفظ "الظاهر".

وقد اعتمد هذا التعريف من الحنابلة الإمام ابن مفلح رَحِمَهُ اللَّهُ (ت763)، والمرداويّ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت885)[1].

ثم امتد هذا التعريف إلى التاج السبكيّ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت771) في "**جمع الجوامع**" وشروحه، إلا أنّ الإمام السبكي عرّف الظاهر تعريفين، ثانيهما كتعريف الإمام ابن الحاجب تمامًا، وأولهما عند تقسيم المنطوق إلى "نص" و"ظاهر"، فـ"**النّص**" هو المنطوق "**إن أفاد معنى لا يحتمل غيره كزيد**"، لدلالته على شخص بعينه، **والظاهر** هو المنطوق **إن احتمل مرجوحًا كالأسد**"[2]، فإنّ دلالته على الحيوان المعروف أرجح من دلالته على الرجل الشجاع، والمراد بالظاهر ما يتبادر الذهن إليه، إما لكونه حقيقة لا يعارضها مقاوم لها، كلفظ الأسد عند إطلاقه، أو لكونه حقيقة عرفيّة، كالأسماء الشرعيّة، أو لكونه مجازًا مشتهرًا، صار حقيقة عرفيّة كإطلاق لفظ الغائط للخارج المستقذر، فإنه غالب فيه، وإنْ كان أصله للمكان المطمئن[3]، وهذا التعريف يقترب من التعريفات الأصيلة للفظ "الظاهر".

ويُعَرِّف الإمام القرافيّ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت684) اللفظ "الظاهر" بأنّه: "**المتردد بين احتماليْن فأكثر هو في أحدهما أرجح**"، ويفسره بأنّ "اللفظ متى رجح في احتمال من الاحتمالات – قلّتْ أو كثرتْ – سُمِّيّ ذلك اللفظ ظاهرًا، بالنسبة إلى ذلك المعنى، كالعموم

---

(1) ينظر: ابن مفلح، **أصول الفقه**، ج3، ص1044، والمرداويّ، **التحبير شرح التحرير**، ج6، ص2847.

(2) ينظر: الزركشي، **تشنيف المسامع**، ج1، ص330، وج2، ص820.

(3) ينظر: الزركشي، **تشنيف المسامع**، ج1، ص332، والسبكيّ، **رفع الحاجب**، ج3، ص448.

بالنسبة إلى الاستغراق[1]، فإنّ اللفظ ظاهر فيه دون الخصوص، وكذلك كل لفظ ظاهر في حقيقته دون مجازاته"[2].

وهذا التعريف بالجملة لم يخرج عن التعريفات السابقة، وهو قريب من تعريف الإمام ابن عقيل الحنبليّ[3]، وقد سبق في البحث مناقشة الفرق بين "التردد" و"الاحتمال" في التعريف[4]، إلا إننا لا نجد الإمام القرافي فسر التردد بالظن المتردد في النفس.

ويُعَرِّف الإمام البيضاويّ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت685) "الظاهر" عند تقسيمه للفظ باعتبار وحدة اللفظ وتعدده، ووِحدة المعنى وتعدده، وهو تقسيم من حيث لواحق اللفظ، وجعلها أربعة أقسام، ويُقسم القسم الرابع منها؛ وهو أنْ يتحدَ اللفظ ويتكثر المعنى، فإنْ دلَّ اللفظ على معانيه المتكثرة دلالة متساوية فهو المجمل، وإنْ كان راجح الدلالة في أحدها فهو الظاهر بالنسبة إلى المعنى الذي هو راجح فيه، والمؤول بالنسبة إلى المعنى الذي هو فيه مرجوح[5]، يقول البيضاويّ: "وأما الباقي (يعني القسم متحد اللفظ متكثر المعنى) فالمتساويّ الدلالة: مجملٌ، والراجح: ظاهرٌ، والمرجوح: مؤوَّلٌ"[6].

ثم سيطرتْ مدرسة ابن الحاجب والبيضاويّ وجمع الجوامع على أغلب كتب الأصول، وما خرج منها عن هاتين المدرستين لم يزد عما سبقه إلا بالشرح أو المناقشة.

وامتازتْ بعض الكتب الأصوليّة التي استقلتْ بنفسها عن شرح المتون، بمناقشة بعض التعريفات المختلفة للظاهر؛ كما فعل الإمام الصفي الهندي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت715)، حيث ناقش في كتابه "نهاية الوصول في دراية الأصول"، تعريفيْن للظاهر، أولهما: "**اللفظ الذي يفيد معنى مع أنه يفيد غيره إفادة مرجوحة**"، وهو تعديل لتعريف الآمديّ، ليشمل المجاز الراجح، واعترض على تعريف الآمدي: "**ما دل على معنى بالوضع الأصليّ أو العرفيّ مع**

---

(1) وقد مرّ تفريق الإمام أبي يعلى بين الظاهر والعام، ينظر: ص72.

(2) القرافيّ، **شرح تنقيح الفصول**، ص37.

(3) تعريف ابن عقيل: "**كل لَفظٍ تَردَّدَ بين أمرين، هو في أحدهما أظهر**".

(4) ينظر: ص81.

(5) ينظر: الأصفهانيّ، محمود بن عبد الرحمن، **شرح المنهاج للبيضاويّ**، ج1، ص185.

(6) البيضاويّ، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، ص81.

أنه يحتمل غيره احتمالًا مرجوحًا"، بأنّه غير جامع، لأنه يخرج عنه المجاز الراجح، لأنه لا يدل على ما يدل عليه بأحد الوضعين المذكورين[1].

وثاني التعريفين: "**اللفظ الذي يفيد معنى، سواء أفاد معه معنى آخر، إفادة مرجوحة أو لم يفده**"، وهذا تعريف منْ يجعل "النص" و"الظاهر" بمعنى واحد.

ولا يزيد الإمام ابن جُزَيّ رحمه الله (ت741) في كتابه "تقريب الوصول إلى علم الأصول" عن التعاريف السابقة فيعرفه بالتقسيم كما عند الإمام الرازيّ في تعريفه الأول؛ فيقول: "الباب السادس: في "النص" و"الظاهر" والمؤول" و"المبين"، وفيه فصلان، الأول: في معنى هذه الألفاظ – ونذكرها بتقسيم – وهو أنّ اللفظ إنْ دلَّ على معنى و لم يحتمل غيره فهو: "النص"، ... وإنْ احتمل معنيين فأكثر، فلا يخلو إما أن يكون أحدهما أرجح من الآخر أم لا، فإن كان أحدهما أرجح من الآخر سمي بالنظر إلى الراجح ظاهرًا، وبالنسبة إلى المرجوح أو الأخفى مؤولًا"[2].

ويُعَرِّفه الشريف التلمسانيّ رحمه الله (ت741) في كتابه "مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول" بقوله: ""**الظاهر**" هو: **اللفظ الذي يحتمل معنييْن، وهو راجح في أحدهما من حيث الوضع**"[3]، وواضح أنّه يُعرف بالظاهر بذاته لقوله من حيث الوضع.

ولا نجد زيادة في تعريف "الظاهر" عند الإمام الشاطبيّ رحمه الله (ت790)[4].

وكذلك نجد الإمام الزركشي رحمه الله (ت794) في "**البحر المحيط**"، مال إلى تعريف الأستاذ أبي إسحق الإسفراييني، وناقش تعريف القاضي الباقلاني، وتعريف الغزالي

---

(1) ينظر: الصفيّ الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ج5، ص1978.

(2) ابن جُزَيّ، **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، ص161.

(3) التلمسانيّ، **مفتاح الوصول إلى بناء الأصول الفروع على الأصول**، ص482.

(4) ينظر: العلمي، عبد الحميد، **منهج الدرس الدلاليّ عند الإمام الشاطبيّ**، ص267.

بأنّه: "**الْمُتَرَدِّدُ بَيْنَ أَمْرَيْنِ**"، وتعريف الصفيّ الهنديّ السابق[1]، ثم ذكر تعريف الظاهر باعتباره مساويًا للنص[2].

ويتابع الإمام الشوكانيّ رحمه الله (ت1250) في كتابه "**إرشاد الفحول**" الإمام الزركشيّ في "**البحر المحيط**" تمامًا، ولكنه زاد تعريف ابن الحاجب[3]، وعرفه مرة أخرى بأنه "**ما يحتمل التأويل**"[4]، وهو التعريف المذكور في "**البرهان**" للإمام الجوينيّ كما مضى في البحث[5].

المطلب الثاني: دواعيّ نشأة مصطلح "الظاهر" ومسوغاته

مما سبق يتضح أنّ الأصوليين قدْ جعلوا اللفظ "الظاهر" هو اللفظ الذي يتبادر بنفسه إلى الذهن منه معنى معين هو معناه الظاهر، ويتبادر منه معانٍ أخرى غير ظاهرة، وهم بذلك يبنون هذا المصطلح على فروض هي:

الأول: وجود ألفاظ تحتمل بنفسها – بسبب الوضع أو الاستعمال – معاني متعددة.

والثاني: تفاوت درجات وضوح دلالة هذه الألفاظ على معانيها، بحيث يكون هناك معنىً أظهر من آخر.

والثالث: توارد المعنى الأوضح من معاني اللفظ على الذهن، مما يجعله هو المعنى الظاهر.

ولذلك سيناقش هذا المبحث هذه الفروض، من خلال محاولة الإجابة على الأسئلة الآتية التي تنشأ عن هذه الفروض؛ هل يثبت وجود ألفاظ تحتمل بنفسها – بسبب الوضع أو الاستعمال – معاني متعددة؟، وهل تتفاوت دلالة هذه الألفاظ على معانيها من حيث

---

(1) وهو تعريفه النص بأنَّه: "اللفظ الذي يفيد معنى، سواء أفاد معه معنى آخر، إفادة مرجوحة أو لم يفده"، الزركشي، **البحر المحيط**، ج3، ص436.

(2) ينظر: الزركشي، **البحر المحيط**، ج1، ص365، وج3، ص436.

(3) ينظر: الشوكانيّ، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ج2، ص43.

(4) ينظر: الشوكانيّ، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، ج2، ص53.

(5) ينظر: ص75.

الظهور؟، وهل للألفاظ الواضحة معانٍ تتبادر للذهن عند سماعها؟، وهل يستعمل المتكلم الألفاظ على غير ظاهرها؟، وهل يمكن حمل المخاطَب الألفاظ على غير الظاهر؟، وفيما يأتي مناقشة هذه التساؤلات.

تفاوتُ ظهور دلالات الألفاظ بسبب تفاوت البيان

دلَّ تدقيق النظر في البيان القرآنيّ الأصوليين إلى تفاوت ظهور دلالات الألفاظ بسبب البيان القرآنيّ نفسه، يقول الإمام الشافعيّ رحمه الله في توضيح هذا البيان بقوله: "البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة: أنها بيان لمن خُوطب بها ممنْ نزل القرآن بلسانه، متقاربة، الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب"(1)، ومقصد الشافعيّ رحمه الله: "أن البيان اسم عام جامع لأنواع مختلفة من البيان، فهي متفقة في أنّ اسم البيان يقع عليها، ومختلفة في مراتبها، فبعضها أجلى وأبيَّن من بعض؛ لأن من البيان ما يدرك معناه من غير تدبر وتفكر فيه، ومنه ما يحتاج إلى تفكر وتدبر، ولهذا قال النبي ﷺ: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ سِحْرًا»(2)، فأخبر أنّ بعض البيان أبلغ من بعض، ويدل على ذلك: أنّ الله تعالى ورسوله ﷺ خاطبنا بالنص والعموم والظاهر ودليل الخطاب وفحواه، وجميع ذلك بيان، وإن اختلفت مراتبها – أي: مراتب البيان – فيه – أي: في الخطاب –"(3).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله"(4).

فالوجه الذي تعرفه العرب من كلامها: هو ما يعرفه كلُّ ذي علمٍ باللسان الذي نزل به القرآن، كمعرفة أعيان المسمَّيات بأسمائها اللازمة، والموصوفات بصفاتها الخاصة، دون الواجب من أحكامها وصفاتها وهيآتها، وذلك كسامعٍ منهم لو سمع تاليًا يتلو: ﴿ وَإِذَا

---

(1) الشافعيّ، **الرسالة**، ص21.

(2) أخرجه: البخاريّ، في **الصحيح**، كتاب النكاح، باب الخطبة، ج7، ص19، رقم(5146).

(3) السمعانيّ، **القواطع في أصول الفقه**، ج1، ص395.

(4) الأثر رواه: الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج1، ص75.

قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴾ [سورة البقرة:11- 12]، لم يجهلْ أنّ معنى الإفساد هو ما ينبغي تركهُ مما هو مضرَّة، وأن الإصلاحَ هو ما ينبغي فِعله مما فعلهُ منفعةٌ، وإنْ جَهِل المعانيَ التي جعلها الله إفساداً، والمعانيَ التي جَعلها الله إصْلاحًا.

والوجه الذي يعلمه العلماء، هو علم الواجب من أحكام المسميّات وصفاتها وهيآتها، مما اختص بعلمه الرسول ﷺ، وعلَّمه لأمته، وورثه عنه العلماء بالكتاب والسنة.

والوجه الذي استأثر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بعلمه، هو ما لا يعلم تأويله إلا الله الواحد القهار، وذلك ما فيه من الخبر عن آجال حادثة، وأوقات آتية، كوقت قيام الساعة، والنفخ في الصور، ونزول عيسى بن مريم، وما أشبه ذلك: فإنّ تلك أوقاتٌ لا يعلم أحدٌ حدودَها، ولا يعرف أحدٌ من تأويلها إلا الخبرَ بأشراطها، لاستئثار الله بعلم ذلك على خلقه، وبذلك أنزل ربُّنا محكم كتابه فقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الأعراف: 187]، وكان نبينا محمد ﷺ إذا ذكر شيئًا من ذلك، لم يدلّ عليه إلا بأشراطه دون تحديده بوقته، قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [سورة آل عمران: 7][1].

ويرى الإمام أبو الحسن عليّ بن القصار المالكيّ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت397) أنّ تفاوت وجوه دلائل الألفاظ حتى يقع من المكلف التدبر والتفكر في معاني خطاب الشرع، ولو كانت الدلائل كلها جليّة ظاهرة، لم يقع التنازع، وارتفع الخلاف، ولبطل الابتلاء، ولم يحصل الاختبار، يقول: "اعلم أنّ للعلوم طُرُقًا منها جليٌّ وخفيٌّ، وذلك أنّ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ لما أراد أنْ يمتحن عباده، وأنْ يبتليَهم فرَّق بين طرق العلم، وجعل منها ظاهراً جليًّا، وباطنًا

(1) ينظر: الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج1، ص75.

خفيًّا، ليرفع الذين أُوتُوا العلمَ كما قال عَزَّوَجَلَّ ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١١﴾﴾ [المجادلة:11][1].

تفاوتُ ظهور دلالات الألفاظ أثرٌ من آثار الإبانة

بنى الأصوليون باب دلالات الألفاظ وتقسيماتها وأنواعها على تدقيق النظر في الإبانة التي هي آية الله عَزَّوَجَلَّ في خلقه، حيث مَنَّ على عباده بأعظم آلائه ونعمه، فقال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾[الرحمن:1-4]، فالنظر في الإبانة "يُوجبُ أنْ يكون أولُ "البيان" مضبوطًا صحيحَ الحدود ظاهرَها، - أي: أنّ دلالة الألفاظ على معانيها في أول استعمالاتها كانتْ دلالة واضحة ومنضبطة -، لا يكاد يكون فيها اختلاف يُذكر، ثم يتوارث اللغة جيلٌ بعد جيل، يستخدمها لمعانٍ متجددة بتجدد إدراك النفس المُبينَة لأسرار ما يحيط بها يومًا بعد يوم، فتحملها إرادةُ "البيان" عن جديد ما انفتح لها، على أن تتخير "لفظًا" تركِّبه في جملة، لتمنح هذا اللفظ طَرَفًا من المعنى الجديد، يلحق معناه الأول، ويزيدُ فيه ما لم يكن، ثمّ يمضي "اللفظ" في اللغة مركبًا، حتى ينفصل عن التركيب الذى أحدث له معنى لم يكن فيه، ثم يستقل بعد حاملًا معنى زائدًا، مركبًا من المعنى الأول، والمعنى الجديد، وهذا أشبه شيء بما يُسمَّى في العربية "المجاز"، أي: اجتياز معنى حادث إلى معنى قديم في اللفظ، وتكثر المعاني الحادثة، وتتلاحق على اللفظ الواحد، فربما انتهى الأمر إلى "لفظ" تراكمتْ عليه معانٍ حادثة متجددة، تجمع بينها روابط قريبة المنال، وروابط بعيدة المطلب، ولكن "اللفظ" يبقى لفظًا كسائر ألفاظ اللغة، يتكلم الناس به، ويستعملونه في بيانهم، ولكنْ ينشأ الغموض والإبهام، من عدم القدرة على بلوغ كنه هذه الروابط القريبة البعيدة، وينشأ فساد النظر في الفكر من استخدامه هذا "اللفظ" أداة للتفكير، تبعًا لقصور القدرة عن بلوغ كنه هذه الروابط التي تشد معانيه القديمة والحادثة

(1) ابن القصار، **المقدمة في أصول الفقه**، ص5.

بعضها إلى بعض شدًّا محكمًا، للدلالة على معنى مركب تكون له في الذهن صورة جامعة"[1].

إنّ احتشاء اللفظ لعدة معاني، – بسبب تكرار استعمال اللفظ، يؤدي إلى تغيّر في دلالته –، يجعله قريب الدلالة في بعض المعاني، – وهو ما يعبّر عنه الأصوليين بالمعنى: المتبادر للذهن، وهو الظاهر –، وبعيد الدلالة في معنى أو معانٍ أخرى، – وهو ما يعبّر عنه الأصوليين بالمعنى: غير المتبادر للذهن –، ومن الملاحظ أنّ هذا التفاوت في الوضوح نتج عن قضية "الاستعمال"، الذي سبق بيانها عند بيان أسس النظرية اللغوية عند الأصوليين[2].

أنواع تعدد الاحتمالات في معنى اللفظ وأثره على تفاوتُ ظهور الدلالات عند السامع

تنقسم دلالة النصوص نوعين: دلالة حقيقية، ودلالة إضافية، فالدلالة الحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، ولذلك لا تختلف، بينما الدلالة الإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة قريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافًا متباينًا بحسب تباين السامعين في ذلك[3]، ومدى معرفتهم بتعدد الاحتمالات للفظ، فهذا الخلاف نتاج لعملية الحمل التي يقوم بها المُخَاطَب، في محاولته معرفة مقاصد المتكلم المستترة وراء تراكيبه اللغويّة، مستعينًا بتكوينه الفكريّ والثقافيّ والاجتماعيّ[4]، غير أنّ الأصوليين يقررون مبدأً عامًا مفاده: أنّ العبرة في الأحكام كلها بمراد المتكلم من كلامه، "فمتى عُرِف

---

(1) ينظر: شاكر، محمود محمد، **أباطيل وأسمار**، ص515، بتصرف يسير، وهذا الذي أبان عنه العلامة محمود محمد شاكر رحمه الله هو ما يُعرف في "علم الدلالة" الحديث بالتطور الدلالي للمعنى أو تغير المعنى، ينظر: عمر، أحمد مختار، **علم الدلالة**، ص215، وهلال، عبد الغفار حامد، **علم اللغة بين القديم والحديث**، ص204، ولقد كان العلماء المسلمون على وعي بهذا التطور الدلالي للألفاظ، يقول الإمام ابن فارس رحمه الله (ت:395): "كانتْ العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم، فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالتْ أحوال، ونُسِخَت ديانات، وأُبطلتْ أمور، **ونُقِلَتْ من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر بزيادات زِيدَتْ، وشرائع شُرِعتْ، وشرائط شُرِطتْ، فَعَفّى الآخرُ الأولَ**"، ابن فارس، **الصاحبيّ**، ص78.

(2) ينظر: ص45.

(3) ينظر: ابن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، ج2، ص179.

(4) العبيدان، موسى بن مصطفى، **دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين**، ص115.

مراد المتكلِّم بدليل من الأدلة وجب اتباعُ مراده، والألفاظ لم تُقصَد لذواتها، وإنما هي أدلَّة يُستدلُّ بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده، ووضَحَ بأيِّ طريق كان عُمِلَ بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو إيماء أو دلالة عقلية، أو قرينة حاليَّة، أو عادة له مطّردة لا يُخِلُّ بها"[1].

ولقد وجدنا في السنة المشرفة أمثلة كثيرة أرشد فيها النبيّ الكريم ﷺ الصحابة رضي الله عنهم - وهم العرب الأقحاح - إلى صحيح معنى آيات الكتاب أو الأحاديث النبوية، وبيّن لهم الخطأ فيما فهموه.

فمن ذلك إنكار النبي ﷺ على عديّ بن حاتم رضي الله عنه فهمه من الخيط الأبيض والخيط الأسود نفس العِقالَيْن[2]، فعن عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ رضي الله عنه، قَالَ: "لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة:187]، عَمَدْتُ إِلَى عِقَالٍ أَسْوَدَ وَإِلَى عِقَالٍ أَبْيَضَ، فَجَعَلْتُهُمَا تَحْتَ وِسَادَتِي، فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ فِي اللَّيْلِ فَلَا يَسْتَبِينُ لِي، فَغَدَوْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَذَكَرْتُ لَهُ ذَلِكَ"، فَقَالَ: «إِنَّمَا ذَلِكَ سَوَادُ اللَّيْلِ وَبَيَاضُ النَّهَارِ»[3]، وهذا الخطأ بسبب "ما ظنوه الظاهر لا لقصورٍ في بيان اللفظ ودلالته، ولكن لقصورٍ في فهمهم فإن الله تعالى قال: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾، فذكر خيطين مفردين مُعرَّفَيْن بالألف واللام تصرفهما إلى الخيط المعروف المعهود، والخيط إنما يقال للشيء الدقيق دون الغليظ، وقوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ﴾ يقتضي أن الخيطين المعروفين يتناول المُخَاطَبِينَ كلَّهم، فمَنْ جعل ذلك عُقُلًا؛ لكل الناس عقالانِ يختصانِ بهما ويختلفون في التبيّن بحسب المكان الذي هم فيه، فإنما أُتي من نفسه"[4].

ومن ذلك أيضًا ما اختلف الصحب الكرام رضي الله عنهم من علة نهي النبيّ ﷺ عن لحوم الحُمر الأهلية، فعن عَبْدِ اللهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى رضي الله عنهما، قال: "أَصَابَتْنَا مَجَاعَةٌ لَيَالِيَ خَيْبَرَ،

---

(1) ابن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، ج1، ص436.

(2) ابن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، ج2، ص180.

(3) أخرجه: البخاريّ، في **الصحيح**، كتاب الصوم، باب قول الله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض، ج3، ص28، رقم(1916).

(4) ينظر: ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلاميّة**، ج5، ص459.

فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ خَيْبَرَ وَقَعْنَا فِي الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ فَانْتَحَرْنَاهَا، فَلَمَّا غَلَتِ الْقُدُورُ نَادَى مُنَادِي رَسُولِ اللهِ ﷺ: «اكْفَئُوا الْقُدُورَ، فَلَا تَطْعَمُوا مِنْ لُحُومِ الْحُمُرِ شَيْئًا»، قَالَ عَبْدُ اللهِ: "فَقُلْنَا: إِنَّمَا نَهَى النَّبِيُّ ﷺ لِأَنَّهَا لَمْ تُخَمَّسْ"، قَالَ: "وَقَالَ آخَرُونَ: حَرَّمَهَا أَلْبَتَّةَ"[1]، حتى جاءهم منادي رَسُولِ اللهِ ﷺ: «إِنَّ اللهَ وَرَسُولَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ، فَإِنَّهَا رِجْسٌ»[2].

ومن ذلك تصحيح الصديق أبي بكر رضي الله عنه للصحابة رضي الله عنهم معنى قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ [المائدة:١٠٥]، حيث قال: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ تَقْرَؤُونَ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ ﴾ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، وَإِنَّكُمْ تَضَعُونَهَا عَلَى غَيْرِ مَوْضِعِهَا، وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوُا الْمُنْكَرَ وَلَا يُغَيِّرُوهُ أَوْشَكَ اللهُ أَنْ يَعُمَّهُمْ بِعِقَابِهِ»[3].

ومن ذلك اختلاف أزواج النبي ﷺ ورضي الله عنهنّ في تفسير قوله ﷺ: «أَسْرَعُكُنَّ لَحَاقًا بِي أَطْوَلُكُنَّ يَدًا»، فعن عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رضي الله عنها، قَالَتْ: "فَكُنَّ يَتَطَاوَلْنَ أَيَّتُهُنَّ أَطْوَلُ يَدًا"[4]، أيّ: "إنّهنّ ظَنَنَّ أنّ المراد بطول اليد طول اليد الجارحة، فكنّ يذرعنّ أيديهنّ بقصبة، فكانت سودة رضي الله عنها أطولهنّ جارحة، وكانت زينب رضي الله عنها أطولهنّ يداً في الصدقة وفعل الخير، فماتت زينب أولهنّ، فعلموا أن المراد طول اليد في الصدقة

---

(1) أخرجه: البخاريّ، في **الصحيح**، كتاب فرض الخمس، باب ما يصيب من الطعام في أرض الحرب، ج4، ص96، رقم(3155).

(2) أخرجه: ابن حبان، ينظر: **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، كتاب الأطعمة، باب ما يجوز أكله وما لا يجوز: ذكر العلة التي من أجلها زجر عن أكل لحوم الحمر الأهلية، ج12، ص79، وقال الشيخ شعيب: "إسناده صحيح".

(3) أخرجه: أحمد، في **المسند**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ج1، ص153، وقال الشيخ أحمد محمد شاكر رحمه الله: "إسناده صحيح".

(4) أخرجه: مسلم، في **الصحيح**، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل زينب أم المؤمنين رضي الله عنها. ج7، ص144.

والجود"[1]، كما قالتْ عائشة رضي الله عنها: "فَكَانَتْ أَطْوَلَنَا يَدًا زَيْنَبُ ؛ لِأَنَّهَا كَانَتْ تَعْمَلُ بِيَدِهَا وَتَصَدَّقُ".

فإذا كان الأمر كذلك مع هؤلاء العربيات العالمات رضي الله عنهن، قد تبادر إليهنّ معنىً غير مراد، وإنْ لم يغب عنهنّ المعنى المراد، فغيرهنّ أشد منهنّ خلافًا، وأبعد فهمًا.

العلاقة بين تفاوتُ ظهور دلالات الألفاظ وتقسيم الدلالة اللفظية

يُعَرِّف الأصوليون الدلالة بأنّها: "كون اللفظ بحيث إذا أُطلق فَهِم منه المعنى مَنْ كان عالمًا بوضعه له"[2]، أيّ أنّ الدلالة نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنى، وتنقسم الدلالة اللفظية إلى ثلاثة أقسام، أولها: دلالة المطابقة؛ وهي: دلالة اللفظ على تمام المعنى، كدلالة لفظ "إنسان" على الحيوان الناطق، وثانيها: دلالة التضمن؛ وهي: دلالة اللفظ على جزء المعنى، كدلالة لفظ "إنسان" على الحيوان وحده، أو الناطق وحده، والثالثة: دلالة الالتزام؛ وهي: دلالة اللفظ على معنى خارج عنه، لازم له.

وهذه الدلالات تشمل الألفاظ المفردة والمركبة، ولقد عُنِيّ الأصوليون بمعاني الألفاظ المركبة أكثر من عنايتهم بمعاني الألفاظ المفردة، وإذا كانتْ دلالة التطابق والتضمن في الألفاظ المفردة دلالة قد تبدو مباشرة، فدلالة التطابق والتضمن في الألفاظ المركبة أكثر حاجة إلى النظر في السياق اللفظي والحالي، وأحوال التراكيب، وتصبح "حاجة الدلالة التضمنية إلى وعي المساقات اللفظية والحالية أشدَّ من حاجة المطابقية"[3]، فليس كل جزء صالحًا لأنْ يُفهم في كل مساق، فعلى سبيل المثال: فإنَّ "القرائن التي عينتْ الدلالة في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ ﴾ [الفرقان:28]، غيرها في قوله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة:38]، غيرها أيضًا في قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ [الأنعام:7]، على الرغم من أنّ دلالة "اليد" في الآيات الثلاث تضمنيّة، ولكنَّ الجزء المفهوم يختلف في كلٍّ، المهم؛ أنَّ وعي

---

(1) النوويّ، **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ج5، ص318، بتصرف يسير.

(2) الزركشيّ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج2، ص36.

(3) سعد، محمود توفيق، **دلالة الألفاظ عند الأصوليين دراسة بيانية ناقدة**، ص31.

الدلالة التضمنية يحتاج إلى اقتدار بالغ على إبصار كثير من دقائق المساقات والقرائن، وذلك لا يستطيعه إلا عليم بمذاهب البيان، ومواضعات اللغة، ومن ثمَّ ينشأ كثير من التباين بين المتدبرين بيان السماء، فتختلف توجيهاتهم، وفقًا لاختلاف قدراتهم الإدراكيّة"[1]، وقد مرّتْ أمثلة في البحث لبعض أسباب الغموض في التراكيب، ضمن دلالة التركيب التطابقية.

وأما الدلالة الالتزامية، – وهي دلالة عقلية غير مباشرة، تحتاج إلى إعمال ذهن واجتهاد –، فهي عند الأصوليين "ذات رحابة تستجمع بين تخومها أكثر العلائق البيانية بين الألفاظ، والمعاني المرادة أو المفهومة"[2]، "فمنها مستتبعات التراكيب التي ما هي بدلالة لفظ، ولا دلالة باللفظ، بل هي دلالة عند اللفظ"[3]، يقول الآمديّ رحمه الله (ت:631) عند تعريفه لدلالة الالتزام: "هي أن يكون اللفظ له معنى، وذلك المعنى له لازم من خارج، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه، ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهني لما كان ذلك اللازم مفهومًا"[4]، وهو نص مهم جدًا يدل على أنْ هذه الدلالة هي من قبيل دلالة معنى على معنى، لا دلالة لفظ على معنى[5]، أو كما يسميه الإمام عبد القاهر "معنى المعنى".

ثمّ قام الأصوليون – بدافع من المنطق العربي في توسيع مدلول الدلالة الالتزامية – بتوسيع علاقة اللزوم بين مدلول اللفظ ومعناه اللازم، ليشمل اللزوم الذهني والخارجيّ، "فدلالة الالتزام عندَهم ما يفهم منه معنى خارج عن المسمى، سواء أكان المُفْهِم للزوم بينَهما في ذهن كل أحد كما في العدم والملكة، أو عند العالم بالوضع، أو كانَ في الخارج، ولم يكن بينَهما لزوم أصلاً، لكنَّ القرائن الخارجية استلزمته، ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء بحسب اختلاف الأشخاص والأحوال"[6].

---

(1) سعد، محمود توفيق، **دلالة الألفاظ عند الأصوليين دراسة بيانية ناقدة**، ص32.

(2) ينظر: سعد، محمود توفيق، **دلالة الألفاظ عند الأصوليين دراسة بيانية ناقدة**، ص33.

(3) ينظر: سعد، محمود توفيق، **دلالة الألفاظ عند الأصوليين دراسة بيانية ناقدة**، ص30.

(4) الآمديّ، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج1، ص15.

(5) ينظر: الإيجيّ، **شرح مختصر المنتهى الأصوليّ**، ج1، ص122.

(6) الزركشيّ، **تشنيف المسامع**، ج1، ص336.

ومن هذه الدلالة ما استنبطه ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا من قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر:1]، حينما سأله عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن الآية فقال: "أَجَلُ رَسُولِ اللهِ ﷺ"[1]، وفي رواية: "أَجَلٌ، أَوْ مَثَلٌ ضُرِبَ لِمُحَمَّدٍ ﷺ، نُعِيَتْ لَهُ نَفْسُهُ"، ومع خفاء هذا المعنى على كثير من الأصحاب من أهل بدر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فقد كان ظاهراً عند ابن عباس وعمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، "وهذا من أدق الفهم وألطفه، ولا يدركه كل أحد، وما دلّ ابن عباس على هذا المعنى أمور؛ هي:

1. تعلق الأمر بالتسبيح على ما يحدثه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من نعمٍ على رسوله ﷺ، ولم يعلقه على عمله كما هو الأصل في الأمر بالاستغفار، وهذا ليس بسببٍ للاستغفار، فعُلِم أن سببَ الاستغفار غيرُه، وهو حضور الأجل.

2. قوله: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾ وهو ﷺ كان يُسبِّح بحمده دائمًا، فعُلِم أنَّ المأمور به من التسبيح بعد الفتح ودخول الناس في هذا الدين أمرٌ أكبر من ذلك المتقدم، وذلك مقدمةٌ بين يدي انتقاله إلى الرفيق الأعلى.

3. ويدل عليه أيضًا أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ شرع التوبة والاستغفار في خواتيم الأعمال الصالحة، فالأمر بالاستغفار عَقيب توفيته ما عليه من تبليغ الرسالة والجهاد في سبيله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ حين دخل الناس في دينه أفواجًا، فكأنَّ التبليغَ عبادةٌ قد أكملها وأدَّاها، فشُرع له الاستغفارُ عقيبها، ونعى له نفسه الشريفة ﷺ[2].

---

(1) أخرجه: البخاريّ، في **الصحيح**، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ج4، ص204، رقم(3627)، والحديث له قصة، فعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: "كَانَ عُمَرُ يُدْخِلُنِي مَعَ أَشْيَاخِ بَدْرٍ"، فَكَأَنَّ بَعْضَهُمْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ، فَقَالَ: "لِمَ تُدْخِلُ هَذَا مَعَنَا، وَلَنَا أَبْنَاءٌ مِثْلُهُ؟"، فَقَالَ عُمَرُ: "إِنَّهُ مَنْ حَيْثُ عَلِمْتُمْ"، فَدَعَا ذَاتَ يَوْمٍ فَأَدْخَلَهُ مَعَهُمْ، فَمَا رُئِيتُ أَنَّهُ دَعَانِي يَوْمَئِذٍ إِلَّا لِيُرِيَهُمْ، قَالَ: "مَا تَقُولُونَ فِي قَوْلِ اللهِ تَعَالَى": ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾، فَقَالَ بَعْضُهُمْ : "أُمِرْنَا نَحْمَدُ اللهَ وَنَسْتَغْفِرُهُ إِذَا نُصِرْنَا وَفُتِحَ عَلَيْنَا"، وَسَكَتَ بَعْضُهُمْ فَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا، فَقَالَ لِي: "أَكَذَاكَ تَقُولُ يَا ابْنَ عَبَّاسٍ؟"، فَقُلْتُ: "لَا"، قَالَ: "فَمَا تَقُولُ؟"، قُلْتُ: "هُوَ أَجَلُ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَعْلَمَهُ لَهُ، قَالَ: "﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾، وَذَلِكَ عَلَامَةُ أَجَلِكَ، ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾"، فَقَالَ عُمَرُ: "مَا أَعْلَمُ مِنْهَا إِلَّا مَا تَقُولُ"، البخاريّ، في **الصحيح**، كتاب تفسير القرآن – سورة إذا جاء نصر الله –، باب قوله ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾، ج6، ص169، رقم: (4970).

(2) ينظر: ابن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، ج2، ص186-188.

ومن خلال عرض هذه العوامل المجتمعة: عامل البيان نفسه، وعامل عملية الإبانة نفسها؛ وعامل: انقسام أنواع دلالة اللفظ نفسه إلى دلالة حقيقية، وأخرى إضافية، وعامل: انقسام أنواع الدلالة اللفظية إلى دلالة مطابقة وتضمن والتزام، يمكن الإجابة بالإيجاب على الأسئلة الآتية:

السؤال الأول: هل يثبت وجود ألفاظ تحتمل بنفسها – بسبب الوضع أو الاستعمال – معانٍ متعددة؟، فيكون الجواب: نعم هناك ألفاظ تحتمل بنفسها معانٍ متعددة، وقد ينشأ ذلك إما بسبب من الوضع أو الاستعمال، فمن ذلك احتمال الأمر لعدة معانٍ، كالوجوب أو الندب أو الإباحة أو الإرشاد أو التهديد أو الامتنان أو غيرها[1]، وكدلالة حرف "الواو" على مطلق الجمع أو المعية أو للاستئناف[2].

السؤال الثاني: هل تتفاوت دلالة هذه الألفاظ على معانيها من حيث الظهور؟، والسؤال الثالث: هل للألفاظ الواضحة معانٍ تتبادر للذهن عند سماعها؟، فالإجابة عليهما: نعم، قد تتفاوت دلالات هذه الألفاظ على معانيها بحيث تكون أظهر وأقوى في معنى معين من هذه المعاني، كظهور معنى الإيجاب من صيغة الأمر، والجمع المطلق من "الواو"، وتتبادر هذه المعاني الظاهرة من دون غيرها من المعاني الأخرى التي يدل عليها اللفظ[3].

تفاوتُ ظهور دلالات الألفاظ بسبب من المتكلم

ومن التفاوت في ظهور دلالات الألفاظ ما يكون بسبب قصد المتكلم، وذلك لغرض بلاغيّ، فمن ذلك ما وقع في الحديث النبوي الشريف في مزاح النبي ﷺ؛ فعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه أَنَّ رَجُلًا اسْتَحْمَلَ رَسُولَ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: «إِنِّي حَامِلُكَ عَلَى وَلَدِ النَّاقَةِ»، فَقَالَ: "يَا رَسُولَ اللهِ مَا أَصْنَعُ بِوَلَدِ النَّاقَةِ"،؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «وَهَلْ تَلِدُ

(1) ينظر: صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص**، ج2، ص235.

(2) ينظر: المرداويّ، **التحبير شرح التحرير**، ج2، ص611.

(3) ينظر: صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص**، ج2، ص240، والمرداويّ، **التحبير شرح التحرير**، ج2، ص6001.

الْإِبِلَ إِلَّا النُّوقُ»[1]، وكذلك ما رواه الحسن البصريّ رَحِمَهُ اللَّهُ: قَالَ: أَتَتْ عَجُوزٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَتْ: "يَا رَسُولَ اللهِ، ادْعُ اللهَ أَنْ يُدْخِلَنِي الْجَنَّةَ!"، فَقَالَ: «يَا أُمَّ فُلَانٍ، إِنَّ الْجَنَّةَ لَا تَدْخُلُهَا عَجُوزٌ»!، قَالَ: فَوَلَّتْ تَبْكِي، فَقَالَ: «أَخْبِرُوهَا أَنَّهَا لَا تَدْخُلُهَا وَهِيَ عَجُوزٌ»؛ أَنَّ اللهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿إِنَّآ أَنشَأْنَٰهُنَّ إِنشَآءً ﴿٣٥﴾ فَجَعَلْنَٰهُنَّ أَبْكَارًا ﴿٣٦﴾ عُرُبًا أَتْرَابًا﴾ [الواقعة:35-37][2]، وقد كان ﷺ يداعب أصحابه إلا إنه ﷺ لا يقول إلا الحق[3].

ومنه قول أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في حديث الهجرة عن أَنَسِ بْنِ مَالِك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قَالَ: "أَقْبَلَ نَبِيُّ اللهِ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ وَهُوَ مُرْدِفٌ أَبَا بَكْرٍ، وَأَبُو بَكْرٍ شَيْخٌ يُعْرَفُ، وَنَبِيُّ اللهِ ﷺ شَابٌّ لَا يُعْرَفُ، قَالَ: "فَيَلْقَى الرَّجُلُ أَبَا بَكْرٍ فَيَقُولُ: يَا أَبَا بَكْرٍ، مَنْ هَذَا الرَّجُلُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْكَ؟"، فَيَقُولُ: "هَذَا الرَّجُلُ يَهْدِينِي السَّبِيلَ"، قَالَ: "فَيَحْسِبُ الْحَاسِبُ أَنَّهُ إِنَّمَا يَعْنِي الطَّرِيقَ، وَإِنَّمَا يَعْنِي سَبِيلَ الْخَيْرِ"[4].

ويُسمَّى هذا الأسلوب بـــ"المعاريض"، وفيه استعمال اللفظ في حقيقة ما وضع له، ويقصد المتكلم به فرداً من أفراد حقيقته، "فيتوهم السامع أنه قصد غيره: إما لقصور فهمه، وإما لظهور ذلك الفرد عنده أكثر من غيره، وإما لشاهد الحال عنده، وإما لكيفية المخبر وقت التكلم من ضحك أو غضب أو إشارة ونحو ذلك"[5]، ويوجد منه كثير جداً في كلام العرب، وهو أثر اختلاف المعلومات السياقية بين المتكلم والمتلقي، ينشأ عنه حالات معينة

---

(1) أخرجه: أبو داود، في **السنن**، كتاب الأدب، باب ما جاء في المزاح، ج4، ص457، رقم (4998)، والترمذي، في **الجامع الكبير** (**السنن**)، أبواب البر والصلة عن رسول الله ﷺ. باب ما جاء في المزاح، ج3، ص592، وقال الترمذي: " هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ".

(2) أخرجه: الترمذي، في **شمائل النبيّ ﷺ**، باب ما جاء في صفة مزاح رسول الله ﷺ، رقم:240، ص141، والحديث مرسلٌ من مراسيل الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ، قال الحافظ العراقيّ" "مراسيل الحسن عندهم – أي المُحدِّثين – شبه الريح"، السخاوي، **فيح المغيث بشرح ألفية الحديث**، ج1، ص310.

(3) فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: "قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّكَ تُدَاعِبُنَا"، قَالَ: «إِنِّي لَا أَقُولُ إِلَّا حَقًّا»، أخرجه: الترمذي، في **الجامع الكبير**، أبواب البر والصلة عن رسول الله ﷺ. باب ما جاء في المزاح، ج3، ص529، وقال: "هذا حديث حسنٌ".

(4) أخرجه: البخاريّ، في **الصحيح**، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ، وأصحابه إلى المدينة، ج5، ص62، رقم(3911).

(5) ابن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، ج4، ص158.

من الغموض، ولا يكون هذا الغموض الدلاليّ بسبب لغويّ كما أنّه ليس عفويًّا بل مقصودًا لذاته[1]، وهذا يدلُّ على مقدرة اللغة على مثل هذا الغموض.

تفاوتُ ظهور دلالات الألفاظ بسبب الاجتهاد في تنزيل الحكم

قال الله عَزَّوَجَلَّ لنبيه ﷺ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: 44]، وقال أيضًا عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة النحل: 64]، وهذا يدلُّ على أنَّ مما أنزل الله عَزَّوَجَلَّ من القرآن على نبيه ﷺ، "ما لا يُوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ، وذلك تأويل جميع ما فيه: من وجوه أمره -واجبه ونَدْبِه وإرْشاده-، وصنوفِ نَهيه، ووظائف حقوقه وحدوده، ومبالغ فرائضه، ومقادير اللازم بعضَ خَلْقه لبعض، وما أشبه ذلك من أحكام آيه، التي لم يُدرَك علمُها إلا ببيان رسول الله ﷺ لأمَّته، وهذا وجهٌ لا يجوز لأحد القول فيه، إلا ببيان رسول الله ﷺ له تأويلَه بنصٍّ منه عليه، أو بدلالة قد نصَبها، دالَّةٍ أمَّتَه على تأويله"[2].

وقد أشار إلى هذا النوع من البيان الإمام الشافعيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: "ومنه – أي من البيان – ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم، فإنّه يقول تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد:31]"[3]، ثم ضرب لهذا البيان أمثلة كثيرة في "باب: البيان الخامس"، ومما ضربه من الأمثلة قوله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ ۗ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ ۚ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾ [المائدة:95]، فقال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير المثل المأمور به في كفارة صيد المحرم العمد: "فكان المثل – على الظاهر – أقرب الأشياء شبهًا في العِظَم من البدَن، واتفقتْ مذاهب مَنْ تكلم في

---

(1) ينظر: العبيدان، موسى بن مصطفى، **دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين**، ص224.

(2) الطبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (ط دار المعارف)، ج1، ص75.

(3) الشافعيّ، **الرسالة**، ص22.

الصيد من أصحاب رسول الله على أقرب الأشياء شَبَهًا من البَدَن، فنظرنا ما قُتِل من دواب الصيد: أيُّ شيءٍ كان من النَّعَم أقربَ منه شبهًا فديناه به.

و لم يحتمل المِثْلُ من النّعَم القيمةَ – فيما لَهُ مِثْلٌ في البَدَن من النّعَم –: إلا مُسْتَكْرَهًا بَاطِنًا، فكان الظاهرُ الأعَمُّ أَوْلَى المعنيين بها، وهذا الاجتهادُ الذي يطلبه الحاكمُ بالدلالة على المِثْلِ"[1]، فالشافعيّ رَحِمَهُ اللَّهُ جعل تفاوت دلالة الألفاظ تتفاوت عند حملها على معانيها بين دلالة ظاهرة للفظ، ودلالة لا يحتملها اللفظ إلا بنوع استكراه، وهذا من نصوص العلماء القديمة الواضحة التي تدلّ على كون تفاوت دلالة اللفظ على معناه إلى معنى ظاهر، وآخر بعيد مُسْتَكْرَهٍ، والصيرورة إليه هو ما يُعرف عن المتأخرين من الأصوليين بالتأويل.

ومن خلال هذه العوامل كلها مجتمعة، يستطيع البحث الاطمئنان إلى الجواب الإيجابيّ على السؤالَيْن الآتييْن:

هل يستعمل المتكلم الألفاظ على غير ظاهرها؟، فالجواب: نعم، فثمة أحوال وعوامل ومسوغات كثيرة يستطيع فيها المتكلم أنْ يستعمل الألفاظ على غير معانيها الظاهرة، طالما يقوم ببيان مراده إما تصريحًا يلحق بالكلام، وإما تلميحًا من خلال عناصر الكلام المختلفة، كالسباق والسياق وأحوال الكلام الأخرى من تقديم وتأخير أو زيادة ونقصان، فشرط تسويغ هذا الاستعمال أنْ يُبِينَ المتكلم عن مراده من كلامه.

وهل يمكن حمل المخاطَب الألفاظ على غير الظاهر؟، فالجواب: نعم أيضًا، فثمة حالات كثيرة يحمل المخاطَبُ فيها كلامَ المخاطِب على غير ظاهرها المتبادر، إما بسبب من الكلام نفسه أو بسبب من المخاطَب أو بسبب منه هو نفسه.

ومن ثَمَّ يستطيع البحث الاطمئنان إلى الفروض العلمية التي دعتْ إلى نشأة مصطلح "الظاهر"، إذ قام هذا المصطلح على أسسٍ صلبة من البحث المعرفي في أصل اللغة والخطاب والبيان والإبانة والفَهم، ومن خلال درس موضوعي للغة والمنطق والتخاطب، ونفسيّ للإنسان المُبِيْن عن نفسه، واجتماعي للجماعة المتلقية للخطاب، وقد سجّل الأصوليون بذلك نظرات وقواعد صحيحة قويمة.

---

(1) الشافعيّ، **الرسالة**، ص38-39.

الفصل الثاني: دراسة تأصيليّة لمصطلح "النص"

وفيه مبحثان:

المبحث الأول : تطور مصطلح "النص" مع الإسهامات الأصوليّة

المبحث الثاني: الأسس المعرفية المسوغة لنشأة مصطلح "النص"

الفصل الثاني: دراسة تأصيليّة لمصطلح "النّص"

سبق في الفصل الأول بيان تقسيم جمهور الأصوليين اللفظ إلى واضح الدلالة، ومبهم أو غامض الدلالة، والأسباب التي دعتْ إلى هذه القسمة، ثم تناول البحث واضح الدلالة وانقسامه إلى قسميْن: "الظاهر"، و"النص"، وذلك بحسب دلالة اللفظ على معنى واحد، أو احتماله لأكثر من معنى، فـــ"النّص": ما يدلُّ على معنى واحدٍ، ولا يقبل الاحتمال، و"الظاهر": ما يدلُّ على معنى، ويحتمل غيره، وقد تناول الفصل الأول مصطلح "الظاهر" بالتحليل والدرس، وبيان تطور مصطلح "الظاهر" في الدرس الأصوليّ، ثم الأسس المعرفية والفروض العلمية التي قام عليها المصطلح، وسيتناول هذا الفصل دراسة مصطلح "النص"، واتّباعًا لخطة البحث فقد تناول هذا الفصل في مبحثه الأول: تطور مفهوم مصطلح "النص" مع الإسهامات الأصولية، بينما تناول المبحث الثاني: الأسس المعرفية المسوغة لنشأة مصطلح "النص"، ومنْ ثمّ انقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول : تطور مصطلح "النص" مع الإسهامات الأصوليّة

المبحث الثاني: الأسس المعرفية المسوغة لنشأة مصطلح "النص"

المبحث الأول : تطور مصطلح "النص" مع الإسهامات الأصوليّة

خُصص هذا المبحث لدراسة تطور مصطلح "النص" مع الإسهامات الأصولية، فلذلك تناول المطلب الأول: مناقشة مفهوم مصطلح "النص" في الدرس الأصولي، بينما يناقش المطلب الثاني: مفهوم مصطلح "النص" في الدرس الأصوليّ، ولذلك انقسم هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم "النص" في اللغة وخطاب الشرع

المطلب الثاني: مفهوم مصطلح "النص" في الدرس الأصوليّ

المطلب الأول: مفهوم "النص" في اللغة وخطاب الشرع

"النص" لغةً

النص في اللغة يَدُلُّ عَلَى رَفْعٍ وَارْتِفَاعٍ وَانْتِهَاءٍ فِي الشَّيْءِ إلى الغاية، قال ثعلب: "نصَّه، أي: أظهره؛ وكل مُظْهَر فهو منصوص، وأصله من نصَّه، إذا أقعده على المِنَّصة، وأنشد:

وَنَصَّ الحَدِيثَ إلى أَهلِهِ فَإِنَّ الوَثِيقَةَ فِي نَصِّهِ

وكلُّ تبيينٍ وإظهارٍ فهو نصٌّ"(1)، "وَكُلُّ مَا أُظْهِرَ، فَقَدْ نُصَّ"، "وَنَصُّ كُلِّ شَيْءٍ: مُنْتَهَاهُ".

"وَالنَّصُّ فِي السَّيْرِ أَرْفَعُهُ، يُقَالُ: نَصْنَصْتُ نَاقَتِي، وَسَيْرٌ نَصٌّ وَنَصِيصٌ".

"وَمِنَصَّةُ الْعَرُوسِ: مَا تُظْهَرُ عَلَيْهِ العروسُ لتُرَى، وَقَدْ نَصَّها وانتَصَّت هِيَ، والماشِطةُ تَنُصُّ العروسَ فتُقْعِدُها عَلَى المِنَصَّة".

"وَنَصَصْتَ الرَّجُلَ: اسْتَقْصَيْتَ مَسْأَلَتَهُ عَنِ الشَّيْءِ حَتَّى تَسْتَخْرِجَ مَا عِنْدَهُ، لِأَنَّكَ تَبْتَغِي بُلُوغَ النِّهَايَةِ".

---

(1) الوثيقة في الأمر: إحكامه والأخذ بالثقة فيه، ينظر: ثعلب، **مجالس ثعلب**، ج1، ص10.

ويتحصل من مجموع تصرف معاني "النص"، أنَّ أصل النَّص هو: منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها[1].

فليس النص – إذن – واضح وظاهر فحسب، بل هو في منتهى درجات الوضوح والظهور، ولذلك يقول الإمام الطوفيّ: "النص في اللغة هو: الرفع إلى غاية ما ينبغي"[2].

"النَّص" في خطاب الشرع

ورد لفظ "نص" في وصف سير رَسُولُ الله ﷺ حينَ أَفَاضَ مِنْ عَرَفَةَ أنّه «كَانَ يَسِيرُ الْعَنَقَ، فَإِذَا وَجَدَ فَجْوَةً نَصَّ»[3]. "والنَّصُّ: التَّحْرِيكُ حَتَّى يَسْتَخْرِجَ أَقْصَى سَيْرِ النَّاقَةِ، وَأَصْلُ النَّصِّ: أَقْصَى الشَّيْءِ وَغَايَتُهُ، ثُمَّ سُمِّيَ بِهِ ضَرْبٌ مِنَ السَّيْرِ سَرِيعٌ"[4].

وعن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، قال: "إِذَا بَلَغَ النِّسَاءُ نَصَّ الْحِقَاقِ فَالْعَصَبَةُ أَوْلَى"[5]، يُرِيدُ بنص الحقاق: الْإِدْرَاكَ وَمُنْتَهَى بُلُوغِ العَقْلِ، وَالْحِقَاقُ: مَصْدَرُ الْمُحَاقَّةِ، وَهِيَ أَنْ يَقُولَ بَعْضُ الْأَوْلِيَاءِ: أَنَا أَحَقُّ بِهَا، وَبَعْضُهُمْ: أَنَا أَحَقُّ، والمعنى: إِذَا بَلَغَتْ النساء غَايَةَ الْبُلُوغِ مِنْ سِنِّهَا الَّذِي يَصْلُحُ أَنْ تُحَاقِقَ وَتُخَاصِمَ عَنْ نَفْسِهَا، فَعَصَبَتُهَا أَوْلَى بِهَا مِنْ أُمِّهَا[6].

ومنه ما رُوِّيَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، وَأَبِي عَبْدِ اللهِ الْأَغَرِّ، أَنَّهُمَا سَمِعَا أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه يَقُولُ: صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِيمَا سِوَاهُ مِنَ الْمَسَاجِدِ إِلَّا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ، فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ آخِرُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّ مَسْجِدَهُ آخِرُ الْمَسَاجِدِ.

---

(1) ينظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج5، ص356. وابن منظور، **لسان العرب**، ج7، ص97، الزبيديّ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج18، ص180.

(2) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص553.

(3) أخرجه من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه: مسلمٌ: في **الصحيح**، كتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة، ج4، ص74.

(4) ابن الأثير، المبارك، **النهاية في غريب الحديث**، ج9، ص4163.

(5) أخرجه البيهقيّ: في **السنن الصغير**، كتاب النكاح، باب تزويج الأب ابنته البكر صغيرة كانت أو كبيرة، وتزويجه ابنته الثيب بإذنها وهي بالغة عاقلة، وتزويج العصبة المرأة وهي بالغة عاقلة بإذنها وصفة إذنها، ج3، ص25، رقم2397.

(6) ينظر: الجوهريّ، **الصحاح**، ج3، ص1059، وابن الأثير، المبارك، **النهاية في غريب الحديث**، ج9، ص4163، والزبيديّ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج18، ص180.

قَالَ أَبُو سَلَمَةَ، وَأَبُو عَبْد اللهِ: **لَمْ نَشُكَّ** أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَقُولُ عَنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَمَنَعَنَا ذَلِكَ **أَنْ نَسْتَثْبِتَ** أَبَا هُرَيْرَةَ عَنْ ذَلِكَ الْحَدِيثِ، حَتَّى إِذَا تُوُفِّيَ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ تَذَاكَرْنَا ذَلِكَ وَتَلَاوَمْنَا أَنْ لَا نَكُونَ كَلَّمْنَا أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي ذَلِكَ **حَتَّى يُسْنِدَهُ إِلَى رَسُولِ اللهِ** ﷺ إِنْ كَانَ سَمِعَهُ مِنْهُ، فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ إِذْ جَالَسَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ قَارِظٍ فَذَكَرْنَا ذَلِكَ الْحَدِيثَ، وَالَّذِي فَرَّطْنَا فِيهِ مِنْ **نَصِّ** أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِيهِ، فَقَالَ لَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ قَارِظٍ: أَشْهَدُ أَنِّي سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «فَإِنِّي آخِرُ الْأَنْبِيَاءِ وَإِنَّهُ آخِرُ الْمَسَاجِدِ»[1].

ومعنى قولهما "والذي فَرَّطْنَا فِيهِ مِنْ **نَصِّ** أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فيه"، هو من قولهم: "نص الرجل: اسْتَقْصَاءِ مَسْأَلَتِهُ عَنِ الشَّيْءِ حَتَّى يُسْتَخْرَجَ مَا عِنْدَهُ، ويبلغ النِّهَايَةِ"، كما مرَّ آنفًا.

والذي يجب التنبه له في هذا الأثر هو قول أَبِي سَلَمَةَ، وَأَبِي عَبْد اللهِ الأغر: "**لَمْ نَشُكَّ** أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَقُولُ عَنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَمَنَعَنَا ذَلِكَ (أي: عدم الشك) **أَنْ نَسْتَثْبِتَ** أَبَا هُرَيْرَةَ عَنْ ذَلِكَ الْحَدِيثِ، ثم قالا: وَالَّذِي فَرَّطْنَا فِيهِ مِنْ **نَصِّ** أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِيهِ"، ومعنى ذلك أنهما لم يشكا أنَّ أبا هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يسنده إلى رسول الله ﷺ، ولكنهما لما لم يسمعا تصريح الإسناد عن رسول الله ﷺ، جعلا ذلك تفريط في **نصِّ** أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فالنص – إذن – أعلى مراحل التثبت ومنتهاه، واستعمال لفظ "نص" في هذا الأثر هو ألصق المعاني بمصطلح "النص" الأصوليّ.

فاستعمال الحرف "نصّ" في لسان الشرع بمعناه اللغويّ، وهو منتهى كل شيء وأقصاه.

---

(1) أخرجه: ابن حبان، ينظر: ابن بلبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، كتاب الصلاة، باب المساجد، ذكر فضل الصلاة في المسجد الحرام على الصلاة في مسجد المدينة بمائة صلاة، ج4، ص500، وقال الشيخ شعيب: "إسناده صحيح".

تعدد معاني مصطلح "النَّص"

كان من أثر استخدام لفظ "النص" بمعناه اللغويّ، أنْ تعددتْ المعاني التي أُطلق عليها لفظ "النص" بطريق الاشتراك اللفظيّ[1]، وقد رصد العلماء والباحثون هذه المعاني، ووجهوا عنايتهم لضبطها والتعريف بأهم خصائصها، وذلك لدفع الخلط واللبس الذي قد ينشأ من عدم تمييز هذه المعاني.

وأهم استعمالات لفظ "النَّص" ما يأتي:

1) مجرد لفظ الكتاب والسنة، أي ألفاظ الكتاب والسنة كيف كانت دلالتها، فالنص: "**خطاب يُعلم ما أُريد به من الحكم، سواء كان مستقلًا بنفسه، أو عُلِم به بغيره**"[2]،

---

(1) يقول الإمام الغزاليّ: "النص اسم مشترك"، الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص633، وقد أطلق أستاذنا الدكتور أيمن صالح – حفظه الله – على هذه الظاهرة "**التداخل الاصطلاحيّ**"، التي كان لها أثر كبير في بروز ظاهرة "**الخلاف اللفظيّ**"، ينظر: صالح، أيمن، "قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصوليّ"، **مجلة إسلاميّة المعرفة**، ع34/33، ص47.

(2) هذا التعريف نقله القاضي أبو الحسين البصريّ عن الإمام الشافعيّ وقال بعقبه: "**وكان يُسَمِّي** – أي الشافعيّ – **المجمل نصًّا**"، ونقل عن القاضي عبد الجبار تعريف "النص" بأنه: "**خطابٌ يمكنْ أنْ يُعرف المراد به**"، أي أنه كل خطاب أمكن معرفة معناه بأي طريق كان، فالمجمل قبل البيان يدخل فيه لإمكان معرفة معناه، ينظر: البصريّ، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص319، يقول الدكتور أيمن صالح في معرض بيانه لمعاني النص الاصطلاحيّة التي تستهدف بالنص الخطاب ذاته: "الاصطلاح الأول: يُطلق فيه النص على: **الخطاب الشرعيّ، سواء أكان من الكتاب أو السنة**"، فيدخل فيه عنده اللفظ "المجمل"، ثمَّ ذكر ملاحظات قيمة حول هذا الاصطلاح، ولكنه يذكر من هذه الملاحظات عدم ذِكْرِ جمهور الأصوليين – من المتقدمين و المتأخرين والمحدثين – هذا المصطلح، فيقول: "الملاحظة الثانية: إبان تعرضهم لتعداد الاصطلاحات التي يتناولها "النص"، لم يذكر جمهور الأصوليين – لا سيما عند التعريف بالنص والظاهر، من المتقدمين والمتأخرين حتى المحدثين – هذا الاصطلاح، وهذا مستغربٌ جدًا"، وفي هذه الملاحظة نظر، فالتعريف المذكور عند أبي الحسين، والذي ينقله عن الشافعيّ – بقوله: "وأما النص، فقد حدَّه الشافعيّ، بأنّه **خطاب يُعلم ما أُريد به من الحكم سواء كان مستقلًا بنفسه، أو عُلِم به بغيره، وكان يُسَمِّي – أي الشافعيّ – المجمل نصًا**"، ومثله عن القاضي عبد الجبار، ينقضُ هذه الملاحظة، فالتعريف قد حدد المعنى بأنّه "**خطاب**"، ولا شك أنَّ المقصود به "**خطاب الشرع**"، كما أنَّ "المجمل" قبل البيان يدخل في هذين التعريفين، فدخوله في تعريف الشافعيّ منصوص عليه، ودخوله في تعريف القاضي عبد الجبار واضح كما تقدم، وقد ذكر الباحث تعريفيّ الإمام الشافعي والقاضي عبد الجبار إلا أنّه جعلهما من التعريفات الاصطلاحيّة التي تستهدف بالنص خطابًا ذا دلالة معينة، وبذلك يخرج اللفظ المجمل قبل البيان منهما، يقول: "والملحوظ في حدِّ النّص عند هذين الإمامين (يعني الشافعي والقاضي عبد الجبار) هو تركيزهم على مجرد أنْ يكون اللفظ معروف

والمقصود به كلُّ خطاب "دلَّ على معنى كيف كان"[1]، سواء أفاد العلمَ بالحكم بنفسه أم أفاده بغيره، ولذلك يندرج "المجمل" قبل البيان في التعريف، لأنَّه يفيد معناه بغيره، وهذا الغالب على استعمال الفقهاء في الاستدلال، حيث يقولون: دليل هذه المسألة النص والمعنى، ومنه قول الإمام الشافعي: "وَمَا وَصَفْت مِنْ هَذَا قَوْلُ مَنْ حَفِظْت عَنْهُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ نَصًّا وَاسْتِدْلَالًا"[2]، وهو منقول عن الإمام أحمد[3].

المعنى، .. وبناءً على هذا لا يخرج عن حدِّ النص إلا الألفاظ المجملة"، ومن ثَمَّ سجل اعتراضه على الأصوليين بعدم ذكرهم هذا المصطلح، وتوجيه الباحث لتعريفي الإمام الشافعي والقاضي عبد الجبار هذا الفهم يناقضه تصريح القاضي أبي الحسين بأنّ الشافعيّ يُسَمِّي المجمل نصًّا، والمفهوم من تعريف القاضي عبد الجبار حيث جعل النص كلَّ خطاب أمكن بأي طريق معرفة معناه، والمجمل ممكن معرفة معناه بانضمام غيره إليه، وربما الذي أوقع الباحث في ذلك اعتماده في نقل وشرح تعريف الإمام الشافعي على كتاب البحر المحيط للزركشيّ (462/1)، حيث تحرّف فيه التعريف إلى "خطاب يُعلم ما أُريد به من الحكم، سواء كان مستقلًا بنفسه، أو عُلِم به بغيره، **ولا يُسَمِّي المجمل نصًّا**"، بزيادة "لا" النافية التي أحالتْ المعنى عن وجهه الصحيح المراد منه، والذي يؤيد سقوط "لا" النافية، وصحة العبارة في طبعة "المعتمد" هو مجيؤها في كتاب "الكاشف عن المحصول" كما هي في طبعة "المعتمد"، ينظر: الأصفهاني، **الكاشف عن المحصول**، ج5، ص36.

ومما ذُكِر يُعلم سقوط اعتراض الباحث على الأصوليين بعدم ذكرهم هذا المصطلح، بل لقد انتشر هذا المصطلح في كتابات الأصوليين – قديمًا وحديثًا – خاصة عند الكلام على "النص" و"الظاهر"، وقد ذكر الدكتور أيمن نفسه جملة صالحة من هذه التعريفات وإنْ وجهها غير وجهتها، وكذلك اشتهر عند المتأخرين؛ يقول في "فواتح الرحموت": "**ويقال النص لكلِّ سمعيٍّ كتابًا أو سنةً أو إجماعًا وقد يخص بالأولَيْن**"، الأنصاريّ، **فواتح الرحموت بشرح مُسلِّم الثبوت**، ج2، ص19، وكذلك عند المعاصرين، يقول د عبد الله عزام رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره لتعريف الإمام الشافعيّ، وبعض عبارات الشافعيّ في الرسالة، وعبارات للكرخيّ بمعنى عبارات الشافعي (ذكرها الدكتور أيمن أيضًا): "فالمراد بعبارات الشافعي والكرخيّ واضح للعيان؛ أنَّ النص هو **الآية والحديث**، كائنًا ما كان معناهما: واضحًا أو **مجملًا** أو خفيًّا"، عزام، عبد الله، **دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والوضوح أو الظهور والخفاء**،ص293، وينظر: صالح، أيمن، "قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصوليّ"، ص11-17.

(1) القرافيّ، **نفائس الأصول**، ج2، ص629، والطوفيّ، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص555.

(2) الشافعيّ، محمد بن إدريس، **الأم**، ج1، ص135.

(3) ينظر: آل تيمية، **المسودة**، تحقيق: أحمد الذروديّ، ج2، ص1002، والقرافيّ، **نفائس الأصول**، ج2، ص630، والطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص555، والزركشي: **البحر المحيط**، ج1، ص462، وابن بدران، عبد القادر، **المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل**، ص187.

2) حكاية اللفظ على صورته، وذكره صراحةً في الخطاب، فيقال: هذا نص كلام فلان، ومنه أثر أَبِي سَلَمَةَ وَأَبِي عَبْدِ اللهِ الْأَغَرِّ، وفيه قولهما: "وَالَّذِي فَرَّطْنَا فِيهِ مِنْ **نَصِّ** أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِيهِ"، أي إسناد أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ صراحة في خطابهم لفظ الحديث إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[1].

3) ما يذكر في باب القياس، فيطلق على العلة المنصوص عليها، أنّها نصٌّ، وهو مقابل الإيماء، فالعلةُ إما أنْ تكون علةٌ منصوصًا عليها، أو علة مُومَأً إليها[2].

4) "النصُّ" مقابل "الظاهر"، وهو المقصود عند الأصوليين، في باب الواضح من الألفاظ، ومقصود البحث أيضًا، وقد اختُلف في تعريفه كما سيأتي بيانه إنْ شاء الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى[3].

المطلب الثاني: مفهوم مصطلح "النص" في الدرس الأصوليّ

يعتبر جمهور الأصوليين أنّ "النص" هو أعلى درجات اللفظ واضح الدلالة على معناه، ويُعرَّف بأنه: "**كل لفظ لا يحتمل إلا معنىً واحدًا**"، إذن نحن بإزاء "لفظ نصّ" = دالٌّ، و"معنى نصٌّ واضح" = مدلول اللفظ "النَّص"، وليس ثمة معانٍ محتملة، وقد عُنِيّ الأصوليون بتعريف اللفظ النص الذي لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وقد وُجدتْ خلافات كثيرة بينهم في تعريف مصطلح "النص"، وتحديد الألفاظ التي يُطلق عليها لفظ "النص"، وسيحاول البحث من خلال استعراضه لهذه التعريفات الوقوف على أسباب هذا الخلاف وآثاره المعنويّة.

وإذا أردنا استقراء تعاريف مصطلح "النص"، الذي يقابل مصطلح "الظاهر"، نجد أنَّ الأصوليين ينسبون إلى الإمام الشافعيّ (204) رَحِمَهُ اللهُ وغيره القول بتسمية الظاهر

---

(1) الأثر سبق تخريجه: ص107، وينظر: الزركشيّ، **البحر المحيط**، ج1، ص462.

(2) الزركشيّ، **البحر المحيط**، ج1، ص462، ويرى أستاذنا الدكتور أيمن صالح دخول هذا المعنى للنص في اصطلاح النص بأنّه: **اللفظ الواضح في معناه**، فلا وجه لعدِّه مصطلحًا خاصًا بباب القياس مباينًا لغيره من المصطلحات، ينظر: صالح، أيمن، "قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصوليّ"، ص21.

(3) ينظر: ص109.

نصًّا[1]، وعلى هذا الرأي فلا فرق بين الظاهر والنص عند الإمام الشافعي[2]، وهو منسوب إلى بعض متقدمي الأصوليين كالقاضي الباقلاني والقاضي عبد الجبار[3] والأستاذ أبي منصور عبد القاهر البغداديّ رحمه الله (ت429) [4].

أما الإمام الباقلاني (ت403)[5] فبعد أنَّ قسّم الخطاب المفيد في أصل الوضع إلى ثلاثة أقسام، جعل أعلى هذه الأقسام: لفظ " مستقل بنفسه في الكشف في جميع مُتَضَمَّنِه، لا احتمال في شيء من معانيه"، وجعله ضربيْن، الضرب الأول: "**النص**"، وهو: "**المستقل بنفسه في البيان عن المراد به بنصه وصريحه**"، والثاني: "فحوى الخطاب".

ويذكر أنَّ النص أيضًا من قبيل "**النصوص الظاهرة التي لا إشكال ولا احتمال في المراد بها**"[6].

ومثّل له بقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح:29]، وقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء:32]، وقوله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء:31]، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء:29]، فهذه الأمثلة هي نصوص في معناها، فالآية الأولى نص في أنَّ محمدًا ﷺ رسولُ الله، وهي لا تحتمل غير هذا المعنى، والآيات الأخرى نصوص في تحريم الاقتراب من الزنى، وتحريم قتل الأولاد خشية الفقر، وتحريم قتل النفس، وهي لا تحتمل غير هذه المعاني الظاهرة الواضحة غاية الوضوح، وكذلك فهذه

---

(1) ينظر: الغزالي، **المستصفى**، ج2، ص، 633.

(2) وهذا المذهب مع تفصيل رأي الإمام الشافعي، سيتناوله البحث بالتفصيل في المبحث الثاني: الأسس المعرفية المسوغة لنشأة مصطلح "النص".

(3) ينظر: البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص319.

(4) ينظر: الزركشيّ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج1، ص464.

(5) سبق بيان اختلاف النقل عن القاضي الباقلاني في التفريق بين الظاهر والنص عند الكلام عن الظاهر، فعنه رواية بالتفريق بينهما، ورواية أخرى بالمساواة بينهما، ينظر: ص65، والزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج1، ص463.

(6) ينظر: الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، ج1، ص340، و341.

المعاني مذكورة في الخطاب ،ومنطوق باسمها الموضوع له، ومصرح به دون الإضمار له والكناية عنه[1].

إذن فالنص عند الباقلاني نوع من أنواع اللفظ الظاهر، حيث يكون مستقلًا بنفسه في الكشف والبيان عن المراد منه – من كلِّ وجهٍ – بنصه وصريحه، وله عنده شروط يحددها الإمام الباقلاني بقوله في شرح تعريفه للنص: "ومعنى وصفه بذلك ظهور معناه من غير احتمال، وكون المذكور منطوقًا باسمه الموضوع له، وفي التصريح به دون الإضمار عنه"، ويمكن استخلاص الشروط التي اشترطها الباقلاني للنص فيما يلي:

الأول: أنْ يكون لفظًا مستقلًا بالكشف عن معناه بنفسه، وليس بانضمام خطاب آخر معه، ولذلك فاللفظ المجمل أو المبهم مع بيانه لا يُسمَّى نصًّا، ولذلك لابدَّ أنْ يكون اللفظ ظاهرُ المعنى، فالنص عنده من أنواع الظاهر، وليس قسمًا نظيرًا له.

الثاني: أنْ يكون المعنى المدلول عليه باللفظ لا إشكال فيه ولا احتمال.

الثالث: أنْ يكون هذا المعنى الذي لا إشكال فيه ولا احتمال مصرحًا به ومذكورًا في الخطاب باسمه الموضوع له، وذلك احتراز عن المعنى المفهوم من فحوى الخطاب أو لحنه[2]، – بغير تصريح بلفظه –، ولا إشكال فيه ولا احتمال[3].

وهذه الشروط الثلاثة ستستمر عند الأصوليين بعد الباقلاني متفقًا عليها في المجمل.

الرابع: أنْ يكون الخطاب لا إشكال فيه ولا احتمال في المراد به بنصه وصريحه في جميع المعاني التي **تضمنها**، وهو معنى قوله: "**مستقل بنفسه في الكشف في جميع مُتَضَمَّنِه**"،

---

(1) ومن هذا الوجه يفارق "النص" الضربَ الثاني من أقسام اللفظ المستقل بنفسه في البيان عن المراد به بلحنه ومفهومه وفحواه، ينظر: الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، ج1، ص341.

(2) **فحوى الخطاب ولحنه**: "**ما عُلم من نفس الخطاب والمراد به**"، ابن فورك، **الحدود في الأصول** (**الحدود والمواضعات**)، ص140، والتسوية بين فحوى الخطاب ولحنه هو مذهب الباقلاني، والذي استقر عليه جمهور متأخري الأصوليين التفريق بينهما وبين المفهوم إذا أُطلق، ومما فرقوا به: أنْ جعلوا المقصود بفحوى الخطاب: مفهوم الموافقة الأولى، ولحن الخطاب: مفهوم الموافقة المساوي، والمفهومِ إذا أُطلِق: مفهوم المخالفة، وسيستخدم فحوى الخطاب ولحنه بمعنى واحد، ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد، ج1، ص347، هامش رقم:57.

(3) ينظر: الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، ج1، ص340، و341.

فإذا اشتمل على عدة معانٍ فلابد ألا يكون هناك احتمال في شيء من معانيه، فإذا اشتمل أحد معاني الخطاب على احتمال؛ لم يكن الخطاب كله نصًّا، سواء المعاني المحتملة والمعاني التي لا احتمال فيها، ويترل هذا الخطاب عن رتبة القسم الأول من أقسام الخطاب المفيد[1]، وذلك كقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام:41]، ولأجل أنَّ اليوم معلوم، والحصاد معلوم، وإيتاء الحق؛ وإخراجه معلوم، وقدر الواجب فيه غير معلوم، صار هذا الخطاب مستقلًا بنفسه من وجه، وغير مستقل من وجه[2]، وسيتعرض هذا الشرط لنقد الإمام أبي يعلى الحنبلي كما سيأتي إن شاء الله تعالى[3].

ولا يخفى ما في تعريف الإمام من عيب استعمال المشترك بمعنييْه، حيث يستخدم الإمام الباقلاني لفظ نص في تعريفه بمعانيه المشتركة، حيث عرف النص بأنه من قبيل: "**النصوص الظاهرة التي لا إشكال ولا احتمال في المراد بها، ويوصف هذا الضرب بأنَّه "نصٌّ**""[4]، فقوله: "**وأمثال ذلك من النصوص**"، فالنصوص هنا جمع نص، وهي بمعنى الخطاب الشرعيّ مهما يكن معناه، بينما يقصد بالنص في قوله: "**ويوصف هذا الضرب بأنَّه نص**"، المعنى الاصطلاحيّ.

أما الإمام ابن فورك الشافعيّ (ت406)، فيُعرف النص في كتاب "الحدود" بأنَّه: "**ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، من حيث هو نصٌّ فيه**"[5]، ويعرفه في كتاب "مقدمة في نكتٍ في أصول الفقه" بأنَّه: "**لفظٌ لا يحتمل التأويل فيما هو نصٌّ فيه**"[6]، وفي التعريفين يُعرف النص بأنه اللفظ، فيستعمل في التعريف الأول لفظة "**ما**" المبهمة المفسرة بكلمة

---

(1) وقد عرفه الباقلاني بقوله: "والضرب الثاني: مستقل بنفسه في الكشف عن المراد به من وجه، وغير مستقل من وجه"، الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، ج1، ص340.

(2) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، ج1، ص350.

(3) ينظر: ص122.

(4) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، ج1، ص341.

(5) ابن فورك، **الحدود في الأصول** (**الحدود والمواضعات**)، ص140.

(6) ابن فورك، "مقدمة في نكتٍ من أصول الفقه"، **مجلة الموافقات**، ع1، ص425، نقلًا من كتاب: ابن فورك، **الحدود في الأصول** (**الحدود والمواضعات**)، ص140.

"**لفظ**" في التعريف الثاني، وأهم ما يتصف به هذا اللفظ هو كونه لا يحتمل إلا معنى واحدًا، ثم يحدد في التعريف الثاني علامة كونه لا يحتمل إلا معنىً واحدًا بكونه لا يحتمل التأويل[1].

وقوله: "**لا يحتمل إلا معنى واحدًا**"، وقول الباقلاني في تعريفه: "**ولا احتمال في المراد بها**"، يراد به معنيْان:

المعنى الأول: أنَّ اللفظ الذي يدل على معنى معين واحد يجب ألا يحتمل إلا هذا المعنى ليكون نصًّا فيه، وذلك مثل ألفاظ العدد كلفظ "العشرة" فهو نصٌّ لأنه لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وعلامة عدم احتماله إلا معنى واحدًا هو كونه لا يقبل التأويل.

وقد اُعترض على هذا المعنى بأنّه يُدخل "الظاهر"، حيث أنَّ الظاهر لا يحتمل إلا معنى واحدًا على الحقيقة[2]، فالتعريف غير مانع.

ولا يُسلَّم هذا الاعتراض، فالظاهر محتمل لعدة معانٍ بعضها أوضح من بعض، إما بأصل الوضع، وإما بالاستعمال، فالمعاني المحتملة في الظاهر قد تكون بين حقيقة ومجاز، أو بين حقائق بعضها أوضح من بعض، والذي لا يحتمل إلا معنى واحدًا هو النص.

المعنى الثاني: أنَّ الخطاب المشتمل على عدة معانٍ لا يُسمَّى نصًّا حتى يكون جميع معانيه المشتمل عليها الخطاب نصًّا، أي: أنَّ كل لفظ من ألفاظ الخطاب لا يحتمل إلا معنى واحدًا.

والمعنيان مرادان في تعريف القاضي الباقلاني وابن فورك، كما سبق عند توضيح الشرط الرابع من شروط النص عند الباقلاني[3].

والمعنى الثاني يجعل النص عزيزًا نادرًا في خطاب الشرع من الكتاب والسنة، لأنَّ خطاب الشرع عادةً ما يحتمل عدة معانٍ مذكورة في لفظه؛ بعضها لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وبعضها يحتمل عدة معانٍ، فتخرج هذه الألفاظ عن كونها نصوصًا، ولذلك لم

---

(1) التأويل عنده: "**صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله**"، ابن فورك، **الحدود في الأصول**، ص146.

(2) ينظر: العباديّ، **الشرح الكبير على الورقات**، ج2، ص211.

(3) ينظر: ص112.

يرضَّ الإمام أبو يعلى بهذا الشرط في تعريف النص، ويقول: "وليس من شرطه ألا يحتمل إلا معنى واحدًا، لإنّ هذا يعزُّ وجوده"[1].

وعلى تعريفيْ الإمام ابن فورك يكون النص مقابل الظاهر، حيث يحتمل الظاهر عدة معان يمكن صرف اللفظ إلى أحدها، وصرفه عن معناه الظاهر والمتبادر بالتأويل، بينما النص لا يحتمل التأويل، فهو إذنْ قسيم للظاهر ويقابله، وليس نوعًا من أنواعه كما كان عند الباقلاني[2].

كما يشترط ابن فورك أنّ يكون المعنى الذي يدل عليه "النصُّ" نصًّا فيه، فيقول: في التعريف الأول: "**من حيث هو نص فيه**"، وفي التعريف الثاني: "**فيما هو نص فيه**"، بمعنى أن يكون مصرحًا به ومذكورًا في نفس الخطاب، وهو احترازٌ عن المعنى الذي قد يدل عليه اللفظ أو الخطاب بلحنه أو فحواه، لأنَّ شرط "ألا يحتمل إلا معنى واحدًا"، وشرط "ألا يحتمل التأويل" لا يمنعان دخول فحوى الخطاب في التعريف، ففحوى الخطاب لا تحتمل إلا معنى واحدًا، ولا تحتمل التأويل، وهو بذلك يتفق مع ما اشترطه الباقلاني من قبل، ولا يخرج عن معنى ما ذكره الباقلاني واشترطه للنص، إلا أنَّ ابن فورك يجعل النص قسيمًا للظاهر وليس نوعًا من أنواعه.

ويلاحظ هنا اشتمال التعريفين لعيب الدور، حيث استعمل في التعريف نفس لفظ المُعَرَّف.

وكذلك استعمال لفظ "نص" بمعانيه المشتركة في التعريفيْن، فلفظ "نص" في جملة التعريف الأول "من حيث هو نص فيه"، أو في جملة التعريف الثاني: "فيما هو نص فيه"، المقصود به حكاية اللفظ وذكره في الخطاب باسمه الموضوع له، وهو غير المراد بلفظ النص المحدود في التعريف، إذ المقصود به في التعريف هو المعنى الاصطلاحيّ، ولأجل هذا العيب أسقط الأصوليون عبارة "**من حيث هو نص فيه**" من التعريف الأول، وكذلك أسقطوا "**فيما هو نص فيه**" من التعريف الثاني.

---

(1) الفراء، **العدة في أصول الفقه**، ج1، ص138.

(2) ينظر: العباديّ، **الشرح الكبير على الورقات**، ج2، ص211.

ويُعرف أبو منصور عبد القاهر البغداديّ رحمه الله (ت429)"النصَّ" بأنّه: "**الدالّ على الحكم باسم المحكوم فيه، سواء كان ذلك النص محتملًا للتأويل والتخصيص أو غير محتمل**"[1]، وقوله: "**الدالّ على الحكم باسم المحكوم فيه**"، يقصد به أنْ يكون الحكم مذكورًا في الخطاب بلفظه، وهو احترازٌ عن المفهوم بفحوى الخطاب ولحنه، إلا أنَّه يدخل في التعريف الظاهر أيضًا، لقوله: "**سواء كان ذلك النص محتملًا للتأويل والتخصيص**" والظاهر الذي يحتمل التخصيص والتأويل، "**أو غير محتمل**" وهو النص، وعلى هذا التعريف يكون العموم والظواهر المحتملة نصوصًا، وكذلك الألفاظ الصريحة من وجه دون وجه نصوصًا في الوجه الذي هي نص فيه[2]، وهذا الرأي يوافق رأي منْ يجعل الظاهر والنص شيئًا واحدًا.

أما القاضي أبو الحسين البصري الشافعيّ المعتزليّ (ت436) فيعرف النصَّ بأنه: "**كلام تظهر إفادته لمعناه لا يتناول أكثر مما قيل إنه نص فيه**"، وقوله: "كلام"، يدخل فيه كل ما يُسمَّى كلمة، فإنها كلام عند الأصوليين، وقصد به ما يكون كلامًا واحدًا، وجعل التنكير دالًا على وحدته، فيكون قصده في التعريف: "كل كلام واحد تظهر إفادته." إلخ[3].

ولابد أنْ يتوفر في النص شروط ثلاثة:

الشرط الأول: أنْ يكون كلامًا، وهذا احترازٌ عن أدلة العقول – يعنى الدليل العقليّ – والفعل فلا يَسمَّى أي منهما نصًّا.

واحترازٌ عن المجمل مع بيانه فلا يُسمَّى نصًّا، لأنَّ النص عبارة عن خطاب واحد، دون ما يقترن به، ولأنَّ البيان قد يكون غير لفظ، ولابدَّ أنْ يكون النص كلامًا[4].

وقد اُعترض على هذا الكلام بعدة اعتراضات[5]:

---

(1) ينظر: الزركشيّ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج1، ص464.

(2) ينظر: الزركشيّ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج1، ص464.

(3) ينظر: الأصفهاني، محمد بن محمود، **الكاشف عن المحصول**، ج5، ص43.

(4) ينظر: البصري، **المعتمد**، ج1، ص320، والرازي، **المحصول في أصول الفقه**، ج3، ص228.

(5) لتفصيل هذه الاعتراضات، ينظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج5، ص2276.

الاعتراض الأول: كان ينبغي أن يقال: المجمل مع البيان لا يُسمَّى كلامًا، لأنَّ المذكور في الحدِّ هو الكلام، وليس النص.

وردَّ على هذا الاعتراض: بأنَّ القول: المجمل مع البيان لا يُسمَّى نصًّا، فيه حذف التعليل، والمعنى: المجمل مع البيان لا يُسمَّى نصًّا، لأنَّه لا يُسمَّى كلامًا واحدًا[1].

الاعتراض الثاني: لا نسلم بأنَّ المجمل مع بيانه لا يُسمّى كلامًا أو نصًّا، لأنَّ الكلمات وإنْ كثرتْ، والجمل المفيدة وإنْ تعددتْ، تُسمَّى كلامًا، فقد اتفق المسلمون على تسمية القرآن كلام الله عَزَّوَجَلَّ، وقال سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة:6]، والمراد جملة القرآن.

الاعتراض الثالث: مع التسليم بأنَّ النص لا يكون إلا قولًا، فإنَّ المجمل الذي بيانه قول، لا يخرج عن كونه نصًّا، وهذا ينقض التعريف، ويكفي لثبوت النقض صحة صورة واحدة.

وردَّ على الاعتراضيْن السابقين، بأنهما مع التسليم بصحتهما، فإنَّ المجمل مع بيانه لا يكون كلامًا واحدًا فلا يسمَّى نصًا، كما مضى[2].

الشرط الثاني: أنْ يكون ظاهر الدلالة على معناه، فتكون إفادته لمعناه ظاهرًا غير مجملٍ، وهذا الشرط مستفادٌ من المعنى اللغوي للنص كما هو مقرر[3].

الشرط الثالث: أنْ لا يتناول أكثر مما هو نصٌّ فيه، والمعنى أنه يجب ألا يتناول إلا المعنى الذي أفاده[4]، فإنَّ كان نصًّا في عينٍ واحدةٍ وجب أنْ لا يتناول سواها، وإنْ كان نصًّا في أشياء كثيرة وجب أنْ لا يتناول سواها، وهو هنا يتفق مع الشرط الرابع من شروط النص عند الباقلاني، حيث يقرر هذا الشرط بضرب مثالٍ بقول الإنسان لغيره: "اضرب عبيدي"، فهذا لا يقول أحدٌ أنَّه نص في ضرب "زيد" من عبيده، لأنَّ الجملة تفيد ضرب

---

(1) ينظر: الأصفهاني، محمد بن محمود، **الكاشف عن المحصول**، ج5، ص44.

(2) ينظر: الأصفهاني، محمد بن محمود، **الكاشف عن المحصول**، ج5، ص44.

(3) ينظر: الرازي، **المحصول في أصول الفقه**، ج3، ص228.

(4) ينظر: البصري، **المعتمد**، ج1، ص319، والرازي، **المحصول في أصول الفقه**، ج3، ص228.

زيد وغيره من عبيده، ولكن يقال: إنَّ الجملة نصٌّ في ضرب جملة عبيده، لأنَّه لم يفد إلا ذلك، ومعنى هذا الشرط أنَّ اللفظ لا يكون نصًّا إلا فيما ذُكِر في الخطاب وليس فيما يُفهم من الخطاب، أو يكون داخلًا في الخطاب من جهة العموم، فقول الإنسان لغيره: "اضرب عبيدي" نصٌّ في ضرب جملة العبيد، ويدخل فيها ضرب زيد وغيره من العبيد بطريق العموم، ولا يُسمَّى ضرب زيد أو غيره من العبيد نصًّا؛ وإنْ فُهِم من الخطاب لأنّه غير مذكور فيه، وكذلك فكل ما يُفهم من الخطاب – وهو غير مذكور فيه (غير مصرح بلفظه) – لا يُسمَّى نصًّا[1].

وكأنَّ الإمام أبا الحسين يرد بهذا على منْ جعل العموم نصًّا في جميع أفراده[2].

والقاضي أبو الحسين يتفق مع الباقلانيّ في منع إطلاق لفظ "نص" على كلِّ لفظ مستقل بنفسه في البيان عن المراد منه بلحنه ومفهومه، كدلالة قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[الإسراء:23] على تحريم الضرب، وعلى كلِّ لفظٍ يستقل بنفسه في الكشف عن المراد به من وجه دون وجه، كقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[الأنعام:41]، لأجل أن اليوم معلوم، والحصاد غير معلوم، وإتاء الحق معلوم: أنه إخراجه، وقدر الحق الواجب غير معلوم[3]، وذلك كله لا يُسمَّى نصًّا عند الباقلاني وأبي الحسين لأنَّ النص لا يتناول أكثر مما قيل: إنَّه نص فيه، أي مذكور في الخطاب كما تقدم[4].

---

(1) ينظر: البصري، **المعتمد**، ج1، ص319، والرازي، **المحصول في أصول الفقه**، ج3، ص229.

(2) ينظر: القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج5، ص2277، والأصفهاني، محمد بن محمود، **الكاشف عن المحصول**، ج5، ص44.

(3) ينظر: الباقلانيّ، **التقريب والإرشاد**، ج1، ص340، وما بعدها.

(4) هذا الذي يظهر من معنى قول أبي الحسين في تعريف النص: "**لا يتناول أكثر مما قيل إنه نصٌّ فيه**"، أما أستاذنا الدكتور أيمن صالح – حفظه الله – فيذهب إلى أنَّ معناه: "ألا يدل على أفراده بطريق العموم"، وجعله يحتمل أمريْن: الأول: أنَّ العامَّ إذا أُريد به الخاص فليس بنصٍّ على هذا الخاص، والثاني: أنَّ دلالة العام على أفراده، لا جملة، وإنَّما فردًا فردًا، ليست من قبيل النص، ودلالة العام على فردٍ فردٍ من أفراده دلالة ظاهرة، ورجح أنْ يكون هذا هو مراد القاضي من هذا الشرط، وهذا التفسير صحيح من حيث الجملة، ولكنه ليس تمام كلام القاضي أبي الحسين، حيث تمام مقصوده من هذا الشرط هو ما فسره بنفسه بأنه "**اشتراط إفادة ما هو نصٌّ فيه فقط**"، أي: اشتراط ذكر المعنى المراد في الخطاب ليكون الخطاب نصًّا فيه، فيخرج بذلك كل ما فُهِم من معاني الخطاب غير

ولأنه لا يجوز أنْ يُسمَّى الخطاب مع البيان نصًّا، لأنّ شرط النص أنْ يكون خطابًا واحدًا[1].

إلا أنّ القاضي أبا الحسين ينبه على أنَّ قوله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:43] نصٌّ في إفادة وجوب الصلاة، ومجمل في إفادة كيفية الصلاة[2]، وذلك لأنَّ الآية لم تتناول إلا إقامة الصلاة، ولأنَّ كيفية الصلاة غير مصرح بها في لفظ الآية، فإنْ قال قائل: "أقم الصلاة على كيفيتها"، كان ذلك عنده مجملًا غير نصٍّ، لأنَّ الخطاب اشتمل على أكثر مما قيل إنه نص فيه، وهو لفظ "كيفيتها" المجمل، ولما كانتْ الكيفية ههنا مذكورة في الخطاب ومصرح بها، لم يجز أنْ يُسمَّى نصًّا، كما في قوله عَزَّوَجَلَّ ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[الأنعام:41].

ويوافق أبو الحسين الباقلانيَّ أيضًّا في جعل النص قسمًا من أقسام الظاهر، ونوعًا له، كما سبق في البحث بيانه في كلام الباقلاني عن النص[3]، وكلام أبي الحسين على الظاهر[4].

ولا يخفى ما في حدِّ "النص" عند أبي الحسين من عيب الدور، حيث ذكر في التعريف لفظ المُعَرَّف[5].

ومن الواضح أنّ الإمام الباقلاني وابن فورك والقاضي أبا الحسين قدْ حصروا "النص" في ألفاظ واضحة الدلالة في أعلى درجات الوضوح، ظاهرة بنفسها، لا تحتمل إلا معنى

المذكور فيه كدلالته على أفراد العموم فردًا فردًا، أو دلالته بفحوى الخطاب ولحنه، ينظر: صالح، أيمن، "قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصوليّ"، ص22.

(1) ينظر: البصريّ، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص319.

(2) يرى بعض الأصوليين أنَّ قوله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ مجمل، لأنَّ لفظ الصلاة يفتقر إلى بيان، ينظر: الشيرازي، **شرح اللمع**، ج1، ص453.

(3) ينظر: ص111.

(4) ينظر: ص69.

(5) قال الأصفهاني: "وهو دور، بل هو تعريف الشيء بنفسه"، الأصفهاني، محمد بن محمود، **الكاشف عن المحصول**، ج5، ص36.

واحدًا، وبحيث ألا يتناول الخطاب أكثر مما قيل إنّه نصٌّ فيه، ومن الواضح أيضًا أنّ هذه الألفاظ عزيزة الوجود بحسب الشروط التي وضعوها، والأمثلة التي مثلوا بها.

ويوردُ الإمام القشيريّ (ت439) تعريفيْن للنص[1]، فيقول: "اختلف الناس في النص، فقيل: "**ما لا يتطرق إليه تأويل**"[2]، وهذا التعريف قريب من تعريف ابن فورك الذي جعل علامة النص عدم احتمال التأويل، ولكنه أسقط من التعريف قول ابن فورك: "**فيما هو نصٌّ فيه**"، لما فيه من عيب.

ويقول القشيري في التعريف الثاني: "وقيل: "**ما استوى ظاهره وباطنه**"[3]، وهو تعريف لم يرضه الإمام أبو يعلى الحنبليّ، واختلف الشراح في بيان المقصود منه، فاعتبره الإمام المازريّ مكافئًا للتعريفيْن الآتييْن: "**ما لا يتطرق إليه تأويل**"، و"**ما تأويله تنزيله**"[4]، ثم قال: "وقد فُهِم الغرض، وجميع ما أوردناه تحويم عليه"[5]، فالمازري يرى أنَّ هذه التعريفات تتشابه وتحوي نفس المضمون، غير أنَّ الإبياريّ (ت618) شارح "البرهان في أصول الفقه" يرى أنّه "يشير بالباطن إلى المفهوم، وإلا فليس للفظ ظاهر ولا باطن على الحقيقة"[6]، فيجعله احترازًا عن المفهوم بلحن الخطاب وفحواه، إذ لا يكون نصًّا؛ لأنّه غير مصرحٍ به في الخطاب، وعلى كل حال فالتعريف غامض، وتلوح منه نزعة صوفية.

---

(1) وسيأتي إنْ شاء الله في البحث بيان تأثر الإمام الجويني في كتابه "**البرهان في أصول الفقه**" بكلام القشيري، ينظر: ص129.

(2) ينظر: الزركشيّ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج1، ص465، وقد ضعف هذا التعريف أبو يعلى، ينظر: الفراء، **العدة في أصول الفقه**، ج1، ص138.

(3) ينظر: الزركشيّ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج1، ص465.

(4) أورده أبو يعلى وأفسده، **العدة في أصول الفقه**، ج1، ص138، والجويني في "الورقات" بصيغة التمريض "قيل"، **الورقات في أصول الفقه**، ص12، ولم أهتد لقائله، ومعناه: أنَّ النص هو لفظ ما يصير إليه ويُحمل عليه من معنى هو نفس تنزيله فلا يحتاج لذلك شيئًا آخر، أي يحصل فهمه بمجرد نزوله وسماعه، فهو لكون فهمه مع التنزيل كأنّه هو = "**تأويله تنزيله**"، ينظر: العبادي، **الشرح الكبير على الورقات**، ج2، ص211.

(5) المازريّ، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص306.

(6) الإبياري، **التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه**، ج2، ص170.

وكما ضيَّق الأئمة الباقلاني وابن فورك وأبو الحسين مفهومَ النص بحيث كان عزيزاً نادراً، كذلك فعل الإمام القشيري من حيث المفهوم؛ فبحسب المفهوم من تعريفيْه يكون النص عزيز الوجود، لا تكاد توجد له أمثلة إلا قليلة في الكتاب والسنة، ومثل لها من الكتاب: قوله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:1]، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح:29]، ومن السنة: قوله ﷺ: «اغْدُ يَا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةِ هَذَا ، فَإِن اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا»[1]، ومنها قوله ﷺ: عندما سأله أبو بردة بن نيار رضي الله عنه عن جواز أنْ يضحي بعناق[2] له، فقَالَ: "يَا رَسُولَ اللهِ، فَإِنَّ عِنْدَنَا عَنَاقًا لَنَا جَذَعَةً هِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ شَاتَيْنِ، أَفَتُجْزِي عَنِّي؟"، قَالَ ﷺ: «**نَعَمْ، وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ**»[3]، ومع اقتضاء تعريفيّ القشيري لهذه النتيجة من تضييق للنص والحكم بندرته، نجد أنَّ الإمام القشيري لا يرضى بها، ويوسع دائرة النص بحيث يجعل "**كل ما أفاد معنى على قطعٍ مع انحسام التأويل فهو**

---

(1) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ رضي الله عنهما أَنَّهُمَا قَالَا: "إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَعْرَابِ أَتَى رَسُولَ اللهِ ﷺ"، فَقَالَ: "يَا رَسُولَ اللهِ، أَنْشُدُكَ اللهَ إِلَّا قَضَيْتَ لِي بِكِتَابِ اللهِ"، فَقَالَ الْخَصْمُ الْآخَرُ، وَهُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ: "نَعَمْ فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللهِ، وَائْذَنْ لِي"، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «قُلْ»، قَالَ: "إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا، فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ، وَإِنِّي أُخْبِرْتُ أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ، فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَوَلِيدَةٍ، فَسَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ، فَأَخْبَرُونِي: أَنَّمَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، وَأَنَّ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا الرَّجْمَ"، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللهِ، الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ رَدٌّ، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، **اغْدُ يَا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةِ هَذَا، فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا**»، قَالَ: "فَغَدَا عَلَيْهَا فَاعْتَرَفَتْ، فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ فَرُجِمَتْ"، أخرجه: البخاري في **الصحيح**، كتاب الشروط، باب الشروط التي لا تحل في الحدود، ج3، ص191، رقم2724.

(2) والعناق: "هِيَ الْأُنْثَى مِنْ أَوْلَادِ الْمَعْزِ مَا لَمْ يَتِمَّ لَهُ سَنَةٌ"، ابن الأثير، المبارك، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج7، ص2916.

(3) عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رضي الله عنهما قَالَ: خَطَبَنَا النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ الْأَضْحَى بَعْدَ الصَّلَاةِ فَقَالَ: «مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا، وَنَسَكَ نُسُكَنَا، فَقَدْ أَصَابَ النُّسُكَ، وَمَنْ نَسَكَ قَبْلَ الصَّلَاةِ، فَإِنَّهُ قَبْلَ الصَّلَاةِ وَلَا نُسُكَ لَهُ»، فَقَالَ أَبُو بُرْدَةَ بْنُ نِيَارٍ – خَالُ الْبَرَاءِ –: "يَا رَسُولَ اللهِ، فَإِنِّي نَسَكْتُ شَاتِيْ قَبْلَ الصَّلَاةِ، وَعَرَفْتُ أَنَّ الْيَوْمَ يَوْمُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ، وَأَحْبَبْتُ أَنْ تَكُونَ شَاتِيْ أَوَّلَ مَا يُذْبَحُ فِي بَيْتِي، فَذَبَحْتُ شَاتِيْ، وَتَغَدَّيْتُ قَبْلَ أَنْ آتِيَ الصَّلَاةَ"، قَالَ ﷺ: «شَاتُكَ شَاةُ لَحْمٍ»، قَالَ: "يَا رَسُولَ اللهِ، فَإِنَّ عِنْدَنَا عَنَاقًا لَنَا جَذَعَةً هِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ شَاتَيْنِ، أَفَتُجْزِي عَنِّي؟"، قَالَ ﷺ: «**نَعَمْ ، وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ**»، أخرجه: البخاري في **الصحيح**، كتاب العيدين، باب الأكل يوم النحر، ج2، ص17، رقم955.

نصٌّ"[1]، فيجعل للسياق أثرًا في جعل الألفاظ نصوصًا، وسيطور الإمام الجويني هذه الفكرة ويزيدها وضوحًا في كتابه "البرهان في أصول الفقه"، كما سيأتي إنْ شاء الله تعالى[2].

وقد انتُقِض هذانِ التعريفانِ بفحوى الخطاب، فهي نصٌّ[3]، وإنْ لم يُصرح بها لفظًا، فالتعريف غير جامع.

وأجاب القشيري بأنَّ فحوى الخطاب لا تستقل بنفسها[4]، بل هي مستفادة من اللفظ، فلا تدخل في النص، فلا يصح الاعتراض، وسيزيد الإمام الجويني هذا الاعتراض ورده بيانًا في كتابه "البرهان في أصول الفقه" كما سيأتي إنْ شاء الله تعالى[5].

وأتي القاضي أبو يعلى الحنبلي (ت458) فيوسع دائرة "النص" من ناحية أخرى مهمة؛ فيقرر أنّ النص هو اللفظ الذي رُفع في بيانه إلى أقصى غايته، مستشهدًا على هذا المعنى باللغة.

ويوردُ القاضي بعض حدود النص التي يرى أنّها تضيق من دائرته، وتجعله عزيزًا لا يكاد يوجد، ومن ثمّ لا يرتضيها[6]، ويقول: "الصحيح أنْ يقال: "**النص ما كان صريحًا في حكم من الأحكام، وإنْ كان اللفظ محتملًا في غيره**"[7]، والنص عند القاضي لابد أنْ يكون قولًا[8]، فلذلك "**ما**" في التعريف تعني القول أو اللفظ الذي يكون "**صريحًا في حكم من الأحكام**"، والصريح: الخالص من كل شيء، ومعنى كونه صريحًا في الحكم؛ أي: أنْ

---

(1) ينظر: الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج1، ص465.

(2) ينظر: ص129.

(3) ووجه كون فحوى الخطاب نصًّا أنّها لا يتطرق إليها التأويل، ويستوى ظاهرها مع باطنها.

(4) ينظر: الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج1، ص465.

(5) ينظر: ص130.

(6) والحدود التي لم يرضها هي: "كل لفظ لا يحتمل إلا معنى واحدًا"، و"ما استوى ظاهره وباطنه"، و"ما عُرِّي لفظه عن الشركة، وخلص معناه من الشبهة"، و"ما تأويله تنزيله"، ينظر: الفراء، **العدة في أصول الفقه**، ج1، ص138.

(7) ينظر: الفراء، **العدة في أصول الفقه**، ج1، ص138.

(8) ينظر: الفراء، **العدة في أصول الفقه**، ج1، ص71.

يكون خالص الدلالة على الحكم، لا يشوبه احتمال دلالة على غيره[1]، وهو بذلك يقرر ضرورة أنْ يدل النص على معنى واحد من غير احتمال لغيره[2]، وكذلك أنْ يكون الحكم والمعنى الذي يدل عليه النص مذكوراً في الخطاب، وهو بذلك يحترز من الاعتراض بفحوى الخطاب[3].

ولكنه يُصرِّح بأنَّه ليس من شرط النص أنْ لا يحتمل إلا معنى واحداً، لأنّ هذا يعزُّ وجوده، فمن أمثلة النص الذي يعز وجوده قوله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾[الأنفال:64]، مما لا يحتمل إلا معنى واحداً، بينما يقرر أنَّ النص بتعريفه هو موجود في الشرع أكثر من أنْ يُحصى، ويضرب على ذلك أمثلة عديدة: كقول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾[4] [البقرة:226]، فهو "نصٌّ في قدر المدة، وإن كان محتملًا في غيره"[5]، أي أنَّ الآية تدلُّ على أنَّ المرأة تتربص بزوجها المولِي أربعة أشهر، وهو الأجل المعلوم المنصوص عليه في الآية، فالآية نصٌّ في أجل التربص، ولكنَّ الآية نفسها تناولت الإيلاء

(1) ينظر: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص554.

(2) يقرر الطوفي أنَّ تعريف أبي يعلى: "ما كان صريحًا في حكم من الأحكام"، وتعريف "ما أفاد بنفسه من غير احتمال" أنهما بمعنى واحد، يقول: "وهذان التعريفان للنص هما بمعنى واحد"، أما سبب اعتراض الإمام أبي يعلى على تعريف النص بأنَّه "كل لفظ لا يحتمل إلا معنى واحداً"، فذلك بسبب ما قد يوهمه من شرط كون النص لا يحتمل إلا معنى واحداً من كل الوجوه، ينظر: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص554.

(3) ينظر: المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص306.

(4) الإيلاء لغةً: القسم والحلف، الزبيديّ، **تاج العروس**، ج71، ص91، وشرعًا: حلف الزوج على ترك وطء زوجته، ينظر: المرداويّ، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، ج9، ص169.

(5) الفراء، **العدة في أصول الفقه**، ج1، ص139.

بقوله تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ﴾، والآية محتملة في مدة الإيلاء التي يصير بها الرجل مولِيًّا، فاختلف الفقهاء في مدة الإيلاء[1]، وإنْ لم يختلفوا في الأجل الذي تتربص به المرأة[2].

وهذا الذي ذكره القاضي أبو يعلى ينقض به شرط بعض الأصوليين في الخطاب المتضمن لعدة معانٍ أنْ تكون تلك المعاني كلها لا تحتمل إلا معنى واحدًا لكي يُسمَّى نصًّا، يقول القاضي أبو يعلى: "وليس من شرطه (أي: النص) أنْ لا يحتمل إلا معنى واحدًا، لأنَّ هذا يَعزُّ وجودُه، إلا أنْ يكون نحو قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ [الأنفال:64]، و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:1]"[3]، وهو بذلك يرد على الشرط الرابع من شروط النص عند الباقلاني ومنْ تبعه في مذهبه، غير أنَّ أبا يعلى يوافق على ضرورة ألا يحتمل النص المعيَّن إلا معنى واحدًا، وهو معنى قوله: "**ما كان صريحًا في حكم من الأحكام**".

والفرق بين المذهبيْن دقيق، وبيان ذلك أنَّه على كلا المذهبيْن: الخطاب الواضح – الذي لا إشكال فيه ولا احتمال – والذي يذكر حكمًا معيّنًا – ولا يتناول أكثر مما قيل إنه نصٌّ فيه – يكون نصًّا، كقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:1]، فالآية نصٌّ في وحدانيته عَزَّوَجَلَّ، بخطاب في أعلى درجات الوضوح، إذ الخطاب أمرٌ صريح في القول لجملة الوحدانية ﴿قُلْ﴾، وجملة الوحدانية ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ = مقول القول؛ جملة خبرية مؤكدةٌ بالضمير المنفصل (هو)، دالة على وحدانية الله بأعلى درجات البيان والوضوح، ولم يُذكر في الخطاب غير هذين الحكميْن اللذين هو نصٌّ فيهما، ولا يتناول الخطاب أكثر مما قيل: إنَّه نصٌّ فيه، فالمعنيان اللذان تضمنهما الخطاب (معنى الأمر، ومعنى الوحدانية) كلاهما لا يحتمل إلا معنى واحدًا.

---

(1) مذاهب الفقهاء في مدة الإيلاء أربعة: الأول: مدة الإيلاء يجب أنْ تكون أكثر من أربعة أشهر، والثاني: مدة الإيلاء هي أربعة أشهر فقط، والثالث: أنَّه إذا حلف وقتًا ما وإنْ كان أقل من أربعة أشهر كان مولِيًّا، والرابع: المولِي هو منْ حلف أنْ لا يصيب امرأته على التأبيد، ينظر: ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د. ط.، د. ت) ج2، ص86.

(2) قال العلامة الطاهر بن عاشور: "أما الأَجَل فاتفق عليه علماء الإسلام"، ينظر: ابن عاشور، الطاهر، **التحرير والتنوير**، ج2، ص386.

(3) الفراء، **العدة في أصول الفقه**، ج1، ص138.

وكلا المذهبيْن يشترط لكي يكون اللفظ الدال على معنى معينٍ نصًّا؛ ألا يحتمل إلا هذا المعنى المعين.

ويفترق المذهبان في اشتراط كون اللفظ لا إشكال فيه ولا احتمال في المراد به بنصه وصريحه في جميع المعاني التي يتضمنها لكي يكون نصًّا، فبينما يشترطه الإمام الباقلاني، ويعتبر قوله عَزَّوَجَلَّ ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[الأنعام:41] مجملًا وليس بنصٍّ، وذلك لأنَّ الخطاب تناول بالذكر أشياء؛ هي:

- إيتاء الحق الواجب – أي إخراجه — وهو معلوم،
- وقت الإيتاء والإخراج؛ وهو: يوم الحصاد معلوم أيضًا،
- قدر الحق الواجب؛ وهو مجمل غير معلوم،
- والحصاد: وهو مجمل غير معلوم أيضًا.

فلأجل أنَّ الحصاد غير معلوم، وقدر الحق الواجب غير معلوم[1]، وقد تناولها الخطاب بالذكر فلا يُسمَّى نصًّا، لأنَّ الآية ذكرتْ أشياء يمكن أنْ تكون نصًّا فيها (وهو وجوب الإيتاء ووقته)، وأشياء مجملة لا يمكن أنْ تكون نصًّا فيها (وهي قدر الحق الواجب، والحصاد)، فلما ذكرتْ الآية أكثر مما يمكن أنْ يقال إنها نصٌّ فيه، لم تكن نصًّا عند القاضي الباقلاني ومدرسته، غير أنَّ القاضي أبا يعلى لا يوافق على هذا الشرط، ويعتبر الآية نصٌّ في وجوب إتاء الحق وإخراجه، ووقته وهو يوم الحصاد، ومجملة في قدر الحق الواجب إخراجه، والحصاد نفسه، و لم يمنع ذكر الآية لهذا المجمل الذي يحتمل أكثر من معنى، أنْ تكون نصًّا في غيره، فليس من شرط النص أنْ لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وبذلك يظهر الفرق بين المذهبيْن، ويتضح أنَّ القاضي قد وسع من دائرة النص.

ومما استدل به القاضي أبو يعلى يُعلم صحة مذهبه، إذ ليس هناك ما يوجب – لغة أو شرعًا أو عقلًا – أنْ لا يتناول الخطاب أكثر مما قيل إنَّه نصٌّ فيه لكي يكون نصًّا، بل ليس ثمة ما يمنع من أنْ يكون الخطاب نصًّا في معنى معين أو معانٍ معينة ذهب بها إلى أعلى

---

(1) ينظر: الباقلانيّ، **التقريب والإرشاد**، ج1، ص340، وما بعدها، وينظر: الخطيب البغداديّ: **الفقيه والمتفقه**، ج1، ص234.

درجات البيان والوضوح، وظاهراً في معانٍ أخرى، محتملًا في غيرها، أو مجملًا في معنى أو معانٍ أخرى، وسيكون لنقد القاضي أبي يعلى لهذا الشرط ونقضه أثر في تعريفات المتأخرين من الأصوليين كما سيأتي من تعريفاتهم إن شاء الله تعالى.

ويُعرِّف الخطيب البغداديّ (ت462) "النص" بأنه: "**كل لفظ دل على الحكم بصريحه، على وجه لا احتمال فيه**"(1)، ويقصد بقوله في التعريف: "**بصريحه**": أنْ يكون خالصًا في معناه، فيدل على الحكم من غير احتمال، وأنْ يكون مذكوراً في الخطاب، وذلك احترازٌ عن اللفظ الذي يدل بمفهومه من فحوى الخطاب أو لحنه(2)، ويمثل لذلك بقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ [الإسراء:32]، وقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام:151]، ثمَّ قال: "**ونحو ذلك من الألفاظ الصريحة في بيان الأحكام**"(3).

وتمثيل الخطيب البغداديّ بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام:151] على "النص" مشكلٌ على مذهبه وتعريفه، حيث اعتبر الخطيب البغداديّ قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام:41]، وقوله ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ ، فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ»(4) من المجمل(5)، لأنَّ "الحق المذكور في الآية، والمذكور في الحديث، كل واحد منهما مجهول الجنس والقدر فيحتاج إلى بيان"(6)، فالحق الذي يحلُّ به دم المسلم في قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ كذلك مجمل، لأنَّ الحق غير موضوعٍ في كلام العرب لشيء معين، بل هو محتمل للقليل والكثير، وليس هو بنكرة حتى يحمل على عمومه، وإنما هو

---

(1) الخطيب البغداديّ، **الفقيه والمتفقه**، ج1، ص232.

(2) ينظر: المازريّ، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص306.

(3) الخطيب البغداديّ، **الفقيه والمتفقه**، ج1، ص232.

(4) أخرجه: البخاريّ، في **الصحيح**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، ج9، ص93، رقم(7284).

(5) حيث عرَّف المجمل بأنَّه: "**ما لا يُعقل معناه من لفظه، ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره**"، الخطيب البغداديّ، **الفقيه والمتفقه**، ج1، ص234.

(6) الخطيب البغداديّ، **الفقيه والمتفقه**، ج1، ص234.

معرَّف بـــ "ال" للتعريف، فلا يُفهم من الآية حتى يرد ما يبيّن المراد به[1]، فتمثيله بالآية مشكل.

أما الإمام أبو الوليد الباجي (ت474) فيجعل النص قسمًا من اللفظ المفصل الذي ينقسم إلى محتَمِل (ومنه العام والظاهر) وغير محتمل وهو "النص"، ويُحِدُّه في "الإشارة في أصول الفقه" و"الحدود" بأنّه: "**ما رُفع في بيانه إلى أرفع غاياته**"[2]، ويربط بين هذا المعنى اللغوي للنص وتعريف بعض الأصوليين للنص بأنه: "**اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحدًا**"[3]، فيقول: "ومعنى ذلك أن يكون قد ورد اللفظ على غاية ما وضعت عليه الألفاظ من الوضوح والبيان، وذلك أن لا يحتمل اللفظ إلا معنى واحدًا، لأنه إذا احتمل معنيين فأكثر لم تحصل له غاية البيان، بل قد قصر عن هذه الغاية"[4]، وهذا تعليل جيد لاشتراط ألا يحتمل النص إلا معنى واحدًا، إذ لو احتمل أكثر من معنى لم يكن بذلك في غاية البيان، والإمام الباجي يقصد بألا يحتمل النص إلا معنى واحدًا، وهو أنَّ اللفظ الذي يدل على معنى معين واحد يجب ألا يحتمل إلا هذا المعنى ليكون نصًّا فيه، وإنْ اشتمل الخطاب على ألفاظ أخرى محتَمِلة.

ويزيد الإمام الباجي توضيح مذهبه في النص في كتاب "إحكام الفصول" فيقرر أنَّ معنى كون اللفظ نصًّا "**أنه لا يحتمل التأويل**"[5]، ثم يقرر أنّ النص يوجد في خطاب الشرع

---

(1) ينظر: الشيرازيّ، **شرح اللمع**، ج1، ص454

(2) وهو تعريف لغويّ كما هو واضح، وقد اهتم الباجي بالاشتقاق اللغوي للفظ "النص"، وربط المعاني اللغوية بالمعنى الاصلاحي، حيث جعله مشتق من النص في السير، وهو أرفع السير، كما أنَّ النص أرفع البيان، أو مأخوذ من منصة العروس التي توضع عليها العروس وتجلى فتبدو للناس، وهذه الحال هي أتم ما يمكن به إظهارها وجلاؤها للناس، وكذلك النص فهو أوضح الألفاظ وأجلاها عند السامع والمتكلم، ينظر: الباجي، **الإشارة في أصول الفقه**، ص49، و**الحدود في الأصول**، ص42.

(3) يقول الباجي: "وقد حده بعض أصحابنا بأنَّه: **اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحدًا**، وهو معنى ما أشرنا إليه"، ومقصده من ذلك المعنى الأول لهذه الجملة، الباجي، **الحدود في الأصول**، ص43.

(4) الباجي، **الحدود في الأصول**، ص43.

(5) الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، ج1، ص195، والتأويل عنده هو: "**صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله**"، الباجي، **الحدود في أصول الفقه**، ص48.

كثيرًا، ويخطئ من يزعم عدم وجوده أو ندرته، ويقرر كما قرر القاضي أبو يعلى من قبله أنه ليس من شرط النص ألا يحتمل التأويل من جميع الوجوه، وإنما من شرطه ألا يحتمل التأويل من وجه ما، فيكون نصًّا من هذا الوجه، ويصح أنْ يكون عامًا أو ظاهرًا أو مجملًا من وجه آخر، ويضرب على ذلك مثلًا قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة:234]، ويقول: "فهذا نص في الأربعة الأشهر وفي العشر، وعام في الأزواج، فهذا النص إذا وُجِد وجب المصير إليه والعمل به، إلا أن نجد ناسخًا أو معارضًا"[1]، ومقصده أنَّ الآية عامة في الأزواج الذين يجب أنْ يتربصوا بأنفسهنّ أربعة أشهر وعشرًا بعد وفاة أزواجهنّ، فالمصير إلى مدة التربص متعينٌ، وأما أنواع الأزواج اللاتي يجب تربصهنّ هذه المدة فاختلف الفقهاء فيهن: هل الآية عامة في كل الأزواج أم خُصص منها بعض الأنواع[2]، وكأنّه بذلك يحصر معنى "**لا يحتمل إلا معنى واحدًا**" في المعنى الأول فقط، وهو أنْ اللفظ الذي يدل على معنى معين واحد يجب ألا يحتمل إلا هذا المعنى ليكون نصًّا فيه.

وبذلك فالإمام الباجي يتفق مع الإمام أبي يعلى الحنبلي في توسيع دائرة النص، من حيث جواز أنْ يكون الخطاب الواحد نصًا في معنى، ومجملًا في آخر، ولكن ينبغي التنبه إلى أنَّ كلًا من الإمام أبي يعلى والإمام الباجي يخرجان فحوى الخطاب من مفهوم النص[3].

ثم يأتي الإمامُ الشيرازيُّ (ت476)، فيقرر أنَّ "النص أعلى ما يكون من البيان"[4]، ويتخذ منحى الإمام ابن فورك، فيعرف "النص" في "شرح اللمع" و"الملخص في الجدل"

---

(1) ينظر: الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، ج1، ص195، و196.

(2) للفقهاء تفصيل في الأزواج المتوفى عنها زوجها، فالزوجة الحرة غير الحامل يجب أنْ تتربص أربعة أشهر وعشرًا، وأما إذا كانت الزوجة أمة فاختلفوا على قولَيْن: الأول: عدتها نصف عدة الحرة، والثاني: عدتها كعدة الحرة، وكذلك اختلفوا في الحرة الحامل، على قولَيْن: الأول: عدتها بوضع الحمل، والثاني: أبعد الأجلَيْن إما وضع الحمل أو الأربعة أشهر وعشرًا، ينظر: ابن قدامة، ابن أبي عمر، **الشرح الكبير**، ج5، 38.

(3) ينظر: الفراء، **العدة في أصول الفقه**، ج1، 152، في تعريف مفهوم الخطاب، والباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، ج1، ص193، حيث قسم الأدلة إلى أصل وجعل النص منها، ومعقول أصل وجعل فحوى الخطاب منها.

(4) الشيرازيّ، **شرح اللمع**، ج1، ص449.

بأنه: "**كلٌّ لفظ لا يحتمل إلا معنى واحدًا**"[1]، وهذا نص تعريف ابن فورك إلا أنَّه حذف منه قول ابن فورك: "من حيث هو نصٌّ فيه"، وذلك ليتخلص من عيب الدور في التعريف.

ولكنه في "اللمع" يتابع الخطيب البغدادي تمامًا، فيُعرف "النص" بأنه: "**كل لفظ دل على الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه**"[2]، ثم يذكر نفس أمثلة الإمام الباقلاني وزاد مثالًا واحدًا: قوله ﷺ: «فِي أَرْبَعَةٍ وَعِشْرِينَ مِنَ الْإِبِلِ، فَمَا دُونَهُا الْغَنَمُ، فِي كُلِّ خَمْسٍ شَاةٌ»[3]، وقال: "**وغير ذلك من الألفاظ الصريحة في بيان الأحكام**"[4].

وهذا المثال المذكور لا ينطبق عليه تعريف "النص" على مذهب الباقلاني وابن فورك وأبي الحسين، لأنّ الحديث تناول: أنصاب الأبل التي تجب فيها الزكاة، وأسنان الفرض، وتناول أوصاف الأبل التي يجب فيها الزكاة، بحيث كان في غاية درجات البيان في قدر الأنصب وأسنان الفرض، ولكنه محتمل في صفة الإبل التي يجب فيها الزكاة من حيث اشتراط كونها سائمة أم لا[5]، فلا يكون على مذهبهم نصًّا، ولكنه نصٌّ على مذهب القاضي أبي يعلى والباجي، حيث لا يشترطان ألا يتناول الخطاب إلا ما هو نصٌّ فيه ليكون نصًّا، ويجوز أنْ يتناول لفظًا لا يحتمل إلا معنى واحدًا، ولفظًا آخر يحتمل عدة معاني، ولذلك قال أبو يعلى على هذا الحديث: "وهذا نصٌّ في النُّصب وأسنان الفرض"، ومقصده

---

(1) الشيرازيّ، **شرح اللمع**، ج1، ص449، وينظر: الشيرازي، **الملخص في الجدل**، ج1، ص8، ويقول في الملخص: "وقيل: **هو اللفظ الذي لا يحتمل التأويل**، والتأويل: **صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله**"، وهذا قول ابن فورك وتعريفه في "مقدمة في أصول الفقه" للنص والتأويل، وكأنَّ الشيرازي لا يوافقه على تعريفه للنص لقوله: "وقيل"، وإن كان يوافقه على تعريف التأويل.

(2) الشيرازيّ، **اللمع**، ص27.

(3) أخرجه: ابن حبان: ينظر: **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، كتاب الزكاة، باب فرض الزكاة: ذكر تفصيل الصدقة التي تجب في ذوات الأربع، ج8، ص57، وقال الشيخ شعيب: "حديث صحيح".

(4) الشيرازيّ، **اللمع**، ص27، ويلحظ الباحث تطابق كلام الإمام الشيرازي في "اللمع" مع كلام الخطيب البغدادي في "الفقيه والمتفقه".

(5) لا خلاف بين الفقهاء على وجوب الزكاة في الإبل السائمة، واختلفوا في الإبل المعلوفة على مذهبيْن: الأول: لا تجب فيها الزكاة، وهو مذهب أكثر أهل العلم، والثاني: تجب فيها الزكاة، ينظر: ابن قدامة، **المغن**ي، ج4، ص12.

أنّه محتمل في غيرها كصفة الأبل التي تجب فيها الزكاة، ولعل الإمام الشيرازي يريد تقريب ما بين مذهب الشافعية والحنابلة.

ثم يأتي الإمامُ الجويني (ت478) فيتابع في كتابه "التلخيص" الإمامَ الباقلاني، ومثّل بنفس أمثلته ثمّ قال: "فَهَذِهِ وأمثالها نُصُوص فِي مَعَانِيهَا سميت نصوصًا لظهورها"[1].

غير أنّ الإمام الجوينيّ يعرف "النص" في متن "الورقات" بأنَّه: "**ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا**"، أي اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وهو نفس تعريف الإمام الشيرازي، كما يُعنى الجوينيّ بالإشارة إلى المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحيّ، فلارتفاع النص على غيره في فهم معناه من غير توقف سُمِّي بذلك "وهو مشتق من مِنصة العروس وهو الكرسيّ"[2] الذي ترتفع فوقه العروس لتجلو للناس[3]، ومقصده من كونه مشتق من منصة العروس أي مأخوذ منها وليس مقصده الاشتقاق النحوي، لأنَّ الأمر بالعكس، إذ النص هو المصدر، والمِنَّصة اسم الآلة وهو مشتق من المصدر[4].

غير أنَّ الإمام الجويني في كتابه "البرهان في أصول الفقه" يصف النص بأنَّه المتناهي في الوضوح[5]، ثم يتابع الإمام القشيري في تعريفه له، فيورد تعريفي النص عنده بنصهما تقريبًا، فيقول في تعريف النص: "وقد اختلفتْ عبارات الأصحاب في حقيقته، فقال بعضهم؛ هو: "**لفظ مفيد لا يتطرق إليه التأويل**"[6]، وهو يكاد يتطابق مع تعريف ابن فورك والقشيري "**ما لا يتطرق إليه تأويل**"، ثم قال: "وقال بعض المتأخرين: "**هو لفظ مفيد**

---

(1) الجوينيّ، **التلخيص في أصول الفقه**، ج1، ص182، ولكنّ الإمام الجوينيّ كان له رأيٌّ آخر في متن "**الورقات**"، وكتاب "**البرهان**"، وهذا يؤيد رأي محقق كتاب "**التلخيص**" أنّ "التلخيص أُلف في أول حياة الإمام الجوينيّ العلميّة ولا يمثل آراءه الأصولية تمثيلًا دقيقًا، إذ أنه تلخيص لكتاب القاضي الباقلاني "التقريب والإرشاد"، وقد سمعتُ هذا الرأي أيضًا من "صاحب الجوينيّ" الدكتور: عبد العظيم الديب رحمه الله.

(2) الجويني، **الورقات في أصول الفقه**، ص12.

(3) ينظر: المحلي، **شرح الورقات في أصول الفقه**، ص13.

(4) ينظر: الدمياطي، **حاشية على شرح المحلي للورقات في أصول الفقه**، ص13. والعباديّ، **الشرح الكبير على الورقات**، ج2، ص214.

(5) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص226.

(6) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص277.

استوى ظاهره وباطنه"[1]، وهو قريب أيضًا من تعريف القشيري الثاني: "**ما استوى ظاهره وباطنه**"، غير أنَّ الجويني زاد في التعريفيْن قوله: "**مفيد**"، والتقييد بالإفادة احترازٌ عن كلام المجانين؛ إذ لا يتطرق إليه التأويل[2].

وأورد اعتراض بعض المتكلمين على تعريف النص بأنّه: "**لفظ**"، حيث يَخرج به فحوى الخطاب؛ فهي ليستْ بلفظ، مع كونها نص، حيث لا يتطرق إليها التأويل، ويستوى ظاهرها مع باطنها، فيكون التعريف بذلك غير جامع، ولذلك قال الإمام: "واعترض بعض المتكلمين على ذكر اللفظ في محاولة تحقيق النص، فقال: الفحوى تقع نصًا، وإنْ لم يكنْ معناها مصرحًا به لفظًا"[3].

وأجاب بأنَّ هذا الاعتراض ساقط، وذلك لأنَّ فحوى الخطاب لا يستقل بنفسها، بل هي مقتضى اللفظ في نظمه وترتيبه المخصوص، فلا تكون لفظًا، إذ هي آيلة إلى معاني الألفاظ، ومن ثم لا يصح دخولها في مفهوم النص، ويسقط الاعتراض[4].

وقد ذكر الإمام الجويني نفس أمثلة القشيري عند ردِّه على منْ زعم قلة وندرة النصوص في كتاب الله عَزَّوَجَلَّ، وسنة الرسول الكريم ﷺ، ثم قال في معرض رده: "وهذا قول من لا يحيط بالغرض من ذلك، والمقصود من النصوص: الاستقلال بإفادة المعاني على قطعٍ، مع انحسام جهات التأويلات، وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا – وإن كان بعيدًا – حصولُه بوضع الصيغ ردًا إلى اللغة؛ فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية .... وقد تكون القرينة إجماعًا، واقتضاء عقلٍ، أو ما في معناهما، ولو رددنا إلى تتبع اللفظ؛ فليست جهات الإمكان منحسمةً على ما استشهد به هؤلاء في ابتغاء التنصيص"[5]، وهذا نصٌّ مهم من كلام الإمام الجويني ينبه به على أمور مهمة في حقيقة النص؛ هي:

---

(1) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص277.

(2) ينظر: المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص306.

(3) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص277.

(4) ينظر: **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص306، والإبياري، **التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه**، ج2، ص168.

(5) ينظر: الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص279.

- يوضح الجويني أثر القرائن في تحديد معنى اللفظ، بحيث يصبح اللفظ المحتمل للتأويل مع القرائن غيرَ محتمل له، فشأنها أنْ تجعل اللفظ مستقلًا بإفادة معناه على قطع، مع حسمها لاحتمالات التأويل فيصبح بذلك نصًّا، وقد أشار القشيري من قبل إلى أثر القرائن، ولكنَّ الإمام الجويني ههنا يزيدها تفصيلًا ببيان عملها مع اللفظ.

- يوسع الإمام الجويني من أنواع القرائن التي تصيّر اللفظ نصًّا، فقد تكون القرائن حالية، أو مقالية، أو عقلية.

- ويضرب مثالًا على أثر القرائن العقلية في سد باب التأويل فيقول: "وإنَّما استدَّ التأويل في التي متضمنها التوحيد (يعني: قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:1])، لاعتضادها بمقتضى العقل"(1).

ويُلاحظ على هذا تقرير الإمام الجويني لحقيقة النص في كتبه كلها ملاحظات عدة:

الملاحظة الأولى: منْ زعم ندرة النصوص في الكتاب والسنة اعتبر ذلك بأصل الوضع، أي: من ناحية اللفظ وحده، ورد الجويني ومن قبله القشيري يدلّ على كثرة النصوص بدلالة اللفظ مع القرائن، فجهة الإثبات غير جهة النفي، بل ربما يُفهم من كلام الجويني موافقته لمنْ زعم ندرة النص؛ ولذلك يقول المازري: "وقد أنكر أبو المعالي على هؤلاء ما قالوه، وزعم أنَّ الغرض تحصيل المعنى على وجه لا احتمال فيه، فالاحتمال قد ينتفي بالقرائن الحالية والمقالية، وهذا يكثر وجوده، **وما أنصف فيما تعقب عليهم**، لأنَّ قصدهم عزة وجوده من ناحية لفظه، وهو قد سلم عزته من ناحية الألفاظ"(2).

الملاحظة الثانية: مع تسليم الإمام الجويني بندرة النصوص، فإنه بتمثيله بآية التوحيد على أثر القرينة العقلية على الألفاظ يُنازِع فيما اعتبره جمهور الأصوليين نصًّا بأصل الوضع، وهذا يفضي إلى نفي وجود النص بأصل الوضع بالكلية، ووجوده فقط مع القرائن، لذلك قال المازري: "وهو قد سلَّم عزته من ناحية الألفاظ، نعم حتى نازعهم فيما تمثلوا به من النصوص، وزعم أن آية التوحيد إنما انتفت عنها وجوه الاحتمال بالأدلة العقلية لا من جهة

---

(1) ينظر: الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص279.

(2) المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص306.

صيغة لفظها"[1]، والأولى أنْ تُجعل إفادة التنصيص في آية التوحيد من دلالة اللفظ ومعناه (أي: موضوعه)، وهما لا ينفكان، وهما من أصل الوضع لا من القرائن العقلية، ومعنى ذلك أنَّ الصيغ الواحدة للألفاظ المختلفة المعاني تختلف في دلالتها بحسب معانيها (موضوعاتها)، فدلالة صيغة القصر في مثل قولنا: "لا رجل إلا فلان"، تختلف عن دلالتها في كلمة التوحيد: "لا إله إلا الله"، وسبب اختلاف دلالة كل منهما اختلاف معنى الألفاظ وموضوعاتها، فمدلول الكلام على ذات الإله عَزَّوَجَلَّ يختلف عن مدلول الكلام عن ذات خلق الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وهذا من أهم ما يميز المنطق العربي الذي يُعنى بكلٍ من الصورة (الشكل) والموضوع، عن المنطق اليوناني الصوريّ الذي لا يُعنى إلا بالشكل (الصورة)[2].

الملاحظة الثالثة: اعتبار الإمام الجويني للإجماع كقرينة من القرائن أمرٌ لا يُوافق عليه، لأنَّ الإجماع دليل مستقل عن اللفظ، فهو يشبه بيان اللفظ بخطاب آخر، ولا يُسمَّى اللفظ مع بيانه نصًّا، لأنَّ النص عبارة عن خطاب واحد[3].

الملاحظة الرابعة: عرّف الإمام الجويني النص في الورقات بأنّه "**ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا**"، وفي البرهان بأنّه: "**لفظ مفيد لا يتطرق إليه التأويل**"، ويرى أكثر الأصوليين أنهما بمعنى واحد، وأنَّ علامة عدم الاحتمال هي ألا يتطرق إليه التأويل، أو ألا يحتمل التأويل، فكأنَّ عدم تطرق التأويل إلى اللفظ هو العملية الإجرائية التي يُتأكد بها عدم احتماله[4]، وهذا صحيح لأنّ العبارة = لا يتطرق إليه التأويل، نفي لعموم التأويل سواءً في ذلك التأويل الفاسد أو التأويل الصحيح، وكذلك تنفي تطرق التأويل إلى اللفظ، وليس نفي التأويل، ولكي يصح نفي تطرق التأويل لابدَّ أنْ يكون اللفظ غير محتمل، فالمحتمل فقط هو الذي يتطرق إليه التأويل.

---

(1) المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص306.

(2) ينظر: النشار، علي سامي، **المنطق الصوري**، ص24.

(3) ينظر: البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص320.

(4) ينظر: ابن فورك: **الحدود في الأصول**، ص140، الباجي: **الحدود في الأصول**، ص43، و**إحكام الفصول في إحكام الأصول**، ج1، ص195، غير أنَّ أستاذنا د. أيمن صالح يرى أنهما متغايران، ينظر: صالح، أيمن، "قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصوليّ"، ص28.

الملاحظة الخامسة: إخراج فحوى الخطاب من مسمَّى النص هو مذهب الجمهور من الأصوليين[1]، وقدْ كان الأصوليون يحترزون من دخول فحوى الخطاب بزيادة عبارة: "من حيث هو نص فيه"، أو بتقييد كون المعنى مصرحًا به بلفظه الموضوع له، أو ما في معناهما، غير أنَّ تعريفيْ القشيري والجويني في البرهان أُورد عليهما الاعتراض بوجوب دخول فحوى الخطاب، مع أنها ليستْ لفظًا، وقد أسقط الجويني هذا الاعتراض كما سبق بيانه[2]، غير أنَّ أستاذنا الدكتور أيمن صالح رأى في كلام الجويني، – ومِنْ بعده تلميذه الغزالي–، إثبات دخول فحوى الخطاب في مُسمَّي النص، واستدل على ذلك بنصوص من الجويني والغزالي، يقول الدكتور أيمن صالح – حفظه الله –: "فقال الإمام (يعني الجويني) رادًا على منْ رفض اعتبار دلالة الفحوى أو مفهوم الموافقة من قبيل النص، لأنَّها دلالة التزامية لا مطابقية، – كما هو معروف –: "الفحوى لا استقلال لها، وإنما هي مقتضى لفظ على نظمٍ ونضدٍّ مخصوص، قال تعالى في سياق الأمر بالبرِّ، والنهي عن العقوق، والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء:23]، فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيدًا تحريم الضرب العنيف ناصًّا، وهو متلقى من نظم مخصوص، فالفحوى إذًا آيلة إلى معنى الألفاظ"[3]، ويُلاحظ على هذا الكلام ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: أنَّ الدكتور أيمن، – حفظه الله –، اعتبر أنَّ الاعتراض الوارد على تعريفيْ الجويني هو: "رفض اعتبار دلالة الفحوى أو مفهوم الموافقة من قبيل النص"، وفي هذا نظر، لأنَ الاعتراض على العكس من ذلك، فهو نقض للتعريف، حيث ينقض الاعتراضُ التعريفَ بأنَّه: يُخرج الفحوى لأنَّها ليست لفظًا، مع كونها نصٌّ عند المُعترض، أي: أنَّ التعريف غير جامع لخروج بعض أفراد المُعَرَّف منه، يقول القشيري في توضيح ذلك:

---

(1) ويُفهم من الاعتراضات الواردة على تعريفيْ القشيري والجويني، والرد عليها؛ أنَّ ثمة خلافًا وُجِد في وقتهما في اعتبار فحوى الخطاب نصًا، ولكن لم يذكروا قائله أو قائليه من الجمهور.

(2) ينظر: ص131.

(3) صالح، أيمن، "قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصوليّ"، ص26، والجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص277.

"ونُوقِض (أي: التعريفان) بالفحوى، فإنّها تقع نصًّا، وإنْ لم يكنْ معناه مصرحًا به لفظًا"[1]، وكذلك شرح الصفي الهندي هذا الاعتراض بقوله: "فإنْ قلتَ: إنّه غير جامع، لأنَّ مفهوم الموافقة نصٌّ فيما يفيده، وليس هو بلفظ"[2]، وهذا صريح في أنَّ المُعترِّض يُسمِّي الفحوى نصًّا، وهو عكس ما اعتبره الدكتور أيمن.

الملاحظة الثانية: أنَّ مقتضى رد الجويني ومن قبله القشيري يدلُّ على أنَّهما لا يعتبران فحوى الخطاب نصًّا، وأنَّ خروجها من التعريف بالتقييد بكلمة "**لفظ**" صحيح، ومن ثمّ يسقط الاعتراض، يقول القشيري – وهو منْ تابعه الإمام الجويني – في معرض رده على الاعتراض السابق: "وأُجيب: بأنه (أي: الفحوى) لا استقلال له"[3]، أي: أنَّ الفحوى غير مستقل بنفسه عن اللفظ، فلا يكون نصًّا، ويوضح هذا المعنى الجويني بقوله: "الفحوى لا استقلال لها، وإنما هي مقتضى لفظ على نظمٍ ونضدٍّ مخصوص، ... فالفحوى إذًا آيلة إلى معنى الألفاظ"[4]، وللدكتور أيمن العذر في هذا؛ وذلك بسبب الغموض الذي في معرض جواب الإمام الجويني، في قوله: "فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيدًا تحريم الضرب العنيف **ناصًّا**"، حيث اعتبر الجويني فحوى الخطاب المستفاد من سياق الكلام ناصًّا على تحريم الضرب، ويؤيده قول الغزاليّ في "المستصفى": "النص ضربان: ضربٌ هو: نصٌّ بلفظه ومنظومه كما ذكرناه، وضرب هو: نصٌّ بفحواه ومفهومه"[5]، فهذه النصوص المُشْكَلَة أوردتْ الشبهة، واقتضت الفرض: باعتبار الجويني والغزالي فحوى الخطاب نصًّا[6]، والذي

---

(1) الزركشيّ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج1، ص465، ويؤكد ذلك أيضًا قراءة الاعتراض الوارد في كتاب "البرهان في أصل الفقه" من النسخة (ت) حيث ورد الاعتراض فيها كما يلي: " وأعرض بعض المتكلمين عن ذكر اللفظ في محاولة تحقيق النص، وقال: الفحوى تقع نصًا، وإنْ لم يكنْ معناها مصرحًا به لفظًا"، وهذا واضح في أنَّ المُعترِّض يعتبر الفحوى نصًّا، ويعترض على عدم دخولها في التعريف، ثم أجاب الجويني: "وهذا السؤال ساقط، لأنَّ الفحوى لا استقلال لها ... إلخ"، الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص277.

(2) الصفي الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ج5، ص1976.

(3) الزركشيّ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج1، ص465.

(4) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص277.

(5) الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص599.

(6) وقد أُشكل كلام الإمام الجويني على الإمام الصفي الهندي، فاعتبر أنَّ الجويني يُسلم بدخول فحوى الخطاب في مفهوم النص، و"لكنه يقول: إنَّه (أي فحوى الخطاب) وإنْ كان ليس بلفظٍ، لكنه مستفادٌ من فحوى اللفظ، فهو

يقطع بمنع صحة هذا الفرض هو تصريح الغزالي نفسه في "المنخول" بأنَّ فحوى الخطاب لا يُسمَّى نصًّا؛ يقول بعد ذكره لتعريفيْ النص: "ولا يرد عليه الفحوى المفهوم على القطع، وإنْ كان لا يُسمَّى نصًّا[1]، فهو مفهوم النص وفائدته، **فلا يُسمَّى نصًّا**"[2]، ولا مناصَّ من اعتبار رأي الغزالي ههنا هو رأي الجويني، لأنَّ كتاب "المنخول" كما يقرر الدكتور أيمن صالح: "لا يعدو كونه تلخيصًا لآراء إمام الحرمين كما علقها الغزالي عنه أثناء الدرس"[3]، أما كلام الغزالي في المستصفى فسنعود إليه عند الحديث عن تعريف النص عنده، إن شاء الله تعالى.

ويقرر الإمام أبو المظفر السمعاني (ت489) أنَّ النصَّ: "ما رُفع في بيانه إلى أقصى غاياته"[4]، ويذكر تعريفي القشيري والجويني للنص؛ وهما: "ما استوى ظاهره وباطنه"، و"كل لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل"، ثم يختار تعريفًا مثل تعريف أبي حامد للنص بأنه: "**ما تعرَّى لفظه عن الشركة، ومعناه عن الشبهة**"[5]، ويصفه بأنّه "حدٌّ حسن"، و"هو الأولى"، غير أنه يصف هذه التعريفات كلها بأنها ألفاظ "قريب بعضها من بعض"[6]، وقوله "**ما تعرَّى لفظه عن الشركة**" احتراز عن اللفظ المشترك، الذي يدل بالاشتراك على عدة معانٍ، فتقع الشركة بينهم في اللفظ، كالفظ "القرء" المشترك بين الطهر والحيض، وأما اللفظ الذي تعرى معناه عن الشبهة، فهو اللفظ الذي يدل على معنى واحد، ولا يحتمل غيره، فيتحقق مقصود اللفظ من معناه بلا شبهة.

إذن آيل إلى اللفظ"، والذي في البرهان: "فالفحوى إذًا آيلة إلى **معنى الألفاظ**"، الصفي الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ج5، ص1975.

(1) كذا، ولعلها: "وإنْ كان لا يُسمَّى لفظًا"، ولها وجه صحيح.

(2) الغزاليّ، **المنخول من تعليقات الأصول**، ص165.

(3) صالح، أيمن، "قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصوليّ"، ص24، وينظر: الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، ص504.

(4) السمعانيّ، **القواطع في أصول الفقه**، ج1، ص396.

(5) السمعانيّ، **القواطع في أصول الفقه**، ج1، ص397، وقد سبق بيان رفض القاضي أبي يعلى لهذا التعريف، ينظر: ص122.

(6) ينظر: السمعانيّ، **القواطع في أصول الفقه**، ج1، ص397.

ويقرر الإمام السمعاني بوضوح عدم نصية فحوى الخطاب، وخروجها من التعريف بكلمة "**لفظ**"، حيث أنَّ فحوى الخطاب ليست نصًا، بل مقتضى النص، يقول: "واعترض بعضهم على ذكر اللفظ، وقال: الفحوى نصٌّ، وليس بلفظٍ، ونحن نقول: إنَّ الفحوى ليس بنصٍ، ولكنه مقتضى النص"[1].

ثم يأتي الإمام أبو حامد الغزاليّ (ت505)، فيُعَرِّف النص في كتابيه "المنخول"، و"المستصفى"، وسنستعرض آراءه في "المنخول" ثم نتبعه بآرائه في "المستصفى" من أجل رصد تطور آرائه.

فنجده في المنخول يتابع الإمام الجوينيّ، فيذكر أنَّ الإمام الشافعي يُسمِّي الظاهر نصًّا، ويستدل له باللغة، وعدم المانع شرعًا[2].

ويذكر في تعريفه ما يأتي: "اللفظ المفيد الذي لا يتطرق إليه احتمال"، و"اللفظ الذي يستوي ظاهره وباطنه"، وقد ضعفهما وصدرهما بصيغة التمريض "قيل"، ثم قال: "**والمختار عندنا: أنْ يكون النص: ما لا يتطرق إليه التأويل**"[3]، وهذا الذي اختاره هنا هو اختيار الجويني في البرهان كما سبق بيانه[4]، وصرَّح بأنَّ الفحوى لا يُسمَّى نصًّا.

ويذكر الغزالي نفس أمثلة "النص" التي تمثل بها الجويني والقشيري من قبله، والمشهورة عند الأصوليين كقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح:29]، وقوله ﷺ: «نَعَمْ تجزي عنك»[5]، وقوله ﷺ: «إِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا»[6]، ويتابع الجويني فينتقد الأصوليين الذين اشترطوا في "النص انحسام الاحتمالات البعيدة"[7]، وذلك لأنّه لا يتصور معها ألفاظ صريحة، ولأنَّ هذه النصوص قد يتطرق إليها

---

(1) ينظر: الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص633.

(2) ينظر: الغزاليّ، **المنخول من تعليقات الأصول**، ص165.

(3) الغزاليّ، **المنخول من تعليقات الأصول**، ص165.

(4) ينظر: ص131.

(5) مضى تخريج الحديث، ينظر: ص121.

(6) مضى تخريج الحديث، ينظر: ص121.

(7) الغزاليّ، **المنخول من تعليقات الأصول**، ص166.

الاحتمالات البعيدة، ثم أورد بعض هذه الاحتمالات البعيدة، وجعل ورودها دليلًا على صحة الحد الذي اختاره، وهو: "ما لا يتطرق إليه التأويل"[1].

وفي "المستصفى" يُبيّن الغزالي أنْ "النص" يُطلق بالاشتراك على ثلاثة أوجه[2]، ويذكر منها وجهًا بتسمية الظاهر نصًّا، وهو عنده إطلاق الإمام الشافعيّ، وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه شرعًا، واستدل له بمقتضى اللغة، ثم قال: "فعلى هذا حدُّه حدُّ الظاهر: وهو اللفظ الذي يغلب على الظنِّ فهم معنى منه من غير قطع، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص"[3].

ويذكر وجهًا آخر وهو: "التعبير بالنّص **عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل**، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يُخرج اللفظ عن كونه نصًّا"[4]، "وبناءً عليه يمكننا القول بأنَّ النص في هذا الإطلاق يكافئ أو يرادف: "الظاهر المحتمل غير المؤول" كالعام الذي لمْ يقم الدليل على تخصيصه، والأمر الذي لم يقم دليلٌ على صرفه إلى غير الوجوب، عند من يرى أنَّ الأمر للوجوب"[5]، وهذا الاصطلاح لم يوجد قبل الغزالي كما

---

(1) ينظر: الغزاليّ، **المنخول من تعليقات الأصول**، ص166.

(2) الغزاليّ، **المنخول من تعليقات الأصول**، ص165.

(3) ينظر: الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص633، و634، ويرى أستاذنا الدكتور أيمن صالح "أنَّ ثمة خللًا ما في توصيف الغزالي للنص بأنّه: الظاهر بمعنى الظنيّ"، واستدل على ذلك بأنَّ أحدًا من الذين يستقصون معاني النص لم يذكر هذا المعنى، ولأنَّ الإمام الشافعي الذي يُنسب إليه هذا الوجه لما سمَّى الظاهر الظني نصًّا لم يكنْ يُقصِر إطلاق النص عليه، بل كان النص عنده أعمَّ من أنْ يكون ظنيًّا أو قطعيًّا، ثم خلص إلى التشكيك في وجود هذا الاصطلاح للنص، قال: "وعلى هذا فنحن نشكك في وجود اصطلاح خاص بالنص يُقصره على اللفظ الظني الدلالة على المعنى، لا في كلام الشافعي ولا غيره"، وهذا نظر دقيق، واعتراض جيد صحيح على هذا الوجه من تعريف "النص" عند الإمام الغزالي، ويؤيد صحةَ اعتراض الدكتور أيمن نقلُ الغزالي في "المنخول" بعد أنْ ذكر تسمية الشافعي الظاهر نصًّا، قولَ الشافعي: "النص ينقسم إلى ما يقبل التأويل، وإلى مالا يقبله"، الغزالي، **المنخول**، ص165، ويُنظر: صالح، أيمن، "قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصوليّ"، ص31.

(4) ينظر: الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص634.

(5) صالح، أيمن، "قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصوليّ"، ص31.

لم يكن له أثر في منْ جاء بعده، يقول الدكتور أيمن صالح: "لم أجد أحدًا يذكر هذا الاصطلاح للنص، حتى من الذين جاؤوا بعد الغزالي"[1].

أما المعنى الذي اختاره الغزالي في "المستصفى" من بين إطلاقات "النص" ووصفه بأنه: أوجه، وأشهر (أي: بين الأصوليين)، وعن الاشتباه بالظاهر أبعد[2]؛ فهو: "**اللفظ الذي يُفهم منه على القطع معنى**"[3]، فيكون اللفظ بالإضافة إلى معناه المقطوع به نصًّا.

ويشرح الحدَّ بأنَّه اللفظ الذي لا يتطرق إليه احتمالٌ أصلًا لا على قرب ولا على بعد، ويقصد من عدم تطرق الاحتمال: عدم احتماله لمعنى آخر، أو عدم احتمال التأويل؛ حيث يقول: "والنصُّ: ما لا يحتمل التأويل"[4]، وكلاهما مقصود في تعريف النص.

ومن خصائص النص عنده أنَّه يُسمَّى نصًا بالإضافة إلى معناه في طرفيْ الإثبات والنفي، يعني في إثبات المُسمَّى، ونفي ما لا ينطبق عليه الاسم من المعاني[5].

وتعريف الإمام النَّص بأنَّه "اللفظ الذي يُفهم منه على القطع معنى" يجعل لشعور المجتهد دورًا في تحديد معنى النص، فالفهم على القطع هي حالة وجدانيّة نفسية، قد تحصل للمجتهد بسبب عدم احتمال اللفظ، أو عدم تطرق التأويل إليه، ولكنها قد تحصل له بسبب القرائن، بل قد تحصل بالتوهم والخطأ، فإدخال القطع هنا يجعل التعريف غير منضبط، كما يرسخ لثنائية "القطع" و"الظن" في أصول الفقه، هذا بخلاف عدم احتمال اللفظ، أو عدم تطرق التأويل إليه، فهي صفة منضبطة مميزة للفظ نفسه لا دخل لها بالمجتهد.

---

(1) صالح، أيمن، "قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصوليّ"، ص31، ولذلك يوجه الدكتور أيمن ما ذكره الغزالي من أوجه إطلاقات النص على أنَّ الغزالي قصد إلى تعداد الأفراد المندرجة تحت مُسمَّى النص، و لم يقصد تعداد الاصطلاحات التي قيلت في النص، ينظر: صالح، أيمن، "قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصوليّ"، ص32.

(2) ينظر: الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص634.

(3) الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص634.

(4) الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص633.

(5) ينظر: الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص634.

ويضرب على ذلك مثالًا بلفظ العدد "الخمسة"، فهي نصٌّ في معناه؛ لا يحتمل الستة ولا الأربعة، وكذلك سائر الأعداد، وبلفظ "الفرس" حيث لا يحتمل الحمار والبعير، وليصحح الإمام الغزالي هذه الأمثلة، يقرر أنَّ اللفظ الواحد يجوز أنْ يكون نصًّا ظاهرًا مجملًا، ولكن بالإضافة إلى ثلاثة معاني لا إلى معنى واحدٍ[1].

ويسجل البحث الملاحظات الآتية على مجمل تقرير الإمام الغزالي للنص:

الملاحظة الأولى: يُفهم من كلام الإمام الغزالي في "المنخول" أنَّه يفرق بين قولهم: "ما لا يتطرق إليه الاحتمال"، وقولهم: "ما لا يتطرق إليه التأويل"، وذلك عند ذكره لاحتمالات بعيدة على ما ذكره الأصوليون من نصوص، وقد سبق معنا أنَّ جمهور الأصوليين قبله يساوون بينهما[2]، ويجعلون عدم تطرق التأويل هو الإجراء العملي للتحقق من عدم الاحتمال، فعلى هذا يكون الغزالي أولَ منْ فرَّق بين هذين التعريفيْن، ويوافق الدكتورُ أيمن صالح الغزاليَّ في التفريق بينهما، ويسجل ملاحظة دقيقة على كلام الغزالي؛ فيقول: "والذي يبدو لي أنَّ الغزالي بإيراده هذا التعريف للنص (يعني تعريف "ما لا يتطرق إليه التأويل") لم يكنْ يسعى إلى توصيف النص في لغة الأصوليين، وإنما كان يقترح تعريفًا معدَّلًا للنص بدلًا من التعريف "ما لا يتطرق إليه الاحتمال"، وذلك لأنه ذكر هذا التعريف أولًا، ثم بيَّن أنَّه يلزم عنه القول بـــ "عزة النصوص"، لأنَّه يندر أنْ تجد لفظًا لا يحتمل، ثم بناءً على هذا اقترح أنْ يُعرف النص بأنَّه: "ما لا يتطرق إليه التأويل"، كي يتسنى له القول بـــ "كثرة النصوص"، لا "عزتها"، وذلك بدخول الألفاظ الظاهرة المحتملة فيها، إذا لم يقم دليل على تأويلها"[3]، فالدكتور أيمن يربط بين ما قاله الغزالي في "المنخول"، وبين ما أورده في "المستصفى" من تعريف للنص بأنه: "ما لا يتطرق إليه احتمالٌ مقبولٌ يعضده دليل"[4]، فكأنَّ ما في "المنخول" كالتوطئة إلى ما في "المستصفى"، وقد سبق معنا تقرير الدكتور أيمن بأنَّ هذا التعريف للنص لم يوجد قبل الغزالي ولا بعده[5]، وكذلك لا يُسلم للغزالي التفريق

---

(1) ينظر: الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص634.

(2) ينظر: ص113.

(3) صالح، أيمن، "قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصوليّ"، ص29.

(4) الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص634، وهو أحد الأوجه التي ذكرها في إطلاقات لفظ النص.

(5) ينظر: ص138.

بين مصطلح: "ما لا يتطرق إليه التأويل"، ومصطلح: "ما لا يتطرق إليه الاحتمال"، بل الغزالي نفسه عاد في "المستصفى" فذكر أنَّ النص هو الذي لا يحتمل التأويل، وأنّ حدَّه الأشهر والأوجه والأبعد عن الاشتباه بالظاهر؛ هو: "ما لا يتطرق إليه احتمال – أصلًا –، لا على قربٍ، ولا على بعدٍ"، فهو يعود ويسوي بين المعنيين: عدم تطرق الاحتمال وعدم تطرق التأويل[1].

الملاحظة الثانية: رصد البحث تطوير الإمام الغزالي في "المنخول" فكرة الإمام الجويني بإمكان تطرق الاحتمالات البعيدة للألفاظ التي توصف بأنها "نص"، وبأنَّ انقطاع هذه الاحتمالات إنَّما يحصل بالقرائن، ولذلك قرر الجويني أنَّ انقطاع التأويل في آية التوحيد (يعني قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:1]) لاعتضادها بمقتضى العقل لا من أصل الوضع[2]، فيقول الغزالي: "وما عدوه من الآيات والأخبار، تتطرق إليها احتمالات"[3]، ثم يورد على الألفاظ التي اعتبرها الأصوليون نصوصًا احتمالات بعيدة.

فقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:1]؛ يتطرق إليه احتمال: إله الناس دون الجن.

وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح:29]، يتطرق إليه سؤال: أي محمد؟، وإلى أي إقليم؟، وإلى أي زمان؟.

وقوله ﷺ: «نَعَمْ تجزي عنك»[4]، يحتمل أنْ يكون المعنى: "نعم، تثاب عليه".

وقوله ﷺ: «إِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا»[5]، يحتمل أنْ يكون المراد "فارجمها؛ إذا لم تتب"، ويقول: "فهذه احتمالات بعيدة تطرقتْ إليها"[6].

---

(1) الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص634.

(2) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص279.

(3) الغزاليّ، **المنخول من تعليقات الأصول**، ص166.

(4) مضى تخريج الحديث، ينظر: ص121.

(5) مضى تخريج الحديث، ينظر: ص121.

(6) ينظر: الغزاليّ، **المنخول من تعليقات الأصول**، ص166.

غير أنَّ الإمام الغزالي يُسقط هذه الفكرة بالكلية، ولا يذكر من أمثلة النص إلا ألفاظ الأعداد التي لا تحتمل إلا معانيها، ولفظ "الفرس" حيث لا يحتمل الحمار والبعير[1].

وما أورده الإمام الغزالي في "المنخول" من احتمالات على تلك النصوص غير مقبول، وذلك لأنّه في الحقيقة يُلغي أصل الخطاب، فالتخاطب يحصل بين متخاطبين تجمعهم أصول مشتركة من لغة واحدة، وإطار زمنيّ ومكانيّ واجتماعيّ وثقافيّ واحد، إذا فُقدتْ هذه الأصول لم تحصل الفائدة من الخطاب، واحتاج إلى بيان من جنس الترجمة، أو تفسير الغريب، أو بيان مجهول، أو إفهام، فهذه الاحتمالات والسؤالات التي أوردها الإمام الغزالي على النصوص تشبه سؤال الأعجمي عن معنى لفظ من ألفاظ العربية، أو استفسار جاهل عن مقصود لفظ، ولا يقدح مثل هذه الأسئلة في كون اللفظ نصًّا، فلا يتصور – مثلًا – ورود سؤال: "أي محمد؟"، على قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح:29]، من ذي لسان عربيّ توفرتْ فيه ما ذُكر من الأصول المشتركة التي يصح بها التخاطب.

ثم إنَّ لازم هذه الفكرة انعدام النصوص بالكلية، حيث يمكن الاعتراض على أمثلة "النص" التي أوردها في "المستصفى"، فيقال في مثال العدد "الخمسة": "أي خمسة؛ أخمسة دنانير أم خمسة دراهم؟"، وفي مثال "الفرس": أي: "فرس؛ أفرس أبيض، أم فرس كميت؟"، إلى آخر هذه الاحتمالات الموهومة، وربما استبطن الإمام الغزالي هذا الاعتراض، فقرر: أنَّ اللفظ الواحد يجوز أنْ يكون نصًّا ظاهراً مجملًا، ولكن بالإضافة إلى ثلاثة معاني لا إلى معنى واحد وذلك ليصحح هذه الأمثلة، بحيث يمكن القول بأنَّ لفظ "الخمسة" نصٌّ في العدد، مجملٌ في المعدود، فهو بالإضافة إلى معنى العدد نص، وبالإضافة إلى معنى المعدود مجمل، وكذلك لفظ "الفرس" نصٌّ في الجنس، مجمل في أفراده[2].

الملاحظة الثانية: اختلفتْ عبارات الإمام الغزالي في اعتبار فحوى الخطاب نصًّا، بحيث أحدثتْ اضطرابًا في فهم موقفه، فنجده في كتابيْه "المنخول" و"المستصفى" يُعرِّف

(1) ينظر: الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص634.

(2) ينظر: الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص634.

النص بأنه "لفظ"، ومفهوم ذلك القيد خروج فحوى الخطاب من حد النص[1]، وقدْ صرَّح الغزالي في "المنخول" بأنَّ الفحوى لا تُسمَّى نصًّا[2].

ولكنه في "المستصفى" يورد عبارات مُشكَلَة؛ يُفهم من بعضها دخول فحوى الخطاب في مفهوم النص، ومن بعضها الآخر خروج فحوى الخطاب منه، فيقول: "النص ضربان: ضربٌ هو: نصٌّ بلفظه ومنظومه كما ذكرناه، وضرب هو: نصٌّ بفحواه ومفهومه"[3]، وهذا صريح في كون النص نوعان: أحدهما باللفظ، والآخر بالمفهوم.

غير أنَّ هذا التفسير يعود وينتقض بما ذكره في مواضع أخرى من كتابه؛ منها: أولًا: ما ذكره من طرق استثمار الأحكام؛ ومنها: دلالة اللفظ من حيث الصيغة، ويدخل فيها "النص"، ودلالة اللفظ من حيث المفهوم، ويدخل فيها فحوى الخطاب[4]، وثانيًا: تعريفه النص في "المستصفى" بأنَّه لفظٌ، وثالثًا: قوله: "والمتمسك بالمفهوم، والفحوى ليس متمسكا بلفظ بل بسكوت"[5]، ورابعًا: قوله: "المفهوم بالفحوى، كتحريم ضرب الأب حيث فُهِم من النهي عن التأفيف، فهو قاطعٌ كالنص، وإنْ لم يكنْ مستندًا إلى لفظ"[6]، فهذه النقول مجتمعة ترجح أنَّ الإمام الغزالي لا يجعل فحوى الخطاب نصًّا، إلا من حيث المعنى والحكم، أو أنّه يجعله نصًّا من حيث المفهوم لا اللفظ، وهذا هو التأويل المتعيَّن لقوله: "النص ضربان: ضربٌ هو: نصٌّ بلفظه ومنظومه كما ذكرناه، وضرب هو: نصٌّ بفحواه ومفهومه"[7].

---

(1) والذي يدل على صحة هذا الفهم، هو قول الإمام الغزالي في تعريف النسخ: "الخطاب الدال على ارتفاع الحكم .. إلخ"، ثم قال: "وإنما آثرنا لفظ **الخطاب** على لفظ **النص** ليكون شاملًا للفظ و**الفحوى** والمفهوم وكل دليل"، ينظر: الغزالي، **المستصفى في الأصول**، ج1، ص287.

(2) ينظر: الغزاليّ، **المنخول من تعليقات الأصول**، ص165.

(3) الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص599.

(4) ينظر: الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج1، ص69.

(5) الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص757.

(6) الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص776.

(7) الغزاليّ، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص599.

وقد تخلص من هذا الإشكال الإمام أبو الوليد ابن رشد في مختصره لكتاب "المستصفى" المُسمَّى "الضروري في أصول الفقه" بأنْ سمَّى مصطلح النص عند الأصوليين بـــ "النص من جهة الصياغة"، وسمَّى فحوى الخطاب بـــ "النص من جهة المفهوم"[1].

وأما الإمام ابن رشيق المالكيّ (ت632) في مختصره لكتاب "المستصفى" المُسمَّى "لباب المحصول في علم الأصول"، فقد جعله نصًّا من حيث المعنى، يقول عند كلامه على حدِّ النص: "وقد يُفهم المعنى من غير دلالة اللفظ عليه، لدلالة السياق عليه دلالة قطعية، فيكون نصًّا من حيث المعنى، ويُسمَّى الفحوى، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء:23]، فإنَّه يُفهم منه تحريم الضرب والشتم وأنواع الإهانة، وإنْ لم يكنْ اللفظ موضوعًا له"[2].

ويعرف الإمام أبو الخطاب الكلوذانيّ (510) النص بقوله: "**أما النص فصفته أن يكون صريحًا فيما ورد فيه**"[3]، وهو قريب من تعريف شيخه الإمام أبي يعلى الفراء، وهو تعريف يوسع من دائرة النص، ولا يشترط إلا أنْ يكون اللفظ مصرحًا به في الخطاب، و"معنى كون النص هو الصريح في معناه: كونه خالص الدلالة على معناه لا يشوبه احتمال دلالة غيره عليه"[4]، كما سبق في شرح تعريف القاضي أبي يعلى[5]، ومثَّل أبو الخطاب بأمثلة تدل على سعة مفهوم النص عنده كما كان عند شيخه، كقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور:2]، فالآية نصٌّ في وجوب الحد على الزاني، وليس بنص في صفة الزاني هل يكون بكرًا أو ثيبًا، وكقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة:228]، وكذلك الآية نص في إيجاب العدة وليس بنص في صفة الأقراء هل هي الحيض أو الأطهار، فأبو الخطاب لا يشترط كون النص لا يحتمل إلا معنى واحدًا، بل يجوز أنْ يكون الخطاب نصّا في حكم ومجمل في آخر.

---

(1) ابن رشد، أبو الوليد، **الضروريّ في أصول الفقه**، ص101.

(2) ابن رشيق، الحسين، **لباب المحصول في علم الأصول**، ج2، ص472.

(3) الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، ج1، ص6.

(4) ينظر: ابن بدران، عبد القادر **نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر**، ج2، ص27.

(5) ينظر: ص122.

أما الإمام أبو الوفاء ابن عقيل الحنبليّ (ت513) فيجعل دلالة الكتاب لها طريقان، طريق النطق؛ وهي: النص، والظاهر، والعموم، وثلاثة من جهة المعقول من اللفظ؛ وهي: فحوى الخطاب، ودليل الخطاب، ومعنى الخطاب[1].

ويعرف النص بأنه: "**ما بلغ من البيان غايته**"، لدلالة اللغة على ذلك، ثم يذكر بعض التعريفات التي سبق ذكرها وصدرها بصيغة التمريض "قيل"، وهذه التعاريف؛ هي: "**ما لا يحمل التأويل**"، و"**ما استوى ظاهره وباطنه**"، و"**ما عُرِّف معناه من لفظه**"، وهذا الأخير بمعنى التعريف السابق "**ما تأويله تنزيله**"[2].

والظاهر من كلام ابن عقيل أنَّ التعريف الذي يرتضيه هو: "**ما بلغ من البيان غايته**"، وعلى هذا فالإمام يوسع من دائرة النص جدًا؛ بحيث يجعلها تشمل كل لفظ بلغ أقصى غايته في البيان، ولم يوسع الإمام في مفهوم النص فحسب، بل وسعه بالفعل من خلال الأمثلة التي مثّل بها، وهي أمثلة سبق وأنْ أخرجها بعض الأصوليين من مفهوم النص، حيث مثّل للنص بقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور:2]، وقوله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ﴾ [الأنعام:151]، وقوله ﷺ: «فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ»[3]، وقد سبق خلال البحث ذكر الاعتراضات التي أخرجتْ هذه النصوص من حد النص ومناقشتها[4].

غير أنَّ الإمام ابن عقيل يذكر خلاف الأصوليين في اعتبار فحوى الخطاب نصًّا، فيقول: "فأما الفحوى، فقد اُختلف فيه، فجعله أصحابنا، وجماعة من الأصوليين من جملة

---

(1) **فحوى الخطاب**؛ هو: أنْ ينص على الأعلى وينبه على الأخفى، كالتنبيه بالنهي عن التأفيف على ما أدنى منه من أنواع الأذايا، و**دليل الخطاب**؛ هو: تعلق الحكم على أحد وصفيْ الشيء، وعلى شرط أو غاية، فيدل على أنَّ ما عداه بخلافه، و**معنى الخطاب**؛ هو: القياس، يُنظر: ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج1، ص15، و17.

(2) يُنظر: ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج1، ص15.

(3) أخرجه: ابن ماجة، في **السنن**، أبواب الزكاة، باب صدقة الغنم، ج3، ص23، رقم1805، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "حديث صحيح".

(4) يُنظر: ص141، وابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج1، ص15، و18.

النطق (فتكون عندهم نصًّا)، وقال قوم هو من معقول اللفظ (فلا تكون نصًّا)"[1]، ثم جعل حكم فحوى الخطاب حكم النص[2].

يُقسم الإمام ابن قدامة المقدسيّ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت543) اللفظ المفيد إلى ثلاثة أقسام: نص، وظاهر، مجمل؛ ويُعرف "النص" بأنه: "**ما يفيد بنفسه من غير احتمال**"[3]، و"ما" أي: كلام، واحترز بقوله: "ما يفيد بنفسه" مما لا يفيد بنفسه، بل بانضمام غيره إليه، كالقرينة في المجاز والمشترك، والبيان في المجمل[4]، واحترز بقوله "من غير احتمال" من الظاهر: الذي يفيد بنفسه مع احتمال غير ما أفاده[5]، ويضرب على ذلك مثال بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة:196]، "فإنَّ وصف عشرة بكاملة، قطع احتمال العشرة لما دونها مجازًا"[6].

ويقول الإمام ابن قدامة: "وقيل: هو الصريح في معناه"[7]، ومعنى الصريح أي: أنْ يكون اللفظ خالص الدلالة على معناه، لا يشوبه احتمال دلالة على غيره[8]، ولذلك يجعل الإمام الطوفي (ت716) التعريفين بمعنى واحد، يقول: "وهذان التعريفان للنص معناهما واحد"[9].

---

(1) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج1، ص17.

(2) يُنظر: ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج1، ص17.

(3) ابن قدامة، **روضة الناظر، وجنّة المناظر**، ج2، ص27، واختيار الإمام يخالف التعريف المختار عند الإمام الغزالي في "المستصفى"؛ بأنه: "اللفظ الذي يُفهم منه على القطع معنى"، وهذا من الشواهد التي يدعو لإعادة تقييم دعوى أنّ الروضة هي اختصار المستصفى.

(4) ينظر: ابن بدران، عبد القادر، **نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر**، ج2، ص27.

(5) ينظر: ابن بدران، عبد القادر، **نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر**، ج2، ص27.

(6) ابن بدران، عبد القادر، **نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر**، ج2، ص27.

(7) ابن قدامة، **روضة الناظر، وجنّة المناظر**، ج2، ص27.

(8) ينظر: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص554، وابن بدران، عبد القادر، **نزهة الخاطر العاطر**، ج2، ص27.

(9) ينظر: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص554.

ويذكر الإمام ابن قدامة أنَّ النص قد يُطلق على "الظاهر"، ولا مانع له من حيث اللغة، وذلك لأنَّ اشتقاق النص من الارتفاع والظهور، فيجمعهما (أي: النص والظاهر)، إذ يلتقيان في الحد المشترك بينهما من الظهور والارتفاع[1].

وكذلك قد يُطلق على "ما تطرق إليه احتمال يعضده دليل"، وذلك لأنّ الاحتمال المذكور مع الدليل العاضد له صار كالظاهر، والظاهر يطلق عليه لفظ النص"[2]، ومثاله: قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المائدة:6]، فظاهر قراءة الكسر من لفظ "أَرْجُلِكُمْ"[3] أنَّ فرض الرجلين المسح مع احتماله الغسل، فاحتماله الغسل مع الدليل الدال[4] عليه يُسمّي نصًا، لأنَّه صار مساويًا للظاهر وراجحًا عليه، حتى يجوز أنْ يُقال: ثبت غسل الرجلْين بالنص.

ومع عدم المانع من هذه الإطلاقات، يقول: "إلا إنَّ الأقرب تحديد النص بما ذكرناه أولًا (يقصد تعريفه السابق)، دفعًا للترادف، والاشتراك[5] عن الألفاظ، فإنّه على خلاف الأصل"[6]، وهذا مقصد جيد، ونظرة سديدة من الإمام ابن قدامة، إذا تم مراعاتها كان من شأنها تقليل هوة الخلافات الأصولية الناتجة عن عدم تحديد المصطلح.

---

(1) ينظر: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص556.

(2) ينظر: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص555، وابن بدران، **نزهة الخاطر العاطر**، ج2، ص28.

(3) قراءة النصب في لفظ ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ هي قراءة : نافع، وابن عامر، والكسائي، ويعقوب، وحفص، من أصحاب القراءات العشر المتواترة، وقرأ الباقون: أبو عمرو، وأبو جعفر، وابن كثير، وحمزة، وخلف، بالكسر (الخفض) في لفظ ﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾، ينظر: النشار، **البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة**، ج1، ص322.

(4) والأدلة الدالة على ترجيح الغسل على المسح كثيرة جدًا، منها قراءة النصب المتواترة والتي تدل على فرضية الغسل، ومنها نقل الكافة من الصحابة لوضوء رسول الله ﷺ بغسل الرجلين فقط دون المسح، والأدلة على ذلك كثيرة جدًا، ينظر: ابن قدامة، **المغني**، ج1، ص186.

(5) الترادف حاصل بين "الصريح في معناه"، و"غير المحتمل"، ويحصل الاشتراك بإطلاق لفظ "النص" على "الظاهر"، حيث يصير لفظ "النص" مشتركًا بين "النص" بالمعنى الاصطلاحي: "ما يفيد معناه من غير احتمال"، وبين "الظاهر"، ينظر: ابن بدران، **نزهة الخاطر العاطر**، ج2، ص29.

(6) ابن قدامة، **روضة الناظر، وجنة المناظر**، ج2، ص29.

وينبه الإمام ابن قدامة على أنَّ اللفظ إذا تطرق إليه احتمال لا دليل عليه، لا يخرج عن كونه نص بهذا الاحتمال البعيد جدًا، يقول: "فإنْ تطرق إليه احتمال لا دليل عليه فلا يُخرجه عن كونه نصًّا"، والإمام ابن قدامة بذلك يحافظ على أصول فهم الخطاب، إذ ليس كل احتمال يرد على اللفظ يُخرجه عن كونه نصًّا، لجواز أنْ يكون هذا الاحتمال ناتجًا عن سوء فهم المخاطَب، أو جهله بمعنى اللغة، ولا ينبغي أن يكون لمثل هذه الاحتمالات أثر في وصف اللفظ، وربما يقصد الإمام الرد على الإمام الغزالي فيما ذكره من احتمالات متهافتة على نصوص من الكتاب والسنة، كما سبق مناقشته في البحث[1].

وُيعرف الإمام المازريّ النص بأنه: "اللفظ الكاشف لمعناه الذي يُفهم المراد به من غير احتمال، بل من نفس اللفظ"[2]، وذكر أنَّ بعض الأصوليين حدَّه بأنه: "اللفظ الكاشف للمعنى بنفسه"، وبعضهم عرَّفه بعبارة أخرى مساوية، هي: "ما يُفهم المراد منه على وجه لا احتمال فيه"، وهو يذهب إلى عدم دخول فحوى الخطاب في مفهوم النص، لذلك قيد التعريف بقوله: "بنفس اللفظ"، أو "بنفسه"، ويذكر أيضًا أنَّ الذين عرفوه بأنه: "اللفظ الدال على الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه"، إنما ذكروا "الصريح" احترازًا من الاعتراض بفحوى الخطاب، والمازري يجعل هذا التعاريف وتعاريف الجويني السابقة كلها متقاربة، وتحوم حول حقيقة النص، يقول: "وجميع ما أوردناه تحويم عليه"[3]، وهو ينبه على أمر مهم في طبيعة وغرض التعريف عند الأصوليين، فالتعريف عندهم غرضه الأساس تعريف المحدود بأي طريقة (كالحد أو الرسم أو المثال أو التقسيم) ليخرج من حيز المجهول إلى المعلوم، ثم لتمييز المحدود عن غيره بالصفات التي تميزه، سواء كانت ذاتية أم عرضية.

ونجد الإمام الرازيّ رحمه الله (ت606) يعرف "النص" في "المحصول" بعدة تعريفات:

التعريف الأول: بعد أنْ عرّف المجمل بأنّه اللفظ الموضوع لمعنَيَيْن جميعًا على السويّة، قال: "وأما إنْ كانتْ دلالة اللفظ على أحد مفهوميْه أقوى؛ سُمِّيَ اللفظ بالنسبة

---

(1) ينظر: ص142.

(2) المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص305.

(3) ينظر: المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص306.

إلى الراجح ظاهرًا، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولًا". ثمّ قال: "**فالنص والظاهر يشتركان في الرجحان، إلا أنّ النص راجحٌ مانعٌ من النقيض**، والظاهر راجحٌ غير مانعٍ من النقيض"[1]، وهذا تعريف بالصفة والعلامة، وليس حدًّا، وقد اقتصر تاج الدين الأُرمويّ رحمه الله (ت653) في "**الحاصل من المحصول**" على هذا التعريف[2]، وكذلك ناصر الدين البيضاويّ رحمه الله (ت685)، في "**منهاج الوصول**"[3].

التعريف الثاني: يُعرف النص بأنه: "**اللفظ الذي لا يمكن استعماله في غير معناه**"[4]، وربما كان مقصده أيضًا تعريف النص بالرسم والوصف لا بالحدِّ، فلذلك أدخل "الاستعمال" في التعريف، وهو عرض من أعراض اللفظ، ولذلك ميزه بأنّه لفظ "راجح مانع من النقيض"[5]، وهذا بمعنى اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وقد ذكر الإمام الأصفهاني أنَّ هذا التعريف هو اصطلاح اللغويين، والتعريف التالي هو اصطلاح الأصوليين[6].

التعريف الثالث: النص هو: "**كلام تظهر إفادته لمعناه، ولا يتناول أكثر منه**"[7]، والضمير في "منه" يعود إلى كلمة "معناه، فالمعنى أنه كلام تظهر إفادته لمعناه، ولا يتناول أكثر من هذا المعنى، وواضح تأثر الإمام الرازي بأبي الحسين البصري في هذا التعريف،

---

(1) الرازيّ، **المحصول في علم أصول الفقه**، ج1، ص315، 316.

(2) ينظر: الأرمويّ، **الحاصل من المحصول**، ج2، ص95.

(3) ينظر: البيضاويّ، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، ص81.

(4) ذكر الإمام الرازي هذا التعريف عند كلامه عن "المجمل والمُبيَّن"، ويقع في الجزء الثالث من المطبوع، وذكر أنه تقدم في باب اللغات، بذلك إلى النقل الذي نقلناه عنه في التعريف الأول، ويقع في الجزء الأول من المطبوع، ولكنَّ هذا التعريف ليس موجودًا كما ذكر، يقول القرافي: "هذه العبارة لم تتقدم"، فكان حق هذا التعريف أنْ يكون ضميمة للتعريف الأول، وإنما فصلتهما لأنّ بعض المُختصِرين اكتفوا بالأول، ولم يشيروا إلى هذا التعريف، ينظر: الرازيّ، **المحصول في علم أصول الفقه**، ج3، ص230، والقرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج5، ص2278.

(5) الرازيّ، **المحصول في علم أصول الفقه**، ج1، ص316.

(6) ينظر: الأصفهاني، محمد بن محمود، **الكاشف عن المحصول**، ج5، ص43.

(7) الرازيّ، **المحصول في علم أصول الفقه**، ج3، ص228، وقارن هذا التعريف بتعريف أبي الحسين البصري في المعتمد، وهو: "كلام تظهر إفادته لمعناه، ولا يتناول أكثر مما قيل: "إنه نصٌّ فيه"، البصري، المعتمد، ج1، ص319.

حيث تطابق التعريفين في المعنى، غير أنّ الإمام الرازي استبدل قول أبي الحسين: "**ولا يتناول أكثر مما قيل: "إنه نصٌّ فيه""**، بقوله: "**ولا يتناول أكثر منه**"، وهي أرشق نظمًا من عبارة أبي الحسين، وأقرب إلى الفهم، وأصح حدًّا، حيث سلم بذلك التعريف من عيب الدور الذي في تعريف أبي الحسين.

وتابع الإمام الرازي أبا الحسين في أحكام النص تمامًا، ويضرب ذات الأمثلة التي استدل بها أبو الحسين، بما يحسن بنا الإحالة عليه ثمَّ.

وهذا التعريف اختاره سراج الدين الأُرموي (ت682) في "**التحصيل من المحصول**"[1].

ويقول الإمام الآمدي (ت631) في خلال تعريفه للتأويل: "التأويل لا يتطرق إلى النص"[2]، ويقول في موضع آخر عند الكلام عن دلالة خبر الصحابي: "إذا روى الصحابي خبرًا، فلا يخلو إما أن يكون مجملًا أو ظاهرًا أو قاطعًا في متنه"[3]، ثم يفسر القاطع بقوله: "وأما إن كان الخبر نصًّا في دلالته، غير محتمل للتأويل والمخالفة"[4]، ولا يزيد على هذا في تعريف النص، ولعله جعل هذه المباحث من مباحث اللغة لا الأصول، وإنّما عرّف الظاهر للحاجة إليه في تعريف التأويل، حيث يقول عند كلامه عن شروط المجتهد: "ولا يشترط أن يكون في اللغة كالأصمعي، وفي النحو كسيبويه والخليل، بل أنْ يكونَ قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب والجاري من عاداتهم في المخاطبات بحيث يُميّز بين دلالات الألفاظ من: المطابقة، والتضمن، والالتزام، والمفرد والمركب، والكلي والجزئي، والحقيقة والمجاز، والتواطؤ والاشتراك، والترادف والتباين، **والنص والظاهر**"[5]، وتابعه الإمام ابن الحاجب (ت631) في مختصره للإحكام: "**منتهى الوصول في علميّ الأصول والجدل**"، ومختصره: "**مختصر منتهى الوصول**".

---

(1) الأرْموي، سراج الدين، **التحصيل من المحصول**، ج1، ص411.

(2) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج2، ص53.

(3) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج2، ص155.

(4) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج2، ص155.

(5) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج4، ص163.

ويُعرّف الإمام الصفي الهندي (ت644) النص بثلاثة تعريفات:

التعريف الأول: "**اللفظ الذي يفيد معنى، ولا يحتمل غيره، أصلًا، ولو على بعد**"[1]، وقال: وهذا هو الأشهر، وهو الذي ذكرناه في اللغات"[2]، وهو كما قال: إنّه أشهر التعاريف.

وقد احترز باللفظ عن الفعل، ودليل العقل، فكل واحدٍ منهما لا يُسمَّى نصًا، ولو فُرض القطع بدلالتهما، بحيث لا يحتمل غير ما دلا عليه[3].

والصفي الهندي يعتبر فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة من "النص"، حيث أورد اعتراض – مَنْ يعتبر فحوى الخطاب نصًّا فيما يُفيده – بأنَّ التعريف غير جامع، لخروجه من التعريف بقيد "لفظ"، إذ هو ليس بلفظ، قال: "فإنْ قلت: إنه غير جامع، لأنَّ مفهوم الموافقة نصٌّ فيما يفيده، وليس هو بلفظ"[4].

ويحاول الصفي الهندي الإجابة على هذا الاعتراض كما يأتي[5]:

الجواب الأول: بالمنع، أي منع أنْ يُسمِّي مفهوم الموافقة نصًّا، لأنَّ دلالته من مفهوم اللفظ لا من اللفظ، فهي دلالة التزامية لا مطابقية، فلا تدخل في النص.

الجواب الثاني: القول بأنَّ دلالة مفهوم الموافقة دلالة لفظية، وتسميته بمفهوم الموافقة محض اصطلاح، فيسقط الاعتراض من الأساس.

الجواب الثالث: الموافقة على دخول مفهوم الموافقة في مسمَّى النص، ولكن ليس باعتبار دلالته لفظية، وإنما باعتبار أنَّه مستفاد من النص، وآيل إليه.

---

(1) الصفي الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ج5، ص1975، وج1، ص140.

(2) الصفي الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ج5، ص1975.

(3) الصفي الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ج5، ص1976.

(4) الصفي الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ج5، ص1976.

(5) ينظر: الصفي الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ج5، ص1976.

غير أنَّ الصفي الهندي لا يرضى هذه الأجوبة، ويقول: "واعلم أنَّ في هذا الجواب شيئًا لا يخفى عليك"[1]، ولذلك يقترح أنْ يُعدَّل التعريف ليشمل فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة، فيقول: فالأولى أنْ يُغير العبارة على تقدير أنْ يكون مفهوم الموافقة نصًّا، ونذكر عبارة تتناول اللفظ، والفحوى، نحو أنْ يقال: "**كلُّ خطابٍ واحدٍ – وما يستفاد منه – يفيد معنى، لا يحتمل غيره أصلًا، لا على قربٍ، ولا على بعدٍ**""[2]، وقد أخرج بلفظ "واحد" المجمل مع المُبيِّن، فإنهما وإنْ أفادا معنى، ولا يحتملان غيره، لكنهما ليس بخطاب واحدٍ فلهذا لا يُسمَّى نصًا[3].

التعريف الثاني: يطلق ويراد به: "**ما يفيد من الألفاظ معنى، مع أنّه يحتمل غيره احتمالًا مرجوحًا**، وحده على هذا حد الظاهر"[4]، وقد أخذ الصفي الهندي هذا التعريف من الإمام الغزالي، و لم ينتبه للاعتراض الوارد عليه، بأنَّ أحدًا من الأصوليين لم يُقصر معنى ومفهوم النص على الظاهر فقط، وهو اعتراض صحيح ذكره الدكتور أيمن صالح على تعريف الإمام الغزالي، وسبق تفصيله في البحث[5].

التعريف الثالث: يطلق على "**ما يفيد من الألفاظ معنى، مع أنَّه لا يحتمل غيره احتمالًا لا يعضده دليل**"[6]، ويشرح ذلك بأنْ يكون اللفظ لا يحتمل غيره أصلًا، وهو مطابق لمعنى التعريف الأول، أو يكون اللفظ يحتمل غيره، لكنه ليس يعضده دليل، ويكون بذلك أعم من التعريف الأول، وهذا التعريف مأخوذٌ أيضًا من الإمام الغزاليّ، وقد أشار البحث إلى أنَّه ربما أراد الغزالي ومن بعده الصفي الهندي منع الاحتمالات البعيدة التي قد ترد على النصوص بإدخال قيد "احتمالًا لا يعضده دليل".

---

(1) الصفي الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ج5، ص1977.

(2) الصفي الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ج5، ص1977.

(3) ينظر: الصفي الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ج5، ص1977.

(4) ينظر: الصفي الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ج5، ص1977.

(5) ينظر: ص138.

(6) ينظر: الصفي الهندي، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، ج5، ص1977.

وأما الإمام القرافي (ت684) فيأتي بتعريفات ثلاثة للنص[1]:

التعريف الأول: "**ما دلَّ على معنى قطعًا، ولا يحتمل غيره قطعًا**"[2]، كأسماء الأعداد، وهذا التعريف مأخوذ من تعريف الإمام الغزالي: "اللفظ الذي يُفهم منه على القطع معنى"، مع إضافة "ولا يحتمل غيره قطعًا"، وقصده منها الاحتراز عن المعنى التالي للنص، وهو:

التعريف الثاني: "**ما دلَّ على معنى قطعًا، وإنْ احتمل غيره**"[3]، ويقُصد به صيغ الجموع في العموم، فإنها تدل على أقل الجمع قطعًا، وتحتمل الاستغراق[4]، وذلك لأنَّ لفظ الجمع من أكمل صيغ العموم، كلفظ المؤمنين والمسلمين والكافرين وغيرها، والظاهر في العموم الاستغراق، ويحتمل التخصيص، ومراد القرافي أنَّ صيغة الجمع نصٌ في أقل الجمع، ولا تحتمل في أقل الجمع التخصيص، وتحتمل التخصيص فيما زاد عنه، فيفهم منها أقل الجمع قطعًا، وتحتمل غيره فيما زاد عنه[5].

وهذا التعريف للنص لم يورده أحد قبل القرافيّ، وقد ألجأه إليه عبارة "ولا يحتمل غيره قطعًا" في التعريف الأول، حيث أخرجتْ هذه العبارة دلالة صيغ الجموع على أقل الجمع من مفهوم النص، لأنَّ صيغ الجموع تحتمل التخصيص فيما زاد على أقل الجمع، فأراد أنْ يُدخله في النص بهذا التعريف، والأولى أنْ يقال: لو اقتصر على عبارة "**ما دلَّ على معنى قطعًا**"، في تعريف النص، لدخل بذلك دلالة صيغ الجموع على أقل الجمع، و لم يحتج إلى التعريف الثاني، وذلك لما سبق بيانه من جواز أنْ يكون اللفظ نصًا من وجه، وظاهرًا من وجه آخر[6].

---

(1) ويتابعه على ذلك الإمام الطوفي (ت716) ينظر: **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص553.

(2) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص36.

(3) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص36.

(4) ينظر: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص554.

(5) ينظر: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج2، ص474.

(6) ينظر: ص125.

ويرد على التعريفين إدخاله "القطع" في مفهوم النص، وهو أمر خاص بالمخاطَب، وليس من صفات اللفظ نفسه.

التعريف الثالث: "**ما دلَّ على معنى، كيف كان**"[1]، وهو غالب استعمال الفقهاء.

ومأخذ هذه الاصطلاحات: أنَّ منْ لاحظ المعنى اللغوي للنص حمل عليه المصطلح الأول، لأنه بلغ منتهى البيان وغاياته، ومن لاحظ أصل الظهور والارتفاع حمل عليه التعريف الثالث، ومن توسط بينهما حمل عليه التعريف الثاني[2].

ويعرفه التاج السبكيّ (ت771) بأنّه قسم من المنطوق[3]، هو: "**ما أفاد معنى لا يحتمل غيره**"[4]، ويقول الزركشيّ: "وهذا أحسن حدوده"[5].

ثم استقرتْ تعريفات النص بعد ذلك، معتمدة على مدارس الأئمة الغزالي، والرازي ومن بعده البيضاوي، والآمدي ومن بعده ابن الحاجب، والسبكي في "جمع الجوامع"، ولم يزد المعاصرون غير دراسة هذه المدارس بغية ترجيح تعريف من التعريفات، ولم تأتِ هذه البحوث المعاصرة بشيء جديد، إلا ما ذُكر في أول البحث كدراسة "تفسير النصوص"، وتُعدُّ دراسة الدكتور أيمن صالح "قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصوليّ"، أهم هذه الدراسات وأوسعها وأدقها في باب "النص".

---

(1) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص36.

(2) ينظر: القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص36، والطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص555.

(3) والمنطوق؛ هو: ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق، السبكي، تاج الدين، **جمع الجوامع في أصول الفقه**، ص22.

(4) السبكي، تاج الدين، **جمع الجوامع في أصول الفقه**، ص22.

(5) الزركشي، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، ج1، ص33.

المبحث الثاني: الأسس المعرفية المسوغة لنشأة مصطلح "النص"

سجل البحث من خلال المبحث السابق مدى اختلاف الأصوليين في تعريف مصطلح النص، وعدم اسقراره حتى العصور المتأخرة، وهو الأمر الذي يثير تساؤلات حول الأسباب التي دعتْ إلى هذا الاختلاف الشديد في تعريف مصطلح، من المفترض أنْ يكون من أوضح المصطلحات، إذ كان هذا اللفظ هو أعلى درجات الألفاظ واضحة الدلالة، ويزيد هذه التساؤلات شدة، ما يُشتهر بين الأصوليين من موقف الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في عدم تفريقه بين النص والظاهر، فاقتضتْ تلك التساؤلات وقفة متأنية من أجل فحص الأسس المعرفية المسوغة لنشأة مصطلح النص، أو دواعي النشأة، بنظرة نقدية داخلية، ولذلك جاء هذا المبحث في مطلبيْن، خُصص الأول لاستيضاح موقف الإمام الشافعي من مصطلح النص، وتناول المطلب الثاني دواعي نشأة مصطلح النص، ومن ثم اشتمل المبحث على المطلبيْن الآتيين:

المطلب الأول: موقف الإمام الشافعي من مصطلح النص

المطلب الثاني: دواعي نشأة مصطلح النص في الفكر الأصولي

المطلب الأول: موقف الإمام الشافعي من مصطلح النص

بعد أنْ اشتهر لدى الأصوليين تعريف النص بأنَّه: اللفظ الذي يدل على معنى واحدٍ، ولا يحتمل غيره، والظاهر بأنه: اللفظ الذي يدل على معنى يتبادر إلى الذهن، ويحتمل غيره، يتفق الأصوليون على أنَّ الإمام الشافعي (ت204) – مؤسس أصول الفقه – لم يفرق بين النص والظاهر، وكان يُسمِّي النص ظاهرًا، ويعضدون قولهم بنقول من كتاب "الرسالة" للإمام الشافعي، وغيرها من كتبه، كما يَرْوُنَه عن كثير من أئمة الأصول المتقدمين، كالإمام أبي الحسن الأشعري (ت324)[1]، الإمام الباقلاني (ت402)[2]، والإمام القاضي عبد

(1) ينظر: البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص319.

(2) ينظر: الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص279، والمازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، ص305.

الجبار المعتزليّ (ت415)[1]، والإمام أبي منصور عبد القاهر البغداديّ رحمه الله (ت429)[2].

موقف الإمام الشافعي من مصطلح "النص" و"الظاهر" من خلال أقوال الأصوليين

يُسجل القاضي أبو الحسين البصري (ت436) في كتابه "المعتمد في أصول الفقه"، أنَّ الإمام الشافعي لا يُفرق بين النص والظاهر، بل ويُسمِّي المجمل نصًا، وينقل عن الإمام الشافعي تعريفه النص أنَّه: "**خطاب يُعلم ما أُريد به من الحكم، سواء كان مستقلًا بنفسه، أو عُلِم المراد به بغيره**"[3]، فما عُلم ما أُريد به من حكم وكان مستقلًا بنفسه: يشمل النص والظاهر بمعناهما الاصطلاحي، وما يُعلم ما أُريد به من حكم بغيره؛ يشمل المجمل مع البيان، فالشافعي إذن يطلق على خطاب الشرع – مهما يكن – نصًّا.

ونقل كلام القاضي أبي الحسين بنصه الإمامُ الأصفهاني في كتاب "الكاشف عن المحصول"[4].

ونقله الإمام الزركشي (ت794) في "البحر المحيط" عن أبي الحسين، وعن إلكيا الهراسي (ت504)، قال: "قال إلْكِيَا الطَّبَرِيِّ: **نَصَّ الشَّافِعِيُّ عَلَى أَنَّ النَّصَّ كُلُّ خِطَابٍ عُلِمَ مَا أُرِيدَ بِهِ مِنْ الْحُكْمِ**"[5].

والذي يظهر من صيغة هذا التعريف أنَّه من مفهوم كلام الشافعي، وليس من نص كلامه، إذ أنَّ لغة التعريف تبدو عليها الصنعة المنطقية للحد، وهي بعيدة عن لغة الشافعي في الرسالة والأم وغيرهما، بل بعيدة عن لغة أهل العلم في ذلك العصر، ولو كان التعريف من نص الشافعي لتوافر الأصوليون على نقله، وشرحه، فالذي يترجح أنَّ هذا ما يُفهم من كلام الشافعي في كتبه لا من صيغته، ومن ثم يكون هذا التعريف نقل لمذهب الشافعي،

---

(1) ينظر: البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص319.

(2) ينظر: الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج1، ص464.

(3) ينظر: البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص319، ويقول البصري: "وبهذا حدَّه الشيخ أبو الحسن".

(4) ينظر: الأصفهاني، محمد بن محمود، **الكاشف عن المحصول**، ج5، ص36.

(5) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج1، ص463.

وليس رواية لكلامه، ويكون كقول أبي الحسين في مذهب الشافعي في تسمية المجمل نصًا: "وكان يُسمِّي المجمل نصًا"، ومن هذا المذهب جعل العلماء أحد إطلاقات النص؛ هو: **مجرد لفظ الكتاب والسنة، مهما كانت دلالتها.**

ومذهب الشافعي هذا في تسمية الظواهر نصوصًا نقله عنه سائر الأصوليين، فيقول الإمام الجويني (ت478): "فأما الشافعي، فإنَّه يُسمِّي الظواهر نصوصًا في مجاري كلامه"[1]، ونلحظ ههنا ملاحظتيْن

الملاحظة الأولى: هو القول بأنَّ الشافعي يُسمِّي الظواهر نصوصًا، و لم يذكر الجويني تسمية المجمل أيضًا نصًا، كم ذكر أبو الحسين قبله، فهل قصد الإمام الجويني حصر التسمية بالنص للظاهر فقط، دون المجمل، أم أنَّ الشافعي كان يُسمِّي الظاهر والمجمل كليهما نصًا؟، ربما تساعد الملاحظة الثانية في تحديد إجابة هذا السؤال.

الملاحظة الثانية: قول الإمام الجويني أنَّ ذلك كان في "مجاري كلامه – أي الشافعي –"، ومجاري: جمع مجرى، ومجرى الكلام مأخوذ من "مجري النهر": مسيله[2]، وهو مكان جريانه واندفاعه، وهو المكان الواسع من النهر دون حدوده وأطرافه، فيكون مقصود الجويني أنَّ هذا الاستخدام كان خلال انسياب كلام الشافعي ومن خلال بسط وشرح آرائه، وليس خلال الاختصار والتحديد بالتعاريف والحدود، وهذا التفسير يعضد ما سبق أن قُرر من أنَّ التعريف المنقول عن الشافعي ليس من صوغه، بل من ملاحظة عادة كلامه، ويجيبنا أيضًا على التساؤل السابق، هل قصد الإمام الجويني حصر التسمية بالنص للظاهر فقط، دون المجمل، أم أنَّ الشافعي كان يُسمِّي الظاهر والمجمل كليهما نصًّا؟.

والجواب: أنَّ ذلك كان رصدًا لعادة من عادات الشافعي في كلامه، وليس مقصوده الحصر، فلا تنافي بين ما ذكره أبو الحسين من تسمية الشافعي الظاهر والمجمل نصًّا، وبين قول الجويني هنا.

---

(1) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص279.

(2) ينظر: مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ص140.

ويقول الإمام الغزالي (ت505) في "المنخول": "وأما الشافعيُّ ﵁ فإنَّه سمَّى الظاهرَ نصًّا"[1]، ويقول في "المستصفى": "فإنَّه – أي: الشافعي – سمَّى الظاهر نصًا"[2]، وهو ههنا يوافق ما قاله الجويني، ولا يتعارض مع ما قرره أبو الحسين من أنَّ الشافعي كان يسمِّي المجمل نصًا، كما سبق أنْ قُرر في البحث آنفًا.

غير أنَّ الغزالي في المستصفى جعل الظاهر أحد تعريفات النص، باعتبار أنَّ الشافعي كان يُسمِّي الظاهرَ نصًا، وهذا خطأٌ، وقد سبق ذكر اعتراض الدكتور أيمن صالح[3]، ويُزاد هنا: أنَّ هذا كان في مجاري الكلام كما قال الجويني، وليس في باب التعريف والتحديد، ثم هذا يقتضي أنْ يكون للظاهر حدُّ النص، لا العكس للنص، أي: لا يكون للنص حدُّ الظاهر، ثم حدُّ النص ههنا المقصود به مجرد لفظ الكتاب والسنة، فيشمل الظاهر والنص بل والمجمل كذلك.

يقول الدكتور أديب صالح: "المعروف عن الشافعي من كتبه، أنَّه لم يضع حدوداً بين الظاهر والنص: وهما في تعبيره اسمان لمسمًّى واحدٍ، فالنص يُطلق على الظاهر، والظاهر يُطلق على النص"[4]، وإطلاق النص على الظاهر؛ بل والمجمل قرره كثير من العلماء من مذهب الإمام الشافعي، أما إطلاق الظاهر على النص فلم يقل به إلا الإمام الغزالي، وسبق بيان عدم دقة نسبة هذا الإطلاق إلى الإمام الشافعي[5].

استدلال الأصوليين للشافعي

ولما استقر في الضمير الأصولي أنَّ الشافعي لا يُفرق بين النص والظاهر، ونُقل هذا المذهب عن أئمة الأصول المتقدمين، أخذ الأصوليون يستدلون للشافعي على مذهبه بجوازه لغةً، وعدم المانع شرعًا.

---

(1) الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، ص165.

(2) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص633.

(3) ينظر: ص138.

(4) صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص**، ج1، ص198.

(5) ينظر: ص138.

يقول الجويني معلقًا على مذهب الشافعي: "وهو صحيح في أصل وضع اللغة، فإنَّ النص معناه الظهور"[1].

ويقول الإمام عبد القاهر البغداديّ: "وتسمية الظاهر نصًّا منطبق على اللغة، لا مانع في الشرع منه إذ معنى النص قريب من الظهور"[2]، وكذا قال الإمام الغزالي[3].

ويقول الدكتور: محمد أديب صالح (ت1438): "ويبدو أنَّ الشافعي رضي الله عنه، قد راعى المعنى اللغوي حين لم يُفرق بين النص والظاهر"[4].

ويقول الدكتور: حسين جفتجي: "قد ذكر العلماء: أنَّ الإمام الشافعي حين لم يُفرق بين النص والظاهر كان يستشهد باللغة، ويلمح فيه المعنى اللغوي، لأنَّ النص في وضع اللغة بمعنى الظهور"[5].

موقف الإمام الشافعي من مصطلح "النص" و"الظاهر" من خلال أقوال المعاصرين

تطور عرض مذهب الإمام الشافعي عند المعاصرين، فجعلوا يستدلون له من خلال نقول من كتب الإمام نفسه، يقول الدكتور محمد أديب صالح: "وفي كتب الشافعي – كما قدمنا – دليل على ما قاله هؤلاء العلماء"[6]، ومن هذه النقول قول الشافعي في "الرسالة": "باب: كيف البيان؟، قال الشافعي: والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعةِ الأصول، متشعبةِ الفروع.

فأقلُّ ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة: أنَّها بيانٌ لمن خُوطِبَ بها ممن نزل القُرَآن بلسانه، متقاربةُ الاستواءِ عندَه، وإن كان بعضُها أشدَّ تأكيدَ بيانٍ من بعضٍ. ومختلفةٌ عند من يجهل لسان العرب.

---

(1) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص279.

(2) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج1، ص464.

(3) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص633.

(4) صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص**، ج1، ص201.

(5) جفتجي، حسين علي، **الوضوح والإبهام في الألفاظ عند الأصوليين**، رسالة دكتوراه، ج1، ص154.

(6) صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص**، ج1، ص200.

قال الشافعي: فجِمَاع ما أبان الله لخلقه في كتابه، مما تَعَبَّدَهم به، لما مضى من حكمه جل ثناؤه: من وجوه.

فمنها ما أبانه لخلقه **نصًّا**. مثلُ جُمَل فرائضه، في أنَّ عليهم صلاةً وزكاةً وحجًّا وصومًا، وأنه حرَّم الفواحشَ، ما ظهر منها، وما بطن، و**نصٍّ**[1] الزنا والخمرِ، وأكل الميتةِ والدمِ ولحمِ الخنزير، وبيَّن لهم كيف فَرْضُ الوضوء، مع غير ذلك مما بين نصًّا.

ومنه: ما أَحْكَمَ فَرْضَه بكتابه، وبَيَّنَ كيفَ هُو على لسان نبيه؟ مثلُ عدد الصلاة والزكاة ووقتها، وغير ذلك من فرائضه التي أَنْزَلَ من كتابه.

ومنه: ما سَنَّ رسولُ الله ﷺ مما ليس لله فيه **نصٌّ** حُكمٍ، وقد فرضَ الله في كتابه طاعةَ رسولِه ﷺ والانتهاءَ إلى حُكْمِه، فمَن قَبِلَ عن رسول الله فبِفَرْضِ الله قَبِل"[2].

يقول الدكتور أديب صالح: "وهكذا أطلق الإمام الشافعي، على ما يحتمل، وما لا يحتمل: أنَّه نصٌّ، وفي مكانٍ آخر يقابل النص بالمجمل، فيقول:"[3].

"وسُنَنُ رسولِ الله مع كتابِ الله وجهان: أحَدُهما: نصُّ كتاب، فَاتَّبَعَه رسولُ الله كما أنزل اللهُ، والآخَرُ: **جملةٌ**، بَيَّنَ رسولُ الله فيه عن الله معنَى ما أَرَادَ **بالجملة**، وأَوْضَحَ كَيْفَ فرَضَها عامًّا أو خاصًّا، وكَيْفَ أَرَادَ أنْ يَأْتِيَ به العبادُ. وكلاهما اتَّبَعَ فيه كتابَ الله"[4].

---

(1) يقول العلامة المحقق أبو الأشبال أحمد محمد شاكر (ت1377) في تعليقه على "الرسالة": "في ج (أي: نسخة ج)، "وحرم الزنا"، وهو خطأٌ، ويظهر أنَّ ناسخها لم يفهم المراد من قوله: "**ونصٍّ الزنا**" فحرفها إلى ما وقع في فهمه. والمراد: ومثل النص الوارد في الزنا والخمر الخ، أي الحكم المنصوص في شأن هذه الأشياء، مما هو **بيِّنٌ واضحٌ من لفظ الآيات، وليس مما يؤخذ منها استنباطًا، ولا هو مما يحتمل التأويل**"، ينظر: الشافعي، **الرسالة**، ص21، هامش4، وهو نص مهم عن العلامة أحمد شاكر يفسر به لفظة "نص" عند الشافعي، وأبو الأشبال ممنْ اختص برسالة الإمام الشافعي وخبر غورها.

(2) الشافعي، **الرسالة**، ص21-22.

(3) صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص**، ج1، ص201.

(4) الشافعي، **الرسالة**، ص21-22.

المطلب الثاني: دواعي نشأة مصطلح النص في الفكر الأصولي

وبعد؛ فإنَّ القولَ بأنَّ الشافعي – وهو مؤسس علم أصول الفقه – لم يكن يُفرِّق بين النص والظاهر، يورد التساؤلات الآتية، إذا لم يكنْ المؤسس قد فرَّق بين النص والظاهر من حيث اللفظ، فهل كان لا يُفرِّق بينهما من حيث المعنى؟، وهل الألفاظ عند الإمام الشافعي على درجة واحدة من الوضوح؟، ثم ما الأسس المعرفيّة التي دعتْ الأصوليين من بعده إلى القول بوجود النص إذ لم يكن موجوداً عند المؤسس؟، وما الأسس المعرفيّة التي دعتْ الأصوليين إلى التفريق بين النص والظاهر؟، وهل كان لموقف الشافعي من مصطلح النص أثر في تعريفه عند الأصوليين؟، تساؤلات وإشكالات يثيرها المشهور من موقف الإمام الشافعي حول مصطلح النص سيحاول هذا المطلب الإجابة عنها إنْ شاء الله تعالى.

إعادة قراءة موقف الشافعي من النص والظاهر

إنَّ تحديد موقف الإمام الشافعي من مصطلح النص أمر مهم للدرس الأصوليّ، حيث يجلو موقفه الأسس المعرفية التي قام عليها هذا المصطلح، ولابد لكي يقترب البحث من الصواب أنْ ينفذ إلى البناء الأصوليّ والفقهيّ عند الشافعي يستقرأ منه معاني الألفاظ الثلاثة ذات الصلة؛ وهي: النص والظاهر والمجمل (أو الجملة كما يسميها الشافعي)، فمن دون استجلاء معاني هذه الألفاظ الثلاثة مجتمعة وفي صورة واحدة، لن يصح للبحث أن يحدد موقف الشافعي في واحدة منها، ثم لا يصح هذا التصور إلا من خلال نصوص كلامه هو رضي الله عنه، يتسمع لها، ويتذوقها كيف تكون، في محاولة لتحديد واستجلاء معانيها بدقة وموضوعية كما أرادها صاحبها، لا كما يتمناها القارئ أو المتلقي، وإنَّ أهم ما يمكن أنْ يضمن موضوعية وسلامة مثل هذه العملية التذوقية: ألا تُحاكم هذه الألفاظ إلى أحكام مسبقة، وآراء معلبة جاهزة، وتعاريف لاحقة عليها نشأتْ واستقرتْ بعدها بمئات السنين.

وباستقراء نصوص الشافعي في هذه الألفاظ الثلاثة يصل البحث إلى ما يلي[1]:

---

(1) قام البحث باستقراء استخدامات الشافعي لألفاظ: النص والظاهر والمجمل (= الجملة)، من خلال كتبه، واكتفى في عرضه لما توصل إليه بنماذج، تُغني عن غيرها، وتقوم مقامه، وذلك بغية الاختصار، إذ نقل نصوص الشافعي سيخرج الرسالة عن مقصودها.

كان غالب استخدام الأئمة المتقدمين للألفاظ بمعناها اللغوي، وفي أبان نشأة العلوم ظهرت الحاجة إلى الاصطلاح، فراعوا رحمهم الله أنْ يختاروا للمصطلح أقرب الألفاظ العربية معنى، ليُصبح المصطلح مُحمَّلًا بمعناه اللغوي مضافًا إليه ما يحمله من معاني المصطلح، ولم يكنْ المصطلح ليستقر حتى يحاكموا إليه ألفاظهم، وهم في ذلك يتبعون سنن الكتاب الكريم، الذي اختار لمعانيه الشرعية أقرب الألفاظ اللغوية في المعاني لها، فاستخدم للصلاة الشرعية التي هي: أفعال مخصوصة وأقوال مخصوصة لتعظيم الرب سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وتعظيمه وتمجيده، لفظ الصلاة الذي معناه في اللغة: الدعاء، وكذلك الحج والزكاة وغيرها.

معاني الظاهر عند الشافعي

استخدم الشافعي "الظاهر" بمعناه اللغوي، الذي هو الوضوح، ووصف به معاني الكتاب والسنة، ومن ذلك قول الشافعي: "فإنَّما خاطبَ الله بكتابه العربَ بلسانها، على ما تَعْرِف مِن معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساعُ لسانها، وأنَّ فِطْرَتَه أنْ يخاطِبَ:

- بالشيء منه **عامًّا ظاهِرًا**، يُراد به **العام الظاهر**، ويُسْتغنى بأوَّل هذا منه عن آخِرِه.
- **وعامًا ظاهرًا** يراد به "**العام**، ويَدْخُلُه "**الخاصُّ**"، فيُسْتَدلُّ على هذا ببَعْض ما خوطِبَ به فيه؛
- **وعاماً ظاهرًا**، يُراد به "**الخاصُّ**".
- **وظاهرًا** يُعْرَف في سِياقه أنَّه يُراد به **غيرُ ظاهره**، فكلُّ هذا موجودٌ علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره"[1].

وأهم ما يسترعي الانتباه في كلام الشافعي أنه جعل الخطاب "**عامًّا ظاهرًا**"(نكرة منصوب)، وجعل ما يُراد به (أي ما يقابله) على ثلاثة أضرب: الأول: "**العام الظاهر**"، والثاني: "**العام**، ويَدْخُلُه "**الخاصُّ**"، والثالث: "**الخاص**"، (بتعريف العام والخاص والظاهر في كل منها)، وهذا يدلُّ على أنّ **العام الظاهر** الذي يُخاطِب به العربي، غير العام الظاهر

(1) الشافعيّ، **الرسالة**، ص51-52.

الذي يُراد به، فقوله: "**عامًّا ظاهرًا**" هو حال من أحوال الخطاب والألفاظ، وقوله: "يراد به: "**العام الظاهر**"، أو "**العام** ويدخله **الخاص**"، أو "**الخاص**"، هو وصف المعاني المرادة، وليس وصفًا لألفاظ الخطاب.

ويقرر أيضًا أن من أحوال اللفظ أنْ يكون "**ظاهرًا**" ويراد به معنى "**غير ظاهره**" (معرَّف أيضًا بالإضافة).

ويصرح الإمام الشافعي بأنَّ الخطاب قد يكون له ظاهر، ويحتمل معنى آخر غير هذا الظاهر، ويسميه الباطن، فمن ذلك مثلًا قوله:

قال الشافعي: "قال الله ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[1] [المائدة:6]، فَقَصَد - جل ثناؤه - قَصْدَ القدمين بالغَسْلِ، كما قَصَدَ الوجهَ واليدين، فكان **ظاهرُ** هذه الآية أنّه لا يُجْزِئُ في القدمين إلا ما يجزئ في الوجه من الغَسْلِ، أو الرأسِ من المسحِ (من أجل قراءة الخفض بالعطف على الرأس)؛ وكان **يَحْتمل** أن يكون أُرِيدَ بغسل القدمين أو مسحهما، بعضُ المتوضئين دون بعض.

فلما مَسَحَ رسولُ الله على الخُفَّين، وأمر به منْ أَدْخَلَ رجليه في الخُفَّين وهو كاملُ الطَّهارةِ، دلَّتْ سُنَّةُ رسول الله على أنّه إنما أُرِيدَ بغَسلِ القدمين أو مسحِهما بعضُ المتوضّئين دونَ بعضٍ"[2]، وهذا واضح من كلامه في أنَّ اللفظ الظاهر يدل على معناه الظاهر منه، ويحتمل غيره من المعاني، والتي يسميها الشافعي الباطن[3]، يقول في بيان وجوب حمل أحاديث رسول الله ﷺ على ما يدل به ظاهرها، حتى يدل دليل على غير ذلك: "وهكذا غير هذا من حديث رسول الله، هو على **الظاهر** من **العامِّ** حتى تأتي الدِّلالة عنه كما

---

(1) هذه قراءة الإمام ابن كثير القارئ، بخفض "وَأَرْجُلِكُمْ"، وهي قراءة الإمام الشافعي، ينظر: الشافعي، **الرسالة**، ص14، هامش 4.

(2) الشافعيّ، **الرسالة**، ص66.

(3) وينظر أمثلة أخرى في: الشافعيّ، **الرسالة**، ص53، و56، و58، و161، و167، و176، و196، و209.

وصفْتُ، أو بإجماع المسلمين: أنه على **باطنٍ** دون **ظاهرٍ**، و**خاصٍّ** دون **عامٍّ**، فيجعلونه بما جاءتْ عليه الدلالة عليه، ويطيعونه في الأمرين جميعًا"[1].

معاني المُجْمَل والجُمْلَة عند الشافعي

يعبر الشافعي عن المُجْمَل بلفظ جملة في غالب استعماله، وهذا موافق للمعنى اللغوي[2]، فمن ذلك قوله: "ذَكَرَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ صَيْدَ الْبَحْرِ **جُمْلَةً وَمُفَسَّرًا**، فَالْمُفَسَّرُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى **الْمُجْمَلِ** مِنْهُ بِالدَّلَالَةِ **الْمُفَسِّرَةِ** الْمُبَيِّنَةِ"[3]، يبيّن الشافعي أنَّ الله تعالى بيَّن أحكام الصيد في كتابه جملةً أي مجملًا، كما أعادها مرة أخرى، ومفسرًا، وبيان المجمل (= الجملة) يكون بالمُفسر المُبيّن.

فالشافعي هنا يقابل بين الخطاب الجملة (المُجمل)، والمُفصل.

ويقول في بيان أحوال سنة رسول الله ﷺ مع أحكام القرآن العظيم، فمنها ما يكون موافقًا لنص كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ومنها ما يكون بيان للمجمل (= الجملة) من كتاب الله عَزَّوَجَلَّ: "وسُنَنُ رسولِ الله مع كتابِ الله وجهان: أحَدُهما: نصُّ كتاب، فَاتَّبَعَه رسولُ الله كما أنزل اللهُ، والآخَرُ: **جملةٌ**[4]، بَيَّنَ رسولُ الله فيه عن الله معنَى ما أَرَادَ **بالجملة**، وأَوْضَحَ كَيْفَ فرَضَها (الضمير يعود على "**الجملة**" مؤنثًا من حيث اللفظ) عامًّا أو خاصًّا، وكَيْفَ أَرَادَ أنْ يَأْتِيَ به (الضمير يعود على "الجملة" مذكرًا من حيث المعنى) العبادُ. وكلاهما

---

(1) الشافعيّ، **الرسالة**، ص322.

(2) يقال للكلام الذي لم يُبيّن تفصيله، جُمْلَة، مُجْمَلٌ، وحقيقة المُجمل: المُشتمل على جُمْلة أشياء كثيرة غير مُلَخَّصَة، ينظر: والراغب الأصبهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص137، والزبيديّ، **تاج العروس**، ج28، ص243، مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ص137.

(3) الشافعيّ، **الأم**، ج3، ص155، وينظر أيضًا: كلامه على أحكام عشرة النساء، حيث قابل بين المُجمل والمُفسر، الشافعي، الأم، ج5، ص95.

(4) يقول العلامة المحقق أبو الأشبال أحمد محمد شاكر (ت1377) في تعليقه على "الرسالة": "قوله: "**جُمْلَة**" يريد: المُجْمَل الذي بيّنَتَه السنة، ولذلك سيُعيد الضمير تارةً مذكرًا، وتارةً مؤنثًا: على المعنى واللفظ"، ينظر: الشافعي، **الرسالة**، ص91، هامش4.

اتَّبَعَ فيه كتابَ الله"[1]، فلفظ **الجملة** هنا بمعنى **المجمل**، وقد أعاد عليها الضمير مؤنثًا باعتبار لفظها، ومذكرًا باعتبار المعنى، كما نبه على ذلك الشيخ المحقق أبو الأشبال أحمد شاكر.

ويقول عن وجهيّ السنة مع الكتاب: "والوجهان يجْتَمِعان ويتفرَّعان: أحدهما: ما أنزل الله فيه **نصَّ كتاب**، فبَيَّنَ رسول الله مثلَ ما نصَّ الكتاب، والآخر: مما أنزل الله فيه **جملةَ كتاب**، فبيَّن عن الله معنى ما أراد"[2].

ويقول في كتابه "إبطال التحسين": "وليس يُؤْمَر أحدٌ أنْ يحكم بحقٍّ إلا وقد علم الحقَّ، ولا يكون الحقُّ معلومًا إلا عن الله **نصًّا**، أو **دلالةً** من الله، فقد جعل الله الحقَّ في كتابه، ثم سنة نبيه ﷺ، فليس تنزل بأحدٍ نازلةٍ إلا والكتاب يدل عليها **نصًّا أو جملةً**.

فإن قال وما النص والجملة؟، قيل النص: **ما حرم الله وأحل نصًّا**، حرَّم الأمهات والجدات والعمات والخالات ومن ذكر معهن وأباح من سواهن وحرم الميتة والدم ولحم الخنزير والفواحش ما ظهر منها وما بَطَنَ، وأمر بالوضوء فقال: ﴿اغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ الآية [المائدة: 6]، فكان مكتفًى بالتنزيل في هذا عن الاستدلال فيما نزل فيه مع أشباه له.

فإن قيل فما **الجملة؟** قيل: ما فرض الله من صلاةٍ وزكاةٍ وحجٍّ، فدلَّ رسول الله ﷺ: كيف الصلاة وعددها ووقتها والعمل فيها، وكيف الزكاة، وفي أي المال هي، وفي أي وقت هي، وكم قدرها، وبيَّن كيف الحج، والعمل فيه، وما يدخل فيه وما يخرج به منه"[3].

والإمام الشافعي هنا قابل بين الخطاب الذي يأتي نصًّا، والذي يأتي جملةً (مُجملًا).

غير أنَّ الشافعي يجمع بين وصف اللفظ بكونه "جملةً ظاهرًا" في آنٍ واحد، فيقول في بيان أحكام الرهن: "أَصْلُ إجَازَةِ الرَّهْنِ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرُهُنٌ مَقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: 283]، فَالسُّنَّةُ تَدُلُّ عَلَى إجَازَةِ الرَّهْنِ"، ثم روى حديثًا

---

(1) الشافعي، **الرسالة**، ص91.

(2) الشافعي، **الرسالة**، ص92.

(3) الشافعي، **الأم**، "كتاب إبطال الاستحسان"، ج7، ص271.

"عن سعيد بن المسيب، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «لَا يَغْلَقُ الرَّهْنُ الرَّهْنَ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي رَهَنَهُ، لَهُ غُنْمُهُ ، وَعَلَيْهِ غُرْمُهُ»[1]، فالحديث **جملةٌ على الرهن**، لم يَخص رسول ﷺ فِيمَا بَلَغْنَا رَهْنًا دُونَ رَهْنٍ، وَاسْمُ الرَّهْنِ يَقَعُ عَلَى مَا ظَهَرَ هَلَاكُهُ وَخَفِيَ"[2]، فلفظ الرهن عنده عام في كل رهن، ظاهر في عمومه، جملة لاحتماله غيره، ولما كان لفظ الرهن كذلك، فمذهبه جواز الرهن في الأموال التي يظهر هلاكها كالحيوان والسيارة، وغيرهما، والأموال التي يخفى هلاكها لعدم اطلاع الناس عليها.

فالشافعي يجمع بين وصف اللفظ بكونه "جملةً ظاهرًا"، وسبب ذلك أنَّ لفظ "الرهن" عامٌ، جامعٌ لرهن ما يظهر هلاكه، ولرهن ما يخفى هلاكه، فلما كان اللفظ عامًا يجمع أفراده سماه "جملةً"، وأما كونه "ظاهرًا" فلأنّ ظهوره في تناول جملة إفراده، وبقائه على عمومه في كل ما يُطلق عليه اسم الرهن.

ويبيّن الشافعي في رده على منْ منع الرهن في الأموال التي يخفى هلاكها أنَّ اللفظ الذي يجئ "جملةً ظاهرًا" لابد أنْ يبقى على ظهوره وجملته؛ ولا تنافي عنده بين وصف اللفظ بظهوره وجملته، فيقول: "قَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا قَوْلُنَا فِي الرَّهْنِ إذَا كَانَ مِمَّا يَظْهَرُ هَلَاكُهُ؛ مِثْلُ: الدَّارِ وَالنَّخْلِ وَالْعَبِيدِ، وَخَالَفَنَا بَعْضُهُمْ فِيمَا يَخْفَى هَلَاكُهُ مِنْ الرَّهْنِ: وَاسْمُ الرَّهْنِ جَامِعٌ لِمَا يَظْهَرُ هَلَاكُهُ وَيَخْفَى، وَإِنَّمَا جَاءَ الْحَدِيثُ **جُمْلَةً ظَاهِرًا**، وَمَا كَانَ **جُمْلَةً ظَاهِرًا** فَهُوَ عَلَى **ظُهُورِهِ وَجُمْلَتِهِ** إلَّا أَنْ تَأْتِيَ دَلَالَةٌ عَمَّنْ جَاءَ عَنْهُ (أي الرسول ﷺ)، أَوْ يَقُولَ الْعَامَّةُ (أي الإجماع) عَلَى أَنَّهُ خَاصٌّ دُونَ عَامٍّ وَبَاطِنٌ دُونَ ظَاهِرٍ، وَلَمْ نَعْلَمْ دَلَالَةً جَاءَتْ بِهَذَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَنَصِيرُ إلَيْهَا"[3]

ويقول في كتاب الرسالة موضحًا هذا الرأي: "فكل كلام كان **عاماً ظاهراً** في سنة رسول الله فهو على **ظهوره وعمومه**، حتى يُعْلَمَ حديثٌ ثابتٌ عن رسول الله – بأبي هو وأمي – يدلُّ على أنَّه إنّما أُرِيدَ بـــ**الجملة العامة** في **الظاهر**، بعضُ **الجملة** دون بعض"[4].

---

(1) أخرجه: البيهقيّ، في **السنن الكبرى**، كتاب الرهن، باب ما جاء في زيادات الرهن، ج6، ص36.

(2) الشافعي، **الأم**، ج3، ص164.

(3) الشافعي، **الأم**، ج3، ص165.

(4) الشافعي، **الرسالة**، ص341.

فيجمع الشافعي هنا بين وصف اللفظ العام بكونه **جملةً وظاهرًا**، أي: أنَّ اللفظ العام غير المخصوص – وهو الظاهر في العموم – يُطلق عليه لفظ "**جملة**"، باعتبار المعنى اللغوي.

معاني النص عند الشافعي

ذكر البحث جملة صالحة من كلام الشافعي في النص، توضح معاني استخدامه له، وثمة نصوص أخرى قد تساعد في استجلاء موقف الشافعي من اصطلاح النص.

ومن هذه النصوص المهمة قول الشافعي في بيان وجوه الفرائض التي فرضها الله تعالى على عباده، وكيفيتها: "البيان في الفرائض المنصوصة في كتاب الله من أحد هذه الوجوه.

- منها: ما أتى الكتاب على غاية البيان فيه، فلم يحتج مع التنزيل فيه إلى غيره.
- ومنها: ما أتى على غاية البيان في فرضه وافترض طاعة رسوله، فبيَّن رسول الله عن الله كيف فرْضُهُ؟ وعلى من فرْضُهُ؟ ومتى يزول بعضه وَيَثْبُتُ وَيَجِبُ؟
- ومنها: ما بيَّنه عن سنة نبيه بلا نصٍّ كتابٍ"[1].

وهذا نص مهم جدًا، فالشافعي يوضح أنَّ أنواع بيان أحكام الله تعالى ثلاثة:

الأول: بلغ غاية البيان في كتاب الله عَزَّوَجَلَّ، فلم يحتج إلى بيان غيره، وهذا عين وصف "**النص**" عند الأصوليين.

وقد ذكر الشافعي هذه الأحكام التي بلغتْ غاية البيان، ووصفها بأنها الفرائض التي أنزل الله نصًّا، فقال: "باب: الفرائض التي أنزل الله **نصًّا**"[2]، ثم ذكر في الباب آيات اللعان وأحاديثها، وبيَّن أنَّ الرواة الذين رَوَوْا اللعان بين الصحابي عويمر العَجْلانِيّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وزوجته رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، لم يحكوا كيف لاعن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعلمهم "بأنَّ أحدًا قرأ كتاب الله يعلم أنَّ رسول الله إنَّما لَاعَنَ كما أنزل الله، فاكتفوا بإبانة الله اللعانَ بالعدد والشهادة لكل واحدٍ منهما،

(1) الشافعي، **الرسالة**، ص32.

(2) الشافعي، **الرسالة**، ص147.

دون حكايةِ لفظِ رسول الله حين لاعنَ بينهما، قال الشافعي: في كتاب الله غاية الكفاية من اللعان وعدده"[1]، وهذا نص مهم جدًا.

والثاني: الذي بلغ غاية في فرضه، وهو كوجوب الصلاة والزكاة والحج، فقد بلغ غاية البيان في القرآن الكريم في وجوبها، وذكر منها أحكام الفرائض التي فرضها الله تعالى في كتابه، وجعل بيان كيفيته ووقته وعلى منْ يجب وعلى منْ يسقط إلى النبي ﷺ في سنته، وهذه الأحكام على معنى "نص في الوجوب، ومجمل في الكيفية" عند الأصوليين، وهذا القسم قد سماه الأصوليون "نص من وجه، ومجمل من وجه"، وسماها الشافعي قبل ذلك جملةً[2].

وقد فصّل الشافعي هذه الأحكام وذكر منها "الفرائض **المنصوصة** التي سنَّ رسول الله معها"[3]، كبيان عدد الوضوء، وذكر منها: "الفرض المنصوص الذي دلتْ السنة على أنَّه إنَّما أراد الخاص"[4]، آيات المواريث المنصوص عليها في الكتاب[5]، والمخصوصة بالسنة باجتماع دين الوارث والموروث[6]، وغيرها من الأحكام المشابهة لها، وذكر منها "جمل

---

(1) الشافعي، **الرسالة**، ص149.

(2) الشافعي، **الرسالة**، ص92.

(3) الشافعي، **الرسالة**، ص161.

(4) الشافعي، **الرسالة**، ص161.

(5) وهي قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ﴾ [النساء:176]، وقوله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء:7]، ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۚ﴾ [النساء:11-12].

(6) يشير إلى حديث رسول الله ﷺ: «لاَ يَرِثُ المُسْلِمُ الكَافِرَ، وَلاَ الكَافِرُ المُسْلِمَ»، أخرجه: البخاري في **الصحيح**، كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، ج8، ص156، رقم6764.

الفرائض"[1]، وذكر فيها ما "أحكم الله فرضه في كتابه في الصلاة والزكاة والحج، وبيَّن كيف فرضه على لسان نبيه"[2].

وهذان النوعان ذكرهما في كتاب "جماع العلم" وبيّن وجوب اتّباع الرسول ﷺ فيما بيَّن، قال: "بَيَانُ فَرَائِضِ اللَّهِ تَعَالَى: فَرْضُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا أَبَانَ فِيهِ كَيْفَ فَرَضَ بَعْضَهَا حَتَّى اسْتَغْنَى فِيهِ بِالتَّنْزِيلِ عَنْ التَّأْوِيلِ[3] وَعَنْ الْخَبَرِ، وَالْآخَرُ أَنَّهُ أَحْكَمَ فَرْضَهُ بِكِتَابِهِ، وَبَيَّنَ كَيْفَ هِيَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ ﷺ، ثُمَّ أَثْبَتَ فَرْضَ مَا فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي كِتَابِهِ بِقَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر:7]"[4].

والثالث: ما بيَّنه الله عَزَّوَجَلَّ عن سنة نبيه ﷺ بلا نصٍّ كتابٍ، أي أنَّه غير منصوص عليه في الكتاب العزيز، أي غير مذكور الحكم بلفظه في الكتاب.

والذي يهمنا هنا؛ هو تفريق الشافعي بين الفرائض التي أنزل الله **نصًّا**، وبين الفرائض **المنصوصة** في الكتاب التي سنَّ رسول الله ﷺ معها سننًا وأحكامًا واجبة الاتباع، وبين الفرائض التي بيّنها رسول الله ﷺ وليس فيها نصٌّ من كتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

فوصف حال الفرائض الأولى التي أنزل الله في كتابه، وبلغتْ غاية البيان فلم تحتج إلى غيرها، بكونها "**نصًّا**"[5]، ووصف الفرائض الثانية: بأنها **منصوص عليها** في كتاب الله تعالى، وبلغتْ غاية البيان في فرضه، وبينها على التفصيل رسول الله ﷺ، وسماها أيضًا قبل ذلك بأنها "**جملة كتاب**"، ووصف الثالثة: بأنّها فرائض بيَّنها رسول الله ﷺ، وليس فيها **نصٌّ في كتاب الله**.

---

(1) الشافعي، **الرسالة**، ص176.

(2) الشافعي، **الرسالة**، ص177.

(3) ولعل هذا النص من الشافعي هو مأخذ منْ عرَّف النص بأنه: "**ما تأويله تنزيله**".

(4) الشافعي، **جماع العلم**، ص103.

(5) الحال وصف مؤقت منتقل لبيان هيئة صاحبه وصفته حال وقوع الفعل، ينظر: النجار محمد عبد العزيز، **ضياء السالك، إلى أوضح المسالك**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1999/1420م)، ج2، ص205.

فالذي يخلص إليه البحث أنَّ الشافعي استعمل لفظ النص في معان؛ هي:

المعنى الأول: هو بمعنى اللفظ الذي بلغ غاية البيان في الخطاب، فلم يحتج مع التنزيل فيه إلى غيره، حيث لم يحتمل غير معنى تنزيله، وهذا هو النص في اصطلاح الأصوليين، وإنْ غلب على استعماله هذا المعنى حالًا من الخطاب والبيان.

المعنى الثاني: النص في مقابل المجمل، وهو بالمعنى الأول، غير أنّه يستعمله في مقابلة الجملة (= المجمل)، وهل يدخل فيه الظاهر والعام؟، الظاهر من نصوص الشافعي أنه لا يدخل فيه الظاهر والعام، لأنّ الظاهر العام يُسمَّى عنده جملة (= مجملًا).

المعنى الثالث: هو بمعنى اللفظ المنصوص، أي: المذكور بلفظه في الخطاب، وهو يعمُّ كل أنواع اللفظ من نص وظاهر ومجمل، وهو أكثر استخداماته للفظ النص، وهو موافق اللغة.

أسباب النشأة

فالقول بأنَّ الشافعي لم يُفرِّق بين النص والظاهر لا يثبت أمام ما سبق من أدلة، ويعضده أنَّ اللغة تُفرِّق بين النص والظاهر، والقول بالتسوية بينهما لغةً غيرُ مسلَّم، فالنص هو الغاية في الظهور، وقد كان الشافعي رضي الله عنه حجة في اللغة، فمثل هذه الفروق بين الحروف العربية لا تخفى عليه، وأقل ما يمكنْ أنْ يُقال: إنَّ الشافعيَّ عرَّف النص الاصطلاحي بمعناه، وهو: اللفظ الذي بلغ الغاية في البيان، كما سبق النقل الصريح عنه[1].

وقد أدتْ اختلاف معاني الحروف الثلاثة: النص والظاهر والمجمل في اللغة العربية، إلى استخدام الإمام الشافعي لها بمعانٍ مختلفة، ما دعا الأصوليين لتعريف كل لفظ منها تعريفًا مختلفًا، والتفريق بينها.

ونشأ عن اشتراك كل من النص والظاهر في أصل الظهور، واشتراك الظاهر والمجمل في تعدد الاحتمال، أنْ تعدد استعمالات الشافعي لهذه الألفاظ، بالمعاني المشتركة بينها.

---

(1) ينظر: ص167.

ويمكن إجمال المعاني التي استخدم فيها النص والظاهر عند الشافعي ثم استمرت عند منْ بعده من الأصوليين:

1. النص: بمعنى المذكور في الخطاب بلفظه، وهذا يشمل النص والظاهر والمجمل عند الأصوليين.
2. النص: بمعنى الذي بلغ غاية البيان، وهو المفسر، ويقابل الظاهر، والمجمل عند الشافعي، وهو بمعنى النص عند الأصوليين.
3. الظاهر: وهو الذي يدل على معناه بوضوح، ويحتمل معنى آخر يُسمَّى الباطن.
4. المجمل: وهو اللفظ الذي يحتاج إلى تفسير وتفصيل، وهو مقابل النص.
5. المجمل: اللفظ الذي يحتمل عدة معانٍ، فيدخل فيه العام الظاهر.

الفصل الثالث: دراسة تأصيليّة لمسائل "النّص" و"الظاهر"

وفيه مبحثان:

المبحث الأول : معالم مفهوم "الظاهر" و"النص"

المبحث الثاني: أهم المسائل الأصولية المتعلقة بمصطلحيْ "الظاهر" و"النص"

الفصل الثالث: دراسة تأصيليّة لمسائل "النّص" و"الظاهر"

بعد أنْ تناول البحث مصطلحيْ "النص" و"الظاهر" بالدرس والعناية بتفصيل تطور مفهومهما من خلال التأليف الأصوليْ لجمهور الأصوليين (منهج المتكلمين)، ناسب أنْ يُخصص هذا الفصل لدراسة مسائل "الظاهر" و"النص" من خلال منهج الجمهور، وذلك من خلال مبحثين؛ يتناول أولهما: معالم مفهوم "الظاهر" و"النص"، ويعتبر هذا المبحث كالخلاصة لأهم الخصائص المميّزة للمفهومين والتي توصل لها البحث، وما استقر عليه البحث في مفومهما، ويتناول ثانيهما: أهم المسائل الأصولية المتعلقة بمصطلحيْ "الظاهر" و"النص" بمفهومهما في المبحث الأول، ولذلك جاء الفصل كما يأتي:

المبحث الأول : معالم مفهوم "الظاهر" و"النص"

المبحث الثاني: أهم المسائل الأصولية المتعلقة بمصطلحيْ "الظاهر" و"النص"

المبحث الأول : معالم مفهوم "الظاهر" و"النص"

بعد ذكر تعريفات الأصوليين لمصطلحيْ "الظاهر"، و"النص"، وتناول تطور كلا المصطلحيْن مع الإسهامات الأصولية المتعددة، ورصد الحركة الفكرية الداعية لنشأة مصطلح "واضح الدلالة"، ومصطلح "الظاهر"، ومصطلح "النص"، حسُن بالبحث أنْ يحدد المعالم الرئيسة والمميزة لمفهومي "الظاهر" و"والنص"، ليكون كالخلاصة المركزة لإسهامات الأصوليين، وتوطئة لدراسة المسائل الأصولية المتعلقة بمصطلحيْ "الظاهر" و"النص" دراسةً تأصيليّة، وسيبدأ البحث بعرض معالم مفهوم "الظاهر"، ثم معالم مفهوم "النص"، وسيتناولهما خلال مطلبين:

المطلب الأول: معالم مفهوم "الظاهر"

المطلب الثاني: معالم مفهوم "النص"

المطلب الأول: معالم مفهوم "الظاهر"

- لتعريف مصطلح "الظاهر" منهجان رئيسان، أحدهما يرى أنه لا فرق بين النص والظاهر، فالواضح الدلالة قسم واحد، والظاهر مساوٍ للنص، وتعريف الظاهر حينئذٍ؛ هو: "**مَا لَا يفْتَقر فِي إِفَادَة مَا هُوَ ظَاهر فِيهِ إِلَى غَيره**"، وقد اعتمده وحده كتعريف للظاهر القاضي أبو الحسين، ونسبه للإمام الشافعيّ، واستمر هذا التعريف مذكورًا عند الأصوليين، ولكن مقرونًا بغيره من تعريفات المنهج الثاني، ويُنسب هذا المذهب للفقهاء.
- المنهج الثاني يرى أنّ واضح الدلالة ينقسم إلى قسميْن، الظاهر، والنص، والظاهر مقابل للنص، وللظاهر عندهم تعريفات كثيرة.
- الخلاف بين المنهجين خلاف اصطلاحيٌّ (لفظيٌّ)، وليس خلافًا موضوعيًّا، إذ لا مشاحة في الاصطلاح، وذلك لأنّهم جميعًا يرون تفاوت الظاهر في وضوحه وظهوره.
- الخلاف الموضوعيّ هو الخلاف في تعريف الظاهر كقسم من أقسام واضح الدلالة، وفيما يأتي أهم معالم هذا الخلاف.

- المقصود بالظاهر هو اللفظُ – سواء أكان مفردًا أو مركبًا – الدالُ بنفسه ولا يحتاج إلى غيره – بسبب الوضع والاستعمال –، دلالةً واضحةً على معنى معين محدد، ولكنَّ اللفظ يحتمل أيضًا – بسبب الوضع أو الاستعمال أو كليهما – معانٍ أخرى، ، وهو في أحدها أوضح وأظهر وأرجح وأقوى.

- فالظهور إذنْ من عوارض اللفظ، في مقاميّ الوضع والاستعمال، فلذلك احتمالية الظاهر للمعاني **بحسب الوضع الحقيقي**: كالأمر الذي يحتمل الوجوب، والندب، والإباحة أو التخيير، ولكنه أظهر في الوجوب، أو **بحسب الاستعمال العرفيّ**: كالألفاظ الشرعية المنقولة، كالصلاة فدلالتها على المعنى الشرعي أظهر من دلالتها على المعنى الأصليّ وهو الدعاء، وفي دخول المجاز المشهور في الظاهر خلاف بين الأصوليين والأكثر على دخوله، باعتبار الشهرة والتبادر إلى الفهم، كلفظ الدابة الذي أصبح مشهوراً في الحيوان أكثر من شهرته في مطلق الدبيب.

- وعلى هذا فنحن بإزاء لفظ "ظاهر" = دالٌّ، وإطلاق لفظ الظاهر عليه من باب الاصطلاح، و"معنى ظاهر" واضح متبادر من اللفظ "الظاهر" = "مدلول اللفظ الظاهر"، وهو المستحق حقيقة لاسم الظاهر، و"معاني محتملة" = "مدلولات محتملة للفظ الظاهر"، والمطلوب تحديد معايير لهذه الألفاظ في التعريف.

- معيار اللفظ الظاهر هو وضوح دلالته بنفسه على معنى، مع احتماله لغيره.

- وكون الظاهر محتملًا لمعانٍ غير معناه الأظهر أو الأرجح، يعني قابليته للدلالة على تلك المعاني، أي قابليته للتأويل، فمنْ جعل معيار الظاهر احتمال التأويل فصحيح من حيث المعنى، ولكنه يُغني عنه في التعريف احتماليته لمعانٍ غير المعنى الأقوى.

- كان أهل العلم الأوائل يسمون التأويل باطنًا، وذلك للدلالة على أنّ معرفته مطلبٌ اجتهاديٌّ بالأساس، لا يُطلع عليه إلا بإعمال الفكر والروية.

- حقيقة الظاهر لغةً كونه المعنى المتبادر من اللفظ، هو الظاهر الذي تتبادر إليه البصائر والأفهام، كما أنّ المرتفع من الأشخاص هو الظاهر، الذي تتبادر إليه الأبصار.

- لذلك فمعيار المعنى الأظهر والأرجح من اللفظ الظاهر بنفسه، هو: التبادر إلى الفهم والذهن.

- ومن ثمّ فقد أضاف بعض العلماء هذا المعيار في تعريف اللفظ الظاهر، وإنْ كان مفهومًا من حقيقته اللغوية، ولكن لا بأس من التأكيد عليه في التعريف، ليشمل التعريف معيار وضابط اللفظ "الظاهر" نفسه، ومعيار وضابط "المعنى الظاهر".

- تعريف الظاهر بما يغلب على الظن، أو بما له دلالة ظنية – أي راجحة – أو ما يشبه ذلك من ألفاظ الظن والشك والرجحان وغيرها، يجعل "الظاهر" من عوارض اللفظ في مقام الحمل، لا في مقامي الوضع والاستعمال، وليس هذا حقيقته.

- وخطورة هذا الاتجاه أنّه يجعل المجتهد يبحث عما تطمئن به نفسه من معنى الظاهر، والأصل أنْ يُبحث عن مقصد المتكلم من تلفظه بالظاهر، فيُعمل السياق الحالي والمقالي من أجل الوصول إلى غرض المتكلم من كلامه، وأكثر ما وقع من الخطأ في التأويل من هذا الباب، أي: من باب حمل الظاهر على المعنى الذي تطمئن إليه النفس، لا على مراد المتكلم من كلامه بحسب السياق والقرائن.

- كرس هذا الاتجاه أيضًا لثنائية الظن والقطع في أصول الفقه، فإذا كان الظاهر ظنيًّا، فلابدَّ للعمل به أنْ نصل به (أن نحمله على) إلى القطع، ولذلك ضعف عند المتأخرين الأخذ بالظاهر الذي هو أساس الخطاب الشرعيّ.

- وإن كان للبحث أنْ يختار تعريفًا للظاهر من بين هذه المعالم، فالأخذ بتعريف الإمام أبي يعلى الفراء، مع تعديل الإمام أبي الوليد الباجي عليه، ليوسع احتمالية دلالة الظاهر على أكثر من معنى، وليضمِّن معيار المعنى الأظهر في التعريف، فيكون الظاهر:

"كل لفظ احتمل أكثر من معنى، وهو في أحدها أظهر أو أقوى أو أرجح، لتبادره إلى الفهم"

- واستعمال كلمة أظهر في التعريف بمعناها اللغوي حتى يسلم من الدور والاعتراض.

المطلب الثاني: معالم مفهوم "النص"

- النص في اللغة هو منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها.
- تعددتْ استعمالات النص بسبب سعة دلالته اللغوية، فنشأ عنْ اختلاف الأصوليين في تعريفه وتحديد خصائصه وصفاته المميّزة، بحيث أصبحتْ تمثل هذه المصطلحات حاجزًا عن الفهم الدقيق لاستعمالاته في كلام الأصوليين.
- اتخذ الأصوليون اتجاهيْن رئيسيْن في تعريف النص:

أولهما: يطلق النص على مجرد ألفاظ الكتاب والسنة، أي خطاب الشرع من الكتاب والسنة، كيف ما كان دلالتها، فيدخل فيه الظاهر والمجمل.

ثانيهما: يُطلق النص على اللفظ الذي بلغ غايته في البيان.

- اشتهرتْ بعض هذه الاستعمالات للنص في خطاب الأصوليين، غير أنَّ البحث يؤيد الدعوة إلى الاقتصار على المعنييْن السابقين، وذلك بغية ضبط استعمالات لفظ "النص"[1].
- اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف النص باعتباره اللفظ الذي بلغ غايته في البيان، فكانوا بين مضيق جدًا لمفهوم النص، وبين موسع له، وذلك حسب الشروط التي اعتبروها في النص.
- يمكن تسجيل الشروط التي اعتبرها أصحاب الاتجاه المضيق للنص، كما يأتي:

الشرط الأول: أنْ يكون لفظًا مستقلًا بالكشف عن معناه بنفسه.

الشرط الثاني: أنْ يكون المعنى المدلول عليه باللفظ لا إشكال فيه ولا احتمال.

الشرط الثالث: أنْ يكون هذا المعنى الذي لا إشكال فيه ولا احتمال مصرحًا به ومذكورًا في الخطاب باسمه الموضوع له.

الشرط الرابع: ألا يشمل اللفظ عن أكثر مما قيل: إنه نصٌ فيه.

- كان لهذه الشروط نتائج وأثر على تعريفات الأصوليين،

---

(1) ينظر: صالح، أيمن، "قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصوليّ"، ص46.

فنتج عن اشتراط الشرطين الأول والثاني، أنْ عَرَّف الأصوليون النص بأنه ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، أو ما لا يقبل التأويل، أو الصريح.

ونتج عن اشتراط الشرط الثالث، أنْ عَرَّف الأصوليون النص بأنه "لفظ"، أو "صريح".

ومن اشترط الشرط الرابع، زاد في تعريفه كونه: لا يتناول إلا ما كان نصًا فيه، أو ما هو نصٌّ، إلى غير ذلك من العبارات الدالة على هذا الشرط.

- كما كان لهذه الشروط أثر معنوي في تضييق وتوسيع مفهوم النص.
- فالأصوليون الذين اشترطوا هذه الشروط مجتمعة قدْ حصروا "النص" في ألفاظ عزيزة الوجود.
- من منع من الأصوليين الشرط الرابع، فلم يشترط أنْ ألا يشتمل الخطاب إلا على ألفاظ هي نصوص، وسّع من نطاق النص، وأجاز أنْ يكون اللفظ نصًّا من وجه دون وجه.
- جمهور الأصوليين على أنَّ فحوى الخطاب ولحنه لهما حكم النص، ولكنهما يخرجان من مفهوم النص الاصطلاحي، وخالف قليل منهم فاعتبر فحوى الخطاب من النص.
- يرى البحث أنَّ أدلة من أخرج فحوى الخطاب من النص أقوى، وربما يزيد إدخالها في مسمَّى من حالة الغموض التي يعاني منها مصطلح النص.
- نبّه بعض الأصوليين على أنَّ النص لا يقتصر على اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحدًا بأصل الوضع أو الاستعمال، حيث إنَّ للقرائن أثرًا كبيرًا في منع الاحتمالات الواردة على الألفاظ، وهذا المعنى صحيح، وإدخاله في معنى اللفظ أو إخراجه هو من الخلاف اللفظي، أي من الاصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح.
- إن كان للبحث أنْ يختار تعريفًا للنص من بين هذه المعالم، فالأخذ بتعريف الإمام أبي يعلى الفراء، ليوسع من دائرة النص، وهو:

"النص ما كان صريحًا في حكم من الأحكام، وإنْ كان اللفظ محتملًا في غيره"

- والصريح هو الخالص الذي لا يحتمل إلا معنى واحدًا ولا يحتمل غيره.

- الاحتمالات المقصودة التي يحتملها على الظاهر، ويشترط نفيها عن النص، هي تلك الاحتمالات التي يدل عليها اللفظ بأصل الوضع أو الاستعمال، ولا عبرة بالاحتمالات التي تمنع من صحة التخاطب، وتجعل الخطاب لا فائدة منه.

المبحث الثاني: أهم المسائل الأصولية المتعلقة بمصطلحيْ "الظاهر" و"النص"

تتعلق مسائل أصولية كثيرة بمصطلحيْ "الظاهر" و"النص"، منها حكم كلٍّ منهما، ومنها العلاقة بينهما، وعلاقتهما بدلالات الألفاظ المختلفة؛ كدلالة الخاص، والعام وغيرهما، وكذلك علاقتهما بغيرهما من الأدلة الأصولية، وسيرصد هذا المبحث أهم هذه المسائل من خلال الكتب الأصوليّة، وعلى ضوء ما تقدم من معالم لهذين المصطلحين، وبمنهج نقدي يسعى لإبراز معالم الاتفاق والاختلاف بين الأصوليين مع تحقيق أدلة كل فريق ومناقشتها، وقد جاءتْ المسائل الآتية خلال هذا المبحث:

المسألة الأولى: حقيقة "الظاهر" و"النص"

الأصل أنْ يقصد المتكلم من خطابه إلى إيصال معاني المختلفة إلى السامع، سواء في ذلك المعاني الحسية أو المعنوية أو النفسية أو الاجتماعية أو غيرها، فيعمد إلى أقرب ألفاظ اللغة من المعاني المرادة فيستعملها لبيان مراده.

ولما كانت المعاني متعددة المشارب والأحوال، بل المعنى الواحد يختلف بحسب قوته وتشعبه، وامتزاجه بغيره من المعاني والأحاسيس، من شخص إلى آخر، ومن وقت إلى آخر، لزم أنْ تكون ألفاظ اللغة قادرة على تحمل كل هذه المعاني والإبانة عنها، لذلك قلّتْ في اللغة الألفاظ التي لا تحتمل أكثر من معناها، وكان غالب ألفاظ اللغة الألفاظ الدالة على معنى بالوضع، وتستطيع احتمال غيره متى آنس المُبين من نفسه إلى فعل ذلك.

فإذا استعمل المتكلم اللفظ الواضح الذي لا تحتمل أي معنى آخر، لم يكن له الخيار في تغيير معناه ولا تحميله شيئًا من المعاني المغايرة له.

وأما إذا قصد إلى استعمال الألفاظ الظاهرة، فسيستعملها في معانيها الظاهرة، ولكنه قد يحملها ما يشاء من دلالات معانٍ أخرى، بقدر ما يساعده ذلك في البيان عن مقصده، فقد يأخذ في تأكيد الظاهر وترشيح معناه حتى يمنع كل احتمال فيه، ويصل به إلى أعلى درجات البيان ووضوحه، وقد يستدعي معنى من المعاني المحتملة في اللفظ فيقويه على المعاني الأخرى، وعلى المعنى الظاهر منه والمتبادر، وبين هذين الدرجتين درجات لا تُحصى، وأحوال متعددة، بتعدد البيان.

والمتكلم في كل ذلك مطالب بإيراد القرائن التي تدل على مراده من اللفظ، فإذا أراد المتكلم من اللفظ غير معناه حسُن من السامع الاستفسار والاستفهام عن مقصد المتكلم، ومن ذلك الحديث القدسي قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: "يَا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي"، قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُودُكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: "أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فُلَانًا مَرِضَ فَلَمْ تَعُدْهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ، يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطْعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي"، قَالَ: يَا رَبِّ وَكَيْفَ أُطْعِمُكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: "أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطْعَمَكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تُطْعِمْهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي، يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تَسْقِنِي"، قَالَ : يَا رَبِّ كَيْفَ أَسْقِيكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: "اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فُلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ، أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي»[1].

فلما كان طلب العيادة، والاستطعام، والاستسقاء من رب العالمين على غير معناه الحقيقي الظاهر؛ حسُن من السامع الاستفصال والاستفهام، فحصل البيان من المتكلم عَزَّوَجَلَّ ببيان مراده من كلامه.

وكما ينص المتكلم على مراده من كلامه عند استعماله على غير الظاهر فقد يضع القرائن المناسبة لبيان ذلك، فإذا لم يفعل كان بقاء الكلام على ظاهره متعيّنًا.

ويلخص ذلك كله الإمام الجويني بقوله: "اللفظ إذا كان في اقتضاء معناه من عموم أو خصوص أو ما عداهما، بحيث لا يفترض انصرافه عن مقتضاه بقرائن حالية، وفرض سؤال، وتقدير مراجعة، واستفصال في محاولة تخصيص، أو تعميم، فهو الذي نعنيه (يعني النص)، ولا يتطرق إلى هذا القسم إلا إمكان انطلاق اللسان بكلم في غفوة أو غفلة، وهو الذي يُسمَّى الهذيان، أو إجراء كلمة ناصة في الوضع في معرض حكاية، أو محاولة تقويم اللسان على نضد حروفها، فإذا فرض انتفاء تخيل الهذيان به، والتفاف اللسان، وقصد الحكاية، ومحاولة تقويم نظم الحروف، وتحقق قصد مطلق اللفظ إلى استعماله في معناه الموضوع له فلا يتصور وراء ذلك انحراف اللفظ وانصرافه عن معناه الذي وضع له وهذا

(1) أخرجه: مسلم في **الصحيح**، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض، ج8، ص13، رقم2569.

كذكر عدد في اللفظ معدود فإنه ناص في المسميات المعدودة لا محيد عنها بتخيل قرينة وكذلك ما لا يتطرق إليه تأويل، فهذا طرف والمقصود منه رمز إلى المرتبة العليا في النص لا استيعاب الأقسام"[1].

ويوضح الإمام أبو الحسين البصري المواضع التي يحسُن فيها استفهام المتكلم:

منها ما يظن السامع أن المتكلم غير متحفظ في خطابه، أو هو كالساهي فيستفهمه ويستثبته، حتى إن كان ساهيا أزال سهوه، فأخبره عن تيقظ، وإن لم يكن ساهيا علم ذلك من حاله.

ومنها شدة عناية السامع لتحقيق المعاني الداخلة في خطاب المتكلم، كاستفساره عن دخول بعض أفراد العام فيه.

ومنها أن تدعوه شدة الاهتمام إلى الاستفهام طمعا في أن يضطر إلى قصد المتكلم[2].

ويزيد أبو الحسين ذا الكلام وضوحًا بقوله: "لهذه الوجوه وما أشبهها يحسن الاستفهام، لأنَّ فيها عدولًا عن ألفاظ يقل احتمالها، ومتى انتفت وما أشبهها لم يحسن الاستفهام، فأما قول القائل: "رأيت نخلة"، فإنَّه لا يكاد يستعمل إلا في النخلة، فلذلك لم يُستفهم عن ذلك إلا على طريق الاستثبات لإزالة السهو، ومتى استعمل ذلك في رؤية الرجل الطويل حسُن الاستفهام"[3].

المسألة الثانية: حكم النص

يتفق الأصوليون على وجوب العمل بالنص، ولا يُترك إلا بالنسخ[4]، فأما إذا كان اللفظ نصًّا، وعُدِم الناسخ، فترك العمل بالنص يكون عنادًا، ومراغمة للشرع، واجتراءً عليه، فيدخل تاركه على هذا الوجه – بالعناد والمراغمة للشرع – في عموم قوله عَزَّوَجَلَّ:

---

(1) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص226.

(2) ينظر: البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص233.

(3) البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج1، ص234.

(4) يُعرَّف النسخ بأنه: "رفع الحكم الثابت بطريق شرعيٍّ بمثلِه، متراخٍ عنه"، الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج2، ص251.

﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴾ [طه:124-126]، ويكون دخول تارك النص في معنى الآيات لأنَّ بينهما قدراً مشتركًا، وهو الترك مراغمة واجتراءً على الشرع[1].

المسألة الثالثة: حكم الظاهر

يجب العمل بالظاهر على ما يتبادر منه من معنى (= مدلوله الظاهر)، ولا يترك العمل بالظاهر كليًا إلا بالنسخ، ولا يُترك العمل بأظهر احتماليه إلا بدليل صحيح وهو التأويل الصحيح، والمكلف محمول على الجريان على الظاهر، ويقول الإمام ابن أبي يعلى: "يجب حمله (أي: الظاهر) على أظهرهما، ولا يجوز صرفه عنه إلا بما هو أقوى منه"[2]، ويقول الإمام ابن عقيل: "وحكمه (أي الظاهر) أنْ يُحمل على أظهر محتمليْه، ولا يُصار إلى غيره إلا بدليل"[3].

يقول الجويني: "المكلفُ محمولٌ على الجريان على ظاهره في عمله ..فالمعتمد فيه والأصل: التمسك بإجماع علماء السلف من الصحابة ومنْ بعدهم، فإنَّا نعلم على قطع أنَّهم كانوا يتعلقون في تفاصيل الشرائع بظواهر الكتاب والسنة، وما كانوا يُقصرون استدلالاتهم على النصوص ومن استراب في تعلقهم بالقياس لم يسترب في استدلالهم بالظواهر، ولم يُؤْثَر منعُ التعلق بالظواهر عمَّنْ بخلافه ووفاقه مبالاة، وإنْ ظهر خلافٌ، فاستدلالنا قاطع بالمسلك الذي ذكرناه، ومستنده الإجماع وسبيل نقل الإجماع التواتر"[4].

فالدليل على صحة التمسك بظواهر الكتاب والسنة إجماع السلف من الصحابة ومنْ بعدهم، وهذا الإجماع منقول بالتواتر عن السلف رضي الله عنهم، ولم ينقل خلاف هذا المذهب عمّن يُعتدُّ به من أهل العلم.

---

(1) ينظر: الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج1، ص555.

(2) الفراء، **العدة في أصول الفقه**، ج1، ص141.

(3) ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، ج1، ص16.

(4) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص338.

ويقول الإمام ابن دقيق العيد: "ويجب العمل بالظاهر إلا لمُعَارِض من خارج"[1].

ويقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: "والتحقيق الذي لا شك فيه، وهو الذي كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، وعامة علماء المسلمين، أنَّه لا يجوز العدول عن ظاهر كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، في حال من الأحوال بوجه من الوجوه، حتى يقوم دليل صحيح شرعي صارف عن الظاهر إلى المحتمل المرجوح"[2]، ويقول أيضًا: "وقد أجمع جميع المسلمين على أن العمل بالظاهر واجب حتى يرد دليل شرعي صارف عنه إلى المحتمل المرجوح، وعلى هذا كل من تكلم في الأصول"[3].

المسألة الرابعة: متى يُعمل بالظاهر؟

مع استقرار جمهور الأصوليين على وجوب العمل بالظواهر، فقد ظهر خلاف عند المتكلمين في الوقف في العمل بالظاهر بسبب الاحتمال الذي يعترضه، وللأصوليين ثلاثة أقوال في اتّباع الظواهر:

القول الأول: اتباعها ابتداءً إلا أنْ يُعلم ما يخالفها، ويُبيَّن المراد بها.

وأدلتهم: أنَّ الأصل في الظاهر هو دلالته على المعنى المتبادر، وقد سبق ذكر وجوب العمل بالظاهر، وهو مذهب جمهور العلماء[4].

القول الثاني: الوقف المطلق في العمل بالظاهر، فلا تُتبع الظواهر حتى يُعلم ما يُفسرها، وينتفي المانع من العمل بها، وهو مذهب من توقف في حقيقة الظواهر من الأمر والنهي والعموم.

وأدلتهم:

1. أنّ الظاهر مظنون، وقد مُنِعنا من العمل بالظن[5].

---

(1) ابن دقيق العيد، **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، ج2، ص592.

(2) الشنقيطي، محمد الأمين، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، ج7، ص438.

(3) الشنقيطي، محمد الأمين، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، ج7، ص443.

(4) ينظر: ص183.

(5) ينظر: الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج1، ص338.

والجواب: سبق وأنْ تقرر في البحث أنَّ الظن ليس من حقيقة الظاهر، بل حقيقة الظاهر هو رجحانه في معناه الظاهر منه، وهذا يكفي في العمل به[1].

2. أن الظاهر لا يفيد معنى بوضع اللغة، فنتوقف فيه حتى يتبيّن معناه.

والجواب: بأنَّ حقيقة الظاهر في اللغة هو تبادر معناه الراجح منه بوضع اللغة، فلا يتوقف فيه.

القول الثالث: يتوقف في العمل بالظواهر حتى يُبحث عن المُعارِض، فإذا لم يوجد المُعارِض عمل بها، وهو قول للإمام مالك[2]، ورواية في مذهب أحمد، وقال في المسودة: "وهو الأشبه بالصواب"[3].

وأدلتهم:

1. أنَّ الاحتمال في الظاهر – وإنْ كان غير ظاهر – فهو من أصل الوضع، ومتى عُلِم أنّه محتملٌ لم يَجُز الإقدام على الحكم به دون البحث والنظر في المراد به، لأنَّ الله عَزَّوَجَلَّ أمرنا باتِّباع كتابه وسنة رسوله ﷺ، والاعتبار بهما والرد إليهما، وذلك كالآية الواحدة فلا يجوز ترك شيءٍ من ذلك مع القدرة عليه[4].

2. الكتاب والسنة والأصول كلها كالآية الواحدة، فلذلك وجب أنْ ننظر ولا نهجم بالتنفيذ قبل التأمل، كما لا نبادر بذلك في الكلام المُتَّصل إلى أنْ ينتهي إلى آخره[5].

وهناك عدة ملاحظات على القول الثالث:

الملاحظة الأولى: لم يقف أصحاب هذا الرأي من أجل الشك في اللغة، كما هو مذهب الواقفة في معنى الأمر والنهي والعموم، بل يُسلِّم أصحابه بالظهور في اللغة، إما لوضع شرعيّ أو عرفيّ أو لقرائن متصلة أو منفصلة، ولكن وقوف هذا الرأي وقوف شرعيّ،

---

(1) ينظر: ص81.

(2) ابن القصار، **المقدمة في الأصول**، ص54.

(3) آل تيمية، **المسودة**، ج2، ص97.

(4) ابن القصار، **المقدمة في الأصول**، ص55.

(5) ابن القصار، **المقدمة في الأصول**، ص56.

وذلك عدم تعارض الأدلة الشرعية، وذلك من خلال ضمانه أنْ يبذل المجتهد وسعه في استقراء نصوص (بمعنى الخطاب) الشرع حتى لا يُتوهم تعارض نصوص الشرع بادي الرأي.

الملاحظة الثانية: وغاية هذا القول الاحتياط للشرع من تسور غير المؤهل على الشرع، وتتزيلِ خطابه على غير مراد الله تعالى منه.

الملاحظة الثالثة: هذا القول في حقيقته يعود إلى القول الأول، خاصة عند العلماء الذين أحاطوا بغالب النصوص، إما بالفعل أو بالقوة القريبة.

المسألة الخامسة: الظاهر في مقام الاستعمال

الظاهر هو: اللفظ الذي يدل على معنى يتبادر إلى الفهم، ويحتمل غيره من المعاني، وهذا في أصل وضعه، فالاحتمال موجود بسبب الوضع، ولكنَّ هل تبقى هذه الاحتمالات والمعاني في استعمال المتكلم؟

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "يجب الفرق بين الاحتمال في نفس الوضع، وبين الاحتمال في نفس استعمال المتكلم، ودلالة المخاطِب على المعنى المراد، وفهم المخاطَب واستدلاله على المراد، وحكمه إياه على المراد، والمقصود من الكلام هو: الدلالة في الاستعمال، وإذا قُدر وضع متقدم فهو: وسيلة إلى ذلك، وتقدمة له، وحينئذ فاللفظ لا يكون غير نص، ولا ظاهر لكونه في الوضع محتملاً لمعنيين، وهو في الاستعمال نص في أحدهما"[1].

فابن تيمية يوضح أنَّ اللفظ وإنْ احتمل معنيين أو أكثر بسبب الوضع، فهو حال الاستعمال لا يحتمل إلا معنى واحد بسبب قصد المتكلم، إذ لا يمكن أنْ يقصد المتكلم من اللفظ معنيين، لأنه سيكون ملغزاً على السامع، ولا يقصد إفهامه.

ويقول في توضيح هذا المعنى: "احتمال المعنيْين إما أنْ يكون بالنسبة إلى عناية المتكلم وإرادته، وإما أنْ يكون بالنسبة إلى فهم المستمع وتصوره، والأول باطل، فإنَّ المتكلم الذي عنى باللفظ معنى لا يكون ذلك المعنى وغيره بالنسبة إليه سواء، بل ولا يحتمل اللفظ بالنسبة

(1) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، ج8، ص387.

إليه إلا ما عناه وأراده به، لا يحتمل غير ذلك، وإن كان بالنسبة إلى المستمع فهذا قد يكون لقصوره وعجزه ونقصه عن فهم اللفظ، وأما إنْ اقترن به ما يدل على مراد المتكلم، فلا يكون كلام المتكلم يحتمل معنيين لا على التساوي ولا على الترجيح"[1].

(1) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، ج8، ص387.

الخاتمة

واشتملت على نتائج البحث، والتوصيات، والمقترحات

أهم نتائج البحث وتوصياته

يمكن تلخيص أهم نتائج البحث فيما يلي:

1. استخلص البحث مفهومًا شاملًا لمصطلح "**النقد**"، بأنَّه: "عملية إجرائية مركبة، تبدأ بالنظر المدقق لمسائل العلم، من أجل تمحيصها وتفكيكها إلى مفرداتها، وفهمها فهمًا صحيحًا دقيقًا، ببيان محترزاتها، ومقيداتها، وأحوالها، وأشباهها ونظائرها، ثم النظر في موضعها من العلم، وصلتها بما قبلها وما بعدها من المسائل، والحاجة المستدعية لوجودها في هذا العلم، وعلاقتها بمسائل العلوم الأخرى، أخذًا واعطاءً، ثم النظر في أدلة ذلك كله، وتقويم هذه الأدلة من حيث الصحة أو الضعف".
2. للنقد ضوابط وشروط عملية من شأنها أنْ تضمن سلامة عملية النقد، وأهمها: الاستعداد الفطري، والثقافة، والعلم الدُربة، والإنصاف ومجانبة الأهواء.
3. المعنى اللغوي المراد بالتجديد في عملية "تجديد أصول الفقه" هو من معنى: الجديد نقيض القديم، مستعمل في غير ما يقبل القطع، ومعناه إعادة القديم إلى أمره الأول بعد الخَلَق والبلى، فليس معنى التجديد تغيير طبيعة القديم، أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر.
4. يرى البحث الاستغناء عن وضع تعريف لتجديد أصول الفقه، والاكتفاء بمدلوله اللغوي، وقد حاول بعض العلماء المعاصرين وضع تعريف اصطلاحي لمفهوم "تجديد أصول الفقه"، ولكن لم يصلح شيء منها ليكون تعريفًا اصطلاحيًا لمفهوم تجديد أصول الفقه.
5. حدد البحث دواعي التجديد الأصوليّ في أسباب أهمها: واقع التدريس، واقع الكتب المؤلفة، حال الأمة وواقعها.

6. انطلق الأصوليون من نظرية لغوية دقيقة وشاملة، كان لها أثرٌ كبير في تطور علمهم، وضبط مصطلحاتهم.

7. عرّف البحث بالألفاظ الأساس التي قامت عليها النظرية اللغوية عند الأصوليين، وهي: اللفظ والوضع والاستعمال والحمل والقرينة والسياق.

8. وحدد البحث أنَّ المقصود من "اللفظ" هو: ما كان مفردًا أو مركبًا.

9. كان تقسيم الأصوليين الألفاظ إلى واضحة الدلالة (الظاهر والنص)، وخفية الدلالة بسبب ضرورات معرفية، مستمدة من طبيعة اللغة، حيث اشتملت اللغة بالوضع على ألفاظ واضحة الدلالة على معانيها، وأخرى خفية الدلالة على معانيها، ومستمدة من خطاب الشرع.

10. رأى البحث أولوية البدء بمصطلح "الظاهر" حيث إنَّ الألفاظ الظاهرة هي الأساس في الخطاب فهي أكثر ألفاظ اللغة، وأكثر الأحكام الشرعية تقوم على الألفاظ الظاهرة، ولأنَّ النص مبني على الظاهر، إذ هو ظاهر وزيادة.

11. بنى الأصوليون نظريتهم في مصطلح الظاهر على الفروض العلمية الآتية:

الأول: وجود ألفاظ تحتمل بنفسها – بسبب الوضع أو الاستعمال – معاني متعددة.

الثاني: تفاوت درجات وضوح دلالة هذه الألفاظ على معانيها، بحيث يكون هناك معنىً أظهر من آخر.

الثالث: توارد المعنى الأوضح من معاني اللفظ على الذهن، مما يجعله هو المعنى الظاهر.

12. وأهم الأسباب التي دعتْ إلى ظهور مصطلح الظاهر، هي: تفاوتُ ظهور دلالات الألفاظ بسبب تفاوت البيان، تفاوتُ ظهور دلالات الألفاظ أثرٌ من آثار الإبانة، تعدد الاحتمالات في معنى اللفظ، تفاوتُ ظهور دلالات الألفاظ بسبب تقسيم الدلالة اللفظية، تفاوتُ ظهور دلالات الألفاظ بسبب من المتكلم، تفاوتُ ظهور دلالات الألفاظ بسبب الاجتهاد في تنزيل الحكم.

13. حدد البحث أهم معالم مصطلح الظاهر من خلال تطوره، ويمكن تلخيصها فيما يأتي:

أ. لتعريف مصطلح "الظاهر" منهجان رئيسان، أحدهما يرى أنه لا فرق بين النص والظاهر، فالواضح الدلالة قسم واحد، والظاهر مساوٍ للنص، والمنهج الثاني يرى أنّ واضح الدلالة ينقسم إلى قسميْن: الظاهر والنص، أي: الظاهر مقابل للنص، وللظاهر عندهم تعريفات كثيرة.

ب. ويرى البحث أنَّ الخلاف بين المنهجين خلاف اصطلاحيٌّ (لفظيٌّ)، وليس خلافًا موضوعيًّا، إذ لا مشاحة في الاصطلاح، وذلك لأنّهم جميعًا يرون تفاوت الظاهر في وضوحه وظهوره.

ت. معيار اللفظ الظاهر هو وضوح دلالته بنفسه على معنى، مع احتماله لغيره.

ث. معيار المعنى الأظهر والأرجح من اللفظ الظاهر بنفسه، هو: التبادر إلى الفهم والذهن، وهذا المعيار مأخوذ من حقيقة الظاهر في اللغة.

14. الظاهر يكون في الحرف والاسم والفعل، ويكون في المفرد والمركب، وكذلك يشمل الظاهر ألفاظ العموم، وألفاظ الخصوص كالأمر والنهي وغيرهما.

15. الظهور من عوارض اللفظ، في مقاميّ الوضع والاستعمال، فلذلك احتمالية الظاهر للمعاني **بحسب الوضع الحقيقي**، أو **بحسب الاستعمال العرفيّ**: ولذلك نبه البحث على الخطأ من تعريف الظاهر: بما يغلب على الظن، أو بما له دلالة ظنية – أي راجحة – أو ما يشبه ذلك من ألفاظ الظن والشك والرجحان وغيرها، يجعل "الظاهر" من عوارض اللفظ في **مقام الحمل**، لا في مقامي الوضع والاستعمال.

16. وقد كرس هذا الاتجاه لثنائية خطورة هذا الاتجاه لثنائية الظن والقطع في أصول الفقه، فإذا كان الظاهر ظنيًّا، فلابدَّ للعمل به أنْ نصل به (أن نحمله على) إلى القطع، ولذلك ضعف عند المتأخرين الأخذ بالظاهر الذي هو أساس الخطاب الشرعيّ.

17. اختار البحث التعريف الآتي للظاهر:

"كل لفظ احتمل أكثر من معنى، وهو في أحدها أظهر أو أقوى أو أرجح، لتبادره إلى الفهم"

18. حدد البحث أهم معالم مصطلح النص من خلال تطوره، ويمكن تلخيصها فيما يأتي:

أ. النص في اللغة هو منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها.

ب. اتخذ الأصوليون اتجاهيْن رئيسيْن في تعريف النص:

أولهما: يطلق النص على مجرد ألفاظ الكتاب والسنة، أي خطاب الشرع من الكتاب والسنة، كيف ما كان دلالتها، فيدخل فيه الظاهر والمجمل.

ثانيهما: يُطلق النص على اللفظ الذي بلغ غايته في البيان.

ت. اشتهرتْ بعض استعمالات أخرى للنص في خطاب الأصوليين، غير أنَّ البحث يؤيد الدعوة إلى الاقتصار على المعنييْن السابقين من أجل ضبط المصطلح.

ث. اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف النص باعتباره اللفظ الذي بلغ غايته في البيان، فكانوا بين مضيق لمفهوم النص، وموسع له، وذلك حسب الشروط التي اعتبروها في النص.

ج. أهم الشروط التي اعتبرها أصحاب الاتجاه المضيق لمفهوم النص، هي: أنْ يكون لفظًا مستقلًا بالكشف عن معناه بنفسه، وأنْ يكون المعنى المدلول عليه باللفظ لا إشكال فيه ولا احتمال، وأنْ يكون هذا المعنى الذي لا إشكال فيه ولا احتمال مصرحًا به ومذكورًا في الخطاب باسمه الموضوع له، وألا يشمل اللفظ عن أكثر مما قيل: إنه نصٌّ فيه، ولقد كان لهذه الشروط نتائج وأثر في تعريفات الأصوليين، كما كان لهذه الشروط أثر معنوي في تضييق وتوسيع مفهوم النص.

ح. اختار البحث التعريف الآتي للنص؛ وهو:

"النص ما كان صريحًا في حكم من الأحكام، وإنْ كان اللفظ محتملًا في غيره".

19. جمهور الأصوليين على أنَّ فحوى الخطاب ولحنه لهما حكم النص، ولكنهما يخرجان من مفهوم النص الاصطلاحي، وخالف قليل منهم فاعتبر فحوى الخطاب من النص، ويرى البحث أنَّ أدلة من أخرج فحوى الخطاب من النص أقوى، وربما يزيد إدخالها في مسمَّى النص من حالة الغموض التي يعاني منها مصطلح النص.

20. الاحتمالات المقصودة التي يحتملها على الظاهر، ويشترط نفيها عن النص، هي تلك الاحتمالات التي يدل عليها اللفظ بأصل الوضع أو الاستعمال، ولا عبرة بالاحتمالات التي تمنع من صحة التخاطب، وتجعل الخطاب لا فائدة منه.

21. ناقش البحث موقف الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ من النص، وتوصل من خلال استقراء نصوص الإمام الشافعي، والنظر الداخلي في استعمالات الألفاظ: النص، والظاهر، والمجمل، إلى تعيين معانيها عنده.

1- استعمل الشافعي الظاهر في اللفظ الواضح الذي يدل على معنى معين، ولكنه يحتمل غيره.

2- استعمل الشافعي المجمل وسماه جملة، بمعانٍ مختلفة، هي:

المجمل مقابل المفصل والمفسر،

والمجمل مقابل النص،

ويجمع بين وصف اللفظ الواحد بكونه مجملًا (جملة) وظاهرًا.

3. استعمل الشافعي لفظ النص بمعانٍ متعددة، هي:

النص: بمعنى الكلام المذكور في الخطاب بلفظه، وهذا يشمل النص والظاهر والمجمل عند الأصوليين.

النص: بمعنى الكلام الذي بلغ غاية البيان، وسماه المفسر، وهو يقابل الظاهر، والمجمل عنده، وهو بمعنى النص عند الأصوليين.

22. توصل البحث من خلال استقراء استعمال الشافعي للألفاظ الثلاثة السابقة، إلى أنّ الشافعي كان يُفرق – في أحد استعماليه للفظ النص – بين اللفظ الظاهر في معناه والذي يحتمل معانٍ أخرى، وبين اللفظ الذي بلغ الغاية في البيان فلا يحتاج إلى غيره معه، ولا يدل إلا على معناه، وهو عكس ما استقر عند الأصوليين بأنَّ الشافعي لم يفرق بين الظاهر والنص.

23. يوصي البحث بضرورة تصدي الباحثين لعمليات التبديل والتحريف التي مارسها بعض من حاول تجديد أصول الفقه.

24. يوصي البحث بضرورة استكمال كلية الشريعة بجامعة قطر، مشروع "موارد النقد والتجديد في أصول الفقه"، ليشمل عامة أبواب أصول الفقه، وذلك لما يرجى من عموم نفعه على الباحثين.

25. يوصي البحث بأنَّ تستقل دراسات أخرى تتبع المعاني الظاهرة في الحرف والاسم والفعل، والمفرد والمركب.

26. ويوصي البحث بدراسات مستقلة لعلاقة الظاهر بألفاظ العموم، والخصوص كالأمر والنهي وغيرها، لجمع المتشابه، وتحديد المفترق.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

إبراهيم، طه أحمد، **تاريخ النقد الأدبيّ عند العرب** (مكة المكرمة، المكتبة الفيصليَّة، د. ط، 2004/1425م).

إبراهيم، عبد العزيز مختار، **العصرانيون ومفهوم تجديد الدين عرض ونقد** (الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1433).

إبراهيم، مصطفى عبد الرحمن، **في النقد الأدبي القديم عند العرب** (القاهرة: مكة للطباعة، د.ط، 1998/1419م).

ابن فارس، **الصاحبيّ**، تحقيق: السيد أحمد صقر (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ط، 1977م).

الإبياري، علي بن إسماعيل، **التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائريّ، (الكويت: دار الضياء، ط1، 2011/1432م).

ابن الأثير، ضياء الدين محمد بن محمد، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق: أحمد الحوفيّ، وبدويّ طبانة (القاهرة: نهضة مصر، ط1، د. ت).

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، **النهاية في غريب الحديث**، تحقيق: أحمد بن محمد الخراط (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ط1، 2013/1434م).

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، **جامع الأصول في أحاديث الرسول** ﷺ، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة خاصة، 2010/1431م).

أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانيّ، **المسند**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1970م).

أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانيّ، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001/1421).

الأُرْمَويّ، تاج الدين محمد بن الحسين، **الحاصل من المحصول**، تحقيق: عبد السلام محمود أبو ناجي (بيروت: دار المدار الإسلاميّ، ط2، 2001م).
الأُرْمَويّ، سراج الدين محمود بن أبي بكر، **التحصيل من المحصول**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1988/1408م).
الأصفهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، **بيان المختصر**، تحقيق: علي جمعة محمد (القاهرة: دار السلام، ط1، 2004/1424م).
الأصفهانيّ، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، **شرح المنهاج للبيضاويّ**، تحقيق: عبد الكريم بن عليّ النملة (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1410).
الأصفهاني، محمد بن محمود، **الكاشف عن المحصول**، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998/1419م).
الأعظمي، محمد مصطفى، **منهج النقد عند المحدثين**، (الرياض: مكتبة الكوثر، ط3، 1990/1410م).
آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد بن إبراهيم الذروديّ (الرياض: دار الفضيلة، ط1، 2001/1422م).
آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة المدنيّ، ط1، 1983م).
الألباني، محمد بن نوح، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة** (بيروت المكتب الإسلاميّ، ط1، 1992/1412م).
الآمديّ، علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزّاق عفيفيّ (بيروت: المكتب الإسلاميّ، ط 2، 1402).
الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، **الأضداد**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، د. ط، 1987/1407م).
الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، **الزاهر في معاني كلمات الناس**، تحقيق: حاتم صالح الضامن (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1992/1412م).

الأنصاريّ، عبد العليّ محمد بن نظام الدين، **فواتح الرحموت بشرح مُسلِّم الثبوت**، (لبنان: دار الفكر، د ط، د ت).

الأنصاريّ، فريد، **المصطلح الأصوليّ عند الشاطبيّ** (القاهرة: دار السلام، ط1، 2010/1431م).

الإيجيّ، عضد الدين والملة عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، **حاشية العضد على مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د. ط، 1983/1403م).

البابرتيّ، محمد بن محمود، **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: ترحيب بن ربيعان الدوسريّ (الرياض: دار الرشد، ط1، 2005/1426م).

الباجي، سليمان بن خلف، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ط2، 1995/1415م).

الباجي، سليمان بن خلف، **الإشارات في أصول الفقه**، تحقيق: نور الدين مختار الخادميّ (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2000/1421م).

الباجي، سليمان بن خلف، **الحدود**، تحقيق: نزيه حماد (لبنان: مؤسسة الزعبي، ط1، 1973/1392م).

الباقلانيّ، محمد بن الطيب، **التقريب والإرشاد (الصغير)**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1998/1418م).

البخاريّ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفيّ، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ سننه وأيامه = صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (المدينة المنورة: دار طوق النجاة، ط1، 1422).

ابن بدران، عبد القادر بن أحمد الدمشقي الدوميّ، **نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر**، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د. ط، د. ت).

ابن بدران، عبد القادر بن أحمد الدمشقي الدوميّ، **المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل**، صححه وعلَّق عليه: عبد الله بن عبد المحسن التركيّ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2014/1435م).

البرماويّ، محمد بن عبد الدايم، **الفوائد السنية في شرح الألفية**، تحقيق: عبد الله موسى (القاهرة: مكتبة التوعية الإسلامية، ط1، 1436/2015م).
البصريّ، أبو الحسين محمد بن علي، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حميد الله وآخرون (دمشق: المعهد العلميّ الفرنسيّ، د. ط، 1384/1964م).
ابن بلبان، أبو الحسن علي، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: دار الرسالة، ط2، 1414/1993م).
البيضاويّ، عبد الله بن عمر، **أنوار التنزيل، وأسرار التأويل**، (بيروت: دار صادر، ط1، 2001م).
البيضاويّ، عبد الله بن عمر، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1429/2008م).
البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1429/2008م).
البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الصغير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، (كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، ط1، 1410/1989م).
البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، **السنن الكبرى**، (حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1352).
الترابي، حسن، **تجديد أصول الفقه الإسلامي** (جدة: الدار السعودية، ط 1، 1404).
الترابي، حسن، **قضايا التجديد؛ نحو منهج أصوليّ** (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ط1، 1987م).
الترمذيّ، محمد بن عيسى بن سَوْرة، **الجامع الكبير (سنن الترمذيّ)**، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996م).
الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة، **شمائل النبي** ﷺ، تحقيق: ماهر ياسين الفحل (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2000م).

التفتازانيّ، سعد الدين عمر بن مسعود، "كتاب حدود أصول الفقه"، دراسة وتحقيق: علي بن محمد بن عليّ باروم، **حوليّة مركز البحوث الدراسات الإسلاميّة، كلية دار العلوم، جامعة القاهر**، مجلد5، عدد10، 2009م.

التلمسانيّ، الشريف محمد بن أحمد، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد عليّ فركوس (مكة المكرمة: مؤسسة الريان، ط1، 1998/1419م).

ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحرانيّ، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلاميّة**، تحقيق: مجموعة من المحققين (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، 1426).

ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحرانيّ، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (القاهر: دار الرحمة، د. ط، د. ت).

ثعلب: أبي العباس أحمد بن يحيى، **مجالس ثعلب**، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: دار المعارف، ط4، 1980/1400م).

ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى، **شرح شعر زهير بن أبي سلمى**، تحقيق: فخر الدين قباوة (دمشق: مكتبة هارون الرشيد، ط3، 2008/1428م).

الجرجانيّ، عبد القاهر بن عبد الرحمن، **أسرار البلاغة**، تحقيق: محمود محمد شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجيّ، ط1، 1991/1412م).

الجرجانيّ، عبد القاهر بن عبد الرحمن، **دلائل الإعجاز**، تحقيق: محمود محمد شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجيّ، ط3، 1992/1413م).

جرير، **ديوان جرير**، تحقيق: نعمان محمد أمين طه (القاهرة: دار المعارف، ط3، 1986م).

ابن جُزَيّ، محمد بن أحمد، **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطيّ (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط1، 1414).

الجصاص، أحمد بن علي، **الفصول في الأصول**، تحقيق: عجيل بن جاسم النشميّ (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط3، 2007/1428م).

جفتجي، حسين علي، **الوضوح والإبهام في الألفاظ عند الأصوليين**، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1986/1407م).

جمعة، علي محمد، "تجديد علم أصول الفقه: الواقع والمقترح"، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة 32، العدد 126/125.

جمعة، علي محمد، "حول قضية تجديد أصول الفقه"، **حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية**، العدد العاشر، 1412.

جمعة، علي محمد، **قضية تجديد أصول الفقه** (القاهرة: دار الهداية، ط1، 1993/1414م).

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، **الصحاح "تاج اللغة وصحاح العربية"** تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1987/1407م).

الجوينيّ، عبد الملك بن عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، (المنصورة: دار الوفاء، ط4، 1997/1418م).

الجوينيّ، عبد الملك بن عبد الله، **الورقات**، (الرياض: دار الصيمعيّ، ط1، 1996/1416م).

ابن الحاجب، عثمان بن عمر، **مختصر منتهى الوصول والأمل** (القاهرة: مطبعة كردستان، ط1، 1326).

الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوريّ، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990/1411م)

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد التميمي، البُستي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان** تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1993/1414م).

الحسن، خليفة بابكر، "التجديد في أصول الفقه، مشروعيته، وتاريخه، وإرهاصاته المعاصرة"، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة الثانية والثلاثون، العدد 126/125.

الحطيئة، جرول بن أوس، **ديوان الحطيئة**، شرح: ابن السكيت، تحقيق: نعمان محمد أمين طه (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1987/1407م).

حمزة، أسامة عبد العظيم، "السبيل إلى تصفية علم الأصول من الدخيل"، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة الثانية والثلاثون، العدد 126/125.

حمزة، أسامة عبد العظيم، **أسباب الإجمال في الكتاب والسنة** (القاهرة: دار الفتح، ط1، 1991/1411م).

حمزة، أسامة عبد العظيم، **الاشتراك وأثره في استنباط الأحكام** (القاهرة: دار الفتح، ط1، 1411).

حمودة، طاهر سليمان، **دراسة المعنى عند الأصوليين** (الإسكندرية: الدار الجامعية، د. ط، د. ت).

حنفي، حسن، **من النص إلى الواقع** (القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ط 1، 2004م)

بو خاتم، جميلة، "التجديد في أصول الفقه"، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة الثانية والثلاثون، العدد 126/125.

بو خاتم، جميلة، **التجديد في أصول الفقه** (القاهرة: مكتبة الأسرة، ط1، 2016م).

الخطابيّ، أبو سليمان حمد بن محمد، **معالم السنن**، بهامش "**تهذيب السنن**"، تحقيق: محمد حامد الفقي، وأحمد محمد شاكر (القاهرة: دار السنة المحمدية، ط1، 1396).

الخطيب البغداديّ، أحمد بن علي بن ثابت، **الفقيه والمتفقه**، تحقيق: عادل بن يوسف العزازيّ (الدمام: دار ابن الجوزي، ط1، 1996/1417م).

الخطيب البغداديّ، أحمد بن علي بن ثابت، **تاريخ بغداد**، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2002/1422م).

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، **ديوان المبتدأ والخبر**، تحقيق: خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، ط 2، 1988/1408م)

ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ط6، 2013/1434م).

الدرة، محمد علي طه، **فتح الكبير المتعال إعراب المعلقات العشر الطوال** (جدة: مكتبة السواديّ، ط2، 1989/1409م).

ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي، **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، ت: محمد خلوف العبد الله (دمشق: دار النوادر، ط2، 2009/1430م).

الدمياطي، أحمد بن محمد، حاشية على شرح المحلي للورقات في أصول الفقه (القاهرة: المطبعة الميمنية، ط1، 1306).

بن دودو، محمد سالم، **نظرية السياق في التراث الإسلاميّ** (الدوحة: كتاب الأمة، العدد:137، ط1، 2016/1437م).

الذهبيّ، محمد بن أحمد بن عثمان، **تاريخ الإسلام**، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003م).

الذهبيّ، محمد بن أحمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 2011/1432م).

الرازيّ، حمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (بيروت: المكتبة العصرية، ط 5، 1999/1420م)

الرازيّ، محمد بن عمر، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر فياض العلوانيّ (الرياض: جامعة الأمام محمد بن سعود الإسلاميّة، ط1، 1979/1399م).

الراغب الأصبهاني، الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: محمد أحمد خلف الله (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1970م).

الرافعيّ، مصطفى صادق، **وحي القلم** (القاهرة: دار المعارف، د. ط، 1972م).

ابن رجب الحنبليّ، عبد الرحمن بن أحمد، **الرد على منْ اتبع غير المذاهب الأربعة**، ضمن مجموع رسائل ابن رجب، تحقيق: أبو مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 2003/1424م).

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، **الضروري في أصول الفقه**، تحقيق: جمال الدين العلويّ (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ط1، 1994م).

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د. ط.، د. ت).

ابن رشيق، الحسين، **لباب المحصول في علم الأصول**، تحقيق: محمد غزالي عمر جابي (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلاميّة، ط1، 2001/1422).

رضا، محمد رشيد، **تفسير القرآن الحكيم** (القاهرة: الهيئة المصرية العمة للكتاب، د. ط، 1973م).

الرهونيّ، أبي زكريا يحيى بن موسى، **تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، تحقيق: الهادي بن الحسين شبيلي** (دبي: دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 2002/1422م).

الريسونيّ، أحمد، **التجديد الأصوليّ**، إعداد جماعيّ بإشراف: أحمد عبد السلام الريسونيّ (فرجينيا: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ط1، 2014/1435م)

الزبيديّ، أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مجموعة محققين (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، التراث العربي، ط1، 1990/1410م).

الزركشيّ، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، تحقيق: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ط1، 1998/1418م).

الزركشيّ، محمد بن بهادر، **البحر المحيط في أصول الفقه** (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1992/1413م).

الزركليّ، خير الدين بن محمود، **الأعلام** (بيروت: دار العلم للملايين، ط 15، 2002م).

الزمخشريّ، جار الله محمود بن عمر، **الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** (بيروت: دار صادر، ط1، 2010/1431م)

الزمخشريّ، محمود بن عمر، **أساس البلاغة** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر رقم95، د ط، 2003م).

أبو زيد، وصفي عاشور، **المحاولات التجديدية المعاصرة في أصول الفقه دراسة تحليلية** (القاهرة: صوت القلم العربيّ، ط 1، 2009/1430م)

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، **جمع الجوامع في أصول الفقه**، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2003/1424م).

السبكيّ، عبد الوهاب بن عليّ بن عبد الكافيّ، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: عليّ محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1999/1419م).

السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط، ومحَمَّد كامِل قره بللي (بيروت: دار الرسالة العالمية، ط1، 2009/1430م).

السخاويّ، محمد بن عبد الرحمن، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** (بيروت: دار الجيل، د ط، 1992/1412م).

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، **فيح المغيث بشرح ألفية الحديث**، تحقيق: عليّ حسين عليّ (الرياض: دار الإمام الطبريّ، ط2، 1992/1412م).

سعد، محمود توفيق محمد، **الإمَامُ البِقَاعِيّ: جهادُه، ومنهاجُ تأوِيله بلاغة القرْآن الكَرِيم** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1424).

سعد، محمود توفيق محمد، **دلالة الألفاظ عند الأصوليين دراسة بيانية ناقدة** (القاهرة: مطبعة الأمانة، ط1، 1987/1407م).

سعيد، بسطامي محمد، **مفهوم تجديد الدين** (الدوحة: وزارة الأوقاف، ط1، 1433).

السمعانيّ، منصور بن محمد، **القواطع في أصول الفقه**، تحقيق: صالح سهيل علي حمودة (عمّان: دار الفاروق، ط1، 2011/1432م).

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **المخصص**، تحقيق: محمد نبيل طريفي (بيروت: دار صادر، ط1، 2012/1433م).

السيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود**، تحقيق: محمد شايب شريف (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2012/1433م).

الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم** (القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ط1، 1321).

الشافعيّ، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار التراث، ط2، 1979/1399م).

الشافعي، محمد بن إدريس، **جماع العلم**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة ابن تيميّة، ط1، 1986م).

شاكر، أحمد محمد، **مقدمة الجامع الصحيح (سنن الترمذيّ)**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبيّ، ط**1398،2**/1978م).

شاكر، محمود محمد، **أباطيل وأسمار** (القاهرة: مطبعة المدنيّ، ط2، 1972م).

شاكر، محمود محمد، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1997م)

شاكر، محمود محمد، **نمط صعب، نمط مخيف** (القاهرة: مطبعة المدني، ط1، 1996/1416م).

شعبان، زكي الدين، **أصول الفقه الإسلاميّ** (بنغازي: جامعة قاريونس، ط**6**، **1995**م).

الشنتمريّ، الأعلم، **شرح ديوان طرفة بن العبد البكريّ**، تحقيق: رحاب خضر عكاويّ (بيروت: دار الفكر العربيّ، ط1، 1993م)

الشنتمريّ، الأعلم، **شعر زهير بن أبي سَلمى**، تحقيق: فخر الدين قباوة (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط3، 1980/1400م).

الشنقيطيّ، محمد الأمين، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن** (القاهرة: مطبعة المدني، د. ط، د. ت).

شهيد، الحسّان، **نظرية التجديد الأصوليّ؛ من الإشكال إلى التحرير** (الرياض: مركز دار نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2012م).

الشوكانيّ، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل (القاهرة: دار الكتبي، ط**1**، **1992/1413**م).

الشيرازيّ، أبو إسحق إبراهيم بن عليّ، **اللمع في أصول الفقه** (القاهرة: مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ، ط**3**، **1957/1377**م).

الشيرازيّ، أبو إسحق إبراهيم بن عليّ، **الملخص في الجدل في أصول الفقه**، تحقيق: محمد يوسف نيازي، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلاميّة (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، **1407**).

الشيرازيّ، أبو إسحق إبراهيم بن عليّ، **شرح اللمع**، تحقيق: عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ط**1**، **1988/1408**م).

صالح، أيمن، "قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصوليّ"، **مجلة إسلاميّة المعرفة**، ع34/33، صيف وخريف 2003/1423م، ص47-90، وسيعتمد البحث على النسخة الأصل التي نشرها مشكوراً مأجوراً الدكتور: أيمن صالح على الشبكة العنكبوتيّة: https://sites.google.com/site/draymansaleh2/publications-1

صالح، أيمن، **القرائن والنص**، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ط1، 2010/1431م).

الصفيّ الهندي، محمد بن عبد الرحيم، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، وسعد بن سالم السويح (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ط1، 1996/1416).

الصقيليّ، أبو بكر محمد بن سابق، **الحدود الكلاميّة والفقهيّة**، تحقيق: محمد الطبرانيّ (تونس: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008م).

الصنعانيّ، محمد بن إبراهيم الوزير، **ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان** (القاهرة: إدارة طباعة الجمعية العلمية الأزهرية، ط1، 1931م)

الطبريّ، أبو جعفر محمد بن جرير، تحقيق: محمود محمد شاكر، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1971م).

الطبريّ، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (بيروت: الدار الثقافية العربية، د. ط، د. ت).

الطحاويّ، أحمد بن محمد بن سلامة، **شرح مشكل الآثار**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: المكتب الإسلاميّ، ط1، 1994/1415م).

طلحة، محمود، **مبادئ تداولية في تحليل الخطاب الشرعي عند الأصوليين** (إربد: عالم الكتب الحديث، ط1، 2014م).

الطوفيّ، سليمان بن عبد القويّ، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركيّ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1990/1410م).

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، **التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)** (تونس: الدار التونسية للنشر، ط1، 1984م).

العباد، عبد المحسن بن حمد، **دراسة حديث "نضر الله امْرءًا سمع مقالتي.."، روايةً ودرايةً** (المدينة المنورة مطابع الرشيد، ط1، 1401).

العباديّ، أحمد بن قاسم، **الشرح الكبير على الورقات**، تحقيق: سيد عبد العزيز (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ط1، 1995/1416م).

عبد الحميد، محمد محي الدين، **منحة الجليل: بتحقيق شرح ابن عقيل** (القاهرة: دار التراث، ط20، 1980/1400م)

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، **العقد الفريد**، شرحه وضبطه: عبد السلام هارون، وآخرون (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، الذخائر رقم: 116، 2004م).

العبيدان، موسى بن مصطفى، **دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين** (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ط1، 2002م).

العراقيّ، وليّ الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم، **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**، تحقيق: مكتب قرطبة للبحث العلميّ وإحياء التراث (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ط1، 2000/1420م).

ابن العربيّ، أبو بكر محمد بن عبد الله، **المحصول في الأصول**، تحقيق: محمد سكحال المجاجي (دمشق: دار القلم، ط1، 2016/1437م).

العريان، محمد سعيد، **حياة الرافعيّ** (القاهرة: المكتبة التجارية، ط3، 1955/1375م).

عزام، عبد الله، **دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والوضوح أو الظهور والخفاء** (جدة: دار المجتمع، ط1، 2001/1421م).

ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: جورج المقدسيّ (بيروت: المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقية، ط2، 2010/1431م).

ابن عقيل، علي بن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عَبد الله بن عَبد المُحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1999/1420م).

العلميّ، عبد الحميد، **منهج الدرس الدلاليّ عند الإمام الشاطبيّ** (المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، د. ط، 2001/1422م).

عليّ، فخر الدين الزبير، "الإجراءات العملية العشرة في تحديد علم أصول الفقه"، **حولية مركز البحوث والدراسات الإسلامية**، العدد38.

عمر، أحمد مختار، **علم الدلالة** (القاهرة: عالم الكتب، ط3، 1991م).

الغزالي، محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ (الرياض: دار الفضيلة، ط1، 2013/1434م،

الغزاليّ، محمد بن محمد، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، ط3، 1998/1419م).

ابن فارس الرازيّ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، ط1، 1979/1399م).

الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين البغداديّ، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: د أحمد بن علي بن سير المباركي (الرياض: جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1990/1410م).

الفرزدق، همام بن غالب، **ديوان الفرزدق**، ضبطه وشرحه: إيليا الحاوي (بيروت: دار الكتاب للبنانيّ، ط1، 1983).

فرهود، محمد السعدي، **قضايا النقد الأدبي الحديث** (القاهرة: مطبعة زهران، ط1، 1968/1388م).

ابن فورك، محمد بن الحسن، "مقدمة في نكتٍ من أصول الفقه"، تحقيق: محمد السليماني، **مجلة الموافقات**، العدد الأول، ذو الحجة، 1412، ص417-435.

ابن فورك، محمد بن الحسن، **الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)**، تحقيق: محمد السليمانيّ (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ط1، 1999م).

القاريّ، أبو الحسن نور الدين ملا علي بن محمد، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، (بيروت: دار الفكر، ط1، 2002/1422م).

القاسميّ، محمد جمال الدين، **محاسن التأويل**، تصحيح: محمد فؤاد عبد الباقيّ (القاهرة: مطبعة عيسى البابيّ الحلبيّ، ط1، 1957/1376م).

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، **الشعر والشعراء**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، ط1، 1966م).

ابن قدامة المقدسيّ، عبد الله بن أحمد، **روضة الناظر وجنة المناظر** (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د. ط، د. ت).

ابن قدامة، شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد، **الشرح الكبير** (بيروت: دار الفكر، د. ط، د. ت).

القِرَافيّ، أحمد بن إدريس، **شرح تنقيح الفصول** (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط2، 1993/1414م).

القِرَافيّ، أحمد بن إدريس، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد عوض (بيروت: المكتبة العصريّة، ط4، 2005/1425م).

القرضاوي، يوسف، "تجديد الدين في ضوء السنة"، **مجلة مركز بحوث السنة والسيرة**، العدد الثاني، 1987/1407م.

القرطبيّ، أبي عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن، والمُبَيِّنُ لما تضمَّنه من السنة وآي الفرقان**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ط1، 2013/1434م).

ابن القصار، عليّ بن عمر، **المقدمة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد بن الحسين السليمانيّ (تونس: دار الغرب الإسلاميّ، ط2، 2014م).

ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **أعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، تحقيق: محمد عزير شمس (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، طبعة خاصة، 2017/1438م).

ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **بدائع الفوائد**، تحقيق علي بن محمد العمران (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1425).

الكتاني، أبو عبد الله محمد بن جعفر، **نظم المتناثر في الحديث المتواتر** (القاهرة: دار الكتب السلفية، ط2، 1983م).

ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999/1420م).

الكفويّ، أيوب بن موسى، **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصريّ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1998/1419م).

الكلوذانيّ، أبي الخطاب محفوظ بن أحمد، **التمهيد في أصول الفقه**، تحقيق: مفيد أبو عمشة (مكة المكرمة: مركز البحث العلميّ وإحياء التراث الإسلاميّ، جامعة أم القرى، ط1، 1995/1406م).

ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد، **السنن**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: دار الرسالة العالمية، ط1، 1430، 2009م).

المازريّ، محمد بن علي، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق: عمار الطالبيّ (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ط1، د.ت).

المبارك، محمد بن عبد العزيز، **القرائن عند الأصوليين** (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، ط1، 205/1426م).

المباركفوريّ، أبو الحسن عبيد الله بن محمد، **مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح** (بنارس الهند: الجامعة السلفية، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، ط3، 1984/1404م).

مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى وآخرون (القاهرة: مطبعة مصر، ط1، 1960/1380م).

المَحليّ، جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد، **شرح الورقات في أصول الفقه** (القاهرة: المطبعة الميمنية، ط1، 1306).

مختار، درقاويّ، **من المعنى إلى العلامة، دراسة لسانية ودلاليّة لدى علماء الأصول**.

المرداويّ، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تحقيق: محمد حامد الفقي (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ط2، د.ت.).

المرداويّ، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحقيق مجموعة من الباحثين (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2000/1421م).

المرداويّ، عليّ بن سليمان، **التحبير شرح التحرير**، تحقيق: مجموعة محققين (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2000/1420م).

الْمَرْزُبانيّ، أبي عبيد الله محمد بن عمران، **معجم الشعراء**، تحقيق: عبد الستار أحمد فرج (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، 2003م).

المزيّ، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، **تهذيب الكمال بأسماء الرجال**، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1983/1403م).

مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، **الصحيح (صحيح الإمام مسلم)**، عناية: محمد زهير بن ناصر الناصر (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2013/1433م).

المُظْهِري، مظهر الدين الحسين بن محمود بن الحسن الزَّيْدَانيُّ، **المفاتيح في شرح المصابيح** (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، إدارة الثقافة الإسلامية، ط1، 2012/1433م).

ابن مفلح، محمد بن مفلح، **أصول الفقه**، تحقيق: فهد بن محمد السدحان (الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1999/1420م).

المقدم، محمد أحمد إسماعيل، **عودة الحجاب** (الرياض: دار طيبة، ط10، 2006/1427م).

المناوي، محمد المدعو عبد الرؤوف، **فيض القدير شرح الجامع الصغير** (بيروت: دار المعرفة، ط 2، 1972/1391م).

منصور، محمد خالد، **تجديد أصول الفقه ومعالمه، عند شيخ الإسلام ابن تيمية** (عمَّان: الدار الأثرية، ط1، 2008/1429م).

ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ط1، 1992/1412م).

أبو موسى، محمد محمد، **مدخل إلى كتابيّ عبد القاهر الجرجانيّ** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1998/1418م).

النجار محمد عبد العزيز، **ضياء السالك، إلى أوضح المسالك** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1999/1420م).

الندوة العالمية للشباب الإسلاميّ، **الموسوعة الميسرة في الأديان** (الرياض: دار الندوة العالمية، ط3، 1418).

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، **السنن الكبرى**، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001/1421م).

النشار، أبي حفص سراج الدين عمر بن زين الدين قاسم، بن محمد الأنصاري، **البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة**، تحقيق: أحمد عيسى المعصراوي (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2008/1429م).

النشار، علي سامي، **المنطق الصوري**، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط5، 2000م).

النوويّ، يحيى بن شرف، **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، تحقيق: عبد الله أحمد أبو زينة (القاهرة: دار الشعب، ط1، 1390).

هلال، عبد الغفار حامد، **علم اللغة بين القديم والحديث** (القاهرة، مطبعة الجبلاويّ، ط3، 1989/1409م).

الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر، **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان**، تحقيق: حسين سليم أسد الدّاراني، وعبده علي الكوشك (دمشق: دار الثقافة العربية، ط1، 1990/1411م).

الواحديّ، علي بن أحمد، **التفسير الوسيط**، تحقيق: مجموعة باحثين (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، سلسلة الرسائل الجامعية رقم 101، 1430).

يعقوب، إميل بديع، **المعجم المفصل في شواهد العربية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996/1417م).

أبو يعلى، أحمد بن علي الموصليّ، **المسند**، تحقيق: حسين سليم أسد (دمشق: دار المأمون للتراث، ط1، 1984/1404م).

يونس، محمد محمد، **علم التخاطب الإسلامي** (بيروت: دار المدار الإسلاميّ، ط1، 2006م).

المراجع باللغات الأجنبية:

مراجع شبكة الإنترنت:

صالح، أيمن، "قراءة نقدية في مصطلح النّص في الفكر الأصوليّ"، **مجلة إسلاميّة المعرفة**، ع34/33، صيف وخريف 2003/1423م، ص47-90، وسيعتمد البحث على النسخة الأصل التي نشرها مشكوراً مأجوراً الدكتور: أيمن صالح، على الشبكة العنكبوتيّة:

https://sites.google.com/site/draymansaleh2/publications-1